

T. C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
ORTADOĞU ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ  
ORTADOĞU SİYASİ TARİHİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLERİ  
ANABİLİM DALI

**İBN HALDÛN'UN "ULUSLARARASI İLİŞKİLERİ  
ETKİLEYEN UNSURLAR"A İLİŞKİN  
GÖRÜŞLERİNİN ANALİZ VE  
DEĞERLENDİRİLMESİ**

Doktora Tezi

SEYFİ SAY

İstanbul, 2011

T. C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
ORTADOĞU ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ  
ORTADOĞU SİYASİ TARİHİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLERİ  
ANABİLİM DALI

**İBN HALDÛN'UN "ULUSLARARASI İLİŞKİLERİ  
ETKİLEYEN UNSURLAR"A İLİŞKİN  
GÖRÜŞLERİNİN ANALİZ VE  
DEĞERLENDİRİLMESİ**

Doktora Tezi

SEYFİ SAY

Danışman: DOÇ. DR. OSMAN GAZİ ÖZGÜDENLİ

İstanbul, 2011

## ÖNSÖZ

Düşünce tarihinin önemli isimlerinden İbn Haldûn'un (1332-1406) uluslararası ilişkileri etkileyen unsurlara ilişkin görüşlerini Uluslararası İlişkiler disiplini çerçevesinde değerlendirmeyi hedefleyen bu çalışma, aynı zamanda, düşünürün yaklaşımlarının söz konusu disiplin açısından teorik bir katkı anlamına gelip gelmediğini tartışma amacını da taşımaktadır.

Birçok bilim adamının, ülkemizde kuramsal açıklamaların genellikle soyut ve âfakî değerlendirmeler olarak kabul edildiğini ve “güncel olan”ın daha iyi anlaşılmasını sağlayabilecek yeterlilikte bir araç olarak pek görülmediğini sıkça dile getirdiği bilinmektedir. Bu çerçevede, Uluslararası İlişkiler yayınlarının çoğunlukla güncel gelişmeler üzerinde yoğunlaştığı ve kuramsal çalışmaların bir ölçüde ihmal edildiği de öne sürülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, İbn Haldûn'un uluslararası ilişkilerin tasvirine ve onu etkileyen unsurlara yönelik teorik açıklamalarının bugün yaşananların anlaşılmasında elverişli bir araç olarak kullanılıp kullanılmayacağı tartışılmasının, disiplin açısından bir katkı anlamına geleceği söylenebilir. Bir başka deyişle, İbn Haldûn'un görüşlerinin Uluslararası İlişkiler disiplini bağlamında güncel olanı daha iyi anlamamızı, farklı bakış açıları yakalamamızı sağlayacağı gösterilebilirse, söz konusu görüşlerin bu bilim dalı açısından gerçekten bilimsel bir değere sahip olduklarını kabul etmek gerekir. Ayrıca, Uluslararası İlişkiler kuramının Batı dışı toplumlardaki teorik kökenlerine ışık tutulması açısından da böylesi bir araştırma önem taşımaktadır.

Çalışmanın birinci bölümünde İbn Haldûn'un bilim anlayışı, yöntemi ve bilimler sınıflandırması ele alınmakta, bu kapsamda düşünürün hayatı, kişiliği ve eserleri üzerinde durulmaktadır. İkinci bölümde ise, düşünürün kuramının genel özellikleri ile “umrân”, “mülk”, “bedâvet”, “hadâret” ve “asabiyet” gibi temel kavramları incelenmektedir. Üçüncü bölümde ise, uluslararası ilişkileri etkileyen coğrafya, doğal kaynaklar, nüfus, ekonomik yapı, ideoloji, devletin yapısı; diplomasinin, bürokrasinin ve hükümetin niteliği gibi unsurların İbn Haldûn tarafından nasıl ele alındığı gösterilmeye çalışılmaktadır. Bunun yanı sıra, Uluslararası İlişkiler disiplinindeki temel yaklaşım ve disiplin içi önemli tartışmalar da ele alınmakta ve İbn

Haldûn'un kuramının disiplinde genel kabul gören teorik yaklaşımlar açısından konumu değerlendirme konusu yapılmaktadır.

Bu mütevazı çalışma, 1999 yılında, Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü'nde, tez önerimi kabul eden Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu'nun danışmanlığında başlamıştı. Ancak Davutoğlu hoca, kısa bir süre sonra, herhangi bir katkıda bulunma fırsatı ortaya çıkmadan özel bir üniversiteye geçmiş, bunun ardından da, özellikle maddî sorunlar nedeniyle tez çalışmamı sürdürme imkânım ortadan kalkmıştı. Bu yüzden, bir yıl sonra, 2000 yılında, öğrenim harcımı yatırmamış olmam nedeniyle kaydım silinmişti. 2008 yılı sonunda çıkarılan öğrenci affı yasası kapsamında tez çalışmamı tamamlamak için doktora çalışmalarına tekrar döndüğümde, müdekkik, birikimli ve gayretli bir tarihçi olmanın yanı sıra işine kendini adanmış bir ilim adamı ciddiyeti ile dolu olduğunu görmüş bulduğum Doç. Dr. Osman Gazi Özgüdenli'nin danışmanlığımı kabul etmesi gibi benim için fevkalâde değerli bir şansa sahip oldum.

Doç. Dr. Özgüdenli, çalışmayı *Mukaddime*'nin çevirilerinden yararlanarak yapmak gibi tezi inşa çalışmasının “temel”ine ait kritik bir hatamı düzelterek beni metnin Arapça'sına ve hatta yazmalara yöneltti. Ayrıca, bir af öğrencisi olmanın getirdiği gecikmişlik psikolojisiyle aceleci bir şekilde çalışmaya koyulmuş olmam nedeniyle “baştan savma” bir çalışma ortaya koyma badiresinden kurtulmamı sağlayacak şekilde, sabır ve titizlikle çalışmam için bir yandan cesaret verdi, diğer yandan da maddeten ve manen her türlü desteği vermeye hazır olduğunu göstererek sevk ve gayretimi canlı tuttu. Ortaya çıkan tez metninin bilimsel açıdan bir değeri varsa, bunun öncelikle Doç. Dr. Özgüdenli'nin katkısı sayesinde ortaya çıktığını, hataların ise şahsımdan kaynaklandığını belirtmeyi ifası zorunlu bir ödev kabul ediyorum. Açıkçası, minnet ve şükran duygularıyla ifade etmem gerekiyor ki, bu çalışmanın hem yapılması ve tamamlanması, hem de şayet yakalayabildiyse belirli bir kalite düzeyini tutturmuş olması, tamamen Doç. Dr. Özgüdenli hocanın eseridir.

Öte yandan, tez izleme komitemde yer almayı kabul etme lütfunda bulunan ve çalışmalarım sırasında sergiledikleri cesaretlendirici, teşvik edici, hoşgörülü ve güven verici tutumlarıyla çalışma azmimin artmasını sağlayan saygıdeğer Prof. Dr. Hüseyin Salman ile Prof. Dr. Ali Güzelyüz hocalara, burada en içten saygılarımı ve teşekkürlerimi sunmayı zevkli bir görev biliyorum. Ayrıca, zaman ayırıp tezimin ilk taslağını inceleyerek Uluslararası İlişkiler disiplini açısından son derece yararlı ve

önemli eleştiri ve önerilerde bulunan ve ufuk açıcı değerlendirmeler yapan Prof. Dr. Erhan Büyükakıncı hocanın katkıları için taşıdığım minnettarlık ve şükran duygularımı burada özellikle vurgulamak istiyorum. Yine, bütün yoğunluğuna rağmen tez metninin ilk taslağını inceleyerek görüşlerini paylaşmayı kabul eden, verdiği manevî destekle gayret ve ümit aşıl原因 Prof. Dr. Talip Küçükcan hocaya da içtenlikle saygılarımı ve teşekkürlerimi sunuyorum. Son olarak, çalışmalarım sırasında yardımlarını gördüğüm Süleymaniye, Beyazıt, İSAM, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Nail Bayraktar Halk, Türk Tarih Kurumu, İLAM, Bilim ve Sanat Vakfı ve Boğaziçi Üniversitesi Kütüphaneleri çalışanlarına da teşekkürü bir borç bildiğimi belirtmek istiyorum.

Seyfi Say  
İstanbul 2011

## İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
ÖNSÖZ .....	i
KISALTMALAR .....	iii
KAYNAKLARA VE LİTERATÜRE GENEL BİR BAKIŞ .....	ix
GİRİŞ.....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### İBN HALDÛN'UN YAŞAMI, ÇAĞI, BİLİM ANLAYIŞI VE YÖNTEMİ

I. İBN HALDÛN VE ÇAĞI.....	11
A. HAYATI VE KİŞİLİĞİ.....	12
1. Hayatı .....	12
2. Kişiliği .....	17
B. ESERLERİ.....	27
1. <i>Kitâbu'l- iber</i> .....	27
2. <i>Mukaddime</i> .....	29
3. Diğer Eserleri .....	31
C. YAŞADIĞI DÖNEM.....	33
1. Siyasal Durum .....	33
2. Sosyal ve Kültürel Hayat .....	40
3. Ekonomik Yapı .....	43
II. İBN HALDÛN'UN BİLİM ANLAYIŞI VE YÖNTEMİ.....	45
A. BİLİM ANLAYIŞI .....	46
1. Bilim ve Gerçeklik .....	47
a. Bilimin Kapsamı .....	48
b. Felsefe ve Metafizik .....	49
c. Tabîî Bilimler ve Tabiat Kavramı .....	58

d. Algı ve Gerçeklik: Bilimin Geçerliliği Sorunu .....	63
2. Bilim ve Din .....	72
a. Bilim-Din İlişkisi: Özerk Alanlar .....	74
b. Materyalizm ve İdealizm .....	89
B. BİLİMLERİ SINIFLANDIRMASI .....	94
C. YÖNTEMİ .....	98
1. Ampirizm ve Rasyonalizmin Sentezi .....	99
2. Nedensellik ve Determinizm .....	106
3. Tümevarım ve Tümdengelim .....	111
4. Realizm ve “Değer-bağımsız” Nesnellik .....	116
5. Diyalektik .....	124
6. Eleştirel Analiz .....	126

## İKİNCİ BÖLÜM

### İBN HALDÛN’UN KURAMININ ÖZELLİKLERİ VE TEMEL KAVRAMLARI

I. İBN HALDÛN’UN KURAMININ ÖZELLİKLERİ .....	130
A. ÖZGÜNLÜK .....	131
1. İbn Haldûn’un Yararlandığı Bilim Mirası .....	140
2. İbn Haldûn ve İhvân-ı Safâ .....	145
3. Öncülük .....	150
B. MODERNLİK .....	156
C. ÇOK BOYUTLULUK VE BÜTÜNSELLİK .....	160
D. EVRENSELLİK .....	166
II. İBN HALDÛN’UN KURAMININ TEMEL KAVRAMLARI .....	177
A. UMRÂN VE UMRÂN İLMİ .....	178
1. Umrân Kavramı .....	178
2. Umrân İlmî / ‘İlmu’l-umrân .....	180
a. Umrân İlmî ve Sosyoloji .....	185
b. “Umrânın Tabiatı” ve “Toplum Metafiziği” .....	191
3. Umrân ve Medeniyet .....	198

B. “ASABİYET” .....	203
1. “Asabiyet” Kavramı .....	203
2. “Asabiyet” Kuramının Kaynakları .....	212
C. DEVLET VE MÜLK .....	216
C. BEDÂVET VE HADÂRET .....	219

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İBN HALDÛN’UN ULUSLARARASI İLİŞKİLERİ ETKİLEYEN UNSURLARA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

I. ULUSLARARASI İLİŞKİLERİ ETKİLEYEN UNSURLARA BAKIŞ .....	229
A. ULUSLARARASI İLİŞKİLER KURAMI VE TEMEL YAKLAŞIMLAR	230
1. Bilimsel Bir Disiplin Olarak Uluslararası İlişkiler Kuramı .....	232
2. Temel Kuramsal Yaklaşımlar .....	237
a. Realizm .....	241
b. İdealizm ve Liberalizm .....	249
c. Diğer Yaklaşımlar .....	256
B. ULUSLARARASI İLİŞKİLERİ ETKİLEYEN UNSURLAR .....	263
1. “Güç” Ögesini Tanımlayan Dinamikler .....	263
2. Uluslararası İlişkileri Etkileyen Niceliksel ve Niteliksel Unsurlar	266
II. COĞRAFÎ UNSURLAR .....	268
A. COĞRAFÎ YAPI VE KONUM .....	274
B. İKLİM .....	277
C. DOĞAL KAYNAKLAR .....	284
III. NÜFUS VE TOPLUMSAL YAPI .....	289
A. NÜFUS VE ULUSAL GÜÇ .....	291
B. TOPLUMSAL YAPI .....	298
C. ULUSAL KARAKTER .....	313
D. KAMUOYU .....	319
E. ASKERÎ HAZIRLIK DERECESESİ .....	323
IV. İKTİSADÎ ETKENLER .....	326
A. İKTİSADÎ POLİTİKALAR VE ÜLKE REFAHI .....	332



B. ENDÜSTRİYEL KAPASİTE .....	343
C. ULUSLARARASI TİCARET.....	347
V. ULUSAL MORAL OLARAK “ASABİYET” .....	354
A. “ASABİYET” VE ULUSAL HAREKETLER .....	358
1. Asabiyet Türleri .....	363
a. Nesep Asabiyeti .....	365
b. Sebep Asabiyeti (Hükmî Asabiyet) .....	368
2. Asabiyet ve Etnisite .....	373
3. Asabiyet ve Milliyetçilik.....	376
a. Çağdaş Milliyetçilik .....	376
b. Asabiyet-Milliyetçilik İlişkisi .....	380
B. “ASABİYET” VE KİMLİK ÇATIŞMASI .....	386
1. Ulusal Kimlik ve Asabiyet .....	389
2. Azınlık Sorunu ve Asabiyet .....	393
VI. SİYASAL REJİM VE YÖNETİMİN YAPISI .....	397
A. EGEMENLİK VE BAĞIMSIZLIK SORUNU .....	398
1. Devlet, Siyasal İktidar ve Egemenlik .....	400
2. Tam Bağımsızlık ya da “Gerçek Mülk” .....	413
3. Yarı Bağımsız Devlet ya da “Noksan Mülk” .....	419
B. LİDERLİK VE SİYASAL KÜLTÜR .....	423
1. Liderlik, Asabiyet, Karizma ve “Asalet” .....	423
2. Siyasal Kültür .....	435
C. BÜROKRASİNİN YAPISI .....	439
1. Kavram ve Kurum Olarak Bürokrasi .....	440
2. Devlet, Umrân ve Bürokrasi .....	442
D. DİPLOMASİNİN NİTELİĞİ .....	449
E. YÖNETİMİN NİTELİĞİ VE DIŞ POLİTİKA .....	454
1. Yayılmacı ve Emperyalist Politikalar .....	456
a. Askerî Emperyalizm ve Savaş .....	458
b. Ekonomik Emperyalizm .....	470
c. Kültürel Emperyalizm .....	477
2. Prestij ve Statüko Politikaları .....	486

VII. İBN HALDÛN'UN KURAMININ ULUSLARARASI İLİŞKİLER	
DİSİPLİNİ AÇISINDAN ÖNEMİ .....	491
A. UMRÂN İLMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER .....	493
B. ULUSLARARASI İLİŞKİLER DİSİPLİNİNDE İBN HALDÛN .....	501
C. REALİZM VE İDEALİZMİN SENTEZİ .....	508
<b>SONUÇ</b> .....	525
<b>EKLER</b> .....	531
<b>BİBLİYOGRAFYA</b> .....	544

## KISALTMALAR

<b>ABD</b>	Amerika Birleşik Devletleri.
<i>A.g.e.</i>	Adı geçen eser.
<b>AÜHFD</b>	<i>Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi.</i>
<b>AÜİF</b>	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
<b>AÜİFD</b>	<i>Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi.</i>
<b>AÜSBF</b>	Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi.
<b>AÜSBFD</b>	<i>Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi.</i>
<b>Ar.</b>	Arapça.
<b>A.y.</b>	Aynı yer.
<b>b.</b>	Baskı, basım.
<b>bkz.</b>	Bakınız.
<b>böl.</b>	Bölüm.
<b>BSOAS</b>	<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i>
<b>C.</b>	Cilt.
<b>çev.</b>	Çeviren.
<b>DİA</b>	<i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , I-XXXIX, İstanbul: İSAM, 1988-2011.
<b>DİB</b>	Diyanet İşleri Başkanlığı.
<b>DOL</b>	<i>Dictionary of Oriental Literatures.</i>
<b>Ed.</b>	Editör.
<b>ed.</b>	Edisyon (edition).
<b>Ef.</b>	Efendi.
<b>EI</b>	<i>Encyclopaedia Iranica</i> , Ehsan Yarshater (Ed.), Costa Mesa (California): Mazda Publishers, 1998.
<b>EP</b>	<i>Encyclopedia of Islam</i> , New Edition, Leiden: E. J. Brill, 1971.

<b>Fak.</b>	Fakültesi.
<b>GAL</b>	Carl Brockelmann, <i>Geschichte der Arabischen Litteratur</i> , Leiden: E.J. Brill, 1949.
<b>GAL-Suppl.</b>	Carl Brockelmann, <i>Geschichte der Arabischen Litteratur, Supplementband I-III</i> , Leiden: E.J. Brill, 1937, 1938, 1942.
<b>H.</b>	Hicrî.
<b>Hz.</b>	Hazreti.
<b>haz.</b>	Hazırlayan.
<b>el-Bahru'l-Mutevessit / Molins</b>	María Jesús Viguera Molins (Ed.), <i>Ibn Khaldun, Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires</i> , Madrid: Foundation El Legado Andalusí, 2006.
<b>IESS</b>	<i>International Encyclopedia of the Social Sciences</i>
<b>Inc.</b>	Incorporated (Anonim şirket).
<b>İA</b>	<i>İslâm Ansiklopedisi</i> , İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988.
<b>İSAM</b>	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.
<b>İTED</b>	<i>İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi</i> .
<b>İTÜ</b>	İstanbul Teknik Üniversitesi.
<b>İÜHF</b>	İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi.
<b>İÜHFM</b>	<i>İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası</i> .
<b>İÜİFD</b>	<i>İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> .
<b>İÜİFY</b>	İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları.
<b>İÜSBFD</b>	<i>İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi</i> .
<b>İÜY</b>	İstanbul Üniversitesi Yayınları.
<b>Krş.</b>	Karşılaştırınız.
<b>Ltd.</b>	Limited.
<b>M.</b>	Milâdî.
<b>mad.</b>	Madde.

<b>MEB</b>	Milli Eğitim Bakanlığı.
<b>M. Ö.</b>	Mîlat'tan önce.
<b>M. S.</b>	Mîlat'tan sonra.
<b><i>Mukaddime/Dursun</i></b>	İbn Haldun, <i>Mukaddime</i> , I-II, Turan Dursun (çev.), Ankara: Onur Y., 1977-89.
<b><i>Mukaddime/Kendir</i></b>	İbn Haldun, <i>Mukaddime</i> , Halil Kendir (çev.), İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, 2004.
<b><i>Mukaddime/Pîrîzâde</i></b>	İbn Haldun, <i>Mukaddime - Osmanlı Tercümesi</i> , Pîrîzâde Mehmed Sâhib ve Ahmet Cevdet Paşa (çev.), Yavuz Yıldırım ve diğerleri (haz.), I-III, İstanbul: Klasik Y., 2008.
<b><i>Mukaddime/Ugan</i></b>	<i>Mukaddime</i> , I-III, Zâkir Kadiri Ugan (çev.), 3. b., İstanbul: MEB Y., 1991.
<b><i>Mukaddime/Uludağ</i></b>	İbn Haldun, <i>Mukaddime</i> , I-II, Süleyman Uludağ (çev.), 6. b., İstanbul: Dergâh Y., İstanbul, 2009.
<b><i>Muqaddime/Âtîf Ef.</i></b>	İbn Haldûn, <i>Mukaddime</i> , İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Âtîf Efendi Bölümü, No. 1936.
<b><i>Muqaddime/Zağbî</i></b>	İbn Haldûn, <i>Mukaddimetu İbn-i Haldûn</i> , Ahmed Zağbî (neşr.), Beyrut: Şirketu Dâru'l-Erkam bin Ebi'l-Erkam, 2001.
<b><i>Mukaddime/Rosenthal</i></b>	Ibn Khaldûn, <i>The Muqaddimah: An Introduction to History</i> , I-III, Franz Rosenthal (çev.), London: Routledge and Kegan Paul, 1958.
<b><i>Mukaddime/Şeddâdî</i></b>	<i>el-Mukaddimetu</i> , I-III, Abdüsselam Şeddâdî (thk.), ed-Dâru'l-Beyzâ: Beytu'l-funûn ve'l-ulûm ve'l-âdâb, 2005.
<b>MÜ</b>	Marmara Üniversitesi.
<b>MÜİFV</b>	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
<b>N.</b>	Neşriyat.
<b>n.</b>	Dipnot.
<b>neşr.</b>	Neşreden, nâşir.
<b>No.</b>	Numara.

<b>ö.</b>	Ölümü / ölüm tarihi.
<b>p.</b>	Page (sayfa).
<b>red.</b>	Redaktör.
<b>rev.</b>	Revised (revize edilmiş).
<b>s.</b>	Sayfa.
<b>S.</b>	Sayı.
<b>sad.</b>	Sadeleştiren.
<b>SDÜ</b>	Süleyman Demirel Üniversitesi.
<b>SI</b>	<i>Studia Islamica</i>
<b><i>et-Ta'rîf/Akyüz</i></b>	İbn Haldun, <i>Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar – et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rihletuhu Garben ve Şarkan</i> , Vecdi Akyüz (çev.), İstanbul: Dergâh Y., 2004.
<b><i>et-Ta'rîf/Tancî</i></b>	İbn Haldûn, <i>et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve Rihletuhû Garben ve Şarken</i> , Muhammed b. Tâvit Tancî (haz.), Kahire: Lecnetu't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1951.
<b>TDV</b>	Türkiye Diyanet Vakfı.
<b>thk.</b>	Tahkik.
<b>trans.</b>	Translation (çeviri), translator (çeviren).
<b>TTK</b>	Türk Tarih Kurumu.
<b>t.y.</b>	Tarih yok.
<b>UNESCO</b>	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu).
<b>Ü.</b>	Üniversitesi.
<b>Übers.</b>	Übersetzer (çeviren).
<b>vb.</b>	Ve benzeri.
<b>vd.</b>	Ve devamı.
<b>Vol.</b>	Volume (cilt)
<b>vr.</b>	Varak.
<b>vs.</b>	Vesaire.

**yay.**

Yayınlayan.

**yay. haz.**

Yayına hazırlayan.

**Y.**

Yayınları/Yayımlar/Yayıncılık.

**y.y.**

(Basıldığı) yer yok.

## KAYNAKLARA VE LİTERATÜRE GENEL BİR BAKIŞ

### I. İBN HALDÛN'UN ESERLERİ

İbn Haldûn'un çalışmamıza temel teşkil eden eseri, *Mukaddime*'dir. Bunun yanı sıra *et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve rihletuhû garben ve şarkan* adlı otobiyografisi de araştırmamız için önem taşımaktadır.

#### A. MUKADDİME

Mukaddime, "önsöz" anlamına gelen teknik bir terimdir. Genel olarak, "kendisi daha sonra gelen konulara dayanmadığı halde, o konuların kendisine dayandığı şey" olarak tanımlanmaktadır. Terimin mantıkçılarcaya kullanılan spesifik tanımı ise şu şekildedir: " 'Bir vasıta olmadan delilin sağlamlığının kendisine dayandığı şey' veya 'bir kıyas veya bir argüman ileri süren bir önerme'." İbn Haldûn "mukaddime" terimini bu spesifik "mantıkî" anlamda kullanmaktadır.<sup>1</sup>

Müellifin kaleme aldığı *Kitâbu'l-İber ve dîvânu'l-mubtedei' ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arabi ve'l-Acemi ve'l-Berber ve men âsârahum min zevi's-sultâni'l-ekber (Araplar, Acemler, Berberiler ve Onlarla Çağdaş Olan Büyük Devlet Sahibi Halklar Hakkında İbretler Kitabı, Başlangıç Divanı ve Haber Derlemesi)* adlı tarih kitabı, kısa bir mukaddime (giriş) ile yedi bölümden (kitap) oluşmaktadır.<sup>2</sup> Mukaddime ile Birinci Bölüm (Birinci Kitap, *Kitâb-ı Evvel*) birlikte, daha müellifin sağlığında *Mukaddime* adıyla adlandırılmaya başlanmıştır.<sup>3</sup> İbn Haldûn'un kendisi de otobiyografisinde *el-İber*'in Birinci Kitap'ından *Mukaddime* olarak söz etmiş ve yine Birinci Kitap'ın geç tarihlerindeki bir yazmasında da eserle ilgili olarak bu ismi kullanmıştır.<sup>4</sup>

#### 1. Mukaddime Yazmaları<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Muhsin Mehdi, "Filozoflar: İbn Haldun", *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde (109-124), M. M. Şerif (Ed.), Mustafa Armağan (çev.), III, İstanbul: İnsan Y., 1991, s. 118.

<sup>2</sup> Bkz. Franz Rosenthal, "Ebn Kaldûn", *Encyclopaedia Iranica*, Ehsan Yarshater (Ed.), C. VIII, Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 1998, s. 33.

<sup>3</sup> İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn-i Haldûn*, Ahmed Zağbî (neşr.), Beyrut: Şirketu Dâru'l-Erkam bin Ebi'l-Erkam, 2001, s. 38; Franz Rosenthal, "Translator's Introduction", İbn Khaldûn, *The Muqaddimah: An Introduction to History* içinde (xxvii-cxv), Franz Rosenthal (çev.), London: Routledge and Kegan Paul, 1958, C. I, s. lxxviii, C. II, s. 124; Ümit Hassan, "İbn Haldun *Mukaddime*'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar", *AÜSBFD*, C. XXVIII, S. 3-4, 1973 (Ankara, 1975), s. 114; Mehdi, "Filozoflar: İbn Haldun", s. 110, n. 2.

<sup>4</sup> Franz Rosenthal, "Translator's Introduction", s. lxxviii.

<sup>5</sup> *DİA*'da "*Mukaddime*" maddesinde yazmalardan bahsedilmemiş olması önemli bir eksiklik olarak görünmektedir. Bkz. Tahsin Görgün, "*Mukaddime*", *DİA*, C. XXXI, İstanbul: İSAM, s. 118-120. Brockelmann, *Mukaddime*'nin



Şeyha'ya göre, İbn Haldûn'un eserlerinin yazmalarını ikiye ayırabiliriz: Birincisi, İbn Haldûn'un bizzat kendi eliyle yazdıkları, ikincisi ise değişik müstensihler tarafından istinsah edilmiş olanlar. İbn Haldûn'un bizzat kendi elinden çıkmış tek yazma, “*Lubâbu'l-Muhassal li Efkâri'l-mutekaddimîne ve'l-muteehhirîne mine'l-ulemâi evi'l-hukemâi ve'l-mutekellimîn*”dir. Günümüzde *Mukaddime*'nin 63 adet yazması mevcuttur. Bunların üçü Mağribî, 36'sı nesih, üçü Mağribî neshi, üçü ta'lik ve 18'i de 'hâdis' (yeni) hat ile yazılmıştır. Ayrıca, 65 adet kısaltma suretiyle istinsah edilmiş yazma mevcuttur. *Mukaddime* yazmalarının üçü XIV., yedisi XV., biri XVI., dördü XVII., 27'si XVIII., 10'u da XIX. asra aittir. 15'i ise tarihsizdir. İbn Haldûn'un 1377 yılında kendi eliyle yazdığı ilk *Mukaddime* nüshası bugün kayıptır. *Mukaddime*'nin en eski yazmaları sekiz adettir. Bunlardan biri, Mısır nüshalarının en eskisi olan 1394 tarihli *Damad İbrahim 863*'tür. 1397 tarihli *Yeni Câmi 888* de İbn Haldûn'un seçtiği bir şahıs tarafından onun gözetimi altında yazılmıştır.<sup>6</sup>

*Mukaddime* metninin ilk hali, “*Tunus nüshası*” olarak bilinmektedir.<sup>7</sup> Müellif, eserini beş ayda yazarak 779 yılı ortalarında (Kasım 1377) bitirmiş olduğunu bildirmektedir. Ancak eserini yazarken hafızasına ve elinde mevcut olan az sayıdaki kaynağa dayanmış, ihtiyaç duyduğu kitaplara sahip olamamıştır. Sonra Tunus'a gitmiş, orada incelemek istediği kitaplara ulaşmış ve *el-İber*'i tamamlamış, bir nüshasını Sultan Ebu'l-'Abbâs'a takdim etmiştir. F. Rosenthal'e göre, *Mukaddime*'nin aşağıda konu edilecek olan “Bulak baskısı”nın dayandığı iki yazmadan biri, muhtemelen bu en eski

---

yazmaları hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. (Bkz. Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, II, Leiden: E.J. Brill, 1949, s. 314-317). *Zweiter Supplementband*'ta da (Leiden: E.J. Brill, 1938) herhangi bir bilgi bulunmamaktadır (Bkz. *a.g.e.*, s. 343-44). XIX. yüzyıl sonları ve XX. yüzyıl başlarında Suter, Woepcke ve Steischneider gibi saygın bilim tarihçileri arasında, Mağrib'deki matematik yapıtlarıyla ilgili olarak İbn Haldûn'un aktardığı bazı bilgiler üzerine tartışma yaşanmış, düşünür tarafından verilen bilgilerin kesinliğinden şüphe eden bazı uzmanlar *Mukaddime*'nin kimi bölümlerinin düzeltilmesini önermişlerdir. Fakat, yeni el yazmalarının bulunmasıyla mümkün olan karşılaştırmalı incelemeler ve matematikçi Ahmed Cabbar'ın 15 yıl boyunca yaptığı çalışmalar, İbn Haldûn'un verdiği bilgilerin, onun atıfta bulunduğu eserlerin içeriğiyle tamamen örtüştüğünü göstermiştir. Bkz. Ahmed Cabbar, “İbni Haldun'un Hayatında ve Eserlerinde Rasyonel Bilimler”, Kiraz Perinçek (çev.), *Bilim ve Ütopya*, S. 57 (Mart 1999), s. 12.

<sup>6</sup> Cuma Şeyha, “Mahtûtâtü İbn-i Haldûn ve Tahlîlu li Hattihî”, İshak Ubeyd (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessut fi'l-Karni'r-râbi' aşer: Kıyâmu ve sukûtu imberâtorîyyât* içinde (360-367), María Jesús Viguera Molins (Ed.), İskenderiyye: Mektebetü'l-İskenderiyye, 2007, s. 360-362. *Lubâbu'l-Muhassal*'ın sonunda şöyle denilmektedir: “752 senesi Safer ayının 24'ünde, Çarşamba günü ikindi vaktinde tamamlandı. Allah'ın kulu Abdurrahman bin Muhammed bin Haldûn el-Hadramî'nin eliyle yazıldı.” İbn Haldûn'un el yazısını taşıyan diğer bir belge, talebesi İbn Hacer için yazdığı icâzetnâmedir. The Bristish Library'de bulunan *el-İber* yazmasında da (No. 71, Add 232-233) İbn Haldûn'un el yazısı mevcuttur. Eserin birinci cildinde İbn Haldûn'un kendi el yazısıyla şecere ve nesebi, ikinci cildinde de müellifin yine kendi el yazısıyla yazmanın sıhhati konusundaki onayı yer almaktadır. Bütün bunların hepsi, Mağribî el yazısı ile yazılmıştır (Bkz. *a.g.e.*, s. 365-366). Şeyha ayrıca, İbn Haldûn'un el yazısının analizini yapmakta ve harflerin yazılışı bakımından taşıdığı özellikleri açıklamaktadır (Bkz. *a.g.e.*, s. 366-367).

<sup>7</sup> Süleyman Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, İbn Haldun, *Mukaddime* içinde (13-154), Süleyman Uludağ (çev.), I, 6. b., İstanbul: Dergâh Y., 2009, s. 135.

metni içermektedir. Fakat bugün ulaşılabilen yazma ve baskılardan hiçbiri, bu ilk metne sahip değildir. Günümüzde ulaşılabilen en eski metinler, sözü edilen Bulak baskısı ile, yine aşağıda konu edilecek olan Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde III. Ahmet bölümünde bulunan 1415/16 tarihinde istinsah edilmiş olan yazmadır. Ancak yine Rosenthal'in belirttiğine göre, sözü edilen baskı ile yazma, İbn Haldûn'un Mısır'daki ikâmetinden izler taşıdığı için, 1382 tarihinden öncesine ait olamazlar.<sup>8</sup> İbn Haldûn eserinin ilk nüshasını Tunus Sultanı Ebu'l-'Abbâs'a takdim ettiği gibi, son şeklini yansıtan birer nüshayı da Mısır'a gidince Memlûk Sultanı Zâhir Berkûk'a (*Zâhiriye nüshası*) ve 799/1388'de Mağrip (Fas) sultanı Ebû Fâris Abdülaziz'e ithaf etmiş, bu son nüsha, her ne kadar Mısır'da yazılmışsa da, Fas Sultanı'nın adına izafeten "*nushâ-yı Fârisiye*" ve ayrıca "*Fas nüshası*" diye meşhur olmuştur.<sup>9</sup>

İbn Haldûn, Mısır'da kaldığı dönemde 1406 senesine kadar *Mukaddime*'yi "güzelleştirme, iyileştirme ve ziyadeleştirme"ye devam etmiştir.<sup>10</sup> Ancak, metnin bu birbirini izleyen aşamaları, kelimenin tam anlamıyla bir yenileme olarak görülemezler. Bununla birlikte müellifin düzeltmelerinin, daha önceden yaptığı açık hatalarının tashîhi ya da iktibasların bazı yeni kaynaklar yardımıyla daha doğru hale getirilmesi gibi örnekleri bulunmaktadır. Ayrıca, kimi zaman, daha sonraki okumalarından alıntılar yaptığı veya fikirlerini daha iyi dile getirmek için ifadelerini genişlettiği ya da değiştirdiği görülmektedir. Aşağıda hakkında bilgi verilecek olan 1404 tarihli Bursa yazması, müellifin, ölümünden iki yıl öncesinde bile hâlâ kitabı üzerinde çalıştığını göstermektedir. İbn Haldûn'un yaşamı boyunca yaptığı ekleme ve düzeltmelerin çoğu, bu yazmada metinle bütünleşmiş halde yer almaktadır.<sup>11</sup>

*Mukaddime* yazmaları hakkında en derli toplu bilgiyi veren Franz Rosenthal, bunlardan "en eski ve en iyi" olan sekiz tanesini tanıtmaktadır.<sup>12</sup> İlk sırada tanıttığı Süleymaniye Kütüphanesi Damad İbrahim bölümünde 863 numara ile kayıtlı olan yazma, 29 Kasım 1394 tarihli olup, Memlûk Sultanı Berkûk'un kütüphanesi için yazılmıştır. Yazmaların en eskisi olmakla birlikte en iyisi değildir. F. Rosenthal'e göre,

<sup>8</sup> Franz Rosenthal, "Translator's Introduction", s. cv.

<sup>9</sup> Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", s. 171. Uludağ, Avrupa, Kuzey Afrika ve Mısır kütüphanelerinde bulunan nüshaların çoğunun bu yazmadan istinsah edilmiş olduğunu belirtmektedir.

<sup>10</sup> Abdusselâm Şeddâdî, "Mukaddimetu havli'n-nass", İbn Haldûn, *el-Mukaddimetu* içinde (Ixiv-lxxviii), I, Abdusselâm Şeddâdî (thk.), ed-Dâru'l-Beyzâ: Beytu'l-Funûn ve'l-Ulûm ve'l-Âdâb, 2005, s. lxxv.

<sup>11</sup> Franz Rosenthal, "Translator's Introduction", s. cv-cvi.

<sup>12</sup> *A.g.e.*, s. xc-xcix.

bu güvenilir yazmanın, profesyonel bir müstensih tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır. Bir kopyası, Quatremère baskısına esas teşkil etmiştir.<sup>13</sup> F. Rosenthal, ikinci olarak, 1396 yılında yazılmış olan “Fas nüshası”nı tanıtmakta, kendisinin göremediği bu yazmanın bir kopyasının 1857 tarihli Bulak baskısında kullanıldığını belirtmektedir.<sup>14</sup> Üçüncü olarak ise, Yeni Câmi Kütüphanesi’nde 888 numara ile kayıtlı olan yazma hakkında bilgi vermektedir. 9 Şubat 1397 tarihli olup Fas nüshasından kopyalanmış olan bu yazmanın büyük kısmı İbn Haldûn tarafından okunmuş bulunmaktadır.<sup>15</sup> F. Rosenthal’in dördüncü olarak tanıttığı ve aşağıda hakkında ayrıca bilgi verilecek olan nüsha, Âtîf Efendi Kütüphanesi’nde 1936 numara ile kayıtlı bulunmaktadır.<sup>16</sup> Tanıtılan beşinci yazma ise, Bursa’daki Orhan Bey Camii Kütüphanesi’nde, Hüseyin Çelebi bölümünde 793 numara ile kayıtlı olan, 20 Şubat 1404 tarihinde istinsah edilmiş nüshadır.<sup>17</sup> Rosenthal’e göre bu nüshada, yukarıda belirtildiği gibi, İbn Haldûn’un yaşamı boyunca yaptığı eklemeler ve düzeltmelerin çoğu yer almakla birlikte, birçok atlama ve pekçok hata mevcuttur. Bu nüsha, Rosenthal’in çevirisinde yararlandığı beş yazmadan biri olduğu için, onun bu değerlendirmesi önem taşımaktadır. Yine Rosenthal, bu yazmanın daha sonra kopya edilmiş olduğunu ve yeni kopyaların, istinsah tarihi içermediği için, aslıyla karıştırıldığını belirtmektedir. Mesela Nûruosmaniye Kütüphanesi’ndeki 3423 numaralı yazma böyledir; kopyadaki el yazısı ve kullanılan kâğıt XV. yüzyıla ait değildir. Yine aynı kütüphanedeki 3424 numaralı yazma da böyle bir kopya olmakla birlikte, XVIII. yüzyıl başlarına aittir. Millet Kütüphanesi’nde Hekimoğlu Ali Paşa bölümünde bulunan 805 numaralı yazma da 1706/7 yılında bu nüshadan kopya edilmiş bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi’nde Halet Efendi bölümünde bulunan 617 numaralı yazmanın ikinci kısmı da bu yazmanın bir kopyası durumundadır.<sup>18</sup> F. Rosenthal, altıncı olarak, Topkapı Sarayı Kütüphanesi’nde III. Ahmet bölümünde bulunan 3042 numaralı yazma hakkında bilgi vermektedir. 1415/16 tarihinde istinsah edilmiş olan bu yazma, *Mukaddime* metninin ilk hâlini içeren tek eski yazmadır. Yedinci olarak tanıtılan Süleymaniye Kütüphanesi Hâlet Efendi bölümündeki

---

<sup>13</sup> *A.g.e.*, I, s. xc-xci.

<sup>14</sup> *A.g.e.*, I, s. xci-xcii.

<sup>15</sup> *A.g.e.*, I, s. xciii.

<sup>16</sup> *A.g.e.*, I, s. xciv.

<sup>17</sup> Şeddâdî, bu yazmanın, vefatından iki sene öncesine kadar İbn Haldûn’un *Mukaddime* metni üzerinde çalışmaya devam ettiğini gösterdiğini ileri sürmektedir. Bkz. Şeddâdî, “Mukaddimetu havli’n-nass”, s. lxiv.

<sup>18</sup> Franz Rosenthal, “Translator’s Introduction”, s. xcvi-xcviii.

617 numaralı yazmanın ikinci kısmının, yukarıda beşinci olarak tanıtılan yazmadan kopya edilmiş olduğu belirtilmektedir. Yazmanın birinci kısmında ise, sahibinin 1449 tarihli notu yer almaktadır. F. Rosenthal, son olarak, Râgıb Paşa Kütüphanesi'ndeki 978 numaralı yazma hakkında bilgi vermektedir. XVIII. yüzyılın başlarında istinsah edilmiş olan bu nüshada, bir okurun, eseri 1740-41 yılında kontrol edip düzelttiğine dair bir not mevcut bulunmaktadır.<sup>19</sup>

F. Rosenthal'in açıklamalarından anlaşıldığı üzere, İbn Haldûn hayattayken yazılmış olduğu bilinen dört adet *Mukaddime* yazması Türkiye kütüphanelerinde bulunmaktadır. İki adet yazmanın da, müellifin vefatından çok kısa süre sonra istinsah edildiği bilinmektedir.<sup>20</sup> S. Uludağ, İstanbul kütüphanelerinde yer alan *Mukaddime* nüshaları içinde Yeni Câmî (888), Âtîf Efendi (1936) ve Damad İbrahim Paşa (863, 868) nüshalarının özellikle değerli olduğunu belirtmekte, Rosenthal'in aksine, konuyla ilgili başka bir bilgi vermemektedir.<sup>21</sup> Ayrıca, kendi yaptığı *Mukaddime* tercümesinde, eserin matbû nüshasının yanı sıra, yazma olarak sadece, Rosenthal'in tanıttığı Orhan Bey Kütüphanesi'ndeki yazmadan yararlandığını belirtmektedir. Bununla birlikte, sözkonusu yazmanın daha İbn Haldûn hayatta iken Mısır'da istinsah edilmiş "sıhhatli" bir nüsha olduğunu söylemekle yetinmekte, Rosenthal'in bu nüsha ile ilgili pek çok hata ve bir çok atlama bulunduğu tespitini ise aktarmamaktadır.<sup>22</sup>

Türkiye'deki yazmalar hakkında bilgi veren Şeyha ise, Ayasofya 3200 ve III. Ahmet 3042 numaralı yazmaların XV. asra ait olduğunu, 1404 tarihini taşıyan Bursa Hüseyin Çelebi 793 numaralı yazmanın ise XVIII. asra ait olması ihtimalinin bulunduğunu belirtmektedir. Hekimoğlu 805, Hâlet Efendi 617 ve Nûruosmaniye 2423 numaralı yazmaların ise XVIII. asra ait olduklarını ifade etmektedir.<sup>23</sup>

Şeddâdî'ye göre ise, *Mukaddime* yazmaları arasındaki farklar dikkate alındığında metnin oluşumunda üç merhale bulunduğu kabul edilebilir. İlk merhaleyi, eserin ilk kaleme alındığı şekli oluşturmaktadır. Buna "Tunus nüshası" denilmektedir. Bu merhaleye ait iki temel nüsha mevcuttur. Birincisi, The British Museum'da 9574 numara ile kayıtlı olan yazmadır. Yazmada istinsah tarihi ve müstensih ismi

<sup>19</sup> A.g.e., I, s. xcvi-xcvii.

<sup>20</sup> A.g.e., I, s. lxxxviii. Franz Rosenthal, çevirisinde sadece "Fas yazması"ndan yararlanmadığını belirtmektedir. Bkz. a.g.e., s. lxxxix.

<sup>21</sup> Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", s. 136.

<sup>22</sup> A.g.e., I, s. 147.

<sup>23</sup> Şeyha, "Mahtûâtü İbn-i Haldûn ve tahlîli li hattihî", s. 363.

bulunmamaktadır. Kolaylıkla okunan güzel bir Mağribî hattı ile yazılmıştır. Dibâcede eserin Tunus Sultanı Ebu'l-‘Abbâs Ahmedu'l-Hafsî'nin kütüphanesine hediye edildiği ifade edilmektedir. Bu ifade, Hurunî'nin Bulak neşrinde de yer almaktadır. Bu döneme ait ikinci temel yazma, Leiden'da Golius koleksiyonunda 48 numara ile kayıtlı olmaktadır. Bunun da yine müstensihî ve istinsah tarihi belirsizdir. Yazısı bazı yerlerde zor okunmaktadır. Ayrıca istinsahı yapan kişi, çok sayıda izah eklemiştir. Dibâcesinde, Tunus Sultanı'nın kütüphanesine hediye edildiği ifadesi yer almamaktadır. Buna karşılık ikinci merhaleye ait üç temel yazma mevcuttur. Bunlardan ikisi mevsûk tarihlere sahiptir. Bunlar “Fas nüshası” ya da “nusha-yı Fârisiye” diye bilinmektedir. Birisi, Merînî Sultanı Ebû Fâris Abdulaziz'in kütüphanesine hediye edilmiştir. 798/1396 tarihini taşıyan bu nüsha, Mayıs 1994'te Kayrevan'da kaybolmuştur. İkinci temel nüsha Yeni Câmi 888 ve üçüncüsü Damad İbrahim 863 numaralı yazmalardır. Yeni Câmi yazması, müellif tarafından Mısır'da Sultan Zâhir Berkûk'a takdim edilen ve “Zâhiriye nüshası” diye bilinen meşhur nüshadır. Kahire kütüphanelerinde Fârisiye nüshasına dayanan pek çok yazma mevcuttur. Paris'te de bir Zâhiriye yazması bulunmaktadır. III. Ahmed 3042 numaralı yazma da bu döneme aittir. Son merhalede ise, İbn Haldûn'un son düzeltme ve eklemeleri görülmektedir. Bu döneme ait iki temel nüsha vardır. Bunlardan asıl önemli olan Âtîf Efendi 1936 numaralı yazmadır. Nûruosmaniye 3424, Hamîdiye 982 ve Arap dünyasındaki bazı yazmalar bu nüshaya dayanmaktadır. Bu döneme ait ikinci temel nüsha 8 Şaban 806/20 Şubat 1404 tarihinde istinsahı tamamlanmış olan Bursa'daki Hüseyin Çelebi 793 numaralı yazmadır. Pekçok hata içermesinin yanı sıra metinde epeyce atlama yapıldığı görülmektedir. Bu ikisinin yanı sıra, Râgıb Paşa 978 numaralı nüshanın da bu döneme ait önemli bir yazma olduğu görülmektedir.<sup>24</sup>

Şeddâdî'yi eleştiren Şeyha ise, Tunus nüshasından ilk ve orta/ikinci merhaleler olarak iki ayrı nüsha (*rivâyet*) gibi bahsetmenin yanlış olduğunu savunmaktadır.<sup>25</sup> Togan'da da benzer bir üçlü ayırım varsa da, o, *Mukaddime*'nin Mısır öncesi dönemini değil, Mısır dönemini iki aşama olarak kabul etmekte, bu dönem yazmalarını ilk ve son redaksiyon olarak ikiye ayırmaktadır.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Şeddâdî, “Mukaddimetu havli'n-nass”, s. lxxv-lxxi.

<sup>25</sup> Cuma Şeyha, *et-Tahkîkatu'l-meşdûhati fi hal'i'l-ebvâbi'l-meftûha: Kırâetun fi'n-nassi'l-Haldûniyyi'l-muhakkik*, Tunus: el-Matba'atu'l-Meğâribiyye, 2007, s. 33.

<sup>26</sup> A. Zeki Velidi Togan, “İbn Khaldûn, *The Mukaddimah*”, *İTED*, C. III, S. 3-4, 1959-60 (İstanbul 1966), s. 250.

## 2. Âtîf Efendi Yazması

A. Zeki Velidi Togan, Âtîf Efendi yazması için, “Onun [İbn Haldûn] kendi el yazılarını ihtiva etmektedir ki, otograf sayılabilir” demektedir.<sup>27</sup> Rosenthal’in de ifade ettiği gibi, Âtîf Efendi Kütüphanesi’nde 1936 numara ile kayıtlı olan yazmada, eserin istinsahının 804/1401-2 yılında bittiği belirtilmektedir.<sup>28</sup> Ancak yazma, müstensihinin ismini ihtiva etmemektedir. İbn Haldûn’un el yazısı ile biten bu nüshada müellif, yazmayı kontrol ettiğini ve düzelttiğini belirtmekte, “*Mukaddime*’nin başka hiçbir yazmasının bundan daha doğru olmadığını” ifade etmektedir.<sup>29</sup> Bu yazma, sonraki yüzyıllarda, diğer kopyalar için bir model olarak kullanılmıştır. Rosenthal, örnek olarak, Mehmet Müezzinzâde tarafından Ali Paşa için istinsah edilip 10 Mart 1715 tarihinde tamamlanan yazma ile Murad Molla Kütüphanesi’nin Hamîdiye bölümünde 982 numara ile kayıtlı olan 1763-64 tarihli yazmayı göstermektedir.<sup>30</sup>

Âtîf Efendi yazması hakkında Z. Fahri Fındıkoğlu’nun da önemli bir makalesi bulunmaktadır. Fındıkoğlu, *Mukaddimat İbn Haldûn* adıyla kayıtlı bulunan söz konusu yazmanın başındaki “perakende sayfalar”dan birinde kitabın hangi ellerden geçtiğini gösteren notlar bulunduğunu, aynı sayfanın en başında ise müellifin el yazısı ile yazıldığı belirtilen ve bir kare içine alınan yedi satırlık bir cümlede, Mağribî hattı ile, “Tarih kitabının dibâcesi olup tashih ettim. Başka nüshalarda bu tashihler bulunmaz, bundan sahih nüsha yoktur” mealinde sözlere yer verildiğini belirtmektedir. Fındıkoğlu’na göre, bu el yazısının İbn Haldûn’a ait olduğu, müellifin Ayasofya Kütüphanesi (no. 3200) ve Topkapı Sarayı III. Ahmet Kütüphanesi’nde (no. 3042) yer alan *Rihlet İbn Haldûn*<sup>31</sup> adlı eserlerinin kenarında yer alan kendi eliyle yazılmış ilâve ve hâşiyelerle<sup>32</sup> karşılaştırıldığında kesin olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca sözkonusu

<sup>27</sup> A.y.

<sup>28</sup> Franz Rosenthal, “Translator’s Introduction”, s. xciv.

<sup>29</sup> A.g.e., I, s. xciii-xciv. Eserin tashihini 804/1402 yılında bitirdiğine işaret eden İbn Haldûn kendi el yazısıyla şöyle demektedir: “Hâzihî musveddetu el-Mukaddimeti min Kitâbi’l-iberi fî Ahbari’l-Arabi ve’l-Acemi ve’l-Berberi. Ve hiye ilmiyyetu kullihâ ke’d-dibâceti li Kitâbi’t-Târîhi. Kâbeltuhâ ve sahhahtuhâ, ve leyse yücedu fî nusahihâ esahhu minhâ. Ve ketebe muellifihâ Abdurrahman bin Haldûn vefekkahallahu teâlâ afâ anhu bimennhu.” (Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Âtîf Efendi Bölümü, No. 1936, vr. vii a; Şeddâdî, “Mukaddimeti havli’n-nass”, s. lxxix). Şeyha ise, Türkiye’deki yazmaların en değerlisi olduğunu belirttiği Âtîf Efendi yazmasında (Bkz. Şeyha, “Mahtûtâtü İbn-i Haldûn ve Tahlîlu li Hattihî”, s. 363.) İbn Haldûn’un kendi eliyle Mağribî hattı ile yazdığı şu satırların yer aldığı aktarmaktadır: “Hâzihî musveddetu’l-Mukaddimeti ve Kitâbü’l-iberi fî Ahbâril Arabi ve’l-Acemi ve’l-Berberi ve hiye amelîyye(tun) kulluhâ, ke mâ enne dibâcete’t-tarihi kâbeltuhâ bi cehdi ve sıhhatuhâ. Ve leyse yücedu min nusahuhâ esahhu minhâ. Ve ketebe muellifuhâ Abdurrahman bin Haldûn, vefekallahu’l-alâ ve bi safvihî annâ anhu.” Bkz. Şeyha, “Mahtûtâtü İbn-i Haldûn ve Tahlîlu li Hattihî”, s. 360.

<sup>30</sup> Franz Rosenthal, “Translator’s Introduction”, s. xcvi.

<sup>31</sup> Bu eser, müellifin aşağıda tanıtılacak olan *et-Ta’rif* adlı otobiyografisidir.

<sup>32</sup> Eseri yayına hazırlayan Tancî, Arap rakamları yerine Arap harfleriyle numaralandırdığı kendisine ait “Takdîm”

yazma nüshadaki hâşiye ve ilâvelerin İbn Haldûn tarafından yapılmış olduğu, ilk sayfadaki “Eserin müellifi Abdurrahman ibn Haldûn tarafından yazıldı ve Allahu Teâlâ onu muvaffak kıldı...” anlamına gelen ifadeden de anlaşılmaktadır. Yine Fındıkoğlu, eserin çeşitli yerlerine yapılmış büyük ve küçük hâşiyelerle, küçük yapraklar halinde yapılan ilâvelerin de aynı el yazısına ait olduğunu belirtmektedir.<sup>33</sup> Fındıkoğlu ayrıca, Pîrîzâde tercümesinin daha ziyâde, tashihli Âtîf Efendi nüshasından yapılmışa benzediğini, çünkü İbn Haldûn’un kendi el yazısı ile yaptığı tashihin tercümede aynen mevcut bulunduğunu belirtmektedir.<sup>34</sup>

Âtîf Efendi yazmasında normal varakların arasına sonradan müellif tarafından eklenmiş sayfaların miktarı ve yerleri şöyledir: 5- 6, 48-49, 106-107, 181-182, 191-192, 202-203, 256-257, 291-292. varaklar arasında ikişer sayfalık (tek yapraklık) birer ek mevcuttur. Buna karşılık 127 ile 128. varaklar arasında dört sayfalık (iki yaprak), 166 ile 167’nci varaklar arasında da bir sayfalık (diğer yüzü boş tek yaprak) bir ek mevcuttur. Bu ekler, Âtîf Efendi yazmasındaki Fas nüshasına (ve dolayısıyla Arap dünyasındaki matbû nüshalara) göre eksik kalan kısımları, eserin sonundaki Arap şiiriyle ilgili bölüm bir yana bırakılırsa, hemen hemen tamamlamaktadır.

*Mukaddime*’nin son şeklini gösteren Âtîf Efendi yazması ile, aşağıda sözü edilecek olan, eserin ilk dönem versiyonunu yansıtan Ahmed Zağbî neşrini (Beyrut, 2001) karşılaştırdığımızda ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır: 27a, 27b ve 28a’nın, söz konusu matbû nüshaya göre fazlalık içerdiği, bu sayfaların matbû nüshada sadece 1 sayfaya tekabül ettiği görülmektedir.<sup>35</sup> Yine 56a’nın son iki buçuk satırı, 56b ve 57a’nın başından birkaç satır, matbû nüshada mevcut değildir.<sup>36</sup> Buna karşılık, matbû nüshanın 160. sayfasının ilk üç satırından sonraki kısım, yazmada (66b) mevcut değildir. Ancak, yazmada 76a’da bulunan yarım sayfalık bir bölüm de, matbû nüshada yer

---

yazısında eserin nüshalarını tanıtmakta, bu arada Ayasofya nüshası hakkında da bilgi vermektedir. Söz konusu nüshanın güzel bir Farişî (ta’lik) hatta sahip olduğunu ve büyük bir ihtimalle XVI. asrın başlarında istinsah edildiğini belirtmektedir. “Büyük bir ihtimalle” kaydı, eserin üzerinde tarih bulunmadığı için tahminde bulunma yoluna gitmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bkz. Muhammed b. TâvîT Tancî, “Takdîm”, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *et-Ta’rif bi-İbn Haldûn ve rihletuhû garben ve şarkan* içinde (Arap harfleriyle numaralı 22 sayfa), Muhammed b. TâvîT Tancî (haz.), Kahire: Lecnetu’t-te’lif ve’t-terceme ve’n-neşr, 1951.

<sup>33</sup> Z. Fahri Fındıkoğlu, “İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma İbn Haldun Nushalarından Biri Hakkında”, 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Zeki Velidi Togan’a Armağan* içinde (360-364), İstanbul: Maarif Basımevi, 1950-55, s. 360-361.

<sup>34</sup> *A.g.e.*, s. 362.

<sup>35</sup> Bkz. *Mukaddime/Zağbî*, s. 83-84.

<sup>36</sup> Bkz. *a.g.e.*, s. 141. Bu sayfanın sonunda, yazmadaki bölümden farklı olan sekiz buçuk satırlık bir metin mevcuttur. Bunun son satırındaki iki cümle, yazmada vr. 57a’da sondan 7. ve 8. satırlarda yer almaktadır.

almamaktadır.<sup>37</sup> Yine matbû nüshanın 210'uncu sayfasının son üç satırı, 211 ve 212. sayfalar ile 213. sayfanın yarısından fazlası, yazmada mevcut değildir (91a). Buna karşılık matbû nüshanın 331. sayfasının ilk dört satırından sonrası, 332. sayfanın tamamı ve 333. sayfanın ilk altı satırı, yazmada mevcut değildir (143b). Matbû nüshanın 376. sayfasının son dokuz buçuk satırı ile bir sonraki sayfanın ilk altı satırı da yazmada yer almamaktadır (165a). Yine 468. sayfasının son 10 satırı ile bir sonraki sayfanın ilk altı satırı da yazmada mevcut değildir. 504. sayfanın ilk beş satırından sonrası ile bir sonraki sayfanın yarısı da yazmada bulunmamaktadır. Ancak, yazmada 248a'da yer alan bir fasıl, matbû nüshada yer almamaktadır (s. 545). Yine yazmada 286b'de matbû nüshaya göre beş satırlık bir fazlalık yer almaktadır (s. 609). Matbû nüshanın 613. sayfasının son yarısı ile bir sonraki sayfanın yarıya yakını da yine yazmada mevcut değildir. Matbû nüshanın 664. sayfasının son 13 satırı ile müteakip sayfalar ve nihayet eserin bittiği 692. sayfanın ilk yedi satırı da yazmada (313a) mevcut değildir. Bu son eksik kısım Arap şiiri ile ilgilidir. Bunların dışında, birkaç konunun eser içindeki sıralamalarında farklılık bulunduğu görülmektedir. Arasına cümlelerdeki kelimelerin sırasının, anlamı değiştirmeyecek şekilde farklılaştığı da görülmektedir. Birkaç yerde de cümlelerin farklılaştığı görülmektedir.

### 3. *Mukaddime*'nin Neşirleri

*Mukaddime*'nin pekçok baskısı bulunmakla birlikte, F. Rosenthal'in ifadesiyle, "bunların çoğu değersizdir"<sup>38</sup> ve tatmin edici değildir.<sup>39</sup> S. Uludağ'a göre de, Ali A. Vâfi neşri dışında *Mukaddime*'nin iki önemli baskısı vardır: Bulak (Hûrinî) ve Paris (Quatremère) baskıları. Diğerlerinin kayda değer bir özelliği yoktur.<sup>40</sup> Ugan'ın belirttiğine göre, Arapça baskıların çoğu, hayret verici derecede hatalıdır.<sup>41</sup> Aziz Azme (el-Azme) de, Beyrut ve Mısır'da yapılan baskıların çoğunun Bulak baskısından kopyalandığını, bu nedenle de metin olarak bir üstünlüğe sahip olmadıklarını belirtmektedir.<sup>42</sup> Şeddâdî'ye göre ise, Bulak ve Paris baskıları dışındaki diğer *Mukaddime* baskılarından görece olarak daha önemli olan baskılar şunlardır:

<sup>37</sup> Bkz. *a.g.e.*, s. 181.

<sup>38</sup> Franz Rosenthal, "Translator's Introduction", s. c.

<sup>39</sup> Franz Rosenthal, "Ebn Kaldûn", s. 33.

<sup>40</sup> Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", s. 136.

<sup>41</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, Zakir Kadiri Ugan (çev.), III, 3. b., İstanbul: MEB Y., 1991, s. 413.

<sup>42</sup> Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldûn*, London: Routledge Curzon, 2003, s. 6.



Matbûatü'l-Edebiyye (Beyrut), yıl 1879 ve 1886; Matbûatü'l-Ezheriyye (Kahire), 1893/1311; Dâğar (Beyrut), 1956; A. Vâfi neşri, 1957-1960.<sup>43</sup>

*Mukaddime* baskıları ile ilgili en yeni bilgileri ise bütün baskıları tek tek tanıtan Cum'a Şeyha vermektedir. Şeyha, Quatremère ve Hûrinî baskılarından sonra önem taşıyan üçüncü baskının Vâfi'ninki, dördüncüsünün Şeddâdî'ninki, beşincisinin ise, 2006 yılında iki cilt halinde Tunus'ta yapılan baskı olduğunu belirtmektedir. Diğer baskılar, tamamen ya da kısmen ya Paris ya da Bulak baskısına dayanmaktadır.<sup>44</sup>

**Bulak Baskısı:** *Mukaddime*'nin ilk neşri Eylül/Ekim 1857 (Safer 1274) tarihinde Mısır'da Şeyh Nasru'l-Hûrinî (ö. 1874) tarafından yapılmış, bu baskıda Fas ve Tunus yazmaları esas alınmıştır.<sup>45</sup> Bu baskı günümüzde, basıldığı yere izâfeten "Bulak baskısı" olarak tanınmaktadır.<sup>46</sup> Hûrinî neşrinin Tunus ve Fas nüshalarına dayandığını belirten Şeddâdî, ilk nüshanın *Mukaddime*'nin ilk merhalesini, ikinci nüshanın ise ikinci (orta) merhaleyi temsil ettiğini ileri sürmektedir. Her iki nüshanın da *Mukaddime*'nin son hâline nisbetle eksik olması nedeniyle, son merhalede yapılan önemli tashih ve ilavelerin bu nüshalarda mevcut olmadığını vurgulamaktadır.<sup>47</sup> M. Talbi ve S. Uludağ'a göre ise, Bulak baskısında "*nusha-yı Fârisiye*" veya ondan istinsah edilen bir nüsha esas alınmıştır.<sup>48</sup> Daha açık bir ifadeyle, Bulak tab'ı, eserin Tunus'ta yazılmış olan ilk şeklini içermektedir.<sup>49</sup> F. Rosenthal'in ifadesine göre, bu baskıda, yazmalardaki okuma farklılıklarına düzenli ve istikrarlı bir şekilde işaret edilmiş değildir. Ayrıca Hûrinî, metni sıkça kendi değerlendirmesine göre düzeltmeye tâbi tutmuştur. Bazı yerlerinde üstün kalitede olduğu izlenimi veren bu baskının, yazmalardan farklılık gösterdiği yerlerde, nâşirin düzeltme yapmış olması ihtimali gözönünde tutularak okunması gerekmektedir. Bulak baskısını değerli kılan husus, onun, *Mukaddime*'nin "ilk metni"ni,

<sup>43</sup> Şeddâdî, "Mukaddimetu havli'n-nass", s. lxxvi.

<sup>44</sup> Şeyha, *et-Tahkîkatu'l-mefdûhati fi Hal'i'l-ebvâbi'l-meftûha: Kirâetun fi'n-nassi'l-Haldûniyyi'l-muhakkik*, s. 14-15. Arap dünyasındaki *Mukaddime* baskılarıyla ilgili yer, tarih ve yayınevi ya da matbaa bilgileri için bkz. *a.g.e.*, s. 15-18.

<sup>45</sup> Mohammad Abdullah Enan, *Life and Work of Ibn Khaldun*, 2. b, New Delhi: Kitab Bhavan, 1984, s. 183-184; Franz Rosenthal, "Translator's Introduction", s. cii.

<sup>46</sup> Bkz. Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, 2. b., Ankara: Vadi Y., 1997, s. 37; Hilmi Ziya [Ülken] ve Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu], *İbni Haldun*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940, s. 206. Eserin ilk bölümü (s. 7-81) Fındıkoğlu, ikinci bölümü (s. 111-154) ise Ülken tarafından kaleme alınmış bulunmaktadır. Ayrıca *Mukaddime*'den yapılan seçmeleri içermektedir.

<sup>47</sup> Şeddâdî, "Mukaddimetu havli'n-nass", s. lxxvi.

<sup>48</sup> M. Talbi, "İbn Khaldûn", *EL*, III, (1971), s. 829; Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", s. 136. Uludağ, Tunus nüshasında bulunduğu halde Ebu Fâris nüshasında yer almayan ikinci babın birincisi eklendiğini söyleyerek, Tunus nüshasından yararlanılmış olduğunu açıklamaktadır. Bkz. *a.y.*

<sup>49</sup> Togan, "İbn Khaldûn, *The Mukaddimah*", s. 250.

müellifin sonradan yaptığı az sayıdaki düzeltme ve eklemelerle yansıtıyor olmasıdır.<sup>50</sup> Bulak baskısının önsözü, Paris baskısında yer almayan bir ithaf pasajı içermektedir.<sup>51</sup>

Rosenthal, *Mukaddime*'nin çeşitli Arap ülkelerinde yapılmış bulunan bildiği bütün baskıların kaynağında Bulak metninin bulunduğunu, Paris baskısının gözardı edildiğini söylemektedir. Ayrıca, Bulak baskısının başarılı bir yeniden basımının Beyrut'ta 1879 ve 1880 başında yapıldığını, 1886'da ise baskının aynen yenilendiğini belirtmektedir.<sup>52</sup> Daha sonra da Bulak metnine dayanan yeniden basımlar yapılmış, ancak düzeltilmeyen eski baskı hatalarına yenileri eklenmiş, böylece baskı hatası sayısı giderek artmıştır. Rosenthal, kendisinin, 1909 ve 1930'da yapılmış böylesi iki baskıya sahip olduğunu ifade etmektedir.<sup>53</sup>

**Paris (Quatremère) Neşri:** Bulak baskısı yapıldıktan bir yıl sonra Etienne Marc Quatremère (1782-1857), eserin *Prolegomena (Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun)* adıyla üç cilt halinde Fransa'da (Paris, 1858) ikinci ve ayrı bir Arapça neşrini hazırlamıştır. Ancak Quatremère, sözkonusu neşir için bir “giriş” yazacak kadar yaşayamamıştır. Eseri Fransızca'ya tercüme eden William MacGuckin de Slane'e göre, Quatremère dört farklı yazmadan yararlanmış bulunmaktadır. Bunlardan Bibliothèque Nationale'de bulunan üç yazma sırasıyla 1656-57, 1733 ve 1835-36 tarihlerini taşımaktadır. Quatremère'nin şahsına ait olan 1738 tarihli dördüncü yazma ise, onun zengin kütüphanesi içinde zamanın Bavyera Kralı'nın Münih'teki kütüphanesine kazandırılmıştır. F. Rosenthal'e göre, Quatremère neşri ilk bakışta güvenilir gözükmemektedir; fakat avantajı, 1835-36 tarihli yazmanın, yukarıda aktarıldığı gibi, F. Rosenthal'in ilk sırada tanıttığı Süleymaniye Kütüphanesi Damad İbrahim Paşa Bölümü'ndeki en eski güvenilir yazmanın bir kopyası olmasıdır.<sup>54</sup> Bulak baskısının, *Mukaddime*'nin Tunus'ta yazılmış ilk şekline dayanmasına karşılık, Quatremère'nin istifa ettiği nüshalar onun daha sonra Mısır'da iken yazdırılmış redaksiyonudur. Rosenthal tercümesinin dayandığı İstanbul ve Bursa kütüphanelerindeki yazmalar ise eserin en son redaksiyonlarını içermektedir.<sup>55</sup> Şeddâdî, Quatremère'nin esas aldığı

<sup>50</sup> Franz Rosenthal, “Translator's Introduction”, s. cii-ciii.

<sup>51</sup> Enan, s. 184.

<sup>52</sup> Franz Rosenthal, “Translator's Introduction”, s. ciii.

<sup>53</sup> *A.g.e.*, I, s. civ.

<sup>54</sup> *A.g.e.*, I, s. c-ci. Quatremère ayrıca metni özet halinde Fransızca'ya çevirmeye başlamış, fakat bitirememiştir. Bkz. Enan, s. 183.

<sup>55</sup> Togan, “Ibn Khaldūn, *The Mukaddimah*”, s. 250.

yazmalardan birinin *Mukaddime*'nin son merhalesini yansıttığını, fakat bu baskının, ilk "merhale"yi (Tunus nüshasını) içermediğini ileri sürmektedir. Quatremère'nin eser basılmadan önce vefat ettiği için gerekli tashihleri yapamadığını da aktarmaktadır.<sup>56</sup> Quatremère baskısı, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres tarafından gerçekleştirilmiştir.<sup>57</sup>

F. Rosenthal'e göre, bu baskı, Quatremère'nin iddia ettiği gibi iyi bir tam metin sayılabilirse de, bir istisna olarak, eserin sonundaki şiirler gibi bazı belirli zor parçalar bütünüyle atlanmıştır. Ayrıca, seçilen matbaanın uzun Arapça metinleri basma konusunda yeterli deneyiminin olmayışından kaynaklanan birçok küçük baskı hatası da mevcuttur. Fakat, çok sayıdaki baskı hatası, bu basımın en büyük kusuru değildir; bilim adamları tarafından bu basımın lâyük olduğu takdiri görememesine yol açan asıl hata, metin farklılıklarına ve yazmalar arasındaki değişik okumalara, arzulanan ölçüde doğru ve dikkatli bir şekilde işaret edilmemiş olmasıdır. Bu basımın yeterli ilgiyi görmemesinin bir başka nedenini ise, yakın tarihlere ait yazmalara fazla güvenilmiyor olması oluşturmaktadır. Fakat Quatremère baskısının gördüğü haksız muamelenin en büyük nedeni, M. de Slane'in yaptığı tercümede, F. Rosenthal'in ifadesiyle, "dar kafalılık ve kinle bu basımdaki en küçük ve açık baskı hatalarını bile dipnotlarda nâşire ait büyük gaflar gibi sunmuş" olmasıdır. M. de Slane'in tercümesi için etkili bir değerlendirme yazan R. Dozy de, ona destek vererek, bu basımı Quatremère'nin yaşlılığının bir ürünü olarak "bir kenara süpürüp atmıştır".<sup>58</sup>

S. Uludağ, Bulak baskısında bulunmayan birtakım paragrafların ve 50 sayfalık 11 faslın Quatremère baskısında yer aldığını, buna karşılık, ikincisinde bulunmayıp da birincisinde bulunan paragrafların toplam olarak 15 sayfaya ulaştığını belirtmektedir. Zakir Kadiri Ugan'ın tercümesi Bulak baskısını esas aldığından, Paris baskısındaki fazlalıklar bu çeviride yer almazken, Pîrîzâde ve Cevdet Paşa İstanbul yazmalarına dayandıklarından, söz konusu kısımlar tercümelerinde yer almaktadır.<sup>59</sup>

**Âtiye - el-Bustânî Neşri:** Reşîd Âtiye ve Abdullah el-Bustânî tarafından Beyrut'ta yapılmış olan bu baskı tarihsizdir.<sup>60</sup> Tamamı harekeli olan bu metinde bazı

<sup>56</sup> Şeddâdî, "Mukaddimetu havlî'n-nass", s. lxxvi.

<sup>57</sup> Zaid Ahmad, s. 6.

<sup>58</sup> Franz Rosenthal, "Translator's Introduction", s. ci-cii.

<sup>59</sup> Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", s. 136.

<sup>60</sup> Ahmed Zağbî, "Hayâtu İbn-i Haldûn ve mekânêtuhu'l-ilmîyyetu", *Mukaddime/Zağbî* içinde (11-31), s. 26. Franz Rosenthal, *Mukaddime*'nin tamamen harekeli (sesli harflerin belirtildiği) ilk baskısının Beyrut'ta 1900 yılında

harekeleme yanlışlarının bulunduğu, “esrâr-ı hurûf” bahsinde olduğu gibi atlamalar yapıldığı ve Hıristiyanlar ile ilgili ifadelerin sansüre tâbi tutulduğu görülmektedir.<sup>61</sup>

**Ali Abdülvâhid Vâfi Neşri:** *Mukaddime*'nin XX. yüzyıldaki en güvenilir Arapça baskısı, Kahire Üniversitesi Felsefe ve Sosyoloji Bölüm Başkanı Ali Abdülvâhid Vâfi tarafından 1957'de yapılmış bulunmaktadır.<sup>62</sup> Bu baskıda, daha önceki baskılarda görülen hatalar düzeltilmiş, eksikler tamamlanmaya çalışılmış, metin paragraflara ayrılmış, noktalama işaretleri konulmuş, zor kelimeler harekelendirilmiş, İbn Haldûn'un dili kullanım biçimine ve âvamî kelimelere dikkat çekilmiştir. Ancak, Mısır'da yeralan Mektebetu't-Timûriye'deki yazma ile yetinilmesi ve “çok daha sıhhatli ve eski” olan İstanbul yazmalarından yararlanılmamış bulunulması yüzünden metinde birtakım eksikler bulunmaktadır.<sup>63</sup> Türkçe'ye Halil Kendir tarafından yapılan en yeni *Mukaddime* çevirisinin dayandığı 2001 tarihli Beyrut baskısını hazırlamış bulunan Ahmed Zağbî, Vâfi neşrinden yoğun biçimde yararlandığını ifade etmektedir.<sup>64</sup>

**Şeddâdî Neşri:** Şeddâdî, gerek “ilk”, gerek “orta”, gerekse “son” döneme ait önemli 11 yazmadan yararlanarak, *Mukaddime*'nin beş ciltlik tam bir metnini neşretmiştir.<sup>65</sup> Nâşirin yararlandığı yazmalar şunlardır: British Library, Add 9574; Leiden, Golius 48; İstanbul, Yeni Câmî 888; İstanbul, III. Ahmed 3042; İstanbul, Damad İbrahim 863; İstanbul, Âtîf Efendi 1936; Bursa, Hüseyin Çelebi 793; Bursa, Râgıp Paşa 978; Paris, el-Mektebetu'l-Ehliyyetu 1524; Rabat, el-Mektebetu'l-Âmmetu 304; Münih 373.<sup>66</sup> Şeddâdî, halk için yapılmış üç ciltlik *Mukaddime* neşrine ise Âtîf Efendi yazmasının esas alındığını, çünkü bu yazmanın, hem *Mukaddime*'nin son merhalesini temsil ettiğini, hem de ilk iki merhaledeki hâlini ihtiva ettiğini ifade etmektedir.<sup>67</sup> Şeddâdî, bu üç ciltlik baskıda Arapça yazmalardaki farklılıkları dipnotlarda göstermekte ve hangi yazmada nasıl bir ifadenin yer aldığını belirtmektedir.

---

yapıldığını belirtmekte, harekeleme işinin oldukça başarılı gerçekleştirilmiş olmakla birlikte bazı hatalar bulunduğunu ve metinde atlama ve sansürler yapıldığını ifade etmektedir. Bkz. Franz Rosenthal, “Translator's Introduction”, s. ciii-civ, n. 146.

<sup>61</sup> Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, s. 136-137.

<sup>62</sup> Zağbî, “Hayâtu İbn-i Haldun ve mekânnetuhu'l-ilmiyye”, s. 26.

<sup>63</sup> Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, s. 137-138.

<sup>64</sup> Zağbî, “Hayâtu İbn-i Haldun ve mekânnetuhu'l-ilmiyye”, s. 26.

<sup>65</sup> Şeddâdî, “Mukaddimetu havli'n-nass”, s. lxxi. Şeddâdî'nin hazırladığı metin beş cilt halinde yayınlanmış, ayrıca bir de halk için üç ciltlik bir baskısı yapılmıştır. Burada tarafımızdan yapılmış olan atıflar üç ciltlik baskıdır. Beş ciltlik metin aynı yerde ve aynı tarihte basılmış bulunmaktadır. Bkz. Şeyha, *et-Tahkîkatu'l-meşdûhati fi hal'i'l-ebvâbi'l-meftûha: Kırâetun fi'n-nassi'l-Haldûniyyi'l-muhakkik*, s. 19.

<sup>66</sup> Şeddâdî, “Mukaddimetu havli'n-nass”, s. lxxviii. Görüldüğü gibi, İstanbul'daki Râgıp Paşa Kütüphanesi yanlışlıkla Bursa'da gösterilmiştir.

<sup>67</sup> *A.g.e.*, I, s. lxxi.

Bunun yanısıra gerekli gördüğü yerlerde dipnot olarak kısaca ek bilgi vermekte veya açıklama yapmaktadır.<sup>68</sup> Beş ciltlik baskı, halk için yapılmış üç ciltlik “sıradan baskı”dan, *Mukaddime*’nin ilk merhalesini de tam olarak içermesi bakımından ayrılmaktadır; Âtîf Efendi’ye ek olarak Bristih Museum add 9574 ve Leiden Golius 48 yazmaları da esas alınmıştır. Şeyha’ya göre, Şeddâdî’nin bu baskıda *Mukaddime*’nin hem Tunus, hem de Mısır rivayetini aktarması yüzünden eserde karışıklıklar ortaya çıkmaktadır.<sup>69</sup> Ayrıca Şeddâdî, tahkik kurallarına uymamış, kaynağına tâbi olmamış, İbn Haldûn’un yazdığı dile ve dil kurallarına saygı göstermemiştir. Bir tahkikte bulunması gerektiği halde Şeddâdî bazı ayetlerin sûre adı ve numarası ile bazı hadîslerin kaynağını vermemiş bulunmaktadır. Üstelik Tunus nüshasını münferit bir eser gibi tahkik etmesi gereksizdi, çünkü Mısır rivayeti ya da nüshası, bu baskıya fazladan eklenen Tunus nüshasına göre daha tamam ve eksiksizdir. Ayrıca bu, müellifin kendi tasarrufu durumundadır. Muhakkikin, sadece iki nüsha arasındaki farklılıkları vermesi yeterli olacaktı. İki rivayeti ya da metni birden aktarmakta hiçbir bir fayda bulunmamaktadır.<sup>70</sup>

Şeyha, Şeddâdî’nin *Mukaddime* metninde Arapça bakımından hatalar bulunduğunu da göstermektedir.<sup>71</sup> Ayrıca, nâşirin, dayandığı nüshalar hakkında yeterli bilgi vermemiş olmasını da eleştirmektedir. Ona göre, Yeni Câmî 888 nüshası hakkında doyurucu malûmat vermemiş olması, bu nüshayı gerçekte görmediğini ve kullanmadığını göstermektedir. Aynı şüphe III. Ahmed 3042 ile Bursa Hüseyin Çelebi 793 için de geçerlidir.<sup>72</sup>

**Tunus (2006) Neşri:** İbrahim Şebbûh ve İhsan ‘Abbâs tarafından hazırlanan bu metin, Dâru’l-Arabiyyeti li’l-Kitâb tarafından 2006’da Tunus’ta yayınlanmıştır.<sup>73</sup> Metin, Quatremère baskısına dayanmaktadır.<sup>74</sup> Şeyha, bu baskının oldukça geniş bir tenkidini yapmakta ve içerdiği hatalardan örnekler vermektedir.<sup>75</sup>

<sup>68</sup> Şeyha, bu baskının geniş bir tenkidini yapmaktadır. Bkz. Şeyha, *et-Tahkîkatu’l-mefdûhati fi Hal’i’l-ebvâbi’l-mefûha: Kırâetun fi’n-nassi’l-Haldûniyyi’l-muhakkik*, s. 19-41.

<sup>69</sup> A.g.e., s. 21.

<sup>70</sup> A.g.e., s. 24-25, 33, 37.

<sup>71</sup> A.g.e., s. 26-32.

<sup>72</sup> A.g.e., s. 34-36.

<sup>73</sup> A.g.e., s. 44. İbn Haldûn, *el-Mukaddimetu ve’t-Ta’rif*, İbrahim Şebbûh ve İhsan ‘Abbâs (haz.), Tunus: Dâru’l-Arabiyyeti lil-Kitâb ve Dâru’l-Kayrevan li’n-Neşr, 2006, 2 cilt. İlk cilt *Mukaddime*, ikincisi ise *et-Ta’rif*’tir. Bkz. Şeyha, *et-Tahkîkatu’l-mefdûhati fi Hal’i’l-ebvâbi’l-mefûha: Kırâetün fi’n-nassi’l-Haldûniyyi’l-muhakkik*, s. 43. İbrahim Şebbûh, sadece ilk cildi İhsan ‘Abbâs ile birlikte hazırlamış bulunmaktadır. Bkz. a.g.e., s. 44.

<sup>74</sup> A.g.e., s. 54.

<sup>75</sup> A.g.e., s. 43-97.

## 5. *Mukaddime*'nin Çevirileri

*Mukaddime* tam metin olarak Türkçe, Fransızca, Urduca, İbranice, Farsça ve İngilizce'ye çevrilmiş bulunmaktadır.<sup>76</sup>

### a. *Türkçe Çeviriler*

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sine Arap âlemi dışında ilk defa Osmanlı tarihçilerinin önem verdikleri görülmektedir. XIX. asrın başlarında şarkiyatçıların *Mukaddime*'ye ilgi duymalarının nedeni de esere Osmanlılar tarafından verilen bu önemdir.<sup>77</sup> Naîmâ'dan (1651/52-1715/16) son resmî Osmanlı tarihçisi Abdurrahman Şeref'e kadar bütün Osmanlı tarihçileri İbn Haldûn'un tarihe ilişkin görüşlerinden etkilenmiş bulunmaktadırlar. Ayrıca Muhammed bin Ahmed Hâfizuddin-i Acemî (ö. 1550), Taşköprülüzâde (1495-1561), Kınalızâde Ali Efendi (ö. 1572) Kâtip Çelebi (1609-1657) ve Müneccimbaşı Ahmed Lütfullah (ö. 1702) gibi Osmanlı âlimleri de İbn Haldûn'un tesiri altında kalmış durumdadır.<sup>78</sup> Bu isimlerin yanı sıra Suphi Paşa da düşünürden önem ve şükranla söz etmektedir.<sup>79</sup> “*Başımıza Gelenler*” adlı eseriyle tanınan Mehmet Ârif'in de, Batı ve İslâm toplumlarını mukayese ederken İbn Haldûn'un *asabiyet* kavramına atıfta bulunduğu görülmektedir.<sup>80</sup> İbn Haldûn etkisOsmanlı aydınlarının bu ilgisi sonucu *Mukaddime* Türkçe'ye, Fransızca'ya yapılan ilk çeviriden yüz yıl kadar önce tercüme edilmiştir.<sup>81</sup> Batı'da yaşanan gecikmenin nedeni, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'yi kaleme aldığı dönemde Avrupalı öğrencilerin Endülüs'e gidip öğrenim görmeleri ve oradaki eserleri ülkelerine taşımaları çağının sona ermiş bulunmasıydı.<sup>82</sup>

*Mukaddime*, Osmanlı döneminde Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi (1674-1749), Cumhuriyet döneminde ise Zakir Kadiri Ugan, Süleyman Uludağ ve Halil Kendir tarafından Türkçe'ye tam metin olarak tercüme edilmiştir. Eserin ilk yarısını tercüme

<sup>76</sup> Franz Rosenthal, “İbn-Khaldûn”, *Encyclopedia of Religion*, 2. ed., Vol. VI, Detroit: Thomson Gale, 2005, s. 316.

<sup>77</sup> Sâti el-Husri, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: Dergâh Y., 2001, s. 70.

<sup>78</sup> Franz Rosenthal, “Translator's Introduction”, s. lxxvii; Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, s. 148-149. Muhammed ibn Ahmed Hâfizuddin-i Acemî (ö.1550) *Medînetu'l-İlm (Bilim Kenti)* adlı yapıtında İbn Haldûn ile eserlerinden söz etmiştir. Bkz. Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, Ali Çaksu (çev.), İstanbul: İz Y., 1996, s. 329.

<sup>79</sup> Ziya [Ülken] ve Fahri [Fındıkoğlu], s. 36-39, 42-43.

<sup>80</sup> İrfan Görkaş, “Tarih Yazıcılığında Tarih Felsefesine: Mehmet Ârif'in ‘Muhâkemeli Tarih’ Anlayışı”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, s. 28 (Güz 2010), s. 266.

<sup>81</sup> el-Husri, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 101. Batılılar Endülüs'teki önemli ilmî ve felsefî eserlerin tamamını XII. yüzyılda tercüme etmişler ve XIII. asırda da en önemli üniversitelerini kurmuşlardı. Bkz. a.y.

<sup>82</sup> A.g.e., s. 102-103.

eden Turan Dursun'un yanı sıra, Osman Arpaçukuru da bazı bölümlerini “*Devlet*”<sup>83</sup> adı altında çevirmiş bulunmaktadır.

**Pîrîzâde ve Ahmed Cevdet Paşa Tercümesi:** *Mukaddime*'nin Türkçe'ye ilk tercümesi, devrin şeyhülislamı Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi (1674-1749) tarafından 1143 (1730-31) yılında gerçekleştirilerek I. Mahmud'a takdim edilmiştir.<sup>84</sup> Ancak mütercim eserin “ilimler”e ayrılmış olan altıncı bölümünü tercüme edememiştir. Bu çeviri 1274/1857-58'de Mısır'da (Kahire-Bulak) basılmış, ertesi yıl (m. 1859, h. 1275) yine Bulak'da büyük boy tek cilt halinde ikinci baskısı gerçekleştirilmiştir. Pîrîzâde'nin tercüme etmediği kısım ise, Bulak baskısından alınıp Arapça olarak baskının sonuna eklenmiştir.<sup>85</sup> Yine 1859 yılında bu tercüme İstanbul'da iki cilt olarak yayınlanmış, ancak altıncı bölüm dışta bırakılmıştır.<sup>86</sup> Daha sonra Ahmed Cevdet Paşa'nın (1822-1895) altıncı bölüm tercümesi 3. cilt olarak 1277'de (1860-61) İstanbul'da basılmıştır.<sup>87</sup>

Pîrîzâde ve Ahmed Cevdet Paşa tercümesi, Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan ve M. Cüneyt Kaya'dan oluşan bir heyet tarafından, İstanbul ve Bulak baskılarına dayanılarak, aslına sadık biçimde “yeni harfler”e aktarılmış ve “*Mukaddime - Osmanlı Tercümesi*” adıyla üç cilt halinde yayınlanmıştır. Bu baskı, mütercimlerin metne yaptıkları katkıların ayrıca belirtilmesi ve metinde yer alan hadîslerin kaynaklarının gösterilmesi gibi olumlu özelliklere sahip olmakla birlikte, *Mukaddime*'nin Arapça aslı ile karşılaştırma yapılmadığı için, özellikle Pîrîzâde'ye ait olan kısımdaki bazı ekleme ve yorumlar, orijinal metinde varmış gibi görünmektedir.<sup>88</sup>

<sup>83</sup> 1992 tarihli Beyrut (2. b.) baskısından, eserin üçüncü bölümün 4-5, 7-17, 41-42, 44 ve 46-51. fasılları çevrilmiştir. Bkz. İbn Haldun, *Devlet*, Osman Arpaçukuru (çev.), İstanbul: İlke Y., 2003, s. 2.

<sup>84</sup> Ziya [Ülken] ve Fahri [Fındıkoğlu], s. 26-27, 206. Z. F. Fındıkoğlu, Pîrîzâde'nin, arasına yaptığı tenkitlerle pasif bir İbn Haldûncu olmadığını gösterdiğini belirtir. Bkz. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, “Türkiye’de İbni Haldunizm”, *Bilim ve Ütopya*, S. 57 (Mart 1999), s. 47. De Slane kendi tercümesinde Pîrîzâde'den yararlanmış bulunduğunu şükranla kaydetmektedir. Bkz. Ziya [Ülken] ve Fahri [Fındıkoğlu], s. 27.

<sup>85</sup> Franz Rosenthal, “Translator’s Introduction”, s. cvii; Yavuz Yıldırım, “Giriş: *Mukaddime*'nin Osmanlı Tercümesi”, İbn Haldun, *Mukaddime - Osmanlı Tercümesi* içinde (xv-xxxvi), Pîrîzâde Mehmed Sâhib ve Ahmed Cevdet Paşa (çev.), Yavuz Yıldırım ve diğerleri (haz.), I, İstanbul: Klasik Y., 2008, s. xxviii. Eserin ilimlere ayrılmış olan altıncı bölümünde tercümesine başlanan fıkıh bahsinin son birkaç sayfalık kısmının Mehmed Rıfat tarafından tamamlandığı belirtilmektedir (Bkz. Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, s. 139). Ancak, altıncı bölümün başında yer alan ve Mehmed Rıfat tarafından tamamlandığı belirtilen kısmın Pîrîzâde değil, II. Mahmud dönemi devlet adamlarından İsmail Ferruh Efendi'ye ait olduğunu tespit eden Cevdet Paşa, sözkonusu çeviriye beğenmediği için, altıncı bölümü başından itibaren tercüme etmiştir. Bkz. *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 6.

<sup>86</sup> Yıldırım, “Giriş: *Mukaddime*'nin Osmanlı Tercümesi”, s. xxviii.

<sup>87</sup> Ümit Hassan, “İbn Haldun *Mukaddime*'si Metnin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar”, s. 116-117; Yıldırım, “Giriş: *Mukaddime*'nin Osmanlı Tercümesi”, s. xxix; Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, s. 176.

<sup>88</sup> İlk 24 sayfada yapılan karşılaştırmada rastlanan böylesi ilâvelerden örnekler vermek gerekirse, 29. sayfada yer alan “İbrânî, Süryânî, Yunânî gibi lisan-ı âhar” ifadesi, 30. sayfadaki “... dediler ki Sanhâce ve Kûtâme kabâil-i Berber'den münşâ'ib iki firka olup kavm-i Berber dahî Benî İsrâîl istflâsında diyar-ı Şam'dan bilâd-ı garba rihlet eden Benî Ken'an'dan bir taife olmak üzere tashîh ettiler” şeklindeki kayıt, 35. sayfanın 4. satırındaki “Lâkin...” diye başlayan ve “... fevt oldular.” şeklinde biten 17 satırlık kısım, 37. sayfanın ilk satırındaki “Hatta Cafer,...” diye

Pîrîzâde ve Cevdet Paşa, *Mukaddime*'nin tam bir metnini ele debilmek için İstanbul'daki farklı yazmaları karşılaştırdıkları için, Arap dünyasında yapılan baskılarda bulunmayan bazı kısımlar Cevdet Paşa tercümesinde yer almaktadır.<sup>89</sup> Mesela Pîrîzâde çevirisinde yer alan "Fasl-ı Sâlisin Elli Birinci Faslı"<sup>90</sup>, Âtîf Efendi yazmasında mevcut olmamakla birlikte, Fas nüshasının esas alındığı Arap dünyasındaki *Mukaddime* baskılarında yer almaktadır. Bununla birlikte, çevirideki konu sıralaması Fas nüshasına (yani bu nüshanın kopyası olan Damat İbrahim Paşa veya Yeni Câmî nüshalarına) değil, Âtîf Efendi yazmasına uymaktadır. Yine çevirideki Fasl-ı Hâmisin Onuncu Faslı<sup>91</sup>, Fasl-ı Hâmisin Onikinci Faslı<sup>92</sup>, Fasl-ı Hâmisin On Üçüncü Faslı<sup>93</sup> ve Fasl-ı Hâmisin On Dördüncü Faslı<sup>94</sup>, Âtîf Efendi yazmasındaki sıralamaya göredir. Yine çevirideki bazı ifadeler Fas nüshasına değil Âtîf Efendi yazmasına dayanıldığını göstermektedir. Bir örnek olarak, Fasl-ı Hâmisin Dokuzuncu Faslı'nın son cümlesi gösterilebilir.<sup>95</sup> Yine, Pîrîzâde tercümesindeki "Fasl-i Tâsi" "Aşer" in başlığı, Âtîf Efendi yazmasında bulunmakla birlikte, yukarıda sözü edilen Zağbî neşrinde yer almamaktadır. Fakat başlık bulunmamakla birlikte, başlığa ait metin mevcuttur.<sup>96</sup> Öte yandan, Zağbî neşrine göre Rosenthal tercümesinde yer alan fazlalıklar genelde Pîrîzâde çevirisinde de mevcuttur. Örnek olarak Zağbî neşrindeki "on sekizinci fasıl"<sup>97</sup> ile "yirmi altıncı fasıl"<sup>98</sup> gösterilebilir.

Aynı durum, Ahmed Cevdet Paşa'nın çevirdiği kısım için de geçerlidir. Onun çevirdiği ilk altı fasıl<sup>99</sup>, Âtîf Efendi yazmasındaki konu sıralamasına göredir. Şayet Fas nüshası esas alınmış olsaydı, bu konuların eserin daha sonraki kısımlarında yer alması gerekirdi. Nitekim Fas nüshasını esas alan Arap dünyasındaki *Mukaddime* baskılarında durum budur. Ancak, bu ilk altı fasıldan sonra gelen çok kısa bir fasıl, Âtîf Efendi

---

başlayan dört satırlık cümle, yine aynı sayfadaki "... Cafer evvel emirde cevapta tereddüt edip ... ızhâr eyledi" şeklindeki üç satırlık açıklama, 38. sayfadaki Hind ismine yapılan "dedikleri avrat" ilâvesi ile "İbnî Semmâk" isminin başına getirilen "Ebu'l-Abbâs Muhammed" açıklaması, yine 38. sayfanın son satırı ile 39. sayfanın ilk beş satırı, mütercim in yaptığı ilâvelerden oluşmaktadır.

<sup>89</sup> Yıldırım, "Giriş: *Mukaddime*'nin Osmanlı Tercümesi", s. xxvii, xxix; Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", s. 141.

<sup>90</sup> Bkz. *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 178-181.

<sup>91</sup> A.g.e., II, s. 340-341.

<sup>92</sup> A.g.e., II, s. 344-345.

<sup>93</sup> A.g.e., II, s. 346-347.

<sup>94</sup> A.g.e., II, s. 348-349.

<sup>95</sup> A.g.e., II, s. 339.

<sup>96</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 71b; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 280; *Mukaddime*/Zağbî, s. 171.

<sup>97</sup> *Mukaddime*/Zağbî, s. 213; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 365-368; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 351-354.

<sup>98</sup> *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 392-394; *Mukaddime*/Zağbî, s. 224; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 376-380.

<sup>99</sup> *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 11-23.



yazmasında mevcut olmamakla birlikte, Ahmed Cevdet Paşa'nın çevirisinde mevcuttur.<sup>100</sup> Ayrıca, eserin Arap şiiriyle ilgili son sayfaları Âtîf Efendi yazmasında bulunmamakla birlikte, *Mukaddime*'nin Arap dünyasındaki matbû nüshalarında olduğu şekilde eksiksiz biçimde çevrilmiştir. Çevirideki iki faslın ise öncelik-sonralık sıralamasının,<sup>101</sup> hem Âtîf Efendi yazmasından, hem de çağdaş *Mukaddime* baskılarından farklılık taşıdığı görülmektedir. Pîrîzâde ve Cevdet Paşa tercümesi, kendi dönemlerinin tercüme anlayışlarının bir sonucu olarak tercüme ile şerhin iç içe geçtiği bir metindir.<sup>102</sup> Ahmed Cevdet Paşa, kendisinin çevirdiği bölümün, kitabın en zor kısmı olduğunu vurgulamaktadır.<sup>103</sup>

Öte yandan, Pîrîzâde'nin üç dilde şiir yazabilen bir ilim adamı ve edebiyatçı olduğuna dikkat çekilmektedir.<sup>104</sup> Fuad Köprülü, W. Barthold'un *İslâm Medeniyeti Tarihi* adlı eserinin çevirisine eklediği notlarda, "*Mukaddime*'nin Türkçe'ye çok kudretli kalemler tarafından yapılan mükemmel tercümesi"nden söz etmektedir. Köprülü çevirinin bu mükemmelliği için, eseri Fransızca'ya tercüme eden M. de Slane'nin "bu Türkçe tercüme mevcut olmasa, Fransızca tercümenin birçok cihetlerde eksik ve yanlış kalacağını ve onu bir rehber olarak kullandığını" söylemiş olmasını yeterli bir delil olarak göstermektedir.<sup>105</sup> Gerçekten de M. de Slane, yaptığı bazı çevirilerin doğruluğundan şüphe duyduğunu ve doğru anladığından emin olmak için Pîrîzâde çevirisinden yararlandığını belirtmektedir.<sup>106</sup> Cemil Meriç ise bu Osmanlıca çeviriyi, "Dürüst bir tercüme, ama dil girift, ibareler uzun" ifadeleriyle değerlendirmektedir.<sup>107</sup> Olumsuz değerlendirmeler yapan Uludağ'a göre ise, Pîrîzâde, anlaşılması zor ibareleri ya atlamış veya yanlış tercüme etmiş veyahut da özetleyerek geçiştirmiştir.<sup>108</sup> Uludağ, Pîrîzâde'nin, "*fâide*" veya "*bu abd-i fakîr*", "*li'l-mütercim Muhammed Sâhib*" gibi ifadelerle metnin arasına girerek konu ile ilgili olarak kendi görüşlerini yazmış olduğunu ve metinde yer almayan çok miktarda âyet, hadîs ve vecîze

<sup>100</sup> A.g.e., III, s. 24.

<sup>101</sup> A.g.e., III, s. 201, 204.

<sup>102</sup> Yıldırım, "Giriş: *Mukaddime*'nin Osmanlı Tercümesi", s. xxvii.

<sup>103</sup> *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 6.

<sup>104</sup> Yıldırım, "Giriş: *Mukaddime*'nin Osmanlı Tercümesi", s. xxiii.

<sup>105</sup> M. Fuad Köprülü, "İzahlar ve Düzeltmeler", W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi* içinde (79-246), M. Fuad Köprülü (çev.), 6. b., Ankara: DİB Y., 1984, s. 169.

<sup>106</sup> William Mac Guckin de Slane, "Prolégomènes Historiques d'Ibn Khaldoun", Ibn Khaldoun, *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun: Traduits en Français et Commentés* içinde (i-cxvi), William Mac Guckin de Slane (çev.), I, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1934, s. cxiv-cxv.

<sup>107</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, Mahmut Ali Meriç (haz.), İstanbul: İletişim Y., 1996, s. 142.

<sup>108</sup> A.g.e., I, s. 141.

nakletmekle birlikte, bunların metinde olmadığını belirtmeyi ihmal etmiş bulunduğunu belirtmektedir. Ayrıca tercüme, müslüman seçkinler için hürmet ve saygı ifade eden söz ve lafızlarla doldurulmuş, gayrimüslimlerin isimleri geçince de tam aksi yapılmıştır.<sup>109</sup> Yıldırım ise, Pîrîzâde'nin, çok az da olsa bazı konularda İbn Haldûn'dan farklı düşündüğünü belirtmektedir. Bu tür görüşlerini genellikle metin içindeki katkılarında değil, derkenarlarda ifade etmiştir. Mesela, İbn Haldûn'un devlet ya da hanedanların ömrü ile ilgili görüşünün aksine, Osmanlı Devleti'nin varlığını beş yüz seneye yakın sürdürmüş bulunmasına dikkat çekmektedir. Ayrıca, İbn Haldûn'un coğrafyayla ilgili bilgilerinin eski ve eksik olduğunu dile getirmekte, İslâm dünyasında siyasî şartlar nedeniyle iki ayrı halifenin bulunmasının meşrû olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır.<sup>110</sup> Yıldırım'a göre Pîrîzâde, tercümesi ile *Mukaddime* metnine, kavram geliştirme şeklinde katkıda da bulunmuş, mesela "sebeup asabiyeti" kavramını kullanmıştır.<sup>111</sup> Görgün'e göre ise, Pîrîzâde tercümesi ilk bakışta, bazı kelime ve terimler aynen bırakıldığından, Arapça'daki bazı söz dizimi öğelerinin yer değiştirmesi gibi görünse de, gerçekte İbn Haldûn'un düşüncesinin ve *Mukaddime*'nin bir "yeniden düşünülmesi" olarak önem arz etmektedir.<sup>112</sup>

Pîrîzâde tercümesini tamamlayan Ahmed Cevdet Paşa da, Pîrîzâde kadar olmamakla birlikte, metinden ayrılamayacak biçimde açıklayıcı bilgiler vermiştir. O da Pîrîzâde gibi, *Mukaddime*'nin güvenilir bir nüshasını tercümesine esas almıştır.<sup>113</sup> Fındıkoğlu, Pîrîzâde tercümesinin *Mukaddime*'nin matbû Arapça asıllarına göre daha mükemmel ve mufassal olduğunu ifade etmektedir.<sup>114</sup> Uludağ'a göre, Cevdet Paşa hem Arapça'ya hem de Türkçe'ye hâkim olması sayesinde, Pîrîzâde gibi *Mukaddime*'nin lafzı ve mânası altında ezilmemiş, muğlak ifadeleri atlama veya kısaltma veyahut da tahminî tercüme yapma yoluna gitmemiştir. *Mukaddime*'nin manzum olmayan yerlerini tercüme ederken "Li'l-mütercim" (Mütercime aittir) ifadesiyle başlayan ve "Temme kelâmu'l-mütercim" (Mütercimin sözü tamamlandı) ifadesiyle biten izahlar koymuştur.<sup>115</sup> Cevdet Paşa da, Pîrîzâde gibi, İbn Haldûn'un bazı görüşlerine itiraz

<sup>109</sup> Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", s. 140.

<sup>110</sup> Yavuz Yıldırım, "*Mukaddime*'nin Osmanlı Dönemi Türkçe Çevirisi", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, Yıl: 11, S. 21, (2006), s. 24-25.

<sup>111</sup> A.g.e., s. 29.

<sup>112</sup> Görgün, "*Mukaddime*", s. 119.

<sup>113</sup> A.g.e., I, s. 142.

<sup>114</sup> Fındıkoğlu, "İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma İbn Haldun Nushalarından Biri Hakkında", s. 364.

<sup>115</sup> Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", I, s. 142.

etmiş, mesela düşünürün *Kur'an*'la ilgili “nesh” konusunun bir bilim dalı haline gelmediği tezine ve münazara ile cedeli aynı şey saymasına karşı çıkmıştır.<sup>116</sup>

**Zakir Kadiri Ugan Çevirisi:** Ugan (1878, Kazan – 1954, Ankara)<sup>117</sup>, çevirisi için *Mukaddime*'nin çeşitli baskıları ve İstanbul'daki bazı yazmalardan yararlanmışır.<sup>118</sup> Eserin tercümesine “nushâ-yı Fârisiye”ye dayanan Bulak baskısından başladığını (ki bu husus, tercümede yer alan Mağrip/Fas Sultanı Ebu Fâris Abdülaziz'e ithaf ifadelerinden<sup>119</sup> de anlaşılmaktadır), daha sonra Beyrut basımını da getirttiğini belirtmektedir.<sup>120</sup> 1949 yılında başladığı<sup>121</sup> çevirinin ilk iki cildini 1954'te, üçüncüsünü ise 1957'de yayımlatmış, eserin ikinci baskısı 1968 (1. cilt) ve 1970 yıllarında (2. ve 3. ciltler) yapılmıştır.<sup>122</sup> Fındıkoğlu, Ugan'ın sadece bir çevirmen değil, düşünürün görüşlerini sosyoloji sahasına yerleştiren ve şerheden bir fikir adamı olduğunu belirtmektedir.<sup>123</sup>

A. Arslan, Ugan çevirisini *Mukaddime*'nin aslı ve Rosenthal'in çevirisi ile karşılaştırdığını, bu çevirinin her zaman başarılı olmamakla birlikte, genelde güvenilir olduğunu ifade etmektedir. Genellikle orijinal metni “sadık” bir şekilde aktaran Ugan'ın *Mukaddime* metninin anlaşılması için zaman zaman “zorunlu” bazı eklemeler yapmış bulunduğunu belirten Arslan, onun bu eklemeleri asıl orijinal metnin kendisinden ayırmamızı sağlayacak herhangi bir işaret kullanmadığını belirtmektedir. Bunun yanı sıra, İbn Haldûn'un “asabiye”, “umrân”, “mülk” ve benzeri teknik kavramlarını çevirirken ve bu kavramların farklı yerlerdeki çok önemli nüanslarını vermek isterken de yeterince özenli davranmamış olduğunu söylemektedir.<sup>124</sup> Yıldırım ise, tercümede özellikle altıncı bölümün baş kısmındaki ilk altı konunun eksik olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>125</sup> Kozak da, sözkonusu tercümede *Kur'an* ayetlerinin İbn Haldûn'un kendi sözleriymiş gibi verildiğini ve bazı yanlış anlamaların bulunduğunu belirtmektedir.<sup>126</sup> Bununla birlikte, İbn Haldûn'un kendisinin *Kur'an* ayetlerini

<sup>116</sup> Yıldırım, “*Mukaddime*'nin Osmanlı Dönemi Türkçe Çevirisi”, *Dîvân İlmî Araştırmalar*, s. 25-26.

<sup>117</sup> Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, s. 143.

<sup>118</sup> *Mukaddime/Ugan*, III, s. 413-15.

<sup>119</sup> *A.g.e.*, I, s. 16.

<sup>120</sup> Bkz. *A.g.e.*, III, s. 413.

<sup>121</sup> *A.g.e.*, I, s. xxiii.

<sup>122</sup> Ümit Hassan, “İbn Haldun *Mukaddime*'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar”, s. 125.

<sup>123</sup> Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İçtimaiyat*, II, İstanbul: İÜİFY, 1961, s. 127.

<sup>124</sup> Bkz. Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 46.

<sup>125</sup> Yıldırım, “Giriş: *Mukaddime*'nin Osmanlı Tercümesi”, s. xx.

<sup>126</sup> Bkz. İbrahim Erol Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, İstanbul: İnsan Y., 1984, s. 244, n. 62, s. 311-312, n. 16.

aktarıırken, muhtemelen okurlar tarafından bilineceği mülâhazasıyla bunların ayet olduklarına işaret etmediğini, Ugan’ın da aynı şekilde belirtmek gereğini duymadığını kaydetmek yerinde olacaktır.

C. Meriç ise, söz konusu tercümeyle “yürekler acısı” olarak nitelendirmektedir.<sup>127</sup> Onu doğrularcasına Uludağ, Ugan tarafından yapılan sözkonusu tercümede kelime ve i‘rab hatalarının bulunduğunu, birçok bölümün de eksik olduğunu, bu eksikliklerin yüzlerce sayfa tuttuğunu kaydetmektedir. Yine Uludağ’a göre, Ugan’ın tercümesine esas aldığı *Mukaddime* metinleri, Abdolvâhid Vâfi’nin “Yüzlerce kelime, cümle ve irap hatasından başka, çok miktarda eksik paragraf ve seksen sayfa kadar tutan onbir eksik fasıl” dediği Mısır ve Beyrut baskılarıdır. Uludağ’a göre, Ugan bu hataların bir kısmını düzeltmeye çalışmış, bir bölümünü “yakıştırma bir tarzda” çevirmiş, bir kısmını atlamış, eksikleri ise tamamiyle görmezlikten gelmiştir.<sup>128</sup> Ona göre, bu çeviri “*tefsirî ve tavzihî, hatta yer yer te’vilî, takribî ve tahminî bir tercümedir*”. Ayrıca, şerh ve izah maksadıyla esas metne yapılan ilaveler belirtilmediğinden, hangi ifadelerin mütercime ait olduğunu tesbit imkânı bulunmamaktadır. Yine Uludağ’a göre, Ugan, *Mukaddime* metninin anlaşılması zor yerlerinde Pîrîzâde ve Cevdet Paşa’ya müracaat etmiş, onların metinden anladıkları mânâyı sadeleştirerek nakletmiş, bu durumun bir sonucu olarak onların hatalarını tekrarlamıştır.<sup>129</sup> Ayrıca Ugan, bir yandan “uruğ” ve “bayındır” gibi öz ve arı Türkçe kelimeler kullanırken, diğer yandan eski ifade ve tabirleri de olduğu gibi kullanmış, fakat bu arada İbn Haldûn tarafından ilk defa kullanılan ve Türkçe’ye de geçen bazı önemli ıstılah ve tâbirler “zâyi olup gitmiştir”.<sup>130</sup>

**Turan Dursun Çevirisi:** Dursun çevirisinin *Mukaddime*’nin yaklaşık dörtte birine tekabül eden 1. cildi 1977, yine dörtte birlik bir kısma karşılık gelen 2. cildi ise 1989 yılında yayımlanmıştır.<sup>131</sup> Bu iki cilt birlikte *Mukaddime*’nin yarısını teşkil etmekte olup, Uludağ tercümesinin ilk cildine karşılık gelmektedir. H. Kendir çevirisinin ise ikinci cildinde yer alan birkaç sayfalık ilk konuyu da kapsamaktadır. Dursun, çevirisinde, *Mukaddime*’nin Mısır ve Beyrut’ta neşredilen muhtelif baskılarından ve Pîrîzâde tercümesinden faydalandığını belirtmektedir.<sup>132</sup> Bu çeviriyi eleştiren Uludağ’a

<sup>127</sup> Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, Ümit Meriç Yazan (yay. haz.), İstanbul: İletişim Y., 1993, s. 69.

<sup>128</sup> Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, s. 144-145.

<sup>129</sup> A. g. e., I, s. 145.

<sup>130</sup> A. g. e., I, s. 146.

<sup>131</sup> Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, I-II, Turan Dursun (çev.), Ankara: Onur Y., 1977-1989.

<sup>132</sup> *Mukaddime*/Dursun, I, s. 4. Dursun, belirtilen şu altı ayrı matbû nüshadan yararlandığını belirtmektedir: 1) Mısır

göre, zikredilen baskılar hem çok yanlış hem de eksiktir. Bu nedenle, çeviriye esas alınan metinlerde mevcut olan istinsah ve baskı hataları geniş ölçüde Dursun tercümesinde de yer almaktadır. Çevirmen, *Mukaddime*'nin asıl metni üzerinde sosyalist ve Marksist te'vil, tevcih ve yorumlar yapmaya kalkışmış, eserin aslını, bir ideoloji lehine feda ederek yorumlamış ve bilimsellikten uzaklaşmıştır, ayrıca az da olsa çeviriye *Mukaddime* metninde bulunmayan bazı cümleler eklemiştir.<sup>133</sup> Ancak Uludağ, eklenmiş cümlelerle ilgili örnek vermemektedir. Bununla birlikte Yıldırım da, Dursun'un, tercümesine yazdığı girişte, İbn Haldûn'un görüşlerine Marksist bakış açısıyla yaklaştığına dikkat çekmektedir.<sup>134</sup> Gerçekten de Dursun, söz konusu girişte, Batı ülkelerinde olduğu gibi sosyalist ülkelerde de İbn Haldûn'a günümüzde Marksist açıdan yaklaşıldığını belirterek, kendi tutumuna açıklık getirmektedir.<sup>135</sup>

Dursun'un, öz Türkçe duyarlılığının ve eski kelimeleri kullanmama ısrarının bazen "konuşulan Türkçe"den uzaklaşmasına neden olduğu ve anlamı aktarmakta zorlandığı görülmektedir. Aşağıdaki satırlar buna bir örnek teşkil etmektedir: "Algılayıcı özbenliğin tinsel varlığı 'güç' durumundadır (bil kuvve). Bu varlık, 'iş' durumundaki 'salt düşünce' (*taakulu mahz*) niteliğine gelebilmesi için bedenle ve bedenin duyu yollarıyla olgunlaşır, 'iş' durumundaki (bilfiil) varlık niteliğine ancak öyle kavuşur."<sup>136</sup> Bu tür muğlak ifadeler de bulunmakla birlikte genelde çeviri anlaşılır bir dile sahiptir. Dursun, çeviri boyunca dipnotlar halinde kısa ve öz bilgiler vermekte, değişik nüshalarda farklı yazılmış olan kelimelere işaret etmektedir. Bu çevirinin diğer tercümelere göre üstün olan yanı, dipnotların sayıca fazlalığı, düzenliliği ve kısa ve öz oluşlarıdır.

**Süleyman Uludağ Çevirisi:** Uludağ tercümesi, Ali Abdulvâhid Vâfi tarafından 1957-1962 yılları arasında Kahire'de dört cilt olarak neşredilen güvenilir ve kısmen tenkitli bir *Mukaddime* metnine dayanmaktadır. Mütercim ayrıca, Franz Rosenthal'in İngilizce *Mukaddime* tercümesinden de yararlanmıştır. Bunun yanı sıra Bursa Eski Eserler Kütüphanesi'nde bulunan 8 Şaban 806 / 20 Şubat 1404 tarihli, daha

---

1274, düzelten: Muhammed Hevrinî, Matbaatu'l-Mısriyye, 2) Mısır 1936, Muhammed Mehdi el-Habbabî (yay.), Matbaatu'l-Nebhaze, 3) Beyrut 1900, Abdullah Efendi el-Bustanî, Matbaatu'l-Adabiyye, 4) İstanbul 1327, Matbaatu'l-Amire, 5) Mısır 1311, Matbaatu'l-Ezheriyye, 6) Mısır, Bulak, t.y.

<sup>133</sup> Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", s. 146.

<sup>134</sup> Yıldırım, "Giriş: *Mukaddime*'nin Osmanlı Tercümesi", s. xx.

<sup>135</sup> Bkz. Turan Dursun, "Çevirenin Önsözü", *Mukaddime*/Dursun içinde (9-45), I, s. 10.

<sup>136</sup> *Mukaddime*/Dursun, I, s. 257.

İbn Haldûn hayatta iken Mısır'da istinsah edilmiş bir yazmadan ve ayrıca, *Mukaddime*'nin Osmanlıca ve yeni Türkçe tercümeleleri yanında Farsça tercümesinden de istifade ettiğini belirtmektedir. Mütercime göre, çevirisinde “metnin eksik olması ve istinsah hatalarının bulunması sözkonusu değildir”.<sup>137</sup>

Uludağ tercümesinde Rosenthal çevirisinden büyük çapta yararlandığı, ancak, sözkonusu İngilizce tercümenin dipnotlarından yapılan yine dipnot şeklindeki alıntılarının bilimsellikten uzak bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Çevirinin daha ilk sayfasında yer alan 1 numaralı dipnot, tipik bir örnek olarak gösterilebilir.<sup>138</sup> Söz konusu dipnotun, Rosenthal'ın 6 ve 7 numaralı dipnotlarından<sup>139</sup>, kaynak gösterilmeden aktarıldığı anlaşılmaktadır. İbn Haldûn'un Hz. Muhammed için kullandığı “güvercin ve örümcek, onun doğruluğuna (Sevr Mağarası'nda) şahit olmuştur” şeklindeki ifade ile ilgili olarak Rosenthal, “*Kur'an*'ın 9:40 numaralı ayeti üzerine yapılan yorumlarda bahis konusu edilen bu meşhur efsane bir hayli geç orijindir ve Peygamber'in hayatını kaleme alan ortaçağ biyografi yazarları tarafından bile bazı kuşkuyla değerlendirme konusu yapılmıştır” demektedir, bu çerçevede İbn Kesîr'in *el-Bidâye* adlı eserine atıfta bulunmaktadır. Rosenthal'ın ifadelerinden, İbn Kesîr'in konuyla ilgili olarak bazı kuşkuyla dile getirdiği gibi bir anlam çıkmakla birlikte, gerçekte bu Rosenthal'ın kendi değerlendirmesidir ve İbn Kesîr'e yapılan atıf, sadece, sözkonusu rivayetin aktarıldığı bir kaynağın belirtilmesi anlamını taşımaktadır. Rosenthal'ın bunu kasten yaptığını düşünmek için bir sebep bulunmamakla birlikte, önce kaynağa atıfta bulunup sonra kendi değerlendirmesini eklemiş olsaydı, bu anlam karışıklığı ortaya çıkmayacaktı. Uludağ ise, sözkonusu rivayetle ilgili olarak, “Bütün bunlar menkıbe değeri olan fakat tarihî değeri olmayan bir takım rivayetlerdir” demektedir ve doğrudan Rosenthal'ın atıfta bulunduğu kaynağa, yani İbn Kesîr'e gönderme yapmaktadır.<sup>140</sup> Böylece, sanki İbn Kesîr, “Bütün bunlar tarihî değeri olmayan bir takım rivayetlerdir” demiş gibi bir anlam çıkmaktadır. Uludağ'ın, herşeyden önce, bu göndermeyi yaparken Rosenthal'den yararlandığını belirtmesi gerekirdi. Ayrıca, Uludağ'ın bu değerlendirmesi çerçevesinde, İbn Haldûn'un “doğruluğuna güvercin ve örümceğin şahit olduğunu” söyleyerek Hz. Muhammed'i övmesi de, bir övgü olmaktan çıkmakta,

<sup>137</sup> Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, s. 147.

<sup>138</sup> *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 157, n. 1.

<sup>139</sup> *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 4, n. 6-7.

<sup>140</sup> Bkz. *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 157, n. 1.

bu değerlendirme, İbn Haldûn'un metnine yönelik bir eleştiri halini almaktadır. Güvercin ve örümcek rivayeti ile ilgili olarak Rosenthal veya Uludağ'ın kendilerine ait kanaatlerinin bulunması doğal olmakla birlikte, İbn Kesîr'le ilgili bir yanlış anlamaya yol açılması, bilimsel açıdan uygun değildir. İbn Kesîr, söz konusu eserinde Hz. Muhammed'in hayatıyla ilgili hemen hemen bütün rivayetleri aktarmakta ve bunların güvenilirlik derecesi hakkında kanaatlerini ifade etmektedir. Mesela, örümcek ve güvercinlerin sözünün edildiği Sevr mağarası hadisesiyle ilgili bir rivayet için, "Bu ifadelerde gariplik ve münkerlik vardır" demektedir.<sup>141</sup> Örümcek ağı rivayeti hakkında ise, "Bu güzel bir senettir. Mağaranın kapısında örümcek ağının teşekkül etmesi, Allah'ın, Rasûlullah'ı himaye etmesinin bir tezahürü idi"<sup>142</sup> şeklinde olumlu bir değerlendirme yapmaktadır. İbn Kesîr, örümcek ve güvercin konusuyla ilgili başka rivayetler de aktarmakta, fakat bu rivayetlerle ilgili herhangi bir olumsuz değerlendirme yapmamaktadır.<sup>143</sup> Bu örnekten anlaşılacağı gibi, Uludağ'ın dipnotları güvenilir olmaktan uzaktır. Ayrıca Uludağ'ın, birçok yerde, zaten açık olan metni izah etmek için gereksiz açıklamalarda bulunduğu, bazen bunu yaparken çelişki ve hataya düştüğü görülmektedir.<sup>144</sup>

Uludağ tercümesinin henüz ilk sayfalarında bile birtakım hatalara rastlanmaktadır. Mesela muhtemelen çeviride yararlanılan Arapça baskıdaki<sup>145</sup> hatadan kaynaklanan bir yanlış olarak, "Sufyân Sevrî" isminin kullanılmış olduğu<sup>146</sup> görülmektedir. Gerçekte burada söz konusu edilen Sufyân, Sufyân bin Uyeyne'dir.

<sup>141</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye – Büyük İslâm Tarihi*, III, Mehmet Keskin (çev.), İstanbul: Çağrı Y., 1994, s. 275.

<sup>142</sup> A.g.e., III, s. 276. Buradaki "senet" ifadesi hadîsin rivayet zincirini, "senedin güzel olması" ise râvîlerin güvenilir kabul edildiklerini ifade etmektedir. Hadîs terminolojisinde güzel (*hasen*) kelimesi, rivayetin uydurma (*mevzû*) olmak bir yana "zayıf" bile olmadığını, sağlamlık taşıdığını ifade eder. "Adalet şartını hâiz olmakla beraber zabt yönünden, sahîh hadîs râvîlerinin derecesine ulaşamayan kimselerin, muttasıl isnâdla rivayate ettikleri şâz ve illetten âri hadîslere hasen denilmiştir." Bkz. Talât Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, Ankara: İlmî Y., t.y., s. 94.

<sup>143</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye – Büyük İslâm Tarihi*, III, s. 276-77.

<sup>144</sup> Bir örnek olarak, burada sözü edilen örümcek ve güvercin olayının akla getirdiği mucize ve keramet konularıyla ilgili olarak Uludağ'ın dipnotlarda yaptığı yorumları aktarabiliriz. İbn Haldûn'un, "Filozoflara göre mucizenin kerametten farkı şudur" diyerek aktardığı bir hususla ilgili olarak Uludağ şu yorumu yapmaktadır: "Keramet, önem ve büyüklük derecesi itibarıyla mucizenin altında, aşağısında ve gerisindedir" sözü, tasavvuf tarihindeki hadiselerle uymamaktadır. Mesela, *Nefahat*, *Reşehât* ve *Menâkibu'l-Ârifîn* gibi meşhur tasavvufî eserlerde anlatılan keramet örnekleri, hiç bir şekilde kemiyet ve keyfiyet itibarıyla nebîlerin mucizelerinden daha aşağı değildir." (Bkz. *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 281, n. 14). Görüldüğü gibi Uludağ burada, "*Nefahat* gibi kitaplarda anlatılanlar menkıbe değeri olan fakat tarihî değeri olmayan bir takım rivayetlerdir" demek yerine, "tasavvuf tarihindeki hadiseler"den söz etmektedir. Oysa, bu kitaplarda anlatılan rivayetler, hadîs ilminde görülen türden bir tenkide tâbi tutulmadan aktarılmaktadır, bu yüzden de güvenilirlikleri daha baştan tartışmalıdır.

<sup>145</sup> Bkz. *Mukaddime*/Zağbî, s. 49. Muhtemelen Zağbî, Uludağ'ın tercümesine esas aldığı Vâfi neşrindeki hatayı tekrarlamaktadır.

<sup>146</sup> *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 177.

Nitekim Pîrîzâde tercümesinde “Sevrî” kaydı yer almamakta, sadece “Süfyân” denilmekte<sup>147</sup>, Rosenthal de yine metinde yalnızca “Sufyân” ismini kullanmakta ve bir dipnotla, kastedilen kişinin “Sufyân bin Uyeyne” olduğunu, Hatîb el-Bağdadî’nin “*Tarih-i Bağdad*”ına atıfta bulunarak açıklamaktadır.<sup>148</sup> Yine Uludağ tercümesinin ilk sayfalardaki, Abbasî halifesi Ebû Cafer’in oğlu Mehdî ile ilgili, “Bir gün Ebû Cafer’in yanına girince, onun, terzilerle birlikte ailesinin eski elbiselerini yamadığına şahit olmuş, bu durumu tepki ile karşılamış, ...”<sup>149</sup> şeklindeki ifade de bir çeviri hatasıdır. Doğrusu, “Bir gün Mehdî, Ebû Cafer aile fertlerinin elbiselerindeki yırtık ve söküklerin onarılması için meclisindeki terzilerle görüştüğü sırada onun yanına girmiş, bunu kabullenememiş, ...”<sup>150</sup> ifadesine benzer şekilde olmalıydı.

İlk sayfalardaki bir başka önemli hata, Uludağ’ın, *Mukaddime* yazmalarından birine sonradan yorum olarak eklenmiş olan bir paragrafı metne aitmiş gibi zannetmesi ve bununla ilgili olarak dipnotta, metinle aynı uzunlukta bir yorumda bulunmasıdır.<sup>151</sup> Uludağ, “Bu paragraf Türkçe tercümele içinde sadece Pîrîzâde’de mevcuttur” demekte, Rosenthal’in de Nûruosmaniye nüshasından aktardığını belirtmekte, başka hiçbir yazmada ve Vâfî neşri hariç *Mukaddime* baskılarında yer almadığını belirtmektedir. Aktarılan bilgi eksiktir, çünkü Rosenthal, sözkonusu kısmın Nûruosmaniye Kütüphanesi’ndeki 3424 numaralı yazmada ve ayrıca Âtîf Efendi Kütüphanesi’nde yer alan yazmanın “sayfa kenarında” yer aldığını, fakat diğer metinlerde mevcut olmadığını belirtmektedir.<sup>152</sup>

Sözkonusu kısım, “Hz. Musa’nın Tih Çölü’nde askerlerini saydığında 600 bin kişi olduklarını gördüğü” şeklinde, daha önceki tarihçiler tarafından rivayet edilen abartılı haberlerin geçersizliği üzerine *Mukaddime*’de yer alan eleştirileri takip etmektedir. Bu kısmın İbn Haldûn’dan başkası tarafından değerlendirme şeklinde yazıldığı, hem üslub, hem yazıldığı yer (sayfa kenarı), hem de içerikten anlaşılmaktadır. Gerçekten de orada, “... bu kadar çok sayıdaki insanın savaş düzenine sokulmasının âdeten imkânsız ve uzak bir ihtimal olarak görülmesi doğru bir muhakeme tarzıdır”

<sup>147</sup> *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 38.

<sup>148</sup> Bkz. *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 33, n. 88. Kendir, Dursun ve Ugan’ın da, çeviriye esas aldıkları baskılar yüzünden aynı hataya düştükleri anlaşılmaktadır. Bkz. *Mukaddime*/Ugan, I, s. 38; *Mukaddime*/Dursun, I, s. 88; İbn Haldun, *Mukaddime*, Halil Kendir (çev.), I, İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, 2004, s. 43.

<sup>149</sup> *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 177.

<sup>150</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 7a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 49-50; *Mukaddime*/Şeddâdî, I, s. 26.

<sup>151</sup> Bkz. *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 168, n. 4/1.

<sup>152</sup> *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 20, n. 51.



denilerek, daha önceki ifadeler hakkında bir hüküm verilmektedir. Bunun, İbn Haldûn'un kendi ifadeleri için yaptığı bir değerlendirme değil, bir başkasının onunla ilgili yargısı olduğu açık biçimde anlaşılmaktadır. Ayrıca bu yargılama, "... her ülkenin barındırabileceği kadar bir askerî kuvvete sahip olması da doğru bir istidlâldir"<sup>153</sup> denilerek sürdürülmektedir. *Mukaddime* metninde başka hiçbir yerde, ortaya sürülen görüşler için, "Bu doğru bir muhakeme tarzıdır, şu doğru bir istidlâldir" gibi ifadeler kullanılmamaktadır. Ayrıca bu kısımda yer alan bazı değerlendirmeler de İbn Haldûn'un muhakeme tarzıyla çelişmektedir. Daha önce metinde 600 bin rakamının uydurma olduğu, İsrailoğulları'nın en güçlü olduğu Hz. Süleyman döneminde bile sadece 12 bin askerin mevcut olduğu belirtilirken<sup>154</sup>, müelliften başkasının eklemesi olduğu anlaşılan bu kısımda, İsrailoğulları'nın sayıca artmasının bir mucize olduğu ispat edilmeye çalışılmakta, delil olarak da *Tevrat*'taki bir haber aktarılmaktadır. Ayrıca, bu tespiti karşı yöneltilen *Tevrat*'taki tahrifat itirazı için de, "... muhakkik olanlara göre, bahiskonusu tebdile kail olmak racih değil, mercuh bir görüştür, bu tebdil zahirî manası üzerine anlaşılabilir" denilmektedir. Bu hükmün delili olarak da, "Zira bu duruma maruz kalan ilâhî ve mukaddes kitaplara, o kitapların kudsîyetine inanan din mensuplarının itimad etmelerine âdeten imkân yoktur"<sup>155</sup> denilmektedir. Bir başka ifadeyle, tahrifat durumunda o kitaplara inananların kalmasının âdeten mümkün olmadığı ileri sürülmektedir. Herşeyden önce, buradaki "âdeten" kaydının, İbn Haldûn gibi bir dâhî değil, "âdeten" tabirinin ne anlama geldiğini bile tam anlayamamış birisi tarafından konulduğu anlaşılmaktadır. Düşünürün konuyla ilgili (başka bölümde yer alan) açıklamaları, Hıristiyanlar arasındaki "âdet" in daha farklı olduğunu göstermektedir: "Dinlerinin esaslarında ve akidelerinde aralarında ihtilafa düşünce, ... Constantine zamanında Binîkiye'de (Nicea, İznik) toplandılar.... Daha sonra dinlerinin esaslarını tesbit hususunda ihtilafa düştüler...."<sup>156</sup> Ayrıca, sözkonusu "âdeten" kayıtlı değerlendirme "Nitekim Buharî, *Sahîh*'inde bunu zikretmiştir" şeklinde devam etmekte, fakat *Sahîh*'te ne söylendiği belirtilmemektedir. Gerçekte, yukarıda aktarılan iddianın aksine, Buharî'de aksi yönde hadîs mevcuttur: "İsrailoğulları'na 'Kapıdan boyun eğerek

<sup>153</sup> *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 168. Arapça aslı için bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 5b; *Mukaddime*/Şeddâdî, I, s. 17. *Mukaddime*/Zağbî'de bu paragraf yer almamaktadır.

<sup>154</sup> Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 4b; *Mukaddime*/Şeddâdî, I, s. 14; *Mukaddime*/Zağbî, s. 41; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 26; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 165-166; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 32.

<sup>155</sup> *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 168; *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 5b.

<sup>156</sup> *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 480; *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 115a.

girin ve “Hitta (Bizi affet!)” deyin’ denildi. Onlar da kışları üzerinde sürünerek girdiler, kendilerinden istenilen sözü de, ‘*Hittatun, habbetun fî şe‘aratin* (Hitta, saçtaki tane)’ diye değiştirdiler.”<sup>157</sup> Doğal olarak bu değiştirme, tahrif anlamına gelmektedir. Ancak Uludağ konuyu bu noktada da bırakmamakta, dipnot şeklinde yaptığı uzun ilâvelerin yanı sıra, metin içinde iki kere parantez açıp yorum yapmaktadır. Önce İbn Teymiyye’ye göre de tahrif ve tebdilin *Tevrat* ve *İncil*’in lafzında değil mânasında, metninde değil yorumunda ve tevilinde vâki olduğunu belirtme ihtiyacı duymakta, ardından da, “İbn Haldûn da bu kanaati kabul etmektedir”<sup>158</sup> kaydını eklemektedir. Oysa, bizzat kendi tercümesinin sonraki sayfaları, İbn Haldûn’un bu kanaatte olmadığını ispat etmektedir: “*İncil*’in bu dört nüshası birbirinden farklıdır. Bununla beraber bu *İnciller* halis vahiy de değillerdir.”<sup>159</sup> *İnciller* arasındaki farklılığın, Hz. İsa’ya dört ayrı İncil indirilmesi anlamına gelmediği bilinen bir husustur. Ayrıca, yukarıda geçtiği üzere İbn Haldûn’un atıfta bulunduğu İznik Konsülü, farklı *İncillerin* bu dördüyle sınırlı kalmadığını, yüzlerce adet olduklarını, fakat yasaklandıklarını göstermektedir. Uludağ, bu konuda sadece İbn Haldûn’u değil, herkesçe bilinen tarihî gerçekleri de yanlış biçimde yorumlamaktadır.

Uludağ tercümesiyle ilgili olarak yaptığımız bu değerlendirmeler, sadece ilk 26 sayfayı kapsamaktadır. Bu hâliyle, söz konusu tercümeyle ihtiyatla yaklaşılması ve özellikle Uludağ’ın dipnotlarla ve metin içi parantezlerle yaptığı yorumların eleştirel bir gözle okunması gerektiği anlaşılmaktadır. Bunların yanı sıra, Uludağ tercümesi uzun bir giriş ihtiva etmekle birlikte, alıntı yapılan yazarların eserlerine orada nadiren atıfta bulunulması da, bilimselliği açısından ciddi bir kusur teşkil etmektedir. Nitekim, Uludağ tercümesi ile ilgili olarak iki makale neşreden M. H. Kırbaşoğlu, mütercime oldukça ciddi eleştiriler getirmektedir. Kırbaşoğlu’na göre, Uludağ önsözde, tercümenin içerdiği uzun girişi yazarken İbn Haldûn’un otobiyografisi *et-Ta‘rîf* ile Enân ve Vâfi’nin bundan çıkardıkları hülâsayı esas aldığını söylemekte ve bu ifadeleriyle girişin kendisinin telifi olduğu intibamı uyandırmaktaysa da, aslında geniş ölçüde, tercümesine esas aldığı ve Dr. Ali Abdulvahid Vâfi tarafından Mısır’da neşredilmiş olan baskıda yer alan 274 sayfalık hacimli girişten derleme yapmış bulunmaktadır. Yine Kırbaşoğlu’na

<sup>157</sup> Buhârî, *Sahîh-i Buhârî – Muhtasar-ı Tecrîd-i Sarîh*, A. Feyzi Kocaer (çev.), II, Ankara: Yeni Şafak, 2004, s. 622.

<sup>158</sup> *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 168.

<sup>159</sup> *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 479; *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 114b; *Mukaddime*/Şeddâdî, I, s. 391; *Mukaddime*/Zağbî, s. 265; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 74; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 321.

göre, Uludağ çevirisi, *Mukaddime*'nin üçüncü ve son derece iddialı bir tercümesi olmasına rağmen, gerek mütercimim tenkid ettiği Ugan tercümesinde, gerekse İngilizce tercümede, bu yeni tercümede görülen yanlış cümlelerin bir kısmı doğru bir şekilde yer almaktadır.<sup>160</sup> Tercümedeki hata ve eksiklikleri “tercüme yanlışları, ifade bozuklukları, atlamalar ve ilaveler, yanlış ve lüzumsuz açıklama ve dipnotlar, yanlış ya da gereksiz İngilizce açıklamalar ve baskı yanlışları” olarak sınıflandıran Kırbaşoğlu, yanlış tercümelemlerin sayısının oldukça kabarık olduğunu ileri sürerek, örnek olarak seçtiği 21 adet cümlenin yanlışlığını Arapça asıllarıyla karşılaştırmak suretiyle göstermektedir.<sup>161</sup> Tercümenin en fazla tenkid edilmesi gereken yönü olarak eserin baştan sona ifade bozukluklarıyla dolu olmasını gösteren Kırbaşoğlu, mütercimim genellikle, günümüzde kullanılmayan ve pekçoğu asıl metindeki kelimelerin transliterasyona tâbi tutulmasından ibaret olan Arapça kelimeleri aktarmakla yetindiğini belirtmekte ve ifade bozukluklarına 50 adet örnek göstermektedir.<sup>162</sup> Kırbaşoğlu, tercümede zaman zaman bazı yerlerin atlandığını ya da metinde olmayan ilâvelerin yapıldığını da ileri sürmekte ve dört adet örnek vermektedir.<sup>163</sup> Mütercimim yanlış ve lüzumsuz açıklamalar yapmakla suçlayan Kırbaşoğlu, İngilizce kavramlarla yapılan açıklamaların da Rosenthal tercümesinden aktarılmış olduğunu, fakat birçok kelimenin yanlış kullanıldığını ileri sürmekte ve örnekler vermektedir.<sup>164</sup>

Uludağ, tercümesinin 2009 tarihli yeni baskısına “gözden geçirilmiş yeni baskı”<sup>165</sup> kaydını düşmüş bulunmakla birlikte, yukarıda ilk sayfalardan aktardığımız hatalar aynen durmaktadır. Doğal olarak hatalar bunlarla da sınırlı değildir. Mesela, çevirideki “Görüldüğü gibi hükemâya ait bu kaziye kesin bir delile dayanmaz”<sup>166</sup> cümlesindeki “kesin bir delile dayanmaz” ifadesi Arapça metinde “*ğayrû tabî'iyyetun*”<sup>167</sup> şeklinde yer almaktadır. “Tabî/doğal olmamak”, “kesin delile dayanmamak”tan farklı birşeydir. Yine, Arapça metinde “*el*” takısı ile birlikte “*fi's-*

---

<sup>160</sup> Mehmed Hayri Kırbaşoğlu, “İbn Haldun'un '*Mukaddime*'sinin Yeni Bir Tercümesi Üzerine”, *AÜİFD*, S. 27 (Ankara 1985), s. 364. Kırbaşoğlu, tercümede yer alan “Giriş”le ilgili iddiasını bir başka makalesinde de ileri sürmektedir. Bkz. Mehmed Hayri Kırbaşoğlu, “*Mukaddime*'ye Yazılan ‘Giriş’ Bir İntihal mi?”, *AÜİFD*, S. 27 (Ankara, 1985), s. 400.

<sup>161</sup> Kırbaşoğlu, “İbn Haldun'un '*Mukaddime*'sinin Yeni Bir Tercümesi Üzerine”, s. 365-374.

<sup>162</sup> *A.g.e.*, s. 375-391.

<sup>163</sup> *A.g.e.*, s. 391-392.

<sup>164</sup> *A.g.e.*, s. 393-396.

<sup>165</sup> *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 3.

<sup>166</sup> *A.g.e.*, I, s. 215.

<sup>167</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 20b; *Mukaddime*/Şeddâdî, I, s. 70; *Mukaddime*/Zağbî, s. 75.

*Sahîh*”<sup>168</sup> şeklinde yer alan ifadenin “Sahih bir hadiste”<sup>169</sup> olarak tercüme edildiği görülmektedir. Oysa, belirlilik takısı aldığı için, burada “Sahîh” kelimesi, *Sahîh-i Buhârî*’ye işaret etmektedir.<sup>170</sup> Bütün bu kusurlarına rağmen, Uludağ tercümesinin, mevcut *Mukaddime* çevirileri içinde yararlanılmaya en elverişli durumda olduğu görülmektedir.

**Halil Kendir Çevirisi:** Kendir’in tercümesi hem çevirilerin en yenisi hem de dilinin son derece açık ve anlaşılır oluşuyla dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, kendisinden önceki tercümelere göre üstün bir başarı gösterdiğini söylemek mümkün değildir. “*Mukaddime*’nin 2001 baskısını esas almakla birlikte, farklı baskılardan da yararlanma yoluna” gittiğini<sup>171</sup> söyleyen Kendir, çeviriye esas aldığı baskı ile ilgili hiçbir bilgi vermemektedir. Fakat Cum’a Şeyha’nın *Mukaddime* baskıları ile ilgili verdiği listeye bakıldığında, 2001 yılında yapılan baskının Seyyid Ahmed Zağbî tarafından Beyrut’ta yapılmış olduğu görülmektedir.<sup>172</sup> Kendir’in “farklı baskılar” ifadesi ile hangi baskıları kastettiği de belirsizdir. Zağbî baskısı, nâşirin ifadesine göre, Uludağ’ın, tercümesinde temel kaynak olarak kullandığını söylediği Ali Abdolvâhid Vâfi neşrinden de istifade edilerek hazırlanmıştır. Öte yandan bu Beyrut baskısının, Bulak baskısı gibi “*nusha-i Fârisiye*”ye dayandığı, metindeki ithaf kısmından anlaşılmaktadır.<sup>173</sup> Ancak Kendir’in çevirisinde bu ithaf kısmı atlanmış durumdadır.<sup>174</sup> Ayrıca eser boyunca bazı mısraların da atlandığı görülmektedir.<sup>175</sup> Bunlar dışında metinde az da olsa birkaç kelime atlamalar bulunduğu görülmektedir. Nitekim eserin daha ilk sayfasındaki “*el-Kâdiru fe lâ yu’cizuhû şey’un fi’s-semâvâti ve’l-ardi ve lâ yefûtu*”<sup>176</sup> şeklindeki ifade, Kendir tarafından, muhtemelen dikkatsizlikle atlanmıştır.<sup>177</sup>

<sup>168</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 55b; *Mukaddime/Şeddâdî*, I, s. 172.

<sup>169</sup> *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 305.

<sup>170</sup> Zağbî, hadîsin *Sahîh-i Buhârî*’de (no. 3689) yer aldığını belirtmektedir. Bkz. *Mukaddime/Zağbî*, s. 139, n. 1. Ayrıca Rosenthal de “the *Sahîh*” demektedir. Bkz. *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 223.

<sup>171</sup> Halil Kendir, “Çevirmenin Notu”, *Mukaddime/Kendir* içinde (21-24), I, s. 24.

<sup>172</sup> Şeyha, *et-Tahkikatü’l-mefdühati fi hal’i’l-ebvâbi’l-mefûha: Kırâetun fi’n-nassi’l-Haldüniyyi’l-muhakkik*, s. 18.

<sup>173</sup> *Mukaddime/Zağbî*, s. 40.

<sup>174</sup> Bkz. *Mukaddime/Kendir*, I, s. 30.

<sup>175</sup> Bkz. *Mukaddime/Kendir*, I, s. 446; *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 164b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 375-376; *Mukaddime/Şeddâdî*, II, s. 164-165. Yine bir başka sayfada iki beytin atlandığı görülüyor. Bkz. *Mukaddime/Kendir*, II, s. 851; *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 311a; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 298-299; *Mukaddime/Zağbî*, s. 660. Bir başka sayfada da bir beyit eksik bulunuyor. Bkz. *Mukaddime/Kendir*, II, s. 857; *Mukaddime/Zağbî*, s. 665. Mısra atlaması yapılan bir başka yer için bkz. *Mukaddime/Kendir*, II, s. 863; *Mukaddime/Zağbî*, s. 668.

<sup>176</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 1b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 35; *Mukaddime/Şeddâdî*, I, s. 3.

<sup>177</sup> Bkz. *Mukaddime/Kendir*, I, s. 25. Bu ifadeyi Uludağ’ın “Kâdirdir, göklerde ve yerde olan hiç bir şey onu âciz bırakmaz, elinden kurtulamaz” (*Mukaddime/Uludağ*, I, s. 200), Dursun’un “Güçlüdür: Göklerde ve yerde hiç bir şey onu yenik düşüremez” (*Mukaddime/Dursun*, I, s. 63), Ugan’ın “O kudret sahibi olup, göklerde ve yeryüzündeki hiçbir nesne O’nu âciz bir halde bırakamaz ve O’nun bilgi ve kudreti haricinde kalmaz, bunların hepsini de O bilir,

Aynı sayfadaki Uludağ'ın “nesiller ve milletler”, Dursun'un “küçük-büyük topluluklar” şeklinde çevirdiği “*ecîlen ve umemen*” ifadesi de tercüme edilmemiştir.

Söz konusu çeviride, gerek çeviriye esas alınan baskıdan, gerek dikkatsizlikten ve gerekse yanlış anlamalardan kaynaklanan bazı hatalar bulunduğu görülmektedir. Baskıdan kaynaklanan hatalara ilk sayfalardan bir örnek vermek gerekirse, tercümeye esas alınan Arapça metinde “*Fazîl bin İyâz*” olarak harekelenen<sup>178</sup> ifade “*Fazıl bin İyâz*”<sup>179</sup> olarak aktarılmış, böylece aslı “*Fudayl bin İyâz*”<sup>180</sup> olan isim yanlış verilmiştir. Yine, “İmran oğulları” olarak tercüme edilmesi gereken “*Benî İmran*” ifadesinin “umrân bina eden, inşa eden” olarak anlaşıldığı ve “bir sosyal yapı kuran” şeklinde çevrildiği görülmektedir.<sup>181</sup> Yanlış anlamalardan kaynaklanan bir hata örneği ise, açlık ve uykusuzluk gibi yöntemlerle nefisleriyle mücadele eden veya “çile” çeken insanları ifade eden “*ehlu'r-riyâzat*”<sup>182</sup> tabirinde kast edilen “*riyâzat*” ile matematik bilimleri anlamına gelen “*riyâziye*” veya “*riyâziyât*”ın karıştırılmış olmasıdır.<sup>183</sup>

### **b. Diğer Dillere Yapılan Çeviriler**

Batı'da İbn Haldûn hakkında ilk defa 1697 yılı gibi geç sayılabilecek bir tarihte Barthelemy d'Herbelot tarafından bilgi verilmiş bulunmaktadır. Ancak d'Herbelot'un aktardığı malûmatın pekçok hata içerdiği bilinmektedir. Fransız oryantalist Sylvestre de Sacy ise, 1806 yılında, *Chrestomante Arabe* adlı eserinde, Batı'da ilk kez olmak üzere *Mukaddime*'nin bazı bölümlerinin tercümesini ve düşünürün biyografisini yayınlamıştır. S. de Sacy 1816 yılında ise İbn Haldûn'un uzun bir biyografisini ve *Mukaddime*'nin

---

idrak eder” (*Mukaddime/Ugan*, I, s. 3), Franz Rosenthal'in ise, “*His power is such that nothing in heaven and upon earth is too much for Him or escapes Him*” (*Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 3) şeklinde tercüme ettiğini görüyoruz. Ugan tercümesindeki “bunların hepsini de O bilir, idrak eder” ifadesi fazladan yorum ya da şerh niteliği taşımakla birlikte, geriye kalan kısmın en uygun tercüme olduğu söylenebilir.

<sup>178</sup> Bkz. *Mukaddime/Zağbî*, s. 49.

<sup>179</sup> Bkz. *Mukaddime/Kendir*, I, s. 43. Dursun ise “*İyaz oğlu Fazl*” şeklinde aktarmıştır. Bkz. *Mukaddime/Dursun*, I, s. 88. Yazma metinde, doğru okunmasını sağlayacak şekilde harekelenmiştir. Bkz. *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 7a. Şeddâdî de, Âtuf Efendi yazmasını esas aldığı halde, hatalı biçimde, Fudayl'ı *Fazl/Fadl* okunacak şekilde yazmış bulunmaktadır. Bkz. *Mukaddime/Şeddâdî*, I, s. 25. Pîrîzâde tercümesinde doğru yazılmıştır. Bkz. *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 38.

<sup>180</sup> Bkz. Osman Türer, “Fudayl bin İyâz”, *DİA*, C. XIII, s. 208-209.

<sup>181</sup> *Mukaddime/Kendir*, I, s. 55. Kendir'in “Fas'ta bir sosyal yapı (umrân) kuran” şeklinde tercüme ettiği ifadeyi Uludağ'ın doğru olarak “Fas'taki İmran oğulları” şeklinde çevirdiği görülmektedir. Bkz. *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 187. Pîrîzâde ise “Benî İmran” şeklinde aslına uygun ve doğru olarak aktarmıştır. Bkz. *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 52. Arapça metin için bkz. *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 11b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 58; *Mukaddime/Şeddâdî*, I, s. 38. Çevirmenin dikkatsizlikten kaynaklanan hatalardan birine ise, Ömer el-Esedî'nin Ömer Esedî şeklinde verilmesini göstermek mümkündür. Bkz. *Mukaddime/Kendir*, I, s. 27; *Mukaddime/Zağbî*, s. 36. Aynı yazım dikkatsizliği Ugan tercümesinde de mevcuttur. Bkz. *Mukaddime/Ugan*, I, s. 6. Pîrîzâde'de doğru olarak “el-Esedî” şeklindedir. Bkz. *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 17.

<sup>182</sup> *Mukaddime/Zağbî*, s. 46; *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 5, ek b; *Mukaddime/Şeddâdî*, I, s. 21.

<sup>183</sup> Bkz. *Mukaddime/Kendir*, I, s. 39.

geniş bir tanıtımını *Biographie Universelle* adlı eserinde aktarmıştır.<sup>184</sup> 1812’de de Avusturyalı müsteşrik Joseph von Hammer-Purgstall, *Über den Verfall des Islams nach den ersten drei Jahrhunderten der Hidschrat* (Hicret’in İlk Üç Yüzyılından Sonra İslâm’ın Düşüşü Üzerine) adıyla yayınladığı tezinde düşünürden “Araplar’ın Montesquieu’sü” şeklinde bahsetmiştir. Hammer-Purgstall, daha sonra *Mukaddime*’nin bazı bölümlerinin Almanca çevirisini neşretmiş ve 1822’de *Journal Asiatique*’de de *Mukaddime*’nin bazı bölümlerinin tanıtımını yapmıştır.<sup>185</sup> Bunun ardından Garcin de Tassy, 1824 yılında *Journal Asiatique*’de İbn Haldûn’un eserinden birkaç bölümün çevirisini aktarmış, 1825 yılında ise F. E. Schulz, İbn Haldûn’u öven bir makale yayınlamıştır.<sup>186</sup>

**M. de Slane Tercümesi:** *Mukaddime*’nin tam çevirisi Batı’da ilk defa William MacGuckin de Slane tarafından, Arapça “Quatremère baskısı” esas alınarak *Prolégomènes Historiques d’Ibn-Khaldoun* adıyla Fransızca’ya yapılmış bulunmaktadır. Çeviri sırasında “Quatremère baskısı”, yine Quatremère’nin kullandığı Paris’teki yazmalar, Arapça “Bulak baskısı” ve Pîrîzâde tercümesiyle karşılaştırılmıştır. Çevirinin ilk cildi 1862, ikincisi 1865 ve üçüncüsü de 1868’de yayınlanmış bulunmaktadır. F. Rosenthal’e göre, M. de Slane gıpta edilecek bir başarı sağlamış durumdadır. Ara sıra rastlanan çeviri hataları ise ya konunun ya da dilin çetrefilliğinden kaynaklanmaktadır ya da kolayca anlaşılabilir türdendir. Ancak, açıklayıcı notlar seyrek ve ayrıca mütercim, notlardaki ifadelerinin kaynaklarını göstermeyi genellikle umursamamıştır. Bununla birlikte F. Rosenthal, R. Dozy’nin, “Böyle zor bir kitap nadiren bu kadar iyi tercüme edilmiştir” şeklindeki tespitine hak vermektedir. Fakat Dozy, 1869 yılında yayınlanan 85 sayfalık değerlendirme yazısıyla çeviride önemli düzeltmeler yapmış bulunmaktadır. A. Bombaci de 1949’da yayınlanan 33 sayfalık makalesiyle birçok değerli düzeltme gerçekleştirmiştir.<sup>187</sup>

Cheddadi’ye (Şeddâdî) göre, M. de Slane’in tercümesi kendi zamanı için muhteşem bir bilimsel olay olmakla birlikte, yeni yazmaların keşfi daha eksiksiz bir

<sup>184</sup> De Slane, “Prolégomènes Historiques d’Ibn Khaldoun”, s. cxii, cxv; Akif Kayapınar, “İbn Haldun’un Asabiyet Kavramı”, *İbn Haldun - Güncel Okumalar* içinde (121-160), Recep Şentürk (Ed.), İstanbul: İz Y., 2009, s. 122; Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, 2. b., İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Y., 1998, s. 20-21.

<sup>185</sup> Enan, s. 151. *Keşf-uz-zumûn*’un zeyli olan *Âsâr-ı Nev*’de, İbn Haldûn’un eserinin Gustav Flügel tarafından Latince’ye aktarıldığı belirtilmektedir. Bkz. Ziya [Ülken] ve Fahri [Fındıkoğlu], s. 29.

<sup>186</sup> Ümit Hassan, “İbn Haldun *Mukaddime*’si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar”, s. 116.

<sup>187</sup> Franz Rosenthal, “Translator’s Introduction”, s. cviii.

*Mukaddime* metni oluşturmayı mümkün hale getirmiştir. Ayrıca Fransızca da o günden bu yana bir ölçüde değişiklik yaşamıştır.<sup>188</sup> Hodgson'a göre ise onun bu tercümesi, sistematik hatalar yapmadığı için herşeye rağmen F. Rosenthal'in İngilizce tercümesine tercih edilir.<sup>189</sup> F. Rosenthal ise, M. de Slane'in yaptığı türden, metnin çağdaş bir yazar tarafından yazılmış olduğu izlenimini veren serbest bir çevirinin *Mukaddime*'nin sübjektif biçimde yorumlanmasına yol açacağına ve İbn Haldûn'un düşüncesinin anlaşılmasını güçleştireceğine inanmaktadır. Ona göre, müellifin görüşlerinin bu şekilde modernize edilerek çarpıtılması, bütünüyle yabancı görüşlerin ona izafe edilmesine yol açabilir.<sup>190</sup> H. A. R. Gibb'e göre ise, tercüme "hâlâ vazgeçilmez olmakla birlikte biraz gevşek"tir.<sup>191</sup>

**F. Rosenthal Çevirisi:** *Mukaddime*'nin İngilizce tam çevirisi 1958 yılında (London) Franz Rosenthal tarafından on yıla yakın bir süre çalışarak yayınlanmış bulunmaktadır.<sup>192</sup> Rosenthal; Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki dört, Nûuosmaniye Kütüphanesi'ndeki yedi; Topkapı, Âtîf Efendi, Ragıp Paşa, Murat Molla, Millet, İstanbul Üniversitesi ve Bursa Orhan Bey Camii Kütüphanelerindeki birer yazma olmak üzere toplam 18 yazmayı inceledikten sonra içlerinden dördünü çevirisine esas almış, diğerlerinden de yararlanmışır. Çeviriye esas teşkil eden (mütercim 18 nüsha arasında saymadığı) beşinci yazma ise Yeni Câmî yazmasıdır. Bu beşi arasından ise 799/1397 tarihli Yeni Câmî yazması ve İbn Haldûn hayattayken (h. 804 – m. 1401-2) istinsah edilen Âtîf Efendi yazması en önemlileridir. Âtîf Efendi yazmasında, daha önce de belirtildiği gibi, İbn Haldûn'un kendi el yazısıyla, yazmayı incelediği, düzelttiği ve "*Mukaddime*'nin hiçbir yazmasının bundan daha doğru olmadığına" dair bir kayıt yer almaktadır.<sup>193</sup>

<sup>188</sup> Olivier Mongin, "Abdesselam Cheddadi: 'Reconnaissance d'Ibn Khaldûn' ", *Esprit*, 11 Novembre 2005, [www.diplomatie.gouv.fr/en/IMG/pdf/Cheddadieng.pdf](http://www.diplomatie.gouv.fr/en/IMG/pdf/Cheddadieng.pdf) (20 Şubat 2009), s. 3.

<sup>189</sup> Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, II, Fethi Gedikli ve Muhammed Şeviker (çev.), İstanbul: İz Y., 1993, s. 528, n. 13.

<sup>190</sup> Franz Rosenthal, "Translator's Introduction", s. cix-cx.

<sup>191</sup> Hamilton Alexander Roskeen Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, Kadir Durak ve diğerleri (çev.), İstanbul: Endülüs Y., 1991, s. 191, n. 9.

<sup>192</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 40; Ümit Hassan, "İbn Haldun *Mukaddime*'si Metnin Yayınlık Kazanması Üzerine Notlar", s. 120.

<sup>193</sup> Franz Rosenthal, "Translator's Introduction", s. lxxxix-xc. F. Rosenthal, Türkiye'deki yazmalardan, Gülşehri'deki [Gülşehir: Nevşehir'in ilçesi] Kara Vezir [Karavezir] Mehmet Paşa Kütüphanesi'nde yer alan yazmayı inceleyemediğini belirtmektedir (Bkz. *A.g.e.*, I, s. xc, n. 120). Söz konusu kütüphanedeki yazmaların güvenlik gerekçesiyle Ankara'ya gönderildiği belirtilmektedir. Bkz. *Karavezir Kütüphanesi*, t.y., <https://sites.google.com/site/gulshirkaravezirkutuphanesi/> (22 Mayıs 2011).

“Fas nüshası”nın (ya da “Fas yazması”) aynısı olan Yeni Câmi yazması da yine İbn Haldûn tarafından okunup düzeltilmiştir.<sup>194</sup> Rosenthal’ın yararlandığı diğer üç yazma ise; Süleymaniye Kütüphanesi Damad İbrahim Bölümü’nde bulunan 4 Safer 797 (29 Kasım 1394) tarihli yazma, Bursa’daki Orhan Bey Camii Kütüphanesi’nde yer alan 8 Şaban 806 (20 Şubat 1404) tarihli yazma ve Topkapı Sarayı Kütüphanesi’nde III. Ahmed bölümünde bulunan 818/1415-16 tarihinde istinsah edilmiş yazmadan oluşmaktadır.<sup>195</sup> Özetlemek gerekirse, Togan’ın ifadesiyle, F. Rosenthal’ın yararlandığı yazmalardan dördü İbn Haldûn’un zamanında yazılmış olup, birisi de (Âtîf Efendi yazması) onun kendi el yazılarını ihtiva etmesi itibariyle otograf (müellif hattı) sayılabilecek niteliktedir.<sup>196</sup>

M. Talbi, Rosenthal çevirisinin, müellif tarafından bilimsel açıdan gözden geçirildiğine dair bizzat İbn Haldûn’un el yazısıyla bir not içeren Âtîf Efendi yazmasından yapılmış olmanın avantajına sahip olmasına dikkat çekmektedir.<sup>197</sup> Cheddadi’ye göreyse, önemli bir adım olan Rosenthal tercümesi M. de Slane’in tercümesine göre daha tam ve daha özenlidir ve ayrıca zengin dipnotlara sahiptir.<sup>198</sup> Ayrıca, en eksiksiz ve en hatasız *Mukaddime* metni durumundadır.<sup>199</sup> Ancak, F. Rosenthal *Mukaddime*’nin ilk merhalesine ait iki temel nüshadan yararlanmadığı için, eserin bu dönemdeki şeklini yansıtan ifadeler eksik kalmıştır.<sup>200</sup> Watt da, *Mukaddime*’nin İngilizce tercümesinin mükemmel olduğunu söylemektedir.<sup>201</sup> R. B. Serjeant’a göre ise, çevirideki notlar ve referanslar hem kalite hem de özlülük bakımından hayranlık vericidir.<sup>202</sup> Rosenthal çevirisi, *Encyclopædia Britannica* tarafından da “mükemmel” olarak nitelendirilmektedir.<sup>203</sup> İbn Haldûn’la ilgili çalışma yapan Türk araştırmacılar bu çeviriye sıkça başvurmakta ve aşırı güven duymaktadır. Fakat Hodgson, F. Rosenthal çevirisinde tekrar tekrar köklü biçimde yanlış takdimler bulunduğunu, teknik terimlere neredeyse düzenli biçimde yanlış mânalar verildiğini ileri sürmektedir. Mesela “görülmeyenler” anlamındaki “gayb”ın (örnek olarak anne

<sup>194</sup> A.g.e., s. xciii.

<sup>195</sup> A.g.e., s. xc-xcix.

<sup>196</sup> Togan, “İbn Khaldûn, *The Mukaddimah*”, s. 250.

<sup>197</sup> Talbi, “İbn Khaldûn”, s. 829.

<sup>198</sup> Mongin, “Abdesselam Cheddadi: ‘Reconnaissance d’İbn Khaldûn’ ”, s. 3.

<sup>199</sup> Şeddadî, “Mukaddimetu havli’n-nass”, s. lxxvi-lxxvii.

<sup>200</sup> A.g.e., I, s. lxxvii.

<sup>201</sup> W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, s. 107.

<sup>202</sup> R. B. Serjeant, “Book Review”, *BSOAS*, C. XXIV (Hertford, 1961), s. 143.

<sup>203</sup> C. Issawi, “İbn Khaldûn”, *Encyclopædia Britannica*, C. IX, 15. ed., Chicago, 1979, s. 149.



karnındaki ceninin cinsiyetinin bilinmeme durumu) “tabiatüstü” diye tercüme edildiğini belirtmektedir.<sup>204</sup>

H. A. R. Gibb’e göre ise, F. Rosenthal, M. de Slane’inkine nazaran “daha sadık ve daha doğru” bir tercüme gerçekleştirmiş olmakla birlikte çeviride bazı hatalar mevcuttur.<sup>205</sup> Gibb ayrıca, İbn Haldûn’un ince ve zevkli orijinal üslûbunun modern tarza dönüştürüldüğünü ve böylece okurun, müellifin “canlı, dolaysız, renkli, muhayyile bakımından parlak, alabildiğine belîğ” üslubundan mahrum bırakıldığını ileri sürmektedir.<sup>206</sup> Yine Gibb, M. de Slane’in eski Fransızca tercümesinin özellikle II-V. bölümlerde daha üstün ve daha faydalı olduğunu ileri sürmektedir. M. de Slane’in aksine, F. Rosenthal’in “kelimesi kelimesine tercüme tarzına” bağlı kalması, İbn Haldûn’un anlatımındaki serbest akışı kesmekte ve uzun cümleler, çalışmayı cansız ve durağan hale getirmektedir.<sup>207</sup> Karşıt görüşü savunan M. Mahdi’ye (Mehdi) göre ise, F. Rosenthal, İbn Haldûn’un kavramlarını çağdaş ifadelerle tercüme etme eğilimi sergilemiş ve bunun sonucu olarak yanlış modern anlamlar yüklemiştir. Bir başka deyişle, Gibb tercümeyi çok fazla “lafzî” bulurken, Mahdi çok fazla “yorumcu” kabul etmektedir.<sup>208</sup> Battah ise, tercümenin, metindeki temel yapı birliğini ifade etmediği için, çok fazla lafzî olduğunu düşünmektedir.<sup>209</sup>

F. Rosenthal’in çevirisi, son tahlilde “kelimesi kelimesine” yapılmış bir tercüme niteliği taşımaktadır. Esas alınan beş yazmadaki farklılıklar dipnotlar halinde gösterilmekte, ayrıca metnin anlaşılması için dipnotlarda gerekli açıklamalar yapılmaktadır. Bunun yanı sıra, çeviri metninde de, parantez içinde, metnin anlaşılmasını sağlayacak ifadeler yer verilmekte, sıkça da, çevrilen kelimenin Arapça orijinali aktarılmaktadır. Böylece parantezler yardımıyla, mütercim yorum veya katkıları ile metnin orijinalinin birbirine karışmaması sağlanmaktadır. Bununla birlikte, F. Rosenthal tercümesinde, eserin başında yer alan “ithaf”la ilgili ifadeler atlanmış bulunmaktadır.<sup>210</sup> F. Rosenthal, çevirisini tamamladıktan sonra, kendisinden önce

<sup>204</sup> Bkz. Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, II, s. 528, n. 13. Buna karşılık Franz Rosenthal çevirisinden övgüyle söz edenler de bulunmaktadır. Bkz. Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 40-43.

<sup>205</sup> Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 191, n. 9.

<sup>206</sup> Majîd Khaddûrî, *The Islamic Law of Nations: Shaybani’s Siyar*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966, s. 72.

<sup>207</sup> Abdalla M. Battah, *Ibn Khaldun’s Principles of Political Economy: Rudiments of a New Science*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, The American University UMI, 1988, s. 216-217.

<sup>208</sup> Battah, s. 217.

<sup>209</sup> A.y.

<sup>210</sup> Bkz. *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 14. Karşılaştırmak için bkz. *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 163.

yapılanlarla, özellikle de M. de Slane'inki ile dikkatlice karşılaştırdığını belirtmektedir. Bununla birlikte, M. de Slane'den yararlanarak yaptığı düzetmelere ve onun düştüğünü düşündüğü çeviri yanlışlarına dipnotlarda atıfta bulunmaktan kaçındığını ifade etmektedir.<sup>211</sup>

“Rosenthal'in çevirisini, fazla uzun ve alimâne bulan Dawood, kitabı zavaidinden temizleyerek” yeniden yayınlamış bulunmaktadır.<sup>212</sup> B Lewis, N. J. Dawood'un, “ustaca kısaltmalarla, becerikli fakat mütevazı editörlüğüyle, Rosenthal'in abidevî üç ciltlik eserini gözalcı ve kullanışlı bir 'tek cild'e indirmeyi başardığını” belirtmektedir.<sup>213</sup> Dawood, Rosenthal çevirisinde yer alan deyimsel ifadelerde birçok değişiklikler yaptığını ve bunu, Arapça bilmeyen okurların metni anlamasını kolaylaştırmak ve açıklık sağlamak için gerekli gördüğünü belirtmektedir. Yine, parantezlerden önemli bir bölümünü attığını, çünkü bu parantezlerin, tercümenin kelimesi kelimesine yapılmış olması yüzünden eklenmiş bulunduğunu, aslında bu parantez içi ifadelerin metnin anlamına dahil olduğunu ve mütercim tarafından fazladan eklenmiş sanılabileceğini ifade etmektedir. Buna karşılık, mütercimin çevirinin yanı sıra yorum yaptığı yerlerde (özellikle de felsefî tartışmalar sözkonusu olduğunda) söz konusu parantezleri olduğu gibi bıraktığını açıklamaktadır.<sup>214</sup> Dawood'un yaptığı özetleme defalarca basılmış bulunmaktadır (9. b., Princeton, 1989).

**Vincent Monteil Çevirisi:** *Mukaddime*'yi M. de Slane'den sonra V. Monteil yeniden Fransızca'ya tercüme etmiştir (Ibn Khaldûn, *Discours sur l'Histoire Universelle*, Beyrut, 1967). Cheddadi'ye göre, Monteil modern bir tercüme yapmayı denemişse de tam başarılı olamamıştır.<sup>215</sup> C. F. Beckingham'a göre de, bu çeviri açıklama ve notlarının çok az ve kısa olması nedeniyle, öğrencileri ya da genel okuyucuyu yanlış anlamaya sevkedebilecek niteliktedir.<sup>216</sup>

**Diğer Çeviriler:** *Mukaddime* Urduca (1924), Farsça (1957), Portekizce (1958), Hintçe (1961) ve İbranice'ye (1966) tercüme edilmiş bulunmaktadır.<sup>217</sup> Eserin ayrıca

<sup>211</sup> Franz Rosenthal, “Translator's Introduction”, s. cxiv.

<sup>212</sup> Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, İstanbul: Pınar Y., 1984, s. 228.

<sup>213</sup> Bernard Lewis, *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*, 2. ed., Peru (Illinois): Open Court Publishing Company, 2001, s. 47-48.

<sup>214</sup> N. J. Dawood, “Introduction”, Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah: An Introduction to History* içinde (vii-xiv), Franz Rosenthal (çev.), N. J. Dawood (Ed.), London: Routledge and Kegan Paul, 1978, s. xiii.

<sup>215</sup> Mongin, s. 3.

<sup>216</sup> C. F. Beckingham, “Book Review”, *BSOAS*, C. XXXII (Hertford, 1969), s. 149.

<sup>217</sup> Louis Baeck, “Ibn Khaldun's Political and Economic Realism”, *Joseph A. Schumpeter, Historian of Economics: Perspectives on the History of Economic Thought* içinde (83-99), Laurence S. Moss (Ed.), London: Routledge, 1996,

Latince, İtalyanca ve Rusça'ya tamamen veya kısmen tercüme edildiği belirtilmektedir.<sup>218</sup> Tam tercümelere yanı sıra sıkça, seçme bölümlerin çevirileri yapılmıştır. R. A. Nicholson, birkaç kısa bölümü *Translations of Eastern Poetry and Prose (Doğu Şiir ve Nesir Tercümelere)*, Cambridge, 1992) adıyla yayınlamıştır. Erwin Rosenthal'ın *Ibn Khaldun's Gedanken über den Staat* (İbn Haldûn'un Devlet Üzerine Düşünceleri, Münih ve Berlin, 1932) adlı eseri de, *Mukaddime*'den yapılan uzun alıntıların Almanca tercümesini içermektedir.<sup>219</sup> Son olarak Matthias Paetzold *Buch der Beispiele* (Örnekler Kitabı, Leipzig 1992) adıyla eserin bazı bölümlerini Almanca'ya çevirmiş bulunmaktadır. Charles Issawi tarafından yapılan seçmeler *An Arab Philosophy of History: Selections from the "Prolegomena" of Ibn Khaldun of Tunis* (Bir Arap Tarih Felsefesi: Tunuslu İbn Haldûn'un "Mukaddime"sinden Seçmeler, London, 1950) adıyla neşredildiği gibi, yine eserin büyük bir kısmı Annemarie Schimmel tarafından Almanca'ya çevrilerek *Ausgewählte Abschnitte aus der Muqaddima* (*Mukaddime*'den Seçilmiş Bölümler, Tübingen: Mohr, 1951) ismiyle yayımlanmıştır. Bu çeviri Quatremère baskısına dayanmaktadır.<sup>220</sup> Ayrıca G. Surdon ve L. Bercher tarafından yapılan kısa bir seçmeler derlemesi Fransızca çevirileri ile birlikte yayımlanmıştır (Algiers, 1951).<sup>221</sup>

## B. ET-TA'RÎF

*et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve Rihletuhû Garben ve Şarkan*<sup>222</sup>, esas itibariyle *el-İber*'in eki olmakla birlikte, müellifi bundan bağımsız bir kitap olarak da söz etmiştir.<sup>223</sup> Hassan'ın ifadesiyle, "otobiyografisi, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'deki metodunda

---

s. 84. Talbi, *Mukaddime*'nin Portekizce çevirisinin Khoury tarafından üç cilt halinde 1958-60'ta (São Paulo) yayımlandığını belirtmektedir. Bkz. Talbi, "İbn Khaldûn", s. 829. İbranice çevirisi Immanuel Koplewitz tarafından yapılmış bulunmaktadır (İbn Khaldun, *Sifre Mofet mi-Sifrut ha-'Olam*, Jerusalem: Bialik Institute, 1966). Lewis, çevirinin büyük ölçüde Beyrut ve Quatremère baskılarına dayandığını söylemektedir. Bkz. B. Lewis, "Book Review", *BSOAS*, C. XXXII (Hertford, 1969), s. 226-227.

<sup>218</sup> Tahsin Görgün, "İbn Haldûn", *DİA*, C. XIX, s. 543-544; Enan, s. 188; Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, İstanbul: İz Y., 2008, s. 27-28.

<sup>219</sup> Franz Rosenthal, "Translator's Introduction", s. cix.

<sup>220</sup> Andreas Exenberger, "İbn Haldun's 'Buch der Beispiele' oder Jeder Kulturelle Hintergrund ist in der Lage, Großes hervorzubringen", *Concilium Medii Aevi*, IV, 2001, s. 101, n. 12. Issawi'nin çalışmasının yeni baskısı 1987'de yapılmış bulunmaktadır (Princeton: The Darwin Press). Burada yapılan seçmelerin son derece başarılı ve tutarlı biçimde yapılmış ve düzenlenmiş bulunduğu belirtilmektedir. Bkz. Maryam Jameelah, "Book Review", *Muslim World Book Review*, Vol. 9, No. 1 (1988), s. 20.

<sup>221</sup> Franz Rosenthal, "Translator's Introduction", s. cix; Ümit Hassan, "İbn Haldun *Mukaddime*'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar", s. 118.

<sup>222</sup> Arap rakamları değil harfleriyle numaralandırdığı "Taktîm" sayfalarında *et-Tarîf*'in nüshaları hakkında bilgi veren Tancî, nüshalar için eski, orta ve yeni (kadîm, mütevevssıt, hadis/yeni) tasnifini yapmaktadır. Şeddâdî, *Mukaddime* nüshaları için yaptığı benzer tasnifte bu sınıflandırmadan etkilenmiş olmalıdır. Ayrıca bkz. Brockelmann, *GAL-Suppl.*, II, s. 342.

<sup>223</sup> Franz Rosenthal, "Ebn Kaldûn", s. 33.

önemli yeri olan somut gözlemlerin nasıl kaynaklandığını açıklayıcı nitelik taşımaktadır”.<sup>224</sup> Otobiyografisini iki aşamada yazan İbn Haldûn, 797/1395 yılında, *el-İber*'in bir eki olarak düşündüğü otobiyografisine *et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn muellifu hâze'l-kitâb* (Bu Kitabın Yazarı İbn Haldûn'u Tanıma) adını vermiş, 807/1405 yılında ise esere, o yıla kadarki on senelik son anılarını da eklemiştir.<sup>225</sup> Böylece, yaptığı ilâvelerle eser hacim olarak iki katına çıkmıştır. Bunun üzerine eserin yeni şeklini, *el-İber*'in eki değil, bağımsız bir eser olarak ele almış ve adını değiştirerek, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve rihletuhû garben ve şarkan* (İbn Haldûn'u Tanıma, Batı'ya ve Doğu'ya Gezileri) olarak belirlemiştir.

Eserin bu son şeklini yansıtan yazma nüshalar, İstanbul'da Ayasofya ve III. Ahmed Kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bu nüshalara dayanan Muhammed bin Tâvit et-Tancî, tahkikli bir yayımını yapmış (Kahire: Lecnetu't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1951),<sup>226</sup> daha sonra bu çalışma, *Mukaddime* ve *el-İber* ile birlikte “İbn Haldûn Üçlemesi” tarzında yeniden yayınlanmıştır (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 1979).<sup>227</sup> Ayrıca, *et-Ta'rîf* daha önce Arapça olarak *el-İber*'in 1867/68 (h. 1284) tarihinde yapılan *Kitabu'l-İber ve dîvânü'l-mubteda'* adlı Bulak baskısında ve 1904 tarihli bir başka baskısında yer almış bulunmaktadır.<sup>228</sup> Vecdi Akyüz tarafından Türkçe'ye yapılan çeviri de *et-Ta'rîf*'in bu son neşrine dayanmaktadır.<sup>229</sup> Akyüz, bu yayımdaki dipnot açıklamalarından Türk okuyucularına yardımcı olabilecekleri seçerek verdiğini ifade etmektedir.<sup>230</sup> Bu tercüme ilk çeviri olarak gösterilmekle birlikte, Fındıkoğlu, İsmail Saip Efendi'nin eseri çevirip *İrtika* adlı bir mecmuada yayımlanmış olduğunu bizzat mütercimden duyduğunu belirtmektedir.<sup>231</sup>

M. de Slane, 1862-1868 tarihlerinde yayınladığı Fransızca *Mukaddime* tercümesinin başına *et-Ta'rîf*'i önsöz olarak koymuştur.<sup>232</sup> F. Rosenthal, A. Şeddâdî

<sup>224</sup> Ümit Hassan, “İbn Haldun *Mukaddime*'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar”, s. 112.

<sup>225</sup> Vecdi Akyüz, “Sunuş”, İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar – et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rihletuhu Garben ve Şarkan* içinde (5-8), Vecdi Akyüz (çev.), İstanbul: Dergâh Y., 2004, s. 5. Eser, müellifin vefatından bir yıldan az bir zaman öncesine kadar yaşadığı olayları kapsamaktadır. İbn Haldûn'un belirtmediği bazı hususlar İbnü'l-Kâtîb'in *el-Ihâta fi Ahbâr-i Garnata* adlı eserinde yer almaktadır. Bkz. Franz Rosenthal, “Translator's Introduction”, s. xxix.

<sup>226</sup> Franz Rosenthal, “Ebn Kaldûn”, s. 33.

<sup>227</sup> Akyüz, “Sunuş”, s. 5.

<sup>228</sup> Ümit Hassan, “İbn Haldun *Mukaddime*'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar”, s. 112-113.

<sup>229</sup> Akyüz, “Sunuş”, s. 5-6.

<sup>230</sup> A.g.e., s. 6. Eserin Batı dillerine yapılan tercümeleri için bkz. a.y.

<sup>231</sup> Bkz. Ziya [Ülken] ve Fahri [Fındıkoğlu], s. 12, n. 1, s. 31, n. 1. Mehmed Tahir tarafından haftalık olarak yayınlanan *İrtika* mecmuasının 1809-1902 yıllarına ait sayıları Ankara'da, Milli Kütüphane'de mevcuttur.

<sup>232</sup> Ümit Hassan, “İbn Haldun *Mukaddime*'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar”, s. 117.

(Cheddadi) tarafından *Le voyage d'Occident et d'Orient* adıyla Fransızca'ya yapılan çeviride atlamalar bulunduğunu belirtmektedir.<sup>233</sup>

## II. ULUSLARARASI İLİŞKİLER LİTERATÜRÜ VE İBN HALDÛN

Uluslararası İlişkiler disiplininin oldukça yeni bir bilim dalı olması, İbn Haldûn'un bu disiplin çerçevesinde çalışmalar yapan akademisyenler tarafından yeterince incelenmemiş olmasının nedenlerinden birini oluşturmaktadır. İkinci bir neden, İbn Haldûn'un Batı'da, İbn Sînâ, Fârâbî, Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi isimlere göre çok daha geç keşfedilmiş olmasıdır.

### A. İBN HALDÛN VE SOSYAL BİLİMLER

Avusturyalı müsteşrik Alfred Freiherr von Kramer'in, Viyana Üniversitesi Bilimler Akademisi'nde 1879 yılında *Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche* (İbn Haldûn ve Onun İslâm Devletleri Kültür Tarihi) adlı meşhur tezini savunmasından<sup>234</sup> beri Batı'da İbn Haldûn'dan çok söz edilmekte ve geniş araştırmalara konu olmaktadır. Kremer'in açtığı yolda giden R. Flint tarih felsefesinin tarihini incelemeye devam etmiş ve *Mukaddime* üzerinde dikkat ve ilgiyle durmuştur. Kısa bir süre sonra 1896'da G. Ferrero, İbn Haldûn'u XIV. yüzyıla ait bir Arap sosyoloğu olarak nitelendirmiş, L. Gumplowicz de aynı sıfatı 1889'da kullanmıştır. 1903'te ise T. J. de Boer, İslâm'da felsefe tarihini ele alan eserinde *Mukaddime*'yi inceleme konusu yapmıştır. İbn Haldûn'un *Mukaddime*'deki İslâmî ilimler yaklaşımını konu alan S. van den Bergh'in 1912 tarihli çalışmasını, Tâhâ Hüseyin'in İbn Haldûn'un sosyal felsefesiyle ilgili eseri takip etmiştir.<sup>235</sup> Erwin Rosenthal ise, *Die Gedanken Ibn Khaldun's über den Staat* (İbn Haldûn'un Devlet Üzerine Düşünceleri) adlı bir eser kaleme almıştır.<sup>236</sup> Gaston Bouthoul de hem M. de Slane çevirisinin yeni baskısına

<sup>233</sup> Franz Rosenthal, "Ebn Çaldûn", s. 33-34.

<sup>234</sup> Enan, s. 153.

<sup>235</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 51-52. Özellikle Gumplowicz'in çalışmalarının Türk aydınlarını etkilediği görülmektedir. Bu çerçevede Muallim Cevdet ondan büyük ölçüde yararlanarak bir makale kaleme almış bulunmaktadır. Bkz. M. Cevdet, "İbni Haldun Tarihi Mukaddemesi", *Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi* içinde (609-624), Osman Ergin (haz.), İstanbul: İstanbul Belediyesi, 1937, s. 609-624.

<sup>236</sup> Enan, s. 188. Gibb, aynı anlama gelmekle birlikte, eserin adını *Ibn Khaldun's Gedanken über den Staat* (*Historischen Zeitschrift* içinde, Beiheft 25, Munich and Berlin, 1932) şeklinde vermektedir. Gibb, çalışmanın, İbn Haldûn'un siyaset teorisini müstakil olarak ele alan ilk monografi olduğunu belirtmektedir (Bkz. Hamilton Alexander Roskeen Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, Princeton: Princeton University, 1982, s. 166). Gibb ayrıca şunları söylemektedir: "De Slane'in hâlâ vazgeçilmez olmaya devam etmekle birlikte gevşek tercümesinin gözden geçirilmesi gerektiği oryantalistler tarafından uzun süredir bilinmektedir. İncelediğim kadarıyla Erwin Rosenthal'in kitabının meziyetlerinden biri budur; daha kelimesi kelimesine ve uygun bir tercüme sunmaktadır. Bununla birlikte bazı hatalar mevcuttur." Gibb, örnek olarak dört adet hata göstermektedir. Bkz. *a.g.e.*, s. 174, n. 9.

yazdığı bir takdim<sup>237</sup> hem de *Ibn Khaldoun, Sa Philosophie Sociale* (İbn Haldûn ve Sosyal Felsefesi) adlı eseriyle<sup>238</sup> İbn Haldûn’u gündeme getirmiştir. İbn Haldûn’la ilgili olarak günümüzde artık oldukça geniş ve kapsamlı bir literatür oluşmuş bulunmaktadır.<sup>239</sup> Özellikle sosyoloji, siyaset bilim, siyaset sosyolojisi, ekonomi ve tarih felsefesi alanlarında İbn Haldûn’a atıfta bulunulması gelenek haline gelmiş durumdadır.

Batı’da İbn Haldûn’a gösterilen ilginin bir uzantısı olarak Türkiye’de de son dönemde İbn Haldûn’un değişik alanlardaki görüşlerine ilişkin bilimsel nitelikte birçok kitap ve makale yayınlanmış ve İbn Haldûn ile ilgili bazı çalışmalar Türkçe’ye çevrilmiş bulunmaktadır.<sup>240</sup> İbrahim Erol Kozak’ın *İbn Haldun’a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, Ahmet Arslan’ın *İbni Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası*<sup>241</sup>, Ümit Hassan’ın *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi* ve Oktay Uygun’un *İbni Haldun’un Toplum ve Devlet Kuramı* adlarını taşıyan yayınlanmış tez çalışmaları bulunmaktadır. Nihat Falay’ın *İbn Haldun’un İktisadi Görüşleri*<sup>242</sup> ve Ahmet Öncü’nün *Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*<sup>243</sup> adlı çalışmaları da dikkat çeken çalışmalar durumundadır. Bir başka yeni çalışma, Neşet Toku’nun *İlm-i Umran – İbni Haldun’da Toplum Bilimsel Düşünce*<sup>244</sup> adlı eseridir. Süleyman Uludağ’ın *İbn Haldun*<sup>245</sup> başlıklı eseri de sıkça atıfta bulunulan bir çalışma durumundadır. Bunların yanı sıra Yves Lacoste’un *İbni Haldun*<sup>246</sup> ve Sâtî el-Husrî’nin *İbn-i Haldun Üzerine*

<sup>237</sup> Bkz. Gaston Bouthoul, “İbn Khaldoun”, *Ibn Khaldoun, Les Prolégomènes d’Ibn Khaldoun: Traduits en Français et Commentés* içinde (i-cxvi), I, s. xvii-xxxiv.

<sup>238</sup> Bkz. Gaston Bouthoul, *Ibn Khaldoun, Sa Philosophie Sociale*, Paris, 1930.

<sup>239</sup> Bu durum, daha çok İngilizce ve Arapça için geçerlidir. Türkçe literatür için bkz. Yavuz Yıldırım, “Türkçe’de İbn Haldun Üzerine Yapılan Çalışmalar”, *İÜİFD*, S. 4 (2001), İstanbul, 2002, s. 139-174. Yazar, 141 adet çalışmanın künyesini aktarmaktadır. Fakat bunların bir kısmı, doğrudan İbn Haldûn ile ilgili çalışmalar olmayıp, içinde İbn Haldûn’un da inceleme konusu yapıldığı çalışmalar durumundadır. 139 ile 165’inci sayfalar arasında, İbn Haldûn’la ilgili önemli yayınlar hakkında kısa bilgi ve değerlendirmeler aktarılmaktadır.

<sup>240</sup> Cemil Meriç, Ülken’in G. Bouthoul’un *İbn Haldun ve Sosyal Felsefesi (Ibn Khaldoun, Sa Philosophie Sociale)* adlı eserini tercüme ettiğini ve kendisi yazmış gibi gösterdiğini ileri sürmektedir. Z. F. Fındıkoğlu’nun çalışmasını ise “tatsız tuzsuz bir etüd” ve “derme çatma bir tercüme” olarak nitelendirmektedir (Bkz. Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 69; Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 143). Aynı iddiayı bir başka kitabında da tekrarlamakta, Bouthoul’un eserini “güzel kitap” olarak nitelendirirken, “Hilmi Ziya 40’ta yazdığı kitabı Bouthoul’dan kopye etmişti. Adı ve acemice bir hırsızlık” demektedir. (Bkz. Cemil Meriç, *Jurnal: 1955-65*, I, Mahmut Ali Meriç [yay. haz.], İstanbul: İletişim Y., 1992, s. 383). Ülken ile Fındıkoğlu’nun söz konusu çalışmaları birlikte tek kitap halinde yayınlanmış bulunmaktadır: Hilmi Ziya [Ülken] ve Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu], *İbni Haldun*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940.

<sup>241</sup> Farklı bir adla ikinci baskısı yapılmıştır. Bkz. Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, 2. b., Ankara: Vadi Y., 1997.

<sup>242</sup> Bkz. Nihat Falay, *İbn Haldun’un İktisadi Görüşleri*, İstanbul: İÜİFY, 1978.

<sup>243</sup> Bkz. Ahmet Öncü, *Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Öteki Y., 1993.

<sup>244</sup> Bkz. Neşet Toku, *İlm-i Umran – İbni Haldun’da Toplum Bilimsel Düşünce*, 2. b., Akçağ Y., Ankara 2002.

<sup>245</sup> Süleyman Uludağ, *İbn Haldun*, Ankara: TDV, 1993.

<sup>246</sup> Yves Lacoste, *İbni Haldun*, Mehmet Sert (çev.), İstanbul: Sosyalist Y., 1993.

*Araştırmalar* adlı eserleri tercüme edilerek Türkçe'ye kazandırılmış bulunmaktadır. Arslan'a göre, E. Rosenthal'in *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi* başlıklı eserinin İbn Haldûn'la ilgili bölümü<sup>247</sup>, Muhsin Mehdi'nin (Mahdi) *İslâm Düşüncesi Tarihi* içindeki iki makalesi<sup>248</sup> ve Macid Fahri'nin (Majid Fakhry) *İslâm Felsefesi Tarihi*'ndeki<sup>249</sup> İbn Haldûn ile ilgili kısım, dilimize kazandırılmış önemli çalışmalar durumundadır.<sup>250</sup> Bunlara Hodgson'un *İslâm'ın Serüveni* adlı eserinin İbn Haldûn'la ilgili bölümünü de eklemek gerekir.<sup>251</sup> Uluslararası İlişkiler disiplininin ilgi alanına giren birtakım konular bu çalışmaların bazılarında dağınık biçimde yer alıyor olsa da, özellikle bu disiplin çerçevesinde yapılmış Türkçe bir çalışmaya rastlanmamaktadır.

## B. ULUSLARARASI İLİŞKİLER LİTERATÜRÜNDE İBN HALDÛN

İbn Haldûn'un görüşlerini Uluslararası İlişkiler disiplini açısından değerlendiren müstakil birkaç makale mevcutsa da, konuyla ilgili geniş kapsamlı bir çalışma bugüne kadar gerçekleştirilmiş değildir. Bununla birlikte, birçok yazar, İbn Haldûn'un disiplin için taşıdığı öneme işaret etmiş bulunmaktadır. Bu tür çalışmalara örnek olarak, Evans ile Newnham'ın *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü*<sup>252</sup>, Adam Watson'ın *The Evolution of International Society*<sup>253</sup> (Uluslararası Toplumun Evrimi), Mowlana'nın *Global Information and World Communication: New Frontiers in International Relations*<sup>254</sup> (Küresel Enformasyon ve Dünya İletişimi: Uluslararası İlişkilerde Yeni Sınırlar), Seifudein Adem'in *Hegemony and Discourse: New Perspectives on International Relations*<sup>255</sup> (Hegemonya ve Söylem: Uluslararası İlişkilerde Yeni Perspektifler), William C. Olson ile A. J. R Groom'un *International Relations Then and Now – Origins and Trends in Interpretation*<sup>256</sup> (Eskiden ve Şimdi Uluslararası İlişkiler: Yorumlamada Köken ve Trendler), D. H. Deudney'in *Bounding Power: Republican*

<sup>247</sup> Bkz. Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 123-159.

<sup>248</sup> Bkz. Mehdi, "Filozoflar: İbn Haldun", s. 109-124; Muhsin Mehdi, "Siyasi Düşünce: İbn Haldun", *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde (183-203), III, M. M. Şerif (Ed.), Mustafa Armağan (çev.), İstanbul: İnsan Y., 1991, s. 183-203.

<sup>249</sup> Bkz. Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Kasım Turhan (çev.), İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998, s. 326-334.

<sup>250</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 13-14.

<sup>251</sup> Bkz. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, II, s. 522-531.

<sup>252</sup> Graham Evans ve Jeffrey Newnham, *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü*, H. Ahsen Utku (çev.), İstanbul: Gökkuşbu, 2007, s. 293.

<sup>253</sup> Adam Watson, *The Evolution of International Society*, London: Routledge, 1992., s. 9-10.

<sup>254</sup> Hamid Mowlana, *Global Information and World Communication: New Frontiers in International Relations*, 2. ed., London: SAGE Publications Ltd, 2005, s. 1.

<sup>255</sup> Seifudein Adem, *Hegemony and Discourse: New Perspectives on International Relations*, Lanham: University Press of America, 2005, s. 18-21.

<sup>256</sup> William C. Olson and A.J.R Groom, *International Relations Then and Now: Origins and Trends in Interpretation*, London: HarperCollins, 1991, s. xi.

*Security Theory from the Polis to the Global Village*<sup>257</sup> (Gücü Sınırlamak: Polis'ten Küresel Köy'e Cumhuriyetçi Güvenlik Teorisi) ve R. Gilpin'in *War and Change in World Politics*<sup>258</sup> (Dünya Siyasetinde Savaş ve Değişim) adlı eserleri gösterilebilir.

Ayrıca Susan Strange'in "Political Economy and International Relations" (Politik Ekonomi ve Uluslararası İlişkiler)<sup>259</sup>, Mustapha Kamal Pasha'nın "Ibn Khaldun and World Order" "(İbn Haldûn ve Dünya Düzeni)<sup>260</sup>, D. G. Becker'in "Postimperialism and Realism in Theories of International Relations" (Uluslararası İlişkiler Teorilerinde Postemperyalizm ve Realizm)<sup>261</sup>, Jack Kalpakian'ın "Ibn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory" (İbn Haldûn'un Günümüz Uluslararası İlişkiler Teorisi Üzerindeki Etkisi)<sup>262</sup> ve Robert Cox'un "Towards a Posthegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun" (Bir Post-hegemonik Dünya Düzeni Kavramlaştırmasına Doğru: İbn Haldûn Üzerine Düşünceler)<sup>263</sup> adlı makaleleri, İbn Haldûn'un, Uluslararası İlişkiler disiplini açısından önemine işaret etmektedir.

---

<sup>257</sup> Daniel H. Deudney, *Bounding Power: Republican Security Theory from the Polis to the Global Village*, Princeton: Princeton University Press, 2006.

<sup>258</sup> Robert Gilpin, *War and Change in World Politics*, New York: Cambridge University Press, 1981, s. 96.

<sup>259</sup> Susan Strange, "Political Economy and International Relations", *International Relations Theory Today* içinde (154-174), K. Booth and S. Smith, eds, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1995, s. 172.

<sup>260</sup> Mustapha Kamal Pasha, "Ibn Khaldun and World Order", *Innovation and Transformation in International Relations Theory* içinde (56-70), Stephen Gill ve James H. Mittelman (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 56-70.

<sup>261</sup> David G. Becker, "Postimperialism and Realism in Theories of International Relations", *Postimperialism and World Politics* içinde (37-74), David G. Becker ve Richard L. Sklar (Ed.), Westport-Connecticut: Praeger Publishers, 1999, s. 38.

<sup>262</sup> Jack Kalpakian, "Ibn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory", *The Journal of North African Studies*, Vol. 13, No. 3 (September 2008), s. 363-376.

<sup>263</sup> Robert W. Cox, "Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun", Robert W. Cox ve Timothy J. Sinclair, *Approaches to World Order* içinde (144-173), Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 157. Cox'un bu makalesi ilk kez 1992'de yayınlanmıştır. Bkz. Robert W. Cox, "Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun", *Governance Without Government: Order and Change in World Politics* içinde (132-159), James N. Rosenau ve Ernst-Otto Czempiel, (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 132-159.



## GİRİŞ

Günümüzde İbn Haldûn birçok bilim adamı tarafından “tarih, siyaset, eğitim, sosyoloji ve (sosyolojinin bazı alt dalları: tarih sosyolojisi, iktisat sosyolojisi, siyaset sosyolojisi) ve iktisat (politik iktisat, sosyal iktisat) gibi bilim dallarının kurucusu ve öncüsü”<sup>1</sup> olarak kabul edilmektedir. Mesela Biegel’e göre, “İbn Haldûn bu eseriyle sadece bir tarihçi değildir. O aynı zamanda filozof, sosyolog, ekonomist, politikacı ve psikolog olarak da mütalaa edilebilir”.<sup>2</sup> *Mukaddime*’nin tam metnini İngilizce’ye çeviren F. Rosenthal ise, “İbn Haldûn’un yaşadığı çağdan yüzyıllar sonra Avrupa’da heyecanla gündeme getirilen pek çok konunun hiç de sanıldığı gibi yeni ve orijinal olmadıklarını” belirtmekte, bunların, “hiç olmazsa başlangıçları itibarıyla, *Mukaddime* adlı eserinde yepyeni bir ilmin kuruculuğunu yapan bu Kuzeybatı Afrikalı’ya malum olmuş konular” olduklarını ileri sürmektedir.<sup>3</sup> Lacoste’a göreyse İbn Haldûn tarihsel olayları incelerken “yalnızca mantıkla düşünceye değil, bugün tarihe yardımcı bilimler diye adlandırabileceğimiz, iktisat, coğrafya, nüfusbilim, askerî strateji ve taktik vb. bilimlere de başvurur”<sup>4</sup> ve “tarih üzerine bütünlüklü bir görüş” getirir<sup>5</sup>. M. J. V. Molins’e göre de, İbn Haldûn sadece tarih, etnoğrafya, coğrafya, siyaset bilim, felsefe ve sosyoloji değil, tıp ve ekoloji alanında da önemli görüşler ortaya koymuştur.<sup>6</sup> Böylesine çok boyutlu bir düşünürün düşünce ve değerlendirmelerinin Uluslararası İlişkiler<sup>7</sup> disiplini açısından da kayda değer tartışma konuları içeriyor olması doğaldır.

H. J. Laski’ye göre, “Siyaset felsefesinin temeli tarih felsefesidir. Tarihsel olayların nedenlerini açıklayabildiğimiz takdirde, yeterli bir Devlet teorisinin

---

<sup>1</sup> Kozak, *İbn Haldun’a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, s. 17.

<sup>2</sup> L. C. Biegel, “İbn Haldun’un Hayatı ve Çalışmaları”, *İbn Haldun ve Göç Tarihi* içinde (25-26), Veyis Güngör (red.), Amsterdam: Stichting Nederlands-Turks Academisch Genootschap, 1990, s. 25-26.

<sup>3</sup> Asaf Hüseyin, *İslami Köktencilik Ötesi - İman ve Amelin Sosyolojisi*, Selahattin Ayaz (çev.), İstanbul: Ekin Y., 1996, s. 21.

<sup>4</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 166.

<sup>5</sup> A.g.e., s. 177.

<sup>6</sup> M. Jesús Viguera Molins, “Conclusions: Ibn Khaldun Assessed and Reassessed”, *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde içinde (414-417), María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 414.

<sup>7</sup> “Uluslararası ilişkiler” ifadesi, İngilizce karşılığı “international relations” da olduğu gibi, hem bir bilimsel disipline, hem de varolan fiilî durumlara işaret ettiği için, birçok akademisyen, bu çalışmada yapıldığı gibi, tabiri ilk anlamda kullanırken ilk harfleri büyük (Uluslararası İlişkiler) yazmayı tercih etmektedir.

önergelerini kurabilmekte de, temel unsurlara sahip oluruz.”<sup>8</sup> Toynbee'nin İbn Haldûn'la ilgili yaptığı “herhangi bir zamanda, herhangi bir ülkede, herhangi bir zihin tarafından yaratılmış en büyük tarih felsefesinin sahibi olduğu”<sup>9</sup> nitelemesi dikkate alınır, onun aynı zamanda siyasete –ve doğal olarak “uluslararası siyaset”e– ilişkin görüşlerinin de önem taşıdığını belirtmek gerekir. Lacoste, *Mukaddime*'nin XIX. yüzyılda yeniden gün ışığına çıkarılması ve çeşitli dillere çevirilmesi ile Batı Avrupa'da tarih biliminin ve toplumbiliminin gelişmesinin aynı döneme rastladığını vurgular ve o dönemde birçok yazarın, üzerinde düşündükleri modern sorunlarla İbn Haldûn'un ortaya koyduğu sorunların benzeştiğini görerek hayrete kapıldıklarını belirtir. Böylece düşünürün yapıtını modern tarihçilerin ve toplumbilimcilerin yapıtlarıyla karşılaştırma isteğinin doğduğunu belirten Lacoste, bu karşılaştırmadan İbn Haldûn'un “üstün çıktığını” ifade etmektedir.<sup>10</sup> Benzer bir karşılaştırmanın Uluslararası İlişkiler disiplini açısından da yapılmasının yararlı olacağını düşünmemek için herhangi bir neden bulunmamaktadır. Nitekim, bu tür çalışmaların yapılmamasının Uluslararası İlişkiler disiplininin gelişim seyrine ve varlık nedenine aykırı olduğu savunulmakta, teorik yaklaşım ve tartışmaların güncel olanın bilimsel düzeyde anlaşılmasında temel araç olarak görülmesi gerektiğine dikkat çekilmektedir.<sup>11</sup>

Araştırmamızın tezini, İbn Haldûn'un düşüncelerinin Uluslararası İlişkiler disiplini açısından ufuk açıcı yaklaşımlar içerdiği ve uluslararası ilişkileri etkileyen unsurlara ilişkin önemli değerlendirmelerinin bulunduğu düşüncesi oluşturmaktadır. İbn Haldûn'un bu kapsamdaki analiz ve çözümlerinin, disiplin içi tartışmalara katkı açısından özellikle önem taşıdığını belirtmek gerekir. Bununla birlikte Uluslararası İlişkiler teorisiyle ilgilenen akademik çevrelerin İbn Haldûn'un görüşlerine ilgi duymaya başlamaları görece olarak yeni bir durumdur. Bu husus çalışmamızı bir ölçüde özgün hale getirmekle birlikte pek çok açıdan güçleştirmiş bulunmaktadır. O nedenle, bu çalışmamızın konuyla ilgili daha yetkin çalışmalar için bir ilk adım olmaktan öte bir iddiasının bulunmadığını itiraf etmek gerekmektedir.

<sup>8</sup> Harold J. Laski, *Devlet*, Esin Örucü (çev.), İstanbul: Köprü Y., 1966, s. 11.

<sup>9</sup> Arnold Toynbee, *A Study of History: The Growths of Civilizations*, Vol. III, New York: Oxford University Press, 1962, s. 322.

<sup>10</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 154. Lacoste, İbn Haldûn'un düşüncesinde üstün olan yanın, çağdaş tarihçilerin ortaya koydukları sorunların “çoğunu az çok aydınlık bir biçimde” inceleme konusu yapmış bulunması olduğunu savunur. Bkz. *A.g.e.*, s. 19.

<sup>11</sup> Atıla Eralp, “Giriş”, *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar* içinde (7-13), Atıla Eralp (der.), 7. b., İstanbul: İletişim Y., 2004, s. 10.

Ayrıca, bu çalışmanın üstesinden gelmek zorunda kaldığı temel sorunlardan birininin, İbn Haldûn'un kavramları ile günümüzde Uluslararası İlişkiler disiplininde genel kabul görmüş olan kuramların terminolojileri arasındaki kopukluk olduğu belirtilmelidir. Aynı noktaya dikkat çeken Kalpakian'a göre, İbn Haldûn'u, içinde yaşadığı ve yazdığı İslâmî (bir başka deyişle, toplumsal, kültürel ve siyasal) bağlamdan ayırmak zordur. Biz ise çok sayıda "gerçek" in ve "dil" in (terminolojinin) bulunduğu bir dünyada yaşıyoruz, bu yüzden onu Uluslararası İlişkiler alanındaki "gayrimüslim bilim adamlarıyla ilişkilendirebilecek bir tarzda tercüme etmek" zor olabilmektedir. Onun mirasını "sömürgeci" kendine mal etmelerin konusu yapmaya hazır yazarlar mevcuttur.<sup>12</sup> Doğal olarak, iki kavramsal çerçeve arasındaki bu kopukluk, kavramların tekabül ettikleri olay ve olgular üzerinde özel olarak durulmasını gerektirmektedir.

Ancak, bu kopukluğa bir ölçüde, Uluslararası İlişkiler disiplininin bir bilim dalı olarak Batı'da ortaya çıkmış ve Batı-merkezci bir bakış açısıyla geliştirilmiş olmasının yol açtığı da vurgulanmalıdır. S. Amin'e göre, Batı toplum bilimi açısından tam bir paradigma oluşturan Avrupa-merkezcilik, T. S. Kuhn'un<sup>13</sup> bütün paradigmalar için ortaya koyduğu gibi, farkına varılamayacak ölçüde içselleştirilmiş bulunmaktadır.<sup>14</sup> Benzer şekilde, R. M. A. Crawford, Avrupa Uluslararası İlişkiler teorisinin Anglo-Amerikan yaklaşımın karşısında "kıtasal" olarak nitelendirilmesi tutumunun, sanki başka bir kıta yokmuş gibi bir ima içerdiğini belirtmektedir.<sup>15</sup> Yine, K. W. Thompson, Amerikan siyaset ve diplomasisindeki değerler geleneğinin ikili kaynağının, özellikle Eski Yunan siyaset felsefesinden türeyen "klasik gelenek"le Hristiyan geleneğinin bileşimi olduğunu belirterek,<sup>16</sup> bu Batı-merkezci yaklaşımı açığa vurmaktadır.

İbn Haldûn'un Uluslararası İlişkiler disiplini açısından önemine dikkat çeken Kalpakian; Morgenthau ve diğer klasik realistlerin, bir disiplin veya bir meslek olarak

---

<sup>12</sup> Kalpakian, "İbn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory", s. 374.

<sup>13</sup> Kuhn'un görüşleri için bkz. Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 3. b., Nilüfer Kuyuş (çev.), İstanbul: Alan Y., 1991.

<sup>14</sup> Samir Amin, *Avrupa Merkezilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, Mehmet Sert (çev.), İstanbul: Ayrıntı Y., 1993, s. 121. Konunun farklı bir boyutunu dikkat çeken W. Wallace da, Uluslararası İlişkiler araştırmasının masum bir meslek olmadığını, sosyal bilim ile kamu politikası arasındaki giderek büyüyen ilişkinin, başından beri, Uluslararası İlişkiler disiplinine de hakim olduğunu savunmaktadır. Bkz. William Wallace, "Truth and Power, Monks and Technocrats: Theory and Practice in International Relations", *Review of International Studies*, No. 22 (1996), s. 321.

<sup>15</sup> Robert M. A. Crawford, "International Relations as an Academic Discipline: If It's Good for America, is It Good for the World?", *International Relations - Still an American Social Science? Toward Diversity in International Thought* içinde (1-23), Robert M. A. Crawford ve Darryl S. L. Jarvis (Ed.), Albany: State University of New York Press, 2001, s. 2.

<sup>16</sup> Kenneth W. Thompson, *Traditions and Values in Politics and Diplomacy: Theory and Practice*, Baton-Rouge: Louisiana State University Press, 1992, s. 7.

Uluslararası İlişkiler'in eksiksiz bir pratiği için temel bir gereklilik olarak yabancı ülkelerin tarih ve kültürlerini anlamının önemini vurguladıklarını belirtmektedir. Locke, Kant ve Rousseau incelenmeden önce Thucydides, Machiavelli ve Hobbes'un okunduğunu, bu eski metinleri, içinde yaşadığımız modern ve postmodern dünyanın ürünlerinin takip ettiğini dile getiren Kalpakian; Kautilya, İbn Haldûn ve Sun Tzu'nun okunmuyor olmasına dikkat çekmektedir. Kalpakian, bu yazarların okuma listesine dahil edilmesine karşı yapılan itirazları şöyle sıralamaktadır: Sistemik değiller, veya çok fazla geneller, yahut "Vestfalya sonrası" dönemin devletlerinin oluşturduğu dünya düzeni hakkında yazmadılar. Kalpakian, aynı itirazların Thucydides, Machiavelli ve Hobbes için de geçerli olduğu gerçeğinin gözardı edildiğini belirtmekte, Thucydides'in dünyasının, yani Eski Yunan şehir devletlerinin özelliklerinin, günümüzdeki tabloya, İbn Haldûn'un tasvir ettiği İslâmî devlet ve imparatorluklar kadar uzak olduğunu vurgulamaktadır. Kalpakian'a göre, İbn Haldûn'un eserinin temel Uluslararası İlişkiler metinlerinin dışında tutulmasının haklı ve makul hiçbir gerekçesi yoktur. Çünkü o, Thucydides'ten farklı olarak, coğrafi bağlamdan başlayıp ekonomik ve dinsel faktörlere uzanarak Uluslararası İlişkiler disiplinine kapsamlı bir yaklaşım getirmektedir. Ayrıca analizinin temelinde yer alan *asabiyyet* formu içinde, "kimliğe" de vurgu yapmaktadır. Bunların yanı sıra, yaklaşımı realizm, liberalizm, Marksizm ve postmodernizmden unsurlar içermektedir. Üstelik yazdığı metin, kendi türündeki Batılı metinlerin çoğundan daha eskidir. Bu husus, devletin yükselişi ve kimlik, din ve devlet arasındaki ilişkiyle ilgili bölümler için özellikle geçerlidir.<sup>17</sup> Öte yandan, Knutsen'in ifadesiyle, Ortaçağ'da İslam dünyasında "analitik bir uluslararası ilişkiler geleneği" oluşmuş bulunuyordu.<sup>18</sup> Bu geleneğin en önemli halkasının İbn Haldûn olduğu ise tartışma götürmez bir gerçektir.

Baali'nin ifadesiyle, şayet İbn Haldûn'un fikirleri "geçerli ve bilimsel bir teori" formüle etmeye hizmet ediyorsa, onların gözardı edilmemesi gerekir. Çünkü bilimin gelişimindeki farklı aşamalar arasındaki bağlantıların görmezden gelinmesi özü itibarıyla bilimsel bir yaklaşım değildir.<sup>19</sup> Bazı yazarların, geçmişin ufuk açıcı

---

<sup>17</sup> Kalpakian, "Ibn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory", s. 374-75.

<sup>18</sup> Torbjon L. Knutsen, *Uluslararası İlişkiler Teorisi Tarihi*, Mehmet Özyay (çev.), İstanbul: Açılım Kitap, 2006, s. 34.

<sup>19</sup> Fuad Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, Albany: State University of New York Press, 1988, s. x.

eserlerinin en yeni yansımaları olmalarından dolayı, en son teoriler üzerinde çalışmanın ve onları anlamaya yoğunlaşmanın daha faydalı olacağına inandıklarını belirten Baali, böylesi bir akıl yürütmenin tabiat bilimlerinde geçerli olabileceğini, fakat sosyal bilimlerde durumun farklı olduğunu, yeni kuşakların görüşlerinin öncekilerinkilerden daha yarayışlı olmayabileceğini vurgulamaktadır.<sup>20</sup> Nitekim, K. C. Dunn, Uluslararası İlişkiler disiplininin merkezinde yer alan temel kavramların –anarşi, egemenlik, devlet, piyasa, uluslararası-yurtiçi ikiliği– Afrika’ya uygulandığında sorunlu hale geldiğini, çoğu Uluslararası İlişkiler uzmanının, Afrika tecrübesini kullanarak teorilerini gözden geçirmek yerine, kıtayı gözardı etmeyi tercih ettiklerini belirtmektedir.<sup>21</sup> S. G. Neuman ise, kapsamı daha da genişleterek, Uluslararası İlişkiler disiplinde yaygın kabul gören devlet teorilerinin Üçüncü Dünya ülkelerindeki devletlere uyarlanmadığının görüldüğünü belirtmektedir.<sup>22</sup> Hiç kuşkusuz, İbn Haldûn gibi isimlerin yaklaşımlarının değerlendirme konusu yapılması, bu sorunun aşılmasına katkıda bulunabilir. Nitekim M. P. Sullivan’a göre, uluslararası ilişkiler “tek bir” şey değildir; yani ortada tek bir hegemonik dünya bulunmamaktadır ve çok sayıdaki tezahürlerin, sadece çok farklı analiz düzeylerindeki değişik teorik yaklaşımlar tarafından açıklanabileceği açıktır.<sup>23</sup>

Öte yandan, Arıboğan’ın ifadesiyle, “gerçek anlamda ve yalnızca bir Uluslararası İlişkiler teorisi” olarak kabul edilebilen açıklama modellerinin XX. yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkmış olması nedeniyle; siyaset bilimi, felsefe ya da sosyoloji gibi daha köklü ve eski bilimsel alanlardan Uluslararası İlişkiler disiplini için destek aramanın bir zorunluluk olduğu kabul edilmektedir. Bu bağlamda, siyaset teorisyenleri veya felsefecilerin kendi disiplinlerine ilişkin olarak geliştirdikleri, fakat “içerik anlamında uluslararası ilişkiler alanına uyarlanabilecek nitelikteki modellerini” incelemek önemli görülmektedir. Bunun aynı zamanda, “uluslararası ilişkiler biliminin teorik kökenlerini bulabilmek açısından” oldukça yararlı olacağı ileri sürülmektedir. Çünkü yeni her düşünce, kendisinden önceki birikimden yararlanmakta ve bazen karşıt, bazen de destekleyici bir tavırla yeni açılım noktaları meydana getirmektedir. Bunun

---

<sup>20</sup> A.g.e., s. 111.

<sup>21</sup> Kevin C. Dunn, “Introduction: Africa and International Relations Theory”, *Africa’s Challenge to International Relations Theory* içinde (1-8), Kevin C. Dunn ve Timothy M. Shaw (Ed.), New York: Palgrave Publishers Ltd, 2001, s. 4.

<sup>22</sup> Stephanie G. Neuman, *International Relations Theory and the Third World*, New York: St. Martin’s Press, 1998, s. 228.

<sup>23</sup> Michael P. Sullivan, *Theories of International Relations: Transition vs. Persistence*, New York: Palgrave Macmillan, 2002, s. 245.

yanı sıra, bilimin çeşitli alt disiplinlere ayrılmış olmasına rağmen, bu alanların “birbirinden soyutlanmış yapılar”ı içermemesi ve “bütün bilimlerin özünde bir bütünsellik taşıması” nedeniyle, Uluslararası İlişkiler teorisi olarak üretilmediği halde bu alanda çalışan bilim adamlarının sıklıkla kullandığı düşüncelere rastlanmaktadır.<sup>24</sup> Konuya bu açıdan bakıldığında da, İbn Haldûn’un düşüncelerine önem atfedilmesinin yararlı olacağına açık biçimde ortaya çıktığı söylenebilir.

Platig’in ifadesiyle, Uluslararası İlişkiler’in yapısının, “çok-disiplinli (*multidisciplinary*) bir yaklaşımı” gerekli kılıyor olması<sup>25</sup> da, İbn Haldûn’un yaklaşımlarını bu alan açısından önemli hale getirmektedir Benzer şekilde P. M. Morgan, Uluslararası İlişkiler’in sıkça “çok-disiplinli” bir alan olarak tanımlandığını, çünkü Uluslararası İlişkiler’in muhtevasının bir katalogunun çıkartılması durumunda, onun tam kapsamının “insanlık” olduğunun açıkça görüleceğini belirtmektedir.<sup>26</sup> İbn Haldûn’un belki de en özgün yanı bu noktada ortaya çıkmaktadır; çünkü o, insan yaşamını siyasî, ekonomik, sosyal ve kültürel boyutlarıyla bir bütün hâlinde ele almaya çalışır. Bu “bütünsellik”, sözü edilen alanların hepsine değinmesinden çok, bu alanlar arasındaki ilişkileri ve etkileşimi göstermesi bakımından önem taşımaktadır. O yüzden, İbn Haldûn’un, geliştirdiğini belirttiği “umrân ilmi”nin (toplum ve medeniyet incelemesinin) bütün sosyal bilimleri içeren bütünsel bir nitelik taşıdığını söylemek gerekmektedir ve gerçekten de birçok isim İbn Haldûn’un yaklaşımındaki bu bütünselliğe işaret etmiş durumdadır. Nitekim, onu “ilk tenkitçi tarih felsefecisi” olarak ilan eden J. Romein, İbn Haldûn’un metodolojisinin “bütün sosyal olaylar için bir öğretisi” olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>27</sup> Garaudy’ye göre de İbn Haldûn, “dünyayı, olayların birbirini karşılıklı olarak etkilediği ahenkli bir bütün olarak” görmektedir.<sup>28</sup> İbn Haldûn’un teorisinin bu bütünsellik ya da çok boyutluluk özelliği, “uluslararası” kavramının genişleyen içeriği ile örtüşmesi bakımından dikkat çekicidir. Öte yandan bizzat “siyaset”in kendisinin bir bütünsellik taşıdığını hatırlamak gerekir; Tunaya’nın

<sup>24</sup> Deniz Ülke Arıboğan, *Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi*, İstanbul: Sarmal Y., 1998, s. 17-18.

<sup>25</sup> Raymond Platig, *International Relations: Problems of Evaluation and Advancement*, Santa Barbara - California: Carnegie Endowment for International Peace, 1967, s. 41-44.

<sup>26</sup> Patrick M. Morgan, *Theories and Approaches to International Politics: What are We to Think?*, 4. ed., New Brunswick: Transaction Publishers, 1994, s. 8.

<sup>27</sup> Biegel, s. 25.

<sup>28</sup> Roger Garaudy, *Sosyalizm ve İslâmiyet*, Doğan Avcıoğlu ve E. Tüfekçi (çev.), İstanbul: Yön Y., 1965, s. 63.

ifadesiyle, “siyaset ya da siyasi işlev, toplumun özündedir, yapısındadır ve yapısı gereğidir. Onu, toplumu parçalamadan, bütünden ayırmak imkânsızdır”.<sup>29</sup>

M Önen, Uluslararası İlişkiler’in bir disiplin olarak ortaya çıkışı sırasında Fransa’da kendisini “genel sosyolojinin bir branşı gibi” gösterdiğini, ABD’de ise “siyaset bilimi ana disiplininin ayrıldığı” belirtmektedir. Bu ayrılmanın nedeni ise, Uluslararası İlişkiler alanının “tüm toplumsal bilim alanları üzerine yayıldığı” yönündeki görüştür. Böylece Uluslararası İlişkiler disiplini ABD’de, “tüm toplumsal bilimlerin verilerinden yararlanan ve, bunların herbirinin konusunu da içermek suretiyle, global bir bakış açısı getiren, yeni bilim dalı” olarak doğup gelişmiştir.<sup>30</sup> Bu çerçevede, 1960’lardan itibaren Uluslararası İlişkiler alanında “biyoloji, psikoloji, antropoloji, sosyoloji, ekonomi başta olmak üzere diğer bilim dallarını da kullanarak” önemli çalışmalar yapıldığı belirtilmektedir.<sup>31</sup> Uluslararası İlişkiler disiplininin konusunun tüm toplumsal bilim alanları üzerine yayılması tespiti, İbn Haldûn’un “umrân ilmi”nin kapsamının genişliği ya da “bütünselliği”ni akla getirmektedir.

Diğer yandan, Knutsen’in, “Devletlerarasındaki ilişkiler hakkında en çarpıcı kuramları nereden bulabiliriz?” sorusunu yönelttiği ve şu cevabı verdiği görülmektedir: “Çoğunlukla siyaset teorisinde bulmaktayız.” Devlet hakkında kuram geliştirmek için pek çok siyaset teorisyeninin devletler arası ilişkiler hakkında da kuram geliştirdiklerini vurgulayan Knutsen, bu kuramların bazen kısa monologlar bazen de kapsamlı değerlendirmeler olarak ortaya çıktığını belirtmekte ve örnek olarak Machiavelli, Rousseau ve Hume’un çalışmalarını göstermektedir.<sup>32</sup> W. A. Robson’a göre de, devletlerarası ilişkilerin konusu, siyaset biliminin konusundan başka bir şey değildir.<sup>33</sup> N. J. Rengger ise, bazı klasik siyaset bilim teorilerinin Uluslararası İlişkiler disiplininin giriş konularını teşkil ettiğini belirtmektedir.<sup>34</sup> İbn Haldûn’un görüşlerinin Uluslararası İlişkiler kuramı açısından değer taşıdığına inanılması için, sadece onun kapsamlı ve

---

<sup>29</sup> Tark Zafer Tunaya, *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku*, İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi, 2000, s. 53.

<sup>30</sup> Mesut Önen, *Uluslararası İlişkiler Dersleri*, 2. b., İstanbul: Beta Y., 1988, s. xvii-xviii. Bu hususla ilgili olarak Tayyar Arı şu tespiti yapmaktadır: “Uluslararası ilişkiler alanında kullanılan tüm kavramlara şayet yer vermek mümkün olsaydı, herhalde politika bilimi, hukuk bilimi, toplum bilimi, psikoloji, ekonomi ve tarih başta olmak üzere bireyi ve toplumu ilgilendiren sosyal bilim alanlarında kullanılan tüm kavramlara yer vermek gerekirdi”. Bkz. Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler*, 2. b., İstanbul: Alfa Y., 1997, s. 29.

<sup>31</sup> *A.g.e.*, s. 24.

<sup>32</sup> Knutsen, s. 12.

<sup>33</sup> Marcel Prélôt, *Politika Bilimi*, Nihat Önel (çev.), İstanbul: Varlık Y., 1972, s. 98.

<sup>34</sup> Nicholas J. Rengger, *International Relations, Political Theory, and the Problem of Order: Beyond International Relations Theory?*, London: Routledge, 2000, s. vii.

özgün siyaset teorisine göz atılması bile yeterli olabilir. Bu nedenle, İbn Haldûn'un görüşleri salt siyaset teorisi kapsamında ele alınabilecek türden olsalardı bile, Uluslararası İlişkiler disiplini açısından incelenmeye değer olduklarını kabul etmek gerekirdi. Fakat onun görüşlerinde bundan daha fazlası mevcuttur, çünkü doğrudan Uluslararası İlişkiler disiplininin alanına giren açıklamaları, salt siyaset teorisi bağlamında değerlendirilmesi gerekenlerden, nitelik bakımından daha az değerlidir.

Uluslararası İlişkiler disiplininin diğer sosyal bilim alanlarıyla olan etkileşiminin yoğunluğu nedeniyle bir ana disiplin olmaktan çok "ara disiplin" (*inter-disciplinary*) özelliği gösterdiği son zamanlarda yaygın biçimde dile getirilmektedir.<sup>35</sup> Hatta kimi yazarlar Uluslararası İlişkiler alanında geliştirilen teorilerin "anlamsız, eksik, ideolojik ya da bilimsel olarak geçersiz"<sup>36</sup> olduklarını öne sürebilmektedirler. Knutsen ise, Uluslararası İlişkiler teorisi tarihiyle ilgili çalışmasına, "Bu kitap, uluslararası ilişkiler öğretiminde teorik bir geleneğin olmadığı varsayımından yola çıkmıştır" cümlesiyle başlamaktadır.<sup>37</sup> Günümüzde Uluslararası İlişkiler alanında, geçerliliği üzerinde uzlaşmaya varılmış bir teori bulunmadığını savunan O. Young'a göre, halen yapılmakta olan çalışmalar da tutarlı bir teori geliştirmeye yönelik değildir. Andrew Linklater ise, bu alanın geleneksel paradigmasının tek başlarına uluslararası ilişkilerin tam bir açıklamasını yapma yeterliliğine sahip olmadığı görüşünü savunmaktadır.<sup>38</sup> Bunun, büyük ölçüde, yukarıda değinilmiş bulunan "bütüncül yaklaşım" eksikliğinden kaynaklandığı söylenebilir. Öte yandan Pr lot da, uluslar ya da devletler arası ilişkilerin diğer bilim dallarından bağımsız biçimde ele alınmasının pratik yönden yararlı olmakla birlikte bilimsel temelden yoksun olduğunu savunmaktadır. Ona göre, bu yöntem, uluslararası ilişkileri daha geniş biçimde incelemek ve kendisini bu mesleğe adayacaklar için pedagojik bakımdan yararlı görülebilir. Fakat sadece bu konular öğrenilirse tam bir bilgisizliğin içine düşülecektir. Çünkü siyaset biliminin incelediği iç politik yapı ile devletler arası ilişkiler bir tek gerçeğin iki yüzüne benzemektedir ve bir ülkede çalışmaya başlayan bir diplomatın ilk görevi, bulunduğu devletin mekanizmasını, yani iç siyasetinin nasıl işlediğini ve anayasa hukukunu öğrenmektir. Bir ülkenin kurumlarını anlayabilmek ise, herşeyden önce çok ciddî bir anayasa hukuku

---

<sup>35</sup> Arıboğan, *Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi*, s. 18.

<sup>36</sup> *A.g.e.*, s. 11.

<sup>37</sup> Knutsen, s. 11.

<sup>38</sup> *A.y.*



öğrenimi görmüş olmaya bağlıdır. Bu nedenle sadece devletler arası (ya da Uluslararası) ilişkiler eğitimi görmüş bir şahıs, birçok bakımdan eksik ve yetersiz kalacaktır.<sup>39</sup>

Sözkonusu yetersizliğin farkında oldukları görülen Y. H. Ferguson ve R. W. Mansbach, Uluslararası İlişkiler teorisinin gelişebilmesi için şu açılımların yapılması gerektiğini savunur: Öncelikle, genelde Batı ve özelde Avrupa-merkezli yaklaşımlara son verilmesi gerekmektedir. İkinci olarak, “olgu” ve “değerler” arasında sıkı bir ayırım yapan pozitivistten, var olan iktidar ilişkilerini meşru gösterecek şekilde bilimsellik adına rahatlıkla kullanılabilirdiği için, vazgeçilmelidir. Üçüncüsü, siyasal davranışların sonuçları ile ilgilenmekle yetindiği için, gerçekliğin farklı katmanlarını sonuçlardaki benzerlikler nedeniyle gözardı eden siyasal realizm terk edilerek, bilimsel realizme yönelinmeli ve göreceli bir gerçeklik anlayışına ulaşılmasının önü açılmalıdır. Dördüncüsü, özellikle kültür ve uygarlıklara ilişkin birçok oluşumu inceleme dışı bıraktığı için, çözümlene birimleri açısından ulusal-uluslararası ayırımına son verilmelidir.<sup>40</sup> Batı dışı toplumlara ait düşünürlerin görüşlerinin inceleme konusu yapılması, yukarıda yapılan önerilerin hayata geçirilebilmesi bakımından önem taşır. İbn Haldûn’un düşünceleri, yapılan dört öneri açısından da incelenmeyi hak etmektedir. Nitekim, Ferguson ile Mansbach’ın dördüncü eleştiri noktası açısından bakıldığında, İbn Haldûn’un çözümlene birimleri açısından ulusal-uluslararası ayırımı yapmadığı ve uygarlıkları da incelemeye dâhil ettiği görülmektedir. İbn Haldûn’un Uluslararası İlişkiler disiplini açısından taşıdığı önem, disiplin içi tartışma konularını “savaş ve barış, düzen ve adalet, anarşi, devlet ve uluslararası toplum” gibi sorunların oluşturuyor olmasından<sup>41</sup> da açık biçimde anlaşılmaktadır. Bütün bu inceleme alanları, İbn Haldûn’un da başlıca tartışma konularını oluşturmaktadır.

Henry B. Mayo’nun “demokratik teori” ile ilgili çalışması için yönelttiği “Niçin bir siyasî teoriyi incelemek istiyoruz?” şeklindeki sorusunun bu çalışmanın konusu için de yöneltilmesi açıklayıcı olacaktır. Mayo’ya göre, bir siyasî teorinin incelenmesi geçmiş veya çağdaş siyasî manzaranın anlaşılmasına yardım eder. Ayrıca

<sup>39</sup> Prélot, s. 94-97.

<sup>40</sup> Oktay F. Tanrısever, “Yöntem Sorunu: Gelenekselcilik-Davranışsalılık Tartışması”, *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar* içinde (89-129), s. 122-123. Bacık, “Mümkün olabildiği ölçüde Batı dışının entelektüel birikimine de modern uluslararası sistemin sözlüğünde yer açmak gerekmektedir” diyerek bu yaklaşımı desteklemektedir. Bkz. Gökhan Bacık, *Modern Uluslararası Sistem: Köken, Genişleme, Nedensellik*, İstanbul: Kaknüs Y., 2007, s. 392.

<sup>41</sup> Knutsen, s. 15; A. Nuri Yurdusev, “‘Uluslararası İlişkiler’ ve Öncesi”, *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar* içinde (15-55), s. 55.

incelemeye sunulan çeşitli sistem ve teorilerin hangisinin iyi ve gerçeğe mutabık olduğunun bulunmasını sağlar.<sup>42</sup> Mayo'nun "iyi"den kastı ahlâkî iyi değildir, teorinin şu türden sorulara cevap verebiliyor olmasıdır: İncelenen siyaset ne derece mümkün ve gerçektir, uygulanabilir niteliktedir? Bugünün ağır ilmî havası içinde teorinin değeri var mıdır? Mantikî sağlamlığı nedir? Sahasına giren bilgilerin kapsam ve boyutları nedir? Modern bilimin diğer alanlarındaki bilgilerle uzlaşabilir mi?<sup>43</sup>

Son soru, yukarıda değinilen "bütünsellik" sorunuyla da ilgilidir. İbn Haldûn'un görüşlerinin incelenmesinin uluslararası ilişkilerin geçmiş ve çağdaş manzarasının anlaşılmasına katkıda bulunmasının mümkün olmasının yanı sıra, teorisinin Mayo'nun ölçütlerine göre "iyi" kabul edilebilecek nitelikte olduğu söylenebilir. İbn Haldûn'un teorik açıklamaları sadece geçmişi ve yaşadığı çağ ile coğrafyayı değil, günümüzü de daha iyi anlamak için esin kaynağı olabilir. Bütün bunlar bir yana, İbn Haldûn'un uluslararası ilişkileri etkileyen neredeyse bütün unsurlara değinmiş olması, onu Uluslararası İlişkiler disiplini açısından hiç tartışmasız incelenmeye değer hale getirmektedir.

---

<sup>42</sup> Henry B. Mayo, *Demokratik Teoriye Giriş*, Emre Kongar (çev.), Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği, 1964, s. 12-13.

<sup>43</sup> A.g.e., s. 15.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## İBN HALDÛN'UN YAŞAMI, ÇAĞI, BİLİM ANLAYIŞI VE YÖNTEMİ

İbn Haldûn'un birçok alanda öncü konumda bulunduğu ve çağının çok ilerisinde olduğu, sıkça tekrarlanan birer tespit niteliği taşımaktadır. “Umrân ilmi” olarak adlandırdığı kuramının, birey ve toplum olarak insanlığı ilgilendiren konulara bir bütünlük içinde yaklaşması nedeniyle çok boyutluluk sergilediği ve birçok açıdan evrensel özellikler taşıdığı da belirtilmektedir. İbn Haldûn'un özgünlüğü ve çağını aşan derinlikli yaklaşımı; özellikle “umrân ilmi” kapsamında ele aldığı ve günümüzde sosyal bilimler çatısı altındaki farklı disiplinler tarafından incelenen konularda ve kullandığı kavramlarda kendisini göstermektedir. Ancak, onun kuramının yeterince doğru anlaşılabilmesi için, öncelikle, bir yandan bilim anlayışı ve yönteminin, diğer yandan da yaşadığı çağ ile yaşamı ve kişiliğinin kavranılması gerekmektedir.

### I. İBN HALDÛN VE ÇAĞI

İbn Haldûn'un görüşlerinin, aldığı eğitim, yetiştiği sosyal çevre, hayatı boyunca üstlendiği görevler ve yaşadığı dönemin siyasal, sosyal ve ekonomik yapısı gözönüne alınarak değerlendirilmesi önem taşımaktadır. E. Rosenthal'in haklı olarak belirttiği gibi, “onun düşüncesi onun aktif hayatıyla birlikte ele alınmadan anlaşılabilir”.<sup>1</sup> Gerçekten de düşünürün, yaşamı ve fikirleri ile oldukça özgün ve ilginç bir portre oluşturduğu bilinmektedir. Hassan ise “İslâm ile hıristiyan dünyası, Mağrip ile Maşrik, iktidar ile hapislik, siyaset ile başkadılık, bilim ile serüven İbn Haldûn'un kişiliğinde çeşitli zaman-mekânlarda içiçe geçmiştir ve ender rastlanır bir süreci oluşturur” demektedir.<sup>2</sup> Benzer şekile Lacoste da, “yaşadığı döneme göre olağandışı bir insan” olan İbn Haldûn'un, günümüz için bile “olağandışı bir kişi” olduğunu belirtmektedir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 125, n. 1.

<sup>2</sup> Ümit Hassan, “İbn Haldun *Mukaddime*'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar”, s. 112.

<sup>3</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 225.

## A. HAYATI VE KİŞİLİĞİ

Birçok araştırmacı, oldukça çalkantılı ve fırtınalı geçen yaşamı kadar kişiliğinin de İbn Haldûn'un düşüncelerinin şekillenmesinde etkili olduğunu ileri sürmektedir. Lacoste'a göre, *Mukaddime* gibi "olağandışı bir yapıtı açıklayabilmek için, zorunlu ama yetersiz bulduğumuz genel etkenler dışında, son derece özel nedenler göstermek gerekir". Ona göre bu nedenler İbn Haldûn'un "olağandışı kişiliği"nden kaynaklanmaktadır.<sup>4</sup> Lacoste, bu "olağandışılık" vurgusunu olumlu bir anlamda yapmakla birlikte, birçok araştırmacının düşünürün kişiliğiyle ilgili olarak son derece olumsuz değerlendirmelerde bulunduğu da görülmektedir. Bununla birlikte, dikkatli bir inceleme, genelde bu tür değerlendirmelerin belirli aşırılıklar ve çoğu kez de çelişkiler içerdiğini ortaya koymaktadır. Bu konuda en nesnel ve yansız değerlendirmeleri E. Rosenthal'in yapmış bulunduğu söylenebilir. İbn Haldûn araştırmacılarının çoğunun, düşünürün yaşamı boyunca sık sık itibar kazanıp gözden düşmüş olmasına bakarak, entelektüel başarısının aksine, karakterinin zayıf olduğunu ima etmeye eğilimli olduklarını vurgulayan E. Rosenthal, "İbn Haldûn'u yargılamak bizim görevimiz değil, ancak şu da hatırlanmalıdır ki, eğer yargılanması gerekiyorsa, bu onun içinde bulunduğu şartlar, dönem ve çevre göz önünde tutularak yapılmalıdır" demektedir.<sup>5</sup>

### 1. Hayatı

İbn Haldûn olarak şöhret bulmuş olan Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman bin Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî'nin, aktarılan uzun isim silsilesinin de ortaya koyduğu gibi, adı Abdurrahman, künyesi Ebû Zeyd, ünvanı ise Veliyyüddîn'dir.<sup>6</sup> Aslen Yemen'in Hadramut (Hadramevt) bölgesinden olduğu için<sup>7</sup> Hadramî, hayatının büyük kısmını Kuzey Afrika'da geçirmiş olmasından dolayı Mağribî, Tunus'ta doğmuş olması nedeniyle de Tûnisî nisbesiyle tanınmaktadır. Büyük dedesi Hâlid bin Osman, İspanya'nın (Endülüs) fethi sırasında buraya yerleşmiş, Endülüslüler bazen isimleri saygı ifadesi olarak sonuna "un" ekleyerek söyledikleri için "Hâlid" ismi "*Haldûn*" şeklinde söylenmeye başlamış,

<sup>4</sup> A.g.e., s. 224-225.

<sup>5</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 124-125, n. 1.

<sup>6</sup> Yusuf Rahimlu, "İbn Haldun", *Dâiretu'l-Ma'ârif-i Buzorg-i İslâmî*, C. III, Tahran: Merkez-i Dâiretu'l-Ma'ârif-i Buzorg-i İslâmî, 1369 (1990), s. 444; Uludağ, *İbn Haldun*, s. 6.

<sup>7</sup> *et-Ta'rif/Akyüz*, s. 15.

onun soyundan gelenlere de Benî Haldûn (Haldûn oğulları) denilmiştir.<sup>8</sup> Hâlid isminden türetilmiş olan Haldûn, kök olarak, “devamlılık” ve “ebedîlik” anlamlarına gelen<sup>9</sup> *huld* ve *hulûd* kelimelerine dayanmaktadır.<sup>10</sup> XII. yüzyıl sonlarında İspanya topraklarının büyük kısmının ve bu arada İbn Haldûn’un atalarının yaşadığı Sevilla’nın (İşbîliyye), Kastilya (Castilla) hükümdarı VI. Alphonse tarafından zaptedilmesi üzerine İbn Haldûn’un ailesi Tunus’a sığınmıştır.<sup>11</sup>

Genel olarak İbn Haldûn’un hayatının üç ayrı bölüm halinde ele alındığı görülmektedir. İlk 20 yılı onun çocukluk ve eğitim dönemini oluştururken, ikinci 23 yıllık dönemde hem politik maceralar yaşamış hem de eğitimine devam etmiştir. Üçüncü 31 yıllık dönemde ise bilim adamı, müderris ve kadı olarak görev yapmıştır. İlk iki dönemi Mağrip’te, son dönemi ise Mağrip ve Mısır’da geçmiştir.<sup>12</sup> Bazıları ise yaşamını dört döneme ayırmakta, Tunus’ta geçen 20 yıllık ilk dönemden sonra, 25-26 senelik ikinci dönemde Cezayir, Fas ve Endülüs’te siyaset hayatının içinde yer almış ve çeşitli idarecilik görevlerinde bulunmuş olmasına dikkat çekmektedirler. Yaşamının üçüncü döneminde sekiz yıllık bir siyasetten uzaklaşma ve eser verme dönemi yaşadığı, bu arada 1375 yılı başlarından 1378 yılı sonlarına kadar İbn Selâme Kalesi’nde inzivaya çekildiği belirtilmektedir. Son dönem olarak da 24 yıl Mısır’da yargıçlık ve müderrislik yapmıştır. Yaşamı boyunca siyasal ve sosyal olayların içinde yer almış, sır kâtibi, hâkim vezir, hâcib, elçi, müderris ve hatîb olarak kamu görevlerinde bulunduğu gibi, hapis cezasına çarptırıldığı ve işkenceye uğradığı da olmuştur.<sup>13</sup> Zaman zaman, kumandanları olarak Berberî birliklerini bizzat yönetmiştir. İbn Haldûn’un bütün hayatı devlet adamlığı ve askerlik ile ilim adamlığı arasında geçmiştir.<sup>14</sup>

İbn Haldûn, *el-İber* adlı tarih kitabına ek olarak yazdığı ve ölümünden bir yıl önce gözden geçirip eklemeler yaptığı *et-Ta’rif*<sup>15</sup> isimli otobiyografisinde yaşam öyküsünü, ailesini, hocalarını, seyahatlerini ve fikrî gelişimini ayrıntılı biçimde anlatır.

<sup>8</sup> Uludağ, *İbn Haldun*, s. 1.

<sup>9</sup> Bkz. Mevlüt Sarı, *el-Mevârid: Arapça-Türkçe Lugat*, İstanbul: Bahar Y., 1982, s. 430.

<sup>10</sup> Hüseyin el-Yakubî, “Benû Haldûn min İşbîliyye ilâ Tûnus”, çev. İshak Ubeyd, *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit / Molins içinde* (322-337), s. 325. Ayrıca bkz. Husayn al Yaakubi, “The Banu Khaldun: From Seville to Tunisia”, *Ibn Khaldun - The Mediterranean / Molins içinde* (316-331), s. 319.

<sup>11</sup> *et-Ta’rif* Akyüz, s. 15.

<sup>12</sup> Talbi, “İbn Khaldûn”, s. 825.

<sup>13</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 52-53; *et-Ta’rif* Akyüz, s. 265-277; Süleyman Uludağ, “İbn Haldûn”, *DİA*, C. XIX, s. 541.

<sup>14</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 124, n. 1.

<sup>15</sup> Eser, Zilkade 807-Mayıs 1405 tarihinde son bulmaktadır. Bkz. Talbi, “İbn Khaldûn”, s. 828.

Söz konusu hatıratında 732 yılının Ramazan ayı başında (1332 yılı Mayıs ayı sonu) Tunus'ta dünyaya geldiğini belirtmektedir.<sup>16</sup> Küçük yaşlarda eğitime başlamış, önce *Kur'an*'ı ezberlemiş, bilgin bir kişi olan babası Ebû Abdullah Muhammed'in yakın ilgisi sayesinde seçkin hocalardan fıkıh, hadîs, tefsir, akaid, mantık, felsefe, matematik, tabiat bilimleri, dil bilimleri, şiir ve edebiyat gibi alanlarda çok iyi bir öğrenim görmüştür. 1349 yılında, 18 yaşındayken, veba salgını yüzünden anne ve babasıyla hocalarından çoğunu kaybetmiştir.<sup>17</sup>

İbn Haldûn'un üç ayrı âlim grubundan ders aldığı görülmektedir: 1) Babası Muhammed, Tunus'ta bulunan mekteb hocaları ve şeyhler. 2) Siyasal hayata atılmasının ardından yararlandığı, Sultan Ebu'l-Hasan Merîni'nin meclisindeki âlimler. 3) Fas'ta Sultan Ebû 'İnan'a bağlanmasından sonra kendilerinden istifade ettiği Mağribli ve Endülüslü âlimler.<sup>18</sup> Birinci gruptaki hocaları arasında şu isimler yer almaktadır: Kendisinden kıraat, hadîs ve fıkıh okuduğu Ebû Abdullah Muhammed bin Sa'd bin Burrâl el-Ensârî; nahiv dersi aldığı Ebû Abdullah Muhammed bin el-Arabî Husayrî, Ebû Abdullah Muhammed bin eş-Şevvâş, Ebu'l-Abbâs Ahmed bin el-Kassâr ve Ebû Abdullah Muhammed bin Bahr; hadîs ve fıkıh okuduğu Şemseddin Ebû Abdullah bin Cabir el-Kaysî el-Vâdiyâşî; fıkıh öğrendiği Ebû Abdullah Muhammed bin Abdullah el-Ceyyânî, Ebu'l-Kasım Muhammed el-Kasîr ve Ebû Abdullah Muhammed bin Abdüsselâm.<sup>19</sup> İbn Haldûn'un ikinci grup hocaları ise şunlardır: Fakîh Ebû Abdullah Muhammed bin Süleyman Sattî, muhaddis ve nahivci Ebû Muhammed bin Abdülmüheymin el-Hadramî, kurrâ Ebu'l-'Abbâs Ahmet Ahmed ez-Zevâvî, aklî ilimler üstâdı Ebû Abdullah Muhammed bin İbrahim el-Âbilî, Ebu'l-Kasım Abdullah bin Yusuf bin Rıdvan el-Mâlakî.<sup>20</sup> Üçüncü grup hocalar arasında ise şu isimler yer almaktadır: Fakîh Ebû Abdullah Muhammed el-Makkarî, Endülüslü Muhammed bin Muhammed bin İbrahim bin el-Hâc el-Bellefikî, Ebû Abdullah Muhammed bin Ahmed eş-Şerîf et-Tilimsânî, Ebu'l-Kâsım Muhammed bin Yahya el-Bercî ve kıraat ve hadîs üstâdı Ebû Abdullah Muhammed bin Abdürrezzak el-Fâsî.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> *et-Ta'rif*/Akyüz, s. 16.

<sup>17</sup> Rahimlu, s. 444; İbn Haldûn'un aldığı eğitim ve öğretim gördüğü alanlar ve hocalarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. *et-Ta'rif*/Akyüz, s. 24-62.

<sup>18</sup> Rahimlu, s. 448.

<sup>19</sup> *et-Ta'rif*/Akyüz, s. 24-26; Rahimlu, s. 448.

<sup>20</sup> Rahimlu, s. 449; *et-Ta'rif*/Akyüz, s. 26-28.

<sup>21</sup> *et-Ta'rif*/Akyüz, s. 58-62; Rahimlu, s. 449. İbn Haldûn'un hocaları ve okuduğu kitaplarla ilgili olarak ayrıca bkz. Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", s. 21-23.

Düşünürün siyasal hayata atılması, 1351 yılında, yirmi yaşındayken, Tunus'un yönetimini elinde bulunduran Benî Hafs hanedanından Sultan Ebû İshak'ın kâtipliğine getirilmesiyle başlamış, bunu Biskra, Fas, Gırnata, Bicâye, Tlemsen (Tilimsân) gibi merkezlerdeki benzer görevler izlemiştir. 1353 yılı sonlarında Fas Emîri Sultan Ebû 'İnan'la görüşmüş, 1354 yılında Sultan onu bilim meclisine kabul etmiştir.<sup>22</sup> Bu dönemle ilgili olarak İbn Haldûn, "Mağrip ve Endülüs'ten ... pek çok kişilerle görüşüm, onlardan ders aldım ve yararlandım, bana genel icâzetnâme verdiler" demektedir.<sup>23</sup> 1357 yılında, Bicâye yöneticisi Emir Muhammed ile arasında bir dostluk olduğu için Sultan tarafından hapsedilmiş, 1358 yılı sonunda ancak Sultan'ın ölümüyle hapisten çıkabilmiştir.<sup>24</sup> Bunun ardından, yönetime getirilen yeni sultan Ebû Salim onu önce sır kâtabi, ardından da 1361'de "Mezâlim Dairesi" başkanı yapmıştır.<sup>25</sup> 1363'te İspanya'ya (Endülüs) geçerek eski dostu olan Gırnata Emîri Ebû Abdullah Muhammed'in hizmetine girmiştir.<sup>26</sup> Bir yıl sonra Emîr onu, Castilla (Kastilya) Kralı Zalim Pedro'ya elçi olarak göndermiştir.<sup>27</sup> Bir süre sonra Gırnata emirinden izin alarak Kuzey Afrika'ya dönen İbn Haldûn, 1364'te Bicâye'de hâciplik<sup>28</sup> makamına getirilmiş, bir yandan da öğretim faaliyetlerini sürdürmüştür.<sup>29</sup> 1366'da Bicâye emîri Ebû Abdullah'ın ölümünden sonra görevinden kendi isteğiyle ayrılarak<sup>30</sup> bedevî kabileler arasında dolaşmaya başlamış, zaman zaman siyasal nedenlerle güçlükler yaşamış ve sonunda 1374 yılında İspanya'ya dönmek zorunda kalmıştır.<sup>31</sup> Fakat hapsedilmiş olan eski devlet görevlisi İbnu'l-Hatîb'le olan dostluğundan dolayı aynı yıl İspanya'dan da çıkarılmıştır.<sup>32</sup>

<sup>22</sup> Rahimlu, s. 445; *et-Ta'rif/Akyüz*, s. 55-57, 62.

<sup>23</sup> *et-Ta'rif/Akyüz*, s. 62. İbn Haldûn'un okuduğu kitaplar, hocaları ve diplomalarının ek olarak tablolar halinde sunulduğu bir çalışma için bkz. Saud-ul-Hassan Khan, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Comparative and Analytical Study*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Department of Philosophy University of the Punjab, 2006.

<sup>24</sup> Rahimlu, s. 445; *et-Ta'rif/Akyüz*, s. 62-63.

<sup>25</sup> *et-Ta'rif/Akyüz*, s. 63-64, 71.

<sup>26</sup> *A.g.e.*, s. 77-78.

<sup>27</sup> *A.g.e.*, s. 79. Molénat'a göre, İbn Haldûn ile Pedro arasındaki buluşma, Batı ile Doğu'nun buluşması için bir fırsattı, fakat sonuç alınmadı. Bkz. Jean-Pierre Molénat, "Feşlu'l-likâ beyne İbn Haldûn ve Pedro el-Evvel Melik-i Kaştâle", Hâtem Tahâvî (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahrul-mutevessut / Molins içinde (170-175)*, s. 175.

<sup>28</sup> Hâciplik farklı zamanlarda ve farklı devletlerde değişik görevler (mâbeyincilik, kapı muhafızlığı, vezirlik, vekilharçlık, saray nazırlığı, başvezirlik vs.) için kullanılmış bir unvan olmakla birlikte, hepsinde ortak nokta, hâcip unvanını taşıyan görevlinin sultanla (devlet başkanıyla) yakın temas halinde olmasıdır. İbn Haldûn'un bu görevi üstlendiği sırada başvezirlik anlamına gelmekteydi. Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 118a-119b, 140a-b; *Mukaddime/Şeddâdî*, II, s. 8-14, 86-88, *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 487-491, n. 31, 553-554.

<sup>29</sup> *et-Ta'rif/Akyüz*, s. 90.

<sup>30</sup> *A.g.e.*, s. 91.

<sup>31</sup> *A.g.e.*, s. 93-134.

<sup>32</sup> *A.g.e.*, s. 134-135.

Çaresizlik içinde Kuzey Afrika'ya döndüğünde geçmişte araları pek de iyi olmayan Tlemsen Sultanı Ebû Hammu'nun önerisini kabul ederek bedevî kabilelere elçi olarak gitmek zorunda kalmıştır. Hemen akabinde, Ebû Hammu'nun iznini alarak İbn Selâme Kalesi'ne yerleşmiş ve kendisini tümüyle bilimsel çalışmalara vermiş, *Mukaddime*'yi burada kaleme almıştır.<sup>33</sup> Sonraki dört yıl içinde *el-İber* adlı tarih kitabını büyük ölçüde tamamlamış, eserinin kaynaklarını gözden geçirmek amacıyla 1378'de Tunus'a dönmüştür. Tunus Sultanı Ebu'l-'Abbâs, İbn Haldûn'un bu önemli eserinin yazılmasıyla çok ilgilenmiş, düşünür de eserini ona ithaf etmiştir.<sup>34</sup> Ancak İbn Haldûn, Sultan'a onu çekiştirenlerin hile ve entrikalarından bıktığı için 1382'de hac yolculuğu bahanesiyle izin alıp Mısır'a gitmiştir.<sup>35</sup>

Kahire'de, başta Sultan Berkûk olmak üzere, ileri gelenlerden büyük ilgi görmüş, el-Kamhiyye Medresesi'nde ders vermeye başlamış ve 1384'te *kâdi'l-kudât* (başyargıç) tayin edilmiş<sup>36</sup>, bu görevdeki adaleti, yansızlığı, dürüst tutumu ve yaptığı hukûkî reformların tepki çekmesi nedeniyle 1385'te görevinden alınmıştır.<sup>37</sup> Aynı yıl, Tunus'tan yanına gelmekte olan ailesinin bindiği geminin İskenderiye yakınlarında fırtına sonucu batması ve eşi ile çocuklarının yanı sıra bütün malının ve kitaplarının yok olması onu derin üzüntüye boğmuş ve kendi ifadesiyle "zühd"e yöneltmiş, görevden ayrılma arzusuna kapılmış ve bunu dostlarına ifade etmiş, fakat Sultan'ı gücendirmemek için bu dileğini açamamıştır.<sup>38</sup> 1387'de hac yolculuğuna çıkmış, 1388'de dönmüş, 1389'da Sargatmış Medresesi'nde hadîs dersleri vermeye başlamış, kısa bir süre Baybars Hânkâhı'nda yöneticilik yapmış, sonraki yıllarda ise ilmî çalışmalarla meşgul olmuştur.<sup>39</sup> 1389 yılında ikinci kez başyargıçlık görevine atanmış, ardından Memlûk Sultanı ile birlikte Suriye'ye gitmiş, dönüşte Kudüs, Beytullahm ve Gazze'yi ziyaret etmiş, döndükten sonra 1399'da ikinci kez görevinden alınmıştır.<sup>40</sup>

---

<sup>33</sup> A.g.e., s. 135-136.

<sup>34</sup> A.g.e., s. 137-139.

<sup>35</sup> A.g.e., s. 139, 150-151. Fischel, İbn Haldûn'un Mısır'daki yaşamıyla ilgili olarak bağımsız bir çalışma yapmış bulunmaktadır. Bkz. Walter J. Fischel, *İbn Khaldûn in Egypt, His Public Functions and His Historical Research (1382-1406): A Study in Islamic Historiography*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Prss, 1967. Serjeant, Fischel'in eserinin sıradan yapıtlar gibi kolay okunur akıcı bir kitap olmakla birlikte bilimsellik bakımından herhangi bir eksiklik taşımadığını söylemektedir. Bkz. R. B. Serjeant, "Book Review", *BSOAS*, C. XXXI (Hertford, 1963), s. 150.

<sup>36</sup> Rahimlu, s. 447; *et-Ta'rîf/Akyüz*, s. 155-160.

<sup>37</sup> *et-Ta'rîf/Akyüz*, s. 161-163, 229.

<sup>38</sup> A.g.e., s. 163.

<sup>39</sup> A.g.e., s. 165, 178, 188, 198-199.

<sup>40</sup> A.g.e., s. 229-232.



Ertesi yıl, Timur'un Sivas'ı tahrip edip Suriye'ye yöneldiği haberi gelince Sultan Ferec ile birlikte tekrar Suriye'ye gitmiş, bir ay sonra Sultan'ın iç kargaşa nedeniyle Kahire'ye dönmesinin ardından Timur'dan eman isteyen Şam (*Dimaşk*) heyetinde yer almış, Timur'la görüşmüş, ondan izin alarak Mısır'a dönmüş ve üçüncü kez başyargıç olarak atanmıştır. 1401 yılı içinde tekrar görevden alınmış ve ardından dördüncü kez göreve getirilmiştir.<sup>41</sup> 1403'te tekrar yargıçlık görevinden alınmış ve 1404'te beşinci defa atanmış, aynı yıl bir kere daha görevine son verilmiştir.<sup>42</sup>

İbn Haldûn, Kahire'de bulunduğu dönemde Doğu dünyasının tarihini de yazmaya başlamış, bir taraftan da *Mukaddime* üzerinde çalışmış; ilave, çıkarma ve genişletmelerde bulunmuş, vefatından birkaç hafta öncesine kadar bu çalışmalarını sürdürmüştür. Şubat 1406'da altıncı kez başyargıçlık görevine atanmış, bu görevdeyken 26 Ramazan 808 / 17 Mart 1406 günü Kahire'de, 74 yaşında yaşamını yitirmiştir. Mezarının tam yeri bilinmemektedir.<sup>43</sup>

## 2. Kişiliği

İbn Haldûn, kendi zamanında ve daha sonra, birbiriyle çelişen farklı değerlendirmelerin konusu olmuştur. Ebu'l-Mehâsin bin Tağriberdî (ö. 874/1469), Lisânuddîn b. Hatîb (ö. 776/1374), Ali el-Makrîzî (ö. 845/1442) ve Ahmed el-Makkari (ö. 1041/1631) İbn Haldûn'u överken, ona yönelik en şiddetli tenkitler talebesi İbn Hacer el-Askalanî'den (ö. 1449) gelmiştir.<sup>44</sup> Abdurrahman es-Sehâvî'ye (ö. 902/1497) göre, İbn Haldûn'un herşeye muhalefet etmeye düşkünlüğü vardı.<sup>45</sup> Fakat es-Sehâvî, onun adaleti korumasıyla tanındığını da belirtmektedir.<sup>46</sup> Buna karşılık İbnü'l Hatîb, onun, kadri yüksek, asîl, yüksek himmetli, aklî ve naklî ilimlerde öncü, kuvvetli

<sup>41</sup> A.g.e., s. 246-258, 261. İbn Haldûn ile Timurlenk arasındaki görüşmeler, 10 Ocak - 26 Şubat 1401 tarihleri arasında gerçekleşmiştir. Bkz. Rafael Valencia, "İbn Haldun ve Timurlenk", Ahmed Nebil (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit / Molins* içinde (184-187), s. 184. İbn Haldûn'un Timur ile yaptığı görüşmeye, Ebu'l-'Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed İbn Arabşâh'ın (1389-1450) *Acâibu'l-makdûr fî Nevâibi Teymur* adlı eserinde yer verilmektedir. Onun bildirdiğine göre, İbn Haldûn ile Timur arasındaki görüşmelerde sadece Kuzey Afrika'nın ayrıntılı coğrafi tasvirleri gibi tarihî ve akademik konular değil, aynı zamanda İbn Haldûn'un maceralı yaşamı sırasında tanıdığı önemli şahsiyetler de gündeme gelmiştir. Bkz. Walter J. Fischel, *Ibn Khaldûn and Tamerlane*, Berkeley: University of California, 1952, s. 2.

<sup>42</sup> *et-Ta'rif/Akyüz*, s. 261-262.

<sup>43</sup> A.g.e., s. 277.

<sup>44</sup> Cengiz Tomar, "Mit ve Gerçek Arasında: Arap Dünyasında İbn Haldun Yaklaşımları", *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde (193-223), s. 195-197.

<sup>45</sup> Franz Rosenthal, "Ibn Khaldun in his Time", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde (14-26), Bruce B. Lawrence (Ed.), Leiden: E. J. Brill, 1984, s. 16.

<sup>46</sup> Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 4.

hafızalı, Mağrib'in övünç kaynaklarından, bütün faziletleri kendisinde toplamış fâzıl bir kimse olduğunu söylemektedir.<sup>47</sup>

Batılı araştırmacıların İbn Haldûn'un kişiliğiyle ilgili olarak ılımlı ve ihtiyatlı değerlendirmeler yapmalarına karşılık, İslâm dünyasında çağımızda da aşırı övgü ile şiddetli yergi arasında gidilip gelindiği görülmektedir. Sön dönemde ölçsüz suçlamaları başlatan ve kendisini taklit ve takip edenler yüzünden bu tutumun bir gelenek haline gelmesine yol açan isim, Mısırlı edip Tâhâ Hüseyin olmuştur. Onun İbn Haldûn'la ilgili incelemesi Fransızca olarak 1917'de yayınlanmış ve sekiz yıl sonra da Arapça'ya tercüme edilmiştir.<sup>48</sup> Hitti'nin ifadesiyle, "Bu inceleme İbn Haldûn hakkında sadece ismen müslüman olan egoist ve dürüst olmayan bir insan imajı" meydana getirmiştir. Aşırı eleştiriler yöneltten Hüseyin, İbn Haldûn'un ailesini kaybetmesinin yol açtığı üzüntüsünün bile yapmacık olduğunu savunabilmiştir. Hitti'ye göre, Hüseyin'in bu tutumunun nedeni, İbn Haldûn'un Araplar ve Mısır halkıyla ilgili bazı olumsuz değerlendirmeler yapmış olmasıydı. Mısır, Irak ve Suriye'deki diğer yazarlar Hüseyin'i izlemişler ve aralarından, onun kendisine sahte soy kütüğü uydurmuş bulunan Arap karşıtı bir Berberî olduğunu ileri sürenler bile çıkmıştır. 1939 yılında mezarının açılıp kitaplarının yakılması dahî teklif edilebilmiştir.<sup>49</sup> Mısırlı düşünür A. F. el-Ehvanî başta olmak üzere bazı Arap yazarlar, Tâhâ Hüseyin gibi isimlerin İbn Haldûn'a yönelik saldırılarının Araplıklarından kaynaklandığını düşünmek yerine, oryantalistlerin İbn Haldûn'u sadece Arapçılığa saldırdığı için benimsediklerini ileri sürmeyi tercih etmişlerdir.<sup>50</sup> Daha sonra İbn Haldûn, Arap dünyasında tadrîcen tekrar saygınlık kazanmaya başlamış, 1962'de Kahire'de onun adına bir âbide dikilmiştir.<sup>51</sup>

A. Taviî'ye göre, İbn Haldûn'un şahsiyetine saldırı niteliği taşıyan ve onu "enaniyet, kendini sevmeye, hainlik, tamah, yöneldiği şeyi gerçekleştirmek için her türlü çareye başvurma, ailesini bile önemsememe" gibi özelliklerle vassfeden<sup>52</sup> Tâhâ

<sup>47</sup> Refik Acem, *Mevsûatu Mustalahâti İbn Haldûn ve 'ş-Şerîf Ali Muhammed el-Curcânî*, Beyrut: Mektebetu Lubnân, 2004, s. xvii; Rahimlu, s. 449.

<sup>48</sup> Tâhâ Hüseyin, *Felsefetu İbn Haldûn el-ictimâ'iyye*, M. Abdullah İnân (çev.), Kahire: Matbaatu'l-İ'timad, 1925. M. Kurban, Tâhâ Hüseyin'in İbn Haldûn'la ilgili değerlendirmelerinin ayrıntılı bir tenkidini yapmış bulunmaktadır. Bkz. Mulahhim Kurban, *Haldûniyyât: Nazâriyyetu'l-ma'rîfeti fî Mukaddîmeti İbn Haldûn*, Beyrut: Muessesetu'l-Câmiyye, 1985, s. 67-110.

<sup>49</sup> Philip K. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, Ali Zengin (çev.), İstanbul: Risale Y., 1995, s. 310.

<sup>50</sup> Örnek olarak bkz. Lewis, *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*, s. 46. İbn Haldûn'un Araplar'la ilgili görüşleri pek çok Arap yazarı tarafından tenkit edilmiştir. Bir örnek için bkz. Muhammed Kemal İbrâhim Cafer, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye: Dirâsetun ve Nusûs*, Kuveyt: Mektebetu'l-felâh, 1986, s. 26-29.

<sup>51</sup> Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, s. 311.

<sup>52</sup> Ahmed Taviî, *Abdurrahman b. Haldûn: Dirâsetun ve muntehabât*, Tunus: Muessesetu Abdulkerim bin Abdullah,

Hüseyin'in kitabı, onun çağı, hayatı ve fikirleri hakkında pekçok hakîkatin tahrifini içermektedir. Ona göre, Hüseyin'in İbn Haldûn'un hayatını yeterince öğrenmediği ve *et-Ta'rîf'e* vakıf olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Haldûn'un yaşadığı çağ ve o devirdeki ilmî ve kültürel durum hakkında bilgi sahibi olmadığı ve düşünürün ahlâk ve fikirleri hakkında yanlış hükümlere vardığı görülmektedir.<sup>53</sup>

Ancak düşünüre yönelik bu tür eleştiriler yaygınlık kazanmış, onun şiddetli bir hırs sahibi olmak gibi<sup>54</sup> kötü hasletlere sahip bulunduğunu öne sürenler de çıkmıştır. Mesela, İbn Haldûn hakkında bir monografi kaleme almış bulunan M. A. Enan, bir ölçüde Hüseyin'in açtığı çığırda yürüyerek, İbn Haldûn'un biyografisindeki ifadelerde, ahlâkî açıdan her zaman kabul edilebilir olmasa da, psikolojik özelliklerini bulduğumuzu ileri sürmektedir. Ona göre bu özellikler gurur, gösteriş, bencillik, ihtiras, entrikacılık, fırsatçılık ve nankörlük gibi, seçkin bir insana yakışmayan niteliklerdir ve Makyalevizm'in öğeleridir. Ancak Enan, düşünürün aynı zamanda şu olumlu özelliklere sahip bulunduğunu ileri sürer: Atılganlık, cesaret, karakter kuvvetliliği, azim, dayanıklılık, muazzam bir zekâ, basiret, uzak görüşlülük, ikna yeteneği, hitabet gücü.<sup>55</sup> Fakat ona göre, aynı zamanda bir oportünist, bir fırsatçıydı. Fırsatları her türlü araç ve yöntemleri kullanarak değerlendiriyor ve sonuçların araçları meşrulaştırdığına inanıyordu. İyiyi elde etmek için kötüye yönelme konusunda hiç tereddüt sergilemiyordu.<sup>56</sup> Yine Enan'a göre, İbn Haldûn'un maceraları; aşırı bencilliğini, nankörlüğünü ve her ne kadar sadâkat ve kadirbilirliğe aykırı da olsa uygun fırsatlardan yararlanmak için kötülük işlemekten çekinmediğini ispatlamaktadır. Bütün plan ve eylemlerinde duygusallık ve ahlâkî ilkeleri derin biçimde hafife almıştır. Düşünür, Machiavelli'nin hayranlık duyduğu ve ideal prensinde bulunduğunu tahayyül ettiği o "insanın her türlü zaafının üstesinden gelen ve her türlü araç yardımıyla doğrudan sonuca giden o küstah, çetin ruh" tarafından motive ediliyordu.<sup>57</sup>

Enan, İbn Haldûn'la çağdaş sayılabilecek bazı isimlerin onunla ilgili değerlendirmelerini de aktarmaktadır. Bunlar arasında, İbn Tağrıberdî'nin, düşünürün

---

1993, s. 95.

<sup>53</sup> A.g.e., s. 89-90.

<sup>54</sup> Bkz. Kemal Yazıcı, *el-Esâlibu'l-edebiyye fi'n-nesri'l-Arabîyyi'l-kadîm: Min asri Ali b. Ebî Talib ilâ asri İbn Haldûn*, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986, s. 199.

<sup>55</sup> Enan, s. 146-147.

<sup>56</sup> A.g.e., s. 21.

<sup>57</sup> A.g.e., s. 39.

kadılık göreviyle ilgili olarak yaptığı şu olumlu değerlendirmeler de yer almaktadır: “Bu görevi büyük bir ağır başlılık ve liyâkatla yürüttü, öyle ki çok yüksek bir saygınlığı vardı ve üstün mevkideki görevli ve nüfuz sahiplerinin yönlendirmelerini görmezden geldi.”<sup>58</sup> Yine Enan, el-Makrizî’nin ondan “üstâdımız, büyük âlim ve müderris, başkadı” sıfatlarını kullanarak büyük bir saygı ve ihtiram ile söz ettiğini, *Mukaddime*’yi “Gerçekleştirilmesi imkânsız denecek kadar zor olan bir başarı, kendi türünde yegâne eser, bilgi ve bilimin özü, muhakemesi güçlü bir zihnin ürünü” olarak nitelendirdiğini de aktarmaktadır.<sup>59</sup>

Ancak, Enan’ın İbn Hacer el-Askalânî’den yaptığı alıntılar, tam tersi bir içeriğe sahiptir. el-Askalânî’ye göre İbn Haldûn tarihî olayları, özellikle Mısır ile ilgili olanları, tam olarak doğru aktaramayan bir tarihçidir. Sadece belâgat olarak önem taşıyan ve meziyetleri çok az olan *Mukaddime*’de, meşhur Arap edibi Câhız’inkine benzer bir yöntemle kelimelerle oynanmıştır. Belâgat, eserin içeriğini süslemiş, her ne kadar öyle değilse de, mükemmel görünmesini sağlamıştır. İbn Haldûn, kadı olunca da, görevini sertlikle ve Mısır’da alışılmamış olan bir tarzda sürdürmüş, birçok üst düzey görevli ve şâhidi cezalandırmış ve ilk atanışı, bir evrak sahteciliği nedeniyle görevinden alınmasıyla son bulmuştur. İbn Hacer suçlamalarını daha da ileriye götürmekte, el-Bişbişî’nin ifadelerine dayanarak, İbn Haldûn’un ömrünün son yıllarında şarkıcı kadınları dinlemeye ve genç erkeklerle görüşmeye düşkünlük gösterdiğini ve ahlâkî bakımdan şüphe uyandıran güzel bir erkek kardeşi olan bir kadınla evlendiğini de belirtmektedir.<sup>60</sup> Ancak Enan, bu ifadelerin çok büyük bir husûmet ve ölçsüz bir aşağılamayı ifade ettiğini ve salt onur ve haysiyete saldırı anlamı taşıdığını belirtmektedir. Ona göre, İbn Hacer’in üslûbunun ve ifadelerinin mübâlağa ve tarafgirlik özelliği taşıdığı şüphesizdir. Fakat, bu ifadeler, o günkü Mısır kamuoyunun bir kısmının İbn Haldûn’a karşı tutumunu göstermesi bakımından da önemlidir. Söz konusu ifadeler, düşünürü itibardan düşürmek için ona savaş açan ve acımasızca saldıran entelektüel bir grubun görüşünü yansıtmaktadır.<sup>61</sup> Ancak, ondan istifâde eden ve onu “*Acâibu’z-zamân*” olarak nitelendiren muasırı Mısırlı âlimler de mevcuttur.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> A.g.e., s. 70, 102.

<sup>59</sup> A.g.e., s. 98.

<sup>60</sup> A.g.e., s. 95-96.

<sup>61</sup> A.g.e., s. 96-97.

<sup>62</sup> Rahimlu, s. 449.

Çağdaş Türk yazarları da düşünürle ilgili olarak benzer görüşleri dile getirmiş, mesela Cemil Sena, “içinde bulunduğu hal ve koşullara uymakta hüner gösterdiği, bu itibarla da karakterinin pek de sağlam olmadığı iddia edilir” diye yazmıştır.<sup>63</sup> Enan’ın tutumuna benzer şekilde *Mukaddime* mütercimi Uludağ’ın da, İbn Haldûn’un kişiliğiyle ilgili olarak hem olumlu hem de olumsuz değerlendirmeleri aktardığı görülmektedir. Böylece düşünür bir yandan faziletli, güzel ahlâklı, iyi hasletli, kadri yüksek, hayalı, soylu, haysiyetine düşkün, ağırbaşlı, himmeti yüce, âdil, haksızlığa boyun eğmeyen, cesur, cömert, kıvrak zekâlı ve hoş sohbet bir kimse olarak tavsif edilirken, diğer yandan da makam ve mevki tutkunu, baş olma heveslisi, mağrur, durumun gerektirmesi halinde eski dostluklara sadakati unutup tanıdıklarına karşı değişen bir yapıda ve tanınma arzusu sebebiyle Mısır’da Mağrip kıyafetiyle dolaşan bir kişiliğe sahip olarak tanıtılmaktadır. Uludağ; İbn Hacer’in, onun kıvrak zekâsı, usta bir diplomat edası, etkili ve ikna edici konuşmasıyla Timur’un elinden kurtulmayı başardığını vurgulamış olmasına dikkat çekmekte, aynı dönemde yaşayan Lisânuddîn b. Hatîb’in ise, aklî ve naklî ilimlerde ileri durumda olup araştırmalarının isabetli, ezberinin çok ve tasavvurunun sağlıklı olduğunu belirttiğini aktarmaktadır.<sup>64</sup> Uludağ’a göre, İbn Hacer, İbn Haldûn’un amansız düşmanı Cemal Abdullah el-Beşîşî’nin (ö. 1417) *Kitâbu’l-Kudât* adlı kitabında düşünür aleyhinde yazdıklarını *Ref‘u’l-ısr an kudât-ı Mısır* adlı eserinde aynen aktarmış, Makrizî’nin düşünür lehindeki ifadelerini ise geçersiz ve değersiz göstermeye çalışmıştır.<sup>65</sup>

Ancak, Tâhâ Hüseyin ve Enan’ın değerlendirmelerinden etkilendiği anlaşılan Uludağ, “O daima gâlip ve muzaffer olanın yanında yer alır, her zaman kuvvetli olanın adamı olmayı tercih ederdi”<sup>66</sup> diyerek, olumsuz yargılara katıldığını belli etmektedir. Ona göre, Fas’ta Sultan Ebû ‘İnan’ın yanında üstlendiği görevler, atalarının sahip oldukları kadar şerefli değildi, “gözü yükseklerde idi”.<sup>67</sup> Bu sıralarda İbn Haldûn’un bir takım fena temayülleri ve kötü duygularının kuvvetlenmeye başladığını ileri süren Uludağ’a göre, o bu tür duygularını gizlememekte, açıkça, bazen de üstü kapalı olarak anlatmakta, fakat kendisini mâzur göstermeyi ve temize çıkarmayı da ihmal

<sup>63</sup> Cemil Sena [Ongun], “Sosyoloji ile Tarihi Birleştiren Düşünür: İbni Haldun”, *Bilim ve Ütopya*, S. 57 (Mart 1999), s. 50.

<sup>64</sup> Uludağ, *İbn Haldun*, s. 32-33.

<sup>65</sup> Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, s. 50-52.

<sup>66</sup> *A.g.e.*, I, s. 29-30.

<sup>67</sup> *A.g.e.*, I, s. 27.

etmemektedir. Onun temâyülü, hangi vesîle ile olursa olsun, ortaya çıkacak olan fırsatlardan faydalanma, hangi şekilde olursa olsun, maksada ulaştırarak yolları izlemektir. Şahsî menfaati için kendisine iyilik yapana kötülük yapmakta, ihsâna gark edenler aleyhine tertiplere karışmakta ve lütfuna nail olduğu insanlara karşı değişebilmektedir. Karşılaştığı bütün siyasî keşmekeşliklerde ona hâkim olan temâyül bu olmuş ve bu, ölene kadar onun huyu olmayı sürdürmüştür. “İbn Haldûn fırsatçı bir adamdı, nazarında gaye her türlü vasıtayı mubah kılardı.”<sup>68</sup> Yine Uludağ’a göre, “daima fırsat kollayan ve ele geçirdiği fırsatları derhal değerlendiren” İbn Haldûn, hâdiseler ters istikamette geliştiği zaman ahde vefa etmeyi, sadakat göstermeyi, aşinalığı, dostluk rabitalarını ve geçmişteki iyi münasebetleri aklının kenarından bile geçirmemekteydi. Onu “Makyavelli’ye benzetenler olmuştu” diyen Uludağ’a göre, “Makyavelli’nin *The Prince* (Hükümdar) isimli eserinde tasvir ettiği tipin en güzel örneği belki de İbn Haldûn’du.”<sup>69</sup> Uludağ’a göre, her ne kadar İbn Haldûn, bazı olaylar için üzüntü ve pişmanlık izhar ediyor, hadiselerin böyle gelişmesini istemediğini söylüyorduydu da, olayların “böyle cereyan etmesini biraz da kendisi planlıyor ve bunun meyvelerini toplamak istiyordu”.<sup>70</sup>

Ancak, Uludağ’ın bu değerlendirmelerinin, bütünüyle yanlış değilse bile eksik ve belirli ölçüde yanlış olduğunu, düşünürün yaşam öyküsü açıkça göstermektedir. E. Rosenthal, İbn Haldûn’un, Gırnata sultanlarının veziri ve önemli bir tarihçi ve şair olan İbn Hatîb’i, gözden düşüğü bir zamanda dahi yalnız bırakmamış olmasına ve kendisini tehlikeye atarak onun hayatını kurtarmak için elinden gelen çabayı göstermiş bulunmasına dikkat çekmektedir. E. Rosenthal’e göre, “siyasî efendilerini değiştirmesi ve başkadılıktan uzaklaştırılması hatalarından çok erdemlerine” bağlanmalıdır.<sup>71</sup> Ayrıca, Uludağ’ın bizzat aktardığı gibi, İbn Haldûn’un kendisini her zaman temize çıkarmaya çalışmaması, nitekim bir hâdiseden bahsederken, “Gençliğin verdiği azgınlıktan olacak, bulunduğum makamdan daha yükseğine göz dikmiş, vezirle aramızda eskiden beri var olan dostluğa dayanarak nazlanmaya başlamıştım”<sup>72</sup> demiş bulunması, onun Makyavelist zihniyetli olmadığını, gayenin her türlü vasıtayı mubah kıldığını

---

<sup>68</sup> A.y.

<sup>69</sup> A.g.e., I, s. 34.

<sup>70</sup> A.y.

<sup>71</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 124-125, n. 1.

<sup>72</sup> A.g.e., I, s. 30.

düşünmediğini göstermeye yeter. Düşünürün bu itirafı, onun dürüstlüğünün ve âdil kişiliğinin bir işareti olarak da değerlendirilebilir. Öte yandan, İbn Haldûn’u ağır biçimde eleştirmede Uludağ’ın bir hayli ilerisinde olan Tâhâ Hüseyin, onun otobiyografisinde, siyasî hatalarına mazeret göstermeye bile gerek duymadığını, çünkü bunların birer hata olduğunu kabul etmediğini ileri sürmek gibi gerçek dışı bir iddiada bulunabilmiştir.<sup>73</sup> Ayrıca Uludağ, bir sene kadılık yapan İbn Haldûn’un 787/1385’te bu görevden azledilmesini bir nimet olarak karşıladığını, kendisinin istediğinin de bu olduğunu<sup>74</sup> söyleyerek, onun fırsatçı ve makam-mevki düşkününü bir insan olduğu şeklindeki önceki iddiasının aksini ortaya koymaktadır. Yine, kendisiyle bir kez daha çelişme pahasına, onun Sâlihiye Medresesi’nde kadılığa başladığı zaman, Mısır’da adalet işlerinin hiç de iç açıcı durumda olmadığını, rüşvet, iltimas ve haksızlığın almış yürümüş bulunduğunu, câhil ve fâsik müftü ve kadıların keyfî fetvalar verdiklerini, bunu gören İbn Haldûn’un âyân ve eşrâftan gelen tavsiye mektuplarını geri çevirdiğini, aracı ve şefaathçi olanları kovduğunu, haklıyı haksızdan ayırmak için araçlara değil, sadece delillere baktığını, zayıfın hakkını kuvvetliden alma konusunda bir engel tanımadığını yazmaktadır. Yine ona göre İbn Haldûn, çok bozuk bir adalet teşkilâtı ve hukuk düzeni içinde ciddî bir ıslahat yapmaya girişmiş, âyân, eşrâf ve devlet büyüklerini araya koymaya çalışanları ibret verici şekilde şiddetle cezalandırmıştı.<sup>75</sup> Bu tür özelliklere sahip bir şahsın fırsatçı, sadâkatten uzak ve gaye için her türlü vasıtayı mübah gören bir Makyavelist olmak bir yana, erdemli bir şahsiyet olarak görülmesi gerekeceği açıktır.

Kumeyr’in dikkat çektiği gibi, İbn Haldûn, siyasî hayat içinde her türlü olayı yaşamış; haset, yüz çevirme ve hapislikle yüzleşmek zorunda kalmıştır.<sup>76</sup> T. Hamâmî’nin ifadesiyle, düşünür, yaşamı boyunca, kendisine kin besleyenlerin birçok desise ve tertipleriyle karşılaşmıştır.<sup>77</sup> İbn Haldûn’un yaşam hikâyesi okunduğunda, çok genç yaşta hem ilim hem de siyaset dünyasında kendisini ispatlayan düşünürün, onu çekemeyen ve ellerindeki makam ve mevkileri ona kaptırma ihtimalinden çekinen devlet görevlileri tarafından sürekli komutan ve sultanlara çekiştirildiği anlaşılmaktadır.

---

<sup>73</sup> Tomar, s. 206.

<sup>74</sup> Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, s. 44.

<sup>75</sup> A.y.

<sup>76</sup> Yuhanna Kumeyr, *İbn Haldûn*, 2. b., Beyrut: Dâru’l-Maşrık, 1986, s. 9-10.

<sup>77</sup> Tahir Hamâmî, “Hayâtu İbn Haldûn ve neşâtuhu’s-siyâsiyyu evi’l-Allâmetu fi terhâli alâ zahri’s-sufun”, İshak Ubeyd (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru’l-mutevessit* / Molins içinde (310-321), s. 319.

Bu yüzden büyük sıkıntılarla karşılaşmış, siyasal entrikalar yüzünden hiçbir yerde güven içinde yaşayamamış, sonunda çocukluk, gençlik ve olgunluk yıllarını geçirdiği toprakları terk ederek Mısır'a yerleşmek zorunda kalmış, burada siyasal görevlerden uzak bir yaşam sürdürmeye çalışmıştır. Kendisine görev veren yöneticilerle arasının açılmasının pek çok kez, onun vefasızlığından değil, kendisini çekemeyenlerin entrika ve iftiralarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. İ. R. Farukî ve L. L. Farukî'ye göre ise, genel durumları bir çözülme ve çöküş olan müslüman devletlerin birbiri ardınca iktidarı ele geçirdikleri, Müslümanlar'ın kendi kazançları uğruna sadâkatlerini bir hükümetten ve yöneticiden diğerine değiştirerek birbirlerine karşı entrikalar çevirdikleri bir dönemde yaşayan İbn Haldûn "sanki yalnızca orada değil aynı zamanda orası için doğmuş gibi bu çevreyle uyum" sağlamıştır.<sup>78</sup> Ancak Farukî, İbn Haldûn'un bu çevreye uyum sağlamayı başaramadığı için asıl vatanı olan Mağrib'i terk edip Mısır'a yerleşmek zorunda kaldığını gözardı etmektedir. Fischel'in dikkat çektiği gibi, düşünürün, vefatına kadar süren 23 yıllık Mısır ikâmetinin hemen hemen 15 yılı, her türlü resmî görev ve siyasal faaliyetten ayrı, toplumun gözünden uzakta, inziva ve yalnızlık içinde, kendisini okuma ve araştırmaya adanmış olduğu halde geçmiştir.<sup>79</sup>

Günümüzde, İbn Haldûn'un daha nesnel ve yansız bir tutumla değerlendirilmesi yönünde bir anlayış oluşmuş bulunmaktadır. Bânebeyle'ye göre, İbn Haldûn'un hayatının bir değişim öyküsü olduğunu unutmamak gerekmektedir: Mizacı, tutkuları, siyasî görüşleri zaman içinde değişmiştir. Hayatı ve kişiliği tekdüze bir seyir izlememiş, köklü değişimler meydana gelmiştir.<sup>80</sup> Ancak, İbn Haldûn'un 40'lı yaşlarda kişiliğinin oturduğunu ve ondan sonra fikir ve mizacında pek fazla bir değişiklik görülmediğini söylemek mümkündür. Nitekim Baali, İbn Haldûn'un Benî Ârif kabilesi arasında inzivaya çekilmeden önce dönecek bir kişiliğe sahipken, daha sonraki yaşamında dürüst davrandığını belirtir. Bununla birlikte, Wesendonk gibi, onun yaşamının başından sonuna kadar "ciddî biçimde bilgiyi araştırmaya adanmış olduğunu" ve daima dürüst, doğru ve ilkeli bir insan olarak kaldığını söyleyenler de vardır. Bu görüşe katılanlar sayıca fazla olmasa da, pekçok yazar, hatta Mısır'daki en acımasız düşmanları

<sup>78</sup> İsmail Râci Farukî ve Luis Lâmia Farukî, *İslâm Kültür Atlası*, Zerrin Kibaroglu ve Mustafa Okan Kibaroglu (çev.), İstanbul: İnkılâb Y., 1991, s. 339.

<sup>79</sup> Walter J. Fischel, *Ibn Khaldûn in Egypt: His Public Functions and His Historical Research*, Berkeley: University of California Press, 1967, s. 3-4.

<sup>80</sup> Hüseyin Abdullah Bânebeyle, *İbn Haldûn ve Turâsuhu't-terbevî*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984, s. 158.



bile, onun bir yargıç olarak dürüstlüğünü kabul etmektedirler.<sup>81</sup> Onun, sıkça mevkisini kaybetmesine yol açan, yargı sistemini ıslah etmeye ve toplumsal kötülük ve haksızlıkları düzeltmeye yönelik cesur ve ısrarlı çabalarının, adalete olan gerçek bir ilgiyi ve ayrıca belirli bir karakter sağlamlığını gösterdiği ileri sürülmüştür.<sup>82</sup> Hamâmî'ye (Hamami) göre de, İbn Haldûn'u ikiyüzlü, hilekâr, fırsatçı, vatan haini vs. gösteren basmakalıp suçlamaları terk ederek, kişisel ve politik yaşamını birbirinden ayıtmadan birlikte değerlendirmek gerekmektedir.<sup>83</sup> Ali Şeriatî ise, "Niçin fikhî bakımlardan doğru olmayan şu hükmü dile getirmiş, şer'î bakımdan şu şeyi söylemiş?" diye ona sövgü yöneltildiğine, en küçük yanlıgısı bağışlanmazken en büyük hizmetlerinin görmezden gelindiğine işaret etmektedir.<sup>84</sup>

Kalpakistan'a göre, İbn Haldûn'u, içinde yaşadığı ve yazdığı toplumsal ve siyasal bağlamdan ayırmak zordur ve böyle bir ayırma çabası geçerli bir yaklaşım değildir. Tâhâ Hüseyin gibi, onu seküler alanda yazan sıradışı bir İslâm hukukçusu olarak tutarsızlıkla suçlayanların mevcut olduğunu belirten Kalpakian, ayrıca kişisel karakteri ve güvenilirliğinin de tartışma konusu yapılmasına, Timur'a rapor sunmuş olmasının bu çerçevede eleştirilmesine dikkat çekmektedir. Kalpakian'a göre, bu tür sorunlarla günümüz Uluslararası İlişkiler bilim adamlarının hepsi yüzyüzedirler. Bizler, bizi üreten bağlamların ürünleriyiz ve onların dışında genellikle tutarsızlık sergileyebilmekteyiz. Ayrıca yazdıklarımızın çoğu politika yapımcılar tarafından kendi amaçları doğrultusunda kullanılabilir. Daha kötüsü, bugün herhangi bir Uluslararası İlişkiler akademisyeninin kendisini fiziksel olarak mahvedebilecek olan kudretli politikacılarla işbirliği yapmaktan kaçınması pek muhtemel değildir.<sup>85</sup>

İki karşıt uç arasında yer aldığı görülen M. Talbi, İbn Haldûn'un başına buyruk, bencil, gururlu, hırslı ve iki yüzlü bir tarzda davrandığının kesin olmasına karşılık, onun bunu saklamaya hiç çalışmamasına ve otobiyografisinde açıkça anlatıyor olmasına dikkat çekmektedir. Ona göre, İbn Haldûn'un davranışının hırs, güç arzusu, macera hevesi ve hatta politik konulardaki eksiksiz bir acımasızlık duygusu tarafından belirlendiği doğru olmakla birlikte, konu bundan ibaret değildir. Talbi'ye göre, her ne

<sup>81</sup> Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 4.

<sup>82</sup> Muhammed Ali Neşşât, *Râidu'l-iktisad: İbn Haldûn*, Kahire: Matbaatu Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1944, s. 45.

<sup>83</sup> Tâhir Hamami, "İbn Khaldun: Life and Political Activity or the 'Allama on Board'", *Ibn Khaldun - The Mediterranean / Molins* içinde (304-315), s. 304.

<sup>84</sup> Ali Şeriatî, *İslâm-Bilim*, I, Faruk Alptekin (çev.), İstanbul: Nehir Y., 1992, s. 178.

<sup>85</sup> Kalpakian, "İbn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory", s. 374.

kadar İbn Haldûn kalleslik ve vatanseverlik eksikliğiyle suçlanıyorsa da, böylesi yargılar bir ülkeye “sadâkat” fikrinin varlığı varsayımının kabulüne sıkıca bağlıdır ve gerçekte durum, bu varsayımın yansıttığı şekilde değildir. “Ülkeye sadâkat” fikri İslâm dünyasında nadiren mevcuttu ve Avrupa ile bağlantı sonucu etkilenmelerine kadar Müslümanlar’ın düşüncesinde ortaya çıkmadı. Tek ihanet biçimi dinden dönmektir ve sadâkat, bir insanla diğeri arasındaki ilişkiler bağlamı dışında bir anlama sahip değildir; sadâkatsizlik örnekleri yüksek rütbedekiler tarafından günlük sıklıkta sergilenmekteydi. Üstelik İbn Haldûn, hizmetinden yararlanmak isteyenler tarafından kolayca bağışlanmaktaydı. Ayrıca insanlar o çağda herhangi bir yeterli gerekçe olmaksızın, salt bir önyargı ile haince öldürülebilmekteydi. İbn Haldûn’un zamanında İslâm dünyasını parçalayan mücadeleler sadece küçük ve sonuç vermeyen hükümet darbeleri niteliği taşıyordu. M. Talbi, bütün bu nedenlerden dolayı onun, bizim zamanımızın değil, kendi zamanının standartlarına göre yargılanması gerektiğini ileri sürmektedir.<sup>86</sup>

İbn Haldûn’un kişiliği açısından yapılan olumsuz bir başka değerlendirme de, onun çağının baskıcı ortamı yüzünden gerçek görüşlerini açıkça yazmadığı iddiasında kendisini göstermektedir. Fakat bu iddia, tarihsel dayanaklardan yoksun bir varsayım olmaktan öteye gitmemektedir. Çünkü, İslâm dünyasının çok daha güçlü ve dinî referanslara bağlı bir görüntü verdiği zamanlarda bile çok aykırı fikir ve düşüncelerin dile getirildiği bilinmektedir. Nitekim çok daha önce ve daha mutaassıp çevrelerde “İslâm materyalistleri” olarak adlandırılan düşünür ve filozoflar ortaya çıkmış ve eserler vermişlerdir.<sup>87</sup>

Öte yandan, İbn Haldûn’un kişiliğine yöneltelen bazı suçlamaların da araştırmacıların bilgi eksikliğinden kaynaklandığı görülmektedir. Tâhâ Hüseyin’in İbn Haldûn’a yönelttiği suçlamalardan birçoğu buna örnek teşkil etmektedir. Mesela, İbn Haldûn’un okuduğunu söylediği bazı kitapları okumuş olamayacağını ileri süren

---

<sup>86</sup> Talbi, “İbn Khaldûn”, s. 828.

<sup>87</sup> Bunlardan en tanınmış, İbn Haldûn’dan beş asır önce yaşayan İbn Râvendî’dir (ö. 910). *Kur’an*’ı eleştiren, peygamberlik fikrini tenkit konusu yapan İbn Râvendî’ye göre, peygamberliğe gerek yoktur, insan aklı, iyi ile kötüyü ayırmak için yeterlidir. (Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, 5. b., İstanbul: Ülken Y., 1998, s. 29-30). Ayrıca Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî (841-926), İbnü’l-Mukaffâ (ö. 754) ve Ebu’l-Atâhiyye (748-828) gibi isimler de ‘tenâsuh’ (*reenkarnasyon*) inancından “felsefî şüphecilğe” kadar uzanan aykırı fikirleri savunmuşlardır (Bkz. Mevlüt Uyanık, “İfade Özgürlüğü – İslâm Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum”, *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti* içinde [139-165], Bekir Berat Özipek [Ed.], Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 2003, s. 149-150). Yine, evrenin başlangıçsız (*kadîm*) olduğunu öne süren ve tenâsühü savunan Bâtınîler ve Hilmi Ziya Ülken’in ifadesiyle “bazı fikirleri İslâm’la uzlaşmayan” İslam Ansiklopedistleri (İhvân-ı Safâ), İbn Haldûn’dan çok daha önce İslâm dünyasında görüşlerini geniş kitlelere duyurabilmişlerdir. Bkz. Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 31-36.

Hüseyin, müellifi bu konuda yalancılıkla itham etmektedir. Buna karşılık Uludağ, Hüseyin'in, bilgi eksikliği yüzünden, farklı müelliflere ait olmakla birlikte aynı adı taşıyan iki kitabı birbirine karıştırdığını, söz konusu kitaplar hakkında yeterli bilgisinin bulunmadığını ve yanlış kanaatler serdettiğini açıklamaktadır.<sup>88</sup>

İbn Haldûn, kendisini ölçüsüz bir şekilde değerlendirme konusu yapanların aksine, başkaları hakkındaki değerlendirmelerinde dengeli ve mûtedil bir üslup benimsemiştir. Başta N. Schmidt olmak üzere birçok yazar, olumlu bir kişilik özelliği olarak onun, yazılarında, parlak haleflerinden birçoğunun aksine, önyargı, kinaye, yersiz eleştiri ve mübâlağalı övgülerden dikkat çekici bir şekilde uzak kalmış bulunduğu dikkat çekmiştir.<sup>89</sup> Aynı şekilde Hitti de, “Fikirlerini şaşkıncu derecede itidal ve objektiflik içinde açıklamıştır. Arkadaşını nadiren metheder ve düşmanını da ender olarak kötülerdi” demektedir.<sup>90</sup> T. J. de Boer’e göre ise, “karakter itibarıyla belki üstün bir seviyede değildi; fakat sathîlik, gurur vs. gibi ölçülerle mütalea edilecek olursa, çağdaşları arasında sadece ilim için yaşamış olan bu adam mazur görülebilir”.<sup>91</sup>

## B. ESERLERİ

İbn Haldûn, edebî yönü ve şairliği de olan bir ilim adamı ve düşünürdür. Hatıralarını yazdığı *et-Ta'rîf*'e 380 beyit tutan bazı şiirlerini de almıştır. Eserleri, mektupları ve konuşmaları, “Arap edebiyat tarihinde öncülük ettiği yalın anlatımlı nesrin ilginç örnekleridir ve modern/çağdaş Arap edebiyatında da yansıma bulmuştur”.<sup>92</sup> İbn Haldûn'un tarihten felsefeye, otobiyografiden edebiyata kadar çok farklı alanlarda birçok eseri bulunmakla birlikte, ona asıl ününü kazandıran yapıtı *Mukaddime*'dir.

### 1. *Kitâbu'l-İber*

Eserin tam adı *Kitâbu'l-İber ve Divânu'l-mubtedei ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arabi ve'l-Acemi ve'l-Berber ve men âsârahum min zevi's-sultâni'l-ekber*'dir.<sup>93</sup> İbn

<sup>88</sup> Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, s. 22-24. Tâhâ Hüseyin'in bu ve diğer suçlamaları için bkz. Tomar, s. 206-211.

<sup>89</sup> Nathaniel Schmidt, *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher*, New York: Ams Press, 1967, s. 15.

<sup>90</sup> Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, s. 306.

<sup>91</sup> T. J. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, Yaşar Kutluay (çev.), Ankara: Birlik Y., 1960, s. 142.

<sup>92</sup> Akyüz, “Sunuş”, s. 16.

<sup>93</sup> Muhsin Mahdi [Mehdi], *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, Chicago: The University of Chicago, 1964, s. 298.

Haldûn *Kitâbu'l-İber*'i yazmaya 776/1374 senesinin ortalarında başlamış, ilk şeklini 780/1378'de bitirmiştir.<sup>94</sup> Eserin, genel bir tarih kitabı olarak, *Mukaddime*'de belirtilen standartları taşımadığı ileri sürülmüştür.<sup>95</sup> Mesela T. J. de Boer'e göre, İbn Haldûn'un bu eseri bir derlemedir. Teorisi yardımıyla geleneği eleştirirken ayrıntılarda sıkça hata sergilemiştir.<sup>96</sup> Barthold da aynı kanaati taşımakta, tarihinin "toplama" mahiyetinde olduğunu, başka kaynaklardan aynen yapılmış aktarmalardan oluştuğunu ileri sürmektedir.<sup>97</sup> al-Azmeh ise, İbn Haldûn'un, geçerliliği olabilirlik ve ihtimaliyet testleriyle tam olarak kontrol edilemeyecek ikinci el bilgilere dayanan bir tarihçi olduğunu savunmaktadır.<sup>98</sup> Sivan'a göre de, İbn Haldûn, *Mukaddime*'deki teorileri geleneksel tarihe uygulamada başarısız olmuştur.<sup>99</sup> Adıvar da aynı şekilde, bu konuda başarısız olduğunu öne sürmektedir.<sup>100</sup> D. P. Little'e göre de, müellif kendi standartlarını tarih kitabına uygulayamamış, kendisinden önceki tarihçilerin yolunu izlemiştir.<sup>101</sup>

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de verdiği sözleri *el-İber*'i yazarken tutmadığının açık olduğunu söyleyen Talbi'ye göre ise, başka türlü olamazdı; çünkü hiç kimse tek başına, *Mukaddime*'nin talepleri çerçevesinde bir evrensel tarih yazamazdı. Yine ona göre, İbn Haldûn'un "*Tarih*"i salt bu gerekçeyle izah edilemeyecek başka eksiklikler de taşımaktaysa da, özellikle yakından tanıdığı ülkelerin XIII. ve XIV. yüzyıllardaki tarihi açısından çok önemli bir kaynaktır. Doğu hakkında aktarılan bilgiler yetersizse de, Mağrib ve Berberîlerin tarihi açısından değer taşımaktadır.<sup>102</sup> Fernini'ye göre de, çok iyi bir tarihsel çalışma için lâzım olan bilgi altyapısının onun zamanında ulaşılabilir durumda olmadığı hatırdâ tutulmalıdır.<sup>103</sup> Fischel'e göre ise, İbn Haldûn'un gayrimüslimlerin tarihine yeni veri ve bilgilerle herhangi bir katkısı bulunmamakla

<sup>94</sup> Miladî Kasım 1377'ye tekabül etmektedir. Bkz. Ümit Hassan, "İbn Haldun *Mukaddime*'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar", s. 115, n. 21.

<sup>95</sup> Warren C. Schultz, "İbn Khaldun", *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, Josef W. Meri (Ed.), C. I, New York: Routledge, 2006, s. 359.

<sup>96</sup> T. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, Edward R. Jones (trans.), 2. b., New Delhi: Cosmo Publications, 1983, s. 206.

<sup>97</sup> Barthold, s. 39-40.

<sup>98</sup> Michael Brett, "Morocco and the Ottomans: The Sixteenth Century in North Africa", *Journal of African History*, Vol. 24, Cambridge University Press, 1983, s. 331.

<sup>99</sup> Emmanuel Sivan, *Interpretations of Islam: Past and Present*, Princeton: The Darwin Press, 1985, s. 65.

<sup>100</sup> Abdülhak Adnan Adıvar, "İbni Haldun", *İA*, C. V/2, 1988, s. 741.

<sup>101</sup> Donald Pregrave Little, *An Introduction to Mamlûk Historiography*, Wiesbaden: F. Steiner, 1970, s. 75.

<sup>102</sup> Talbi, "İbn Khaldûn", s. 829.

<sup>103</sup> Ilias Fernini, *A Bibliography of Scholars in Medieval Islam: 150-1000 A.H. (750-1600 A.D.)*, Abu Dhabi: Cultural Foundation, 1998, s. 210.

birlikte, belirli olay ve konulara yaptığı vurgu, materyal seçimi, “bilgi yığını ve rivayetlerle ilgili olarak yaptığı değerlendirme, onay ve eleştiriler”, onun bu alana yaptığı özgün katkısıdır.<sup>104</sup> Bir başka yazara göre de, “İbn Haldûn bu yapıtında ‘rivayetçi tarihçilik’ten ayrılamamışsa da, tarihte eleştirel yöntemi benimsediğinden yine de nesnel kalabilmiştir.”<sup>105</sup>

Eser Arapça olarak, 1867-68’de Kahire-Bulak’da, 1956-59, 1979 ve 1992’de Beyrut’ta olmak üzere dört defa yedi cilt halinde basılmıştır.<sup>106</sup> Ayrıca Batı’da da, *Mukaddime* kadar olmasa da ilgi görmüştür. İlk baskısı ve kapsamlı bir çevirisi Noël Desvergers tarafından 1841’de Paris’te *Histoire de l’Afrique sous la dynastie des Aghlabites et de la Sicile sous la domination musulmane* adıyla yapılmıştır. Diğer bir kısmî çeviri ise M. de Slane tarafından dört cilt halinde *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique Septentrionale* adıyla yayınlanmıştır. Bir yıl sonra ise yine Paris’te belirli bölümlerden oluşan iki ciltlik bir çeviri neşredilmiştir.<sup>107</sup> Ayrıca Morali Samipaşazâde Abdullatîf Subhi Paşa (1818-1886), Mısırlı Mehmed Ali Paşa’nın teşviki ile *el-İber*’i Türkçe’ye tercüme etmeye başlamış, *Miftâhu’l-İber* adıyla 1276’da (1859) İstanbul’da Takvimhâne-i Âmire’de 309 sayfa olarak basılmıştır.<sup>108</sup>

## 2. Mukaddime

İbn Haldûn’un asıl şöhretini borçlu olduğu *Mukaddime*, *Kitâbu’l-İber*’in “Mukaddeme”si (giriş) ile “Birinci Kitab”ından oluşmaktadır.<sup>109</sup> *Mukaddime*’nin “Mukaddeme”sinde, tarih ilminin “zâhirî ve bâtinî” yönleri üzerinde durulmakta ve

<sup>104</sup> Walter J. Fischel, “İbn Khaldûn’s Use of Historical Sources”, *SA*, No. 14 (1961), s. 118.

<sup>105</sup> Abdullah Şevki, “Tarih Felsefesine Giriş İçin Deneme”, Hans Meyerhoff, *Zamanımızda Tarih Felsefesi* içinde (387-398), Abdullah Şevki (çev.), Ankara: Hece Y., 2006, s. 391.

<sup>106</sup> Ramazan Şeşen, *Müslümanların Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı Y., 1998, s. 262. Talbi, 1956-59 yıllarında yapılan baskının faydalı indeksler içermekle birlikte bilimsel değil ticarî bir baskı olduğunu belirtmektedir. Bkz. Talbi, “İbn Khaldûn”, s. 829. 1992/1413 tarihli son baskı, “*Târihu İbn Haldûn*” adıyla (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye) yedi cilt halinde yapılmıştır.

<sup>107</sup> Talbi, “İbn Khaldûn”, s. 829.

<sup>108</sup> Yıldırım, “Giriş: *Mukaddime*’nin Osmanlı Tercümesi”, s. xviii; Ümit Hassan, “İbn Haldun *Mukaddime*’si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar”, s. 117. Tercüme Mısır’da başlayan, İstanbul’da bitiren Subhi Paşa, eserin ilk ikinci cildinde yer alıp İslâm öncesini anlatan kısmın İran tarihinin sonuna kadarki bölümünü çevirmekle yetinmiştir. Gerekli gördüğü yerlerde şerhler yapmış, Arapça’ya geçerken tahrif olan şahıs ve mekân isimlerini tercümesinde düzeltmeye çalışmıştır. Subhi Paşa ayrıca, yetersiz bulduğu Yunan-Roma ve İran tarihi ile ilgili olarak Türkçe iki ayrı kitapçık telif etmiş, bunlar *Tekmiletu’l-İber* adıyla yayınlanmıştır (İstanbul 1277/1860). Bkz. Yıldırım, “Türkçe’de İbn Haldun Üzerine Yapılan Çalışmalar”, *İÜİFD*, S. 4 (2001), s. 143; Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, Coşkun Üçok (çev.), Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992, s. 401. Abdullatîf Subhi Paşa’nın hayatı için bkz. Babinger, s. 400-401.

<sup>109</sup> Mehdi, “Filozoflar: İbn Haldun”, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, s. 110, n. 2; Franz Rosenthal, “Translator’s Introduction”, s. lxxviii; Ümit Hassan, “İbn Haldun *Mukaddime*’si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar”, s. 114; *Mukaddime/Zağbî*, s. 38.

tarih biliminin “hikmet”ten sayılması gereken bir “ilim” olduğu açıklanmaktadır.<sup>110</sup> Birinci Kitap ise şu altı bölümden oluşmaktadır: Birinci Bölüm: Genel Olarak Beşerî Umrân<sup>111</sup>; İkinci Bölüm: Bedevî Umrân - Vahşi Milletler ve Kabileler; Bu Hususlara Ârız Olan Haller; Üçüncü Bölüm: Geniş Hanedanlıklar, Mülk, Hilafet, Devlet Teşkilâtındaki Makamlar ve Bütün Bunlara Ârız Olan Haller; Dördüncü Bölüm: Memleketlere, Şehirlere, Sair Umrâna ve Bu Hususa Ârız Olan Haller; Beşinci Bölüm: Geçim ve Onun Kazanç ve Sanatlar Biçimindeki Çeşitlerine ve Bütün Bu Hususlara Ârız olan Haller; Altıncı Bölüm: İlimler ve Çeşitleri, Öğretim ve Usûlleri, Bütün Bu Hususlara Ârız Olan Haller. Çağdaş terminolojiyi kullanarak, İbn Haldûn’un, *Mukaddime*’nin birinci bölümünde genel sosyolojinin konularını, ikinci ve üçüncü bölümlerde siyaset sosyolojisini, dördüncü bölümde şehir hayatının sosyolojisini, beşinci bölümde ekonomi sosyolojisini ve altıncı bölümde ise bilgi sosyolojisini ele aldığını ifade edenler bulunmaktadır.<sup>112</sup>

Lacoste’a göre, “Ansiklopedi düzeyinde bir yapıt olan *Mukaddime*, yöntembilimsel bir özeti, toplumsal ve siyasal yapıların çözümlenmesini, genel bir sentezi içerir”<sup>113</sup> ve insan bilimleri alanında Araplar tarafından gerçekleştirilmiş “kesinlikle en kavrayışlı sentez”i oluşturur. Yine ona göre, *Mukaddime*’nin içeriği çözümlenmek istenir ve bu içeriğin değişik öğeleri birbirinden ayrılırsa şu konularla karşılaşırız: Dünyanın coğrafi tasviri ve insan coğrafyası üzerine pek çok tespit, siyaset incelemesi, iktisat incelemesi, bilimlerin akılcı bir anlayışla sınıflandırılması, pedagoji ve belâgat üzerine görüşler, edebiyat ve dilbilimle ilgili ayrıntılı fikirler, çeşitli sanatlar ve teknikler üzerine bir inceleme; kimya, cebir ve geometriyle ilgili bilgiler; tıp, mimarlık ve şehircilik, askerlik sanatı, estetik ve tanrıbilim üzerine görüşler. Lacoste’a göre, aktarılan bilgilerin bazıları özgün olmasa da birçoğu tam aksine “son derece ilginç”tir. İbn Haldûn sanatla ilgili sorunları oldukça geniş biçimde inceleyen ender yazarlardan biri olduğu gibi, eğitimle ilgili görüşleri o döneme göre son derece ileri ve yenilikçidir.<sup>114</sup>

<sup>110</sup> Görgün, “*Mukaddime*”, s. 118-120.

<sup>111</sup> Corbin’e göre etnoloji ve antropoloji anlamına gelmektedir. Bkz. Henry Corbin, *İbn Rüşd’den Günümüze İslâm Felsefe Tarihi*, Abdullah Haksöz (çev.), İstanbul: İnsan Y., 1997, s. 43.

<sup>112</sup> H. Murat Babadalı, *Organizmacı Değişme Modellerine İki Örnek: İbn-i Haldun ve N.J. Danilevsky*, 22 Nisan 2003, [http://www.antropoloji.net/index.php?option=com\\_content&task=view&id=37&Itemid=15](http://www.antropoloji.net/index.php?option=com_content&task=view&id=37&Itemid=15) (2 Mayıs 2009).

<sup>113</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 77.

<sup>114</sup> Arife Süngü, *İbn Haldûn’un Eğitim Felsefesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 53, 57; Lacoste, *İbni Haldun*, s. 178.

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'deki üslûbu konusunda da birbirine zıt nitelikte farklı görüşler ileri sürülmüştür. M. Â. el-Câbirî'ye göre, düşünürün çalışmalarıyla ilgilenen araştırmacıların karşılaşmış oldukları problemlerin birçoğu doğrudan İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinden kaynaklanmaktadır. Eserde yer alan anlaşılması zor ibareler, kapalı kelimeler ve karmaşık terkipler araştırmacıların kafasını karıştırmaktadır.<sup>115</sup> Baali ise, Tâhâ Hüseyin ile M. de Slane'in İbn Haldûn'un üslûbunun muğlak ve karmaşık olduğu yönündeki şikayetlerinin tam aksine, onun dilinin kolayca anlaşılabilir nitelikte olduğunu belirtmektedir. Ona göre, İbn Haldûn tutarsız ve çelişkili olmaktan uzaktır, kendi çağı ve kültürünün diğer yazarlarınıninkilerle karşılaştırıldığında, onun ifadeleri çok açıktır.<sup>116</sup> Aynı görüşü savunan Ö. Ferruh da, İbn Haldûn'un üslûbunun "sağlam ve açık" olduğunu, ne demek istediğini anlamamanın imkânsız olduğunu ileri sürmektedir.<sup>117</sup> Lacoste ise, şatafatlı ya da şiirsel sözcüklerden kaçınarak teknik terimlere başvurduğunu belirtmektedir.<sup>118</sup>

### 3. Diğer Eserleri

İbn Haldûn'un ayrıca şu eserleri bulunmaktadır<sup>119</sup>: *et-Ta'rîf bi İbn-i Haldûn ve Rihletuhû garben ve şarkan*<sup>120</sup>, *Şifâu's-sâil li tehzîbi'l-mesâil*<sup>121</sup>, *Şerhu Kasîde-i Burde*<sup>122</sup>, *Telhîsu Mecmu'âtu min Kitâbi İbn Rüşd*<sup>123</sup>, *Ta'rîfun mufîdun fi'l-mantık*<sup>124</sup>, *Kitâbun fi'l-hisâb*<sup>125</sup>, *Şerhu'r-Recez*<sup>126</sup>, *Lubâbu'l-Muhassal li efkâri'l-mutekaddimîne ve'l-muteehhirîne mine'l-ulemâi evi'l-hukemâi ve'l-mutekellimîn*.<sup>127</sup>

İbn Haldûn'un temel felsefî ve dinî konuları tartışan *Lubâbu'l-Muhassal fi Usûli'd-dîn* adıyla da bilinen son eseri, Fahreddin Râzî'nin (ö. 1209) Kelâm konusunda

<sup>115</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, "Niçin İbn Haldun?", Harun Yılmaz (çev.), *Dîvân İlmi Araştırmalar*, Yıl: 11, S. 21 (2006), s. 11.

<sup>116</sup> Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 5.

<sup>117</sup> Ömer Ferruh, *Târihu'l-fikri'l-Arabi ilâ eyyami İbn Haldûn*, 4. b., Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1983, s. 695.

<sup>118</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 164.

<sup>119</sup> İbn Haldûn'un eserlerine toplu bir bakış için bkz. Abdurrahman Bedevî, *Muellefâtü İbn Haldûn*, Tunus: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1979. Ayrıca bkz. Bânebeyle, s. 143-148; Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 36; Uludağ, *İbn Haldûn*, s. 17-22; Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, s. 31-32.

<sup>120</sup> Bkz. *et-Ta'rîf/Tancı*; Brockelmann, *GAL-Suppl.*, II/342; Bânebeyle, s. 144-145; Taviî, s. 17-21.

<sup>121</sup> Taviî, s. 21-22; Bânebeyle, s. 146. Türkçe çevirisi için bkz. İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, Süleyman Uludağ (çev.), 2. b., İstanbul: Dergâh Y., 1984.

<sup>122</sup> Bânebeyle, s. 146; Ömer Faruk Tabbâ, *İbn Haldûn fî sîretihî ve felsefetu't-târihiyye ve'l-ictimâ'iyye*, Beyrut: Muessesetu'l-Maârif, 1992, s. 54

<sup>123</sup> Tabbâ, s. 54; Bânebeyle, s. 146.

<sup>124</sup> Bânebeyle, s. 146; Tabbâ, s. 54.

<sup>125</sup> Tabbâ, s. 54; Bânebeyle, s. 146.

<sup>126</sup> Tabbâ, s. 54.

<sup>127</sup> Franz Rosenthal, "Ebn Kaldûn", s. 34; Bânebeyle, s. 145; Tabbâ, s. 54; Taviî, s. 21.

yazmış olduğu *el-Muhassal* isimli eserin özetidir. İbn Haldûn bu eseri henüz 19 yaşındayken<sup>128</sup>, 1351’de yazmıştır. İspanya’da Escorial Kütüphanesi’nde (no. 1614) yer alan 29 Safer 752 / 28 Mayıs 1351 tarihli müellif hattı (otograf) yazmaya dayalı olarak *Lubâbu’l-Muhassal fî usûli’-d-dîn* adıyla P. L. Rubio tarafından (Tetuan, 1952) yayınlanmıştır.<sup>129</sup> Eser ayrıca Refik Acem tarafından da 1995 yılında tahkikli olarak neşredilmiştir.<sup>130</sup> İbn Haldûn’un bizzat kendi elinden çıkmış olarak günümüze kalan tek yazma eser, *Lubâbu’l-Muhassal*’dır.<sup>131</sup> Her ne kadar Ayasofya Kütüphanesi’ndeki (no. 3200) “*Rihletu İbn Haldûn*” (*et-Ta’rîf*) adlı yazmanın baş tarafında “Kendi el yazısı ile (*bi-hattihî*) İbn Haldûn’un *Rihle*’si” açıklaması yer alıyorsa da, Fındıkoğlu’na göre, bu ifade söz konusu yazmanın yazısı ile kayıtlı olmadığı için, nüshanın bizzat müellif hattı olduğuna inanmamız için yeterli bir neden oluşturmamaktadır. Bir başka ifadeyle, istinsah için yararlanılan bir başka nüshaya işaret ediliyor olması da ihtimal dahilindedir. Ayrıca yazmada birbirinden ince farklarla ayrılan üç çeşit yazı mevcuttur. Yazılardan bir kısmının müellife ait olması ihtimali bulunmakla birlikte kesin birşey söylenemez.<sup>132</sup>

İbn Haldûn kendi eserleri hakkında bilgi verirken *Şifâu’s-sâil li tehzîbi’l-mesâil adlı* eserinden bahsetmemekle birlikte, müellifin böyle bir eserin bulunduğu, Endülüs mutasavvıfları arasındaki tartışmalara değinen tasavvuf ve fıkıh kitaplarında belirtilmektedir.<sup>133</sup> Eser, 775/1373 yılı civarında yazılmıştır.<sup>134</sup> *Şifâu’s-sâil*’in Arapça aslı önce Muhammed b. Tâvîr Tancî tarafından neşredilmiş (Ankara, 1952),<sup>135</sup> daha sonra da Ignace ‘Abdo Halife tarafından tetkik ve tahkik edilerek yayınlanmıştır (Beirut, 1959).<sup>136</sup> İbn Haldûn’un otobiyografisi olan *et-Ta’rîf bi İbn-i Haldûn ve*

<sup>128</sup> Abdurrahman Lakhassî, “İbn Haldun”, *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde (413-427), Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (Ed.), I, Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu (çev.), İstanbul: Açılım Kitap, 2007, s. 416.

<sup>129</sup> Franz Rosenthal, “İbn-Khaldûn”, *New Catholic Encyclopedia*, New Edition, Vol. VII, Palatine-Illinois: The Catholic University of America, 1981, s. 315; Talbi, “İbn Khaldûn”, s. 828.

<sup>130</sup> Ebû Zeyd Veliyyuddîn Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Lubâbu’l-Muhassal fî Usûli’-d-dîn*, Refik Acem (thk.), Beirut: Dâru’l-Maşrik, 1995. Refik Acem, 12.-17. sayfalar arasında kitabın muhtevası hakkında bilgi vermektedir.

<sup>131</sup> Şeyha, “Mahtûtâtü İbn-i Haldûn ve Tahlîlu li Hattihî”, s. 360.

<sup>132</sup> Ziya [Ülken] ve Fahri [Fındıkoğlu], s. 31.

<sup>133</sup> Bkz. Muhammed b. Tâvîr et-Tancî, “Önsöz”, İbn Haldûn, *Şifâu’s-sâil li-tehzîbi’l-mesâil* içinde (v-xii), Muhammed b. Tâvîr et-Tancî (thk.), Ankara: AÜİF Y., 1958, s. vi-vii.

<sup>134</sup> Bkz. Lakhassî, s. 416.

<sup>135</sup> Franz Rosenthal, “Ebn Kaldûn”, s. 34.

<sup>136</sup> Süleyman Uludağ, “Birinci Baskının Önsözü”, İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti* içinde (12-15), s. 14; Talbi, “İbn Khaldûn”, s. 828.



*Rihletuhû garben ve şarkan* adlı eser de, daha önce belirtildiği gibi, yine Muhammed b. Tâvîrî tarafından tahkikli olarak yayımlanmıştır (1951).<sup>137</sup>

### C. YAŞADIĞI DÖNEM

Siyasal düşünceler ile sosyo-ekonomik ve siyasi koşullar arasında karşılıklı bir etkileşim bulunduğu<sup>138</sup> sıkça tekrarlanan bir gerçektir. Bu yüzden, herhangi bir siyasi düşünceyi bütünlüğü içinde kavrayabilmek ve anlamlı bir biçimde açıklayabilmek için, o düşüncenin içinde doğup geliştiği toplumun sosyo-ekonomik yapısını, siyasi durumunu, ahlâk ve sanat değerlerini, dünya görüşünü ve tüm toplumsal özelliklerini bilmek gerektiği ileri sürülmektedir.<sup>139</sup> Kuşkusuz aynı husus İbn Haldûn'un görüş ve yaklaşımları için de geçerlidir.

Her ne kadar İbn Haldûn kendi yaşam öyküsünü *et-Ta'rif* adlı eserinde anlatıyorsa da, önde gelen psikanalistlerden K. Erikson'un vurguladığı gibi, bir yaşam öyküsü ya da güncel tarihsel bir belge olarak doğru kullanmak için, o metnin içinde yazıldığı kültürü de göz önünde tutma zorunluluğu vardır.<sup>140</sup> Benzer bir yaklaşıma sahip olan F. Rosenthal'e göre, İbn Haldûn'un çağını iyi öğrenmeye hâlâ ihtiyacımız bulunmaktadır, zira ancak bu sayede, İbn Haldûn gibi "kendi zamanındaki insanlardan farklı bir şahsiyet" in nasıl ortaya çıktığını anlamayı umabiliriz. Aksi takdirde, aslında hiç kimse, kendi çağı ve çevresinden bağımsız olarak "dâhi" olmadığı halde, onun dehâ sahibi olduğunu söylemekle yetinmek durumunda kalmamız kaçınılmazdır.<sup>141</sup>

#### 1. Siyasi Durum

İbn Haldûn'un yaşamı Endülüs'ten Suriye'ye uzanan bir coğrafyada geçmiş bulunmakla birlikte, ömrünün büyük bölümünü Mağrib ve Mısır'daki yılları oluşturmaktadır. Mağrib, Arapça'da "Güneş'in battığı, gurub ettiği yer" anlamına gelmekte ve siyasi coğrafya terimi olarak genelde Mısır'ın Nil Vadisi'nin batısındaki bütün bir Arap dünyasını ifade etmektedir. Libya'nın doğusunda kalan ülkelere ise Meşrik (Doğu) adı verilmektedir.<sup>142</sup> Mağrib el-Aksâ (Uzak Batı) Fas'ı, Mağrib-i Evsat

<sup>137</sup> Bkz. *et-Ta'rif*/Tancî.

<sup>138</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Ankara: V Yayınları, 1989, s. vi-vii.

<sup>139</sup> *A.g.e.*, s. vii.

<sup>140</sup> Peter Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, Mete Tunçay (çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Y., 1994, s. 113.

<sup>141</sup> Franz Rosenthal, "Ibn Khaldun in his Time", s. 16.

<sup>142</sup> Evans ve Newnham, s. 394-395; *Mukaddime/Zağbî*, s. 43, n. 3.

(Orta Mağrib) Cezayir'i ifade ederken, Latince *Africa* kelimesinin Arapçalaştırılmış biçimi olan *İfrîkiye* ise, Mağrib-i Ednâ (Aşağı/Yakın Mağrib) olarak da adlandırılan Tunus için kullanılmaktadır.<sup>143</sup> Günümüz uluslararası sistemi çerçevesinde Mağrib'in kapsamlı tanımı beş ülkeyi içermektedir: Libya, Tunus, Cezayir, Fas ve (Akdeniz'e kıyısı olmayan) Moritanya.<sup>144</sup> Öte yandan, Libya'nın tamamını veya en azından doğusunu Meşrik'a dahil edenler de bulunmaktadır.<sup>145</sup>

Müellifin yaşadığı XIV. yüzyıl, kültür alanında pek çok meşhur şahsı bir araya getiren<sup>146</sup> ve İslâm medeniyetinin krizler yaşamakta olduğu bir çağ olarak dikkat çekmektedir. Bu yüzyılda Akdeniz ülkeleri hem bireysel olarak kendi içlerinde hem de uluslararası düzeyde şiddetli karışıklık, belirsizlik ve çalkantılar yaşamış, siyasî haritada önemli değişiklikler ortaya çıkmıştır.<sup>147</sup> İbn Haldûn'un yaşadığı dönemde Kuzey Afrika'da küçük devletler birbirlerini izlemekteydi. Rekabet, entrika, komplo ve çatışmalar politik hayatın genel özellikleriydi.<sup>148</sup> Bu tablo, XI. yüzyılın sonlarından itibaren Müslümanlar'ın Akdeniz'deki ticaret tekeli kaybetmesinin ve XII.-XIII. yüzyıllardaki Hıristiyan ve Moğol saldırılarının sonuçları olarak ortaya çıkmıştır.<sup>149</sup> XII. yüzyılın sonundan itibaren Avrupa ile Asya arasındaki ticarî ilişkilerde başlayan yeni dönem; Türkler'in İstanbul'u fethi, Portekizliler'in Hindistan'a ulaşmak için yeni bir rota bulmaları, Arap Endülüs Devleti'nin yıkılması ve Amerika'nın keşfi ile başlayan yeni döneme kadar devam etmiştir.<sup>150</sup>

Araplar tarafından başlatılan İslâm'ın yayılması sürecinde yaşanan duraklama XIII. yüzyılın ortalarından itibaren Türkler ve Berberîler tarafından telâfi edilmiş, XIV. yüzyılda Memlûkler Suriye'yi Latin güçlerden tümüyle temizlemişler ve Selçuklu Türkleri de Anadolu'yu ele geçirmişlerdi.<sup>151</sup> Bununla birlikte, Akdeniz'deki gerileme ve

<sup>143</sup> Toynbee, *A Study of History: The Growths of Civilizations*, III, s. 323, n. 1; *Mukaddime/Zağbî*, s. 43, n. 3.

<sup>144</sup> Evans ve Newnham, s. 394.

<sup>145</sup> Yaacov Shimoni ve Evyatar Levine (Ed.), *Political Dictionary of the Middle East in the 20th Century*, "Mağrip", New York: Quadrangle / The New York Times Book Company, 1974, s. 244.

<sup>146</sup> María López Sánchez, "Meşâhîrun Meâsirüne", Mahmud Ali Hatîb (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit / Molins içinde* (386-393), s. 386.

<sup>147</sup> Jerónimo Páez López, "İbn Khaldun and His Time", *Ibn Khaldun - The Mediterranean / Molins içinde* (28-33), s. 28.

<sup>148</sup> Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 1.

<sup>149</sup> Cabbar, s. 13.

<sup>150</sup> Juan Zozaya, "Commerce in the Late Middle Ages", *Ibn Khaldun - The Mediterranean / Molins içinde* (200-203), s. 200.

<sup>151</sup> Emilio Sola, "The Mediterranean, Dynamic Centre of the 14th Century", *Ibn Khaldun - The Mediterranean / Molins içinde* (40-49), s. 44.

güç kaybı sürmüştür.<sup>152</sup> Özellikle Haçlı donanmasının İslâm ülkeleri için bir tehdit niteliği taşımaya devam etmiş olduğu görülmektedir. Nitekim 8 Ekim 1365'te Haçlı donanması İskenderiye limanına girmiş ve iki yerde çıkarma yapmış, Memlûk donanmasını mağlup ettikleri küçük bir çatışmadan sonra şehre girmeyi başarmış ve halkı katliâma tabi tutmuşlardır.<sup>153</sup> Bu olaydan ders alan Memlûkler, güçlü bir donanmaya sahip olmanın önemini, aksi takdirde varlıklarını sürdürmeyeceklerini farketmişler, her ne kadar kalifiye denizcilerden mahrum olsalar da, savaş gemileri inşa etmeye koyulmuşlardır. Yine de 1300'lü yıllarda Kıbrıslı Franklar'la işbirliği yapan Hristiyan korsanlar Akdeniz'de Memlûk gemilerini sürekli taciz etmeyi sürdürmüşlerdir.<sup>154</sup> Öte yandan, XIV. yüzyıl boyunca Kıbrıs, Doğu ile Batı arasındaki en önemli ticarî merkez olmanın sağladığı zenginliğin avantajlarını yaşamaya devam etmiştir.<sup>155</sup>

XIV. yüzyılda Timur İmparatorluğu beklenmedik bir hızla kurulup gelişme gösterir ve batıya doğru etkisini genişletirken, bu devrin en istikrarlı devleti gibi görünen Memlûkler iç çatışma ve kavgalara sahne olmakta, Kuzey Afrika devletleri ise birbirleriyle sonuçsuz ve kesintisiz biçimde mücadele edip durmaktaydı. Bu dönemde Endülüs'te *Tavâif-i Mulûk* adı verilen bir siyasal parçalanma hüküm sürdüğü gibi, Mağrib'te de farklı siyasal otoriteler mevcuttu. Bunlar arasındaki rekabet, Avrupalı güçlerin hem İspanya'da yayılmasını, hem de Akdeniz'i egemenlikleri altına almasını kolaylaştırmıştır.<sup>156</sup> XIV. yüzyılda Katalonya ve Aragon'un, Batı Akdeniz'de, coğrafyayı kontrol anlamında değil fakat Cenova ve Venedik gibi ticarî bir güç olarak – onlarinkine göre küçük de olsa– etkili olduğu görülmektedir.<sup>157</sup> XIV. yüzyılda Akdeniz'in en etkili güçleri sırasıyla Venedik ve Cenova Cumhuriyetleri ile Aragon Krallığı'ydı. 1300 yılında Memlûk Sultanlığı ile bir ekonomik anlaşma imzalayan Venedik, yeni yüzyılda Cenova ile olan rekabetinde üstünlüğü ele geçirmişti.<sup>158</sup>

---

<sup>152</sup> Gabriel Martínez-Gros, "Ibn Khaldun and the Frankish Expansion", *Ibn Khaldun - The Mediterranean / Molins* içinde (142-145), s. 142-143.

<sup>153</sup> Vassilios Christides, "Cyprus between East and West: The French Kingdom of Lusignans, an Appendage to the Latin Kingdom, vs. the Mamluks", *Ibn Khaldun - The Mediterranean / Molins* içinde (98-105), s. 103.

<sup>154</sup> A.g.e., s. 104.

<sup>155</sup> A.g.e., s. 105.

<sup>156</sup> Gabriel Martínez-Gros, "Ibn Khaldun ve 't-Tevsû'l-Ferencî" Hâtem Tahâvî (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit / Molins* içinde (148-151), s. 151.

<sup>157</sup> Roser Salicrú i Lluch, "Aragonese and Catalan Expansion", *Ibn Khaldun - The Mediterranean / Molins* içinde (146-153), s. 150.

<sup>158</sup> Sola, s. 40

İbn Haldûn, Murâbitûn ve daha sonra Muvahhidûn hareketleri ile insanların bir bayrak altında toplanmış olduğu günlerin geride kaldığı, merkezî otoritenin yok olmuş bulunduğu, birbiriyle sürekli rekabet eden ve çatışan devletlerin hüküm sürdüğü bir zaman diliminde yaşamıştır.<sup>159</sup> Muvahhidîn Devleti'nin 1269'da dağılmasının ardından Tunus'ta Benî Hafs (Hafsîler) (1228-1574), Cezayir'de (Tlemsen) Benî Abdülvâd (Zeyyânîdler), Fas'ta ise Benî Merîn (Merînîler) (1196-1549) hanedanları hüküm sürmeye başlamış olmakla birlikte, gerçekte her şehir kendi başına buyruk durumdaydı ve sahra/çöl ise hiçbir güce bağlı değildi.<sup>160</sup> Merînîler, Muvahhidîn'in merkezi olan Fas'ı ele geçirmekle rakiplerine karşı avantaj sağlamışlardı.<sup>161</sup> Endülüs topraklarına varis sıfatıyla konmuşlar, fakat 1340'da Kastilya Krallığı (İspanya'nın orta kısmında yer alıyordu) tarafından yenilgiye uğratılmaları üzerine gözlerini doğuya çevirmişlerdi. Ebû 'İnan döneminden itibaren Merînî-Hafsî mücadelesi, bölgenin bundan sonraki tarihinde önemli bir yer almıştır. "Zaman oldu ki, her iki sultanlık içinde bulunan gaspçılar veya bölge valilikleri tahtı ele geçirmek veya bağımsızlıklarını ilan etmek istediler."<sup>162</sup> Hanedanlar arasındaki savaşların yanı sıra kervanlar ve köylerin kabileler tarafından yağma edilmesi bu coğrafyada istikrarlı bir hayatın sürdürülmesini engellemiş, bu yüzden hükümdarların iktidarda kalma süreleri fazla olamamıştır.<sup>163</sup>

Kendinden önceki Murâbit ve Muvahhid devletlerinin aksine Merînîler bir "Mehdî" tarafından yönetilen bir dinî reform hareketi olarak ortaya çıkmamıştır. Yeni hanedanın politikası, Müslümanlar'ın dinî duygularının canlandırılmasına ve kendisinden öncekilerin yaptığı gibi Kur'anî ilkelere bağlı bir devlet kurmaya yönelik de değildi. En azından başlangıçta, sadece güç sahibi olmayı, merkezî bir devlet yapısını sürdürmeyi, vergileri toplamayı ve savaş ya da fetihlere katılmaları sayesinde alacakları ganimetler ile kabileleri kontrol altında tutmayı hedeflemişlerdir. Bununla birlikte, politik hedef ve askerî planlarını gerçekleştirmek için dinî desteğe ihtiyaçları vardı. Bir dinî yenilenme (*tecdîd*) hareketinin sonucu olarak güç sahibi olmamalarına rağmen,

<sup>159</sup> Abdullah Emin Na'mî, *el-Menâhic ve turûku 'l-ta'lim inde 'l-Kâbisî ve İbn Haldûn*, 2. b., y.y., Merkezi Dirâseti Cihâdî'l-Lîbiyyîn, 1984, s. 28; Ronald A. Messier, "Re-thinking the Almoravids, Re-thinking Ibn Khaldun", *North Africa, Islam, and the Mediterranean World: from the Almoravids to to the Algerian War* içinde (59-80), Julia Clancy-Smith (Ed.), London: Frank Cass Publishers, 2001, s. 60.

<sup>160</sup> John P. Entelis ve Mark A. Tessler, "The Maghrib: An Overview", *The Government and Politics of the Middle East and North Africa* içinde (372-381), David E. Long ve Bernard Reich (Ed.), 2. b., Boulder: Westview Press, 1986, s. 373; Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, s. 292;

<sup>161</sup> Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, s. 292.

<sup>162</sup> A.g.e., s. 293.

<sup>163</sup> Uludağ, *İbn Haldun*, s. 4.

Fas'ta dinî duyguları güçlendirme ve Mâlikî mezhebini empoze etmede başarılı oldular. Bu da emîrlerin, ulemanın desteğini ve inananların saygısını kazanmasını sağladı. Bu tutum hanedana, Benî Merîn sultanlarının eksikliğini hissettikleri meşrûyeti kazandırmayı da hedefliyordu.<sup>164</sup> Sadece Merînîler değil, Murabıtlar ve Muvahhidîn'in ardından Mağrib'te kurulan diğer iki devlet de (Hafsîler ve Zeyyânîdler) ıslahatçı bir dinî hareket olarak ortaya çıkmamıştı. İslâmî olan veya olmayan herhangi bir ideale göre toplumu dönüştürmek gibi bir çabaları yoktu. İslâm, toplumu dönüştürmenin aracı değil, o devletlerin yöneticileri için siyasal otoritelerini desteklemede kullanılan bir ideoloji haline gelmişti. Ancak her üç devlet de, toplumlarındaki kamuoyunun önderleri olarak Mâlikî ilim adamlarının önemini kabul ediyorlardı<sup>165</sup> ve her üçü de, Muvahhidîn gibi Mâlikî mezhebini izlemekteydi.<sup>166</sup> Böyle olmakla birlikte, "İbn Haldûn'un alâkalı olduğu Merînîler ve Hafsîler siyasî bakımdan ruhsuzdular".<sup>167</sup>

Muvahhidler'in yerine kurulan bu üç devlet (Merînîler, Hafsîler ve Zeyyânîdler), bütün tarihleri boyunca sürekli olarak birbirleriyle savaştılar ve yenilgi ve zaferlerine göre sınırları genişledi veya daraldı. Tlemsen'deki (Cezayir) Zeyyânîd hanedanı en kötü durumda oldu. Verimli topraklara ve refahı gelişmiş şehir ve halklara sahip olan bu hanedan, diğer ikisi arasında sıkışmıştı. Hafsîler en geniş topraklara ve daha önemlisi insanî-malî kaynaklara sahiptiler, bu yüzden de yönetim işlerinde daha az güçlük yaşıyorlardı. Ancak Hafsîler, geniş sahillere sahip olmalarına rağmen deniz gücünden mahrumdular; bu yüzden Kuzey Akdeniz'deki komşularıyla (Sicilya, İtalya cumhuriyetleri, Güney Fransa eyaletleri ve Hristiyan İspanya) uzlaşmacı bir siyaset izlemek zorundaydılar.<sup>168</sup> Zeyyânîdler herşeye rağmen varlığını sürdürdü. Bunun da nedeni, kurucusunun, devleti sağlam temellere oturtmuş olmasıydı. Ayrıca idarî personeli komşularınıninkine göre daha mükemmel, daha becerikli ve daha yetenekliydi.<sup>169</sup> Buna karşılık, Merînîler yönetimi, o coğrafyadaki kültür bakımından zengin ve ileri bir dönemi oluşturuyordu. Kurulan sosyal, siyasal ve ekonomik

<sup>164</sup> Antonio Torremocha Silva, "The Nasrids of Granada and the Marinids of Maghrib", *Ibn Khaldun - The Mediterranean / Molins içinde* (74-81), s. 79.

<sup>165</sup> Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 102.

<sup>166</sup> Sola, s. 49.

<sup>167</sup> Marshall G. S. Hodgson, *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek: Dünya, Avrupa ve İslâm Tarihi Üzerine Denemeler*, Ahmet Kanlıdere ve Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Yöneliş Y., 2001, s. 278.

<sup>168</sup> Hasna Tarabulsi [Hesnâ Trablusî], "The Zayyanids of Tlemcen and the Hafsid of Tunis", *Ibn Khaldun - The Mediterranean / Molins içinde* (82-89), s. 82.

<sup>169</sup> A.g.e., s. 85.

müesseseler yüzyıllarca varlığını sürdürdü. Ancak, Hafşiler gibi bu devletin de denizlerde herhangi bir gücü ve hâkimiyeti yoktu.<sup>170</sup>

Merînî hanedanlığı, bir taraftan Endülüs'teki Hıristiyanlar ve Nasrîler'le, diğer taraftan Cezayir ve Tunus'la mücadele halindeydi. Cezayir (Zeyyânîler) ise Merînîler ve Hafşiler tarafından tehdit ediliyor, bazen de işgal ediliyordu. Tunus'ta hüküm süren Hafşiler, bazen Kuzey Afrika'nın tamamına hakim oluyorlardı. Fakat toprakları ilkin 1348, ikinci olarak da 1357'de Merînîler tarafından işgale uğramıştı.<sup>171</sup> Merînî Sultanı Ebu'l-Hasan, Cezayir'deki Tlemsen'i iki yıl kuşattıktan sonra almış (Nisan 1337),<sup>172</sup> Eylül 1347'de ise Tunus'u ele geçirmişti. Ebu'l-Hasan'ın hükümlerinin son yılları Merînî Devleti'nin topraklarının en geniş olduğu dönem olduğu gibi, onun hükümdarlığının son yıllarında devlet olarak saygınlıklarının doruğuna ulaşmışlardır.<sup>173</sup>

Merînî devletinin, XIV. yüzyılın ilk yarısında iç barış, muhalefetin bastırılması, etkin vergi sistemi ve ticaretin kontrolü (başta Sahra ötesinden Akdeniz'e taşınan altın olmak üzere, fildişi, kürk ve değişik madenler) sayesinde ekonomik bir canlanma yaşamasına rağmen, siyasal krizler, askerî gerileme ve daha sonra da ticaret güzergâhlarının değişmesi ve ticaretin kontrolünün Portekizliler ile Cenevizliler'in eline geçmesi gibi gelişmeler yüzünden devlet giderek zayıflamış<sup>174</sup> ve bu zayıflık, XIV. yüzyılın son on yılında iyice görünür hale gelmiştir. Portekizliler ve Kastilyalılar karşısında askerî başarısızlıklara uğradığı gibi, Fas sahilleri de yeni Hıristiyan deniz güçlerinin insafına kalmıştır. Bu savunma aciziyeti devletin otoritesini zayıflatmanın yanı sıra, dinî bir karaktere sahip farklı tepkilerin meydana gelmesine de neden olmuştur. Bunun sonucunda, Merînîler'in bir koluna dayanan yeni bir hanedan ortaya çıkmıştır: Vattasiler.<sup>175</sup>

Rekabet halindeki bu üç devletin gerçek hakimiyet alanlarının çoğu zaman yalnızca başkentlerinden meydana gelmesine ve en alt seviyede bir bölünmeye uğrayıp birbirlerine düşmüş olmalarına karşılık, İspanyollar krallıklarını birleştiriyor, Müslümanlar'dan giderek daha fazla imtiyazlar alıyor ve gelecekte kontrolleri altına

<sup>170</sup> Antonio Torremocha Silva, "Benû Nasr fi Gırnata ve Benû Merîn fi'l-Mağrib", İshak Ubeyd (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit / Molins içinde* (80-87), s. 97.

<sup>171</sup> Uludağ, *İbn Haldun*, s. 5.

<sup>172</sup> Silva, "The Nasrids of Granada and the Marinids of Maghrib", s. 78.

<sup>173</sup> A.g.e., s. 78-79.

<sup>174</sup> A.g.e., s. 80.

<sup>175</sup> A.g.e., s. 81.

alacakları bölgelere nüfuz ediyorlardı.<sup>176</sup> Portekizliler ve Kastilyalılar Batı Akdeniz’de ve Afrika’nın Atlantik sahillerinde denetim kurmuşlar<sup>177</sup> ve Murâbitlar’ın ortadan kalkması üzerine Endülüs topraklarının büyük kısmı Hristiyanlar’ın eline geçmişti. Burada savunması kolay dağlık bir bölgede İbnu’l-Ahmed tarafından 1230’da kurulmuş olan küçük Nasrî hanedanlığı Hristiyan baskısı ile karşı karşıya kalmış durumdaydı. Bu küçük devletin hanedanlık mensupları arasında sürekli siyasî mücadele yaşıyor, vali ve komutanların yönetime başkaldırdıkları da oluyordu.<sup>178</sup>

O devirde Mağrib kentlerinde Endülüslü göçmenler, yani *Reconquista*’dan kaçan İspanya Müslümanları da önemli ve etkili bir güç durumundaydı. Endülüslüler yerel halk üzerindeki meslekî ve kültürel üstünlüklerini uzun süre korumayı başardılar. Kabile soyluluğu ve büyük toprak sahipliğinden yoksun olmakla birlikte sanayi, ticaret, bilim ve sanat alanlarında varlık göstermişler ve devlet hizmetlerinde öne çıkmışlardır. Bu yüzden XIII. ve XIV. yüzyılda kabile şeyhleriyle aralarında devlet yönetiminde etkinlik mücadelesi yaşanmıştır.<sup>179</sup>

Benzer iç sorunlar Mısır ve Suriye’de hüküm süren Memlûkler arasında da mevcuttu. Bahrî ve Burcî olmak üzere iki gruba ayrılan Memlûkler’in Bahrîler fırkası Kıpçak, Moğol ve Kürtler’den oluşurken Burcîler Kafkasya Çerkezleri’ndendi. İbn Haldûn Mısır’a geldiğinde Bahrîler’in egemenliği bitmiş, yerlerini Burcîler almıştı. Bahrî Memlûkler olarak bilinen ilk grup 1250-1382, Burcîler ise 1382-1517 yılları arasında hüküm sürmüş olmakla birlikte, politika, gelenek ve genel düzen bakımından ikinci hanedan birincisinin devamı durumundaydı.<sup>180</sup> Doğuda Moğollar’a, batıda Haçlılar’a, kuzeyde Ermeniler’e ve güneyde Sudan halkına karşı başarılı savaşlar veren Memlûkler, idarî reformları, ekonomik faaliyetleri, sivil yapıları ve mimarileri ile, ortaçağın en güçlü ve en önemli devletlerinden biri durumundaydı.<sup>181</sup> 1302’de Haçlılar’ın Suriye ve Filistin’deki son kalıntılarını da temizlemiş, stratejik yerleri savunmak ve korumak amacıyla kuleler, kaleler ve surlar gibi birçok askerî yapı inşa etmiş, bunun yanı sıra düşman gemilerinin limanlara girişini engellemek için devâsâ

<sup>176</sup> İ. R. Farukî ve L. L. Farukî, s. 339.

<sup>177</sup> Silva, “The Nasrids of Granada and the Marinids of Maghrib”, *İbn Haldûn: el-Bahru’l-mutevessıt / Molins* içinde, s. 80-81.

<sup>178</sup> Uludağ, *İbn Haldun*, s. 4.

<sup>179</sup> Svetlana M. Batseva, “İbni Haldun Düşüncesinin Toplumsal Temelleri”, Vahap Erdoğan (çev.), *Bilim ve Ütopya*, S. 57 (Mart 1999), s. 28.

<sup>180</sup> Ahmad Mujtar al-Abbadi, “The Mamluks”, *Ibn Khaldun - The Mediterranean / Molins* içinde (90-97), s. 93.

<sup>181</sup> Uludağ, *İbn Haldun*, s. 6.

demir zincirler üretmişlerdi. Ayrıca câmi, medrese ve kümbetler gibi dinî ve eğitsel yapılar inşa etmişler,<sup>182</sup> geniş topraklarındaki ticarî faaliyetleri çoğaltmak için gayret göstermişler, yabancı tâcirlere can ve mal güvenliği garantisi vermişlerdir.<sup>183</sup> Doğu ile Batı arasındaki uluslararası ticaret tekeli ellerine geçirerek stratejik konumlarını güçlendirmişler, birçok ülke ile anlaşmalar imzalamışlar, başta baharat ve ipek olmak üzere ticarî emtia için koydukları vergilerle önemli kazançlar sağlamışlardır.<sup>184</sup>

## 2. Sosyal ve Kültürel Hayat

İbn Haldûn dönemindeki Mağrib devletleri kendi aralarında sürekli bir çekişme yaşamış ve birçok açıdan bir fetret dönemi geçirmiş olmakla birlikte, egemenliklerini takviye, toprak bütünlüklerini koruma ve başkentlerini âbidevî eserlerle güzelleştirme konusunda başarı sağlamışlardır.<sup>185</sup> Ancak, edebî ve fikrî hayat daha çok başkentlerde yoğunlaşmıştı<sup>186</sup> ve nisbî bir istikrar göstermesine<sup>187</sup> karşılık, ilim ve kültür alanında, geçmişin taklidi ve tekrarı anlamına gelen bir duraklama mevcuttu. Eğitim ve öğretim usûllerinde bozulma yaşandığı görülüyor, ezbercilik anlamaya üstün tutuluyordu. Ulemanın toplumdaki konumu zayıflamış, ilim ve kültür müesseseleri arasında geçimsizlik ve anlaşmazlık zuhur etmiş, medreselerde gerileme başlamıştı.<sup>188</sup> O dönemde sûfiler arasında da önemli anlayış farklılıkları bulunduğu gibi, siyasî hayata müdahil olan şeyhler de mevcuttu.<sup>189</sup> Genel olarak bakıldığında, Endülüs'te ve Kuzey Afrika'da gerek ilim ve fikir hayatı, gerekse siyasî ve toplumsal yaşam gerileme ve çökme işaretleri göstermekteydi.<sup>190</sup>

<sup>182</sup> al-Abbadi, s. 94.

<sup>183</sup> A.g.e., s. 96-97.

<sup>184</sup> A.g.e., s. 96.

<sup>185</sup> Tarabulsi, s. 89

<sup>186</sup> Hesnâ Trablusî, “ez-Zeyyâniyyûn fî Tilmisân ve'l-Hafsiyyûn fî Tûnus”, Kasım Abduh Kasım (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit / Molins* içinde (88-95), s. 95.

<sup>187</sup> Na'mî, s. 31.

<sup>188</sup> Ali İdrîsî, “Cevâhibu minel-meşhedî'l-fikrî ve'l-ilmî fî'l-Mağribi Zemene İbn Haldûn”, *el-Ebniyyetu'l-fikriyye fî'l-Garbi'l-İslâmî zemene İbn Haldûn* içinde (9-28), Binnasır Buazzâtî (Ed.), Rabat: Kulliyetu'l-adâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye, 2007/1427, s. 27-28; Virgilio Martínez Enamorado, “el-Ma'rifetu ve'l-kuvvetu ve'l-medârisu fî Zemeni İbn-i Haldûn”, Muhammed Abdulğani (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit / Molins* içinde (348-353), s. 348. Avrupa, Kuzey Afrika ve o dönemde Ortadoğu'daki üniversite, tek medrese, iki medrese ve birden fazla medreseye sahip olan yerlerin harita üzerindeki gösterimi için bkz. Enamorado, s. 350.

<sup>189</sup> Muhammed Kablî, “es-Sultatu ve'l-medârisu's-sûfiyyetu fî hayâti İbn-i Haldûn”, Kasım Abduh Kasım (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit / Molins* içinde (332-341), s. 344-345.

<sup>190</sup> Uludağ, *İbn Haldun*, s. 4.



Buna karşılık, İbn Haldûn'un Mısır'da yaşadığı dönemde Memlûk sultanlarının medreseler kurdukları ve bunları destekledikleri görülmektedir.<sup>191</sup> Yaşanan krizlerin ve İslâm ülkelerindeki iç savaşların bir sonucu olarak, özellikle kültürel ve bilimsel alanda gerileme yaşanır, ideolojik alanda “kurtarıcı” arayışı, bilim alanında ise “yararlı” olana gitme isteği yayılırken, bu durum, toplumda ve hatta bazı bilginler arasında, mistik tutumlara bir geri dönüşü de beraberinde getirmiştir. Felsefe öğrenimi “mantık”la sınırlanmış, astronomi bilimi pratik el kitapları ve küçük trigonometrik tablolarla indirgenmiş, matematiğin X. ve XI. yüzyıllarda İslâm dünyasında okutulan bazı konularının öğretilmesi, pek “yararlı” olmadıkları düşüncesiyle gereksiz görülmüş, bu bilim sadece miras problemlerini çözmek ve günlük ibadetlerin zamanını tespit etmek için gerekli olan bilgi olarak kabul edilmiştir. Nitekim İbn Haldûn, ispatlara dayanan sayılar teorisinin kendi döneminde artık öğretilmediğini ve sadece sonuçlarının diğer alanlarda kullanılmasıyla yetinildiğini belirtmektedir. Böylece, eğitim alanında bireylerin gelişiminin daha çok siyasal ve ideolojik yönlerine eğilen ve bunları kuvvetlendiren bir siyasal sistem ortaya çıkmıştır.<sup>192</sup>

Bu dönemde Mağrib'te, çoban kiralama özel anlaşmasında büyük bir değişiklik ortaya çıkmıştır. Yeni anlaşma koşulları, ücretli insanları fiilen serflere dönüştürüyordu. Elleri silahlı insan gücü ve geniş topraklar bulunan kabile şeyhleri güçlü konumdaydılar. Soylular ise devlet yönetimini etkileri altında tutmaktaydılar. Ancak, denizaşırı ticaretin gelişmesi ve XIII. ve XIV. yüzyıllarda “ikta”nın büyük bölümünün “kayıtsız şartsız toprak mülkiyeti”ne dönüşmesi ile yeni bir soylu zenginler grubu ortaya çıktı. Özellikle yün ticaretini elinde tutan bu yeni sınıf, uluslararası ticaretin gelişmesine paralel olarak kent eşrafının önde gelenleri halini aldı. Bu devirde ayrıca, zanaat ve ticarete görülen gelişmeyle birlikte, meslek birlikleri ve loncalar ortaya çıkmış, kent şirketleri büyük şehirlerin belediye sistemini kurarak belediye meclis birliklerini vücuda getirmişlerdir.<sup>193</sup>

Söz konusu dönemde, İslâm dünyasının bilim ve düşünce alanında bir duraklama ve gerileme sürecine girmiş olmasına karşılık Batı'da Rönesans'ın ilk işaretleri olarak görülebilecek gelişmeler yaşanıyordu. İbn Haldûn, çağının kültürel

<sup>191</sup> Ahmed Muhtar el-Abbâdî, “el-Memâlikü”, İbrahim Saîd Fehîm (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit / Molins içinde* (96-103), s. 101.

<sup>192</sup> Cabbar, s. 13.

<sup>193</sup> Batseva, “İbni Haldun Düşüncesinin Toplumsal Temelleri”, s. 27-28.

gerilemesinin tamamen bilincinde olduğu gibi, Franklar arasında, yani Roma ile ona bağlı olan Kuzey Akdeniz kıyılarında felsefî çalışmaların parlak bir duruma geldiğinin de farkındaydı.<sup>194</sup> Her ne kadar siyasal çatışmalar da yaşanıyorduydu da, Avrupa’da Akdeniz dinamizmi ticaret, üniversiteler ve politik yapıda kendisini gösteriyordu. Venedik, Cenova ve İspanya, Akdeniz üzerinde giderek artan bir etkinlik kurma yolundaydılar. Daha sonraki dönemlerin aksine, XIV. yüzyılın başlarında Avrupa’da hegemonik bir güç mevcut değildi. Karşılıklı ilişkileri olan birçok siyasal, sosyal ve ekonomik sistem ve alt-sistemler mevcuttu.. Hristiyan Avrupa’nın sosyal, ekonomik, kültürel ve entelektüel yapılarında derin değişiklikler vuku bulmaktaydı. “Kara Ölüm” diye bilinen veba salgınları Akdeniz’in güney ve kuzey kıyılarında etkili oluyor, nüfusu azaltıyordu.<sup>195</sup> 1347 yılının sonlarına doğru patlak veren veba salgını ve 1348’de yaşanan büyük deprem, Akdeniz kıyılarında dikkate değer sayıda can kaybına yol açan önemli olaylar olarak tarihe geçmiştir.<sup>196</sup> 1300’lü yıllarda Batı’da denizcilikte gemi inşası, donatımı ve denizcilik aletleri alanında yenilikler başlamış ve haritacılık alanında eskinin birikimine bağlı olarak daha iyi bir noktaya gelinmiştir. Bunun sonucu olarak, Okyanus ötesi seyahatler mümkün hale gelmiştir.<sup>197</sup> İbn Haldûn, 1339-1340 yıllarında Cenevizliler’in Atlantik Okyanusu’na açıldıklarını ve Kanarya Adaları’na ulaştıklarını bildirmektedir.<sup>198</sup> Düşünürün, Atlantik’e açılma ve denizcilikte yeni bir dönemin başlaması anlamına gelen bu olayın öneminin bütünüyle farkında olduğu görülmektedir.<sup>199</sup>

Hourani’nin ifadesiyle, İbn Haldûn’un bizzat anlattığı hayatı, onun mensup olduğu bu dünya hakkında önemli bilgiler verir. “İbn Haldûn’un kendi kariyeri hanedanların iktidarlarını korumak için dayandıkları çıkar ittifaklarının ne kadar istikrarsız olduğunu gösteriyordu.”<sup>200</sup> Bölgenin şehirler dışında kısmında düzen ve

---

<sup>194</sup> Gustave Edmund von Grunebaum, *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, 6. b., Chicago: The University of Chicago, 1966, s. 339; Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power*, New York: Basic Books, 1983, s. 81; Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, New York : W. W. Norton & Company, 1982, s. 149.

<sup>195</sup> Hamami, s. 30.

<sup>196</sup> Sola, s. 46.

<sup>197</sup> Jean-Claude Hocquet, “el-Alâkatu’l-bahriyyeti ve’l-milâhiyyeti fi’l-Bahri’l-mutevessıtı fi’l-Karni’r-râbi’ ‘aşer”, *Lamîa Eyyûbî* (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru’l-mutevessıtı* / Molins içinde (210-215), s. 213.

<sup>198</sup> M. Jesús Viguera Molins, “Towards to Atlantic: Ibn Khaldun points the Way”, *Ibn Khaldun - The Mediterranean* / Molins içinde (50-57), s. 52.

<sup>199</sup> A.g.e., s. 54.

<sup>200</sup> Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, Yavuz Alogan (çev.), İstanbul: İletişim Y., 1997, s. 22.

istikrar yoktu,<sup>201</sup> öyle ki, bir hükümdarın elçisi soyulabiliyor, gözden düşen bir önemli görevli devlet otoritesinin bulunmadığı bir bölgeye sürülebiliyordu. Bununla birlikte, istikrar anlamına gelen bir süreç daha derinlerde varlığını hissettiriyordu: Haldûnoğulları gibi Güney Arabistan'dan İspanya'ya taşınmış bir ailenin 600 yıl sonra kendi köklerinin bulunduğu toprakların yakınına, Kuzey Afrika'ya göç ettiğinde hâlâ aşına bir ortam bulabildiği bir toplumsal yapı vardı. İslâm inancı ve Arap dili ekseninde varlığını sürdüren bu dünya, zaman ve mekân farklılıklarını aşan bir bütünlüğe sahipti. Meşhur bilim adamları tarafından icâzet zinciriyle aktarılan yüzyılların ürünü bir bilgi birikimi, devletler yıkılıp biri diğerinin yerini aldığı zaman bile bu dünyayı mânevî açıdan bir arada tutabiliyordu. İktidar bir devletten diğerine, bir kabileden ötekine el değiştirse bile, Mekke, Medine ve Kudüs gibi kutsal merkezler, toplumsal yaşamın değişmeyen kutupları olmaya devam ediyor ve “dünyayı yaratan ve koruyan bir Allah'a duyulan inanç, kaderin darbelerine anlam kazandırabiliyordu”.<sup>202</sup>

### 3. Ekonomik Yapı

Cox'un ifadesiyle, tarihsel tecrübeye İslâm ile gayrimüslimler arasındaki çatlak fazla aşırı olmamış, bir yandan Hristiyan Avrupa'nın ve Moğol istilacıların askerî baskısı İslâm'ın politik kimliğini güçlendirirken, diğer yandan, herşeye rağmen diplomasi, ticaret ve kültürel alışverişler, bir arada yaşamın etkenlerini oluşturmuştur.<sup>203</sup> XIV. yüzyılda Mağrib tarihindeki en önemli gelişme; kıyı kentlerinin hızla kalkınması ve buna bağlı olarak siyasal etkinliklerin artması, ayrıca Mağrib ülkelerinin, büyüyen sahil kentleri ile Akdeniz pazar ağı içine girmiş olmasıdır. Avrupa ve özellikle İtalya ile ticarî ilişkilerin gelişmesi, toplumsal yaşamı önemli ölçüde etkileyen değişikliklere neden olmuştur. İtalya'nın, özellikle de Floransa'nın doruğa ulaşan yün dokuma sanayii, Fas hariç olmak üzere Mağrib'in yüksek kalitedeki yününe, özellikle de Tunus'un yapağısına olan talebi artırmıştır. Bunun yanı sıra Avrupa, Mağrib'ten ham ve işlenmiş deri ile hurma da ithal etmekteydi. Yine İtalya ve Fransa'ya bölgeden pamuk, keten, ipek, şeker ve mum ihraç ediliyordu. Ayrıca Venedik, tuz ve yün dokuma sanayiinin ihtiyacı olan şapı bu bölgeden karşılamaktaydı. Bu şekilde ticarî

---

<sup>201</sup> A.g.e., s. 22-23.

<sup>202</sup> A.g.e., s. 23.

<sup>203</sup> Robert W. Cox, “Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun”, *Approaches to World Order* içinde, s. 159.

ilişkilerin artması, kentlerde dokuma, deri, sütçülük, değirmencilik, seramikçilik ve diğer bazı zanaatlarda hızlı bir büyüme yaşanmasına yol açmış, Avrupa'nın en zengin ticarî şirketleri Tunus gibi ülkelerde dükkân ve depolar edinmiştir. Ayrıca bölgeden Avrupa, Mısır ve Arabistan Yarımadası'na yüksek kalitede zeytinyağı satılmaktaydı. Bunların yanı sıra, Siyah Afrika ile yapılan Sahra-ötesi ticaret de Mağribli tâcirlere büyük kazanç sağlıyordu. Kuzey Afrika'nın ihracat alanı, daha XIII. yüzyılın sonlarında Flandr'a kadar ulaşmıştı. Mağrib, aynı zamanda birçok Avrupa mallarının alıcısı durumundaydı; dokuma, madenî eşya, silah ve lüks maddelerin yanı sıra demir, bakır, kurşun, kereste, boya, vernik ve kötü hasat yıllarında tahıl ithal etmekteydi.<sup>204</sup>

Kuyumculuk (altın işlemeciliği), çömlekçilik, değirmencilik, zeytinyağı üretimi, şeker üretimi gibi meşgaleler, bu dönemde Akdeniz çevresinde en çok rastlanan endüstriyel faaliyetler durumundaydı.<sup>205</sup> Afrika altını ve baharatı kıtanın içlerinden kervanlar vasıtasıyla Kuzey Afrika şehirlerine ve oradan Avrupa içlerine taşınyordu.<sup>206</sup> Kara Afrika'dan ayrıca köle de getirilmekteydi.<sup>207</sup> Sicilmâse'den Mali'ye uzanan batı rotasında seyahat eden kervanlar hubûbat, kuru yemiş, at, pamuk-yün elbise, çömlek, kitap, mücevher ve özellikle de tuz götürüyor, dönerken de bilhassa köle ve altın getiriyorlardı. İhtiyaç duyduğu en önemli ithal ürün tuz olan Mali'nin Fas, Avrupa ve Mısır'a en temel ihraç kalemi ise altındı.<sup>208</sup> Yol güvenliğinin ve Sahra ötesi güzergâhlardaki su kaynaklarının yetersizliği yüzünden, Mali ile Mağrib arasındaki ticaretin konusu olan emtianın değeri yükseliyordu.<sup>209</sup> Bu yüzyılda Mağrib üzerindeki Mali etkisi özellikle yemek kültürü, kıyafet ve dilde kendisini gösteriyordu. Hür veya köle olarak Fas'a gelen Malililer, kendi müziklerini, büyülerini ve geleneksel tedavi yöntemlerini Fas toplumuna tanıtmışlardı.<sup>210</sup> Altın piyasasını kontrol etmekte olan, yukarı Nijerya'ya (bugünkü Senegal) kadar uzanan Sahra kervan güzergâhındaki merkezler, Akdeniz'in dinamizminin gözcü yansımalarından biriydi. Timbuktu

---

<sup>204</sup> Batseva, "İbni Haldun Düşüncesinin Toplumsal Temelleri", s. 26-27. O dönemdeki ticaret yollarını gösteren bir harita için bkz. Christine Mazzoli-Guintard, "Medînetun azîmetun li-melikin azîmin: Mudunun şarkiyetun ve garbiyyetun ve turukun ticâriyyetun fi zemeni İbn-i Haldûn", *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit* / Molins içinde (194-205), s. 200.

<sup>205</sup> Ricardo Córdoba de la Llave, "Mediterranean Industries in the 14th Century", *Ibn Khaldun - The Mediterranean* / Molins içinde (240-246), s. 242-243.

<sup>206</sup> Sola, s. 42.

<sup>207</sup> A.g.e., s. 49.

<sup>208</sup> Abdeluahed Akmir, "The Kingdom of Mali in the 14th Century According to Ibn Khaldun and his Contemporaries", *Ibn Khaldun - The Mediterranean* / Molins içinde (118-127), s. 122-123.

<sup>209</sup> A.g.e., s. 123.

<sup>210</sup> A.g.e., s. 124.

nehriinin kuzey kısımlarından Sahra vahaları boyunca deve kervanlarıyla (Timbuktu kervanı) gelen altın, “altın dinar” kullanan Avrupa finans sisteminin başlıca kaynağıydı. Altın piyasasının denize açılan pazarları olan Mağrib sahil şehirleri, Venedikli, Yahudi, Kastilyalı, Katalonyalı ve Portekizliler’in az çok baskın halde buldukları oldukça faal birer uluslararası ticarî koloni durumundaydılar. Afrika altını ve Doğu baharatı yüzyılın iki önemli ticarî konusu durumundaydı. Bu durum Portekizliler’in, önce, Afrika altını ile kervanlar değil deniz yolu ile irtibat kurmalarına, ardından da, Kızıldeniz üzerinden doğuya uzanan geleneksel müslüman kervan rotası yerine Afrika’nın güneyinden Hindistan’a yönelen yeni bir rota keşfetmelerine neden olmuştu.<sup>211</sup>

İbn Haldûn, yaşadığı çağ ve coğrafyayı iyi tanıyan bir bilim ve devlet adamı olarak, Endülüs ve Kuzey Afrika’da yaşanan çöküşün farkındaydı. *Reconquista*, İspanya’daki İslâm egemenliğini Kurtuba ile sınırlandırmıştı. Mağrib devletleri bir yandan göçebe kabilelerin ağır baskısını hissederken, diğer yandan Hristiyan devletlerin kuzeyden Akdeniz’deki güzergâhlar üzerinde kurdukları kontrolün sıkıntısını yaşıyorlardı. Hristiyan ve Yahudiler, uluslararası ticaretin aracıları durumundaydılar. Doğudan gelen Moğol ve Timur istilaları ise, var olan yapılarda onulmaz yaralar açmıştı ve açmaktaydı. Birçok büyük şehir çöküntüyle yüzyüzeydi; sulama sistemleri bozulmuş veya tahrip olmuş, ağır vergiler çiftçiliği baltalamış, bunların sonucu olarak idarî kurumlar zaafiyet içine girmişti. Her ne kadar İslâm’ın kültürel üstünlüğü varlığını sürdürmüşse de, İslâm hegemonyasının maddî temelleri giderek zayıflamıştı.<sup>212</sup>

## II. İBN HALDÛN’UN BİLİM ANLAYIŞI VE YÖNTEMİ

Günümüzde Uluslararası İlişkiler kuramının entelektüel bir çıkmaz sokağa girdiğini öne süren R. M. A. Crawford, bunun nedeninin, alışılmış fakat yanlış bir biçimde kuramın, epistemolojiyi (bilgi kuramını) dışlayan yaklaşımlar çerçevesinde ele alınması olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, Uluslararası İlişkiler kuramı, böylece, birbirine zıt yöntemlerin bir arenası haline gelmiştir.<sup>213</sup> Bu karmaşa yüzünden günümüz Uluslararası İlişkiler teorisyenlerinin, “teorinin teorisi” ile de ilgilendiği, ontolojik ve

<sup>211</sup> Sola, s. 42, 48.

<sup>212</sup> Robert W. Cox ve Timothy J. Sinclair, *Approachs to World Order*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 157.

<sup>213</sup> Robert M. A. Crawford, *Idealism and Realism in International Relations: Beyond the Discipline*, London: Routledge, 2000, s. 176.

epistemolojik sorular yönelttikleri belirtilmektedirler. Bu çerçevede akademisyenler, Uluslararası İlişkiler teorisinin nasıl “bilimsel” hale gelebileceği üzerinde düşünmektedirler.<sup>214</sup> Bu nedenle, İbn Haldûn’un Uluslararası İlişkiler disiplini çerçevesinde ele alınabilecek görüşlerinin, bilim anlayışı ile birlikte değerlendirilmesinde yarar bulunmaktadır. Bu aynı zamanda, İbn Haldûn’un Uluslararası İlişkiler disiplinini aşan ilgi alanlarının ve onun filozof yönünün farkına varmak anlamına gelmektedir. Çünkü bilim felsefesi büyük ölçüde tümevarım sorunu ile ilgilidir ve bu sorun üzerinde bilim adamları değil, daha çok filozoflar kafa yormaktadır.<sup>215</sup>

İbn Haldûn’un bilim anlayışı ve sınıflandırması kendisinden önceki düşünür, filozof ve bilim adamlarının yaklaşımları çerçevesinde oluşmuşsa da, kendisine özgü yenilikler içerdiği şüphesizdir. Öncelikle, *tarihi* başlı başına bir ilim kabul etmesi ve bu bilimle ilgili farklı ve yeni bir yaklaşım sahibi olması, önem taşıyan bir nokta durumundadır. İkinci olarak, “umrân ilmi” adıyla yeni bir bilim dalı oluşturma girişimi sergileyerek, günümüz sosyal bilimlerinin proto tipi kabul edilebilecek bir çerçeve oluşturmuştur. Her ne kadar bilimler sınıflandırması büyük ölçüde kendi çağının anlayışını yansıtıyorsa da, bilim anlayışının ve bilgi felsefeleri bağlamındaki düşüncelerinin “çağdaş” bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Bir başka deyişle İbn Haldûn, bilginin değeri ve doğruluğu/geçerliliği konusunda çağımız düşünürleri tarafından yaygın biçimde savunulan görüşleri, en temel noktalarda dile getirmeyi başarmıştır.

## A. BİLİM ANLAYIŞI

Yaşamı boyunca gözle görülür bir düşünsel evrimden geçtiği görülen İbn Haldûn’un gençliği Fas’ta yaşayan “akılcı” filozofların, özellikle de Âbilî’nin etkisinin izlerini taşır. Ancak, deneyimsizliği yüzünden bağlandığı bu kuramları daha sonra bir kenara bırakmış, kendi bakış açısı ve yaklaşımını geliştirmeyi başarmıştır.<sup>216</sup> İbn Haldûn’un, rasyonel ya da tabiata ilişkin bilimlerin “yararlı, yararsız veya tehlikeli” mi

<sup>214</sup> Abdul A. Said, “Recent Theories of International Relations: An Overview”, *Theory of International Relations: The Crisis of Relevance* içinde (18-25), Abdul A. Said (Ed.), New Jersey: Prentice Hall Inc., 1968. s. 19.

<sup>215</sup> Robert Harrison Wagner, *War and the State: The Theory of International Politics*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2007, s. 5

<sup>216</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 212.

olduklarına dair geleneksel tartışmaya girmemiş olmasına ve felsefe konusunda da, bu bilim dalını mahkûm etmeye kadar varan fikirler geliştirmiş bulunmasına dikkat çekilmektedir.<sup>217</sup>

Bu noktada, iktisadî ve toplumsal koşulların incelenmesine çok önemli bir yer ayıran İbn Haldûn'un, toplumu, uygulamaya dönük olmaksızın ya da kuralcı/normatif kaygıları aşarak ele alan ilk düşünür değilse bile, ilk düşünürlerden biri olduğu vurgulanmaktadır. Düşünürün kendisine ait bilimler tasnifini bir yana bırakarak, onun görüş ve düşüncelerini günümüz disiplinleri açısından sınıflandıranlar da bulunmaktadır. Örneğin C. Issawi şöyle bir metin düzenlemesi yapmıştır: 1. Yöntem, 2. Coğrafya, 3. İktisadî yaşam, 4. Kamu harcamaları, 5. Nüfus, 6. Toplum ve devlet, 7. Din ve siyaset, 8) Bilgi ve toplum, 9) Varlık ve bilgi kuramı. Ancak İbn Haldûn'un düşünce ve kuramları çerçevesinde yapılan bu tür sıralamalar ile, onun yaklaşımlarının, ilgili sorunlara pek uymayacak bir biçimde parçalanıp yeniden kurulduğunu öne sürenler de bulunmaktadır.<sup>218</sup>

### **1. Bilim ve Gerçeklik**

İbn Haldûn'un bilim anlayışıyla ilgili olarak araştırmacılar tarafından yapılmış bulunan değerlendirmelerin eksenini, genelde onun felsefe, metafizik ve dine karşı tutumunun oluşturduğu görülmektedir. Özellikle felsefenin o çağda taşıdığı anlam ve bugünkünden farklı olarak taşıdığı geniş kapsam, müellifin konuyla ilgili düşüncelerini günümüz açısından da önemli kılmaktadır. Bu noktada düşünürün metafizik karşısındaki tutumunun özellikle dikkat çekici hale geldiği söylenebilir. Macit Fahri'ye göre, onun felsefi düşünceye katkısının iki önemli boyutu vardır: Birinci olarak, Greko-Arab felsefesi üzerinde şumullü mütalâa ve tenkitlere sahiptir; ikinci olarak da, ilk ve son defa İslâm tarih felsefesinin ilkelerini özgün ifadelerle formüle etmiş bulunmaktadır.<sup>219</sup>

İbn Haldûn'un, belirli bir bilim dalını değerlendirmek istediği zaman önce temel tanımları vermekle işe başladığı görülmektedir. Daha sonra, teknik öğeleri ihmal etmeden konunun özü olarak gördüğü hususları ortaya koymakta, bir sonraki aşamada

---

<sup>217</sup> Cabbar, s. 13.

<sup>218</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 192-193.

<sup>219</sup> Fahri, s. 327-328.

ise, söz konusu bilim dalını, önemine ve bağlamına göre bir ya da birkaç açıdan değerlendirmektedir. Böylece, döneminin genel bilimsel bağlamı ve hatta insanlığın genel bilimsel birikimi çerçevesinde kendi düşüncesini açıklıkla ortaya koymaktadır.<sup>220</sup> İbn Haldûn'un bilim anlayışının kavranılması bakımından, onun kurduğunu belirttiği “umrân ilmi” özellikle önem taşımaktadır. Düşünür bu çabasıyla, tarihte ilk kez olarak, toplumbilime, toplumsal felsefeye ve tarih felsefesine günümüzde geçerli olan anlam ve yöntem çerçevesinde varlık kazandırmış, çağdaş anlamda bilimsel çözümleme yapmayı başarmıştır.<sup>221</sup>

### **a. Bilimin Kapsamı**

N. Schmidt'in ifadesiyle, İbn Haldûn “ilm”den bahsettiğinde, kabaca bilgiyi değil, bilim olarak adlandırdığımız “belirli ve sistematik bilgi”yi kasteder.<sup>222</sup> Onun, Aristotelesci gelenekten farklı bir bilim anlayışına sahip olduğunu özellikle vurgulamak gerekir. Aristoteles ve izleyicileri tarihsel ve sosyal olayları “ilm”in konusu dışında görüyorlardı; çünkü onlara göre ilmin konusu ancak “zaman ve mekâna bağlı olarak değişmeyen varlık” olabilirdi.<sup>223</sup> Bu yaklaşıma göre, gerçek ilim, bu “değişmeyen varlık” hakkında elde edilen değişmez nitelikteki genel ilke ve kurallardır. Buna bağlı olarak birinci derecedeki gerçek ilmin metafizik ve/veya teoloji olduğu kabul edilir; çünkü onların konusu “değişmeyen varlık”tır. İkinci derecedeki gerçek ilimse *tabiî (doğal) varlıkların* ilmidir. Bu yaklaşım çerçevesinde insanlık olay ve durumları, dolayısıyla tarih, siyaset, sosyoloji ve ekonomi, değişken nitelik taşıyan konulara sahip oldukları için ilim sayılmamıştır.<sup>224</sup>

Buna karşılık, Bayrakdar'ın vurguladığı gibi, *tabiî* bir varlık olan insanın meydana getirdiği olaylara *tabiî olaylar* olarak bakmak gerektiğini savunan İbn Haldûn, ekonomik ve sosyal olay ve olguların da son tahlilde *tabiî* sayılmaları gerektiğini, bunların da genel kanun ve ilkelerle ifade edilebileceklerini ileri sürmüştü, böylece, onlara ilişkin bilgiyi ilmin kapsamı içinde kabul etmiştir.<sup>225</sup> Böylece, D. Özlem'in

<sup>220</sup> Cabbar, s. 12.

<sup>221</sup> Şeriati, *İslâm-Bilim*, I, s. 178.

<sup>222</sup> Neşşât, s. 6.

<sup>223</sup> Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: TDV, 1997, s. 100. İbn Haldûn üzerindeki Aristo ve İbn Rüşd etkisi için bkz. Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 29-31.

<sup>224</sup> Bkz. Mustafa Yıldız, “İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 10 (Güz 2010), s. 37-39.

<sup>225</sup> Bayrakdar, s. 100-101, 117-118.



ifadesiyle, toplumu “doğal” bir varlık olarak ele alıp incelemek istemiş, Batı’da ancak XIX. yüzyılda yapılmaya başlanan “olan - olması gereken” (olgusal-normatif) ayrımının bilincinde olduğunu göstermiştir.<sup>226</sup> İlimin kapsamını bu şekilde genişletirken, değer yargılarına açık olan sosyal bilimler alanında, “belirli bir siyasal gelişme için ‘rasyonalizasyon’, ‘haklı çıkarma’ ya da ‘meşru gösterme’ teorisi yaratma” amacı gütmemiştir.<sup>227</sup> Lacoste’a göre, soyut düşünceden ve spekülasyondan çok sistemli gözleme önem veren İbn Haldûn’un, çağdaşları durumundaki Hıristiyan skolastiklerinden farklı olarak, “kuralcı” (normatif, norm koymaya yönelik) kaygılarının da, ideolojik önyargılarının da bulunmadığı,<sup>228</sup> her türlü normatif fikrin dışında kaldığı<sup>229</sup> görülmektedir.

Ancak, İbn Haldûn’un insan ve topluma ilişkin sistematik bilgiyi ilmin kapsamı içinde kabul ettiği biliniyor olmakla birlikte, bu sonuca salt insanın “tabii” bir varlık olması gerçeğinden hareketle vardığını ileri sürmek isabetli bir tespit kabul edilemez. Onun bu yaklaşımı ile, Arapça dilbilgisini bile ilim kabul eden İslâm düşünce geleneğini sürdürmekte olduğunu gözönünde tutmak gerekir. Öte yandan, Aristoteles’e göre birinci derecedeki gerçek ilim olan metafizik, İbn Haldûn tarafından ilim kabul edilmemiş, bu alanda ortaya konulan görüşlerin spekülasyondan ibaret olduğu belirtilmiştir.<sup>230</sup>

### ***b. Felsefe ve Metafizik***

---

<sup>226</sup> Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, 2. b., İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1996, s. 28. Ancak, bu noktadan hareketle İbn Haldûn’a gerçekte savunmadığı görüşleri izafe edenler de mevcuttur. Mesela N. Toku şöyle demektedir: “... İbn Haldun tarafından, ‘her tarihsel-toplumsal süreç kendi bağlamında değerlendirilmelidir’ şeklinde ortaya konulan düşünce de geleneksel İslâm’ın, kendi dışındaki her geleneği de meşru birer yaşam biçimi olarak kabul etmesi anlayışının bir karşılığı olmaktadır.” (Bkz. Toku, *İlm-i Umran: İbni Haldun’da Toplum Bilimsel Düşünce*, s. 87-88). Bu ifade birkaç hatayı birden içermektedir. Birincisi, Husserl’in fenomenolojik yaklaşımını akla getiren, her tarihsel-toplumsal sürecin kendi bağlamında değerlendirilmesi önerisi ile geleneksel İslâm düşüncesi arasında ilişki kurmak temelsizdir. İkincisi, düşünüre ait, “Her tarihsel-toplumsal süreç kendi bağlamında değerlendirilmelidir” şeklindeki öneri, her yaşam biçiminin meşrû olduğunun savunulması gibi normatif bir amaca değil, “olan”ı doğru anlamayı esas alan pratik bir hedefe yöneliktir. Üçüncüsü, geleneksel İslâm’ın “kendi dışındaki her geleneği meşru birer yaşam biçimi” olarak kabul etmesi kesinlikle söz konusu değildir.

<sup>227</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 344.

<sup>228</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 184.

<sup>229</sup> A.g.e., s. 179.

<sup>230</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 276a-b; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 181-182; *Mukaddime/Zağbi*, s. 591; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 184-185; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 759-760; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 953; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 252-253, *Mukaddime/Ugan*, III, s. 106-107. Bu noktada İbn Haldûn, düşüncesinin “metafizik”e dönüşmesini soysuzlaşma olarak nitelendiren Einstein’ı akla getirmektedir. Bkz. Albert Einstein, “Russell’in Felsefe Tarihi Üzerine”, Bertrand Russell, *Batu Felsefesi Tarihi-1* içinde (21-25), Muammer Sencer (çev.), 6. b., İstanbul: Say Y., 1997, s. 24.

İbn Haldûn'un felsefeye karşı tutumunun yenilikçi ve orijinal olduğunu belirten Campanini'ye göre, her ne kadar mantıkçı ve açıkça pozitivist bir bakış açısına sahipse de, müellifin, filozofların metafizik sistemlerine temel yaptıkları epistemolojik tezlerin yanlışlığını gösterme dışında bir amacı bulunmamaktadır.<sup>231</sup> Battah'a göre de, her ne kadar düşünürden önceki bilim adamları benzer konularla ilgilenmiş ve her tür yöntemi kullanmışlarsa da, bunu sistematik olmayan bir tarzda yapmışlardır. Onlara kavramsal çerçeve ve analiz kalıpları sağlayan yetkin bir bilimden mahrum oldukları için sınırlı bir ilerleme kaydedebilmişlerdir. İbn Haldûn'un özgünlüğü ise, tabiat alanını metafizik alandan ayıran ve her alan için kendi yetkin yöntemini belirleyen bir bilim anlayışına ulaşmış olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>232</sup>

Campanini'nin ifadelerinin neredeyse aynısını tekrarlayan el-Câbirî ise, İbn Haldûn'un felsefeye karşı yeni ve orijinal bir tutum sergilediğini belirterek, onun yaklaşımının, "filozofların ilâhiyatı (metafizik) dayandırdıkları epistemolojik ilkeleri mantıkî bir şekilde münâkaşa etme" temeline dayandığını ileri sürmektedir. Ona göre, İbn Haldûn felsefeyi tam anlamıyla fıkıhçı bir zihniyetle toptan reddetmediği gibi, felsefî yahut kelâmî bir tutumla bazı konularına karşı olduğunu da belirtmez. Bilakis felsefenin epistemolojik omurgasını tümüyle darmadağın etmeye, felsefî düşüncenin (metafiziğin) "temel öncülleri"nin batıl ve yanlış olduğunu göstermeye çalışır.<sup>233</sup> el-Câbirî'nin "fıkıhçı zihniyet"e atfettiği felsefeyi "toptan red" tutumu, felsefenin o günkü (hatta bugünkü) kapsamı çerçevesinde yanlış olmakla birlikte, İbn Haldûn'un metafiziğin temel öncüllerinin batıl olduğunu göstermeye çalıştığı bir gerçektir. Çünkü, metafiziğin konusu olan varlıkların duyu organlarıyla algılanmalarının mümkün olmaması nedeniyle, "bilgi bakımından onlara ulaşmanın imkânsız olduğunu, bu konuda kanıt getirmenin mümkün olamayacağını" belirtmektedir.<sup>234</sup> İbn Haldûn'un objektif, gözleme dayalı ve "gerçekçi rasyonalizm"e aykırı olan sırf akla dayalı "spekülatif rasyonalizm"e karşı çıktığını belirten Hassan, "yakîn derecesinde (kesin

<sup>231</sup> Massimo Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, Caroline Higgitt (çev.), Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008, s. 33. Van Ditmarsch, *Mukaddime*'yi mantık bilimi açısından a'dan z'ye taradığını, ilgili dört bölüm bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. Hans P. van Ditmarsch, "Logical Fragments in Ibn Khaldûn's *Muqaddimah*", *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology* içinde (281-294), Shahid Rahman, Tony Street ve Hassan Tahiri (Ed.), Springer Science + Business Media, 2008, s. 287.

<sup>232</sup> Battah, s. 77-78.

<sup>233</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Said Aykut (çev.), İstanbul: Kitabevi, 2000, s. 329.

<sup>234</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 276a; *Mukaddime*/Şeddâdî, III, s. 182; *Mukaddime*/Zağbî, s. 591; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 184; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 759; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 953; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 252; *Mukaddime*/Ugan, III, s. 106.

nitelikte) bir bilgi veremeyeceği, ancak zan derecesinde bir bilgi ifade edeceği” Eflatun tarafından da itiraf edilen metafizikle ilgili olarak düşünürün yönelttiği soruya dikkat çekmektedir<sup>235</sup>: “O kadar zahmetten sonra sadece zan derecesinde bilgi elde edeceksek, bundan önceki zannımız bize yeter. O halde bu bilgilerle (metafizikle) uğraşmanın faydası nedir?”<sup>236</sup>

İbn Haldûn’un konuyu ele alış biçimi hem ontolojik hem de epistemolojik bir nitelik taşımaktadır. Hassan, İbn Haldûn’un, “Fârâbî, İbn Sînâ ve diğer filozofların genel özellikleri itibariyle aynı spekülasyonlar çerçevesinde varlık sorununu çözümlenmeye çalıştıklarını” belirttiğini<sup>237</sup> söylemek suretiyle, müellifin yaklaşımının ontolojik boyutuna dikkat çekmektedir. Ona göre, İbn Haldûn, “... bu konular, ‘... dinimiz için olduğu gibi dünyamız için de önemli değildir’ ”<sup>238</sup> açıklamasını yaparak, felsefe reddiyesinin din gereği olmadığını göstermekte, felsefenin dünyayı kavramakta yetersiz kalışına odaklanmaktadır.<sup>239</sup> Yine ona göre, İbn Haldûn’un, “Filozofların iddialarının doğruluğunu kabul etsek bile, maksatlarını ispata delilleri kâfi değildir”<sup>240</sup> görüşü de temelde, düşünürün, felsefenin dünyayı kavrayamadığı görüşü açısından değerlendirilmelidir.<sup>241</sup> Gerçekte İbn Haldûn bu son ifadeleriyle bugün anladığımız anlamda felsefeyi değil, salt metafiziği konu edinmekte ve soruna epistemoloji açısından yaklaşmaktadır.

Birçok araştırmacı, İbn Haldûn’a göre “*amelî* (pratik) felsefenin gayesinin *hayır* (fayda, menfaat)”, *nazarî* (teorik) felsefenin gayesinin ise *hakikat*, bir başka deyişle kesin bilgi (yakîn) olduğunu dile getirmiş bulunmaktadır.<sup>242</sup> Bundan hareketle, İbn Haldûn açısından bilginin pragmatik bir özelliğe sahip olduğunu, “yarar”a yönelik bir nitelik taşıdığını, o nedenle de araçsal olduğunu söyleyenler mevcuttur.<sup>243</sup> Bu

<sup>235</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 142.

<sup>236</sup> *Mukaddime/Ugan*, III, s. 107; *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 276a; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 182; *Mukaddime/Zağbî*, s. 591; *Mukaddime/Pirizâde*, III, s. 184-185; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 760; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 953; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 253.

<sup>237</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 142.

<sup>238</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 142. Ayrıca bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 276a; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 181; *Mukaddime/Zağbî*, s. 591; *Mukaddime/Pirizâde*, III, s. 184; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 759; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 953; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 251-252; *Mukaddime/Ugan*, III, s. 106.

<sup>239</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 142.

<sup>240</sup> *Mukaddime/Ugan*, III, s. 108; *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 276b; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 183; *Mukaddime/Zağbî*, s. 592; *Mukaddime/Pirizâde*, III, s. 185; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 760; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 954; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 254.

<sup>241</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 143.

<sup>242</sup> Ali Zey’ûr, *el-Felsefetü'l-Ameliyye inde İbn Haldûn ve İbnü'l-Ezrak*, Beyrut: Muessesetu İzzeddin, 1993, s. 39.

<sup>243</sup> Eyüp Taşöz, *İbn Haldun’da Toplum-Bilgi İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2003, s. 120.

çerçevede E. Rosenthal, düşünürün felsefî ilimlere karşı tavrının onun gelenekçiliği ve empirizmi tarafından belirlendiğini ileri sürmektedir.<sup>244</sup> Ona göre, her ne kadar İbn Haldûn felsefeye karşı radikal nitelikte yıkıcı niyetlerle tavrı almamışsa da, eleştirileri önemli bir şüphe gölgesi ortaya çıkarmıştır.<sup>245</sup> Ancak bunun aşırı bir yargı olduğunu kabul etmek gerekir, çünkü İbn Haldûn'un felsefeyi red ve iptal ederken, o çağda felsefeye dahil olan aklî-tabîî ilimleri değil, sadece felsefenin metafizik kısmını red ve iptal ettiği bilinmektedir.<sup>246</sup> Bununla birlikte, düşünürün, aklî-tabîî ilimlerin, "birincil aklî soyutlamalar / ilk aklî idrakler" (*ma'kûlât-ı ûlâ*<sup>247</sup>) düzeyinde doğru ya da kesin bilgi vermeye elverişli olmalarına karşılık, bu ilk kavramlardan hareketle yapılan "ikinci derecedeki soyutlamalar"ın (*tecrîd-i rutbe-i sâniye*<sup>248</sup>) doğruluğundan emin olunamayacağını söylemiş olması önem taşımaktadır.<sup>249</sup> Issawi ve Leaman da, düşünürün Yeni Eflatuncu (Neo-Platonik) felsefeyi eleştirmiş olmasına dikkat çekmektedir.<sup>250</sup>

İbn Haldûn'un Aristotelesçi geleneği ve onun izleyicisi durumundaki filozofları reddeden bu tutumuna rağmen Mehdi (Mahdi), onun, Aristoteles'in tâkipçisi olduğunu ileri sürebilmiştir. Ona göre, İbn Haldûn'un *kelâm* ilminin kendi zamanında artık gereksiz hale geldiğini söylemiş olması,<sup>251</sup> bir felsefe öğrencisi olarak, İslâm düşüncesindeki yalın filozofik geleneği, yani Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün Aristotelesçi çizgisini izlediğini göstermektedir.<sup>252</sup> Öyle ki, İbn Haldûn ile İbn Rüşd, Müslümanlar'a Eski Yunan'dan gelen felsefenin İslâm dünyasındaki son iki büyük temsilcisi durumundadır.<sup>253</sup> Düşünürün açıkça Aristoteles ile İbn Rüşd'ün felsefî çizgisini desteklediği görülmektedir.<sup>254</sup> Çünkü bilim ve felsefenin "*tabiat*" kavramı gibi

<sup>244</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 152.

<sup>245</sup> Campanini, s. 34.

<sup>246</sup> Kâmil Tokul, *Felsefe ve İbn Haldun*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1986, s. 54.

<sup>247</sup> *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 184.

<sup>248</sup> A.y. Ahmed Cevdet Paşa'nın müellifin kelimelerini, Türkçe'de de yaygın biçimde kullandıkları için, aynen aktardığı görülmektedir. Bkz. *Mukaddime*/Âtuf Ef., vr. 276a.

<sup>249</sup> Bkz. *Mukaddime*/Âtuf Ef., vr. 276a; *Mukaddime*/Şeddâdî, III, s. 181; *Mukaddime*/Zağbî, s. 591; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 184; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 759; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 952-953; *Mukaddime*/Ugan, III, s. 105-106; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 251.

<sup>250</sup> Charles Issawi ve Oliver Leaman, "Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman (1332-1406)", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York: Routledge, 1988, s. 626.

<sup>251</sup> Düşünürün ifadeleri için bkz. *Mukaddime*/Âtuf Ef., vr. 230a; *Mukaddime*/Şeddâdî, III, s. 35; *Mukaddime*/Zağbî, s. 503; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 647.

<sup>252</sup> Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, s. 33.

<sup>253</sup> A.g.e., s. 72.

<sup>254</sup> A.g.e., s. 110.

genel ve temel ilkelerini tartışma konusu yapmaya gerek duymamış,<sup>255</sup> bununla birlikte Eflatun ve Aristoteles'in felsefesini Yeni Eflatunculuğa karşı savunmuştur.<sup>256</sup> Ancak Lacoste, felsefenin İbn Haldûn tarafından kesin bir biçimde mahkum edilmesinin, Mehdi'nin savını boşa çıkardığını ileri sürmektedir.<sup>257</sup> Mehdi ile aynı görüşü savunan el-Câbirî ise, İbn Haldûn'un karşı çıktığı felsefenin, İbn Rüşd'ün de şiddet ve öfkeyle eleştirdiği, "dinin mevzûlarını Meşrikî bir felsefe kurma arzusuyla felsefeye sokma temeli üzerine oturmuş İbn Sînâ'ya ait yaklaşım" olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre İbn Haldûn ve İbn Rüşd aynı noktadan ve aynı prensiplerden yola çıkmaktadırlar.<sup>258</sup>

Gerçekte İbn Haldûn, temel felsefî konularda İbn Rüşd'e hiç değinmezken, iklimleri konu edindiği bölümde onun görüşlerini tenkit etmektedir.<sup>259</sup> Ayrıca İbn Haldûn, İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in bir eserini şerh ederken "asalet"i (*haseb*) yanlış yorumladığını da savunmaktadır.<sup>260</sup> Felsefeyi birçok açıdan yeren İbn Haldûn'un bu konuda İbn Rüşd'ü tenkit etmemiş olması, Hassan'ın da belirttiği gibi, onun izleyicisi olduğu sonucuna varmak için gerekçe olamaz.<sup>261</sup> Fakat aksini düşünmek için yeterince neden bulunmaktadır; İbn Rüşd'ün katı bir biçimde muhalefet ettiği Gazzâlî'ye felsefî konularda atıfta bulunmakta, ondan uzun iktibaslar yapmaktadır.<sup>262</sup> İbn Haldûn'u,

<sup>255</sup> A. g. e., s. 225.

<sup>256</sup> A. g. e., s. 285.

<sup>257</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 209

<sup>258</sup> el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 356-357. Macid Fahri'ye göre, İbn Rüşd (ö. 1198) açısından ideal/mükemmel devletin kaynağı veya dayanağı kısmen felsefe veya Eflatuncu düşünce ve kısmen de din veya İslâm'ken, İbn Haldûn açısından bütünüyle İslâm'dır. Bkz. Majid Fakhry, "The Devolution of the Perfect State: Plato, Ibn Rushd, and Ibn Khaldun", *Arab Civilization: Challenges and Responses* içinde (88-97), Quşantın Zırayq, George N. Atiyeh, Ibrahim M. Oweiss (Ed.), New York: State University of New York Press, 1988, s. 89.

<sup>259</sup> İbn Haldûn, Ekvator ile güneyinin yerleşim bakımından boş olduğunu söyleyen "filozof"ların iddiasına karşılık, gözlem ve mütevatir haberlerin, oralarda da yerleşim bulunduğunu ortaya koyduğunu belirtmektedir (Mütevatir haber, yalan üzerine birleşmesi mümkün olmayan bir topluluğun verdiği haber demektir. Bkz. Koçyiğit, s. 49). Ayrıca İbn Haldûn, İbn Rüşd'ün, Ekvator'da sıcaklığın mutedil olduğunu, güneyinin ise tıpkı kuzeyi gibi olduğunu, oralarda da kuzeydeki gibi yerleşim bulunduğunu belirttiğini aktarmaktadır. İbn Haldûn'a göre, İbn Rüşd'ün bu ifadeleri, söz konusu bölgelerde yaşam imkânının bulunduğunu kabul etmeyi sağlayabilir, fakat fiilen mevcut olduğunu ispatlamaya yetmez. Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 24b; *Mukaddime/Şeddâdî*, I, s. 82; *Mukaddime/Zağbî*, s. 83; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 111; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 225; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 125-126; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 108-109; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 89; *Mukaddime/Dursun*, I, s. 158-159.

<sup>260</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 68a; *Mukaddime/Şeddâdî*, I, s. 217-218; *Mukaddime/Zağbî*, s. 163-164; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 266; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 181; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 343; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 340-341; *Mukaddime/Dursun*, I, s. 320-321; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 275-276.

<sup>261</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 80-81.

<sup>262</sup> Mehdi'ye muhalefet eden Ali al-Wardi, İbn Haldûn'un Gazzâlî ve İbn Teymiyye'den etkilenmiş olduğuna ve "madde" olgusuna yaklaşımında eski Yunan filozoflarına ters düştüğüne dikkat çekmektedir (Bkz. Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 81, n. 213). İbn Haldûn'un Mantık disiplini ile ilgili yaklaşımı da Gazzâlî'ninkiyle aynıdır. Gazzâlî şöyle demektedir: "... mantıkçıların bu ilimde bir çeşit haksızlıkları vardır. Onlar, burhan için ortaya şüphesiz yakîn ifade eden şartlar koymuşlardır. Fakat dinî meseleleri tetkik sırasında, bu şartlara bağlı kalamamışlar, bilakis son derece müsamahakâr davranmışlardır. Beğenen, çoğu kere mantığı da tetkik eder, onu görür, anlaşılır bulur. Ve zanneder ki onlardan nakledilen ve küfre varan meseleler, bu burhanlar gibidir; böylece ilahî ilimlerin künhüne varmadan sapıtır. Bu tehlike de mantığa arız olmaktadır." (el-Gazzâlî, *el-Munkızu min ed-dalâl*, çev. A. Suphi Furat, İstanbul: Şamil Y., 1972, s. 53-54). İbn Haldûn da benzer görüşleri savunmaktadır. Bkz.

felsefeye karşı eklektik bir tutum sergileyen Gazzâlî'nin izleyicisi olarak görmek, vaktiye daha uygundur.<sup>263</sup> Hassan, haklı olarak, İbn Haldûn'un "Kudemanın (özellikle Aristoteles'in) ve onların öğretileri hiç olmamışçasına terk edilmiştir. Oysa, bu öğretiler mantık ürünleri ile doludur"<sup>264</sup> demiş olmasının, Mehdi'nin iddiasının aksine, düşünürün felsefe yanlısı olduğu tezinin kabulü için yeterince doğrulayıcı bir kanıt olamayacağını savunmaktadır.<sup>265</sup> Benzer şekilde F. Rosenthal, İbn Haldûn'un kurduğu "sistem"e ilişkin (Aristotelesci veya değil) bir "fikir kaynağı"nın bulunmadığını, ancak kullandığı "veri"ler itibariyle kaynaklarından söz edilebileceğini; ayrıca sadece klasik disiplinlerden istifade etmekle kalmadığını, yazıt ve madenî paralara kadar varan her çeşit belge, bulgu ve veriden yararlanarak bunlardan tarihsel sonuçlar çıkardığını, böylelikle yalnız metodu bakımından değil, araştırma biçimi ve tekniği itibariyle de orijinal ve yeni olmayı başardığını belirtmektedir.<sup>266</sup> İbn Haldûn'un bizzat kendisi de,

---

*Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 230a, 250a-b; *Mukaddime*/Şeddâdî, III, s. 35, 105-106; *Mukaddime*/Zağbî, s. 503, 548; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 73, 139; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 647, 709; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 831, 894; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 39, 153.

<sup>263</sup> Ceyhan'a göre, İbn Haldûn, Gazzâlî'nin tasavvuf anlayışını "iki boyutlu" olarak eleştirmektedir. Birincisi, Hallâc-ı Mansûr'a ve "ene'l-hak" fikrine sahip çıkması, ikincisi *Mişkâtü'l-envâr*'ında vahdet-i vücud anlayışı temelinde tevillerde bulunmasıdır. Yazar, bu iddiasını temellendirmek için İbn Haldûn'un *Şifâu's-sâil* adlı eserinin tercümesine atıfta bulunmaktadır (Bkz. Semih Ceyhan, "İbn Haldun'un Süfilere ve Tasavvufa Bakışı", *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde [81-120], s. 88). Ancak, atıfta bulunduğu sayfalar gerçekte mütercim Uludağ'ın yazdığı girişten ibaret olduğu gibi, orada Uludağ, İbn Haldûn'un Gazzâlî'ye yönelik bir eleştirisinden değil, onun bazı izahlarından tatmin olmadığı veya onlara yabancı kaldığından söz etmekte, fakat eserini yazarken yine de Gazzâlî'den faydalandığını belirtmektedir (Bkz. *a.g.e.*, s. 88; İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, Süleyman Uludağ [çev.], İstanbul: Dergâh Y., 1977, s. 60-61). Ceyhan, bu ifadelerinin ardından çok daha şaşırtıcı bir değerlendirme yapmakta, "İbn Haldun'un tenkitleri şöyle yorumlanabilir" diyerek, muhtemelen İbn Haldûn'un aklının ucundan bile geçmediği sonuçlara varmaktadır. Güya İbn Haldûn'a göre, Gazzâlî, Hallâc'ı benimseyerek "iktidara yönelik sûfi isyanlara meşruiyet zemini hazırlayacak fikirlere" sahip çıkmış, ayrıca "yaptığı tevillerle şeriat-hakikat çelişkisini artırmış ve bu çelişkiye dayanan sosyal çatışmalara kapı aralamıştır". (Bkz. *a.y.*) Ceyhan, bu mesnetsiz yorumu yapmakla yetinmemekte, konuya, ilgisiz bir dipnotla devam etmekte, Uludağ tercümesine atıfta bulunarak (İbn Haldun, *Mukaddime*, I, Süleyman Uludağ [çev.], İstanbul: Dergâh Y., 1982, s. 75), İbn Haldûn'un kelâm, tasavvuf ve "tasavvuf felsefesi"ne dair yaklaşımının, Gazzâlî'yi eleştirmesiyle tanınan İbn Rüşd kaynaklı olduğunu ileri sürmektedir (Bkz. Ceyhan, s. 88, n. 19). Ancak, atıfta bulunduğu sayfa yine *Mukaddime* metninde değil, mütercimin yazdığı "giriş"te yer almaktadır ve oradaki ifadeler Ceyhan'ın iddiasını teyid etmekten uzaktır; tam aksine, bir sonraki sayfada, İbn Haldun'un Gazzâlî ve Râzî'yi izlediği belirtilmektedir. Bunların yanı sıra Ceyhan, İbn Haldûn'un, eserinde, şöyle dediğini aktarmaktadır: "Allah bunu (yeni umrân ilmini) ilahî ilhamı (ilhamân) vasıtasıyla bana bildirdi ve onu keşfeditmez için beni yönlendirdi." (Ceyhan, s. 101, n. 54). Ceyhan'a göre, "İbn Haldun, kitabının başındaki bu hitabıyla eserine meşruiyet arayarak okuyucuyu yönlendirmektedir". (Bkz. *A.y.*) Ancak, Ceyhan'ın bu ifadeleri gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü, düşünürün, sözlerinin devamında, "Eğer bu ilmin meselelerini tam olarak zabt ve tesbit ettimse, ... bu Allah'tan bir tevfik ve hidayetdir" dediğini ve "Eğer ... atladığım birşey olmuş ve ... karıştırmış isem, ... tahkik ehline düşen bunu düzeltmektir" diyerek sözlerini bağladığını Ceyhan saklamaktadır. Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 19a; *Mukaddime*/Şeddâdî, I, s. 62; *Mukaddime*/Zağbî, s. 71; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 82; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 74,-75; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 19a; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 83.

<sup>264</sup> İbn Haldûn'un sözkonusu ifadeleri için bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 248a; *Mukaddime*/Şeddâdî, III, s. 95; *Mukaddime*/Zağbî, s. 545; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 131; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 704; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 888; *Mukaddime*/Ugan, II, s. 599; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 143.

<sup>265</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 81.

<sup>266</sup> *A.g.e.*, s. 155, n. 154.

kurduğu yeni ilmin (umrân ilmi) konularına Aristoteles’in veya bir başkasının öğretmesiyle değil, Allah’ın muttali kılmasıyla vâkıf olduğunu ileri sürmektedir.<sup>267</sup>

Buna karşılık Farukî, İbn Haldûn’un “yöntem” bakımından, Müslüman helenistik filozofların, yani Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’ün izinden yürüdüklerini ileri sürebilmiştir. Ancak, Farukî’nin ifadelerinin çelişki içerdiği görülmektedir. “Aslında, filozofları *şerî’at* ve vahyi, mantık ve felsefeyle uzlaştırmaya çalıştığı için ayıplıyordu” diyerek aksini de ileri sürmektedir.<sup>268</sup> H. Simon ve Tâhâ Hüseyin gibi yazarlar da, onun bu konularda felâsifenin (Fârâbî, İbn Sînâ), özellikle de İbn Rüşd’ün bir öğrencisi olarak görüldüğünü ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık E. Rosenthal, Macid Fakhry (Macit Fahri), Demerseeman, Madkour ve ‘Afîfî gibi İbn Haldûn araştırmacıları, haklı olarak, onun gerek felsefe eleştirisi ve anlayışının, gerekse felsefe-din ilişkileri sorunu üzerindeki çözümünün, Gazzâlî’nin felsefe eleştirisi ve anlayışının bir devamı olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>269</sup> İbn Haldûn’un felsefecilere karşı tutumunun empirisizmi ve gelenekçiliğiyle bağlantılı olduğunu vurgulayan E. Rosenthal, İbn Haldûn’un, “mantık ve matematiği kabul eden, *Kur’an*’ın öğretileriyle çelişmedikçe fizik biliminde hiçbir zarar görmeyen, fakat metafiziğe karşı insanları uyanan” Gazzâlî’nin görüşlerini tamamen paylaştığını<sup>270</sup> ileri sürmektedir. Aynı şekilde düşünen Ülken, İbn Haldûn’un açıkça “meşşâilerdeki akılcı dogmatizmi” reddettiğini ve onun yerine “şüpheci empirizmi” koyduğunu söylemektedir.<sup>271</sup> A. Verdi’ye göre de, İbn Haldûn, hem Gazzâlî’nin hem de İbn Rüşd’ün fikirlerini biliyordu ve felsefeye karşı tutumunda Gazzâlî’nin yanında yer almıştır.<sup>272</sup> Baali ise, İbn Haldûn’un aynı zamanda hem Gazzâlîci hem de İbn Rüşdçü olarak değerlendirilebileceğini ileri sürmekte, Gazzâlî’den Aristoteles mantığına karşı nefreti, İbn Rüşd’den ise kitlelere karşı olumlu tavrı almış bulunduğunu savunmaktadır.<sup>273</sup>

Buna karşılık Issawi ve Leaman, onun İbn Rüşd’den çok Gazzâlî’nin takipçisi olduğunu söylemektedirler.<sup>274</sup> Fernini’ye göre de, İbn Haldûn, Gazzâlî’nin

<sup>267</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 19a; *Mukaddime/Şeddâdî*, I, s. 59; *Mukaddime/Zağbî*, s. 70; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 81; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 74; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 207; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 82.

<sup>268</sup> İ. R. Farukî ve L. L. Farukî, s. 340.

<sup>269</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 25-26, 28, 31, 466-477.

<sup>270</sup> Erwin Isak Jakob Rosenthal, *Ibn Haldun’s Attitude to the Falâsifa, al-Andalus*, Vol. XX, No. 1 (Madrid and Granada, 1955), s. 76-77, 79; Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 153.

<sup>271</sup> Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 213.

<sup>272</sup> Ali Verdi, *Mantuku İbn Haldun fî dav’i hadâratihi ve şahsiyyetihî*, 2. b., London: Dâru Kûfân, 1994, s. 193.

<sup>273</sup> Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun’s Sociological Thought*, s. 8.

<sup>274</sup> Issawi ve Leaman, s. 623.

izleyicisiydi.<sup>275</sup> M. Fahri'ye göre ise, İbn Haldûn'un başta gelen müşidi İbn Rüşd'den ziyade Gazzâlî'dir.<sup>276</sup> Lacoste da aynı görüşü savunmakta, hatta felsefe ve mantık disiplinlerini mahkûm eden tavrıyla Gazzâlî'yi geride bıraktığını ileri sürmektedir.<sup>277</sup> Bayrakdar'a göre de, İbn Haldûn daha çok Gazzâlî taraftarıdır.<sup>278</sup> Arslan'a göre ise, felsefe-din ilişkileri konusunda İbn Haldûn, "kesin olarak, ne felâsifenin, ne de onların en son temsilcisi olan İbn Rüşd'ün izinde değil gibi görünmektedir".<sup>279</sup> Yine Arslan'a göre, onun kelâmcılara ve mutasavvıflara karşı tutumu ilk bakışta İbn Rüşd'ünkine benzese de, esasta o, İbn Rüşd'den ayrılmaktadır.<sup>280</sup> İbn Rüşd, kelâmcıları filozof olmadıkları, İbn Haldûn ise, olmak istedikleri için eleştirmektedir.<sup>281</sup> İbn Rüşd, din ile felsefeyi birleştirmekte, filozoflar ile halkı birbirinden ayırmakta, İbn Haldûn ise tam tersini yaparak, din ile felsefeyi ayırmakta, filozof-halk ayırımını önemsememektedir.<sup>282</sup> Yine Arslan'a göre, İbn Haldûn'un temelde Gazzâlî'nin tezlerini tekrarladığı, İbn Rüşd'ün aksine, vahyin alanı ile felsefenin/ağlın alanını Gazzâlî bir tutumla birbirinden kesin olarak ayırdığı ve vahyi, felsefenin/ağlın erişemeyeceği bir yere yerleştirdiği görülmektedir. Yine Gazzâlî gibi, felsefeyi bir bütün olarak reddetmemekte, onun sınırlı bir kabûlü cihetine gitmektedir.<sup>283</sup>

Öte yandan, İbn Haldûn'un ilim anlayışıyla ilgili yanlış ve tutarsız değerlendirmelerde bulunan Ö. Türker, bir yandan İbn Haldûn'dan "klasik dönemde ilimlerin doğuş ve gelişimini sebepleriyle ve ayrıntılı olarak anlatan tek yazar"<sup>284</sup> diye söz etmekte, diğer yandan da, onun kelâm tarihi açıklamaları için, çelişkili biçimde, "yanlış anlama ve üstünkörü inceleme"<sup>285</sup> nitelendirmesini yapmaktadır. Türker'in bu sonuca varmasının nedeni, İbn Haldûn'un, "Fahreddîn er-Râzî sonrası" kelâmcıları, kelâm ile felsefeyi birbirine karıştırmakla suçlamış olmasıdır.<sup>286</sup> Türker, çalışmasının

<sup>275</sup> Fernini, s. 210.

<sup>276</sup> Fahri, s. 328.

<sup>277</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 211, 219.

<sup>278</sup> Bayrakdar, s. 149.

<sup>279</sup> Aynı cümlede bir taraftan "kesin olarak" kaydı ile kesinlik belirten, diğer taraftan da "gibi görünmektedir" ifadesiyle ihtimalden söz eden Arslan'ın, genel olarak eserinin bütününde bu şekilde "ikircikli" bir tutum sergilediği görülmektedir.

<sup>280</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 480-481.

<sup>281</sup> A.g.e., s. 481.

<sup>282</sup> A.g.e., s. 482-483.

<sup>283</sup> A.g.e., s. 477.

<sup>284</sup> Ömer Türker, "Mukaddime'de Aklı İlimler Algısı: İbn Haldun'un 'Bireysel Yetenekler' Teorisi", *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde (59-80), s. 77.

<sup>285</sup> A.g.e., s. 79.

<sup>286</sup> A.g.e., s. 76. İbn Haldûn'un ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 230a, 250a-b; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 35-36, 105-106; *Mukaddime/Zağbî*, s. 503, 548; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 73, 139; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 647,



ilerleyen sayfalarında ise yine çelişkili biçimde er-Râzî sonrası değil, “Gazzâlî sonrası”ndan söz etmektedir.<sup>287</sup> Yine Türker, İbn Haldûn’un, bedâvetten hadârete seyirde toplumsal hayatın geçirdiği dönüşümleri ortaya koymayı hedeflediği halde, böyle bir dönüşümün özellikle kelâm ve tasavvufun kendi içinde yaşanıp yaşanmadığını sorgulamadığını, bu noktada başarısız kaldığını ileri sürebilmektedir. Ona göre, kelâm ve tasavvuf disiplinlerinde görülen değişim, sözünü ettiği dönüşüm çerçevesinde anlaşılmalıdır.<sup>288</sup> Ancak Türker, İslâmî ilimlerin bedevî toplumlarda değil, daha baştan hadarî (şehirli) toplumda ortaya çıktığını anlamamış görünmektedir. Yine Türker, kelâm ile felsefe arasındaki yakınlaşmanın, ilerleyen hadarî umrândaki nazarî ilimlerin karşılıklı etkileşime girmeleri sonucunda ortaya çıktığını ve bu durumun zorunlu olarak konu ve meselelerde ortak paydayı öne çıkardığını ileri sürmekte, İbn Haldûn’u bunu görememekle suçlamaktadır. Gerçekteyse, umrân ya da medeniyetin gelişmesi ile ilimlerin konu ve kapsamlarının sınırları arasında böylesi bir ilişki kurulamaz. Hatta bu türden bir gelişmenin, konu ve meseleleri birbirinden ayırmakla ve disiplinler arası sınırların daha belirgin hale gelmesiyle sonuçlanacağı bile ileri sürülebilir. İnsanlık tarihinde başlangıçta felsefe kapsamında hep birlikte ele alınan fen bilimleri ile sosyal bilimlerin Rönesans sonrasında birbirinden ayrılması ve bunların kendi içlerinde alt dallara bölünmesi (mesela sosyal bilimlerin sosyoloji, psikoloji, antropoloji, ekonomi, siyaset bilim vs. şeklinde parçalanması), bazen bu yeni disiplinlerin ortak konularının, “sosyal psikoloji” ya da “politik iktisat” örneklerinde olduğu gibi ancak farklı ve yeni bir bilim dalı gibi kabul edilerek ele alınması, bu gerçeği ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, kelâm ile felsefenin konu ve meselelerde ortak paydaları öne çıkarması gibi bir gelişme, hem umrânın gelişmesiyle ilişkilendirilemez, hem de İslâm dünyasında kelâmın kelâm, felsefenin felsefe olmaktan çıktığı bir bilimsel gerilemeye ya da kafa karışıklığına işaret eder ki, İbn Haldûn da zaten bunu dile getirmekten başka birşey yapmamaktadır.<sup>289</sup>

---

709; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 831, 894; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 39, 153. Gerçekte, İbn Haldûn’a atfedilen bu görüşler daha önce İbn Teymiyye tarafından dile getirilmiş bulunmakta olup, köken olarak, “ashâbu’l-hadîs” olarak bilinen hadîs ekolüne ve özellikle de Hanbelî âlimlere dayanmaktadır. Bkz. M. Sait Özerverli, *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul: İSAM Y., 2008, s. 16-17, 52-53, 55-63.

<sup>287</sup> A.g.e., s. 78.

<sup>288</sup> A.g.e., s. 79-80.

<sup>289</sup> İbn Haldûn, sonradan gelen kelâmcıların (*muteahhirîn*) kelâm ile felsefenin mevzûlarını birbirine karıştırdıkları eleştirisinde bulunmaktadır. Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 230a; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 36; *Mukaddime/Zağbî*, s. 503; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 73; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 647; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 832; *Mukaddime/Ugan*, II, s. 538; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 52.

### c. Tabîî Bilimler ve Tabiat Kavramı

İbn Haldûn'un felsefe anlayışının basit olarak Gazzâlîci veya İbn Rüşdçü olarak nitelendirilemeyecek kadar karmaşık ve orijinal<sup>290</sup> olduğunu söyleyen Arslan'a göre, müellifin Gazzâlî'den ayrıldığı noktalar da vardır. Gazzâlî, "imkânsız" ve "mümkün" kavramlarını salt aklın yargılarına indirmediği için tabiat alanından her türlü "zorunluluğu" kaldırmakta, dış dünyada sürekli, değişmez, zorunlu bir takım tabiatlar bulunabileceğini reddettiği için, ikinci dereceden nedenselliği ortadan kaldırmakta, Tanrı'yı evrendeki her olayın dolaysız (doğrudan) nedeni ve fâili kılmaktadır.<sup>291</sup> İbn Haldûn ise, dış dünyada Aristotelesçi anlamda bir takım tabiatların, özlerin, özsel niteliklerin bulunduğunu kabul etmekte, Gazzâlî'den farklı bir şekilde dış dünyada şeylerin özlerinde içerilmiş bir takım zorunluluklar ve imkânsızlıklar bulunduğunu tasdik etmektedir. Yine bu tabiatlarla/özlerle, onlardan çıkan, onların belirlediği sonuçlar, olaylar arasında bir takım nedensel ilişkiler bulunduğu düşüncesini benimsemektedir.<sup>292</sup> Ancak, Arslan'ın iddiasının aksine, İbn Haldûn'un kabul ettiği "dış dünyada şeylerin özlerinde içerilmiş zorunluluk" anlayışı, Gazzâlî'nin görüşleriyle çelişen bir zorunluluk fikrini yansıtmaz. İbn Haldûn da, mûcize olarak adlandırılrsa bile,

<sup>290</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 483.

<sup>291</sup> A.g.e., s. 478. Gerçekte bu değerlendirme, Gazzâlî'nin görüşlerini tam yansıtmamaktadır. Çünkü, Gazzâlî, tabiat alanından her türlü zorunluluğu kaldırmamakta, sadece, ortaya çıkan zorunluluğun tabiatın bizzat kendisinden kaynaklanmadığını ileri sürmektedir. Yani o zorunluluk, Allah öyle istediği için zorunluluk şeklinde ortaya çıkar, tabiatın kendisinden kaynaklanmaz. Ayrıca, Gazzâlî'nin "imkânsız/muhal" ve "mümkün" kavramlarını salt aklın yargılarına indirmediği de söylenemez. Çünkü mümkün olan bir şeyin fiilen var olması durumunda, o şeyin imkânı, salt bir akli yargı değil, gözlemlenmiş gerçeklik haline gelmektedir. Gazzâlî, Arslan'ın "ikinci dereceden" olarak nitelendirdiği nedenselliği de gerçekte ortadan kaldırmaz, sadece bunu Tanrı'nın takdirine bağlar, onu maddenin kendi özünün zorunlu sonucu olarak görmeyi reddeder. Arslan, şu ifadeleriyle, yukarıda savunduğu görüşlerin tam tersini de dile getirmektedir: "İmdi Gazzâlî'ye göre tabiiyyâtın konusu mümkün varlık ve olaylardır.... Bununla birlikte bu mümkünler, aynı zamanda 'bilfiil' gerçekleşmiş oldukları gözlemlenen mümkünlerdir. Bu gözlemlenen mümkünler düzeninin kendisinde olmamakla birlikte belli bir güvencesi vardır. Bundan ötürü de bu gözlemlenen mümkünler düzenini doğru olarak yansıttığı takdirde tabiiyyâtın gene de belli bir bilgi değeri olacaktır. Nitekim Gazzâlî ilke olarak tabiiyyâta karşı çıkmamaktadır." (Bkz. A.g.e., s. 328). Demek oluyor ki, Gazzâlî için, mesela ateşin pamuğu yakmasının, hiçbir zaman aksi yaşanmayacak bir zorunluluk değil de mümkün bir olgu niteliği taşıması, yakma olayının bilfiil ortaya çıkması durumunda onun "zorunlu bilgi" (kesin ve doğru) kabul edilmesine engel değildir. Ateşin pamuğu yakmasının mümkün olması, sadece zorunluluğun değil, imkânsızlığın da zıddıdır, yani ateşin pamuğu yakması imkânsız olarak da değerlendirilmemektedir. Ayrıca Gazzâlî, bu mümkün olma durumunun bilfiil ortaya çıkması durumunda realiteyi ya da vakıyı reddetmez; fakat, Hume gibi, sözkonusu gerçekliğin, geçmiş ve gelecek için zorunlu bir kural haline getirilemeyeceğini, yani mümkün olma durumunun her zaman ve zeminde kesin bir zorunluluk olarak algılanması için yeterli bir akli neden bulunmadığını söylemektedir. Böylece Gazzâlî, mümkün olan olayın tekrarlanabileceği ve bir "âdet" (kanun) olarak ortaya çıkabileceği sonucuna değil, aksinin mucize olarak yaşanmasının "mümkün olmadığı, imkânsız olduğu" sonucuna varılmasına itiraz etmektedir. Bu noktada Gazzâlî ile İbn Haldûn arasında bir fikir ayrılığı bulunduğunu düşünmek için bir neden yoktur.

<sup>292</sup> A.g.e., s. 478.

bu zorunluluğun ortadan kalkabileceğini kabul etmektedir.<sup>293</sup>

Arslan'ın sözünü ettiği “imkân” konusu ile Aristoteles geleneğine ait “tabiat” kavramının, İbn Haldûn'la ilgili değerlendirmelerde önemli bir tartışma konusunu oluşturduğu görülmektedir.<sup>294</sup> “Tabiat” kavramı üzerinde özellikle durarak İbn Haldûn'u Aristotelesçi gelenek içinde gösteren en önemli ismin el-Câbirî olduğu görülmektedir. Ona göre, tarihin konusunu oluşturan siyasî, iktisadî, kültürel vs. yönleriyle bütün bir toplum hayatı, yani beşerî umrân, İbn Haldûn'un yaklaşımı çerçevesinde, “farklı durumlarda kendine mahsus tabiatları olan bir yapıdır”. Bir başka deyişle, tüm toplumsal, iktisadî, kültürel ve siyasî durum yahut olayların kendilerine mahsus tabiatları vardır. el-Câbirî'ye göre, buradaki “tabiatlar” terimi, İbn Haldûn döneminde Aristotelesçi düşünce geleneği çerçevesinde anlaşılmaktaydı. Aristoteles'e göre her şeyin hususî bir tabiatı vardı; mesela ateşin tabiatı yakmak, buzun tabiatı soğutmaktır.<sup>295</sup>

Gerçekten de İbn Haldûn, tarih ve “umrân”a “tabiat” kavramı çerçevesinde yaklaşmaktadır:

Rivayet edilen haberlere yalan karışmasının, daha önce geçen sebeplerden daha önemli olanı ise, *umrândaki durumların tabiatları* hakkındaki bilgisizliktir. Çünkü ortaya çıkan oluşumlardan (*havâdis*) her bir oluşumun (*hâdis*), ister nesne (*zât*) olsun, isterse fiil olsun, hiç şüphesiz, hem kendi *zâtı* itibarıyla hem de ona ârız olan durumlar itibarıyla özel bir tabiatı vardır.<sup>296</sup>

<sup>293</sup> Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 48, ek a ve b; *Mukaddime*/Şeddâdî, I, s. 149-151; *Mukaddime*/Zağbî, s. 124-125; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 176-178; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 129-131; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 279-281; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 221-228; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 188-194.

<sup>294</sup> Konuyla ilgili olarak bağımsız bir makale kaleme almış bulunan Ö. Türker, varlıkla ilgili “imkânsız”, “mümkün” ve “zorunlu” kategorilerine bir de, “kendinde mümkün” olduğu halde, şeylerin doğasına [tabiatına] aykırı olduğu için gerçekleşmeyen ‘imkânsız mümkün’ kategorisini” eklemektedir (Bkz. Türker, s. 67). Türker, İbn Haldûn'un bazı değerlendirmelerini bu kategori çerçevesinde ele almaktadır. Oysa, “imkânsız mümkün”, “mümkün olmayan mümkün” demek olur ki, bu açık bir çelişkidir, ancak “fiilen gerçekleşmemiş mümkün”den söz edilebilir, fakat “imkânsız mümkün”, mantığın temel ilkelerine aykırıdır. Ayrıca, “şeylerin doğasına aykırı” olan şey için, “kendinde mümkün” denilemez, bu ikisi birbirini nakzeder. Yine, “mümkün”den kastedilen şey, öncelikle “aklen mümkün”dür, bunun dışında bir “kendinde mümkün”den söz etmek anlamsızdır. Konuyu doğru anladığı görülen el-Câbirî ise, “İbn Haldûn derin bir bilinçle çağının, ‘mutlak akli olabilirlik’ söylemine değil ‘reel olabilirlik’ söylemine muhtaç olduğunu anlamıştır.... Reel olabilirlik herhangi birşeyin ‘asıl madde itibarıyla mümkünlüğü’ anlamına gelmektedir” demektedir. Bkz. el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 358.

<sup>295</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, “İbn Haldûn'un Toplum ve Tarih Görüşünün Günümüzdeki Önemi”, M. Macit Karagözoğlu (çev. ve yay. haz.), *BSV Bülten*, Yıl: 17, S. 62 (Eylül-Aralık 2006), s. 67.

<sup>296</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 16b; *Mukaddime*/Şeddâdî, I, s. 53; *Mukaddime*/Zağbî, s. 66; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 72; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 200. Kendir tercümesi, yukarıya aldığımız pasajdaki anlamı tam vermemektedir. İbn Haldûn, umrânda mevcut olan müşahhas varlıklardan (*zât*) ve o varlıklara ârız olan durumlardan (*ahvâl*) söz ederken, mütercimin “sosyal hayatta vukû bulan her olayın ve ortaya çıkan her durumun” ifadesini kullandığı görülmektedir (*Mukaddime*/Kendir, I, s. 70). Aynı şekilde Dursun'un çevirisi de anlamca eksiktir ve İbn Haldûn zât-fiil ayrımını köklülük-geçicilik olarak aktarmaktadır: “Gerçekten, ister köklü ister geçici olsun, her olayın kendine özgü doğallığı vardır. Bu doğallık, olayın özünde de, kendine bağımlı ve sonradan beliren durumlarında da bulunabilir.” (*Mukaddime*/Dursun, I, s. 125). Ugan tercümesinin de, anlamca doğruya yakın olmakla birlikte, ifade bakımından

İbn Haldûn'un sıkça "umrânın ve insanî toplumun durumlarının tabiatı"ndan ve ayrıca "varlıkların tabiatı"ndan söz ettiği görülmektedir.<sup>297</sup> Ancak, İbn Haldûn'un tabiat kavramını kullanıyor olmasının, onun Aristoteles geleneği içinde düşünülmesi için tek başına yeterli bir neden oluşturacağı ileri sürülemez. Çünkü İbn Haldûn, ontolojik anlamda değişmez bir tabiattan söz etmemektedir. Ayrıca Aristoteles, "şeylerin tabiatı"ndan söz eden ilk düşünür de değildir. Gerçekte burada sözü edilen "tabiat" kavramını ilk kez Sokrates'in kullandığı görülmektedir. Kendisinden önceki filozofların "doğa"dan, insan yapısı olmayan tüm şeylerin kendilerinden çıkıp, onların aracılığıyla varoldukları "ilk şeyler"i anlamalarına karşılık Sokrates, bir şeyin "doğa"sının, onun maddî varlığını oluşturan parçaları ya da onu var eden güçleri ile değil, ona kendine özgü karakterini veren özü ile ilgili olduğu düşüncesini ileri sürmüştü<sup>298</sup> Bu yüzden L. Strauss, insan ve siyasal topluluk hakkındaki klasik öğretilerin; birşeyin "doğa"sını, onun tamamlanması ya da yetkin biçimine ulaşması ile özdeşleştiren Sokratesci görüşe dayandığını savunmuş,<sup>299</sup> Aristoteles'den söz etmeyi gereksiz bulmuştur. XVIII. asrın ortasında Montesquieu, "Kanunlar"ı (Lois, Laws) "Şeylerin tabiatından gelen zorunlu bağlar" şeklinde tanımlamak suretiyle, söz konusu "tabiat" kavramını "kanun" teorisinin temeli haline getirmiştir.<sup>300</sup> Prensiplerini kendi önyargılarından değil, eşyanın doğasından çıkardığını<sup>301</sup> söyleyen Montesquieu'ye göre *yasa*, eşyanın "tabiat"ından doğan zorunlu ilişkilerdir.<sup>302</sup> el-Husrî'ye göre, determinizm anlamına gelen bu yaklaşımı İbn Haldûn gayet açık bir şekilde ifade etmiş

---

bozuk olduğu görülmektedir: "Çünkü cereyân eden hâdiselerin, o hâdiseler gerek zafî ve gerek fiilî (arızî) olsun, her hâdisenin kendisinin zatına ve kendisine mahsus olan bir tabiatı ve arızî olan halleri bulunması zarurîdir." (*Mukaddime/Ugan*, I, s. 84). Her üç çevirmenin de ortak hatası, "*hâdis*" (çoğulu: *havâdis*) kavramını "olay/hâdis" olarak anlamalarıdır. Oysa, "ihdâs" ve "muhdes" kelimeleriyle aynı kökten gelen "*hâdis*" kavramı, ezeli olmayan, sonradan ortaya çıkan herşeyi kapsar ve "yaratılmış, mahlûk" anlamına gelmektedir (Bkz. Sarı, s. 278). Nitekim İbn Haldûn, kelâm âlimlerinin "evrenin sonradan olma" vasfına delil olarak "Arazlar *hâdistir*, arazsız olamayacakları için cisimler de *hâdistir*" önermesini benimsediklerini söylemektedir (*Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 248a; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 95; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 888). Rosenthal'in de, "every event (or phenomenon)" karşılığını kullanarak anlamı tam yansıtmadığı görülmektedir (*Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 72). Bununla birlikte Kendir, tercümesinin daha sonraki sayfalarından birinde "hâdis" kavramına doğru anlam vermektedir: "Aynı şekilde o sebeplerden her biri de sonradan ortaya çıkmıştır (hâdistir)." Bkz. *Mukaddime/Kendir*, II, s. 638.

<sup>297</sup> Bir örnek için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 4b; *Mukaddime/Şeddâdî*, I, s. 13-14; *Mukaddime/Zağbî*, s. 41; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 25; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 31; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 165; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 15-16; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 18-19; *Mukaddime/Dursun*, I, s. 74-75.

<sup>298</sup> Eugene F. Miller, "Leo Strauss", Alâeddin Şenel (çev.), *Çağdaş Siyaset Felsefecileri* içinde (75-106), Anthony de Crespigny ve Kenneth R. Minogue (der.), Mete Tunçay (çeviri Ed.), 2. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1981, s. 80-81.

<sup>299</sup> A.g.e., s. 81.

<sup>300</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 115.

<sup>301</sup> Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul: Beta Y., 1987, s. 175.

<sup>302</sup> A.g.e., s. 176.

bulunmaktadır.<sup>303</sup> Ancak, İbn Haldûn'un kullandığı "tabiat" kavramı üzerinde özellikle duran, söz konusu kavramı adeta onun düşüncesinin nirengi noktası olarak gören el-Câbirî'nin, el-Husrî'nin fark ettiği bir noktayı bütünüyle atladığı görülmektedir. el-Husrî'nin işaret ettiği gibi, İbn Haldûn tabiat kavramının yanı sıra *fitrat*, *hidâyet* ve *ilham* kavramlarını da kullanmakta ve bunlarla, bugün bazen *tabiat*, bazen de "içgüdü" adını verdiğimiz özelliğe dikkat çekmektedir. Ayrıca açıklamalarında, *fikir*, *siyaset* ve *akıl* kavramlarına da başvurmuştur. İbn Haldûn'un "akıl" ile "içgüdü"yü/tabiatı, bir başka deyişle, "fikre ve iradeye dayanan ihtiyarî davranışlar" ile "içgüdüye/tabiatı dayanan zorunlu davranışlar"ı birbirinden ayırdığı görülmektedir. "İnsan davranışlarının kaynağı tabiat değil, fikir ve muhakemedir" diyerek bu hususu özellikle vurgulamaktadır.<sup>304</sup> Yine İbn Haldûn, şehirlilerin bedevîlik dönemlerindeki karakter özelliklerini yitirmelerinin nedenini şu ifadelerle açıklamaktadır: "Bunun aslı şudur: İnsan, imkân ve alışkanlıklarının çocuğudur, *tabiatının* ve *mizâcının* değil. İnsanın alıştığı durumlar giderek onun tabiatı ve *cibilliyetinin* yerini alan bir ahlâk, *meleke* ve *âdet* hâlini alır."<sup>305</sup> Bütün bunlar, İbn Haldûn'un yaklaşımının salt "tabiat" kavramına ve dolayısıyla Aristoteles geleneğine indirgenemeyeceğini ortaya koymaktadır.

Öte yandan, İbn Haldûn ile Gazzâlî arasında karşılaştırma yapan Arslan'a göre, İbn Haldûn, Gazzâlî'nin aksine, sadece mantık ve matematik gibi içeriksiz (soyut) alanlarda değil, fizik ve tarihte, umrân ilminde, yani "tabiatı ve tarihi, toplumu" konu edinen alanlarda da kesin, doğru bilgilere varılabileceğini düşünmektedir.<sup>306</sup> Gerçekte, bu noktada Gazzâlî'nin yaklaşımı, İbn Haldûn'un yaklaşımından esas itibarıyla çok farklı değildir.<sup>307</sup> İkisinin yaklaşımları arasında fark bulunmakla birlikte, bu, konunun

<sup>303</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 115.

<sup>304</sup> A.g.e., s. 283. İbn Haldûn'un insanın "düşünce" yeteneğine ve onun ilham ve sevk-i tabiîden (içgüdü) olan farkına yaptığı vurgu için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 19a, 20b; *Mukaddime/Şeddâdî*, I, s. 68-69; *Mukaddime/Zağbî*, s. 71, 75; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 82-83, 90; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 75, 81; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 208, 215; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 84, 92; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 97, 104.

<sup>305</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 63b; *Mukaddime/Şeddâdî*, I, s. 201; *Mukaddime/Zağbî*, s. 154; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 247; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 166; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 330; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 258; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 315. Ayrıca bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 69b, 186a; *Mukaddime/Şeddâdî*, I, s. 224, II, s. 251; *Mukaddime/Zağbî*, s. 167, 421.

<sup>306</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 487.

<sup>307</sup> Nitekim Arslan, Gazzâlî'nin, *Tehâfutu'l-felâsife* adlı eserinde yer alan "Din, tıp ilmini inkâr etmediği gibi, tabiî ilimleri de inkâr etmez" şeklindeki ifadesini aktarmaktadır. Tabiî ilimleri inkâr etmemek, doğal olarak, onların kesin ve doğru bilgilere (veya daha uygun bir ifadeyle geçerli sonuçlara) varılabileceğini kabul etmek anlamına gelmektedir (Bkz. Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 328). Gazzâlî'nin tabiat alanından her türlü "zorunluluğu" kaldırdığını söyleyen Arslan (Bkz. a.g.e., s. 478), çelişkili biçimde, "Gazzâlî için tabiat kanunları, Tanrı'nın evrenin gerçek ve biricik kudretli, fail nedeni olarak olayları meydana getirirken bir 'âdet' olarak takip ettiği gözlemlenen bir ardı ardı ardinalıklar düzenidir" diyerek, onun düşüncesinde "kanun" fikrinin, bir başka deyişle "kesin ve doğru" bilgi düşüncesinin bulunduğunu da kabul etmektedir. Gazzâlî'nin bözlerinin devamında kullandığı "zihnimizdeki sağlam inanç" ifadesi

özüyle değil, yöntemle ilgilidir. İbn Haldûn, Gazzâlî'nin yaptığı gibi filozofları tekfir etmemiş, sadece onların teolojisinin maksatlarına uygun olmadığını belirtmekle yetinmiştir.<sup>308</sup> Onun bu şekilde, filozoflara yönelik eleştirilerini dinî bir hükümle bitirmemesi ve küfre düşme ya da bid'at ihdas etme gibi suçlamalar yöneltmemesinden hareketle bazıları, İbn Haldûn'un eleştirilerinin dinî bağlamlı olmadığını, Gazzâlî'nin doğrudan felsefecileri konu edinmesine karşılık, İbn Haldûn'un ele aldığı konuyla ilgili felsefî ilkeleri sorgulamakla yetindiğini<sup>309</sup> savunmuşlardır.

İbn Haldûn'a göre aklî ilimler insan için *tabiî* olup bütün medenî milletlerde bulunur, herhangi bir topluma özgü değildir.<sup>310</sup> Ona göre, insan düşüncesinin üç mertebesi vardır. Her mertebe, aklın özel bir türüne işaret eder: Ayıran, deneyen ve muhakeme eden (*temyizî, tecrubî, nazarî*) akıl mertebeleri. *Temyizî* (ayırt edici) akıl, fiillerin bir düzen içinde meydana gelmesini sağlar. Onu izleyen *tecrubî* (deneysel) akıl ise, insanın belirli hususlarda zaman içinde *meleke* kazanmasının ve başkalarıyla olan ilişkilerinde faydalı ve zararlı olan hususları ve görüşleri bilmesinin önünü açar. Son merhalede ulaşılan *nazarî* (teorik) akıl ise, görülen ve görülmeyen varlıkların, mahiyetlerine uygun şekilde tasavvur edilmelerini sağlar.<sup>311</sup>

M. Bayraktar'a göre, İbn Haldûn'un anlayışı çerçevesinde sosyal olayların de *tabiî* bilimlerde olduğu gibi bir "yasa"ya uyması söz konusudur ve *tabiî* ve ortak nitelik taşıyan bu yasa, *tekâmül* ve *değişkenlik* yasasıdır.<sup>312</sup> Uygun'a göre de, İbn Haldûn, doğal ve toplumsal varlıkların üç ortak temel özelliğinin bulunduğunu kabul eder:

---

de aslında "kesin ve doğru bilgi"ye tekabül etmektedir: "Bu ardı ardınlıkların Tanrı'nın iradesinden başka hiçbir temeli yoktur. Tanrı istediği zaman bizim neden ve onun eseri olarak gördüğümüz şeyler arasına girebilir ve onların ilişkisini daha önce gözlemediğimizden başka bir şekilde çevirebilir. Yani ateş pamuğu yakmayabilir. Ama bu demek değildir ki Tanrı her an evrene müdahale ederek alışkanlıklarımızın bize göstermiş olduğu düzenlilikleri, ardı ardına gelişleri başka bir şekilde çevirir, her şey her an başka bir şeye dönüşebilir, durup dururken, evde bıraktığımız bir kitabın dönüşümünde bir köpeğe dönüştüğünü görebiliriz; şüphesiz, bütün bunlar mümkündürler. Ama bunların mümkün olmaları bilfiil gerçekleşmelerini gerektirmez. Onların geçmişte tekrarlanış şekilleri, gelecekte de o şekilde ortaya çıkacakları hakkında zihnimizde sağlam bir inanç teşkil edecektir ve etmelidir." Bkz. Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 326-327.

<sup>308</sup> el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 357. İbn Haldûn'un ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Ugan*, III, s. 108; *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 276b; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 183; *Mukaddime/Zağbî*, s. 592; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 185; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 760; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 954; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 254.

<sup>309</sup> Ömer Ali Yıldırım, *İbn Haldun'da İlimler Tasnifi ve Felsefe Eleştirisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 167, 169.

<sup>310</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 152. Ayrıca bkz. *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 241a; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 71; *Mukaddime/Zağbî*, s. 531; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 101; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 686; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 870; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 111; *Mukaddime/Ugan*, II, s. 566.

<sup>311</sup> el-Husri, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 281. Ayrıca bkz. *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 209b, 211a; *Mukaddime/Şeddâdî*, II, s. 342, 348; *Mukaddime/Zağbî*, s. 506, 509; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 652, 657; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 770, 775.

<sup>312</sup> Şenol Korkut, "İbn Haldun'un 'es-Siyâsetü'l-medeniyye' Teorisini Eleştirisi", *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde (161-192), s. 163.

*Devinim, değişim ve dönüşüm* özellikleri. Hiçbir şey durağan değildir, herşey devinim halindedir ve bu gerçekten hareket edilerek değişim özelliğine ulaşılır.<sup>313</sup> Düşünür, “her şey değişmeler ve durumdan duruma geçişler bütünüdür” diyerek devinim ve değişimin doğal ve toplumsal varlıklara içkin özellikler olduğunu belirtmektedir. Üçüncü özellik olan dönüşüm ise, yalnızca bazı varlıklar için söz konusudur.<sup>314</sup> Devinim, değişim ve dönüşüm özellikleriyle biçimlenen doğal ve toplumsal varlıkların gelişimi, kendisini, diyalektik ve determinist bir süreç olarak göstermektedir. Varlıklar, kendi iç çelişkileri sayesinde değişim ve dönüşüme uğramakta, bazıları karşıtlarına dönüşmektedir. Bütün bunlar nedensellik ilkesi çerçevesinde belli sebeplere bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>315</sup> Lawrence J. Haddad’a göre de, İbn Haldûn, çağdaşlarından farklı olarak, “değişimi bir istisna olmaktan çok bir kaide olarak” almış bulunmaktadır.<sup>316</sup> Tâhâ Hüseyin’e göre ise, İbn Haldûn’un toplum kuramında üç önemli yasa bulunmaktadır: Nedensellik yasası (*kânûnu’l-’illiyye*), benzerlik yasası (*kânûnu’t-teşâbuh*), benzemezlik yasası (*kânûnu’t-tebâyun*). Son yasa, “değişim” ve “süreç”lerle ilgilidir.<sup>317</sup> Hançerlioğlu ise, evrensel değişmeyi görme, onun bütün varlıklar için geçerli olduğunu söyleme ve bir yasa olduğunu ileri sürme konusunda İbn Haldûn’da görülen açıklık ve kesinliğin, XIX. yüzyıla gelinceye kadar, Herakleitos’dan başka hiçbir düşünüre nasip olmadığını savunmakta ve ona “İkinci Herakleitos” denilebileceğini ileri sürmektedir.<sup>318</sup>

#### **d. Algı ve Gerçeklik: Bilimin Geçerliliği Sorunu**

İbn Haldûn’a göre, varlık âleminde ortaya çıkan ve türeyen her varlık, nesne, olay ve oluşun, bir sebebe bağlı bulunması zorunludur. Bununla birlikte, gerek doğal gerekse sosyal olayların ortaya çıkmasına yol açan “etken” ya da “neden”lerin, bir başka deyişle, olayların vukuuna etki eden değişken ya da parametrelerin çok fazla sayıda olabileceğine dikkat çekerek, neden veya etkenlerden sadece birine takılıp kalmaktan veya nedenlerin tespit edilenlerle sınırlı olacağını düşünmekten sakınmak

<sup>313</sup> Oktay Uygun, *İbni Haldun’un Toplum ve Devlet Kuramı*, İstanbul: On İki Levha Y., 2008, s. 67.

<sup>314</sup> Uygun, s. 68. Ayrıca bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 48b; *Mukaddime/Şeddâdî*, I, s. 152-153; *Mukaddime/Zağbî*, s. 126; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 101; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 132; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 194; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 229-230; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 283.

<sup>315</sup> Uygun, s. 68.

<sup>316</sup> Falay, s. 16.

<sup>317</sup> Turan Dursun, “İbni Haldun’un Temel Düşünceleri”, *Bilim ve Ütopya*, S. 57 (Mart 1999), s. 18.

<sup>318</sup> Orhan Hançerlioğlu, “İbn Haldun”, *Felsefe Ansiklopedisi - Düşünürler Bölümü*, C. I, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985, s. 260.

gerektiği uyarısında bulunur. Ona göre, bu sebeplerin birçoğunun, ortaya çıkmasına yol açtıkları oluşumlar üzerindeki etki biçimleri de belirsizdir. Çünkü biz bu sebeplerin, etkide buldukları varlıklara olan tesirlerini, ancak duyu organlarından biriyle hissettiklerimiz çerçevesinde bilmekteyizdir; sözkonusu tesirlerinin mahiyeti ve keyfiyeti ise bizim için belirsizdir.<sup>319</sup>

Bu noktada İbn Haldûn'un, insanın "algısal yetersizliği"ne işaret ettiği görülmektedir. Konunun anlaşılması için sağır bir insanı örnek göstererek, böyle biri için varlıkların, geriye kalan dört duyu ile bilinenlerin ötesine geçmeyeceğine dikkat çekmektedir. Kör bir insanın durumunun da böyle olduğunu, ona göre salt gözle görülerek bilinen varlıkların mevcut olmadığını dile getirmektedir. Böylelerinin, "yaratılış ve tabiatları" ile değil, ancak toplum genelinin söz konusu varlıkların bulunduğunu kendilerine telkin etmelerine uyarak bu varlıkların mevcudiyetini itiraf etmekte olduklarına dikkat çekmektedir. Ona göre, varlık âlemi, insanın duyarlarının her birinden daha geniş ve kapsamlıdır; insanın idrâki ise sınırlıdır.<sup>320</sup> Benzer şekilde, XX. yüzyılda bu noktaya dikkat çeken düşünürlerden Althusser'nin, "bilginin nesnesi"yle "gerçek nesne"yi ayırdığı, gerçekliğin düzeni ile düşüncenin düzeni arasında mütakabiliyet olması gerekmediğini ileri sürdüğü bilinmektedir.<sup>321</sup>

Ancak İbn Haldûn, insanın bilgisi ile gerçeklik (dış dünya) arasında mütakabiliyet bulunmadığını ileri sürmez. Ona göre, böylesi bir mütakabiliyet mevcuttur, fakat insanın idrâki sınırlı, buna karşılık varlık âlemi daha geniş olduğu için, insan gerçeklik âleminin ancak belli bir bölümünü idrâk edebilmektedir. İnsanın idrâkini de Allah yaratmıştır ve Allah'ın yaratma vasfı, insanın idrâkinin sınırlarına hapsolünamaz.<sup>322</sup> Hiç kuşkusuz, İbn Haldûn'un sahip olduğu bu inanç, salt onun şahsına veya dönemine ait değildir. XX. yüzyılın ünlü bilim felsefecisi T. Kuhn'a (1922-1996) göre, "yine de bilginin, doğaya ilişkin bir bilgi olduğu tam olarak iddia edilebilir".<sup>323</sup> Bu

---

<sup>319</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 226a-b; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 23-25; *Mukaddime/Zağbî*, s. 495-496; *Mukaddime/Pirizâde*, III, s. 63-64; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 638-639; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 821-822; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 34-36; *Mukaddime/Ugan*, II, s. 515-518.

<sup>320</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 226b; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 25-26; *Mukaddime/Zağbî*, s. 497; *Mukaddime/Pirizâde*, III, s. 64-65; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 640; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 822-823; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 37; *Mukaddime/Ugan*, II, s. 519-520.

<sup>321</sup> Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Ağaç Y., 1992, s. 79.

<sup>322</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 226b; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 26; *Mukaddime/Zağbî*, s. 497; *Mukaddime/Pirizâde*, III, s. 65; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 640; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 823; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 37-38.

<sup>323</sup> Barry Barnes, "Thomas Kuhn", *Çağdaş Temel Kuramlar* içinde (110-131), Quentin Skinner (Ed.), Ahmet Demirhan (çev.), Ankara: Vadi Y., 2. b., 1997, s. 126.



ifadedeki “tam olarak” kaydı önem taşımaktadır. Einstein da, “Teorik kavramlarımızla gerçek dünyayı anlamının olanaklı olduğu inancı olmaksızın, dünyamızın iç uyumuna inanmaksızın, bilim denen şeyin ortaya çıkması beklenemezdi” diyerek aynı inanca işaret etmektedir. Einstein, “Bu inanç her türlü bilimsel buluşun temel itici gücüdür ve daima öyle kalacaktır”<sup>324</sup> ifadesiyle sözünü bağlamaktadır. Bu inancın doğruluğunun tek garantisini Descartes (1596-1650), mükemmel (eksiklikten münezze) olan Tanrı’nın bizi aldatmayacağı gerçeğinde bulmuştur.<sup>325</sup> Descartes, yanlış fikir ve kavramlarımızın bulunmasını ise, Tanrı’nın aksine, kusurlu varlıklar oluşumuza bağlarken,<sup>326</sup> İbn Haldûn, insana Tanrı tarafından “az bir bilgi verildiğini”<sup>327</sup> ifade eden *Kur’an* âyetini aktarmaktadır.<sup>328</sup>

İbn Haldûn da, Descartes gibi, doğrudan olgulara karşılık gelen bilgilerimizin gerçekliğine inanır, fakat bu kavramlaştırmalardan hareketle üretilmiş “ikinci dereceden ma’kûlât” (aklî idrâkler)<sup>329</sup> adını verdiği yeni bilgilerin, bir başka deyişle soyutlama ve

<sup>324</sup> Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 3. b., 1991, s. 23.

<sup>325</sup> Descartes’a göre, “bizde gerçek ve doğru olan her şeyin mükemmel ve sonsuz bir varlıktan geldiğini bilmeseydik, fikirlerimiz ne kadar açık ve seçik olurlarsa olsunlar, doğru olmak mükemmelliğine sahip olduklarını bize temin edecek hiçbir kanıtımız bulunmayacaktı.” Bkz. R. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, K. Sahir Sel (çev.), İstanbul: Sosyal Y., 2. b., 1994, s. 38.

<sup>326</sup> Şöyle demektedir: “... eğer içinde yanlışlık taşıyan fikir ya da kavramlarımız varsa, bunlar ancak bulanık ve karanlık bir şeyler içeren fikirlerimiz ya da kavramlarımızdır; çünkü yokluktan pay almaktadırlar, yani bizde böyle bulanık olarak bulunmaları tam mükemmel (tout parfaits) olmadığımızdandır.” *A.g.e.*, s. 38.

<sup>327</sup> *Kur’an-ı Kerim*, İsrâ Sûresi, 17/85.

<sup>328</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 226b; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 25; *Mukaddime/Zağbî*, s. 496; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 639. Uludağ ayet numarasını yanlış vermiş bulunmaktadır (*Mukaddime/Uludağ*, II, s. 822).

<sup>329</sup> İbn Haldûn’un bilim anlayışının doğru kavranabilmesi bakımından birinci ve ikinci dereceden ma’kûller kavramları özellikle önem taşımaktadır. Bununla birlikte, konunun birçok araştırmacı tarafından ya eksik ya da yanlış anlaşıldığı görülmektedir. Taftazanî’nin şu ifadeleri, o dönemde bu kavramlara yüklenen anlamı açığa çıkarması bakımından önem taşımaktadır: “İkinci derecedeki makûllerin (akılca kabul edilebilirlerin) ise, zaten bir varlıkları, vücudu, hariçte yoktur. Yani ikinci derecede vaki olan bir şey [salt] akledilebilen, anlaşılabilen şeylerdendir. Bu gibi şeylerin örneğin insan, at, ağaç ve taş gibi bir mahiyetlerinin var olduğunu eğer akledemez, anlayamazsak, bu durumda, bu gibi şeylerin bir varlıklarının olduğunu akletmemiz, kavramamız da bizim için mümkün değildir. Bunlar ister küllî (tümel) manada olsun, ister cüz’î (tikel) anlamda olsun, ister zâtî, ister arazî olsun, ikinci derecedeki anlaşılabilir şeylerin (ma’kûllerin) varlığından söz edilemez. Çünkü bunlar bu durumda sadece zihinde var olan küllîler durumundadırlar. Bu bakımdan da külliyatın hariçte değil, ancak zihinde varlıkları sözkonusudur.” (Bkz. Sa’duddîn Taftazanî, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, Harun Ünal [çev.], [www.islah.de/menhec/men00010.pdf](http://www.islah.de/menhec/men00010.pdf) [17 Kasım 2009], s. 17). Basitçe ifade etmek gerekirse, mesela gerçek dünyada birbirinden az çok farklı özelliklere sahip tek tek atlar mevcutken, onların hepsini ifade etmek üzere kullandığımız at kavramının varlığı salt zihnimizdedir. Nitekim bu kavram, gelecekte var olması mümkün olan atları da kapsar, fakat gelecekte onların gerçekten varlık âleminde ortaya çıkacakları kesin değildir. Fârâbî ise, “ma’kûl” (akılsal) kavramını, “Akılsal kuvvette ... tahayyül kuvvetinde muhafaza edilen duyusallardan, akılsallar ortaya çıkar” diyerek “muhayyile”ye (hayal gücüne) bağlamaktadır (Bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet*, Ahmet Arslan [çev.], 2. b., Ankara: Vadi Y., 1997, s. 89). Ayrıca, sözlerinin devamında, “Bunlar bütünü parçadan büyük olduğu, bir ve aynı şeye ait olan iki şeyin birbirlerine eşit oldukları cinsinden bütün insanlarda ortak olan ilk akılsallardır” diyerek, bunları mantığın temel kuralları olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. (Bkz. a.y.) Daha sonraki ifadeleri ise, bütün soyut kavramları “ma’kûlât” olarak kabul ettiğini ortaya koymaktadır: “Bu ortak akılsallar üç çeşittir: a) Birincisi, amelî sanatların ilkeleri olan akılsallardır; b) İkinci bir grup, insanın fiillerinde güzel ve çirkin olan şeyleri bildiren ilkelerden meydana gelir; c) Üçüncüsü gökler, İlk Neden, diğer birincil ilkeler ve bu birincil ilkelerden meydana gelen şeyler gibi insanın fiillerinin konusu olmayan varlıkları bilmede kullanılan ilkelerden ... oluşur.” (Bkz. a.y.) Böylece Fârâbî, aksiyom ve postulatların yanı sıra bütün soyut fikirleri ma’kûller (gözlemlenemeyen, akılla bilinenler) olarak adlandırmış olmaktadır. Yine Fârâbî’ye göre, ma’kûller,

genellemeyle ulaşılan bilimsel teorilerin mutlak doğruluğuna güvenmez. Düşünür, bu akıl yürütmelerle ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır:

Duyusal algılara dayalı olarak yapılan soyutlamalara ilk aklî idrakler (*el-ma'kûlâtu'l-evâil*) adı verilir. Sonra bu küllî mânâlardan, şayet onların zihinde kendilerinden ayrılan başka mânâlarla ortak noktaları varsa, soyutlama yapılarak, bütün bu mânâların hepsi arasında müşterek olan yeni mânâlara ulaşılır. Ardından, başkalarıyla ortaklıkları varsa onlardan ikinci bir soyutlama yapılır. Sonra üçüncüsü; ve nihayet soyutlama ameliyesi, bütün mânâ ve somut varlıklara uyan (hepsini kapsayan) küllî ve yalın mânâlara ulaşır. Bundan sonra yeni soyutlama yapılamaz. Bunlar, yüksek cinslerdir. Duyusal algılamalara dayanmayan bütün bu soyutlamalar, onlardan ilimlerin kazanılması için bazısının bazısıyla biraraya getirilmeleri bakımından, ikinci aklî idrakler (*el-ma'kûlâtu's-sevânî*) olarak adlandırılırlar.<sup>330</sup>

İbn Haldûn, somut varlıklardan hareketle yapılan soyutlamaları (yani soyut küllî/bütünsel kavramları), “ilk aklî idrakler” olarak isimlendirmektedir. Mesela soyutlama yoluyla, şahıs olarak insanlardan hareketle zihinde, onların hepsine uyan bir cins (*nev*) sûreti oluşturulur. İşte bu, soyutlama yoluyla ulaşılan bir “ilk aklî idrak”tir. Bir başka deyişle, bu örnekte ilk aklî idrak, zihnimize oluşan genel ve küllî insan kavramı ya da fikridir. Benzer şekilde, tek tek hayvan örneklerinden hareketle soyutlama yoluyla zihnimize genel bir hayvan kavramına ulaştığımızda bu da bir ilk aklî idraktır. Bu anlamda İbn Haldûn’un terminolojisindeki aklî idrak, “kavram”a karşılık gelmektedir. Zihnimizdeki insan ve hayvan kavramlarını bir araya getirip birleştirerek soyutlama yoluyla yeni bir aklî idrake ulaşmamız, insan ve hayvan cinslerini kapsayan daha genel bir cins kavramına ulaşmamız durumunda, “ikinci aklî idrak” gerçekleşmiş olur.<sup>331</sup> “İkinci aklî idrakler”in “ilk aklî idrakler”den farkı, bunlarda somuttan soyuta gidilmemesi, soyut kavramlardan onları kapsayan yeni bir soyut kavrama ulaşıyor olmasıdır.

İbn Haldûn’a göre, insanın, bütün varlıkları ve onların oluşum sebeplerini bilmesi, bütün varlıklara ayrıntılarıyla vâkıf olması mümkün değildir. Çünkü, her idrâk edici, varlıkları kendi kapasitesine göre idrâk eder veya algılar, bunun ötesine geçemez.

---

kelimelerin delâlet ettiği manalar ya da fikirlerdir: “Mantığın kanunlarına gelince, bunlar onda kanunları veren şeylerdir. Bunlar da kelimelerin kendilerine delâlet etmeleri dolayısı ile ‘mâkul’ler ve, ‘mâkul’lere delâlet etmeleri dolayısı ile, kelimelerdir.” Bkz. Farabi, *İhsa'ül-Ulûm – İlimlerin Sayımı*, Ahmet Ateş (çev.), İstanbul: MEB Y., 1989, s. 74-75.

<sup>330</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 274b-275a; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 179; *Mukaddime/Zağbî*, s. 589; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 182-183; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 757; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 950; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 247; *Mukaddime/Ugan*, III, s. 102.

<sup>331</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 246b; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 91-92; *Mukaddime/Zağbî*, s. 542; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 129; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 701; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 885; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 137-138.

Oysa gerçek, daha önce de belirtildiği gibi, onun idrâkinden daha geniştir ve onun idrâkinin ya da algılarının ötesindedir.<sup>332</sup> Bir başka ifadeyle, İbn Haldûn, tabiat ilimlerinde araştırma yapan bilim adamlarının târifler (tanımlamalar) ve kıyaslar (karşılaştırma ve genellemeler) ile ulaştıklarını iddia ettikleri, “doğrudan gözleme değil, o gözlemlerden hareketle yapılan aklî soyutlamalara dayanan zihnî sonuçlar (teoriler)” ile “dış dünyadaki gerçeklik” arasındaki uygunluk ya da uyumun kesin olmadığını düşünmektedir. Burada İbn Haldûn’un “algılar” ile “gerçeklik” değil, “tanım ve karşılaştırmalar yoluyla ulaşılan, algılara değil zihinsel soyutlamalara dayanan teoriler” ile “gerçeklik” arasındaki uygunluktan söz ettiğine özellikle dikkat etmek gerekmektedir. Bu, sözkonusu teorilerin, mutlak olarak yanlış olduklarına işaret etmez, kesin ya da mutlak doğru olarak görülemeyecekleri anlamına gelir. İbn Haldûn konuyu şöyle açıklar:

Tabiat bilimi diye isimlendirilen, cismanî varlıklara ilişkin *burhan*larına gelince, onlardaki kusurlu taraf şudur: Kendi zanlarınca tanım ve *kıyas*lardan çıkardıkları zihnî sonuçlar ile dış dünyada bulunan şeyler arasındaki *mutâbakat* kesin değildir. Çünkü o zihnî hükümler *küllî* ve geneldir. Dış dünyadaki varlıklar ise kendi maddeleriyle *müşahhas* hâldedir. O maddelerde, küllî zihinsel hükümlerle dış dünyadaki müşahhas varlıklar arasındaki mutâbakata engel olan birşeyin bulunması ihtimali mevcuttur. Şayet bu mutâbakata duyu organları şâhitlik ediyorsa durum değişir, fakat o takdirde de mutâbakatın delili sözkonusu *burhanlar* (zihnî hükümler) değil, duyu organlarının şâhitliğidir.<sup>333</sup>

İbn Haldûn, sözkonusu burhanlar ya da küllî ve genel hükümler için, “ikinci mertebede soyutlama”ya konu olan “ikinci ma’küller” (*ma’kûlât-ı sevânî*) nitelendirmesini yapmaktadır.<sup>334</sup> Böylece İbn Haldûn, bilim adamlarının burhan (kesin delil) olarak gösterdikleri zihinsel akıl yürütmelerin gerçekte kesinlikten yoksun bulunduğu, kesin olan şeyin sadece algılarımızdan ibaret olduğuna dikkat

<sup>332</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 226b; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 24; *Mukaddime/Zağbî*, s. 496; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 639. İbn Haldûn’un “ikinci dereceden ma’küller”in doğruluğunda kesinlik bulunmadığı düşüncesi ile Gazzâlî’nin bu konudaki yaklaşımı aynı anlama gelmektedir. Çünkü, ateşin pamuğu yakması örneğinde olduğu gibi sürekli gözlemediğimiz ve bilfiil mevcut olduğu için Gazzâlî’nin reddetmediği bir “âdet” (doğa yasası), İbn Haldûn’un “birinci dereceden ma’kûl”üne tekâbül etmektedir. Bu ‘âdet’ düşüncesi, zihnimizde ortaya çıkan aklî bir soyutlamadır. Ancak, bu aklî soyutlamadan hareketle, mucize şeklinde de olsa ateşin pamuğu yakmadığı bir durumun ortaya çıkmasının “mümkün görülemeyeceği” şeklinde zihnimizde oluşan “ikinci dereceden bir ma’kûl”ün (ikinci bir aklî soyutlamanın) doğruluğunda kesinlik bulunmayacaktır. O nedenle, Gazzâlî ile İbn Haldûn arasında bu noktada bir görüş farklılığı bulunmadığını söylemek gerekmektedir.

<sup>333</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 276a; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 181; *Mukaddime/Zağbî*, s. 591; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 184; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 759; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 952; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 251; *Mukaddime/Ugan*, III, s. 105-106.

<sup>334</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 274b-275a; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 179; *Mukaddime/Zağbî*, s. 589; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 182-183; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 757; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 950; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 251; *Mukaddime/Ugan*, III, s. 102.

çekmektedir. Duyu organlarına dayanan algılarımız, bu burhanların veya daha uygun bir ifadeyle hipotez ya da teorilerin doğruluğuna kanıt olamaz. Çünkü, varılan zihinsel sonuçlar ile somut gerçeklik arasında bir uyum bulunduğu kesin değildir. Bununla İbn Haldûn, aynı gözlemlerden hareketle niçin farklı teoriler geliştirilebildiğini de açıklamış olmaktadır.

Düşünürdeki ikinci dereceden ma'kûlâtın doğruluğuna olan bu güvensizlik, bilimin kesin doğrulara ulaşması inancına yönelik bir yadsıma kabul edilmelidir. Böylece o, “Bilimsel teorilerin ispatlanmış doğru veya muhtemelen doğru olmalarını mümkün kılacak doğru hiçbir yöntem yoktur”<sup>335</sup> diyen Chalmers gibi, bilimin doğruyu bulma iddiasına itirazda bulunmaktadır. Bununla birlikte İbn Haldûn’a göre, ilk aklî idraklerde (ya da birinci dereceden soyutlamalarda), ikincilerdekine göre yanılma daha az olur. Çünkü ilk aklî idrakler, dış dünya ile mutabık olmaya daha elverişlidir.<sup>336</sup> İbn Haldûn’un bu konuda söylediklerini, Ströker şu ifadelerle tekrarlamaktadır:

Güvenilirliğinden şüphe duyulamayacak olan şey, yalnızca olgulara gidilerek yapılan gözlemler olabilir. Ama ne var ki, bu gözlemler, kendileri üstüne ortaya atılan genel (tümel) iddiaların doğruluğunu asla garanti edemezler. Bu iddialar, olsa olsa, şimdiye kadar yapılmış olan gözlemler üstüne doğrulukları “olası” iddialar olarak görülebilirler.<sup>337</sup>

<sup>335</sup> Alain Chalmers, *Bilim Dedikleri*, Hüsamettin Arslan (çev.), Ankara: Vadi Y., 1990, s. 27.

<sup>336</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 276a; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 181; *Mukaddime/Zağbî*, s. 591; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 759. İbn Haldûn’un bu ifadelerinin tam anlaşılması bakımından, ilk ve ikinci derecedeki aklî idrakler arasındaki farka dikkat etmek gerekmektedir. İlk aklî idrakler, algılarımızdan ibarettir. İkinci derecedeki aklî idrakler ise, algılarımızdan hareketle yaptığımız soyutlama ve genellemelerdir. İlk aklî idraklerimiz, gerçeklik hakkında doğru bilgi edinmeye daha fazla elverişlidir. Bununla birlikte, İbn Haldûn, bunlarda bile yanılma olabileceğini ileri sürmektedir. Örnekle açıklamak gerekirse, Güneş’in doğup batıyor olması gözlemlediğimiz bir olaydır, yani gözlemlerimiz ya da ilk aklî idrakimiz çerçevesinde, hareket eden Dünya değil Güneş’tir, Dünya sabittir. Bununla birlikte, bu ilk aklî idrakin gerçekte yanlış olduğunu bugün biliyoruz. Güneş’in hareket ettiğini gözlemlemek ilk aklî idrak iken, bundan hareketle, onun Dünya’nın etrafında döndüğü sonucuna varmak ikinci dereceden bir aklî idraktir. Her iki aklî idrakin de yanlış olduğunu artık biliyoruz. İbn Haldûn, ilk aklî idraklerin ikinci derecedekilere göre doğru olma ihtimalinin daha fazla olduğunu, bununla birlikte her ikisinde de yanılmalar olabileceğini söylemektedir. Fakat bu, mutlaka yanlış olacakları anlamına gelmemektedir. Bu noktada birçok İbn Haldûn araştırmacısının, onun ne söylediğini anlamadan son derece mantıksız değerlendirmeler yaptıkları görülmektedir. Mesela Ö. Türker’in, konuyla ilgili makalesinde İbn Haldûn’un yaklaşımını bütünüyle yanlış aktardığı görülmektedir. Ona göre, İbn Haldûn, “ikinci makul”lerle ilgili olarak, “sebebin sonuca tesir niteliğinin bilinen tarzdan farklı olması gerektiğini ileri sürmektedir”. (Bkz. Türker, s. 73). Gerçekteyse İbn Haldûn, gereklilik ya da zorunluluktan değil, ihtimalden söz eder. Ş. Korkut’un da konuyla ilgili makalesinde, Türker’e atıfta bulunarak, İbn Haldûn’un “ikinci makuller alanı denilen ve dış dünyadaki şeylerle bire bir örtüşmeyen kavramların kullanılmasını reddetmekte” olduğunu ileri sürdüğü görülmektedir (Bkz. Korkut, s. 164). Oysa İbn Haldûn, böylesi kavram (ya da kavramsal çerçeve veya teorilerin) kullanılmasını değil, bunlara kesin doğruluk ifade edilmesini reddeder. T. Görgün de, “İnsan ... temyizi akıl yardımıyla ... olayların ve aralarındaki ilişkilerin de gerisine gitme kabiliyetine ulaşır. Böylece olayların gerisindeki saf formları (ma'kûlât) tesbit edebilir. İbn Haldûn buna ‘nazarî akıl’ veya ‘nazar’ adını verir. Bu akla ulaşmanın riyâzet gibi çeşitli yolları vardır” diyerek konuyu kavrayamadığını ortaya koymaktadır (Bkz. Görgün, “İbn Haldûn”, s. 546). Temyizi akıl ile nazarî akıl, yukarıda geçtiği gibi, farklı şeylerdir. Ayrıca temyizi akıl veya nazarî akla ulaşma ile riyâzet (süffi, mistik ve zâhitlere özgü açıklık gibi nefis terbiyesi yöntemleri) arasında hiçbir ilgi bulunmamaktadır. Bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 3. b., İstanbul: Dergâh Yay., 1994, s. 15, 17, 128.

<sup>337</sup> Elisabeth Ströker, *Bilim Kuramına Giriş*, Doğan Özlem (çev.), İstanbul 1990, s. 44-45.

Böylece İbn Haldûn, algı ile gerçeklik arasındaki mütakabiliyet sorununa Descartes, Kuhn ve Einstein’da olan türden bir “inanç”la yaklaşmakta, algılara dayalı olarak yapılan gözlemler neticesinde elde edilen bilgilerden hareketle geliştirilen teoriler konusunda ise, David Hume (1711-1776) ve Karl R. Popper’ı (1902-1994) akla getirecek bir tutum takınarak, onların kesin doğruluklarından emin olunamayacağı tespitini yapmaktadır. Ancak bu, sözkonusu kavram ve/veya teorilerin (*ma’kûlât*) mutlaka yanlış olmaları değil, yanlış olmalarının mümkün olması anlamına gelmektedir.<sup>338</sup> Bu düşünce, üç asır sonra, Hume tarafından, farklı bir terminoloji ile savunulmuştur. Wight’ın belirttiği gibi, Hume, “gerçekliğin” (dış dünyanın) insan zihni ve algısı dışında bir süreklilik ve varlığının bulunduğu konusunda radikal biçimde şüpheciydi.<sup>339</sup> R. H. Lieshout’un ifadesiyle, Hume, empirik alanda gereklilik, zorunluluk ve kaçınılmazlığın mevcut olmadığını savunuyordu.<sup>340</sup>

el-Azme ise, hatalı bir şekilde, İbn Haldûn’un felsefeye yönelik polemiginde bir nominalizm bulunduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, bu nominalizm, “yeni bilim”in, yani umrân ilminin kurulması ve onun konu ya da kavramlarının belirlenmesi için gerekliydi. Böylece, duyuşsal algılara konu olan gerçekliklerle idrâk arasında bir uyumsuzluk olduğu kabul edilmekte ve bu nominalizm, tarih anlatımının epistemolojisine eşlik etmektedir.<sup>341</sup> Bu ifadelerin yanlış olduğu açıktır, çünkü, yukarıda da geçtiği gibi, İbn Haldûn duyuşsal algılar ile gerçeklik arasında kesin bir uyumsuzluk bulunduğu düşüncesini savunmamakta, bir uyumsuzluk bulunması ihtimali bulunmakla birlikte, söz konusu uyumun, özellikle birinci dereceden ma’kûllerde (aklî idraklerde) genellikle var olduğunu söylemektedir.<sup>342</sup> İbn Haldûn’u nominalist olarak adlandırmak

<sup>338</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, 3. b., İstanbul: Alfa Y., 2004, s. 79-80.

<sup>339</sup> Colin Wight, *Agents, Structures and International Relations: Politics as Ontology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 22.

<sup>340</sup> R. H. Lieshout, *Between Anarchy and Hierarchy: A Theory of International Politics and Foreign Policy*, Hants: Edward Elgar Publishing Ltd, 1995, s. 4. Popper, Hume’un bu keşfini daha basit bir biçimde özetlemektedir. “Bütün kuğular beyazdır” önermesini örnek veren Popper’a göre, binlerce veya milyonlarca kuğunun beyaz olması, bütün kuğuların beyaz olduğunu ispatlamaya yetmez, fakat sadece bir siyah kuğu, bu önermeyi çürütmeye yeter. Çünkü, milyonlarca kuğunun beyaz olması, bir gün herhangi bir yerde siyah bir kuğuya rastlanmayacağını söylemeye yetmez. Bkz. Kenneth N. Waltz, “Thought about Assaying Theories”, *Progress in International Relations Theory: Appraising the Field* içinde (vii-xii), Colin Elman ve Miriam Fendius Elman (Ed.), Cambridge: The Belfer Center for Science and International Relations, 2003, s. vii.

<sup>341</sup> Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, London: Frank Cass, 1982, s. 123; Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldun*, London: Routledge, 1990, s. 123. Buna karşılık Mahdi (Mehdi), İbn Haldûn’un, Yeni Eflatunculuğun atomizm ve mantıksal nominalizmine karşı Aristo ve Eflatun felsefesini savunduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Mahdi, *Ibn Khaldun’s Philosophy of History*, s. 285.

<sup>342</sup> Tümel kavramların ya da formların (mesela kahverengi ve dairesel gibi özellikler ile insan ve at gibi türler) gerçek olduklarını iddia edenler ‘realist’ (veya *kavramsal realist*), gerçekte var olmayıp sadece isimler (Latince: nomina) durumunda olduklarını iddia edenler ise ‘nominalist’ olarak adlandırılır (Bkz. Gunnar Skirbekk ve Nils

hiçbir şekilde mümkün değildir, çünkü nominalistler, tümellerin (zihinsel kategorilerin, küllîlerin) tikeller (var olan cüzler) içinde bile var olmadığını ileri sürerek akli soyutlama ya da ma'kûllerin gerçekliğini tümenden reddetmişlerdir.<sup>343</sup> M. Brett, el-Azme'nin bu "dolambaçlı bir şekilde ileri sürülmüş iddiaları"na dile getirdiği *Ibn Khaldûn': an Essay in Reinterpretation* adlı kitabının, *Mukaddime*'yi yıkmak için yazılmış bulunduğunu ileri sürmektedir.<sup>344</sup> İbn Haldûn'un yaklaşımının nominalizm olarak nitelendirilemeyeceğini, onun yukarıda aktarılan "varlıkların tabiatı" anlayışı da ortaya koymaktadır. Bu yüzden D. Özlem, onun toplumsal olayları açıklamakta empirik bir yöntemle başvurulmasını önerdiğini ve bunu *Mukaddime*'sinde uyguladığını, olgu ve olaylar arasındaki ilişkileri tümevarımsal (endüktif) yoldan ortaya koyup yasalara ulaşmak istemesiyle, Batı felsefesinde ilk örneği birkaç yüzyıl sonra F. Bacon'da görülecek olan "tümevarımcı/nedenselci bilim anlayışının ilk uygulayıcısı" olduğunu<sup>345</sup> ileri sürmektedir.

Günümüzde insan algılarının yetersizlik ve sınırlılığında hareketle bilimin geçerliliğini sorgulayan postmodernist yaklaşımdan farklı olarak İbn Haldûn, insanın algılarının yetersizliğini bilimi sorgulamak için değil, dinle bilimi buluşturmak için kullanmaktadır. İnsanın idrâkinin (algılamasının) sınırlılığını kabul etmekle birlikte, bundan hareketle mevcut algılamalardan kuşkuya düşmek yerine, idrâkimizi aşan varlıkların bulunduğunu kabul etmemiz gerektiği sonucuna varmaktadır. Ona göre, daha önce de belirtildiği gibi, bizim idrâkimiz de sonradan yaratılmıştır ve Allah'ın yaratması, insanın yaratılışından veya idrâk kapasitesinden daha büyüktür. O halde, Allah'ın, insanın idrâk kapasitesini aşan varlıkları da yaratmış olması yadırganmamalıdır, fakat insan için bütün bunları bilmek mümkün değildir. Bu yüzden düşünür, insanın, idrâkine de, idrâk ettiği şeylere de, herşeyi inhisârına (tekeline,

---

Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Emrah Akbaş ve Şule Mutlu [çev.], 3. b. İstanbul: Kesit Y., 2006, s. 166). Aristo'nun bu konudaki yaklaşımı "realizm" olarak isimlendirilmektedir. Ona göre, tümel kavramlar (universalialar, *tekili*: universale), tikeller (particularialar, *tekili*: particolare) vasıtasıyla kavranabilir. Fakat tümeller, eşyadan bağımsız olarak var olmaz. Mesela genel bir "at" formu ya da tasavvuru, tek tek atların varlığına bağlıdır; onlardan bağımsız olarak ortaya çıkmaz. Buna karşılık nominalistler, tümellerin sadece pratik amaçlar çerçevesinde, birbirine benzeyen nesnelere atıfta bulunmak için kullanılan isimler olduklarını iddia ederler, genel bir at formunun bulunduğunu kabul etmezler (Bkz. Skirbekk ve Gilje, s. 167). Nominalistler, tümel kavramlar üzerine teolojik spekülasyonlar yapmanın bir dayanağı olmadığını söylemişlerdir. "Dolayısıyla nominalizm akıl ve iman arasında belli bir ayrıma yol açar. Bir anlamda, metafizik ve spekülatif ilahiyat dışlanır. Bu, entellektüel faaliyetin felsefeden deneysel bilimlere doğru yönlendirildiği anlamına gelir." (Bkz. Skirbekk ve Gilje, s. 188). İbn Haldûn ise, salt akla dayanan metafiziği reddetmekle birlikte, son tahlilde nominalist değil, Aristocu anlamda realisttir.

<sup>343</sup> Skirbekk ve Gilje, s. 167.

<sup>344</sup> Brett, s. 331.

<sup>345</sup> Özlem, s. 29.

kapsamına) alabilmesi bakımından güvenmemesi gerektiğini söylemektedir.<sup>346</sup> Bununla birlikte, sözlerinin yanlış anlaşılmasının önüne geçmek için şu uyarıyı yapar: “Ancak bunlar, akıllı ve onunla idrâk edilenleri değersiz kılmaz. Bilâkis akıl, doğru bir ölçüdür (*mîzan*) ve onun verdiği hükümler kesindir, onlarda yalan yoktur.”<sup>347</sup>

Düşünürce göre, “insanların akıllılarından bir topluluk” (ki bunları filozoflar olarak adlandırmaktadır), bütün varlıkların, ister duyu organlarıyla algılanan maddî, isterse algılanmayan madde ötesi olsunlar, zatları ve hâlleri itibarıyla, sebepleriyle birlikte fikrî bakış ve akli kıyaslarla idrâk edilebileceğini iddia etmektedirler. Yine, iman ve akâidin düzeltilmesinin de, duyma, yani vahiyle değil, düşünce ile olacağını, çünkü bunların da, akılla idrâk edilen şeylerin bir bölümü olduğunu savunmaktadırlar.<sup>348</sup> Bu ifadeleriyle metafizikçilere işaret eden İbn Haldûn, “Bil ki onların yöneldikleri bu görüş, her yönden yanlıştır” demektedir. Ona göre, sadece “akıl varlığı” ile yetinip, onun ötesindeki şeylerden yüz çevirenler (felsefe terminolojisiyle *rasyonalistler*), *nakil* (vahiy) ve *akıldan* yüz çevirip, cisimlerin varlığını kabul ile yetinen ve onların ötesinde varlığın hikmetinden (*hikmetu'l-vucûd*) hiçbir şeyin olmadığını söyleyen tabiatçılar (*tabî'yyûn*) gibidirler.<sup>349</sup>

<sup>346</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 226b; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 25-26; *Mukaddime/Zağbî*, s. 497; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 65; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 640; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 823; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 38.

<sup>347</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 226b-227a; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 26; *Mukaddime/Zağbî*, s. 497; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 65; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 640; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 823; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 38.

<sup>348</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 274b; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 178; *Mukaddime/Zağbî*, s. 589; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 182; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 757; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 950; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 246-247.

<sup>349</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 275b; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 181; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 250-251. *Mukaddime/Âtîf Ef.*'de “*hikmetu'l-vucûd*” şeklinde yer alan ifade diğer nüshalarda “*hikmetullah*” (Allah'ın hikmeti) şeklinde geçmektedir (Bkz. *Mukaddime/Zağbî*, s. 591). Bu yüzden Kendir, çevirisinde “Allah'ın hikmetinden” ifadesini kullanmış bulunmaktadır (Bkz. *Mukaddime/Kendir*, II, s. 759). Öte yandan, hem Kendir'in, hem de Uludağ'ın, ilgili ifadeleri çevirirken ciddi hatalar yaptıkları görülmektedir. İbn Haldûn, “*isbâti'l-akl*” ifadesini kullanırken, Uludağ, “akıl ve nefis”ten söz etmekte, ayrıca buradaki “*isbât*”ı (sübûtu, pozitif karşılığı olan müsbetliği, var olmayı), parantez içi açıklamayla “ebediyet ve beka” olarak göstermektedir. Ayrıca İbn Haldûn'un, tabiatçıların akıl ve nakilden (*en-naklu ve'l akl*) yüz çevirmelerinden bahsetmesine karşılık, Uludağ “nakil” kavramını atlamakta, bunun yerine “nefis ve akıl”dan söz etmektedir (Bkz. *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 952). Uludağ'ın Pîrîzâde çevirisinden yararlanmış olduğu için A. Cevdet Paşa gibi “nakil” kavramını gözden kaçırdığı anlaşılmaktadır (Bkz. *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 184). Öte yandan, İbn Haldûn'un burada “akıl” kavramı ile, kökeni Eflatun ve Aristoteles'e dayanan “akl-ı evvel” teorisine işaret ettiği görülmektedir. İbn Sînâ ve Fârâbî gibi isimlerin bu filozofları nadir haller dışında adım adım izlediklerini söyleyen düşünürce göre, bütün varlığı (*mevcûdât*) *akl-ı evvel*le isnâd etmeleri ve varlığı zorunlu (*vâcib*) olana (Allah) yükselmek için bununla yetinmeleri, her yönden batıldır; Allah'ın yarattığı varlıkların alanı bununla sınırlanamaz (*Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 275b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 590; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 758-759; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 951-952). Öte yandan, Kendir'in “bunların (yani birinci aklın idrakinin) ötesinde kalan” şeklindeki ifadesi, düşünürü bu konuda yanlış anladığını göstermektedir (*Mukaddime/Kendir*, II, s. 759). Zira düşünür, birinci aklın (*akl-ı evvel*) “idrak”ından değil, “varlığı”ndan söz etmektedir. İbn Haldûn'un düşüncesinin aksine, Yeni Eflatuncu Meşşâî filozofların (İbn Sînâ ve Fârâbî) savunduğu “akl-ı evvel” teorisine göre, “Allah'tan feyiz ve sudür yoluyla meydana gelen ilk varlık ‘ilk akıl’dır. Bu ilk akıl her ne kadar sayı bakımından bir ise de kendinde araz olarak bir çokluk vardır.... ondan ikinci akıl, birinci gök (el-felekü'l-a'lâ) ve bu feleğin nefsi meydana gelir” (Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *DİA*, C. II, s. 239). Bu “akl-ı evvel” teorisi, Allah'ın yarattığı ilk varlığın akıl olduğunu belirten bir hadîs-i kudsî (Bkz. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, Ahmet

İbn Haldûn'a göre, doğru bir vicdan ile baktığımızda, üç ayrı âlemin varlığına şahit oluruz. Birincisi, "hayvanlarla ortak olduğumuz duyusal algılar"la idrâk ettiğimiz "duyular âlemi"dir. Sonra, insana özgü "düşünce" ile, "zarurî bir bilgi" (*a priori*) olarak, kendi içimizdeki, duyusal algıların üstünde yer alan bir ilmî idrâk olarak, insanî nefsimizin var olduğunu biliriz.<sup>350</sup> İbn Haldûn'un bu sözü, Descartes'ın "Düşünüyorum, o halde varım" şeklindeki ünlü sözüyle aynı anlama gelmekte, daha doğrusu bu sözün anlamını açıklamaktadır. İnsana özgü "düşünce" sayesinde, "kesin bilgi" şeklinde "insanî nefsimiz"i, yani benliğimizi, kendimizin kendimiz olduğumuzu bilmekteyizdir. Bir başka deyişle, düşünce sayesinde insanî nefsimizi, yani kendi varlığımızı biliriz ve bu kesin bir bilgidir. Bu, o derecede kesin bir bilgidir ki, bunu doğrulamak için kendi dışımızdan kanıt ya da şahit aramayız. Yani, kendimizin kendimiz olduğumuz hakkındaki doğrudan bilgimizi başkalarına doğrulatma ihtiyacı duymayız ve dış dünyada bunun için kanıt aramayız; bir başka deyişle bu, kabûlü zorunlu bir bilgidir.

İbn Haldûn'a göre, bizdeki özellikler sayesinde, üçüncü olarak ruhlar ve melekler âlemine vâkıf oluruz. Bu üçüncü âlemin varlığının delilini "rüyâ"lar ile, uyanırken kendisinden habersiz olduğumuz bir şeyin içimize doğması ve vakıanın da onların doğruluğunu onaylaması oluşturur. Böylece onların "hak" (gerçek ve mevcut) olduğunu ve "hak (var olan) bir âlem"den geldiklerini anlarız. Ancak, bu ruhanî âlem için bunlardan daha açık bir kanıt (*burhan*) bulmamız mümkün değildir; bu şekilde yüzeysel olarak biliriz ve onu tafsilatıyla idrâk edemeyiz.<sup>351</sup> Düşünüre göre, insanın duyular vasıtasıyla olan idrâki ya da algıları çok açık ve nettir. Rüyâdaki idraki de, duyusal algılar gibidir, fakat uyanıklıktaki gibi duyularına dayanmamaktadır.<sup>352</sup>

## 2. Bilim ve Din

---

Serdaroğlu [çev.], I, İstanbul: Bedir Y., 1989, s. 211) çerçevesinde İslâm düşüncesi ile uzlaştırılmaya çalışılmış, bazı mutasavvıflar, yaratılan ilk varlık olan bu aklın, akl-ı evvel olduğunu öne sürmüşlerdir (Örnek olarak bkz. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, Faruk Meyan [sad.], İstanbul: Veli Y., 1980, s. 452-453, 472. Geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Akıl", *DİA*, C. II, s. 247). Ancak, hadis âlimleri, aklın ilk yaratılan varlık olduğunu belirten hadis-i kudsiyi sahih kabul etmemişlerdir (Bkz. Bolay, "Akıl", s. 239; Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *DİA*, C. II, s. 243; Uludağ, "Akıl", s. 247).

<sup>350</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 209b; *Mukaddime*/Şeddâdî, II, s. 343; *Mukaddime*/Zağbî, s. 506; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 17; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 653; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 770; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 419-420.

<sup>351</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 209b; *Mukaddime*/Şeddâdî, II, s. 343; *Mukaddime*/Zağbî, s. 506-507; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 17; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 653; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 770-771; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 420.

<sup>352</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 233a; *Mukaddime*/Şeddâdî, III, s. 46; *Mukaddime*/Zağbî, s. 515-516; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 82-83; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 667; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 847; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 71-72.



İbn Haldûn'un gerek din karşısındaki, gerekse bilim ile din arasındaki ilişkiyle ilgili yaklaşımı konusunda oldukça farklı, bazen de birbirine tümüyle zıt fikirler ileri sürülmüştür. Düşünürün inançlı bir müslüman olduğunu söyleyenler bulunduğu gibi, çağının baskıcı ortamı yüzünden dindar gibi görünen “serbest düşünceli” bir insan olduğunu ileri sürenler de bulunmaktadır. Kimileri fikir ve yaklaşımlarının İslâm düşünce geleneği çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini savunurken, kimileri de din dışı bir çizgiyi temsil ettiğini kabul etmişlerdir. Stowasser gibi, hanedan, devlet ve kültürlerin gelişim ve çöküşünü *laik* kavramlarla açıklamakla birlikte, onun, içtenlikle inanmış bir insan olduğunu söyleyenler de vardır.<sup>353</sup> Stowasser, İbn Haldûn'un insan tabiatı hakkında çok “gerçekçi” bir görüşe sahip olmakla beraber, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve İslâm'ın ilk döneminde Medine'de kurulmuş bulunan teokratik devletin kutsallığı konusunda kesin bir inanç sahibi bulunduğunu<sup>354</sup> belirtmektedir.

Bununla birlikte, İbn Haldûn'un din ve bilim konusundaki görüşlerinin, yukarıda ifade edilen değerlendirmelerin yansıttığından çok daha karmaşık olduğunu belirtmek gerekir. İbn Haldûn'u anlamak için Arapça'yı bilmenin tek başına yetmeyeceğini söyleyen M. Şek'a'ya göre, bunun yanı sıra İslâm inancı, hukûku, kültürü ve medeniyetini de iyi bilmek gerekir. Ona göre, özellikle Batılı araştırmacılar, İbn Haldûn'un bir tarihçi veya siyasetçi olmaktan önce bir müslüman fakih (İslâm hukuku uzmanı) olduğunu gözardı etmektedirler.<sup>355</sup> Ancak, bu tespitin kısmen doğru olduğunu belirtmek gerekir, çünkü önemli sayıda bir Batılı bilim adamları topluluğu, İbn Haldûn'un “samimi bir inanan” olduğu kanaatini dile getirmiş bulunmaktadır. Örneğin Lacoste, *Mukaddime*'deki bölümlerin tümünün Allah'ın ululuğunu belirten kalıplaşmış bir sözle ve Allah'ın iradesine bağlılığı dile getiren bir cümleyle bitiyor olmasına dikkat çekmekte ve bu saygı ifadelerinin samimiyetinden kuşku duyulamayacağını belirtmektedir.<sup>356</sup> E. Rosenthal'e göre de, “O imanlı bir müslümandır”<sup>357</sup>.

<sup>353</sup> Barbara Stowasser, “İbn Khaldun'un Tarih Felsefesi: Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü”, Nermin Abadan-Unat (çev.), *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C. XXXIX, S. 1, s. 178-179.

<sup>354</sup> A.g.e., s. 174.

<sup>355</sup> Mustafâ eş-Şek'a, *el-Ususu'l-İslâmiyye fî fikri İbn Haldûn ve nazâriyyatuhû*, Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lubnâniyye, 1986, s. 7.

<sup>356</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 174

<sup>357</sup> A.g.e., s. 154.

Onun düşüncesinin temelini sosyolojik değil dinî olduğunun söylenebileceğini savunan Fernini'ye göre de, "Onu anlamak için zihnindeki dinî arka plana dikkat etmek gerekir".<sup>358</sup> Onun düşüncelerinin salt *Kur'an* etkisiyle oluşmadığını, "içinde yaşadığı devletlerden veya haklarında bilgi toplayıp birçok şey öğrendiği tarihte yaşamış devletlerden edindiği bilgi ve tecrübeler"den de yararlanmış bulunduğunu vurgulayan İ. Halil ise, özellikle devletlerin çöküşü ile ilgili değerlendirmelerinde İbn Haldûn'un *Kur'an*'dan etkilenmiş bulunduğundan şüphe edilemeyeceğini savunur.<sup>359</sup> İbn Haldûn'u yüzeysel bir biçimle yorumladığı görülen Choudhury ise, İbn Haldûn'un görüşlerinin neredeyse bütünüyle kendi gözlemlerine dayandığını, bu yüzden devletlerin yükseliş ve çöküşüyle ilgili teorisinin bile *Kur'an*'la çeliştiğini öne sürmektedir.<sup>360</sup> Buna karşılık Hançerlioğlu, onu Darwin ve Marx'ın öncüsü görmekle birlikte, "İbni Haldûn içten ve gerçek bir müslümandı" ifadesini kullanma gereğini duyar.<sup>361</sup> "Ama öyle özgür düşünceli bir dâhiydi ki, liberal ve özgürlükçü bir devlet siyasetini savunmuştur."<sup>362</sup>

#### ***a. Bilim-Din İlişkisi: Özerk Alanlar***

Müellifle ilgili ilk incelemelerden birini yapmış bulunan Gumpłowicz'e göre, İbn Haldûn'un şahsında, hurafelerden sıyrılmış hür bir zekânın, yaşadığı devre hâkim olan "ahlâkî ve dinî fikirler" ile giriştiği mücadeleyi görmekteyizdir. Şayet o dönemde basın üzerinde bir sansür bulunsaydı, düşünür "hükûmet hakkında bu kadar hür ve realist fikirler" ileri süremeyecekti. Her ne kadar İbn Haldûn'a karşı yaşadığı dönemde adlî ve siyasî takibat yapılmamışsa da, ilimlerin gerçek yüzünü bütün serbestisi ile izah edememiş, karşısında câmiyi, onun himayesi altındaki "resmî ahlâk"ı ve hür düşüncüyü kontrol eden "Allah muhiplerini" bulmuştur. Okurlara dinî hükümler ve *Kur'an*'la çelişmediği kanaatini vermeye çalışmış olmasına karşın, fikirleri gerçekte *Kur'an* âyetleri ile "mutabık" değildir.<sup>363</sup> Görüldüğü gibi Gumpłowicz, çelişkili biçimde, bir

<sup>358</sup> Fernini, s. 210.

<sup>359</sup> Bkz. İmadüddin Halil, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, Ahmet Ağırakça (çev.), İstanbul: Risâle Y., 1988, s. 278. İbn Haldûn'u *Kur'an*'a bağlı gösteren bir çalışma için bkz. Mahmut Toptaş, *İbn-i Haldun'a Yön Veren Kur'an Ayetleri*, İstanbul: Cantaş Y., 2002.

<sup>360</sup> Masudul Alam Choudhury, "Development of Islamic Economic and Social Thought", *Handbook of Islamic Banking* içinde (21-37), M. Kabir Hassan, Mervyn K. Lewis (Ed.), Northampton: Edward Elgar Publishing, 2007, s. 24.

<sup>361</sup> Orhan Hançerlioğlu, "14. Yüzyıldaki Marx ve Darwin", *Bilim ve Ütopya*, S. 57 (Mart 1999), s. 49.

<sup>362</sup> Hançerlioğlu, "İbn Haldun", s. 261.

<sup>363</sup> Ludwig Gumpłowicz, "İbni Haldun'da İçtimaiyat", çev. Ziyaeddin Fahri, Hilmi Ziya [Ülken] ve Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu], *İbni Haldun* içinde (82-107), İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940, s.102-104. Yukarıda düşünürün yaşam öyküsü ve kişiliği anlatılırken belirtildiği gibi, gerçekte İbn Haldûn'a karşı, fikirleri yüzünden değil, fakat siyasî

yandan İbn Haldûn'un fikirlerinin *Kur'an* ayetleri ile uyumlu olmadığını söylerken diğer yandan da görüşlerini serbestçe ifade edemediğini savunmaktadır. Şayet sözkonusu uyum yoksa, bu noktada görüşlerini serbestçe ifade edebilmiş demektir. Öte yandan, bir taraftan tâkibata uğramadığını söylerken diğer taraftan din adamlarını karşısında bulduğunu ileri sürmesi de bir çelişkidir. Gerçekte böyle birşey yaşanmış değildir, kendisi de bir müderris ve başkadı olması nedeniyle “din adamı” vasfını taşıyordu ve muhaliflerinin ona “din” adına tepki göstermesi hiçbir zaman sözkonusu olmamıştır. Böyle birşey olsaydı bile, fikirleri yüzünden tâkibat söz konusu olmadığı sürece, bunu hür düşüncelerin mücadelesi ve özgür fikir tartışması olarak nitelendirmek gerekirdi.

İbn Haldûn'un özgür bir düşünür olduğunu ve “sofuların gücü ve hoşgörüsüzlüğü yüzünden, ‘yanıltıcı’ gizemci görüşler altında gerçek düşüncelerini” gizlemek zorunda kaldığını ileri sürenler çıkabileceğini belirten Lacoste'a göre, İbn Haldûn *dogma*yla hiçbir zaman uyumsuzluğa düşmüş görünmemekte, akılcılığının en çok belirgin olduğu tarihsel görüşlerini ise çok anlaşılır bir biçimde ve doğrudan doğruya ortaya koymaktadır. “İbni Haldûn'u sofü maskesi takmış bir ‘dinsiz’ olarak gören varsayım son derece dayanaksızdır” diyen Lacoste, “Öyle olsaydı hoşgörüsüz bir dönemde o kadar önemli dinsel görevler üstlenebilir miydi?” sorusunu yöneltmektedir. Lacoste ayrıca, çağdaşlarının “İbni Haldûn'un inancı güçlü bir insan olarak ün yaptığını, sufi öğretiye ve Malikîliğe bağlı olduğunu” söylemiş bulunmalarına dikkat çekmektedir.<sup>364</sup> Yine Lacoste'a göre, “Sofuluğu kuşku götürmez bir kişi olan” İbn Haldûn'un düşüncelerinin iki görünümü arasındaki karşıtlık, kişiliğinin ve görüşlerinin gelişimiyle ilgilidir. Gençliğinde kendisini akılcı filozofları incelemeye veren İbn Haldûn, yaşı ilerledikçe son derece sofü bir yaşama yönelmiştir.<sup>365</sup>

Gumplowicz'inkine benzer bir yaklaşımı benimseyen Fındıkoğlu'na göre de, İbn Haldûn, “ilahî ve dinî tesirleri sosyal hadiselerin izahında adeta bir garnitür gibi kullanmış”tır.<sup>366</sup> T. J. de Boer ise, İbn Haldûn'u dinin, Eflatun ve Aristoteles'in eserleri

---

faaliyetlerinden dolayı adlî ve siyasî takibat yapılmış, hatta düşünür hapse mahkum edilmiştir. Düşünürün fikirlerinden dolayı tepki gördüğü yönünde herhangi bir somut bilgiye sahip değiliz; bu yöndeki iddialar spekülasyon olmaktan öteye gitmemektedir. Ona tepki gösteren Mısır'daki ulemanın da, fikirlerinin yanlış (daha doğrusu sapkın) olduğunu söylemek yerine kişiliğiyle ilgili olumsuz değerlendirmeler yaptıkları ve eserini önemsiz göstermeye çalışmakla yetindikleri görülmektedir.

<sup>364</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 211.

<sup>365</sup> *A.g.e.*, s. 212.

<sup>366</sup> Falay, s. 19.

kadar etkilemediğini ileri sürmüştür.<sup>367</sup> İbn Haldûn'un Auguste Comte, Thomas Buckle ve Herbert Spencer gibi bir düşünür olduğunu söyleyen N. Schmidt de, onun birçok konuda *Kur'an* ayetlerine atıfta bulunmuş olmasına karşılık, bunların konunun özünü teşkil etmediğini öne sürmektedir. Ona göre bu, sadece, anlattığı konuların *Kur'an* ayetleriyle uyumlu olduğu inancını okurlarına vermek içindir.<sup>368</sup> Aynı görüşü savunan Bsoul'a göre de, İbn Haldûn, görüşlerinin vahye uygun ve dolayısıyla yasal olduğunu göstermek için *Kur'an*'a atıfta bulunmaktadır.<sup>369</sup> Alman müsteşrik O. G. von Wesendonk da, İbn Haldûn'un devlet, yönetim ve diğer konularda İslâm'ı taklit etmekten kurtulmuş olduğunu savunmuştur.<sup>370</sup> Becker ve Barnes da, devlet olgusunu hemen tamamıyla *laik* bir metodla açıklamış olmasına dikkat çekmektedirler.<sup>371</sup> İlyas Ba-Yunus ile Ferîd Ahmed ise, biraz daha yumuşak bir ifadeyle, İbn Haldûn'un İslâm'a hizmet amacıyla eserlerini kaleme aldığı söylenemeyeceğini ileri sürmektedirler.<sup>372</sup>

Aşırı bir İbn Haldûn karşıtı olan Tâhâ Hüseyin'e göreyse, İbn Haldûn bilinen nitelikte "dinsel bir inanır", yani müslüman bile değildir. Hatta, "Ne İbn Haldûn ne de bir başka İslam düşünürü, herkesin anladığı biçimde tanrısal gerçeğe inanır"<sup>373</sup> diyebilecek kadar bu iddiasını aşırı uca taşımıştır. Cemil Meriç'e göre de, çağdaş düşünce Batı'da Machiavelli, Doğu'da ise İbn Haldûn'la başlamıştır. Ortak yönleri, "teoloji ve ahlâkın emrindeki sosyal ilimleri onların etkisinden kurtarmaları, totem ve tabuları yıkmalarıdır".<sup>374</sup> İbn Haldûn'un sosyal olaylara realist bakışının ampirik ve gözlemci yaklaşımla gerçekleştiğini belirten E. Rosenthal'e göre ise, düşünür, incelemelerinde İslâm'ı "aşmış", onu da teorisinin genel çerçevesi içine oturtmuştur.<sup>375</sup> Hassan ise, İbn Haldûn'un dinsel sorunlara yaklaşımının, esas olarak, gerçekçi ve maddî temelleri araştıran bir nitelik gösterdiğini söylemekte, örnek olarak da, düşünürün

<sup>367</sup> Selahaddin Halil b. Aybek Sâfedî, *İbn Haldûn İslâmiyyen*, 2. b. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1985, s. 6.

<sup>368</sup> Ziyaeddin b. Receb Şehâbeddin, *ed-Durru'l-me'sûn bi-tehzibi Mukaddimetu İbn Haldûn ve meahû el-medhal ilâ Mukaddimetu İbn Haldûn*, eş-Şârika: Dâru'l-Feth, 1995/1416, s. 7.

<sup>369</sup> Labeed Ahmed Bsoul, "Historical Evolution of Islamic Law of Nations/Siyar", *Digest of Middle East Studies*, Vol. 17, No. 1 (Spring 2008), s. 62.

<sup>370</sup> Sâfedî, s. 6.

<sup>371</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 64-65.

<sup>372</sup> İlyas Ba-Yunus ve Ferîd Ahmed, *İslam Sosyolojisi – Bir Giriş Denemesi*, Rıdvan Kaya (çev.), İstanbul: Bir Y., 1986, s. 45-47; Lacoste, *İbni Haldun*, s. 267.

<sup>373</sup> Dursun, "İbni Haldun'un Temel Düşünceleri", s. 23. Tâhâ Hüseyin'e göre, Arap fikir hayatı Türkler'in İslamiyet'e yön vermeye başlaması ile sönmüş, Mısır'ı işgal eden Napoleon Araplar'ı kurtarmıştır. Bkz. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Türkiye'de İbni Haldunizm", *Bilim ve Ütopya*, S. 57 (Mart 1999), s. 47.

<sup>374</sup> Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 177.

<sup>375</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 77-78.

“Halifelik ve halifeliğin şartları hakkında ümmetin anlaşmazlığı”nı incelerken somut maddî şartlara dayanarak mükemmel bir tahlil yapmış olmasını göstermektedir.<sup>376</sup>

Konuyla ilgili çelişkili değerlendirmeler yapan Uludağ’a göre ise, İbn Haldûn, yeri geldiğinde kişisel kanaatleri ile uzlaştıramayacağı hadîslerden bile “yan çizmiştir”.<sup>377</sup> Ancak Uludağ, düşünürün *Şifâu’s-sâil* adlı eserinin çevirisine yazdığı önsözde, farklı anlama gelecek değerlendirmeler de yapmıştır: “İbni Haldûn; dinî inançlardan en küçük bir fedakârlık bile yapmadan bir müslümanın ne kadar hür ve serbest düşünebileceğini ... en açık bir şekilde göstermiş ve bu durumun tipik bir örneğini teşkil etmiştir.”<sup>378</sup> İbn Haldûn’un doğal ya da toplumsal olayları açıklarken dinsel bir yaklaşım içinde olmadığını söyleyen Uygun ise, düşünürün, bu konuların dince değil, gözlem, deney ve akıl yoluyla nasıl açıklanabileceği üzerinde durduğunu belirtmektedir. Ona göre, düşünür, aynı olayı açıklamaya yönelik dinsel hükümler ile gözlemleri sonucunda ulaştığı yasalar çatıştığında, ikincilere üstünlük tanımıştır. Bunu yapmak için bazen dinsel hükümleri kendi tespitlerine uygun biçimde yorumlama yoluna gitmiş, bu mümkün olmadığında da, âyet ve hadîsleri bile gözardı etmiştir.<sup>379</sup> En kritik konularda bile, gözlem ve muhakeme yeteneğine, dinsel hükümler karşısında öncelik tanımıştır.<sup>380</sup> Doğal ya da toplumsal olayları açıklarken, dinsel bir yaklaşım içinde olmamış, bu konuların dinî hükümlerde nasıl açıklandığıyla değil; gözlem, deney ve akıl yoluyla nasıl açıklanabileceği üzerinde durmuştur. Yine Uygun’a göre, bilimsel yöntemi kullanması bakımından, İslâm düşünürleri içinde belki de tektir. Aynı olayı açıklamaya yönelik dinsel hükümler (naklî deliller) ile gözlemleri sonucunda ulaştığı yasalar (aklî deliller) çatıştığında, gözlemleriyle ulaştığı yasalara üstünlük tanımıştır. Bunu yapmak için bazen dinsel hükümleri kendi saptadığı gerçekliğe uygun olarak yorumlama yoluna gitmiş, bu mümkün olmadığında ise onları gözardı etmiştir.<sup>381</sup>

Bütün bunlar, dinî hükümler karşısında alabildiğine özgür bir tutum takınmak anlamına geldiği halde Uygun, aynı zamanda, “Düşünürün yazdıklarından ötürü takibata uğramamış olması, *Mukaddime*’nin tamamen özgür bir ortamda yazıldığını

<sup>376</sup> A.g.e., s. 177. Ayrıca bkz. *Mukaddime*/Âtuf Ef., vr. 96b-98b; *Mukaddime*/Şeddâdî, I, s. 329-337; *Mukaddime*/Zağbî, s. 223-228; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 271-277; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 423-432;

<sup>377</sup> Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, s. 58.

<sup>378</sup> Süleyman Uludağ, “Birinci Baskının Önsözü”, İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti* içinde (12-15), s. 12.

<sup>379</sup> Uygun, s. 71-72, 75-76.

<sup>380</sup> A.g.e., s. 76.

<sup>381</sup> A.g.e., s. 71-72.

göstermez” de diyebilmiştir. Ona göre, “Büyük bir olasılıkla, *Mukaddime* o dönemde anlaşılammıştır. İslam düşüncesinin gerileme döneminde, *Mukaddime*’yi anlayacak bir entelektüel ortam yoktu”.<sup>382</sup> Oysa, böyle bir eserin yazılmış olması, onun yazılmasını sağlayacak bir entelektüel ortamın var olduğunun açık bir kanıtıdır. Ayrıca, böyle bir eserin gerçek zorluğu, anlaşılmasında değil, yazılmasındadır. Nitekim A. J. Fromherz, haklı olarak, pekçok görüşünün özgün olduğunu bilmekle birlikte, İbn Haldûn’un kendisini çağından ayrı görmediğini belirtmektedir.<sup>383</sup> *Mukaddime*’nin anlaşılmadığını değil, değer ve öneminin takdir edilemediğini söylemek daha isabetli bir değerlendirme olur. Uygun, bir yandan *Mukaddime*’nin tamamen özgür bir ortamda yazıldığını kabul etmeye yanaşmazken, diğer yandan “İbn Haldûn, samimi olarak hem bu tür tanrısal müdahalelere inanmakta, hem de umrân biliminin yasalarına geçerlilik tanımaktadır”<sup>384</sup> diyebilmektedir. Ayrıca İbn Haldûn’un, “dinsel önyargılar ve dogmalar karşısındaki cesur tutumu”ndan söz etmekte,<sup>385</sup> “Din ile bilimi birbirinden kesin olarak ayırdığı için, bu konulardaki görüşleri de birbirinden bağımsız olarak değerlendirilmelidir”<sup>386</sup> demektedir.

İbn Haldûn’un hem dine hem de bilime önem verdiği kesin olmakla birlikte, bu ikisinin çeliştiği veya çelişir görüldüğü zamanlarda tercihini hangisinden yana yaptığı hususu önem taşımaktadır. Bu noktada öncelikle, yukarıda belirtildiği gibi, İbn Haldûn’un kesin bilgi içermeyen teoriler (*ma’kûlât*) ile doğrudan duyu organlarına dayalı gözlemler elde edilen bilimsel bilgi arasında ayırım yaptığını hatırlamak gerekmektedir. Ona göre, teorilerin (*ma’kûlât*), özellikle birinci dereceden soyutlama (*ma’kûlât-ı evâ’il*) niteliği taşımaları durumunda doğru olmaları ihtimali yüksektir ve felsefecilerin (tabiat bilimcilerin) bu tür iddiaları kabul edilebilir. Fakat, bu teoriler (o çağ için) pratik değer taşımadığı, düşünürün ifadesiyle “dine de dünyaya da faydası olmadığı” için, Müslümanlar’ın bu konularla uğraşmamasını tavsiye etmektedir.<sup>387</sup>

<sup>382</sup> A.g.e., s. 78.

<sup>383</sup> Allen James Fromherz, *Ibn Khaldun, Life and Times*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010, s. 5.

<sup>384</sup> A.g.e., s. 79

<sup>385</sup> A.g.e., s. 76.

<sup>386</sup> A.g.e., s. 80.

<sup>387</sup> *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 276a; *Mukaddime*/Şeddâdî, III, s. 181-182; *Mukaddime*/Zağbî, s. 591; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 759; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 953; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 251-252. Pîrîzâde tercümesini tamamlayan Ahmed Cevdet Paşa ise, müellifin bu ifadeleriyle ilgili olarak yaptığı değerlendirmede, tabii ilimler alanında bilim adamlarının delillerinin çoğunun “zanniyât” niteliği taşıdığını bilindiğini, fakat sonraki bilim adamlarının bunları terk edip deney ve gözlemi esas aldıklarını, böylece tabiat biliminin tamamen farklı bir görünüme büründüğünü, sanayide ve uygarlıkta görülen ilerlemenin bir etkeni durumuna geldiğini ve dünya işlerindeki küllî faydası nedeniyle artık öğrenilmesinin lüzumlu olduğunu belirtmektedir (Bkz. *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 184).

Dolayısıyla İbn Haldûn'un söz konusu bilimlere karşı tutumunun bir yandan "aklî", diğer yandan da pragmatik bir bakış açısına dayandığını belirtmek gerekir. Bütüncül bir red veya kabul değil, değişebilir nitelikte ve "fayda" eksenli bir yaklaşım söz konusudur. Ayrıca İbn Haldûn, tabiat bilimcilerin yöntemlerinin; delil ve hüccetlerin düzenlenmesi ve burhanların isabetli olması hususunda sağlam bir *meleke* kazandıracak şekilde zihni biletiğini belirtmektedir. Söz konusu bilim adamları, burhanları (*berâhîn*) şartlarına uygun olarak çok kullandıkları için, delillendirme ve akıl yürütmede (*istidlâl*) isabet etmelerini ve kesin bilgiye ulaşmalarını sağlayacak biçimde sağlam bir melekeye sahip olmaktadır. Fakat yine de yöntemleri, (soyutlama düzeyinde) amaçları için yetersiz kalmaktadır. Bununla birlikte, öğretilen akıl yürütme kanunları içinde en doğruları bunlarinkilerdir.<sup>388</sup>

Brockelmann'e göre, yaşadığı tarihî devir üzerine derinlikli kişisel hüküm ve gözlemlere sahip olmakla birlikte, İbn Haldûn'un siyasî ve sosyal görüşünde tamamiyle İslâmî "şeriat sistemi" egemendir.<sup>389</sup> Toynbee'ye göre ise, İbn Haldûn'un insanlık tarihini St. Augustin gibi bir bütün halinde ele almasının nedeni, yine onun gibi insanlık tarihini "daha geniş bir sistem olan din çerçevesi içinde görmesidir".<sup>390</sup> İbn Haldûn'un İslâm geleneğine bağlı ve sadık olduğunu söyleyen Gibb'in haklı olduğunu belirten *Mukaddime* mütercimi F. Rosenthal de, din ve bilimin henüz ayrılmadığı bir çağda yaşayan İbn Haldûn'un kendi zamanı çerçevesinde anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>391</sup> Yine F. Rosenthal'e göre, İbn Haldûn'a bir tür "sekülerizm" isnat etmek ve hatta onun dini, siyaset ve sosyolojiden ayırma eğilimi taşıdığını iddia etmek oldukça cazip bir değerlendirmedir; ancak bu yaklaşım biçimi anakronistiktir ve Müslümanlık realitesini görmezden gelmektedir. İbn Haldûn, İslâm'ın ve genelde dinin

---

Düşünürün eleştirisinin yüzeysel olduğunu ve İbn Haldûn'un kendi "umrân" ilmine de uygulanabileceğini öne süren Arslan'ın (Bkz. Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 417) ise, düşünürü yanlış anlamış bulunduğu görülmektedir. Çünkü umrân ilmi aklî soyutlamalar değil, müşahhas olgu ve olaylarla ilgilidir.

<sup>388</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 277b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 594; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 186; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 762; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 956; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 257. Bu noktada İbn Haldûn'un İslâm düşünce geleneğinde "tevil" olarak adlandırılan yaklaşımı benimsediği görülmektedir. Buna göre, katî bir aklî delil zannî bir naklî delille çeliştiğinde naklî delil tevil edilir, bir başka deyişle aklî delille çelişmeyecek biçimde yoruma tâbi tutulur. Düşünürün bu konudaki yaklaşımıyla ilgili bir çalışma için bkz. Salim Yefût, "İbn Haldûn ve hudûdu't-te'vil", *el-Ebniyyetu'l-fikriyye fi'l-Garbi'l-İslâmî zemene İbn Haldûn* içinde (29-34), Binnâsır Buazzâtî (Ed.), Rabat: Kulliyetu'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye, 2007/1427.

<sup>389</sup> Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, Neşet Çağatay (çev.), Ankara: TTK, 1992, s. 179.

<sup>390</sup> Arnold Toynbee, *Tarih Üzerine İki Konferans*, İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1962, s. 42.

<sup>391</sup> Recep Şentürk, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim (Türkiye ve Mısır Örneği)*, İstanbul: İz Y., 1996, s. 238, n. 11.

önemini derin ve samimi bir biçimde onaylamıştır.<sup>392</sup> Sâfedî de, İbn Haldûn'un İslâm'a ve *Kur'an*'a tamamen bağlı olduğunu<sup>393</sup> ileri sürmektedir. Zeyyâdî'ye göre de, düşünürü İslâm karşıtı gibi gösteren bazı oryantalistler, onun dinle ilgili görüşlerini doğru olmayan bir şekilde resmetmektedirler.<sup>394</sup> İbn Haldûn'un "yeni bilim"indeki (*umrân ilmi*) açık empirizminin, gelenekçiliğiyle yan yana olduğunu söyleyen E. Rosenthal'e göre ise, müellif İslâm'ın inanç ve akidelerine tümüyle inanmaktadır ve geleneksel ilimlerde de söz sahibidir.<sup>395</sup> E. Rosenthal ayrıca, İbn Haldûn'un, felsefî ilimlerin umrânın ayrılmaz bir parçasını oluşturduğunu ve herkese yararlı olduğunu kabul etmekle birlikte, bu ilimlerle uğraşmaktan, Şerî'at'e aykırı bazı doktrinleri de içerdiği için, "önce dinî ilimleri iyice öğrenmemiş olan" kimselerin vazgeçirilmesini istediğini hatırlatır.<sup>396</sup> Gerçekte İbn Haldûn bu ilimlerle uğraşanların bundan "vazgeçirilmeleri"ni istememekte, o ilimlerin muhtemel zararlarından korunmak için önce dinî ilimleri öğrenmeleri gerektiğini söylemektedir.<sup>397</sup>

H. Kıvılcımlı ise, İbn Haldûn'un din ile bilimi birbirine indirgmeden ayrı gerçeklikler olarak kabul edip onların arasını uzlaştırmaya çalıştığını ileri sürmektedir. Çünkü, düşünürü göre, hâdiselerin sebepleri "kendi münasebetleri içinde"dir, fakat aynı zamanda, o hâdiselerin gerisinde aranıp bulunacak şey, tabiat üstü kuvvet, yani Allah'ın kudretidir. Kıvılcımlı'ya göre, İbn Haldûn, tarihin gidişini, Hegel'den 500 yıl önce "laik bir anlayışla" bir "Hak tecellisi" sayıp konuyu burada noktalamış, hemen gerçekçi bilim yolunun tutmuştur.<sup>398</sup> Toynbee'nin, "hadiselerin gerisinde aranıp bulunacak şeyi" Allah'ın kudreti olarak gördüğünü, Gobineau'nun ise, "Her şeyi Allah'a havale etmenin birinci derece bir hakikat olduğunu, fakat bunun dünyevî hakikatlerin araştırılmasını engellememesi gerektiğini" savunduğunu belirten Kıvılcımlı, aynı bilimsel tutuma sahip olan İbn Haldûn'un, "o iki hıristiyandan çok daha inançlı müslüman" olduğunu ileri sürmektedir.<sup>399</sup> Benzer şekilde M. Fahri'ye göre, İbn Haldûn'un felsefesinin, Allah'ın âlem hakkındaki planı diyebileceğimiz şeyle irtibatlı bir unsuru vardır ve

<sup>392</sup> Franz Rosenthal, "İbn-Khaldûn", s. 4269-4270.

<sup>393</sup> Sâfedî, s. 8.

<sup>394</sup> Muhammed Fethullah Zeyyâdî, *el-İstişrak: Ehdafuhû ve Vesâiluhu: Dirâse Tatbikiyye havle Menheci'l Garbiyyin fî Dirâseti İbn Haldûn*, y.y., 1998, s. 299.

<sup>395</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 125-126.

<sup>396</sup> A.g.e., s. 153.

<sup>397</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 277b, 278a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 594; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 186; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 762; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 956; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 257-258.

<sup>398</sup> Hikmet Kıvılcımlı, *Tarihte Büyük Devrimciler*, İstanbul: Diyalektik Yayınları, 1995, s. 33.

<sup>399</sup> Hikmet Kıvılcımlı, "İbni Haldun'un Gerçek Diyalektiği", *Bilim ve Ütopya*, S. 57 (Mart 1999), s. 34.



“determinizmin bu iki hattı birlikte çalışır”.<sup>400</sup> İbn Haldûn’un “değer”den yalıtılmış bir tarih kurma çabası içinde olmadığını söyleyen B. Lawrence ise, “İbn Haldûn için din İslâm, İslâm da dindi. İslâm, ilâhî planın tarihte ortaya çıkışıydı ve aynı zamanda rasyoneldi. O, tarihte ilâhî bir niyet bulunduğuna inanmıştı”<sup>401</sup> demektedir. Aynı görüşü savunan Hanafî (Hanefî) de, düşünüre göre “değiştirilmesi imkânsız olan tarihsel yasanın aynı zamanda Allah’ın takdirinin yerine getirilmesi olduğunu” söylemektedir.<sup>402</sup>

Kıvılcımlı’dan farklı düşünen Enan’a göre ise, İbn Haldûn, Hegel’in yaptığı gibi insan fiillerini Tanrı’nın gayesi ile özdeşleştirmez ve onun tarih felsefesi Hegel’ininki gibi bir teodise (*theodicy*) değildir.<sup>403</sup> Benzer şekilde Baali de, bir müslüman olmakla birlikte, İbn Haldûn’un düşüncesinde İslâm’ın tek belirleyici unsur olmadığını, genellemelerinin bazısının İslâm düşünce tarzıyla ilgisinin bulunmadığını söylemektedir.<sup>404</sup> Ona göre, İbn Haldûn Tanrı’ya, tüm tarihin akışını tâyin eden açıklayıcı bir prensip olarak başvurmamıştır.<sup>405</sup> Aynı şekilde düşünen Corbin’e göre de “İbn Haldûn’un eseri tipik bir laikleşmeyi ve bir dünyevileşmeyi temsil eder”, çünkü onda “bu dünyaya duyular-üstü âlemlerdeki güçlerin müdahale ettiğini” farzeden bir yaklaşım değil, “tüm aşkınlığı ortadan kaldıran bir nedensellik” mevcuttur.<sup>406</sup> Gazzâlî’yi İslâm’ı dogmatizmle tanıştıran ilk veya en azından en meşhur din bilgini olarak tanıtan bazı yazarlara göre ise İbn Haldûn, meşhur eserinde sosyolojik düşünceyi kurmak

<sup>400</sup> Fahri, s. 334.

<sup>401</sup> Bruce B. Lawrence, “Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology”, *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde (2-13), Bruce B. Lawrence (Ed.), Leiden: E. J. Brill, 1984, s. 8.

<sup>402</sup> Hasan Hanafî, “The *Muqaddima* of Ibn Khaldûn: A Contemporary Reading”, *Studies on Ibn Khaldûn* içinde (49-74), Massimo Campanini (Ed.), Milano: Polimetrica, 2005, s. 49.

<sup>403</sup> Enan, s. 166. Eski Yunanca “Tanrı” ve “adalet/hakkaniyet” kelimelerinin birleştirilmesinden oluşan teodise, “Kudreti sonsuz ve iyi bir Tanrı’nın yarattığı evrende neden kötülük var?” sorusu karşısında Tanrı’nın adaletini ve hakkaniyetini savunma anlamına gelmektedir (Bkz. Aliye Çınar, “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XIV, S. 1 [2005], s. 163-164). M. Yıldız, İbn Haldûn’un bu soruna karşı tavrını şu şekilde yorumlamaktadır: “... İbn Haldun’un sözünü ettiği tarihin zahiri anlamının altındaki bâtinî anlamına nüfuz etme çabasının bir teodise (Tanrı’nın kötü olmadığını savunusu) olup olmadığı sorulabilir. İbn Haldun söz konusu olduğunda bu soruya olumlu yanıt vermek zordur. Nitekim Aziz Augustine’in *Tanrı Devleti*, Bossuet’in *Evrensel Tarih Üzerine Söylev* ya da Vico’nun *Yeni Bilim*’inde görülen, Tanrı’nın insana yaklaşımının savunulması ve özellikle de tarihin seyrinin ilahî takdir anlayışını kabul etmeyle çelişmeyen bir biçimde yorumlanabileceğini göstermek gibi bir kaygı İbn Haldun’da yoktur. Çünkü İbn Haldun’un tarihsel olayların batını yönü olarak gördüğü nedenler araştırması, metafizik ilkelere daha çok doğal ve toplumsal nedenler anlamına gelmektedir.” (Yıldız, s. 37). Ancak, İbn Haldûn’da “Tanrı’nın adaleti” düşüncesinin ahiret inancı çerçevesinde söz mevcut bulunduğunu belirtmek gerekir. Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 233a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 515; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 82; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 666; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 847; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 71.

<sup>404</sup> Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun’s Sociological Thought*, s. 6.

<sup>405</sup> Faruk Yashlıçimen ve Lütfî Sunar, “Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldun”, *Ibn Haldun – Güncel Okumalar* içinde (287-324), s. 298.

<sup>406</sup> Corbin, *İbn Rüşd’den Günümüze İslâm Felsefe Tarihi*, s. 45.

suretiyle İslâm'ı tekrar *rasyonalizm*le tanıştırmak istemiş, fakat geç kalmıştır. Çünkü Müslümanlar çoktan, onları sonunda birkaç yüzyıllık bir çöküşe götürecek olan derin bir krizin içine düşmüş bulunuyorlardı.<sup>407</sup>

İslâm dünyasındaki filozof-bilginlerin bilimsel açıdan İbn Haldûn'dan daha az modern olmalarına rağmen, dinden onun kadar etkilenmediklerini vurgulayan<sup>408</sup> Lacoste ise, İbn Haldûn'un tarihçi olarak akılcı felsefeyi benimsese de, filozof olarak inançlı bir Gazzâlîci olduğunu, felsefenin ilâhiyata hizmet etmesini uygun görmediği için, felsefeye karşı çıkma konusunda Gazzâlî'nin önünde olduğunu söylemektedir.<sup>409</sup> İbn Haldûn'un akılcı filozoflara karşı çıkan "sofu hareket"e bağlı olduğunu söyleyen Lacoste, onun, mantıktan yararlanmayı mahkûm etmiş olmasına da dikkat çekmektedir. "Dine ve dinsel dogmalara tam anlamıyla bağlı oluşu onu her türlü felsefî yapıyı yadsımaya götürmüştür."<sup>410</sup> Böyle olmakla birlikte Lacoste, İbn Haldûn'un "Allah'ın yargılarını, yazgıcı bir tutumla, anlamaksızın yerine getiren saf bir gizemci" olmadığını vurgulamayı gerekli görür: O, yaşadığı dünyayı, toplumu gözlemlerken ulaştığı somut öğelerden giderek anlamaya çalışmış<sup>411</sup> ve tarihe ilişkin akıl yürütmelerinde tanrısal müdahaleye pek az yer vermiştir.<sup>412</sup> Gerçekte, İbn Haldûn'un her türlü felsefî yapıyı yadsıdığı doğru değildir. O, spekülasyondan öteye gitmeyen ve o dönemde felsefe olarak adlandırılan metafiziğe tepki göstermiştir.<sup>413</sup> Mantıkla ilgili eleştirileri de, mantığı bütünüyle reddetme anlamına gelmemekte, mantık ilminin faydalı olduğunu ifade etmekten de geri kalmamaktadır.<sup>414</sup> Bununla birlikte İbn Haldûn, mantık ilminin kelâm ilminde kullanılması durumunda ortaya sorunlar çıktığını, bu yüzden eski kelâm âlimlerinin mantık ilmiyle meşgul olunmasını yasakladıklarını, fakat Gazzâlî ve Râzî'nin bu konuda bir ölçüde müsâmaha gösterdiklerini belirtmektedir.<sup>415</sup>

<sup>407</sup> Mehdi Mozaffari, "Islamic Civilization between Medina and Athena", *Globalization and Civilizations* içinde (198-217), Mehdi Mozaffari (Ed.), New York: Routledge, 2002, s. 202.

<sup>408</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 217.

<sup>409</sup> A.g.e., s. 211.

<sup>410</sup> A.g.e., s. 219.

<sup>411</sup> A.y.

<sup>412</sup> A.g.e., s. 174.

<sup>413</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 276a; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 182; *Mukaddime/Zağbî*, s. 591; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 184; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 759; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 953; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 252; *Mukaddime/Ugan*, III, s. 106.

<sup>414</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 241a, 248a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 531, 545; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 101, 131; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 686, 704; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 953; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 252; *Mukaddime/Ugan*, III, s. 106.

<sup>415</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*'de kelâm-mantık ilişkisiyle ilgili bir bölüm yer almaktadır. (Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 248a-b). Bu bölüm, Arap dünyasındaki baskılarda (*Mukaddime/Şeddâdî* hariç) mevcut değildir. Ahmed Cevdet Paşa, sözkonusu bölüme "İlm-i Mantığın Redd ü Kabûlü Beyânındadır" şeklinde bir başlık eklemiş bulunmaktadır. Bkz.

İbn Haldûn'un zamanındaki İslâm toplumunda felsefî düşüncenin kelâm, mistisizm ve felsefenin bir karışımı olduğunu belirten Mehdi'ye göre ise, gerçek felsefeyi bu karışımdan kurtarmak İbn Haldûn'un temel kaygısını oluşturmaktaydı. Gerçek felsefe ise, felsefe taklitçiliğinde, yani Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Neo-Platonizm'inde bulunamazdı. Onun çabası, Eflatun ve Aristoteles'in Neo-Platonizm'e karşı savunulmasıydı. Hem Şerî'at'ı hem de felsefeyi tehlikede gören ve her ikisini de kurtarmayı amaçlayan İbn Haldûn'un gerçek amacı, son tahlilde, felsefenin gereğini yerine getirmektir.<sup>416</sup> Mehdi'yi eleştiren Hassan ise, İbn Haldûn'un metodunun gerçekte ne olduğunun, ne olmadığına tespiti yoluyla açıklığa kavuşturulamayacağını belirtmektedir.<sup>417</sup> Hassan ayrıca, İbn Haldûn'un, Allah'ın zatı ve sıfatları gibi konularda "aklı nakle takdim etmek isteyenlerin yanıldıklarını ve anlayışları eksik ve fikirleri altüst olmuş bir halde bulduklarını kavramsız" şeklindeki sözünün, Mehdi'nin tezini dayanaksız bıraktığını ileri sürmektedir.<sup>418</sup> Yine Hassan'a göre Mehdi, "İbn Haldûn'un felsefe 'lehinde' gözükten sözlerini içerikten soyutlayıp sergileme yöntemini takip etmektedir".<sup>419</sup> Bununla birlikte Hassan, bir yandan da, Mehdi'nin İbn Haldûn'a felsefeyi kurtarma misyonu biçmesine benzer biçimde, ona "aklı dinden kurtarma" çabası izafe ederek, dolaylı biçimde aynı yaklaşımı savunmuş olmaktadır. Ona göre, İbn Haldûn, Ehl-i Sünnet'in yolunu izleyerek önce dinde felsefe ve felsefî etkilere karşı çıkmakta, sonra da dinî kuralları kendi başına bırakıp dünyada olup bitene bakmak suretiyle aklî ilimlerin bağımsızlığını kurtarmaktadır.<sup>420</sup> Yine ona göre, İbn Haldûn'un akıl yolunu "kurtarması", dini akıl ile uzlaştırma çabasına girmekten uzak kalmasıyla mümkün olabilmiştir.<sup>421</sup> Düşünürün, Mutezile gibi "felsefe karıştırılmış mezheb" ve anlayışların, imanı ve vahye dayanan dini değiştireceğini düşündüğünü ileri süren Hassan, İbn Haldûn'un bu tutumunu, Mehdi gibi, inancının sağlamlığından çok, rasyonel düşünceye olan saygısına bağlamaktadır. Ona göre, İbn Haldûn, dinin bütün hükümleri ile başbaşa kalmasını ve rasyonel temellere oturtulma gibi verimsiz bir

---

*Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 132. Ayrıca bkz. *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 888-890; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 143-147.

<sup>416</sup> Mahdi, *İbn Khaldûn's Philosophy of History*, s. 96-97, 285.

<sup>417</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 85.

<sup>418</sup> A.g.e., s. 134. Ayrıca bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 227a; *Mukaddime*/Zağbi, s. 497; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 65; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 640; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 823; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 39; *Mukaddime*/Ugan, II, s. 521.

<sup>419</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 134, n. 74.

<sup>420</sup> A.g.e., s. 137.

<sup>421</sup> A.g.e., s. 138.

alandan kurtarılmasını, akıl yolunun bağımsızlığına kavuşması ve gerçek bilime yol açılması için istemektedir.<sup>422</sup>

Gerçekte, İslâm düşünce tarihi dikkate alındığında, İbn Haldûn'un akli kurtarma gibi bir çaba içine girmesini gerektirecek bir durum bulunmadığı, onun bu konudaki yaklaşımıyla belirli bir geleneği izlediği söylenebilir. Çalışmasının ilerleyen sayfalarında Hassan da bunu dolaylı biçimde ifade etmekte, "Aslında, İbn Haldûn'un temel kaygısı, aklî ilimlerin mevcudiyetinin savunulmasından ötede kendi getirdiği metodunun geçerliliğini kanıtlamaktır"<sup>423</sup> açıklamasını yapmaktadır. Yine, "İbn Haldûn, sosyal-siyasal doktrininin bütününde felsefeyi 'kurtarmak' ve 'aklamak' gibi bir hedef gözetmediğini ortaya koymaktadır" demekte ve İbn Haldûn'un, aklî ilimleri incelerken de, o devirde mevcut olan aklî ilimlerin savunucusu olarak ortaya çıkmadığını, akıl yolunun ya da rasyonel düşüncenin önyargısız geliştirilmesini amaçladığını belirtmektedir.<sup>424</sup> Gerçekte, İbn Haldûn'a izafe edilen din ile bilimin sınırlarını ayırma ve her birini kendi alanı ile sınırlama düşüncesi, daha önce İbn Rüşd tarafından açık biçimde savunulmuş bulunmaktadır. "Din ve felsefenin konularının kendi bütünlükleri ve metotları içinde bağımsız olarak ele alınması gerektiği" görüşünden hareket eden İbn Rüşd'e göre, "bir filozof dinî-itikadî hükümler hakkında ancak onların bağlam ve usûlü içinde konuşabilir, aynı şekilde herhangi bir felsefî problem ancak kendi ilkeleri çerçevesinde çözülebilir".<sup>425</sup>

İbn Haldûn'un konuyla ilgili yaklaşımını anlamadığı görülen T. Görgün ise, Fahreddin er-Râzî'nin kelâmı felsefileştirirken veya kelâmı felsefe ile mezcederken geliştirdiği yöntemi, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de bazı değişiklikler yaparak uyguladığını öne sürmektedir. Ona göre, bu yöntemin en önemli özelliği, "daha önceki rivayet ve görüşleri ciddi bir eleştiri süzgecinden geçirdikten sonra bunları tamamen yeni bir tasnif içinde usul, kavâid ve havadis şeklinde ele almasıdır".<sup>426</sup> Oysa, kelâm ile felsefenin mezcedilmesinin, sözü edilen yöntemle bir ilgisi yoktur. Bu gelişme, konusu, amacı ve yöntemi farklı iki disiplinin birbirine karıştırılması anlamına gelmektedir ve İbn Haldûn bu durumu çok fazla tasvip etmemektedir.<sup>427</sup> Ayrıca İbn Haldûn'un, er-

<sup>422</sup> A.g.e., s. 132.

<sup>423</sup> A.g.e., s. 140.

<sup>424</sup> A.g.e., s. 142.

<sup>425</sup> Özervarlı, s. 55.

<sup>426</sup> Görgün, "İbn Haldun", s. 543-544.

<sup>427</sup> A.g.e., s. 76. İbn Haldûn'un ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 230a, 250a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 503,

Râzî'yi, kelâmı felsefe ile mezmetmesi değil, bilakis filozoflara cevap vermiş olması itibariyle takdir ettiği, “Akidesine felsefeyi reddi dahil etmek isteyen, Gazzâlî ve İmam İbn Hatîb'in (er-Râzî) kitaplarını okusun”<sup>428</sup> demesinden anlaşılmaktadır.

Konuyla ilgili olarak farklı düşünen H. A. R. Gibb'e göre ise, İbn Haldûn'un eserinde dinin ikinci plana itilmesi sadece görünüştedir ve bunun da sebebi, çalışmanın

---

548; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 73, 139; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 647, 709; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 831, 894; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 54, 153.

<sup>428</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 230a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 503; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 73; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 647; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 832; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 54. İbn Haldûn'un konuyla ilgili açıklamalarının, özellikle kelâm-mantık ilişkisi bağlamında son yıllarda tartışmalara konu olduğu görülmektedir. Hilmi Demir'e göre, İzmirli İsmail Hakkı ve Şemseddin Günaltay gibi isimlerin kelâmcılar için yaptıkları ve günümüzde genel kabul gören mütekaddimîn (kudemâ)-müteahhirîn ayrımı gerçekte İbn Haldûn'a dayanmaktadır ve önemli ölçüde yanlıştır. İzmirli, adını anmadan İbn Haldûn'u tekrar etmekte ve Gazzâlî eksenli mütekaddimîn (öncekiler) ve müteahhirîn (sonrakiler) kelâmı ayırımı derinleştirmektedir. Buna göre, sonrakiler, öncekilerden şu noktalarda ayrılmaktadır: 1. Mantık usûlünü red, 2. İn'ikâs-ı edilleyi red, 3. Felsefe (ve mantık) konularının kötülenmesi. İzmirli, İbn Haldûn'un “delilin butlanının (geçersizliğinin) medlûlün (delillendirilen husûsun) butlanına yol açacağı” şeklindeki ifadelerini “in'ikâsı edille” şeklinde kavramsallaştırmıştır (Hilmi Demir, “Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Mütekaddimîn Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, *Dinî Araştırmalar*, C. X, No. 29 [Eylül-Kasım 2007], s. 81, 88-89, 96, 113). Demir'in temel iddialarının önemli bir kısmının yanlış olduğu görülmektedir. Birincisi, in'ikâs-ı edille kavramı İzmirli'nin icadı değildir, bizzat İbn Haldûn tarafından kullanılmaktadır (*Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 248b; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 133; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 889; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 146). İkincisi, İbn Haldûn'un müteahhirîn kelâmcıları Gazzâlî ile başlattığı şeklindeki iddia da yanlıştır. Düşününürün ifadelerine bakıldığında, Gazzâlî ile er-Râzî'yi mütekaddimîn ile müteahhirîn arasındaki bir geçiş halkası ya da köprü olarak gördüğü anlaşılmaktadır: “Akidesine felsefeyi reddi dahil etmek isteyen, Gazzâlî'nin ve İmam İbn Hatîb'in (er-Râzî'nin) kitaplarını okusun. Onlarda eski itilaha muhalefet var ise de, onlardan sonra gelen müteahhirîn yolunda görüldüğü şekliyle (kelâm ve felsefe/mantık arasında) meselelerde karışma ve konularda iltibas yoktur.” (*Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 230a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 503; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 73; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 647; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 832; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 54). Bir başka deyişle, İbn Haldûn, İzmirli'nin mütekaddimîn ile müteahhirîn arasındaki ihtilaf konuları olarak sıraladığı “mantık usûlünü red” ve “felsefe/mantık konularının kötülenmesi” bakımlarından Gazzâlî'yi, İzmirli'den farklı olarak, iki grup arasında bir noktada göstermektedir. Öte yandan Demir, İbn Haldûn'un Bâkîllânî (ö. 1013) gibi mütekaddimînden kelâmcılara isnat ettiği “delilin geçersizliğinin medlûlü geçersiz kılabileceği” (in'ikâsı edille) düşüncesinin gerçekte onlarda bulunmadığını öne sürmektedir (Hilmi Demir, s. 96). Buna karşılık K. Güneş ve N. Aydın, Bâkîllânî'nin *et-Temhîd* adlı eserinde bu görüşü çağrıştıran ifadeler bulunduğunu belirtmektedir (Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass: Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbar'da Kelâmullah Meselesi Örneği*, İstanbul: İnsan Y., 2003, s. 52-54; Nurullah Aydın, *Bâkîllânî'de Bilgi Teorisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 38-39). Bunun yanı sıra, Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinde, delilin yokluğu durumunda medlûlün de yokluğunu kabul eden kelâmcılardan bahsetmiş olması önem taşımaktadır (Bkz. Murat Memiş, “Eş'arîliğe Yaptığı Katkılar Bakımından Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî”, *Kelâm Araştırmaları*, C. VII, No. 1 [Ocak 2009], s. 117). Öte yandan, Demir'in iddiasının aksine, Cüveynî'nin (ö. 1085) *et-Telhîs* adlı (Bâkîllânî'nin *et-Takrîb*'inin özeti durumundaki) eserinde akli delillerde in'ikâsın kabul edilmemesi konusunda ittifak bulunduğunu söylemiş olması (Bkz. a.y.), Bâkîllânî'de bu şekilde yorumlanabilecek düşüncelerin hiç bulunmadığı anlamına gelmez. Şayet İbn Haldûn söz konusu düşüncüyü Cüveynî'ye isnat etmiş olsaydı, durum değişirdi. Yine, Demir'in de işaret ettiği gibi (Bkz. Hilmi Demir, s. 84), İbn Haldûn'un müteahhirînden bazı kelâmcılara attığı in'ikâs-ı edille düşüncesinin, delilin batıl oluşunun medlûlün batıl olmasını gerektirmesi değil, batıl olmasına yol açabilmesi şeklinde anlaşılması mümkündür (Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 230a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 503; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 73; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 647; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 831; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 54). Her ne kadar “mantık” bakımından delilin geçersizliği medlûlün de geçersizliğini gerektirmezse de, psikolojik bakımdan insanlar üzerinde bu yönde bir etkisinin ortaya çıkması mümkündür (Basit bir örnekle açıklamak gerekirse, iyi bir matematikçi olduğunu söyleyen bir insanın çözmesi istenen bir problemi o anda çözmemesi, mantık bakımından, onun iddiasının yanlış olduğunu kesin biçimde göstermez. Fakat iddiası kanıtsız kalmış olacağı için, şüphe uyandırır). Bu yüzden, amacı iman esaslarını savunmak olan kelâm ilminde uzmanlaşmış olan mütekaddimînden bazıların, bu ihtimali düşünerek delillerin sahihliğine medlûllerin sahihliği kadar önem vermiş olmaları tabii karşılanmalıdır ve İbn Haldûn'un anlatmak istediği de budur (Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 248b; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 133; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 889; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 146).

temel konusunu “devlet”in oluşturması ve eserin doğrudan dinle değil, dinin tarihte oynadığı rol ile ilgili olmasıdır. Müellifin, toplumun kökenine ilişkin açıklamalarında akılcı filozofları değil İbn Teymiyye’yi (ö. 1328) takip ettiğini belirten Gibb’e göre, onun siyasetle ilgili olarak söyledikleri büyük oranda İslâmî referanslara sahiptir. Felsefî bir düşünür olmaktan ziyade, *Mukaddime*’nin hemen hemen her sayfasının tanıklık ettiği gibi, Mâlikî ekolüne sıkı sıkıya bağlı bir hukukçu ve ilâhiyatçıdır.<sup>429</sup> Yine Gibb’e göre, İbn Teymiyye’nin “*ictimâ*” ve “*cemâ’at*” kavramlarını kullanım biçimi, İbn Haldûn’da olduğu gibidir ve işbirliği ve karşılıklı yardımlaşma hallerini içerir. Ona göre, Ayad’ın düşünürle ilgili eserinde<sup>430</sup> ileri sürdüğu “İbn Haldûn’un İslâm din bilginlerine cephe almış bulunması” iddiası ve Erwin Rosenthal’in düşünürle ilgili “bütün teolojik kısıtlamalardan azade” olduğu tezi geçersizdir.<sup>431</sup> Gibb ayrıca, “İbn Haldûn’un İslâm’ı kendi siyaset düşüncesine uygun biçimde yorumlamakta büyük hüner gösterdiğini ve dini kendi bilimsel teorilerine bağlamının yollarını aradığını” söyleyen Ayad’ın, İbn Haldûn’daki nedensellik (determinizm) ve doğal hukuk (tabii kanun) anlayışlarının İslâm dinine aykırı olduğu iddiasına da karşı çıkmaktadır.<sup>432</sup> Gibb’e göre, İbn Haldûn’un sözünü ettiği nedensellik *Kur’an*’da “*sünnetullah*” kavramı ile sıkça ifade edilmektedir ve devletin kurulması zaten dince istenilen birşeydir. Olaylar arasındaki sebep ve sonuç ilişkisi ile doğa yasası anlamına gelebilecek bir “âdet” düşüncesi bulunmadan peygamberlere lütfedilen özel bir güç olarak mucizeden söz etmek de anlamsız olacaktır. Çünkü mucize, “doğal düzenin ihlâli”, bir başka deyişle “âdet”in aşılması (*harku’l-âdet* = âdetin kopukluğa uğraması, hârikulâdelik) anlamına gelmektedir.<sup>433</sup> Bu yüzden İbn Haldûn’un determinizminin sosyolojik değil, dinî ve manevî (moral) bir temeli bulunmaktadır.<sup>434</sup> “Onun için hayatta en önemli gerçek din, yegâne hakîki rehber Şeriat’tır.”<sup>435</sup>

Gibb’in düşünürün yaklaşımıyla ilgili bu tespiti dinî konular bağlamında düşünöldüğünde doğru olmakla birlikte eksiktir, İbn Haldûn’un “*akl*”ı Şerî’at’ten sonraki gerçek rehber olarak kabul ettiği görölmektedir. Hatta ona göre, dinî bilgi

<sup>429</sup> Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 188.

<sup>430</sup> Söz konusu eser için bkz. M. Kamil Ayad, *Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Haldûns*, (*Forschungen zur Geschichts- und Gesellschaftslehre*, 2. Heft), Stuttgart ve Berlin: Kurt Breysig, 1930.

<sup>431</sup> Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 185.

<sup>432</sup> A.g.e., s. 187.

<sup>433</sup> A.g.e., s. 189.

<sup>434</sup> A.g.e., s. 191.

<sup>435</sup> A.g.e., s. 188.

alanına girmeyen dünyevî faaliyetlerde tek gerçek rehber akıldır. Düşünür, “nebevî tıp”la ilgili görüşlerini açıklarken bu konudaki yaklaşımını ortaya koymaktadır. Ona göre, Hz. Peygamber insanlar Şerîat’i öğrensin diye gönderilmiştir, tıp veya diğer sıradan ve alelâde hususları öğrenmeleri için değil. Düşünür, örnek olarak, hurma ağaçlarının aşılması konusunda Hz. Muhammed’in yaptığı değerlendirmeyi aktarmaktadır: “Siz dünyanızla ilgili işleri daha iyi bilirsiniz.”<sup>436</sup> *Mukaddime*’nin içerdiği siyaset teorisini ilk defa kapsamlı bir şekilde inceleyen M. M. Rabî, İbn Haldûn’un kavramlarından hiçbirinin Sünnî (*orthodox*) İslâm’ın öğretisine doğrudan aykırı olmaması açısından Gibb’in görüşlerine katılmakta, fakat düşünürün yöntemi, siyaset teorisinin esas konusu ve özgünlüğü bakımından ondan farklı düşünmekte, R. Brunschvig gibi, onun ortaya koyduğu çalışmanın orijinal olduğu kanaatini taşımaktadır.<sup>437</sup>

Bütün bu tartışmaların gösterdiği gibi, İbn Haldûn’un din-bilim ilişkisiyle ilgili görüşlerinin bir boyutunu, akıl-vahiy ilişkisi ile ilgili değerlendirmeleri oluşturmaktadır. Düşünür, Hz. Peygamber’in kişisel alışkanlık (*âdet*) ve karakter özellikleri ile şer’î hükümler arasında ayırım yapmaktadır.<sup>438</sup> el-Husrî’nin ifadesiyle, İbn Haldûn’un kanaatine göre Şerîat her şeyle meşgul olmaz ve sosyal hayatın bütün vechelerini kendisine hedef almaz. Zira onun faaliyet sahası, öncelikle uhrevî maslahatların gereklerinden ibarettir. Bu dairenin dışında kalan hususlar ise fikrî incelemelere ve aklın

<sup>436</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 249b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 547; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 137; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 707; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 892; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 150.

<sup>437</sup> Muhammad Mahmoud Rabî, *The Political Theory of Ibn Khaldûn*, Leiden: E. J. Brill, 1967, s. 12, 13. Bununla birlikte, İbn Haldûn’un bedevîleri iyiliğe şehirlilere göre daha yatkın bulması, *Kur’an*’la çelişiyor gibi görünmektedir. Çünkü, *Kur’an*’da, “Bedevîler (*a’râb*) küfür ve nifâk bakımından hem daha beter, hem de Allah’ın Resûlü’ne indirildiği hükümleri tanımamaya daha yatkındır” (*Kur’an-ı Kerîm*, Tevbe Sûresi, 9/97) denilmektedir. S. M. A. İmam da, İbn Haldûn’un bedevîlerin seciye ve ahlâkı ile ilgili düşüncelerinin *Kur’an*’la çeliştiği kanaatindedir. (Bkz. Yavuz Yıldırım, *İbn Haldun’un Bedâvet Teorisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998, s. 149, n. 525). Buna karşılık Y. Yıldırım, İbn Haldûn’un, *Kur’an*’daki bedevîlere ilişkin hükümlerin bütün bedevîler hakkında değil, “o zamanki belirli şahıs ve topluluklara has olduğu kanaatini” taşıyor olabileceğini ileri sürmektedir. Yıldırım’a göre, İbn Haldûn’un bedevîlerin ahlâk, seciye, zihin ve dindarlığı ile ilgili görüşleri geneldir ve istisnalara kapı açıktır. Öte yandan ashabın önemli bir bölümü şehirli olduğu halde İbn Haldûn’un ölçülerine göre hadarî/medenî değillerdir. Çünkü her şehir hadâret kapsamına girmektedir (Yıldırım, “İbn Haldun’un Bedâvet Teorisi”, 149, n. 525). Gerçekten de, *Kur’an*’da “*a’râb*” kelimesi ile bütün bedevîlerin değil, genel olarak Arap bedevîlerin veya Hz. Peygamber dönemindeki Arap bedevîlerin kast edildiği kabul edilirse şayet, bu durumda İbn Haldûn’un bedevîler hakkında yaptığı bazı olumlu değerlendirmelerin *Kur’an*’la çelişmediğini öne sürmek mümkün olabilir. Düşünürün “Araplar”dan söz ederken yaptığı ve geçen yüzyılda Arap milliyetçilerinin tepkisini çeken olumsuz değerlendirmelerin de, onların “ırk”larını değil, bedevîlere özgü niteliklerini hedef aldığı gözönüne alınır, İbn Haldûn’un Araplar’a yönelttiği eleştirilerin *Kur’an*’daki ifadelerle uyumlu olduğu sonucuna varmak mümkün olabilir. Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 75a-76b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 178-181.

<sup>438</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 249b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 547; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 137; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 707; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 892; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 150.

hükümüne terk edilmiştir.<sup>439</sup> Ayrıca, *Mukaddime*'nin doğrudan dinî ve şer'î meseleleri konu edinen bölümlerini istisna edecek olursak görürüz ki, İbn Haldûn, yaptığı incelemelerin ve olay ve olgular için gösterdiği sebeplerin hepsinde sadece aklî ve mantikî delillere dayanmaktadır. Âyet ve hadîsleri ise, ancak düşünce ve kıyas ile delillendirme işlemi sona erdikten sonra bahis konusu etmektedir.<sup>440</sup> Belki de bu yüzden, Hoodbhoy gibi isimler, Helenistik düşünceden ilham alan filozofları sert bir şekilde eleştirmesine rağmen İbn Haldûn'un, belirli gelenekselci ulema için çok fazla rasyonalist olarak kaldığını düşünmektedirler.<sup>441</sup>

Bu noktada İbn Haldûn'un, peygamberliğin gerekliliğinin ispatının aklî değil (*ed-delîlu'l-aklî*) şer'î olduğunu söylemesi de önem taşımaktadır. Ona göre, aklî delillerle peygamberliğin zorunluluğunu göstermeye çalışan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar (*felâsife* ve *hukemâ*) yanılığ içinde dirler. Ümmetin önceki dönem âlimlerinin (*selef*) de ifade ettiği gibi, peygamberliğin gerekliliği (*vucûb*) akılla değil, ancak bizzat Şerî'at'ın kendisiyle bilinebilir. Böylece İbn Haldûn, aklın dinî konulardaki rolünü sınırlandırır ve onu yetersiz görürken,<sup>442</sup> bunu dinî görüşleri sorgulama dışı bırakmak veya desteklemek gibi bir amaç gütmeyen yapmaktadır.

Öte yandan, İbn Haldûn, bir yandan dinî hükümlerin kapsamının sınırlı olduğunu belirtirken, diğer yandan aklın sahasının da aynı şekilde hudutlu olduğu kanaatini beslemektedir.<sup>443</sup> Akıl aracını somut gözlemlerin değerlendirilmesine ayıran düşünürü göre, "metafiziğe ve spekülasyona araç olmuş" aklın, ne tabiatı ne de toplumu açıklayabilmiş olduğuna tarih tanıklık etmektedir.<sup>444</sup> Çünkü, aklın ve idrâkin bir sınırı vardır; akılla, tevhîd ve ahiretle ilgili meseleler, peygamberliğin ve Allah'ın sıfatlarının hakikati değerlendirilemez. Akılla, onun sınırının ötesindeki hiçbir şeyi tartmaya yeltenmemek gerektiğini savunan düşünürü göre bu, gerçekleşmesi imkânsız (*muhal*) bir hevestir.<sup>445</sup> Ancak düşünür, yine de, sözü edilen hususların mahiyeti değil fakat varlığıyla ilgili olarak aklın bir hüküm verebileceğini kabul eder. Bir başka deyişle akıl,

<sup>439</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 353.

<sup>440</sup> A.g.e., s. 353.

<sup>441</sup> Bkz. Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, London: Zed Books, 1991, s. 115-116

<sup>442</sup> *Mukaddime*/Âtuf Ef., vr. 20b-21a, 250b-251a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 75, 548-549; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 81, II, s. 710; *Mukaddime*/Pirîzâde, III, s. 139-140; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 895; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 154-155.

<sup>443</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 356.

<sup>444</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 133.

<sup>445</sup> *Mukaddime*/Âtuf Ef., vr. 226b-227a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 497; *Mukaddime*/Pirîzâde, III, s. 65; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 640; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 823; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 38.



birşeyin varlığının *zorunlu*, *mümkün* veya *muhal* olup olmadığı konusunda bir hükme varabilir. Bu noktada akıl doğru bir ölçü olmakla birlikte, düşünüre göre, aklın bir şeyin var olduğuna hükmetmesi ile, onun künhünü ya da mahiyetini anlaması farklı şeylerdir. Mesela, ona göre, ahiret hayatıyla ilgili hususlar akılla bilinmemekle birlikte, böyle bir hayatın var olması gerektiğini akıl söylemektedir. İbn Haldûn'a göre, bunun en açık kanıtlarından birini, bu müşâhede edilen yaşam dışında, insanların lâıyk oldukları durumlar ile karşılaşacakları bir ahiret hayatının ölümden sonra bulunmaması durumunda, ilk yaratılışın da abes hâle gelecek olması gerçeği oluşturmaktadır. Şayet ölüm yokluk olsaydı, insanların dönüp gittiği yer yokluk olacaktı ve bu durumda onların başlangıçtaki varlığının (ve bu evrendeki düzen ve intizamın) bir hikmeti ve anlamı kalmayacaktı.<sup>446</sup>

### ***b. Materyalizm ve İdealizm***

*Mukaddime*'nin içerdiği siyaset teorisini ilk defa kapsamlı bir şekilde inceleyen Rabî', İslâmî ilkelerin İbn Haldûn'un yöntemi üzerinde güçlü bir etkisinin bulunmasına rağmen, bazı laik (*secular*) etkenlerin onun düşünme biçimi üzerindeki etkisinin görmezden gelinemeyeceğini ileri sürmektedir.<sup>447</sup> Ona göre İbn Haldûn'un metodu; sosyo-ekonomik bir yaklaşımı,<sup>448</sup> bazı kültürel unsurların (insan düşüncesi, bilimler, sanatlar, kurumsallaşmış politik yaşam ve organizasyon) "materyalist" yorumunu<sup>449</sup> ve metafizik düşüncenin sınırlandırılmasını içermektedir.<sup>450</sup> Ayrıca, şehir yaşamının ve refah sonucu lükse yönelmenin toplumun ahlâkında yol açtığı etkileri açıklayış biçimi de materyalist bir yorum anlamına gelmektedir.<sup>451</sup> Benzer şekilde Garaudy, İbn Haldûn'un "tarihsel materyalizm" in öncüsü sayılabileceğini<sup>452</sup> söylerken, G. Bouthoul

<sup>446</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 233a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 515; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 82; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 666; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 847; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 71.

<sup>447</sup> Rabî', s. 13.

<sup>448</sup> *A.g.e.*, s. 36.

<sup>449</sup> *A.g.e.*, s. 37, 41-42.

<sup>450</sup> *A.g.e.*, s. 43. Ancak Rabî', ideolojik anlamda bir materyalizmi kast etmemektedir. Düşünürle ilgili olarak verdiği Mehdî yorumu örneği bunu göstermektedir. Ona göre, düşünür bir yandan Mehdî'nin ortaya çıkışı ile ilgili dinî yaklaşımı kabul etmekte, diğer yandan da onun ortaya çıkışını ve başarılı olmasını bilimsel temelde bazı ön şartlara bağlı kabul ederek "maddecî" bir yorum getirmektedir (Bkz. *a.g.e.*, s. 37). Düşünürün konuyla ilgili ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 158a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 363; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 599-600; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 431.

<sup>451</sup> Rabî', s. 41. Ancak Rabî', bunun salt maddî boyutu öne çıkararak bir materyalizm olduğunu ileri sürmekten uzak durmaktadır. Ona göre, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde ekonomik temel, yanında taşıdığı kültürel unsurlarla (düşünme tarzı, yaşam biçimi, toplumsal ilişkiler) birlikte, bir karşılıklı etkileşim formu sergileyerek, bütüncül bir süreç şeklinde rol üstlenmektedir. Bkz. *a.g.e.*, s. 42.

<sup>452</sup> Garaudy, *Sosyalizm ve İslâmiyet*, s. 58-62.

da İbn Haldûn'un materyalist yaklaşımına dikkat çekmektedir.<sup>453</sup> Yine S. Hilav da, İbn Haldûn'un "maddeci" bir tarih görüşü öne sürmüş olduğunu kabul etmek gerektiğini savunmaktadır.<sup>454</sup>

İbn Haldûn'un Allah inancını bile onun materyalizminin delili olarak gören T. Dursun ise, İbn Haldûn'un yaklaşımında Tanrı'nın, "dinsel dünyadakinden daha değişik bir anlamı"nın bulunduğunu ileri sürmektedir. Kanaatine, "İbni Haldûn'a göre Tanrı, doğal yasaların dışında değildir, yasaları hem koyandır, hem de yasaların kendisidir. Gelişmeyi etkileyen bir çeşit 'özüğü'tür".<sup>455</sup> Ancak, bu yaklaşım, İbn Haldûn'un konuyla ilgili görüşlerinin yanlış yorumlanması anlamına geldiği gibi, kendi içinde çelişki içermektedir. Herşeyden önce, "doğal yasaların kendisi" olan bir Tanrı inancı, o yasaların çığnenmesi ya da evrensel geçerliliklerinin şüpheli olması anlamına gelen "mucize"lere inanmayı mantıksız ya da imkânsız hale getirirdi, oysa İbn Haldûn mucize olgusunu kabul etmektedir.<sup>456</sup> Ayrıca, Dursun'un yorumunun doğru kabul edilmesi durumunda, doğal yasaların bilgisi Tanrı bilgisi anlamına geleceği için, bu doğal yasalara ilişkin bilginin mutlak olması ve ona yönelecek şüphenin Tanrı'dan şüphe olarak görülmesi gerekirdi. Oysa İbn Haldûn, insanın algılarının gerçekliği tam olarak kavradığını iddia etmek bir yana, tam aksini söylemekte, değil Tanrı hakkındaki, algı ötesi meleklerle ilişkin bilginin bile ancak "vahiy" ile, yani "mucize" denilebilecek bir yolla, doğal değil doğa-üstü biçimde elde edilebileceğini ifade etmektedir.<sup>457</sup> Bunların

<sup>453</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 75.

<sup>454</sup> Selahattin Hilav, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, İstanbul: Gerçek Y., 1970, s. 84.

<sup>455</sup> Dursun, "İbni Haldun'un Temel Düşünceleri", s. 17. Dursun'un yarım kalmış olan *Mukaddime* tercümesi, düşünürün burada ele alınan konulara ilişkin görüşlerinin yer aldığı son bölümü kapsamamaktadır. Ancak, İbn Haldûn'un, Tanrı'nın "doğal yasaları hem koyan, hem de onların kendisi olması" gibi mantığın temel ilkeleriyle çelişen bir görüşü benimsediğini gösteren hiçbir ifadesi yoktur. Öte yandan Dursun'un ifadeleri kendi içinde daha başka açık çelişkiler taşımaktadır: Tanrı yasaların kendisi ise, söz konusu yasaları ayrıca nasıl koymaktadır? O yasaları koyansa, bu durumda, o yasaların kendisi nasıl olabilir? İbn Haldûn'da, bu mantık bakımından çelişkili görüşe kaynak olabilecek tek bir cümle bile mevcut değildir. Ayrıca, İbn Haldûn'a izafe edilen ve bir tür "vahdet-i vücud"çuluk olarak görülebilecek bu Tanrı anlayışı onda esasen mevcut değildir. Dursun, bir bakıma Hobbes ve Spinoza'nın felsefe sistemini İbn Haldûn'a mal etmektedir. Spinoza her ne kadar Tanrı'nın kesin olarak belirlenmiş bir anlamda doğanın kendisi (*deus sive natura*) olduğunu ileri sürmüşse de (Bkz. Kurt Schilling, *Toplumsal Düşünce Tarihi*, Nihal Önal [çev.], İstanbul: Varlık Yayınları, 1971, s. 244), Tanrı'nın hem doğal yasaların kendisi hem de onları koyan olduğunu söylemek gibi bir tutarsızlık sergilememiştir. Buna karşılık Hobbes için Tanrı maddî nitelikte 'doğal' bir nedendir, doğal nedenlerin en üstünüdür. Bu yüzden Hobbes'un felsefesi tam ve tutarlı bir materyalizm kabul edilmektedir (Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 7. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994, s. 282). İbn Haldûn ise, herşeyin maddî olduğu düşüncesini kabul etmemektedir.

<sup>456</sup> Nitekim XX. yüzyıl başlarında Mısır'da, Muhammed Abduh gibi "reformist" olarak nitelendirilen bilginler, Hz. Muhammed'in olağanüstülük anlamına gelen mucizelerinin doğa yasalarıyla çelişmeleri bakımından şüpheyile karşılaşmalarını gerektiğini ileri sürmüşler, bu bağlamda Tefvik et-Tavîl, *et-Tenebbu' bi'l-ğayb inde mufekkiri'l-İslâm* adlı eserinde, tenkit sadedinde, İbn Haldûn'un konuyla ilgili yaklaşımının bu yeni anlayışla çeliştiğini ifade etmiştir. Bkz. Mustafa Sabri, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Mısır Ulemâsıyla İlmî Münâkaşaları*, İbrahim Sabri (çev.), İstanbul: Gül N., 2005, s. 27-28, 45, 269.

<sup>457</sup> *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 250b-251a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 548-549; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 139-140;

yanı sıra, Dursun'un iddia ettiği gibi "Tanrı'nın doğal yasaların kendisi olması", insanın doğadaki "gerçeklik"ler ile sınıanmasını mantıksız ya da imkânsız hale getirirdi ve buna bağlı olarak "doğal olan"la çelişen "dinî emirler"in bulunmamasını gerektirirdi.<sup>458</sup>

Bu iddialarının akabinde, ortaya koyduğu düşüncenin tam karşıtı anlama gelen görüşleri savunan Dursun şunları söylemektedir: "İbni Haldûn, ... toplumsal olayların nedenlerini, 'toplumun kendisinde' aramayı önerir. Oysa 'dinsel çevreler', bu nedeni, kendi anlayışlarındaki 'Tanrısal iş ve hikmetlerde' aramayı önerirler."<sup>459</sup> Şayet Dursun'un iddia ettiği gibi, İbn Haldûn Tanrı'yı "doğal yasaların kendisi" ve "gelişmeyi etkileyen bir çeşit 'özgüç'" kabul ediyorduyorsa, toplumsal olayların nedenlerini "Tanrısal iş ve hikmetler"de araması gerekirdi, çünkü o iş ve hikmetler, doğal yasaların hikmetlerinden ibaret olacaktı. Ayrıca, bu durumda, "toplumsal olayların nedenlerini toplumun kendisinde" aramak da esasen yanlış olurdu. Tam aksine, toplumu çevreleyen etkenlere (fizikî çevre, ekonomik kaynaklar, üretimin doğal altyapısı), yani "toplumun kendisine değil, dışına", bir başka deyişle doğal yasalara bakmak gerekirdi. Dursun'un çelişkileri, "peygamberliğin insanlara özgü doğal bir şey olduğunu" savunan 'felsefeciler'i reddeden İbn Haldûn'a destek verirken de<sup>460</sup> devam etmektedir. İbn Haldûn Tanrı'yı doğal yasaların kendisi kabul etseydi, felsefecilerle aynı görüşü savunuyor olması gerekirdi. Oysa ona göre peygamberlik "doğal/olağan" bir kurum değil, mucivezî bir olgudur.<sup>461</sup> Bunların yanı sıra Dursun, İbn Haldûn'un savunup da kendisinin benimsemediği yaklaşımlar için, "Yaşadığı ortamın özellikleri ve hoşgörüsüzlükler dolayısıyla düşüncelerinden 'ödü'n verme gereğini duymuştur zaman zaman" diyerek, onları yok saymaktadır.<sup>462</sup>

Buna karşılık, Sorokin, İbn Haldûn'u fikrî yapısının bütünü içerisinde materyalist değil *idealist* olarak görmektedir.<sup>463</sup> Yine, M. Talbi de, İbn Haldûn'un

---

*Mukaddime*/Kendir, II, s. 710; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 895; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 154-155.

<sup>458</sup> Mesela, domuz etinin yenmemesinin ve alkol alınmamasının emredilmesi anlamsız olurdu.

<sup>459</sup> Dursun, "İbni Haldun'un Temel Düşünceleri", s. 17. Alaattin Bilgi, Turan Dursun'un bu konudaki görüşlerini aynen aktarmakta ve onaylamaktadır. Bkz. Alaattin Bilgi, "İbni Haldun ve Mukaddime", *Evrensel Kültür*, S. 194 (Şubat 2008), s. 72.

<sup>460</sup> Dursun, "İbni Haldun'un Temel Düşünceleri", s. 22.

<sup>461</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 210a-211a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 508; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 21-22; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 653-654; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 772-774; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 422-424.

<sup>462</sup> Dursun, "İbni Haldun'un Temel Düşünceleri", s. 23. Ancak, bir insanın düşüncelerini saklamak için yazmamayı seçtiğini söylemek mümkünse de, yazmak zorunda olmadığı halde eser verip görüşlerinin aksini dile getirdiğini ileri sürmek mesnetsiz bir yargı olur. Ayrıca, İbn Haldûn'un durup dururken "*Şifâu's-sâil*" adıyla tasavvufa dair eser kaleme alıp hiç inandığı görüşleri inceden inceye savunduğunu söylemek de ancak apaçık gerçekliği yok saymak olarak değerlendirilebilir.

<sup>463</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 75.

materyalist sayılamayacağını, çünkü açıklamalarının sosyo-ekonomik temeller dışında psikolojik etkenlere de dayandığını belirtmektedir.<sup>464</sup> Medeniyet ya da umrânın, zamanda yani tarihte ortaya çıkan dinamik bir oluşum olarak İbn Haldûn ve Hegel'in ilgilendikleri konunun merkezinde yer aldığını belirten İmhemed H. Nasr ise, Hegel'e göre "akıl" ya da "ruh"tan (*Geist*) başka gerçek birşeyin mevcut olmamasına karşılık, İbn Haldûn'un maddî etkenleri dikkate aldığını belirtmektedir.<sup>465</sup> *Mukaddime*'de materyalist felsefe ile örtüşen çeşitli açıklamalar bulunduğunu belirten Uygun ise, İbn Haldûn'un, özellikle varlığın temelini maddi bir cevher olması gibi kritik bir noktada, materyalist fikirlere sahip olmadığını belirtmektedir.<sup>466</sup> Kozak'a göre de, İbn Haldûn'un kâinatın yaratılışı konusundaki inancı açık ve kesindir: Temel ve ilk sebep olarak Allah'ı, Allah'ın iradesini kabul ettikten sonra, cereyan eden olayların görünürdeki maddî sebeplerini (âdetullah'ı, sünnetullah'ı) incelemek, olaylardaki sebep-sonuç bağımlı ortaya koymaya çalışmak materyalist (maddeci) olmayı gerektirmez.<sup>467</sup> Yine ona göre, İbn Haldûn'un, tek tek ele alındığında tarihî materyalizme paralel olarak yorumlanabilecek görüşleri yanında, ona tümüyle karşıt görüşleri de pekçoktur.<sup>468</sup>

İbn Haldûn'un, samimi bir müslüman olmasına rağmen, eserini "tarihsel materyalizm" in diliyle yazdığını ileri süren Cox ve Schechter'e göre de, düşünür herşeye rağmen, son tahlilde, politik otoritenin ortaya çıkışını veya çöküşünü asabiyet diye adlandırdığı "manevî" bir niteliğe bağlamış bulunmaktadır.<sup>469</sup> Ki-Zerbo ile Niane de, tarihsel gelişimin yasalarını incelik keşfetmesi nedeniyle tarihsel materyalizmin öncüsü olarak görülmesinin biraz abartılı olduğunu belirtmektedir.<sup>470</sup> Lacoste ise, bir XIV. yüzyıl düşünürüne, kendi dönemiyle ilgili olmayan, "Ya idealizm ya maddecilik" sorunu gibi çok daha sonra ortaya atılmış sorunlar ve çözümler yüklemenin yanlış olacağını ileri sürmektedir.<sup>471</sup> Gerçekten de İbn Haldûn, son tahlilde bir materyalist olarak görülemeyeceği gibi, idealist de kabul edilemez. Kendisini realizm/gerçekçilik ve

---

<sup>464</sup> A.g.e., s. 76, 84.

<sup>465</sup> İmhemed Hüseyin Nasr, *Mefhûmu'l-hadâre inde İbn Haldûn ve Hegel: Dirâse mukârene*, Misrâte: Dâru'l-Cemâhiriyye, 1993/1403, s. 159.

<sup>466</sup> Uygun, s. 133.

<sup>467</sup> Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, s. 49.

<sup>468</sup> İbrahim Erol Kozak, "İbn Haldun ve Tarihi Materyalizm", *Yönelişler*, S. 28 (Ocak 1984), s. 17.

<sup>469</sup> Robert W. Cox ve Michael G. Schechter, *The Political Economy of a Plural World: Critical Reflections on Power, Morals and Civilization*, London: Routledge, 2002, s. 154.

<sup>470</sup> Joseph Ki-Zerbo ve D. T. Niane, *General History of Africa IV - Africa from the Twelfth to the Sixteenth Century*, Paris: UNESCO, 1997, s. 49.

<sup>471</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 214.

materyalizm/maddecilik karşıtı bir konuma yerleştiren idealizm, varolan herşeyi “ide”ye (düşünceye) bağlamaktadır.<sup>472</sup> Bu nedenle, özellikle metafizik düşüncede idealizmin vazgeçilmez bir yere sahip olduğu görülmektedir.

İlk bakışta İbn Haldûn’un, kadılık yapmış bir İslâm bilgini olarak maddeciliğin karşı kutbunda yer alan ve metafizikle bağlantılı olan idealizmi realizme tercih edeceği düşünülebilirse de, gerçek tam aksidir. İbn Haldûn, felsefenin metafizik kısmını bütünüyle yararsız bulup reddettiği gibi, bugün bilinen anlamda idealizmi de kabul etmemektedir. Onun inançlı bir müslüman olarak fizik ötesi varlıklara inanması metafizik veya idealizmle ilişkilendirilebilse bile, onun bu inancında bile realist bir temel bulunduğunu gözardı etmemek gerekir. İbn Haldûn, idealist felsefe yardımıyla ve metafizik olarak bilinen akım çerçevesinde ulaşıldığı ileri sürülen hiçbir bilgiyi geçerli kabul etmezken, peygamberler tarafından verilen bilgilerin geçerliliğini de, onların realist çerçevede peygamberliklerinin ispat edilmiş olmasına bağlar. Onların peygamberliklerinin delili mucizeleridir; mucizeler ise varlığına inanılan fikir veya iddialar değil, bizzat gözlemlenen birer gerçekliktir.<sup>473</sup> Şayet bir peygamber fizik ötesi ile bağlantılı ise, yani gerçekliği aşan bir olağanüstülüğe sahipse, o takdirde bu olağanüstülüğünü gerçeklik âleminde, bu duyular dünyasında da göstermeli, bir başka deyişle mucize ortaya koymalıdır; yani metafizik iddiaların doğruluğunun kanıtı fizik âlemde mevcut bulunmalıdır. Metafizikten söz eden filozoflar ile peygamberler arasındaki fark işte buradadır; peygamberler fizik ötesi ile irtibatlı olduklarını duyulur/hissedilir dünyada realist bir biçimde kanıtlar, yani mucize gösterirken, filozoflar ise kendileri tarafından üretilen spekülasyonlara inanılmasını istemekle yetinmekte, kendi idealizmlerinin geçerliliğinin kabulü için realizme karşı tavır almak zorunda kalmaktadırlar.<sup>474</sup>

<sup>472</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, 2. b., İstanbul: Ötüken N., 1981, s. 127.

<sup>473</sup> Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 48, ek a ve b; *Mukaddime*/Şeddâdî, I, s. 149-151; *Mukaddime*/Zağbî, s. 124-125; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 176-178; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 129-131; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 279-281; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 221-228; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 188-194.

<sup>474</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, Bakara Sûresi’nin 78’inci ayetini (“Bir de bunların (Yahudiler’in) ümmîleri vardır ki, okuma yazma bilmezler, Kitab’ı anlamazlar, sadece birtakım ümniyyeler [kuruntular] beslerler. Bütün bildikleri hayal meyal mefkûrelerden, duydukları taklidi temennilerden ibarettir.”) tefsir ederken “idealizm” konusuna şu şekilde değinmektedir: “‘Emâniy’, ümniyyenin çoğuludur. Kelimenin aslı “üfûle” vezninde ‘umnüye’ olup temenninin sülâsisi olan takdir veya tilâvet mânâsına ‘mena’dan alınmış bir isimdir ki, insanın kendi içinde ve hayalinde tasarlayıp varlığını kabul ettiği ve olmasını temenni edip durduğu veyahut diline dolayıp durduğu şeylerdir ki, Frenkler buna ‘ideal’ derler ve genç mütercimlerimizden birçoğu bunu mefkûre diye terceme ediyorlar. Çünkü emâniy insanın kendi gönlünden geçirdiği, saplanıp kaldığı ve durmadan arkasından koştuğu bir düşünce, bir hayal, bir kuruntu demektir. Bunun bazılarının gerçekleşmesi mümkün ve şu halde geçerli olanları bulunabilirse de çoğunlukla hiçbir delile dayanmayan kuru ve şahsî temennilerden ibarettir. Bundan dolayı emâniy, bâtil idealler,

İbn Haldûn'un rasyonalizm ve idealizme karşı konumlanmış bulunan ampirizm ve realizmi, özellikle "Kelâm" eksenli İslâm düşünce geleneğiyle paralellik göstermektedir. Daha önce belirtildiği gibi, İslâm bilginleri tarafından genel kabul gören yaklaşım çerçevesinde hem akıl (*rasyonalite*), hem de duyu verileri (*realite*) bilgi kaynağı kabul edilmektedir. Buna karşılık "ilham" (içgörü) ve "keşf" (sezgi) kesin bilgi kaynağı olarak kabul edilmez. Böylece İslâm düşünce geleneği, "akıl" kavramına, rasyonalizm ve idealizmin yüklediğinden daha açık ve kesin bir anlam yüklemektedir. İdealizm ve rasyonalizm çerçevesinde ortaya atılan ve "bilgi" olarak adlandırılan spekülâtif düşünceler, İslâmî bilimlerin kavramsal çerçevesi içinde en iyi ihtimalle "ilham" ve "keşf"e karşılık gelmektedir. İlham ve keşf ise, aklın bir iş veya eylemi değil, sübjektif bir ruhsal tecrübe anlamına gelmekte ve doğruluğu kesin bir bilgi kaynağı olarak görülmemektedir.<sup>475</sup>

## B. BİLİMLERİ SINIFLANDIRMASI

İbn Haldûn döneminde yaygın kabul görmekte olan felsefî ilimler sınıflandırmasının temelinde genelde Aristoteles'in bilimler tasnifinin ve ilim anlayışının yer aldığı görülmektedir. Ancak, İslâm medeniyetinin gelişme gösterdiği döneme kadar olan süreçte ortaya yeni ilimler çıkmış bulunması ve bazı ilim adamlarının ilim anlayışının Aristoteles'inkinden farklılık taşıması nedeniyle, müslüman bilginler tarafından bu sınıflandırmanın değişik varyasyonları üretilmiştir. İbn Haldûn'un da bu alanda bilinçli bir yenilik yaptığı ve kendine özgü bir bilimler tasnifi oluşturduğu görülmektedir.<sup>476</sup> İslâm dünyasında bilimler sınıflandırması İbn Sînâ ve İhvân-ı Safâ ile başlamışsa da, tam ve ayrıntılı tasnifler Şemseddin Âmulî, Kâtip Çelebi ve İbn Haldûn tarafından gerçekleştirilmiştir.<sup>477</sup> Gazzâlî'den de istifâde eden İbn

---

evham ve boş hayaller mânâsına da kullanılır. Frenkler ahlâkiyat konusunda bunu esas alan felsefî görüşe 'idealizm' derler...." Bkz. M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, İsmail Karaçam ve diğerleri (sad.), İstanbul: Azim Dağıtım, t.y., s. 328.

<sup>475</sup> Keşf ve ilham genelde mutasavvıflar tarafından kullanılan kavramlar olmakla birlikte, önde gelen sûfler de, ilham ve keşfin "kesin" bir bilgi kaynağı olmadığı konusunda Kelâm bilginleriyle hemfikirdirler. Mesela İmâm-ı Rabbânî olarak bilinen Ahmed Faruk Serhendî, ilham ve/veya keşfin doğruluğu kesin bir bilgi kaynağı olmadığını ifade etmektedir. Bkz. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, Abdulkadir Akçiçek (çev.), I, İstanbul: Merve Y., t.y., s. 147, 288-289.

<sup>476</sup> Bayraktar, s. 117.

<sup>477</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, New York: New American Library, 1970, s. 62. İbn Haldûn'un bilimler tasnifiyle ilgili bir araştırma için bkz. Ö. Ali Yıldırım, *İbn Haldun'da İlimler Tasnifi ve Felsefe Eleştirisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005. Zaid Ahmad de, İbn Haldûn'un bilimler tasnifini ayrı bir bölüm halinde kapsamlı biçimde ele almaktadır (Bkz Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun*, s. 33-75). Aklî bilimler de eserde yine ayrı bir bölüm teşkil etmektedir (A.g.e., s. 76-

Haldûn, onunkine nisbetle daha muntazam ve tafsilatlı bir ilimler tasnifi yapmayı başarmıştır.<sup>478</sup> *Mukaddime*, ortaya çıkış dönemi sonrası için İslâm ilimlerinin özenli ve ayrıntılı bir tasnifini de sunmaktadır.<sup>479</sup>

İbn Haldûn'un bilgi ve türleri, bilimler ve sınıflandırılışı hakkındaki görüşlerinin, üstünkörü veya çağrışım yoluyla birden söylenivermiş fikirler olmadığını belirten el-Câbirî'ye göre, onun bu husustaki düşünceleri tıpkı asabiyet ve hilâfet nazariyeleri kadar önemlidir ve projesinin ayrılmaz bir parçası durumundadır.<sup>480</sup> Yine el-Câbirî'ye göre, İbn Haldûn'un *Mukaddime* adlı eserinde bilgi ve bilgi türlerine, bilimlere ve sınıflandırılışına dair analizi, kelimenin çağdaş anlamıyla tam bir epistemoloji ihtiva etmektedir.<sup>481</sup> Hassan'a göre ise, İbn Haldûn'da, bir yanda dînin vahiy ve iman konusu olarak kalması, aklın dine ya da dinin akla bağlanmaması, diğer yandan da yine aklın felsefenin bir aracı olmaktan kurtarılması endişesi yatmaktadır. Bilimsel düşünceye o dönemde ancak bu şekilde teorik bir zemin hazırlanabilirdi ve bunu gerçekleştirmenin ön şartı ise ilimlerin tasnifiydi.<sup>482</sup>

İbn Haldûn'un yaşadığı dönemde İslâm kültüründe mevcut bulunan ilimlerle ilgili en önemli tasnif eksenini “tabî” (felsefi/aklî) ve “naklî” ilimler ayırımı oluşturmaktaydı.<sup>483</sup> Aynı yaklaşımı benimseyen düşünürü göre de, ilimler başlıca iki gruba ayrılmaktadır: Birincisi, insan için tabî olan ve düşüncesi sayesinde edindiği ilimlerdir ki bunlar “felsefi/hikemî ilimler” adını alır. Bu noktada, günümüzden birkaç yüzyıl öncesine kadar “felsefe”nin, şu anda fen bilimleri ve sosyal bilimler olarak

---

98). Fârâbî (ö. 950), Hârizmî (ö. 997), İbn Sînâ (ö. 1036), Gazzâlî (ö. 1111) ve Ahmed Cevdet Paşa'nın (ö. 1895) ilimler tasnifiyle karşılaştırmak için bkz. Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul: İnsan Y., 1986, s. 173-177. Ayrıca Fârâbî, İbn Sînâ, Kindî (ö. 866), Harizmî, İbnü'n-Nedîm (ö. 995), İbn Hazm (ö. 1064), Gazzâlî, İhvân-ı Safâ ekolü ve İbn Rüşd'ün (ö. 1198) bilimler tasnifinin İbn Haldûn'unkiyle karşılaştırılması için bkz. Murteza Bedir, “İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldun”, *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde (23-57), s. 23-57. Bedir, makalesinde hatalı olarak, İbn Haldûn'a atfen, “Ebû Hanife'nin 17, Mâlik'in 300, Ahmed b. Hanbel'in ise 5000 hadisi sahih kabul ettiğini söyler” demektedir (Bkz. *a.g.e.*, s. 51). Gerçekte İbn Haldûn, Ebû Hanife'nin rivayet ettiği hadislerin sadece 17 tane olduğunu söylemektedir; bu, hadisleri sahih kabul etmekten farklı bir şeydir Ahmed bin Hanbel'in ise 50 bin (5 bin değil) hadisi sahih kabul edip *Müsned*'ine aldığı belirtmektedir. *Mukaddime/Âtıf Ef.*'de 50 bin ifadesinin üstü karalanarak 30 bin şeklinde düzeltme yapılmıştır. Bkz. *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 219a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 482; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 45; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 621; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 800; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 460-461.

<sup>478</sup> İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâmDüşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara: AÜİF, 1972, s. 112.

<sup>479</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Science: An Illustrated Study*, England: World Islam Festival Publishing, 1976, s. 14.

<sup>480</sup> el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 305.

<sup>481</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 305-306. Ancak, ilimlerin tasnif edilmesinin böylesi bir sonuca yol açmış bulunması mümkün olmakla birlikte, tasnifin bu amaçla yapıldığı şeklindeki bir çıkarım isabetli kabul edilemez.

<sup>482</sup> *A.g.e.*, s. 138.

<sup>483</sup> *A.g.e.*, s. 125-126.

alandırdığımız tüm disiplinleri kapsamakta olduğunu hatırlamak gerekmektedir. İbn Haldûn'a göre ikinci olarak da “*naklî-vaz'î*” nitelikte, insanın başkalarından iktibas yoluyla aldığı ilimler vardır.<sup>484</sup> Düşünür, felsefi/aklî ilimleri dört ana grupta toplamaktadır: Mantık, matematik, tabiat ilimleri ve metafizik/ilâhiyat. Bunlardan matematik; aritmetik, geometri, müzik ve astronomi gibi alt bilim dallarını içermektedir. Tabiat ilimlerinin kapsamına ise tıp ve ziraat gibi ilimler girmektedir.<sup>485</sup> Düşünüre göre, naklî ilimler toplumdan topluma değişir; *aklî* ilimler ise *felsefe/hikmet* ilimleridir ve insanlığın ortak malıdır: Aklî ilimler, düşünce sahibi bir varlık olması bakımından insan için doğal bir nitelik taşır. Bundan ötürü bu tür ilimler herhangi bir millete ya da dinî gruba mahsus değildir. Aksine bütün insan toplulukları tarafından geliştirilebilir ve bütün insanlar, bu ilimleri öğrenme ve araştırma kabiliyeti bakımından birbirlerine eşit durumdadır. Bu ilimler dünyada, insana ait uygarlığın ortaya çıktığı andan itibaren mevcut olagelmışlerdir.<sup>486</sup>

Düşünüre göre, naklî ilimler edebiyat, dilbilim, tefsir, fıkıh, hadîs ve tarih gibi ilimlerdir.<sup>487</sup> Bu ilimlerde akıl sadece teferruata ait meselelerin akıl yürütme ile aslî mesele ya da hükümlere ilhak edilip katılmasında rol oynar.<sup>488</sup> Örnek olarak dilbilim ve dilbilgisi kuralları gösterilebilir. Dille ilgili bilgiler, akılla bulunup icat edilen bilgiler olmayıp, daha önceki kuşaklardan nakledilen uygulama ve kullanıştan ibarettir. Bu çerçevede, kelimelerin içerdiği mânâlar akıl yürütmeyle belirlenmez, aksine bir kelimenin ifade ettiği mânâlar konusunda naklî bir delil bulunması gerekir.<sup>489</sup> İbn Haldûn, bu ilimlerde ilerlemenin ancak terminolojilerinin geliştirilmesi ve konularının daha düzenli bir hale getirilmesi şeklinde olabileceğini belirtmektedir.<sup>490</sup>

Bir ilmin bütün insanlık tarafından aynı şekilde ele alınması, onun normatif nitelik taşımaktan uzak olmasına bağlı olduğu için İbn Haldûn, bilimlerin sınıflamasında,

---

<sup>484</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 214a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 474; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 31; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 609; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 781-782; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 436.

<sup>485</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 241a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 531-532; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 101-102; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 686-687; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 870-871; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 111-112.

<sup>486</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 241a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 531; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 101; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 686; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 870; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 111.

<sup>487</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 214b-215a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 474-475; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 31-32; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 609-610; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 782-783; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 436-438.

<sup>488</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 214b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 474; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 31; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 609; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 782; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 436.

<sup>489</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 224a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 492; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 59; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 634; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 815-816; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 26-27.

<sup>490</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 215a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 475; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 32; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 610; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 783; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 439.



müslüman düşünürlerin geliştirdikleri ve “pratik (*amelî*) ilimler” ya da siyaset ilmi adını verdikleri, ahlâk, ekonomi ve retoriği de kapsayan kategoriye yer vermemektedir.<sup>491</sup> Arslan’a göre İbn Haldûn, sadece “şeylerin hakikatini bilmek” olan, teorik bilgi peşinde koşan disiplinleri felsefî ilimler olarak kabul etmekte, buna karşılık, herhangi bir pratik etkinliği hedefleyen, davranışlarla ilgili kurallar koymak isteyen disiplinleri ise aklî/felsefî disiplinler olarak görmekten geri durmaktadır.<sup>492</sup> Bir başka deyişle, İbn Haldûn normatif ilimleri veya yaklaşımları felsefî/aklî ilimler arasına dahil etmekten kaçınmaktadır. Felsefî/aklî ilimleri “insanlığın ortak malı” sayan İbn Haldûn’un, “toplumdan topluma değişen” normatif nitelikteki düşünce birikimini bu kategorinin dışında tutması, konuyla ilgili yaklaşımının zorunlu sonucu kabul edilmelidir.<sup>493</sup>

İbn Haldûn, böylesi bir gelenek ve ilim anlayışı çerçevesinde bilimleri şu şekilde sınıflandırmıştır<sup>494</sup>:

#### A. Geleneksel/dinî ilimler

1. *Kur’an* tefsiri
2. *Kur’an* okuma (Kıraat)
3. Gelenek bilimi (Hadîs)
4. Hukukun ilkeleri (Fıkıh usûlü) bilimi ve
  - a) Tartışmalı meseleler (Hilâfiyat) bilimi
  - b) Cedel (dialectics)
5. Hukuk bilimi (Fıkıh), miras hukuku dahil
6. Spekülatif teoloji (Kelâm)
7. Mistisizm (Tasavvuf)
8. Rüya yorumu
9. Dil bilimleri

#### B. Felsefî ilimler

1. Mantık (Aristoteles’in *Organon*’unun sekiz kitabı)
2. Tabiyyât

<sup>491</sup> Mahdi, *Ibn Khaldûn’s Philosophy of History*, s. 82.

<sup>492</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 374.

<sup>493</sup> Mahdi, *Ibn Khaldûn’s Philosophy of History*, s. 84.

<sup>494</sup> G. Anawati, “Science”, *The Cambridge History of Islam: The Further Islamic Lands, Islamic Society and Civilization* içinde (741-779), II, Peter Malcolm Holt, Ann K. S. Lambton ve Bernard Lewis (Ed.), Cambridge: Cambridge University, 1970, s. 745-746; Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, s. 63-64; Abdülemir Şemseddin, *el-Fikru’t-terbevî inde İbn Haldun ve İbnu’l-Ezrâk*, Beyrut: Dâr-u İkra, 1984, s. 51-55; Çubukçu, s. 107-108.

- a) Fizik
  - b) Tıp
  - c) Tarım
  - d) Sihir
  - e) Tılsım
  - f) Gözboyamacılık
  - g) Simya
3. Metafizik
4. Matematik
- a) Sayı bilimleri
    - i. Aritmetik
    - ii. Hesap
    - iii. Cebir
    - iv. Ticarî muameleler
    - v. Miras taksimi
  - b) Geometri bilimleri
    - i. Küresel ve konik geometri
    - ii. Yüzölçümü
    - iii. Optik
  - c) Astronomi
    - i. Astronomik tablolar
    - ii. Yasal astroloji.

### C. YÖNTEMİ

Birçok bilim adamı, İbn Haldûn'un öneminin büyük ölçüde yönteminden kaynaklandığını dile getirmektedir. Örneğin, düşünürün görüşlerinin tümünün doğru olduğunu söylemek istemediğini belirten Ali Şeriatî, onu özellikle bilimsel yöntemi bakımından dikkate değer bulduğunu belirtmektedir.<sup>495</sup> A. Öncü'ye göre de, İbn Haldûn, "her şeyden önce bir 'usul' ya da yöntem icatçısıdır".<sup>496</sup> Bununla birlikte, İbn

---

<sup>495</sup> Şeriatî, *İslâm-Bilim*, I, s. 178.

<sup>496</sup> Ahmet Öncü, "Mukaddime ya da Yeni Tarih Bilimi'nin 'Acaip Usulü' ", *Evrensel Kültür*, S. 194 (Şubat 2008), s. 60.

Haldûn'un yöntemi konusunda bilim adamları arasında bazı görüş farklılıkları da bulunmaktadır. Bu farklılık ya da çeşitlilik, önemli ölçüde, *Mukaddime*'yi bütünlük içinde değerlendirmeyip belirli bölümlerine ağırlık vermiş olmalarından kaynaklanmaktadır.<sup>497</sup>

*Mukaddime*'nin bütününe dikkate alarak belgelendirme yoluyla bir açıklama yapmadan İbn Haldûn'un metodunu temel bir felsefî kategori çerçevesinde sıfatlandırmanın anlamlı sayılamayacağını savunan Hassan'a göre, modern felsefî kategoriler açısından ampirizmle rasyonalizm arasında kurulan karşıtlık ilişkisinin, İbn Haldûn örneğinde, düşünürü bir "kefeye oturarak" çözümlenir nitelikte olmadığı görülmektedir. İbn Haldûn'da "deneyim" in metafizik bir abartması da bulunmaz. Ayrıca, bilimsel soyutlamaların ve teorilerin küçümsenmesi, düşüncenin nisbî önemi ve aktif rolünün inkârı da söz konusu değildir. Böyle olmakla birlikte, İbn Haldûn'un metodu, sırf "akıl"ın yeterliliğiyle, saf bir rasyonalizmin benimsenmesiyle de ilgili değildir.<sup>498</sup>

İbn Haldûn'un düşünce dünyası ve yönteminin bu karmaşık yapısı, onun yönteminin ayrıntılı bir biçimde ele alınmasını gerektirmektedir. Ayrıca, onun yöntemi ile bilim anlayışının bir bütün oluşturduğunu unutmamak ve her ikisini birlikte değerlendirmek gerekmektedir.

### 1. Ampirizm ve Rasyonalizmin Sentezi

İbn Haldûn'un yöntemiyle ilgili olarak görüş belirten araştırmacıların en çok üzerinde durdukları hususun, onun ampirizmi olduğu görülmektedir. Bilginin gözlem ve deneyimle kazanılabileceğini öne süren ampirizm (empirizm); pozitivizm ve pragmatizm ile aynı bilgi ve bilim anlayışından beslenmektedir. Bu anlayış çerçevesinde, tecrübeye, müşâhedeye ve pratik olana, bir başka deyişle fiilî gerçekliğe öncelik verilir. Duyu verilerinin bilginin temeli olduğu düşüncesine dayanan pozitivizm, gözlem ve deneyin bilgi edinmenin tek yolu olduğunu öne sürdüğünden, ampirizmle aynı epistemolojik temele dayanmaktadır.<sup>499</sup>

<sup>497</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 87.

<sup>498</sup> A.g.e., s. 194-195.

<sup>499</sup> Bkz. Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s. 29-30, 226-230. Ampirist düşünceye göre insan zihninde doğuştan gelen herhangi bir bilgi bulunmamaktadır, o, boş bir levha (*tabula rasa*) gibidir. Bir başka ifadeyle, insan bilgisinin tek kaynağı deneyim ya da duyu verileridir, her tür bilgi sonradan deneyimle ve duyumlarla elde edilmektedir. Ampirist düşüncenin tam karşısında yer alan rasyonalizme (akılcılık) göre ise, bilginin kaynağı insan zihnidir ve

Felâsifenin siyasette “hipotez ve zanna” dayanmasına karşılık, İbn Haldûn’un yönteminin spekülâtif olmayıp empirik nitelik taşıdığını, görüşlerinin gerçekliğin gözlemlenmesi ve tecrübe temeli üzerinde oluşturulduğunu<sup>500</sup> öne süren E. Rosenthal, yöntem olarak “empirist” olan İbn Haldûn’un, tarih ve siyaset yasalarını kendi gözlemlerinden ve tarih yorumundan çıkardığını<sup>501</sup>, teorisini geçmişteki ve kendi zamanındaki İslâm devletlerinin gözlemlenmesi üzerine kurduğunu<sup>502</sup> belirtmektedir. Yine E. Rosenthal’e göre, düşünürün bedevî karakteri hakkındaki derin tahlillerinin çoğu sultanların yanında geçirdiği yılların ve Berberîler’le yaptığı görüşmelerin ona kazandırdığı “tecrübeler”e dayanmaktadır. Bu sayede göçebe hayatı ile yerleşik hayat, kırsal kesim ile şehirler arasındaki temel farkı kavramış, kökeninde psikolojik faktörlerin yer aldığı siyasî iktidarın itici güçlerini “gözlemlemiş” ve onları akla uygun biçimde açıklamıştır.<sup>503</sup> Becker ve Barnes’a göre de, İbn Haldûn’un metodu gözlemcilğe ve ayrıca, insan ve toplum hayatında rol oynayan faktörlerin yüzeysel biçimde sıralanmasından çok derinlemesine analizine dayanmaktadır.<sup>504</sup> Bukhsh’a göre de, İbn Haldûn’un yöntemi pozitif ve bilimseldir.<sup>505</sup> Bilgiseven ise düşürün yöntemini, “tecrübeci ve müşahedeci metodoloji” başlığı altında ele almaktadır.<sup>506</sup> Fahri’ye göre ise, İbn Haldûn, metafizik tahayyülâtan şüphe eden ampirist görüşlü bir tarihçi olarak, metafiziğin, insanın nihaî kaderine yahut kurtuluşa tesir eden çetin problemlerden hiçbirini çözmeye muktedir olmadığı sonucuna varmıştır.<sup>507</sup> Benzer şekilde N. Nassar da, “Evrensel akıl ve bireysel realiteye karşı şüphelerini ifade eden İbn Haldûn, aynı zamanda, spekülâtif felsefenin bütün yapısına da şüpheyle bakmaktadır” demektedir.<sup>508</sup> Toku’ya göre ise, ilm-i umrân, günümüzde hermenötik metod olarak adlandırılan empirik temelli yorumsamacı yöntemi kullanmıştır.<sup>509</sup> A. Göze ise, “İbn Haldûn’un görüşlerini dayandırdığı temel, gözlemleridir”<sup>510</sup> diyerek müellifin empirizmine dikkat

---

tecrübe bize bütün bilgileri, özellikle de değerlerle ilgili olanı kazandıramaz. İnsanda akli ve mantıkî ilkeler doğuştan mevcuttur (*a priori*) ve tecrübeden önce gelmektedir. Bkz. *a.g.e.*, s. 236-239.

<sup>500</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 154.

<sup>501</sup> *A.g.e.*, s. 100.

<sup>502</sup> *A.g.e.*, s. 11.

<sup>503</sup> *A.g.e.*, s. 124, n. 1.

<sup>504</sup> Ülker Gürkan, “Hukuk Sosyolojisi Açısından İbni Haldun”, *AÜHFD*, C. XXIV, S. 1-4 (1967), s. 223.

<sup>505</sup> Khuda Bukhsh, “İbn Khaldun and His History of Islamic Civilization”, *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture: Medieval Muslim Historiography*, Mohamed Taher (Ed.), C. V, New Delhi: Anmol Publications, 1997, s. 228.

<sup>506</sup> Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, 4. b., İstanbul: Filiz Kitabevi, t.y., s. 43.

<sup>507</sup> Fahri, s. 328-329.

<sup>508</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 70.

<sup>509</sup> Toku, *İlm-i Umran – İbni Haldun’da Toplum Bilimsel Düşünce*, s. 148.

<sup>510</sup> Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, İstanbul: İÜY, 1982, s. 112.

çekmektedir. M. S. Kurdî'ye göre de, İbn Haldûn, beşerî ilimlerde tecrübeye, yani gözlem ve deneye önem veren bilginler arasında yer almaktadır.<sup>511</sup>

İbn Haldûn'un, devleti herhangi bir dinî veya ahlâkî ön yargıdan hareket etmeksizin ilmî bir araştırmaya tâbi tutmak isteyen ilk düşünürlerden biri olduğunu söyleyen Arslan ise, onun tarafsız gözlemciliği ve ampirizminin, toplum ve devlet incelemelerinde başvurduğu yönteminin belli başlı karakteristiklerinden birini oluşturduğunu belirtmektedir.<sup>512</sup> Yine Arslan'a göre, düşünür, toplumsal olaylar ve kurumlar ile devlet üzerinde herhangi bir spekülâtif inceleme yoluna girmemekte, tersine bunları açıklamak için ampirik bir yöntemi uygulamaktadır.<sup>513</sup> Düşünürün toplumların ve sosyal olayların tarihini somut biçimde objektif olarak gözlemlediğini belirten<sup>514</sup> Hassan da, İbn Haldûn'un düşüncesinin, böylesi gözlemlerden veri alan bir kavrayışla belirlendiğini vurgulamaktadır.<sup>515</sup> Düşünürün sosyal ve siyasî kural ve kanunları soyut bir teori şeklinde ortaya koymak ve bunların sebeplerini göstermekle yetinmemesi, tersine bunlardan herbirini tarihten verdiği örneklerle temellendirmesi<sup>516</sup> de aynı anlayışın bir sonucudur. Barthold'a göre de, İbn Haldûn, Yunan tarihçilerine nazaran *tecrübe* ve malumat bakımından daha zengindir.<sup>517</sup>

Skolastisizmin düşünme biçimlerini bir yana bırakan İbn Haldûn'un gerçekliğin son derece titiz bir gözlemcisi olduğunu, tarihsel yönteminin temelde deneysel nitelik taşıdığını ve yalnızca “şeylerin doğası”nı gözlemeye dayandığını belirten Lacoste'a göre de, akıl yürütme tarzı kendi gözlemlerine ve ustaca doğrulanmış bilgilere dayanan düşünür, aslında felsefeye bir ek katmayı, bir tarih felsefesi yapmayı düşünmemiştir.<sup>518</sup> Yine Lacoste'a göre, İbn Haldûn gerçekten felsefî bir yapıt ortaya koymak isteseydi, tarihe ilişkin düşüncelerini önceki düşünürlerin felsefî kuramlarına dayandırmaya çalışırdı, oysa kendi tarihsel yönteminin ilkelerini ortaya koyarken bu büyük düşünürlerin otoritesine hiçbir zaman başvurmaz, kendisinin de yazdığı gibi, kanıtlarını “şeylerin doğası”ndan alır.<sup>519</sup> Bu noktada, İbn Haldûn'un “şeylerin

<sup>511</sup> Mahmud Saîd Kurdî, *İbn Haldûn: Makâlu fi'l-menheci't-tecribî*, Trablus: el-Munşeatu'l-'amme li'n-neşr, 1984/1393, s. 343.

<sup>512</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 165.

<sup>513</sup> A.g.e., 19-20.

<sup>514</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 172.

<sup>515</sup> A.g.e., s. 194-195.

<sup>516</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 243.

<sup>517</sup> Orhan Hülâgü, *Farabi ve İbn-i Haldun'da Devlet Düşüncesi*, İstanbul: Kırkambar Y., 1999, s. 109-110.

<sup>518</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 184

<sup>519</sup> A.g.e., s. 183

doğası”ndan söz ederken akılcı çıkarımlardan değil, gözleme dayalı tespitlerden hareket ettiğini belirtmek gerekir. “Şeylerin doğası” (tabiat) kavramının Aristoteles düşüncesinde yer alıyor olması, yöntemdeki farklılığın gözardı edilmesine yol açmamalıdır.

İbn Haldûn’un aşiretler arasında geçirdiği zaman ve saraylarda edindiği “tecrübe”nin, Yunan felsefesinin oluşturduğu arka planla birleşerek düşüncelerine yeni bir yön kazandırdığını<sup>520</sup> ileri süren Lindholm ise, İbn Haldûn’un yönetime radikal katkısının, felsefe biliminin tekniklerinin tarih çalışmalarına uygulanması şeklinde ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Ona göre, İbn Haldûn, din bilimcilerin kişiselliğe vurgu yaparak toplumsal örüntüyü gözardı ettiğini, felsefenin de kasıtlı biçimde tarihi yok sayarak yaşanmış insan gerçekliğinin önemini reddetmiş olduğunu fark etmişti.<sup>521</sup> Baali’ye göre de, İbn Haldûn’un teorik ve kümülatif bir nitelik taşıyan umrân ilmi empiriktir ve bu; gözleme, karşılaştırmaya ve tarihsel yönetime dayanması anlamına gelmektedir.<sup>522</sup> Cox ve Schechter’e göre ise, İbn Haldûn’un düşüncesindeki zenginliğin nedeni, kendi zamanında var olan dört medeniyetle ilgili kişisel tecrübelerle sahip olmasıydı. İncelemeleri doğrudan Kuzey Afrika’nın Arap ve Berberî medeniyetlerinden doğmuş olduğu gibi, seyahatleri ve siyasal faaliyetleri onu Avrupa Hıristiyan medeniyeti ve doğudan gelen Tatar istilacılar ile temasa geçirmişti.<sup>523</sup> Ali Wardi’nin ifadesiyle, İbn Haldûn, teorik kavrayışındaki parlaklığın yanı sıra, bir “uygulama” adamıydı.<sup>524</sup> Ki-Zerbo ile Niane ise, İbn Haldûn’un iki nedenle değerli olduğunu söylemektedirler: Birincisi, zamanının seçkin bir tanığı olarak kendi konumundan çıkardığı istisnaî kalitede bilgi sağlamaktadır. İkincisi ve daha önemlisi ise, derinlikli teorileri empirik, rasyonalist, determinist ve realist bir nitelik taşımaktadır.<sup>525</sup>

Böyle olmakla birlikte, İbn Haldûn’un yöntemini yalın ya da saf haliyle ampimizme indirgemek, onu yanlış yorumlamak anlamına gelecektir. Düşünün, toplumun halihazırdaki durumunu bilmek için verilerin toplanması ve düzenlenmesi şeklindeki empirik bir metoda ihtiyaç bulunduğuna inanmakla birlikte ampirist

<sup>520</sup> Charles Lindholm, *İslami Ortadoğu: Tarihsel Antropoloji*, Balkı Şafak (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 2004, s. 98.

<sup>521</sup> A.y.

<sup>522</sup> Fuad Baali, *The Science of Human Social Organization – Conflicting Views on Ibn Khaldun’s (1332-1406) Ilm al-Umran*, New York: The Edwin Mellen Press, 2005, s. 110-111.

<sup>523</sup> Cox ve Schechter, s. 55.

<sup>524</sup> Battah, s. 47.

<sup>525</sup> Ki-Zerbo ve Niane, s. 49.

olmadığını, ayrıca disiplinli derin düşüncenin sosyal gelişmedeki belirli eğilimleri ve düzenlilikleri açığa çıkarabileceğine inandığı halde pozitivist kabul edilemeyeceğini söyleyen Mahdi, önemli bir noktaya parmak basmaktadır.<sup>526</sup> Benzer şekilde, İbn Haldûn'un metodunu, *Mukaddime*'nin bütününe dikkate almadan herhangi bir felsefi kategoriye dahil etmenin anlam taşımadığını söyleyen Hassan, haklı olarak, modern felsefi kategoriler olarak ampirizm-rasyonalizm karşıtlığının, İbn Haldûn örneğinde çok fazla anlam taşımadığını belirtmektedir. Yine Hassan'ın belirttiği gibi, İbn Haldûn bilimsel soyutlamaları ve teorileri küçümsememekle birlikte, onun metodu, salt akli yeterli gören saf bir rasyonalizmin benimsenmesiyle de ilgili değildir.<sup>527</sup>

İbn Haldûn'un düşüncelerinin temelini oluşturan İslâm düşünce geleneğinde ampirizm-rasyonalizm karşıtlığının mevcut olmadığı görülmektedir. Bu konuların ele alındığı Kelâm disiplininde genel kabul gören yaklaşım çerçevesinde hem akıl hem de sağlam duyular (*havâss-ı selîme*) bilgi kaynağı olarak kabul edilmiş, ayrıca doğru haberin de (*haber-i sâdık*) bilgi edinmenin yollarından biri olduğu belirtilmiştir.<sup>528</sup> Son tahlilde doğru haber de duyu verileri çerçevesinde ele alınabileceği için, araştırmacıların İbn Haldûn'un hem ampirizminden hem de rasyonalizminden söz ediyor olmalarını doğal karşılamak gerekir. Mesela Ki-Zerbo ile Niane, İbn Haldûn'un teorilerinin hem empirik, hem de rasyonalist karakter taşıdığını söylemektedir.<sup>529</sup> Becker ve Barnes da, İbn Haldûn'un "mantıksal-gözlemci" karakterdeki yeni yaklaşımının eserinin

---

<sup>526</sup> Bkz. Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, s. 293. Ancak Mehdi (Mahdi), "İbn Haldûn, toplumun halihazırdaki durumunu bilmek için verilerin toplanması ve düzenlenmesi şeklindeki ampirik bir metoda ihtiyaç bulunduğuna inanır, fakat ampirist değildir. Şeylerin tabiat ve sebeplerinin ontolojik temelleri bulunmayan zihni inşalar olduğuna inanmaz" derken, "şeylerin tabiat ve sebepleri"nin zihni inşalar (salt zihinde oluşmuş tasavvurlar) olarak kabul edilmeyip ontolojik temele sahip gerçeklikler şeklinde kabul edilmesini, ampirizmin karşıtı bir yaklaşım olarak göstermekle hata etmektedir. Aslında ampirizm, şeylerin tabiat ve sebeplerini duyu verilerine dayandırdığı için, onları salt zihni inşalar olarak kabul etmez. Mehdi, sözlerini şöyle sürdürmektedir: "Disiplinli derin düşüncenin sosyal gelişmedeki belirli eğilimleri ve düzenlilikleri açığa çıkarabileceğine inanır, fakat pozitivist değildir. Akıl, insanın tabiatı ve yetkinliğine referansla bu eğilimlerin ve düzenliliklerin sebeplerini açıklama kapasitesinin bulunmadığına inanmaz." (A.y.) Mehdi'nin bu ifadeleri de tutarsız ve gereksizdir, çünkü "sosyal gelişmedeki belirli eğilimlerin ve düzenliliklerin açığa çıkarabileceğine inanmak" zaten tek başına pozitivism anlamına gelmemektedir.

<sup>527</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 194-195.

<sup>528</sup> Bu konuda es-Sâbûnî şöyle demektedir: "İnsanlar için bilgi edinme yolları (esbâb-ı ilim) üçtür: Sağlam duyular, doğru haber ve aklın tefekkürü." (Bkz. Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akaidi*, Bekir Topaloğlu [çev.], 3. b., DİB Yayınları, t.y., s. 55). Buna karşılık Lacoste şöyle demektedir: "... Müslüman dünyasında olduğu kadar Hıristiyan dünyasında da Ortaçağ boyunca tartışmasız kabul edilen Aristotelesçi anlayışa göre bilim mantığa bağımlıydı. Mantık bilginler doğruyu araştırırken izlenecek kuralları gösteriyordu ve mantıkçının bilimlere emrettiği kurallar ancak akıl yoluyla elde edilmiş kurallardı. Bu kurallar, gerçeklikteki olguların bilgisine varmaktan çok, evrensel ilkelerden giderek doğru tümdengelimlere varmayı amaçlıyordu." (Bkz. Lacoste, *İbni Haldun*, s. 217-218). Lacoste'un bu ifadeleri Hıristiyan dünyası için geçerli kabul edilebilir de, onların İslâm dünyası için de doğru olduğunu söylemek mümkün değildir.

<sup>529</sup> Ki-Zerbo ve Niane, s. 49.

tamamında izlenebildiğini ileri sürmektedirler.<sup>530</sup> Aynı şekilde Hassan, İbn Haldûn'un rasyonalizminden bahsedildiğinde modern rasyonalizmin kastediliyor olması kanısını uyandırmamak ve düşünürün spekülâtif karakterde olmayan düşüncesini vurgulamak için E. I. J. Rosenthal ve Issawi gibi yazarların, onun düşüncesinin ampirist niteliğinin üzerinde özellikle durduklarını belirtmektedir. Hassan'a göre, ampirizmde gözlemin esas alınması söz konusu olduğunda, İbn Haldûn ampiristtir. Ancak, ampirizm kategorisinin dar deneyimciliğe ilişkin anlayışı İbn Haldûn'da bulunmamaktadır.<sup>531</sup>

İbn Haldûn'un yönteminin sıradan bir deneyimciliğe indirgenemeyeceğini vurgulayan Lacoste'a göre de, İbn Haldûn aklın manevî alandaki her türlü etkinliğine karşı çıksa da, gözlemlerinden genel ilkelere varmak istediğinde, akılcı bir yönteme başvurmaktadır.<sup>532</sup> Yine Lacoste, düşünürün akılcılığının, "somut toplumu deneysel alanda gözlemeye yönelmiş bir araştırma ve tümdengelim yöntemi olarak" geçerli olduğunu söylemektedir.<sup>533</sup> Ona göre, metafizik açıdan bakıldığında İbn Haldûn bir sofudur, tam bir müslümandır; bu konuda aklın kullanılmasına itibar etmez ve tanrısal vahye tam bir güveni vardır. Somut dünya sözkonusu olduğunda ise, bir ampirist/deneyci gibi davranır. Ama bu, öğretide değil yöntem açısından bir deneyimciliktir. Yine o, felsefî/metafizik anlamda akılcı (rasyonalist) değildir, ama somut olayları saptamakla yetinmeyip bütünüyle bilimsel bir yönteme ulaşmasını sağlayan mantıkçı bir bakışa sahiptir.<sup>534</sup>

Bu nokta, özellikle tarihsel rivayetlerin değerlendirilmesi açısından önem taşımaktadır. Bu bağlamda İbn Haldûn'un, her ikisi de akılcılık anlamına gelen "aklî imkân" (aklen olabilirlik) ve "tabiî imkân" (fiilen varolma) kavramlarıyla konuya yaklaştığı görülmektedir. Ancak, düşünürün tümdengelim şeklinde kendisini gösteren bu akılcılığı, deyim yerindeyse negatif bir akılcılık değildir; yani salt, nelerin olamayacağını aklî nedenlerle göstermekle yetinmek gibi bir yaklaşım söz konusu değildir. Düşünür bu konudaki yaklaşımını şöyle açıklamaktadır:

Tarihî haberler konusunda insan, kendisini kontrol altında tutup, açık aklı ve doğru yaratılışı (*fitrat*) ile, tabiatı bakımından mümkün olanla imkânsız olanı ayırarak onun köklerine dönsün. İmkân sınırları içinde olanları kabul, olmayanları reddetsin. İmkândan maksadımız mutlak olarak aklî imkân

<sup>530</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 64-65, 82-83.

<sup>531</sup> A.g.e., s. 147, n. 125.

<sup>532</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 221.

<sup>533</sup> A.g.e., s. 222.

<sup>534</sup> A.g.e., s. 214.



değildir, çünkü onun alanı çok geniştir ve vakıalar arasına bu açıdan bir sınır konulamaz. O yüzden imkândan kastımız, birşeyin sahip olduğu maddesi itibariyle imkândır. Çünkü o şeyin cinsine, sınıfına, büyüklüğünün ölçüsüne ve kuvvetine baktığımız zaman, bu açılardan onun durumları hakkında hükme varır, o sınırların dışında kalan hususlarda imkânsızlığına hükmederiz.<sup>535</sup>

Öte yandan, el-Câbirî'nin, *Mukaddime* yazarının, kelimenin çağdaş anlamıyla, bir tecrübî yöntem sahibi olmadığını ileri sürdüğü görülmektedir. Ona göre, İbn Haldûn'un tümevarıma dayanmış olduğu tespiti doğru olmakla birlikte, bunu yeni neticelere ulaşmak için değil, önceden belirlediği sonuçları teyit etmek için yapmıştır. Karşımızda, İbn Haldûn'un, genel yargı şeklinde sunduğu cüz'î gözlemleri bulunmaktadır.<sup>536</sup> el-Câbirî'nin bu değerlendirmelerinin birkaç açıdan tutarsız ve çelişkili olduğu görülmektedir. İlk, aslında bizzat kendisi, "kelimenin çağdaş anlamıyla" bilimsel araştırma yöntemine aykırı bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Çünkü, iddiasının aksine, hipotezsiz gözlem olamayacağı, günümüzde genel kabul gören bir bilimsel araştırma yöntemi ilkesidir. İkincisi, genel yargı şeklinde sunulmuş cüz'î gözlemlerden söz etmek bilimsel açıdan değer taşımaz, çünkü genel yargılara nisbetle hiçbir gözlem cüz'î olmaktan kurtulamaz. el-Câbirî, "genel yargı şeklinde sunulmuş cüz'î gözlemler" ifadesi ile, İbn Haldûn'un tespitlerine delil olarak gösterdiği olay ve olguların tarih ve coğrafya ya da zaman ve mekân bakımından sınırlı oluşuna işaret etmeye çalışmaktadır. Fakat, İbn Haldûn'un, birincisi, farklı birçok ülkede yaşamış bir siyaset ve devlet adamı sıfatıyla toplumsal, siyasal ve iktisadî yaşamı doğrudan gözlemlediğini, ikinci olarak da bir tarihçi olarak geçmiş tecrübe hakkında geniş bilgi sahibi bulunduğunu gözardı etmektedir.

İbn Haldûn'un yöntemi konusunda en aykırı yaklaşımı sergileyen Görgün'e göre ise, düşünürün konuları ele alış şekli onun ampirist olduğunu düşündürecek kadar tasvirî olmakla birlikte, bu tasvirler dar anlamda bir gözlem olmayıp fenomenolojik tasvir şeklinde kavranmalı ve metafizikte takip edilen bir yöntem olarak dikkate alınmalıdır.<sup>537</sup> Görgün'ün bu değerlendirmelerinin bütünüyle yanlış ve tutarsız olduğu açıktır. Herşeyden önce, bu iddia, İbn Haldûn'un bütün bir umrân ilmini metafiziğe indirgemek anlamına gelmekte ve düşünürü, tamamen karşı olduğu, geçersizliğini

<sup>535</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 91b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 214; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 355; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 256; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 410; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 371-372.

<sup>536</sup> el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 372.

<sup>537</sup> Görgün, "İbn Haldûn", s. 543-544.

göstermeye çalıştığı bir akımın izleyicisi haline getirmektedir. İkinci olarak, İbn Haldûn, Görgün'ün iddiasının aksine, metafizikte takip edilebilecek geçerli bir yöntem bulunduğunu daha baştan reddetmektedir.<sup>538</sup> Üçüncüsü, İbn Haldûn'un gözleme dayalı tasvirlerini "fenomenolojik tasvir" olarak nitelendirmek için mantıklı hiçbir neden bulunmamaktadır. Son tahlilde bu iddia, İbn Haldûn'un bütün bir düşüncesini, çağdaş Batı felsefesinde ortaya çıkmış olan fenomen kavramına ve fenomenoloji (görüngübilim) olarak adlandırılan akıma bağlamak, İbn Haldûn'u adeta Husserl'in izleyicisi olarak görmek anlamına gelmektedir. Böylece, iki farklı paradigma ve kavramsal çerçeve arasındaki farklılıklar gözardı edilmektedir.<sup>539</sup>

## 2. Nedensellik ve Determinizm

Birçok araştırmacının, nedensellik fikrini o zamana kadar uygulanmasının düşünülmediği bir alana, yani tarihe uygulamasının, İbn Haldûn'un en önemli katkısı olduğunu söylemiş olması<sup>540</sup>, düşünürün yönteminde nedensellik ögesinin sahip olduğu yerin anlaşılması bakımından yeterli olabilir. Herşeyi bir sebep-sonuç ilişkisi içinde incelemenin İbn Haldûn'un özelliği olduğunu söyleyen<sup>541</sup> E. Rosenthal'in yanı sıra Rabî' de, İbn Haldûn'un metodunun, sebep ve sonuçların dinamik ve mütakabil etkileşimini içerdiğini belirtmektedir.<sup>542</sup> Benzer şekilde Hassan da, İbn Haldûn'un gerçekçilik temeline dayalı olarak gözlemlerden veri alan düşüncesinin, süreklilik ve değişme olgularını kavramaya yönelik, sebep-sonuç dinamiği ile işleyen bir kavrayışla belirlendiğini ileri sürmektedir.<sup>543</sup> Corbin'e göre de İbn Haldûn'da, duyular-üstü âlemlerdeki güçlerin müdâhalesiyle ilgisi bulunmayan bir nedensellik mevcuttur.<sup>544</sup> İbn Haldûn'un, kendisinden önce salt bir olay öykücülüğü ve hükümdarlarla ilgili kayıtların tutulması niteliği taşıyan tarih ilmüne nedensellik düşüncesini yerleştirdiğini belirten

<sup>538</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 276a-b; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 181-182; *Mukaddime/Zağbî*, s. 591; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 184-185; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 759-760; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 953; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 252-253, *Mukaddime/Ugan*, III, s. 106-107.

<sup>539</sup> Fenomenoloji kavramı için bkz. "Fenomenoloji", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, M. Ali Yekta Saraç (Ed.), C. II, İstanbul: Risale Y., 1990, s. 33-35.

<sup>540</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 74-75.

<sup>541</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 133.

<sup>542</sup> Rabî', s. 42.

<sup>543</sup> *A.g.e.*, s. 194-195.

<sup>544</sup> Corbin, *İbn Rüşd'den Günümüze İslâm Felsefe Tarihi*, s. 45.

Qadir ise, onun, sosyal değişikliklerin, siyasal hareketlerin ve ahlâkî çatışmaların ardındaki nedenler üzerinde durduğunu belirtmektedir.<sup>545</sup>

İbn Haldûn'un toplum kuramında üç önemli yasa bulunduğunu ileri süren Tâhâ Hüseyin ise, benzerlik yasası (*kânûnu'l-teşâbuh*) ve benzemezlik yasasının (*kânûnu'l-tebâyun*) yanı sıra nedensellik yasasından (*kânûnu'l-illiyye*) söz etmektedir.<sup>546</sup> İbn Haldûn'un yaklaşımındaki nedensellik boyutunu “*ta’lîl*” (sebe-sonuç ilişkisine dayalı açıklamada bulunma, illetleri gösterme) kavramıyla aktaran R. Şentürk ise, onun tarih ilmini farklı yöntemleri birleştirerek ele aldığını belirtmektedir.<sup>547</sup> Gerçekten de İbn Haldûn'a göre, dış yüzü itibariyle geçmişte yaşananların anlatılmasından ibaret olan tarih ilminin içyüzünü düşünme (*nazar*), araştırma (*tahkîk*) ve ortaya çıkan şeylerin nedenlerinin dikkatli bir şekilde gösterilmesi (*ta’lîl*) oluşturmaktadır.<sup>548</sup> Arslan ise, İbn Haldûn'un olay ve kurumlar arasındaki etkileşimi tek yanlı (*unilateral*) değil, çok yanlı (*multilateral*) ve karşılıklı nedensel bağlantılar çerçevesinde ele aldığını vurgulamaktadır.<sup>549</sup> Ona göre, düşünür, toplum araştırmalarında vardığı sonuçları esas olarak “nedensel ilişkiler ve kanunluluklar” içinde formüle etmeye çalışmaktadır.<sup>550</sup> Arslan'ın nedensel ilişkiler ile kanunluluklar kavramlarını birlikte kullanıyor olması sebepsiz değildir. Nedensel ilişkiler tabiri, belirli bir düzenlilik veya kanunluluk anlamına geleceği gibi, tümevarım eksenli bir akıl yürütmeye de işaret etmektedir. O yüzden, İbn Haldûn'un yönteminin dört temel üzerine kurulu olduğunu belirten Beik'in, bunları tarihsel analiz, sosyolojik analiz, ekolojik analiz, tümdengelim ve tümevarım olarak sıralaması<sup>551</sup> anlaşılır bir durumdur. Wardi de, İbn Haldûn'un, siyasal değişimin analizi için tümevarım yöntemini kullandığını belirtmektedir.<sup>552</sup>

İbn Haldûn'daki nedensellik fikri, müellifin şu ifadelerinde kendisini açıkça

<sup>545</sup> C. A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, London: Routledge and Kegan Paul, 1991, s. 151.

<sup>546</sup> Dursun, “İbni Haldun'un Temel Düşünceleri”, s. 18.

<sup>547</sup> Şentürk, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim (Türkiye ve Mısır Örneği)*, s. 249. Düşünürün *ta’lîl* kavramını ele alış biçimi için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 1b-2a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 36; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 16; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 26; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 158; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 6. Hanafî (Hanefî), *illet* ile *sebe* arasında ayırım yapılması gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre *illet*, maddî ve görünük yakınlıktaki etkendir. *Sebe* ise, daha genel ve kapsamlı nitelikteki tarihsel yasadır. Sosyolog *illet*le, tarih felsefecisi ise *sebe*le ilgilenir. Bkz. Hanafî, s. 49.

<sup>548</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 1b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 36; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 16; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 26; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 158; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 6.

<sup>549</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 107.

<sup>550</sup> *A.g.e.*, s. 20.

<sup>551</sup> İrfan Syauqî Beik, “İbn Khaldun's Contribution on Modern Economics Development: An Analysis based on Selected Economic Issues”, [www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/06%20Irfan%20Beik.pdf](http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/06%20Irfan%20Beik.pdf) (9 Temmuz 2009), s. 3-4.

<sup>552</sup> Battah, s. 71.

gösterir:

Bil ki, ister zatlar (nesnelere) olsun, isterse insanların veya hayvanların fiilleri olsun, varlıklar âlemindeki her oluşumun hiç şüphesiz kendisinden önce gelen sebepleri vardır. Onlar, bu sebepler sayesinde istikrarlı bir düzen (*âdet*) içerisinde meydana gelir ve varoluşları onlarla (o sebeplerle) tamamlanır. Bu sebeplerden her biri de aynı şekilde sonradan meydana gelmiştir ve onlar için de hiç kuşkusuz başka birer sebep vardır. Bu sebepler, onların *mûcidi* ve yaratıcısı olan, kendisinden başka tanrı olmayan ve eksikliklerden uzak bulunan “sebeplerin ilk sebep olucusuna” (*musebbibu'l-esbâb*) ulaşmaya kadar hiç kesilmez.<sup>553</sup>

Ayrıca şu ifadeleri de, konuyla ilgili yaklaşımını gözler önüne sermektedir:

Bu *âlemin*, içindeki bütün yaratılanlarla birlikte, düzenli ve sağlam bir görünüme sahip olduğunu, sebeplerle yol açtıkları şeyler arasında irtibat bulunduğunu, oluş ve nesnelere birbirine bağlandığını, bazı varlıkların diğerlerine dönüştüğünü gözlemliyoruz.<sup>554</sup>

Düşünürün mantıksal-gözlemci karakterdeki yeni yaklaşımının eserinin tamamında izlenebildiğini ileri süren Becker ve Barnes, “tesadüf”ü (talih ve şans) “gizli sebepler”den başka bir şey olarak görmemesinin<sup>555</sup>, İbn Haldûn’u, rölativist bir şekilde ördüğü tarihsel bir determinizme götürdüğünü söylemektedirler.<sup>556</sup> Fahri’ye göre ise, İbn Haldûn’un felsefesi, hem maddî hem de manevî anlamda determinizm içermektedir.<sup>557</sup> Aynı şekilde Ayad da, İbn Haldûn’da nedensellik ve determinizm düşüncesinin bulunduğunu söylemekle birlikte, bu yaklaşımın İslâm dinine kesinlikle zıt düşen doktrinler olduğunu iddia etmiş, onu eleştiren Gibb ise, İbn Haldûn’un sözünü ettiği nedenselliğin *Kur’an*’da mevcut bulunduğunu ileri sürmüştür.<sup>558</sup>

İbn Haldûn’un metodolojisinin ilk özelliğini “tarihî metoda dayalılık” olarak gösteren<sup>559</sup> Bilgiseven de, yönteminin ikinci özelliğinin, “determinizme dayanan bir sosyal değişme fikrine bağlılık” olduğunu<sup>560</sup> öne sürmektedir. Ki-Zerbo ile Niane ise, zamanının seçkin bir tanığı olarak kendi konumundan çıkardığı istisnâ kalitede bilgi

<sup>553</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 226a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 495; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 63; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 638; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 821; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 34.

<sup>554</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 48b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 126; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 181; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 283; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 194; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 229. İbn Haldûn’un “varlıkların bazısının bazısına dönüştüğünü” (*istihâleti ba’di'l-mevcûdâtî ilâ ba’di*) söylemesine karşılık, Kendir “varlıkların bir halden başka bir hale dönüşmeleri” karşılığını kullanmaktadır (*Mukaddime/Kendir*, I, s. 131).

<sup>555</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 135a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 311; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 367; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 537; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 86.

<sup>556</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 64, 82-83.

<sup>557</sup> Fahri, s. 334.

<sup>558</sup> Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 189.

<sup>559</sup> Bilgiseven, s. 57.

<sup>560</sup> A.g.e., s. 58.

sağlayan İbn Haldûn'un teorilerinin, determinist olan realizmine dayalı olduğunu belirtmektedir.<sup>561</sup> Arslan da, "Onun temel amacı, tarihî-toplumsal varlık alanı içinde ortaya çıkan olayların gerisinde yatan kanunlulukları ortaya çıkarmaktır"<sup>562</sup> diyerek İbn Haldûn'daki determinizme işaret etmektedir. İbn Haldûn'un, bilimsel bir toplum düşüncesi doğrultusunda, o zamana kadar benzeri olmayan ve XVIII.-XIX. yüzyıla kadar aşılamayacak çok önemli bir çıkış yapmış bulunduğunu söyleyen Amin ise, toplumun da tıpkı doğa gibi birtakım yasalara tâbi olduğunu kabul etmiş bulunduğunu vurgulamaktadır.<sup>563</sup> Hançerlioğlu'na göre de İbn Haldûn, kaderciliğe karşı olmakla birlikte, tarihsel olaylarda doğa ve insan etkisini sezmiş ve tarihsel zorunluluğu görmüştür.<sup>564</sup>

İbn Haldûn'un siyasal gücün temel niteliklerini, gelişim evrelerini ve devletin insan uygarlığının bütün yönleriyle olan girift ilişkilerini tarafsız ve nesnel bir şekilde tasvir ettiğini belirten Gibb, bu kadar ayrıntılı biçimde betimlediği kurumların ıslahı için hiçbir teklifte bulunmaması, insan çaba ve düşüncesiyle değişebilme ihtimallerini dikkate almaması ve devlet ve hanedanlıkların çevrimsel evrelerini kaçınılmaz ve adeta mekanik bir süreç olarak görmesi yüzünden onda determinizmin mevcut olduğunu belirtmektedir.<sup>565</sup> Hassan da, toplumların ve sosyal olayların tarihini somut biçimde objektif olarak gözlemlemesinin, İbn Haldûn'u, sosyal ve siyasal gelişimin değerlendirilmesinde ekonomik bir determinizme ulaştırdığını savunmaktadır.<sup>566</sup> el-Husrî'ye göre de, "şeylerin tabiatı"ndan söz ederek, determinizm anlamına gelen bir yaklaşımı İbn Haldûn gayet açık bir şekilde ifade etmiştir.<sup>567</sup>

İbn Haldûn'un genellemelerinden söz eden<sup>568</sup> Lacoste ise, onun maddî olguları ortaya koymaya, bunları açıklamaya ve evrimlerini belirleyebilecek *yasaları* araştırmaya çalıştığını belirterek, düşüncesindeki determinizme işaret etmektedir.<sup>569</sup> Ayrıca Lacoste, İbn Haldûn'un, ulaştığı sonuçları geçmişte yaşamış otoritelere başvurarak ya da saygın metafizik ilkelere dayandırarak doğrulamak gibi bir kaygı duymadığını, akıl

---

<sup>561</sup> Ki-Zerbo ve Niane, s. 49.

<sup>562</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 165.

<sup>563</sup> Amin, *Avrupa Merkezilik - Bir İdeolojinin Eleştirisi*, s. 70.

<sup>564</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Başlangıcından Bugüne Kadar Özgürlük Düşüncesi*, 3. b., İstanbul: Varlık Y., 1977, s. 177.

<sup>565</sup> Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 186-187.

<sup>566</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 172.

<sup>567</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 115.

<sup>568</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 184.

<sup>569</sup> A.g.e., s. 221.

yürütmelerindeki temel kanıtın “şeylerin doğalarından gelen zorunluluk” olduğunu söyleyerek, determinizmi “zorunluluk” kavramı çerçevesinde vurgulamaktadır. Ona göre, İbn Haldûn’un belirlediği ama açıklamaya çalışmadığı bu zorunluluk, herşeyden önce “doğal zorunluluk”tur ve şeylerin, kendi dönüşümlerinin kaynağını kendilerinde barındırmalarından doğar: Örneğin çekirdek, uygun şartları bulduğunda zorunlu olarak bitkiye dönüşür. Zorunluluk bazen de gerekli bir koşul olarak kendisini gösterir, örneğin insan yaşamak için beslenmek zorundadır. Ancak bu zorunluluklar, başka etkenlerce engellenebilir oldukları için, ancak maddî yaşam çerçevesinde geçerlidir ve manevî alanın eşiğine gelindiğinde İbn Haldûn, akılcı yöntemini ve determinizmini bir yana bırakmaktadır.<sup>570</sup>

İbn Haldûn’un sözünü ettiği zorunluluk olgusunun başka etkenlerce engellenebilir nitelikte olması, onların bir bakıma potansiyel zorunluluk ya da “doğal olabilirlik” olarak ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Bir başka deyişle, söz konusu olan mutlak bir determinizm ya da zorunluluk değil, belirli kayıt ve şartlara bağlı görece bir zorunluluktur. Bu nokta, yukarıda geçtiği şekilde, Becker ve Barnes’ın, İbn Haldûn’la ilgili olarak yaptıkları “determinizmini rölativist bir şekilde örme” tespitine bir ölçüde haklılık kazandırmaktadır.<sup>571</sup> İbn Haldûn’un sebep-sonuç ilişkisini, bir başka deyişle illiyet bağımlı mekanik bir determinizmle ele almadığını, tarihe diyalektik bir kavrayışla baktığını<sup>572</sup> söyleyen Garaudy’nin de, “mekanik olmayan determinizm” kavramıyla söz konusu rölativizmi kastettiği söylenebilir.

Mehdi’nin bu noktada farklı düşündüğü, İbn Haldûncü düşüncenin determinist olmadığını öne sürdüğü görülmektedir. Ona göre, İbn Haldûn, sosyal hayatın kökenlerini ve değişik aşamalarını anlamının, belirli alışkanlık ve geleneklerin, hatta fikirlerin varoluşsal karakterlerini açıklayabileceğine inanmakla birlikte tarihselci değildir. Çünkü belirli bir toplumun gelişim aşamalarının veya ondaki yaygın fikirlerin onun kurumlarının, sanatsal ürünlerinin ya da hayat tarzının tam bir açıklamasını sunabileceğine inanmaz. Ayrıca, fiziksel, coğrafi, biyolojik, psikolojik ve sosyal faktörlerin; şartlar olarak veya zorlama yoluyla, kültürün gelişme ve karakterini belirleyeceğine inanır, fakat determinist değildir. Zira bütün sosyal hayatın yasa

---

<sup>570</sup> A.g.e., s. 221.

<sup>571</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 64.

<sup>572</sup> Garaudy, *Sosyalizm ve İslâmiyet*, s. 58-59.

tarafından yönetildiğine, kültürün bütün görünümünün biçimsel bir şekilde belirlenmiş olması gerektiğine ve bütün insan kararlarının nesnel şartlar tarafından belirleniyor olduğuna inanmaz.<sup>573</sup> Gerçekte, Mehdi'nin İbn Haldûn'un düşüncesinde gördüğü özellikler, onun determinist olmadığını söylemek için yeterli değildir, çünkü belirli faktörlerin kültürün gelişme ve karakterini belirleyeceğini kabul etmek, determinizmden başka bir anlama gelmez. Burada ancak, Becker ve Barnes gibi rölativist bir determinizmden veya Garaudy gibi mekanik olmayan (diyalektik) bir determinizmden söz etmek mantıklı olabilir.

### 3. Tümevarım ve Tümdengelim

Her ne kadar nedenselliğe vurgu yapsa da, İbn Haldûn, sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde nedensel bir bağ olarak ortaya çıkan düzenliliklerden hareketle yapılan genellemeler konusunda şüpheci ve eleştirel bir yaklaşıma sahiptir. Bu, “sebeb”lerle sonuçlar arasında nedensel bir bağ bulunduğunu yadsıma anlamına gelmemektedir; hangi sebebin hangi sonuca yol açtığı konusunda yapılan değerlendirmelerin isabetliliği konusunda ihtiyat ve temkinin elden bırakılmaması istenmektedir.

İbn Haldûn, bu noktada yalnızca toplumsal konularda gündeme getirilen genellemelerin değil, tabiat bilimlerinde sıkça kullanılanların da sürekli sorgulanmaları gerektiğine inanmaktadır. O nedenle, düşünürü göre, “ikincil aklî idrâk” durumundaki soyutlamaların çokluğundan ve bunların algılanan şeylerden uzak olmasından dolayı, bu tür mantık yürütmelerin geçerliliğinden emin olunamaz. Bu mantıksal çıkarımlarda, doğrudan gözleme değil de birbirini izleyen zihinsel soyutlamalara dayandıkları için yanılma olabilir; çünkü soyut kavramlardan hareketle varılan bir hükümde, gerçekliğe aykırılık bulunması ihtimali her zaman vardır. “İlk aklî idrâkler” ise böyle değildir; onlar, doğrudan müşahhas varlıklardan soyutlama yoluyla elde edildikleri için “hayalî”dir, zihinde bir görüntüye sahiptir ve algılanan şeylerin sûretleri ya da görüntüleri, bu ilk aklî idraklerin dış dünyadaki gerçekliğe uygunluğunun doğruluğunu göstermekte ve haber vermektedir.<sup>574</sup>

<sup>573</sup> Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, s. 293.

<sup>574</sup> *Mukaddime*/Âtuf Ef., vr. 290b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 619; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 218; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 797; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 993; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 310. Pîrîzâde tercümesini tamamlamış olan Ahmed Cevdet Paşa, müellifin bu açıklamalarıyla ilgili olarak yaptığı değerlendirmede şunları söylemektedir: “Eski teorik felsefenin amacı, varlıkları oldukları gibi bilmekten ibaret olduğu ve filozofların varsayımına göre insanın mutluluğu bu bilgiye bağlı olduğu için, eski bilginler dikkatli nazarlarla ve derin teorilerle, kesinlik içeren ilme sahip

İbn Haldûn, idrâklerin asıl ve temelini, beş duyu vasıtasıyla bilinen ve hissedilen bilgilerin oluşturduğunu belirtmektedir.<sup>575</sup> Ona göre, ilim (bilme), mahiyeti itibariyle, mantık ilminde belirtildiği gibi,<sup>576</sup> “tasavvur” ve “tasdik”ten oluşur. Tasavvur, olumlu veya olumsuz diye hükmetmeden birşeyi salt idrâk etmektir. Tasdik ise, birşeyin diğer birşeyde bulunduğuna hükmetmek, bir yargıda bulunmaktır.<sup>577</sup> İbn Haldûn’a göre, tasdik ile ispat edilmek istenilen şey bazen “kesin”, bazen de “zan” derecesinde olur.<sup>578</sup> Buradaki “tasdik”, “doğrulama” anlamına gelmekle birlikte, tümevarım işleminin esasını oluşturan “doğrulama”dan (*tahkîk*) farklıdır.

Öte yandan İbn Haldûn’un, Batı’da Bacon, St. Mill<sup>579</sup> ve Hume’un ortaya attığı ve XX. yüzyılda Popper’in güçlü bir şekilde dile getirdiği tümevarım eleştirisine öncülük ettiği görülmektedir. Hume, A’nın görünmesi ile B’nin ortaya çıkması durumunda, bu ikisi arasında bir neden-sonuç ilişkisi ve zorunluluk bağı bulunduğuna “inandığımızı”, bir başka deyişle bu tespitimizin kesin bir gerçeklik değil, sadece bir inanç olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, “A, B’ye neden olur” dediğimizde, yalnızca, A ile B’nin sürekli olarak birlikte ortaya çıktığına işaret etmiş oluruz. Bu, onlar arasında “zorunlu bir ilişki” bulunduğu göstermeye yetmez. Hume, şöyle der: “Bazı nesnelere sürekli olarak birbirlerine bağlanmaları dışında bir neden-sonuç kavramı yoktur elimizde... Bu bağlanımın nedenine nüfuz edemeyiz.”<sup>580</sup>

İbn Haldûn, benzer bir akıl yürütmeyle, kendi dönemine ait yaygın bir hatayı dile getirir:

İlk astrologlar, yıldızların kuvvet ve tesirlerinin *tecrûbe* ile bilineceği görüşündedir. Fakat bu, onu elde etmek için bir araya gelseler bile, tamamının ömrünün kısa kalacağı bir iştir. Çünkü bilgi ya da *zan* oluşmasını sağlayacak

---

olmak için gayret edip kendilerini yormuş, fakat sonuçta sadece kuruntu ve şüpheye yakın bir zan ve tahmine ulaşabilmişlerdir. Bu yüzden Avrupalı bilginler müellifin işaret ettiği yola girmiş, ikinci akli soyutlamalardan oluşan teorilerde fazla derinleşmemiş ve algılanan şeylerden uzaklaşmamış, böylece gözlem ve deney yoluyla ilk akli idraklerle meşgul olarak matematik ve tabiat ilimlerini tasavvur olunanın üstünde olgunlaştırmış, sanayii hayret ve şaşkınlıkla bakakaldığımız noktalara ulaştırmışlardır.” Bkz. *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 218.

<sup>575</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 246b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 542; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 701; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 885; *Mukaddime/Ugan*, II, s. 593.

<sup>576</sup> Klasik mantığa ait “tasavvur” ve “tasdik” kavramları Aristo’dan beri kullanılmakta olup, Ortaçağ İslam düşünürleri tarafından da benimsenmiştir. Bkz. Hasan Küçük, *Mantık*, 2. b., İstanbul: İFAV Y., 1988, s. 57, 129.

<sup>577</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 246b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 542-543; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 129; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 701-702; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 886; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 138; *Mukaddime/Ugan*, II, s. 594. Bir başka deyişle “tasdik”, iki kavram arasında bağlantı kurmaktır. Mesela “Gül, kokuludur” dediğimizde, “gül” ve “kokulu” kavramları birbirine yaklaştırılmış, kokunun gülde bulunduğuna hükmedilmiş olur. Bkz. Hasan Küçük, s. 129.

<sup>578</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 247a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 543; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 130; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 702; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 886; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 139-140; *Mukaddime/Ugan*, II, s. 595.

<sup>579</sup> Hasan Küçük, s. 113, n. 78.

<sup>580</sup> Russell, *Batı Felsefesi Tarihi-2*, s. 443.



tecrübe, ancak çok sayıda tekrar sayesinde meydana gelir. Fakat yıldızlardan bazılarının devirleri öyle uzun zaman alır ki, tekrarlanmaları için çok uzun zaman ve çağlara ihtiyaç duyarlar, öyle ki bunun yanında âlemin ömrü bile kısa kalır.<sup>581</sup>

Bu noktada İbn Haldûn, Güneş'in her gün doğudan doğmasının bir gün doğmayacağı anlamına gelmediğini, bu yüzden "Güneş doğudan doğar" şeklindeki tümevarımsal bilginin kesinlikten yoksun olduğunu söyleyen St. Mill'i<sup>582</sup> akla getirmektedir. Böylece İbn Haldûn, Hume ve St. Mill gibi, tümevarımla oluşacak bilginin elde edilmesindeki güçlüğü ortaya koymakta, fakat bu tür bilgiyi bütünüyle reddetme yoluna gitmemektedir. "Bazı nesnelere sürekli olarak birbirlerine bağlanmaları dışında bir neden-sonuç kavramı yoktur elimizde... Bu bağlanımın nedenine nüfuz edemeyiz"<sup>583</sup> diyen Hume gibi İbn Haldûn'a göre de, sebeplerin birçoğunun, ortaya çıkmalarına yol açtıkları oluşumlar üzerindeki tesirleri belirsizdir, belirli olanların da mâhiyeti ve keyfiyeti açık değildir.<sup>584</sup> İbn Haldûn tümevarım ile doğru bilgilere ulaşılabilirliğini kabul etmekte, fakat bir olayın ortaya çıkışına etki eden faktörlerden hangisinin gerçek sebep veya sebepler olduğunu tespit etmenin güçlüğüne dikkat çekmektedir. Hume ise, bizzat nedensellik ilişkisini reddeden bir tutum takınmıştır. Ona göre, "zorunluluk nesnelere değil, zihinde var olan bir şeydir".<sup>585</sup>

İbn Haldûn'un Hume'dan farklı olarak nedensellik ilişkisinin önemini kabul etmesi ve fakat sebeplerin, bir başka deyişle parametre ve değişkenlerin sayısının fazla olması nedeniyle gerçek nedeni tespit etmenin zorluğuna dikkat çekmesi, özellikle sosyal bilimlerden önem taşımaktadır. "Durkheim, istatistiksel bir ilişkinin çok büyük bir ihtiyatlılık gösterilmeden nedensel bir ilişki gibi yorumlanamayacağını anlayan ilk kişiydi"<sup>586</sup> diyen Boudon'un, İbn Haldûn'un bu gerçeği daha önce dile getirdiğinden habersiz olduğu görülmektedir. Boudon, "Ampirik sosyolojinin Durkheim öncesi evresinde, eğilim, ilişkileri oldukları gibi alıp körü körüne inanmak ve doğrudan

<sup>581</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 278b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 594; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 187; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 763; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 957; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 258; *Mukaddime/Ugan*, III, s. 113.

<sup>582</sup> Hasan Küçük, s. 113, n. 78.

<sup>583</sup> Russell, *Batı Felsefesi Tarihi-2*, s. 443.

<sup>584</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 226b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 496; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 64; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 639; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 822; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 36; *Mukaddime/Ugan*, II, s. 517-518.

<sup>585</sup> Russell, *Batı Felsefesi Tarihi-2*, s. 444. XX. yüzyılda Popper, Hume'u izleyerek, bilimsel kuramların gerçekte "doğrulanabilir" olmadıklarını, "yanlışlanabilir" olmanın bilimselliğin temel şartını oluşturduğunu ileri sürmüştür. Ancak, Popper'ın saptamalarının, "bilim kuramının metodolojik programının tehlikeli bir şekilde daralmasına" yol açacağı ileri sürülmüştür. Ayrıca, uygulamada yanlışlamaya hiç başvurulmadığı ve hatta yanlışlamamın bilim adamlarına hiç de anlamlı görünmediği savunulmuştur. Bkz. Ströker, s. 116-117.

<sup>586</sup> Raymond Boudon, *Sosyoloji Yöntemleri*, Alev Türker (çev.), İstanbul: İletişim Y., 1991, s. 59.

yorumlamak yönündeydi” demektedir ve sözlerini şöyle sürdürmektedir: “Bu uygulama iki değişken arasındaki istatistiksel bir bağıntının her zaman bu değişkenler arasındaki bir nedensellik ilişkisinin işareti olacağı şeklindeki yanlış bir postulata dayanıyordu.”<sup>587</sup>

Nitekim İbn Haldûn, Boudon’un Batı’daki Durkheim öncesi sosyal bilimcilere izâfe ettiği hataya Doğu’da da kendi zamanındaki bilim adamlarının yaygın biçimde düştüklerine dikkat çekmektedir. Ona göre, insanlar arasında siyasetten ve siyasi yaklaşımlardan en uzak olanlar âlimlerdir: Bunun sebebi, alimlerin teorik düşünmeye, mânâların derinliklerine dalmaya, o mânâları duyu organları ile idrâk edilen şeylerden zihnen soyutlayıp küllî ve genel kurallar olarak çıkarmaya, onlarla herşey hakkında genel hükümler vermeye fazla alışmış olmaları ve özel olarak bir madde, şahıs, kavim, toplum veya “insanlardan bir sınıf” hakkında araştırma yapmaya ise yanaşmamalarıdır. Onlar zihindeki bu küllî ve genel hükümleri dış dünyadaki müşahhas hususlara uygulamakla yetinmektedirler. Bu yüzden, onların hüküm ve yaklaşımlarının hepsi de zihinsel akıl yürütmeler olmaktan öteye geçememektedir. Bunların dış dünyaya uygunluğunun bilinmesi ise ancak ayrı bir araştırma ve düşünme faaliyetine bağlıdır ve bu yapıldığında, söz konusu akıl yürütmelerle ulaşılan sonuçlar ile gerçeklik arasında herhangi bir uyum bulunmadığı ortaya çıkabilir.<sup>588</sup>

Görüldüğü gibi burada, İbn Haldûn’un tümevarım yoluyla elde edilen bilgilere duyduğu güvensizlik kendisini göstermektedir. Ona göre, âlimler, yaklaşımlarında zihnî hususlara ve fikrî bakış açılarına dayanmaya alışmışlardır ve gerçeklik hakkında fazla birşey bilmezler. Siyaset adamı ise, dış dünyadaki mevcut gerçekliğe ve ona gizli ya da açık olarak herhangi bir şekilde eklenecek ve tâbi olan hususlara dikkat etmeye ihtiyaç duyar. Söz konusu hususlarda, ilk bakışta birbirlerine benzer ve denk olmaları itibariyle hüküm bakımından birbirlerine katılmaları istendiğinde buna engel olan ve onlara uygulanmaya çalışılan küllî hükümleri geçersiz kılan özellikler bulunabilir.<sup>589</sup> İbn Haldûn’a göre, “Umrânın durumlarından hiçbir şey, diğerlerine kıyas edilemez. Çünkü

<sup>587</sup> A.y. Durkheim, yanlışlığı intihar konulu doktora çalışması sırasında fark etmiş, yaz mevsiminde intiharların arttığı tespitini yapmış, fakat bunun nedeninin ilk anda akla geldiği gibi sıcaklık değil, günlerin uzun olmasından kaynaklanan sosyal ilişki yoğunluğu olduğu sonucuna varmıştı. Boudon’un ifade ettiği postulatın yanlışlığına Batı’da Durkheim’dan önce Hume ve Doğu’da ise daha erken bir tarihte İbn Haldûn ve diğer âlimler dikkat çekmiştir.

<sup>588</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 290a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 618; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 217; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 796; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 992; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 308-309.

<sup>589</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 290a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 618-619; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 217; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 796; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 992; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 309.

iki durum, bir işte birbirine benzese bile, başka işlerde birbirinden farklılık gösterebilir”.<sup>590</sup>

Lacoste’a göre, bu tespitin önemi büyüktür. Çünkü, İbn Haldûncu yöntem ile modern dönem öncesi bilimsel düşünce arasındaki kopmayı göstermektedir. Böylece İbn Haldûn, somut gerçekleri doğrudan gözleme ve “her konuyu kendi bakış açısından ele alma, duyuların alanından uzaklaşmama” zorunluluğuna parmak basmaktadır.<sup>591</sup> Stowasser da, İbn Haldûn’un bilginlerin kötü siyasi danışmanlar olduklarını vurgulamış olmasına dikkat çekmektedir. Onlar ayrıntılardan çok evrenseli görmek üzere eğitildikleri, toplumsal ve siyasi olguları tek başlarına ele almak yerine başkaları ile kıyaslama yolu ile değerlendirdikleri için hatalı ya da isabetsiz siyasi öğütler vermeye yatkındırlar.<sup>592</sup>

Bu yaklaşımını tarihe uygulayan İbn Haldûn’a göre, söz konusu hatalardan kurtulmak için, tarihle ilgilenen kimse, siyasetin kurallarını, varlıkların tabiatını, ayrıca toplumlar, ülkeler ve çağların yaşayış, ahlâk, gelenek, inanç, mezhep (ideoloji) ve diğer durumlar bakımından gösterdikleri farklılıkları bilmeye muhtaçtır. Yine, tarihçi, halihazırdaki durumu da bu açılarından kavramalı ve artık ortadan kaybolmuş olanla mevcut durumun benzerlik gösterdiği ve ayrıldığı noktaları tespit etmeli, uyuşma ve farklılıkların nedenlerini ortaya çıkarmalı, devletlerin ve milletlerin başlangıçta zuhûra gelmelerini sağlayan temelleri kavramalı, var olmalarına yol açan nedenleri anlamalı ve kurucularının durumlarıyla ilgili olarak aktarılan haberleri öğrenmelidir. Böylece bütün olayların sebeplerini kavramış ve bütün haberlerin kökenleriyle ilgili bilgi edinmiş olur. İşte o zaman, aktarılan bir haberi, ulaşılmış olduğu kaide ve usûllere göre değerlendirir; şayet onlara uygunsa ve onların gereğine göre cereyan etmişse doğruluklarına hükmeder, aksi takdirde ilgili haberin zayıf olduğunu anlar ve ona itibar etme gereği duymaz.<sup>593</sup>

---

<sup>590</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 290b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 619; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 217; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 796; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 992; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 309.

<sup>591</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 220.

<sup>592</sup> Stowasser, “İbn Khaldun’un Tarih Felsefesi: Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü”, s. 177. İbn Haldûn’un konuyla ilgili ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 290b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 619; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 217; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 797; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 993; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 309-310.

<sup>593</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 12b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 59-60; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 55; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 58; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 189; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 55-56.



dayandığını<sup>599</sup> söyleyen Hassan'a göre de, düşünür, tarihsel kaynakların tutarlılıklarının değerlendirilmesiyle ilgili olarak kaleme aldığı metinde rasyonel araştırmayı "gerçekçi" bir temele dayandırmanın gereğini büyük bir açıklıkla belirtmiş bulunmaktadır.<sup>600</sup> İbn Haldûn'un devleti herhangi bir dinî veya ahlâkî ön yargıdan hareket etmeksizin, ilmî bir araştırmaya tâbi tutmak isteyen ilk düşünürlerden biri olduğunu söyleyen Arslan ise, onun toplum ve devlet incelemelerindeki yönteminin belli başlı karakteristiklerini tarafsız gözlemcilik, ampirizm ve realizmin oluşturduğunu belirtmektedir.<sup>601</sup> Lindholm'a göre ise, İbn Haldûn, kişiselliğe vurgu yaparak toplumsal örüntüyü göz ardı eden ilâhiyatçıların yanı sıra, kasıtlı biçimde tarihi göz ardı ederek "yaşanmış insan gerçekliğinin önemi"ni reddetmiş olan felsefeye de tepki göstermiştir.<sup>602</sup> Campanini de, İbn Haldûn'un tarihe analitik bir yöntemle yaklaştığını ve bu yöntemin idealist değil, katı biçimde realist olduğunu belirtmektedir.<sup>603</sup>

Campanini'nin bu şekilde İbn Haldûn'un realizmini idealizmin karşıtı olarak göstermesi önem taşımaktadır. Realizm-idealizm karşıtlığı felsefede epistemolojik ve ontolojik bir anlam taşırken, Uluslararası İlişkiler disiplinde kendilerini birer siyasal düşünce akımı olarak gösterirler. İbn Haldûn'un her iki anlamda da idealizmden çok realizme yakın olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle felsefî açıdan bakıldığında, İbn Haldûn'un realizminin modern anlamdaki realizmle bütünüyle örtüşmesi bile, idealizmle hiçbir ilgisinin bulunmadığı söylenebilir.

İbn Haldûn'un idealizme karşı sergilediği bu tutumu "gizemci sofuluk" olarak nitelendiren Lacoste'a göre, düşünürün "tarihsel çözümleme düzeyinde akılcı ve bilimsel, hatta tarihsel maddeciliğinkine yakın bir yöntemi" vardır. "Ama felsefî açıdan akılcı değildir; tersine, yaşadığı döneme göre iyice sofudur, hatta kimi kez gizemci bir anlaşılmazlığa yönelir".<sup>604</sup> Yine ona göre, İbn Haldûn "felsefe alanında tam bir dinsel taassuptan yanadır ve akli insanın esenliğini sağlayacak ve evreni açıklayacak bir güç olarak görmeyi" yadsır. "Aklın manevi alandaki her türlü etkinliğine karşı çıksa da, gerçeği aramak ve açıklamak için başlıca yol olarak tam anlamıyla akılcı bir yöntemle

---

*Mukaddime*/Dursun içinde, I (46-60), s. 60.

<sup>599</sup> Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 194-195.

<sup>600</sup> A.g.e., s. 145-146.

<sup>601</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 165.

<sup>602</sup> Lindholm, *İslami Ortadoğu: Tarihsel Antropoloji*, s. 98.

<sup>603</sup> Campanini, s. 31.

<sup>604</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 19.

başvurur.”<sup>605</sup> Ayrıca Lacoste, düşünür için, “Bilimsel araştırmayı felce uğratan akılcı metafiziğe gizemci nedenlerden ötürü karşı çıkışı, bu araştırmayı büyük ölçüde geliştirmesine yardım eder” demektedir ve bu sayede onun, “yeryüzü toplumunun incelenmesinde nesnel kaldığını” belirtmektedir.<sup>606</sup>

Sözü edilen akılcı/rasyonalist metafiziğin bilimsel araştırmayı felce uğratması, gerçekte, düşünürün göre metafiziğin son tahlilde akla aykırı olmasından kaynaklandığı gibi, onun söz konusu karşı çıkışı da “gizemcilik” olarak nitelendirilemez. Lacoste’un “İbni Haldûn’a göre gizemci tutum yalnızca manevi alanla sınırlıdır; çok önemli bir noktadır bu”<sup>607</sup> şeklindeki sözleri de, akla rol vermeme anlamına gelen gizemciliğin, maddî/hissedilir evren için değil, manevî yani duyularla algılanamayan fizik ötesi âlem için geçerli olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim, “İbni Haldûn’u akılcı bir filozof yapmak yanlış olur” diyen Lacoste’un kendisi de, “Peki gizemci bir düşünür müdür İbni Haldûn?” sorusunu yöneltmekte ve “Saçma bir yorum olur bu: İbni Haldûn’un yapıtında özgün diye niteleyebileceğimiz her şey bu görüşe karşı çıkar. Demek ki her iki öğeyi de göz önüne almak zorunludur” diye cevap vermektedir.<sup>608</sup>

Öte yandan, “Gerçekte son derece olumsuz bir şey olan dinsel tepkinin etkisi”nin İbn Haldûn’a bir bakıma yararlı olduğunu savunan Lacoste’a göre, bu etki “soyut akıl yürütmeyi tek bilgi biçimi olarak kabul ettiren, araştırmayı ve gerçek yasaların belirlenmesini verimsizleştiren akılcı metafiziği bastırdığı ölçüde az çok olumlu bir sonuç yaratmıştır”. Yine ona göre, “Onun akılcılığı, dogma ve metafizik açısından bir yana bırakılabilirse de, somut toplumu deneysel alanda gözlemeye yönelmiş bir araştırma ve tümdengelim yöntemi olarak geçerlidir”.<sup>609</sup> Lacoste böylece,

<sup>605</sup> A.g.e., s. 221. Lacoste’un bu ifadeleri, İbn Haldûn’un akla verdiği rolü tam yansıtmamaktadır. İbn Haldûn bütün bir felsefe alanında değil, idealizm ve metafizik gibi akım ya da konular söz konusu olduğunda, aklın herhangi bir sonuca ulaşabileceği düşüncesini reddeder. Bu noktada İbn Haldûn, rasyonalizm-ampirizm ya da rasyonalizm-pozitivizm çatışmasında ikinci tarafta yer alır. Akıl “evreni açıklayacak bir güç olarak” görmeyi yadsıması da söz konusu değildir; o sadece, aklın fizik ötesini açıklayacak bir güç olduğu iddiasını reddeder. Bir başka deyişle, akılla fizik ötesini açıklamaya kalkışanların, gerçekte bunu akılla yapmadıklarını, vehme ya da zanna dayandıklarını söylemektedir. “Felsefe alanında tam bir dinsel taassuptan yana” olması da, akla bu noktada hiç rol vermemesi anlamına gelmemektedir. Tam aksine, İbn Haldûn, felsefe ile dinin farklı iddialarla ortaya çıktığı metafizik alanında dinin, yukarıda açıklandığı gibi, “akılcı” ya da “gerçekçi” bir temeli bulunduğunu, felsefenin ise, “akla aykırı bir akılcılık” sergilediğini kabul etmektedir. Bir başka deyişle düşünür, burada, “gizemci bir anlaşmazlık” sergilememekte, tam aksine, metafiziğin “gizemci anlama” iddiasını reddetmektedir. Bkz. *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 276a-b; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 181-182; *Mukaddime/Zağbî*, s. 591; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 184-185; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 759-760; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 953; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 252-253, *Mukaddime/Ugan*, III, s. 106-107.

<sup>606</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 222.

<sup>607</sup> A.g.e., s. 222.

<sup>608</sup> A.g.e., s. 213-214.

<sup>609</sup> A.g.e., s. 222.

İbn Haldûn'un maddî âlem söz konusu olduğunda "akılcı", manevî âlem gündeme geldiği zamansa "gizemci" olduğunu söylemiş olmaktadır. Ancak, "gizemci" sıfatının, kendisini ampirizm ve pozitivizme karşı konumlandıran rasyonalizm ve metafizik eksenli idealizm için kullanılması daha tutarlı bir yaklaşım olacaktır. Lacoste'un rasyonalizm ve idealizmin geçmişte oynadığı rol ile ilgili olarak söyledikleri, konunun daha anlaşılır hale gelmesini sağlamaktadır. Ona göre, bu yaklaşım çerçevesinde bilimsel gözlemlerin ilk koşulu metafizik verilerdi ve bu gözlemlerin sonucu genelleştirilirken, bunların *a priori* kabul edilen metafizik yapıyı bozmamalarına dikkat ediliyordu. Modern dönem öncesi bilimsel düşüncenin somut sorunlara çözüm arayan fiilî araştırma ile metafizik kurgu arasındaki çelişkiye sahne olduğunu söyleyen Lacoste, böylece, bilimsel genellemelerden hareketle nesnel doğruların bulunması hedefinin yerini, bilimsel araştırmanın sonuçlarını, daha baştan akla uygun kabul edilen araştırma varsayımlarına uydurma kaygısının aldığını söylemektedir. Yine ona göre, modern dönem öncesindeki bilimsel yöntem, somut olanı çözümlenmeye çalışmaktan çok, bir felsefî sistemden yoka çıkararak gözlem sonuçlarını ne olursa olsun bu sistemle bütünleştirmeye uğraşıyordu.<sup>610</sup>

Konuya Lacoste gibi yaklaşan Hassan da, İbn Haldûn'un, akılcılık metodunu, modern rasyonalizmin tersine, "gerçekçilik" biçiminde geliştirdiğini belirtmektedir. Hassan'ın ifadesiyle, temel özelliği sırf akıllı ön plana çıkarmak olan rasyonalizme göre, kavram-bilgi-kural bütünüyle akıl (*ratio*) içinde bulunuyordu ve akıl, gerçeği öğrenmek ve açıklamak için tek yoldu. Çünkü evren ve insan ruhu aynı ilkelerle bezenmiştir ve tabiata akıl ile kavranabilecek bir nitelik verilmiştir. Bu yüzden, rasyonalizme göre, hem tabiatın hem de felsefenin ve toplumsal konuların salt akılla (*ratio*) bilinmesi mümkündür ve bunun için "gözlem"e ihtiyaç bulunmamaktadır. Kendi bütünü içinde kalacak olan akıl ile tabiatın yapısı arasındaki uygunluk, gerçekliğin kavranmasına yetecektir. Hassan'a göre, böylesi bir rasyonalizmin benimsenmesi, "gerçekçi olmayan bir temel" in dayanak olarak kabullenilmesi anlamına gelmektedir.<sup>611</sup> Yine Hassan'a göre, İbn Haldûn'un "gerçekçiliğe dayanan rasyonalizmi" ise, tarihsel kaynakları değerlendirme tarzında kendisini göstermektedir. Bu kaynaklara yönelik eleştirisi

---

<sup>610</sup> A.g.e., s. 218.

<sup>611</sup> Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s.146, n. 125.

gerçekçilik biçiminde bir rasyonalizme dayanmakta ve düşünür, Platonik anlamda kendi kendine yeterli bir akılcılık gütmemektedir.<sup>612</sup>

İbn Haldûn'un realizmi, onun aynı zamanda değer-bağımsız, bir başka deyişle değer yargılarını aşan bir nesneliliği yakalamasını sağlamış bulunmaktadır. Bu noktaya özellikle dikkat çeken Lacoste'a göre, düşünürün İslâm inancının öbür dünya idealini bütünüyle benimsemesi, metafiziğe karşı çıkmasını ve böylece, idealist düşüncenin yeryüzünde görmek istediği "ideal site"den farklı olan gerçek yeryüzü toplumunun incelenmesinde nesnel kalmasını sağlamıştır.<sup>613</sup> Yine Lacoste'a göre, İbn Haldûn'un çözümlemeleri, "akıl yürütme biçimindeki kesinlik ve nesneliliği" yansıtmaktadır.<sup>614</sup> Ayrıca, kuralcı (normatif) kaygılarının ve ideolojik önyargılarının bulunmaması nedeniyle, onun genellemelerindeki nesneliliğin bundan daha büyük ya da fazla olamayacağını söylemektedir.<sup>615</sup> Düşünürün siyaset felsefesinin en önemli özelliğinin "natüralizm" olduğunu ileri süren Ülken de, onun siyasal düzeni "tabii" bir hadise olarak gördüğünü ifade etmek suretiyle,<sup>616</sup> İbn Haldûn'un yaklaşımındaki değer-bağımsızlığa dikkat çekmektedir. S. Strange de, İbn Haldûn'un, "ihtiyaç duyulan tek şeyin iyi bir soru olduğunu, teoriyi unutmak gerektiğini" söyleyen Feyerabend'in<sup>617</sup> istediği gibi, basitçe, "Şeyler, niçin ve nasıl öyledirler?" sorusuna cevap aradığını, "Şeyler, nasıl olmalıdırlar?" gibi değere ilişkin ya da normatif sorulardan uzak durduğunu vurgulamaktadır.<sup>618</sup>

Ancak, bu noktada İbn Haldûn'un dinî ilimler ile tabiat ilimleri arasında ayrım yaptığını hatırlamak gerekmektedir:

Şüphesiz ki şer'î hükümler, *Kitap* ve *Sünnet*'teki delillerde *mahfuz* bulunan (hususlar)dan çıkarılmış dallar ve ayrıntılardır (*furû'un 'ammâ fi'l-mahfûzi min edilleti'l-Kitâbi ve's-Sunneti*). O yüzden dış dünyadaki şeylerin (*mâ fi'l-hârici*) bu hükümlere uygunluk göstermesi talep edilir. Akıl ilimlerdeki görüş ve teorilerin durumu ise bunun tersidir; o teorilerin, doğrulukları açısından dış dünyadaki hususlara uygun düşmeleri istenir.<sup>619</sup>

<sup>612</sup> A. g. e., s. 147-152.

<sup>613</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 222.

<sup>614</sup> A. g. e., s. 149-150.

<sup>615</sup> A. g. e., s. 184.

<sup>616</sup> Hilmi Ziya [Ülken] ve Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu], s. 150.

<sup>617</sup> Bkz. Paul K. Feyerabend, *Yönteme Hayır: Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Ara Y., 1989.

<sup>618</sup> Susan Strange, "What Theory? The Theory in Mad Money", *Centre for the Study of Globalisation and Regionalisation Working Paper*, No. 18/98 (Coventry: University of Warwick, December 1998), s. 22.

<sup>619</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 290a; *Mukaddime/Zağbi*, s. 618. Uludağ'ın yukarıdaki pasajı yanlış tercüme ettiği görülmektedir: "Şüphe yok ki bu hükümler mahfuz ve sabit bulunan kitap ve sünnetteki (umumi ve külli) delillerin furuudur." (*Mukaddime/Uludağ*, II, s. 992). Pîrîzâde çevirisinde de aynı şekilde "mahfûz u mazbût olan edille-i Kitâb



Böylece, dinî ilimlerde normatif boyutun, tabiat ilimlerinde ise nesnelliğin esas olduğu vurgulanmaktadır. İbn Haldûn'un nesnelliği, Lacoste'un dikkat çekici bir şekilde işaret ettiği gibi, temelde, “rasyonalist metafizik” karşısındaki tutumundan kaynaklanmaktadır. Rasyonalizm-ampirizm ve idealizm-realizm karşıtlığının, salt felsefi bir tartışma olarak kalmadığı, siyasal düşünce söz konusu olduğunda normatif yaklaşımlara kaynaklık ettiği görülmektedir. Lacoste, “akılcı bir metafiziğe dayanan, olguların açıklamasını yalnızca soyut verilerle uğraşan bir akıl yürütme tarzında arayan Platoncu yansıtma kuramının” bir yandan düşünsel etkinliği tam bir çıkmaza soktuğunu, diğer yandan da normatif yaklaşımların önünü açtığını söylemektedir. Çünkü, “duyular dünyası”nın gerçek ve değerli tek dünya olan “*idea* dünyası”nın kararsız ve bozulmuş bir gölgesinden başka bir şey olmadığını söyleyen Eflatun’a göre, önemli olan duyular dünyasını araştırmak değil, *idea* dünyasını tanımak ve kurmaktır. O nedenle Platon, *Devlet*’te, içinde yaşanan gerçek siteyi incelemiyor, ideal sitenin nasıl olması gerektiğini göstermeyi amaçlıyordu. Lacoste’a göre, İslâm dünyasında İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Fârâbî, Platon’un etkisiyle, İslâm’ın yeni verilerini de göz önünde tutarak ideal sitenin incelenmesine yönelmişlerdi.<sup>620</sup> Metafiziğe öncelik veren, realizm ve ampirizmi yadsıyan bu rasyonalist ve idealist yaklaşım, Lacoste’a göre, bir yandan siyasal düşünce alanında “anlama” çabasının yerini normatif çabaların almasına neden olurken, diğer yandan da, tarih biliminin salt bir anlatı ve rivayet olarak görülmesine yol açıyordu. Çünkü her tür bilimsel araştırma, somut olayların çözümlenmesine değil, ideal bir toplumu amaçlayan soyut bir akıl yürütmeye ve kuralcı/normatif kaygılara yöneliyordu.<sup>621</sup> O yüzden, *Mukaddime*’ye kadar, tarihçiler kendilerini “büyük” olaylarla, siyasal ve askerî yaşama sınırlamışlar ve bunları ortaya çıkaran nedenleri ancak sarayların ve orduların içinde aramışlardı. İktisadî ve toplumsal yaşamın olayları, ya filozoflar ve ilâhiyatçılar tarafından normatif bir bakışla, ya da hukukçular ve yöneticiler tarafından “yararcı” kaygılarla incelenmişti.<sup>622</sup>

---

u Sünnet’in fûrû‘u” ifadesi kullanılmaktadır (*Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 217). Kendir tercümesinin de yetersiz olduğu görülmektedir: “Bu hükümler Kur’an ve sünnette bulunan (temel ilkelerin ve hükümlerin dallarıdır...)” (*Mukaddime*/Kendir, II, s. 796). Rosenthal tercümesinin, müellifin ifadesini daha iyi aktardığı görülmektedir: “... *the religious laws are special cases derived from the well-known (texts) of the Qur’ân and the Sunnah.*” (*Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 309).

<sup>620</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 218.

<sup>621</sup> A.g.e., s. 218-219.

<sup>622</sup> A.g.e., s. 168.

Bütün bunlardan hareketle, İbn Haldûn'un sosyal bilimlere yaklaşımının normatif-idealî olmaktan ziyade realist bir görünüm sergilemesinin ardında, rasyonalist metafiziğe ve felsefî idealizm geleneğine olan tepkinin yer aldığını söylemek mümkündür. Ancak bu, onun ahlâkî kaygılarının bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Bununla birlikte onun realist yöntemi, kurduğunu belirttiği umrân ilmi çerçevesinde ele alınan konuları normatif bir bakış açısıyla incelemekten uzak durmasını gerektiriyordu. Nitekim İbn Haldûn'un, normatif bir siyaset felsefecisi ve ahlâkçı olmaktan çok pozitif bir sosyolog olduğunu belirten Gellner, onun, "görüşleri sıkça değerlerin hizmetine uzanan ve toplumsal ıslahatla ilgili olan" Durkheim'dan daha pozitivist olduğunu söyleyerek, normatiflikten uzak kalmış bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>623</sup> Benzer biçimde Hudson, İbn Haldûn'un tarih felsefesi araştırmasının toplumdaki değişimi, aşkın değerlerden ziyade sosyal güçler çerçevesinde analiz ettiğini belirtmektedir.<sup>624</sup> Baali de, İbn Haldûn'un umrân ilminin etikten bağımsız olduğunu söylemektedir.<sup>625</sup> Aynı şekilde S. M. Ra'd de, İbn Haldûn'un, kurduğunu belirttiği umrân ilmine, *medînetu'l-fâzıla* (erdemli şehir) ideali gibi siyaset felsefesi konularını dahil etmeyerek, bu yeni ilmin konusunu gerçeklikle sınırlandırdığını vurgulamaktadır.<sup>626</sup>

İbn Haldûn'u, devleti herhangi bir dinî veya ahlâkî ön yargıdan hareket etmeksizin ilmî bir araştırmaya tâbi tutmak isteyen ilk düşünürlerden biri olarak gösteren Arslan da, onun, "toplumların ve devletlerin ne şekilde olmaları gerektiği" sorusuna cevap aramadığını, insanların, "fiilen, hangi toplumsal düzenlerde ve hangi siyasî idareler altında, niçin yaşadıklarını" araştırdığını söylemektedir.<sup>627</sup> Yine ona göre, İbn Haldûn, toplumu "tabii" bir varlık olarak görmekte ve bir "değer" sorunundan kesinlikle kaçınarak "gerçekte ne şekilde olduğu"nu incelemek istemektedir.<sup>628</sup> Bunların yanı sıra Arslan, İbn Haldûn'un tarihî olaylara, toplumda ortaya çıkan tabii olaylar olarak baktığını, dolayısıyla onların açıklanması için tabiat-üstü ya da tanrısal-teolojik faktörlere başvurulmaması gerektiğini savunduğunu söylemektedir.<sup>629</sup> Ancak Arslan, bir

<sup>623</sup> Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s. 30, 86.

<sup>624</sup> Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy*, New Haven: Yale University, 1977, s. 61-62.

<sup>625</sup> Baali, *The Science of Human Social Organization – Conflicting Views on Ibn Khaldun's (1332-1406) Ilm al-Umrân*, s. 110-111.

<sup>626</sup> Saïd Muhammed Ra'd, *el-Umrân fî Mukaddimeti İbn Haldûn*, 3. b., Dimaşk: Dâru Tallas, 1993, s. 176.

<sup>627</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 165.

<sup>628</sup> A.g.e., s. 19-20.

<sup>629</sup> A.g.e., s. 22.

yandan da, çelişkili biçimde, İbn Haldûn'un, devletin ve halkın ihtiyaç ve arzularını karşılamakta son derece başarılı olan şehir ekonomisinin bir yerden sonra neden bu rolünü devam ettiremediğini açıklamadığını, tersine, bu durumun sorumlusu olarak söz konusu ihtiyaç ve arzuları görüp, onları "genel bir ahlâk bozulması"nın sonuçları olarak suçlama yoluna gittiğini öne sürmektedir.<sup>630</sup> Bu durumda İbn Haldûn'un, tarihî olayların açıklanması için tabiat-üstü veya tanrısal-teolojik faktörlere başvurulmaması gerektiğini savunduğunu ve ayrıca "değer" meselesinden kaçındığını söylemek yersiz olacağı gibi, Arslan'ın düşünür için yaptığı, "toplumların ve devletlerin ne şekilde olmaları gerektiği" sorusuna cevap aramadığı tespiti de dayanaktan yoksun hale gelecektir. Öte yandan, Arslan'ın iddiasının aksine, İbn Haldûn'un, tarihî olayların açıklanması için tabiat-üstü ya da tanrısal-teolojik faktörlere başvurulmaması gerektiğini savunması da söz konusu değildir. Gerçekte o, tabii gelişimi tanrısal iradenin tezahürü olarak görür.<sup>631</sup> Nitekim, Arslan'ın aktardığı gibi, Richter, İbn Haldûn'un tarihî oluş (*geschichtlicher Werdegang*) hakkındaki düşüncelerinin İslâm'ın temel ilkelerine aykırı düşmeyen bir dünya görüşü (*Weltanschauung*) içinde aranıp bulunabileceği kanaatini taşımaktadır.<sup>632</sup> Gibb de, yine Arslan'ın ifade ettiği gibi, düşünürün toplum, devlet ve siyaset felsefesinin arka fonunda İslâm dünya görüşü ve değerlerinin bulunduğunu savunmuştur.<sup>633</sup>

Bu konuda farklı düşünen Mehdi, İbn Haldûn'u Platoncu müslüman filozofların savundukları geleneksel siyasal felsefenin ilkelerine bağlı biri kabul etmesinin doğal sonucu olarak, onun, öncelikle, "hasta ve gelişmemiş bir durumda bulunan gerçek toplum" üzerine bilgimizi arttırmak istediğini öne sürmüştür. İbn Haldûn'un, iyileştirmek istediği hasta bir bedeni inceleyen bir hekim gibi, toplumu siyasal felsefenin idealine ulaştırarak iyileştirme ve düzeltmeler önerdiğini savunan Mehdi, düşünürün nihaî amacının, mevcut toplumların davranışlarındaki, yetkin bir

---

<sup>630</sup> A.g.e., s. 157.

<sup>631</sup> Nitekim İbn Haldûn, sıkça şu âyeti aktarır: "Allah'ın kulları hakkında cârî olan kanunu (*sünnetullah*) budur." (*Kur'an-ı Kerîm*, Mü'min Sûresi, 40/85). (Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 12b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 60; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 56; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 59; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 190; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 57). Pîrîzâde ve Uludağ, bu âyeti müellifin bizzat kendi ifadesi gibi aktarmaktadır. Düşünür, benzer şekilde şu âyeti aktarmaktadır: "Rabbimiz herşeye yaratılışını (özelliklerini) veren ve sonra ona (yaratılışına uygun) yolu gösterendir." (*Kur'an-ı Kerîm*, Tâhâ Sûresi, 20/50). (Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 19b, 20b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 71, 75; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 83, 90; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 75, 81; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 208, 215; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 84, 92.)

<sup>632</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 24.

<sup>633</sup> A.g.e., s. 24-25. Ayrıca bkz. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 188.

düzene yönelmelerini engelleyen ve buna karşı çıkan etkenleri açıklamak olduğunu ileri sürmektedir.<sup>634</sup> Mehdi'nin bu değerlendirmesinin son derece temelsiz ve gerçeğe aykırı olduğunu ileri süren Lacoste ise, gerçekte İbn Haldûn'un hiçbir durumda ilaç önermediğini, ne düzeltme ne de çözüm öğütlediğini, *Mukaddime*'nin kuralcı (normatif) eğilimler ve reformcu kaygılara dayanmadığını söylemektedir.<sup>635</sup> Ancak bu, yine Lacoste'un vurguladığı gibi, İbn Haldûn'un ahlâk karşıtı olması veya ahlâkı dışlaması anlamına gelmemektedir. İbn Haldûn'un, devletin başarısızlığına yol açan bunalımların temel nedenini kırsal yapılardan çok, kentlilerin olumsuz özelliklerinde aramak gerektiğini sezmiş olduğunu söyleyen Lacoste'a göre, gerçekte o, burjuvazinin yokluğuna işaret ediyordu, fakat bu yokluğun oluşturduğu boşluğun neyle kapatılması gerektiğini bilemezdi, bu onun için o şartlarda imkânsızdı. O yüzden açıklamasız kalan şeyleri açıklayabilmek için metafizik kanıtlara ve ahlâksal ölçütlere başvurmuştu.<sup>636</sup> Ancak, Lacoste'un bu varsayımının, İbn Haldûn'la ilgili, birçoğu son derece yetkin ve oldukça dikkat çekici değerlendirmelerinin en zayıf halkasını oluşturduğu söylenebilir. Buna karşılık, onun eleştiri konusu yaptığı Mehdi'ye ait tezin tamamen yanlış olduğu söylenebilir. Gerçekte, İbn Haldûn'un amaçlarından birinin (Mehdi'nin iddiasının aksine, nihaî amacının değil) mevcut toplumların davranışlarındaki, sağlıklı bir düzene yönelmelerini engelleyen etkenleri açıklamak olduğu söylenebilirse de, bu onun, Platoncu filozofları izlediği anlamına gelmemektedir.

## 5. Diyalektik

İbn Haldûn'un görüşlerinin birçok açıdan çelişkili görüldüğünü söyleyen Lacoste, bu konuda benimsenecek geçerli tek tutumun, onun düşüncesini “diyalektik bir bakış açısından, çelişkili bir bütün olarak ele almak” olduğunu ileri sürmektedir.<sup>637</sup> Ancak, düşünürün açıklamalarında, yaklaşım bakımından çelişki sayılamayacak fakat olgusal açıdan diyalektik bir nitelik gösteren süreç ve dinamiklere de yer verildiğini dikkate almak gerekmektedir. Örneğin, Lacoste'a göre asabiyet kavramı, doğası ve evrimi bakımından temelde diyalektik olan bir güç olarak gözükmektedir. Bu güç, karşıt iki ögenin birliğinden ortaya çıkmaktadır: Kabilesel eşitlikçilik ile önderin gücü. Kabile

<sup>634</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 184-185.

<sup>635</sup> A.g.e., s. 185.

<sup>636</sup> A.g.e., s. 149-150.

<sup>637</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 214.

önderi, devlet kurmayı başarıp belirli bir güce eriştiğinde, kişisel iktidarını güçlendirmek için, gücünün temelini oluşturan komünsel yapıları (asabiyet bağlarını) kendi eliyle yıkmaya girişmektedir. Eski “kabile” yapısı ile siyasal iktidarın gücü arasındaki bu çelişkinin artması, kabileden daha yüksek bir örgütlenme biçimi olan “devlet”in gelişmesi anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, gelişmiş bir devlete özgü yapıların oluşturulması, onu çöküşe götüren tohumların filizlenmesinden başka birşey de değildir.<sup>638</sup> Böylece, siyasal bir yapı olarak devletin gelişmesi ya da kurumsal açıdan olgunlaşması süreci, diyalektik bir iç çelişkiye sahne olmaktadır.

Düşünürün görüşlerinin gerçek öneminin ve gerçek anlamının, ancak bunların diyalektik görüşler olduğunun kabul edilmesi durumunda anlaşılabileceğini<sup>639</sup> ileri süren Lacoste’a göre, İbn Haldûn tarihsel gerçekliğin diyalektik bir evrim olduğuna inanmış bulunmaktadır. Lacoste, düşünürün diyalektik görüşlerinin ve kanıtlarının kökeninin felsefî kuramlarda değil, tarihsel gerçekliğin tam anlamıyla bilimsel olarak gözlenmesinde ve incelenmesinde aranması gerektiğini savunmaktadır.<sup>640</sup> Çünkü söz konusu diyalektik akıl yürütmelerin İbn Haldûn’un düşüncesinde esas itibarıyla bilinçli bir felsefî temeli yoktur. Bunlar ancak tam anlamıyla tarihsel gözlemlerin ve düşüncelerin deneysel çerçevesinde ortaya çıkmaktadır; bir başka deyişle, hiçbir felsefî temellendirmeye dayanmayan deneysel görüşler sözkonusudur. Bu yüzden İbn Haldûn’un yapıtında “diyalektik felsefe”ye ilişkin ilkelerin açıklamasını bulmak mümkün değildir. İktisadî, siyasal ve toplumsal yaşama ilişkin çeşitli öğelerin etkileşimi açıklanmakta ve karşıtların birliği ve çatışması anlayışı ortaya konulmaktaysa da, bunlar kuramsal düşüncelere konu olmamaktadır.<sup>641</sup> Bütün bunlardan hareketle Lacoste, İbn Haldûn’un diyalektik akıl yürütmelerinin doğrudan doğruya felsefe geleneklerinden kaynaklanmış olamayacağını öne sürmektedir.<sup>642</sup>

Benzer şekilde Garaudy de, İbn Haldûn’un tarihe sebep-sonuç ilişkisi bağlamında mekanik bir determinizmle değil, diyalektik bir kavrayışla baktığını öne sürmektedir.<sup>643</sup> Garaudy’nin ifadelerini tekrarlayan Falay da, İbn Haldûn’un belirlediği değişimlerin, süreçlerin ve neden-sonuç ilişkilerinin mekanik bir determinizm niteliği

---

<sup>638</sup> A.g.e., s. 181.

<sup>639</sup> A.g.e., s. 182.

<sup>640</sup> A.g.e., s. 184.

<sup>641</sup> A.g.e., s. 182.

<sup>642</sup> A.g.e., s. 183.

<sup>643</sup> Garaudy, *Sosyalizm ve İslâmiyet*, s. 58-59.

taşıdığıın söylenemeyeceğini, tam aksine bütün bunların diyalektik birer süreç olarak tasvir edildiğini ileri sürmektedir.<sup>644</sup> M. Battah'a göre ise, İbn Haldûn, kırsal kesim ile şehir arasındaki diyalektik ilişkinin umrân için temel oluşturduğunu ileri sürmüş olması nedeniyle, diyalektik yöntemin kullanımının öncüsü olarak gösterilmeyi hak etmektedir.<sup>645</sup> Uygun'a göre de düşünür, toplumsal durumlarda zamanla ortaya çıkan değişime ve ayrıca söz konusu durumlarla gelenek ve göreneklerin farklılaşmasına, hatta karşıtlarına dönüşmesine işaret ederek, oluşumların diyalektik bir süreç izlediğini vurgulamış olmaktadır.<sup>646</sup> Bazılarına göre, asabiyet İbn Haldûn'un toplum ve siyaset teorisindeki anahtar diyalektik kavramlardan biridir.<sup>647</sup>

Bununla birlikte, İbn Haldûn'un İslâm düşünce geleneği açısından bakıldığında belirli ölçüde tutarlı bir bütün oluşturduğu görülen fikirlerinin, Batı düşüncesindeki felsefi kategoriler bağlamında ele alındığında, özellikle paradigma farklılığı yüzünden, birbiriyle çelişen yaklaşımlara dönüştüğünü söylemek gerekmektedir. İbn Haldûn'u Batı düşüncesindeki kategorik ayrımlar çerçevesinde inceleyen Lacoste'un, ondaki farklı yaklaşımları ve tutarsızlık gibi görünen değişik görüşleri "diyalektik bir çelişkiler bütünü" olarak değerlendirmesi anlaşılabilir bir durumdur. E. Rosenthal'a göre ise, "Eğilim olarak modern sayılabilecek devrimci fikirlerle geleneksel İslâm düşüncesini yeni bir kapsamlı felsefede tümüyle kaynaştırmada çok fazla bir tutarlılık beklenmemelidir".<sup>648</sup> Bu zorluğun, İbn Haldûn'un kendisinden çok, onu Batı düşüncesi içinde bir yere oturtmaya çalışanlar için söz konusu olduğu söylenebilir.

## 6. Eleştirel Analiz

İbn Haldûn'a göre, eleştirel/tenkitçi ve basiretli olmak, insanın hem düşüncesinin kıstası, hem de araştırma ve inceleme faaliyetinin ölçüsü durumundadır.<sup>649</sup> Bu yüzden Hassan, İbn Haldûn'un akli metafiziğin hizmetine vermekten sakındığını,<sup>650</sup> spekülasyonlardan ya da salt düşünceden kaynaklanarak genel bir teori geliştirmekten

---

<sup>644</sup> Falay, s. 15.

<sup>645</sup> Battah, s. 72, 211.

<sup>646</sup> Uygun, s. 68.

<sup>647</sup> Ali Çaksu, "İdealler ve Gerçekler: İbn Haldun'un Asabiyet ve Siyasi İktidarı Meşrulaştırması", *Felsefe Dünyası*, S. 46 (2007), s. 126.

<sup>648</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 155.

<sup>649</sup> *Mukaddime*/Âtif Ef., vr. 10a; *Mukaddime*/Zağbi, s. 55; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 48; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 52; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 183; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 15-63.

<sup>650</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 135, 198.

kaçınarak, *eleştirel (kritik)* bir kaynak tahlilinden ve gözlemlerden hareket ettiğini belirtmektedir.<sup>651</sup> Kritik/eleştirel kaynak tahlili vurgusu önem taşımaktadır, çünkü bu husus, İbn Haldûn'un İslâm düşünce geleneğinden önemli ölçüde yararlandığı noktalardan birini oluşturmaktadır. M. Battah'ın belirttiği gibi, düşünür, tarihe “eleştirel” bir bakış getirirken, “hadîsçilerin cerh ve ta'dîl yönteminden yararlanmışır”.<sup>652</sup> *Cerh*, bir yaranın deşilip içindekilerin açığa çıkarılması gibi, “herhangi bir sözü veya tarihsel olayı aktaran kişinin” güvenilirliğini zedeleyen hususların tespit edilmesidir. *Ta'dîl* ise, bir söz veya olayı rivayet eden kişinin ne ölçüde âdil ve sözüne itibar edilir bir kimse olduğunun ortaya konulmasıdır.<sup>653</sup> Bu yüzden, bir mezhebi (ideolojiyi) taassup derecesinde benimsemesi nedeniyle o mezhebin görüşlerini desteklemek için hadîs uydurması muhtemel olan kişilerin aktardıkları rivayetler hadîs bilginleri tarafından kabul edilmemektedir.<sup>654</sup> İbn Haldûn'a göre de, birtakım görüş, inanç veya mezheplere (ideoloji) taraftar olmak ve aşırı bağlılık göstermek, eleştirel ve araştırmacı olmayı engellediği için, yalan haberlerin duyulur duyulmaz hemen kabul edilmesine yol açabilir. Mûtedil bir insan duyduğu haberlerin doğruluk veya yanlışlığını araştırır ve konuyu incelerken, bir görüşün taraftarlığını yapan insan, o görüşe uygun olan rivayetleri hemen kabul edebilmektedir.<sup>655</sup> Bu yüzden düşünür, ilk dönem İslâm tarihine, sahabe ve tabiîn dönemine eleştirel bir gözle bakan isimler arasında kabul edilmektedir.<sup>656</sup> İbn Haldûn da, hadîs bilginleri gibi, tarihî rivayetlerin doğru olup olmadığının tespiti için *cerh* ve *ta'dîl* şeklindeki eleştirel yöntemlerin uygulanması gerektiğini kabul etmektedir.<sup>657</sup> R. Şentürk, onun tarih ilmini “*ta'lil*” (sebepler-sonuç ilişkisine dayalı açıklamada bulunma, illetleri gösterme), “*ihbar*” (anlatı, rivayet), “*nazar*” (düşünme, kuramsallaştırma, teorik bakış) ve “*tahkik*” (araştırma, sorgulama) şeklindeki farklı yöntemleri birleştirerek ele aldığını belirtmektedir.<sup>658</sup> *Tahkik*, ele alınan konunun “gerçekliği”nin araştırılması anlamında eleştirel bir bakışı ifade etmektedir.

---

<sup>651</sup> A.g.e., s. 297, n. 49.

<sup>652</sup> Battah, s. 77.

<sup>653</sup> Koçyiğit, s. 49.

<sup>654</sup> A.g.e., s. 50.

<sup>655</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 16a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 66; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 71-72; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 70; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 199-200; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 71.

<sup>656</sup> Muhammed Mescid-i Camii, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, Malik Eşter (çev.), İstanbul: İnsan Y., 1995, s. 110.

<sup>657</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 16a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 66; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 72; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 70; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 200; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 72.

<sup>658</sup> Şentürk, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim (Türkiye ve Mısır Örneği)*, s. 249.

Tarihsel rivayetlerin kutsal ve sorgulanmaksızın inanılması istenen bir nitelik taşınamaması nedeniyle, düşünürün böylesi rivayetlerin eleştiriye tâbi tutulması hususunda ortaya koyduğu ölçütler, hadîsçilerinkiyle sınırlı değildir. Onların aksine, “metin tenkidi” olarak adlandırılabilir bir yaklaşım ile, aktarılan tarihsel olayların iç tutarlılıklarını ve aklî ve doğal olabilirliklerini (*aklî imkân* ve *tabiî imkân*) tartışma konusu yapmaktadır. Bu çerçevede Hassan, İbn Haldûn’un düşüncesinin “rasyonel eleştirilerden geçen kaynaklardan” veri aldığını belirterek, onun, kaynakları aklî bir eleştiriye tâbi tuttuğunu ifade etmektedir.<sup>659</sup> İbn Haldûn’un Arap kültüründe “altın çağ” veya “aydınlık çağ” diye anılan dönemde yaşamış büyük tarihçileri *tenkid* (eleştiri) metodunu yeterince kullanmamaları, akla ve tecrübeye uygun olup olmadığına bakmaksızın her haberi rivayet etmeleri sebebiyle eleştirdiğini<sup>660</sup> belirten el-Câbirî ise, onun itirazlarının “zaman zaman eşyanın veya hâdiselerin tabiatına aykırı bilgiler” nakledilmiş olması noktasında yoğunlaştığını vurgulamaktadır. Ona göre, İbn Haldûn’un talep ettiği *tenkid*, hadîs ilminde söz konusu edilen *senet* ve *rivayet tenkid*inden ziyade, rivayetın içeriğinin “akıl” ve “o zamanki toplumsal durum” ışığında sorgulanmasına yöneliktir.<sup>661</sup> Bir başka deyişle, İbn Haldûn, söz konusu rivayetlerin aklî olabilirlik (aklen mümkün olması) ve toplumsal/tabî olabilirlik açılarından eleştiri süzgecinden geçirilmesini istemektedir. Benzer şekilde Falay da, düşünürün *uygulamalı, analitik*, kapsamlı ve daha önemlisi dinamik bir metoda sahip olduğunu söylemektedir.<sup>662</sup> Beik ise, İbn Haldûn’un yönteminin şu dört temel üzerine kurulu olduğunu belirtmektedir: Tarihsel analiz, sosyolojik analiz, ekolojik analiz, tündengelim ve tümevarım.<sup>663</sup> Goldziher de, düşünürü, pragmatik yöntemi tarihe uyarlayan ilk kişi olarak kabul etmektedir.<sup>664</sup> İbn Haldûn’un, tarihçilerin anlayışlarından kaynaklanan yanlışlık nedenleri arasında “insanların bazı görüşlere ve bazı öğretilere bağlılığı”nı saymasını önemli bulan Lacoste, düşünürün saydığı diğer nedenleri de aktarılmaya değer bulmaktadır: İnsan aklının doğruyu elde ettiğine kolayca inanması; bilgileri aktaran kişilere aşırı güvenilmesi; insanların ünlü kişilerin lütfunu kazanmaya

<sup>659</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 194-195.

<sup>660</sup> İbn Haldûn’un eleştirileri için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 4b-14b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 41-63; *Mukaddime/Pirizâde*, I, s. 25-61; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 31-63; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 165-194; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 15-63.

<sup>661</sup> el-Câbirî, “İbn Haldun’un Toplum ve Tarih Görüşünün Günümüzdeki Önemi”, s. 67.

<sup>662</sup> Falay, s. 17.

<sup>663</sup> Beik, s. 3-4.

<sup>664</sup> Bkz. Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, Rahmi Er ve Azmi Yüksel (çev.), Ankara: İmaj Y., 1993, s. 164.



istekli oluşları ve bu yüzden onlarla ilgili övgüler ve güzel sözlere başvurmaları ve olayları onlar lehine süslemeleri.<sup>665</sup>

İbn Haldûn, “anakronizm” tehlikesine de dikkat çekmektedir. Ona göre, tarih ilminde düşülen yanlışların ilk anda gözden kaçan sebeplerinden birini, çağların değişmesi ve günlerin geçmesiyle toplumların ve milletlerin durumunun değişeceği gerçeğinin yeterince farkedilememesi oluşturmaktadır.<sup>666</sup> Düşünür, konuyla ilgili olarak ayrıca şu uyarıları yapmaktadır:

*Mukayese* ve karşılaştırmalar yapmak ve başkalarını taklit etmek, insan tabiatının bilinen bir özelliğidir. Ancak bunu yaparken insanın, dikkatsizlik ve gafletle asıl *maksadının* ve meramının dışına sapmasından kaynaklanan hatalar ortaya çıkmayacağından emin olunamaz. Çünkü çoğu kez insan geçmişe ait haberlerden pekçok şey duyar, fakat bu haberler, durumlardaki değişiklik ve farklılaşmalar gözden kaçırılarak, ilk anda bilinen hususlara göre değerlendirilir ve hâlihazırdaki durumla *kıyaslanır*. Halbuki bunlar arasında pekçok fark vardır ve bunlar gözden kaçırılır; böylece yanlışlık çukuruna düşülür.<sup>667</sup>

Peygamberlerin mücizeleri dışındaki tarihsel rivayetler için aklî ve tabiî (olayın yapısı/doğası bakımından) olabirlik ölçütleri çerçevesinde eleştirel bir bakış geliştiren İbn Haldûn’un, aynı yaklaşımı, dinî kaynaklardaki geleceğe dönük kimi haberler için de uyguladığı görülmektedir. Mehdî konusunu örnek gösteren Hassan’ın belirttiği gibi, düşünür, dinsel beklentinin gerçekleşebileceğini kabul etmekle birlikte, belirli sosyal ve siyasal şartlar oluşmaksızın “Mehdi’nin işlevinin (fonksiyonunun) gerçekleşemeyeceğini” öne sürmektedir.<sup>668</sup>

<sup>665</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 165.

<sup>666</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 12b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 60; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 56; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 59; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 190; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 56.

<sup>667</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 13a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 61; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 57; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 60; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 191; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 58.

<sup>668</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 197. İbn Haldûn’un konuyla ilgili değerlendirmeleri için bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 158a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 362-363; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 223; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 431; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 600; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 195-196.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İBN HALDÛN'UN KURAMININ ÖZELLİKLERİ

#### VE TEMEL KAVRAMLARI

İbn Haldûn'un görüş ve yaklaşımlarının özgünlüğüne, çağını aşar nitelikteki modernliğine, çok-disiplinli denilebilecek şekilde günümüz sosyal bilimlerinin farklı alanlarını bir bütünlük içinde ele alıyor oluşuna ve belirli ölçüde evrensel geçerlilik taşıyor bulunmasına birçok araştırmacı tarafından işaret edildiği görülmektedir. Onun özgünlüğü, kuramının temel kavramlarını oluşturan “*umrân*” ve “*asabiyyet*” terimleri ile kendine özgü bir kavramsal çerçeve oluşturmuş bulunması ve siyaset olgusuna gerçekçi bir açıdan yaklaşması kadar, “*umrân ilmi*”nin özgün ve geniş kapsamında da kendisini göstermektedir. Düşünürün yaşadığı önemde büyük önem taşıyan kırsal (*bedâvet*) ve kentsel yaşam (*hadâret*) farklılığının toplumların siyasal, kültürel, ekonomik ve sosyal gelişimleri üzerindeki etkilerine ilişkin ayrıntılı analizleri ve devlet ve “*mulk*” olgularına ilişkin değerlendirmeleri, siyaset sosyolojisinden Uluslararası İlişkiler kuramına kadar pekçok disiplin açısından değer taşımaktadır.

#### I. İBN HALDÛN'UN KURAMININ ÖZELLİKLERİ

İbn Haldûn'un bir düşünür olarak dünya çapındaki öneminin vurgulanması bakımından, 2006 senesinin ölümünün 600. yılı münasebetiyle UNESCO tarafından “İbn Haldûn Yılı” ilan edilmiş olmasını hatırlatmak yeterli olabilir.<sup>1</sup> Düşünürün eser ve yaklaşımları günümüzde artık “klasik” unvanına lâyık görülmektedir. Örneğin W. L. Wallace, klasik” sosyolojik teoriler olarak Durkheim, Marx, Weber ve İbn Haldun'un yaklaşımlarını göstermekte ve İbn Haldûn'un, bugün bizim üzerinde konuştuğumuz türden fenomenleri konu edindiğini belirtmektedir.<sup>2</sup> Hudson da, bilim adamı, seyyah, yargıç ve diplomat olan İbn Haldûn'un, “Arap-İslâm geleneğinin devlerinin belki de sonuncusu” olduğunu belirtmektedir.<sup>3</sup> T. J. de Boer'e göre ise, *Mukaddime*'deki dikkatli

<sup>1</sup> Bekir S. Gür, “*Mukaddime ve Eğitim*”, *Bilim ve Ütopya*, Yıl: 12, S. 148 (Ekim 2006), s. 23.

<sup>2</sup> Walter L. Wallace, *Malthus, Darwin, Durkheim, Marx, Weber, and Ibn Khaldun: On Mechanisms of Human Species*, New York: Ghordian Knot Books, 2009, s. 138.

<sup>3</sup> Hudson, s. 43.

psikolojik ve politik gözlemler büyük bir zenginlik gösterir ve o bir bütün olarak mükemmel bir eserdir.<sup>4</sup> Gerli'ye göre de, *Mukaddime* başlı başına bir âbidedir.<sup>5</sup> Fernini, müellifi en büyük tarih teorisyeni olarak gösterirken,<sup>6</sup> Hitti ise, “tarihçi, filozof, sosyolog, hukukçu ve ilk tarih filozofu olan İbn Haldûn’un, İslâm’ın son büyük düşünürü nâdide bir insan olduğunu” belirtir.<sup>7</sup> Bu yüzden, İbn Haldûn’la ilgili olarak, Corbin’in ifadesiyle, “kayda değer bir bibliyografya vardır”.<sup>8</sup>

İbn Haldûn’la ilgili bu tür övgü ve sitâyîş ifade eden değerlendirmelerde, kuramının özgünlüğüne, çeşitli bilim dalları açısından öncü konumda oluşuna, yaklaşımlarının modernliğine, sosyal bilimlere bir bütünlük içinde ele alınışına, analizlerinin çok boyutluluğuna ve ayrıca bakış açısındaki evrenselliğe dikkat çekilmektedir. Bunların yanı sıra, düşünürün kuramının en temel özelliklerinden biri, “büyük boy kuram” (*grand theory*) niteliğini taşıyor olmasıdır. Toplumlara bütün insanlık tarihi çerçevesinde ele almaya ve insanlığın doğuşundan bugüne kadar meydana gelmiş olayları açıklayabilecek evrensel modeller ortaya koymaya çalışan büyük boy kuramlar, tezlerini doğrulayan kanıtları *tarihte* bulmaya çalışmışlardır.<sup>9</sup> Bu açıdan, İbn Haldûn’un aynı zamanda bir tarihçi oluşu önem taşımaktadır.

## A. ÖZGÜNLÜK

İbn Haldûn’un düşüncelerinin özgünlüğü ve bağımsızlığı hususunun artık yaygın biçimde kabul görmekte olduğunu<sup>10</sup> belirten Lambton, düşünürün teorisinin siyasal düşünce bağlamında *sui generis* özellik taşıdığını belirtmektedir.<sup>11</sup> Ona sadece siyasal düşünce çerçevesinde değil, birçok alanda özgünlük atfedilmiştir. Mesela Campanini’ye göre, “İbn Haldûn’un felsefeye karşı tutumu yenilikçi ve orijinaldir”.<sup>12</sup> R.

<sup>4</sup> De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, s. 206-207.

<sup>5</sup> E. Michael Gerli, “İbn Khaldûn”, *Key Figures in Medieval Europe: An Encyclopedia*, Richard K. Emmerson (Ed.), New York: Routledge, 2006, s. 343.

<sup>6</sup> Fernini, s. 209-210.

<sup>7</sup> Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, s. 311.

<sup>8</sup> Corbin, *İbn Rüşd’den Günümüze İslâm Felsefe Tarihi*, s. 42.

<sup>9</sup> Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 6. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995, s. 48-50, 64-72.

<sup>10</sup> Ann Katherine Swynford Lambton, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, Oxford: Oxford University, 1981, s. 176.

<sup>11</sup> A. K. S. Lambton, *İslâm Siyasal Düşüncesi*, Şükrü Hanoğlu ve Ersin Kalaycıoğlu (çev.), *İÜSBFD*, Yıl: 1, Sayı: 1, (İstanbul, 1983), s. 178.

<sup>12</sup> Campanini, s. 33.

M. de Araújo'nun ifadesiyle, "yeni bir bilim ve yeni bir yöntem" geliştirmiştir.<sup>13</sup> R. Flint ise, onunla ilgili olarak, "Kendisinden 300 yıldan daha fazla bir zaman sonra Vico ortaya çıkıncaya değin, hiçbir çağ ve ülkede ona denk bir tarih teorisyeni bulunmuyordu" demektedir.<sup>14</sup> Yine Flint'e göre, Hobbes, Locke ve Rousseau onun dengi değildir, hatta bu isimler, onun adıyla birlikte anılmaya uygun bile kabul edilemezler.<sup>15</sup> Sarton ise, onu "en büyük tarih teorisyeni, sadece orta çağların değil, büyük klasik tarihçiler zamanından Machiavelli'ye kadar uzanan bütün bir döneme ait insan tecrübesinin en büyük filozofu" olarak nitelendirmektedir.<sup>16</sup> Garaudy, XVI. yüzyılda Machiavelli'nin *Prens*'inde bile ulaşılamayan bir ustalık ve düşünme gücü gösterdiğini belirtmektedir.<sup>17</sup> Sorokin'e göre ise, İbn Haldûn öncesinde düşünce alanında sistemli olmayan bazı gözlem ve genellemeler bulunurken, sosyolojik anlamda sistemleştirme onunla başlamıştır.<sup>18</sup> Benzer şekilde Ritzer, açıkça sosyolog olarak nitelendirilebilecek isimlerin ancak 1800 yılı sonrasında ortaya çıktığını, bunun tek istisnasının İbn Haldûn olduğunu söylemektedir.<sup>19</sup> R. A. Nicholson'a göre de, çağının çok ilerisinde olan düşünürü hemşerileri izlemekten çok takdir etmekle yetinmişlerdir ve onun ardılları Avrupa'nın Machiavelli, Vico ve Gibbon gibi büyük tarihçileridir.<sup>20</sup> Will Durant'a göre, "İbn Haldûn'un değerini teslim edebilmemiz için kendi kendimize XIV. yüzyılda Hristiyanlar tarafından yazılmış hangi felsefi eserin Mukaddime ile boy ölçüşebileceğini sormamız kâfidir".<sup>21</sup>

Thukydides, Aziz Augustinus, hatta Machiavelli ve Montesquieu gibi isimlerin yapıtlarının, nitelik açısından İbn Haldûn'unkine göre çok daha az zengin görüşler ortaya koyduğunu savunan<sup>22</sup> Lacoste da, çağının elverişsizliğine rağmen İbn Haldûn'un, bugün tarihsel araştırmanın yöntemi dediğimiz husus üzerinde düşünmeyi başardığını

<sup>13</sup> Richard Max de Araújo, *Ibn Khaldun: A Idéia de Decadência dos Estados*, São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2007, s. 55.

<sup>14</sup> C. I. [Charles Issawi], "İbn Khaldûn", *The New Encyclopædia Britannica*, Vol. VI, 15. ed., Chicago, 1990, s. 222.

<sup>15</sup> Muhammad Gholam Rasul, *The Origin and Development of Muslim Historiography*, Dakka: Islamic Foundation Bangladesh, 1984, s. 44.

<sup>16</sup> Philip K. Hitti, "İbn Khaldûn", *Encyclopedia Americana*, Vol. XIV, 37. b., New York: Americana Corporation, 1968, s. 617.

<sup>17</sup> Garaudy, *Sosyalizm ve İslâmiyet*, s. 56.

<sup>18</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 75.

<sup>19</sup> George Ritzer, *Sociological Theory*, New York: McGraw-Hill Companies, 4. ed., 1996, s. 6.

<sup>20</sup> Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, 2. ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1967, s. 438-439.

<sup>21</sup> Recep Yumuk, "İbn Haldun'da Devlet Görüşü", *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, C. III, S. 1-2 (1978), s. 235.

<sup>22</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 19.

söyleyerek, yöntem bakımından da özgün olduğunu belirtmektedir.<sup>23</sup> Yine ona göre, *Mukaddime*, geçmiş çağlarda yazılmış, içeriği kesinlikle en ilginç olan yapıttır.<sup>24</sup> Hitti de, onun tarih ilminin tabiatını ve asıl hedefini ifade etmiş olmanın yanı sıra sosyoloji biliminin gerçek kurucusu sayılabileceğini, ayrıca ondan önce hiçbir müslüman veya Avrupalı yazarın böylesine etraflı, geniş kapsamlı ve felsefî bir tarih görüşü geliştiremediğini söylemektedir.<sup>25</sup> G. Richter ise, İbn Haldûn'un eserinin, tarihe doğrudan bir bilim olarak yaklaşan ilk ve tek Arap çalışması olduğunu öne sürmektedir.<sup>26</sup> Goldziher de, onun Arap tarihçilerinin en büyüğü olduğunu ve kendisinden önceki tarih literatüründen hemen hemen hiç etkilenmeksizin tarihçiliği yeni düşünceler ve yeni bir araştırma metoduyla zenginleştirdiğini, Batı tarihçileri tarafından yüzyıllar sonra takip edilecek beşerî tarih araştırmacılığında yeni bir çığır açtığını söylemektedir.<sup>27</sup>

Benzer şekilde Hodgson, İbn Haldûn'u, devrinin en büyük felsefecisi ve belki de her alandaki en büyük zekâsı olarak nitelendirmektedir.<sup>28</sup> Yine G. Marçais de, "İbni Haldûn'un yapıtı insan düşüncesinin yarattığı en önemli, en ilginç yapıtlardan biridir" demektedir.<sup>29</sup> Laoust'a göre de, "İbn Haldûn'un, sosyolog olarak, çok büyük bir orijinalitesi vardır".<sup>30</sup> Sorokin ise, *Mukaddime*'nin gelmiş geçmiş en büyük tarih felsefelerinden birini ortaya koyduğunu belirtmektedir.<sup>31</sup> Gumpłowicz'e göre ise, bugün bizim sosyoloji dediğimiz ilmi İbn Haldûn, zannedilenin aksine, A. Comte ve G. Vico'dan önce ortaya koymuştur.<sup>32</sup> Yine Gumpłowicz'e göre İbn Haldûn, "tarih"i sosyologça araştıran bir tarihçidir<sup>33</sup> ve evrensel anlamda girişilmiş ilk çatışma ve sosyal değişim teorisinin ona ait olduğuna ilişkin çok az kuşku vardır.<sup>34</sup> Aziz Augustinus'tan sonra genelde sosyoloji ve özelde siyasal sosyoloji konusunda önemli eserlerin

---

<sup>23</sup> A.g.e., s. 215.

<sup>24</sup> A.g.e., s. 19.

<sup>25</sup> Philippe K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, III, Salih Tuğ (çev.), İstanbul: Boğaziçi Y., 1980, s. 902.

<sup>26</sup> G. Richter, "Medieval Arabic Historiography", *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture: Medieval Muslim Historiography* içinde (1-11), Mohamed Taher (Ed.), C. V, New Delhi: Anmol Publications, 1997, s. 8.

<sup>27</sup> Goldziher, s. 163.

<sup>28</sup> Hodgson, *İslam'ın Serüveni - Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, II, s. 522.

<sup>29</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 13.

<sup>30</sup> Henri Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, E. Ruhi Fırlı ve Sabri Hizmetli (çev.), İstanbul: Pınar Y., 1999, s. 293.

<sup>31</sup> Pitirim Alexandrovitch Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, Mete Tunçay (çev.), Ankara: Bilgi Y., 1972, s. 17.

<sup>32</sup> Bkz. Gumpłowicz, "İbni Haldun'da İçtimaiyat", s. 106; Asaf Hüseyin, s. 21.

<sup>33</sup> Bkz. Kadri Akkaya, "Göç Teorileri, İbn Haldun ve Avrupa'daki Göçmenler", *İbn Haldun ve Göç Tarihi* içinde (40-45), Veyis Güngör (der.), Amsterdam: Stichting Nederlands-Turks Academisch Genootschap, 1990, s. 43.

<sup>34</sup> Ba-Yunus ve Ahmed, s. 45-47.

belirmesi için bin yıl beklemek gerektiğini söyleyen Bouthoul ise, bu alanlarda Augustinus'tan sonraki ilk önemli düşünür olarak İbn Haldûn'u göstermektedir.<sup>35</sup> Issawi ve Leaman de, düşünürün eserinin, tarih felsefesinde bir dönüm noktası olduğunu vurgulamaktadır. Onlara göre, bütün zamanların en büyük tarih filozoflarından biri olan İbn Haldûn, Aristoteles'den Machiavelli'ye uzanan dönemin sosyal bilimler alanındaki sıradışı bir simasıdır.<sup>36</sup> Joseph Ki-Zerbo ile Niane de, onun Mağrip'teki kendi deneyiminden, şaşırtıcı orijinallikte sonuçlar çıkardığını belirtmektedir.<sup>37</sup> Rasler ve Thompson'a göre ise İbn Haldûn, Ortaçağ boyunca, toplumsal çöküşün sosyolojik açıklamasını üreten tek tarihçidir.<sup>38</sup> Schatzmiller de, İbn Haldûn'un, yetkin tarih analizi, tarihî devirleri incelerken sergilediği fikrî kudret, Kuzey Afrika tarihiyle ilgili yorumlarındaki derinlik ve genel tarihe bakış tarzı ile diğer tarihçilerden ayrıldığını belirtmektedir.<sup>39</sup>

Róbert Simon ise, İbn Haldûn'un bilim alanına özgün bir katkısı olarak, onun tarih bilimini felsefe ve teolojinin vesayetinden kurtarmış ve bağımsız bir bilim dalı yapmış olmasını göstermektedir.<sup>40</sup> Ayrıca, düşünürün, insanın politik bir varlık olduğu şeklindeki Aristotelesçi görüşe katılma dışında, teorisini geliştirme ve açıklama bakımından kendisinden önceki hiçbir otoriteye dayanmadığını savunmaktadır.<sup>41</sup> Fahri'ye göre ise, "İlminin genişliği ve sosyolojik düşüncesinin özgünlüğü sebebiyle İbn Haldûn İslâm'ın felsefî düşünce tarihinde ayrı bir yer işgal eder".<sup>42</sup> Benzer şekilde E. Rosenthal de, İbn Haldûn'un "bağımsız bir siyaset teorisi geliştiren yegane müslüman düşünür"<sup>43</sup> olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre düşünür, bağımsız bir siyaset teorisinin ortaya çıkmasının beklenemeyeceği bir zamanda, Ortaçağ'daki yaygın görüşleri aşan bir devlet teorisi geliştirmiştir.<sup>44</sup> Gierer ise İbn Haldûn'un özgünlüğünün,

<sup>35</sup> Bkz. Gaston Bouthoul, *Sosyoloji Tarihi-I*, Cemal Süreyya (çev.), İstanbul: İletişim Y., 1992, s. 22; Gaston Bouthoul, *Siyaset Sosyolojisi*, Ali Türkay Yazıcı (çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1968, s. 16.

<sup>36</sup> Issawi ve Leaman, s. 623.

<sup>37</sup> Ki-Zerbo ve Niane, s. 48.

<sup>38</sup> Karen A. Rasler ve William R. Thompson, *The Great Powers and Global Struggle 1490-1990*, Lexington: University Press of Kentucky, 1994, s. 101.

<sup>39</sup> Maya Schatzmiller, "İbn Haldûn ve Muverrihu'l-Karni'r-râbi'i 'aşer", Kasım Abduh Kasım (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit / Molins* içinde (368-371), s. 371.

<sup>40</sup> Róbert Simon, "East and West: Ibn Khaldoun and the Sciences of History", *Greece and the Mediterranean* içinde (51-59), Richard W. Clement, Benjamin F. Taggie ve Robert G. Schwartz (Ed.), Kirksville, Missouri: Sixteenth Century Journal Publishers, 1990, s. 59.

<sup>41</sup> Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 8.

<sup>42</sup> Fahri, s. 326.

<sup>43</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 11, 41.

<sup>44</sup> A.g.e., s. 123.

maddî ve psikolojik faktörleri bir araya getiren dinamik bir sistemler teorisi kurmuş olmasında kendisini gösterdiğini ileri sürmektedir.<sup>45</sup> Leaman'a göre, politik konularla ilgilenen pekçok araştırmacı devletin işleyişini ve devleti yönetenleri etkileyen birtakım genel süreç modelleri bulunduğunu düşünmüşlerse de, düşünürün, değişimi tam ve doğru olarak tasvir ettiği görülen bir teori geliştirmeyi başaran ender isimlerden biri olduğu görülmektedir.<sup>46</sup>

İbn Haldûn'u "kendi semasının tek yıldızı"<sup>47</sup> olarak nitelendiren ve onun, bir medeniyetin tarihinde gerçekten olağanüstü bir şahsiyet olduğunu belirten A. Toynbee ise, "ne ilham aldığı öncülerinin ne de onu izleyen takipçilerinin bulunduğunu" savunmanın yanı sıra, düşünürün *Mukaddime*'de tasarladığı tarih felsefesinin, "herhangi bir zaman ve yerde herhangi bir zihin tarafından yapılmış, kendi türüne ait en büyük çalışma olduğundan şüphe edilemeyeceğini" belirtmektedir.<sup>48</sup> Toynbee'nin yanı sıra başka isimler de, aynı şekilde, düşünürün hem selef, hem de halefinin bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Örneğin T. J. de Boer, öncüsü ya da selefi olmadığı gibi izleyeni yahut halefi de bulunmadığını, fakat yine de eserinin Doğu'da büyük tesir oluşturduğunu belirtmektedir.<sup>49</sup> Aynı şekilde Batseva da, İbn Haldûn'un eserinin Arap dünyası tarihinde yeniliği ve benzersizliği ile dikkat çektiğini, müellifin kimsenin izinden gitmediği gibi, takip de edilmediğini söylemektedir.<sup>50</sup> M. Talbi de, R. Brunschvig'e atıfta bulunarak, Arap yazarlar arasında öncüsü bulunmadığı gibi çağdaş dönem öncesinde takipçisi ve taklitçisinin de çıkmadığını söylemektedir.<sup>51</sup> Campanini ise onun, yanlış zamanda ve yanlış bir yerde doğmuş olduğunu, ne selefleri ne de halefleri bulunduğunu, kendi zamanında hiçbir düşünce okulunun onun düşünüş biçimini taşımadığını, bu yüzden "meteorik düşüncelerinin ardında oldukça parlak bir ışık bırakarak Kuzey Afrika gök kubbesinden dünyaya yayıldığını" belirtmektedir.<sup>52</sup>

<sup>45</sup> Alfred Gierer, "İbn Khaldun on Solidarity ('Asabiyah') - Modern Science on Cooperativeness and Empathy: a Comparison", *Philosophia Naturalis*, S. 38 (2001), s. 5.

<sup>46</sup> Oliver Leaman, "Foreword", *Studies on Ibn Khaldûn* içinde (7-8), Massimo Campanini (Ed.), Milano: Polimetrica, 2005, s. 7.

<sup>47</sup> Toynbee, *A Study of History: The Growths of Civilizations*, III, s. 321. Aynı şekilde Georges-Albert Astre de düşünür için bu nitelendirmeyi yapmaktadır. Bkz. Lacoste, *İbni Haldun*, s. 198.

<sup>48</sup> Toynbee, *A Study of History: The Growths of Civilizations*, III, s. 322.

<sup>49</sup> De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, s. 208.

<sup>50</sup> Sifilana Batsiyfa [Svetlana Batseva], *el-Umrânu'l-beşeri fî Mukaddimeti İbn Haldûn*, Rıdvan İbrâhim (çev.), Kahire: el-Hey'etu'l-Mısıriyyetu'l-âimme li'l-kitâb, 1986, s. 237.

<sup>51</sup> Talbi, "İbn Khaldûn", s. 831.

<sup>52</sup> Campanini, s. 308.

Öte yandan, XVIII. yüzyıla kadar yetişmiş büyük tarihçilerin parmakla sayılacak kadar az olduğunu ifade eden Lacoste, onların öneminin ne eserlerinin kapsamından, ne de belgelere dayanmalarından kaynaklandığını, önemlerinin gerçek nedeninin tarih “yöntem”leri ve “anlayış”ları olduğunu savunmaktadır. Bu tarihçilerden her birinin tarihsel düşüncenin evriminde gerçekleştirdiği ilerlemelere tam anlamıyla sahip çıkılmadığını, izleyicileri ve taklitçilerinin onların kurduğu temeli sürdürecektir gücü çoğu kez gösteremediklerini belirten Lacoste, Thukydides ya da İbn Haldûn’un izleyicileri açısından durumun kesinlikle bu olduğunu ileri sürmektedir.<sup>53</sup> Yine Lacoste’a göre, XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılın başlarında tarihçiler, önemini sezmekle birlikte, İbn Haldûn’un yapıtını anlayamamışlardı. Düşünürün toplumsal yapılara çok önem veriyor olması, onlara tam anlamıyla bilimsel ve gerçekten zengin bir tarih anlayışından çok, bir filozofun tutumu gibi gözüküyordu.<sup>54</sup> Kendi eserleri çoğu kez yalnızca olay tarihçiliğine özgü özellikler taşıdığı için, tarihsel evrimin temel ve genel etkenlerinin araştırılmasına yönelik olan *Mukaddime*, onlara bir tarih felsefesi ya da bir toplumbilim yapıtı gibi görünüyordu.<sup>55</sup> S. F. Alatas ise, ünlü İslâm düşünürlerinden farklı olarak, İbn Haldûn’dan sonra bir İbn Haldûnculuk ekolünün yeşermediğini, durumun bugün de fazla değişmediğini, günümüz Arap dünyasının en önemli entelektüel merkezlerinden olan Mısır üniversitelerinde, 1960’lardan sonra yayımlanan sosyoloji ders kitaplarında, İbn Haldûn’dan nâdiren söz edildiğini belirtmektedir. Ona göre, *Mukaddime*, Arap dünyası için kayıp bir mirastır ve düşünürün ardıllarının olmayışını; XV. yüzyıl İslâm coğrafyasının, “umrân bilimi”ni geliştirmek bir yana, onu anlayacak entelektüel kapasiteden bile yoksun oluşuna bağlamak gerekmektedir.<sup>56</sup>

İslâm dünyasından yazarların da, Batılılar gibi, İbn Haldûn’un farklılık ve özgünlüğüne dikkat çektikleri görülmektedir. Mehdi’ye göre, İbn Haldûn, sadece tarih ve toplum bilimin geleneksel siyaset felsefesiyle olan bağlarındaki sorunları gören tek büyük düşünür olmakla kalmamış, aynı zamanda geleneksel felsefenin kavramsal çerçevesi içinde ve onun ilkelerine dayalı olarak bir toplum bilimi geliştirmeye çalışan

---

<sup>53</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 156-157.

<sup>54</sup> *A.g.e.*, s. 20.

<sup>55</sup> *A.g.e.*, s. 154.

<sup>56</sup> Uygun, s. 163. Umrân bilimini geliştirecek kapasitenin bulunmadığı tespiti doğru kabul edilebilirse de, anlayacak kapasitenin mevcut olmadığını ileri sürmek tamamen yanlış bir yargıdır. Bu değerlendirme, İbn Haldûn’un yetişmesini sağlayan entelektüel ortamı gözardı etmek anlamına da gelmektedir.



tek isim olmuştur.<sup>57</sup> Laroui ise, “ciddi ve uzman araştırmacıların gözünde” İbn Haldûn’un, Aristoteles ile Machiavelli’yi ayıran uzun dönemde görülen en büyük toplumsal düşünür olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>58</sup> A. Umlîl de, İbn Haldûn’un kadîm düşünürlerin en güçlülerinden biri olduğunun ve görüşlerinin orijinalitesinin tartışma götürmeyeceğini söylemektedir.<sup>59</sup> H. Saatî’ye göre de, İbn Haldûn Doğu ve Batı’da konusu, meseleleri, kaynağı, ilmî üslubuyla bağımsız bir ilim olarak toplumbilimden ilk bahseden, “toplum ilmi”ni (*el-‘ilmu’l-ictimâ’*) kuran ilk kişidir. Ondan sonra bu konudan ancak beş yüzyıl sonra Comte bahsetmiştir.<sup>60</sup> A. Şeriati ise, bağımsız Avrupalı şarkiyatçıların, toplumbilimin, Proudhon veya Eflatun ile değil, onu tarihî olayların aktarıcılığı biçiminden kurtarıp bilimsel çözümleme ve bilimsel etkenlere dayanarak yorumlayan İbn Haldûn’la başladığını keşfetmiş bulduklarını vurgulamaktadır.<sup>61</sup> A. Öncü’ye göre de İbn Haldûn, farklı tarihsel toplumsal yapıları anlamaya çalışan “tarihsel sosyoloji”nin aksine, “sosyolojik tarih” diyebileceğimiz yeni bir disiplinin temellerini atmıştır.<sup>62</sup> D. Özlem ise, onun, Ortaçağ için olduğu kadar, hatta XVIII. yüzyıl başlarına kadar Yeniçağ için bile istisnâî nitelik taşıyan bir tarih filozofu olarak karşımıza çıktığını söylemektedir.<sup>63</sup> Yine Özlem’e göre, İbn Haldûn’un, son 150 yıldır tarih ve toplum bilimlerinin metodolojisi ve tarih-sosyoloji ilişkisi konularında Batı’da yoğun bir şekilde sürdürülen çalışmalara benzer bir çalışmayı ilk gerçekleştiren filozof olma onurunu hak ettiği tartışmasızdır.<sup>64</sup> *Mukaddime*’nin, “siyasal, toplumsal, felsefî, ekonomik açılardan çağdaş bilimsel düşüncenin temellerini” taşıdığını belirten Hançerlioğlu ise, onun, düşünce tarihinin 26 asırlık sürecinde ancak Herakleitos’la kıyaslanabilecek bilimsel zekâ ve kavrayışa sahip bir dâhi olduğunu savunmaktadır. Çünkü her ikisi de, her türlü bilimsel verilerden yoksun çağ ve ortamlarda, sanki dünyada yalnız yaşıyorlarmışcasına, kendi kendilerine boy atmış ve parlamışlardır. Ayrıca her ikisi de bağımsızdır, hiçbir okuldan gelmezler ve kendileri de hiçbir okul

<sup>57</sup> Mahdi, *Ibn Khaldûn’s Philosophy of History*, s. 286.

<sup>58</sup> Abdallah Laroui, *İslam ve Modernlik*, Ayşegül Y. Başbuğu (çev.), İstanbul: Milliyet Y., 1993, s. 97.

<sup>59</sup> Ali Umlîl, *el-Hitâbu’t-târih: Dirâse li-menheciyyeti İbn Haldûn*, 3. b., Beyrut: Dâru’t-tenvir, 1985, s. 222.

<sup>60</sup> Hasan Saatî, *‘İlmü’l-ictimâ’i’l-Haldûni: Kavâidu’l-menhec*, Beyrut: Dâru’n-nehdati’l-Arabiyye, 1981, s. 1-3.

<sup>61</sup> Şeriati, *İslâm-Bilim*, I, s. 178.

<sup>62</sup> Öncü, *Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, s. 20.

<sup>63</sup> Özlem, s. 28.

<sup>64</sup> A.g.e., s. 30.

kurmamışlardır. Yine, “düşünceleri çağlarını öyle aşmıştır ki yazdıkları dönemde onları anlayabilecek ve izleyebilecek kimse çıkmamıştır”.<sup>65</sup>

İbn Haldûn’un kendisi de, ortaya koyduğu çalışmanın özgün ve daha önceki eserlerde ortaya konulanlardan farklı olduğunu vurgulamakta, onun kendi başına bağımsız bir ilim kabul edilebileceğini, çünkü kendisine özgü bir konusunun ve ayrıca kendisine has meselelerinin bulunduğunu söylemektedir.<sup>66</sup> Düşünürün kendi tarih görüşünün yeni bir bilim dalı oluşturduğunu kesinlikle anladığını belirten Lacoste’a göre, bu tutumun anlamı çok büyüktür. Çünkü, hem İslâm dünyasında hem de Ortaçağ Hıristiyan dünyasında bilimin, yayılma ve gelişme özelliği bulunmayan statik bir bütün olarak düşünüldüğü, bilimsel bilgilerin yeni buluşlarla arttırılmasının imkânsız görüldüğü, bilimsel faaliyetin yalnızca önceki bilgileri öğrenmek, açıklığa kavuşturmak ve uygulamak olarak anlaşıldığı, bilimin değişmemek üzere tamamlanmış bir dogma kabul edildiği, “eskiler”e duyulan ölçsüz hayranlığın çok güçlü dinsel görüşlerce de desteklendiği, fikrî kemikleşmenin tüm alanlarda geçerli olmaya başladığı bir dönemde İbn Haldûn’un skolastik zihniyeti bir tarafa bırakarak seleflerini eleştirmiş olması ve “yeni bir bilim” ya da yeni bir bilgi dalı kurmak gerektiğinin bilincine varmış bulunması, olağandışı bir düşünceye işaret etmektedir.<sup>67</sup>

Ancak, İbn Haldûn’la ilgili birbiriyle çelişen yorumlar onun özgünlüğü konusunda da yapılmış bulunmaktadır. Her ne kadar düşünürdeki orijinalliği inkâr etmese de, Mieczkowski’ye göre, “İbn Haldûn, onlara bağımlılık anlamında herkesin kendisinden önceki kuşağın omuzlarında yükselmesi” kuralının istisnası değildir.<sup>68</sup> Issawi’ye göre de, tarihsel bilgiyi kendisinden öncekilerden özgürce almış ve onların yargılarından hiç şüphesiz etkilenmiştir. Fakat yine Issawi’ye göre, bu kaynaklardaki hiçbir şey ve bilinen hiçbir Eski Yunan ve Latin yazar, onun sosyal fenomenle ilgili

---

<sup>65</sup> Hançerlioğlu, “İbn Haldun”, s. 260. İbn Haldûn’un yaklaşımları ile Thucydides’in görüşleri arasında benzerlik görenler de bulunmaktadır. Goodman’e göre, İbn Haldûn ile Thucydides’in eserleri iki tarih düşünürünün sadece metodları ve varsayımları bakımından değil, aynı zamanda tarihsel tecrübeden çıkardıkları sonuçlar itibarıyla de çarpıcı benzerlikler içermektedir. Her ikisi de naturalist, empirist ve tarih bilimine eleştirel bir yaklaşım taraftardır ve indirgemecilikten uzaktır. Her ikisi de tarihten ders çıkarmaya çalışır ve tarihin mesajının, insanın politik ve sosyal doğasının ifadesi olan güçlerin faaliyeti sırasında ortaya çıkan tarih yasalarının dikkatli bir incelemesi ile keşfedilebileceğine inanır. Bkz. Lenn Evan Goodman, “İbn Khalidun and Thucydides”, *Journal of American Oriental Society*, Vol. 92, No. 2 (1972), s. 250.

<sup>66</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 17b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 69; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 77; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 72; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 204; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 77-78.

<sup>67</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 196-197.

<sup>68</sup> Bogdan Mieczkowski, *Dysfunctional Bureaucracy: A Comparative and Historical Perspective*, Lanham: University Press of America, 1991, s. 81.

derin kavrayışını, tarihsel süreci ve “sosyal değişmeyi meydana getiren sayısız ve görünüşte ilgisiz olayları birbirine bağlayan hatlar” konusundaki kesin bilgisini açıklayamaz.<sup>69</sup> Öte yandan, İbn Haldûn’u eski Yunan filozoflarının izleyicisi olarak gösteren Mehdi’nin yaklaşımı ise fazla kabul görmemiştir. Bununla birlikte Mehdi, İbn Haldûn’un umrân ilminin yenilik ve özgünlüğünü yadsımaz. Fakat ona göre, İbn Haldûn’un kavramsal çerçevesi geleneksel bilgi birikimine dayanmaktadır.<sup>70</sup> H. A. R. Gibb ise, İbn Haldûn’un Sünnî İslâm düşüncesinin takipçisi olduğunu söylemiş, fakat bunu onda özgünlük bulunmadığını göstermek için değil, İslâm ortodoksisine aykırı bir yaklaşımının olmadığını açıklamak için savunmuştur.<sup>71</sup>

Buna karşılık el-Azme, *Ibn Khaldûn: An Essay in Reinterpretation* adlı kitabında, müellifin, “insan davranışının ilkeleriyle, onları açıkladığı düşünülen olaylar arasında nedensel bir ilişki kurmaya çalışan fakat bunda yetersiz kalan” bir filozof olduğunu, insan davranışı ile ilgili olarak ortaya koyduğu ilkelerin genellemelerden öteye gitmediğini ileri sürmüştür.<sup>72</sup> Yine ona göre, İbn Haldûn’un kullandığı kavramlar, maksadının anlaşılması bakımından yeterli değildir.<sup>73</sup> Yorumunu desteklemek için M. Foucault’ya atıfta bulunan el-Azme’ye göre, İbn Haldûn’un çalışması kendi zamanında yaygın ve ortak bilgi haline gelemezdi, çünkü onda paradigma bütünlüğü, epistemolojik yenilik ve tutarlı tez bulunmamaktadır; sadece geleneksel fikirlerin bir yığını söz konusudur.<sup>74</sup> Sivan’a göre ise, İbn Haldûn’un eseri bütün özgünlüğüne rağmen, mucizelerin tarihteki rolü ve sihir bilimleri gibi metafizik varsayımlar da içermektedir.<sup>75</sup> Ancak, düşünürün bu noktada olağan ile olağanüstü arasında kesin bir ayırım yaptığı hatırlanmalıdır. Ona göre, mucizeler olağan iş ve durumlarla (*el-umûru’l-‘âdiyye*)

<sup>69</sup> Issawi, “İbn Khaldûn”, s. 223.

<sup>70</sup> Mahdi, *Ibn Khaldûn’s Philosophy of History*, s. 285-286.

<sup>71</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 78.

<sup>72</sup> Brett, s. 331.

<sup>73</sup> Aziz el-Azme, *İbn Haldun*, Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2000, s. 10.

<sup>74</sup> al-Azmeh, *Ibn Khaldûn: An Essay in Reinterpretation*, s. 146-162. Beşerî bilimlerin iktidar ilişkilerinden bağımsız olmadığını savunan Foucault’a göre, genel olarak “iktidar”ın ve “devlet”in desteklemediği düşünce ve yaklaşımlar hâkim paradigma konumuna ulaşamazlar (Bkz. Mark Philip, “Michel Foucault”, *Çağdaş Temel Kuramlar* içinde [90-109], s. 100-103). Gerçekte Foucault’nun yaklaşımı açısından bakıldığında, takipçilerinin ortaya çıkmamış olması düşünürün bir kusuru olarak görülemez.

<sup>75</sup> Sivan, s. 65. Bu noktada Sivan’ın metafizik tanımı ile İbn Haldûn’unki farklılık göstermektedir. İbn Haldûn’a göre metafizik, salt akla dayalı olarak duyular âleminin ötesi hakkında birtakım yargılarda bulunmaktır. Mucize, İbn Haldûn açısından, maddî dünyada meydana gelmesi itibarıyla metafiziğin konusuna girmez (Bkz. *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 276a-b; *Mukaddime/Şeddâdî*, III, s. 181-182; *Mukaddime/Zağbî*, s. 591; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 184-185; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 759-760; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 953; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 252-253; *Mukaddime/Ugan*, III, s. 106-107). Öte yandan, Adıvar, İbn Haldûn’un sihir ve kehânetten olumsuz şekilde bahsetmiş olmasına dikkat çekmektedir. Bkz. Adıvar, s. 742.

kıyasa tâbi tutulmaz ve bu durumlarla onlarla itiraz edilemez.<sup>76</sup> Bu, her ikisinin kendisine has özelliklerinin veya kanunlarının bulunması anlamına gelmektedir. Bir başka deyişle, mucizeler olağan iş ve durumlardaki düzenlilikleri ve nedensellik ilişkilerini ortadan kaldırmayacağı gibi, olağan iş ve durumlar da, mucizelerin inkâr edilmesini veya yok sayılmasını gerektirmemektedir.

### 1. İbn Haldûn'un Yararlandığı Bilim Mirası

Birçok bilim adamı, İbn Haldûn'un kendisinden öncekilerden hiç etkilenmediğini söylemenin büyük bir hata olacağını belirtmektedir.<sup>77</sup> Bununla birlikte, etkilenmek ve yararlanmakla pek fazla bir yenilik getirmeden izlemenin farklı şeyler olduğunu unutmamak gerekmektedir. İkinci ihtimale öncelik veren Mehdi, İbn Haldûn'un yaklaşımını ve temel kavramlarını klasik İslâm ilâhiyatına ve felsefesine, özellikle de İbn Rüşdçülüğe borçlu olduğunu öne sürmüştür.<sup>78</sup> Mehdi'ye itiraz eden Lacoste'a göre ise, İbn Haldûn gerçekten felsefî bir yapıtı ortaya koymak isteseydi, tarihe ilişkin düşüncelerini sözde seleflerinin felsefî kuramlarına dayandırmaya çalışırdı. Oysa kendi tarihsel yönteminin ilkelerini ortaya koyarken söz konusu düşünürlerin otoritesine hiçbir zaman başvurmamıştır. Lacoste, Mehdi'nin bu itirazı geçersiz kılmak için şu iddiayı ileri sürdüğünü aktarmaktadır: İbn Haldûn, yapıtının felsefî temellerini açıkça belirtmenin gereksiz olduğunu düşünmüştür. Lacoste'a göre, İbn Haldûn'un yapıtındaki hiçbir bölüm böyle tartışmalı bir varsayıma dayandırılmaz. Çünkü onun görüşleri ile, kendi normatif kuramlarını tarihe uygulamayı hiçbir zaman düşünmemiş olan filozofların iddiaları arasında açık bir bağlantı bulunduğu söylenemez. Ayrıca Mehdi, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'nin üçüncü kitabında felsefî görüşlere yer verirken felsefenin ve Platoncu İslâm geleneğinin muhalifi olarak gözüküyor oluşunu görmezden gelmektedir.<sup>79</sup>

Bir ölçüde Mehdi'yi izleyen el-Câbirî'ye göre de, İbn Haldûn'un düşüncesi

<sup>76</sup> *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 145a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 336; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 401; *Mukaddime*/Ugan, II, s. 113-114; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 135. Uludağ'ın, "Mucizelere olağan iş ve durumlarla itiraz olunamaz" şeklindeki ifadesini, yanlış olarak, "Mucizelere dayanılarak, sözkonusu hususlara (ve ictimâî kanunlara) itiraz da olunamaz" şeklinde çevirdiği görülmektedir (Bkz. *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 569). Uludağ'ın hatasının, Pîrîzâde tercümesinden yararlanmış olmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır: "... emr-i âdî ona kıyas olunmaz ki ... kâ'ide-i muttaride muntekız ola." (*Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 187).

<sup>77</sup> Battah, s. 77.

<sup>78</sup> Issawi, "İbn Khaldûn", s. 222-223.

<sup>79</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 183-184.

Aristoteles'e özgü klasik mantığın kalıplarıyla şekillenmiştir.<sup>80</sup> Eski kavramlarla yeni bir ilim, bir başka deyişle, Aristoteles mantığına ait kavramlardan ve epistemolojik zeminden istifade ettiği halde kendisini bu sistemin dışında ifade etmeye çalışan bir bilim dalı kurmak istemiştir.<sup>81</sup> Diğer bir ifadeyle, bu yeni ilmin meşrû ya da geçerli olduğunu, Aristoteles mantığının koyduğu şartlara tam anlamıyla uyuyor olmasını gerekçe göstererek savunmuştur.<sup>82</sup> Bu nedenle onun düşüncesi, Aristoteles'e özgü kavram ve düşüncelerden tamamen kopmuş bulunan çağdaş düşüncenin çoktan aştığı epistemolojik-bilimsel bir döneme aittir.<sup>83</sup> Ancak el-Câbirî, aynı zamanda, "Aristo öğretisi yahut İran bilginlerinin yardımı olmadan kendi rehberliğinde bilgi dünyasında yeni bir sayfa açmıştır" diyerek, tam aksi görüşü de savunmaktadır.<sup>84</sup>

Bununla birlikte, İbn Haldûn'un Aristoteles'den yararlanmış bulunduğu inkâr edilemezse de, Aristoteles mantığını tümden onayladığı da söylenemez.<sup>85</sup> Ayrıca, M. Bayraktar'ın vurguladığı gibi, İbn Haldûn'un ilim anlayışı ve ilmin konu ve kapsamı hakkındaki yaklaşımı Aristoteles'inkinden önemli ölçüde farklılık taşır. Bu yüzden o, İbn Haldûn'un bilim anlayışı incelenirken ayrıntılı biçimde değinildiği gibi, Aristoteles'den farklı olarak, "tarih"i bilim kabul eder.<sup>86</sup> O yüzden, kurduğunu belirttiği "yeni ilm" in meşrûyetini Aristoteles mantığına dayanarak savunmuş olması düşünülemez. Bu konuda çok daha uç bir düşünceyi savunan C. Meriç'e göre, Tunuslu filozofun Yunan düşüncesine hiçbir borcu bulunmamaktadır.<sup>87</sup> Enan ise, İbn Haldûn'un "umrân ilmi" olarak adlandırdığı yeni biliminin daha önce İslâm düşüncesinde mevcut olmadığını, ayrıca Aristoteles'in toplum ve devlet kurumları hakkındaki bazı yazıları bir yana bırakılırsa Antik düşüncede de söz konusu görüşlerin yer almıyor bulunduğunun kabul edilebileceğini<sup>88</sup> söylemekte, buna ek olarak, Aristoteles'in katkısının da çok fazla önem taşımadığının şüphesiz olduğunu ifade etmektedir.<sup>89</sup> Düşünürün tarih anlayışının Yunan pragmatik tarihçilerinin tesirinden uzak olduğunu söyleyen W.

<sup>80</sup> el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 371.

<sup>81</sup> *A.g.e.*, s. 372.

<sup>82</sup> *A.g.e.*, s. 373.

<sup>83</sup> *A.g.e.*, s. 374.

<sup>84</sup> *A.g.e.*, s. 351.

<sup>85</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 241a, 248a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 531, 545; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 101, 131; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 686, 704; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 953; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 252; *Mukaddime/Ugan*, III, s. 106.

<sup>86</sup> Bayraktar, s. 100-101.

<sup>87</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 139-163.

<sup>88</sup> Enan, s. 132.

<sup>89</sup> *A.g.e.*, s. 133.

Barthold ise, onun Yunan tarihçilerine nazaran “tecrübe ve mâlûmat bakımından daha zengin” olduğunu vurgulamakta ve siyasî kurumların değişmesini esas alan Yunan tarihçilerinin aksine İbn Haldûn’un, kuramına temel olarak iktisadî ve toplumsal şartlardaki değişimi ve göçebelikten yerleşik hayata, köy hayatından şehir hayatına geçişi aldığını ifade etmektedir.<sup>90</sup>

Buna karşılık Lacoste, haklı olarak, İbn Haldûn’un yapıtındaki akıl yürütmelerin kimilerinin temelinin bazı Yunan ya da Arap filozoflarının eserlerinde bulunabileceğini belirtmektedir. Örneğin “hareketin nesnelere doğasında içkin olduğu ilkesi”, Aristoteles’in *Physika*’sında ve İbn Sînâ’nın iki kitabında (*Tabiyyât ve Hudûd*) açıklanmış bulunmaktadır. Yine Lacoste’a göre, İbn Haldûn’un yapıtını çeşitli öğelere ayırıp, metafizik temeli açığa çıkarmak ve bu temelin kökenini çeşitli Arap filozoflarının ve onların Yunanlı seleflerinin kuramlarına bağlamak da mümkündür. Konuya bu şekilde yaklaşan Mehdi’ye göre İbn Haldûn bir filozoftu ve Platoncu İslâm geleneğinin sürdürücüsüdür; Platon ile Aristoteles’in yandaşı ve sürdürücüsü olan Arap düşünürlerinin felsefî sistemleri çerçevesinde tarihsel bir temellendirmeye başvuruyordu.<sup>91</sup> Khalidi (Halidî) ise İbn Haldûn’un yasaları keşfetmesine karşılık, önceki tarihçilerin de genel şema ve kalıpları keşfettiklerini ve bunların içyüzüne nüfuz ettiklerini, İbn Haldûn’un tarih felsefesinin son tahlilde onların düşünce ve mülâhazalarından çıkarılmış olduğunu ileri sürmektedir.<sup>92</sup> Ancak bu, İbn Haldûn’un özgünlüğünü kabul etmemek anlamına gelmemektedir. Nitekim İ. R. Farukî ve L. L. Farukî, İbn Haldûn’dan önce, kralları ve yöneticileri anlatan ve bunların başarılarını başarısızlıklarından ayıran birçok kitap yazıldığını, birçok başka yazarın da sosyal düzenin kurulması ve korunmasıyla ilgilendiklerini ya da insanların gaye edinmesi gereken ideal toplumu tarif ettiklerini; ancak Yunan eserleri de dahil olmak üzere hiçbir zaman bunların ötesine geçilemediğini, İbn Haldûn’un ise bunu başardığını söylemektedir.<sup>93</sup> M. Âmilî’ye göre de, Aristoteles’e “Muallim-i evvel” deniliyorsa da, İbn Haldûn’un onu aştığı bir gerçektir.<sup>94</sup>

İbn Haldûn’un İhvân-ı Safâ ve Turtûşî’den (1059-1131) etkilendiğini ileri

<sup>90</sup> Barthold, s. 39.

<sup>91</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 183.

<sup>92</sup> Tarif Khalidi, *Islamic Historiography: The Histories of Mas’ûdî*, New York: State University of New York, 1975, s. 144.

<sup>93</sup> İ. R. Farukî ve L. L. Farukî, s. 341.

<sup>94</sup> Misbâh Âmilî, *İbn Haldûn*, Mısırâte: Dâru’l-cemâhiriyye, 1397/1988, s. 476.

sürenler de mevcuttur. Düşünürün devlet anlayışının bazı noktalarda Turtûşî'ninkine benzediğini belirten Beyâtî'ye göre, “*mulk*”ün (hâkimiyet ya da devlet otoritesinin) devamı için devlet yöneticisinde hilm (yumuşaklık ve bağışlayıcılık) hasletinin bulunmasının önemli olduğunu savunan Turtûşî gibi İbn Haldûn'un da, eserinde, Tâhir bin Hüseyin'in aynı görüşün savunulduğu bir mektubuna yer vermiş olmasına dikkat çekmektedir.<sup>95</sup> Benzer şekilde her ikisi de, israf, lüks, sefâhat ve zevk ü sefâya yönelmenin devletin güç kaybetmesine neden olacağını savunmuşlardır.<sup>96</sup> Yine her ikisinin de, İslâm hukukçularının devletin temel görevleri olarak kabul ettikleri beş esasa, insanların canlarının ve mallarının korunması (yaşama ve mülkiyet hakkı), ırz ve namuslarının emniyet altına alınması, akıl sağlıklarına zarar verecek tehdit ve tehlikelerden muhafaza edilmeleri ve inanç ve düşünce hürriyetinin sağlanması hedeflerini dile getirdikleri, ayrıca kamu yararı (*maslahat-ı 'âmme*) ve adalet kavramlarına vurgu yaptıkları görülmektedir.<sup>97</sup> Ancak, salt bu muhteva benzerliği tek başına, İbn Haldûn'un Turtûşî'den etkilenmiş bulunduğunu söylemek için yeterli değildir. Çünkü iki ismin yaklaşımlarındaki bu ortak noktalar, gerçekte, konuyla ilgilenmiş bulunan bütün İslâm düşünürlerinin vurguladıkları hususlardır. Enan'a göre, İbn Haldûn'dan farklı olarak, Turtûşî, onun incelediği konulara sadece ahlâkî-felsefî açıdan yaklaşmaktadır.<sup>98</sup> Turtûşî'nin ele aldığı bazı konular *Mukaddime*'de de yer almakla birlikte, ikincisinde ayrıntılı yorumlar ve ayrıca yeni konular bulunmaktadır.<sup>99</sup> Yine Enan'a göre, İbn Haldûn'un ele aldığı konularda daha önce görüş belirtmiş olan isimlerden Mâverdî de (972-1058), tamamen hukukî ve ayrıca ahlâkî-felsefî bir bakış açısına sahiptir.<sup>100</sup> Yine bazı benzer konulara daha önce değinmiş bulunan İbnü'l-Mukaffâ da, onları bir tür retoriksel denemeler bağlamında ele almış bulunmaktadır.<sup>101</sup>

Düşünürün toplum ve devletin kökeni ile ilgili görüşlerini İbn Teymiyye'ninkilerle karşılaştıran Gibb'in, iki ismin yaklaşımlarının büyük ölçüde

---

<sup>95</sup> Ca'fer Beyâtî, *Mefhûmu 'd-devle inde 't-Turtûşî ve İbn Haldûn*, Sûse (Tunus): Dâru'l-ma'ârif, 1999, s. 316-317. Sözkonusu mektup için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 146b-150a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 339-346; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 193-199; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 405-412; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 573-580; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 140-156.

<sup>96</sup> Beyâtî, s. 318.

<sup>97</sup> A.y.

<sup>98</sup> Enan, s. 127.

<sup>99</sup> A.g.e., s. 128.

<sup>100</sup> A.g.e., s. 126.

<sup>101</sup> A.g.e., s. 128.

örtüşükleri sonucuna vardığı bilinmektedir.<sup>102</sup> Uygun'a göre, İbn Haldûn'u bu noktada orijinal kılan husus, görüşlerinin dayanağıdır; İbn Teymiyye görüşlerini âyet ve hadîslere dayandırır, dinsel hükümlerle temellendirmeye çalışırken, İbn Haldûn, umrân biliminin “asabiyet” gibi yasalarına dayanmaktadır.<sup>103</sup> Ancak, İbn Haldûn'un asabiyet gibi kavramları açıklarken yeri geldiğinde âyet ve hadîslere atıfta bulunmuş olması, aralarındaki farkın bununla sınırlı olmadığını gösterir. Nitekim Uygun, “İbn Haldûn da, tıpkı İbn Teymiyye gibi, hükümdarlığın İslam'a aykırı olmadığına ilişkin bazı hadislere ve ayetlere gönderme yapar” demektedir<sup>104</sup> İbn Haldûn'un geliştirdiğini düşündüğü umrân biliminin ve kullandığı asabiyet kavramının, ayrıca toplum ve devletlerin iç yapılarıyla ilgili tespitlerinin, İbn Teymiyye'nin çalışmalarında yer almadığı bir gerçektir. Uygun'a göre ayrıca, İbn Haldûn'u özellikle özgün hale getiren nokta, “devletin ne zaman meşru ya da gayrı meşru olacağını değil, onun doğasını ve doğasına egemen olan yasaların niteliğini incelemiştir” olmasıdır.<sup>105</sup>

İbn Teymiyye'ye göre yönetim biçiminin temelini, “insanların toplumda beraberce yaşamaları ve dayanışmalarının tabii insan bencilliği tarafından yok edilmemesi için gerekli olan zorlama gücü” olduğunu belirten Hourani'ye göre, İbn Teymiyye, bu gücün, “toplumun doğal bir gereksinimi olduğundan bir işbirliği akdiyle meşrulaştırılan tabii bir gasp süreci neticesi” ortaya çıktığını kabul ediyordu.<sup>106</sup> Hourani, aynı düşüncüyü savunduğunu söylediği İbn Haldûn'un, fazla olarak, “tabii gasbın nedeni olarak asabiyeti gördüğünü ve işbirliğinin zorunluluğunu” vurguladığını belirtmektedir.<sup>107</sup> İbn Teymiyye ile İbn Haldûn'un kimi görüşlerinin örtüşüğü bilinmektedir. Mesela hem İbn Teymiyye hem de İbn Haldûn, kamu hizmetlerinde istihdam edilecek insanlarda “güvenilirlik” ve “işbirlik/uzmanlık” olmak üzere iki özelliğin aranması gerektiğini söyler.<sup>108</sup> Bununla birlikte, iki düşünürün görüşleri arasında bazı benzerlikler bulunması, birinin diğerinin izleyicisi olduğunu

---

<sup>102</sup> Bkz. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 185-186.

<sup>103</sup> Uygun, s. 102.

<sup>104</sup> A.g.e., s. 103.

<sup>105</sup> A.g.e., s. 103.

<sup>106</sup> Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Latif Boyacı ve Hüseyin Yılmaz (çev.), İstanbul: İnsan Y., 1994, s. 33.

<sup>107</sup> A.g.e., s. 37.

<sup>108</sup> İbn Teymiyye, *Siyaset*, Vecdi Akyüz (çev.), İstanbul: Dergah Y., 1985, s. 45-46. İbn Haldûn'un konuyla ilgili ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 186a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 421; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 321; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 524; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 700; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 318.



söyleyebilmek için yeterli bir kanıt teşkil etmemektedir.<sup>109</sup> Ayrıca, İbn Haldûn'un, *Mukaddime*'de İbn Teymiyye'ye hiç atıfta bulunmuyor oluşu dikkat çekmektedir.

Öte yandan, G. E. von Grunebaum, iklim gibi çevresel faktörlerin düşünce üzerindeki etkisinin İbn Haldûn'dan önce es-Sakkâkî tarafından farkına varıldığını, fakat İbn Haldûn'un bu konudaki öncülüğünün selevininkinden çok ileride olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Mes'ûdî'nin de, *Tenbih* adlı eserinde, İbn Haldûn'dan 400 yıl önce, siyasal iktidar ve devlet kurumlarına ilişkin konulara değindiğini, bir milletin yasalarının şu dört faktör tarafından belirleneceği düşüncesini dile getirdiğini aktarmaktadır: Söz konusu milletin dini, ekonomisi, doğuştan gelen karakteri ve komşu halkların etkisi. Ancak Mes'ûdî'nin bulduğu çözümler günümüzde bilinmemektedir ve ayrıca İbn Haldûn'un onun çalışmaları hakkında bilgi sahibi olup olmadığı da açıklığa kavuşmamış durumdadır.<sup>110</sup>

## 2. İbn Haldûn ve İhvân-ı Safâ

İbn Haldûn'un ortaya koyduğu yeni yaklaşımlarla, İhvân-ı Safâ olarak bilinen topluluğun<sup>111</sup> kaleme aldığı *Resâ'il-i İhvân-ı Safâ* (İhvân-ı Safâ Risâleleri) adlı mecmuada yer verilen görüşler arasında önemli ölçüde benzerlik bulunduğu, birçok yazar tarafından ileri sürülmüştür. Örneğin Cemil Meriç, "*Mukadime* ile *Risâleler* arasında şaşılacak benzerlikler var" demektedir ve örnek olarak, "İslâm inancı ile bağdaşmayan" tekâmülcü (evrimci) nazariyenin her iki eserde de yer alıyor olmasını göstermektedir.<sup>112</sup> Ancak Meriç, "İslâm dünyasının bütün fikir mahsullerini tanıyan eşsiz bir zekâ" olarak nitelendirdiği İbn Haldûn'un söz konusu *Risâleler*'i görmediği kanaatini taşımaktadır.<sup>113</sup> Gerçekten de İbn Haldûn, *Mukaddime*'de *Risâleler*'den hiç söz etmemektedir.

"Dönemlerinde mevcut her türlü bilgiyi derleyip değerlendirmiş" olan İhvân-ı

<sup>109</sup> Bu nitelikler, onları ifade eden terimlerde farklılaşma olsa bile, her toplumda ve her çağda önemsenmiştir. Günümüzde işletmecilik alanında aynı anlama gelen "teknik yeterlilik" (işbirlik, mahâret) ve "kişisel bütünlük" (dürüstlük) kavramları tercih edilmektedir. Bkz. Stephen R. Covey, A Roger Merrill ve Rebecca R. Merrill, *Önemli İşlere Öncelik*, Osman Deniztekin (çev.), 4. b., İstanbul: Varlık Y., 200, s. 265.

<sup>110</sup> Grunebaum, s. 339-340, n. 39.

<sup>111</sup> Basra'da X. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve beş kişiden oluşan bu topluluk görüşlerini ve derledikleri bilgileri 52 adet risâlede bir araya getirmişlerdir. Bkz. Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", *DİA*, C. XXII, s. 1-2.

<sup>112</sup> Cemil Meriç, *Jurnal: 1966-83*, II, s. 288. Ancak bu konuda bir fikir birliği mevcut değildir. Mesela Ülken, "Fakat Darwin kuramının bu pek erken habercileri insandan sonra da melekler âlemine, oradan ilahî âleme ve mutlak varlığa doğru yükselişi anlatmada devam ettikleri için, bu görüşün çağdaş evrimcilikle bir ilgisi olmadığı anlaşılır" demektedir. Bkz. Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 36.

<sup>113</sup> Cemil Meriç, *Jurnal: 1966-83*, II, s. 287-288.

Safâ'nın düşüncelerinin eklektik bir yapıya sahip olduğu bilinmektedir.<sup>114</sup> İzmirli İsmail Hakkî'ya göre, "Bu cemiyet dinî, felsefî, siyasî cemiyettir; felsefeleri ahlâktır, talimlerinde ahlâk galiptir".<sup>115</sup> İhvân-ı Safâ, siyaseti bağımsız bir bilim olarak nitelendirir ve beş bölüme ayırır: Nebevî (peygambersel), monarşik, kamusal, özel ve kişisel politikalar.<sup>116</sup> Kamusal politikalarla, ülke, şehir ya da askerî birlik gibi topluluk veya kurumlar üzerinde tesis edilen otoriteyi ve bunun yürütülmesini kastetmektedirler. Özel politikalarından ise, her insanın kendi evi ve geçimini idare etmesini sağlayan bilgiyi anlamaktadırlar. Buna karşılık "kişisel siyaset", onlara göre, her insanın kendisini ve karakterini tanımasıdır.<sup>117</sup>

İbn Haldûn tarafından ele alınan bazı konuların İhvân-ı Safâ ve Fârâbî tarafından da incelenmiş bulunduğunu söyleyen<sup>118</sup> Enan, bir karşılaştırma yapıldığında, İbn Haldûn'un bütün bu konularda Fârâbî ve İhvân-ı Safâ ile sadece başlıklarda görüş birliği içinde olduğunun görüleceğini ileri sürmektedir. Fârâbî ve İhvân-ı Safâ o konularla tamamen felsefî ve teorik bakış açısıyla ilgilenirken, İbn Haldûn sosyal bakış açısını temel almakta ve pratik açıdan yaklaşmaktadır. Ayrıca muhakeme ve kanıtlama açısından yeni bir yöntem uygulamaktadır. Bu açılardan onun eseri bağımsız ve orijinal bir nitelik taşımaktadır.<sup>119</sup> Goldziher'ye göre de, her ne kadar İbn Haldûn'dan önce gerek edebiyat literatüründe ve gerekse pek çok felsefî çalışmada, özellikle İhvân-ı Safâ'nın *Risâleler*'inde, düşünürün ele aldığı konulara değinilmişse de, bu konularda sistemli bir kuram geliştirmeyi sadece İbn Haldûn başarmış ve bu teoriyle de sosyolojinin kurucusu olmuştur.<sup>120</sup>

İhvân-ı Safâ'nın *Risâleler*'i gibi derleme niteliği taşıyan eklektik bir çalışmada ortaya konulan bazı düşünce ve yaklaşımların *Mukaddime*'de de yer alıyor olmasını tabii karşılamak gerekir. Mesela, İbn Haldûn için olduğu gibi, İhvân-ı Safâ'ya göre de, her devletin bir başlangıç evresi ve ulaşmak istediği bir hedef vardır. O hedefe ulaşıncaya gerileme ve çökme başlar; halk arasında kötülükler yayılır, ahlâkî yozlaşma yaşanır. Bunun sonucu olarak da siyasal güç, başka devletlerin eline geçer.<sup>121</sup> Ancak İhvân-ı

<sup>114</sup> Uysal, s. 2.

<sup>115</sup> Celaleddin İzmirli, *İhvan-ı Safa Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi*, İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1949. s. 5.

<sup>116</sup> Enan, s. 124.

<sup>117</sup> A.g.e., s. 124-125.

<sup>118</sup> A.g.e., s. 125-126.

<sup>119</sup> A.g.e., s. 126.

<sup>120</sup> Goldziher, s. 165.

<sup>121</sup> Uysal, s. 4.

Safâ'nın bu ortak nokta dışındaki görüşleri Fârâbî'ninkilere benzemektedir. Onlar da, Fârâbî gibi, "erdemli toplum"u ve devleti, birbirlerinin başarısı için yardımlaşan bilginler ve erdemli kimselerin oluşturacağını öne sürmüşlerdir.<sup>122</sup>

Siyasal görüşlerdeki bu temel farklılığın yanı sıra, felsefe karşı tutumları bakımından da İbn Haldûn ile İhvân-ı Safâ arasında uyumsuzluk vardır. İslâm düşünce tarihinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İhvân-ı Safâ ile birlikte dinin felsefeye ve felsefenin de dine sokulması tavrının egemen olduğunu söyleyen el-Câbirî, "dinin mevzûlarını, özel Meşrikî bir felsefe kurma arzusuyla, felsefeye sokma temeli üzerine oturmuş bu sisteme" İbn Haldûn'un karşı çıktığını belirtmektedir.<sup>123</sup> Aynı şekilde, İbn Haldûn ile İhvân-ı Safâ'nın tarih bilimine yaklaşımları arasında da farklılık vardır. Tarih ilmi, İhvân-ı Safâ *Risâleler*'inde edebiyat (*âdâb*) başlığı altında, biyografiye bağlı olarak son sırada yer almaktadır.<sup>124</sup> İhvân-ı Safâ'nın nakilci ve derlemeci olmasına karşılık, İbn Haldûn daha çok gözlemciliği ve eleştireliliği ile dikkat çekmektedir.

Öte yandan, Ahmed el-İskenderî'ye göre, İbn Haldûn "umrân" kavramını İhvân-ı Safâ *Risâleler*'inden, coğrafya ile ilgili kısımları Batlamyus ve eski coğrafyacılarından; kelâm, felsefe ve tasavvufla ilgili fasılları ise "*el-milel ve'n-nihâl*" kitaplarından<sup>125</sup> almış bulunmaktadır. Bununla birlikte el-İskenderî, İbn Haldûn'un siyaset, iktisat ve toplum ile ilgili yeni kavram ve yaklaşımlar getirdiğini kabul etmektedir.<sup>126</sup> 1980'li yıllarda İbn Haldûn'u Marx'ın öncüsü olarak gösteren Mahmud İsmail ise, 1996 yılında yayınladığı kitabıyla, İbn Haldûn'un umrân teorisini İhvân-ı Safâ *Risâleler*'inden almış bulunduğunu ve düşünürün özgünlüğü düşüncesinin Arap milliyetçileri tarafından yaratılmış bir mit/efsane olduğunu ileri sürmüştür.<sup>127</sup> M. İsmail'e göre, İbn Haldûn'un yeni ilmi (umrân ilmi) gerçekte hiç de yeni değildir, temel yaklaşımları ve kullandığı kavramlar büyük ölçüde *Risâleler*'e dayanmaktadır.<sup>128</sup>

Ancak, M. İsmail'in, İbn Haldûn'un görüşlerine Arap milliyetçilerinden çok daha önce önem atfetmiş bulunan Batılı bilim adamlarının ve akademisyenlerin

<sup>122</sup> A.g.e., s. 4-5.

<sup>123</sup> el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 355-356.

<sup>124</sup> Ümid Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, 2. b., İstanbul: Ötüken N., 1979, s. 2, n. 2.

<sup>125</sup> Farklı toplumlardaki her tür inanç ve mezhepleri konu edinen bu tür kitapların en meşhuru eş-Şehristânî'ye ait olan aynı isimli eserdir. Bkz. Ebu'l Feth Tâceddin Muhammed bin Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, Mustafa Öz (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

<sup>126</sup> Tomar, s. 211-212.

<sup>127</sup> A.g.e., s. 195, 219-222.

<sup>128</sup> Mahmud İsmail, *Nihâyetu ustûra: Nazariyyatu İbn Haldûn muktebese min Resâil-i İhvânî's-safâ*, Kahire: Âmir li't-tibâa ve'n-neşr, 1996, s. 121.

varlığını gözardı ettiği görülmektedir. Aynı gözardı ediliş durumu Osmanlı aydınları için de geçerlidir. Campanini, İbn Haldûn'un değerinin Ortaçağ'da anlaşılamadığını, ona, "Ortaçağ uykusuna dalmış olan toplumdaki çok geç bir vakitte, kitaplarını Avrupalılar tercüme ettikten sonra" cevap verildiğini belirtmektedir.<sup>129</sup> Corbin'e göre de, İbn Haldûn, Batılılar'ca değeri keşfedilmeden önce hiç kimse tarafından izlenmemiştir.<sup>130</sup> Bu hüküm, Arap dünyasının uzak geçmişi ve Osmanlı için bütünüyle doğru kabul edilemezse de, Arap düşüncesinin çağdaş dönemi için kesinlikle geçerlidir. Düşünürün Arap milliyetçileri tarafından yaratılmış bir mit olduğu iddiasının temelsiz olduğu açıktır. M. İsmail'in iddiasının aksine, daha önce belirtildiği gibi, İbn Haldûn'un Batı'da gündeme gelmesinin ardından Arap milliyetçisi Tâhâ Hüseyin, *Mukaddime*'deki Araplar'ı aşağıladığını düşündüğü ifadelerin de etkisiyle, ona ağır eleştiriler yöneltmiştir.

İkinci olarak, M. İsmail, İhvân-ı Safâ'nın *Risâleler*'i ile *Mukaddime* arasındaki görüş farklılıklarını görmezden gelmektedir. Ona göre İbn Haldûn, hemen hemen herşeyi İhvân-ı Safâ'dan öğrenmiş fakat bunu ustalıkla saklamıştır.<sup>131</sup> Oysa İbn Haldûn pekçok konuda kendisinden önceki yazarların eserlerine atıfta bulunmakta, bazen alıntı yapmakta, kimi zaman da, daha geniş bilgi için söz konusu eserlere bakılmasını tavsiye etmektedir. Mesela İbn Haldûn'un felsefeye karşı takındığı tutumun büyük ölçüde Gazzâlî etkisiyle oluşmuş bulunduğu görülmektedir. Düşünür bunu saklamaya gerek görmemekte, Gazzâlî'ye sık sık atıfta bulunmaktadır.<sup>132</sup> İbn Haldûn'un, özgün görünmek için, görüşlerinin kaynağı olan *Risâleler*'in adını anmaktan kaçındığını ileri sürmek, Gazzâlî ve Mâverdî gibi örnekler gözönüne alındığında mesnetsiz hale gelmektedir. Fakat M. İsmail'in asıl amacının, İbn Haldûn'un kendisinden öncekilerden etkilenmiş olduğunu göstermek değil, etkilenip de bunu sakladığını ispatlamak olduğu anlaşılmaktadır. Gerçekte, düşünürün farklı yazarlara yaptığı atıflar biraraya getirilmiş olsa, kesinlikle M. İsmail'in çalışmasından daha hacimli bir eser ortaya çıkacaktır. M. İsmail'in eserinin en büyük sorunu, iddialarının büyüklüğüne karşın ileriye sürdüğü

<sup>129</sup> Campanini, s. 308.

<sup>130</sup> Corbin, *İbn Rüşd'den Günümüze İslâm Felsefe Tarihi*, s. 42.

<sup>131</sup> İsmail, *Nihayetu ustûra: Nazariyyatu İbn Haldûn muktebesi min Resâi-i İhvâni's-safâ*, s.7-15.

<sup>132</sup> Mesela, felsefeyle ilgili doğru bir bakış açısı edinmek isteyenlerin Gazzâlî ile İmam İbnü'l-Hatîb'in (Fahrüddîn Râzî) kitaplarına bakmalarını tavsiye etmektedir. Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 230a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 503; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 321; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 524; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 832; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 318.

delillerin son derece yetersiz, yakıştırma niteliğinde ve kurmaca bir görünüm sergiliyor olmasıdır. Örneğin, önce, *Risâleler*'de “insan nefsinin dünyaya, makama, servete ve bunları elde etmenin sebeplerine karşı tutkulu olduğunun belirtildiğini” söylemekte, ardından da *Mukaddime*'deki “Allah insanı ipeğe, kıymetli kumaşlara, güzel elbiselere, lezzetli yemeklere düşkün yaratmıştır” şeklindeki ifadeyi nakletmekte, böylece etkilene ve iktibas ya da intihali ispatlamış olduğunu zannetmektedir.<sup>133</sup>

M. İsmail'in, eserinin 43 ilâ 109'uncu sayfaları arasında *Mukaddime* ile İhvân-ı Safâ'nın *Risâleler*'inde yer alan “coğrafya, iktisat, umrân (toplum), tarih ve ahlâk, siyaset, ilimler ve öğretim” konulu ifadeleri karşılaştırdığı görülmektedir. Ancak, aynı konulardan bahseden iki farklı kitapta aynı bilgilerin ve benzer fikirlerin yer alması doğal karşılanmalıdır. Ayrıca, verilen örneklere bakıldığında, bunların zaten İhvân-ı Safâ'dan önce de dile getirilmiş fikirler olduğu görülmektedir. Mesela, Eflatun ve Aristoteles'den beri savunulduğu bilinen, insanın toplum halde yaşamasının bir zorunluluk olduğu, aksi takdirde ihtiyaçlarını karşılayamayacağı fikrini hem İbn Haldûn'un hem de İhvân-ı Safâ'nın savunduğunu söylemek,<sup>134</sup> birincisinin ikincisinden etkilendiğini iddia etmek için yeterli bir kanıt teşkil etmez. M. İsmail'in yazdıkları, İbn Haldûn ile İhvân-ı Safâ'nın aynı konularda kaleme aldıkları metinlerde bazen aynı bilgilere ve benzer düşüncelere yer verildiğini söyleme imkânı verebilir, fakat bundan ötesini iddia etmeye elverişli değildir. Ayrıca, aralarındaki fikir ayrılıklarına yer verilmemesi, M. İsmail'in yaptığı çalışmanın bilimsel açıdan güvenilirliğini yok etmektedir.

Öte yandan, M. İsmail'in İbn Haldûn'a yönelttiği eleştiri gerçekte tam da İhvân-ı Safâ için geçerli kabul edilmelidir. Fahri'nin ifadesiyle “İhvân, mümkün her yerden öğretilerini seçip toplar” ve onların *Risâleler*'inde, sadece Grek felsefesi değil, aynı zamanda eski İran ve Hind'in ilmî ve edebî mirası, ister mevsuk ister gayrimevsuk olsun, Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarının öğretileri ve ayrıca astroloji ile sihre ait menkıbeler bir araya getirilmiştir. Bunun da ötesinde, bahis konusu eserler “kötü tertiplenmiş lüzumsuz sözlerle doludur”. Yine Fahri'ye göre, “onuncu yüzyıldaki müslüman ilminin mükerrer hülâsası”, bir başka ifadeyle özet şeklindeki tekrarı niteliği taşırlar. Fakat işte tam da bu noktada, M. İsmail'in İbn Haldûn'a yönelttiği suçlama

<sup>133</sup> İsmail, *Nihayetu ustûra: Nazâriyyatu İbn Haldûn muktebase min Resâil-i İhvâni's-safâ*, s. 53.

<sup>134</sup> A.g.e., s. 56-57.

İhvân-ı Safâ'nın tutumu olarak ortaya çıkmaktadır. İslâm filozofları ve kelamcılarında dayandıklarından şüphe olmadığı halde, onların isimlerinden hiç söz edilmemektedir ve bu, onların, Fahri'ye göre, “şaşırtıcı bir özelliği”dir.<sup>135</sup>

Bunun yanı sıra, İbn Haldûn *Risâleler*'den gerçekten yararlanmış olsaydı bile, bu, *Mukaddime*'nin değer ve önemini ortadan kaldırmazdı. Yeni bir eser ortaya koyan bir ilim adamının, kendisinden önceki bilgi birikimi içinde dağılık halde bulunan malûmatı sistematik hale getirme başarısı göstermesini küçümsemek, bilimsel bir tutum kabul edilemez. Çünkü bilimsel faaliyet bir süreklilik arzeder ve hiç kimse geçmişin mirasını yok sayarak veya ona dayanmadan yeni bir eser ortaya koyamaz, zaten bunun aksi bir tutum olumlu bir durum olarak da görülmez. Ağaoğulları'nın ifadesiyle, “her düşünür, her düşünce akımı, kendinden öncekilerden bir kopuşu ifade eder. Ancak her kopuş, karşı çıktığı, aşmaya çalıştığı düşüncelerden bazı öğeler içerir.”<sup>136</sup>

Ayrıca, İbn Haldûn'un geçmişteki mirastan yararlanması durumunu İhvân-ı Safâ'nın *Risâleler*'i ile sınırlandırmak da başlı başına bir hatadır. Hiç kuşkusuz İbn Haldûn, kendisinden önceki mirastan, okuduğu ve mütalâa ettiği kitaplar vasıtasıyla etkilenmiştir ve nitekim kendisi bunu açıklamakta, incelediği birçok konuda kendisinden önce benzer veya farklı görüş bildirmiş olanlar bulunduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla İbn Haldûn'u salt şu veya bu düşünür ya da ekolün takipçisi olarak göstermek hem yanlış ve indirgemeci, gerçeğin bütününe yok sayan bir çarpıtma olacak, hem de İbn Haldûn'un kendisinden önceki bilgi birikimine yaptığı özgün katkının anlaşılmasının önüne geçecektir.

M. İsmail, dört yıl sonra bir başka çalışma daha yayınlamış, önceki eserinin Mısır, Tunus, Fas, Suriye, Irak ve Lübnan'da yazarlardan aldığı olumlu ve olumsuz tepkileri konu edinerek kendisine yöneltilen eleştirilere cevap vermeye çalışmıştır.<sup>137</sup>

### 3. Öncülük

İbn Haldûn'u sosyal ilimlerin öncüsü olarak göstermek günümüzde alışılmış ve yaygın bir tutum haline gelmiş bulunuyor.<sup>138</sup> Onun daima canlı kalacağından ve bizi

<sup>135</sup> Fahri, s. 188

<sup>136</sup> Ağaoğulları, s. vii.

<sup>137</sup> Bkz. Mahmud İsmail, *Hel intehet ustûratu İbn-i Haldûn? Cedelun sahinun beyne'l-akâdîmiyyîni ve'l-mufekkirîni'l-Arab*, Kahire: Dâr-u Kibâ, 2000.

<sup>138</sup> Abdulmecid Şerefi, “et-Tahlîlu'l-ictimâiyyu li İbn-i Haldûn”, Ahmed Nebil (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit / Molins içinde* (354-359), s. 354.

uyarmaya devam edeceğinden en küçük bir şüphesinin bulunmadığını söyleyen<sup>139</sup> Estapé de, farklı ülkelerden sayıları giderek çoğalan büyük bir uzman topluluğunun, İbn Haldûn'u, kendisinden sonra geliştirilmiş olan geniş bir sosyal bilimler yelpazesinin yegâne öncüsü olarak göstermek suretiyle, onun *Mukaddime*'de kristalize olmuş bulunan orijinalitesini kabul etmiş olduklarını belirtmektedir.<sup>140</sup> İbn Haldûn'u çeşitli alanlarda Batılı düşünürlerin öncüsü olarak gören A. Schimmel gibi isimler, fikirlerinin Machievelli, Vico, Gibbon, Montesquieu, Abbe de Mabby, Ferguson, Condorce, Comte ve Bodin'inkilerle aynı seviyede olduğunu kabul savunmaktadırlar.<sup>141</sup> İbn Haldûn'u başta tarih bilimi ve sosyoloji olmak üzere değişik bilim dallarının öncüsü kabul eden isimler sayıca hiç de az değildir. Lacoste'a göre, Thucydides tarihin kurucusudur, fakat İbn Haldûn, "bilim olarak Tarih" in doğuşunu haber verir.<sup>142</sup> Morin'e göreyse, tarih bilimi Eski Yunan'da Heredotes ve Thucydides ile birlikte doğmuş, ancak "toplumsal ve evrensel nitelikte bir tarih felsefesiyle yine bu nitelikte bir tarih anlayışı" İbn Haldûn tarafından geliştirilmiştir.<sup>143</sup> Benzer şekilde Charles Rappoport da İbn Haldûn'u, tarih felsefesinin kurucusu ilan etmiştir.<sup>144</sup> C. Meriç'in belirttiğine göre, İbn Haldûn'u tarih felsefesinin kurucusu olarak gösteren, ona Vico'lardan, Montesquieu'lerden daha büyük bir değer veren ilk yazar Rappoport'tur. Onu Maunier, Bouthoul ve diğerleri izlemiştir.<sup>145</sup> R. Simon'a göre de, İbn Haldûn, devrimci tavrıyla tarih bilimini felsefe ve teolojinin vesayetinden kurtarmış, bağımsız bir bilim haline getirmiştir.<sup>146</sup> Köprülü ise, onu dünya fikir tarihinde "tarih felsefesinin en mümtaz simalarından ve sosyolojinin ilk büyük kurucularından biri" saymaktadır.<sup>147</sup>

Diğer birçok bilim adamı ise, onu özellikle sosyoloji disiplini açısından kurucu ya da öncü kabul etmektedir. Örneğin Teunissen'e göre, İbn Haldûn ilk sosyolog veya ilk kültür tarihçisidir.<sup>148</sup> R. Maunier, Fındıkoğlu, Sâtî el-Husrî, Schmidt ve H. Z. Ülken

<sup>139</sup> Fabián Estapé, "İbn Khaldun, The Forerunner", *Ibn Khaldun - The Mediterranean / Molins* içinde (222-227), s. 227.

<sup>140</sup> A.g.e., s. 226.

<sup>141</sup> Gürkan, s. 243.

<sup>142</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 20, 76, 153, 162, 184, 222. Yine Lacoste'a göre, *Mukaddime*, insan bilimleri alanında modern düşüncenin doğuşunu da haber vermektedir. Bkz. A.g.e., s. 222.

<sup>143</sup> Bkz. Edgar Morin, *Avrupa'yı Düşünmek*, Şirin Tekeli (çev.), 3. b., İstanbul: Afa Y., 1998, s. 118.

<sup>144</sup> Ali Fuat [Başgil], *Esasiye Hukuku Dersleri*, 2. b., İstanbul: Bozkurt Matbaası, 1936, s. 237, n. 1.

<sup>145</sup> Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, s. 227.

<sup>146</sup> Bkz. Róbert Simon, s. 59.

<sup>147</sup> Bkz. Köprülü, "İzahlar ve Düzeltmeler", s. 169.

<sup>148</sup> Bkz. Harrie Teunissen, "İbn Haldun veya Göçmen Bir Ailenin Tarihçesi", *İbn Haldun ve Göç Tarihi* içinde (63-64), s. 63.

de onun sosyolojinin habercisi olduğunu kabul etmektedir.<sup>149</sup> “İbn Haldûn: Sosyoloji’nin Babası” adlı bir makale kaleme alan J. E. Conyers de, “eğer herhangi bir kimse sosyolojinin kurucusu olarak tanıtılacaksa, İbn Haldûn’un en az herkes kadar bu hakka sahip olduğunu” ileri sürmüştür.<sup>150</sup> Braudel’e göre ise, İbn Haldûn’un bir sosyolog olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir.<sup>151</sup> Benzer biçimde Johnson da, İbn Haldûn’u, sosyolojinin bilimsel bir disiplin olarak ortaya çıkışından önceki dönemin “tek sosyoloğu” olarak tanıtmıştır.<sup>152</sup> Aynı şekilde Baali de, İbn Haldûn’u sosyoloji olarak bilinen disiplinin “babası” olarak tanımlamış, onun yeni biliminin “insan sosyal organizasyonu”nun değişik olgularıyla ilgili olduğunu vurgulamıştır.<sup>153</sup> Yine Baali, İbn Haldûn’un sosyoloji alanındaki temel konuların çoğunu sistematik biçimde tartıştığını gösteren giderek daha fazla kanıt tespit edildiği için, artık hiç kimsenin Comte’un sosyolojinin kurucusu olduğunu söylemekte ısrar edemeyeceğini ileri sürmektedir.<sup>154</sup> İbn Haldûn’u “sosyolojinin kurucusu” olarak tanıtan M. Dhauoadi ise, sosyolojinin “insan toplumunu ampirik ve kuramsal bilgiler temelinde sistematik bir şekilde inceleyen bir disiplin olarak” tanımlanması durumunda, *Mukaddime*’nin, İbn Haldûn’u sosyologların kampına yerleştireceğini ileri sürmektedir.<sup>155</sup> Mehdi ise, İbn Haldûn’un umrân incelemesinin, ahlâkî boyutları öne çıkarmayan sosyolojik bir inceleme olduğunu belirtmiştir.<sup>156</sup> Melvin DeFleur, W. V. D’antonio ve Lois DeFleur’a göre de, geçmişte bir “toplum bilim”i geliştirme yönündeki en dikkat çekici teşebbüslerden biri İbn Haldûn’unkidir. İnsan yöneliminin son tahlilde toplumsal verilerin gözlemlenmesi ile keşfedilebilecek doğal yasalar tarafından yönetildiği konusundaki ısrarı ile “sosyal bilimlerin nihaî gelişimi”ne katkıda bulunmuştur.<sup>157</sup> İbn Haldûn’u sosyolojinin habercisi, öncüsü, ilk sosyolog ve benzeri şekillerde sıfatlandıran bir diğer isim A. Ferreire’dir.<sup>158</sup> Ona göre İbn Haldûn “Doğu düşüncesinde parlak bir istisnadır” ve “modern sosyolojinin öncüsü olarak” eserinde “tarihin bütünüyle sosyolojik bir tanımını

<sup>149</sup> Bkz. Ziya [Ülken] ve Fahri [Fındıkoğlu], s. 284.

<sup>150</sup> Öncü, *Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, s. 14.

<sup>151</sup> Fernand Braudel, *A History of Civilizations*, Richard Mayne (trans.), New York, 1995, s. 88.

<sup>152</sup> Öncü, *Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, s. 14.

<sup>153</sup> Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun’s Sociological Thought*, s. 109.

<sup>154</sup> *A.g.e.*, s. 112.

<sup>155</sup> Öncü, *Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, s. 38.

<sup>156</sup> Mehdi, “Filozoflar: İbn Haldun”, s. 119-120.

<sup>157</sup> Melvin L. DeFleur, William V. D’antonio ve Lois DeFleur, *Sociology: Man in Society*, London: Scott, Foresman and Company, 1971, s. 5.

<sup>158</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, 28.



yapar”<sup>159</sup>. Artz’a göre de, İbn Haldûn toplumbiliminin kurucularından biridir, çünkü kendi genel tarih yorumunu, devletlerin gelişme ve bozulmalarına ilişkin kuramlarla ve ayrıca iklim ve coğrafyanın toplumsal sorunlara etkilerini konu edinen tartışmalarla birleştirmiştir.<sup>160</sup> Zeitlin’e göre ise, İbn Haldûn, bütün zamanların en büyük sosyal düşünürlerinden biri kabul edilebilir ve onun sosyolojisi, daha sonraki yüzyıllarda yazan seçkin düşünürlerin birçoğunun temel teorik katkılarını çok önceden dile getirmiştir.<sup>161</sup> Aynı şekilde E. Kongar da, “İbni Haldûn sosyolojinin kurucusudur” demektedir ve yapının dikkatle incelenmesi durumunda, günümüzde sosyolojinin kurucuları diye aktarılan Batılı düşünürlerin çoğunun öne sürdüğü ilkelerin çekirdeklerinin onda mevcut olduğunun görüleceğini belirtmektedir.<sup>162</sup> Charfi ise, günümüzde İbn Haldûn’un, sosyolojinin Durkheim veya Weber kadar saygın bir öncüsü kabul edildiğini vurgulamaktadır.<sup>163</sup> Aynı şekilde Garaudy de, tarihe bilimsel yaklaşımın öncüsünün ve sosyolojinin gerçek kurucusunun İbn Haldûn olduğunu öne sürmektedir.<sup>164</sup> Benzer şekilde Sarıca da, İbn Haldûn’un yeni bir tarih bilimi kurduğunu ve sosyoloji biliminin öncüsü olduğunu savunur.<sup>165</sup> Mehdi ise, İbn Haldûn’un genellikle “modern kültür tarihi ve sosyal bilimin babası veya babalarından biri” olarak tanınmış olmasına dikkat çekmektedir.<sup>166</sup> Hançerlioğlu’na göre de, toplumbilimsel düşüncenin ilk izlerine Aristoteles’le Fârâbî’de rastlanmaktadır, fakat onu bir bilim olarak ileri süren, derinleştiren ve ona bilimsel bir bağımsızlık kazandıran kesinlikle İbn Haldûn’dur.<sup>167</sup> İbn Haldûn’un çağdaş sosyologların ilgisini çekmesi Robert Flint’in 1893’de yayınladığı “*History of Philosophy of History*” adlı eseriyle başlamış olmakla birlikte, sosyologlar üzerindeki doğrudan etkisi, Gumplowicz’in “*Soziologische Essays*”inde İbn Haldûn hakkında yazdığı bölüm ile ortaya çıkmıştır.<sup>168</sup>

İbn Haldûn’da çağdaş sosyal bilimlerin bir öncüsünü görme tavrı, tarih ve sosyoloji ile de sınırlı değildir. el-Câbirî’ye göre, İbn Haldûn sosyolojik ve antropolojik

<sup>159</sup> Bouthoul, *Sosyoloji Tarihi-I*, s. 22-25.

<sup>160</sup> Bkz. Frederick B. Artz, *Orta Çağların Tini*, Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Y., 1996, s. 143.

<sup>161</sup> Irving M. Zeitlin, *The Historical Muhammad*, Cambridge: Polity Press, 2007, s. vii.

<sup>162</sup> Emre Kongar, “İbni Haldun ve Asabiyyet”, *Ulusal Kültür*, Yıl: 1, S. 2 (Ekim 1978), s. 183-184.

<sup>163</sup> Abdelmajid Charfi, “İbn Khaldun’s Sociological Analyses”, *Ibn Khaldun - The Mediterranean / Molins* içinde (348-353), s. 348

<sup>164</sup> Garaudy, *Sosyalizm ve İslâmiyet*, s. 58.

<sup>165</sup> Bkz. Murat Sarıca, *Siyasi Düşünce Tarihi*, İstanbul: Gerçek Y., 1973, s. 63-66.

<sup>166</sup> Muhsin Mahdi, “İbn Khaldun”, *IESS*, David L. Sills (Ed.), Vol. VII, New York: The MacMillan Co., 1968, s. 56.

<sup>167</sup> Bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, 2. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1974, s. 166.

<sup>168</sup> Gürkan, s. 224.

çalışma sahalarının, özellikle de toplumla ilişkilendirilmiş tarih yazıcılığının öncüsüdür. Bu, tarihle antropolojiyi birleştiren Fransa'daki çağdaş Annales ekolünün de yaklaşımıdır.<sup>169</sup> Birçoklarına göre de İbn Haldûn, emeğin fiyatın özü olduğu yolundaki dâhice bulgusuyla fiyatın gizemini açıklayan ilk iktisatçıdır. Biegel'e göre, "ekonomik faktörlerin, siyasi ve sosyal hayatı etkilediğini ileri sürerek, K. Marx'a adeta yol açmıştır".<sup>170</sup> E. Mandel'e göre de, İbn Haldûn aynı fikirleri Marx'tan dört buçuk yüzyıl önce ortaya koymuş, *milletlerin zenginliğinin* zanaatlar tarafından yaratılan ürünlerden (emtiadan) ileri geldiğini Adam Smith'ten önce ileri sürmüş, değer teorisini genel bir şekilde formüle etmekten geri kalmamış, hatta bir *artık-değer teorisini* sezinlemiştir<sup>171</sup>. Ona iktisadî görüşleri nedeniyle "öncü iktisatçı" adının takıldığını belirten Falay da, toplumsal işbölümünü A. Smith'den, emek-değer teorisini D. Ricardo'dan, nüfus teorisini Malthus'tan ve devletin ekonomi içindeki rolünü de J. Keynes'den önce sezinlemiş ve ele almış olduğunu belirtmektedir.<sup>172</sup> Molins de, düşünürün, kapitalizmden tarihsel materyalizme kadar birçok ekonomi pratiği ve teorisi için bir öncü konumunda bulunduğunun gösterildiğini ifade etmektedir. Ona göre, İbn Haldûn "öyle farklı ve önemli görüşler dile getirmektedir ki, okuyucunun şaşkınlığı hiç bitmemektedir".<sup>173</sup> Şirvânî'ye göre de, İbn Haldûn insan toplumlarının doğuş, yükseliş ve çöküşüyle ilgili bütün bir bilim alanının öncüsüdür.<sup>174</sup>

Birçokları da İbn Haldûn'un şahsında, daha sonraki dönemlerde yaşamış düşünür ve bilim adamlarının veya belirli teorilerin öncüsünü bulmaktadır. Mesela Togan'a göre, dünya tarihinde büyük devlet ve medeniyetlerin oluşumunda göçebe unsurun rolüne yer veren ve bunların daha sonra medenî tebaa arasında yaşayıp milliyetlerini kaybettiklerini belirten İbn Haldûn'un bu düşünceleri, göçebeleri "medeniyetler kuran, milletleri birbirine katan ve sonunda medenî tebaalar arasında eriyip kaybolan faal unsur" kabul eden W. Schmidt, O. Mungen, W. Koppers ve Arnold Toynbee gibi isimlerin ileri sürmüş buldukları fikirlerle örtüşmektedir.<sup>175</sup> G. Sarton'a göre ise, İbn Haldûn Machiavelli, Bodin, Vico, Comte ve Cournot'nun (ö. 1877)

<sup>169</sup> el-Câbirî, "İbn Haldun'un Toplum ve Tarih Görüşünün Günümüzdeki Önemi", 68.

<sup>170</sup> Biegel, s. 26.

<sup>171</sup> Ernest Mandel, *Marksist Ekonomi El Kitabı*, II, , Orhan Suda (çev.), Ant Y., İstanbul 1970, s. 452-453.

<sup>172</sup> Falay, s. 60.

<sup>173</sup> Molins, "Conclusions: Ibn Khaldun Assessed and Reassessed", s. 414

<sup>174</sup> Haroon Khan Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, Lahore: Ashraf, 1959, s. 202.

<sup>175</sup> Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl*, 4. b., İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985, s. 164-165.

öncüsüdür.<sup>176</sup> Bousquet de İbn Haldûn'u Vilfredo Pareto'ya (ö. 1923) benzetmiştir.<sup>177</sup> Aynı şekilde A. T. Kışlalı, Pareto'nun "seçkinler dolaşımı" kuramını hazırlarken açık bir biçimde İbn Haldûn'dan etkilendiğini savunmaktadır.<sup>178</sup> A. Ahmad da, bu kuramın İbn Haldûn'un teorileri arasında yer aldığını belirtmektedir.<sup>179</sup>

İbn Haldûn'un İslâm'ın Marx'ı olduğunu söyleyen Garaudy'ye göre, *Mukaddime*'yi okuyan bir Batılı, üç hümanizma yüzyılının ürünü olan Descartes ve Montesquieu'nün öncüsüyle karşılaşır.<sup>180</sup> Hatta düşünürü "Doğu'nun Marx'ı" olarak nitlendirenler bulunmaktadır.<sup>181</sup> S. Hilav da, İbn Haldûn'un Marx'a öncülük ettiğini kabul etmek gerektiğini savunmaktadır.<sup>182</sup> "Bürokrasi" konusu üzerinde çalışan Mieczkowski ise, İbn Haldûn'un yazılarının pek çok dile çevrilmekte ve tartışılmakta olmasına rağmen, şimdiye kadar, onun günümüz bürokrasi tartışması ile ilgili olduğunu fark edemediğini, bu alanla ilgili analizinin dinamik görünümünün özellikle ilginç olduğunu söylemektedir.<sup>183</sup> A. Abdusselam, "*Ibn Khaldun et ses Lectures*" (İbn Haldûn ve Okurları) adlı eserinde, ondan etkilenen ve fikirlerini değişik derecelerde benimseyip adapte edenleri ayrıntılı biçimde sıralamaktadır.<sup>184</sup>

Ancak, İbn Haldûn'un "öncü" rolüyle ilgili tespitleri abartılı bulanlar da mevcuttur. Düşünüre izafe edilen teori ve yargıların birçoğunun, aslında onun yazılarında kastedilmeyen veya yazmamış ve söylememiş olduğu şeyler olduğu da öne sürülmüştür.<sup>185</sup> F. Rosenthal, bir süredir, İbn Haldûn'un şahsında, daha sonraki entelektüel gelişmeler için bir öncü bulma sendromu yaşandığını ve bu eğilimin henüz hız kaybetmediği gibi güçlenmekte olduğunu ileri sürmektedir.<sup>186</sup> el-Azme'ye göreyse, bu durum, düşünürün kuramının kendine özgü niteliklerinden çok, İbn Haldûn'la ilgili çalışmaların ortak noktası olan oryantalist tutumla ilişkilendirilebilir.<sup>187</sup> Söz konusu

<sup>176</sup> M. Saeed Sheikh, *Islamic Philosophy*, London: The Octagon Press, 1982, s. 142.

<sup>177</sup> Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 176.

<sup>178</sup> Ahmet Taner Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, 2. b., Ankara: İmge Kitabevi, 1990, s. 247.

<sup>179</sup> Akbar S. Ahmad, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*, London: Routledge, 1988, s. 101.

<sup>180</sup> Garaudy, *Sosyalizm ve İslâmiyet*, s. 55-56.

<sup>181</sup> Aydın Çubukçu, "Doğu'nun Marx'ı", *Evrensel Kültür*, S. 194 (Şubat 2008), s. 57.

<sup>182</sup> Hilav, s. 84.

<sup>183</sup> Mieczkowski, s. 20-21. Mieczkowski, giriş ve sonuç dışında altı bölümü bulunan kitabının bir bölümünü (s. 77-102) İbn Haldûn'un konuyla ilgili yaklaşımına ayırmış bulunmaktadır.

<sup>184</sup> Mahmoud Dhaouadi, *New Explorations into the Making of Ibn Khaldun's Umran Mind*, Kuala Lumpur: E. S. Noordeen, 1997, s. 59-60.

<sup>185</sup> Salim Yefût, "İbn Haldûn ve Hudûdu't-Te'vîl", *el-Ebniyyetu'l-fikriyye fi'l-Garbi'l-İslâmi zemene İbn Haldûn içinde* (29-34), Binnasır Buazzâtî (Ed.), Rabat: Kuliyetu'l-Adab ve'l-Ulûmi'l-İnsaniyye, 2007/1427, s. 31.

<sup>186</sup> Franz Rosenthal, "İbn Khaldun in his Time", s. 15.

<sup>187</sup> Yaslıçimen ve Sunar, s. 300.

oryantalist tutumu Corbin, “batılı tarihçiler bu öncünün büyüklüğünden büyülenmişlerse bu, ... İslâm’dan uzak olması oranında olmuştur. Batılılar onda görmek istedikleri ‘felsefeyi’ buluyorlardı”<sup>188</sup> diyerek açıklamaktadır.

## B. MODERNLİK

İbn Haldûn’un kendi zamanının çok önünde olduğu, hatta modern bir düşünür kabul edilebileceği birçok araştırmacı tarafından ifade edilmiştir. Mesela J. Friedman, İbn Haldûn’un, toplumun bir tür soyutlama ve nesnelleştirilmesini içeren çalışmasının gerçekten çok modern olduğunu ileri sürmektedir.<sup>189</sup> Sorokin, onun için, “çağından fersah fersah ileride” tabirini kullanmış,<sup>190</sup> Fernini ise, zamanının ve sahip olduğu imkânların önünde olduğunu dile getirmiştir.<sup>191</sup> Mieczkowski ise, İbn Haldûn’un modernliğinin kendisini şaşırttığını ifade etmektedir.<sup>192</sup> DeFleur ile D’antonio da, İbn Haldûn’u “zamanının önündeki bir sosyal bilimci” olarak nitelendirmektedir.<sup>193</sup>

Benzer şekilde Gumpłowicz, İbn Haldûn’un, zamanının 500 yıl ilerisinde olduğunu, yani o gün için çağdaş bir yazar kabul edilmesi gerektiğini savunmuş, düşünürün gözlemlerindeki doğruluk ve derinliğin yaşadığı dönemden sonraki çağların siyasî ve tarihî eserlerinde beliren gözlemlerle yarışabileceği kanaatini ileri sürmüştür.<sup>194</sup> E. Rosenthal’e göre de, İbn Haldûn’un “yeni bilimi”, insan topluluğunun *modern* bilimsel yöntemle incelenmesinin Ortaçağ’daki erken doğumunu haber vermektedir.<sup>195</sup> “Mağrib, dünyaya, en büyük sosyal bilimcilerinden birini verdi, belki de en büyüğünü” diyen Ayubi ise, “Bu hayret verici XIV. yüzyıl düşünüründe, Avrupa sosyal düşüncesinin hâkim konularının hem benzerlerini hem de karşıtlarını buluruz” demektedir. Ona göre, karşıtlıklar özellikle aydınlatıcıdır.<sup>196</sup> Kozak’a göre de, altı yüz yıl önce yaşamış bir düşünüre ait olmakla birlikte, *Mukaddime*’de ele alınan konular ve tartışılan meseleler aslında bugünün de sorunlarıdır.<sup>197</sup>

<sup>188</sup> Corbin, *İbn Rüşd’den Günümüze İslâm Felsefe Tarihi*, s. 42.

<sup>189</sup> Jonathan Friedman, *Cultural Identity and Global Process*, London: Sage Publications, 1994, s. 62.

<sup>190</sup> Asaf Hüseyin, s. 21.

<sup>191</sup> Fernini, s. 210.

<sup>192</sup> Mieczkowski, s. 19.

<sup>193</sup> M. L. DeFleur, D’antonio ve L. DeFleur, s. 5.

<sup>194</sup> M. Cevdet, s. 609.

<sup>195</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 126.

<sup>196</sup> Nazih N. Ayubi, *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*, London: Tauris, 1995, s. 202.

<sup>197</sup> Kozak, *İbn Haldun’a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, s. 14.

“İbn Haldûn’un düşüncesi o kadar modern, o kadar güçlüdür ki, karşımızda XIV. yüzyıldan bir tarihçi bulunduğunu unuturuz”<sup>198</sup> diyen Lacoste’a göre, düşünür, “gizemci sofuluğu”na rağmen, Antikçağ ya da Ortaçağ döneminin tüm diğer düşünürlerinden değişik görünmekte ve yapıtındaki “olağandışı modernlik” insanı şaşırtmaktadır. Onun ilgilendiği konular gerçekten de bir XX. yüzyıl tarihçisinin ortaya koyduğu temel sorunları gözler önüne serer ve İbn Haldûn bunları çözmek için modern tarihçininkine benzer bir yol benimseyerek, temel nedenleri iktisadî ve toplumsal yapılarda arar.<sup>199</sup> Yapıtının son derece modern oluşu, tarihsel yönteminin temelde deneysel olması, yalnızca “şeylerin doğası”nı gözlemlemeye dayanması ve çeşitli felsefi kuramlardan kaynaklanmaktan uzak bulunmasından ileri gelmektedir.<sup>200</sup> Günümüz tarihçilerinin görüşleri, metafizikten iki yüzyıldır kopmuş güçlü bir bilimsel akımla bütünleşmişken, İbn Haldûn, bilimsel yöntemin özerkliğini, XIV. yüzyılda, henüz metafizik ve felsefeden kopmamış bulunan bilimler üzerinde mantığın egemen olmasını sağlamak suretiyle başarmıştı.<sup>201</sup> Yine Lacoste’a göre, İbn Haldûn’u yaşadığımız dönemin sorunlarına bağlı olarak bugünün kavramlarıyla ele almak, onun düşüncesini aşırı ölçüde modernleştirmek ya da çarpıtmak anlamına gelmez. Onun düşüncesinin “gerçek zenginliğini ortaya çıkarmanın tek yolu” budur.<sup>202</sup> Aynı şekilde düşünen Kozak’a göre de, İbn Haldûn’un *Mukaddime*’si gibi altı yüzyılı aşkın bir süre önce yazılmış bir eseri çağdaş yorumlarla ve bir ölçüde güne uyarlanmış hale getirmeden aynen aktarmak, yeterli faydayı sağlayamaz. Bu tür eserlerde “genellikle bir tohum, bir işaret şeklinde yer alan” pekçok fikir çağdaş yorumlarla gün ışığına çıkmayı beklemektedir.<sup>203</sup>

Konuya bir ölçüde farklı yaklaşan M. Talbi ise, birçoklarının İbn Haldûn’u modernist bir düşünür olarak gördüklerini, fakat onu bu şekilde nitelendirmenin yanlış olacağını ileri sürmektedir. Çünkü salt empirik tecrübe ve rasyonaliteye dayanan modern yaklaşımla bağdaşmayacak şekilde zamanının bazı inançlarına katılmaktaydı.<sup>204</sup> Ancak Talbi, “zamanının önünde olması” itibariyle modernitenin çok önemli bir öncüsü

<sup>198</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 154.

<sup>199</sup> A.g.e., s. 215.

<sup>200</sup> A.g.e., s. 184.

<sup>201</sup> A.g.e., s. 225.

<sup>202</sup> A.g.e., s. 20.

<sup>203</sup> Kozak, *İbn Haldun’a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, s. 25-26.

<sup>204</sup> Muhammad Talbi, “İbn Khaldun: The Signs of a Thwarted Modernism”, *Ibn Khaldun - The Mediterranean / Molins* içinde (366-375), s. 366.

kabul edilebileceğini de belirtmektedir.<sup>205</sup> Daha sorgulayıcı bir yaklaşıma sahip olan el-Azme ise, İbn Haldûn'u, "varolduğu varsayılan modernliğinin" erdemleri olarak, pozitivizmin ve diğer Avrupa doktrinlerinin müjdecisi ve daha aşırı biçimde Arap karşıtı ruhun Berberî-Avrupalı temsilcisi yapanlar bulunduğunu savunmaktadır.<sup>206</sup> Benzer şekilde Bouthoul de, ruh yapısının baskın özelliği olan kötümser bir boyun eğiş tavrının, İbn Haldûn'u bir Orta Çağ zekâsı yaptığını öne sürmüştür.<sup>207</sup> Ancak, Bouthoul ayrıca, onun her türlü normatif ya da pratik düşüncüyü bir yana bırakarak, "nesnel" bir tavırla, siyasal egemenliklerin kaynak ve süreçlerini incelediğini de belirtmektedir. Ona göre, İbn Haldûn için asıl sorun insan iradesinden bağımsız olarak meydana gelen çevrimsel (*cyclique*) bir olguyu açıklamak ve bu düzenli akışın nedenlerini belirlemektir. "Toplum incelemelerinin bir gün bir düzeltme yaratabileceği fikri yoktur onda. Kesinlikle yazgıcı bir düşünürdür İbn Haldûn."<sup>208</sup> Tam aksini savunan Lacoste'a göre ise, İbn Haldûn "yazgıcılığa sığınmaz" ve kendisini yaşadığı dönemin gerçeklerini anlamaya vermiştir.<sup>209</sup>

Bununla birlikte Bouthoul, bir yandan da, İbn Haldûn'un saptamalarının bugün de değer taşıdığını belirtmektedir.<sup>210</sup> Gerçekte Bouthoul, İbn Haldûn'un bilimsel incelemesinin normatif ve pratik hedeflerinin bulunmadığına işaret etmekle, yönteminin modernliğini vurgulamış olmaktadır. Bununla birlikte, kendisi, "Toplum incelemelerinin bir gün bir düzeltme yaratabileceği fikri"nden söz ederek, toplum incelemeleri ya da sosyal bilimlere normatif bir anlam ve hedef yüklemektedir. İbn Haldûn'un toplum incelemesinde normatif bir yönün bulunmayışını, onun "kötümser bir boyun eğiş tavrı" sergilemesi olarak yorumlamak ve bunu Ortaçağ zekâsına sahip olmanın işareti olarak görmek tutarlı bir değerlendirme olarak görülemez. Goodman'ın belirttiği gibi, İbn Haldûn'un rölativizm içeren ihtiyatlı yaklaşımları kötümser tarihsel kadercilik anlamına gelmemektedir.<sup>211</sup> İbn Haldûn'un, bilimsel bir toplumsal düşünce doğrultusunda, o zamana kadar benzeri olmayan ve XVIII.-XIX. yüzyıla kadar

---

<sup>205</sup> A.g.e., s. 368.

<sup>206</sup> Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities*, London: Verso, 1993, s. 140.

<sup>207</sup> Bouthoul, *Sosyoloji Tarihi - I*, s. 22.

<sup>208</sup> A.g.e., s. 23.

<sup>209</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 222.

<sup>210</sup> Bouthoul, *Sosyoloji Tarihi - I*, s. 24.

<sup>211</sup> Goodman, "Ibn Khaldun and Thucydides", s. 250.

aşılamayacak çok önemli bir çıkış yaptığını söyleyen S. Amin'e göre ise, müellif, elindeki kavramsal donanımın yetersizliği gibi bir dezavantaja sahipti.<sup>212</sup>

Öte yandan N. Nassif, "Evet, İbn Haldûn'un düşüncesi Ortaçağ düşüncesidir ama, Arap ülkelerinin girmek istedikleri modern dünya, Ortaçağ'a ait bütün vasıflardan uzaklaşmış mıdır?" sorusunu yönelmektedir. Ona göre, Arap dünyasının sosyo-ekonomik, sosyo-politik ve sosyo-kültürel gelişmesi, Ortaçağ'dan beri pek az değişen maddî ve zihnî yapıların mevcudiyeti yüzünden geniş ölçüde aksamaktadır. Teknik ilerleme ile fikrî ilerlemenin farklı şeyler olduğunu vurgulayan Nassif, İbn Haldûn'un düşüncesinin, hâlâ yaşayan sosyal ve tarihî gerçeği yansıttığı için, asrımızın Arap aydınını doğrudan doğruya ilgilendirdiğini öne sürmektedir.<sup>213</sup> M. Talbi'ye göre de, İbn Haldûn'un çözümlenmeleri güncelleştirilebilir ve geliştirilebilir, ama asla zaman aşımına uğramaz. Çözümlenmelerinin hak ettikleri değişmez ilgi de buradan kaynaklanmaktadır.<sup>214</sup> Garaudy'ye göre ise İbn Haldûn, dehasının evrenselliği ile, XIV. yüzyıl içinde Batı'nın Rönesans devleri ile kıyaslanabilecek değerde yüksek bir kişidir.<sup>215</sup>

İbn Haldûn'un görüş ve yaklaşımlarındaki çağdaşlık, olağandışılık ve özgünlüğü aydınlatmak için farklı açıklamalar yapılmıştır. Ondaki şaşırtıcı modernliği bazıları kişisel dehâsına, kimileri sentez yeteneğine, birçokları da hayat tecrübesine bağlamışlardır. Issawi, "İbn Haldûn'un şaşırtıcı özgünlüğünü açıklamak zordur" diyerek<sup>216</sup> konuyu geçiştirmektedir. Birçoklarınınsa bunu doğrudan müellifin dehâsına bağladıkları görülmektedir. Örneğin Talbi, R. Brunschvig'in onu gerçek bir dâhi olarak nitelendirmiş bulunmasına dikkat çekmektedir.<sup>217</sup> "İbn Haldûn'un kaynakları nelerdi? Teorisini geliştirirken hangi kaynaklardan faydalanmıştı?" sorularını yönelten el-Câbirî'ye göre ise, kendisinden önce rivayet usûlüyle yazılmış tarih kitapları mevcut olmakla birlikte, teorisi açısından faydalanabileceği herhangi bir eser daha önce ne Yunan, ne Arap, ne Fars kültüründe, ne de başka bir coğrafyada yazılmıştı; onun başlıca kaynağı, bizzat yaşadığı hayat tecrübesiydi.<sup>218</sup> Bir düşünür için hayat tecrübesinin

<sup>212</sup> Amin, *Avrupa Merkezçilik - Bir İdeolojinin Eleştirisi*, s. 70.

<sup>213</sup> Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, s. 230.

<sup>214</sup> "Tunus'tan Yeni Bir İbn Haldun Kitabı", *Bilim ve Ütopya*, Yıl: 12, S. 148 (Ekim 2006), s. 27.

<sup>215</sup> Garaudy, *Sosyalizm ve İslâmiyet*, s. 55-58.

<sup>216</sup> Issawi, "İbn Khaldûn", s. 223.

<sup>217</sup> Talbi, "İbn Khaldûn", s. 830.

<sup>218</sup> el-Câbirî, "İbn Haldun'un Toplum ve Tarih Görüşünün Günümüzdeki Önemi", s. 69.

önemi gözardı edilemezse de, İbn Haldûn'un olağandışılığını tek başına buna bağlamak yeterli bir açıklama olarak görünmemektedir. Deneyimlerinin bir katalizör rolü gördüğünden şüphe edilemez, ancak, gerçek neden, kişisel dehâsının yanı sıra, iyi bir eğitimin sağladığı sağlam bir bilimsel altyapı ve ayrıca gözlemi önemseyen bir bilimsel yöneme sahip olmasında aranmalıdır.

### C. ÇOK BOYUTLULUK VE BÜTÜNSELLİK

İbn Haldûn'un kuramının ve yaklaşımlarının çok boyutluluğu, çeşitliliği, çok yönlülüğü ve geniş kapsamı yüzünden, A. el-Azme'nin ifadesiyle, "sosyologlar, tarihçiler, tarih felsefecileri, benzer şekilde liberaller, Marksistler, Arap milliyetçileri ve faşistler İbn Haldûn'un kendilerine ait olduğunu iddia etmişlerdir".<sup>219</sup> Düşünürün kendisine özgü doktrininin "hemen her çağdaş bilimde" ilgi gördüğünü<sup>220</sup> belirten Hassan'a göre, onun ele alınışındaki farklılıklar, diğer önemli düşünürlerle kıyaslandığında, pek az rastlanabilecek geniş bir çeşitlilik göstermektedir.<sup>221</sup> Hassan ayrıca, ona, "tarihçi, tarih felsefecisi, filozof; sosyoloji, siyaset sosyolojisi ve sosyal psikolojinin kurucusu; siyaset bilimde önemli bir kavşak, öncü iktisatçı, kültür tarihçiliğinin babası, sosyal morfolojinin habercisi, politik ekonominin önderi gibi değişik sıfatlar" yakıştırdığını belirtmektedir.<sup>222</sup>

Onun ilk tarih filozoflarından biri olduğunu söyleyen G. Sarton'a göre de, o aynı zamanda bir tarihçi, politikacı, sosyolog ve ekonomistti.<sup>223</sup> A. S. Ahmad'e göre ise, anılan disiplinleri çağımıza bağlayacak şekilde etkilemek ve şekillendirmekle kalmamış, başka bilim adamlarına yararlanabilecekleri gerçek bir entelektüel bakış açısı hazırlamıştır.<sup>224</sup> İbn Haldûn'un çok yönlülüğü ve kuramının çok-disiplinli özelliğini Braudel de vurgulamış, onun sadece bir tarihçi değil, aynı zamanda sosyolog olduğunu öne sürmüştür.<sup>225</sup> Issawi ve Leaman'a göre, İbn Haldûn'un sosyal fenomeni inceleme biçimi, birçok yorumcunun onu sosyolojinin kurucusu olarak adlandırmasına neden olan bir ruhla kaplanmış olmakla birlikte, onun katkısı bununla sınırlı değildir; o aynı

<sup>219</sup> Yaslıçimen ve Sunar, s. 295.

<sup>220</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 161, n. 165.

<sup>221</sup> A.g.e., s. 86.

<sup>222</sup> A.g.e., s. 25-31.

<sup>223</sup> Sheikh, s. 142.

<sup>224</sup> Akbar S. Ahmad, "İbn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today", *Middle East Journal*, Vol. 56, No. 1 (Winter 2002), s. 24-25.

<sup>225</sup> Braudel, *A History of Civilizations*, s. 88.



zamanda, tarihin analizi için teorik bir çerçeve oluşturma çabasıyla tarih felsefesine etkileyici bir katkı sunmuştur.<sup>226</sup> S. Ansari'ye göreyse, *Mukaddime*, tarih, tarih felsefesi, sosyoloji, siyaset bilim ve pedagoji gibi farklı alanlarda önemli katkılarda bulunmuştur.<sup>227</sup> S. Maksudi Arsal'a göre de İbn Haldûn sadece sosyolojinin değil, aynı zamanda tarih felsefesinin ve iktisat biliminin de kurucusudur. Fikirleri ayrıca hukuk felsefesi bakımından da önemlidir.<sup>228</sup> S. F. Alatas'a göre ise, şayet İbn Haldûn'un ardılları mevcut olsa ve kuramı başka toplumlar gözlemlenerek geliştirilseydi, umrân biliminin şu ya da bu ölçüde kapsamına giren sosyoloji, tarih felsefesi, siyaset bilimi ve iktisat gibi disiplinlerin bugün ulaştığı düzey çok daha ileri olacaktı.<sup>229</sup>

Birçok bilim adamı ve yazarın kendi ilgi alanları çerçevesinde İbn Haldûn'un sahip olduğu öneme yaptıkları vurgu bir bütün halinde değerlendirildiğinde, düşünürün kuramının çok boyutluluğu daha görünür hâle gelmektedir. Rappoport, R. Flint ve N. Schmidt'e göre İbn Haldûn tarih filozofu,<sup>230</sup> Gellner'e göre "İslâm'ın en büyük sosyoloğu",<sup>231</sup> Rodinson'a göre XIV. yüzyılın büyük sosyoloğu ve tarihçisi<sup>232</sup>, Davies ve Maruf gibi bazı bilim adamlarına göre ise ilk antropologtur.<sup>233</sup> A. Arslan'a göre de "İbn Haldûn'da açık bir din sosyolojisinin, din psikolojisinin başarılı örnekleri vardır".<sup>234</sup> Mücahid'e göreyse, devletlerin çöküşe yönelik keyfiyetini açıklamak suretiyle "jeopolitik" alanındaki incelemelere de öncü olmuştur.<sup>235</sup> Eyüpoğlu ise, "asabiyet" kavramının "bilinçli uyma davranışı" ile sıkı ilişkisi nedeniyle, düşünürün "sosyal psikoloji"ye de katkı sağlamış bulunduğunu söylemektedir.<sup>236</sup> Falay'a göre ise, İbn Haldûn'un, öncü iktisatçı olarak, bir dizi temel iktisadî kavramı birkaç yüzyıl öncesinden hazırladığını söylemeye hiçbir tarihî ve teorik engel bulunmamaktadır.<sup>237</sup>

<sup>226</sup> Issawi ve Leaman, s. 624.

<sup>227</sup> Shahabuddin Ansari, "İbn Khaldun: The Great Historian", *The Muslim World League Journal*, (January and February 1988), Mekke, s. 25.

<sup>228</sup> Bkz. Sadri Maksudi Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, İstanbul: Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti Y., 1945, s. 144.

<sup>229</sup> Uygun, s. 163.

<sup>230</sup> Ziya [Ülken] ve Fahri [Fındıkoğlu], s. 284.

<sup>231</sup> Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 16. Gellner, eserinin 16 ilâ 98'inci sayfaları arasında İbn Haldûn'u konu edinmektedir.

<sup>232</sup> Maxime Rodinson, *İslamiyet ve Kapitalizm*, Orhan Suda (çev.), İstanbul: Gün Y., 1969, s. 65.

<sup>233</sup> Ziyaüddin Serdar, "Bilginin İslamileştirilmesi-Durum Raporu", *Hilâl Doğarken - İslam'da Bilgi ve Çevrenin Geleceği*, Ziyaüddin Serdar (Ed.), Şehabeddin Yalçın (çev.), İstanbul: İnsan Y., 1994, s. 62.

<sup>234</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 181.

<sup>235</sup> H. Tevfik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, Vecdi Akyüz (çev.), İstanbul: İz Y., 1995, s. 219.

<sup>236</sup> Bkz. Osman Eyüpoğlu, "İbn Haldun'un Günümüz Sosyal Psikolojisine Katkısı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 6, S. 22 (Ağustos-Ekim 2004), s. 1-14.

<sup>237</sup> Falay, s. 60.

Öte yandan, İbn Haldûn'un kuramının çok yönlülüğünün, ayrıntı denilebilecek hususlarda da kendisini gösterdiği görülmektedir. Örneğin A. C. García, onun, yaşadığı dönemde çok az rastlanan bir özellik olarak, “tarihsel nümizmatik”in öneminin bütünüyle farkında olduğunu gösteren açıklamalar yaptığını belirtmektedir.<sup>238</sup> Versteegh'e göre de, İbn Haldûn bir dilbilimci olmadığı halde, medeniyet ve kültürün gelişimine olan ilgisi yüzünden dil fenomeniyle ilgili açık bir bakış açısı geliştirebilmiş ve onun toplumdaki rolüyle ilgili önemli bir inceleme ortaya koyabilmiştir.<sup>239</sup> Üstelik, profesyonel dilbilimcilerden farklı olarak dilin iki türü, klasik dil ve konuşma dili arasındaki gerilimin tamamen farkında olduğunu göstermiştir.<sup>240</sup> N. Öktem'e göreyse İbn Haldûn, Aristoteles'den sonra hukukun sosyolojik yanını, bir başka deyişle “hukuk sosyolojisi”nin önemini ilk kez vurgulamıştır.<sup>241</sup> Gürkan'a göre de, çeşitli sosyal ilişkilerin varlığını ve bunların çeşitli sosyal düzenlere yol açtığını görmesi, Comte'den daha açık ve gerçekçi bir şekilde sınırlı ve belirli bir cemiyet kavramını ortaya koyması, toplumları tipleştirmesi ve ayrıca cemiyet hayatında ve değişmelerde rol oynayan tabii ve sosyal etkenlerin rolünü belirtmesi, İbn Haldûn'un “hukuk sosyolojisi”ne olan katkıları arasında sayılabilir.<sup>242</sup> Düşünürün kuramının çok yönlülüğüne işaret edenler, onun fildişi bir kulede teoriler geliştiren bir bilim adamı olmadığına, Eflatun ve Aristoteles gibi isimlerin aksine, bir uygulama adamı vasfını taşıyor oluşuna da dikkat çekmektedirler.<sup>243</sup>

Ancak, İbn Haldûn'un yaklaşımlarındaki çok boyutluluk, onun sosyal olay ve olguları dağınık ve parçalı bir şekilde değerlendirmiş olması ve yaklaşımlarının kendi içinde tutarlı bir bütünlük oluşturamaması anlamına gelmemektedir. Her ne kadar günümüzde sosyal bilimlerin konusunu teşkil eden olay, olgu ve süreçler farklı pekçok disiplin tarafından ele alınıyorsa da, kuramsal alanda bütünselliğin önemi, pekçok düşünür ve bilim adamı tarafından gündeme getirilmiştir. Nitekim, XIX. yüzyıl

<sup>238</sup> Alberto Canto García, “İbn Khaldun and Currency”, *Ibn Khaldun - The Mediterranean / Molins* içinde (234-239), s. 239.

<sup>239</sup> Kees Versteegh ve C. H. M. Versteegh, *Landmarks in Linguistic Thought - III*, London and New York: Routledge, 1997, s. 164.

<sup>240</sup> A.g.e., s. 164-165.

<sup>241</sup> Bkz. Niyazi Öktem, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi*, 2. b., İstanbul: Der Y., 1985, s. 271-272.

<sup>242</sup> Gürkan, s. 244. Ancak, Tâhâ Hüseyin'in, pek çok konuda olduğu gibi, İbn Haldûn'un kuramının bu özelliği konusunda da, diğer araştırmacıların tam karşısı bir tutum sergilediği görülmektedir. Ona göre, İbn Haldûn'un ne toplum hakkındaki düşünceleri, ne de incelemesindeki metodu, onun modern sosyologlara benzemesini sağlayabilir. Hatta onun kafasında, fert ve toplum ayrılığının farkında olduğunu gösteren belirgin bir düşünce bile bulunmamaktadır. Bkz. Şentürk, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim (Türkiye ve Mısır Örneği)*, s. 234.

<sup>243</sup> Battah, s. 47.

boyunca, sosyolojinin kurucularının, sosyal bilimlerin birbirinden ayrılıp bölümlere ayrılmasına karşı çıktıkları bilinmektedir. A. Comte, toplumsal olayların temelde birbiriyle bağlantılı olduğunu ve sadece belirli bir kategori içinde yer alan olguların incelenmesiyle yetinmenin faydasız olacağını ileri sürmüştür. Aynı şekilde Marx da sosyal bilimlerin bir bütün olduğunu ısrarla savunmuştur.<sup>244</sup> Knutsen'in ifadesiyle, "Hegel, Comte ve diğerleri toplumun bölünemez olduğunu ve bundan dolayı toplum çalışmalarının bütüncül ve parçalanamaz olduğunu söylediler".<sup>245</sup> Benzer şekilde Amerikalı tarihçi Frederick J. Turner de sosyal olayların bir bütün olarak ele alınması gerektiğini belirtmektedir.<sup>246</sup> Aynı görüşü paylaşan C. Wright Mills ise, "sosyal bilim 'dallarından', şu ya da bu, birinde yetişmek ve gelişmek isteyen bir kimsenin, diğer 'dallarda' da kendisini yetiştirmesi; yani klasik geleneğe ait olan tüm alanlarda bilgili olması gerekli görülmeye başlamıştır"<sup>247</sup> demektir. Ona göre, "artık, hangi sosyal bilim dalı olursa olsun, hiçbir disiplinin kendi başına kapalı kutu gibi kalamıyacağı; bunun entelektüel yönden anlamlı birşey olamayacağı" bilim adamlarınca görülmeye başlamıştır.<sup>248</sup> Sosyal olgunun parçalanmazlığının ve sosyal bilimlerin köken birliğinin hiçbir zaman ciddi bir kuşku konusu olmadığını belirten Duverger ise, uzmanlaşmış disiplinlerde görülen ufalanıp parçalanmaya karşı üç çözüm yolu teklif edildiğini belirtmektedir. Bunlardan biri, Comte'un önerdiği şekilde "genel konularda uzmanlaşmış kimseler" yetiştirmektir. İkincisi, disiplinler arası araştırmaların ve değişik dallardaki bilim adamları arasındaki düzenli temasların yaygınlaştırılmasıdır. Üçüncüsü ise, genel çerçeve yerine geçecek ve genel bir kabul görececek bir doktrin kurulmasıdır. Böyle bir doktrini henüz kimsenin kuramadığının altını çizen Duverger'ye göre, "bazı bakımlardan günümüzde sosyal bilimlerin bölünmesi sona ermekte, göreceli bir yeniden-birleşme aşamasına girilmiş bulunmaktadır".<sup>249</sup> Wallerstein çok daha kesin konuşmakta, dünyamızı anlamak istiyorsak gereken ilk adımın "tarih ile sosyal bilim arasında yapılagelen bütün ayrımları kökten reddetmek ve hepimizin bir tek çalışma disiplininin parçaları olduğumuzu bilmek" olduğunu söylemektedir. Söz konusu tek

<sup>244</sup> Maurice Duverger, *Sosyal Bilimlere Giriş*, Ünal Oskay (çev.), 4. b., İstanbul: Bilgi Y., 1990, s. 20-21.

<sup>245</sup> Knutsen, s. 201.

<sup>246</sup> Burke, s. 14.

<sup>247</sup> C. Wright Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, Ünal Oskay (çev.), Ankara: Kültür Bakanlığı Y., 1979, s. 216-219.

<sup>248</sup> A.g.e., s. 220. Yalvaç da, "Rousseau'nun uluslararası ilişkilerle ilgili görüşleri onun genel insanlık ve halkların siyasal hayatını açıklayan kuramının bir parçası olarak değerlendirilmelidir" diyerek aynı noktaya dikkat çekmektedir. Bkz. Faruk Yalvaç, *Jean Jacques Rousseau ve Uluslararası İlişkiler*, Ankara: Phoenix Y., 2007, s. 2.

<sup>249</sup> Duverger, *Sosyal Bilimlere Giriş*, s. 23-24.

çalışma disiplini ise, “tarihsel olarak evrildikleri haliyle insan toplumlarının incelenmesi” anlamına gelmektedir.<sup>250</sup>

Bütün bunlardan hareketle, “umrân ilmi”nin yansıttığı bütünsel yaklaşımın bir eksiklik değil, bir başarı olduğu ileri sürülebilir. İbn Haldûn’un, bütün bilimlerin özünde bir bütünsellik taşıyor ve birbirini tamamlıyor oluşu gerçeğini fark etmiş bir düşünür olarak, insan etkinliklerinin bütün alanlarına eğildiğini beliren Kalpakian’a göre, düşünürün yaklaşımı çok-disiplinlidir (*multidisciplinary*) ve onda siyaset alanını ekonomiden ve toplumdan ayırmak mümkün değildir.<sup>251</sup> Benzer şekilde düşünürün yaklaşımındaki çok-disiplinliliğe vurgu yapan F. Rosenthal, İbn Haldûn’un, insan toplumu ve tarihini belirleyen sosyal, ekonomik, psikolojik ve dinî güçlerin ilk sistematik teorisyeni olarak ün kazandığını belirtmektedir.<sup>252</sup> Chapra’ya göre de, İbn Haldûn’un tahlillerinin gücü, “çok-disiplinli” ve dinamik karakterde oluşunda yatar. Çok-disiplinlidir, çünkü siyasî otorite, inançlar, halk, servet, gelişme ve adalet de dahil olmak üzere bütün önemli sosyo-ekonomik ve siyasî değişkenleri çevrimsel ve karşılıklı bağımlı halde, her birinin diğerlerini etkilediği ve aynı şekilde diğerlerinden etkilendiği bir tarzda birbirine eklemlenmektedir.<sup>253</sup> Böylece düşünür, “çağdaş sosyal bilimlerin çok nedenli ve çok disiplinli yaklaşımının yüzyıllar öncesindeki öncüsü”<sup>254</sup> olarak kendisini göstermektedir.

Campanini’nin ifadesiyle, İbn Haldûn’a göre toplum, tarihin merkezinde yer alırken, siyaset de toplumun merkezinde yer alır. Siyaset sosyolojinin, sosyoloji ise tarihin kalbidir. Onun kuramında tarih, sosyoloji ve siyaset, hem nesnel hem de felsefî temeldeki gerçeklik araştırmasının üç aygıtıdır.<sup>255</sup> el-Câbirî’ye göre ise, daha sonra Avrupa’da Durkheim, Comte ve diğerleri tarafından sosyoloji diye adlandırılacak olan “umrân ilmi”, yalnızca sosyolojiden ibaret olmayıp, kendilerine mahsus yaşantılara sahip belirli kavimleri inceleyen ve antropoloji diye adlandırılan ilmi de kapsamaktadır ve beşerî toplumu bir bütün olarak incelemenin adıdır. Dolayısıyla toplumla ilgili

---

<sup>250</sup> Immanuel Wallerstein, “Toprağı Bol Olası Modernleşme”, *Tarih Risâleleri* içinde (243-250), Mustafa Özel (çev.), İstanbul: İz Y., 1995, s. 245-246.

<sup>251</sup> Kalpakian, “İbn Khaldun’s Influence on Current International Relations Theory”, s. 365.

<sup>252</sup> Franz Rosenthal, “İbn-Khaldûn”, s. 4269.

<sup>253</sup> M. Umer Chapra, “İbn Haldun’un Gelişme Teorisi Günümüz İslâm Dünyasının Düşük Performansını İzahta Yardımcı Olur mu?”, *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde (369-416), s. 374.

<sup>254</sup> Pınar Yazgan, *İlm-i Umran Düşüncesinin Arka Planı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 96.

<sup>255</sup> Campanini, s. 31.

yapılacak eski-yeni her türlü çalışma; seçilen toplumun hangisi olacağı veya söz konusu toplumun devlet halinde teşekkül etmiş olup olmaması dikkate alınmaksızın, aslında umrân hakkında yapılmış çalışmalar olmaktadır.<sup>256</sup> Issawi ve Leaman'a göre de, Eski Yunan, Roma ve İslâm dünyasındaki pekçok tarihçiden farklı olarak İbn Haldûn, tarih ve toplumun anlamına, gelişme seyrine ve yasalarına, ayrıca “sosyal süreçlerin ve siyaset, ekonomi, sosyoloji ve eğitim gibi farklı alanlara ait fenomenler arasındaki karşılıklı bağların doğasına” dair derin biçimde nüfuz edici parlak değerlendirmeler yapmış bulunmaktadır.<sup>257</sup> Aynı şekilde Şeriatî de, onun yaklaşımında hem toplumbilimin hem de tarihin bulunduğunu, her ikisini tek bir bütün olarak algıladığını, toplumun durağan tarih ve tarihin de devingen toplum olarak kendisini gösterdiğini belirtmektedir.<sup>258</sup> D. Ergun'a göre de, İbn Haldûn, “tarihi sosyolojik kılmak isteyen ilk düşünürlerden biridir”.<sup>259</sup>

Aynı noktaya daha açık bir şekilde dikkat çeken Lacoste ise, İbn Haldûn'un “gerçekliğin bütününe yalıtık ve bağımsız nesnelere rastlantısal yığılması olarak değil, tutarlı bir olgular bütünü olarak” düşündüğünü; kuramında bu olguların birbirine organik bir biçimde bağlı olduğunu ve birbirini zorunlu olarak ve karşılıklı olarak etkilediklerini belirtmektedir.<sup>260</sup> Ona göre, İbn Haldûn, görünüşte birbiriyle bağlantısı olmayan, perspektiften ve anlamdan yoksun, karmaşık ve düzensiz bir olgular toplamından, mantıksal bir evrim izleyen tutarlı bir bütün kurmuştur. Bu sistem, olaysal tarihin büyük bir çeşitlilik gösteren yüzlerini aydınlığa kavuşturmuştur.<sup>261</sup> Günümüzde *Mukaddime*'yi bir tarihçinin değil, bir toplumbilimcinin yapıtı olarak göstermeye çalışanların söz konusu eseri bilimsel bir tarih görüşünün değil, bir kültür biliminin habercisi gibi tanıttıklarını söyleyen Lacoste'a göre, İbn Haldûn'u sıradan bir “kültür tarihçisi” olarak yanlış aktaran bu görüş, onun düşüncesini sınırlayıp çarpıtmaktadır.<sup>262</sup> Yine Lacoste'a göre, İbn Haldûn'u “tarih üzerine genel, bütünlüklü bir anlayış” a ulaştıran şey, “olayların temelindeki nedenleri, XIV. yüzyılda ancak dehâ düzeyinde bir düşüncenin erişebileceği sınırlara kadar götürerek” anlama çabası içinde

---

<sup>256</sup> el-Câbirî, “İbn Haldun'un Toplum ve Tarih Görüşünün Günümüzdeki Önemi”, s. 68.

<sup>257</sup> Issawi ve Leaman, s. 623.

<sup>258</sup> Şeriatî, *İslâm-Bilim*, I, s. 179.

<sup>259</sup> Doğan Ergun, *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı*, 5. b., İstanbul: Gerçek Y., 1990, s. 12.

<sup>260</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 180-181.

<sup>261</sup> A.g.e., s. 75-76.

<sup>262</sup> A.g.e. s. 192.

olmuş bulunmasıdır.<sup>263</sup> Ona göre, İbn Haldûn, uygarlıkla ilgili olguların ve tarihsel olayların incelenmesi olarak ortaya çıkan “iki bilgi alanının birliği” üzerinde durmuş,. kendi tarih görüşündeki özgünlüğün, umrân ile siyasal ve askerî olayları “birlikte incelemekten kaynaklandığını” kesinlikle anlamıştır.<sup>264</sup>

Bununla birlikte, İbn Haldûn’un konuyla ilgili yaklaşımı konusunda farklı bir görüşü M. Bayraktar dile getirmiş, düşünüre göre sosyal olayların; atomlar veya Leibniz’in *monadları*<sup>265</sup> gibi birbirlerinden yapıları itibariyle bağımsız olduklarını öne sürmüştür.<sup>266</sup> Ancak bu tespitin bir yanlış anlamadan kaynaklandığı görülmektedir, çünkü İbn Haldûn, sosyal olayların birbirlerinden “bağımsız” olmalarından değil, birbirlerine tam tamına benzemiyor olmalarından söz etmektedir. Fakat, olaylar aralarında kesinlikle, sebep-sonuç ilişkisi şeklinde ortaya çıkan nedensel bir bağ vardır.<sup>267</sup> Bununla birlikte, aynı veya farklı milletlerin değişik zaman ve coğrafyalardaki durumları birbirinden farklı özelliklere veya görünümlere sahip olabilir; daha doğrusu böyle olması kaçınılmazdır.<sup>268</sup> Bununla birlikte, farklı toplumların yaşadıkları “süreç”ler son tahlilde benzerlik göstermektedir.<sup>269</sup>

#### D. EVRENSELLİK

İbn Haldûn, dünya çapında ilgi görmesi itibariyle evrensel bir düşünür özelliği gösterdiği gibi, düşünce ve yaklaşımlarının evrensel değer taşıdığına birçok araştırmacı tarafından dile getirilmiş olmasıyla da dikkat çekmektedir. Onun yaklaşımlarındaki evrensellik, görüşlerinin Uluslararası İlişkiler disiplininin inceleme konularıyla eklemlenmesi bakımından da özel önem taşımaktadır. Çünkü Uluslararası İlişkiler disiplini, amacı ve kapsamı bakımından, daha çok, evrensel nitelik taşıyan, ulusal ve yerel olanın ötesine geçen olay ve olguları ele almaktadır.

Düşünürün yaklaşımlarındaki evrensellik, bir yandan inceleme konularının kapsam ve içeriğinde, diğer yandan da kavramlarının muhtevasında kendisini

---

<sup>263</sup> A.g.e, s. 168.

<sup>264</sup> A.g.e, s. 194.

<sup>265</sup> Leibniz’in “monadizm” olarak bilinen kuramı için bkz. Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s. 185-187.

<sup>266</sup> Mehmet Bayraktar, İbn Haldun’un Sosyal Atomculuğu, *AÜİFD*, C. XXVI (Ankara, 1983), s. 625.

<sup>267</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 226a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 495; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 63; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 638; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 821; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 34.

<sup>268</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 13a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 61; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 57; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 60; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 191; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 58.

<sup>269</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 5a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 42; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 26; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 32; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 166; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 17.

göstermektedir. A. Schimmel'e göre, evrensel insan karakterini ön plana koyduğundan, *Mukaddime* bütün dünyada büyük bir değere sahip olmuştur.<sup>270</sup> Cheddadi'ye göre de, İbn Haldûn, evrenselci bir kavramsal çerçeveye sahip oluşuyla temayüz etmektedir.<sup>271</sup> R. Walzer ise, düşünürün verilerinin kaynağının Arap İspanyası, Kuzey Afrika ve İslâm dünyası olmasına rağmen, güçlü muhakemesinin, ulaştığı sonuçlara bir evrensellik havası verdiğini söylemektedir.<sup>272</sup> Walzer, ayrıca, "Örneklerini İslâm tarihinde yaşanmış büyük ve küçük olaylardan veriyor olmasına karşın, onun yaklaşımlarını bütün bir tarihe ve günümüzün olaylarına uygulamak hiç de zor değildir" demektedir.<sup>273</sup> Hassan'a göre, "İbn Haldûn, XIV. yüzyılın elverdiği evrenselliğe, evrensel olmak iddiasıyla değil, metodunun gücü ile ulaşmıştır".<sup>274</sup>

İbn Haldûn'un evrensel uygarlık kavramının kendi zamanındaki İslâm devletlerinin siyasî ve kültürel yapılarının incelenmesinden türemiş olduğunu vurgulayan E. Rosenthal, bu gerçeğin onun genellemelerini ciddi ölçüde etkilemediğini ve insan kültür ve uygarlığı alanındaki geçerliliklerini zayıflatmadığını savunmaktadır.<sup>275</sup> Ona göre, İslâm devletlerini incelemiş olduğu halde, ulaştığı sonuçlar, ideal hilafetten bağımsız olarak, özelde devlet, genelde ise insan uygarlığı için önem taşımaktadır.<sup>276</sup> Yine E. Rosenthal'e göre, İbn Haldûn'un gözlem alanı o günün İslâm İmparatorluğu, özellikle de bizzat yaşadığı Mağrip olduğu halde, onun dinî bir hümanizmden doğan insan tabiatı anlayışı, kendi başlarına ve karşılıklı ilişkileri içinde keşfettiği şekliyle İslâm tarihinin gerçeklerinden hareketle genellemeler yapmasını mümkün kılmıştır.<sup>277</sup> E. Rosenthal ayrıca, tarafsız gözlemciliğiyle birlikte İslâm'ın canlı mirasının, onun, insan uygarlığının bütününe uyguladığı genel bir yasa ortaya koymasını mümkün kıldığını belirtmektedir.<sup>278</sup>

A. D. White ise, İbn Haldûn'un yaklaşımlarının ve özellikle *asabiyet* kavramının Avrupa'nın ve Avrupalılar'ın bugünkü durumlarının anlamı için önem

---

<sup>270</sup> Gürkan, s. 223..

<sup>271</sup> Abdusselam Cheddadi, "The World of Ibn Khaldun", *Ibn Khaldun - The Mediterranean / Molins* içinde (34-39), s. 36.

<sup>272</sup> Richard Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought: al-Fārābī and Ibn Xaldûn," *Oriens*, Vol. 16 (Leiden: E. J. Brill, 1963), s. 57.

<sup>273</sup> A.g.e., s. 72-73.

<sup>274</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 347.

<sup>275</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 126.

<sup>276</sup> A.g.e., s. 137.

<sup>277</sup> A.g.e., s. 150.

<sup>278</sup> A.g.e., s. 126.

taşıdığını söylemektedir.<sup>279</sup> İbn Haldûn'un siyaset teorisinin önemli bir bölümünü meydana getiren *mulk* kavramına ilişkin görüşlerinin evrensel özellikler taşıdığını söyleyen Hassan ise, bu evrenselliğin, konunun ilk kez bilimsel bir şekilde ele alınmasından doğduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, İbn Haldûn'un, İslâm tarihi çerçevesindeki bilgi, gözlem ve eleştirel akıl yürütmelerine dayanarak geliştirdiği teorisi, kurduğu genel doktrinde olduğu gibi, onun bir uzantısı olan siyaset teorisinde de evrensel sonuçlara varmasını mümkün kılmıştır. Sağlıklı veri ve bulgulara dayanarak ortaya koyduğu sentez ve bu sentezi belirli bir sistematik altında doğru bir yöntemle işlemesi, evrensel siyasal olguların ipuçlarını veren bir teorisinin meydana gelmesine önayak olmuştur. Hassan'a göre, düşünürün "verilerini derlediği mekân-zaman için ortaya koyduğu siyasal görüşler, bugün için bile tarihsel sonuçları bakımından, tartışma götürmeyecek bir değer taşımaktadır".<sup>280</sup>

Bununla birlikte, İbn Haldûn'un görüşlerinin temelini salt İslâm uygarlığı ve müslüman toplumlarla ilgili gözlemlerin oluşturduğu düşüncesine itiraz edenler de mevcuttur. Mesela, Cheddadi'ye göre, İbn Haldûn, analizlerini desteklemek ve politik ve sosyal teorilerini açıklamak için örneklerini genellikle yakından tanıdığı Arap ve Berberî dünyalarından almışsa da, başlangıçtan kendi zamanına kadar var olmuş bulunan birçok imparatorluk ve krallığın sağladığı bilginin avantajından da faydalanmıştır. Bu yüzden *Mukaddime*'de Yahudi, Babil, Mısır, Roma, Bizans, İran ve Türk devletlerine atıfta bulunmaktadır.<sup>281</sup> Cheddadi ayrıca, İbn Haldûn'un Kıptî, Eski Yunan, Yahudi, Roma, Bizans, İran, Frenk (Avrupa), Slav, Çin, Türk, Arap, Berberî ve Zenci milletleri konu edindiğini vurgulamaktadır.<sup>282</sup> Gerçekten de *el-İber*'de bu ülke ve milletlerin tarihlerine yer vermiş bulunan<sup>283</sup> İbn Haldûn'un, yaşadığı dönemde sadece ziyaret ettiği beldelerdeki değil, başka coğrafyalarda yaşayan toplumların da sosyal, siyasal ve kültürel durumları hakkında malûmat sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Mesela "aklî ilimler" in Mağrip ve Endülüs'te gerilemesine karşılık, Acem Irakı, Horasan ve Maverâünnehir'de söz konusu ilimlerin kaybolmadığını belirtmektedir. Avrupa ile ilgili

<sup>279</sup> Bassam Tibi, "Aufstieg und Fall der Zivilisationen", 19 Ekim 2006, [http://www.welt.de/kultur/article88401/Aufstieg\\_und\\_Fall\\_der\\_Zivilisationen.html](http://www.welt.de/kultur/article88401/Aufstieg_und_Fall_der_Zivilisationen.html) (23 Kasım 2009).

<sup>280</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 308-309.

<sup>281</sup> Cheddadi, "The World of Ibn Khaldun", s. 38.

<sup>282</sup> A. g. e., s. 39.

<sup>283</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 3a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 38; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 19-20; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 29; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 161; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 12.



olarak da şu bilgileri vermektedir:

Bize ulaştığına göre, çağımızda bu felsefî ilimler (tabiat ilimleri ve aklı ilimler), Roma topraklarından olan Frenk beldelerinde ve kuzeye doğru daha ötelerde çok fazla rağbet görmektedir. Orada bu ilimlerin görünümü ve şekli yenilenmiştir. Öğretildikleri okullar çok, öğretim ve kitaplar geniş ve kapsamlı, bilginler sayıca fazla ve öğrenci topluluğu kalabalıktır.<sup>284</sup>

İbn Haldûn'un yapıtının evrensel bir anlam taşıdığını<sup>285</sup> söyleyen Lacoste ise, düşünürün tüm devletlerden, tüm ülkelerden ve tüm dönemlerden söz ederken çok genel belirlemelerle yetindiğini, bunların Mağrip için ya da Orta Doğu'nun bazı dönemleri için geliştirdiği kuramlarla ilgisinin bulunmadığını söylemektedir. Ayrıca, Lacoste'a göre, bu tür değerlendirmelerindeki evrensellik dinsel buyruklarla birleşmektedir.<sup>286</sup> Yine, "İbni Haldûn'un sözleri kullanıldığı yere ve vurgulamak istediği belirli noktaya göre anlaşılmalı ve değerlendirilmelidir" uyarısını yapan Lacoste'a göre, düşünürün sözleri başka bir meselede açıkça çelişkili duruma düşebilir ve böylece okuyucuda kaçamak ya da tutarsız sözler izlenimi bırakabilir. Yine ona göre, İbn Haldûn'un ifadelerinin her zaman görecelik taşıdığı, bu tespitlerin, tarafsız bir gözlemci olarak incelediği tabii bir siyasî gelişmenin belirli bir aşamasındaki belirli bir durumun ürünü oldukları unutulmamalıdır.<sup>287</sup>

Öte yandan, her ne kadar UNESCO tarafından 2006 senesinin "İbn Haldûn Yılı" ilan edilmesi, onun günümüzde evrensel kabul gören bir düşünür olduğunu gösteriyorsa da, geçmişte onun birkaç yüzyıl boyunca tamamen unutulmuş olduğu sıkça dile getirilmektedir. Issawi'nin ifadesiyle, "Beş asır boyunca, kendi ülkesinde de, dışarıda da itibar görmeyen bir peygamber olarak kalmıştır".<sup>288</sup> Corbin'e göre de, "Batılılarca değeri keşfedilmeden önce hiç kimse tarafından izlenmemiştir".<sup>289</sup> Benzer şekilde, daha önce değinildiği gibi, başta Toynbee olmak üzere birçok bilim adamı, İbn

<sup>284</sup> *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 242b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 534; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 110; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 689; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 874; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 117-118.

<sup>285</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 153.

<sup>286</sup> *A.g.e.*, s. 186.

<sup>287</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 145, n. 32.

<sup>288</sup> Rasul, s. 44. Tomar, İbn Haldûn'un Osmanlılar hariç İslâm dünyasında tamamen unutulduğu görüşünün, Arap âleminde İbn Haldûn'dan sonra yazılan eserler incelenmeden alelacele verildiğini ileri sürmekle birlikte (bkz. Tomar, s. 195), verdiği örnekler, İbn Haldûn'un ölümünden 80-90 yıl sonra Arap dünyasında gerçekten unutulduğunu ve ancak XIX. yüzyıl sonlarından itibaren Batı etkisiyle tekrar hatırlandığını ortaya koymaktadır. Nitekim Arap dünyasında İbn Tağriberdî (ö. 1470) ve İbnu'l-Ezrak'tan (ö. 1491) sonra İbn Haldûn'a atıfta bulunan tek tarihçinin Cebertî (ö. 1825) olduğu görülmektedir (Bkz. *a.g.e.*, s. 201-203). Tomar'ın kendisi de, "İbn Haldun'un Mağrip'teki mirası İbnü'l-Ezrak'ın ardından uzun müddet ele alınmamış gibi görünüyor" diyerek bu durumu ifade etmektedir. Bkz. *a.g.e.*, s. 202.

<sup>289</sup> Corbin, *İbn Rüşd'den Günümüze İslâm Felsefe Tarihi*, s. 42.

Haldûn'un selefi gibi halefinin de bulunmadığını vurgulamışlardır. XIX. yüzyılın sonlarında, *Mukaddime*'yi Ezher'deki müfredata ekleyip eklemeyecekleri sorulduğunda Ezher Şeyhi'nin, bunun kurumlarındaki öğretim geleneğine aykırı olacağını açıklamış bulunduğunu hatırlatan<sup>290</sup> B. Lawrence ise, çok daha fazlasını söylemekte, İbn Haldûn'u, Avrupa dışı medeniyetlerin tarihsel temellerini keşfetmeye niyetlenen XIX. yüzyıl Avrupası'nın yarattığını öne sürmektedir.<sup>291</sup> Ona göre, İbn Haldûn, oryantalizmin bir ürünü olarak görülmelidir.<sup>292</sup>

Lawrence'inkine benzer bir yaklaşımı benimseyen Y. Küçük ise, çok daha dar bir perspektiften olaya yaklaşmakta, "İbn Haldûn manyasının, İbrani tarihçi Rosenthal'ın, *Mukaddime*'yi İngilizce'ye çevirmesinden hemen sonra başladığını" öne sürmektedir. Ona göre, Rosenthal bu işi, İsrail devletinin kuruluşundan hemen sonra yapmıştı, çünkü söz konusu devletin bu topraklarda meşruiyet ihtiyacı ve Araplar ile toprak kavgası vardı.<sup>293</sup> Gerçekte, İbn Haldûn'a olan ilginin Rosenthal ile başlamadığı, tam aksine bu çevirinin mevcut ilginin bir devamı olduğu bilinmektedir. M. de Slane çevirisine göre Rosenthal tercümesi çok geç kalmış bir girişim durumundadır. İsrail'in meşruiyet ihtiyacı ile bu çeviri arasında ilişki kurma iddiası ise, daha güçlü kanıtlara ihtiyaç göstermektedir. Khalidi'nin vurguladığı gibi, sosyoloji, ekonomi ve karşılaştırmalı kültür gibi sosyal bilimlerin yükselişine şahit olan XIX. ve XX. yüzyıllarda İbn Haldûn'un gördüğü ilginin nedeni, düşünürün topluma ve medeniyete yapmış olduğu özel vurgu oluşturmaktadır.<sup>294</sup>

İbn Haldûn ile oryantalizm arasında bağ kuran değerlendirmeler kısmen isabet payı içermekle birlikte, onların tümünden doğru olduklarını söylemek mümkün değildir. Nitekim, İbn Haldûn'un, Batılı bilim adamlarınca tekrar dikkatlerine sunuluncaya kadar

---

<sup>290</sup> Bruce B. Lawrence, "İbn Khaldun and Islamic Reform", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde (69-88), Bruce B. Lawrence (Ed.), Leiden: E. J. Brill, 1984, s. 79.

<sup>291</sup> A.g.e., s. 69.

<sup>292</sup> Lawrence, "Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology", s. 5. Lawrence'in bu değerlendirmeleriyle konuyu çok fazla basitleştirdiği görülmektedir. Medeniyetlerin tarihsel temellerini keşfetmeye çalışan antropologlar unutulmuş bir medeniyeti keşfedebilirler, fakat inşa edemezler. Aynı şekilde oryantalizm de, değeri yeterince anlaşılmamış bir düşünürün farkına varılmasını sağlayabilir, fakat gerçekte mevcut olmayan bir düşünürü yaratamaz. Benewick ve Green'in, Gramsci'nin XX. yüzyılın ikinci yarısında bile katkı yapmayı sürdürmesinin temel sebepleri olarak gösterdikleri hususlar, İbn Haldûn için de fazlasıyla geçerlidir: Birincisi, "orijinal, belirgin ve dogmalardan uzak sınıflandırmalar" a sahip olması; ikincisi, "politik olan'a yönelik eşsiz ve geniş kapsamlı yorum" ve nihayet, "yeni ve orijinal kavramların kombinasyonu ile değişen koşullara yönelik analitik bir bilinç". Bkz. Robert Benewick ve Philip Green, *20. Yüzyıl Politik Düşünürleri*, Ali Çimen (çev.), İstanbul: Timaş Y., 2000, s. 194, 197.

<sup>293</sup> Yalçın Küçük, *İsyân I*, İstanbul: İthaki Y., 2005, s. 131. Küçük, eserinin 72 ile 131'inci sayfaları arasında "Bir vaka: İbn Haldun" başlığı altında bu konuya ayrılmaktadır.

<sup>294</sup> Tarif Khalidi, *Classical Arab Islam: The Culture and Heritage of the Golden Age*, Princeton: Darwin Press, 1985, s. 117.

kendi halkı tarafından ihmal edildiği ve unutulduğunun sıkça söylendiğini belirten B. Lewis, şayet Kuzey Afrika için düşünülürse bunun kesinlikle doğru olduğunu, fakat düşünürün bilindiği, okunduğu ve dikkatli bir şekilde incelendiği Osmanlı için bu tespitin yanlışlığının tartışılmayacağını ifade etmektedir.<sup>295</sup> Gerçekten de, Togan'ın belirttiği gibi, ilkin Taşköprüzâde, sonra Kâtip Çelebi, daha sonra Naîmâ tarafından gündeme getirilen İbn Haldûn, İslâm ülkelerinde fazla bir yankı uyandırmamış olmasına karşılık, XVI. asırdan başlayarak Türkiye’de büyük bir rağbet görmüş ve XIX. yüzyılda da, Türkiye üzerinden ulaştığı Edil ve Türkistan Türkleri üzerinde tesir icra etmiştir.<sup>296</sup> Osmanlı tarihçisi Naîmâ'nın, *el-İber* için, “Yalnız mukaddemesi [*Mukaddime*] bir kitab ve cevâhir-i ulûm ve nevdâr-ı hikem ile memlû bir define-i nâ-yâbdır”<sup>297</sup> demiş olması, İbn Haldûn’un değerini yeterince takdir ettiklerini göstermektedir.

Ancak, İbn Haldûn’un Osmanlı’nın yanı sıra, Batı’yı da dolaylı olarak etkilemiş olabileceği bazı araştırmacılar tarafından ileri sürülmektedir. Ashworth’a göre, İbn Haldûn’un Batı dillerine tercüme edildiği veya Batı’da geniş ölçüde ulaşılabilir olduğu yönünde bir kanıt bulunmamakla birlikte, savunduğu fikirler, müslüman Güney’e düzenli ziyaretler yapan Batılı bilim adamları ve siyasetçiler tarafından, Akdeniz üzerinden, Batı’ya aktarılmış olmalıdır.<sup>298</sup> R. Demir’e göre, İbn Haldûn ile Vico arasında herhangi bir felsefe tarihçisinin gözünden kaçması mümkün olmayan çok bâriz benzerlikler mevcut olduğu aşîkârdır.<sup>299</sup> Aynı şekilde iki isim arasındaki benzerliğe işaret eden D. Özlem ise, İbn Haldûn’un geliştirdiği türden bir tarih eleştirisi ve tarih felsefesiyle karşılaştırılabilecek ilk örneğe, Batı felsefesinde

<sup>295</sup> Bernard Lewis, “İbn Khaldun in Turkey”, *Ibn Khaldun - The Mediterranean / Molins* içinde (376-379), s. 176. Osmanlı aydınları *Mukaddime*’yi incelemişler ve eserdeki özellikle Osmanlı Devleti’nin bekası açısından ümitsizlik oluşturacak tezlere eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşmışlardır. Bkz. Ejder Okumuş, “İbn Haldun ve Osmanlı’da Çöküş Tartışmaları”, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, Yıl: 4, S. 6 (1991), s. 183-209.

<sup>296</sup> Togan, *Tarihte Usûl*, s. 158. İbn Haldûn’un Kâtip Çelebi (1609-1657), Naîmâ (1651/52-1715/16) ve Münecimbaşı diye bilinen Ahmed ibn Lütfullah (ö. 1702) üzerinde etkisi görülmektedir. Bkz. Lewis, *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*, s. 234-235; Bernard Lewis, “İbn Khaldûn in Turkey”, *Studies in Islamic History and Civilization* içinde (527-530), M. Sharon (Ed.), Jerusalem: Cana Ltd., 1986, s. 528-529.

<sup>297</sup> Mustafa Na’îmâ, *Târih-i Na’îmâ*, Mehmet İpşirli (haz.), I, Ankara: TTK, 2007, s. 4. Na’îmâ ayrıca, “İbn-i Haldun Mukaddeme-i târihi’nde bir ‘dâire-i adliyye’ zikr eder. Kınalı-zâde Ali Efendi merhum andan ahz edip Ahlâk-ı Alâ’î nâm kitab-ı latifinde derc etmiştir” diyerek İbn Haldûn’a atıfta bulunur. Bkz. *A.g.e.*, I, s. 30. *Ahlâk-ı Alâ’î* için bkz. Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ’î*, Mustafa Koç (haz.), İstanbul: Klasik Y., 2007. XVI. yüzyılın önemli Osmanlı aydını Mustafa Âlî’nin (1541-1600) tarih anlayışı ile İbn Haldûn’unkiler arasında da pekçok benzerlik mevcuttur. Bkz. Cornell Fleischer, “Royal Authority, Dynastic Cyclism, and ‘İbn Khaldûnism’ in Sixteenth-Century Ottoman Letters”, *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde (46-68), Bruce B. Lawrence (Ed.), Leiden: E. J. Brill, 1984, s. 47.

<sup>298</sup> Lucian M. Ashworth, “İbn Khaldun and the Origins of State Politics”, *Postcolonialism and Political Theory* içinde (37-56), Nalini Persram (Ed.), Lanham: Lexington Books, 2007, s. 43.

<sup>299</sup> Remzi Demir, “İbn Haldûn’un Tarih ve Toplum Felsefesinin Türkiye’ye Girişi ve Etkileri”, *Bilim ve Ütopya*, Yıl: 12, S. 148 (Ekim 2006), s. 15.

ancak XVIII. yüzyılda Vico'da rastlanabildiğini söylemektedir.<sup>300</sup> Cox'a göre de, Vico'nun çağına göre oldukça ileri olan görüşleri, İbn Haldûn etkisiyle oluşmuş gibi görünmektedir.<sup>301</sup> Cox, Vico'nun İbn Haldûn'un eserini doğrudan görmüş olduğuna dair bir kanıt bulunmamasıyla birlikte, ondaki bilgilere ilk veya ikinci elden sahip olup olmadığı sorusunun hâlâ cevap beklediğini ve merak uyandırmaya devam ettiğini söylemektedir. Ona göre, Vico'nun sağduyusu, onun zamanında Napoli'de hâlâ faaliyette olan Engizisyon'un sansüründen kaçınmak için, onu, bu müslüman bilim adamı hakkındaki bilgisini saklamaya itmiş olmalıdır. Fakat Akdeniz kültürlerinin yol ağzında olan Napoli'nin, İslâmî literatürle temas için ayrıcalıklı bir konuma sahip bulunduğu da asla gözardı edilmemelidir.<sup>302</sup>

İbn Haldûn ile Vico arasındaki benzerlikler o kadar fazladır ki, ilki için söylenenler ikincisi için de ifade edilmiş, örneğin Collingwood tarafından, Vico'nun, tarihsel düşüncüyü yazılı kaynaklara bağımlılıktan kurtardığı, gerçekten özgün ve bağımsız bir bilimsel çözümlenmeyle unutulmuş hakikatleri yeniden ele geçirilebilir hale getirmiş olduğu ileri sürülmüştür. Ona göre, Vico, çok fazla doğrudan etkisi olamayacak kadar çağının önündeydi. Ancak iki kuşak sonra, yani Alman düşüncesi onunkinden benzer bir noktaya ulaştığında, yapıtının olağanüstü değeri anlaşılabilmiştir.<sup>303</sup> Yine ona göre, Vico'nun düşünceleri bugünün tarihçisi için sıradan gözlemlerdir; ama onun çağında devrim niteliğindedir.<sup>304</sup> Rivayetleri kullanma konusunda yeni bir yöntem önermiş, onları harfi harfine doğru saymak yerine, kırılma açılarını bir ölçüde saptayabileceğimiz çarpıtılmış olguların karmakarışık bir anısı sayma fikrini benimsemiştir.<sup>305</sup>

Vico, "tarihçinin her zaman kendini koruması gereken birtakım önyargılar"ı, İbn Haldûn'u hatırlatır şekilde, şöyle sıralamaktadır: 1. Eskiçağ'a ilişkin yüceltici görüşler; yani tarihçinin incelediği çağın refahını, gücünü, ululuğunu vb. abartmaya

---

<sup>300</sup> Özlem, s. 28.

<sup>301</sup> Bkz. Robert W. Cox, "Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun", *Governance without Government: Order and Change in World Politics* içinde, s. 152, n. 37.

<sup>302</sup> Cox, "Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun", *Approaches to World Order* içinde, s. 172, n. 37.

<sup>303</sup> R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, Kurtuluş Dinçer (çev.), 2. b., Ankara: Gündoğan Y., 1996, s. 105.

<sup>304</sup> A.g.e., s. 104.

<sup>305</sup> A.g.e., s. 104. İbn Haldûn'un ifadeleriyle karşılaştırmak için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 17a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 68; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 75-77; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 72; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 202-204; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 76-77.

yönelik önyargılar. 2. Ulusların kendini beğenmişliği. 3. Bilginlerin kendini beğenmişliği. 4. İki ulusun benzer bir tasarımı ya da kurumu mevcut olduğu zaman, birinin bunu mutlaka ötekinden öğrenmiş olması gerektiğini düşünmek. 5. Eskilerin kendilerine daha yakın olan çağlar hakkında bizlerden daha bilgili olduğunu düşünme önyargısı.<sup>306</sup> Vico birtakım “yöntem kuralları da ortaya koymuştu. İlk, kimi tarih dönemlerinin başka dönemlerde yeniden ortaya çıkan genel bir özelliği olduğunu savunuyordu; öyle ki, iki farklı dönem aynı genel özelliği taşıyabilirdi.<sup>307</sup> İkincisi, bu benzer dönemlerin aynı sırayla yeniden yaşanma eğilimi gösterdiğini savunuyordu. Her kahramanlık dönemini, düşüncenin imgelemeye, düzyazının şiire, sanayiın tarıma ve “barışa dayalı ahlâk”ın savaşa dayalı bir ahlâka üstün geldiği bir dönem izliyordu.<sup>308</sup> Vico’yla ilgili bütün bu tespitlerin İbn Haldûn için de aynen geçerli olduğu bilinmektedir.

Vico’nun yanı sıra, Engels’in de İbn Haldûn’dan yararlanmış olabileceği ileri sürülmüştür. H. Simon, Marx ve Engels’in, *Mukaddime*’nin Fransızca tercümesini görmüş olabileceğini ileri sürmektedir.<sup>309</sup> Ayubi ise, “İnsan, Engels’in İbn Haldûn’u okuyup okumadığını merak ediyor, çünkü onun son dönem analizinde göçebeler ve şehirliiler arasındaki çatışmanın gerçekten temel bir kategori olduğu bilinmektedir” demektedir.<sup>310</sup> İbn Haldûn’a karşı büyük bir hayranlık besleyen<sup>311</sup> Gellner ise, Engels’in, 1894/95’te *Die Neue Zeit*’ta yayınlanan *Contribution to the History of Primitive Christianity* adlı çalışmasında, İbn Haldûn’un görüşlerini isim vermeden kısaca özetlediğini belirtmektedir. Gellner’e göre, M. de Slane’in tercümesinin içeriği, büyük ihtimalle Rus bilim adamı Kovalevski vasıtasıyla ona ulaşmıştı.<sup>312</sup>

<sup>306</sup> Collingwood, s. 102-103. İbn Haldûn’un ifadeleriyle karşılaştırmak için bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 16a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 66; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 71-72; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 69-70; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 199-200; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 71-72.

<sup>307</sup> Collingwood, s. 101. İbn Haldûn bu noktayı, “Geçmiş geleceğe, suyun suya benzemesinden daha çok benzer” diyerek ifade etmektedir. Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 5a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 42; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 26; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 32; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 166; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 17.

<sup>308</sup> Collingwood, s. 101. İbn Haldûn’un ifadeleriyle karşılaştırmak için bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 84b-85b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 198-200; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 329-331; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 237-239; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 199-200; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 339-342.

<sup>309</sup> George Katsiaficas, “İbn Khaldun: A Dialectical Philosopher for the New Millennium”, *Explorations in African Political Thought* içinde (55-68), Teodros Kiros (Ed.), New York: Routledge, 2001, s. 57. Simon’un eseri için bkz. Heinrich Simon, *Ibn Khaldun’s Wissenschaft von der Menschlichen Culture*, Leipzig, 1959; Heinrich Simon, *Ibn Khaldun’s Science of Human Culture*, Fuad Baali (trans.), Lahore: Sh. Muhammad Sharif, 1978.

<sup>310</sup> Ayubi, s. 49.

<sup>311</sup> John Davis, “Irrationality in Social Life”, *The Social Philosophy of Ernest Gellner* içinde (445-463), John A. Hall ve Ian Jarvie (Ed.), Amsterdam: Rodopi, 1996, s. 460.

<sup>312</sup> Ernest Gellner, *Anthropology and Politics: Revolutions in the Sacred Grove*, Oxford: Blackwell Publishers, 1995, s. 205.

Öte yandan, İbn Haldûn'un kuramının salt Kuzey Afrika değil, kendi dönemindeki başka ülkeler için de geçerli olduğu sıkça dile getirilmiştir. August Müller'e göre, düşünürün teorisi XI. yüzyıldan XV. yüzyıla kadarki İspanya, Batı Afrika ve Sicilya tarihiyle uyumludur.<sup>313</sup> Echevarria ise, İbn Haldûn'un hükümlerinin gücünün doğası ile ilgili tespit ya da gözleminin, XIV. yüzyılın Kastilya monarşisine mükemmelen uyduğunu söylemektedir.<sup>314</sup> Bununla birlikte, İbn Haldûn'un kuramının yeterince evrensel olmadığını ileri sürenler de vardır. Hatta, onun modelinin sadece kendi dönemindeki Kuzey Afrika'ya uyduğu, İslâm dünyası çerçevesinde bile evrensel nitelik taşımadığı ileri sürülmüştür.<sup>315</sup> T. J. de Boer'e göre, İbn Haldûn, teorisi yardımıyla geleneği eleştirdiği zaman ayrıntılarda sıkça hata sergilemektedir. Bununla birlikte psikolojik ve politik gözlemlerindeki zenginlik, bir bütün olarak düşünüldüğünde, ustaca bir performansın ürünüdür. Ondan önce tarih sorunuyla bu çapta ilgilenilmemiştir.<sup>316</sup> Mosca'ya göre de, İbn Haldûn, teorilerini Kuzey Afrika dışındaki öbür Müslüman ülkelerin tarihine uygulamak istediği zaman daha az başarı göstermektedir.<sup>317</sup>

Hiç kuşkusuz, Sanayi Devrimi ile başlayan süreç içinde dünyanın aldığı yeni görünüm, günümüzde, İbn Haldûn'un teorilerinin en azından bir bölümünün kuşkuyla karşılanmasına neden olmaktadır. Bouthoul'un belirttiği gibi, geçmişte en hızlı, en büyük fetihleri yapanlar göçebe ya da yarı göçebe Cermen, Hun, Arap, Moğol, Tatar, Norman vb. gruplarıyken, İbn Haldûn'dan kısa bir süre sonra bu kural geçerliliğini yitirmiş, ateşli silahlar kullanılmaya başlandıktan sonra da durum tam tersine dönmüştür.<sup>318</sup> Günümüzde Ortadoğu'nun; İbn Haldûn'un, Gazzâlî'nin ve Hallac'ın zamanlarındakinden çok farklı bir yer olduğunu belirten Lindholm de, çevre ya da çeperin artık pek fazla gücünün kalmadığını, uçağın ve tankın icat edilmesinin, aşiretlerin oluşturabileceği pek çok askerî tehdidi boşa çıkardığını, ayrıca yoksulluğun da onları tâbi duruma getirdiğini kaydetmektedir.<sup>319</sup> S. F. Alatas'a göre de, İbn

<sup>313</sup> De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, s. 206.

<sup>314</sup> Ana Echevarria, "The Order of the Sash: From Alfonso XI to the House of Trastámara", *Ibn Khaldun - The Mediterranean / Molins* içinde (68-73), s. 68.

<sup>315</sup> *The Blackwell Dictionary of Historians*, "Ibn Khaldun", John Ashton Cannon ve diğerleri (Ed.), Oxford: Blackwell, 1988, s. 202-203.

<sup>316</sup> De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, s. 206-207.

<sup>317</sup> Gaetano Mosca, *Şiyasi Doktrinler Tarihi*, Samih Tiryakioğlu (çev.), 2. b., İstanbul: Varlık Y., 1968, s. 26.

<sup>318</sup> Bouthoul, *Sosyoloji Tarihi - I*, s. 23.

<sup>319</sup> Lindholm, *İslami Ortadoğu: Tarihsel Antropoloji*, s. 436.

Haldûn'un dönemler (devletin tavırları) kuramı, düşünürün yaşadığı çağda Kuzey Afrika'da kurulan hanedanlıkların doğasını açıklama bakımından gösterdiği başarıyı, başka yer ve zamanda kurulan devletler için gösterememektedir. Ona göre, Ortaçağ'da devletin doğasını ve gelişim sürecini açıklamayı amaçlayan yeni bir kuram için, bu tür bir başarısızlık doğal karşılanmalıdır. Yeni bir bilim dalı kuran bir düşünürden, o alana ilişkin bütün yasaları eksiksiz belirtmesini beklemek gerçekçi bir yaklaşım olmayacaktır.<sup>320</sup>

Ancak, İbn Haldûn'un bedevî ve medenî/hadarî toplumlar arasındaki ilişkilere dair gözlem ve kanaatleri, yukarıda eleştiri konusu yapılan hususlardan ibaret değildir ve bir ölçüde bugünkü tabloyu açıklamak için de kullanılabilir bir nitelik taşımaktadırlar. Düşünür, bedevîlerdeki “teknolojik yetersizliğe” dikkat çekmekte, ihtiyaç duydukları araç ve gereç bakımından şehirde yaşayanlara “bağımlı” olduklarını vurgulamaktadır. Ona göre, yaşam biçimlerinin bir sonucu olarak aralarında marangoz, dülgere, terzi ve demirci gibi meslek erbâbının bulunmayışı, onların bu bağımlılığını sürekli hale getirmektedir. Ayrıca, ticarî muamelelerinde kullanmak zorunda oldukları “para”yı temin etme hususunda da medenî/hadarî toplumlara muhtaçtırlar. Bedevîler medenî/hadarî toplumlara “zarûrî”, hadarîler ise bedevîlere “hâcî” (zorunlu olmayan, fakat ihtiyaç duyulan) ve “kemâlî” (süs ve lüks kabilinden) hususlarda muhtaçtırlar. Bu yüzden, bedevîler bağımsız bir devlet haline gelmedikçe, daima, medenî/hadarî toplumlara itaat etmeye mecburdurlar ve onların karşısında mağlup durumdadırlar.<sup>321</sup> Demek oluyor ki, bedevîlerin medenî/hadarî toplumlara galip gelmeleri normal süreçteki bir “kırılma anı” olarak ortaya çıkmaktadır.

<sup>320</sup> Uygun, s. 163.

<sup>321</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 77a; *Mukaddime/Şeddâdî*, I, s. 253-254; *Mukaddime/Zağbî*, s. 182-183; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 301-302; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 210-211; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 368-369; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 308-310. Düşünüre göre insanın yaptığı tüketim üç kategoride ele alınabilir veya tüketim yelpazesi kendi içinde üç ayrı dereceye ayrılabilir: Zarûrî, hâcî ve kemâlî (Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 19b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 72; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 84; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 75; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 209; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 85). Zarûrî tüketim hayatta kalabilmek için elzem olan beslenme, giyinme ve barınma ile ilgilidir. *Hâcî* kategorisine girenler, zarûrî olmamakla birlikte ihtiyaç duyulan, varlığı insanı rahatlatıcak olan nesnelere. *Kemâlî* ise, tüketimin kemâl/olgunluk düzeyine ulaşması, ihtiyaç noktasını aşması, estetik kaygıları karşılamaya yönelik olması anlamına gelmektedir. Ayrıca İbn Haldûn, insanın ihtiyaçlarını “aslı” (zarûrî) ve “tamamlayıcı” (hâcî ve kemâlî) olarak da sınıflandırmaktadır. (Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 62b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 150-151; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 161, 326, II, 555-556, 588, 593, 596). Ancak bu ayırım İbn Haldûn'un şahsına özgü değildir, ondan önce ve sonra başka bilim adamları tarafından kullanılmıştır (Örnek olarak bkz. Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-dîn*, III, s. 496). Şâtîbî “kemâlî” yerine “tahsinî” tâbirini kullanmaktadır. Bkz. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, Mehmed Erdoğan (çev.), I, İstanbul: İz Y., 1990, s. 1-2.

Öte yandan Gellner, İbn Haldûn'un sadece Orta Doğu'yla ilgilenmiş olmasını doğal karşılamak gerektiğini, benzer birşeyi, *Democracy in America*'nin yazarı A. de Tocqueville'in de yaptığını söylemektedir.<sup>322</sup> İbn Haldûn'un İslâm'ın ortaya çıkışını toplumsal, hatta ekonomik düşüncelerle açıklamasının ilginç ve gözüpük bir uygulama olduğunu, onun yapıtında çok ilginç bir betimsel sosyoloji çalışması bulunduğunu söyleyen Bouthoul ise, onun bu yöntemle Kuzey Afrika'nın gerçek bir sosyolojisine ulaştığını, saptamalarının bugün de söz konusu bölgenin toplumsal yapısı açısından değer taşıdığını söylemektedir.<sup>323</sup> Benzer şekilde Baali de, İbn Haldûn'un modelinin, özellikle, Arap ülkelerinin de aralarında bulunduğu Üçüncü Dünya toplumları için bugün de geçerli olduğunu söylemektedir.<sup>324</sup> S. Beck ise, düşünürün İslâm medeniyetlerinin yükseliş ve çöküşünü analiz ederken ortaya koyduğu yenilikçi fikirlerin diğer bütün kültürlerle de uygulanabileceği kanaatini taşımaktadır.<sup>325</sup> Günaltay'a göre ise, *Mukaddime*'nin her sayfasında büyük bir genelleme gücüyle donanmış, inceliklere nüfuz edici ve sağlam bir zekânın izleri göze çarpmaktadır. Ona göre, İslâm tarihinin ve müslüman hükümetlerin yükselme ve çökme nedenlerinin esaslı bir biçimde incelenebilmesi için, İbn Haldûn'un eserinin ciddi bir şekilde tetkik edilmesi gerekmektedir. Düşünürün eski Yunan Cumhuriyetleri ile Roma İmparatorluğu'nun kuruluş ve çöküşleri hakkında esaslı bilgiler edinememiş olmasının düşünce ve yorumlarının değerini, genel bir bakış açısından çok azalttığını söyleyen Günaltay, herşeye rağmen onun incelemelerinin müslüman kavimler bakımından bugün de büyük bir önem taşıdığını söylemektedir.<sup>326</sup> Ancak bu, İbn Haldûn'un kuramının,

---

<sup>322</sup> Gellner, "Reply to Critics", *The Social Philosophy of Ernest Gellner* içinde (623-686), John A. Hall ve Ian Jarvie (Ed.), Amsterdam: Rodopi, 1996, s. 659. Alexis de Tocqueville'in siyaset düşüncesi bakımından taşıdığı önem herkesçe bilinmektedir. İbn Haldûn gibi A. de Tocqueville de, "ilâhî takdir"e atıfta bulunmaktadır. Mesela Batı'da eşitlik düşünce ve uygulamasının ortaya çıkış sürecini ayrıntılı bir şekilde anlattıktan sonra, "Eşitlik ilkesinin bu tedrici gelişmesi, ilahî takdirin sonucu idi" demektedir (Bkz. A. de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, İhsan Sezal ve Fatoş Dilber [çev.], Ankara: Yetkin Y., 1994, s. 20). A. de Tocqueville, özgürlükçü bir siyasal düzenle inanç arasında da ilişki kurmakta, "... ahlâkî dayanaklar olmaksızın hürriyeti tesis etmek mümkün olamazdı. Aynı şekilde iman olmadan da ahlâk olamazdı" ifadesini kullanmaktadır (A.g.e., s. 26). Yine, İbn Haldûn gibi, akıl ile ilâhî hükümler arasında tercihte bulunma durumunda seçimini ikincisinden yana yapmakta, "Elbette Tanrı'nın tasarımlarını bilecek değilim; fakat ona inanmaktan asla vazgeçmeyeceğim. Tanrı'nın adaletinden değil, ancak kendi idrak gücümden şüphe edebilirim" demektedir (A.g.e., s. 26). Bununla birlikte, A. de Tocqueville'in bu bakış açısı, onun önemli siyasal görüşler ortaya koymasına ve siyaset sosyolojisi açısından değeri tartışılmaz gözlemler yapmasına engel olmamıştır. Aynı durum İbn Haldûn için de geçerlidir.

<sup>323</sup> Bouthoul, *Sosyoloji Tarihi - I*, s. 24.

<sup>324</sup> Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 112.

<sup>325</sup> Sanderson Beck, *Ethics of Civilization: Middle East and Africa to 1875*, Vol. 1, Goleta, California: World Peace Communications, 2004, s. 814.

<sup>326</sup> M. Şemsettin Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları: Tarih ve Müverrihler*, Yüksel Kanar (haz.), İstanbul: Endülüs Y., 1991, s. 344.




Roma İmparatorluğu gibi devletlerde yaşanan gelişmelerin açıklanması bakımından elverişsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim Roma'nın böylesine büyük bir güce ulaşmasını William Mc Neill, özellikle, daha uygar komşularında gördükleri yozlaştırıcı lükse ve zenginliğe karşı uzun süre direnmiş olan dik başlı ve tuttuğunu koparır bir aristokrat sınıfının varlığı ile açıklamıştır.<sup>327</sup> Gerek lüksün yozlaştırıcı etkisine, gerekse aristokrat sınıftaki asabiyet sahibi topluluklara özgü dik başlılık ve mücadelecilik özelliklerine yapılan vurgu, İbn Haldûn'un açıklama modeliyle örtüşmektedir. Ayrıca Edward Gibbon (1737-1794) da, Roma Devleti'nin çöküş sebeplerini göstermeye çalışırken, düşünürün devletlerin istikrar ve düşüş sebeplerini ortaya koyan “devletin tavırları teorisi”ni doğrulayıcı nitelikte bilgiler aktarmıştır.<sup>328</sup>

## II. İBN HALDÛN'UN KURAMININ TEMEL KAVRAMLARI

İbn Haldûn'un “içtimaiyat sahasında bizzat kendisinin koyduğu” kuralları Arapça'nın mevcut kelimelerini başka mânâlarda kullanmak suretiyle ifade ettiğini belirten Togan, bu şekilde bir İbn Haldûn “*ideom*”larının vücuda geldiğini söylemektedir.<sup>329</sup> Gerçekten de düşünür, salt sözlük anlamıyla bilinen kelimeleri kendi kuramı çerçevesinde özel birer terime (*istilah*) dönüştürmüş bulunmaktadır. İbn Haldûn'un kuramının anahtar kavramları olan *umrân*, *asabiyet*, *bedâvet* ve *hadâret* terimleri bunların başında gelmektedir. Bununla birlikte, *devlet* (*mulk*) kavramının *Mukaddime*'de “merkezî” konuma sahip olduğunu söyleyen<sup>330</sup> al-Azme'nin tespitinin de önem taşıdığını belirtmek gerekir.

İbn Haldûn'un temel kavramları üzerinde özel olarak durulması, kuramının anlaşılması bakımından vazgeçilmez bir yere sahiptir denilebilir. “Medeniyet” kavramıyla ilgili bir incelemesini “Bir kelimenin tarihini yazmak asla vakit israfı değildir” ifadesiyle başlatan Lucien Febvre'nin<sup>331</sup> bilimsel açıdan çok önemli bir noktaya dikkat çektiği açıktır. Poulantzas'ın belirttiği gibi, her düşünce veya kavram,

<sup>327</sup> Deniz Ülke Arıboğan, *Globalleşme Senaryosunun Aktörleri: Uluslararası İlişkilerde Güç Mücadelesi*, İstanbul : Der Y., 1996, s. 61.

<sup>328</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*,  Süleyman Hayri Bolay (sad.), Ankara : Ayyıldız Matbaası, 1973, s. 32.

<sup>329</sup> Togan, “İbn Khaldûn, *The Mukaddimah*”, s. 250.

<sup>330</sup> al-Azme, *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, s. 29.

<sup>331</sup> Immanuel Wallerstein, *Jeopolitik ve Jeokültür*, Mustafa Özel (çev.), İstanbul: İz Y., 1993, s. 285.

yalnızca onun temelini oluşturan tüm teorik sorunsal içinde anlamlıdır.<sup>332</sup> Bu nedenle, İbn Haldûn'un kullandığı kavramlara yüklediği anlamların ve bunların düşünürün kuramı içinde karşılık geldiği alanların özellikle dikkate alınması gerekmektedir.<sup>333</sup> *Bedevîlik* ve *hadarîlik/hazerîlik* kavramlarının terim olarak mahiyetlerini ve *Mukaddime*'nin bütünü içerisinde gördükleri işlevi açıklığa kavuşturmaksızın yerlerine başka bir dilde karşılık kullanmanın önemli bir metod yanlışlığı olacağını vurgulayan Hassan, haklı olarak, böyle bir tutumun, biçimsel bir aksaklık olmaktan öte, İbn Haldûn'un kurmuş olduğu doktrinin mahiyetinin incelenmesini saptıracağına işaret etmektedir. Bu nedenle, ona göre, düşünürün anlaşılması için, orijinal terimleri kullanma gerekliliği doğmaktadır.<sup>334</sup> Aynı gerekliliğin, *asabiyet*, *umrân* ve *mulk* gibi diğer kavramlar için de söz konusu olduğundan şüphe edilemez.

#### A. UMRÂN VE UMRÂN İLMİ

İbn Haldûn, konusu umrân olan yeni bir bilim dalı keşfettiğini öne sürmekte ve bu yeni disiplini “*ilm-i umrân*” olarak adlandırmaktadır. Düşünürün geliştirdiği tanım çerçevesinde *umrân*, insan toplumunun siyasal, ekonomik, kültürel, tarihî, askerî, sosyal, dinî, bilimsel, eğitsel, hukukî ve hatta kriminal bütün eylem ve etkinliklerini kapsayan bir kavramdır. Bu yüzden *Mukaddime*'de, *umrân*la ilişkili olduğu gerekçesiyle hemen hemen bütün sosyal, siyasal, ekonomik, askerî, kültürel, dinî vs. kurumlar ve bütün bilimsel ve sosyal faaliyet ve etkinlikler konu edinilmiş ve böylece eser ansiklopedik bir görünüm kazanmıştır. Bu çerçevede bütün bir umrânı konu edinen “*umrân ilmi*”nin; son tahlilde, umrânın ortaya çıkış, gelişme ve çöküş süreçlerini ve farklı tarih ve coğrafyalara ait umrânlarda görülen farklılıkların nedenlerini çözümleyen bir bilim dalı olduğunu söylemek mümkündür. İlk bakışta umrân kavramı ile günümüzün medeniyet/uygarlık kavramı eşanlamlı gibi görünüyorsa da, aralarında, onların birbirlerine indirgenmelerine engel olan farklılıklar mevcuttur.<sup>335</sup>

<sup>332</sup> Nicos Poulantzas, “Kapitalist Devlet Sorunu”, *Kapitalist Devlet Sorunu* içinde (11-39), R. Miliband, N. Poulantzas, E. Laclau (Ed.), Yasemin Berkman (çev.), 2. b. İstanbul: İletişim Y., 1990, s. 19-20.

<sup>333</sup> R. Acem, konuyla ilgili eserinin 1 ilâ 316'ncı sayfaları arasında İbn Haldûn'un hemen hemen bütün kavramlarının açıklamalarını yapmakta, 335 ilâ 348'inci sayfalar arasında ise, bu kavramların Fransızca ve İngilizce karşılıklarını vermektedir. Bkz. Refik Acem, *Mevsûatu mustalahâti İbn Haldûn ve 'ş-Şerîf Ali Muhammed el-Curcânî*, Beyrut: Mektebetu Lubnân, 2004.

<sup>334</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 180, n. 210.

<sup>335</sup> İbn Haldûn'un umrân kuramı ile ilgili bağımsız bir çalışma için bkz. Yavuz Yıldırım, *İbn Haldun'un Metodu ve Umrân Teorisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.

## 1. Umrân Kavramı

*Umrân* kelimesi, imar (bayındırlık) kökünden gelmekte olup mamûr kelimesiyle ilişkilidir.<sup>336</sup> Kökü bakımından imaret, mamûre, mimar, itimâr, istimâr kelimeleriyle de bağlantılı olan bu kavram<sup>337</sup>, sözlük anlamı itibariyle, “bir yerde oturmak, yaşamak; bir yerin meskûn olması, bir yerin iyi durumda tutulması”<sup>338</sup>, “mamûrluk, bayındırlık, ilerleme, refah, mutluluk”<sup>339</sup> ve “nüfus, medenîleşme”<sup>340</sup>, “mamûr yer ve âbâd olma”<sup>341</sup> gibi mânalar taşımaktadır.<sup>342</sup> *TDK Türkçe Sözlük*, kavramı “bayındır” kelimesi ile karşılamakta<sup>343</sup>, bayındır sözcüğünü ise, “Gelişip güzelleşmesi, hayat şartlarının uygun duruma getirilmesi için üzerinde çalışılmış olan; mamur” olarak tanımlamaktadır.<sup>344</sup> Bazı sözlükler ise buna “refah” ve “medeniyet” karşılıklarını da eklemektedir.<sup>345</sup> Günümüzdeki kullanımı itibariyle ise bazı sözlüklerde “umrân” a sadece “yerleşme” (*settlement*)<sup>346</sup> anlamının verildiği, “hadâra” kelimesinin ise “uygarlık, medeniyet” (*civilisation*) mânasında kullanıldığı,<sup>347</sup> ikisinin birarada kullanılmasından oluşan “*el-umrânu’l-hadarî*” tâbirinin ise “kent yerleşimi” olarak açıklandığı görülmektedir.<sup>348</sup>

Düşünür, “*el-umrânu’l-beşerî*”, “*el-umrânu’l-bedevî*” ve “*el-umrânu’l-hadarî*” kavramlarını kullanmakta ve umrân kavramını şöyle açıklamaktadır:

İnsanın özelliklerinden biri de, toplumla kaynaşmak için ve ihtiyaçlarının gereği olarak, bir yerde ikâmet etmesi ve bir şehire veya konaklama yerine inmesidir; çünkü insanın geçimini sağlama hususunda yardımlaşması, ilerde açıklayacağımız gibi, *tabiatının* icâbıdır. Bu *umrân* ya *bedevî* nitelikte olur ve ovalarda, dağlarda, hayvanların otlatılmasına elverişli bozkır ve çöl kenarlarında ortaya çıkar ya da *hadarî* olur ve duvarları ve

<sup>336</sup> Osman Çetin, “Medeniyet”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, C. II, İstanbul: Risâle Y., 1990, s. 493.

<sup>337</sup> Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, I, s. 112.

<sup>338</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 90.

<sup>339</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 48.

<sup>340</sup> *Mukaddime/Kendir*, I, s. 69, n. 22.

<sup>341</sup> Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, I, s. 142.

<sup>342</sup> Kavram *Kur’an*’da sadece Hud Sûresi’nin 61’inci âyetinde “*Ve’sta’merekum fihâ*” (Sizi orada [yeryüzünde] imar ediciler, mimarlar kıldı) şeklinde geçmektedir. Bkz. Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü’t-tefâsîr*, III, Sadreddin Gümüş ve Nedim Yılmaz (çev.), İstanbul: Yeni Şafak, 1995, s. 104; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’anı Kerim’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, III, İstanbul: Bilmen Y., 1964, s. 1490.

<sup>343</sup> *TDK Türkçe Sözlük*, “Umran”, II, yeni b., İstanbul: Milliyet, 1992, s. 1534.

<sup>344</sup> A.g.e., “Bayındır”, I, s. 159.

<sup>345</sup> Bkz. D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, “Umran”, 17. b., İstanbul: Pınar Y., 2005, s. 1316.

<sup>346</sup> Ali Yılmaz, *Arapça-Türkçe-İngilizce-Fransızca Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul: MÜİFV Y., 1995, s. 156.

<sup>347</sup> A.g.e., s. 94.

<sup>348</sup> A.g.e., s. 156.

surları vasıtasıyla korunulan şehirlerde, kasabalarda, köylerde ve beldelerde kendisini gösterir.<sup>349</sup>

İbn Haldûn'a göre "mamûr" veya "mamûre" yerler, üzerinde yaşanabilen, oturlan, kalabalık ve gelişmiş bölgeler olmaktadır.<sup>350</sup> Dolayısıyla umrân, salt şehir yaşamına ait bir olgu değildir ve göçebe kültürler de umrâna sahip olabilirler. Bu yüzden İbn Haldûn *bedevî* ve *hazerî/hadarî* (yerleşik) umrânlardan söz etmektedir. Umrân, düşünürün kullandığı terim mânâsıyla, "bütün yönleriyle sosyal hayatı, yani toplumu ve toplum hayatını" ifade etmektedir.<sup>351</sup> el-Arakî'ye göre, umrân, "insan sosyal örgütlenmesi, büyüme ve gelişme" (*human social organization; growth and development*) anlamlarına gelmektedir.<sup>352</sup> Bu açıdan *umrân*, salt şehirlilik veya şehre özgü yaşam biçimi değildir; fakat umrânın gelişmişliği nisbetinde medenîlikte (hadârîlik) de ilerleme görülür. Düşünüre göre, hadâret (medenîlik), *umrâna* bağlı olarak değişiklik gösterir; umrân ne kadar çoksa (*ekser*), hadâret de o oranda ilerlemiş (*ekmel*) olur.<sup>353</sup>

E. Rosenthal, İbn Haldûn'un umrân kavramının o günün değişik siyasî yapı ve kültürel seviyeleriyle İslâm İmparatorluğu'nun "tarafsız bir incelenmesinden türediğini" vurgular ve "bu gerçeğin onun genellemelerini ciddi ölçüde etkilemediğini ve bunların çoğunun insan kültür ve uygarlığı alanındaki geçerliliklerini zayıflatmadığını" savunur.<sup>354</sup> Öte yandan, İbn Haldûn'a göre umrân olgusunun üç özelliğe sahip olduğunu belirten Mücahid, ilk özellik olarak onun tabîi (doğal) olmasını anar; çünkü insan, tabiatı/doğası gereği sosyaldir. İkinci özellik, umrânın organik (uzvî) niteliğidir, çünkü İbn Haldûn'a göre insan toplumunun "belli bir biçimde" gelişmesi zorunludur. Üçüncü olarak, umrân fonksiyoneldir (işlevsel); bireyler iyi yaptıkları işte uzmanlaşırlar; umrânda uzmanlaşmaya dayalı bir işbölümü vardır.<sup>355</sup>

<sup>349</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 19b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 71-72; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 83-84; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 75; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 208-209; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 84-85.

<sup>350</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 91.

<sup>351</sup> *Mukaddime*/Kendir, I, s. 69, n. 1. Umrân kavramına ilgisiz anlamlar yükleyenler bulunmaktadır. Mesela L. Sadiki'nin, "Şayet politik modernizasyon için *Mukaddime*'de uygun bir terim aranacaksa, umrân kavramı bu göreve uygundur" dediği görülmektedir. Bkz. Larbi Sadiki, *The Search for Arab Democracy: Discourses and Counter-discourses*, London: C. Hurst and Co. Ltd, 2004, s. 151.

<sup>352</sup> A. M. al-Arakî, "Glossary of Ibn Khaldun", [http://home.online.no/~al-araki/arabase2/ibn/oldkh/arakî\\_ibn\\_terminology.pdf](http://home.online.no/~al-araki/arabase2/ibn/oldkh/arakî_ibn_terminology.pdf) (11 Aralık 2009), s. 2.

<sup>353</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 180, ek a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 408; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 300; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 508; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 292.

<sup>354</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 126.

<sup>355</sup> Ahmet Albayrak, "Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. IX, S. 9 (2000), s. 594; Mücahid, s. 195-196.

## 2. Umrân İlmi / ‘İlmu’l-Umrân

İbn Haldûn, kendisinin kurduğunu söylediği “umrân” ilminin konularının aklî ilimlerle uğraşan filozofların (*hukemâ*) ilgi alanına girdiğini söylemek suretiyle, dolaylı olarak, bu ilmin tabî/aklî bir ilim olduğunu ileri sürmektedir.<sup>356</sup> Kendi dönemindeki siyaset bilimini (*medenî siyaset*) ise, normatif nitelikte olması itibariyle eleştiren<sup>357</sup> düşünür, ortaya koyduğu çalışmanın özgünlüğünü ve daha önceki eserlerde ortaya konulanlardan farklılıklar taşıdığını vurgulamaktadır:

Bu, kendi başına bağımsız bir ilim kabul edilebilir. Çünkü kendisine özgü bir konusu mevcuttur; o da beşerî umrân ve insan toplumdur (*el-ictimâ‘u’l-insâniyyu*). Ayrıca kendisine has meseleleri vardır; “beşerî umrân ve insan toplumu”na birbiri ardınca ârız olan durumlar onun konusuna dahildir. Ve ister vaz‘î (naklî) isterse aklî olsun, bütün ilimlerde durum budur. Bil ki, bu hususta söylenenler; yeni *ihdâs* edilmiş, garip ve değişik, faydası çok, derin araştırma ve incelemeler sonunda ulaşılmış bir *sanattır*.<sup>358</sup>

İbn Haldûn ayrıca, umrân ilminin, “yeni ortaya çıkarılmış ve geliştirilmiş bir ilim sayılabileceğini” ileri sürmekte ve sözlerini “Herhangi bir kimsenin bu ilmin konuları hakkında söz sarfetmiş bulunduğu vâkıf değilim” diyerek sürdürmektedir. Bununla birlikte, farklı toplumlardaki filozofların bu konuda bazı şeyler yazmış olmakla birlikte bunların kendi dönemine ulaşmamış olabileceğini de belirtir. Ona göre, geçmiş toplumlara ait olup da yok olmadan bize kalan bilgiler, ulaşmayıp kaybolanlara göre azdır.<sup>359</sup> Ayrıca, Aristoteles, İranlı Mûbezân, İbnu’l Mukaffâ ve Ebû Bekir Turtûşî gibi isimlerin, umrân ilminin konusuna giren hususlarda dağınık biçimde birtakım değerlendirmeler yapmış olduklarını, fakat onların açıklamalarının başlıbaşına bir

<sup>356</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 17b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 69; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 78-79; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 73; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 205; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 79.

<sup>357</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 17b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 69; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 101; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 72; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 204; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 78. Rosenthal’ın “medenî siyaset” kavramını doğrudan “*politics*” olarak çevirmiş olması, yanlış anlamaya yol açabilmesi ve anlamı eksik vermesi nedeniyle isabetli kabul edilemez. Uludağ’ın da ondan etkilenecek parantez içi açıklama şeklinde aynı İngilizce terimi kullandığı görülmektedir.

<sup>358</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 17b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 69; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 77; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 204; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 77-78. Yukarıdaki pasajın ilk bölümünün Kendir tercümesinde eksik ve hatalı aktarıldığı görülmektedir: “Öyle görünüyor ki, bu konu başlı başına bir ilim dalıdır. Çünkü konusu insan uygarlığı ve toplum hayatı olan ve ondaki her meseleyi ve durumu teker teker açıklayan bir ilimdir. Zaten bütün ilimlerin yaptığı da kendi konularını teker teker açıklamaktır.” (*Mukaddime/Kendir*, I, s. 72). Müellif, umrân ilminin, kendisine özgü bir konusu ve meseleleri bulunması itibariyle, bağımsız bir bilimsel disiplin olma şartını yerine getirdiğine dikkat çekerken, Kendir tercümesi yazarın maksudunu tam aktarmamaktadır. İbn Haldûn’a göre, her ilmin kendisine özgü bir *mevzusu*, meseleleri (*mesâil*) ve *gayesi* bulunmalıdır. Marnie Hughes-Warrington, *Fifty Key Thinkers on History*, 2. ed., New York: Routledge, 2008, s. 190.

<sup>359</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 17b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 69; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 78; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 73; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 204; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 78.

ilim dalı olacak şekilde sistematik bir bütünlük taşımadığını, başka konularla karışmış bulunduğunu ve meselelerin delilleriyle birlikte yeterli derinlikte ele alınmadığını, bir başka deyişle çalışmalarının kapsamının, kendisinin dile getirdiği biçimde olmadığını ifade etmektedir.<sup>360</sup> Çünkü İbn Haldûn'un "umrân" ilminin amacı, toplumların nasıl yönetilmesi gerektiğini göstermek değil, medeniyet ve devletin kuruluş ve yıkılış sürecinin değişmez doğasını ve ortak temel dinamiklerini açıklamaktır.<sup>361</sup> Ancak, düşünür, bir devletin doğal ömrünün nasıl uzayabileceği ve âdil bir yönetimin hangi özellikleri taşıması gerektiği gibi normatif nitelik taşıyan konularda da görüş bildirmiştir.<sup>362</sup>

İbn Haldûn, "umrân ilmi"ni, onun muhtevasını ortaya koyacak şekilde, altı ana bölüm halinde ele almaktadır. Birinci başlık, "genel olarak toplumsal yaşam (*el-umrânu'l-beşerî*), çeşitleri ve yeryüzündeki iskân yerleri" şeklindedir. İkinci başlık altında ise "bedevî toplumsal yaşam (*el-umrânu'l-bedevî*)" ele alınmaktadır. Üçüncü bölüm, "devletler, hükümdarlık/hükümranlık ve egemenliğin dereceleri"ni içermektedir. Dördüncü bölüm ise, "şehirlerdeki toplumsal yaşamı (*el-umrânu'l-hadarî*) ve ülkeleri" konu edinmektedir. Beşinci başlık altında incelenen konu ise, "sanatlar, kazanç ve geçim yolları"dır. Son olarak altıncı bölümde, umrânın bir sonucu olarak gelişen "ilimler ve onların elde edilmesi ve öğrenilmesi" ele alınmaktadır.<sup>363</sup> İbn Haldûn, bu konu sıralamasının tesadüfi olmadığını, "bedevî umrân"ı öne almasının nedeninin, tarihte ortaya çıkışı bakımından onun şehirleşmeden önce gelmiş bulunması olduğunu belirtmektedir. Devlet ve hükümranlık konusunun şehir yaşamından önce ele alınması da yine aynı nedene dayanmaktadır. Geçim ve kazanç yollarının, "ilimler ve elde edilmesi" konusundan önce inceleniyor olması da, ilkinin insan yaşamının *tabiî* ve *zarûrî* bir parçası olmasına karşılık, ikincisinin aslî değil tamamlayıcı ve iktisadî gelişmişlik düzeyine bağlı ikincil bir ihtiyaç olması veya sanatsal (*hâcî* veya *kemâlî*) bir karakter taşımasıdır.<sup>364</sup>

<sup>360</sup> Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 18a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 70-71; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 80-82; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 73-74; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 206-207; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 80-83.

<sup>361</sup> Uygun, s. 3.

<sup>362</sup> Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 138b-139b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 320-322; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 158-163; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 380-383; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 549-552; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 103-110.

<sup>363</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 19b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 72; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 84; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 75-76; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 209; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 85.

<sup>364</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 19b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 72; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 84; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 76; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 209; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 85. Arslan, İbn Haldûn'a göre umrân ilminin konusunun, "varlığı mümkün olan" şeylerden ziyade "varlığı zorunlu olan" şeyler olduğunu öne sürmektedir (Bkz. Arslan, *İbn-i*

“Umrân ilmi”nin yukarıda aktarılan konuları ve kapsamı, onun siyaset bilim, sosyoloji, siyaset sosyolojisi, pedagoji, beşerî coğrafya, kamu maliyesi ve iktisat gibi birçok bilim dalıyla ilişkili olduğunu göstermektedir. Bunun nedeni, “umrân ilmi”nin, toplumsal yaşamı bir bütün olarak inceleme konusu yapmaya çalışması, toplumsal yaşama dair bütüncül bir açıklama modeli geliştirmeyi hedeflemesidir. Bu kapsamlı ve bütüncül açıklama çabasının bir sonucu olarak, İbn Haldûn, çağdaş sosyal bilimlerin yakın zamanlarda ele aldığı birçok olguya işaret etmeyi başarmıştır. Davis’e göre, düşünür, eserinde iki yaklaşım sergiledi: Bir yandan, fikir ve tekniklerin karşılıklı alınıp verilmesi, göç ve fetih yoluyla insanlar arasında gerçekleşen ilişkileri tasvir etti. Diğer yandan da, bir tarihsel devlet teorisi ve “uygarlık bilimi” (umrân ilmi) geliştirmek için farklı sosyal oluşum ve kurumları karşılaştırdı.<sup>365</sup> S. Pines, İbn Haldûn’un, hem sosyoloji hem de bir tür tarih felsefesi olan yeni bir bilim dalı keşfettiğini iddia etmekte haklı olduğunu belirtmektedir.<sup>366</sup> E. Rosenthal’e göre ise, İbn Haldûn’un “yeni tarih bilimi” olan umrân ilmi, “insan grubunun modern bilimsel yöntemle incelenmesinin erken doğumu” olup İslâm’ın sınırlarını aşmıştır. E. Rosenthal, ayrıca, İbn Haldûn’un, genellikle Rönesans’la ve Batı’nın hümanizmiyle ilişkili görülen “devletin vatandaşları”ndan, “insanlık”tan bahsetmiş olmasını da önemli bulmaktadır.<sup>367</sup>

Öte yandan, umrân kavramının İbn Haldûn tarafından ortaya konulan zengin muhtevası nedeniyle Khalidi, “umrân ilmi”nin modern bir bakış açısıyla “sosyal biyoloji bilimi veya medeniyet biyolojisi” olarak adlandırılabileceğini öne sürmektedir.<sup>368</sup> Akbar Ahmad ise, umrân ilminin, “kültür veya toplum bilimi” olduğunu kabul etmektedir.<sup>369</sup> “Umrân ilmi”ne Tâhâ Hüseyin “uygarlık bilimi”, G. Hostelet, “insan toplumlarının kurumsal gelişimi”, Mehdi “kültür bilimi”, S. Pines ise “toplum bilimi” karşılığını uygun görmüşlerdir.<sup>370</sup> Mehdi’ye göre, düşünürün yapmak istediği

---

*Haldun*, s. 170). Gerçekte İbn Haldûn, *fiilen* var olan olay, olgu ve kurumları konu edinmektedir. Birşey umrânda *fiilen* varsa, onun varlığının zarurî veya sadece mümkün olması umrân ilmi açısından fark etmemektedir. Şayet İbn Haldûn sadece zarurî durumları ele almış olsaydı, şehir yaşamına ilişkin hususların hiçbirini konu edinmemesi gerekirdi.

<sup>365</sup> Natalie Zemon Davis, “What is Universal about History?”, *Transitional Geschichte – Themen, Tendenzen und Theorien* içinde (15-20), Gunilla-Friederike Budde, Sebastian Conrad ve Oliver Janz (Ed.), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2006, s. 15.

<sup>366</sup> S. Pines, “Philosophy”, *The Cambridge History of Islam: The Further Islamic Lands, Islamic Society and Civilization* içinde (780-823), Peter Malcolm Holt, Ann K. S. Lambton ve Bernard Lewis (Ed.) Cambridge: Cambridge University, 1970, s. 820.

<sup>367</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 126-127.

<sup>368</sup> Khalidi, *Classical Arab Islam: The Culture and Heritage of The Golden Age*, s. 121.

<sup>369</sup> Ahmad, “İbn Khaldun’s Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today”, s. 26.

<sup>370</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 48, n. 120.

şey “toplumu inceleyen bir tabiat bilimi” ya da tabii bilim kurmaktı. Platon’un, Aristoteles’in ve müslüman filozofların eserlerini tetkik ettikten sonra, kendisinden önce böyle bir bilim geliştirilmemiş olduğu sonucuna varmıştı.<sup>371</sup> Mehdi’nin “tabiat bilimi”, Khalidi’nin ise “biyoloji” ifadelerini kullanmalarının nedeni, İbn Haldûn’un normatif nitelikte değerlendirmelerde bulunmak yerine, umrân adını verdiği sosyal olay ve olguların tarafsız bir tasvirini yapmaya çalışmış olmasıdır. Bununla birlikte İbn Haldûn’un çabasına hem normatif hem de metafizik bir boyut katmaya çalışanlar yok değildir.<sup>372</sup> Mehdi’ye göre, umrân ilminin semeresi sadece insan toplum ve kültürünün tabiat ve özelliklerinin anlaşılmasıdır. Bu anlayış, İbn Haldûn’un belirttiği gibi, tarihî rivayetlerin düzeltilmesi ve doğru anlaşılması gibi özel bir amacı da sağlamaktadır. Ancak, umrân ilmi “insanın nasıl yaşaması gerektiğiyle, toplumun en iyi şekilde nasıl yönetileceğiyle, kitlelerin nasıl ikna edileceğiyle ilgilenmemektedir”<sup>373</sup>; bir başka ifadeyle normatif boyut taşımamaktadır.

Mehdi ayrıca, İbn Haldûn’un ahlâk ve siyaset ilimlerini, çok sınırlı anlamıyla geliştirilenin dışında, umrân ilmi içinde düşünmediğini ileri sürmektedir. Ancak, yine Mehdi’nin ifadesiyle, İbn Haldûn’a göre ahlâk, erdemler ve genel davranış kuralları “doğal, aklî ve evrensel” olmamakla birlikte tamamen tabiata ters de düşmemektedir. Çünkü gelişen ve korunması gereken toplum, pratik hedeflerin topluca benimsenmesini ve izlenmesini gerektirir. Bu ise, toplumun çoğunluğunun ya da büyük kısmının kabul ettiği ve üzerinde ittifak sağladığı ahlâk ve erdemlerle mümkündür. Ancak bu, İbn Haldûn’a göre, filozofların ortaya koyduğu ahlâk değildir. Çünkü onlar, insanın yetkinliğini, kemâlini ve ahlâkî olgunluğunu teorik bilgide görmektedir.<sup>374</sup> Yine Mehdi’ye göre, İbn Haldûn’un yaklaşımı çerçevesinde bilginin amacı yine kendisi, yani bilgi değildir, eylemdir (*amel*). Bir başka deyişle, “iyi”nin pratik olarak izlenmesi ve

<sup>371</sup> Mehdi, “Filozoflar: İbn Haldun”, s. 117.

<sup>372</sup> T. Görgün, “İbn Haldûn’un ‘ümran ilmi’ adını verdiği büyük bir teori, varlıkla irtibatını kopararak buhrana düşmüş olan o dönemdeki İslâm toplumunun bu irtibatı yeniden sağlamasına yardımcı olmak amacıyla geliştirilmiş bir toplum metafiziğidir” diyerek İbn Haldûn’u yanlış yorumlamaktadır. “Varlıkla irtibatını koparmak”tan neyin kastedildiği de açık değildir. Bkz. Görgün, “İbn Haldûn”, s. 543-544.

<sup>373</sup> Mehdi, “Siyasi Düşünce: İbn Haldun”, s. 187.

<sup>374</sup> A.g.e., s. 201. Mehdi’nin, “düşünüre göre ahlâk, erdemler ve genel davranış kurallarının doğal, aklî ve evrensel olmadığı” iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Düşünüre göre, hem iyilik, hem de kötülük doğal, aklî ve evrenselidir. Çünkü Allah insanın tabiatına hem hayrı, hem de şerri yüklemiştir, *Kur’an*’da belirtildiği gibi ona iki yolu (iyilik ve kötülük yollarını) göstermiş (Beled Sûresi, 90/10), hem kötülüğü (fücûr) hem de ondan sakınmayı (takvâ) ilham etmiştir (Şems Sûresi, 91/8). Bkz. *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 64b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 156; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 252; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 169; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 333; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 261-262.



gerçekleştirilmesidir”.<sup>375</sup> Dolayısıyla vatandaşları erdemli bir hayat sürmeye zorlayan etken felsefe değil, “hukukî düzenlemeler ve toplumun geleneksel hayat tarzı içindeki hukuk sistemidir”.<sup>376</sup> Demek oluyor ki, İbn Haldûn’un “umrân ilmi”nin ahlâkî bir boyut taşımaması veya ahlâkî ilkeler içermemesi, onun toplumsal yaşamda veya devlet yönetiminde ahlâka yer olmadığını düşünüyor olması anlamına gelmemektedir. Tam aksine İbn Haldûn, Machiavelli’den farklı olarak, gerek uluslararası ilişkilerde gerekse iç politikada ahlâkî değerlere uygun davranılmasını, devletin ömrünü uzatan bir etken olarak görür. Fakat onun geliştirdiği umrân ilminin amacı, son tahlilde, birtakım ahlâkî ilkeleri anlatmak ve açıklamak değil, “olan”ı tasvir etmektir.

### *a. Umrân İlmi ve Sosyoloji*

Faridah Hj Hassan, ilk Alman sosyologlar üzerine çalışma yapan D. Kasler’in savunduğu, bir bireyin sosyolog kabul edilebilmesi için beş ölçütten “en az” birine sahip olması gerektiği tezinden yola çıkarak, İbn Haldûn’un sosyolojinin babası kabul edilip edilemeyeceği sorusuna cevap aramış bulunmaktadır. Bu beş ölçüt şunlardır: Bir sosyoloji kürsüsünde ders vermek, sosyolojik bilim topluluğu veya akademisyenler grubunun üyesi olmak, sosyolojik makale veya kitaplar yazmış olmak, kendisini bir sosyolog olarak nitelendirmek ve başkaları tarafından bir sosyolog olarak tanımlanmak.<sup>377</sup> Yaşadığı dönem itibarıyla İbn Haldûn’un bir sosyoloji kürsüsünde ders vermesi, kendisini bir sosyolog olarak nitelendirmesi veya bir sosyologlar topluluğunun üyesi olabilmesi mümkün değilse de, *Mukaddime*’si sosyolojik bir metin olarak kabul edilmektedir ve pek çok sosyolog onu sıradan bir sosyolog olmanın da ötesinde, sosyolojinin kurucusu olarak tanımlamaktadır.<sup>378</sup>

Ancak, İbn Haldûn salt bir sosyoloğa indirgenemeyeceği gibi, *Mukaddime* de sadece sosyolojinin kapsamına giren konuları ele almaz. Ümit Hassan’ın belirttiği gibi, “Bu ilim, çağdaş anlamda hem tarih, hem sosyoloji, hem siyaset teorisi ya da –tek başına– hiçbiri değildir”.<sup>379</sup> el-Câbirî’ye göre de, umrân ilmi, daha sonra Avrupa’da

<sup>375</sup> Mehdi, “Siyasi Düşünce: İbn Haldun”, s. 202.

<sup>376</sup> A.g.e., s. 202.

<sup>377</sup> Faridah Hj Hassan, “İbn Khaldun and Jane Addams: The Real Father of Sociology and the Mother of Social Works”, [www.uned.es/...ibn-khaldun/pdf/04%20Faridah%20Hj%20Hassan.pdf](http://www.uned.es/...ibn-khaldun/pdf/04%20Faridah%20Hj%20Hassan.pdf) (8 Temmuz 2009), s. 10.

<sup>378</sup> A.g.e., s. 10-13. Yukarıda İbn Haldûn’un kuramının özelliklerinin anlatıldığı sayfalarda, onu sosyolog olarak nitelendiren bilim adamlarından önemli bir bölümünün görüşleri aktarılmış bulunmaktadır.

<sup>379</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 157.

Durkheim, Comte ve diğerkleri tarafından sosyoloji diye adlandırılmış olan bilim dalıdır. Ancak umrân ilmi, yalnızca sosyolojiden ibaret olmayıp, kendilerine mahsus yaşantılara sahip belirli kavimleri inceleyen ve antropoloji diye adlandırılan ilmi de kapsamaktadır. Dolayısıyla toplumla ilgili olarak yapılan eski-yeni her tür çalışma (seçilen toplumun hangisi olacağı, devlet halinde teşekkül etmiş olup olmaması dikkate alınmaksızın), umrân hakkında yapılmış çalışmalar olmaktadır. Bir başka ifadeyle umrân ilmi, beşerî toplumu bir bütün olarak incelemenin adıdır.<sup>380</sup> Arslan da, İbn Haldûn'un ortaya koyduğu şekliyle umrân ilminin, bugün sosyolojinin veya daha genel olarak bütün sosyal bilimlerin ele almakta oldukları konuların hepsini incelemeyi amaçlayan, onların tamamını kapsayan bir ilim olduğunu ifade etmektedir.<sup>381</sup>

Öte yandan, konuyla ilgili farklı bir bakış açısına sahip olduğu görülen Toku, sosyolojinin “salt modern toplumu açıklamayı konu edinen modern nitelikte bir toplum bilim ve hatta bir modernleşme projesi” olduğunu, buna karşılık umrân ilminin, “modern veya geleneksel, bütün toplumları açıklayabilecek mahiyette olan bir toplum bilim” olduğunu öne sürmektedir.<sup>382</sup> Sosyolojiyi bir “modernleşme projesi” olarak görmek, ona normatif, hatta ideolojik bir nitelik atfetmek anlamına gelmektedir. O nedenle Toku, savunduğu görüşü desteklemek için, “sosyolojinin toplumsal hayata yönelik açıklamalarında hem modern toplumu baz almasının, hem de modern doğa ilimlerini kendisine örnek kabul etmesinin, onun bilimsellik iddiasının yumuşak karnını teşkil ettiğini, sosyoloji ile ilgili ‘bilim mi yoksa ideoloji mi’ şeklindeki tartışmaların bu yüzden yapıldığını” söyleyen T. B. Bottomore’a atıfta bulunmaktadır.<sup>383</sup> Toku’ya göre, “ilm-i umrân tarihsel ve toplumsal oluşumları kendi bağlamlarında ele aldığından ve herhangi bir özel oluşumu kendisine baz almadığından, topluma yönelik açıklamalarında ideolojik olmayan bir yaklaşım sergileyebilmiştir”.<sup>384</sup> Kısacası, Toku’ya göre umrân ilmi, sosyolojiden hem daha kapsamlı, hem de daha bilimsel (ideolojik olmayan) bir toplum bilim durumundadır.

Konuyla ilgili olarak en aykırı yaklaşımı benimseyen A. Öncü ise, umrân ilminin sosyoloji ile bir ilgisinin bulunmadığını öne sürmekte, bu çerçevede sosyoloji

<sup>380</sup> el-Câbirî, “İbn Haldun’un Toplum ve Tarih Görüşünün Günümüzdeki Önemi”, s. 68.

<sup>381</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 19.

<sup>382</sup> Toku, *İlm-i Umrân – İbni Haldun’da Toplum Bilimsel Düşünce*, s. 7.

<sup>383</sup> A.g.e., s. 12.

<sup>384</sup> A.g.e., s. 13.

disiplininin temellerini tartışmaya açmaktadır. Ona göre, “sosyolojinin normatif boyutu bireyin özgürlüğü sorununda yatar ve farklı ideolojik sosyoloji kuramları bu soruya verdikleri yanıtta göre birbirlerinden ayrılırlar”.<sup>385</sup> Yine, “Durkheim’in çok yerinde ileri sürdüğü gibi, sosyolojinin konusu birey ve toplum arasındaki ilişkidir” diyen Öncü, bu hususun gözden kaçırılması durumunda İbn Haldûn’un sosyolojinin kurucusu olarak tanıtılabileceğini öne sürmektedir.<sup>386</sup> Ona göre, “İbn Haldûn sosyologtur demek, İbn Haldûn’un toplum kuramında bireyin özgürlüğü sorununu ele aldığını ileri sürmektir”. Oysa, İbn Haldûn “toplumdan ayrılmış bir bireyselliği görebileceği bir tarihsel dönem”de yaşamamıştır. Öncü’ye göre, farklı sosyolojik kuramların üzerinde ortak anlayışa ulaşabilecekleri gibi bir iddia varsa eğer, o da, toplumsal yapıdan ayrılmış bir bireyselliğin çok yakın zamanların ürünü olduğudur. Bunu Marx çok açık biçimde yazmış, Weber ise Marx’tan çok daha açık biçimde konu edinmiş, Durkheim da sosyolojisinin içeriğini bu temel üzerine oturtmuştur.<sup>387</sup>

Öncü’nün değerlendirmelerinin en zayıf noktasını burası oluşturmaktadır ve onun yapmaya çalıştığı şeyin gerçekte, sosyolojinin bir disiplin olarak konusunu ve sınırlarını göstermek değil, Durkheim’in tezlerini doğrulamaya çalışmak olduğu görülmektedir. “Toplumsal yapıdan ayrılmış bir bireysellik” derken, özellikle “bireyin özgürlüğü” sorununu kastettiği, Öncü’nün diğer ifadelerinden ortaya çıkmaktadır. Aslında, toplumsal yapıdan ayrılmış bir bireyselliğin bir sorunsal olarak inceleme konusu yapılmasıyla, düşünürün döneminde böylesi bir bireyselliğin bulunup bulunmadığı konusu ayrı şeylerdir. Ancak Öncü’ye göre sorun, toplumsal yapıdan ayrılmış bir bireyselliğin sorunsal olarak görülmesi değil, bizzat özgür bireyin varlığıdır. Ona göre, düşünürün “yaşadığı dönemde ve kültürde henüz toplumdan ayrılmış bir birey bulunmuyor” ve “Durkheim’in öngördükleri böylece doğrulanıyor”.<sup>388</sup> Oysa, İbn Haldûn’un yaşadığı tarih ve coğrafyada bu tarz bir bireyselliğin bulunmadığını söylemek, bütün bir tarihsel gerçekliği görmezden gelmek anlamını taşımaktadır. Her şeyden önce, düşünürün döneminde Batı ile Doğu arasında bireyin özgürlüğü açısından gerçek bir uçurum vardı. O çağda Batı’da farklı insan tipine, özellikle de farklı inançları savunanlara çok fazla yaşama hakkı tanınmadığı

---

<sup>385</sup> Öncü, *Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, s. 41.

<sup>386</sup> A.g.e., s. 26.

<sup>387</sup> A.g.e., s. 43.

<sup>388</sup> A.g.e., s. 67.

bilinmeyen bir husus değildir.<sup>389</sup> Demek oluyor ki, Öncü, Batı için geçerli sayılabilecek bir olguyu, İbn Haldûn'un yaşadığı toplum için de genelleştirmektedir. Ayrıca günümüzde modern devletin örgütlenme biçiminin ve buna bağlı olarak toplumsal yapının “bireyin özgürlüğü”nü bu defa başka şekilde ve farklı yöntemlerle tehdit ettiğini ve sınırlandırdığını ileri süren pek çok yazar bulunmaktadır. Yine, Öncü'nün sözünü ettiği “bireyin toplumsal yapıdan ayrılmış bireyselliği”ni, onun toplumdan soyutlanmış olarak tek başına yaşaması değil, toplumla olan ilişkilerinin nitelik ve boyutlarını özgürce belirleyebilmesi şeklinde değerlendirdiğimizde, böylesi bir tavrın bizzat İbn Haldûn'un yaşamında kendisini fazlasıyla gösterdiğini hatırlamak gerekir. Öte yandan, İbn Haldûn'un sözünü ettiği “*sebeb asabiyeti*” de, bireyin kendi tercihini yansıtan böylesi bir özgürlüğün bulunduğu ve düşünür tarafından inceleme konusu yapıldığını göstermektedir. Ayrıca, düşünürün yaşadığı dönemde ve kültürde henüz toplumdan ayrılmış bir birey bulunmadığını” söyleyen Öncü, “toplumsal yapıdan ayrılmış bir bireyselliğin” tek başına yaşamak anlamındaki en uç biçiminin bile İslâm düşünürleri tarafından inceleme konusu yapıldığını görmezden gelmektedir.<sup>390</sup> Yine, İbn Haldûn'un asabiyetin kaybolduğu veya zayıfladığı şehirlerde yaşayan insanlar için “tek başına birey” (*munferid*) tabirini kullandığını da hesaba katmamaktadır.<sup>391</sup> Ayrıca Öncü, “Kendi yaşadığı dönemin kategorileriyle düşünen Haldûn için insanlar, toplumsal örgütlenmenin dışında kaldıkları ölçüde eksik ve bir o kadar insanlıktan uzaktırlar”<sup>392</sup>

<sup>389</sup> İbn Haldûn'dan çok sonra bile Batı'da durum buydu ve Endülüs Devleti tamamen yıkıldığında, o günkü İspanya'da Müslümanlar ve Yahudiler, Hıristiyanlar'dan farklı “birey”ler olarak yaşama imkânını bulamadılar. Batı'da, 1500'lü yılların sonlarında bile, değil farklı bir dinden olmak, Hıristiyanlığı farklı yorumlamak bile mümkün değildi. Bizzat Calvin tarafından ölüm fetvası verilen ve yakılan Michel Servetius'un tek suçu, Hıristiyanlığın aslının tek Tanrı inancı üzerine kurulu olduğunu söylemesiydi. Michel Servetius için bkz. *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, “Servet (Miguel)”, C. XX, İstanbul: Milliyet, t.y., s. 10399.

<sup>390</sup> Buna en iyi örnek, “İbn Sînâ'nın Hay İbn Yakzan hikayesinden etkilenen”, Batılılar'ın *Alubacer* şeklinde adlandırdıkları İbn Tufeyl'in (1105-1185), “tek başına yetişip büyüyen bir insan”ın hikâyesini anlattığı “*Hay İbn Yakzan*” adlı felsefi bir roman kaleme almış olmasıdır. Söz konusu romanın kahramanı Hayy İbn Yakzan, yetişmesini bir topluma borçlu olan ve kendi iradesi dışında yalnız yaşamak zorunda kalan Robinson Crusoe'dan farklı olarak, hiçbir zaman toplumun bir parçası olmamıştır. İbn Haldûn'dan iki asır önce yaşamış olan düşünür, bu eserinde, “sosyokültürel yönden herhangi bir şartlandırmaya maruz kalmadan tamamıyla el değmemiş tabii çevrede her şeyi kendi kendine öğrenen bir kahramanı kurgulamak suretiyle” görüşlerini ‘birey’ temelinde aktarmaya çalışmıştır (Bkz. İlhan Kutluer, “İbn Tufeyl”, *DİA*, C. XX, s. 421; Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 231, 234, 246; Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 227). Söz konusu eser XVII. yüzyılda İngilizce'ye çevrilmiş ve birçok Batılı yazarı etkilemiştir. De Foe'nun Robinson Crusoe'sunu, ondan etkilenerek yazdığı söylenmektedir. (Bkz. Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, s. 162). Yine Öncü, Batılılar tarafından *Avempace* olarak bilinen İbn Bâcce'nin siyasal ve toplumsal kuramında “birey”in merkezî konumda yer aldığını da gözden kaçırmaktadır. E. Rosenthal'in, yaklaşımını İslâm siyaset düşüncesinde “bireyselci sapma” olarak gördüğü İbn Bâcce'nin eserinin adının *Tedbirü'l-mutevahlid* (Tek başına yaşayanın kendi kendisini idaresi) olması dikkat çekicidir. Bkz. Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 231-233.

<sup>391</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 67b; *Mukaddime/Zağbi*, s. 163; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 180; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 342; *Mukaddime/Pirîzâde*, I, s. 265; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 274.

<sup>392</sup> Öncü, *Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, s. 78.

demektedir. Yine ona göre, İbn Haldûn, “insan toplumsal bağlarıyla insan olabilir”<sup>393</sup> görüşünü savunmaktadır. Gerçekte İbn Haldûn tam olarak böyle söylememektedir ve bu, İbn Haldûn’un mutasavvıfları ve toplumdan uzaklaşan (uzlete ya da inzivâya çekilen) zâhitleri ele aldığı sayfalarda kendisini göstermektedir.

Yine, modern sosyoloji de, bireyin özgürlüğü sorununu toplumdan kopmak ve “toplumsal bağların olmaması” biçiminde ele almamaktadır. Böylesi bir birey, sosyolojinin inceleme alanı içinde değildir; tanımı gereği sosyoloji, bireyi toplumla olan bağları ekseninde inceler. Schilling’in vurguladığı gibi, insan dünyaya geldiği anda zaten kendisini en azından aile düzeyinde toplumsal bağ içinde bulmakta, aksi takdirde yaşayamamaktadır. Ayrıca insan, “insan” olarak hayvandan farkını ortaya koyan, “dil ile düşünme ve iletişim kurma” becerisini de ancak çok küçük yaşlardan itibaren toplumsal bağlarıyla elde edebilir.<sup>394</sup> Ancak, insanın, toplumsal bağları sayesinde insanlık vasfını edindikten sonra, zâhitlerde görüldüğü gibi toplumsal bağları bulunmayan bir fert haline gelmesi mümkün olabilir. Fakat bu bile, sınırlı sayıda insan için düşünülebilir. Bir devirde yaşayan bütün fertlerin böylesi bir hayat yaşamayı seçmesi durumunda, bir kuşak sonra, sosyolojinin konusu toplumdan söz etmenin mümkün olamayacağı açıktır. Öncü’nün, bireysel özgürlük sorunsalını çok fazla öne çıkararak, bu sorunsalı sosyolojiyi diğer disiplinlerden ayıran ve ona özerkliğini kazandıran temel konu olarak gördüğü, böylece paradoksal olarak sosyolojik bakış açısını yitirdiği anlaşılmaktadır.

Yine Öncü’ye göre, İbn Haldûn’un toplum kuramında, “Batı kuramlarının üzerinde önemle durdukları toplumsal değişimi açıklayan özne-nesne, yapı-aktör ya da birey-toplum ikilemleri”, herhangi bir anlam ifade etmemekte ve önem taşımamaktadır.<sup>395</sup> Bu değerlendirme, İbn Haldûn’da neyin bulunduğunu anlama çabasına değil, neyin bulunamayacağı önyargısına dayanan bir varsayım ya da tahmin olarak kabul edilmelidir. Gerçekte İbn Haldûn, mesela iktidarı ya da devleti ele geçiren topluluğun asabiyetinin zayıflamasının nedenlerinden biri olarak, hükümdarlığı ele geçiren “başkan”ın “bireysel” tavrını gösterir. Düşünün, devletin “istibdat” aşamasında (devletin ikinci tavrında) “hükümdar” tarafından ortaya atılan “kişisel çaba

---

<sup>393</sup> A.g.e., s. 8-11, 80.

<sup>394</sup> Schilling, s. 230.

<sup>395</sup> Öncü, *Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, s. 67-67.

ve başarıyla elde edilen üstünlüğe dayanarak tam otorite iddiası” için kullandığı orijinal terim “*infirad bi'l-mecd*”dir.<sup>396</sup> “Bireyselleşme” anlamına gelen “infirad”, ‘birey’ anlamına gelen “ferd” kelimesinden türemiştir. Yine, İbn Haldûn’un “devletin üçüncü tavrı” olarak gösterdiği refah döneminin politikalarını açıklamak için, insanın zenginlik elde etme ve arkasında şöhret bırakma eğilimine atıfta bulunması, “birey”e yapılan vurgu olarak anlaşılmalıdır. Çünkü burada kast edilen ancak “bireysel” şöhrettir.<sup>397</sup> Bütün bunlar bir yana, Durkheim, sağlıklı toplumların siyasal sorunlarla hiç bir zaman uğraşmadıklarını, çünkü bunların onlar için ya hiç var olmadığını ya da çözülmüş bulunduğunu ileri sürmüştür.<sup>398</sup> Dolayısıyla, bireyin özgürlüğüne fazla vurgu yapılmamış olması, Durkheim’in uyarısı dikkate alındığında, böyle bir sorunun bulunduğunu değil, tam aksine bulunmadığını gösterecektir.<sup>399</sup>

Öte yandan yine Öncü’ye göre, “insanlık tarihini araştırarak toplumsal örgütlenmenin bilgisini elde etmeye çalışan tarihsel sosyoloji”nin aksine, İbn Haldûn, toplumsal örgütlenmeyi incelemek suretiyle tarihin doğru bilgisini elde etmeye çalışarak “sosyolojik tarih diyebileceğimiz”<sup>400</sup> yeni bir disiplinin temellerini atmıştır. Böylece İbn Haldûn, çelişkili biçimde, sosyolog olmanın da ötesinde, sosyolojiyi tarihsel bilgi birikimine uygulamayı başaran bir düşünür olarak nitelendirilmektedir. Bir başka deyişle, İbn Haldûn’u sosyolog olarak kabul etmeyen Öncü, bu defa İbn Haldûn’a “sosyolojik tarih” izafe ederek onun “tarih” biliminin, sosyolojik bir niteliğe sahip olduğunu ileri sürmektedir.<sup>401</sup>

Bir başka sorun, Öncü’nün bir yandan sosyolojinin ideolojik niteliğini vurgulaması, diğer yandan da bu özelliği yok sayarak Durkheim’ı doğrulamaya çalışmasıdır. Oysa ona göre, sosyoloji bilimi ideoloji yüküdür<sup>402</sup> ve ideolojik bir

<sup>396</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 130.

<sup>397</sup> A.g.e., s. 132.

<sup>398</sup> Maurice Duverger, *Siyasal Rejimler*, Teoman Tunçdoğan (çev.), İstanbul: Sosyal Y., 1986, s. 137.

<sup>399</sup> Mesela Batı’da laikliğin ortaya çıkmasının başlıca nedeni, Yahudi ve Protestanlar’ın “din ve vicdan hürriyeti” sorunu yaşıyor olması, siyasal ve ekonomik hayatta zorluklara karşılaşmasıydı. Bu tür siyasal ve toplumsal sorunlar, sadece Reform hareketinin değil, Magna Carta ile Fransız İhtilali gibi hak arayışlarının da itici gücü olmuştu. Benzer sorunlar Doğu’da aynı şiddet ve yoğunlukta yaşanmamıştır. Bernard Lewis’in ifadesiyle, “19. yüzyıl başında Osmanlı İmparatorluğu’ndaki halk içinden gelen yoksul bir insanın servet, güç ve şeref sahibi olabilmesi, devrim sonrası Fransa dâhil Hıristiyan Avrupa’nın herhangi bir devletinde olduğundan çok daha fazla mümkündü”. Bkz. Bernard Lewis, *Orta Doğu*, çev. Mehmet Harmanlı, İstanbul: Sabah Y., 1996, s. 167.

<sup>400</sup> Öncü, *Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, s. 78.

<sup>401</sup> Çünkü İbn Haldûn, anakronizm tehlikesinin farkındadır. Bkz. *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 91a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 213; *Mukaddime/Pirizâde*, I, s. 353; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 255; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 409; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 368-369.

<sup>402</sup> Öncü, *Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, s. 37.

disiplindir.<sup>403</sup> Öncü'nün yaklaşımı, yukarıda aktarılmış bulunan, “sosyolog” olarak nitelendirilmek için gerekli olduğu düşünülen kriterler açısından da günümüzün bilimsel yaklaşımıyla çelişmektedir. Ayrıca Öncü, İbn Haldûn'u “tarihin bir bilgi biçimi olarak tarihsel niteliğini fark” ettiği için takdir ederken, sosyolojik teorilerin, özellikle de Durkheim'in görüşlerinin aynı şekilde tarihsel niteliğe sahip olduğunu gözardı etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Öncü'nün son tahlilde, Durkheim'in tezlerini, “onun toplumu nasıl anladığının bilgisi” olarak görmekle yetinmek yerine, toplumsal gerçekliğin kesin bilgisi gibi sunduğunu kabul etmek gerekmektedir.

### ***b. “Umrânın Tabiatı” ve “Toplum Metafiziği”***

İbn Haldûn'un hem tarihe hem de “umrân” olgusuna “tabiat” kavramı çerçevesinde yaklaşıyor olması, onun kuramının rasyonalist metafiziğe değil ampirik realizme dayandığının anlaşılması bakımından yeterlidir. Düşünürü göre, umrândaki durumların da kendine özgü tabiatları mevcuttur. Bu, “ortaya çıkan herşeyin, ister nesne isterse fiil olsun, hem kendi zâtı, hem de kendisine ârız olan durumlar bakımından kendisine özgü bir tabiatının bulunması” anlamına gelmektedir.<sup>404</sup> İbn Haldûn'un, sıkça “umrânın tabiatı”ndan ve “var olan şeylerin tabiatlarının bilgisi”nden söz ettiği görülmektedir.<sup>405</sup>

Böyle olmakla birlikte, Hançerlioğlu, “İbn Haldûn kesinlikle tarih felsefesinin ve metafizik toplumbiliminin kurucusudur”<sup>406</sup> diyerek, düşünürün kuramını metafizikle ilişkilendirmiş bulunmaktadır. Ancak Hançerlioğlu “metafizik”le, Eflatuncu gelenek çerçevesinde salt “akıl” üzerine bina edilmiş metafiziği değil, “vahy”e dayalı bir duyular-üstü âlem inancını kastetmektedir. Bununla beraber, Hançerlioğlu'nun İbn Haldûn'un kuramına izafe ettiği bu metafizik boyut, Marksist düşünce geleneği çerçevesinde düşünen bazı isimler tarafından, materyalist olmayan bütün sosyal bilimcilerin yaklaşımlarının genel özelliği olarak görülmüştür. Örneğin, “Burjuva Sosyoloji Okullarının topuna birden ‘Metafizik Sosyolojiler’ adını vermek doğru olur”

<sup>403</sup> A.g.e., s. 40.

<sup>404</sup> “Tabiat” kavramı için bkz. *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 16b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 66; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 72; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 70; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 409; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 72; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 84.

<sup>405</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 4b, 17a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 41, 68; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 25, 75, 77; *Mukaddime/Ugan*, I, 18-19, 82, 90; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 16, 76.

<sup>406</sup> Hançerlioğlu, “İbn Haldun”, s. 260.

diyen Kıvılcımlı'ya göre, “bütün burjuva sosyologlarının ortak talihsizlikleri canlı olayları metafizik metotla iğdiş etmeye” yeltenmeleridir.<sup>407</sup>

Ancak, Kıvılcımlı'nın aksine, İbn Haldûn'un kuramını bir suçlama değil, olumlu bir özellik anlamında, toplum metafiziği, hatta ontoloji olarak nitelendirenler de bulunmaktadır. “Umrân ilmi bir tür toplum metafiziğidir; toplumun zatî arazlarını ele alması açısından da bir anlamda ontolojidir” diyen Görgün'e göre, bu ontolojinin, “var olmak bakımından var olan”ı ele alan ontolojiden ayrıldığı temel husus, “o güne kadar metafiziğin veya metafizikçilerin fark edemediği” “tarihî-toplumsal varlık alanı”nı inceleme konusu yapmış olmasıdır.<sup>408</sup>

Ancak, Görgün'ün iddiasının aksine, gerçekte İbn Haldûn'un, umrân ilminin bir tür toplum metafiziği olduğu yönünde bir iddiası bulunmadığı gibi, îmâsı da yoktur. Üstelik o, *Mukaddime*'de metafizik hakkında çok açık bir şekilde olumsuz kanaat beyan etmiş bulunmaktadır.<sup>409</sup> Dolayısıyla, bu tespit, İbn Haldûn'u, karşı olduğu ve reddettiği bir yöntem veya anlayışı kendi kuramına uygulamış, hatta temeli yapmış ve böylece bâriz bir çelişki sergilemiş gibi göstermektedir. Ayrıca, tanımı gereği metafizik, Görgün'ün “tarihî-toplumsal varlık alanı” olarak adlandırdığı alan ile ilgilenmez. İbn Haldûn'un belirttiği gibi, her ilmin kendine özgü bir konusu (*mezû*) ve ona bağlı olarak incelediği konular (*mesâ'il*) vardır;<sup>410</sup> metafiziğin konusu da, adı üstünde fizik-ötesidir, “tarihî-toplumsal varlık alanı” değil. Umrân ilmi bir tür ontoloji de değildir, çünkü umrânın konusunu oluşturan öğeler, bu ilim çerçevesinde, “var olmaları bakımından” inceleme konusu yapılmazlar. Görgün'ün, bu ontolojinin “tarihî-toplumsal varlık alanı”nı inceleme konusu yaptığını<sup>411</sup> söylerken, bir yandan metafizik gibi ontolojiye de bilinenen farklı bir içerik yüklediği, diğer yandan da ontolojiyi metafizikçilerin ilgilendiği bir alan olarak metafiziğe indirgediği görülmektedir.<sup>412</sup>

<sup>407</sup> Hikmet Kıvılcımlı, *Metafizik Sosyoloji Eleştirileri*, İstanbul: Ararat Y., 1970. s. 33.

<sup>408</sup> Görgün, “İbn Haldûn”, s. 543-544. Yazarın konuyla ilgili bir başka makalesi için bkz. Tahsin Görgün, “İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi”, *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde, s. 325-368.

<sup>409</sup> Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 276a-b; *Mukaddime*/Şeddâdî, III, s. 181-182; *Mukaddime*/Zağbî, s. 591; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 184-185; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 759-760; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 953; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 252-253, *Mukaddime*/Ugan, III, s. 106-107.

<sup>410</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 17b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 69; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 77; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 72; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 204; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 77-78.

<sup>411</sup> Görgün, “İbn Haldûn”, s. 543-544.

<sup>412</sup> Ontoloji bir tür metafizik olarak kabul edilmekle birlikte, fizik-ötesini değil bizzat fizikî âlemi konu edindiği ve onu düşünceden bağımsız bir varlık ve varoluş kabul ettiği için, metafiziğin temeli olan idealizme zıttır. Bkz. Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s. 183, 205.



Yine Görgün'e göre, İbn Haldûn'un asıl başarısı, "o güne kadar fark edilmeyen tarihî-toplumsal varlık alanını keşfetmesindedir. Bundan dolayı umrân ilmini tarihin olduğu kadar felsefenin de bir bölümü olarak görür".<sup>413</sup> Gerçekte İbn Haldûn'un yaptığı şey, tarihî-toplumsal varlık alanını keşfetmek değildir; onun varlığı zaten bilinmektedir.<sup>414</sup> Toplum, Eski Yunan düşünürlerinden beri inceleme konusu yapılmıştır; tarihin varlığı ise zaten ortadadır, geçmiş ya da tarih diye birşeyin mevcut olduğunu bilmeyen yoktur. Görgün'e göre, "havâdis âlemi" insanların fiilleridir ve "toplumla birlikte ortaya çıktığı için toplumsal, zaman içerisinde olup yok olduğu için de tarihîdir, dolayısıyla tarihî-toplumsal bir varlık alanıdır".<sup>415</sup> Havâdis âlemi insanların fiilleriyse ve toplumla birlikte ortaya çıktığı için toplumsal, zaman içerisinde yok olduğu için de tarihî ise, İbn Haldûn'un, daha önce fark edilmeyen tarihî-toplumsal varlık alanını keşfettiğini söylemek, daha önce hiç kimsenin "insana ait fiiller bulunduğunu" bilmediğini kabul etmeyi zorunlu kılar ki, bunun yanlış olduğunu hatırlatmak bile gereksizdir. Gerçekte İbn Haldûn, toplumsal yaşamda belirli düzenlilikler ve sebep-sonuç ilişkileri bulunduğunu ve şeylerin kendilerine özgü tabiatlarının mevcut olduğunu, bunları keşfetmenin tarihin, yani geçmişle ilgili haberlerin de daha doğru anlaşılmasını sağlayacağını ileri sürmüştür. Bir başka deyişle, keşfedilen ya da ortaya konulan, tarih ve toplum diye adlandırılan inceleme alanlarının varlığı değildir; tarihin ve toplumun anlaşılmasını sağlayacak bir yöntem ve bu yöntemle elde edilen bir açıklama modelidir.

Yine Görgün'e göre, İbn Haldûn umrân ilmini şekillendirirken "iki ayrı varlık alanı"nın birbirinden ayırmaktadır. Bunlardan biricisi olan "unsurlar âlemi", ona göre, "geleneksel anlamda metafiziğin" ve buna bağlı olarak da "tabiyyât"ın (tabiat bilimlerinin) konusunu teşkil etmektedir. İkinci varlık alanı olan "*havâdis âlemi*" ise umrân ilminin konusunu oluşturmaktadır.<sup>416</sup> Bu ifadeyle Görgün, umrân ilminin bir tür toplum metafiziği olduğu iddiasını da çürütmektedir; çünkü bu ayırım çerçevesinde *unsurlar âlemi* metafiziğin, *havâdis âlemi* ise umrân ilminin konusunu teşkil etmekte ve böylece daha baştan umrân ilmi metafiziğe tam zıt bir konumda yer almaktadır.

<sup>413</sup> Görgün, "İbn Haldûn", s. 544.

<sup>414</sup> Görgün'ün "tarihî-toplumsal varlık alanı" kavramını Arslan'dan aldığı anlaşılmaktadır. Bkz. Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 165.

<sup>415</sup> Görgün, "İbn Haldûn", s. 544.

<sup>416</sup> Görgün, "İbn Haldûn", s. 544.

Gerçekte yukarıdaki nitelendirmeler İbn Haldûn'un kendisine ait olmadığı gibi, içinde pekçok çelişki ve yanlışlar barındırmaktadır. Öncelikle, "unsurlar âlemi" (maddî âlem) metafiziğin konusunu teşkil ettiği için tabiyyâtın yani doğa bilimlerinin konusuna giriyor değildir, o zaten doğrudan tabiî bilimlerin konusunu oluşturur ve bu yüzden de metafiziğin konusu hiç değildir. Ayrıca umrân ilminin konusunu da "unsurlar âlemi"ni dışarıda bırakacak şekilde "havâdis âlemi" oluşturmaz; İbn Haldûn'un böyle bir ifadesi bulunmamaktadır. Herşeyden önce, İbn Haldûn, "unsurlar âlemi - havâdis âlemi" ayrımı yapmaz; çünkü havâdis âlemi, unsurlar âlemini (böyle birşeyin varlığından sözedilebilirse) kapsamaktadır. İbn Haldûn'un, "Havâdisten her hâdisin, ister zât, isterse fiil olsun..." demek sûretiyle, bu noktayı ifade ettiği görülmektedir.<sup>417</sup> Burada "hâdis" (çoğulu: havâdis), "yaratılmış, mahlûk" anlamına gelmekte<sup>418</sup> ve madde, cisim, olay ve fiillerin hepsini kapsamaktadır. Mesnetsiz bir şekilde, "Havâdis âlemi oluş - yok oluş âlemidir" diyen Görgün'e göre ise, "Bu iki varlık alanı arasındaki en esaslı fark, insanın fizikî varlığı ve ferdiyeti itibariyle birinci varlık alanına ait olması, ikinci varlık alanının ise insanın var oluşu gereği toplumun zorunlu bir neticesi olarak ortaya çıkması, yani insana ait olmasıdır".<sup>419</sup> Bu ifadeler, Görgün'ün kendi icadı olan iki varlık alanı ayrımına temel oluşturan ölçütü göstermediği gibi, söz konusu iki alanın birbirine karıştırıldığını ortaya koymaktadır. Çünkü, bu açıklama çerçevesinde insanı "birinci varlık alanı"na yani "unsurlar âlemi"ne ait kılan özellik, "fizikî varlığı ve ferdiyeti"dir. Havâdis âlemi ise insanın salt toplumsal nitelikteki, "fizikî varlığı bulunmayan" eylemleri olarak görülmekte ve "oluş - yok oluş âlemi" olarak nitelendirilmektedir. Nitekim Görgün, "İbn Haldûn, insan fiillerinin içinde gerçekleştiği ve aynı zamanda insan fiillerinin bir neticesi olduğu için, tek tek zatlardan oluşan unsurlar âlemine karşılık havâdis âleminin insan fiillerinden oluştuğunu söyler"<sup>420</sup> diyerek, bu noktayı daha açık biçimde ifade etmektedir. Buradan, Görgün'ün iddiasına göre, İbn Haldûn'un

<sup>417</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 16b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 66; *Mukaddime/Şeddâdî*, I, s. 53; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 72; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 70; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 200; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 72.

<sup>418</sup> Sarı, s. 278. Nitekim İslâm'ın inanç esaslarıyla ilgili eserlerde Allah'ın sıfatlarından biri olarak "muhâlefetun li'l-havâdis" ifadesi kullanılmaktadır. A. S. Kılavuz kavramı şöyle açıklamaktadır: "Sonradan olan şeylere benzememek demektir.... O, hâdis varlıkların özelliği olan, cisim, cevher, araz, şekil, zaman, mekân, sayı, mahiyet ve organ gibi özelliklerden münezzehtir." Bkz. A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, 15. b., İstanbul: Ensar N., 2010, s. 120.

<sup>419</sup> Görgün, "İbn Haldûn", s. 544.

<sup>420</sup> A.y.

havâdis âlemini insanın fiilleri olarak kabul ettiği açıkça anlaşılmaktadır. Gerçekte düşünürün böyle bir ifadesi ya da görüşü bulunmamaktadır.<sup>421</sup>

Yine Görgün'e göre, İbn Haldûn'un kuramı çerçevesinde, "İnsanların birlikte yaşamasıyla fizikî dünyada mevcut olmayan asabiyet, mülk, devlet gibi birçok şey ortaya çıkar".<sup>422</sup> Görgün, umrân ilminin konusu olan bu kavramların fizikî varlığa sahip olmamaları nedeniyle söz konusu ilmi "toplum metafiziği" diye adlandırıyorluydu, bugün mevcut olan bütün sosyal bilim dallarını da metafizik olarak nitelendirmek gerekir. Burada söz konusu olan, son tahlilde, insanların fiillerinin birbirleriyle ilişkili olarak bir bütün halinde değerlendirilmesidir. "Toplum, bir kurumlaşmış davranış biçimleri bütünü ya da sistemidir"<sup>423</sup> diyen Gellner, bu ifadeyle, sosyolojinin bir tür metafizik ve "toplum"un da metafizik bir varlık olduğunu öne sürmüş değildir.

Ancak, Görgün'ün çelişkileri bunlarla da bitmemektedir. Başlangıçta, "fizikî varlığı"yla ortaya çıkan "birinci varlık alanı"nın yani "unsurlar âlemi"nin aksine, ikinci varlık alanı olduğunu söylediği "havâdis âlemi"nin umrân ilminin konusunu teşkil ettiğini söyleyen<sup>424</sup> Görgün, "insanlar fizikî dünya üzerinde bazı tasarruflarda bulunarak onu kendi imkânları ve amaçları doğrultusunda yeniden inşa ederler. Umrân da bu inşa neticesinde ortaya çıkar" diyerek,<sup>425</sup> umrânın konusunu, salt havâdis âlemi (insana ait fiiller ve/veya tarihî-toplumsal varlık alanı) olmaktan çıkarmakta, aynı zamanda yeniden inşa edilen fizikî dünya, yani "birinci varlık alanı" haline getirmektedir. Yine Görgün, yukarıdaki ifadelerini, "Ancak umrân kalıcı değildir; halden hale geçer"<sup>426</sup> cümlesiyle sürdürmektedir. Bu durumda, umrân, kalıcı olmayan bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat Görgün, aynı zamanda, çelişkili biçimde, "İbn Haldûn, bu kevn ve fesad âleminde kalıcı olanı tesbit ederek ... hem geçmişin hem de geleceğin anlaşılmasını mümkün kılacak bir ilim arayışı içindedir"<sup>427</sup> demektedir. Eğer böyleyse,

---

<sup>421</sup> Gerçekte, Görgün'ün ifadeleri doğru olsaydı bile, bu durumda insanın kendisini de "havâdis âlemi"ne ait kabul etmek gerekirdi, çünkü fert olarak insan da, kendisinden önce var olan insanların toplumsal nitelikte kabul edilmesi gereken eylemlerinin ürünü olarak "oluş" yaşar ve onu bekleyen bir "yok oluş" vardır. Nitekim Görgün, "İbn Haldûn insanın toplumun oluştuğu şartlarda oluştuğunu söyler" demektedir (A.g.e., s. 546). Fakat bu durumda, Görgün'ün iki varlık alanı (unsurlar ve havâdis âlemleri) arasındaki "en esaslı fark"ı göstermek için "insan" ve "fiilleri" arasında yaptığı ayırım yersiz ve anlamsız hale gelmektedir.

<sup>422</sup> A.g.e., s. 544.

<sup>423</sup> Anthony Giddens, *Sosyoloji: Eleştirel Bir Giriş*, Ruhi Esengün ve İsmail Öğretir (çev.), Erzurum: İhtar Y., 1993, s. 18.

<sup>424</sup> Görgün, "İbn Haldûn", s. 544.

<sup>425</sup> A.g.e., s. 544.

<sup>426</sup> A.y.

<sup>427</sup> A.g.e., s. 543.

İbn Haldûn'un olmadığını bildiği bir şeyi aradığını veya aradığı şeyi bulamadığını ve umrân ilminin hedefine ulaşmadığını söylemek gerekir. Ancak, Görgün, kalıcı olanın ne olduğu konusuna da açıklık getirmektedir. "İbn Haldûn'a göre.... Bâki olan sadece Allah'tır."<sup>428</sup> İbn Haldûn'a göre bunun böyle olduğundan şüphe etmemiz için bir neden yoksa da, onun umrân ilminin konusunu, Allah'ın bekâ sıfatını ispat etme ve kalıcı olanın yalnız Allah olduğunu gösterme çabasının oluşturduğu söylenemez. Bununla birlikte Görgün, daha sonra kalıcı nitelikteki "değişmeyen ilkeler"den de söz etmektedir: "Sürekli değişen hâdiselerin gerisinde değişmeyen bazı ilkeler vardır."<sup>429</sup> Burada sorun, Görgün'ün, bu değişmeyen ilkelerin ne olduğu konusuna açıklık getirmemesidir. Bu ilkelerden biri olarak, belki olayların "sebe-sonuç ilişkisi" içerisinde ortaya çıkması gösterilebilir. Fakat Görgün, "İbn Haldûn'un asıl başarısı, tarihte olayları sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ele almak gerektiğine dayalı metodolojiye yaptığı vurguda değil o güne kadar fark edilmeyen tarihî-toplumsal varlık alanını keşfetmesindedir"<sup>430</sup> demektedir. Hemen ardından, "Bundan dolayı umrân ilmini tarihin konusu olduğu kadar felsefenin de bir bölümü olarak görür" açıklamasını yapmaktadır. Oysa İbn Haldûn'un, umrân ilmini, onun tarihteki olayları sebep-sonuç ilişkileri içerisinde ele alıyor olması nedeniyle felsefenin/hikmetin (aklî ilimler ve tabiat ilimlerinin) bir bölümü olarak gördüğünü kabul etmek gerekmektedir. Nitekim İbn Haldûn, dış yüzü itibarıyla geçmişte yaşananların anlatılmasından ibaret olan tarih ilminin içyüzünün düşünme, araştırma ve "ortaya çıkan şeylerin nedenleri"nin dikkatli bir şekilde gösterilmesi (*ta'vil*) olduğunu, ayrıca bu ilmin, olayların keyfiyetinin "sebepleriyle" birlikte derin bir şekilde incelenmesi ilmi niteliği taşıdığını, bu yüzden "hikmet" ilimlerinden sayılması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>431</sup>

Yine Görgün'e göre, "Tarihî-toplumsal varlık alanını unsurlar âleminden ayıran önemli bir özellik onun itibarî bir varlık alanı oluşudur. Bu varlık alanının asabiyet, mülk, güç gibi unsurları vardır".<sup>432</sup> Ancak Görgün, makalesinin devamında daha farklı bir şey söylemekte, "İbn Haldûn'un ahlâka yaptığı vurgu mülkün de itibarî bir varlık şekli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu husus, onun tarihî-toplumsal varlık

<sup>428</sup> A.g.e., s. 544.

<sup>429</sup> A.g.e., s. 545.

<sup>430</sup> A.g.e., s. 544.

<sup>431</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 1b-2a; *Mukaddime*/Zağbi, s. 36; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 16; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 26; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 158; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 6.

<sup>432</sup> Görgün, "İbn Haldûn", s. 544.

alanı ile mülk ve siyaset arasında bir alâka kurduğunu göstermektedir”<sup>433</sup> demektir. İbn Haldûn’un “ahlâka yaptığı vurgu”dan kasıt, onun, “mülk ya da devletin varlığının devamı için, asabiyetin yanı sıra ahlâka da ihtiyaç bulunduğunu” söylemiş olmasıdır. Ancak, “mülkün itibarî bir varlık şekli oluşu”, Görgün’e göre, ahlâk ile ilişkisinden kaynaklanıyorsa, daha önce “itibarî bir varlık alanı olan tarihî-toplumsal alanın asabiyet, mülk ve güç gibi unsurlarının bulunduğu”nun<sup>434</sup> söylenmiş olması anlamsız hale gelmektedir. Bu durumda, asabiyet ve güç için de aynı şeyi söylemek gerekecektir. Ancak, ahlâkla “*itibarîlik*” arasındaki ilişki yine de anlaşılamayacaktır, çünkü “Ahlâkla kurulan ilişki söz konusu olmasaydı, mülk itibarî olmaktan çıkıp unsurlar âleminin bir ögesi haline mi gelecekti?” sorusu cevapsız kalacaktır. Öte yandan Görgün’ün yaptığı *itibarîlik* tanımı meseleyi daha karmaşık hale getirmektedir: “Burada ‘itibar’ kelimesini iki anlamda düşünmek gerekir. Bunlardan birincisi kendinde bir varlığı olmadığı, dolayısıyla bir kurgudan ibaret olduğudur”.<sup>435</sup> Bu tanım çerçevesinde bakıldığında, mülk ya da devletin varlığını devam ettirmesi için ahlâka da ihtiyaç bulunduğunun söylenmesi, itibarîliğin, bir başka deyişle kurgusallığın kaynağı haline gelmektedir. Oysa ahlâkın öneminin vurgulanması veya vurgulanmaması, itibarîlik ya da kurgusallık açısından bir değer taşımaz, çünkü ahlâk, kurgusallığın şartı veya ögesi değildir. Görgün’e göre, “itibar” kelimesinin ikinci anlamı, “mülk ve siyasetin, hatta asabiyetin insanların yükledikleri ve kendi yüklendikleri işlevlere daha sonra uymaları anlamına” gelmektedir. İtibarîlik bu ikinci anlam çerçevesinde düşünülürse, “insanların mülk ya da devlete ahlâkî bir işlev yüklemesinin ve sonra da onun bu ahlâkî işlevi yerine getirmesinin”, mülk ve siyaseti itibarî hale getirdiğini söylemek gerekir. Ancak, İbn Haldûn, mülk ya da devlet tarafından, insanların ona yüklediği ahlâkî işleve uyulmasından değil, tam aksine, belirli bir süre sonra uyulmamasından söz etmektedir.

Bununla birlikte Görgün, makalesinin devamında, “Mülke yönelmiş olan asabiyetin fizikî anlamda güçlü ve üstün olması yanında...”<sup>436</sup> diyerek, tarihî-toplumsal alana yani havâdis âlemine ait olduğunu söylediği asabiyete “fizikî” bir nitelik atfetmekte ve bir başka çelişki daha sergilemektedir. Ayrıca, böylece, umrânı metafizik bir konu olmaktan çıkarmakta, “İbn Haldûn’a göre umrânın gerçekleşmesinin en önemli

---

<sup>433</sup> A.g.e., s. 549.

<sup>434</sup> A.g.e., s. 544.

<sup>435</sup> A.g.e., s. 549.

<sup>436</sup> A.y.

şartı uygun tabîî bir çevrenin bulunmasıdır”<sup>437</sup> diyerek, onun maddî boyutunu “en önemli şart” haline getirmektedir. Sözlerini “Hayata uygun tabîî çevre olmadan hayatın ortaya çıkması ve devamı mümkün değildir”<sup>438</sup> diye sürdüren Görgün, böylece umrânı, “hayat”ın kendisi haline getirmektedir. Yine Görgün’e göre, tabîî çevrenin etkisi, “kendini bir taraftan tabîî çevrenin sağladığı imkânlar ve dolayısıyla sınırlar olarak ortaya koyduğu gibi, diğer taraftan ... insanın ... karakterini tayin etmesinden dolayı da önemlidir”.<sup>439</sup> Böylece, “havâdis âlemi”ni oluşturan insanın fiilleri üzerinde etkili olan “insan karakteri”, tabîî, yani maddî çevre tarafından belirlenmiş olmaktadır. Bu durumda, umrân ilminin toplum metafiziği olduğunu söylemek, fizikî ve fizik-ötesi âlemleri aynı şey kabul etmekten başka bir anlama gelmeyecektir.

Bütün bunlar bir yana, umrân ilminin bir tür toplum metafiziği olarak gösterilemeyeceği, mütedil iklime sahip bölgeler ile peygamberlerin tebliği arasında İbn Haldûn tarafından kurulan ilişkinin maddî niteliğinde de kendisini göstermektedir. Görgün’ün bizzat aktardığı gibi, “İbn Haldûn’a göre peygamberlerin büyük çoğunluğu özellikle bu yörelerden seçilmiştir”. Bunun nedeni ise, o bölgelerin, Görgün’ün ifadesiyle, “insanların ahlâkî kemale yönelik gelişimleri açısından en uygun özelliklere sahip olmaları ve ... mutedilliği ideal haline getiren dini kabule en yatkın insanların bu yörelerde yaşamış olmalarıyla alâkalıdır”.<sup>440</sup>

### 3. Umrân ve Medeniyet

Birçok araştırmacının “umrân ilmi”ni “uygarlık bilimi” olarak adlandırmak suretiyle *umrân* ile *uygarlık* kavramlarını bir bakıma eşanlamlı kabul ettikleri daha önce belirtilmişti. Örneğin C. E. Butterworth, İbn Haldûn’un yapmak istediği şeyin “medeniyetin doğası”ni açıklamak olduğunu belirtmektedir.<sup>441</sup> Ancak, bu iki kavram her ne kadar birbiriyle ilişkili ise de, S. M. Batseva’nın da ifade ettiği gibi, birbirlerine

<sup>437</sup> A.g.e., s. 546.

<sup>438</sup> A.y.

<sup>439</sup> A.y.

<sup>440</sup> A.y. İbn Haldûn’un ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Zağbî*, s. 112; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 116; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 259; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 167-168. Peygamberlerle ilgili ifadeler Âtîf Efendi yazmasında ilgili sayfada yer almamaktadır. Bu yazmayı esas alıp daha eski yazmalardaki fazlalıkları ilâve etmiş olan Şeddâdî’nin de bu satırları atladığı görülmektedir (Krş. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 43a; *Mukaddime/Şeddâdî*, I, s. 132-133; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 156-157). Ancak müellifin, birkaç sayfa sonra peygamberlik kurumunu da aynı şekilde söz konusu ettiği görülmektedir. Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 44b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 114-115; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 119; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 263.

<sup>441</sup> Charles E. Butterworth, “Ibn Khaldûn”, *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, Helaine Selin (Ed.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997, s. 423.

indirgenmelerinin mümkün olmadığını ve kapsam bakımından farklı olduklarını belirtmek gerekmektedir.<sup>442</sup>

Günümüzde uygarlık (medeniyet, *civilisation*) kavramı, devlet şeklindeki siyasal örgütlenmeden farklı olarak, muhtelif insan topluluklarının tarihî-kültürel ve maddî alandaki birikimlerini ifade etmek için kullanılmaktadır. Egemenlik alanları sürekli değişen ve biri yıkılıp diğeri kurulan “devlet”lerin zaman bakımından sınırlılığına karşılık medeniyet, bir toplumun veya toplumların sahip oldukları kültürel birikimin sürekliliğini göstermektedir. Böyle olmakla birlikte medeniyet (*civilisation*) kavramının ortaya çıkışının ve siyasal çözümlemede kullanılmaya başlamasının oldukça yeni bir gelişme olduğunu belirtmek gerekmektedir. Avrupa dillerinde zarafeti ve medenîliği ifade eden “*police*” kelimesine, XVII. asırdan itibaren, bugün olduğu gibi “zaptiye” anlamı verilmiş, ilk anlamı ise başka bir kelimeye yüklenmiştir: “*Civilisation*”.<sup>443</sup> Fransa’da üretilen bu kavram, 1732 yılında sadece “yargı içtihadı, hukuk veya hukuk öğretisi” (*jurisprudence*) anlamına gelmekteydi. Bugünkü “medenîleşme süreci” anlamında ise ilk kez A. R. Jacques Turgot tarafından, 1752 yılında, yayınlanmamış olan bir eserinde kullanılmıştır. 1756’da ise kelimeye, iktisatçı Marquis de Mirabeau’nun bir eserinde, “medenîleşme faaliyeti” anlamı verilmiştir.<sup>444</sup> 1766 yılında ise M. Boulanger, *Antiquite Dévoilé* (Örtüsü açılan Antikite) adlı kitabında, “ilkel ve yabani bir toplumun uygarlaşması”ndan söz ederek, *civilisation* kelimesinin yaygınlaşmasını sağlamıştır. “Dönemin uygarlığı” kavramını ilk kullanan kişinin ise Voltaire olduğu bilinmektedir.<sup>445</sup> Kavram, nihayet 1775 yılında John Ash’in *The New and Complete Dictionary of the English Language* adlı sözlüğünde yer almıştır. Aynı dönemde Burke, Mill ve Coleridge gibi isimler kavramı kullanarak kelimenin daha fazla tanınmasını sağlamışlardır.<sup>446</sup> Avrupa’da “civilisation” kavramının yaygınlaşmasıyla birlikte Türkçe’de buna bir karşılık aranmış ve böylece “medeniyet” kavramı kullanıma girmiştir.<sup>447</sup>

Bu noktada İbn Haldûn’un, medeniyet kavramıyla büyük ölçüde örtüşen, daha doğrusu onu kapsayan “umrân” kavramını yüzyıllar öncesinden kullanmış olmanın yanı

<sup>442</sup> Yavuz Yıldırım, *İbn Haldun’un Metodu ve Umran Teorisi*, s. 46, n. 79.

<sup>443</sup> Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 81.

<sup>444</sup> Braudel, *A History of Civilizations*, s. 3-4.

<sup>445</sup> Fernand Braudel, *Tarih Üzerine Yazılar*, M. Ali Kılıçbay (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 1992, s. 265.

<sup>446</sup> Raymond Williams, *Keywords*, Fontana: William Collins Sons and Co., 1976, s. 48-49.

<sup>447</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 81-82.

sıra, ürettiği kavramın muhtevasını da kapsamlı biçimde ortaya koymak suretiyle, toplumsal yapı ve süreçleri bilimsel anlamda çözümleme yönünde önemli bir katkı sağladığını vurgulamak gerekir. Umrân kavramının aksine *medeniyet (civilisation)*, ilk kullanıldığında basit bir sözcük olarak ortaya çıkmış ve bugünkü içeriğine zaman içinde tadrîcen kavuşmuştur. Medeniyet kavramı *medîne* (şehir, şehir-devleti) kelimesinden türemiştir ve bir sıfat olarak genelde “siyasal” ya da “toplumsal” anlamını taşır. *Medeniyetin* kelime anlamı “şehre ait olan”, terim anlamı ise “civilisation”dır.<sup>448</sup> O nedenle, medeniyet kavramının en azından kökeni itibariyle göçebe ya da yerleşik olmayan kültürleri kapsamadığını söylemek mümkündür. İbn Haldûn’a göre ise umrân, salt medîneye (şehre) ait değildir ve göçebe kültürler de umrâna sahip olabilirler. Bu yüzden İbn Haldûn, bedevî ve hazarî/hadarî (yerleşik) umrânlardan söz etmekte, *Mukaddime*’de “umrânın ve medenîleşmenin halleri”ni (*ahvâlu’l-umrâni ve’t-temeddun*) açıkladığını<sup>449</sup> belirtmektedir. Böylece umrân ve medeniyet kavramlarını özdeş değil, birbirini tamamlayan kavramlar olarak düşünmektedir. Umrân, İbn Haldûn’un kullandığı terim manasıyla, “bütün yönleriyle sosyal hayatı, yani toplumu ve toplum hayatını ifade eder”. *İlmu’l-umrân* ise, her yönüyle toplumu ve toplumsal yaşamı ele alan bilimdir.<sup>450</sup> Bundan hareketle, umrân kavramının, medeniyet (*civilisation*) kavramına göre daha kapsamlı bir içeriğe sahip olduğunu ve insan toplumlarının bütününe ifade için kullanılmaya elverişli olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Lacoste, umrân teriminin anlamının uygarlık kavramından çok daha geniş olduğunu, hem iktisadî, hem toplumsal, hem de kültürel durumu belirttiğini ifade etmektedir.<sup>451</sup>

Bununla birlikte, İbn Haldûn’u çalışma konusu yapan Batılı yazarların umrân kavramının karşılığı veya eşanlamlısı olarak “uygarlık” (*civilisation*) ve “kültür” (*culture*) kavramlarını kullandıkları görülmektedir. Arslan’a göre, modern sosyoloji ve etnoloji günümüzde “kültür”den her türlü insanî faaliyet, kurum, araç ve fikirler bütününe anladığı ve ilkel toplulukların da kültürlerinden söz edildiği için, “genel olarak umrân” terimi “kültür”ü, daha özel olarak “şehir umrânı” ise “uygarlığı” ya da

<sup>448</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 125, n. 2.

<sup>449</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 3a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 38; *Mukaddime/Şeddâdî*, I, s. 9; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 19. F. Rosenthal, çevirisinde “civilisation” ve “urbanization” kavramlarını kullanmaktadır. Bkz. *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 11.

<sup>450</sup> *Mukaddime/Kendir*, I, s. 69, n. 1.

<sup>451</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 169.



“şehir uygarlığı”nı ifade etmektedir.<sup>452</sup> Arslan, bu değerlendirmesiyle, bedevî umrân’ı “ilkel kültür”, hadarî umrân’ı ise “uygarlık” ve “gelişmiş yaşam” olarak gösteren Muhsin Mehdi’nin yaklaşımını<sup>453</sup> benimsemiş olmaktadır.

Günümüzde, kendilerine ait özellikleri olan Hristiyan, İslâm, Budist vs. medeniyetlerinden söz edilmesine karşılık, İbn Haldûn’un yaklaşımı çerçevesinde bir İslâm ya da Hristiyan umrânından söz etmek anlamsızdır. İbn Haldûn’a göre umrân, insanlığın ortak eseridir; nasıl bir İslâm ya da Hristiyan matematiğinden söz edilemezse, matematik bütün insanlık için aynı şey ise, umrân da böyledir. Umrân, “insan’a özgü”dür (*el-umrânu’l-beşerî*), bütün insanlığın ortak durumu veya mirasıdır. İbn Haldûn’a göre, umrânda meselâ sihir, fal vs. gibi uygulama veya geleneklere de rastlanabilir.<sup>454</sup> Bu uygulamalara “İslâmî” denilemeyeceği gibi, bunları içeren bir “İslâm umrânı”ndan söz etmek de anlamsızdır. Bu noktada İbn Haldûn’un yaklaşımının seküler veya laik karakteri ortaya çıkmaktadır. Uygarlık kavramı seküler bir kavram olmakla birlikte zamanla “Hristiyan uygarlığı” veya “İslâm medeniyeti” gibi adlandırmalarla kültürel, dinî ve ideolojik bir boyut kazanmışken, umrân kavramı bütünüyle seküler/laik bir nitelik taşımaktadır. Çağımızda medeniyetler çatışması veya ittifakının (ya da buluşmasının) dile getirilmesinin bile, uygarlık kavramının kazandığı ideolojik ve dinî içeriğin bir sonucu olduğu söylenebilir. Buna karşılık, İbn Haldûn için Hristiyan-İslâm değil, bedevî-hadarî umrân ayrımı mevcuttur. O nedenle “bugünkü medeniyet kavramı” ile umrân teriminin belirli ölçüde farklı olgulara işaret ettiklerini kabul etmek gerekir. Mesela bir İslâm medeniyetinden söz ettiğimizde, salt “İslâm’a özgü” olana değinmiş oluruz. Bir başka deyişle, uygarlık kavramı belirli bir “yerellik” ya da “bölgellik” ifade ederken, umrân kavramı, kapsamı itibariyle evrensel olanı anlatmaktadır. Medeniyet ve medenîleşmek (*temeddun*) kelimelerinin ilk dönemlerde Arap dilinde pek yaygın olmadığı gibi İslâmî fetihlerin akabinde de uzun yıllar kullanılmadığını belirten İ. Halil, İbn Haldûn’un *Mukaddime*’sinde ilk defa bu kelimeye dikkat çektiğini fakat bunun kullanılmasına ihtiyaç bırakmayan “*el-umrânu’l-beşerî*” (beşerî umrân) tabiri ile “beşerî medeniyet”e işaret ettiğini söylemektedir.<sup>455</sup> Ancak, Halil’in ifadeleri, umrân

<sup>452</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 96-97.

<sup>453</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 109.

<sup>454</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 251a-269a, 278b-280a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 549-579, 594-597; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 16; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 712-746, 763-766; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 898-940, 956-960; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 156-227, 258-264.

<sup>455</sup> Halil, s. 168.

kavramının, medeniyet karşıtı anlamda kullanılan ilkel toplum yapısını da kapsadığını unutturacak bir nitelik taşımaktadır.

R. Şentürk'ün, konuyla ilgili makalesinde, yukarıda aktarılan hususları bir ölçüde gözden kaçırdığı görülmektedir. Şentürk, "İbn Haldûn'un çalışması sadece İslâm toplumu ve medeniyeti ile sınırlı değildir"<sup>456</sup> derken bile, bunu "umrân" kavramının bir özelliği değil, İbn Haldûn'un çalışmasının kapsamıyla ilgili bir mesele olarak görmekte, bu noktada onun "bir dünya tarihi yazma hedefi"ne işaret etmektedir. Ayrıca Şentürk, makalesinin ilerleyen sayfalarında, "günümüzde yaygın olarak kullanılan medeniyet terimiyle kastedilen, İbn Haldûn veya Pîrîzâde gibi klasik âlimlerin kastettiği 'içtima' veya 'umrân' olmayıp belli bir gelişmişlik düzeyidir"<sup>457</sup> diyerek, bugünkü medeniyet kavramı ile "umrân" anlamındaki medeniyet arasında fark bulunduğunu göstermekle birlikte, aradaki farkı, olanın tam aksi biçimde yansıtmaktadır. Çünkü, İbn Haldûn'un kastettiği "umrân", tam da bir "gelişmişlik düzeyi"ne tekabül etmektedir; bu yüzden "umrânın azalması"<sup>458</sup> söz konusu olabilmektedir. Şentürk'ün ileri sürdüğünün aksine, bugünkü medeniyet tanımı, "gelişmişlik düzeyi"nden ziyade, birtakım "değer"lere gönderme yapmaktadır. Bir İslâm, Hristiyan veya Budist medeniyetlerinden söz edilmesi bunun sonucudur. Nitekim Şentürk'ün kendisi de, "Dinî topluluklara klasik İslâm düşüncesinde millet denir. Ancak günümüzde millet kavramı yerine, medeniyet kavramı kullanılmaktadır"<sup>459</sup> diyerek, günümüzdeki medeniyet kavramının sadece "bir gelişmişlik düzeyi" olarak anlaşılmadığını, büyük ölçüde "dinî topluluk" anlamını taşıdığını ortaya koymaktadır. Ayrıca Şentürk, "Huntington'a göre Batı medeniyeti demokrasi ve insan hakları gibi değerlere sahiptir; diğer medeniyetler ise bu değerden ya tamamen yoksun veya gelişmeye muhtaçtır"<sup>460</sup> ifadesini kullanarak, bir yandan bugünkü medeniyet tanımının temelindeki kültürel "değerler"i anmakta, diğer yandan da, İbn Haldûn'un medeniyet yaklaşımının, bedevîleri de içermesi itibarıyla, "medeniyeti belli bir 'gelişmişlik' seviyesine ermiş toplumları tanımlamak için

---

<sup>456</sup> Recep Şentürk, "Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun?", *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde (227-268), s. 230, n. 4.

<sup>457</sup> A.g.e., s. 242, n. 16.

<sup>458</sup> A.g.e., s. 253.

<sup>459</sup> A.g.e., s. 247.

<sup>460</sup> A.g.e., s. 248.

kullanılan yaklaşıma zıt olduğu”nu<sup>461</sup> söyleyerek, sözkonusu (bugünkü) medeniyet tanımına, olandan farklı bir içerik yüklemektedir.

## B. “ASABİYET”

*Asabiyet*, İbn Haldûn’un kullandığı “en önemli ve en çok bilinen teknik terim” olarak nitelendirilmektedir.<sup>462</sup> Bu kavramın, İbn Haldûn’un görüşlerinin temel eksenini oluşturduğunu belirten<sup>463</sup> Lacoste’un yanı sıra H. T. Mücahid de, düşünürün “asabiyet”i, devletin çeşitli boyutlarına ilişkin çözümlemesinin ana eksenini olarak benimsediğini ileri sürmektedir.<sup>464</sup> M. M. Rabî‘ye göre ise, geliştirdiği “asabiyet” kavramı ile kendisine özgü “metod”u, İbn Haldûn’un araçlarını oluşturmaktadır.<sup>465</sup> el-Husrî de, asabiyet teorisinin genel olarak sosyolojide, özel olarak da siyaset sosyolojisinde tam bir sistem meydana getirdiğini söylemenin aşırı bir hüküm sayılamayacağını öne sürmektedir.<sup>466</sup>

J. P. Arnason ve G. Stauth, “asabiyet”i, “İbn Haldûn’un en tercüme edilemez terimi” olarak nitelendirmektedirler.<sup>467</sup> Gerçekten de, asabiyet kavramı için başka dillerden seçilen bütün karşılıkların bir ölçüde eksik kaldığı görülmektedir. Hassan’a göre, yazarların asabiyet için kullandıkları karşılıklarda ve yaptıkları tanımlarda hakikat payı bulunmakla birlikte, bunlar, çoğu kez, bütünü bir parçası olmaktan öteye gitmemektedir. Ona göre, bu karşılıklar asabiyetin bazı görünüşlerinin veya ortaya çıkış biçimlerinin açıklanmasına yardımcı olabilirse de, terimin gerçek mahiyetinin bütün boyutlarıyla anlaşılması, düşünürün ona yüklediği anlamın bütün yönleriyle incelenmesine bağlıdır.<sup>468</sup> Asabiyet kavramının tam olarak anlaşılması için, içerdiği değişik anlamların yanı sıra, İbn Haldûn’un onda gördüğü işlevin ve bu kavramın tarihsel kullanımının bilinmesi gerekmektedir.

### 1. “Asabiyet” Kavramı

---

<sup>461</sup> A.g.e., s. 248, n. 26.

<sup>462</sup> Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, New York: Cambridge University Press, 1994, s. 228.

<sup>463</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 116.

<sup>464</sup> Mücahid, s. 196.

<sup>465</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 71-72.

<sup>466</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 195.

<sup>467</sup> Kayapınar, s. 126.

<sup>468</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 208-209.

*Asabiyet* ile aynı kökten gelen “*asabe*” kelimesi, “*âsıb*”ın çoğuludur. Bununla birlikte tek kişi için de kullanılabilen *asabe*, kökü itibariyle, “sarmak, kuşatmak, sağlam ve bağlanmış” anlamlarının yanı sıra, “yardım ve himaye etme” anlamını da taşımaktadır. Terim olarak *asabe*, baba tarafından kan bağı bulunan akraba ve yakınların meydana getirdiği topluluğu ifade eder.<sup>469</sup> *Destekleme* ve *taraf tutma* gibi fiillere *asabiyet* adının veriliyor olması; *asabe* kelimesi ile, *bağlamak* ve *sarmak* anlamına gelen *asb* kelimesi arasında kök birliği bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bu kök birliği, *asabe* ile “bağ” manasına gelen *isâbe* (sargı) kelimesi arasında da bulunmaktadır.<sup>470</sup> Aynı kökten gelen *aseb*, *asb* ve *usb*; vücuttaki sinirler için olduğu gibi, bir kavmin eşrafı ve önemli kişileri için de kullanılmaktadır. *İsâbe*, *isab* ve *usbe* kelimeleri ise hem *sargı*, hem de “on ilâ kırk kişi arasındaki topluluk” için kullanılmaktadır.<sup>471</sup> *Kur’an*’da *asabiyet* kavramı yer almamakla birlikte, “*usbe*” geçmektedir.<sup>472</sup> *Asabe* fiili yalın halde kullanıldığında, “ağacın dallarını iple birleştirip sonra bir şeyle vurup yapraklarını silmek” anlamına da gelmektedir.

*Asabe*, “kavim” kelimesiyle birlikte kullanıldığında ise, bir topluluğun bir şahsın etrafında toplanıp onu çevrelemesi veya yanında birikmesi anlamını vermektedir. Yine *asabe* fiili, bir kimseyi başkan kılmak, toplanıp cemaat olmak, birinin yanında olmak, yardım etmek, birşeye karşı koymak anlamlarını da taşımaktadır. *Asabiyet* ise, taraftarlık, partililik, akrabalık ve hısımlık anlamlarına geldiği gibi, sinirlilik manasını da vermektedir.<sup>473</sup> Bu bağlamda *asabiyet*, ister zalim isterse mazlum olsun, kişinin kendisiyle çatışan kişi ve gruplara karşı *asabesini* yardıma çağırması üzerine onların çağrı sahibi için öfkelenmeleri, onunla biraraya gelip onu himâye etmeleri, savunmaları ve ona yardım etmeleri durumudur.<sup>474</sup> Bir başka ifadeyle *asabiyet*, baba tarafından olan akrabalara aşırı düşkünlüğü ve onların kayırılması doğrultusunda aşırı çaba göstermeyi

<sup>469</sup> Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 11. b., İstanbul: Ensar N., 2006, s. 402; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, Beyrut: Dâr-u Sadır, t.y., s. 233; Adem Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasi Tarihindeki Etkileri*, İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2004, s. 17; T. Khemeri, “İbn Haldun’un *Mukaddime*’sindeki ‘Asabiye’ Mefhumu”, Hüseyin Zamantılı (çev.), *Sosyoloji Konferansları (1982) - Yirminci Kitap* içinde (161-189), İstanbul: İÜİFY, 1984, s. 164.

<sup>470</sup> el-Husri, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 196.

<sup>471</sup> Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, I, s. 119; Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 118.

<sup>472</sup> *Kur’an-ı Kerim*, Yûsuf Sûresi, 12/14.

<sup>473</sup> Sarı, s. 1009. Kayapınar, İbn Haldun’un *asabiyet* tanımını ve işlevini içeren ifadelerini bir araya getirmiş bulunmaktadır. Bkz. Kayapınar, s. 148-151.

<sup>474</sup> Zebidî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, I, Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1414/1994, s. 384; İbn Manzûr, C. IX, s. 233; Apak, s. 17.

ifade etmektedir.<sup>475</sup> *Taassub* ise, sözlük anlamı itibariyle, kavim ve akrabaya veyahut da bir mazluma yardımcı ve destek olmak anlamına gelir. Aynı kökten türemiş olan *ta'sîb* ise, bir kimseyi başkan ve yönetici yapmaktır.<sup>476</sup>

*Asabe* aynı zamanda fıkhıta (İslâm hukuku) bir ferâiz/miras ıstılahı olup, biri *nesebî*, diğeri *sebebî* olmak üzere iki ikiye ayrılır. “*Sebebî asabe*”, azâd edilen bir köle ile onu azâd eden kimse arasında kurulan bağıdır.<sup>477</sup> Buradan anlaşılacağı gibi, İslâm hukuku *asabeyi* daha geniş manada kullanmıştır. *Kur'an*'da, ölünün miras bıraktığı mal ve servetinden pay alma hakkını haiz olan kimselere *asabe* adı verilmektedir. Bu *asabe* tanımı çerçevesinde *asabiyetin* kapsamı genişlemektedir. Tarihçiler ise *asabiyete*, boy, aşiret ve kabilelerin kendi soylarından gelen bir kimsenin hak ve hukukunu koruma duygusu olarak bakmışlardır. Kavramı çok daha geniş mânada kullanan İbn Haldûn ise, sosyal hayatın gelişimi ve devletin kuruluşu gibi birçok meseleleri bu temele göre açıklamıştır.<sup>478</sup>

İbn Haldûn'un yapıtını ele alan yazarlardan çoğunun derinlemesine bir inceleme yapmış olmaktan uzak kaldıklarını belirten Lacoste, bazılarının *asabiyeti* siyasal sonuçlarına bakarak tanımladıklarını, bazılarının ise, gelişigüzel bir tutumla onu birtakım toplumbilim kavramlarıyla eşanlamlı duruma getirdiklerini, o nedenle bugün, *Mukaddime*'yi inceleyen yorumcu sayısı kadar *asabiyet* yorumu bulunduğunu ileri sürmektedir.<sup>479</sup> Gerçekten de Batılı yazarlar *asabiyet* kavramına karşılık olarak oldukça farklı tâbirler kullanmış durumdadırlar. M. de Slane'in *Mukaddime* çevirisinde *asabiyeti* “*esprit de corps*” (meslekî dayanışma, toplumsal dayanışma, beraberlik ruhu, cemiyet için büyük fedakârlıklara hazır olma duygusu) olarak yorumlamasından sonra Gaston Bouthoul, Howard Becker ve Harry E. Barnes da onu takip etmişlerdir.<sup>480</sup> Bu deyimın esas itibariyle belli bir mesleğe mensup olan şahıslar arasında görülen dayanışma

<sup>475</sup> Abdurrahim Kurt, “Asabiyet”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, C. I, İstanbul: Risâle Y., 1990, s. 102.

<sup>476</sup> Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, I, s. 94.

<sup>477</sup> Karaman, s. 403. Yıldırım'a göre, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de ele aldığı halde tam olarak kavramlaştırmadığı bazı konularda Pîrîzâde'nin kavram geliştirdiği, böylece konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağladığı görülmektedir. Ona göre, İbn Haldûn *asabiyeti* ikiye ayırıp birincisini “nesepten kaynaklanan *asabiyet*” şeklinde tanımlarken “farklı soydan gelenlerin oluşturduğu güç” anlamındaki ikinci kategoriye net bir şekilde adlandırmamış ve sadece “*asabiyet* manasında bir şey” olarak tanımlamıştır. Pîrîzâde ise buna sebep *asabiyeti* “*asabe-i sebebîyye*” (*Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 275) adını vermiştir (Bkz. Yıldırım, “Giriş: *Mukaddime*'nin Osmanlı Tercümesi”, s. xxxiii, xxxiv). Gerçekten Pîrîzâde'nin, bir fıkıh terimini kullanmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. İbn Haldûn'un, söz konusu ikinci kategoriye fıkıh terimi olan karşılığında daha geniş bir anlam verdiği için, yanlış anlaşılma gayesiyle, söz konusu terimi terk etmiş olması mümkündür.

<sup>478</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 236, n. 75.

<sup>479</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 117.

<sup>480</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 205-206.

ruhunu ifade ettiğini belirten el-Husrî, Goitein'in, onun yerine, belli bir kabile veya zümrenin fertleri arasında görülen dayanışma ruhunu ifade etmek üzere “*esprit de clan*” (kabile ruhu) tâbirini teklif ettiğini belirtmektedir. el-Husrî'ye göre, asabiyet bir tür *esprit de clan* olmakla birlikte, İbn Haldûn bu deyimini çok daha geniş bir mânada kullanmış, ona birçok sosyal rabitaları ve dayanışma biçimlerini de dahil etmiştir. Bu yüzden İbn Haldûn'un asabiyet teorisi genel yönüyle “sosyal rabîta”nın (*Le lien social*), özel yönüyle de “sosyal dayanışma”nın (*esprit de corps*) incelenmesi maksadını gütmektedir.<sup>481</sup>

Öte yandan *Dictionary of Oriental Literatures*'ın, asabiyet kavramını “grup dayanışması” (*group solidarity*) olarak çevirmiş olduğu görülmektedir.<sup>482</sup> *The Blackwell Dictionary of Historians*'ta ise asabiyete doğal dayanışma (*natural solidarity*) karşılığı verilmiş bulunmaktadır.<sup>483</sup> Ira M. Lapidus ise asabiyeti “grup dayanışması” ve “değerlere ve grup çıkarlarına bağlılık” olarak açıklamaktadır.<sup>484</sup> A. F. von Kremer ise, A. Schimmel ve M. K. Ayad gibi *Gemeinsinn* (topluluk ruhu, ortak ruh) karşılığını benimsemiş, ayrıca “milliyetçilik fikri” (*Nationalitaetsidee*) karşılığını da kullanmıştır.<sup>485</sup> A. F. von Kremer, *Gemeinsgefühl* (topluluk duygusu) ve *Stammgeist* (soy ruhu) karşılıklarını da kullanmaktadır.<sup>486</sup> Kavramı “grup ruhu” (*Gruppengeist*) olarak Almanca'ya tercüme edenler de mevcuttur.<sup>487</sup> Bazıları da asabiyete “yaşama gücü” (*Lebenskraft*) karşılığını uygun görmüşlerdir.<sup>488</sup> Lahbabî'ye göre ise, asabiyet “millet ruhu”dur.<sup>489</sup> Paul Kraus ise 1934'te asabiyet için “otoriter grup” karşılığını teklif etmiştir.<sup>490</sup> Buna karşılık M. K. Ayad, İbn Haldûn'un asabiyeti şu anlamlarda kullandığını söylemektedir: 1. Kan bağı, 2. Kan bağı olan kimselerin tarafını tutma, 3.

<sup>481</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 213.

<sup>482</sup> Ivan Hrbek, “İbn Khaldun”, *DOL*, Jiri Becka (Ed.), III, London: George Allen and Unwin Ltd, 1974, s. 79.

<sup>483</sup> *The Blackwell Dictionary of Historians*, “İbn Khaldun”, s. 202.

<sup>484</sup> Ira M. Lapidus, “İbn Khaldun”, *Dictionary of the Middle Ages*, Joseph R. Strayer (Ed.), Vol. VII, New York: Charles Scribner's Sons, 1986, s. 233.

<sup>485</sup> Ümit Hassat, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 206. İbn Haldûn'u “maddecî” olarak gösteren Hassan'a göre, asabiyete verilen *Nationalitaetsidee* karşılığı “gereksiz bir modernleşirmeyi içerir” ve bu gibi yorumlar “milliyetçilik akımını güçlendirmek için” yapılmaktadır. Bkz. *A.g.e.*, s. 206, n. 4, 6.

<sup>486</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 115, n. 37.

<sup>487</sup> Louis Gardet, *İslam*, Siglinda Summerer ve Gerda Kurz (übers.), Köln: J. P. Bachem Verlag, 1968, s. 256.

<sup>488</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 117.

<sup>489</sup> Muhammed Aziz Lahbabî, “ed-Dînamiyyetu'l-muharriketu inde İbn Haldûn”, *el-Fikru'l-ictimâ'iyi'l-Haldûni: el-Menhec ve'l-mefahim ve'l-ezimetu'l-ma'rifiyye* içinde (85-97), Azad Ahmed Ali ve diğerleri (Ed.), Beyrut: Merkezu Dirâsati'l-vahdeti'l-Arabiyye, 2004, s. 85.

<sup>490</sup> Khemeri, s. 177.

En genel anlamda –kan bağı olmayanlar arasında bile– taraf tutma, 4. Bir kavmin veya milletin müşterek iradesinde kendisini gösteren yaşama gücü.<sup>491</sup>

Gardet’ye göre ise, asabiyet, “grup ruhu”dur.<sup>492</sup> Asabiyet kavramına karşılık olarak “grup duygusu”nu (*group feeling*) kullanan<sup>493</sup> asabiyetin, köken itibariyle, aile veya kabiledaki “akrabalık ruhu” (*spirit of kinship*) anlamına geldiğini söyleyen Francesco Gabrieli ise, M. de Slane’in *esprit de corps*, A. F. von Kremer’in ise *Gemeinsinn* ve *Nationalitätsidee* olarak tercüme ederken uygun olmayan birer çağdaştırma (modernizm) yaptıklarını ileri sürmektedir.<sup>494</sup> Akbar Ahmad’e göre de, asabiyet “social cohesion” (sosyal kaynaşma) anlamına gelmektedir.<sup>495</sup> Buna karşılık M. Mahdi, asabiyet için “sosyal dayanışma” (*social solidarity* veya sadece *solidarity*) karşılığını kullanmaktadır.<sup>496</sup> L. Gumpłowicz “*Solidaritaet*” (dayanışma) kavramını yeterli görürken, Issawi de aynı anlamda “solidarity”yi benimsemektedir. Diğer taraftan A. Schimmel “*Gemeingefühl*” ve Flint de aynı anlamda “*public spirit*” karşılıklarını uygun görmektedir.<sup>497</sup> Khemiri ise asabiyeti “*Nationalismus*” (milliyetçilik) şeklinde karşılamaktadır.<sup>498</sup> D. Özlem’e göre ise asabiyet, “toplumsal bilinç”, “ortak duyu” (*common sense*), dayanışma ve birliktelik duygusu vb. anlamlarını içeren bir terimdir ve Yeniçağ felsefesinde kullanılan *Geist* ve *esprit* (ruh) gibi terimlerle anlamdaş yönlere sahiptir.<sup>499</sup> Terim Türkçe’ye Turan Dursun tarafından “yakınlık bağı” olarak çevrilmiştir. Vincent Monteil kabile ruhu (*esprit de clan*), S. H. Bahş ile H. Han Şirvanî (Sherwani) grup dayanışması (*group solidarity*), D. S. Margoliouth ise kabilecilik (*clannishness*) karşılığını uygun görmüştür.<sup>500</sup> Şirvanî “grup zihniyeti” (*group mind*) olarak da yorumlamaktadır.<sup>501</sup> Ritter ise, “dayanışma duygusu” (*feeling of solidarity*) karşılığını kullanmıştır. Ona göre *asabiyet*; topluma sadâkat, vatani savunma arzusu, kendini feda etmeye hazır olma, dahilî birlik, siyasal güce yönelik genel talep, ulusal

<sup>491</sup> A.g.e., s. 176.

<sup>492</sup> Gardet, s. 256.

<sup>493</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 208.

<sup>494</sup> F. Gabrieli, “‘Asabiyya’”, *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol. 1, Leiden: E. J. Brill, 1960, s. 681.

<sup>495</sup> Akbar S. Ahmad, “İbn Khaldun’s Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today”, s. 25.

<sup>496</sup> Mehdi, “Siyasi Düşünce: İbn Haldun”, s. 196.

<sup>497</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 115, n. 37; Mehdi, “Siyasi Düşünce: İbn Haldun”, s. 196. n. 1.

<sup>498</sup> Mehdi, “Siyasi Düşünce: İbn Haldun”, s. 196. n. 1.

<sup>499</sup> Özlem, s. 31.

<sup>500</sup> Uygun, s. 40.

<sup>501</sup> Haroon Khan Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administrations*, Lahore: Sh. Muhammed Ashraf Publishers, 7. ed., 1970, s. 197.

tutku ve dinsel fanatizm gibi tezahürleri olan “dayanışma duygusu”dur ve bir “dayanışma halkası” ya da “dayanışma grubu” içinde ortaya çıkmaktadır.<sup>502</sup>

Mehdi’ye göre, İbn Haldûn asabiyeti her zaman teknik bir terim olarak kullanmamıştır.<sup>503</sup> Kayapınar da, M. de Slane’in asabiyeti bağlamına göre farklı şekillerde tercüme etmesini bu nedene dayandırmaktadır. Asabiyeti teknik bir terim olarak “*esprit de corps*” terkibi ile karşılayan M. de Slane, diğer bağlamlarda aile, akraba, arkadaş grubu, toplum, sempati, vatanseverlik, kabile ruhu, ulusal ruh, güç, destek, ordu vs. karşılıklarını yeğlemiştir.<sup>504</sup> Lacoste ise, asabiyetin karmaşıklığına parmak basan yazarlardan M. de Slane’in, *Mukaddime* çevirisinde, İbn Haldûn’un çok sık kullandığı (aşağı yukarı 500 kez) bu kavrama karşılık olarak “topluluk ruhu”nu seçmekle birlikte, bazı yerlerde başka karşılıkları yeğlediğini belirtmektedir: Aile, ana-baba, dost topluluğu, bağlılar topluluğu, iştirak, özsaygısına yürekten bağlı halk, duygu yakınlığı, topluluk ruhu, çaba ve canlılık, duygu ve ilgi, yurtseverlik, kabile ruhu, ulusal ruh, ulus duygusu, parti (çok sık kullanılmış), güç, güçlülük, destek, ordu. Lacoste’a göre, İbn Haldûn, M. de Slane’in karşılık olarak seçtiği bu terimlerden çoğu için asabiyetten daha kesin sözcükler kullanabilirdi. Bunlardan yararlanmamasının nedeni, basit bir olguyu değil, karmaşık bir öğeler bileşimini belirtmek istiyor olmasıydı. Yine Lacoste’a göre, asabiyet çok değişik özellikleri olan etkenlerin karmaşık bir biçimde bir terkip oluşturmasıdır.<sup>505</sup> M. de Slane’in, asabiyeti aile, ebeveyn, dostluk bağı, cemaat, ırkın ve cemiyetin ruhu, kendi gayretiyle ayakta kalmış millet, sempati, kardeşlik duygusu, çaba ve gayret, ilgi ve hassasiyet, vatanseverlik, kabile ruhu, millet ruhu, millî duygu, taraf, güç, iktidar, destek ve askerî güç olarak farklı şekillerde çevirdiğini söyleyen Khemeri ise, onun “*esprit de corps*” (beraberlik ruhu, cemiyet için büyük fedakârlıklara hazır olma duygusu) tâbirini asabiyetin en uygun karşılığı olarak gördüğünü aktarmaktadır. Khemeri’ye göre, beraberinde muayyen bir tabiat, vasıf veya unsuru gözönüne getirmek mümkün olmadığı için, “*esprit de corps*” ifadesi biraz basit kalmaktadır. S. de Sacy’nin asabiyeti “İnsanda cemiyet sevgisi, vatanperverlik ruhu ve fanatizmi doğuran fikrî ve ruhî bir bağ” olarak tanımladığını aktaran<sup>506</sup> Khemeri, A. F.

<sup>502</sup> Hellmut Ritter, “Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldûn”, *Oriens*, Vol. I, No. 1 (1948, Leiden: E. J. Brill), s. 4.

<sup>503</sup> Kayapınar, s. 151.

<sup>504</sup> A.g.e., s. 152, n. 104.

<sup>505</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 120.

<sup>506</sup> Khemeri, s. 174-176.



von Kremer'in ise kavramı “cemiyet için fedakârlık” veya “milliyet fikri” ile açıkladığına dikkat çekmektedir. Yine Khemeri, F. Gabrieli'nin *asabiyet* için “milliyet fikri” karşılığının kullanılmasını İbn Haldûn'u çağdaştırma olarak kabul ettiğini ve zor tercüme edilen *asabiyet* için, esnek olmaları sebebiyle, “beraberlik ruhu” ve “ayrı olma arzusu” tâbirlerini teklif ettiğini belirtmektedir.<sup>507</sup> *Asabiyet*, işlevi açısından, Durkheim'in “dayanışma” kavramını akla getirmektedir. Durkheim'a göre, “Dayanışmalar gelişmezse toplumsal birleşme de olamaz”. Yine ona göre, dayanışma toplu yaşayışın ve işbölümünün dokusundan doğar. Dayanışmanın ikinci kaynağını ise dil, din, töre, efsane, değer sistemi ve genel olarak da kültür ortaklığı gibi benzerlikler oluşturur.<sup>508</sup>

Lacoste'a göre, *asabiyet* kavramının değişik yazarlarca yapılan çeşitli yorumlarının hemen hemen tümü, hem parçalı hem çok genel yorumlardır. Bu yazarlar *asabiyeti* neredeyse bütün dönemlerde ve bütün ülkelerde varolan bir olgu durumuna getirmektedirler.<sup>509</sup> Oysa İbn Haldûn'a göre “*asabiyet* Kuzey Afrika'ya özgü bir niteliktir”.<sup>510</sup> Düşünürün *asabiyeti* yalnızca Kuzey Afrika için sözkonusu etmiş bulunması yüzünden, Lacoste'a göre, *asabiyeti* genel ve sürekli bir toplumbilim kavramı durumuna getiren tüm yorumları bir yana bırakmak zorunludur.<sup>511</sup> Ancak, bu tespitin, son derece yetkin ve başarılı bir inceleme kaleme almış bulunan Lacoste'un eserindeki en ciddi hatalardan biri olduğu görülmektedir. Gerçekte İbn Haldûn *asabiyetten* evrensel bir olgu olarak söz etmekte ve bu yüzden farklı zaman ve coğrafyalar için de kullanmaktadır. Nitekim Emevî halifesi Muaviye'nin (661-680) Hz. Ali (656-661) karşısındaki başarısını ve Hz. Hüseyin'in hilâfeti alma girişiminin başarısızlığını Emevî *asabiyetinin* gücüne bağlamaktadır. Lacoste'un kendisi de, çelişkili biçimde, Moğol imparatorluklarını örnek göstererek, *asabiyetin* yalnızca Mağrib'e özgü görünmediğini belirtmektedir.<sup>512</sup>

Kayapınar ise, hatalı olarak, Khemeri'ye göre İbn Haldûn'un *asabiyeti* kullanımında “bir gevşeklik ya da belirsizlik” söz konusu olduğunu ileri sürmektedir.<sup>513</sup>

---

<sup>507</sup> A.g.e., s. 176.

<sup>508</sup> Maurice Duverger, *Politikaya Giriş*, Samih Tiryakioğlu (çev.), 2. b., İstanbul: Varlık Y., 1984, s. 160.

<sup>509</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 120.

<sup>510</sup> A.g.e., s. 121.

<sup>511</sup> A.g.e., s. 122.

<sup>512</sup> A.y.

<sup>513</sup> Kayapınar, s. 127.

Tam aksine Khemeri, İbn Haldûn'un değil, *Mukaddime* mütercimi M. de Slane'in asabiyeti esnek bir terim olarak gördüğü için muhtelif mânalarda kullandığını, hatta bazen bunu bile dikkate almadığını ve sadece kullandığı yere göre mâna verdiğini belirtmektedir. Khemeri'ye göre, M. de Slane'in bu tutumu şüphe celbeden bir nitelik taşımaktadır, çünkü bu kadar sık kullanılan bir tâbirin, onun zannettiği kadar esnek olabileceğini kabul etmek mümkün değildir. Yine Khemeri'ye göre, M. de Slane'in gösterdiği karşılıkların birçoğu için İbn Haldûn, başka yerlerde yaptığı gibi, asabiyet kavramına hiç başvurmadan, onların çeviride kullanılmış olan şekillerine en uygun Arapça karşılıkları kullanabilirdi. O halde İbn Haldûn'un asabiyet kelimesinde ısrar etmesi, bu kavramı kendine özgü bir anlamda kullandığını göstermektedir.<sup>514</sup> Böylece Khemeri, asabiyet kavramının çok biçimliliğe sahip bulunduğunu, devletin biçimini belirleyen şeyin asabiyet olmadığını, aksine asabiyetin İbn Haldûn'un yazdığı metinde ortaya çıkan değişik formlar için bir gereklilik üreten “güç kullanıcıları”yla ilgili soyut bir kavram olduğunu öne süren<sup>515</sup> el-Azme'ye cevap vermiş olmaktadır.

Yine el-Azme'ye göre, İbn Haldûn'un kuramında “asabiyet” veya “grup dayanışması” sadece bir totoloji haline gelmektedir: Sözelimi kabile gibi herhangi bir topluluk türünün, her ne kadar bir kabile ona sahip olabilirse de, zâtî (yapısal) bir özelliği değildir. Akrabalık onu üretebilirse de, akrabalık gibi herhangi bir ilişki türünün zâtî özelliği niteliği de taşımamaktadır. Basitçe, herhangi bir nedenle ona sahip olan gruba ait olan birşeydir. Aynı şekilde bir hanedan, asabiyete bazen sahip olan, bazen de olmayan bir rejim olarak doğal yasanın ürününden daha fazla birşey değildir.<sup>516</sup> Ancak el-Azme, bu eleştirisiyle, asabiyet kavramının bir “ideal tip” (*Idealtypus*) ya da “model” niteliği taşıdığını görmezden gelmektedir. J. W. Anderson'ın ifadesiyle, İbn Haldûn'un analizi, Weber'in “ideal tip”inden daha kompleks bir karakter taşımaktadır.<sup>517</sup> Outhwaite'in belirttiği gibi, olguların “tip”ler olarak sınıflandırılması, gündelik hayatta olduğu kadar bilimsel çalışmalarda da yaygın bir uygulamadır. Bilimsel kavramların pekçoğu, somut gerçeklikten yapılmış soyutlamalardır ya da bir başka deyişle, –ahâkî olmayan bir anlamda– idealize etme (“ide”de tasarlama) unsurlarını içerir ve bu

<sup>514</sup> Khemeri, s. 175.

<sup>515</sup> al-Azme, *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, s. 31; el-Azme, *Ibn Haldun*, s. 11.

<sup>516</sup> Brett, s. 331.

<sup>517</sup> Jon W. Anderson, “Conjuring with Ibn Khaldun: From an Anthropological Point of View”, *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde (111-121), Bruce B. Lawrence (Ed.), Leiden: E. J. Brill, 1984, s. 118.

anlamda “ideal tip” durumundadırlar. Max Weber, “ideal tip” terimini, tarihçi Georg Jellinek’ten ödünç alarak bu mânada kullanmıştır.<sup>518</sup> Öte yandan, P. Burke, “ideal tip” anlamına gelebilecek “model”i, “gerçekliği anlamak amacıyla onu basitleştiren düşünsel bir yapı” şeklinde tanımlamaktadır. Tıpkı bir harita gibi, onun da yararlılığının, “gerçekliğin bazı öğelerini büsbütün göz ardı etmesine dayandığını” söyleyen Burke’ye göre, “model”in daha kesin bir tanımı şöyle yapılabilir: Nitelik ya da sıfat kümeleri halinde sunduğu gerçekliği; tekrarlanan, genel ve tipik yanlarını vurgulamak için basitleştiren düşünsel bir yapı. Bu anlamıyla “model”, “ideal tip” ile özdeş hale gelmektedir ve Weber, çağdaş sosyologların başvurduğu model tabiri yerine, aynı anlama gelen ideal tip kavramını kullanmaktadır.<sup>519</sup> Bir başka ifadeyle, Weber’in “ideal tip”i, gerçeğin belirli yönlerinin, soyutlama sonucu, “tek yanlı abartılmasıdır”<sup>520</sup> ve zihnî bir inşâdır.<sup>521</sup> Nitekim Balibar, “İdeal kapitalizm, Marx’ın ve Marksist iktisatçıların ürettiği bir kavramsal araçtır. Tarihsel kapitalizm ise, yaşanandır”<sup>522</sup> derken, “ideal” kavramıyla bu noktaya işaret etmektedir. Wallerstein’in belirttiği gibi, toplumsal kavramlar “durağan bir görüngü” değildir. İdeal tip bulunmadığını kabul edersek, nitelikler bakımından değil, ancak süreçler bakımından tanım (yani soyutlama) yapabiliriz.<sup>523</sup> Bütün bunlar, el-Azme’nin asabiyet kavramına yönelik eleştirilerinin sosyal bilimler metodolojisi bakımından önem taşımadığını göstermektedir.

<sup>518</sup> William Outhwaite, “İdeal Tip”, *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü - The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought* içinde (347-348), William Outhwaite (Ed.), Melih Pekdemir (çev.), İstanbul: İletişim Y., 2008, s. 347.

<sup>519</sup> Burke, s. 26-27.

<sup>520</sup> Giddens, *Sosyoloji: Eleştirel Bir Giriş*, s. 88.

<sup>521</sup> Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, 3. b., İstanbul: İletişim Y., 1998, s. 142. Weber, ideal tip kavramını şöyle açıklar: “İdeal bir tip, tutarlı bir düşünce tablosuna ulaşmak üzere, bir ya da daha fazla bakış açısını vurgulayarak ve bazan çok sayıda; bazan da az sayıda ve hatta zaman zaman hiç görülmeyen olayları, tek tek, yaygın ve dağınık biçimde ortaya çıkan olayları, önceden tek yönlü olarak seçtiğimiz görüş açısına göre düzenleyip, birbirine bağlayarak elde edilir. Kavramsal saflığı içindeki bu tabloya, olgusal düzeyde, hiç bir yerde rastlayamayız; bu bir ütopyadır.” (Bkz. Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, Şirin Tekeli [çev.], 2. b., İstanbul 1982, s. 406). Weber ayrıca, ideal tipin “hiçbir zaman tümüyle deneyimsel olamayacağını, bir ideoloji üzerine kurulmuş olduğunu belirtir” (A.g.e., s. 407). Yine Weber, ideal tiplerin, kendi içinde tutarlı bir bütün olarak asıl manaya uygunlukları ne kadar eksiksizse, gerçek hayatta ortaya çıkmalarının da o kadar zor olacağını belirtmektedir. Toplumsal davranışlarla ilgili ideal tipler bir bakıma gerçekliğe yabancıdırlar. Ne kadar kesin ve tarifî belirgin şekilde inşa edilmişlerse, yani somut gerçeğe ne kadar yabancı iseler, gerek terminoloji, gerek tasnif, gerekse araştırma bakımından o derece işlevsel olmaktadır (Bkz. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft - Grundriss der Sozialökonomi: III. Abteilung*, Tübingen: Verlag Von J. C. B. Mohr, 1922, s. 10; Max Weber, *Sosyolojinin Temel Kavramları ve Meslek Olarak İlim*, Medeni Beyaztaş [çev.], İstanbul: Efkâr Y., 2004, s. 41-42; Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Özer Ozankaya [çev.], Ankara: İmge Kitabevi, 1995, s. 38-39). “Weberci metodolojinin önemli temalarından biri ..., toplumsal bilimlerin kavramlarının ... kesin olarak tanımlamaya uygun olmadığıdır. İnceleme alanındaki fenomenin bazı niteliklerine ayrıcalık tanıyıp diğerlerini bir tarafa bırakarak elde edilirler.” (Boudon, s. 99.)

<sup>522</sup> Etienne Balibar, “Ulus Biçimi: Tarih ve İdeoloji”, *İrk, Ulus, Sınıf - Belirsiz Kimlikler* içinde (109-133), E. Balibar ve I. Wallerstein (Ed.), Nazlı Ökten (çev.), 2. b., İstanbul: Metis Y., 1995, s. 113.

<sup>523</sup> Immanuel Wallerstein, “Kapitalist Dünya Ekonomisinde Sınıf Çatışması”, *İrk, Ulus, Sınıf - Belirsiz Kimlikler* içinde (145-156), s. 148-149.

Öte yandan, S. Uludağ'a göre, "asabiyetin temel bir değer olduğunu ileri süren İbn Haldûn, bu değerini temeli olarak coğrafî ve iktisadî şartları" görmektedir. Çok soğuk ve fazla sıcak iklimlerde kuvvetli asabiyetler vücuda gelemez; bu iklimlerdeki asabiyetler, mütedil iklimlerdeki asabiyetlere galip, hâkim ve üstün olamazlar.<sup>524</sup> Gerçekte asabiyeti bir "değer" olarak nitelendirmek tutarlı bir yaklaşım değildir, çünkü asabiyet, İbn Haldûn'un da işaret ettiği gibi, olumsuz biçimler de alabilir.<sup>525</sup> Ayrıca, belirli bir coğrafyada fazla sayıda asabiyetin bulunması istikrarlı bir devletin kurulmasına engel teşkil edebilmektedir.<sup>526</sup> Nitekim Lacoste, düşünürün, gerçekte kötüyü bir anlamı olan bu sözcüğe teknik bir anlam kazandırdığını belirtmektedir.<sup>527</sup> Ayrıca, İbn Haldûn çok soğuk ve fazla sıcak iklimlerle *asabiyet* arasında değil, *umrân* arasında ilişki kurmaktadır. Böylesi iklimler yaşanılmaya elverişli olmadığı için bu bölgelerde hem nüfus seyrek, hem de sosyal örgütlenme zayıf olacaktır.<sup>528</sup>

## 2. "Asabiyet" Kuramının Kaynakları

Uludağ'a göre, İbn Haldûn, "asabiyet mefhumunda derin mânalar keşfetmiş ve daha önce farkına varılmayan asabiyetin gücünü, tesirini ve önemini ortaya koymuş, bu suretle asabiyet yeni ve değişik bir hüviyetle ortaya çıkmıştır".<sup>529</sup> Bu abartılı ifadelerin en zayıf tarafını, asabiyetin öneminin daha önce farkına varılmadığı iddiası oluşturmaktadır. Bu tez, İbn Haldûn'un kendi açıklamalarıyla da çelişmektedir. Çünkü düşünür, Hz. Peygamber'in sahih bir hadîste asabiyetin önemini vurguladığını belirtmektedir: "Allah ancak dayanacağı bir kavim içinde bulunan kimseyi peygamber olarak göndermiştir."<sup>530</sup>

<sup>524</sup> Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", I, s. 102.

<sup>525</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 101b-102a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 234-235; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 22-23; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 285-286; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 432-440; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 414-416.

<sup>526</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 82b-83b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 195-196; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 231-232; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 386-387; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 323-324; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 332-333.

<sup>527</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 120

<sup>528</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 23b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 81; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. *Mukaddime/Kendir*, I, s. 86; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 222; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 104-105.

<sup>529</sup> Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", I, s. 123.

<sup>530</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 48a, 80a, 101b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 123, 189, 234; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 129, 224, 285. Söz konusu hadîs için İbn Haldûn "*Ve fi's-Sahîh*" (*Sahîh*'te yer alan) açıklamasını yapmaktadır (Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 48a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 123). Rosenthal, müellifin kullandığı "*es-Sahîh*" ifadesi için, onun bir eser ismi olduğunu gösterecek şekilde "the *Sahîh*" karşılığını kullanmakta (Bkz. *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 187), Pîrîzâde ise "hadîs-i sahih" karşılığı ile yetinmektedir (Bkz. *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 176). Kendir de aynı şekilde "Sahih bir hadiste" ifadesini kullanmaktadır (Bkz. *Mukaddime/Kendir*, I, s. 129). Uludağ tercümesinde ise, "Buhari'ye ait *Sahîh*'de" kaydı yer almaktadır. Ancak hadîsin tahriri şu şekilde yapılmıştır: Ahmed bin Hanbel, *Musned*, II, 533; Hâkim, *Mustedrek*, II, 561 (Bkz. *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 314. Ayrıca bkz. *Mukaddime/Zağbî*, s. 123, n. 2). Hadîs, *Sahîh-i Muslim*'in el-Fezâil bölümünde de (no. 152) yer almaktadır (Bkz. Bkz. Suat Yıldırım,

Gerçekte bu hadîs, İbn Haldûn temas etmemekle birlikte, şu âyetin tefsiri olarak söylenmiş bulunmaktadır: “(Lût) ‘Keşke size karşı bir kuvvetim olsaydı, yahut sarp bir yere sığınabilseydim’ dedi.”<sup>531</sup> Hz. Lût’un, peygamber olarak gönderildiği topluma yabancı olduğu, yani *asabesinin* bulunmadığı ve bir *asabiyyete* dayanmadığı belirtilmektedir. Bu durum, İbn Haldûn’un sadece son kısmını aktardığı şu hadîsle açıklanmaktadır:

“Allah Lût’a rahmet etsin. Andolsun o çok sağlam bir kaleye (Allah’a) sığınıp duruyorken, kavmine ‘Keşke benim size karşı bir kuvvetim olsaydı!’ demiştir. Allah ondan sonra hiçbir peygamber göndermedi ki, kavmine dayanmamış olsun.”<sup>532</sup>

Araştırmacılar tarafından bugüne kadar gözden kaçırılmış bulunan bir nokta, Hz. Ali’nin, yukarıda atıfta bulunulan âyete (Hûd Sûresi, 11/80) ve bu âyeti tefsir eder mahiyette söylenmiş bulunan hadîse temas ettiği bir konuşmasında, asabiyyet olgusuna açık bir biçimde işaret etmiş olmasıdır. Onun şöyle bir konuşma yaptığı aktarılmaktadır:

Kişinin aşîretinin (milletinin) kişiye olan faydası, kişinin aşîretine olan faydasından daha büyüktür. Kişi kendisini onlara zarar vermektan korursa sadece bir eli onlara zararlı olmaktan çekmiş olur. Aşîreti kişiye zarar vermektan çekindikleri zaman birçok elleri zarar vermektan alıkoymuş olur, onu sever, ona yardımcı olur ve onu korurlar. Hatta çoğu zaman kabilesinden bir yakınının haksızlığa uğraması karşısında haksızlık edene kızar ki, bu onun kendisine olan yakınlığı sebebiyledir. Nitekim Kur’an-ı Kerîm’den buna birçok deliller, şahidler getirebilirim. Azîz ve Celîl olan Allah: ‘Lût onlara: “Keşke size yetecek bir kuvvetim olsa veya sağlam bir yere sığınsam” dedi’ (Hûd, 80) buyurmuştur. “Sağlam bir yer”den maksat aşîrettir. Çünkü Lût aleyhisselâmın aşîreti yoktu. Kendisinden başka bir ilâh bulunmayan Allah’a yemin ederim ki, Lût aleyhisselâmdan sonra Allah hangi peygamberi gönderdi ise, o peygamber mutlaka aşîret sâhibi idi. Şuayb aleyhisselâm da ihtiyar ve bedenen güçsüz olduğu için ona: “Doğrusu biz seni aramızda güçsüz görüyoruz. Eğer taraftarların olmasaydı seni taşlardık” (Hûd, 91) dediler. Kendisinden başka ilâh olmayan Allah’a yemin ederim ki, Şuayb aleyhisselâmın kavmi, Rablerinin azamet ve kudretinden değil, sadece Şuayb’ın taraftarlarından korkmuşlardı.”<sup>533</sup>

Hz. Ali bu konuşmasında, sadece yukarıda değinilen, Hz. Lût’la ilgili âyete değil, aynı sûrenin Hz. Şuayb ile ilgili âyetine de (Hûd Sûresi, 11/91), asabiyyet olgusuyla ilişkisi bağlamında atıfta bulunmaktadır. Söz konusu sûrede bir sonraki âyette ise, Hz. Şuayb’in kendisini tehdit edenlere yönelttiği soruya yer verilmektedir: “Size

---

*Peygamberimizin Kur’an’ı Tefsiri*, İstanbul: Kayıhan Y., 1983, s. 113, n. 256).

<sup>531</sup> *Kur’an-ı Kerîm*, Hûd Sûresi, 11/80.

<sup>532</sup> Suat Yıldırım, s. 113.

<sup>533</sup> M. Yusuf Kândehevî, *Hayâtü’s-Sahâbe*, IV, Ahmet Meylânî (çev.), İstanbul: Divan Y., 1980, s. 278-279.

göre benim kabilem Allah'tan daha mı üstündür?"<sup>534</sup> Hz. Ali'nin yanı sıra, İbn 'Abbâs'ın da (ö. 68/687-88) şöyle dediği aktarılmaktadır: "Şuayb (a.s.)'ın kavmi ve aşîreti, onların katında Allah'tan daha aziz idi."<sup>535</sup> Tabiîn (Hz. Peygamber'in ashâbını gören nesil) müfessirlerinden Katâde bin Diâme'nin de (ö. 106/723), Hz. Lût ile ilgili âyeti tefsir ederken, Hz. Ali gibi konuştuğu görülmektedir: "Bize anlatıldığına göre Yüce Allah, Lût (a.s.)'tan sonra, akrabaları tarafından desteklenmeyen hiçbir peygamber göndermedi."<sup>536</sup>

İbn Haldûn, asabiyet kuramı çerçevesinde Hz. Lût ile ilgili âyete atıfta bulunmamakla birlikte, asabiyet kelimesi ile aynı kökten gelen "usbe" sözcüğünün yer aldığı bir başka âyete dikkat çekmektedir:

Allah, kullarının kalplerinde hısim ve akrabalarına karşı şefkat ve koruyup gözetme duygusu meydana getirmiştir ve bu, *beşer tabiatında* mevcuttur. Aralarındaki dayanışma ve yardımlaşma ve düşmanlarına verdikleri korkunun artması bununla olmaktadır. Bu husûsu, *Kur'an*'da Yûsuf aleyhisselâmın kardeşlerinden nakledilen söze göre değerlendir. O zaman babalarına şöyle demişlerdi: "Biz 'güçlü bir topluluk' (*usbe*) iken onu kurt yerse, o zaman biz gerçekten hüsrana uğramışız demektir." [Yûsuf Sûresi, 12/14] Bu, bir asabesinin mevcut olması durumunda hiç kimseye düşmanlarının zarar vermesinin düşünülemez olduğu anlamına gelmektedir.<sup>537</sup>

Bütün bunlar, İbn Haldûn'un asabiyet kuramının esasını âyet ve hadîsler ile Hz. Ali, İbn 'Abbâs ve Katâde gibi ilk dönem *Kur'an* yorumcularının sözlerinin oluşturduğunu söyleme imkânı verebilir. Buna karşılık Gibb, düşünürün teorisinin temellerini İbn Teymiyye'nin *el-Hisbe fi'l-İslâm* adlı eserinde şu ifadeleriyle ortaya koymuş bulunduğunu öne sürmektedir:

Birlik (*ictimâ'*), işbirliği ve karşılıklı yardımlaşma olmaksızın hiçbir insanoğlu ne bu dünyada ne de sonrakinde mutlak refaha ulaşamaz. İşbirliği ve karşılıklı yardımlaşmaları kendilerine faydalı şeyleri elde etme maksadına yöneliktir. Üstelik zararlı şeylerden kaçınmalarını da sağlar. Bu yüzden "İnsan yaratılış itibarıyla sosyal bir varlıktır" denir. Ancak bir araya gelip birleştiklerinde (*cemâ'a*), iyi hallerini koruyacak ve içlerinde bulunun kötülükten sakınmalarını sağlayacak belirli şeylerin olması gereklidir. Hedeflerine erişmelerinde kendilerine kumanda edip kötü sonuçlu fiillerden kendilerini alıkoyacak birine bağlılık sunmalıdırlar. Keza, bütün insanlık bir yöneticiye ve alıkoyucuya ister istemez itaat sunma zorunluluğundadır. İlâhî kitap ehli ya da herhangi bir dinin mensubu olmayanlar ... yine de bazen doğru bazen yanlışça dünyevî çıkarlarının bulunduğu inandıkları meselelerde kendi

<sup>534</sup> *Kur'an-ı Kerim*, Hûd Sûresi, 11/92.

<sup>535</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî, III, s. 120.

<sup>536</sup> *A.g.e.*, III, s. 116.

<sup>537</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 65a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 156; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 170; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 334; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 253; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 263.

hükümdarlarına tabi olurlar.<sup>538</sup>

Gibb'e göre, eğer bu pasaj, *Mukaddime*'deki Kitap I, Bölüm I'in girişi ile, veya Kitap III, Bölüm 23'deki aynı anlamlı değişik ifadelerle ya da Kitap V, Bölüm 6'daki daha da aydınlatıcı paragrafla karşılaştırılırsa, İbn Haldûn'un bu görüşleri geliştirip, "kendi asabiyet kavramını da katarak" bunlara açıklık kazandırmış olmaktan öte birşey yapmadığı görülecektir.<sup>539</sup> Ancak, Gibb'in tespitlerinin iki açıdan sorunlu olduğu görülmektedir: Birincisi, İbn Teymiyye'nin vurguladığı hususların bazıları Aristoteles'den beri farklı düşünürler tarafından dile getirilmekte olan görüşler olduğu gibi, bazıları da herkesin bildiği tarihsel gerçekler durumundadır. Dolayısıyla *Mukaddime*'de benzer ifadelerin yer alması, düşünürün özel olarak İbn Teymiyye'den etkilenmiş olduğunu göstermeye yetmez. İkincisi, İbn Haldûn'un konuyla ilgili asıl katkısını oluşturan asabiyet vurgusu, İbn Teymiyye'nin ifadelerinde yer almamaktadır.

Buna karşılık, Mâverdi'nin İbn Haldûn'un asabiyet kuramının temel çerçevesini, çok daha önce, "*Edebu'd-dunyâ ve'd-dîn*" adlı eserinde çizmiş olduğu, araştırmacıların gözünden kaçmış bulunmaktadır<sup>540</sup>:

Evet, neseb yakınlık ve birliği temin eder. Çünkü aralarında nisbi yakınlık bulunan kimseleri bu yakınlığın verdiği sıcak his ve sevgiler; yabancıların onur kırıcı tavırları, saldırıları ve bilhassa hepsini ilgilendiren ar ve namusun lekelenmesi korkusu birbirleri ile yardım ve yakınlığı sıklaştırır. Kavga ve ayrılık gibi rezaletlerden kaçındırır....<sup>541</sup>

Yakınlık ve akrabalık koruyup himaye etmeyi gerektirir. Arap kavimleri, çölde oturup konar, göçer bir halde bulduklarından zorbaları ve tahakküm sevdalılarını kahredip onların zulüm ve haksızlıklarını önleyip men edecek bir padişahın buyruğu altına girmekten de çekinegeldiklerinden kendilerine düşmanlıkla hükmetmeye kalkışanlara karşı yardım ve yardımlaşma maksadıyla soyla bağlılık hususuna diğer kavimlerden fazla itina edegelmişlerdir.

Hatta o derece ki hıfz ettikleri [korudukları] bu soya bağlılığın onlara bahşettiği yakınlık ve birlik sayesinde zulüm erbabının kahr kılıçlarını üzerlerinden def etmekte bayağı büyük ve güçlü devletlerde görülen güç ve karşı koymayı kendilerinde göstermişlerdir. Bunu yapan, soya bağlılığın bahş

<sup>538</sup> Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 186.

<sup>539</sup> A.y.

<sup>540</sup> İbn Haldûn'un, görüşlerinden yararlandığı yazarlara açıkça atıfta bulunduğu ve bu konuda herhangi bir gizleme çabası içine girmediği görülmektedir. Ancak, müellifin söz konusu yazarlardan etkilendiği hususların onları referans gösterdiği konularla sınırlı olduğunu düşünmemek gerekir. Bu, Mâverdi için de geçerlidir. Bununla birlikte, araştırmacıların İbn Haldûn'un görüşlerinin kökenleri konusunda ya onun hiç atıfta bulunmadığı İbn Teymiyye ve İhvân-ı Safâ'ya yoğunlaştıkları ya da atıfta bulunmakla birlikte görüşlerini yetersiz bulduğunu belirttiği Eski Yunan düşünürlerine odaklandıkları görülmektedir. Özellikle Mahmud İsmail ve Muhsin Mehdi'nin durumlarının bu olduğu bilinmektedir. Bu tutumun, düşünürle ilgili orijinal bir tespitle bulunma çabasından kaynaklandığı, fakat tam aksi bir sonuca yol açarak onun düşüncelerinin gerçek kökenlerinin anlaşılmasını güçleştirdiği söylenebilir.

<sup>541</sup> Ebu'l-Hasan el-Mâverdi, *Maddî ve Manevî Yüce Hedefler*, Bergamalı Cevdet Efendi (çev.), 2. b., İstanbul: MEB, 1997, s. 399.

ettiği yakınlık ve birlik ruhundan başka bir şey değildir.

Neseb (soy), destek ve dayanmada en büyük güç olduğundan dolayı, Lût – aleyhisselam– kavminin giriştiği o pek çirkin (habis) iş karşısında: ‘Ah, ne olaydı da, benim size karşı kullanabileceğim kahredici bir güç veya kabilem olsaydı’ demiştir.<sup>542</sup>

... Diğer bir hadiste de Cenâb-ı Hakk’ın Lût –aleyhisselam–dan sonra gönderdiği peygamberleri varlıklı ve büyük oymaklardan seçtiği belirtilmiştir. Yine rivayete göre ümmetinin ayrılık belasına düşmeyip birlik ve beraberliğini muhafaza etmesi için ashabdan hiçbirini bir kabileye intisabsız bırakmayıp behemehal bir yere mal ederlermiş. Onun için:

“Bir kimse bir kavme iltihat ile çoğalmasına yardım ederse Cenâb-ı Hak onu o kurtulmuş zümreden sayar.” buyurmuşlardır....<sup>543</sup>

Buradaki son ifadeler, neseb asabiyetinin yanı sıra, “sebepl asabiyeti” olarak adlandırılan olguya da açıklık getirmektedir. Mâverdî’nin yukarıda sözünü ettiği hususların hepsine İbn Haldûn’un da değinmiş olduğu görülmektedir. Aynı soydan gelenlerin, yabancıların saldırıları karşısında, “onurlarının zedelenmesi ve ar ve namuslarının lekelenmesi korkusu” ile dayanışma içine gireceklerini vurgulayan Mâverdî gibi İbn Haldûn da, akrabası zulme uğrayan veya düşmanlığa maruz kalan bir kimsenin kendi içinde bir aşağılanmışlık duygusu hissedeceğini, karşılaştığı muamele ve tehlikeleri o yakınından uzaklaştırmayı temenni edeceğini, bu özelliğin insanın tabiatında başlangıçtan beri var olduğunu söylemektedir.<sup>544</sup> Yine, Mâverdî’nin Araplar’la ilgili tespitlerini de aynen tekrarlamaktadır.<sup>545</sup> Ancak, oldukça kısa ve öz nitelikteki bu açıklamalara mukabil, İbn Haldûn’un analiz ve değerlendirmelerinin oldukça kapsamlı, geniş, ayrıntılı, çok boyutlu ve iyi düşünülmüş olduğu görülmektedir.

### C. DEVLET VE MÜLK

*Mukaddime*’de hem “*mulk*” hem de “*devlet*” kelimesi “*ed-devletu ve’l-mulku*” terkihi çerçevesinde genellikle birlikte geçmektedir.<sup>546</sup> İbn Haldûn, esas itibariyle egemenlikle teşhiz edilmiş örgütlenmeyi *mulk* terimiyle ifade etmektedir.<sup>547</sup> Egemenlik ile siyasal iktidar “*mulk*”te içerilmekle birlikte, İbn Haldûn egemenlik ile siyasal iktidarı

<sup>542</sup> A.g.e., s. 400.

<sup>543</sup> A.g.e., s. 401.

<sup>544</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 65a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 156; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 171; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 335; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 253; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 261-262.

<sup>545</sup> Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 76b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 181; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 366-367; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 208; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 299; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 306-307.

<sup>546</sup> Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 182, ek a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 412; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 305.

<sup>547</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 299.



bilinçli bir biçimde ayırmaktadır.<sup>548</sup> el-Azme'nin belirttiği gibi, *mulk* ve *devlet* kavramlarının *Mukaddime*'de “merkezî konum”a sahip olduğunu söylemek mümkündür.<sup>549</sup> Bu husus, düşünürün *umrân* ve *asabiyet* kavramları ile *devlet* arasında kurduğu ilişki dikkate alınınca daha açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Düşünüre göre, asabiyetin nihaî amacı “*mulk*”tür, bir başka deyişle devlet otoritesinin ele geçirilmesidir.<sup>550</sup>

İbn Haldûn, *devlet* ile *umrân* arasında “biçim” (*sûret*) ile “madde” (öz) arasındaki ilişkiye benzer bir münasebet bulunduğunu belirtir. *Sûret*, maddenin varlığı için koruyucu bir “şekil”dir ve tabiat ilimlerinin gösterdiği gibi, bu ikisi birbirinden ayrılmaz. Devlet de, *umrân*'ın *sûret*idir; bu yüzden, *umrân*sız devlet tasavvur olunamaz. Aynı şekilde, insan tabiatındaki bir kanun ve kural koyucunun varlığını zorunlu kılan düşmanlık eğiliminden dolayı, devletsiz *umrân* da düşünülemez. Düşünüre göre, işte bu nedenle, siyasete ihtiyaç duyulmaktadır. Devletin anlamı (sebeb-i hikmeti ve var oluş gayesi) budur; insanın tabiatındaki düşmanlık eğiliminin kontrol altına alınması. Devlet ile *umrân* birbirinden ayıramayacağına göre, birinde bozukluk ortaya çıkması diğerinin de bozulmasına yol açar, tıpkı birinin yokluğunun diğerinin de yokluğuna neden olması gibi.<sup>551</sup> Çağımız tarihçileri, İbn Haldûn'un bu tespitlerini doğrulayan açıklamalarda bulunmaktadır. Child'e göre, Nil Vadisi'nde şehir devriminin doruğuna ulaşması, bir başka deyişle şehirleşmenin ve *umrân*'ın gelişmesi, tüm Mısır'ın bir egemen kralın yönetimi altında birleşmesi, yani devletin gücünün artması zamanına rastlamaktadır.<sup>552</sup>

*Uygarlık* ile *devleti* kesin çizgileriyle ayıran ilk düşünürün İbn Haldûn olduğunu söyleyen Hassan'a göre, eski tarihçilerin bu iki kavramı karıştırmaları, çoğu zaman kendilerinin yaşadıkları düzenden başka toplum düzenlerinin bulunabileceğini bilmemelerinden ileri geliyordu. Eski uygarlıkların toprak üretimi temeline dayalı tefeci-bezîrgân ekonomisi çerçevesinde kalışı, değişenin *toplum* değil *devlet* olduğu sanısını uyandırmıştır.<sup>553</sup> “Her şeyin Allah'la ve onun planıyla ilişkilendirildiği bir dünyada bağımsız bir siyaset teorisi beklememeliyiz” diyen E. Rosenthal de, XIV.

<sup>548</sup> A. g. e., s. 300.

<sup>549</sup> al-Azme, *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, s. 29.

<sup>550</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 69b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 168; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 275; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 189; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 349; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 284.

<sup>551</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 182, ek a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 412; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 305; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 512-513; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 682-683; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 300.

<sup>552</sup> Gordon Childe, *Tarihte Neler Oldu*, Mete Tunçay ve Alaeddin Şenel (çev.), 2. b., İstanbul: Alan Y., 1983, s. 81.

<sup>553</sup> Ümit Hassan, *Ibn Khaldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 271.

yüzyılda Kuzey Afrikalı bir müslümanın, İbn Haldûn'un, herşeye rağmen, "Ortaçağ'daki yaygın görüşleri aşan bir güç devleti teorisi" geliştirmeyi başardığını söylemektedir.<sup>554</sup>

İbn Haldûn'un devlet kuramının başlangıç noktası, M. Fahri'ye göre, Aristoteles'in "İnsan doğuştan politik bir hayvandır" düsturudur. Çünkü İbn Haldûn, bu ilkenin doğal bir sonucu olarak, insanın hemcinslerinin yardımı olmadan zarûrî maddî ihtiyaçlarını temin edemeyeceğini ve kendisini saldırılardan koruyamayacağını düşünmektedir.<sup>555</sup> Bir başka deyişle, insan, yaşam ve varlığını sürdürmek için gereken ihtiyaçlarını tek başına karşılamaktan âcizdir. Bütün bu hususlarda, doğası gereği, sürekli olarak yardımlaşmaya muhtaçtır.<sup>556</sup> İbn Haldûn, Aristoteles'in "politika" vurgusunu tekrarlamakla birlikte, insan için yapılan "politik hayvan" tanımını kullanmaz. Bilâkis, ona göre, insan, kendisine has özellikleriyle, diğer bütün canlılardan (*hayevânât*) "ayrılır" (*mütemeyyiz*). Bu özellikler ise, "*fikr*"in neticesi olan ilim ve sanatları geliştirebilmeleri ve hakem konumundaki bir kanun koyucuya ve siyasal otoriteye ihtiyaç duymalarıdır.<sup>557</sup>

Düşünür, tabiatlarında var olan toplumsallık özelliğinden dolayı, *mulkün* (siyasal otoritenin) insanlar için tabîî bir durum olduğunu belirtir.<sup>558</sup> Çünkü insanların biraraya gelip yardımlaşmaları, hayvan topluluklarında olduğu gibi *tabîî* (içgüdüsel) değildir, belirli ölçüde buna zorlanmaları (*ikrâh*) gerekmektedir.<sup>559</sup> Zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak ve yiyecek temin etmek için topluluk haline gelmeleri kaçınılmazdır; yardımlaşmadan yaşamlarını ve mevcûdiyetlerini devam ettirebilmeleri mümkün değildir. Toplum haline geldikleri zaman ise, zarûretler onları, farklı biçimlerde ilişkiler kurmaya ve ihtiyaçlarının zorlamasıyla, gereksinim duydukları şeyleri onlara sahip olanlardan zorla da olsa çekip almaya yöneltecektir. Böylece, canlıların tabiatında var

<sup>554</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 123.

<sup>555</sup> Fahri, s. 331; *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 20a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 73-75; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 87-91; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 89-93.

<sup>556</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 209a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 505; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 15-16; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 769; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 651.

<sup>557</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 19a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 71; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 82-83; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 75; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 208; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 84. Arapça'da "hayevân" (çoğulu: hayevânât), "canlı, kendisinde hayat olan" anlamına gelir ve Türkçe'de kullandığımız "hayvan" kelimesi gibi, canlıların sadece belirli bir kategorisini ifade etmez. Bkz. Sarı, s. 369.

<sup>558</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 71b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 172; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 194; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 355; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 322; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 291.

<sup>559</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 189a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 427; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 707; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 534; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 332; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 329.

olan zulüm ve düşmanlık özellikleri yüzünden bazısı bazısına haksızlık edecektir. Ancak, haksızlığa uğrayan, öfke ve gurur gereği ve kendisindeki beşerî kuvvetin muktezâsı olarak, zulmedene engel olmaya çalışacaktır. Böylece, silahlı kavgaya kadar giden bir çatışma hali ortaya çıkacak, bunun sonucunda da, Allah'ın özellikle korunmasını istediği insan soyunun tükenmesine yol açacak şekilde kargaşa ve kan dökülmesi durumu başgösterecektir. Bu yüzden, insanlardan bir kısmının diğer kısma zulmetmelerine engel olacak bir yönetici aralarında mevcut olmaksızın, onların, kargaşa ortamı içine düşmemeleri mümkün değildir. Bu yönetici de, insanın tabiatı gereği, onlar üzerinde zor kullanan ve onlara hükmeden bir otorite konumunda olacaktır.<sup>560</sup> O halde, “siyaset” ve “mulk”, gerçekte, insanların korunup gözetilmelerini sağlayan (*kefâlet*), varlığı zorunlu bir kurumdur.<sup>561</sup>

#### D. BEDÂVET VE HADÂRET

Konfüçyüs'ten günümüz sosyal bilimcilerine uzanan çizgide yapılmış tipolojileri inceleyen Sorokin, İbn Haldûn'un *bedâvet* ve *hadâret* analizinin, onların “en nüfuz edici, ayrıntılı ve aydınlatıcı”larından biri olduğunu ileri sürmektedir.<sup>562</sup> Plato, *Devlet* adlı eserinde artan ve çeşitlenen ihtiyaçları şehre özgü gösterirken, söz konusu analizinde İbn Haldûn, önemli bir farklılık olarak, bunu şehirle ve sakinleriyle sınırlandırmaz, kırsal kesim de dâhil olmak üzere bütün bir insan toplumuna teşmil eder. Toplum bir bütün olarak sadece şehirden ibaret değildir, fakat şehre ihtiyaç duymaktadır. Kendi kaynakları ve kapasiteleriyle ihtiyaçlarını karşılama gücüne sahip olmasalar da, kırsal kesim insanları da, şehirlilerle aynı ihtiyaçları paylaşmaktadırlar.<sup>563</sup>

Gellner'in deyişiyle, Tönnies'in *Gemeinschaft* (cemaat) ve *Gesellschaft* (toplum/cemiyet) kavramlarının ifade ettiği olgu ya da oluşumlar, İbn Haldûn'un düşüncesinde mevcuttur.<sup>564</sup> Gerçekten de Tönnies, İbn Haldûn'u hatırlatır şekilde,

<sup>560</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 94b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 219; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 265; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 417; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 365-366; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 380-381.

<sup>561</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 72a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 172; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 282-283; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 356; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 194; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 291-292.

<sup>562</sup> Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 109.

<sup>563</sup> Gellner, *Anthropology and Politics: Revolutions in the Sacred Grove*, s. 204.

<sup>564</sup> *A.g.e.*, s. 202. Burada *Gemeinschaft*'a karşılık olarak “cemaat” kavramının kullanılması isabetlidir. Ancak günümüzde cemaat kavramıyla daha çok dinî hareketler anlaşıldığı için yanlış anlamaya yol açması ihtimali vardır. Bugün Türkiye'de cemaat olarak adlandırılan gayrimüslim unsurlara Osmanlı'da “millet” adı verildiği gibi, genellikle aşiret ya da kabilelere de “cemaat” denilmekteydi. Bu çerçevede konar-göçerler kendi aralarında “il” veya “ulus” adı altında gruplandırılmış, bunlar da kendi içlerinde boy, aşiret, *cemaat*, oymak, mahalle, oba (aile) şeklinde bölümlere

“topluluk” kavramını daha çok “kırsal” (bedevî) bir Germen Ortaçağı düşüncesinden esinlenerek geliştirmiştir. Ona göre, “modern uluslar, Roma hukuku, kent, bilim ve sanayi”; ussal/aklî, soğuk, insanlık dışı “toplum”sal ilişkilere dayanırken, buna karşılık “feodal beylikler, geleneksel hukuk, kırsal topluluklar, din ve tarım”, daha insanî olan “topluluk”sal ilişkilere yaslanır.<sup>565</sup> Tönnies’e benzer şekilde Durkheim da “benzerlik yoluyla dayanışma” (mekanik dayanışma) ve “işbölümü yoluyla dayanışma” (organik dayanışma) ayırımını öne sürmüştür. Durkheim’a göre mekanik dayanışmada birey, gruptan kopmamıştır, o nedenle bu toplumsal bağlanma biçimi ilkel ve yüzeyseldir. Buna karşılık organik dayanışma, uğraşları birbirini tamamlayan ve birey olarak kendi kişiliğini geliştirmiş insanları, karşılıklı bağımlılıklarının ussal/aklî olarak bilincine varacakları şekilde biraraya getirir.<sup>566</sup>

Durkheim’ın bu ayırımında, İbn Haldûn’un bedevî-medenî ayırımının izlerini bulmak mümkündür. Nitekim N. Öktem, asabiyet bağının Durkheim’daki “benzerlikten doğan dayanışmayı” anımsattığını ileri sürmektedir.<sup>567</sup> Duverger’ye göre, Durkheim ve Tönnies’in geliştirdikleri iki tipoloji arasındaki benzerlikler oldukça önemlidir. Çünkü, Tönnies’in “topluluk” ya da “cemaat”i, Durkheim’ın “benzerlik yoluyla dayanışma” (mekanik dayanışma) üzerine kurulmuş bir toplumsal gruptur; “toplum/cemiyet” ise, “iş bölümü dayanışması”na (organik dayanışma) dayanan bir grup durumundadır.<sup>568</sup> Açık ki, İbn Haldûn’un kırsal/bedevî - kentsel/hadarî tipolojileriyle Tönnies’inkiler arasındaki benzerlik, Durkheim’inkiler ile Tönnies’inkiler arasındakinden daha fazladır. Ayrıca, Tönnies’inkilerin Durkheim’inkilere benzedikleri kadar İbn Haldûn’un tipolojileri ile Durkheim’inkiler arasında da benzerlik vardır. M. Dhaouadi’ye göre, İbn Haldûn’un bedevî - medenî/hadarî tiplemesi, sadece Tönnies ile Durkheim’inkilere değil, Cooley’in birincil-ikincil gruplar sınıflandırmasına da benzemektedir.<sup>569</sup> Becker, Zimmerman, Maine, Cooley, Ogburn, Sorokin, Weber ve Redfield’in yaptıkları ikili sosyal yapı ayırımları da hemen hemen aynı niteliktedir.<sup>570</sup>

---

ayrılmıştır. Bkz. Hakkı Dursun Yıldız (red.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, XII, İstanbul: Çağ Y., 1993, s. 388.

<sup>565</sup> Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 68.

<sup>566</sup> A.g.e., s. 65-66.

<sup>567</sup> Öktem, s. 276.

<sup>568</sup> A.g.e., s. 68.

<sup>569</sup> Öncü, *Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, s. 39.

<sup>570</sup> Fuad Baali ve Ali Wardi, “İbn Khaldun’s Typology of Society in the Light of Modern Thought”, *Journal of Social Sciences – Mecelletu’l-ulûmi’l-ictimâ’i*, C. IX, No. 2 (Kuveyt, 1981), s. 246.

Duverger'nin belirttiği gibi, Durkheim ve Tönnies'in tipolojileri, sosyolojinin gelişmesinde önemli bir yer tutmuşlardır.<sup>571</sup> Fakat, İbn Haldûn'un tipolojilerinin açık bir üstünlüğü vardır, çünkü statik bir soyutlamayı veya büyük ölçüde zihinsel kurgu ürünü birer “ideal tip”i değil, doğal bir süreci ve olguyu anlatmaktadırlar; diğer taraftan hem aralarındaki ilişki biçimi, hem de birinden öbürüne geçişin mekanizması açıklanmıştır. Marx'ın da, İbn Haldûn gibi kır-kent ayrımını önemseydiği görülmektedir. Ona göre, “İyi gelişmiş ve meta değişimi ile ortaya çıkmış olan her işbölümünün temeli, kent ile kır arasında ayrılıktır. Toplumun bütün ekonomik tarihinin, bu anti-tezlerin hareketinde özetlendiği söylenebilir”.<sup>572</sup> Yukarıda belirtildiği gibi, Sorokin'in İbn Haldûn'a ait tipolojileri “nüfuz edici, ayrıntılı ve aydınlatıcı” olarak nitelendirmiş olması nedensiz değildir. Herşeyden önce *bedâvet* ve *hadâret* kelimelerinin kendisi aydınlatıcı ve açıktır. *Bedevî* kelimesi, “bir şeyin ilk defa görünmesi” anlamına gelen “*be-de-ve*” kökünden türetilmiş bulunmaktadır. *Bedâvet* ve *iptidâî* (ilkel) kelimeleri arasında bir kök birliği de mevcuttur. “*Bedv/bedâvet*”, zâhir olmak, ortaya çıkmak ve bir nesnenin ilk önce zâhir ve peyda olan tarafı anlamlarına gelmektedir. “*Bedâvetu's-şey*” tâbiri ise, iptidâîlik manasını taşımaktadır. “*Bedâvet*”; sahrâ, *bâdiye* ve çölde oturmayı ifade ederken, “*bedevî*” ve “*ehl-i bedv*” kelimeleri, açık arazide ve kırdaki ikamet eden, çadır hayatı yaşayan ve göçebe olan kimseler için kullanılmaktadır.<sup>573</sup>

*Bedevî* anlamına gelen bir başka kelime “*a'râb*”dır. Sâmi dillerde “çöl” manasına gelen “*Arab*” kelimesi eski devirlerde aynı zamanda çölde yaşayan kimseleri yani *bedevî*leri de ifade ediyordu. İlk defa *Kur'an*'da, yerleşik hayat yaşayan Araplar'la *bedevî* Araplar açık bir şekilde birbirinden ayrılmış ve *bedevî*ler “*a'râb*” olarak adlandırılmıştır. Böylece, Arap Yarımadası'nın köy ve şehirlerinde yaşayanlara Arab, çölde göçebe olarak yaşayanlara ise “*a'râb*” (*bedevî*) denilmiştir.<sup>574</sup> *Kur'an*'da 10 yerde geçen “*a'râb*” kelimesi, hadîslerde de sıkça kullanılmaktadır.<sup>575</sup> Ancak, İbn Haldûn'un bazen “*Arab*” kelimesini “*a'râb*” (*bedevî* Arap) anlamında kullandığı görülmektedir.

<sup>571</sup> Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 69.

<sup>572</sup> Alaattin Bilgi, “İbni Haldun ve *Mukaddime*”, *Evrensel Kültür*, S. 45 (Eylül 1995), s. 18.

<sup>573</sup> Sarı, s. 78-79; Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, I, s. 103.

<sup>574</sup> Mustafa Fayda, “*Bedevî*”, *DİA*, C. V, s. 312. Hz. Ali'nin de kavramı kullandığı görülmektedir: “Hz. Ali (R.A.)'dan: ‘Ey iman edenler! Eğer kendilerine kitap verilenlerden herhangi bir topluluğa uyarmanız, sizi imanınızdan sonra çevirirler, kâfir yaparlar’ ayetinden maksadın ne olduğu soruldu: Bundan maksat taarrub (Arablaşmak yani İslâm cemaatini terk edip çöllerde oturmak) mıdır? Cevabında: Hayır, taarrub değildir ... dedi.” (İmam Muhammed, *Siyer-i Kebîr – İslâm Devletler Hukuku*, M. Said Şimşek ve İbrahim Sarmış (çev.), İstanbul: Evs Y., 1980, s. 43).

<sup>575</sup> Orhan Karmış, “*A'râb*”, *DİA*, C. III, s. 242.

Hodgson, F. Rosenthal'ın *Mukaddime* tercümesinde bu ayırımı dikkat etmediğini, İbn Haldûn'un göçebeler için kullandığı "arab" terimini, modern anlamıyla linguistik, etnik bir terimmiş gibi, "Arab" diye manalandırıldığını öne sürmektedir.<sup>576</sup> Katsiaficas ise, F. Rosenthal'ın "Arab" olarak tercüme ettiği terimlerin kullanımında İbn Haldûn'un neye işaret ettiği konusunda bazı şüpheler bulunduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, bazıları onun bedevîleri kastettiğini söylerken, diğer bazıları İslâm'ın yükselişinden önceki Araplar'ın kastedildiği konusunda ısrarcıdır.<sup>577</sup> Buna karşılık Uludağ; M. de Slane ve Monteil'in yanı sıra F. Rosenthal'ın de, ilgili yerlere koyduğu dipnotlarda, İbn Haldûn'un dilinde "Arab" kelimesinin, Acem'in (Arap olmayan) mukabili değil, hadarîlerin ve şehirlilerin karşılığı olduğunu belirttiğini ifade etmektedir. Uludağ'a göre, "İbn Haldûn'un Arap kelimesini göçebe (bedevî, barbar) mânasında kullandığı muhakkak olmamakla beraber, bazan bu kelime ile Arap ırkını ve halkını kasdettiği de bir gerçektir".<sup>578</sup> Gerçekten de, İbn Haldûn'un yazıları dikkatli bir şekilde incelendiğinde, "Arab" kelimesini bazen "a'râb" (bedevî), bazen de Arap ırkı anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.<sup>579</sup> Düşünürün a'râb-Arab ayırımı yapmadığı, her iki topluluk için de *Arab* kelimesini kullandığı görülmektedir.<sup>580</sup> Patai'ye göre ise, düşünür *Arab* kelimesi ile öncelikle bedevî Araplar'ı kastetmektedir ve bu tutumu bedevîler hakkındaki olumlu düşüncelerinden bütünüyle bağımsız değildir.<sup>581</sup> Aynı görüşü el-Husrî'nin de savunduğunu belirten Adivar, gerçekte düşünürün Araplar'ı tenkidinin hem bedevîleri hem de o devirde onlardan pek farklı olmayan hazarîleri kapsadığını söylemektedir.<sup>582</sup>

<sup>576</sup> Hodgson, *İslam'ın Serüveni-Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, II, s. 528, n. 13.

<sup>577</sup> Katsiaficas, s. 190, n. 42.

<sup>578</sup> Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", I, s. 134.

<sup>579</sup> Düşünürün "Arab" kelimesi ile bedevîleri (a'râb) kastettiği ifadeleri için bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 62a, 75a-76b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 149, 178-181; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 237, 294-298; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 69, n. 24; F. Rosenthal, sosyolojik bir terim olarak *Arab*'ın, İbn Haldûn için daima herhangi bir ırk ya da millet gözönünde tutulmaksızın "bedevî" ile eşanlamlı olduğunu söylemektedir (Bkz. *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 250, n. 6). Düşünürün *Arab* kelimesi ile bir ırkı kastetmesine örnek olarak ise bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 76b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 181; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 299-300; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 209; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 306. İbn Haldûn burada, Araplar'ın, diğer toplumlardan (ümem) daha fazla bedevî olduklarını söylemektedir. Şayet "Arab" kelimesiyle bedevîleri kast etmiş olsaydı, ortaya, "Bedevîler, diğer toplumlardan daha bedevîdir" gibi bir totoloji çıkmış olurdu. Bir başka yerde de, benzer şekilde, Araplar'ın diğer milletlerden farklı olarak bedevîliğe gark olduklarını ve hadarî/shehirli umrândan uzak bulduklarını belirtmektedir. Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 194b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 440; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 561; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 353.

<sup>580</sup> Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 45b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 118; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 123; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 269; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 166; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 177-178.

<sup>581</sup> Raphael Patai, *The Arab Mind*, New York: Charles Scribner's Sons, 1976, s. 20.

<sup>582</sup> Adivar, s. 743.

Bedevî kelimesinin tam karşıt anlamlısı olan *hadarî/hazerî* sözcüğü ise, şehir ve köylerde yaşayanları anlatmak için kullanılır.<sup>583</sup> Hadâra, “şehirleşme ve medeniyet” anlamına gelmektedir.<sup>584</sup> *Hadar*, *hadâret*, *hudûr/huzûr*, *hadret/hazret* kelimeleri; hazır olma, gâib/kayıp olmama, bir şahsın önü ve yanı (“huzûrunda olma”) gibi anlamlara gelmektedir. *Hâdıra* ve *hidâret* ise, *bâdiyenin* zıddıdır; beldeler, kasabalar ve karyeler demektir. *Ehl-i hadâr* ya da *hadarî* ise, şehirde oturan (medenî) ve göçebe olmayan, yerleşik mânalarına gelmektedir.”<sup>585</sup>

İbn Haldûn’a göre bedevîlik, umrânın aslıdır ve bütün insan topluluklarının hazerî/hazarî/hadarî hayat tarzına geçmeden önce yaşadıkları bir devredir.<sup>586</sup> Ona göre, geçimlerini ziraat ve hayvancılıkla sağlayanlar zorunlu olarak bâdiyelere (kırsal alanlara) yönelirler. Çünkü ekip biçebilecekleri ve hayvanlarını otlatabilecekleri geniş alanları şehirlerde değil ancak bâdiyelerde bulabilirler.<sup>587</sup> Hayvancılık yapanlar otlak ve su bulabilmek için yer değiştirmek zorundadırlar, bu da onları göçebe hayatı yaşamaya yöneltir. Koyun ve sığır sahiplerinin aksine deve sahipleri çöl ve sahrâlarda yaşarlar. Çünkü develerin, kış soğuklarından uzaklaşmaya, çöl sıcağına ve tuzlu suya ihtiyacı vardır. Ancak, çöllerin ücrâ yerlerinde dolaşmalarından dolayı deve sahipleri yabanîlikte insanların en önde gelenleridir.<sup>588</sup> Bedevîlerin yaşam biçimi, beslenme alışkanlıklarını da belirler; miktar ve çeşit olarak az yerler. Katıkları ya çok az olur ya da hiç bulunmaz. Baharat, sebze ve meyvelere ise çoğu zaman yabancıdırlar. Buna karşılık teneffüs ettikleri hava temizdir. Bunun yanı sıra, ata bindikleri, avcılık yaptıkları ve ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla bedenen çaba sarfettikleri için hareketli bir yaşam sürerler. Böylece, bir yandan yiyeceklerinin zararsız olması, diğer yandan bunların iyi hazmedilmeleri ve ayrıca vücutlarını çalıştırmaları sayesinde, sağlam ve

<sup>583</sup> Sarı, s. 316.

<sup>584</sup> Hadarî ve medenî (uygar) kelimeleri eş anlamlıdır. Nitekim, “hadâratun” kavramının İngilizce karşılığı olarak “civilisation” gösterilmektedir. Bkz. Ahmed Suveylim Umerî, *Mu’cemu’l-’ulûmi’s-siyâsiyyeti’l-muyesser*, [Kahire]: el-Hey’etu’l-Misriyyetu’l-’amme li’l-kitâb, 1985, s. 73.

<sup>585</sup> Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, I, s. 103.

<sup>586</sup> *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 62b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 150; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 161; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 307-308; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 239; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 252.

<sup>587</sup> *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 61b, 167a, 197b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 148, 379, 447; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 235, II, s. 254, 371; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 249.

<sup>588</sup> *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 62a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 149-150; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 237-238; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 161-162; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 307-308; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 325; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 250-251.

sağlıklı olurlar. Bunun bir sonucu olarak, kırsal kesimlerde hekime genellikle ihtiyaç duyulmaz.<sup>589</sup>

İbn Haldûn'a yönelik Avrupa-merkezci ve Marx'la ilişkilendirme amaçlı yanlış okumalardan birini Hassan'ın yaptığını söyleyen M. Ertan'a göre, bunu, bedevî umrân ile “barbarlık”, hazerî umrân ile de “uygarlık” arasında kurulan özdeşlik oluşturmaktadır.<sup>590</sup> Gerçekten de İbn Haldûn, bedevîleri iyiliğe şehirlilerden daha yatkın görmesi itibariyle, bedevî umrânı barbarlık olarak görme gibi bir tutumdan uzaktır. Ancak Hassan'ın, bu noktada tümünden dikkatsizce bir yaklaşım sergilediği söylenemez. Nitekim, ona göre, İbn Haldûn, tarihin somut verilerinden çıkardığı ve teorik bilimin konusu yaptığı çeşitli sosyal olaylar arasındaki ilişkileri anlatırken teknik terimler geliştirmekte ve kullanmakta olduğu için, o terimlerin teknik anlamlarını bir ya da birkaç teknik olmayan karşılığına indirgemek, “ilkel” teriminin “göçebe” olarak kullanılması örneğinde olduğu gibi, düşüncesinin ciddî şekilde yanlış anlaşılmasına yol açabilir.<sup>591</sup> İbn Haldûn'un tasvir ettiği bedevîliğin esas karakterinin “göçebe” bir yaşayış tarzı olduğunu söyleyen Hassan, *Mukaddime*'deki “bedevî” kavramının özelliklerinin incelenmesi durumunda, çoğu bedevî toplulukların göçebe olduklarının görüldüğünü belirtmektedir.<sup>592</sup> Ona göre, bedevîliğin sadece göçebe hayat tarzı olmadığı, uygar hayat tarzından önce gelen toplum biçimlerinin tümünü kapsadığı; düşünür tarafından açıklıkla ifade edilmektedir.<sup>593</sup>

Aynı hususa değinen Uludağ da, İbn Haldûn'un, bazı hallerde küçük yerleşme merkezlerindeki insanları ve toplulukları da bedevî olarak gördüğünü, buna mukabil toprağa yerleşmemiş bazı göçebe kavimlerin de kendilerine has bir umrânı ve medeniyetinin bulunduğu bahsettiğini, *umrânu'l-bedevî ve sinâ'atu'l-bedevî* gibi tâbirler kullandığını ifade etmektedir. İbn Haldûn bu şekilde bedâvet ve bedevî kavramlarına özel bir anlam yüklediği için, F. Rosenthal, *Mukaddime*'nin İngilizce tercümesinde bedâvet ve bedevî kelimelerini olduğu gibi kullanmış, tercüme

<sup>589</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 200b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 453; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 379-380; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 742; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 579; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 376-377.

<sup>590</sup> Mehmet Ertan, “Bir Devin Eseri, İbn-i Haldun Cevap Veriyor (2)”, *Agora – Genç Sosyal Bilim Forumu*, S. 3, (Temmuz-Ağustos 2005), s. 27-28.

<sup>591</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 226.

<sup>592</sup> *A.g.e.*, s. 192.

<sup>593</sup> *Mukaddime/Ugan*, I, s. 308'den aktaran Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 228. İbn Haldûn'un ifadeleri için ayrıca bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 62a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 150; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 239; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 249.



etmemiştir.<sup>594</sup> Aynı şekilde Arslan da, İbn Haldûn'un, köylerde sebze ve tahıl tarımı ile uğraşanları “*bedevî umrân*”a dahil ettiğini söylemektedir.<sup>595</sup> Gerçekten de İbn Haldûn, geçimini ziraat ve hayvancılıkla sağlayan köylüleri de, göçebe değil yerleşik oldukları halde, *bedevî* olarak nitelendirmektedir. Bedevîlerin genel olarak hayvan kıl ve derilerinden yapılmış çadırlar ile ağaç, kerpiç ya da taştan yapılmış düzensiz ve basit evler edindiklerini, aralarında kaya oyukları ve mağaralarda yaşayanların da bulunduğunu belirtmektedir. Ayrıca, geçimlerini tarımla sağlayan *bedevî*ler için yerleşikliğin göçebelikten evlâ olduğunu, bunların daha çok köylerde ve dağlarda yaşadıklarını açıklamaktadır.<sup>596</sup>

Böylece İbn Haldûn, *bedevî*lik ve *hadarî*lik kategorileri arasındaki sınırı salt göçebelik-yerleşiklik ekseninde değil, aynı zamanda geçim tarzı, sosyal örgütlenme biçimi, nüfus yoğunluğu, yaşam tarzı ve gelişmişlik düzeyleri temelinde çizmiş olmaktadır. Düşünürün yaklaşımı, P. L. Berger, B. Berger ve H. Kellner tarafından dile getirilen “şehirleşme” kavramı ile örtüşmektedir. Söz konusu yazarlara göre, şehirleşme hareketi, sadece belirli toplumların fiziksel büyümesi ve kentsel kurumların gelişmesi meselesi değil, kentlerde yaşayanların olduğu kadar kent dışında kalanların da *bilinç düzeyleri* üzerindeki bir süreçtir. Yine, adları geçen yazarlara göre, ABD’de toplumun büyük bir kısmının nüfus sayımından nüfus sayımına “kentli” ve “kentli olmayan” olarak nitelendirilmesine karşın, çok daha büyük bir kesim, özellikle kitle haberleşme araçlarının modern ortamı sayesinde, “bilinç” sözkonusu olduğunda kentlileşmiş olmanın özelliklerine sahiptirler. Düşünme stili, duygu ve genel olarak yaşanan realite de dahil olmak üzere “yaşam tarzı”nı belirleyen şehir, günümüzde toplum için bir standart oluşturmakta, böylece küçük bir kasabada, hatta bir çiftlikte yaşarken kentlileşmek mümkün olmaktadır.<sup>597</sup>

İbn Haldûn’un şehirliliğin *bedevî*likten doğduğunu ve *bedevî*liğin bir sonraki aşaması olarak ortaya çıktığını kabul ettiği görülmektedir. Ona göre, zarurî ihtiyaçlarını karşılamak için çalışan *bedevî*lerin aksine, şehirliler, “aslî ve zorunlu” (*zarurî*) olmayıp tamamlayıcılık vasfı gösteren ihtiyaç niteliğinde (*hâcî*) veya lüks nitelik taşıyan

<sup>594</sup> Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, I, s. 105.

<sup>595</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 105.

<sup>596</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 62a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 149; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 159; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 324-325; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 237; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 266-267.

<sup>597</sup> Peter L. Berger, Brigitte Berger ve Hansfried Kellner, *Modernleşme ve Bilinç*, Cevdet Cerit (çev.), İstanbul: Pınar Y., 1985, s. 78.

taleplerini de (*kemâlî*) karşılayabilecek durumdadır. Zorunlu ve temel ihtiyaçların, tamamlayıcı ve/veya lüks ihtiyaçlardan daha öncelikli olduğundan şüphe edilemeyeceğini belirten İbn Haldûn, zarûret kök (*asl*), tamamlayıcılık ise bu kökten ortaya çıkmış bir dal olduğu için, kırsal alanların şehirlerin aslını oluşturduğunu ve ondan önce geldiğini, çünkü insanın önce zorunlu ihtiyaçlarını karşılamaya yöneleceğini, bunları temin etmeden daha ötesine yönelmeyeceğini söylemektedir. Ona göre, bedevîler bolluğa ve geniş maddî imkânlarla kavuşunca, şehrin rahat yaşamına ve refahına yönelirler. Buna karşılık şehirli, bir zorunluluk durumu olmadıkça veya şehirde bir sorun ortaya çıkmadıkça kırsal alanlara gitmek istemezler. Ona göre, herhangi bir şehir halkının tarihine bakmak, bu gerçeği anlamak için yeterlidir; çünkü, söz konusu şehir halkının çoğunun daha önce etraftaki kırsal kesim ahâlisi ve köy halkından oldukları görülecektir.<sup>598</sup> Kırsal kesim halkından rahatlık ve zenginliğe ulaşanları, huzurlu ve sâkin bir yaşam isteği şehirlere yönelmektedir.<sup>599</sup> Şehirli, kırsal kesim halkının aksine, ziraat ve hayvancılıkla değil, sanayi ve ticaretle geçimlerini sağlar.<sup>600</sup> İbn Haldûn, medenî (hadarî) olmanın şehir ve kasabalarda yaşamak anlamına geldiğini söylemektedir.<sup>601</sup> Bunlar, konforlu ve rahat bir yaşam için en güzel yemek ve yiyecekleri, elbiseleri, binaları, mefrûşat ve ev eşyalarını üretirler ve böylesi bir hayatı sürdürmek için gereken sanat ve mesleklerde uzmanlaşırlar.<sup>602</sup>

el-Husrî, İbn Haldûn'un, bedevî ve hadarî hayatın meslekler, huylar ve zekâ üzerindeki etkilerini gösterirken şu tespitleri yaptığını aktarmaktadır:<sup>603</sup> İlk olarak, bedevîler “cesaretli olma” haline hadarîlerden/medenîlerden daha yakın bir durumdadırlar.<sup>604</sup> İkinci olarak, bedevîler “iyiliğe”, iyi insanlara özgü niteliklere hadarîlerden daha yakın bir durumdadırlar.<sup>605</sup> Üçüncü olarak da hadarîler, bedevîlerden

<sup>598</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 62b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 150-151; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 161; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 326; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 239-240; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 252-253.

<sup>599</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 61b, 167a, 173a-173b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 148-149, 379, 393; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 157-158; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 157, II, s. 464, 484; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 324, II, s. 630, 649; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 237.

<sup>600</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 61b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 148-149; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 324; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 157-158; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 235-236; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 249.

<sup>601</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 62b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 149; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 157; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 324; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 236; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 250.

<sup>602</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 180b, 192b, 196b-197a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 407, 437, 445-446; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 299-300; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 291-292.

<sup>603</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 187.

<sup>604</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 63b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 153-154; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 246-247; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 166; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 329-330; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 257-258.

<sup>605</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 62b-63a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 151-152; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 241-242; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 327; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 163-164; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 253-255.

daha zekî ve daha kavrayışlıdırlar. Ülken ise, bu sonuncu özellikle ilgili olarak aksini söylemekte, İbn Haldûn'un göçebelerin yerlilerden daha zekî olduklarını belirttiğini öne sürmektedir.<sup>606</sup> Gerçekten de, düşünüre göre, çeşit ve miktar olarak az yemeleri sayesinde bedevîlerin zihinlerinin daha açık ve idrak kabiliyetlerinin daha güçlü olduğu görülmektedir. Buna karşılık bolluk ve refah yüzünden aşırı gıda alan şehirlilerin ise şişmanlık yüzünden zihinsel becerileri zayıflamakta, tembel ve gâfil hale geldikleri görülmektedir.<sup>607</sup> Ancak yiyeceklerini birtakım maddelerle terbiye edip hafifleten, az çeşitle yetinen ve fazla yağ kullanmayan şehirlilerin, kırsal kesimde yaşayıp da ölçüsüzce yemek yiyenlerden daha iyi durumda oldukları görülmektedir.<sup>608</sup> Ancak, düşünüre göre, medenîliğin şöyle bir olumlu tarafı vardır: Her tecrübe, sanatsal *meleke* ve gelişmiş (*kâmil*) medenîlik, “*akl*”a fayda vermektedir. Çünkü bunlar, insanın geçimini sağlamak için gerçekleştirdiği sanatların (teknolojinin), diğer insanlarla muâşeret ve birlikte yaşama âdâbının (toplumsal, siyasal ve iktisadî ilişkilere dair ilkelerin) toplamıdır. Bunların hepsi, ilimler olarak düzenlenen kurallardır ve onlardan akıl yönünden bir ilerleme ortaya çıkar.<sup>609</sup> Yine düşünüre göre, şehirlilerin geçim, mesken, ve bina gibi durumlarında, din ve dünya işlerinde, ayrıca diğer faaliyetleri, âdetleri, muameleleri ve bütün tasarruflarında riâyet ettikleri, çığnemekten kaçındıkları kuralları (*âdâb*) vardır. Bu bilgi birikimi ve davranış kalıpları sonrakilerin öncekilerden aldıkları sanatlar durumundadır, kuşaktan kuşağa intikal etmektedir. Düzenli her sanatın insan nefsi üzerinde bir etkisinin bulunduğu ve insanı akıl bakımından yenilediği, ona başka bir sanatı öğrenme ve ilimleri hızlı bir şekilde kavrama yeteneği kazandırdığı kesindir. Öğretim, sanatlar ve diğer faaliyetler sayesinde kazanılan *melekeler*, insanın “aklını kullanma becerisini” geliştirmekte ve “düşüncesine aydınlık” kazandırmaktadır.<sup>610</sup>

<sup>606</sup> Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 209.

<sup>607</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 45b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 118; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 123-124; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 269-270; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 167; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 177-178.

<sup>608</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 46a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 119; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 124; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 271; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 168; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 179.

<sup>609</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 206b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 466-467; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 400-401; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 596-597; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 761; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 406.

<sup>610</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 213a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 472; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 28; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 605; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 779; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 432-433. Benzer şekilde Rousseau'ya göre de şehir yaşamı zekâyı, tabiat ise duyguyu beslemektedir. Ziya [Ülken] ve Fahri [Fındıkoğlu], s. 153.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İBN HALDÛN'UN ULUSLARARASI İLİŞKİLERİ ETKİLEYEN UNSURLARA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de ele aldığı konular incelendiğinde, her ne kadar bugünün siyaset bilim ve Uluslararası İlişkiler disiplinine özgü terminolojiyi kullanmıyor olsa da, uluslararası ilişkileri etkileyen unsurların hemen hemen hepsini tartışma konusu yaptığı görülmektedir. L. M. Ashworth, düşünürün, değerli bir “tarihsel antika” olmaktan ziyade, “modern devlet yönetimi anlayışı”nın pekçok kurucusundan biri olarak görülmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>1</sup> Doğal olarak bu, İbn Haldûn'un ulusal gücü oluşturan ve dolayısıyla uluslararası ilişkileri etkileyen unsurlara ilişkin kayda değer görüşler ortaya koymuş olmasıyla yakından ilgilidir. Uluslararası İlişkiler bilim adamlarından R. Gilpin'in ifadesiyle, “İbn Haldûn, ulusal karakter, ekonomik yapı ve siyasal kültürün bir devletin dış politikası üzerindeki etkileme yollarını keşfetmişti”.<sup>2</sup>

Düşünürün, tarihî olayların ortaya çıkmasının nedenleri olarak coğrafi olaylar, iklim, toprak ve soy gibi etkenleri göstermesi,<sup>3</sup> gerçekte, uluslararası ilişkileri etkileyen unsurlara işaret etmesi anlamına gelmektedir. Mahdi, İbn Haldûn'un çevrenin sosyal hayat üzerindeki etkisine; iklim, bitki örtüsü ve toprağın verimliliği ile sosyal kurumların karakteri ve gelişimi arasındaki ilişkiye, bireyin temel ihtiyaç ve arzuları ile insanların geçim yollarına geniş ölçüde dikkat çektiğini belirtirken de,<sup>4</sup> uluslararası ilişkileri etkileyen siyasal ve ekonomik unsurlardan söz etmiş olmaktadır. Fahri de, İbn Haldûn'un kuramı çerçevesinde devlet ve imparatorlukların doğuşu ve çöküşü ve hatta ferdî ve ırkî özelliklerin iklim, coğrafya, iktisat, din ve çevre (ekoloji) gibi birçok faktörlerce tayin edildiğine<sup>5</sup> dikkat çekmektedir. Düşünürün asıl başarısının, uluslararası ilişkileri etkileyen unsurları kendi genel kuramı içinde tutarlı bir bütün olarak ele alması ve derinlemesine analiz etmesinde kendisini gösterdiği görülmektedir.

---

<sup>1</sup> Ashworth, s. 53.

<sup>2</sup> Gilpin, s. 96.

<sup>3</sup> Şevki, s. 392-393.

<sup>4</sup> Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, s. 292.

<sup>5</sup> Fahri, s. 332.

## I. ULUSLARARASI İLİŞKİLERİ ETKİLEYEN UNSURLARA BAKIŞ

Uluslararası (*international*) kavramının, ilk kez XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Jeremy Bentham tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Ondan yaklaşık yüz yıl önce Richard Zouche'nin kullandığı aynı anlamdaki Latince “*intergentes*” (*gentes* = klanlar) ve daha önce kullanılan “*jus gentium*” (kavimler hukuku) kavramları ise, yalnızca devletlerarası hukuksal ilişkileri anlatmaktaydı.<sup>6</sup> Günümüzde uluslararası kavramı sadece uluslar değil, bunun yanı sıra devlet, hükümet ve halklar aralarındaki ilişkileri de ifade etmektedir. Yine, haberleşme, ticaret, maliye, tarım, sağlık, spor, bilim, felsefe, eğitim, silahsızlanma vs. gibi konulardaki ilişkiler de “uluslararası” kavramı içinde ele alınmaktadır.<sup>7</sup>

Uluslararası İlişkiler disiplininin Batı'daki gelişme seyrine bakıldığında, Stoacılar'a ait tek ve bütün bir kozmik site olan “dünya” kavramının, Romalılar tarafından, İmparatorluk içi ve dışında yaşayan toplulukların ilişkilerini düzenleyen bir “uluslararası hukuk” (*jus gentium*) kavramına dönüştürülmüş olduğu görülmektedir.<sup>8</sup> Daha sonra Kutsal Roma İmparatorluğu'nun benimsediği “*Respublica Christiana*” (Hıristiyan Devleti) kavramı ise XVIII. yüzyıldan itibaren yerini tamamen bir “güç dengesi” sistemine bırakmıştır. Bu nedenle, Batı'da Uluslararası İlişkiler teorisi XX. yüzyılın başına kadar, “güç dengesi” kavramı etrafında yapılmış tanımlama ve yorumlamalardan oluşmuştur.<sup>9</sup>

Genelde devletlerarası ilişkiler hakkında kuram geliştirmenin tarihinin Birinci Dünya Savaşı'nın çok az bir süre öncesine uzandığı kabul edilmekle birlikte, gerçekte bilim adamları, askerler ve devlet adamları, başlangıcı yaklaşık dört-beş yüzyıl öncesine dayanan modern devletin ortaya çıkışından bu yana, uluslararası ilişkiler hakkında teorik düşünceler geliştirmişlerdir. Özellikle devlet hakkında kuram geliştirmeye çalışan pek çok siyaset teorisyeni, devletlerarası ilişkiler hakkında da teori üretmiştir. Bu kuramsal açıklamalar diplomatik mektuplarda, devlet başkanlarına yapılan tavsiyelerde, uluslararası hukuk metinlerinde, otobiyografilerde ve devlet adamları ile askerlerin yazışmalarında kendilerini göstermektedir. Bütün bu metinler, Uluslararası İlişkiler teorisinin tarihsel kökenlerinin anlaşılması bakımından önemli bir birikim

<sup>6</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler*, s. 36.

<sup>7</sup> *A.g.e.*, s. 37.

<sup>8</sup> Yurdusev, s. 35.

<sup>9</sup> *A.g.e.*, s. 41.

sağlamaktadır.<sup>10</sup> Bu yüzden, bir grup bilim adamı, Uluslararası İlişkiler teorisi geleneğinin kökenlerinin, tarihin kaydedilmeye başladığı döneme kadar uzandığının kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Ancak bu geleneğin “analitik” değil “tarihsel” bir nitelik taşıdığı vurgulanmaktadır.<sup>11</sup> Knutsen’e göre ise, Uluslararası İlişkiler kuramının kökleri Ortaçağ’ın sonlarında oluşmuş ve gelişmesi de yüzyıllar almıştır.<sup>12</sup>

Martin Wight’ın ifadesiyle, “modern devletin belirleyici olduğu” çağımızda, Uluslararası İlişkiler büyük ölçüde realist ya da Machiavellici, rasyonalist ya da Grotiusçu ve son olarak da devrimci (*revolüsyonist*) ya da Kantçı olarak adlandırılan üç gelenek arasındaki tartışmalara atıfla yorumlanmaktadır.<sup>13</sup> Bu üç ismin yaklaşımlarının, disiplinindeki kuramsal temelleri oluşturmasının, Batı dışı toplumlarda üretilmiş bulunan görüşlerin önemli ölçüde görmezden gelinmesine yol açtığını belirtmek gerekir. Post-modern ve eleştirel nitelikteki son kuramsal tartışmalar bir yana bırakılırsa, genel kabul gördüğü bilinen bu indirgemeci nitelikteki tasnif, Uluslararası İlişkiler disiplinine Avrupa-merkezci yaklaşıyor olması nedeniyle, anlama çabasını sınırlayıcı bir özellik taşımaktadır. Oysa, Parkinson’un vurguladığı gibi, “bütün siyasal kuramın Eflatun’la başladığını kabul etmek yanlış olduğu gibi, bütün siyasal düşüncenin yalnız Avrupa ve Amerika’da oluştuğunu sanmak da, en az o kadar yanlıştır”. Yine ona göre, “Çinliler’in ve Hintliler’in kendi düşünceleri olmadığını sanmak da doğru değildir”.<sup>14</sup> Hiç kuşkusuz aynı tespit İslâm dünyası veya Ortadoğu için de geçerlidir.

## A. ULUSLARARASI İLİŞKİLER KURAMI VE TEMEL YAKLAŞIMLAR

Uluslararası İlişkiler alanı, başından beri, hem disiplin içi yaklaşımlar hem de komşu disiplinlerden ithal ettiği teoriler çerçevesinde şaşırtıcı bir kuramsal çeşitlilik ile

---

<sup>10</sup> Knutsen, s. 12-13.

<sup>11</sup> A.g.e., s. 23-25.

<sup>12</sup> A.g.e., s. 55.

<sup>13</sup> Howard Williams, Moorhead Wright ve Tony Evans, *Uluslararası İlişkiler ve Siyaset Teorisi Üzerine Bir Derleme*, Zana Çitak ve diğerleri (çev.), Ankara: Siyasal Kitabevi, 1996, s. 15. D. S. Yost, İngiliz Uluslararası İlişkiler akademisyenleri arasında kendi kuşağının en dikkat çekici düşünürü olan Martin Wight’ın “Avrupa-merkezci” düşündüğünü ve Batı dışı gelenekleri gözardı ettiğini vurgulamaktadır. Bkz. David S. Yost, “Political Philosophy and the Theory of International Relations”, *International Affairs*, S. 35 (1991), s. 263.

<sup>14</sup> C. Northcote Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, Mehmet Harmanlı (çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 8.

dikkat çekmektedir.<sup>15</sup> Belirli bir bilimsel disiplinde tek bir tutarlı kuramsal geleneğin var olduğunu kabul etmenin bir çeşit aymazlık olarak görülebileceğini savunan E. P. Thomson'a göre, bir bilimsel disiplin, sınırları az ya da çok tanımlanmış bir sorun çerçevesinde ileri sürülen kuramlar ve bunların eleştirileriyle gelişen yeni kuramlarla ortaya çıkar ve gelişir.<sup>16</sup> Uluslararası ilişkilerin "tek bir" şey olmadığını, yani ortada tek bir hegemonik dünya bulunmadığını söyleyen Sullivan'a göre de, çok sayıdaki olay ve olguların, ancak çok farklı analiz düzeylerindeki değişik teorik yaklaşımlar tarafından açıklanabileceği açıktır.<sup>17</sup> Konuya bu açıdan bakıldığında, Uluslararası İlişkiler kuramlarının "idealizm/ütopizm - realizm", "normatif kuramlar - ampirik kuramlar", "realizm-pluralizm", "mikro teoriler - makro teoriler" ve "geleneksel yaklaşımlar – post-modern yaklaşımlar" gibi çok farklı sınıflandırma ve ayırmalara konu olmuş<sup>18</sup> bulunmalarını doğal karşılamak gerekir.

Uluslararası İlişkiler kuramlarını; uluslararası ilişkileri çatışma süreci olarak görenler, işbirliği süreci olarak değerlendirenler ve bu ikisinin dışında kalıp uluslararası ilişkileri genel olarak inceleme konusu yapanlar şeklinde sınıflandıranlar da mevcuttur.<sup>19</sup> Terry Nardin ve David Mapel, yakın zamanlarda, on iki ayrı geleneğin varlığına işaret etmiş bulunmaktadır. Bilim adamları Uluslararası İlişkiler disiplinindeki farklı metodoloji, paradigma ve geleneklerin sınırları hakkında tartışmalarda bulunmaya günümüzde de devam etmektedirler.<sup>20</sup> Disiplindeki kuramsal çeşitlilikten belirli bir merkezî rasyonalist-empirisist tema çerçevesindeki varyasyonların anlaşılmasının ve o merkezî temanın kendisinin tartışmaya açılmamasının, farklı kuramsal yaklaşımların mevcudiyetinden beklenen faydayı azalttığını söyleyen Crawford'a göre, çeşitlilik, "metodolojik yaklaşımlar" ve "normatif yönelimler"deki çoğulculuk olarak değerlendirilmelidir.<sup>21</sup>

Bununla birlikte, genelde bütün bu farklı geleneklerin realizm, idealizm ve radikalizm/yapısalcılık başlıkları (veya bu başlıkları çağrıştıran benzer isimler) altında

---

<sup>15</sup> Mathias Albert, "Introduction", *Observing International Relations: Niklas Luhmann and World Politics* içinde (1-10), Mathias Albert ve Lena Hilkermeier (Ed.), London: Routledge, 2004, s. 1.

<sup>16</sup> Öncü, s. 17.

<sup>17</sup> Sullivan, s. 245.

<sup>18</sup> Bkz. Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler*, s. 86.

<sup>19</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, s. 18.

<sup>20</sup> Mervyn Frost, *Ethics in International Relations: a Constitutive Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 14.

<sup>21</sup> Crawford, "International Relations as an Academic Discipline: If It's Good for America, is It Good for the World?", s. 3.

üç ayrı kategoriye indirgendikleri, bazen dördüncü bir kategori olarak *Marksizm* ya da *radikalizmden* söz edildiği görülmektedir. Ancak, yapılan sınıflandırmalarda gündeme getirilen kategorilerin kapsam ve sınırları ile ilgili olarak kesin bir mutabakattan söz etmek mümkün değildir. Kuramsal yaklaşımlarda görülen farklılaşmanın yanı sıra, her yaklaşımın değişik versiyonları da tartışmalara konu olmaktadır. Uluslararası nitelikteki bir olayın niçin ortaya çıktığı, ne anlama geldiği veya onunla ilgili olarak ne yapılması gerektiği konularında farklı ve birbirine rakip açıklamalar ortaya konulduğu görülmektedir. Belirli bir soruyla ilgili tek bir cevabın verilebildiği durumlar da pek ender görülmektedir.<sup>22</sup> Buna bağlı olarak, pekçok diğer sosyal olgu gibi, uluslararası ilişkiler sıkça, kesin biçimde belirlenmiş kategorilerden yoksunluk ve belirsizlik özelliği göstermektedir. Uluslararası ilişkilerdeki pekçok tarihî gerçeklik, karar ve algıda yapısal bir özellik olarak mevcut olduğu olduğu görülen muğlaklık ve belirsizlik,<sup>23</sup> konuyla ilgili kuramsal değerlendirmelerdeki müphemlik ve giriftliğin en önemli nedenlerinden biri olarak kendisini göstermektedir.

Öte yandan, genel olarak, “modern anlamda” uluslararası ilişkilerin (fiilî olay ve olgu olarak olarak), Vestfalya Barışı ile birlikte, 1650’den sonra ortaya çıktığı kabul edilmektedir. XIII. yüzyılda Avrupa’da uluslararası ilişkiler imparatorlar, krallar, papalar, piskoposlar, dukler, baronlar, şehirler, üniversiteler, loncalar ve şövalyeler arası ilişkiler niteliği taşıyorken, o tarihten sonra, 1300 ile 1650 yılları arasında, çağdaş uluslararası ilişkiler sistemini ortaya çıkaran bir değişim yaşanmıştır.<sup>24</sup> Buna bağlı olarak kuramsal çalışmalar da nitelik ve nicelik olarak farklılık göstermeye başlamıştır.

### **1. Bilimsel Bir Disiplin Olarak Uluslararası İlişkiler Kuramı**

Kuram, sıkça, bir bilim dalının incelediği alanla ilgili olgu ve olaylar arasındaki ilişkileri anlama ve analiz etmeye yarayan ve tasvir etme, açıklama ve öngörme imkânı sağlayan genel bir kavramsal çerçeve olarak tanımlanmaktadır. Bununla birlikte, Uluslararası İlişkiler disiplininde, incelenen alanın sınırları ve temel

---

<sup>22</sup> Chris Brown ve Kirsten Ainley, *Uluslararası İlişkileri Anlamak*, Arzu Oyacıoğlu (çev.), 2. b., İstanbul: Yayınodası, 2007, s. 9.

<sup>23</sup> Claudio A. Cioffi-Revilla, “Fuzzy Sets and Models of International Relations”, *American Journal of Political Science*, Vol. 25, No. 1 (February 1981), s. 129.

<sup>24</sup> J. L. Holzgrefe, “The Origins of Modern International Relations Theory”, *Review of International Studies*, No. 15 (Great Britain, 1989), s. 11.



inceleme konusu üzerinde tam bir görüş birliği bulunmadığı bir gerçektir.<sup>25</sup> Bu nokta dikkate alındığında, Waltz ve Quester tarafından yapılan “Uluslararası politikada kuramların zayıf ve karışıklık içinde olduğu söylenebilir”<sup>26</sup> şeklindeki tespitin haklılık payı içerdiğini kabul etmek gerekir. Gerçekten de, uluslararası politika alanında, devletler arasındaki siyasal ilişkilerin tümünü anlatan, her zaman geçerli bir “büyük kuram” (*grand theory*) geliştirilememiştir.<sup>27</sup> Hatta Burchill, Uluslararası İlişkiler’in bir teorik anlaşmazlıklar disiplini olarak nitelendirilebileceğini öne sürmektedir.<sup>28</sup> Böyle olmakla birlikte, Knutsen gibi, Uluslararası İlişkiler kuramının XVII. yüzyıl boyunca rüştünü ispat ettiğini ileri sürenler de mevcuttur.<sup>29</sup> Ona göre, bu kanıtlayış, devletlerarası ilişkileri inceleme ve araştırma konusu yapan kitapların hızla çoğalmasıyla gerçekleşmiştir. Bu durum, siyasal ilişkilerin, daha sekülerleşmiş bir bakış açısıyla yorumlanması yönündeki eğilimin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>30</sup>

Bununla birlikte, Uluslararası İlişkiler alanındaki ilk kuramsal açıklamalara çok erken bir tarihte, Thucydides’de rastlandığı bilinmektedir. Modern dönemde ise özellikle Machiavelli, Dante, Pierre Dubois, Emeric Cruce, Duc de Sully, William Penn, Saint Pierre, Jean-Jacques Rousseau, Jeremy Bentham ve Immanuel Kant “bu alana yaptıkları katkılarla tanınan önemli kişilikler” olarak göze çarpmaktadırlar. Grotius ve Pufendorf da uluslararası ilişkilere ilişkin birtakım spekülasyonlarda bulunmuşlarsa da, bunlar daha çok uluslararası hukuk kapsamına girmektedir.<sup>31</sup> Öte yandan, “Modern Uluslararası İlişkiler teorisinin kurucusu kimdir?” sorusuna J. C. Scott’un Fransisco de Vitoria’yı (ö. 1546), T. E. Holland’ın Alberico Gentili’yi (ö. 1608), Hedley Bull’ın ise Hugo Grotius’u (ö. 1645) gündeme getirerek cevap verdikleri görülmektedir.<sup>32</sup>

Martin Wight, siyaset teorisini “devlete dair spekülasyon” olarak görürken, Uluslararası İlişkiler teorisini “devletler topluluğu veya uluslar ailesi ya da uluslararası toplum hakkında spekülasyon geleneği” olarak tanımlamaktadır.<sup>33</sup> Uluslararası İlişkiler

<sup>25</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, s. 40.

<sup>26</sup> Kenneth N. Waltz ve George H. Quester, *Uluslararası İlişkiler Kuramı ve Dünya Siyasal Sistemi*, Ersin Onulduran (çev.), Ankara: AÜSBF Y., 1982, s. 7.

<sup>27</sup> Mehmet Gönülöbol, *Uluslararası Politika*, 4. b., Ankara: Attila Kitabevi, 1993, s. iv.

<sup>28</sup> Scott Burchill, “Introduction”, *Theories of International Relations* içinde (1-27), Scott Burchill ve diğerleri (Ed.), London: Macmillan Press, 1996, s. 3.

<sup>29</sup> Bkz. Knutsen, s. 148.

<sup>30</sup> *A.g.e.*, s. 148.

<sup>31</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler*, s. 84.

<sup>32</sup> Holzgrefe, s. 11.

<sup>33</sup> Steve Smith, “The Self-Images of a Discipline: A Genealogy of International Relations Theory”, *International Relations Theory Today* içinde (1-37), s. 7.

disiplini XX. yüzyıla kadar siyaset teorisinin bir alt dalı olarak görülmüş<sup>34</sup> ve uzun süre siyasî tarihin ya da diplomasi tarihinin kapsamı içinde inceleme konusu yapılmıştır.<sup>35</sup> “Klasik metinlerin” karşılaştırmalı bir incelemesini içermek üzere çok yeni bir disiplin olarak düşünülen<sup>36</sup> Uluslararası İlişkiler, çok geç ortaya çıkmış olmasının bir sonucu olarak, diğer sosyal bilimlerin, özellikle de siyaset bilimin gölgesinde kalmış ve görece olarak çok yavaş gelişmiştir. İlk Uluslararası İlişkiler bilim adamları büyük çoğunlukla uluslararası hukuk uzmanları ya da diplomasi tarihçileriydiler.<sup>37</sup>

“Bağımsız bir disiplin” olarak Uluslararası İlişkiler bilim dalı, I. Dünya Savaşı sonrasında, dünyaya barışçı bir şekil verme arayışındaki “idealist yaklaşım” ekseninde, savaşların önlenmesi arayışları çerçevesinde ortaya çıkmıştır.<sup>38</sup> Tarihî araştırmalar ve hukuka dayanan ilk Uluslararası İlişkiler kürsüsü, 1919 yılında, Aberystwyth’deki (Galler) University College of Wales’de kurulmuş, ardından diğer üniversiteler bu örneği takip etmişlerdir.<sup>39</sup> Bununla birlikte, ilk oluşum yıllarında disiplin çerçevesinde tartışılan konuların çağın siyasal gerçeklikleriyle örtüşmediği ileri sürülmektedir.<sup>40</sup> Yeni bir dünya savaşından kaçınmaya yönelik yoğun istek, disiplinin ders programında ve yöneliminde belirleyici olmuş ve E. H. Carr’ın ifadesiyle ütopyacı bir bakış açısına teslim olunmuştur.<sup>41</sup>

Bir başka sorun, o dönemde “idealist” Uluslararası İlişkiler kuramcıları tarafından, savaşın nasıl önlenebileceğinden çok, “büyük devletler arasında” nasıl önlenebileceği sorusuna cevap aranmış olmasıydı. Bu nedenle Uluslararası İlişkiler, birbirlerine eşit egemen devletler değil, büyük devletler arasındaki ilişkileri inceleyen, büyük devletlerin artan ve azalan güçlerini ve böylesi bir gücün nasıl devam ettirilebileceğini göstermeye çalışan bir “güçlü devlet” disiplini halini almıştır. Uluslararası İlişkiler’e Stanley Hoffmann gibi araştırmacılar tarafından bir “Amerikan

<sup>34</sup> Alexander Betts, *Forced Migration and Global Politics*, Chichester (West Sussex): John Wiley and Sons Ltd, 2009, s. 14.

<sup>35</sup> Arıboğan, *Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi*, s. 19.

<sup>36</sup> Knutsen, s. 11.

<sup>37</sup> Vendulka Kubálková, Nicholas Onuf ve Paul Kowert, “Constructing Constructivism”, *International Relations in A Constructed World* içinde (3-23), V. Kubálková, Nicholas Onuf ve Paul Kowert (Ed.), New York: M. E. Sharpe, 1998, s. 9.

<sup>38</sup> A.y.; Faruk Yalvaç, “Uluslararası İlişkiler Kuramında Yapısalcı Yaklaşımlar”, *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar* içinde (131-184), s. 132.

<sup>39</sup> Roger D. Spegele, *Political Realism in International Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. xv; Knutsen, s. 286; Tanrısever, s. 66.

<sup>40</sup> Knutsen, s. 282.

<sup>41</sup> A.g.e., s. 283.

sosyal bilimi” denilmesinin ardında yatan nedenlerden birisi budur.<sup>42</sup> Bu tutumun bir sonucu olarak, yeni ve özerk bir bilim dalı olma iddiasıyla, daha geniş nitelikteki siyaset bilimi ve siyasal felsefe görmezden gelinmiş, disiplin siyasal teori içindeki köklerinden koparılmıştır.<sup>43</sup> Disiplinle ilgili olarak “idealistler” tarafından kaleme alınan ilk eserlerde, ağırlıklı olarak uluslararası hukuk ve tarih üzerinde durulmuş, sosyoloji, ekonomi ve hatta siyaset bilimi alanlarından faydalanma gibi bir tutumdan önemli ölçüde uzak kalınmıştır.<sup>44</sup>

ABD ve İngiltere’deki ilk Uluslararası İlişkiler bölümleri özellikle siyasî tarih ve devletler hukuku alanlarından etkilenmiş bulunmaktadırlar.<sup>45</sup> 1940’lı yıllarda da Uluslararası İlişkiler disiplini genelde uluslararası politika, uluslararası hukuk ve organizasyon, uluslararası ekonomi, uluslararası (diplomatik) tarih ve bölgesel uzmanlık çalışmalarını kapsamaktaydı.<sup>46</sup> II. Dünya Savaşı sonrasında Uluslararası İlişkiler alanında uzmanlaşanlar ise, hukuksal ve kurumsal analizlerden ziyade, büyük boyutlu politikalarla ve güncel sorunlarla ilgilenmişlerdir.<sup>47</sup> Böylece, alanın ilgilendiği konular arasına giderek küreselleşme, “cinsiyet ve Uluslararası İlişkiler”, eleştirel teori, politik ekonomi, uluslararası kurumlar, küresel gelişme, demokrasi ve barış, dış politika ve güvenlik politikası gibi araştırma alanları da katılmıştır.<sup>48</sup>

Buna bağlı olarak, Uluslararası İlişkiler disiplini için siyaset biliminden yararlanma eğilimi güçlenmiş bulunmaktadır. O kadar ki, “siyaset teorisi - Uluslararası İlişkiler teorisi” ayırımının yanlış olduğunu, bu iki disiplinin birbirine bağlı bulunduğunu ve kesin bir biçimde ayrılamayacaklarını savunanlar mevcuttur.<sup>49</sup> Bu görüşü benimseyenlere göre, içinde bulunduğumuz uluslararası sistemde yaşanan

---

<sup>42</sup> Arıboğan, *Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi*, s. 12; Faruk Yalvaç, “Uluslararası İlişkiler Kuramında Yapısalcı Yaklaşımlar”, s. 132.

<sup>43</sup> İhsan D. Dağı, “Normatif Yaklaşımlar: Adalet, Eşitlik ve İnsan Hakları”, *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar* içinde (185-226), s. 200-201.

<sup>44</sup> Atıla Eralp, “Uluslararası İlişkiler Disiplininin Oluşumu: İdealizm-Realizm Tartışması”, *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar* içinde (57-88), s. 67.

<sup>45</sup> Eralp, “Giriş”, s. 8-9. Benzer şekilde Türkiye’de kurulan Uluslararası İlişkiler bölümleri de genellikle şu üç anabilim dalından oluşmaktaydı: Siyasî tarih, devletler hukuku ve Uluslararası İlişkiler. Bkz. A.y.

<sup>46</sup> Michael Brecher ve Frank P. Harvey, “The Essence of Millennial Reflections on International Studies: Methodology I”, *Evaluating Methodology in International Studies* içinde (1-19), Michael Brecher ve Frank P. Harvey (Ed.), Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2002, s. 1.

<sup>47</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, 3. b., İstanbul: Alfa Y., 1999, s. xxiii.

<sup>48</sup> Brecher ve Harvey, s. 3.

<sup>49</sup> Williams, Wright ve Evans, s. 20, 23. Yalvaç da, “Hegel’in görüşlerinin uluslararası ilişkiler kuramı açısından öneminin değerlendirilebilmesi herşeyden önce onun devlet kuramının doğru anlaşılmasını gerektirir” diyerek, siyaset bilim ile Uluslararası İlişkiler arasındaki bağlantıya dikkat çekmektedir. Bkz. Faruk Yalvaç, *Hegel’in Uluslararası İlişkiler Kuramı: Dünya Tini, Devlet ve Savaş*, Ankara: Phoenix Y., 2008, s. 12.

“değişim”in anlaşılabilmesi için iç ve dış siyasî sistem ayırımı yapmadan dahilî ve haricî faktörlerin nasıl etkileştiğine bakmak gerekmektedir. Bunun yanı sıra, ekonomik ve siyasî unsurların etkileşimine bakılması da, uluslararası sistemdeki değişimin kaynaklarının anlaşılması açısından vazgeçilmez gözükmektedir.<sup>50</sup> Prélot’a göre ise, devletlerarası ilişkilerle politika bilimini birbirinden ayırmak, hem ikincisinin olağan konularını kapsam bütünlüğünden yoksun bırakmakta, hem de ancak zorunlu yerlerde ayrı kategoriler kurulmasını öngören temel mantık ilkesiyle çelişmektedir.<sup>51</sup>

Son dönemde Uluslararası İlişkiler ile diğer disiplinler arasındaki etkileşime daha fazla vurgu yapıldığı görülmektedir. D. S. L. Jarvis, Uluslararası İlişkiler’de teorinin, sadece “disiplinin kendi içindeki değişim ve tartışma”nın bir sonucu olarak ortaya çıkan daimî bir yeni keşif değil, aynı zamanda “sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yeni fikirlerin” bir etkisi ve “gerçek dünyadaki gelişmelerin bir yansıması” olarak ele alınması gerektiğini savunurken<sup>52</sup>, yaygın bir kanaati dile getirmiş olmaktadır. G. Goertz ise, tarihsel bağlamın, devlet eyleminin normatif iklimini açıklarken önemli bir faktör olduğunu, çünkü kurallar ve normların zaman içinde ortaya çıktıklarını ve onların tarihsel gelişimi ile ilgili bilgi sahibi olunmadan bugünkü önemlerinin anlaşılamayacağını vurgulamaktadır.<sup>53</sup> Geller ile Singer’e göre de, uluslararası tarih, Uluslararası İlişkiler disiplini açısından *ex post facto* (olay sonrası) tecrübe anlamına gelmekte ve sosyal bilim laboratuvarı işlevi görmektedir.<sup>54</sup> Bu yaklaşımın bir sonucu olarak J. Mayall, Uluslararası İlişkiler’in post-modernist analiz yöntemlerine geniş biçimde açık bir alan olduğunu dile getirmekte, “Çünkü konu, o kadar çok farklı açıdan ele alınabilir ki, hiç kimse bu alanda açık ve kesin bir otorite kuramaz” demektedir.<sup>55</sup> Uluslararası İlişkiler düşüncesi geleneğinin kökeninin, “insan tabiatı, toplum ve politik ahlâk” gibi çok farklı metafizik kavramlara dayanıyor olması<sup>56</sup> da, aynı sonuca yol açmaktadır.

<sup>50</sup> Eralp, “Uluslararası İlişkiler Disiplininin Oluşumu: İdealizm-Realizm Tartışması”, s. 88.

<sup>51</sup> Prélot, s. 99. Bu anlayış doğrultusunda 1980’li yılların ikinci yarısından itibaren Türkiye’de kurulan Uluslararası İlişkiler bölümlerinde de siyaset biliminin, kimi zaman uluslararası ilişkilerin uluslararası politikaya indirgenmesine yol açacak kadar disiplinin gelişimini etkilemeye başladığı ileri sürülmektedir. Bkz. Eralp, “Giriş”, s. 9.

<sup>52</sup> Darryl S. L. Jarvis, *International Relations and the Challenge of Postmodernism: Defending the Discipline*, Columbia: University of South Carolina Press, 2000, s. 12.

<sup>53</sup> Gary Goertz, *Contexts of International Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 12.

<sup>54</sup> Daniel S. Geller ve Joel David Singer, *Nations at War: A Scientific Study of International Conflict*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 8.

<sup>55</sup> James Mayall, *World Politics: Progress and Its Limits*, Cambridge: Polity Press, 2000, s. 5.

<sup>56</sup> Martin Griffiths, *Realism, Idealism, and International Politics: A Reinterpretation*, New York: Routledge, 1995, s. 148.

## 2. Temel Kuramsal Yaklaşımlar

Disiplinin ilk oluşum yıllarında, Uluslararası İlişkiler çalışmalarında büyük ölçüde, siyaset teorisinin “liberal” geleneğince desteklenen ve “idealizm” ya da “rasyonalizm” olarak kabul edilebilecek hukukî argümanlar egemendi. Her ne kadar bu *liberal* parametreler haricinde de bir dizi yaklaşım vardıysa da, Uluslararası İlişkiler akademisyenler topluluğunun erken dönem okuma listelerinde nadiren temsil ediliyorlardı. Alternatif yaklaşımların en önemlisi, realist akım kategorisine giren *Realpolitik* yaklaşımıydı.<sup>57</sup>

Günümüzde ise, Uluslararası İlişkiler kuramı niteliği taşıyan çağdaş yaklaşımların, aralarında bazı küçük farklılıklar bulunmakla birlikte temelde birbirlerine benziyor olmaları nedeniyle üç ayrı kategori içinde ele alındıkları, farklı teorik yaklaşımların “realizm”, “liberalizm” ve “yapısalcılık” (*constructivism*) olarak kategorize edildikleri görülmektedir.<sup>58</sup> Bunun yanı sıra, disiplinindeki kuramların 1970’lerden itibaren “realizm”, “rasyonalizm” ve “devrimcilik” (*revolutionism*) adı altında üç ayrı gelenek (paradigma) çerçevesinde özetlenmesi ya da kategorize edilmesi tutumunun da yaygınlaşmış bulunduğu görülmektedir. Knutsen’in belirttiğine göre, bu son sınıflandırma, teorik literatürün karmaşık yapısına eksik de olsa bir düzen ve açıklık getirdiği için 1980’lerde popüler hale gelmiştir.<sup>59</sup> Benzer şekilde Russett, Starr ve Kinsella, Uluslararası İlişkiler alanındaki en önemli teorik yaklaşımların “realizm”, “liberalizm” ve “radikalizm” olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>60</sup>

Knutsen’in sözünü ettiği üçlü ayrımın mantıklı kabul edilmesi ve benimsenmesinin nedenlerinden birini, siyaset hakkında çağdaş kuramları destekleyen üç önemli ideolojik geleneği içinde barındırıyor olması oluşturmaktadır. Realizm “muhafazakârlık”, rasyonalizm “liberalizm”, devrimcilik de “sol radikalizm” ideolojileri ile bağlantılıdır.<sup>61</sup> Rasyonalizm yerine “idealizm-ütopyizm” şeklindeki

---

<sup>57</sup> Knutsen, s. 286.

<sup>58</sup> Charles W. Kegley, Jr., *World Politics: Trend and Transformation*, Belmont: Cengage Learning, 2009, s. 27. Türkçe’de “yapısalcılık” yerine “inşâcılık” ve “oluşturmacılık” tabirlerini kullananların da bulunduğu görülmektedir. Bkz. Nilüfer Karacasulu, “Avrupa Entegrasyon Kuramları ve Sosyal İnşâacı Yaklaşım”, *Uluslararası Hukuk ve Politika Dergisi*, C. III, S. 9 (2007), s. 83, n. 6.

<sup>59</sup> Knutsen, s. 335.

<sup>60</sup> Bruce Russett, Harvey Starr ve David Kinsella, *World Politics: The Menu for Choice*, 9. ed., Boston: Wadsworth, 2006, s. 29.

<sup>61</sup> Knutsen, s. 339.

isimlendirmeleri tercih edenler de bulunmaktadır.<sup>62</sup> Ancak, sözkonusu üçlü tasnif çerçevesinde ortaya konulan adlandırmaların ve belirlenen kategorilerin kapsam ve sınırları konusunda kesin bir uzlaşmaya bugün de varılabilmiş değildir. Nitekim, yukarıda sözü edilen “realizm, liberalizm ve devrimcilik/radikalizm” ile “realizm, liberalizm ve yapısalcılık” ayrımlarının yanı sıra “realizm, pluralizm ve yapısalcılık” şeklinde bir başka yaygın ayırım daha yapılmaktadır. “İngiliz okulu” olarak bilinen yaklaşımın temsilcisi Martin Wight da, sırasıyla “realizm, rasyonalizm/idealizm ve radikalizm” geleneklerinin öncülerinin isimlerine atfen “Makyavelci (Machiavelli), Grotiuscu (Grotius) ve Kantçı (Kant)” ayırımını öne sürmüştür.<sup>63</sup> Bununla birlikte, Kant’ı, Grotius’la birlikte idealist gelenek içinde kabul edenler de mevcuttur.<sup>64</sup> M. Doyle ise sınıflandırmayı “realizm, liberalizm ve sosyalizm” başlıkları altında yapmaktadır.<sup>65</sup> Öte yandan Barry Buzan “realizm, liberalizm ve Marksizm”, Hedley Bull “realist yaklaşım, kozmopolitan yaklaşım ve uluslararası toplum yaklaşımı”, Holsti “klasik/geleneksel teoriler, global toplum teorileri ve neo-Marksist teoriler”, Zacher ve Matthew ise “realizm, pluralizm ve globalizm” şeklinde ayırım yapmaktadır. Bu sınıflandırmalarda kullanılan kavramlar bir ölçüde aynı ya da benzer olgulara işaret etmekte ve örtüşmektedir.<sup>66</sup> Pluralist nitelendirmesi, uluslararası ilişkilerde “devlet” dışında da aktörler bulunduğunu kabul eden yaklaşımlar için kullanılmaktadır.<sup>67</sup> “Geleneksel” veya “klasik” yaklaşımla kastedilen anlayış ise, realizmdir.<sup>68</sup>

Bütün bu üçlü tasniflerde genelde ilk iki kategorinin farklı isimlerle ifade edilse bile değişmediği, üçüncüsünün ne olduğu konusunda ise uyumsuzluk yaşandığı görülmektedir. Mansbach ile Rafferty’nin “Uluslararası İlişkiler alanında çatışan en önemli teoriler” nitelendirmesi altında yaptıkları “realizm, liberalizm, yapısalcılık ve

---

<sup>62</sup> Bkz. Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler*, s. 86.

<sup>63</sup> Frost, s. 14.

<sup>64</sup> Kegley, Jr., s. 32; Arıboğan, *Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi*, s. 105.

<sup>65</sup> Doyle’un eserinin başlığı sözkonusu ayırımı yansıtmaktadır. Bkz. Michael Doyle, *Ways of War and Peace: Realism, Liberalism ve Socialism*, New York: W. W. Norton and Company, 1997.

<sup>66</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, s. 41-42. Kozmopolitan yaklaşım, temelde normatif bir teori niteliği taşımaktadır. Post-pozitivist değil, pre-pozitivist bir Uluslararası İlişkiler kuramı olan normatif teori, toplumlar ve devletler arasındaki ilişkilerin ahlâkî boyutuna vurguda bulunmaktadır. Normatif teoriyi benimseyenler, normatif olmayan teorilerin de gerçekte “değer” eksenli olduklarını, fakat normatif nitelikteki dayanaklarını ve benimsedikleri değerleri açıklığa kavuşturmakta başarısız kaldıklarını ileri sürmektedirler. Bkz. Robert H. Jackson ve Georg Sørensen, *Introduction to International Relations: Theories and Approaches*, 3. ed., New York: Oxford University Press, 2007, s. 297.

<sup>67</sup> A.g.e., s. 147, n. 2.

<sup>68</sup> Knutsen, s. 324.

Marksizm” şeklindeki dörtlü sınıflandırma,<sup>69</sup> farklı tasnifleri birleştirmeye yönelik bir girişim durumundadır. Öte yandan, birçok yazar, “günümüzde” revaçta bulunan Uluslararası İlişkiler kuramlarını üç ana gruba ayırmaktadırlar: Birinci grubu rasyonalist nitelikteki temel yaklaşımlar (neo-realizm ve neo-liberalizm), ikinci grubu reflektivist/yansıtmacı kuramlar (feminist kuram, eleştirel kuram, tarihsel sosyoloji yaklaşımı, post-kolonyal teori, normatif teori, barış incelemeleri, post-modernizm akımı ve antropolojik yaklaşımlar), üçüncüyü de sosyal yapısalcılık (*social constructivism*) oluşturmaktadır.<sup>70</sup> Reflektivizm (*reflectivism*) terimi, Robert Keohane tarafından 1988 yılında, söz konusu yaklaşımların empirik analize itibar etmediklerini ve bir bakıma “irrasyonel” olduklarını ifade etmek üzere icat edilmiş<sup>71</sup> ve diğer akademisyenler tarafından benimsenmiştir.<sup>72</sup>

Uluslararası İlişkiler disiplini tarihinde bilim adamları arasında yaşanmış bulunan dört “büyük tartışma”nın disipline yön verdiği ve farklı kuramsal yaklaşımların şekillenmesinde rol oynadığı bilinmektedir. Bunlardan birincisi ve en önemlisi, hâlâ işleyen yapı ve kurumlar ile ilgili belirli bir kelime dağarcığı ya da terminoloji oluşturmuş bulunan “realizm-idealizm tartışması”dır.<sup>73</sup> 1930’lu ve 1940’lı yıllarda yaşanan<sup>74</sup> bu tartışma, alanın konularının neler olduğu sorunuyla ilgiliydi: Uluslararası İlişkiler, global bir çatışmayı önlemek için uluslararası ve ulus-üstü mekanizmalar üzerinde yoğunlaşan küresel, yekpare bir uluslararası toplum inceleme ve araştırması mıydı (idealizm), yoksa devletlerarası ilişkilerle mi ilgiliydi (realizm)? İkinci “büyük

---

<sup>69</sup> Richard W. Mansbach ve Kirsten L. Rafferty, *Introduction to Global Politics*, New York: Routledge, 2008, s. 45.

<sup>70</sup> Steve Smith, “The Discipline of International Relations: Still an American Social Science?”, *British Journal of Politics and International Relations*, Vol. 2, No. 3 (October 2000), s. 374, 380, 389; Kerry Longhurst ve Adrian Hyde-Price, “International Relations Approaches to the Study of Contemporary Germany”, *Approaches to the Study of Contemporary Germany: Research Methodologies in German Studies* içinde (182-202), London: University of Birmingham Press, 2002, s. 183; Jörg Friedrichs, *European Approaches to International Relations Theory: A House with Many Mansions*, New York: Routledge, 2004, s. 11. Ramazan Erdağ’ın, bu tasnifi yanlış aktardığı, rasyonalizm ile reflektivizmi aynı kategoriye dahil ettiği görülmektedir. Bkz. Ramazan Erdağ, *Türk Dış Politikasında Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı (TİKA): Kuruluşu, Faaliyetleri ve Kuramsal Çerçevesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 8.

<sup>71</sup> Milja Kurki, *Causation in International Relations: Reclaiming Causal Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 124, n. 1.

<sup>72</sup> Colin Wight, “Philosophy of Social Sciences and International Relations”, *Handbook of International Relations* içinde (23-51), Walter Carlsnaes, Thomas Risse ve Beth A. Simmons (Ed.), London: Sage, 2002, s. 38-39. Keohane’ye göre reflektivistler, kurumları sosyolojik bir yaklaşımla inceleme konusu yapmakta, çıkar hesaplarından türetilmeyecek olan “kültürel pratiklerin, normların ve değerlerin” yansımalarının yanı sıra gayri şahsî sosyal güçlerin rolüne de vurgu yapmakta, uluslararası kurumsal faaliyetin öznel arası anlamlarının önemine dikkat çekmektedirler. Bkz. *a.g.e.*, s. 39.

<sup>73</sup> Brian C. Schmidt, *The Political Discourse of Anarchy: A Disciplinary History of International Relations*, Albany: State University of New York Press, 1998, s. 227.

<sup>74</sup> Friedrichs, s. 11.

tartışma”, alanla ilgili bilgi edinmek için yapılan araştırmaya en uygun “yöntem”in ne olduğu sorusuna cevap bulmak gayesiyle yapıldı.<sup>75</sup> “Realistler davranışsalcılara karşı” veya “gelenekselciler bilimselcilere karşı” diye bilinen bu ikinci tartışma, uluslararası ilişkiler disiplinine çağdaş bilimsel yöntemlerle yaklaşmak isteyenlerle daha tarihselci ve yorumsamacı bir bakış açısını savunanlar arasında gerçekleşti. “Bilimselciliğe” karşı olan gelenekselcilere göre, çok yüksek düzeyde istikrar ve değişmezlik gösteren gayri-insanî sistemlerle, değişebilir ve çeşitlilik gösterebilir bir motivasyon temeline dayanan insanî sistemler arasında benzerlik kuran, bir başka deyişle insan unsuruna mekanik bir anlayışla yaklaşan bir yöntem, yanlış sonuçlara varılmasına yol açabilirdi.<sup>76</sup> 1950’li ve 60’lı yıllarda yaşanan bu tartışmayı “gelenekselciliğe karşı davranışsalcılık”<sup>77</sup> veya “gelenekselcilik-pozitivizm tartışması”<sup>78</sup> olarak adlandıranlar da vardır. Paradigmalar arasındaki meta-teorik farkların gündeme geldiği,<sup>79</sup> “paradigmalar arası tartışma” olarak bilinen üçüncü büyük tartışma ise 1960 sonları ile 1970’lerde yaşanmış<sup>80</sup> ve kurumsalcılık ile yapısalcılık gibi radikal yaklaşımlarla liberalizm, globalizm, neoliberalizm, realizm, neorealizm ve pluralizm arasında cereyan etmiştir.<sup>81</sup> Ancak, üçüncü büyük tartışmayı salt “globalizme karşı realizm tartışması” olarak görenler de vardır.<sup>82</sup> Bazı bilim adamları ise, 1970’lerin ortalarında yaşanan realizm-liberalizm-Marksizm tartışmasını “üçüncü büyük tartışma” olarak görmektedir.<sup>83</sup> Kimilerine göre ise, 1970 ve 1980’lerde yaşanan üçüncü büyük tartışma, karşılıklı bağımlılık (ve işbirliği üzerine odaklanmış politik ekonomi) ile neorealizm arasındaydı.<sup>84</sup> 1990’larda gerçekleşen “dördüncü büyük tartışma” ise, rasyonalizm/idealizm-yapısalcılık-reflektivizm tartışması olarak cereyan etti.<sup>85</sup> Bunu “post-pozitivizme karşı pozitivizm”

<sup>75</sup> Claire Turenne Sjolander ve Wayne S. Cox, *Beyond Positivism: Critical Reflections on International Relations*, London: Lynne Rienner Publishers, Inc., 1994, s. 1-2.

<sup>76</sup> Morton A. Kaplan, “The New Great Debate: Traditionalism vs. Science in International Relations”, *World Politics*, Vol. 19, No. 1, (October 1966), s. 6.

<sup>77</sup> Ole Wæver, “The Rise and Fall of Inter-Paradim Debate”, *International Theory: Positivism and Beyond* içinde (149-185), Steve Smith, Ken Booth ve Marysia Zaleski (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 150.

<sup>78</sup> Heikki Patomäki, *After International Relations: Critical Realism and the (Re)construction of World Politics*, London: Routledge, 2002, s. 38; Friedrichs, s. 11.

<sup>79</sup> Sjolander ve Cox, s. 3.

<sup>80</sup> Wæver, s. 150.

<sup>81</sup> Brian C. Schmidt, *The Political Discourse of Anarchy: A Disciplinary History of International Relations*, s. 10.

<sup>82</sup> Patomäki, s. 38.

<sup>83</sup> Friedrichs, s. 11.

<sup>84</sup> Robert L. Rothstein, “Introduction: The Evolution of the Theoretical Debate”, *The Evolution of Theory in International Relations* içinde (xi-xviii), Robert L. Rothstein (Ed.), Columbia: University of South Carolina Press, 1992, s. xvi.

<sup>85</sup> Friedrichs, s. 11.



tartışması olarak nitelendirenler de mevcuttur.<sup>86</sup> Genel olarak Uluslararası İlişkiler disiplininde 1920’lerde ve 1930’larda liberal uluslararasıçılık (idealizm), 1940 ve 1950’lerde realizm, 1960 ve 1970’lerde pozitivistimin hâkim paradigma konumuna geldiği, 1980’lerde ise paradigmatik pluralizm döneminin başladığı görülmektedir.<sup>87</sup>

### a. Realizm

Uluslararası İlişkiler literatüründe *realizm* (gerçekçilik), *Realpolitik* ve “güç politikası” (*Machtpolitik*) aynı anlama gelen kavramlar olarak kullanılmaktadır.<sup>88</sup> *Realpolitik* kavramını<sup>89</sup> ilk olarak L. von Rochau, 1853’te yayınladığı *Grundsätze der Realpolitik* adlı eserinde kullanmıştır.<sup>90</sup> Donnelly, *Realpolitik* ve “güç politikası” olarak da adlandırılan siyasal realizmin, Uluslararası İlişkiler alanının en eski ve en çok benimsenen teorisi olduğunu vurgulamaktadır.<sup>91</sup> Ancak, bu kavramlara ayrı anlamlar yükleyenler de mevcuttur. Bu tutumu benimseyenlere göre, Bismark’ın *Realpolitik* (gerçekçilik) yaklaşımı çerçevesinde Almanya’yı hiçbir zaman doğuda ve batıda iki yönlü savaş haline getirmeyecek bir denge politikası izlenmesi ana ilke durumundayken, Hitler “gerçekçilik” yerine “kuvvet (*Macht*) politikası” izlemiş ve gücüne güvenerek iki yönde savaş durumuna yol açmış ve sonunda mağlup olmuştur.<sup>92</sup>

Uluslararası İlişkiler teorisinin ilk klasiği ve bugünün siyasal realizmini yansıtan ilk eser kabul edilen Thucydides’in (M. Ö. 455-400) *Peloponezya Savaşı Tarihi*,<sup>93</sup> uluslararası politikanın nasıl işlediğini gösteren genel bir anlayış geliştirme yönündeki bilinen ilk girişim kabul edilmektedir. Atinalı general Thucydides’in analizi ve onun bazı temel iddiaları bugün de etkili olmaya devam etmekte, söz konusu düşüncelerin mevcut uluslararası politika teorisinin bir embriyonunu oluşturduğu belirtilmektedir. Thucydides’e göre, uluslararası politikadaki anahtar aktörler

<sup>86</sup> Patomäki, s. 38.

<sup>87</sup> Friedrichs, s. 11.

<sup>88</sup> Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, Zülfü Dicleli (çev.), İstanbul: Simavi Y., t.y., s. 301.

<sup>89</sup> Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, 5. b., Misket Gizem Gürtürk (çev.), İstanbul: İletişim Y., 1996, s. 45.

<sup>90</sup> Brauns Patrick ve Bernhard Pfahlberg, *Herder Lexikon - Politik*, “Realpolitik”, 5. b., Freiburg: Verlag Herder, 1988, s. 176.

<sup>91</sup> Jack Donnelly, “Realism”, *Theories of International Relations* içinde (29-54), Scott Burchill ve diğerleri (Ed.), 3. ed, New York: Palgrave Macmillan, 2005, s. 29.

<sup>92</sup> Kemal Girgin, *Çağdaş Politika ve Diplomasi*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Y., 1975, s. 414.

<sup>93</sup> Yale H. Ferguson ve Richard W. Mansbach, *A World of Politics: Essays on Global Politics*, New York: Routledge, 2008, s. 74; Jack Donnelly, “Realism and the Academic Study of International Relations”, *Political Science in History: Research Programs and Political Traditions* içinde (175-197), James Farr, John S. Dryzek ve Stephen T. Leonard (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 177.

devletlerdir ve anahtar faktör de, savaş ve barışın kendisine bağlı olduğu “güç dağılımı”dır.<sup>94</sup> Öyle ki, bir devlet yeterli güce sahipse, daha zayıf komşularını yönetme dürtüsüne karşı koyamaz.<sup>95</sup> Savaşlara yol açan genel neden olarak “çıkar”lar uğruna “güç” kullanma eğilimine işaret edilen söz konusu eserde, “insan tabiatı”na da değinilmekte, insanları açgözlülüğün, hırsın, korkunun ve kişisel çıkarın motive ettiği öne sürülmektedir.<sup>96</sup> Thucydides, adalet tartışmalarının uluslararası politikada yerinin olmadığını da öne sürmüş, sofistlerin yaklaşımına benzer şekilde, ahlâkın, devletlerin hırs ve tutkuları için bir maske olduğunu savunmuştur. Ona göre, güçlüler yapabileceğini yapar, zayıflar da çekmeleri gereken ıstırapı çekerler.<sup>97</sup>

Thucydides’in eserinin yanı sıra, Sun Tzu’nun (M. Ö. 500’ler) “*Savaş Sanatı*” adlı kitabı, Machiavelli’nin “*Prens*”i ve Clausewitz’in “*Savaş Üzerine*”si, realist Uluslararası İlişkiler teorisinin klasikleri olarak kabul görmektedir.<sup>98</sup> Tzu’ya göre askerî eylem ulus için var olma ya da yok olma yolu, ölümle kalım meydanıdır.<sup>99</sup> Düşmanın, daha önceki davranışlarına ters düşecek şekilde, birdenbire, silahları bırakmayı, ateşkes yapmayı önermesi durumunda, bunun arkasında mutlaka bir hile bulunur.<sup>100</sup> Bazı yazarlar *Arthashastra* (Arhaşastra) adlı eserin yazarı Kautilya’yı da bu alanın eski düşünürlerinden kabul etmektedir.<sup>101</sup> Maurya (Hint) İmparatoru Chandragupta’ya başbakanlık yapan Kautilya (M. Ö. 321-296) “Hilekâr” olarak tanınıyordu<sup>102</sup> ve eserinde, imparatoruna, gücünü ve kaynaklarını artırmasını ve moral değerler ile rasyonel şartların çatışması durumunda ikincisini dikkate almasını tavsiye ediyordu.<sup>103</sup> Ancak, E. H. Carr, bütün bu isimler arasından sadece Machiavelli’yi “ilk önemli” siyasal realist olarak kabul etmektedir.<sup>104</sup> Machiavelli’den beri “çıkar” ve “gereklik” ve bunları kapsayan *raison d’etat* tâbirinin *Realpolitik*’in başlıca kavramları olarak

<sup>94</sup> Paul D’Anieri, *International Politics: Power and Purpose in Global Affairs*, Belmont: Cengage Learning, 2009, s. 25.

<sup>95</sup> Arıboğan, *Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi*, s. 49.

<sup>96</sup> A.g.e., s. 38-39.

<sup>97</sup> D’Anieri, s. 28.

<sup>98</sup> Patrick James, *International Relations and Scientific Progress: Structural Realism Reconsidered*, Columbus: The Ohio State University Press, 2002, s. 5.

<sup>99</sup> Sun Tzu, *Savaş Sanatı*, Sibel Özbudun ve Zeynep Ataman (çev.), 2. b., İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1996, s. 57.

<sup>100</sup> H. von Senger, *Savaş Hileleri*, Mevin Özbalta (çev.), İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1996, s. 177.

<sup>101</sup> Iver B. Neumann ve Ole Wæver, *The Future of International Relations: Masters in the Making?*, New York: Routledge, 2005, s. 7.

<sup>102</sup> Olson ve Groom, s. 2-3.

<sup>103</sup> Arıboğan, *Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi*, s. 49.

<sup>104</sup> Edward Hallett Carr, *The Twenty Years’ Crisis, 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations*, New York: Palgrave, 2001, s. 62.

kaldığını belirten Waltz da, onun siyasal realizmin kurucusu olduğundan şüphe edilemeyeceğini öne sürmektedir.<sup>105</sup> Bununla birlikte, siyasal realizmi Machiavelli'den çok, özellikle “Homo homini lupus” (İnsan, insanın kurdudur) şeklindeki sözüyle tanınan Thomas Hobbes’la ilişkilendirenler ve onun yaklaşımını “klasik realizm” olarak adlandıranlar da mevcuttur.<sup>106</sup> Hobbes, 1642’de teorisinin ana hatlarını kurmuş, 1651’de ise *Leviathan* adlı eseriyle ona nihaî şeklini vermiştir.<sup>107</sup>

Realist teorilerin en önemli ilgi alanını, “egemen” devletler sisteminde düzenin nasıl devam ettirilebileceği sorunu oluşturmaktadır. Bu sorunu tartışma konusu yapan Hobbes, uluslararası sistem ya da “uluslararası etkileşim” ile “doğa durumu” arasında çok açık bir benzerlik kuran ilk teorisyenlerden biri olarak görülmektedir.<sup>108</sup> Hobbes’a göre, tabiatta olduğu gibi devlette de, hakkı meydana getiren etken kuvvettir. Bir başka deyişle, hakkın kaynağını kuvvet oluşturmaktadır.<sup>109</sup> Ancak Hobbes, S. Hoffmann tarafından, realist değil, “faydacı (pragmatist) Uluslararası İlişkiler” kuramının ve uluslararası hukukun kurucusu olarak nitelendirilmiştir.<sup>110</sup> Realizmin öncüleri arasında sayılan isimlerden Hegel ise, felsefî açıdan idealist fakat siyasal düşünce bakımından realisttir. Devleti iktidarla özdeş tutan, başarısını içeride ve dışarıda bir ulusal büyüme politikasını yürütmeye gösterdiği maharete göre ölçen katı bir siyasal gerçekçilik, düşüncesinin en belirgin özelliği olarak gösterilmektedir. “1802’de en azından Almanya’nın Makyavel’i olmak tutkusu içinde bulunduğu haklı olarak ileri sürülmüştür.”<sup>111</sup>

Özellikle 1920’li ve 1930’lu yıllarda Uluslararası İlişkiler teorisine “idealizm” hâkim durumdayken, 1930’larda yaşanan kriz, idealizmin realizm karşısında gerilemesine, E. H. Carr’ın 1939 yılında yayımlanan *Yirmi Yılın Bunalımı: 1919-1939* (*The Twenty Years’ Crisis: 1919-1939*) isimli eseriyle birlikte de yerini ona bırakmaya başlamasına yol açmıştır.<sup>112</sup> Ancak, realist paradigmanın Uluslararası İlişkiler

<sup>105</sup> Waltz ve Quester, *Uluslararası İlişkiler Kuramı ve Dünya Siyasal Sistemi*, s. 41.

<sup>106</sup> Donnelly, “Realism”, s. 32.

<sup>107</sup> Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, Erol Güngör (çev.), 2. b., İstanbul: Ötügen N., 1994, s. 284.

<sup>108</sup> Knutsen, s. 337-338.

<sup>109</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, H. Vehbi Eralp (çev.), 5. b., İstanbul: Sosyal Y., 1993, s. 212.

<sup>110</sup> Andrew Hurrell, “International Society and the Study of Regimes: A Reflective Approach”, *Regime Theory and International Relations* içinde (49-72), Volker Rittberger ve Peter Mayer (Ed.), New York: Oxford University Press, , 2002, s. 51.

<sup>111</sup> George Sabine, *Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, Özer Ozankaya (çev.) Ankara: Gündoğan Y., 1991, s. 22-23.

<sup>112</sup> Fred Halliday, *Rethinking International Relations*, London: Macmillan Press, 1994, s. 10.

öğretiminde egemenliği II. Dünya Savaşı sonrasındaki ilk birkaç yılda, yani 1940'lı yılların ikinci yarısında ortaya çıkmış ve bu egemenlik, alternatif yaklaşımların ortaya çıktığı 1960'lı yıllara kadar sürmüştür.<sup>113</sup> Özellikle 1950'li yılların başında, saflık ve naiflik olarak görülen idealizm ile faşizm ve Marksizm'den uzak duran Uluslararası İlişkiler akademik çevresi, realizmi benimsemeye başlamıştır.<sup>114</sup> Soğuk Savaş'ın ilk yıllarında realist teorisyenlerin en etkin sözcüsü olarak ortaya çıkan Hans J. Morgenthau, 1948'de yayınlattığı *Uluslar Arasında Politika (Politics Among Nations)* isimli eserinde yeni realist yaklaşımın kuramsal temellerini ortaya koymuş, R. Niebuhr'un (1892-1971) ilâhiyat, tarih ve dünya politikası hakkındaki çeşitli yazılarından uluslararası ilişkilerle ilgili sonuçlar çıkarmıştır.<sup>115</sup> J. Vasquez, Morgenthau'ya öncülük eden realist yazarlar olarak Niebuhr'un yanı sıra Frederick L. Schuman, Edward Hallett Carr, Georg Schwarzenberger, Martin Wight ve George Kennan'ı göstermektedir.<sup>116</sup>

Son bir asırlık dönemde realizmin “kilit düşünürleri” olarak şu isimlerin dikkat çektikleri öne sürülmektedir: Raymond Aron, Carr, Robert Gilpin, John Herz, George Kennan, Henry Kissinger, Stephen Krasner, Morgenthau, Susan Strange, Kenneth Waltz.<sup>117</sup> Pekçok yazarın, realizmin kurucu babaları olarak Carr ile Morgenthau'yu öne sürdükleri görülmektedir.<sup>118</sup> Yukarıda sözü edilen isimlerden Carr, Morgenthau, Kennan ve Kissinger, kendilerini realist olarak adlandırmalarıyla özellikle dikkat çeken isimlerdir.<sup>119</sup> Bununla birlikte Carr, teorik yaklaşımı açısından, Morgenthau'dan çok Lenin'e yakın kabul edilmektedir.<sup>120</sup> Gerçekçiliğin son kuşaktaki en parlak savunucusunun ise Kissinger olduğu dile getirilmektedir.<sup>121</sup> Carr'ın *The Twenty Years' Crisis: 1919-1939* isimli eserinin, Uluslararası İlişkiler disiplininin doğuşuyla ilgili bir

<sup>113</sup> Knutsen, s. 342.

<sup>114</sup> A.g.e., s. 319.

<sup>115</sup> A.g.e., s. 320.

<sup>116</sup> John Vasquez, “Realism and the Study of Peace and War”, *Realism and Institutionalism in International Studies* içinde (52-71), Michael Brecher ve Frank P. Harvey, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2002, s. 55. Schwarzenberger, ilk olarak 1941'de yayınlanan ve 1951'de gözden geçirilmiş baskısı yapılan *Power Politics* adlı eserinde realizmin en radikal anlatımlarından birini gerçekleştirmiştir. Bkz. Jack Donnelly, *Realism and International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 28.

<sup>117</sup> Martin Griffiths, *Fifty Key Thinkers in International Relations*, London: Routledge, 1999, s. 3-50.

<sup>118</sup> Scott Burchill, “Realizm and Neo-realism”, *Theories of International Relations* içinde (67-92), Scott Burchill ve diğerleri (Ed.), London: Macmillan Press, 1996, s. 67.

<sup>119</sup> Donnelly, “Realism and the Academic Study of International Relations”, s. 175.

<sup>120</sup> Charles A. Jones, *E. H. Carr and International Relations: A Duty to Lie*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. i.

<sup>121</sup> Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, s. 301.

değerlendirme niteliği taşıdığı belirtilmektedir.<sup>122</sup> Güç ilişkilerini temel alan siyaset bilimi yaklaşımı ve iktidar kavramının Uluslararası İlişkiler'in bilim haline gelmesi için gerekli olduğunu savunan Carr, “idealistler”in savunduğu evrensel ahlâk anlayışının, hâkim devletlerin değerlerinin yaygınlaştırılması ve galip devletlerin oluşturduğu statükonun korunması amacına yönelik bir kamuflaj olduğunu öne sürmüştür.<sup>123</sup> Aynı çizgiyi izleyen Hoffmann'a göre de, adalet bireyler arasındadır; devletler arasındaki ilişkilerde adalet değil, güç ve statü önemlidir.<sup>124</sup>

Realist ekolün en parlak temsilcisi kabul edilen Morgenthau, siyasal realizmin altı ilkesi bulunduğunu öne sürmektedir. Bu altı ilke, “uluslararası siyaset teorisindeki hemen hemen bütün lisans dersleri için başlangıç noktası haline gelmiştir”.<sup>125</sup> Morgenthau ilk ilke olarak, siyasal realizmin, “siyasetin, kökleri insan doğasında bulunan nesnel yasalarca yönetildiğine” inandığını belirtir.<sup>126</sup> İkinci ilke, uluslararası politikanın, “güç” teriminin belirlediği “çıkar” kavramı ile analiz konusu yapılmasıdır.<sup>127</sup> Üçüncü olarak, Morgenthau, “çıkar” kavramının politikanın özü olduğunu ve herhangi bir zaman ve yere bağlı olmadığını, evrensel nitelik taşıdığını öne sürer.<sup>128</sup> Dördüncü ilke, siyasal eylem ile ahlâkî talepler arasında çoğu zaman giderilmesi güç bir gerilim bulunduğunun kabul edilmesidir.<sup>129</sup> Beşinci ilke, bir devletin eylemlerinin ahlâkî olup olmadığının uluslararası ilişkilerin analizinde dikkate alınmayacağıdır.<sup>130</sup> Altıncı ilke, hukukçunun eylemin yasallığına, ahlâkçının ahlâkîliğine, iktisatçının ekonomik faydasına bakmasına benzer şekilde, siyasal gerçekçinin de siyasal eylemin ulusal çıkar ve güce katkısına bakmasıdır.<sup>131</sup> Morgenthau'ya göre, her ülkenin ulusal güvenliğini sağlaması moral bir hak olabilir, fakat bir ülkenin dış politika hedeflerini moral mülâhazalar üzerine kurması “ahlâken yanlış”tır.<sup>132</sup>

---

<sup>122</sup> Knutsen, s. 298.

<sup>123</sup> Eralp, “Uluslararası İlişkiler Disiplinin Oluşumu: İdealizm-Realizm Tartışması”, s. 70-71.

<sup>124</sup> Stanley Hoffmann, *Duties Beyond Borders: On the Limits and Possibilities of Ethical International Politics*, New York: Syracuse University Press, 1981, s. 151.

<sup>125</sup> Williams, Wright ve Evans, s. 273.

<sup>126</sup> Hans J. Morgenthau, *Politics Among Nations*, 3. ed., New York: Alfred A. Knopf, 1966, s. 4.

<sup>127</sup> *A.g.e.*, s. 5-7.

<sup>128</sup> *A.g.e.*, s. 8.

<sup>129</sup> *A.g.e.*, s. 10.

<sup>130</sup> *A.g.e.*, s. 11.

<sup>131</sup> *A.g.e.*, s. 12.

<sup>132</sup> Felix E. Oppenheim, *Moral Principles in Political Philosophy*, New York: Random House, 1968, s. 109.

Bütün bu “ilke”ler, realizmin başlıca boyutlarını “ahlâkî şüphecilik”, “rasyonalite” ve “güç politikası” kavramlarının oluşturduğunu göstermektedir<sup>133</sup> Bu yaklaşım çerçevesinde politika ile güç o kadar özdeşleştirilmiştir ki, Karl Deutsch, politik ilişkileri güç ilişkileri olarak tasvir etmeyi gerekli görmüştür.<sup>134</sup> Benzer şekilde Morgenthau’nun eserinin altbaşlığının “Güç ve barış için çatışma” olmasının yanı sıra, Schuman’a göre de, “bütün politika bir güç çatışmasıdır”.<sup>135</sup>

Realistler arasında bazı görüş ayrılıkları varsa da, hepsinin birleştiği nokta, uluslararası arenanın aktörlerinin egemen devletlerden oluştuğudur.<sup>136</sup> Realizm, dünyanın benzer devletlerden oluştuğunu varsayar<sup>137</sup> ve amaç olarak ulusal çıkarı görür.<sup>138</sup> Bütün devletleri birbirinin aynı olarak gören realistlere göre hepsi de aynı görevleri yerine getirir, benzer haricî şartlarla yüzleşir ve benzer seçimler yaparlar.<sup>139</sup> Devletlerarası ilişkilere dair kötümser yaklaşımlarını sıkça insan tabiatıyla ilgili aynı ölçüde kötümser bakış açılarına dayandırmaktadırlar: Devletlerin bencilliği, sadece bireylerin bencilliğinin bir yansımasıdır.<sup>140</sup> Ayrıca, anarşiyi (doğa durumu), uluslararası politikanın temel varsayımı ve uluslararası ilişkilerin en önemli özelliği olarak göstermektedirler.<sup>141</sup>

Knutsen’e göre, realizmin birincil analiz düzeyi insan grupları, ikincil analiz düzeyi gruplararası/devletlerarası ilişki, anahtar kavramı askerî güç dengesi, konu veya odağı “çatışma ve anarşi ortamında düzen”, ideolojik geleneği ise muhafazakârlıktır.<sup>142</sup> Realizm modern devletin güç uygulamasının ideolojisidir; zor durumları dramatize eden, öncelikleri meşrulaştıran ve *Realpolitik* araçlarını seslendiren bir uluslararası ilişkiler terminolojisi sunar.<sup>143</sup> Belirleyici özelliklerinden biri, iç ve dış politika arasında

<sup>133</sup> Michael Charles Williams, *The Realist Tradition and the Limits of International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 5-6.

<sup>134</sup> Felix Berenskoetter, “Thinking about Power”, *Power in World Politics* içinde (1-22), Felix Berenskoetter ve Michael J. Williams (Ed.), New York: Routledge, 2007, s. 16.

<sup>135</sup> Frederick L. Schuman, *International Politics*, New York and London: McGraw-Hill Book Company, 3. ed., 1941, s. 261.

<sup>136</sup> Ronen P. Palan and Brook M. Blair, “On the Idealist Origins of the Realist Theory of International Relations”, *Review of International Studies*, S. 19 (Great Britain, 1993), s. 385.

<sup>137</sup> Robert L. Rothstein, “On the Costs of Realism”, *Perspectives on World Politics* içinde (409-418), Richard Little ve Michael Smith (Ed.), 2. ed., London and New York: Routledge, 1991, s. 412.

<sup>138</sup> Kenneth Minogue, *Politics: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 60-61.

<sup>139</sup> Helen V. Milner, *Interests, Institutions, and Information: Domestic Politics and International Relations*, Princeton: Princeton University Press, 1997, s. 10.

<sup>140</sup> Patrick Hayden, *Cosmopolitan Global Politics*, Hants: Ashgate Publishing Limited, 2005, s. 69.

<sup>141</sup> Helen Milner, “The Assumption of Anarchy in International Relations Theory: A Critique”, *Review of International Studies*, S. 17 (Great Britain, 1991), s. 67.

<sup>142</sup> Knutsen, s. 342.

<sup>143</sup> Justin Rosenberg, *The Empire of Civil Society: A Critique of the Realist Theory of International Relations*,

açık bir ayırım yapmasıdır.<sup>144</sup> Uluslararası İlişkiler teorisini bu şekilde iç işler - dış işler ayırımı üzerine oturtan realistler, dış siyasetin özgül bir mantığa sahip, ulusal çıkar maksimizasyonuna dayanan moral dışı, değerlerden bağımsız bir alan olduğunu öne sürerek normatif yaklaşımlara itibar etmezler.<sup>145</sup> Realistlerin uluslararası normatif teoriye karşı yaklaşımlarında benimsedikleri ve onları ahlâkı yadsımaya götüren uluslararası şüpheciliğin temel kaynaklarından birini kültürel rölativizmin oluşturduğu belirtilmektedir.<sup>146</sup>

Realist yaklaşım kendi varsayımları çerçevesinde uluslararası ilişkilerde düzenin nasıl kurulacağı sorusuna değişik cevaplar verir, fakat temelde en oturmuş uluslararası sistem olarak, düzeni dayatacak bir dünya devleti veya global Leviathan'ın varlığı gösterilir. İkinci çözüm global bir imparatorluk veya hegemonya olabilir. Daha mütedil bir çözüm olarak, bütün ülkelerin çıkarlarını statükonun korunmasında gördükleri “güçler dengesi” gösterilir.<sup>147</sup> Bu bakış açısına göre uluslararası ilişkilerde dürüst politika ancak bir idealdir. Bir ülkenin dünya barışını tehdit edecek kadar güçlenmesi durumunda birtakım kurum ve kuralların onun için bağlayıcı olacağını düşünmek yersizdir.<sup>148</sup> Realizm, çatışma vesilesi ve konularının daima varolduğuna ve savaşın hazırlayıcı nedeninin genellikle simetrik bir güç dengesinin bulunmayışı olduğuna inanır. Bu yaklaşımın uygulamadaki prensibi şudur: “Hedefin barış ise savaş için hazırlıklı ol!”<sup>149</sup> “Realist okulun uluslararası arenanın anarşik doğası, kişisel çıkarın önceliği ve devletler arası ilişkilerde gücün yeri hakkındaki anahtar kodları süreç içinde hiç değişiklik göstermemiştir.”<sup>150</sup>

Siyasal realizmin felsefî temelini pozitivism oluşturur. Klasik fizikle birlikte gündeme gelen mekanik nedensellik, XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, hayatın bütün yönlerini kuşatan bir dünya tasavvuru haline gelmiştir. Klasik fiziğe göre,

---

London: Verso, 2001, s. 30.

<sup>144</sup> Chris Brown, *Understanding International Relations*, 2. ed., London: Palgrave, 2001, s. 147.

<sup>145</sup> Dağı, s. 204.

<sup>146</sup> Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton: Princeton University Press, 1999, s. 17.

<sup>147</sup> Stephen Gill ve David Law, *The Global Political Economy-Perspectives, Problems, and Policies*, New York ve London: Harvester Wheatsheaf, 1988, s. 26-27.

<sup>148</sup> Bernard Crick, *In Defence of Politics*, London: Penguin Books, 5. ed., 1993, s. 29.

<sup>149</sup> Walter S. Jones, *The Logic of International Relations*, New York: Harper Collins, 7. ed., 1991, s. 380. Bu düşünce, Hekimbaşı Abdülhak Molla'nın (1786-1853) ifade ettiği şekliyle Türk kültüründe de önemli bir yere sahiptir: “*Hazır ol cenge, eğer ister isen sulh ü salâh.*” (Vasfî Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Antolojisi – Başlangıçtan Bugüne Kadar*, İstanbul: Edebiyat Y., 1967, s. 455).

<sup>150</sup> İtir Aladağ Görentaş, “Realizm ve İkilem”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde (41-66), Kocaeli: Umuttepe Y., 2009, s. 52.

“madde”den oluşan evrendeki süreç ve etkileşimler bir “makine” gibi işler. Dolayısıyla, evrendeki bütün olaylar, ilkece, bilinmeye açıktır. Zaman ve mekân bağlamında gözlem ve ölçüme konu olamayan, bir diğer ifadeyle duyularla algılanamayan ne varsa, yine ilkece, inançla ilgilidir ve saçmadır. Evreni bu şekilde duyu verisi algılardan oluşmuş tasavvurların ortaya koyduğu (pozitif) dünyayla sınırlı gören anlayış pozitivizm olarak adlandırılmaktadır.<sup>151</sup> Bu yaklaşım biçimi, doğal olarak, vicdan, adalet, hakkaniyet, adalet ve ahde vefa gibi kavramları saçma olarak nitelendirmenin önünü açar. Hukukçular siyasal realizmi, hukuku yalnızca güç politikasına ilişkin verilerin bir ifadesi olarak kabul ederek sınırlı bir bakış açısına hapsolmakla suçlamaktadırlar. Hukukun güç kullanılmasından ibaret olması demek, güçlülerin zayıfları ezmesi demek olduğu gibi, aynı zamanda zayıfların güçlülere karşı koyması ve herkesin herkesle savaşması anlamına gelir. Bu bakış açısı çerçevesinde insan gelişmiş bir hayvan olarak görünür.<sup>152</sup> Yine, günümüzde artık “insan doğası” ile ilgili varsayımlara dayanan realizm gibi teorilerin olgulara dayanmadığı, belirli koşullar veri alınarak, o koşullarda insanın nasıl davranacağı üzerine yapılmış varsayımlardan ibaret oldukları ve bunlardan sosyal ve politik düzenlemeler için ahlâkî sonuçlar çıkarılmaya çalışıldığı dile getirilmektedir.<sup>153</sup> Ayrıca, günümüzde devlet adamlarının diğer devletleri dost ya da arkadaş olarak nitelendirmelerinin, “uluslararası anarşi” yaklaşımının aleyhinde bir empirik veri olduğu öne sürülmektedir.<sup>154</sup>

Bununla birlikte realist yaklaşımın her zaman savaştan yana olmak anlamına gelmediğini belirtmek gerekir. Mesela realist Morgenthau ABD’nin Vietnam savaşını, Amerikan gücünün kötüye kullanımı olarak görüyordu. Aynı şekilde çağdaş realist John Mearsheimer de, ABD’nin Irak’ı işgaline karşı çıkmıştır.<sup>155</sup> Realizmin evrimi geleneksel Avrupa diplomatik kültürü, ABD dış politika vizyonu ve ABD sosyal biliminin bilimsel kabullerinin uzlaştırılması sürecine sahne olmuştur.<sup>156</sup> Bazı sosyologlar da, özellikle tarihsel sosyoloji alanında çalışma yapanlar, devlet ve güç olgularıyla ilgilenegelmişler ve global düzeyde realizminkinden farklı olmayan bir

<sup>151</sup> Teoman Duralı, *Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyeti*, İstanbul: İz Y., 1996, s. 58.

<sup>152</sup> Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, 2. b., İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992, s. 150-151.

<sup>153</sup> Raymond Plant, *Modern Political Thought*, Oxford: Basil Blackwell, 1991, s. 70.

<sup>154</sup> Alexander Wendt, *Social Theory of International Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003 s. 298.

<sup>155</sup> John T. Rourke, *International Politics on the World Stage*, 12. ed., Boston: McGraw-Hill, 2008, s. 33.

<sup>156</sup> Stefano Guzzini, *Realism in International Relations and International Political Economy: The Continuing Story of a Death Foretold*, London: Routledge, 1998, s. 12.



perspektif geliştirmişlerdir.<sup>157</sup>

### ***b. İdealizm ve Liberalizm***

Bütün politik değerlerin ahlâkî kökeni bulunmamakla birlikte siyaset teorisi ile ahlâk felsefesi arasında, özgürlük ve eşitlik gibi kavramların da gösterdiği gibi çok yakın bir ilişki vardır.<sup>158</sup> Uluslararası İlişkiler’de normatif teoriler, disiplinin uluslararası hukuk, tarih ve siyaset teorisiyle bağlarının ortaya çıktığı alandır.<sup>159</sup> Uluslararası hukukun başlıca kaynaklarını, uluslararası teamül ya da örf ile devletlerarası anlaşmalar,<sup>160</sup> uygar uluslar tarafından benimsenmiş olan genel hukuk ilkeleri<sup>161</sup> ve ayrıca ahlâkî ilkeler oluşturmaktadır.<sup>162</sup> Uluslararası İlişkiler alanının entelektüel tarihine hâkim olan felsefeler daima etiksel bir boyuta sahip olmuş, bu alan, sırasıyla Hristiyanlığın âdil/haklı savaş doktrini, modern ulus devletin ortaya çıkışıyla birlikte kendini gösteren *liberal* konsept ve dünya olaylarıyla ilgili Marksist yaklaşımdan etkilenmiştir. Liberal konseptin de derin hristiyan köklere sahip olduğu görülmektedir, çünkü John Locke ve Hollandalı devlet adamı ve hukuk felsefecisi Hugo Grotius’un en büyük kurucu babaları oldukları bu yaklaşıma ait doğal hakların varlığı düşüncesi, Hristiyanlığın “doğal hukuk” kavramına dayanmaktadır.<sup>163</sup> Ancak, özellikle Grotius’un isminin liberal ve idealist Uluslararası İlişkiler düşüncesi geleneği ile özdeşleştiği söylenebilir.<sup>164</sup> Uluslararası İlişkiler teori ve pratiğine temel katkısı uluslararası hukuk bakımından olan<sup>165</sup> Grotius, ilk kez, “doğal hukuk”u, uluslararası ilişkilere, yani o zamana kadar hiçbir kurala/sınırlamaya bağlı olmadığı kabul edilen bir alana uygulamıştır.<sup>166</sup> Uluslararası hukuk çalışmaları İspanyol ilâhiyatçılar Francisco di

<sup>157</sup> Barry Buzan, *From International to World Society?: English School Theory and the Social Structure of Globalisation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 70.

<sup>158</sup> Barbara Goodwin, *Using Political Ideas*, Chichester: John Wiley & Sons, 3. ed., 1992, s. 13.

<sup>159</sup> Andrew Hurrell, “Norms and Ethics in International Relations”, *Handbook of International Relations* içinde (137-155), Walter Carlsnaes, Thomas Risse-Kappen ve Beth A. Simmons (Ed.), London: Sage Publications, 2003, s. 150.

<sup>160</sup> J. Craig Barker, *International Law and International Relations*, New York: Continuum, 2004, s. 54-67.

<sup>161</sup> Anthony Aust, *Handbook of International Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 6.

<sup>162</sup> John O’Brien, *International Law*, London: Cavendish Publishing, 2001, s. 97-98.

<sup>163</sup> Stanley Hoffmann, *The Political Ethics of International Relations*, New York: Merrill House, 1988, s. 5.

<sup>164</sup> Bkz. A. Claire Cutler, “The ‘Grotian Tradition’ in International Relations”, *Review of International Studies*, No. 17 (Great Britain, 1991), s. 41-65.

<sup>165</sup> Benedict Kingsbury ve Adam Roberts, “Introduction: Grotian Thought in International Relations”, *Hugo Grotius and International Relations* içinde (1-64), Hedley Bull, Benedict Kingsbury ve Adam Roberts (Ed.), Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 1.

<sup>166</sup> Henri Levy-Bruhl, *Hukuk Sosyolojisi*, Hüsnü Dilli (çev.), İstanbul: İletişim Y., 1991, s. 14. Ancak bu, Batı siyasal tarihi açısından böyledir; İslâm, çok daha önce, uluslararası hukuk kuralları getirmiştir. İslâm’ın uluslararası ilişkilere dair düzenleme ve hükümleriyle ilgili olarak Türkiye’de yapılan ilk kayda değer çalışma, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi’nde 1926-1933 yılları arasında mukayeseli esasî hukuk (karşılaştırmalı anayasa hukuku) ve devletler

Vitoria ve Francisco Suárez tarafından başlatılmış ve en ikna edici temeli Grotius tarafından Paris’te sürgünde olduğu dönemde oluşturulmuştur.<sup>167</sup>

İdealizmin felsefî kökleri, *liberalizmle* bağlantılı olarak, Locke’un yanı sıra Kant ve Adam Smith’e kadar uzanmaktadır.<sup>168</sup> İdealist Uluslararası İlişkiler yaklaşımının felsefî temelini oluşturan *liberal* ideolojinin en temel varsayımlarını, insanların sahip oldukları nitelikler itibariyle eşit oldukları, doğal ihtiyaçlara ve isteklere sahip buldukları, akılla donatıldıkları ve rasyonel yollarla ihtiyaçlarını ve isteklerini tatmin etmeye çalıştıkları yargıları oluşturmaktadır.<sup>169</sup> Bireycilik, özgürlükçülük, serbest piyasa ekonomisi anlayışı ve hukuk devleti ilkesi, klasik liberalizmin dört temel unsuru durumundadır.<sup>170</sup> Sahip olduğu liberal felsefî temele bağlı olarak idealizm, bireyin haklarının ve özgürlük alanının genişletilmesini ilgi odağı olarak benimsemektedir. Moravcsik, Uluslararası İlişkiler kuramı olarak *liberalizmin* üç temel varsayım üzerine kurulu olduğunu belirtmektedir: Birincisi, realizmin aksine, devlet, uluslararası ilişkilerin tek aktörü değildir; bireyler ve sivil toplum kuruluşları da bu alanda faaliyet gösteren aktörler durumundadır. İkincisi, devletler adına karar alan hükümetler gerçekte toplumun ancak belli bir kesimini temsil etmektedir; bir başka deyişle, devletler yekpare ve yeknesak aktörler değildir. Üçüncüsü, uluslararası çatışma ve işbirliği uluslararası sistemin doğası veya yapısının zorunlu ve değiştirilemez bir sonucu değildir, tam aksine böylesi durumlar devletlerin tercihlerinin ve davranışlarının sonucu ve yansımasıdır. Böylece liberal teori, pluralist bir bakış açısıyla birim düzeyindeki etkenlerden yola çıkarak sistem düzeyindeki sonuçlara ulaşmaktadır.<sup>171</sup>

Bazı yazarların *rasyonalizm* olarak adlandırdıkları *idealizm*, özellikle 1920’li ve 1930’lu yıllarda Uluslararası İlişkiler teorisinde hâkim yaklaşım durumundaydı. I. Dünya Savaşı sonrası dönemde barışın hukuksal ve kurumsal şartlarını hazırlamak

---

umumî hukuku dersleri vermiş olan Ahmed Reşid Turnagil’in La Haye’deki Milletlerarası Hukuk Akademisi’nde 1937 yılında Fransızca olarak verdiği ders notlarından oluşmakta olup, Turnagil bu oldukça değerli incelemesini Türkçeleştirip 1944 yılında İstanbul’da yayımlamıştır. Yazar, milletler hukuku tabiriyle uluslararası (milletlerarası) hukuku kastetmektedir. Yazara göre, çağdaş tasavvur ve telakki çerçevesinde milletlerarası hukukun veya devletler hukukunun temeli olarak kabul edilen *Pacta sunt servanda* ilkesi *Kur’an*’da mevcut olup, bu yöndeki “çok sayıda emrin mecmuu ahitlere riayet nazariyesini tam ve mükemmel surette teşkil eder”. Bkz. Ahmed Reşid Turnagil, *İslâmiyet ve Milletler Hukuku*, İstanbul: Sebül Y., İstanbul: 1977, s. 8, n. 1, s. 14, 20.

<sup>167</sup> Hans Küng, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, John Bowden (trans.), London: SCM Press Ltd., 1997, s. 20.

<sup>168</sup> Kegley, Jr., s. 32.

<sup>169</sup> Knutsen, s. 339.

<sup>170</sup> Bilge Ercan, “Liberalizm ve Neo-liberalizme Bakış”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde (79-107), s. 84.

<sup>171</sup> Knutsen, s. 367-368.

gerektiği düşüncesi Uluslararası İlişkiler teorisinde kabul görürken, Wilson'un önerilerinin yanı sıra, Milletler Cemiyeti ve Kellogg-Briand Paktı gibi girişimler, pratikte de benzer arayışlar olduğunu gösteriyordu.<sup>172</sup> Bu dönemde birçok akademisyen ve siyaset adamı, savaflara büyük ölçüde yanlış anlama, yanlış algılama ve bir dizi hatanın yol açtığını öne sürdüler. O halde bu olumsuzlukları ortadan kaldıracak, yanlış anlamaları ortadan kaldırmak için aracılık yapacak Milletler Cemiyeti gibi uluslararası kurumlara ihtiyaç vardı.<sup>173</sup> 1928 Ağustos'unda Fransa Dışişleri Bakanı Aristide Briand ve ABD Dışişleri Bakanı Frank Kellog tarafından imzalanan Briand-Kellog Paktı, uluslararası uyuşmazlıkların çözümünde savafla başvurmayı yasaklıyor ve yalnızca meşru müdafaa hakkını saklı tutuyordu.<sup>174</sup> İdealist fikirleri yaşama geçirmeye çalışan ABD Başkanı Wilson da, ulusal sistemin "demokrasi", uluslararası sistemin ise "açık diplomasi" prensibi etrafında kurulmasını savunuyordu. Ona göre, "eski diplomasi yöntemi" ile Avrupa'nın savaş ve çatışma tarihi arasında doğrudan bir neden-sonuç ilişkisi bulunmaktaydı.<sup>175</sup> Wilson'un 8 Ocak 1918 tarihli konuşmasında açıkladığı 14 nokta arasında, barış antlaşmaları ve diplomasinin her zaman açıklık ilkesine göre düzenlenmesi de yer alıyordu. Yine, "ulusal silahların yerel güvenliği sağlamaya yetecek en alt seviyeye indirilmesi" için gereken garantilerin sağlanması da isteniyordu. Bunun yanı sıra, bütün devletlerin "bağımsızlık ve toprak bütünlüklerinin garanti altına alınması için uluslararası bir örgütün" kurulması da teklif edilmekteydi. Sömürge sorunlarının ilgili halkların ve sömürgeci devletlerin isteklerinin aynı derecede gözönünde bulundurulmasıyla çözümlenmesi de Wilson'un bir başka önerisiydi. Uluslararası ekonominin liberalleştirilmesi amacıyla, tüm uluslar arasında ticaret şartlarının eşitlenmesi ve ekonomik engellerin kaldırılması da teklif edilmekteydi.<sup>176</sup>

I. Dünya Savaşı sonrasında gelişen idealist fikirler temelde Aydınlanma'dan gelen "ilerleme" düşüncesine ve bunun sağlanmasında "akl"ın en önemli araç olduğu iddiasına dayanıyordu. Ayrıca XIX. yüzyılda yaygınlaşan *liberal* düşünce de idealistlerin insan doğasının gerçekte rasyonel ve iyi olduğu yönünde bir bakış tarzı geliştirmelerinde etkili olmuştur.<sup>177</sup> İdealist anlayışın ilk destekçilerinden Wilson'un

<sup>172</sup> Dağı, s. 195-196.

<sup>173</sup> Williams, Wright ve Evans, s. 255.

<sup>174</sup> Arıboğan, *Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi*, s. 151.

<sup>175</sup> Hüner Tuncer, *Eski ve Yeni Diplomasi*, 2. b., Ankara: Ümit Y., 1995, s. 59.

<sup>176</sup> Arıboğan, *Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi*, s. 141-143.

<sup>177</sup> Eralp, "Uluslararası İlişkiler Disiplinin Oluşumu: İdealizm-Realizm Tartışması", s. 62.

ortaya koyduğu argümanlar da ağırlıklı olarak *liberal* toplumsal sözleşme geleneğine dayanıyordu. Wilson, Jeremy Bentham'ın bir yüzyıl önce yaptığı gibi insan aklına, bireysel özgürlüğe, kamuoyuna ve toplumsal şeffaflığa vurguda bulunmuş, onun gibi aydınlanmış bencillik ve bireysel faydacılık ilkelerinden ilham almıştır.<sup>178</sup> Bu açıdan, bir Uluslararası İlişkiler yaklaşımı olarak *idealizmin*, XIX. yüzyılın başlarındaki *liberal* düşüncenin Amerika'daki yansıması olarak anlaşılabilirliği belirtilmektedir. Locke ve Bentham gibi *liberal* toplum düşünürlerinin etkisi, Milletler Cemiyeti fikrinde daha da açık biçimde görülebilmektedir; böyle bir oluşumun “güce başvurmaksızın açık ve özgür bilgi akışını sağlayacak” bir organizasyon olması isteniyordu.<sup>179</sup>

İdealist okulun son yüzyılda yaşamış kilit düşünürleri olarak Norman Angell, Charles Beitz, Michael Doyle, Francis Fukuyama, David Held, John Hobson, Stanley Hoffmann, Richard Rosecrance, Woodrow Wilson ve Alfred Zimmern gibi isimler gösterilmektedir.<sup>180</sup> Genelde sadece sistem yaklaşımıyla hatırlanan M. A. Kaplan da, bütün toplumların bir “adalet” kavram ve tasavvuruna, bir başka deyişle hukuk düşüncesine istinat ettiklerine dikkat çekmektedir. Ona göre, adalet veya hakkaniyet, belirli şahsiyetlerden bağımsız olan kurallara bağlı olarak ortaya çıkar. Bu kurallar, sadece belirli bir şahsı veya şahısları değil, bütün insanları bağlar.<sup>181</sup> 1970’li yıllarda idealist yaklaşımın bazı tezlerinin tekrar gündeme gelmesine vesile olan Hedley Bull’a göre de, “uluslararası toplum” genelde anarşik yapıda kabul edilmekle birlikte, üyeleri tarafından değer verilen bir dizi kurum ve kuralları da ifade etmektedir. Bunlar uluslararası hukuk ilkeleri, ahlâk kuralları, gelenekler, teamüller ve zımnen kabullenilen “oyunun kuralları”dır.<sup>182</sup>

İdealizm, devletlerin kendi çıkarlarıyla diğerlerininkini bağdaştırma sanatını nasıl öğrendiği ve anarşi ortamına rağmen nasıl sivil bir düzen kurabildikleri konusuna vurguda bulunmasıyla realizmden ayrılmaktadır.<sup>183</sup> İdealist teori, realizmin aksine, iç politikanın dış politika üzerindeki etkisine, ekonomik karşılıklı bağımlılığa ve küresel norm ve kurumların uluslararası işbirliğinin geliştirilmesindeki rolüne vurgu

---

<sup>178</sup> Knutsen, s. 287.

<sup>179</sup> A.g.e., s. 288.

<sup>180</sup> Griffiths, *Fifty Key Thinkers in International Relations*, s. 51-105.

<sup>181</sup> Morton A. Kaplan, *System and Process in International Politics*, 2. ed., New York: John Wiley & Sons Inc., 1967, s. 279.

<sup>182</sup> Williams, Wright ve Evans, s. 371, 381.

<sup>183</sup> Andrew Linklater, “Rationalism”, *Theories of International Relations* içinde (93-118), Scott Burchill ve diğerleri (Ed.), London: Macmillan Press, 1996, s. 114.

yapmaktadır.<sup>184</sup> Rasyonalist/idealist teoriler, uluslararası siyasete özgü konuları “askerî güvenlik” odaklı yaklaşımların ötesinde, uluslararası iletişim ve refahla ilişkili ekonomik ve toplumsal konular bağlamında ele almaktadır.<sup>185</sup> Yine idealistler, insan etkileşiminin kapsam ve hızının artması ve “karşılıklı bağımlılık” ağının daha karmaşık bir hal alması durumunda uluslararası çatışmanın azalacağını ve bu yönde bir gelişme yaşanmakta olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>186</sup> İdealist/rasyonalist paradigma, devletlerin dünya siyasetinde en önemli aktörler olduklarını kabul etmekle birlikte, onların egemenliğinin, dünya siyaseti üzerinde yoğun etkilere sahip uluslararası organizasyonların çeşitli türlerinden oluşan diğer önde gelen aktörlerin gelişimiyle azaldığını iddia etmektedir. Buna göre, dünya siyaseti, aralıksız bir şekilde yerel, ulusal ve uluslararası düzeylerde faaliyet gösteren hem kamusal hem de özel pekçok aktörü içeren karmaşık bir süreçtir. Bir başka deyişle, devleti yekpare bir aktör olarak değil, departmanlar, bürolar, takımlar, çıkar grupları ve yöneticiler gibi daha alt düzeydeki birimlerin oluşturduğu karşılıklı bağımlı bir sistem olarak görmektedirler. Karar verme konusunda yetkili olanları ve yöneticileri de içeren bu parça ya da birimler, analitik olarak birbirlerinden ayrıştırılabilir, aralarındaki karmaşık etkileşim izlenebilir ve onları harekete geçiren sâikler incelemeye tâbi tutulabilir.<sup>187</sup>

Rasyonalizm/idealizm, uluslararası ilişkileri bir savaş hali olarak tasvir etmez. Uluslararası sistemin çok sayıda egemen devletin varlığı ve ortak bir üst otoritenin yokluğu anlamında anarşik yapıda olduğu varsayılmakla birlikte, uluslararası ilişkilerin bir savaş hali olmadığı, bir toplumsallık durumunun bulunduğu kabul edilir. Bir üst yaptırım organı bulunmasa da, uluslararası toplumun bir hukuk sistemi (uluslararası hukuk) mevcuttur. Uluslararası toplum gelenekler, diplomasi, güç dengesi ve ittifaklar gibi kurumlar eliyle işleyişini sürdürür.<sup>188</sup> Özellikle uluslararası diplomasi ile gruplar ve organizasyonlar arası ilişkiler gibi alışlagelmiş insan etkileşimi alanlarına vurgu yapan idealizm, dünya siyasetindeki ticarî etkileşimin önemine dikkat çekme eğilimindedir. Devletler sürekli olarak, alışkanlık ve akıl tarafından oluşturulan ticaret, diplomasi ve ittifaklar gibi özel kurumlarca düzenlenmiş kurallar çerçevesinde karşılıklı etkileşime

---

<sup>184</sup> Kegley, Jr., s. 32.

<sup>185</sup> Knutsen, s. 336-337.

<sup>186</sup> A.g.e., s. 337.

<sup>187</sup> A.g.e., s. 336.

<sup>188</sup> Yurdusev, s. 48.

girerler.<sup>189</sup> İdealizmin temelinde, barışçı değişim, silahsızlanma, uzlaştırma ve (gerektiği yerde) zorlama için uluslararası bir örgüt kurmayı kolaylaştırma düşüncesi yer alır.<sup>190</sup> Bu bakış açısına göre, moral değerler uluslararası ilişkilerin aslı unsurudur ve uluslararası etik, küresel politikanın temelidir. Realizm bile uluslararası etiği reddetmemekte, fakat ulusal güvenliğe ve ekonomik ve sosyal refaha odaklanarak moral akıl yürütmeye küçük bir alan ayırmaktadır.<sup>191</sup> Etik gelenekler uygulamada sürekli tādile uğrayan esnek fakat kalıcı pratiklerdir.<sup>192</sup>

İdealist yaklaşımın temel varsayımlarını sosyal aktörlerin önceliği, devletin sosyal aktörler koalisyonunun bir temsilcisi kabul edilmesi ve uluslararası sistemde karşılıklı bağımlılık bulunduğu düşüncesi oluşturur.<sup>193</sup> İdealistler uluslararası düzenin kurulması konusu üzerinde odaklandıkları<sup>194</sup> için, politik düzen bakımından uluslararası politikanın ve uluslararası organizasyonların oynadığı (oynaması gereken) role sürekli vurgu yapmaktadırlar.<sup>195</sup> “İdealist okulun en belirgin özelliği, uluslararası davranışa egemen olan öğelere önem vermesidir.”<sup>196</sup> İdealist yaklaşımları, uluslararası hukuka ağırlık verenlerle ütöpik görüşler olarak iki kategoride ele almak mümkündür.<sup>197</sup> Ayrıca, idealizm, karmaşık ve muğlak olmanın yanı sıra, temsilcisi durumundaki yazarlara göre çeşitlilik ve farklılık gösterebilmektedir. Aşırı uçların birinde, toplumsal aktörlerin denetim altına alınmadığı bir ortamda toplumun daha çok kazanç elde edeceğine inanan ve anarşizme doğru eğilim gösteren bazı liberal teorisyenler yer alırken, diğer uçta, devletin, toplumun genel refahının temin edilmesinde bir araç olarak kullanılması gerektiğine inanan ve sosyalizme doğru bir eğilim gösteren liberaller yer almaktadır.<sup>198</sup> R. Falk, günümüz açısından önem ifade eden normatif fikirleri şu şekilde sıralamaktadır: Uluslararası ilişkilerde güce başvurulmasından vazgeçilmesi, insan

---

<sup>189</sup> Knutsen, s. 338.

<sup>190</sup> Tim Dunne, “Liberalism”, *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations* içinde (162-181), John Baylis ve Steve Smith (Ed.), 2. ed., Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 171.

<sup>191</sup> Mark R. Amstutz, *International Ethics: Concepts, Theories, and Cases in Global Politics*, 2. ed., Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, 2005, s. 1.

<sup>192</sup> Terry Nardin, “Ethical Traditions in International Traditions”, *Traditions of International Ethics* içinde (1-22), Terry Nardin ve David R. Mapel (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 3.

<sup>193</sup> Andrew Moravcsik, “Taking Preferences Seriously: A Liberal Theory of International Politics”, *Theory and Structure in International Political Economy: An International Organization Reader* içinde (33-73), Charles Lipson ve Benjamin J. Cohen (Ed.), Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2000, s. 36-40.

<sup>194</sup> Minogue, *Politics: A Very Short Introduction*, s. 60-61.

<sup>195</sup> İtir Aladağ Görentaş, “İdealizm Üzerine Bir Deneme: Kavramlar ve Eksikler”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde (67-78), s. 70.

<sup>196</sup> Önder Arı, *Uluslararası İlişkiler*, İstanbul: Der Y., 1987, s. 13.

<sup>197</sup> Bkz. Önen, s. 13.

<sup>198</sup> Knutsen, s. 339.

haklarına dünya genelinde saygı gösterilmesi, açık denizlerdeki deniz-yatağı kaynaklarının insanlığın ortak mirası muamelesi görmesi, sürdürülebilir kalkınma kavramı çerçevesinde Kuzey'in Güney'i, çevreyi koruma amaçlı uygulamalarda malî bakımdan desteklemesi.<sup>199</sup> Klasik liberal teorinin insan doğası, özgürlükler ve temel haklar konularındaki temel varsayımlarını paylaşan neoliberalizm de, bir Uluslararası İlişkiler teorisi olarak, uluslararası barış ve güvenlik ile devlet içi demokrasi arasında ilişki kurmaktadır.<sup>200</sup>

İdeolojik geleneği *liberalizm* olan idealizmin birincil analiz düzeyi rasyonel aktörler, ikincil analiz düzeyi bireylerarası ilişki, anahtar kavramları “müzâkere, uzlaşma ve çıkarlar”, konu veya odağı rasyonel işbirliğidir.<sup>201</sup> Birçok yazara göre, Uluslararası İlişkiler teorisinin “örtük normatif içeriği”nin ve “değerden bağımsız bilginin imkânsızlığının” fark edilmesi, Uluslararası İlişkiler teorisinin yeniden inşasının bir parçasıdır.<sup>202</sup> Devletler birbirleriyle ilişkilerinde politikalarını meşrûlaştırmak için normatif argümanlardan yararlanmakta veya amaçlarını rasyonalize etmek için normatif söylemlere başvurumaktadırlar.<sup>203</sup> Mesela İngiltere'nin XIX. yüzyıl boyunca *liberal* ve özgürlükçü bir bakış açısıyla tüm devletler için denizlerde ulaşım özgürlüğünü savunmuş ve bunu diplomasisinin temeli haline getirmiş olması, gerçekte deniz egemenliğini sürdürmek için ihtiyaç duyduğu stratejik üslerini muhafazaya yöneliktir.<sup>204</sup> Carr'a göre de, idealizm ya da evrensel ahlâkçılık, temelde büyük güçlerin değerlerinin yaygınlaştırılmasına ve onların oluşturduğu statükonun devamına hizmet etmektedir.<sup>205</sup> Bu, hegemonik devletlere özgü idealizmin gerisinde örtük bir realizmin yer alması anlamına gelmektedir. Aynı amaçla, milletlerarası ilişkilerde klasik diplomasi araçlarının yanında yeni diplomasi araçları olarak, ilk bakışta insanlık ideallerinin hizmetinde görünen, kimsenin karşı çıkamayacağı değerlerin, insan hakları ve çevre gibi konuların gündeme getirildiği öne sürülmektedir. Böylece, insan hakları iddialarıyla başka ülkelerin idarî ve hukukî üniterliği ve egemenliği zedelenmekte ve

<sup>199</sup> Richard Falk, *Yırtıcı Küreselleşme – Bir Eleştiri*, Ali Çaksu (çev.) 2. b., İstanbul: Küre Y., 2002, s. 221-242.

<sup>200</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, s. 44-45.

<sup>201</sup> Knutsen, s. 342.

<sup>202</sup> Mark A. Neufeld, *The Restructuring of International Relations Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 121.

<sup>203</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, s. 140.

<sup>204</sup> S. Pacteau ve F. C. Mougel, *Uluslararası İlişkiler Tarihi*, Galip Üstün (çev.), 2. b., İstanbul: İletişim Y., 1995, s.

11.

<sup>205</sup> Tanrısever, s. 70.

onlara daha çok müdâhale imkânı elde edilmektedir. Çevre kavramı ile de farklı ülkelerin enerji politikalarına müdâhale edilmekte ve bu alanda dışa bağımlılıktan kurtulmalarına engel olunmaktadır.<sup>206</sup>

### **c. Diğer Yaklaşımlar**

Realizm ve idealizm dışında birçok Uluslararası İlişkiler yaklaşımı bulunmakla birlikte, en önemli üçüncü kuram olarak kimileri *yapısalcılık*, kimileri *radikalizm*, kimileri de *devrimcilikten (revolüsyonizm)* söz etmektedir. Bununla birlikte, radikalizm ile devrimcilik yaklaşımlarını tek bir yaklaşım veya bir madalyonda olduğu gibi aynı yaklaşımın iki yüzü kabul etmek mümkündür. Böyle bir bakış açısı, Mansbach ve Rafferty'nin belirttiği şekilde, Uluslararası İlişkiler alanında çatışan en önemli teorilerin *realizm*, *liberalizm*, *yapısalcılık* ve *Marksizm* olduğunu söyleme imkânı verir.<sup>207</sup> Russett, Starr ve Kinsella'nın vurguladığı gibi, radikaller bakış açılarını daha çok Marksizm'den almışlardır. Realistler gibi insanların büyük ölçüde çıkarları tarafından motive edildiklerini ve devletin uluslararası alanda en önemli aktör olduğunu kabul etmekle birlikte, sosyal sınıflar arasındaki çıkar çatışmasına da analizlerinde yer vermektedirler.<sup>208</sup> Realistler “devlet güvenliği”ne vurgu yaparken, liberaller “birey özgürlükleri”ne, yapısalcılar “fikirlere ve kimlikler”e, radikaller/Marksistler/devrimciler ise “sınıf çatışmasına ve her sınıf tarafından korunmaya çalışılan maddî çıkarlara” dikkat çekmektedirler.<sup>209</sup>

1920'li yıllarda Marksizm ile birlikte gündeme gelen ve iki büyük savaş arasında etkili olan “faşizm” ise, özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında oluşan uluslararası sistemin etkisiyle, Uluslararası İlişkiler bölümü programına dahil edilmemiştir. Ancak, iki savaş arası dönemde gerçekte hepsi de revaçta olmakla birlikte, sadece faşizm değil, realpolitik/realizm ve komünizm de Uluslararası İlişkiler bölümlerinde okutulmuyordu.<sup>210</sup> Bu sınırlayıcı ve dışlayıcı yaklaşım II. Dünya Savaşı'ndan sonra tadrîcen terk edilmiş, 1960'lı yıllarda alternatif yaklaşımlar ortaya

<sup>206</sup> Mustafa Öztürk, *Tarih Felsefesi*, Elazığ: Başbakanlık Basımevi, 1999, s. 135.

<sup>207</sup> Bkz. Mansbach ve Rafferty, s. 45. Devrimcilik (*revolutionism*) için bkz. Richard Devetak, “Critical Theory”, *Theories of International Relations* içinde (145-178), Scott Burchill ve diğerleri (Ed.), London: Macmillan Press, 1996, s. 153-155.

<sup>208</sup> Russett, Starr ve Kinsella, s. 29.

<sup>209</sup> Charles W. Kegley, Jr. ve Gregory A. Raymond, *The Global Future: A Brief Introduction to World Politics*, 3. ed., Boston: Wadsworth, 2006, s. 44.

<sup>210</sup> Knutsen, s. 287.



çıkmağa başlamıştır. Böylece Uluslararası İlişkiler kuramı çerçevesinde neo-realizm, “karar verme” yaklaşımı, sistem yaklaşımları, devrimci/anti-emperyalist teoriler ve davranışsalci yaklaşım da tartışma konusu olmaya başlamıştır.<sup>211</sup> Bu sürecin bir devamı olarak günümüzde “eleştirel kuram”, post-yapısalcılık, post-modernizm ve hatta feminizm, Uluslararası İlişkiler kuramıyla ilgili tartışmaları etkilemeye başlamış bulunmaktadır.<sup>212</sup> Marksizm, bireyin özgürlüğü sorunu yerine bir bütün olarak insanlığın özgürlüğü sorunu üzerinde odaklanmış fakat evrensel özgürlük vizyonu ile ilgili yeterli bir açıklama getirememiştir.<sup>213</sup>

Devrimciliğin birincil analiz düzeyi kapitalist dünya sistemi, ikincil analiz düzeyi dünya sistemleri, anahtar kavramı yapısal güç ve baskı, konu veya odağı ekonomik gelişme ve siyasal bağımsızlık, ideolojik geleneği ise radikalizmdir.<sup>214</sup> Bu paradigma, devleti analizlerinin basit bir birimi olarak görmek yerine, devlet eyleminin gerçekleştirildiği tarihsel bağlama ve “dünya sistemi”ni şekillendiren uzun dönemli ve geniş ölçekli güçlerin anlaşılmasına odaklanmaktadır. Dünya sistemi öncelikli olarak ekonomik terimlerle çözümlenmekte, doğasının kapitalist olduğu varsayılmakta ve ayırım çizgisini refah düzeyinin oluşturduğu iki önemli sınıftan ya da bölgeden –merkez ve çevre– oluştuğu kabul edilmektedir. Refah sahibi merkez ile yoksul çevre arasındaki ilişkinin, merkez devletlerin zenginliğini sürdürmesine ve çevredeki aktörlerin ise yoksullaştırılmasına yönelik sömürücü nitelikteki küresel iş bölümüne yönetildiği vurgulanmaktadır. Yaklaşık dört yüz yıldır hüküm süren bu adaletsiz küresel refah dağıtım sistemi, sömürücü dinamikleri küresel iş bölümü içerisinde inşa edildiğinden, ıslah edilemez ya da reforma tâbi tutulamaz. O nedenle bütün bir sistemin devrimci bir anlayışla baştan aşağı yıkılması ve yeniden inşa edilmesi gerekmektedir.<sup>215</sup> Özellikle “bağımlılık teorisyenleri”, ekonomik ve tarihsel nitelikteki analizleri ile hegemonya, merke-çevre, eşitsiz gelişme, artık değer ve kapitalizm gibi kavramları kullanarak, dünya üzerinde sömürgeciliğe ve bağımlılık ilişkilerine dayalı bir düzen bulunduğunu göstermeye çalışmaktadırlar.<sup>216</sup>

---

<sup>211</sup> A.g.e., s. 342.

<sup>212</sup> Bkz. E. Fuat Keyman, *Küreselleşme, Devlet, Kimlik/Farklılık: Uluslararası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek*, Simten Coşar (çev.), İstanbul: Alfa Y., 2000, s. 262-267.

<sup>213</sup> Andrew Linklater, “Marxism”, *Theories of International Relations* içinde (119-144), Scott Burchill ve diğerleri (Ed.), London: Macmillan Press, 1996, s. 140.

<sup>214</sup> Knutsen, s. 342.

<sup>215</sup> A.g.e., s. 337.

<sup>216</sup> Yasemin Kilit Aklar, “Globalist Teoriler: Emperyalizm ve Bağımlılık”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik*

İnsanın rasyonel bir yaratık olmasından ziyade hırslı bir varlık olduğunu ileri süren, insan toplumunda çatışmanın, mücadelenin ve savaşın egemen olduğunu vurgulayan *faşizm* ise, çatışmaya olumlu bir nitelik atfetmekte ve toplumların savaş kabiliyetlerini yükseltmektedir. Emperyalizmi haklı gösteren faşizm, sıkça, Friedrich Ratzel, Rudolf Kjellen ve Karl Haushoffer gibi isimlerin *jeopolitik* teorilerine atıfta bulunmaktadır. Öğretilerini Darwin'in Kıta Avrupası'ndaki öğrencilerinin geliştirdiği sahte (*pseudo*) bilimsel ırkçı terminolojiyle destekleyen Houston S. Chamberlain gibi isimlere göre, canlılar âlemindeki biyolojik türler gibi insan toplulukları da en güçlünün hayatta kalmasına, en zayıfın varlığını yitirmesine yol açan mücadele yoluyla evrilir ve gelişme gösterirler.<sup>217</sup>

*Yapısalcı* teori, askerî güç ve ekonomik refah gibi maddî etkenlerin uluslararası ilişkileri nasıl etkilediğine vurgu yapan realizm ve liberalizmin aksine, dünyanın, uluslararası politika üzerindeki yansıması büyük olan sosyal inanç ve anlayışlar tarafından şekillendirildiğini öne sürmektedir.<sup>218</sup> Uluslararası İlişkiler üzerine çalışmalar yapan ilk ampirik yapısalcıların bazıları, uluslararası sistemde devletin öncelikli "birim" olmadığını göstermek için tarih bilimine başvurmuşlardır.<sup>219</sup> Ancak yapısalcılık, spesifik bir Uluslararası İlişkiler paradigması değildir; aksine, sosyal bilimlere ve sosyal yaşama ilişkin genel bir yaklaşımdır.<sup>220</sup> Yapısalcı yaklaşımın temel özelliğini, bir bütünü anlamak için onu oluşturan unsurların tek tek incelenmesi yoluna gitmek yerine, o bütünün tamamı için geçerli olan ilişkiler ağının incelenmesi gerektiği düşüncesi oluşturmaktadır. O nedenle yapısalcı Uluslararası İlişkiler kuramı, aktör düzeyinde bireyselci açıklamalar yapmak yerine, daha ziyade, uluslararası düzen içerisindeki ilişkileri açıklamaya çalışmakla yetinmektedir.<sup>221</sup> Yapısalcılığın (inşâcılığın), benimsediği varsayımlar bakımından felsefî idealizmden beslendiği görülmektedir. Çünkü uluslararası ilişkilerin temelde maddî şartlara ve güçlere değil, onlara anlam

---

*Bakış* içinde (123-137), s. 132.

<sup>217</sup> Knutsen, s. 295-297.

<sup>218</sup> Kegley, Jr., s. 39.

<sup>219</sup> Audie Klotz ve Cecelia Lynch, *Strategies for Research in Constructivist International Relations*, New York: M. E. Sharpe, Inc., 2007, s. 25.

<sup>220</sup> Arie M. Kacowicz, "Studying International Norms", *Global Politics: Essays in Honour of David Vital* içinde (39-60), Abraham Ben-Zvi ve Aaron S. Klieman (Ed.), London: Frank Cass Publishers, 2001, s. 39. Yapısalcılık yaklaşımı toplumsal yapı ya da sistemi bir bütün olarak ele alması itibarıyla, toplumsal olguların ancak bütün bir yapı gözönüne alınarak incelenebileceği, birim ya da aktör düzeyindeki açıklamaların yetersiz kalacağı varsayımına dayanır. Bkz. John Sturrock, *Structuralism*, 2. ed., Oxford: Blackwell Publishing, 2003, s. 54.

<sup>221</sup> Bilge Ercan, "Yapısalcılık ve Post Yapısalcılık Yaklaşımları", *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde (195-204), s. 197-199.

kazandıran düşünce ve değerlendirmelere dayandığını kabul etmektedir. İnsanların “çıkar”larına ve “kimlik”lerine vurguda bulunan yapısalcılara göre, onlar, başkalarıyla olan ilişkileri çerçevesinde kendileriyle ilgili bir tasavvur ve ulusal kimlik inşa etmektedirler.<sup>222</sup>

Realizmi yapısalcı bir bakış açısıyla yeniden yorumlayan *neorealizm* de, Uluslararası İlişkiler alanındaki yeni kuramlardan biri durumundadır. K. Waltz’ın öncülüğünü yaptığı “neo-realizm” yaklaşımı “yapısalcı realizm” olarak da bilinmektedir.<sup>223</sup> Uluslararası örgütlerin ve devlet dışı aktörlerin önemine vurgu yaparak “idealizm”e yeni bir şekil vermeye çalışan “neoliberalizm”in en önemli temsilcileri olarak bilinen Robert O Keohane ve Joseph S Nye ile onları izleyenler ise, özellikle ulaşım ve telekomünikasyon alanlarında olmak üzere teknolojinin giderek yaygınlaşmasına bağlı olarak “çok-uluslu örgütler”in ortaya çıkmasına dikkat çekmiş ve teknolojik yeniliklerin geleneksel Uluslararası İlişkiler teorisinin içermediği yeni yapıları ürettiğini savunmuşlardır.<sup>224</sup> Uluslararası ilişkileri karmaşık bir karşılıklı bağımlılık olarak nitelendiren Nye ve Keohane, “kurumsalcı” (*institutionalist*) yazarlar olarak da adlandırılmaktadır.<sup>225</sup> Realizm karşıtı konumu ve varsayımları itibariyle idealizm ile benzerlik gösteren *pluralizm* ise, uluslararası ilişkiler alanındaki devlet dışı aktörlerin varlığına, devletlerin tek parça olmak yerine çoğulcu bir yapı göstermesine ve uluslararası aktörlerin karar alma sürecindeki farklı değişkenlerin mevcut bulunuyor oluşuna dikkat çekmektedir.<sup>226</sup>

Bunların yanı sıra M. A. Kaplan, 1957 yılında yayınladığı *Systems and Process in International Politics* (Uluslararası Siyasette Sistemler ve Süreçler) isimli eserinde devletlerarası yapıları tartışmaya açarak “sistem” eksenli yeni bir yaklaşım getirmiştir. Kaplan, uluslararası sistem olarak kabul edilebilecek altı yapısal model ya da şekil bulunduğunu ileri sürmektedir: Kuvvetler dengesi, gergin iki kutupluluk, gevşek iki kutupluluk, evrensellik, hiyerarşik sistem ve birim veto sistemi.<sup>227</sup> Ancak Morton, sözünü ettiği sistem modellerinin, Orta Çağlar ve klasik antik dönem boyunca görülen

---

<sup>222</sup> Oliver P. Richmond, *Peace in International Relations*, New York: Routledge, 2008, s. 80-82.

<sup>223</sup> Donnelly, “Realism”, s. 34.

<sup>224</sup> Williams, Wright ve Evans, s. 19.

<sup>225</sup> Edward A. Kolodziej, *Security and International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 154.

<sup>226</sup> Arda Ercan, “Pluralizme Bir Bakış”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde (139-146), s. 143.

<sup>227</sup> Knutsen, s. 331.

uluslararası davranışı açıklamak için yeterli olmadığını söylemektedir.<sup>228</sup> Öte yandan, uluslararası ilişkileri “karar verme” yaklaşımı ve “davranışsalcı yaklaşım” ekseninde çözümlenmeye çalışanlar da bulunmaktadır.<sup>229</sup> 1960’lı yıllarda realizme bir karşı çıkış olarak kendisini gösteren “davranışsalcı” yönelimler, realizmin temel kavramlarının değişkenliği ve tanımlanamazlığına vurguda bulunmuş, kültürler arası bir boyut taşıyan Uluslararası İlişkiler disiplini Batı-merkezci bir bilimsel alan olmaktan çıkarma arayışına girmiştir.<sup>230</sup> Daha çok iktisadî bilimlerde yararlanılan “oyun teorisi” ise, uluslararası ilişkilerde ortaya çıkan uyumsuzlukların işbirliği yolu ile aşılmasının mümkün olduğunu, fakat iletişim ve güven eksikliğinin işbirliğinin oluşmasına engel teşkil ettiğini göstermek için tartışma konusu yapılmaktadır.<sup>231</sup> Buna karşılık “işlevselcilik” (*fonksiyonalizm*), teknik uzmanlaşmaya dayalı, akılcı, pragmatik sosyal ve ekonomik politikalarla uluslararası işbirliğinin oluşturulabileceğini öne sürmektedir.<sup>232</sup>

Diğer yandan, Uluslararası İlişkiler disiplininin özellikle 1980’li yıllarda pek çok yeni tartışmaya sahne olmuş bulunduğu görülmektedir. Bu çerçevede, Gramsci’den esinlenen *eleştirel kuram* ile *post-modernizm* ve sömürge-sonrası eleştirel yaklaşımların, realizm ve onun pozitivist yöntemine ciddi bir eleştiriyi mümkün kıldığı görülmektedir.<sup>233</sup> Eleştirel teori, epistemoloji ve ontoloji eksenli tartışmalara yol açarak Uluslararası İlişkiler öğrenimine önemli katkı sağlamış ve mevcut paradigmalara sorgulanmasına zemin hazırlamıştır.<sup>234</sup> Eleştirel teorinin bir yandan ekonomi, toplumbilim, tarih, siyaset bilimi, antropoloji ve psikoloji gibi bilimlerin de dahil olacağı şekilde bilimlerin bütünleştirilmesi yönünde bir yaklaşımı benimsemesi, diğer yandan da sosyal bilimlerdeki pozitivist yaklaşımlara karşı alternatifler sunarak sosyal ve politik teoriyi yeniden kurgulamaya çalışması, etiğin ve normatif analizin

---

<sup>228</sup> Morton A. Kaplan, *System and Process in International Politics*, Colchester: European Consortium for Political Research Press, 2005, s. 59.

<sup>229</sup> Knutsen, s. 342.

<sup>230</sup> Dilara Mehmetoğlu, “Pozitivizm, Normativizm ve Davranışsalcılık Teorilerine Genel Bir Bakış”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde (17-40), s. 36.

<sup>231</sup> Arda Ercan, “Uluslararası İlişkilerde Analitik Bir Yaklaşım: Oyun Teorisi”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde (109-122), s. 121.

<sup>232</sup> Ayşegül Gökalp, “Uluslararası İlişkilerde Bütünleşme (Entegrasyon) Teorileri ve Avrupa Birliği”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde (147-164), s. 151.

<sup>233</sup> E. Fuat Keyman, “Eleştirel Düşünce: İletişim, Hegemonya, Kimlik/Fark”, *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar* içinde (227-260), s. 227.

<sup>234</sup> Devetak, “Critical Theory”, s. 173.

Uluslararası İlişkiler teorisine tekrar eklenmesi sonucunu vermiştir.<sup>235</sup> Pozitivizmin dışsal bir objektif gerçeklik bulunduğu, özne-nesne ayrımının mevcut olduğu ve değer-bağımsız bir bilimin varolduğu yönündeki temel postülarını reddeden eleştirel teoriye göre, bilgi ya da söylem gerçekte gözlemcinin çıkarlarını yansıtmaktadır.<sup>236</sup>

Son dönemde gündeme gelen “post-modern yaklaşım” ise, objektif gerçeklik ve doğru nosyonlarını yadsımasına ve insan bilgisinin sınırlılığına vurgu yapmasına bağlı olarak bilgi/söylem ile güç arasında ilişki kurmakta ve otorite konusunda benimsediği pluralizmle, uluslararası ilişkilerde ahlâk sorununu gözardı etmediğini ileri sürmektedir.<sup>237</sup> Bütün bunların yanı sıra, yakın zamanlarda Uluslararası İlişkiler kuramıyla ilgili tartışmalarda feminist paradigmaya da yer verildiği görülmektedir.<sup>238</sup> Feminist Uluslararası İlişkiler düşüncesi temelde post-modernist epistemolojiye ve bilginin söylemsel olduğu iddiasına dayanmaktadır.<sup>239</sup> Feminist teorisyenlere göre, Uluslararası İlişkiler kuramlarında merkezî bir yere sahip olan devletler cinsiyetçi hiyerarşilere sahiptir ve uluslararası ilişkileri bu hiyerarşiler kurmaktadır.<sup>240</sup>

1990’lı yıllarda ortaya çıkan bir diğer yaklaşım “liberal uluslararasıçılık” olarak adlandırılmakta ve Fukuyama’nın dile getirdiği şekilde küresel çapta yürürlükte olan demokratik düzen ve serbest piyasa ekonomisi kavramlarına vurguda bulunmaktadır.<sup>241</sup> Çevre eksenli “yeşil politikalar” hareketi ise, bütün bir insanlığın geleceğini ilgilendiren çevre sorunlarının ulus-devlet sistemi çerçevesinde çözülemediğine dikkat çekmektedir.<sup>242</sup> Ekolojik (çevreci) yaklaşım, uluslararası düzeyde doğrusal/ilerlemeci büyüme anlayışının yerine organik büyüme düşüncesini, “ekonomik/akılcı insan” kavramı yerine “kendini gerçekleştiren insan” nosyonunu,

---

<sup>235</sup> Derya Özveri, “Eleştirel Teorinin Temelleri ve Uluslararası İlişkilere Bakışı”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde (181-194), s. 190-193.

<sup>236</sup> Joseph Femia, “Gramsci, Epistemology and International Relations Theory”, *Gramsci and Global Politics: Hegemony and Resistance* içinde (32-41), Mark McNally ve John Schwarzmantel (Ed.), New York: Routledge, 2009, s. 32-34.

<sup>237</sup> Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, London and New York: Routledge, 1992, s. 201; Richard Devetak, “Postmodernism”, *Theories of International Relations* içinde (179-209), Scott Burchill ve diğerleri (Ed.), London: Macmillan Press, 1996, s. 203-205.

<sup>238</sup> Bkz. Keyman, *Küreselleşme, Devlet, Kimlik/Farklılık: Uluslararası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek*, s. 236-244.

<sup>239</sup> Jacqui True, “Feminism”, *Theories of International Relations* içinde (210-251), Scott Burchill ve diğerleri (Ed.), London: Macmillan Press, 1996, s. 238-241.

<sup>240</sup> Derya Özveri, “Feminist Teorinin Gelişim Sürecinde Uluslararası İlişkilere Bakışı Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde (205-216), s. 213.

<sup>241</sup> Scott Burchill, “Liberal Internationalism”, *Theories of International Relations* içinde (28-66), Scott Burchill ve diğerleri (Ed.), London: Macmillan Press, 1996, s. 28-29.

<sup>242</sup> Matthew Paterson, “Green Politics”, *a.g.e.* içinde (252-274), s. 269.

“doğaya hakimiyet” paradigması yerine “karşılıklı bağımlılık” zihniyetini, “kentsel toplumsal örgütlenme” modeli yerine “kentsel-kırsal alan dengesini” ve “ileri teknoloji” yerine de “çevre dostu teknoloji” hedefini benimsetmeyi amaçlamaktadır.<sup>243</sup>

Eleştirel kuram, feminist kuram, normatif teori, tarihsel sosyoloji yaklaşımı, yapısalcılık ve post-modernizm, reflektivist/yansıtmacı kuramlar olarak kabul edilmektedir. Reflektivist olarak adlandırılan teorilerin temel özelliği, genel olarak, doğa bilimlerinin yaklaşımlarının sosyal bilimlerde kullanılmasına ve pozitivistlere karşı çıkmaları, empirik verilere dayalı analizler yapmak yerine değer yargılarına ve söyleme bağlı olarak olayları yorumlamayı tercih etmeleridir.<sup>244</sup> Reflektivistler, neden-sonuç ilişkilerine dayanan empirik incelemenin, bir başka deyişle rasyonalist yaklaşımın, insanlar arası ilişkilerde varlığını gösteren kurumların (değerlerin, normların ve kültürel pratiklerin) salt gördükleri işlevlere dikkat çekmekle yetindiğini, onların nasıl ortaya çıktıklarını, varlıklarını nasıl sürdürdüklerini ve tarihsel-kültürel bağlamlara göre nasıl farklılaştıklarını açıklama konusunda ise rasyonalist yaklaşımın yetersiz kaldığını savunmaktadırlar.<sup>245</sup> Reflektivist Uluslararası İlişkiler kuramları arasında kabul edilen tarihsel sosyoloji yaklaşımı,<sup>246</sup> realizmden farklı olarak, devletlerin tek tip olmadığını ve işlevleri bakımından farklılık gösterdiğini savunmakta ve disipline dünya tarihi boyutu getirmektedir.<sup>247</sup> Tarihsel sosyoloji alanının uzmanları Uluslararası İlişkiler’le 1970’lerin sonlarında ilgilenmeye başlamış, buna karşılık Uluslararası İlişkiler uzmanları da 1980’lerin başında belirgin bir şekilde tarihsel sosyolojiye yönelmişlerdir.<sup>248</sup> Hobson’a göre, tarihsel sosyoloji, Uluslararası İlişkiler bilim

---

<sup>243</sup> Derya Özveri, “Ekolojik Yaklaşımın Günümüz Uluslararası İlişkilerindeki Yeri”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde (227-240), s. 233.

<sup>244</sup> Sinem Akgül Açıkmeşe, *Kopenhag Okulu ve Realist Güvenlik Çalışmaları’nda Aktör, Tehdit ve Politika: Avrupa Güvenliği Üzerine Bir Değerlendirme*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 50-51.

<sup>245</sup> Colin Wight, s. 39.

<sup>246</sup> Steve Smith, “The Discipline of International Relations: Still an American Social Science?”, s. 380. Bununla birlikte Smith, daha sonra fikir değiştirmiş, tarihsel sosyolojinin reflektivistlikten ziyade rasyonalizme yakın olduğunu ileri sürmüştür. Kendisinin de aralarında bulunduğu bilim adamlarının 1980 sonlarında tarihsel sosyolojiyi, neorealist ve neoliberal ortodoksiye meydan okuyan reflektivist yaklaşımlardan biri olarak gruplandırdıklarını söyleyen Smith, bunun gerçekte yanlış bir değerlendirme olduğunu, tarihsel sosyolojinin temelinde yer alan epistemolojik varsayımların rasyonalizme uygun düştüğünü savunmaktadır. Bkz. Steve Smith, “Historical Sociology and International Relations Theory”, *Historical Sociology of International Relations* içinde (223-243), Stephen Hobden ve John M. Hobson (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 223, 227.

<sup>247</sup> Barry Buzan ve Richard Little, “International Systems in World History: Remaking the Study of International Relations”, *Historical Sociology of International Relations* içinde (200-222), Stephen Hobden ve John M. Hobson (Ed.), s. 200.

<sup>248</sup> John M. Hobson, “What’s at stake in ‘Bringing Historical Sociology Back into International Relations? Transcending ‘Chronofetishism’ and ‘Tempocentrism’ in International Relations”, *Historical Sociology of*

adamlarına, küresel sosyal değişimin dinamiklerinin anlaşılması açısından zengin bir çerçeve sunmaktadır. Küresel konuların analizi için kapsamlı bir temele ihtiyaç duyuluyor olması, çok-disiplinli bir yaklaşımı ve tarihsel sosyolojinin sunduğu imkânlardan yararlanılmasını gerektirmektedir.<sup>249</sup>

## B. ULUSLARARASI İLİŞKİLERİ ETKİLEYEN UNSURLAR

### 1. “Güç” Ögesini Tanımlayan Dinamikler

Uluslararası İlişkiler disiplinde genel kabul gören yaklaşıma göre *ulusal politika* otorite, yönetim ve yasa alanıyken, *uluslararası politika* “güç”, çatışma ve uyum alanıdır.<sup>250</sup> Uluslararası İlişkiler kuramındaki anlamıyla “güç” (*power*), fizikî güçten (*force*) daha karmaşık bir yapı gösterir.<sup>251</sup> Bu anlamda güç (*power*), bir kişi veya grubun; istek veya politikalarını gerçekleştirme kabiliyetine ve başkalarının davranışlarını, onlar onaylamasalar bile denetleme, yönlendirme ve etkileme yeteneğine sahip olmasıdır.<sup>252</sup> Bir başka deyişle, *güç* kavramı ile, olaylar dizisini etkileme, hatta belirleme kapasitesi ifade edilmektedir.<sup>253</sup> Bu nedenle *güç*, uluslararası ilişkilerde etkili eylem için en önemli şart durumundadır ve bir fenomen olarak, “ulusal güç”ün somut ve soyut, fiilî ve potansiyel bütün bileşenlerini tek bir öge halinde ifade eder. Gücün büyüklük derecesi, bir devletin uluslararası politikadaki etkileme, yönlendirme ve kontrol kapasitesini belirler.<sup>254</sup> Devletlerin uluslararası alandaki “güç kapasitesi”nin temel unsurlarını ise son tahlilde “coğrafya, nüfus, doğal kaynaklar, ekonomik güç ve askerî güç” oluşturmaktadır.<sup>255</sup> Benzer şekilde Dean Acheson’a göre *güç*; nüfus, doğal kaynaklar, teknoloji ve ulusal iradenin bir ürünüdür.<sup>256</sup> Uluslararası politikayı “güç mücadelesi” olarak tanımlayan Morgenthau ise, bir yandan *güç*ü politikanın temel

---

*International Relations* içinde (3-41), Stephen Hobden ve John M. Hobson (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 3.

<sup>249</sup> John M. Hobson, “The Two Waves of Weberian Historical Sociology in International Relations”, *Historical Sociology of International Relations* içinde (63-81), s. 58, 59.

<sup>250</sup> Kenneth N. Waltz, “International Anarchy - A Realist Perspective”, *Theories of International Relations* içinde (145-186), James A. Hirsch (Ed.), Washington: National Defence University, 1990, s. 180.

<sup>251</sup> Reinhold Niebuhr, *Faith and Politics*, New York: George Braziller, Inc., 1968, s. 199.

<sup>252</sup> George A. Theodorson and Achilles G. Theodorson, “Power”, *A Modern Dictionary of Sociology*, New York: Barnes & Noble Books, 1979, s. 307.

<sup>253</sup> Charles W. Freeman, Jr., *The Diplomat's Dictionary*, rev. ed., Washington: United States Institute of Peace Press, 1997, s. 222.

<sup>254</sup> Michael Sheehan, *The International Politics of Space*, London: Routledge, 2007, s. 20.

<sup>255</sup> Robert L. Wendzel, *International Politics: Policymakers and Policymaking*, New York: John Wiley and Sons, 1981, s. 161.

<sup>256</sup> Suat Bilge, *Milletlerarası Politika*, Ankara: Ankara Üniversitesi SBF Y., 1966, s. 60, n. 7.

amacı ve herhangi bir siyasal davranışın temel güdüsü olarak tanımlarken,<sup>257</sup> diğer yandan da, gücün bir ilişki biçimi veya amacı gerçekleştirmek için bir araç olduğunu söylemektedir.<sup>258</sup>

Devletler arasındaki siyasal ilişkiler bağlamında söz konusu edilen *güç*, genel olarak, askerî, ekonomik veya siyasal güç olarak adlandırılır. Bu adlandırmaların da gösterdiği gibi, bir devletin gücü, gerçekte birçok unsurun biraraya gelmesiyle ortaya çıkar. O nedenle, bir devletin gücünden söz edildiğinde, genel olarak, farklı öğelerin toplamından meydana gelmiş olan bu güç kapasitesi anlaşılmalı birlikte, özel olarak, o devletin ulusal çıkarlarını gerçekleştirmek için kullanabildiği gücü kastedilmektedir.<sup>259</sup> Buradaki “ulusal çıkar” vurgusu önem taşımaktadır. Nitekim, uluslararası ilişkilerin “güç” (realizm) ve buna tepki olarak “uluslararası kurumlar” ve “uluslararası hukuk” kavramlarıyla (idealizm ve liberalizm) açıklanmaya çalışıldığını belirten J. Frankel’e göre, güç, uluslararası ilişkilerde belirleyici bir rol oynamakla birlikte, son tahlilde “ulusal çıkarlar”ın veya “ulusal değerler”in bir gerçekleştirilme aracıdır. O nedenle, uluslararası ilişkiler devletlerin bizzat ulusal gücüne bağlı olarak değil, o gücün hangi “değer” veya “menfaatler” için kullanıldığına göre şekillenmektedir.<sup>260</sup> Bununla birlikte, gücü, bir devletin kendi iradesini politik, ekonomik ve askerî baskı ile bir başka devlete kabul ettirmesi olarak tanımlayan G. Schwarzenberger, ideolojilerin ve “değer” eksenli söylemlerin de kılık değiştirmiş “güç” olduğunu öne sürmekte, uluslararası örgütlerin ulusal çıkarların gerçekleştirilmesinde araç olarak kullanılmasının da bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>261</sup>

Gücün fiziksel biçiminden çok bunun kullanılabilirliği üzerinde yoğunlaşan bazı yazarların, gerçek gücün kullanılabilen ve diğer devletler üzerinde etki oluşturan güç olduğunu ileri sürdükleri görülmektedir. Onlara göre, kullanılmayan, başka ülkeler üzerinde etki oluşturmeyen ve bu yönde kullanılma imkânı ya da ihtimali bulunmayan fiziksel unsurları gücün unsurları olarak değerlendirmek yanıltıcıdır. Bu yaklaşımlarının bir sonucu olarak gücü “etki” ve “kapasite” olarak iki ayrı bileşene ayırmaktadırlar. Güç kapasitesinin istenilen etkiyi yapabilmesi için bizzat kullanılması veya kullanılma

<sup>257</sup> Morgenthau, *Politics Among Nations*, s. 27.

<sup>258</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 43.

<sup>259</sup> Bilge, s. 60.

<sup>260</sup> A.g.e., s. 59, n. 2.

<sup>261</sup> A.g.e., s. 60, n. 6.



ihtimalinin ve kullanılabilirlik derecesinin yüksek olması gerekmektedir. Bu bakış açısına göre, bir devletin ekonomik, siyasal veya başka nedenlerle veya ulusal ve uluslararası konjonktür nedeniyle kullanmadığı ve kullanması beklenilmeyen güç kapasitesini güç olarak değerlendirmek doğru değildir.<sup>262</sup> Bu noktada “güç algılaması” da önemli bir konu olarak kendisini göstermektedir. Gücün gerçek miktarına ya da derecesine ve bunun kullanılıp kullanılmayacağına ilişkin algılama, en az gücün kendisi kadar önem taşımaktadır. Ulusal güç öğeleriyle ilgili abartılı verilere dayalı rakamlar veya kullanılamaz nitelikte olduğu halde kullanılabilmesi zannedilen kapasite, diğer devletler üzerinde, gerçekte olması gerekenden daha fazla bir etki yapabilir.<sup>263</sup> Bu yüzden Morgenthau, “Siyasal güç, onu kullanan ile kendisi üzerinde kullanılan arasındaki psikolojik bir ilişkidir” demektedir.<sup>264</sup>

Genel bir bakış açısıyla, bir devletin gücünü oluşturan öğeler olarak şunlar sayılabilir: a) Nüfus ve işgücü, b) Doğal kaynaklar, c) Coğrafi konum, ç) Gelişme düzeyi, d) Askerî güç, e) Hükümetin niteliği, f) Diplomasinin kalitesi, g) Ulusal moral. Ancak, ülkenin coğrafi konumu kadar, biçimi, topoğrafyası ve iklimi gibi hususlar da devletin gücünü etkilemektedir.<sup>265</sup> Bir başka ifadeyle, jeopolitik nitelikteki coğrafi etkenlerin yanı sıra beşerî unsur olan nüfusun büyüklüğü ve özellikleri, psikolojik veya duygusal unsur olan milliyetçilik ve “ideolojiler”, maddî unsur olan ekonomi ve hatta bazen “liderlik” gibi kişisel özellik niteliği gösteren unsurlar, her ülkenin dış politikasında değişik oranda etkili olmaktadır.<sup>266</sup> Uluslararası ilişkilerde bir devletin gücü, kendisini, uluslararası toplantılardaki otoritesi, resmî demeçlerine verilen değer ve uluslararası konuların isteğine göre çözülüyor olması ile gösterir. Duverger’in ifadesiyle, “Politik savaşı oluşturan çatışmaların varlıkları gibi bu savaşın biçimleri de biyolojik, psikolojik, demografik, coğrafi, sosyo-ekonomik ve kültürel öğelere bağlıdır”.<sup>267</sup>

Ulusal gücü oluşturan unsurlarla ilgili önemli bir nokta, bu unsurlar arasında istikrarlı, sürdürülebilir ve verimli bir dengenin ne ölçüde oluşturulabileceği sorunu ile

---

<sup>262</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 43-44.

<sup>263</sup> A.g.e., s. 45.

<sup>264</sup> Morgenthau, *Politics Among Nations*, s. 29.

<sup>265</sup> Okan Gümüş ve Aziz Sevi, “Güç Kuramı”, *Ansiklopedik Uluslararası İlişkiler Sözlüğü*, Ankara: Polat Y., 1996, s. 241.

<sup>266</sup> Bilge, s. 128.

<sup>267</sup> A.g.e., s. 60, n. 9.

ilgilidir. Güç öğelerinden sadece birinde veya birkaçında ileri olmanın, özellikle de diğerlerinin çok zayıf olması durumunda, güçlü bir devlet olmak için gereken ortamı hazırlamaya yetmeyeceği belirtilmektedir. Güç unsurları arasındaki iç dengenin yanı sıra, bir devletin dış politika hedefleri ile ulusal gücü arasında da denge bulunuyor olması gerekir. Ayrıca, gücün mutlak değil, izafi ve görece olduğu gözönünde tutulmalıdır. O nedenle, mutlak olarak güçlü ve zayıf devletlerden değil, diğer devletlere nisbetle güçlü veya zayıf devletlerden söz etmek gerekmektedir. Buna bağlı olarak, ulusal gücün, son tahlilde, ancak bir karşılaştırma konusu olduğu zaman ve bir ilişki bağlamında “değerlendirilebilir” hale geldiği görülmektedir.<sup>268</sup> O nedenle, aralarında herhangi bir ilişki bulunmayan iki ülkenin sahip oldukları güç kapasitelerinin birbirlerine karşı herhangi bir anlamı olmayacaktır.<sup>269</sup>

## 2. Uluslararası İlişkileri Etkileyen Niceliksel ve Niteliksel Unsurlar

“Ulusal güc”ü belirleyen ve uluslararası ilişkileri etkileyen unsurların, bir devletin var olmasını ve varlığını sürdürmesini sağlayan unsurlardan ayrı düşünülemeyeceği açıktır. Uluslararası alanda bir devletten sözedilebilmesi için, öncelikle sınırları belirli bir kara parçası ya da “ülke”nin, bu ülke üzerinde yaşayan bir “nüfus”un ve bu nüfusu temsil eden bir “yönetim”in bulunması gerekmektedir.<sup>270</sup> Günümüzde bir devlet, bu ülke, nüfus ve yönetim şartlarının yanı sıra “tüzel kişilik” ve “egemenlik” öğelerini de kendinde topladığı anda, uluslararası hukuk bakımından mevcut sayılmaktadır.<sup>271</sup> Doğal olarak, ülke söz konusu olduğunda “coğrafi özellikler”, nüfustan bahsedildiğinde beşerî konular ile “toplumsal yapı”nın özellikleri, yönetim gündeme geldiğinde ise “siyasal kurumlar” ve “rejimin yapısı” önemli hale gelmektedir. Bütün bu unsurlar, bir devletin uluslararası alanda kurduğu ilişkiler ve sergilediği politikalar üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Duverger’in ifadesiyle, “Politik savaşı oluşturan çatışmaların varlıkları gibi bu savaşın biçimleri de biyolojik, psikolojik, demografik, coğrafi, sosyo-ekonomik ve kültürel öğelere bağlıdır”.<sup>272</sup>

<sup>268</sup> Önder Arı, s. 39-40.

<sup>269</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 44.

<sup>270</sup> Önen, s. 33.

<sup>271</sup> A.g.e., s. 33, 47.

<sup>272</sup> Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 86.

Uluslararası ilişkileri etkileyen unsurları, belirli bir ülkenin ulusal güç kapasitesini oluşturan öğeler ile uluslararası sistemin yapısıyla ilgili etkenler olarak iki farklı düzeyde ele almak mümkündür. Bir devletin uluslararası ilişkileri yalnız kendi güç kapasitesinin öğelerinden değil, aynı zamanda uluslararası sistemin dinamiklerinden de etkilenir. Gerek iç, gerekse dış dinamikler ise, Morgenthau'nun ulusal güç faktörleri için yaptığı ayırımında olduğu gibi, nispeten istikrarlı ve buna bağlı olarak somut bir görünüm arzeden niceliksel unsurlar ve sürekli bir değişim içinde buldukları için daha çok niteliksel denilebilecek soyut unsurlar olarak iki farklı kategoride ele alınabilirler.<sup>273</sup> Bununla birlikte bazı yazarlar, siyasal güç anlamına gelen ve uluslararası ilişkileri etkileyen unsurları üç ayrı kategoride ele almakta, coğrafya gibi faktörleri “doğal ve fiziksel”, hükümetin niteliği gibi etkenleri “sosyal ve psikolojik”, endüstriyel kapasite gibi öğeleri ise “sentetik/yapay” olarak adlandırmaktadırlar.<sup>274</sup>

Uluslararası ilişkileri etkileyen unsurlar olarak, genelde, “ulusal güç”ün “coğrafya, doğal kaynaklar, ekonomik kapasite, askerî hazırlık derecesi ve nüfus” gibi “nicel” öğeleri ile “ulusal karakter, ulusal moral, hükümetin ve diplomasinin niteliği” gibi “niteliksel” öğeleri gösterilmektedir. Mesela A. S. Bilge, “Milletlerarası politikayı etkileyen ana unsurlar” başlığı altında, özellikle, diğer yazarların “ulusal güç öğeleri” olarak sıraladıkları etkenlere değinmektedir: Coğrafya olayları, jeopolitik, nüfus, milletlerarası ekonomi, milliyetçilik.<sup>275</sup> Ancak, Bilge'nin sözünü ettiği faktörlerin de gösterdiği gibi, uluslararası ilişkileri etkileyen unsurlar, devletlerin ulusal güç kapasitelerini oluşturan öğelerle sınırlı değildir. Çünkü, uluslararası sistemin yapısı veya uluslararası ilişkilerin uluslararası dinamikleri hiçbir zaman belirli bir ülkenin ulusal gücünün öğeleri niteliği göstermemekle birlikte, uluslararası ilişkileri etkilemeye devam ederler. Bu çerçevede Sönmezoğlu, devletlerin dış politikalarını etkileyen “uluslararası siyasal sistem”den kaynaklanan faktörleri “güç dengesi”, “uluslararası hukuk” ve “uluslararası örgütler” olarak sıralamaktadır.<sup>276</sup> O nedenle, uluslararası sistemin yapısı, uluslararası ekonomik ilişkiler ve bir devletin dış politikasının oluşumunda karar verme sürecini etkileyen “siyasal kültür, devletin ve hükümetin yapısı, bürokrasi ve kamuoyu” gibi etkenler de, uluslararası ilişkileri etkileyen unsurlar arasında

<sup>273</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler*, s. 249-250.

<sup>274</sup> Walter S. Jones, s. 243-250.

<sup>275</sup> Bilge, s. 81-293.

<sup>276</sup> Faruk Sönmezoğlu, *Uluslararası Politika Dersleri*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1990, s. 155-172.

değerlendirilmektedir.<sup>277</sup> Öte yandan, günümüzde çevre sorunlarının da, sınıraşan etkileri ve tüm dünyayı etkileyen küresel ölçekteki boyutları nedeniyle, uluslararası ilişkileri etkileyen bir unsur olarak giderek daha çok dikkat çekmeye başladığı görülmektedir.<sup>278</sup> Örneğin küresel ısınma sorunu, herhangi bir devletin kendi başına çözebileceği salt ulusal bir sorun niteliği taşımamaktadır.<sup>279</sup>

Uluslararası ilişkileri etkileyen bütün bu unsurların, gerek somut gerekse soyut olsunlar, dinamik nitelikleri gereği sürekli değişme halinde oldukları belirtilmektedir. Bununla birlikte, söz konusu unsurların müşahhas ve soyut olarak sınıflandırılmış olmaları, bu ayırımın sürekli ve her zaman geçerli olabileceği anlamına gelmemektedir. Somut ve elle tutulabilen öğeler olarak gösterilen etkenlerin niceliksel çözümlenmeye, diğerlerinin ise niteliksel çözümlenmeye daha elverişli oldukları anlatılmak istenmektedir. Bir başka deyişle, araştırmacılar birincileri “ölçülebilir”, ikincileri ise “değerlendirebilirler”. Mesela nüfus ögesi kolaylıkla ölçülebilir bir nitelik taşımaktadır; buna karşılık, ulusal moral faktörü, oldukça güç, çetrefil ve karmaşık bir sorun niteliği taşıdığı için, sadece değerlendirme konusu yapılabilir.<sup>280</sup>

## II. COĞRAFİ UNSURLAR

Birçok bilim adamı, doğal çevre koşullarının, bir devletin kuruluş ve gelişmesinde ve uluslararası ilişkilerde değişmez faktörler oldukları şeklinde bir yargıya varmanın güç olduğunu düşünmekle<sup>281</sup> birlikte, Morgenthau'nun en önemli temsilcisi olarak görüldüğü realist okul, coğrafyanın etkisini özellikle önemsemektedir. Morgenthau'ya göre, ulusal güce temel teşkil eden en “istikrarlı” faktör, bir ülkenin coğrafyasıdır.<sup>282</sup> Böylece coğrafyaya değişmezlik değil, görece istikrarlılık özelliği atfedilmektedir. Çevresel etkenlerin insanların hemen her türlü davranışı üzerindeki tesirlerine değinen H. Sproult ile M. Sproult da, coğrafi farklılıkların, ulusların yaşayış, beşerî ilişkiler, diplomasi ve siyasal kararları gibi pekçok farklı alanda etkili olabildiğini

<sup>277</sup> Bkz. Morgenthau, *Politics Among Nations*, s. 130 vd.; Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. vii-ix; Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler*, s. 250, 252-253.

<sup>278</sup> Rana İzci, “Uluslararası Güvenlik ve Çevre”, *Uluslararası Politikada Yeni Alanlar Yeni Bakışlar* içinde (403-424), Faruk Sönmezoğlu (der.), İstanbul: Der Y., 1998, s. 422.

<sup>279</sup> Konuralp Pamukçu, “Küresel Isınma Örneğinde Uluslararası Ekolojik Yaklaşım – Uluslararası Politikada Yeni Bir Bakış”, *Uluslararası Politikada Yeni Alanlar Yeni Bakışlar* içinde (425-448), s. 435.

<sup>280</sup> Gönlübol, *Uluslararası Politika*, s. 104-105.

<sup>281</sup> Kamil Günel, *Coğrafyanın Siyasal Gücü*, 2. b., İstanbul: Çantay Kitabevi, 1997, s. 27.

<sup>282</sup> Hans J. Morgenthau, *Uluslararası Politika*, Baskın Oran ve Ünsal Oskay (çev.), I, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği, 1970, s. 141.

vurgulamaktadır.<sup>283</sup> Coğrafyanın ana unsurlarını konum, hacim, iklim, topoğrafya, biçim ve doğal kaynaklar oluşturmaktadır.<sup>284</sup> Devletlerin dünya üzerindeki yeri, iklimi, şekli, büyüklüğü, yerüstü ve yeraltı kaynakları onların dış politikasına devamlı bir şekilde yön vermekte ve bu hususta etkili bir rol oynamaktadır. Bu nedenle coğrafi etkenleri gözönüne almadan uluslararası politika hareketlerinin nedenlerini ortaya çıkarmanın mümkün olmadığı kabul edilmektedir.<sup>285</sup> Nitekim askerî harekât, strateji ve taktikle ilgili görüş farklılıkları son tahlilde coğrafyayla doğrudan ilişkilidir.<sup>286</sup> Uluslararası ilişkilerde yaşanan ihtilafların barışçı bir şekilde çözümlenememesi sonucu ortaya çıkan askerî çözüm arayışlarında coğrafya, stratejinin zaman-mekân-kuvvet denklemindeki mekânı teşkil etmektedir.<sup>287</sup>

Coğrafi şartlar ve yapı ile siyasal olay ve olgular arasında nedensel ilişkiler kurma çabalarının, İbn Haldûn'u da kapsayacak şekilde, oldukça eskiye uzanan bir tarihi vardır. Bu alanda ileriye sürülen düşüncelerin 2500 yıllık bir geçmişinin bulunduğu söylenebilir.<sup>288</sup> Bu çerçevede, sıkça tarih, “hareket halindeki coğrafya” olarak nitelendirilmiştir.<sup>289</sup> Bu durum, doğal olarak, Uluslararası İlişkiler incelemesi için coğrafyanın taşıdığı önemin uzun zamandır bilindiği anlamına gelmektedir. Bu yüzden coğrafyaya ve çevresel faktörlere, Uluslararası İlişkiler çözümlenmelerinde, devletlerin potansiyel güçlerini etkileyen, dış politikadaki kapasite ve etkinliğinde kendini gösteren, siyasal sistemlerin yapısının ayrılmaz bir parçası niteliğindeki bir etmen olarak değinilmektedir.<sup>290</sup>

Coğrafya ile devletlerin iç ve dış politikaları arasındaki ilişkiyi inceleyen disiplinler “siyasî coğrafya” ve “jeopolitik” olarak adlandırılmaktadır. Bazı bilim adamları jeopolitik ile siyasî coğrafyayı birlikte ele almakta ve ikisini aynı şey kabul etmektedir. Bazıları ise, siyasî coğrafyanın daha geniş bir içeriğe sahip olduğunu ve jeopolitiği kapsadığını ileri sürmektedir. Ancak, aralarında belirgin bir farklılık vardır. Siyasî coğrafya, siyaset biliminin değil coğrafyanın bir alt disiplinidir; inceleme

<sup>283</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler*, s. 219-220.

<sup>284</sup> Wendzel, s. 161.

<sup>285</sup> Bilge, s. 81.

<sup>286</sup> Colin S. Gray ve Geoffrey Sloan, *Jeopolitik, Strateji ve Coğrafya*, Tuğrul Karabacak (çev.), Ankara: Avrasya-Bir Vakfı Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi, 2003, s. 4.

<sup>287</sup> Yılmaz Tezkan ve M. Murat Taşar, *Dünden Bugüne Jeopolitik*, İstanbul: Ülke Kitapları, 2002, s. 13.

<sup>288</sup> Faruk Sönmezoğlu, *Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1989, s. 397.

<sup>289</sup> Norman D. Palmer ve Howard C. Perkins, *International Relations: The World Community in Transition*, 2. ed., Boston: Houghton Mifflin Company, 1957, s. 41.

<sup>290</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler*, s. 216-217.

konusunu siyaset ve coğrafya ilişkisi oluşturur. Buna karşılık jeopolitik, daha çok “güç” faktörüyle ve bunun uygulandığı mekânla ilgilenir. Bir başka deyişle, siyasî coğrafya, siyaset-coğrafya ilişkilerini genel bir şekilde ele alırken; jeopolitik, dış politikanın belirlenmesinde coğrafyanın oynadığı rol üzerinde durmaktadır.<sup>291</sup> Buradan anlaşılacağı gibi, siyasî coğrafya, siyasî topluluklar ile coğrafya arasındaki münasebetleri inceler ve özelliklerini ortaya koyarken, jeopolitik, bu özelliklerin devletlerin dış politikalarının belirlenmesindeki etkilerini ele almaktadır.<sup>292</sup>

Pekçok Uluslararası İlişkiler kuramcısı coğrafyayı dış politikanın belirlenmesinde önemli bir ulusal güç ögesi olarak dikkate almakla birlikte, jeopolitik kuramcılarının farkı, coğrafya ile dış politika arasında doğrudan bir nedensellik ilişkisi bulunduğunu kabul etmeleridir.<sup>293</sup> Bununla birlikte jeopolitik, bazı yazarlar tarafından sahte-bilim (*pseudo-science*) olarak nitelendirilmektedir.<sup>294</sup> Örneğin Morgenthau’ya göre jeopolitik; coğrafya faktörünü “mutlaklaştırır”, bu faktörü ulusal gücü kesin biçimde belirleyen bir etmen olarak gören, bu nedenle onun ulusların kaderleri üzerinde mutlak bir etkisi bulunduğunu ileri süren bir sözde-bilimdir.<sup>295</sup>

İbn Haldûn coğrafi şartlar ile siyasal olaylar arasında ilişki görmekle birlikte, jeopolitikçilerden iki noktada ayrılmaktadır. Birincisi, coğrafya faktörünü mutlaklaştırma, belirli siyasal hedeflerin meşrulaştırılmasının aracı olarak görme ve siyaseti coğrafyaya indirgeme eğiliminden uzaktır. İkinci olarak, İbn Haldûn’un yaklaşımında coğrafya, ancak diğer pekçok etkenle bir arada düşünüldüğünde bir anlam ifade etmektedir. Düşünür, ele aldığı konuları ekonomi, coğrafya, demografi, askerî strateji ve taktik açılarından çok boyutlu bir şekilde inceleme konusu yapmıştır.<sup>296</sup> Lacoste’un ifadesiyle, İbn Haldûn’un “doğa”dan anladığı, yalnızca fizikî ortamdan gelen koşullar değil, Tanrısal ya da doğaüstü olaylara karşıt olarak, maddî ve dünyevî olguların bütünüdür. Düşünür, *Mukaddime*’nin birçok bölümünde Montesquieu’yü haber veren bir anlayış ortaya koyarak, doğal iklim koşullarının etkisine parmak basmakla birlikte, fizikî unsurları toplumların yaşamında “temel etken” olarak görmeye

<sup>291</sup> Ali Faik Demir, “Jeopolitiğe Günümüzden Bir Bakış”, *Uluslararası Politikada Yeni Alanlar Yeni Bakışlar* içinde (287-306), s. 293-294.

<sup>292</sup> Sönmezoğlu, *Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi*, s. 419; Bilge, s. 102.

<sup>293</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler*, s. 217; Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, s. 215.

<sup>294</sup> Palmer ve Perkins, s. 49.

<sup>295</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 207.

<sup>296</sup> Hughes-Warrington, s. 189-190.

yanaşmaz. Onun yaklaşımı çerçevesinde iklim, çeşitli halklar arasında görülen önemli ayrılıkları açıklamaktan uzaktır.<sup>297</sup>

Böyle olmakla birlikte, birçok yazar, İbn Haldûn'un coğrafi şartlara ve özellikle iklime yaptığı vurgudan hareketle, onda katı bir determinizmin bulunduğunu öne sürmüşlerdir. Mesela Ali Şeriatî, İbn Haldûn'un, toplum biçimlerinin coğrafi şartlara göre değiştiğini öne sürdüğünü, bu tespitinde kendi zamanı için haklı olmakla birlikte, günümüzde durumun değiştiğini öne sürmektedir.<sup>298</sup> Oysa İbn Haldûn, birincisi, "aynı coğrafi şartlara sahip olsalar bile", kırsal kesim halkı ile şehirli arasında önemli siyasal, ekonomik ve sosyal farklılıklar bulunacağını belirtmektedir. İkincisi, onun yaklaşımında, süreklilik gösteren ve değişmez özelliklere sahip toplum biçimleri değil, daimî bir değişim yaşayan dinamik toplumlar sözkonusudur. İbn Haldûn'un yaklaşımına göre, coğrafi şartlar aynı kaldığı halde, tarihsel ve kültürel etkenler yüzünden, uygarlık düzeyi ve ekonomik faaliyetler bakımından çok farklı görünüşler ortaya çıkabilir. Örneğin, Batı Akdeniz'deki denizcilik faaliyetlerinden söz ederken, coğrafyanın değişmezliğine karşılık, toplumların doğal çevreyle olan ilişki biçimlerinin değişebileceğini anlatmaktadır. Öyle ki, XI. yüzyıla gelindiğinde Müslümanlar, siyasal, sosyal ve kültürel etkenler sayesinde, Akdeniz'in büyük bir bölümüne hâkim durumdaydılar, buna karşılık Hristiyan toplumların bölgede hissedilir bir gücü yoktu.<sup>299</sup> XIV. yüzyılda ise, söz konusu siyasal, sosyal ve kültürel etkenlerde yaşanan değişmeye bağlı olarak çok farklı bir tablo ortaya çıkmıştı:

Sonra, devletin zayıflaması, denizcilik geleneğinin unutulması, Mağrib'teki bedevîlik alışkanlığının baskın hale gelmesi ve Endülüs uygulamalarının kesintiye uğraması yüzünden Müslümanlar'ın bu gücünde gerileme yaşandı. Hristiyanlar ise bu konudaki bilinen gelenek ve uygulamalarına dönüp, geçmiş tecrübelerine dayanarak uzak görüşlü adımlar atmaya başladılar. Sonuçta da bu denizdeki adalarda ve kıyılarında yaşayan

<sup>297</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 175.

<sup>298</sup> 'Ali Shari'ati [Ali Şeriatî], "Humanity and Islam", *Liberal Islam: A Sourcebook* içinde (187-195), Charles Kurzman (Ed.), New York: Oxford University Press, 1998, s. 192. Şeriatî'nin ifadeleri durumu eksik yansıtmaktadır. Duverger'nin gösterdiği gibi, pratikte çok fazla birşey değişmiş değildir: "Günümüzde iklim-bitki etkileri, teknik gelişiminkine oranla ikinci derecededir. Fakat bunlar, yüzyıllar boyunca esaslı bir rol oynamışlardır. Coğrafi elverişsizlikleri dolayısıyla, bu ekvator ve tropik bölgeleri, böylece, epeyce geri kalmışlardır ve bunu da güçlekle doldurabilirler. Bunlar endüstrileşmiş olsalardı, iklimle doğal kaynakların etkisi daha az olacaktı. Fakat, tam da işte iklimin ve doğal kaynakların binlerce yıl süren bu etkisi dolayısıyla bunlar, endüstrileşememişlerdir. İmdi, teknik de endüstrileşebilen uluslara gelişim tempolarını geniş ölçüde hızlandırma olanağını vermektedir. Böylelikle, bunlar ve az gelişmiş ülkeler arasındaki mesafe daha çabuk artmaktadır. Coğrafya bakımından bu talihsizlik, sert iklimli bölgeler ulusları üzerinde hâlâ ve hatta daha ağır olarak, çökmüş bulunmaktadır." Bkz. Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 51.

<sup>299</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 125b-126a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 287-288; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 342; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 503; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 108-109; ; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 40-43.

toplumlar karşısında üstün konuma geldiler. Böylece Müslümanlar, sahil beldelerindeki bu konuda tecrübeli az sayıdaki topluluklar hariç, Akdeniz’de adeta bir yabancı halini aldılar.<sup>300</sup>

Le Gall ile Perkins’e göre de, coğrafyanın Mağrib’in karakteristiğinin ve ayırt edici özelliklerinin çoğunu açıklayabileceği tezi, Mağrip tarihçiliğinde eski bir konudur ve bu alanda temel fikir ve veriler bizzat Mağripli İbn Haldûn tarafından ilk defa olarak çarpıcı bir biçimde dile getirilmiştir.<sup>301</sup> Gerçekte İbn Haldûn, kuramını geliştirirken Mağrib’in sosyal, siyasal ve ekonomik yaşamına ilişkin kendi gözlemlerinden yararlanmış olmakla birlikte, salt Mağrib’e özgü bir açıklama modeli ortaya koyma gibi bir tutuma sahip değildir. Bununla birlikte İbn Haldûn, Agnew’in ifadesiyle, mekânsal/coğrafi örgütlenmenin tarihsel yapısıyla ilgili temel ögeyi kavramıştı.<sup>302</sup> Böylece, toplumsal yaşamın gelişmişliği (umrân) ile iklim, coğrafya ve geçim yolları arasındaki bağlantıya dikkatleri çekmiş, bunun yanı sıra, doğal çevrenin, insanın ahlâk ve davranışları ile yaşam biçimi üzerinde, tek etken olmamakla birlikte, etkisinin bulunduğunu göstermiştir. Bu, birey ve toplumlar arasındaki farklılıkların daha çok ırksal kökenle ve soy faktörüyle ya da eğitimle açıklandığı bir çağda, İbn Haldûn’un konuya daha geniş ve farklı açılardan yaklaşmasını sağlamıştır:

Bazı ırklar ve milletler için ayırıcı özellik, Araplar, İsrailoğulları ve Fars kavminde olduğu gibi, neseb ve soydur. Buna karşılık Zenciler, Habeşiler, Slavlar ve Sudanlılar için bu, coğrafyaları ve simalarıdır. Bazılarında ise, Araplar’da olduğu gibi töreler/âdetler, kutsal gelenekler/alâmetler (*şî ‘âr*) ve soydur. Milletlerin bunların dışında da ayırıcı nitelikleri, kendilerine has özellikleri ve durumları vardır.<sup>303</sup>

Yukarıdaki ifadelerinin gösterdiği gibi İbn Haldûn, toplumsal farklılıkları tek bir faktör (değişken) ile açıklama veya sadece bilinen etkenlere bağlama gibi mutlaklaştırıcı ve indirgemeci bir yaklaşımdan uzaktır. Bunun yanı sıra, “değişim” olgusuna yaptığı vurgu ile de, hem kendi çağdaşlarından hem de coğrafya unsurunu mutlaklaştıran jeopolitikçiler gibi kesimlerden ayrılmaktadır. Ona göre, güney veya kuzeyde belirli bir bölgede yaşayan insanların, inançları, renkleri ve simaları itibariyle

<sup>300</sup> *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 127a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 289-290; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 110-111; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 344; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 505-506; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 45-46.

<sup>301</sup> Michel Le Gall ve Kenneth J. Perkins, *The Maghrib in Question: Essays in History & Historiography*, Austin: University of Texas Press, 1997, s. 9.

<sup>302</sup> John A. Agnew ve Stuart Corbridge, *Mastering Space*, London and New York: Routledge, 1995, s. 10.

<sup>303</sup> *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 44b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 115; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 162; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 263-264; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 173. Kendir tercümesinde “sima” (*simetun*) kelimesinin atlandığı görülmektedir (*Mukaddime*/Kendir, I, s. 119).



değişmeleri mümkündür. Aksini iddia etmek, varlıkların ve coğrafi bölgelerin tabiatını ve yapısını bilmemek anlamına gelmektedir. Çünkü söz konusu özelliklerin hepsi de çağların geçmesiyle “değişim” gösterirler ve bunların oldukları gibi kalmaları zorunlu değildir.<sup>304</sup>

İbn Haldûn’un, fizik çevrenin, coğrafya ve iklim şartlarının toplumsal yapı üzerindeki etkilerini Montesquieu’dan, çevreye uyma fenomenini Darwin’den, çeşitli cemiyetlerin örf, âdet ve fikirlerinde görülen farklılığın, bunların herbirinin hayatlarını sürdürmek için dayandıkları geçinme şekillerinden etkilendiği gerçeğini de Marx’tan önce gördüğü, bugün yaygın biçimde kabul edilmektedir.<sup>305</sup> Düşünürün coğrafya ile toplumsal yapı arasında kurduğu ilişkiye benzer açıklamalar daha sonra da birçok isim tarafından yapılmıştır. Örneğin Jean Brunhes’nün Asya göçebeleriyle ilgili kuramına göre, Ortaasya’nın otsu bozkırları yoğun bir tarıma elverişli değildi, tam aksine her yer doğal koşulları bakımından ancak hayvan beslemeye elverişliydi ve buralar atlı çobanların at koşturduğu alanlardı. Çok geniş bir alana yayılan küçük insan grupları, sürekli olarak, sürüleriyle birlikte oradan oraya göç etmek, kullanılabilir durumdaki otlak ve su kaynaklarını aramak ve bulmak zorundaydılar.<sup>306</sup> Bu sayede hem mekâna hem de hemcinslerine egemen olmalarını sağlayacak yol-yordam ve stratejiyi kazanmışlar,<sup>307</sup> bunun sonucunda da Cengiz Han, Timur ve Kubilay gibi tarihin en gözü pek ve büyük fatihlerinden birkaçı bu bozkırlardan çıkmıştır.<sup>308</sup>

Her ne kadar çevrenin insan düşüncesi ve sosyal örgütlenmesi üzerindeki etkisi İslâm dünyasında İbn Haldûn’dan önce es-Sakkâkî ve Mesûdî tarafından ifade edilmişse de, *Mukaddime* bu konuda onlara göre çok ileridir. Mesûdî, *Tenbîh* adlı kitabında, İbn Haldûn’dan dört yüz yıl önce, bir toplumun yasaları ile dini, iktisadiyatı, fitrî karakteri ve komşularının etkisi arasında bağlantı bulunduğunu yazmış olmakla birlikte,<sup>309</sup> İbn Haldûn bu alanda çağını ve kendisinden öncekileri aşmıştır.<sup>310</sup> Mesûdî’nin

<sup>304</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 44b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 115; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 119-120; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 264; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 162; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 172-173.

<sup>305</sup> Bkz. Gürkan, s. 244.

<sup>306</sup> Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 100.

<sup>307</sup> *A.g.e.*, s. 100-101.

<sup>308</sup> *A.g.e.*, s. 101.

<sup>309</sup> Ebu’l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes’ûdî, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, Ahsen Batur (çev.), İstanbul: Selenge Y., 2004, s. 56-57; Grunebaum, s. 339-340, n. 39.

<sup>310</sup> Mücahid, s. 197-198. Fârâbî de, iklim, tabiat ve mekân şartlarının farklı ahlâkî özelliklere yol açabileceğini vurgulamıştır. Ona göre, çölde çadırlarda yaşamak, devamlı teyakkuzda bulunma, cesaret ve azimli olma hasletlerine yol açmakta, güvenli yerlerde yaşamak ise ürkeklik ve korkaklıkla sonuçlanmaktadır. Bkz. Korkut, s. 186-187.

değerlendirmeleri İbn Haldûn'unakilere kıyasla hem daha yüzeysel ve sınırlı, hem de tek bir faktörü öne çıkaran indirgemeci bir bakış açısına dayalıdır.<sup>311</sup> Konuyla daha önce Fârâbî de ilgilenmişse de, yaklaşımı tamamen felsefidir, İbn Haldûn'unki ise empirik ve sosyaldir.<sup>312</sup>

## A. COĞRAFÎ YAPI VE KONUM

Bir devletin uluslararası ilişkilerdeki ağırlığı ve etkinliği araştırılırken, sahip olduğu ülkenin yeryüzünde kapladığı yer, bir başka deyişle coğrafi konum ve özellikler tarih boyunca dikkate alınmıştır.<sup>313</sup> Buna bağlı olarak birçok yazar, bir devletin uluslararası politikadaki yerinin “büyük ölçüde” dünya coğrafyasında işgal ettiği “konum”a bağlı olduğunu öne sürmüştür.<sup>314</sup> Ayrıca bir ülkenin topoğrafyasının da, nüfusun yerleşimi ve yoğunluğu ile ekonomik faaliyetlerin yürütülmesi ve kalkınma bakımlarından önem taşıdığı ve stratejik bakımdan da gözardı edilmemesi gereken bir unsur olduğu ileri sürülmektedir.<sup>315</sup> Gerçekten de, biçim ve topoğrafya; ulaşımı, ticarî örgütlenmeyi, askerî operasyonları ve hükümet işlevlerinin etkin uygulanmasını etkilemesi itibariyle uluslararası ilişkiler açısından önem taşımaktadır.<sup>316</sup> Yine, coğrafi yapının dış politika üretiminde karar vericilerin karşı karşıya oldukları imkân ve sınırlamaları belirlemesinden hareketle “mesafe uzadıkça devletin etkisinin azalacağı” gibi bazı genellemelerde bulunulduğu görülmektedir.<sup>317</sup> Bu bakış açısından hareketle, dış saldırılardan doğal engeller ile korunan ve iç ulaştırma durumu elverişli olan ülkelerde siyasi birliğin ve bunun sonucu olarak ulusal gücün gelişmesinin, diğerlerine göre daha süratli olabileceği belirtilmektedir.<sup>318</sup>

<sup>311</sup> Mes'ûdî, s. 56-57.

<sup>312</sup> Manzoor Alam, “İbn Khaldun on the Origin, Growth and Decay of Cities”, *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture: Medieval Muslim Historiography* içinde (229-247), Mohamed Taher (Ed.), C. V, New Delhi: Anmol Publications, 1997, s. 238.

<sup>313</sup> Önen, s. 40.

<sup>314</sup> Bilge, s. 81.

<sup>315</sup> Wendzel, s. 169.

<sup>316</sup> Palmer ve Perkins, s. 44.

<sup>317</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, s. 230.

<sup>318</sup> Bilge, s. 87. Montesquieu'ye göre, deniz, adaları büyük imparatorluklardan ayırır; oralara tiranlık da dış geçiremez. Fâtihi deniz durdurur. Adalılar fethin içinde erimezler ve yasalarını daha kolaylıkla korurlar. Duverger, buradaki “ada” kavramını geniş anlamda almak gerektiğini ileri sürmekte, çöllerin adaları demek olan vahaları, Nil gibi çöllerle çevrili kimi nehirlerin vadilerini, kesif ormanların içlerindeki açıklık alanları da denizlerdeki adalara benzetmektedir. Ada toplumlarının öteki uluslardan “boşluklar”la ayrılmış olmaları, komşularının bulunmayışı, onlara daha büyük bir güvenlik vermektedir. Buna karşılık, doğal engellerin yokluğu istilaları kolaylaştırmakta, devletleri daha çok tehdit altına sokmaktadır. Bkz. Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 52.

Bir ülkenin coğrafyası sadece yeryüzündeki konumu değil, büyüklüğü, biçimi ve yeryüzü şekilleri itibariyle de dış politikayı etkiliyor olabilir. Biçim ya da şekille, bir devletin sınırlarının ortaya koyduğu alanın uzun ve dar veya dairesel olma gibi durumlar kastedilmektedir.<sup>319</sup> Şekil, özellikle devletlerin savunma politika ve planlarında önemli bir rol oynamakta ve bu yönde girişecekleri politik faaliyetler aracılığıyla uluslararası ilişkilerini etkilemektedir.<sup>320</sup> Öte yandan, topoğrafyanın iklim üzerinde de etkisinin bulunduğu bilinmektedir.<sup>321</sup> Dolayısıyla iklimin toplumsal örgütlenme, siyasal davranış ve uluslararası ilişkiler üzerindeki etkisinden söz etmek, dolaylı olarak topoğrafyanın etkisine de değinmek anlamına gelmektedir.

Topoğrafyanın uluslararası ilişkilere etkisi, genellikle dağ ve nehirler temel alınarak ileri sürülen “doğal sınırlar” düşüncesinin birçok politik çatışmaya yol açmış olmasından da anlaşılmaktadır. Ancak, bu düşüncenin yanlış olduğu, gerçekte dağ ve nehirlerin ülkeleri ayırmak yerine birleştirdiği de ileri sürülmektedir.<sup>322</sup> Duverger’ye göre, “doğal” ya da “tarihsel” sınır kavramları gerçekleri değil, efsaneleri yansıtmaktadır. Bir adanın tümü üzerinde yerleşmiş olan uluslar bir yana bırakılırsa, hiçbir ülke için, doğal denem sınırlar kadar doğallıktan uzak bir şey düşünülemez. İrmaklara atfedilen sınır rolü hiç de doğal değildir, çünkü ülkeleri ayırmaktan çok, birbirine bağlar; nitekim bir Ren uygarlığı ve bir Tuna uygarlığından söz edilebilmektedir. Dağlar çoğu zaman bir engel olmakla birlikte, bazen, İsviçre örneğinde olduğu gibi, bir çekim merkezi haline de gelebilmektedir.<sup>323</sup>

Öte yandan, uluslararası ilişkiler bakımından önem taşıyan coğrafi büyüklüğün, özellikle ülke savunması bakımından avantaj ve dezavantajlar oluşturabildiği görülmektedir.<sup>324</sup> Çünkü bir devletin sahip olduğu toprağın büyük veya küçük olması, ulusal güç bakımından başlı başına öneme sahiptir.<sup>325</sup> Frankel, bir ülkenin geniş bir coğrafyaya sahip olmasının, yeterli ekonomik güce ve teknolojik gelişmeye sahip olmaması durumunda sorun haline gelebileceğine işaret etmektedir.<sup>326</sup> Ayrıca, bazen bir ülkenin coğrafi önemi ve bundan doğan avantajı toprak büyüklüğünden ziyade dünya

---

<sup>319</sup> Wendzel, s. 170-171.

<sup>320</sup> Bilge, s. 88.

<sup>321</sup> Wendzel, s. 168.

<sup>322</sup> Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 55.

<sup>323</sup> Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 99.

<sup>324</sup> Wendzel, s. 165.

<sup>325</sup> Palmer ve Perkins, s. 42.

<sup>326</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler*, s. 218-219.

haritası üzerindeki konumundan kaynaklanabilmektedir.<sup>327</sup> Çünkü konum; diplomasi ve savaş stratejisi açısından, büyüklük derecesinden daha önemli olabilmektedir.<sup>328</sup> Bir ülkenin stratejik önemini genellikle coğrafi konumu belirlemektedir.<sup>329</sup> Morgenthau, coğrafi konumun devletlerin dış politikaları ve güvenlikleri üzerindeki etkilerini açıklamak için, İngiltere'nin ada, İtalya'nın kuzeyden dağlarla çevrili yarımada, ABD'nin iki taraftan okyanuslarla bölünmüş bir kara parçası ve Rusya'nın iklimi sert steplere sahip geniş bir ülke oluşuna dikkat çekmekte ve bu özellikler ile söz konusu ülkelerin uluslararası ilişkileri arasındaki bağlantıyı tartışmaktadır.<sup>330</sup>

Coğrafi konumun uluslararası ilişkiler üzerindeki etkisi, ulaşım yollarının öneminden de anlaşılmaktadır. Ticaret, hac ve istila yolları üzerindeki ülkelerin dış politikalarının, konumlarından önemli ölçüde etkilendiği bilinmektedir.<sup>331</sup> Aynı şekilde büyük nehirlerin çığırında yer alan ülkeler de, tarih boyunca, bu durumdan, uluslararası ilişkiler açısından etkilenmişlerdir. Öte yandan denizler de hem bir korunma aracı ve engel, hem de bir ulaşım yolu olarak, Yunan ve Roma gibi deniz imparatorlukları örneklerinin gösterdiği gibi, uluslararası ilişkilerde daima önemli olagelmışlerdir.<sup>332</sup> Denizlerin, barış zamanında en ucuz ulaştırma yolu ve savaş zamanında da hareket serbestisi anlamına geldikleri için, her devirde önemlerini korumuş oldukları görülmektedir. Denize kıyısı olmayan kara devletleri, uluslararası ilişkilerinde, özellikle ulaşım ve iletişim alanlarında, komşu devletlerin ve bilhassa denize kıyısı olanların dostluğuna muhtaçtır.<sup>333</sup> Bu durum bazen, tarihte Rusya ile Osmanlı Devleti arasında Boğazlar konusunda yaşandığı gibi, çatışmaya da neden olabilmektedir.<sup>334</sup>

İbn Haldûn, ülkenin konumu ve şekli gibi gibi coğrafi şartların hem toplumsal, siyasal ve ekonomik düzen, hem de insanın bedensel yapısı üzerindeki etkisini açıklamakla birlikte, bunlara, iklimin etkisi kadar büyük önem atfetmez.<sup>335</sup> Bununla birlikte, coğrafi şartların devletlerin uluslararası ilişkilerine etkisini çeşitli boyutlarıyla açıklamaktadır. Mesela Akdeniz'in çeşitli kavimlerin giriştikleri fetih hareketlerinde ve

<sup>327</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 49.

<sup>328</sup> Palmer ve Perkins, s. 43.

<sup>329</sup> Wendzel, s. 163.

<sup>330</sup> Morgenthau, *Politics Among Nations*, s. 111-112.

<sup>331</sup> Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 54.

<sup>332</sup> A.g.e., s. 54.

<sup>333</sup> Bilge, s. 82.

<sup>334</sup> A.y.

<sup>335</sup> Tâhâ Hüseyin, s. 75.

donanma kurma hususunda oynadığı rol üzerinde özellikle durmaktadır.<sup>336</sup> Düşünür ayrıca, bir şehrin kurulacağı yerle ilgili olarak “çeşitli coğrafi faktörler” saymaktadır.<sup>337</sup> “Bütün Ortaçağ şehirlerinde görülen savunma yani dışarıdan gelecek saldırılara karşı korunmanın ön planda olma özelliği, düşünüre göre de ilk sırada gelmektedir.”<sup>338</sup> Bu çerçevede, şehirlerin kurulması sırasında “ulusal güvenliğe” dikkat etmek ve bunun için coğrafi konum ve yapıyı gözönünde tutmak gerektiğini belirtmektedir:

Deniz kenarlarındaki sahil şehir ve kasabalarının ya bir dağ üzerinde ya da düşman saldırısı durumunda yardım alınabilecek şekilde çevresinde kalabalık toplulukların yaşadığı bir yerde kurulmaları gerekir. Şu nedenden dolayı ki, etrafında asabiyet sahibi kabilelere ait umrânın bulunmadığı bir deniz kenarına şehir kurulduğunda, şayet çıkılması zor sarp tepeler üzerinde de değilse, düşmanın baskın yapması ve deniz yoluyla istilaya kalkışması kolaylaşır. Çünkü saldıranlar, çevreden yardım gelmeyeceğinden emin bulunmaktadır.<sup>339</sup>

## B. İKLİM

Sert çevre ve iklim koşullarının insanları savaşçılığa yönelttiği ve verimli topraklardaki barışçı insanların ülkelerini işgale sevkettiği şeklindeki yaklaşım Hippocrates, Thucydides, Machiavelli ve tarihçi Gibbon tarafından ileri sürülmüş olmakla birlikte, teorinin en gelişmiş versiyonu, Deudney’in ifadesiyle, İbn Haldûn’un yazılarında ortaya çıkmıştır.<sup>340</sup> Düşünürün görüşlerinin tamamen maddî bir temelinin bulunduğunu, onda, politik formlarla ekoloji arasındaki bağlantıyla ilgili ileri derecede bir farkındalığın mevcut olduğunu belirten Cox da, İbn Haldûn’un uygar yaşamın tezahürlerini iklim etkenleri tarafından belirlenmiş olarak görmesi düşüncesinin, bizim zamanımıza, bundan iki asır öncesine olabileceğinden daha uygun olduğunu belirtmektedir. Çünkü bundan iki yüzyıl önce, tarihte hiç görülmemiş biçimde, kesin bir inançla “ilerleme” ve “büyüme” (kalkınma) düşüncesi savunulmaktaydı. Günümüzde ise, maddî büyümenin çocuğu olan ilerleme doktrinine, ekolojik sınırlarla ilgili yeni bir

<sup>336</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 266. İbn Haldûn’un ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 125a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 286-287; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 107-109; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 341-342; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 502-503; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 38-41.

<sup>337</sup> Alam, s. 237-238. İbn Haldûn’un ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 168a-169b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 383-385; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 259-262; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 471-473; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 635-638; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 243-248.

<sup>338</sup> Süleyman Elmacı ve Ünsal Bekdemir, “Ortaçağ İslâm Aleminde Şehir: İbn Haldun’un Şehre Bakışı”, *Doğu Coğrafya Dergisi*, C. XIII, S. 19 (2008), s. 84.

<sup>339</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 169a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 384-385; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 262; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 473; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 637-638; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 248.

<sup>340</sup> Daniel Deudney, “Bringing Nature Back In: Geopolitical Theory from the Greeks to the Global Era”, *Contested Grounds: Security and Conflict in the New Environmental Politics* içinde (25-60), Daniel Deudney ve Richard Anthony Matthew (Ed.), Albany: State University of New York Press, 1999, s. 36-37.

bilinç ve ayrıca bu bilinç için çok geç kalınmış olabileceği korkusu meydan okumaktadır. Cox'a göre, İbn Haldûn'dan, küreselleşme sonrası (*post-globalization*) uluslararası ilişkiler bağlamında düşünmek için, bu yeni bilinç çerçevesinde bazı dersler alınabilir.<sup>341</sup>

Gerçekten de İbn Haldûn'un, uygarlığın belirli bir aşamasından sonra ortaya çıkan aşırı tüketim, lüks ve rahat yaşam tutkusu yüzünden toplumsal hayat, siyasal kurumlar ve ekonomik yapıda çöküş yaşanacağı yönündeki değerlendirmeleri, "sürekli ilerleme" düşüncesini aşan bir bilinci yansıtmaktadır.<sup>342</sup> Bunun yanı sıra, kırsal kesimin aksine şehirlerde "havanın bozuluyor olması"na yaptığı vurgu da, çağımızda bile yaygın biçimde ancak 1970'li yıllarda gündeme gelmeye başlayan ekolojik/çevreci bir bakış açısını ortaya koymaktadır. Ona göre, uygarlığın ileri bir düzeye ulaşması ve tüketimin artmasıyla karada kirlenme ortaya çıkar ve buna bağlı olarak insanların teneffüs ettiği hava bozulur ve kirliliğin olumsuz etkileri insanların mizacı ve sağlığı üzerinde olumsuz tesir gösterir. Bunun önlenmesi için, yerleşim alanları arasında boşluk bırakılması zorunludur. Böylece, hava akımı sayesinde, bozulup kokmuş olan kirli havanın gitmesi ve yerini temiz havanın alması sağlanmış olacaktır.<sup>343</sup> Toplumsal yaşam ile coğrafya ve iklim arasında karşılıklı etkileşim bulunduğunu gören düşünür, şehirlerin kurulması sırasında tabî (*semâvî*) âfetlerden korunulması ve hastalıklardan emniyette olunması için iklimi elverişli, havası temiz ve güzel yerlerin tercih edilmesi gerektiğini de belirtir. Şayet şehrin havası durgun ve pis olursa veya bozulmuş suların, kokmuş göletlerin ya da kötü bataklıkların civarında bulunduğu için temizliğini kaybederse, havadaki bozulmuşluk ve kokuşmuşluk hızla çevreye yayılacaktır. Bu durumda orada yaşayan bütün canlıların kısa zamanda hastalıklara yakalanmaları kaçınılmazdır.<sup>344</sup> Havanın kirlenmesine yol açan başlıca etkenler, durgun olması, rüzgârın bulunmaması ve atık ve çöplerin birikmesidir.<sup>345</sup>

---

<sup>341</sup> Cox, "Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun", *Governance without Government: Order and Change in World Politics* içinde, s. 148.

<sup>342</sup> İbn Haldûn'un ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 168a-169b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 383-385; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 259-262; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 471-473; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 635-638; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 243-248.

<sup>343</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 145b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 337-338; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 189; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 403; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 570; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 189; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 136-137.

<sup>344</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 168b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 383; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 471; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 635; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 259; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 244-245.

<sup>345</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 174a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 395; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 488; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 650; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 280; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 269.

İklim, bir devletin halkının sağlık, çalışma ve üretimini etkilediği ve sonuçta “ulusal güç”ünün oluşumunda rol oynadığı için<sup>346</sup> uluslararası ilişkiler bakımından önem taşıyan bir faktör kabul edilmektedir. Çünkü, iklimin halkın sağlığı ve enerjisi üzerinde doğrudan etkiye sahip olması,<sup>347</sup> ulusal güç ve uluslararası ilişkiler üzerinde belirleyici olması anlamına gelmektedir. İklim şartları, toprağın kullanılmasını olduğu kadar, elde edilen bitkisel ve hayvansal ürünlerin çeşit ve niteliklerini de etkiler.<sup>348</sup> Herşeyden önce, bir ülkenin, halkını besleyecek şekilde tarımsal ürün elde edebilmesi için elverişli bir iklime ihtiyacı vardır, aksi takdirde dışarıya “bağımlı” hale gelir. Ayrıca olumsuz iklim şartlarında insanların verimli bir şekilde çalışması mümkün olmaz ve bunun bir sonucu olarak böylesi bölgeler, ulusal güç açısından yeterli kapasiteye sahip olamaz.<sup>349</sup>

Benzer şekilde İbn Haldûn’un, fizikî çevre ve iklim ile toplumsal yapının biçimlenişi arasında ilgi kurduğu görülmektedir. Düşünün, iklimi, gıda maddeleri üretimi ve ekonomik faaliyetlerin biçim ve çeşitleri üzerindeki etkisinin yanı sıra, devlet ve medeniyetlerin ortaya çıkışı bakımından da önemli bulunduğu görülmektedir.<sup>350</sup> Bununla birlikte, iklim (tekrarlanan hava modelleri) ile siyasî oluşumlar arasında bağlantı kuran hipotezler, çok daha öncesine, kadîm Yunanlılar’a kadar uzanmaktadır.<sup>351</sup> Örneğin, hem Hippocrates (M.Ö. 460-370) hem de Aristoteles (M.Ö. 384-322) iklim ile insan davranışı arasında bağlantı bulunduğunu öne sürmüşlerdir.<sup>352</sup> Hippocrates’ın *Havalar, Sular ve Yerler* adlı kitabından yararlanarak, iklimin insan kişiliği ve sağlığı üzerindeki etkisi üzerinde duran Aristoteles’e göre, soğuk bölgelerde yaşayan ırklar ve Avrupa’dakiler cesaret ve tutkuyla doludur, fakat bu insanların beceri ve beyin güçleri biraz kıttır. Bu yüzden de, genellikle bağımsız kalabilmelerine karşın, siyasal birlikleri ve başkalarına egemen olma yetenekleri yoktur. Asyalı ırkların ise hem beyinleri hem de becerileri vardır, ama cesaret ve iradeleri eksiktir. Bu nedenle hep

---

<sup>346</sup> Bilge, s. 85.

<sup>347</sup> Palmer ve Perkins, s. 44.

<sup>348</sup> Bilge, s. 86.

<sup>349</sup> Wendzel, s. 166.

<sup>350</sup> Bkz. Sönmezoğlu, *Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi*, s. 400.

<sup>351</sup> Muhammed Muslihiddin, *İslam ve Sosyoloji*, Sami Şener (çev.), İstanbul: Akabe Y., s. 39.

<sup>352</sup> Evans ve Newnham, s. 332.

köleleştirilir ve teba olarak kalırlar. Coğrafya yönünden vasat bir durumda bulunan Hellen ırkı ise her ikisinden de bir ölçüde olumlu pay almıştır.<sup>353</sup>

Aristoteles'deki, günümüzde yanlışlığı anlaşılmış "Hellenist" nitelikteki bu aşırı genelleme ve yorumlara, İbn Haldûn'da rastlanmamaktadır. Kışlalı'nın ifadesiyle, düşünür, Aristoteles'in yaklaşımını bir aşama daha ileriye götürmüştür.<sup>354</sup> Ayrıca, Lacoste'un da belirttiği gibi, o, iklim koşullarının etkisini abartmaz; doğal iklim koşullarının etkisine parmak basmakla birlikte, fizikî etkenleri toplumların yaşamında temel etken olarak görmeye yanaşmaz.<sup>355</sup> Nitekim İbn Haldûn, "İklimin insan ahlâkı üzerindeki etkisi"<sup>356</sup> başlıklı bir bölümden hemen sonra, "Bolluk ve kıtlık bakımından umrânın durumları ve bunun insanların bedenleri ve ahlâkları üzerindeki etkilerinin sonuçları"<sup>357</sup> başlığıyla konuyu bir başka açıdan ele alarak, iklimi bu hususta tek belirleyici etken olarak görmemek gerektiğini göstermektedir.

İbn Haldûn'a göre, mutedil iklime sahip bölgelerde ilimler, sanayi, binalar, giysiler, gıda maddeleri, meyveler ve hatta hayvanlar bile dengeli ve ölçülüdür. İnsanlar taştan yüksek evler bina eder, bunlara sanatkârane nakışlar yapar, âlet ve edevât icât etme hususunda aralarında yarışır. Ticarî muamelelerini iki kıymetli nakit, yani altın ve gümüşle gerçekleştirirler.<sup>358</sup> İklimin olumlu etkisi siyasal yapıda da kendisini gösterir:

Orta bölgelerdeki üç iklimin insanlarına gelince, bunların yaratılışları, ahlâkları ve gidişâtı denge üzeredir. Geçim, mesken, sanayi, ilimler, yöneticilik ve devlet gibi, uygarlığa ait tabî hallerin hepsi onlarda bulunur. Yine, peygamberlik, siyasal egemenlik (*mulk*), devletler (*duvel*), hukuk sistemleri, ilimler, kasabalar, şehirler, binalar, uzak görüşlülük, ileri teknoloji ve diğer mütedil haller onlarda vardır.<sup>359</sup>

<sup>353</sup> Aristoteles, *Politika*, M. Tunçay (çev.), 4. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, s. 207. Aristoteles'in Avrupalılar'ın beceri ve beyin güçleri ile coğrafyaları arasında kurduğu bağlantının yanlışlığı, özellikle Rönesans dönemi sonrasında kesin biçimde anlaşılmıştır. Ayrıca, sömürgecilik faaliyetleri de, Avrupalılar'ın başkalarına egemen olamadıkları iddiasını çürütmüştür. Yine, gerek Roma İmparatorluğu tecrübesi ve gerekse son Avrupa Birliği projesi, Aristo'nun, Avrupalılar'ın siyasal birlik kurma yeteneklerinin bulunmadığı tespitinin yanlışlığını ortaya koymaktadır.

<sup>354</sup> Kışlalı, s. 21-22.

<sup>355</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 175.

<sup>356</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 44b-45a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 116-117; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 121-122; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 266-267; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 163-165; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 174-176.

<sup>357</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 45b-47b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 118-121; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 123-126; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 269-274; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 166-171; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 177-183.

<sup>358</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 43a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 112; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 116; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 259-260; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 157; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 168.

<sup>359</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 44b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 114-115; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 119; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 263; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 161; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 172.



Buna karşılık itidalden uzak durumdaki çok sıcak iklimlerde yaşayanlar, bütün hallerinde denge ve ölçülülükten uzaktır. Binaları çamur ve kamıştan, elbiseleri ağaç yaprakları veya hayvan derilerindedir. Bu insanların önemli bir bölümünün de tamamen giysisiz ve çıplak yaşadıkları görülür. Ticarî muameleleri ise değerli iki madenle (altın ve gümüş) değil, alışverişleri için ölçü olarak takdir ettikleri bakır, demir veya deri ile gerçekleştirilir.<sup>360</sup> İklimi itidalden uzak yerlerde yaşayanlar, ya oyuk ve mağaralara sığınır ya da hazır buldukları kamış ve kerpiçten evler inşa ederler.<sup>361</sup> Dokumacılık ve terzilik gibi mesleklerin gelişmesi, soğuktan korunmak için elbise edinme ihtiyacından kaynaklanır. Sıcak bölgelerde insanların soğuktan korunma gibi bir sorunları olmadığı için elbise edinmek gibi bir çabaları da bulunmamaktadır.<sup>362</sup>

Ayrıca İbn Haldûn'a göre iklim ile ahlâk, davranış kalıpları ve gelenekler arasında da ilişki vardır. Ona göre Afrika'daki siyah derililerin genel olarak hafifmeşrep, eğlenceye düşkün ve çok neşeli olmaları, onların ahmaklıklarından değil, sıcak iklimin etkisinden kaynaklanmaktadır. Deniz kıyılarında ve Mısır gibi sıcak ülkelerde yaşayanların da yine iklim özellikleri nedeniyle bazı hususlarda siyah derililere benzediklerini, onların da neşeli, hafifmeşrep ve işlerin sonunu dert edinmeyen insanlar olduklarını belirtir. Buna karşılık, soğuk ve deniz seviyesine göre yüksek kesimlerde yaşayanların hüznü olmaya yatkın olduklarını ve işlerinin sonunu düşünme konusunda aşırıya kaçtıklarını, sürekli gelecek kaygısı içinde olduklarını vurgular.<sup>363</sup>

İbn Haldûn, denizlerin iklim ve dolayısıyla insan tabiatı üzerindeki etkisine de değinmektedir. Mesela Arap Yarımadası'nın üç taraftan denizlerle çevrili olması nedeniyle burada denizin rutûbetinin havanın da rutûbetli olmasına yol açtığını, böylece havadaki kuruluşun ve aşırı sıcaklığın azaldığını belirtir. Denizin rutûbeti sayesinde yarımadanın iklimi kısmen itidal üzere olmaktadır.<sup>364</sup> Düşünür, siyah derililerin rengini, aşırı Güneş ışığı almalarının etkisiyle oluşan sıcaklığa bağlamaktadır. Güneş'in hiçbir

<sup>360</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 43b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 113; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 117; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 260-261; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 157; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 168.

<sup>361</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 195b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 444; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 567; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 731; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 365; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 359.

<sup>362</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 198a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 448; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 573; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 736; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 372; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 367.

<sup>363</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 45a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 116-117; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 121-122; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 266-267; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 163-165; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 175.

<sup>364</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 43b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 113; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 117; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 261; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 159; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 169.

zaman tepede veya tepeye yakın bir noktada olmadığı bölgelerde ise iklimin aşırı soğuk olması yüzünden insanların derileri zaman içinde tedericen beyazlaşmaktadır.<sup>365</sup>

İbn Haldûn'un iklimle insan karakteri ve toplumsal yapı arasında kurduğu ilişki Batı'da Bodin (1530-1596) ve Montesquieu (1689-1755) tarafından yeniden ele alınmıştır. Bodin'e göre, doğudaki insanla batıdaki, yaylada yaşayanla vadide barınan, karakter bakımından birbirine benzemez.<sup>366</sup> Bodin ayrıca, sıcak iklimlerde yaşayanların enerji bakımından eksiklik gösterdiklerini, fakat entelektüel meziyetlerinin bunu telâfi ettiğini öne sürmüştür.<sup>367</sup> Montesquieu de, *Yasaların Ruhu* adlı eserinde, soğuk bölgelerle sıcak bölgeleri karşılaştırmış, İbn Haldûn gibi, soğuk iklimlerde çalışkan, güven duygusu olan kişilerin, sıcak bölgelerde ise daha az çalışkan ve öfkeli kişilerin bulunduğunu belirtmiştir.<sup>368</sup> Yine, fazla sıcaklığın insanların yiğitliğini zayıflattığını, buna karşılık, soğuk iklimlerin insanları uzun, zahmetli, büyük ve cüretli hareketleri başarabilecek hale getirdiğini savunmuştur.<sup>369</sup> Siyasal rejimle iklim arasında ilişki kuran Montesquieu, daha önce Bodin'in de ileri sürdüğü bu düşüncüyü geliştirerek "cumhuriyet" in, özellikle tutkuların az ateşli oldukları soğuk memleketlerde görüldüğünü, zorbalığın ise sıcak ülkelere özgü olduğunu ileri sürmüştür. Monarşi ise, kendisine en elverişli olan ılıman memleketlerde ortaya çıkıyordu.<sup>370</sup>

Ancak, Bodin ve Montesquieu'nün, İbn Haldûn'dan farklı olarak, iklim ile siyasal rejimler arasında mutlak bir ilişki kurdukları, bir başka deyişle iklimin etkisini mutlaklaştırdıkları ve siyasal rejimler arasındaki farklılığı adeta tek bir değişkene, iklime indirgedikleri ve bunun yanı sıra siyasal ve sosyal değişim olgusunu gözardı ettikleri görülmektedir. İbn Haldûn, aynı iklim koşullarında ve aynı coğrafyada yaşayan bir toplumda, yönetim biçiminin, kabile reisliğinden *istibdâda* (monarşi) ve hükümdarın bürokratların elindeki bir kuklaya dönüşmesine kadar pekçok farklı biçimler alabileceğine işaret etmektedir.<sup>371</sup> Bu, yönetim biçiminin iklimle doğrudan bir ilişkisinin

<sup>365</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 44a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 113-114; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 118; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 262-263; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 159-160; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 170.

<sup>366</sup> İlhan Akın, *Kamu Hukuku*, 7. b., İstanbul: Beta Y., 1993, s. 100-101.

<sup>367</sup> Maurice Duverger, *Politikaya Giriş*, A.g.e., s. 55.

<sup>368</sup> Esat Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, İstanbul: İÜİFY, 1981, s. 22; Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 178-179; Knutsen, s. 170.

<sup>369</sup> Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 55.

<sup>370</sup> Mosca, s. 123, 175; Knutsen, 170-171; Akın, s. 142.

<sup>371</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 88b-89b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 206-208; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 249-250; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 399-401; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 343-345; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 353-355. Birçok yazarın işaret ettiği gibi, İbn Haldûn *istibdâd* olarak adlandırdığı monarşik yönetimin ortaya çıkışını tabii bir durum olarak görmekle birlikte, bunu, sadece yetkilerin tek elde toplanması olarak değerlendirir. Böyle bir yönetimin baskıcı

bulunmaması, daha başka faktörler tarafından belirlenmesi anlamına gelmektedir. Nitekim, Laski'nin ifadesiyle, tarihin akışını iklime bağlayan görüş gerçeklikten bütünüyle uzak olmamakla birlikte, Avrupa'da tarih boyunca iklim değişiklikleri yaşanmadığı halde, hükümet şekillerinde ve kültürde derin değişiklikler görülmüş olduğunu unutmamak gerekmektedir.<sup>372</sup>

Herşeye rağmen, W. E. Gates'in belirttiği gibi, İbn Haldûn'un, Montesquieu'nün "iklimin insan grupları üzerindeki etkisi teorisi"nin hakiki öncüsü olduğu sonucuna varmak mantıklı görünmektedir.<sup>373</sup> Cox'a göre de, medeniyetin gelişmesi için çevresel faktörlerin çok katı veya çok gevşek olmaması gerektiği gibi bazı temel görüşlerini Toynbee açıkça İbn Haldûn'dan almıştır.<sup>374</sup> Toynbee, "meydan okuma" (*challenge*) kuramı ile, insanın ortamıyla olan ilişkilerinin yalnızca ortamın zorunlu kıldığı doğal çizgide ilerleyerek gelişmediği, daha çok ortama tepki gösterme yoluyla ilerleme gösterdiği düşüncesini ortaya atmıştır.<sup>375</sup> Toynbee'nin bu tezi, bedevîlerin güç yaşam koşulları nedeniyle şehirlilerden daha dirençli ve güçlü olduklarını ileri süren İbn Haldûn'un yaklaşımları<sup>376</sup> ile benzerlik göstermektedir.

İklim ve coğrafya ile siyasal ve ekonomik yapı arasındaki ilişki, Alman iktisatçı Friedrich List tarafından da gündeme getirilmiştir. List, "korumacı" sanayileşme stratejisinin, Almanya'nın teknolojiye atılım göstermesini sağlayacağını ve İngiltere'nin etkisinden koruyacağını savunuyordu. Fakat, bütün ülkelerin bu yolu takip edebileceğini düşünmüyordu. Ancak "ulusal bir birlik" ve güçlü bir siyasî disipline sahip uluslar, böyle bir stratejinin geçici maliyetini ve başlangıçtaki zorluklarını göğüsleyebilirdi.<sup>377</sup> Böylece List, İbn Haldûn'un *asabiyet* kavramının ifade ettiği olguya işaret etmiş oluyordu. Fakat, aynı zamanda, İbn Haldûn gibi iklim ve çevre koşulları ile ekonomik düzen arasında da ilişki kurmuştur. Dünyayı, birincisi ılıman, üretken ve zengin, diğeri sıcak, uyuşuk ve fakir olan "ekonomik" ve "manevî" bölgeler şeklinde

---

ve sert politikalar izlemesini ise tasvip etmez. Bkz. Rafiullah Shahab, *Islamic State in Modern Age*, Lahor: Accurate Printers, 1988, s. 14-15.

<sup>372</sup> Laski, s. 12.

<sup>373</sup> Warren E. Gates, "The Spread of Ibn Khaldûn's Ideas on Climate and Culture", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 28, No. 3. (July-September, 1967), s. 415.

<sup>374</sup> Cox, "Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun", *Approaches to World Order* içinde, s. 172, n. 43.

<sup>375</sup> Braudel, *Tarih Üzerine Yazılar*, s. 283, 284; Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 75.

<sup>376</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 69b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 167-168; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 187-188; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 348-349; *Mukaddime/Pirîzâde*, I, s. 273-274; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 282-283.

<sup>377</sup> Knutsen, s. 255.

ikiye ayırmıştır.<sup>378</sup> List'e göre, dünyanın sadece ılıman bölgelerinde, bir "ulus devleti" kurmak için gerekli "manevî birlik" sağlanabilir ve iktisadî gelişimle siyasal bağımsızlığın son safhasına ulaşılabilir.<sup>379</sup> List bu ifadeleriyle, İbn Haldûn'un hem umrân ile ılıman (*mûtedil*) iklimler arasında kurduğu ilişkiyi, hem de güçlü bir devletin ortaya çıkışında *asabiyetin* (manevî birlik) oynadığı role ilişkin görüşünü farklı terimlerle dile getirmiş oluyordu. Yine List'e göre, dünyanın sıcak bölgeleri, doğal olarak tarıma eğilim göstermekte ve bu yüzden herhangi bir "entelektüel ve ahlâkî güç" geliştirmeyi başaramamaktadır. Buna karşılık, ılıman bölgelerdeki ulus devletler, şehir merkezli sınaî ekonomiler meydana getirmektedirler.<sup>380</sup> Bütün bu düşüncelerin de, İbn Haldûn'un yukarıda aktarılmış olan görüşlerinin hemen hemen aynısı olduğu görülmektedir.

### C. DOĞAL KAYNAKLAR

Doğal kaynakların, hem çok önemli bir ticaret konusu olmaları hem de birçok siyasal çatışma, savaş ve istila hareketinin nedenini oluşturmaları itibariyle uluslararası ilişkilerin seyrinde tarih boyunca daima belirleyici olduğu bilinmektedir. Bu zenginlikler bir devleti otomatik olarak büyük bir güç haline getirmeye yetmemekle birlikte, belirli stratejik kaynaklara sahip olmak, o devletin güç kapasitesi için sağlam bir temel oluşturur.<sup>381</sup> Bir ulus doğal kaynaklar bakımından kendisine yeter durumda ise, bu konu uluslararası ilişkilerinde ilk sırayı işgal etmez ve dış politikası bunları elde etme amacına yönelik bir nitelik taşımaz.<sup>382</sup> Fakat bu durumda bile, sahip olduğu kaynakların güvenliğinin sağlanması, uluslararası ilişkilerinde dikkate almaya devam edeceği bir husus olmaya devam edecektir. Çünkü her devlet bu kaynaklara sahip olmaya veya bunları uluslararası bağlantıları ile elde etmeye mecburdur. Doğal kaynakların yeryüzünde eşit bir şekilde dağılmış bulunmaması ve dolayısıyla birkaç istisna dışında hiçbir devletin bu kaynaklar bakımından kendisine yeter durumda olmaması, uluslararası politikada bunların elde edilmesi için rekabet ve mücadeleye yol açmaktadır.<sup>383</sup> Söz konusu kaynaklar bakımından fakir, fakat başka ülkeleri denetim

---

<sup>378</sup> A.y.

<sup>379</sup> A.g.e., s. 255-256.

<sup>380</sup> A.g.e., s. 256.

<sup>381</sup> Wendzel, s. 179.

<sup>382</sup> Bilge, s. 90.

<sup>383</sup> A.g.e., s. 91.

altına alma imkânlarına sahip olan bir ülkenin, ihtiyaç duyduğu kaynaklara yeterince sahip olmakla birlikte savunmasız olan ülkeleri, doğrudan veya dolaylı biçimde denetim altına almaya çalışması beklenebilir.<sup>384</sup> Bu alanda yaşanan rekabet çatışmaları körüklemekte, hammadde elde etmek için yapılan yarış, savaşa dönüşme potansiyelini daima içinde taşımaktadır.<sup>385</sup>

Tarihsel süreçte savaşın mekanikleşmesi ölçüsünde hem hammaddelerin kontrolünün mutlak önemi hem de bazı belirli hammaddelerin nisbî önemi artmıştır bulunmaktadır.<sup>386</sup> Doğal kaynakların varlığı kadar bulunduğu ülkenin coğrafyasındaki yeri de önemlidir. Şayet bir devletin siyasî sınırlarına ve özellikle muhtemel düşmanla olan sınıra yakınsalar, ilâve korunma tedbirleri alınması zorunlu olur.<sup>387</sup> Marx, Batı zenginliğinin belirli bir bölümünün, XVI. yüzyılda başlayan yayılcı fetihler ve ticaretle, deniz aşırı ülkelere sağlanan hammadde kazançlarından kaynaklandığını öne sürmüştür. Bu örneğin de gösterdiği gibi, doğal kaynaklara sahip olmak zenginlik için her zaman tek başına bir neden oluşturmamakta, fakat bir ülkenin düşman istilasına uğramasına veya sömürülmesine yol açacak şekilde dış baskıya maruz kalmasına sebep olabilmektedir. Bir toplumun ekonomik kaynakları ile bunların halkın yararına olacak bir biçimde ortaya çıkarılması, kazanılması ve kullanılması konusunda, ülke insanın sahip olduğu örgütsel ve teknolojik beceriler ile sosyo-ekonomik yapı önem taşımaktadır.<sup>388</sup>

Doğal kaynaklar, genellikle, yeryüzünün kara kaynaklı ve deniz kaynaklı olmak üzere iki kategoride ele alınan fiziksel varlıkları olarak düşünülmektedir.<sup>389</sup> Ayrıca çoğu mineraller, flora ve fauna, su kaynakları ve arazi verimliliği de doğal kaynaklar arasında yer almaktadır.<sup>390</sup> Sözkonusu kaynakların en başında, en temel ve vazgeçilmezleri olan gıda üretim imkânları gelmektedir.<sup>391</sup> Yiyecek temini günümüzde de dünyanın birçok bölgesinde en temel sorun durumundadır.<sup>392</sup> Günümüz için

---

<sup>384</sup> Sönmezoğlu, *Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi*, s. 419.

<sup>385</sup> Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 50.

<sup>386</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 51.

<sup>387</sup> Bilge, s. 98.

<sup>388</sup> Nathan Rosenberg ve L. E. Birdzell, Jr., *Batı Nasıl Zengin Oldu*, Erdal Güven (çev.), İstanbul: Form Y., t.y., s. 24.

<sup>389</sup> Evans ve Newnham, s. 171.

<sup>390</sup> Palmer ve Perkins, s. 51.

<sup>391</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 145.

<sup>392</sup> Palmer ve Perkins, s. 62.

düşünüldüğünde, su kaynaklarının önem bakımından gıda unsuruyla birlikte ele alınması gerektiği söylenebilir.<sup>393</sup>

Günümüzde, bir devletin uluslararası ilişkilerdeki ağırlığı ve etkinliği araştırılırken, ülke/toprak unsuru, özellikle sahip bulunulan doğal kaynaklar ve zenginlikler gözönünde tutularak ele alınmaktadır.<sup>394</sup> Demografik ve sosyo-kültürel etkenler kadar fizik çevrenin de Akdeniz bölgesinin özgül tarihsel gelişmesinin temellerini oluşturduğunu öne süren Braudel de, tarihte yaşananları anlamak için yiyecek kaynaklarına, öteki kaynaklara ve coğrafi konuma bakmak gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>395</sup> Tahmin edilebileceği gibi, jeopolitik okuluna mensup yazarlar da, doğal kaynakların dünya üzerindeki dağılımını çok önemli kabul etmişlerdir.<sup>396</sup> Morgenthau, doğal kaynakların, bir ulusun diğer uluslar karşısındaki kuvvetini belirleyen nisbeten istikrarlı bir faktör olduğunu vurgulamaktadır.<sup>397</sup> Çünkü hammadde kaynakları endüstriyel üretimin gerçekleştirilmesi ve savaşabilecek güce sahip olunması için çok büyük önem taşımaktadır.<sup>398</sup> Bu açıdan doğal kaynakların etkisini açıklayan en önemli örnek petroldür.<sup>399</sup>

İbn Haldûn, doğal kaynakların bir devletin sosyal örgütlenmesinde ve imar faaliyetlerinde daima gözönünde bulundurulması gereken bir faktör olduğunu belirtmektedir. Bu çerçevede, iskân ve şehirleşme politikasının özellikle bu tür kaynaklar dikkate alınarak oluşturulması gerektiğini dile getirmiştir. Öncelikle, zorunlu ihtiyaçların başında su geldiği için, şehirlerin bir nehir kenarında veya tatlı ve bol suyu olan kaynakların yakınında kurulması gerekir. İkinci olarak, civarda güzel otlaklar (*mera*) bulunmasına dikkat edilmelidir. Çünkü bir yere yerleşenler, ürünlerinden çeşitli şekillerde faydalanmak ya da binek olarak kullanmak için evcil hayvanlar bulduracaklardır. Üçüncü olarak, erzak temini için, etrafta tarıma elverişli arazilerin mevcut olması hususu gözönünde tutulmalıdır. Bu sayede tarımsal faaliyet hem kolay gerçekleşecek hem de ürünlerin nakli zor olmayacaktır. Dördüncü olarak, çevrede,

---

<sup>393</sup> John Bulloch ve Adel Darwish, *Su Savaşları*, Mehmet Harmancı (çev.), İstanbul: Altın Kitaplar, 1994, s. 166-171.

<sup>394</sup> Önen, s. 40.

<sup>395</sup> Ronald Cohen, "Devletin Kökenleri - Yeniden Değerlendirme", *Erken Devlet* içinde (43-111), Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik (Ed.), Alaeddin Şenel (çev.), Ankara: İmge Kitabevi Y., 1993, s. 53.

<sup>396</sup> Evans ve Newnham, s. 333.

<sup>397</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 144.

<sup>398</sup> A.g.e., s. 147; Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 51.

<sup>399</sup> Morgenthau, *Politics Among Nations*, s. 115.

gerek bina yapımında gerekse ısınmada ve yemek pişirmede ihtiyaç duyulan kereste ve odunun elde edilebileceği ormanlık alanlar bulunmalıdır. Bu tür hususlara önem sırasına göre dikkat edilmeden kurulan şehirler bir süre sonra harap olma durumuyla karşılaşabilir.<sup>400</sup> İbn Haldûn buna örnek olarak Araplar'ın durumunu göstermektedir. Bir yere yerleşirken dikkate aldıkları tek husus develerini nasıl otlatacakları konusu olduğu için, diğer hususların ihmal edilmesi durumu ortaya çıkmaktadır. Siyasal düzenleri ve asabiyetleri devam ettiği sürece şehir ayakta kalmakta, bunlar zarar gördüğü ve yok olduğu zaman, kurulan şehir de, sanki daha önce hiç varolmamış gibi harap olmaktadır. Kûfe şehri buna bir örnektir.<sup>401</sup>

İbn Haldûn, doğal kaynakların azlığı veya çokluğu ile iklim arasında kesin bir ilişki bulunmadığını savunmaktadır. Bu, en önemli doğal kaynak olan gıda maddeleri için bile böyledir. Düşünüre göre, gıda maddeleri üretiminde iklimten daha önemli olan etken, toprağın elverişliliğidir; ılıman iklim kuşaklarında sıcak ve verimsiz, ot bile bitmeyen alanlar da bulunmaktadır. Buna bağlı olarak, bu yörelerdeki halkın hepsinin refah içinde yaşaması mümkün olmamaktadır. Çöllerde yaşayan göçebe Araplar da aynı şekilde gıda üretim imkânlarının sınırlılığından dolayı refah ve bolluk içinde yaşıyor olmaktan uzak durumdadır. Ancak bu vaziyet, kıtlık ve açlık noktasına varmamak şartıyla, insanların daha sağlıklı bir yaşam sürdürmelerine de vesile olmakta, kamu sağlığı açısından olumlu sonuçlar vermektedir. Çeşit ve miktar olarak az yemeleri ve daha hareketli bir yaşam sürdürmeleri neticesinde renklerinin daha sâfi, bedenlerinin daha sağlıklı, görünüşlerinin daha iyi, ahlâklarının daha dengeli ve zihinlerinin daha açık olduğu görülmektedir. Buna karşılık bolluk ve refah yüzünden aşırı gıda alan toplumlarda şişmanlık yüzünden insanların hem renkleri bozulmakta, hem bedenleri çirkinleşmekte, hem de zihinsel becerileri zayıflamakta, tembel ve gâfil hale gelmektedirler.<sup>402</sup> Ancak Mağrib'te olduğu gibi şehirlilerin, yiyeceklerini birtakım maddelerle terbiye edip hafifletmeleri, az çeşitle yetinmeleri ve fazla yağ kullanmamaları durumunda, kırsal kesimde yaşayıp da ölçüsüzce yemek yiyenlerden

<sup>400</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 169a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 384; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 472-473; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 636-637; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 260-262; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 247-248.

<sup>401</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 169a, 174a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 384, 395; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 473, 488-489; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 637, 650-651; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 280; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 269-270.

<sup>402</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 45b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 118; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 123-124; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 269-270; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 167; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 178.

daha iyi durumda oldukları görülmektedir.<sup>403</sup>

Düşünüre göre, iklimle doğal kaynakların azlık ve çokluğu arasında bir ilişki bulunmamakla birlikte, bunlardan yararlanma açısından mütedil iklim insanları daha ileri durumdadır. Böylesi bölgelerde sanayi ve teknoloji gelişir ve buna bağlı olarak altın, gümüş, demir, bakır, kurşun ve kalay gibi doğal madenler yaygın biçimde kullanılır. Ayrıca ticarî muameleler de altın ve gümüşle yapılır. Buna karşılık çok soğuk ya da sıcak iklimlerde yaşayanların doğal kaynakları kullanma bakımından geri bir durumda oldukları görülür. Evleri ve giysileri ilkeldir. Alışverişlerini de altın ve gümüşle değil, bakır, demir veya hayvan derileriyle yaparlar.<sup>404</sup>

Yine düşünüre göre, bir devletin doğal kaynaklar ve diğer zenginlikler bakımından çok iyi bir durumda olması, halkının refah ve bolluk içinde hayat sürmesi, o devletin dış politikasını “barışçı” bir temele oturtmasına yol açacaktır.<sup>405</sup> Buna karşılık, doğal kaynaklar bakımından fakirlik, ya bu kaynaklara sahip olan toplumlara mahkûm ve “bağımlı” hale gelmesine ya da yeterli “güc”e ve “savaşma iradesi”ne sahip olunması durumunda bunların zorla elde edilmesi için harekete geçilmesine yol açacaktır. Toplumsal yaşam için zorunlu olan doğal kaynakları başkalarından temin etmek zorunda kalan toplumlar, o kaynakları ellerinde bulunduranlara muhtaç olmaları yüzünden genellikle onların çıkarlarına uygun hareket eder ve taleplerine boyun eğler.<sup>406</sup> Başka toplumlara karşı savaşma kudretine sahip bir toplum, şayet elinde yeterli doğal kaynak bulunmuyorsa, diğer toplumlara saldırarak onların elindeki zenginlikleri almak isteyecektir. Çünkü o, diğerlerine nispetle, evcil hayvanlar karşısındaki yırtıcı hayvan konumundadır.<sup>407</sup>

İbn Haldûn’un doğal kaynaklar sorununa uluslararası ilişkiler bağlamındaki yaklaşımı, gerçeklerle çelişen abartma ve yanlış genellemelerden uzaktır. Ondan yüzyıllar sonra, Montesquieu bu konuda oldukça mübalâğalı değerlendirmeler yapmış,

---

<sup>403</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 46a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 119; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 124; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 271; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 168; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 179.

<sup>404</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 43a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 112-113; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 116-117; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 260-261; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 156-158; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 167-169.

<sup>405</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 84b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 198; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 237; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 389; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 327-328; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 339.

<sup>406</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 77a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 183; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 210; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 368; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 301; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 309-310.

<sup>407</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 72b-73a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 174; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 197; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 358-359; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 286; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 295. İbn Haldûn’un bu benzetmesi, Hobbes’un “İnsan insanın kurdudur” (*Homo homini lupus*) şeklindeki ünlü sözünü akla getirmektedir.



bu yüzden coğrafi şartların etkisini abartmakla suçlanmıştır. Çünkü, doğal kaynaklarla, siyasi rejim arasında doğrudan bağlantı bulunduğunu öne sürmüş, “Afrika toprağının kısırlığı halk tarafından sevilen bir hükümeti, Sparta’nın verimli toprağı ise soylular yönetimini işbaşına getirir” diyebilmiştir.<sup>408</sup> Ancak Montesquieu, İbn Haldûn’un yukarıda aktarılan görüşlerini hatırlatan düşünceler de ileri sürmüş, toprağın kısırlığının insanları becerikli, kanaatkâr, işe dayanıklı, yiğit ve savaşkan yapacağını, bir ülkenin verimliliğinin ise insanlarda gevşeklik ve rahatlık düşkünlüğüne yol açacağını savunmuştur. Ona göre yoksulluk vatandaşların özgürlüğünü ve yabancılara karşı bağımsızlığını kolaylaştırır. Bereketli ülkelerde, nüfusun büyük kısmını meydana getiren halk, özgürlüklerine pek düşkün değillerdir. Yoksul ülkelerde ise, hürriyet, savunulmaya değer tek zenginliktir.<sup>409</sup>

### III. NÜFUS VE TOPLUMSAL YAPI

Nüfus, bir coğrafi bölgede, belirli bir zaman diliminde bir arada yaşayan insan topluluğu<sup>410</sup> ya da belirli ve sınırlı bir muhitte mevcut olan kişilerin toplamı olarak tanımlanır.<sup>411</sup> Bir devletin nüfusu ya da halkı, ilke olarak, daimî bir şekilde o devletin toprağı üzerinde sakin olan bütün bireyleri kapsar. Nüfusta aranan özelliklerin *ulusta* aranan özelliklerle aynı olması gerekmez, bu yüzden nüfus, vatandaşların yanı sıra yabancıları da kapsıyor olabilir. Bir devletin nüfusunun kültür, ırk, dil ve diğer hususlar bakımından tamamen homojen olması da gerekmez.<sup>412</sup> Ancak, sayıca çok az da olsa nüfusun kalıcı ve devamlı olması önem taşımaktadır.<sup>413</sup> Devletin uluslararası ilişkilerde egemen aktör olarak gelişmesiyle birlikte nüfus, devletlerin güç kaynaklarının bir parçası haline gelmiştir. Özellikle jeopolitik ile ilgilenen analistler, en azından muhtemel düşmanlara göre daha büyük bir nüfusu, ulusal güç profilinin önemli bir yönü olarak görmektedirler.<sup>414</sup> Birçoklarına göre nüfus, uluslararası alanda önem taşıyan güç

<sup>408</sup> Kışlalı, s. 29.

<sup>409</sup> Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 50.

<sup>410</sup> Erhan Arda ve diğerleri, *Sosyal Bilimler El Sözlüğü*, İstanbul: Alfa Y., 2003, s. 450.

<sup>411</sup> Roland Pressat, *Mu’cemu Mustalahâti’l-dîmoğrâfiyâ*, Halâ Nevfel Rızkillah (çev.), Beyrut: Muessesetu’l-Câmia li’l-Dirâsat, 1990, s. 167.

<sup>412</sup> Jorri Duursma, *Fragmentation and the International Relations of Micro-states: Self-determination and Statehood*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 117.

<sup>413</sup> Peter Málanczuk ve Michael Barton Akehurst, *Akehurst’s Modern Introduction to International Law*, 7. ed., London: Routledge, 2001, s. 76.

<sup>414</sup> Evans ve Newnham, s. 454.

kapasiteleri sıralamasında coğrafyadan sonra ikinci sırada yer almaktadır.<sup>415</sup>

Nüfus, bir devletin uluslararası alandaki etkinliği bakımından hem nitelik (yapı) hem de nicelik (miktar) bakımından değerlendirme konusu yapılmaktadır. Nüfusun niteliksel yönü deyimi ile daha çok türdeşlik (homojenlik) kastedilmekte ve devlet ile milletin çakışması, bir başka deyişle ulus-devletten söz edilebilmesi durumunda türdeşliğin son sınırına varıldığı kabul edilmektedir.<sup>416</sup> Nüfusun, savaş gibi olağanüstü zamanlarda hayatî bir önem kazanan manevî kuvvet niteliğinin ise, milletlerin özel karakterlerinin veya uzak görüşlü bir liderliğin ürünü olabileceği ve dış politikaların tayin ve izlenmesinde bu niteliğin gözönünde tutulması gerektiği öne sürülmektedir.<sup>417</sup> Nüfusun büyüklüğü, yoğunluğu, eğitim düzeyi, artış veya azalış seyri ve mekânsal dağılımı, bir başka deyişle yapısı, bir devletin uluslararası ilişkilerdeki etkinliği açısından önem taşır.<sup>418</sup> Nüfusun yaş ve cinsiyet dağılımı, doğum oranları, sağlık standartları, verimliliği, gelenek ve inançları, ahlâkî ve dinî kodları ile zindelik ve maneviyatı da, gözönünde bulundurulan hususlardandır.<sup>419</sup>

İbn Haldûn'a göre, halkın zenginliği ve serveti devletin büyüklüğü ve yönetim şekline bağlı olduğu gibi, devletin sahip olacağı ekonomik güç de, nüfusun yapısı, büyüklüğü ve zenginliğine bağlıdır.<sup>420</sup> Bir toplum siyasal otoriteye ve zenginliğe sahip olunca doğum oranı yükselir, sayıları çoğalıp nüfusları artar. Ayrıca onlara katılan ve tâbi olanlar da sayıca daha kalabalık olmalarını sağlar. Böylece nüfuslarına nüfus, kuvvetlerine kuvvet eklenir, insan kaynakları ve maddî imkân bakımından güçleri artar.<sup>421</sup> Civarında kalabalık topluluklar bulunan ve nüfusu kalabalık olan bölgelerin durumları iyi, malları ve şehirleri çok, devletleri ve memleketleri büyük olur. Bütün bunların nedeni ise, nüfusun ve buna bağlı olarak işgücünün ('*amel*, *a'mâl*) çokluğudur. Çünkü işgücünün çokluğu, servet ve zenginlik anlamına gelir. Bu, fazla işgücüyle yapılan üretimin, toplumun ihtiyacının çok üzerinde bir miktara ulaşacak olmasından ileri gelir, böylece ortaya bir sermaye birikimi çıkar. Bunun sonucunda halkın refah

<sup>415</sup> Wendzel, s. 171.

<sup>416</sup> Önen, s. 41-42.

<sup>417</sup> Bilge, s. 139.

<sup>418</sup> Wendzel, s. 171.

<sup>419</sup> Palmer ve Perkins, s. 68.

<sup>420</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 180a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 407; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 505-506; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 668-669; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 297-298; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 290-291.

<sup>421</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 88a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 205-206; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 247; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 398; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 341-342; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 351-352.

seviyesi yükselir, piyasaların canlılığından dolayı devletin vergi gelirleri çoğalır, devletin gücü artar, şehirler gelişir ve yenileri kurulur.<sup>422</sup> Buna karşılık nüfusu azalan beldelerde umrânın da gerilediği, halkın ekonomik durumunun bozulduğu, fakirlik noktasına gelindiği, buna bağlı olarak devletin vergi gelirlerinin azaldığı ve hazînenin boşaldığı görülmektedir.<sup>423</sup>

## A. NÜFUS VE ULUSAL GÜÇ

Uluslararası İlişkiler disiplini çerçevesinde nüfus konusu iki yönden önem taşımaktadır. Birincisi, nüfus, devletler açısından ulusal gücü oluşturan temel unsurlardan biri durumundadır. İkinci olarak nüfus fazlalık veya tazyiklerinin/baskılarının uluslararası politikada bazı sorunlara ve hatta uyuşmazlıklar çıkmasına sebep olduğu görülmektedir.<sup>424</sup> Özellikle jeopolitikçiler, nüfus dağılımı ile uluslararası ilişkiler arasında ilgi kuran hipotezler geliştirmiş bulunmaktadır.<sup>425</sup> Morgenthau'nun ifadesiyle, “ulusal güç”ün maddî şartlarını gerçekleştirecek genişlikte nüfusu olmayan ülkelerin uluslararası arenada önde gelen bir devlet haline gelmeleri imkânsızdır.<sup>426</sup>

Devletin sahip olduğu güç, nüfusu ile orantılıdır. “Bu orantı kesin olmamakla beraber nüfusu az olan bir devlet, büyük devlet olamaz.”<sup>427</sup> Ayrıca, bir ülkenin nüfusu ile o ülkenin askerî dış politika araçlarını kullanabilme kapasitesi arasında da bir ilişki söz konusudur.<sup>428</sup> Büyük bir nüfus genellikle daha çok asker ve daha çok çalışan insan sağlar ve belirli başka avantajlar da sunabilir.<sup>429</sup> Her ülkenin silah altına alabileceği asker sayısı nüfus toplamına bağlı olduğu için nüfus, millî savunma bakımından çok önemli bir unsurdur.<sup>430</sup> Bir başka deyişle, belirli bir büyüklüğün üstünde bir nüfusa sahip olunmadan geniş çapta sanayi ve büyük ordular tesis etmek mümkün olmadığı

<sup>422</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 177a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 401; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 498; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 661-662; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 290; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 279-281.

<sup>423</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 178a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 402; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 499; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 662-663; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 291; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 282-283.

<sup>424</sup> Bilge, s. 130.

<sup>425</sup> Bkz. Evans ve Newnham, s. 333.

<sup>426</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 160.

<sup>427</sup> Bilge, s. 135, n. 11.

<sup>428</sup> Sönmezoğlu, *Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi*, s. 431.

<sup>429</sup> Palmer ve Perkins, s. 67.

<sup>430</sup> Bilge, s. 132.

için, büyük nüfuslu olmayan devletlerin küresel veya bölgesel güç olarak öne çıkmaları oldukça zordur.<sup>431</sup>

Dünya siyasi tarihinde, büyük devletlerin daima kalabalık nüfusa sahip bulduklarının gözlemlendiği ifade edilmektedir.<sup>432</sup> Nüfusun toplum psikolojisi bakımından da önem taşıdığı öne sürülmektedir. Herhangi bir ülkenin nüfusunun artışı, ülke halkının canlılığını ortaya koyduğundan bir iyimserlik ve özgüven duygusunun doğmasına yol açmaktadır.<sup>433</sup> Özellikle Sanayi Devrimi öncesi tarım toplumlarında hem üretim hem de savunma ihtiyaçları büyüyen bir nüfusu gerekli kılıyordu. Ancak, artan nüfus bir yandan da eldeki kaynakları zorladığından zaman zaman ekonomik krizler ve felâketler yaşanıyordu.<sup>434</sup>

Fazla nüfus, genellikle daha fazla işgücü, daha fazla üretim ve daha geniş çaplı ekonomik faaliyet anlamına gelmektedir. Toplumsal değişimin gerçek motorunun nüfus olduğunu söyleyen<sup>435</sup> tarihçi Emmanuel Le Roy Ladurie, Fransa'nın Akdeniz kıyısındaki Languedoc bölgesi üzerine yaptığı çalışma ile, endüstri ötesi toplumlarda en önemli toplumsal değişme etkeninin nüfusun artması ya da azalması olduğunu göstermiştir.<sup>436</sup> Yine bir başka Fransız tarihçisi olan Nathan Wachtel de, İspanyol fethinden sonraki Peru üstüne yaptığı incelemesinde, demografinin toplumsal değişim içindeki yerine dikkat çekmiştir.<sup>437</sup>

Birçok Uluslararası İlişkiler bilim adamı, nüfusun bir ülkenin ulusal gücü açısından taşıdığı önemden çok, “nüfus baskısı” diye adlandırılan nüfus fazlası ve hızlı nüfus artışının uluslararası ilişkilerde yol açtığı sorunlara değinmektedir. Günümüzde özellikle az gelişmiş olarak adlandırılan ülkelerdeki nüfus meselesinin uluslararası nitelikte bir sorun olarak görülmesinin en bariz nedeni, fazla nüfusun siyasi veya ekonomik etkenlerle yayılma potansiyeli taşıyor olmasıdır. Bu çerçevede, özellikle gelişmekte olan ülkelerdeki nüfus çoğalmasının yol açtığı nüfus patlaması olgusunun, uluslararası alanda göçlere veya siyasi kargaşalara neden olduğuna dikkat çekilmektedir. Bir ülkedeki aşırı nüfus yoğunluğu, başka ülkelere emek akımı ve yasal

---

<sup>431</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 54.

<sup>432</sup> Önen, s. 41.

<sup>433</sup> Bilge, s. 132.

<sup>434</sup> Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusculuk*, B. E. Behar ve G. G. Özdoğan (çev.), İstanbul: İnsan Y., 1992, s. 185.

<sup>435</sup> Burke, s. 150.

<sup>436</sup> A.g.e., s. 151.

<sup>437</sup> A.g.e., s. 152.

ve yasa dışı işgücü transferi yaşanmasına ve beraberinde başka sosyal ve siyasal sorunların ortaya çıkmasına yol açabilmektedir.<sup>438</sup> Göçmen kabul eden devletler açısından sorun, göçmenlerin yerleştikleri ülkelerin sosyal hayatına uyum sağlama konusunda isteksiz olmalarıdır. Göçmen sayısının fazla olması durumunda siyasal sorunlar da ortaya çıkmakta, bu gelişme, ulusal birlik bakımından endişe kaynağı olmaktadır.<sup>439</sup>

Konunun uluslararası ilişkiler açısından daha önemli görülen yanı, aşırı ve genç nüfusa sahip toplumların “saldırgan ve savaşçı eğilimler” gösterebiliyor olmasıdır. Bouthoul, genç nüfusun ekonomik yapının ana kollarına oranla fazlalık göstermesinin, genellikle “saldırganlık” yarattığını ileri sürmektedir. Ona göre, büyük bir devlette bu nüfus yapısının yüksek seviyede bir teknoloji ile birleşmesi, siyasal önderlere, dış konjonktür elverdiğinde patlatılacak bir savaşı ilham edebilir.<sup>440</sup> Az gelişmiş ülkelerde nüfus artışının hızlanmasının uluslararası nitelikteki “politik çatışmanın temel faktörü” olarak görüldüğünü belirten Duverger de, uzun zamandan beri birçok bilim adamının demografik basıncı en ciddi çatışmaların temel etkeni saydığını öne sürmektedir. Bu yaklaşımı benimseyen bilim adamlarına göre, kalabalık nüfuslu ülkelerde toplumsal gerginlikler daha şiddetli yaşanır ve devrimlerle savaşlar sık gerçekleşirken, az nüfuslu ülkelerde ise bunun tersine olarak çatışmalar az görülmekte ve yöneticiler daha seyrek itiraza uğramaktadır. Aristoteles ile Eflatun da, çok daha önce, nüfusun aşırı derecede artışının politik kargaşalıklara yol açtığını ileri sürmüşlerdir.<sup>441</sup> Bu bakış açısına göre, fazla nüfusun tazyiki altında bulunan devletler, nüfuslarına nisbetle tabii kaynakları zengin olan ülke veya topraklara göz dikmektedirler. Ya anlaşma yolu ile kendilerindeki fazla nüfusu imkânı olan ülkelere yerleştirmek istemekte veya güç kullanarak genişleme politikası izlemeye başlamaktadırlar.<sup>442</sup>

Doğal olarak bu yaklaşım, büyük ölçüde gelişmiş ülkelerin konuya bakış açısını yansıtmaktadır. Genelde gelişmiş olarak adlandırılan ülke aydınlarının nüfus fazlalığı veya artışı ile azgelişmişlik arasında bir ilişki kurduğunu ve bu yaklaşımın sömürü ilişkilerinin etkisini gözardı ettiğini ifade eden<sup>443</sup> Lacoste gibi araştırmacılar da

<sup>438</sup> Bkz. Önen, 41.

<sup>439</sup> Bilge, s. 161.

<sup>440</sup> Bouthoul, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 83.

<sup>441</sup> Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 40; Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 87.

<sup>442</sup> Bilge, s. 155.

<sup>443</sup> Yves Lacoste, *Az Gelişmiş Ülkeler*, Yaşar Gürbüz (çev.), İstanbul: Remzi K., 1965, s. 85-89.

mevcuttur. “Bu vakte kadar nüfusu az olan geri kalmış ülkelerin çok nüfuslulara nazaran daha avantajlı oldukları kabul edilirdi” diyen Lacoste, bugün, az gelişmişlikle mücadelede nüfus yoğunluğu az olan bölgelerin daha elverişsiz durumda gözüktüğünü belirtmektedir.<sup>444</sup> Bunun yanı sıra Duverger’ye göre de, tarihte bu tezin tam aksini gösteren durumlar yaşanmış bulunmaktadır. Dolayısıyla nüfusun etkisinin ne yönde olacağı belirsizdir ve bu noktada özellikle sosyal yapıyı, doğal kaynakları ve onları işletme olanaklarını gözönüne almak gerekmektedir. Duverger’ye göre, nüfus basıncı, demografik olmaktan çok ekonomik bir sorundur.<sup>445</sup>

Ayrıca, göçmenlik olgusu sadece sorun anlamına gelmemekte, bazen olumlu gelişmelere de zemin hazırlayabilmektedir. Konunun uzmanlarından R. Park, göçmenlerin toplum içindeki marjinal konumunu toplumdaki potansiyel yeniliklerin, değişimlerin ve ilerlemenin bir kaynağı olarak görmektedir.<sup>446</sup> Dİbet’e göre de göç, dinamik ve zenginleştiren, ilerletici bir asimilasyon süreci olarak görülmelidir. Bu süreçte, mevcut aktörlerin kimlikleri tümüyle iç içe geçmeden değişmekte ve birbirine karışmaktadır.<sup>447</sup> Öte yandan, göç olgusunu salt nüfus baskısına bağlayan yaklaşımlar da eksik ve yanıltıcıdır. Bazen belirli bir ülkedeki nüfus baskısı değil, göç alan ülkenin genç ve dinamik nüfusa ihtiyaç duyuyor olması göçmen kabulüne neden olabildiği gibi, nüfus baskısı yaşanmasa bile belirli bir zamanda ortaya çıkan kuraklık, kıtlık, salgın hastalık, hayvan ölümleri, doğal afetler, kabile çatışmaları ve savaş gibi etkenler yüzünden göç yaşanabilmektedir.<sup>448</sup>

1970 yılında ilk defa “göç”ü inceleyen Hoffman ile Nowotny’nin geliştirdikleri “norm dışı yapı gerilim teorisi”nin temelini “prestij ve “nüfuz” kavramları oluşturmaktadır. Bu teoriye göre, göç, göçenlerin toplumsal durumlarının dikey değişiminde önemli bir etkidir. Göçün etkisiyle göçmenlerin kendi toplumsal prestijleri konusunda bilinçlenmeleri onlarda bir gerilimin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Göçmenler arasındaki prestijleri yüksek olduğu halde yerli toplum içinde prestijlerinin düşüklüğünü farkedenden vasıflı göçmenler daha çok gerilim yaşamaktadır.

---

<sup>444</sup> A. g. e., s. 150.

<sup>445</sup> Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 41; Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 88.

<sup>446</sup> Elwood Carlson, “Nüfus”, *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü - The Blacwell Dictionary of Modern Social Thought* içinde (530-532), s. 530.

<sup>447</sup> Francois Dİbet, “Göç”, *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü - The Blacwell Dictionary of Modern Social Thought* içinde (314-315), s. 315.

<sup>448</sup> Fred Scholz, “Sedentarism”, *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, Josef W. Meri (Ed.), C. II, New York: Routledge, 2006, s. 713.

Özellikle vasıflı göçmenlerin yerli toplumdaki istekte buldukları ve protesto gösterileri yaptıklarının gözlemlenmiş olması, bu teorisinin geçerliliği için kanıt olarak gösterilmektedir.<sup>449</sup>

İbn Haldûn'un, kendi zamanındaki Batı Afrika yöresinden Mısır'a göçün temelinde göçmenlerin ekonomik zorluklarını gördüğünü belirten K. Akkaya, düşünürün bu göçü, insanların lükse ve refaha yatkınlıkları ile açıkladığını belirtmektedir.<sup>450</sup> Batı Afrika'dan Mısır'a yaşanan göç, yurtiçi değil, uluslararası bir nitelik taşımaktadır. Gerçekte İbn Haldûn, kırsal alandan kentlere veya gelişmemiş ülkelere gelişmiş/şehirleşmiş ülkelere yönelik göçü ekonomik zorluklara değil, kentte yaşayabilecek şekilde ekonomik bakımdan güçlenmiş olmaya ve bunun sonucunda daha rahat ve lüks bir yaşam sürdürme isteğinin doğmasına bağlamaktadır.<sup>451</sup> Akkaya'nın İbn Haldûn'dan alıntı yaptığı ifadeler doğru olmakla birlikte, bundan hareketle yaptığı çıkarım yanlıştır ve anakronizm anlamına gelen bir hata niteliği taşımaktadır. Ekonomik zorluklardan dolayı kente başlayan göç, Sanayi Devrimi'nden sonra yaşanan makinalaşma sonunda ortaya çıkan kapitalist üretim biçiminin işçilere ihtiyaç duyması ve yeni ekonomik şartlar çerçevesinde kırsal kesimin gelir kaynaklarının eski yaşam biçimlerini sürdürmeye yetmemesiyle ilişkilidir.

İbn Haldûn'un sözünü ettiği göç olayının aksine, günümüz göçleri, göçmenlerin özellikle toplumsal statüsünde bir iyileşmeye yol açmamakta, görece maddî refaha karşılık toplumsal statü açısından bir gerilemeye tekabül etmektedir. Gellner'in ifadesiyle, köle ticaretinin yapıldığı ilk günlerden itibaren Üçüncü Dünya halkları az veya çok güç kullanılarak önde gelen kapitalist ülkelere "ithal" edilmişler, ya da daha ileri yaşam koşullarının câzibesine kapılıp göç etmişlerdir. Bu tür gelişmelerin son örneklerinden birini, yoksul ülkelere gelen göçmen işçilerin Batı Avrupa ülkelerinde istihdam edilmeleri oluşturmaktadır. Gellner'e göre, düşük ücretli, görevde ilerleme şansı pek olmayan ve iş güvenliğinden yoksun mesleklerde kümelenen bu işçilerin durumu, Batı koloniciliğinin tarihsel bağlamı dışında ve bunun altında yatan tutumlar göz önüne alınmaksızın anlaşılabilir. Bu göçmenler kentlerdeki gettolarda

---

<sup>449</sup> Akkaya, s. 40-42.

<sup>450</sup> A.g.e., s. 43.

<sup>451</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 61b, 167a, 173a-173b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 148-149, 379, 393; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 157, II, s. 464, 484; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 324, II, s. 630, 649; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 276; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 267.

tecrit edilmekte, kötü istihdam koşulları değişmez özellikleri olmaktadır.<sup>452</sup> Bu tür göç olayında, göç edilen ülkede işçi ihtiyacı varsa, etnik köken birliği bulunuyorsa ve göçmenler üstün niteliklerinden kaynaklanan sebepler sayesinde göç etmişlerse, onlar için en ideal koşullar sağlanmış olmaktadır. Buna karşılık zorlayıcı koşullar yüzünden göçe yönelmiş milyonlarca insan ideal olmayan koşullarla yüzleşmek durumunda kalmaktadır.<sup>453</sup>

İbn Haldûn, *Mukaddime*'de hem nüfusun ulusal güç açısından taşıdığı öneme, hem de nüfus baskısı olarak adlandırılan olguya işaret etmektedir. Ona göre, devlet iki temel üzerinde kuruludur: Birincisi, “asker” (*cund*) olarak ifade edilen *şevket* ve *asabiyet*, bir başka deyişle insan unsurudur. İkincisi ise, askerî gücü ayakta tutan ve devletin ihtiyaçlarını karşılayan mal ve para, bir diğer ifadeyle ekonomik güçtür.<sup>454</sup> Düşünüre göre, asabiyet güçlü olunca devletin ve toplumun yapısı da ona tâbi olur, devletin yaşam süresi uzar. Asabiyet ise, özellikle nüfus çokluğuna ve fazlalığına dayanmaktadır.<sup>455</sup> Böylece İbn Haldûn, bir yandan, fazla nüfusun iyimserliğe ve özgüvene yol açtığını söyleyen günümüz bilim adamlarının işaret ettikleri olguya<sup>456</sup> dikkat çekmekte, diğer yandan da nüfus ile asker sayısı arasındaki ilişkiye işaret etmiş olmaktadır. “Asabiyet” ve “şevket” anlamına gelen “asker” ya da ordu, büyük, etkili ve dinamik bir nüfusu ifade ederken, diğer yandan asker unsurunun gücünü sürdürmesi de ekonomik kaynakların genişliğini gerekli kılmaktadır. Bu noktada nüfusun önemi ikinci kez ortaya çıkmaktadır, çünkü ekonomik zenginlik fazla üretime, fazla üretim de büyük nüfusa bağlıdır. Öyle ki, tek bir insanın gücü, kendisine yetecek miktarda yiyecek üretmeye de, yaşamını sürdürmesini sağlayacak diğer maddeleri temin etmeye de kâfi gelmeyecektir. Çünkü tek bir kişi, insanoğlunun ihtiyaç duyduğu maddelerin üretilmesini sağlayan sanatların hepsinde veya bir bölümünde maharet kazanamaz. O nedenle, insan tekinin ihtiyacının karşılanması için bile, pekçok kişinin gücünün biraraya gelmesi, bir başka deyişle işbirliği yapılması gerekir. Bu işbirliği, üretimin yapılmasını sağlayan araç ve gereçlerin üretimini de kapsamaktadır. Bu yardımlaşmanın

<sup>452</sup> Giddens, *Sosyoloji: Eleştirel Bir Giriş*, s. 161.

<sup>453</sup> Esin Yılmaz Başçeri, “Uluslararası Göç”, *Uluslararası Politikada Yeni Alanlar Yeni Bakışlar* içinde (489-517), s. 509.

<sup>454</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 141b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 328; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 391; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 558; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 172; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 118-119.

<sup>455</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 224-225.

<sup>456</sup> Bilge, s. 132.



sonucu olarak, işbirliği yapan topluluk, kendi ihtiyaçlarının kat kat fazlası miktarda ürün elde eder.<sup>457</sup> Düşünürün yaklaşımı çerçevesinde bu toplumsal işbölümü, üretimin toplumsal örgütlenmesidir. İşbölümü sonucu oluşan uzmanlaşma, üretim maliyetlerini düşürmektedir.<sup>458</sup> Toplumdaki bireylerin sayısı artınca, yani nüfus çoğalınca, kişi başına düşen üretim miktarı da artar ve yaşam düzeyi yükselir. İbn Haldûn için üretim ve nüfus birbirine bağlı iki iktisadî kavramdır.<sup>459</sup> Nüfus artışına bağlı olarak işgücü, teknik âletler ve sanatkârlar çoğalır, nüfusun azalması ise tam tersi sonuca yol açar.<sup>460</sup> Dolayısıyla nüfusu fazla olan bir ülke ya da şehir, nüfusu kendisinininkinden az olandan daha zengin ve müreffeh olacaktır.<sup>461</sup>

Düşünüre göre, bir yerdeki sanatların gelişmişliği ve özenle icra ediliyor olması, bir başka deyişle teknolojik üstünlük, o yerdeki yerleşik hayatın süreklilik ve istikrarına ve ayrıca nüfusun çokluğuna bağlı olarak ortaya çıkar. Daha fazla nüfus, tabii nüfus artışı ve göçlerle oluşabilir. Nüfus artınca talepte artış ve talebe göre de üretimde çoğalma görülür. Öte yandan nüfus da üretim tarafından belirlenir. Çünkü daha fazla üretim, işgücü piyasasında daha fazla talep yaratır, bu ise daha yüksek ücret verilmesine ve ücretin yüksek olduğu yere daha fazla işgücü akımı oluşmasına neden olur ve böylece nüfus artar. Daha fazla nüfusun daha fazla üretimde bulunması, o şehrin daha fazla zenginleşmesi demektir. Daha zengin bölge ise daha çok sayıda üreticiyi çeker. Bu ise şehirlerin gelişmesi açısından hem olumlu hem de olumsuz nitelikte kümülatif bir etki meydana getirir. Çünkü zengin şehir daha fazla zenginleşecek, buna karşılık fakir şehirdeki üreticilerin çalışma şevki kırılacak ve bu üreticilerin de göç etmesi nedeniyle o şehir daha çok fakirleşecektir. Nüfustaki azalma, aynı zamanda nüfusun üretimdeki temel rolü nedeniyle iktisadî bir durgunluk demektir.<sup>462</sup>

İbn Haldûn'un yaklaşımı çerçevesinde, nüfus ile gelişme ve kalkınma arasındaki karşılıklı sebep-sonuç ilişkisi, dinamik bir süreç olarak ortaya çıkar.

---

<sup>457</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 20a, 174b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 73, 396; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 79, II, s. 491; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 213, II, s. 652; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 101, II, s. 268-269; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 282; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 271-272.

<sup>458</sup> Falay, s. 22-23.

<sup>459</sup> *A.g.e.*, s. 32.

<sup>460</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 174a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 395-396; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 490; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 651; *Mukaddime/Ugan*, II, s. 267; ; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 280-283; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 270.

<sup>461</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 175a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 397; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 492; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 653; *Mukaddime/Ugan*, II, s. 270-271; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 283-284; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 272-273.

<sup>462</sup> Falay, s. 33-34.

Toplumun refaha erişmesiyle birlikte belirli yaşam ve tüketim alışkanlıkları ve davranışları yerleşmekte ve giderek iktisadî gelişmenin ardındaki dinamik güçler zayıflamaktadır.<sup>463</sup> Devletin ihtiyarlık çağında vergilerin artışı yüzünden ekonomik faaliyetlerde ve bu arada tarımsal üretimde gerileme olacak, ayrıca çöküş dönemine özgü iç isyanlar, *fitne* ve *ihtilâl*ler (terör, toplumsal kargaşa ve anarşi) bu durumun etki ve yaygınlığını artıracaktır. Bunun sonucunda fiyatlar yükselecek, özellikle fakir insanlar temel gıda maddelerini temin etmekte zorlanacaktır. Öte yandan, uygarlığın gelişmiş olmasından (*kesretu'l-umrân*) kaynaklanan çevre kirliliği (*fesâdu'l-hevâ*) yüzünden kamu sağlığı bozulacak, hastalıklar ve ölümler çoğalacaktır. Böylece bir yandan ekonomik düzenin bozulmasından kaynaklanan yetersiz beslenme, diğer yandan iç siyasal karışıklık ve çatışmalar, öbür taraftan da kamu sağlığındaki bozulma nedeniyle nüfus azalacaktır.<sup>464</sup>

Düşünüre göre nüfus, ulusal gücün en önemli temelini oluşturduğu gibi, devlet olma niteliğini yitiren, bir başka deyişle egemenliğini ve bağımsızlığını kaybeden millet ya da toplumlar kaçınılmaz biçimde “nüfus azalması” durumuyla karşılaşır. Bunun nedeni, başka milletlerin hâkimiyeti altına giren toplumların tembelleşmesi, geleceğe dönük beklentilerinin kaybolması, yaşama sevincini yitirmeleri ve buna bağlı olarak doğumlarda görülen azalmadır. Buna bir de asabiyetlerinin kaybolması eklenirse, kendilerini savunmaktan tümüyle aciz hale gelir, “her saldırganın avı, her yiyicinin yiyeceği” olurlar. Bu şekilde köleleştirilmiş veya baskı altına alınmış toplumlar sayıca azalır, izmihlâle uğrar ve yok olma yüz tutarlar.<sup>465</sup>

## B. TOPLUMSAL YAPI

<sup>463</sup> A.g.e., s. 203.

<sup>464</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 145b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 337-338; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 402-403; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 570; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 188-189; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 136-137.

<sup>465</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 74b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 177; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 202; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 362-363; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 292; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 300-301. Uludağ'a göre, İbn Haldûn, İsrailoğulları'nın nüfusunun dört batında 70'ten 600 bine ulaşmasının imkânsız olduğunu, bu süre içinde böyle bir nüfus artışı yaşanmasının mümkün olmadığını söylerken, nüfusun aritmetik değil de geometrik olarak arttığını ileri süren Malthus'a (1766-1843) benzemektedir (Bkz. Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, I, s. 70.) Gerçekte, İbn Haldûn'un bu yaklaşımı ile Malthus'un görüşleri arasında bir ilişki bulunmamaktadır. Nüfusun mutlaka geometrik artış göstermesi gerekmediği, hatta aritmetik artış göstermesinin bile zorunlu olmadığı, günümüzde gelişmiş ülkelerde nüfus artışının hemen hemen durmuş olmasından anlaşılmaktadır. İbn Haldûn, nüfus artışı ile ilgili olarak böylesi bir artış yarasından söz etmez. Tam aksine, yukarıda görüldüğü gibi, mesela toprağı işgal edilmiş mağlup milletlerde nüfusun artmayacağını dile getirir.

Toplumların iç yapılarının, uluslararası çatışmaların ortaya çıkıp çıkmaması bakımından önem taşıdığı bilinmektedir.<sup>466</sup> Aşırı ve genç nüfusa sahip ülkelerin savaşçı eğilimler göstermeye yatkın oldukları düşüncesi eskiden beri sıkça dile getirilmektedir.<sup>467</sup> Ancak nüfusla saldırganlık veya savaşçılık eğilimi arasındaki ilişki gerçekte bu kadar mekanik ve tek yönlü değildir. İbn Haldûn, *asabiyet* (devleti kuran güç kaynağı), sosyo-ekonomik gelişmişlik (uygarlık) düzeyi ve ayrıca toplumsal yapı ile nüfus arasında ilişki kurarak saldırganlık veya barışçılık gibi eğilimleri çok daha farklı açılardan ele almaktadır. Bir başka deyişle, İbn Haldûn'un yaklaşımı çerçevesinde, salt nüfusun miktarı değil, aynı zamanda toplumsal yapı da uluslararası ilişkiler bakımından önemli rol oynamaktadır. Toplumsal yapı, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde, temelde kırsal kesim ve şehir toplumlarına özgü özellikler çerçevesinde oluşmakta ve uygarlığın (*umrân*) gelişmişlik derecesine göre farklılaşma göstermektedir. O halde, bir ülkedeki toplumsal yapıyı ve uygarlık düzeyini gözönüne almadan nüfusun uluslararası ilişkiler açısından oynadığı rolü değerlendirmek, eksik bir çözümlenme yapmak anlamına gelecektir. E. Rosenthal'in ifadesiyle, İbn Haldûn, "siyasî durum ile hayat standardı, yani yöneten ve yönetilenlerin uygarlık hâli arasında" kaçınılmaz bir bağlantı bulunduğunu sezmiş bulunmaktadır.<sup>468</sup> Düşünürün *asabiyet* kavramına yüklediği "devlet kurmaya yönelik siyasallaşma" durumu ile kırsal yaşam biçimi arasında kurduğu ilişkiyi M. Weber de dile getirmektedir. Ona göre, şehirli insan, olağandışı fazla dürtüye sahiptir ve bu aşırı dürtü yoğunluğu, onun tepki verme kapasitesinin azalmasına ya da kaybolmasına yol açar. Şehirli nüfus, kentsel yetenek ve becerilerde olağanüstü bir gelişme kaydetmesine karşılık siyasette zayıflık göstermekte, kültürlü ama siyaseten kifayetsiz bir görünüm sergilemektedir.<sup>469</sup>

En kalabalık nüfuslu ülkelerin en savaşçı olmadıklarına, aksi takdirde Hollanda'nın nüfus yoğunluğu dolayısıyla Avrupa'nın en savaşçı ülkesi haline gelmiş olması gerekeceğine dikkat çeken Duverger'ye göre, nüfusu çok kalabalık olan Çin, yüzyıllar boyunca barışçı bir ülke olmuş, buna karşılık çok geniş topraklara yayılmış olan Kuzey Amerika Kızılderili kabileleri, nüfus yoğunluğunun azlığına rağmen, durup

---

<sup>466</sup> Önen, s. 59.

<sup>467</sup> Bouthoul, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 83.

<sup>468</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 152.

<sup>469</sup> Max Weber, *Şehir: Modern Kentin Doğuşu*, Musa Ceylan (çev.), İstanbul: Bakış Y., 2000, s. 33-34.

dinlenmeden savaşmışlardır.<sup>470</sup> Duverger'nin işaret ettiği bu hususun açıklamasını İbn Haldûn oldukça ayrıntılı biçimde yapmaktadır. Çok fazla sayıda kabile ya da *asabenin* bulunduğu bir coğrafyada, nüfusun azlık veya çokluğuna bakılmaksızın, istikrarlı bir devlet nadiren kurulabilmekte ve bu da kabileler ya da asabiyetler arasında savaşın sürüp gitmesine neden olmaktadır. Düşünür, İslâm'dan önce Hicaz'da ve Mağrip'te durumun böyle olduğuna dikkat çekmektedir. Buna karşılık fazla sayıda asabiyetin bulunmadığı topraklarda devlet kurmak ya da hâkimiyet tesis etmek kolaydır. İbn Haldûn, kendi yaşadığı dönemde Mısır, Suriye ve Ürdün'de durumun böyle olduğunu söylemektedir. Ona göre, İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde de Suriye ve Irak aynı durumdaydı.<sup>471</sup> Böylece düşünür, "güç dengesi" kavramını kullanmamakla birlikte, söz konusu kavramla ifade edilmek istenen olguya dikkat çekmiş olmaktadır. Uluslararası İlişkiler bilim adamları tarafından geniş biçimde tartışma konusu yapılmış olan "güç dengesi sistemi"ne göre, çok fazla sayıda siyasal güç merkezinin bulunduğu bir coğrafyada içlerinden hiçbiri diğerleri üzerinde hâkimiyet kurmayı başaramayacak ve böylece istikrarlı bir siyasal birlik ortaya çıkamayacaktır.<sup>472</sup> Ancak düşünür, "güç dengesi" kavramını analizlerinin temeline yerleştiren Uluslararası İlişkiler uzmanlarından farklı olarak, "güç dengesi sistemi"nin varlığını sürdürmesini salt güç odaklarının sayısına ve mevcudiyetine bağlamamakta, asabiyet olgusuna dikkat çekmek suretiyle sistemin işlemlerini sağlayan dinamiğe ışık tutmaktadır. Böylece, "güç dengesi sistemi"nin en iyi örneği olarak bilinen Avrupa'da, aynı güçlerin varlığını sürdürüyor olmasına rağmen, Avrupa Birliği adı altında uluslarüstü bir yapılanmanın zamanla nasıl ortaya çıkabildiği sorusu da cevaplandırılmış olmaktadır.

İbn Haldûn, nüfus ile savaşçılık veya uluslararası barış ile savaş ortamı arasında tek boyutlu bir ilişki görmez, tam aksine farklı parametre ve etkenlere dikkat çeker. Bu noktada üzerinde özellikle durulması gereken hususlardan birini toplumsal yapı, diğerini de toplumun uygarlık düzeyi veya umrânın gelişmişlik derecesi oluşturmaktadır. Herşeyden önce fazla nüfus ile savaşçılık eğilimi arasında mutlak bir

<sup>470</sup> Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 41; Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 88.

<sup>471</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 83a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 195-196; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 231-232; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 386-387; *Mukaddime*/Pirizâde, I, s. 323-325; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 332-334.

<sup>472</sup> Güç dengesi sisteminin geçerli olduğu bir uluslararası siyasal ortamda bir A ülkesi bir C ülkesine karşı saldırgan bir politika izlediğinde, C ister boyun eğsin isterse karşı koysun, sistem içerisinde yer alan bir B ülkesi de, ya mevcut dengeyi korumak ya da C üzerinde kendisi hâkimiyet kurabilmek için olaya müdahil olacak, böylece A ülkesinin üstün gücünü dengeleyen bir karşı güç ortaya çıkacaktır. Bkz. Sönmezoğlu, *Uluslararası Politika Dersleri*, s. 158-159.

ilişki yoktur, çünkü devletler belirli bir aşamada, sosyal yapının aldığı biçime bağlı olarak, artan nüfusa rağmen barışçı politikalar izleyebilmektedirler.<sup>473</sup> Ayrıca, tek başına nüfus yoğunluğunun fazla olması bir devletin yayılcı politikalar izleyebilmesi için yeterli değildir, çünkü bundan daha önemli olan husus, toplam nüfustur. Bu açıdan bakıldığında, Duverger'nin Hollanda örneğiyle ilgili açıklamasının yeterli olmadığı görülmektedir; zira, kendisinden daha fazla nüfusa sahip bulunan devletler karşısında Hollanda'nın savaşçı politikalar izleyebilmesi mümkün değildir. İbn Haldûn bu noktayı, bir devletin büyüklüğünün, topraklarının genişliğinin ve ömrünün uzunluğunun, onu ayakta tutan asabiyetin (millet ya da kabilenin) azlığı ve çokluğuna bağlı olduğunu dile getirmek suretiyle vurgulamaktadır.<sup>474</sup> Çin'in durumunu da, bir yandan civarındaki ülkelerde ona boyun eğmek istemeyen güçlü asabiyetlerin mevcut olmasıyla, diğer yandan da, yine İbn Haldûn'un işaret ettiği gibi, her devletin, kendi yapısına bağlı olarak, ona özgü bir vatan ya da memlekete sahip olabileceği ve daha fazlasını ele geçiremeyeceği gerçeği çerçevesinde düşünmek gerekir.<sup>475</sup>

İbn Haldûn'un teorisinin temel eksenini, E. Rosenthal'e göre, bedevî yaşam ile hadarî/medenî yaşam arasındaki ayırım oluşturur.<sup>476</sup> Gerçekten de İbn Haldûn'un düşüncesinde bedevîlik ve hadarîlik, uluslararası ilişkileri de etkileyecek şekilde sosyal, siyasal ve ekonomik bir etkileşim ağı anlamına gelmektedir. Düşünür, uygarlığın (*umrân*) *bedevî* (bâdiyede yaşayan) ve *hadarî/medenî* (medîneli / şehirde yaşayan) olmak üzere iki şekilde ortaya çıktığını ifade eder.<sup>477</sup> “İnsan toplumu” (*el-ictimâ'u'l-insaniyyu*)<sup>478</sup> tabirini, umrân ve medeniyet kavramları ile birlikte ve aynı bağlamda kullanmaktadır. İbn Haldûn'un karşılaştırmayı zorunlu gördüğü bu iki insan topluluğu, ilk anda zannedildiği gibi göçebeler ile yerleşikler ifade etmemektedir. Lacoste'un

<sup>473</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 84b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 198; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 237; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 389; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 327-328; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 339.

<sup>474</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 82a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 193-194; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 229-230; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 384-385; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 321; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 330.

<sup>475</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 81a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 192; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 227; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 383; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 319; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 327-328.

<sup>476</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 133.

<sup>477</sup> H. T. Mücahid, İbn Haldûn'a göre insan toplumunun üç merhalesi bulunduğunu ileri sürer: 1. Bedevîlik Devresi (*Hâletu'l-bedâvet* / göçebelik hali), 2. Saltanat Devresi (*Hâletu'l-mulk*), 3. Medeniyet Devresi (*Hâletu'l-hadârat* / şehirlilik hali): Refah ve bolluk dönemi. (Bkz. Mücahid, s. 196). Mücahid, bu değerlendirmesiyle, umrân ile devlet olgusunu birbirine karıştırmaktadır. Gerçekte İbn Haldûn saltanatı, bedevîlikle medenîlik arasındaki bir aşama olarak görmez.

<sup>478</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 3a, 17b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 38, 69; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 77; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 72; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 204; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 11, 77-78.

ifadesiyle, “Görüşleri çok daha karmaşık, çok daha derindir”;<sup>479</sup> bedevî umrân göçebe yaşam tarzına indirgenemeyeceği gibi, hadarî umrân doğrudan yerleşik yaşam demek değildir.<sup>480</sup> Hassan’a göre, İbn Haldûn’un yazdıklarından çıkan sonuç, “yerleşikliğin, medenîliğin/uygarlığın zorunlu koşulu oluşu fakat yerleşikliğin uygarlık ölçütü sayılmasında kesinlik bulunamayacağıdır”.<sup>481</sup> Bir başka deyişle, medenîlik sadece büyük şehirlerde yaşamak değil, ondan da öte, uygarlığın karakteristik özelliklerini yansıtan bir hayat tarzını sürdürmektir. Bu da, lüks malların üretim ve tüketiminin artması, mutlak siyasal gücün temerküzü, karmaşık nitelikteki sanatların icrâsı, gelişmiş teknik beceriler ve ileri derecede sofistike bilimlerin öğrenilmesi anlamına gelmektedir. Sakinlerinin sadece yaşam bakımından zorunluluk gösteren ihtiyaçları karşılayan üretim ve tüketime yönelmiş olmalarından dolayı, medenî bir kültüre sahip bulunmayan büyük şehirler de bulunmaktadır. İlkel kültür gibi medenî kültür de, karmaşıklığına ve belirli bir bölgedeki sürekliliğine bağlı olarak değişik derecelere ayrılmaktadır.<sup>482</sup>

F. Scholz’a göre, kırsal göçebelik ve yerleşik şehir hayatı konusuyla ilgili olarak süren medeniyet tarihi tartışmasında birbiriyle çatışan iki görüş mevcuttur. İlki, İbn Haldûn’un “üç nesil teorisi”dir. Göçebe hareketliliği ve yerleşiklere özgü kültür, sosyal gelişimdeki genel şablonun aşamalarıdır. Bununla çatışan “göçebelik teorisi”ne göre ise, göçebelik ve yerleşiklik, karşılıklı olarak yer değiştiren alternatiflerdir.<sup>483</sup> İbn Haldûn’un medeniyet olgusu ve onun dinamikleri konusunda “modern dönem öncesi ilk büyük tahlilci” olduğunu söyleyen P. Springborg’a göre ise, düşünür, medeniyetin sadece kendi iç yaşam döngülerini değil, eski yerleşim merkezlerinin yerleşik medeniyetleri ile göçebe çöl kültürlerinin dışsal karşılıklı etkileşimini de tasvir etmiştir.<sup>484</sup> Bunun yanı sıra, düşünür, Mezopotamya bölgesinde binlerce yıllık geçmişi olan bedevî-medenî mücadelesinin yaşadığı çağda ve bölgede devam ettiğini ve bu mücadelenin yeni devletlerin kuruluşunda belirgin bir rolünün bulunduğunu görmüştür. “Günümüzde antropologların büyük kısmı, yeryüzündeki ilk devletlerin bu mücadelenin

---

<sup>479</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 108.

<sup>480</sup> A.g.e., s. 110.

<sup>481</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 287.

<sup>482</sup> Mahdi, *Ibn Khaldun’s Philosophy of History*, s. 193-194, n. 7. İbn Haldûn’un konuyla ilgili ifadeleri için bkz. *Mukaddime*/Âtuf Ef., vr. 62a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 150-151; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 308-309; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 238-239; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 252-253.

<sup>483</sup> Scholz, II, s. 712-713.

<sup>484</sup> Patricia Springborg, “Civilization”, *The Blackwell Dictionary of Twentieth-century Social Thought*, William Outhwaite ve Tom Bottomore, Oxford: Blackwell Publishers, 1994, s. 79.

ürünü olarak ortaya çıktığı konusunda hemfikirdir.”<sup>485</sup> İbn Haldûn’dan beş yüzyıl sonra Morgan, Marks ve Engels’in, insanlık tarihinde bedevîlerin rolü ile ilgili son derecede ilginç ve birçok bakımlardan İbn Haldûn’un ulaştığı sonuçları doğrulayıp geliştiren bazı tahliller yaptıkları görülmektedir.<sup>486</sup> Marx, Duverger’nin ifadesiyle, kent-köy karşıtlığında esaslı bir politik anlaşmazlık görmekteydi.<sup>487</sup> Aynı şekilde Spengler de, insan yaşamının düzenindeki temel çelişkinin, kırsal kesim ile şehir arasında ortaya çıktığını ileri sürmüştür.<sup>488</sup>

İbn Haldûn’un konuyla ilgili görüşleri ile Amerikalı tarihçi Frederick Jackson Turner’ın Amerikan tarihine ilişkin değerlendirmelerini karşılaştıran G. D. Newby, Turner’ın, Amerika’daki şehirler ile kırsal alanlar arasındaki etkileşimin Amerikan kültür ve medeniyetinin karakterinin oluşumuna yardım ettiğini ileri sürmüş olmasına dikkat çekmektedir. Turner’a göre, serbest topraklara sahip bir alanın varlığı ve batıya doğru gelişme gösteren Amerikan yerleşimi, ABD’nin gelişme sürecini açıklamaktadır. Bu gelişme, sürekli yenilenen sınır hattı boyunca ilkel şartlara bir dönüştü ve o alan için yeni bir durumdu. Medenî yaşamın ilkel toplumun basitliğiyle etkileşim ve teması, Amerikan karakterini belirleyen güçleri hazırlamıştı. Bu gelişmede devlet topraklarının sınırı, etkileşim dalgasının dış hattıydı, iki toplumsal yaşam biçiminin buluşma noktası ise ilkelik ile medeniyet arasındaydı.<sup>489</sup> Newby’a göre, İbn Haldûn’un yaklaşımı ile Turner ve bazı yeni takipçileri tarafından geliştirilen sınır kavramı arasında bir bağ bulunmakta ve İbn Haldûn ile Turner’ın “sınır adamları”nın, yani Amerikan “öncü”leri ve kovboylar ile Orta Doğu’nun bedevîlerinin, taşıdıkları özellikler bakımından çarpıcı bir şekilde benzerlik sergiledikleri görülmektedir.<sup>490</sup>

İbn Haldûn’a göre, konar-göçerliğin aksine, şehir yaşamı, insanların “kimlik”lerinde değişime yol açan bir süreçtir. Göçebe durumunda yaşayanlar kendilerini tanıtmak için kabilelerinin adlarını verirken, bir diğer ifadeyle kabileye aidiyeti “kimlik” olarak benimserken, şehirde yaşamaya başlayanlar kendilerini yaşadıkları yere göre tanımlamakta ve tanıtmaktadırlar. Ayrıca yerleşik hayat sonucu

---

<sup>485</sup> Uygun, s. 82.

<sup>486</sup> Sina Akşin, “Bedevilik-Barbarlık ve İnsanlık Tarihi”, *Toplum ve Bilim*, S. 11 (Güz 1980), s. 52.

<sup>487</sup> Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 53.

<sup>488</sup> Max Weber, *Şehir: Modern Kentin Doğuşu*, s. 38.

<sup>489</sup> Gordon D. Newby, “Ibn Khaldun and Frederick Jackson Turner: Islam and the Frontier Experience”, *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde (122-132), s. 122-123.

<sup>490</sup> A.g.e., s. 126.

kabile bağları kaybolmaya yüz tutmakta ve yavaş yavaş kabilelerin izleri tamamen silinmektedir. Bu, mevcut kimliğin kaybolması, yeni bir kimlik edinilmesi anlamına gelmektedir. Bu gelişme, aynı şehirde yaşayan farklı kabilelerin ihtilat etmeleri, birbirlerine karışmalarıyla da ilgilidir. Buna karşılık kırsal alanlarda yaşayan bedevîler eski hallerinde kalmaktadırlar.<sup>491</sup> Aynı noktaya çok daha yüzeysel biçimde işaret eden H. S. Maine, ilkel toplumlarda “kan bağına dayalı akrabalığın, politik işlevler çerçevesinde toplumun yegâne mümkün temeli olduğunu” ileri sürmektedir. Buna karşılık, modern toplumlar, devrimci bir yönelim olarak, toprak ya da mekân (yerleşim yeri) eksenslidir. Horowitz’e göre, toplumun düzenleyici ilkeleri olarak “kandaşlık” (soy bağı) ile “mekânsal bitişiklik” (hemşerilik) arasındaki diyalektik ilişki varlığını bugün de sürdürmektedir.<sup>492</sup> İbn Haldûn’un bu konudaki yaklaşımı, günümüzde göçmenlerin uluslararası göç hareketleri bağlamında önemli ölçüde yaşadığı asimilasyon süreci için de açıklayıcı olabilir. Başlangıçta yegâne aidiyet duygusu kan bağına dayanırken, yaşanan mekânın (ülke ve şehir) bir aidiyet duygusu oluşturması ölçüsünde bir kimlik bunalımı ve değişimi yaşanabilmektedir.

Düşünüre göre, bedevî yaşam biçimi cesaret (*şecâ’at*) hasletini kazanmaya yol açtığı için, bu tür toplumlar başkalarına galip gelme ve onlar üzerinde hâkimiyet kurma kudret ve yeteneğine sahiptir. Diğer toplulukların sahip oldukları meta ve zenginlikleri onlardan zorla alabilecek yapıdadırlar.<sup>493</sup> Yaşam biçimleri itibarıyla belirli bir toprak parçasına bağlılık duymamaları ve heryerin onlar için aynı manevî değere sahip olması nedeniyle, içinde buldukları topraklarla ve civarıyla yetinmez ve ufuklarındaki sınırdan durmazlar. Aksine, uzak iklimlere gitmeye ve oralardaki halkları hâkimiyetleri altına almaya yatkındırlar. Bu yüzden bedevî devletlerinin sınırları çok geniş olmakta ve merkezlerinden çok uzaklara kadar uzanmaktadır.<sup>494</sup> Buna karşılık şehirli toplumlar

---

<sup>491</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 66a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 159; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 174-175; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 337; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 258; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 267.

<sup>492</sup> Daniel Patrick Moynihan, *Pandaemonium: Ethnicity in International Politics*, New York: Oxford University Press, 1994, s. 28.

<sup>493</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 69b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 167; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 187; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 348-349; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 273-274; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 282-283.

<sup>494</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 72b-73a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 174; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 197; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 358-359; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 286-287; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 295-296. Bu tespiti ABD’nin durumu da doğrulamaktadır. Kuruluşunda sadece doğudaki 13 devletten ibaret olan ABD, halkının dinamik ve batıya doğru göç etmeye hazır bir kitle olması nedeniyle 100 yıl zarfında hâkimiyet alanını Pasifik kıyılarına kadar genişletmiştir. Öte yandan, Gibbon’un İbn Haldûn’un bu konudaki tespitlerini aynen tekrarlamakta olduğu görülmektedir. Ona göre, göçebe kavimlerin az besinle yetinmeleri, belirli bir toprak parçasına bağlanıp kalmamaları, hayvan sürülerini düzen, emniyet ve disiplin içinde otlaklar arasında gezdirmeleri gibi gelenekler, onlarda “fetih ve göç ruhunu” uyandırmaktadır. Bkz. Edward Gibbon, *Roma İmparatorluğu’nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*, II, Asım Baltacıgil



rahat ve lükse alışır, silah taşımayı bırakır, can ve mallarının güvenliğini yöneticilere ve görevli kimselere tevdi ederler. Bu durum birkaç nesil devam edince, adeta, güvenliğini babanın sağladığı bir ailedeki kadınlar ve çocuklar durumuna düşerler. Buna karşılık bedevî toplumlar güvenliklerini bizzat kendileri sağladıkları, bu işi başkalarına tevdi etmedikleri gibi, kendilerinden başka kimseye de güvenmezler. Yaşam biçimleri itibariyle sadece kendi güçlerine dayanmak zorundadırlar. Bu yüzden, cesaret onlar için bir ahlâk ve tabiat haline gelir.<sup>495</sup> O nedenle, “sayıca birbirine yakın, kuvvet ve asabiyet bakımından denk” toplumlar karşı karşıya geldiklerinde, bedevî yaşam biçimini daha fazla benimsemiş olanlar galibiyete daha yakın olurlar.<sup>496</sup> Bir başka ifadeyle, bâdiyelerde yaşayan toplumlar, “sayı ve kuvvet bakımından denk” olmaları durumunda, şehirleşmiş toplumlara galip gelmeye muktedirdir.<sup>497</sup> Düşünür, “sayıları ve güçleri birbirine yakın olma” ve/veya “denk olma” kaydı ile, toplumlar arasındaki rekabet ve mücadelenin sonucunun tek bir değişkenle açıklanamayacağını ifade etmektedir. Sayı ya da nüfus önemsiz bir faktör olmamakla birlikte, sonucu belirleyen tek etken değildir. Ayrıca, “kuvvet ve asabiyet dengliği”nden söz edilmiş olması da anlamlıdır. Böylece, medenî ya da kalkınmış toplumların “üstün silahlara ve güce” sahip olduğu günümüzde bedevî toplumların savaşlarda neden eskisi kadar başarılı olamadıkları sorusu da, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde cevap bulmaktadır.

Gellner’in modern toplum çözümlemesinin İbn Haldûn’un yaklaşımından esinlendiği bilinmektedir. Şehirli toplumların, güvenliği baba tarafından sağlanan bir ailedeki kadın ve çocuklara benzediğini söyleyen İbn Haldûn’a karşılık Gellner, modern toplumda fertlerin “hadım edilmiş sayılmaları” gerektiğini söylemektedir. Şehir umrânında olduğu gibi modern toplumda da akrabalık bağları, yerini memlûkler (köleleştirilmiş insanlar) topluluğuna bırakmıştır. Gellner’e göre, aksini iddia etse bile modern insan bir kral, ülke veya dine değil, bir “kültür”e sadakat göstermektedir.

---

[çev.], İstanbul: Bilim Felsefe Sanat Y., 1987, s. 396-398.

<sup>495</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 63b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 153; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 166; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 330; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 246; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 257-258. Benzer şekilde Gibbon, “Kentsel toplumu yetkinleştiren sanatlar askerlik ruhunu yok eder” demektedir. Bkz. Gibbon, *a.g.e.*, II, s. 397.

<sup>496</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 69b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 167; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 187; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 349; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 274; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 283.

<sup>497</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 69b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 168; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 188; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 349; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 274; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 283. Benzer şekilde Gibbon, Roma İmparatoru Theodosius’un, Doğu İmparatorluğu’nu elinde tutmak 40 bin Got’tan oluşan bir ordu oluşturduğunu, “Barbarların şüpheli kuvvetlerinin İmparatorluğu koruduğunu” belirtmektedir. Ona göre, “İmparator Theodosius, ordularının başarısını barbarların değerliliğine borçluydu”. Bkz. Gibbon, *a.g.e.*, II, s. 445-446.

Ayrıca, genel anlamıyla kullanılırsa, cesaret, özgüven ve başına buyrukluğ bakımından “hadım edilmiş” sayılmalıdırlar. Yani memlûklerin içinde buldukları durum evrenselleşmiştir. Modern insan artık bir akrabalık grubuna bağlı değildir, içinde bulunduğu anonim kültür topluluğu ile kendisi arasına giren önemli bir başka bağ da kalmamıştır.<sup>498</sup>

İbn Haldûn’un lüks ve refah arttıkça manevî değerlere ilginin azalmasıyla ilgili ifadelerine dikkat çeken E. Rosenthal’e göre, bu, düşünürün şehir uygarlığı ile manevî kültür arasında yaptığı önemli bir ayırmadır ve ikisinin etkileşiminin eşsiz bir tasviridir.<sup>499</sup> İbn Haldûn’a göre, şehirliler (*ehlu’l-hadar*), zevk ü sefa ve müreffeh yaşama özgü adetlere fazla yöneldikleri için kötü alışkanlıklar edinmekte, iyi ve hayırlı şeylerden zamanla uzaklaşmakta, hatta utanma duyguları bile tadrîcen kaybolmaktadır. Kırsal alan insanları da (*ehlu’l-bedv*) şehirliler gibi dünya nimetlerinden alabildiğine istifade etme arzusu taşımakla birlikte, ellerindeki imkânları ancak zarurî ihtiyaçlarını karşılayacak seviyede kaldığı için, onlardaki kötü alışkanlıklar daha az olmaktadır. Daha doğal bir yaşam biçimine sahip olmayı sürdürmekte ve ilk yaratılışlarını (*fitratu’l-ûlâ*) bir ölçüde muhafaza etmektedirler. Bu yüzden onların kötü alışkanlıklardan kurtulmaları da şehirlilere göre daha kolay olmaktadır.<sup>500</sup> Medenî yaşam konfor ve lüks bakımından zirvesine ulaştığında toplumsal yaşamda bozulma başlamaktadır, çünkü bu aşamaya gelindiğinde, her türlü kötü alışkanlık ve aşırı tüketim tutkusu artık kolayca vazgeçilemeyecek şekilde yerleşmiş bulunmaktadır. Ancak, insanların kazançları, bir noktaya gelindiğinde, kaçınılmaz biçimde, bu lüzumsuz alışkanlıkların gerektirdiği harcamaları karşılamaya yetmez hale gelmekte, böylece insanların hem maddî hem de manevî dengeleri bozulmaktadır.<sup>501</sup> Alıştıkları yaşamın ağır masraflarını gelirlerinin karşılamaması nedeniyle bireyler, yalan, hırsızlık, sahtekârlık, ahlâksızlık ve aldatma da dâhil her yolu deneyerek, ihtiyaçlarını karşılamaya yönelmektedirler. Bu yaptıklarından dolayı utanma hissine kapılmadıkları gibi, suçlu duruma düşmemek ve herhangi bir cezaya çarptırılmamak için her türlü hileyi yapmaktan

<sup>498</sup> Gellner, *Uluslar ve Ulusculuk*, s. 74.

<sup>499</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 153.

<sup>500</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 62b-63a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 151-152; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 163; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 327; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 241-242; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 254-255.

<sup>501</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 180b, ek a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 407-408; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 507; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 670-671; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 300; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 291-293.

kaçınmamaktadırlar.<sup>502</sup> İbn Haldûn'a göre, uygarlıktaki ilerleme ve refah sonucu ortaya çıkan ahlâkî tutumlar, bütünüyle bozulma anlamına gelmektedir.<sup>503</sup>

İbn Haldûn'un "ahlâkî bozulma ve insanlıktan uzaklaşma" olarak adlandırdığı durumu bazı çağdaş yazarlar "yabancılaşma" olarak isimlendirmektedir. C. E. Black'e göre, toplumlar modernleştikçe, fertler arasında en yakın çevre içinde kurulan sıkı bağlar, kırsal kesimden kent bölgelerine doğru yaşanan göçle gevşemektedir ve "genel anlamda ferdin bu yalnızlaştırılmasına yabancılaşma denir".<sup>504</sup> Spengler de, kaçınılmaz saydığı Batı'nın çöküşünün nedeni olarak uygarlığın yol açtığı "ahlâkî olumsuzlukları ve kurumlardaki yozlaşmayı" gösterir. Ona göre, toplumların gelişim seyirinde görülen "kültür" devresindeki "soy bağı"nın yerini, "uygarlık" döneminde kozmopolitlik alır. Bu dönemde, canlı ve somut değerlerin yerini de para ve soyut değerler almaktadır.<sup>505</sup> Öte yandan, D. Moris, şehirde yaşayan insanların çeşitli anormal davranışlarını, hayvanat bahçesinde kafese kapatılan hayvanların gösterdiği anormal davranışlara benzetebilmiştir.<sup>506</sup> ABD başkanlarından Thomas Jefferson (1743-1826) da şehirlerden olumsuz duygularla bahsetmiş ve demokrasinin geleceğinin çiftçilerin yani kır toplumunun güçlü olmasıyla sağlanabileceğini öne sürmüştür.<sup>507</sup> Aynı şekilde, Machiavelli'in de, uygar kişilerin neredeyse kesinlikle, vicdânı tasasız benciller olduklarını ileri sürmektedir. Cumhuriyet kurmak isteyen bir kişinin bunu büyük kent ahalisiyle olmaktan çok, dağlarda daha rahat kurabileceğini söyleyen Machiavelli'e göre, kentliler artık bozulmuşlardır. Russell'e göre, bu ifadeleriyle Machiavelli, benzer düşünceleri savunan Rousseau'yu öncelemiş bulunmaktadır.<sup>508</sup>

Öte yandan, İbn Haldûn'un bedevîlere karşı ağız açık bir hayranlığından söz edilemeyeceğini söyleyen S. Akşin, düşünürün bu yöndeki düşüncelerinin yer yer Locke'un *tabula rasa* öğretisini andırmakla birlikte, daha çok Rousseau'nun "soyulu

<sup>502</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 180b-181a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 408; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 508; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 671; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 300-301; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 293.

<sup>503</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 181b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 410; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 510; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 673; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 303-304; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 296-297.

<sup>504</sup> C. E. Black, *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Y., 1986, s. 26-27. Türkdoğan, yalnızlaşma yerine yozlaşma kelimesini tercih etmektedir. Bkz. Orhan Türkdoğan, *Değişme, Kültür ve Sosyal Çözülme*, 2. b., İstanbul: Birleşik Y., 1996, s. 82.

<sup>505</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 161.

<sup>506</sup> Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Meseleleri*, İstanbul: Nehir Y., 1997, s. 349.

<sup>507</sup> İlhan Sezal, *Şehirleşme*, İstanbul: Ağaç Y., 1992, s. 12.

<sup>508</sup> Russell, *Batı Felsefesi Tarihi-3*, s. 253; Aydın Kezer, *Türk ve Batı Kültüründe Siyaset Kavramı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Y., 1987, s. 27.

vahşi” öğretisine yaklaştığını ileri sürmektedir.<sup>509</sup> Taşralıların ve sıradan insanın meziyetlerini öven<sup>510</sup> Rousseau da, uygarlığın gelişmesinin insanın bozulmasına yol açtığını savunmuştur.<sup>511</sup> Ona göre şehir yaşamı zekâyı, tabiatla içiçe olmak ise hissi besler; zekâ hilekar ve yozlaştırıcıdır.<sup>512</sup> Yine ona göre, lüks ve sürekli artan ihtiyaçlarla sanatların ve bilimlerin yükselişi arasında doğrudan bir sebep-sonuç bağı vardır; sanat ve bilimin gelişmesiyle birlikte hakîki cesaret bayrakları ve faziletler yok olur. Ona göre, Roma tarihi bu görüşü desteklemektedir. Yoksul ve basitken saygı telkin edecek güçteydi ve bir imparatorluk kurmuştu; lüksü geliştirip zenginliğe boğulunca “zenginliklerinin ne olduğunu bile bilmeyen milletlerin avı oldu”.<sup>513</sup> Rousseau’nunkiler kadar Prusyalı general Carl von Clausewitz’in görüşlerinin de İbn Haldûn’u hatırlattığı görülmektedir. Ona göre, dağlık ülkeler, halkı silahlandırmaya ve asker devşirmeye en elverişli yerlerdir. Buralarda “millî ruh (heyecan, coşku, taassup, iman, inanç)” etkisini daha fazla gösterir, çünkü en basit ere kadar herkes “kendi başına” bırakılmıştır.<sup>514</sup> S. Pines de, İbn Haldûn’un konuyu açıklarken verdiği İsrailoğulları örneğinden hareketle, düşünürün görüşleri ile yahudi bilgin Maimonides’in (Mûsâ bin Meymûn) yaklaşımı arasında benzerlik bulunduğunu belirtmektedir. İbn Haldûn gibi Maimonides de, 1) Mısır baskısı altında büyüyen İsrailoğulları kuşağının Filistin’i idare edemeyeceğini, çünkü esaretin korkaklığa yol açtığını, 2) Çöldeki zor yaşamın İsrailoğulları’nda savaşmak için gerekli nitelikleri ürettiğini ileri sürmektedir.<sup>515</sup>

<sup>509</sup> Akşin, s. 50. İnsan zihninin yaratılışı bakımından boş bir kâğıt (*tabula rasa*) gibi olduğunu öne süren Locke’a göre, insan bilgisi bütünüyle tecrübe/deney sayesinde sonradan oluşur. Böylece Locke, felsefî rasyonalizme ve idealizme karşı ampirizmi savunmuş, *a priori* bilginin varlığını reddetmiştir. Bkz. Russel, *Batı Felsefesi Tarihi – Ortaçağ*, s. 373-375; Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s. 29.

<sup>510</sup> Knutsen, s. 244.

<sup>511</sup> M. Judd Harmon, *Political Thought from Plato to the Present*, New York: McGraw-Hill Book Company, 1964, s. 299; Fahri, s. 333; Levy-Bruhl, s. 15; William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, İsmet Özel (çev.), İstanbul: Şûle Y., 1996, s. 247.

<sup>512</sup> Ziya [Ülken] ve Fahri [Fındıkoğlu], s. 153.

<sup>513</sup> Ebenstein, s. 247-249.

<sup>514</sup> Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, Şiar Yalçın (çev.), İstanbul: Spartaküs Y., 1997, s. 199.

<sup>515</sup> Salomon Pines, “İbn Khaldûn and Maimonides, A Comparison Between Two Texts”, *SI*, C. XXXIII (Paris, 1970), s. 269. İbn Haldûn’un ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 71a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 170-171; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 192-193; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 352-353; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 278-279; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 288-289. İbn Haldûn’a göre, yöneticiler hoşgörülü ve “âdil” olurlarsa, insanlar için konulan kural ve yasaklar haksız baskı ve zora dayanmayacağı için, o yönetim altındakiler, sahip oldukları cesaret gibi olumlu özellikleri yitirmezler. Bunun sonucu olarak kişiliklerini korurlar ve kendilerine olan güvenleri tam olur. Buna karşılık yönetim baskı ve sindirmeye (*kahr*), boyun eğdirmeye (*satvet*) ve korkutmaya dayanıyorsa, insanların metanet ve cesaretleri kırılır. Şayet baskının da ötesinde cezalandırmaya (*ikâb*) dayalı bir yönetim varsa, insanların metanet ve cesaretleri tamamen yok olur. Yönetim cezalandırma yerine erken yaşlardan itibaren öğreticiliği ve yola getirmeyi esas alırsa, bu uygulama da bir ölçüde korku ve itaat duygusu yerleştirmekle birlikte, insanların cesaretlerini ve kendilerine güvenlerini tümüyle ortadan kaldırmaz (*Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 64a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 154-155; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 167-168; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 331-332; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 248-251; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 258-261). Devlet baskısı ve eğitim/öğretim, insanlardaki cesaret ve mertliği bozmaktadır.

Düşünürün görüşlerinin günümüz için geçerliliğini sorgulayan A. M. Khazanov, İbn Haldûn'un dünyasında göçebelerin vazgeçilmez unsurlar olduğunu ve her zaman mevcut bulunmaları yüzünden tarihin itici gücü olarak görüldüklerini belirtmektedir. Bununla birlikte, Khazanov, Mağrib'in Orta Doğu'nun küçük bir parçası olduğunu vurgulamakta ve orada bile bu durumun sadece birkaç yüzyıl sürdüğünü savunmaktadır.<sup>516</sup> Ancak Khazanov, İbn Haldûn'un "bedâvet" kavramının salt göçebeleri değil, kırsal yerleşimi de (küçük köy ve mezralar) içerdiğini ve "zarurî ihtiyaçların karşılanması ile yetinme" anlamını taşıyan bir yaşam biçimine karşılık geldiğini gözardı etmektedir.<sup>517</sup> Ayrıca, bedâvetin temel özelliklerinden birini, kabile yapısının korunması ve asabiyetin varlığını sürdürmesi oluşturmaktadır.<sup>518</sup> Lindholm'un vurguladığı gibi, Orta Doğu'da kabile ya da aşîretlerin varlıklarını hâlâ sürdürmesi, yönetimin despotik niteliğine rağmen yerel otonom grupların bugün de, devasa despotik merkezî devletlerin içinde veya sınırında bağımsızlıklarını koruduklarını göstermektedir.<sup>519</sup> Kabile yaşamının etkisi, *bedâvetin* sınırlarının ötesinde de güçlüdür. Arap ülkelerinde, özellikle de Körfez bölgesinde, yerleşik halk, hâlâ kabilelerinin ismini soyadı olarak kullanmakta ve devam ettirip saygı gösterdikleri göçebelik gelenekleriyle gurur duymaktadırlar.<sup>520</sup> Tibi'a göre de, kabile kimliği ve dayanışması Orta Doğu toplumlarının birçoğunun hâlâ belirgin özelliği durumundadır.<sup>521</sup> Bütün bunların ötesinde, F. Sakri'nin belirttiği gibi, İbn Haldûn'un bedevî toplumlarla medenî toplumlar arasında kurduğu ilişki, günümüzde uluslararası alanda Kuzey ile Güney ve

---

Çünkü böylesi durumlarda insan üzerindeki kural koyucu ve sınırlayıcı güç (*vâzi'*) yabancıdır (*ecnebiyyin*), yani insanın dışındadır ve onun iradesini aşmaktadır (*Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 64b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 155; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 168; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 332; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 250; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 260-261). Bu ifadeler, İbn Haldûn'un yönetim biçiminin katılımcı ve demokratik nitelikte ve ayrıca insan hak ve onurunu gözetecek şekilde oluşturulması gerektiğini savunması anlamına gelmektedir. Fischel, İbn Haldûn'un İsrailoğulları örneğinden hareketle, yönetimin baskıcı ve sertlik yanlısı olmasının toplumda yol açacağı tahribata dikkat çektiğini belirtmekte ve Yahudiler'le ilgili bu "sosyal-psikolojik" açıklamanın ancak XVIII. yüzyılda, onların politik ve sosyal ayrımcılıktan kurtulmaları için gündeme gelebildiğini vurgulamaktadır. Bkz. Walter J. Fischel, "İbn Khaldûn: On the Bible, Judaism and the Jews", *Ignace Goldziher Memorial* içinde (147-171), S. Löwinger, A. Scheiber ve J. Somogyi (Ed.), Vol. II, Jerusalem: Rubin Mass, 1958, s. 162-163.

<sup>516</sup> Anatoly Michailovich Khazanov, "Nomads in the History of the Sedentary World", *Nomads in the Sedentary World* içinde (1-23), Anatoly M. Khazanov ve André Wink (Ed.), Richmond: Curzon Press, 2001, s. 17.

<sup>517</sup> İbn Haldûn'un konuyla ilgili ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 61b-62a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 149-150; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 307-308; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 323-325; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 159-161; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 237-238; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 250-252.

<sup>518</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 65a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 157; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 170; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 334; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 253-254; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 264-265.

<sup>519</sup> Charles Lindholm, "Despotism and Democracy: State and Society in the Premodern Middle East", *The Social Philosophy of Ernest Gellner* içinde (329-356), John A. Hall ve Ian Jarvie (Ed.), Amsterdam: Rodopi, 1996, s. 338.

<sup>520</sup> Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 111.

<sup>521</sup> Bassam Tibi, "Old Tribes and Imposed Nation-States in the Middle East", *Ethnicity* içinde (174-179), s. 174.

gelişmiş ülkelerle geri kalmış ülkeler arasındaki münasebetlerin analizi için elverişli bir bakış açısı sunmaktadır.<sup>522</sup> Ayrıca, düşünürün şehirlilik ve şehir yaşamına ilişki değerlendirmelerinin, özellikle Avrupa-merkezci bilim anlayışının kırılması, olguların kendi zaman ve zemininde varolan özgüllükleri ile algılanabilmesi ve Asya'nın tarihsel ve sosyal bilimsel anlamda daha iyi çözümlenebilmesi açısından önem taşıdığı öne sürülmektedir.<sup>523</sup> Fromherz'e göre de, İbn Haldûn'un görüşlerinin çağdaş dünya için faydasız ve ilgisiz bir nitelik taşıdığı düşünülmemelidir, çünkü İslâm dünyasının büyük bir parçalanmışlık sergilediği düşünürün çağı ile günümüz arasında pekçok benzerlik vardır. Düşünürün kendi çağının tarihsel şartlarına ilişkin görüşlerini anlamak, son tahlilde bizim kendi çağımızdan çok da farklı olmayan bir zaman diliminde hüküm sürmüş olan başarısız devletler ve yönetimler için kabile dinamiklerinin taşıdığı sınırsız öneme ilişkin daha dikkatli bir bakış açısı kazandırabilir.<sup>524</sup>

Düşünürün yaklaşımının kendi yaşadığı devrin ve çevrenin şartları ile sınırlanmış bulunduğunu belirten Ü. Günay, bir kısım görüşlerinin, bilimsel alanda kaydedilen yeni ilerlemelerin ışığı altında geçersiz addedilebileceğini veya en azından tartışılabileceğini ileri sürmektedir. Mesela İbn Haldûn'un, en geniş ve en çabuk fetihlerin göçebe veya yarı göçebe kavimlerin eseri olduğu yolundaki görüşleri, ateşli silahlarda kaydedilen ilerlemelerle geçerliliğini yitirmiştir.<sup>525</sup> Bu, feodalitenin gücünü yitirmesine yol açan süreçle ilgili açıklamaların düşünürün görüşlerine uygulanması anlamına gelmektedir. Ateşli silahlar alanında kaydedilen gelişmelerin bedevî toplumların savaşlardaki başarısını büyük ölçüde sona erdirdiği bir gerçek olmakla birlikte, düşünürün bedevîlerin daha savaşçı bir karaktere sahip oldukları yönündeki tespiti bugün de geçerliliğini korumaktadır.

Bununla birlikte, günümüzde, özellikle ulaşım ve iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişmelere bağlı olarak, sosyal ve siyasal alanda, İbn Haldûn'un zamanına göre başka birçok büyük değişiklik ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bedevî kabilelerin silahtan tecrit edilmeleri bunlardan biridir. Bunun doğrudan bir sonucu olarak, merkezî

---

<sup>522</sup> F. Sakri, "The Material Base of Political Power Ibn Khaldun", *Mecelletu'l-ulûmi'l-ictimâ'i (Journal of the Social Sciences)*, C. VII, S. 2 (Kuveyt, 1979), s. 59.

<sup>523</sup> Koray Şerbetçi, "İbni Haldun'un Tarih Tezi Çerçevesinde Doğu'da Kent", *Bilim ve Ütopya*, Yıl: 12, S. 148 (Ekim 2006), s. 42.

<sup>524</sup> Fromherz, s. 5-6.

<sup>525</sup> Günay Ünver, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 6 (1986), s. 104.

otoritenin kontrolü altına daha fazla girmiş ve isyan edebilme potansiyellerini önemli ölçüde yitirmiş bulunmaktadır.<sup>526</sup> Baali'nin de işaret ettiği gibi, günümüzde bedevîler de dahil olmak üzere kırsal kesimin, yerleşik bölgeleri işgal etmek için çok zayıf durumda oldukları kesindir. Ayrıca, genellikle yasalarla ve merkezî hükümetin yerleşim bölgelerindeki düzenleme ve yerel kurumlarıyla kontrol altında tutulmaktadır. Bunların yanı sıra, göçebelerin son yüzyıllardaki iskân edilme sürecinin bir sonucu olarak kırsal kesimin nüfusu artık çok azalmıştır.<sup>527</sup> Nüfus azlığının asıl önemli nedenini ise, Sanayi Devrimi sonrasında ortaya çıkan yeni sosyal ve ekonomik koşulların oluşturduğunu belirtmek gerekir. Şehirleşmenin ileri boyutlara ulaşması ve kentlere yoğun bir göç yaşanması bunun sonucudur. Endüstriyel alanda yaşanan gelişmeler ve buna bağlı olarak toplumsal yapıda görülen değişim, İbn Haldûn'un zamanındakinden farklı bir tablonun ortaya çıkmasına neden olmuştur.<sup>528</sup> Artık bedevîlerin dünyası daralmakta, onlara hâkim hale gelen dış irade ve yabancı kültür; radyo, TV ve şimdilerde video kasetleri (ve ayrıca internet) yoluyla, evlerinin içine kadar girip özel hayatlarını istila etmektedir. Topraklarını terketmek zorunda bile kalmadan yaşam biçimi ve kültür bakımından şehirlileşmekte oldukları gibi, sahip oldukları değerler kentlileşme sürecinin sınırları arasına hapsolmuş bulunmaktadır.<sup>529</sup> Yaygın ve örgün eğitimin artık dünya genelinde bütün bir toplumu kuşatması, belirli bir yaşa kadar zorunlu eğitim ve öğretimin uygulanıyor oluşu da, bedevî toplumların İbn Haldûn'un çağına özgü niteliklerini yitirmesine yol açmaktadır. Düşünür, eğitim ve öğretim kurumlarının ve bu kurumların geleneklerinin sözü edilen işlevine açık bir biçimde işaret etmiş bulunmaktadır.<sup>530</sup>

<sup>526</sup> Salim Hımmîş, *el-Haldûniyye fi dav'i felsefeti 't-târîh*, Beyrut: Dâru't-talia li't-tıbaa ve'n-neşr, 1998, s. 163.

<sup>527</sup> Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 111.

<sup>528</sup> Hımmîş, s. 163-164.

<sup>529</sup> Ahmed, s. 214.

<sup>530</sup> İbn Haldûn'a göre, şehirlerde erken yaşlardan itibaren terbiyeyi ve yola getirmeyi esas alan disiplinli ve aşırı kuralcı bir eğitimin verilmesi, şehirli/medenî insanlarda korkuya ve direnme gücünün ortadan kalkmasına yol açar (*Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 64a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 154-155; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 167-168; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 331-332; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 248-250; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 258-260). Fakat medenî/shehirli (*hadarî*) insan, eğitim ve öğretimin (*et-te'dibu ve ta 'îlimu*) disiplin ve baskısı (*kahr*) altında yetiştiği için, kendisini himâye edenlerin korumasına muhtaç biri haline gelir (*Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 181b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 410; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 510; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 673; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 302; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 296-297). Düşünürü göre, İslâmî bilgi birikiminin öğrenilecek bir ilim haline gelmesi ve öğrencilerin üstatlarına aşırı saygı göstermek zorunda kalması da, insanlardaki cesareti ve kendine güveni zayıflatmaktadır (Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 158-159). "Baskı altında ve zulm edilerek eğitilen öğrenci, köle ve hizmetkârlarda ezilmişlik hali görülür..." (el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 316-317). Küçük yaştaki eğitim ve terbiyenin etkileri ile bireylerin siyasal hayattaki cesaret ve çekingenlikleri arasında ilişki kuran yaklaşımın benzeri Jean Bodin'de de mevcuttur. Ona göre, aile içinde boyun eğmeyi, emir almayı öğrenen çocuk, büyüdüğü zaman da bir vatandaş olarak devlete saygı gösterir. Çocukluklarında

Herşeye rağmen, kabile yapısının varlığını sürdürdüğü bölgelerin sosyal ve siyasal durumunun tam anlaşılabilmesi bakımından düşünürün görüşleri bugün de önem taşımaktadır. Ayrıca, düşünürün “bedâvet”e özgü özellikler olarak sıraladığı nitelikleri taşıyan grup ve topluluklara yönelik araştırma ve analizlerde, onun yaklaşımları bugün de aydınlatıcı bir rol üstlenebilir. Bunun yanı sıra, özellikle bedevîlerde daha güçlü olduğu belirtilen fakat şehirlerde de bir ölçüde mevcut bulunan ve farklı biçimlerde ortaya çıkan “asabiyet” (dayanışma ve birlik duygusu) olgusunun günümüze özgü tezahürlerinin anlaşılması bakımından da, düşünürün kuramından yararlanmak mümkündür. Bu, belirli bir toplumda iktidarı ele geçiren grupların iç dinamiklerinin daha iyi anlaşılması açısından faydalı olabileceği gibi, asabiyet olgusunun uluslararası ilişkilere ve dış politikaya yansıyan savaşçı ya da barışçı etkileri bakımından da aydınlatıcı olabilir. Uluslararası İlişkiler kuramcılarının, “ekonomik bakımdan az gelişmişliğin, devletlerin saldırgan oluşunda önemli bir paya sahip olduğu”nu söylemeleri de,<sup>531</sup> İbn Haldûn’un bedevîlerin sade ve basit yaşam biçimi ile savaşa yatkınlıkları arasında kurduğu ilişkiyi önemli hale getirmektedir.

Düşünürün bazı görüşlerine itiraz eden Toynbee’ye göre, Roma tarihine bakıldığında, İbn Haldûn’un teorisinin aksine, Romalılar’ın Kuzey Avrupa’daki barbarlardan daha ahlâklı oldukları ve ayrıca onları yendikleri görülmektedir. Ona göre meseleyi bedevî-hadarî diye değil, dahilî ve haricî proleterya ayrımı etrafında ele almak

---

babalarına karşı gelmeye alışanlar ise, ileride krala karşı ayaklanır, devleti çökertirler. Bir ailenin çocuğu kendi başına buyruk kesilir, malını bildiği gibi kullanmaya başlarsa, yasalara da saygı göstermez, kendisine yüklenen sorumluluklardan sıyrılmaya bakar. Böylece baba otoritesini savunmakla birlikte Bodin, bu otoritenin aile üyelerini köleleştirmesini doğru bulmadığını da belirtir (Akin, s. 95). Rousseau da şehirlerdeki eğitim ve öğretime şiddetle hücum etmekte ve bu terbiyenin insanların ahlâklarını bozduğunu savunmaktadır (Ziya [Ülken] ve Fahri [Fındıkoğlu], s. 153). Ona göre, bu eğitim ve öğretim sisteminde çocukların ahlâkî faziletleri kazanmaları ve kişiliklerini geliştirmeleri ihmal edilmektedir. “Alicenaplık, adalet, itidal, insanlık ve cesaret, anlamını bilmedikleri sözler olarak” kalmaktadır (Ebenstein, s. 248). Günümüzde yaygın biçimde savunulan anlayış da, düşünürün bakış açısıyla uyumludur: “Çocuk yetiştirme yöntemlerimiz bireysel onura en üst düzeyde saygı gösterecek ve yaratıcılığın bireysel ifadesini pekiştirecek biçimde değişmek zorundadır; aynı zamanda da utandırma ve fiziksel ceza uygulamaları azaltılmak zorundadır.” (Bkz. Michael A. Milburn, *Sosyal Psikolojik Açından Kamuoyu ve Siyaset*, Ali Dönmez ve Vehbi Duyan [çev.], İstanbul: İmge Kitabevi Y., 1998, s. 275). İbn Haldûn’un eğitim ve öğretimin bu beklenmeyen ya da istenmeyen etkisi ile ilgili tespitlerini, ondan yüzyıllar sonra Edward Gibbon, Roma İmparatorluğu bağlamında dile getirmiştir. Ona göre, Hristiyanlığın kötüye kullanılması Roma İmparatorluğu’nun gerileyiş ve çöküşünde önemli rol oynamış, papazların sabır ve korkaklık öğretisini başarıyla aşmaları askerlik ruhunun son kalıntılarını manastır dehlizlerine gömmüş, kamusal ve bireysel servetlerin büyük bir bölümü dinsel yardım olarak kullanılarak, askeri bütçe küçültülmüştür. İmparatorluk dinsel etkiler altında askeri ruhunu bırakarak pasifleşirken, barbar halklar yoksulluğun, mücadelenin ve tehlikelerin kazandırdığı yılmaz bir mücadele gücü ile Roma’nın zenginliklerine göz dikmişlerdir. (Gibbon, *a.g.e.*, III, 1988, s. 394-400). Gibbon’un İbn Haldûn’un tezlerini Roma İmparatorluğu örneğinde sınamak gibi bir amacı olmamakla birlikte, vardığı sonuç bütünüyle onun teorisini doğrulamaktadır.

<sup>531</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler*, s. 408.



gerekir.<sup>532</sup> Fakat bunun, Roma İmparatorluğu'nun ilk dönemleri için geçerli olduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde, Romalılık asabiyetinin henüz çözülmemiş olmasının ve barbarlardaki güç (sayı, silah ve teknoloji) eksikliğinin etkisi de gözönünde tutulmalıdır. Yukarıda geçtiği gibi, düşünüre göre, karşı karşıya gelen iki topluluğun “kuvvet, asabiyet ve sayı bakımından” denk olmaları durumunda, yaşam biçimi bakımından daha bedevî olan, galip gelmeye yakındır. Düşünür, her halükârda ve her türlü şartta bedevîlerin şehrîli toplumlara galip geleceğini iddia etmemektedir.<sup>533</sup> Öte yandan Braudel, Alman tarihçi G. Kuhn'un (1958), Germenya köylülerinin büyük göçler sonucunda yaşlı Roma'ya karşı zafer kazanmalarını anlatırken, bunun, “köylünün düzenli ordudaki askere, kırım kente, kültürün uygarlığa karşı zaferi” olduğunu söylemiş olmasına dikkat çekmektedir.<sup>534</sup> İ. Halil'e göre ise, Toynbee, bu meseleleri ele alırken İbn Haldûn'un söylediklerini “tekrar” etmekte ve “bazı hristiyanlık prensipleri ile beslemektedir”.<sup>535</sup>

### C. ULUSAL KARAKTER

Birçok Uluslararası İlişkiler uzmanı, ulusal karakteri ulusal gücün niteliksel öğelerinden biri olarak kabul etmektedir.<sup>536</sup> Morgenthau'ya göre ulusal karakter, Amerikalılar'ın bireysel girişimciliğinde ve Almanlar'ın disiplinliliğinde olduğu gibi, belirli bir toplumun tipik özellikleridir ve ayrıca ulusal moral, diplomasi ve genel anlamda devlet idaresinin karakteri gibi diğer niteliksel unsurlarla birlikte ulusal gücü belirleyen faktörlerden biridir.<sup>537</sup> Nüfusun “manevî kuvvet” değeri taşıyan “ulusların özel karakterleri”nin, özellikle savaş gibi olağanüstü zamanlarda hayatî bir önem kazandıkları belirtilmektedir. Ayrıca, sonuç alınabilme ve uygulanabilirlik bakımından, dış politikanın belirlenmesi ve uygulamaya geçirilmesinde gözönünde tutulmalarının gerekli olduğu öne sürülmektedir.<sup>538</sup> Montesquieu'nün kullandığı “ulusun ruhu”

<sup>532</sup> Uçar, *Tarih Felsefesi Meseleleri*, s. 96-97; Halil, s. 163.

<sup>533</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 69b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 167-168; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 187-188; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 349; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 273-274; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 282-283.

<sup>534</sup> Braudel, *Tarih Üzerine Yazılar*, s. 267.

<sup>535</sup> Halil, s. 163.

<sup>536</sup> Palmer ve Perkins, s. 85.

<sup>537</sup> Morgenthau, *Politics Among Nations*, s. 130-131.

<sup>538</sup> Bilge, s. 139.

kavramının da, bir yandan kültürel ve tarihsel mirasın ulusal kimliğin oluşumundaki etkisini, diğer yandan da ulusal karakteri ifade ettiği görülmektedir.<sup>539</sup>

Morgenthau'ya göre, savaşta olsun, barışta olsun, ulus adına eylemde bulunan, ulusun siyasetini formüle eden, uygulayan veya destekleyen, seçen veya seçilen ve ayrıca halk oyunu biçimlendirenlerin hepsi, daha açık bir ifadeyle bütün bir toplum, ulusal karakteri meydana getiren entelektüel ve moral niteliklerin izlerini taşıdıkları için, ulusal karakter, ulusal güç üzerinde çok önemli bir etkiye sahiptir.<sup>540</sup> Bu nedenle, ulusların birbirlerine oranla güçlerinin ne olduğunu hesaplamaya çalışanların ulusal karakter farklarını da dikkate almaları gerekmektedir. Bu konuda yapılacak bir yanlış hesap veya tahmin, hatalı ve sonuçsuz kalmaya mahkûm politikalar üretilmesine neden olabilir.<sup>541</sup> Çünkü bazı uluslar güçlük ve sıkıntılara tahammül gösteremezken ve duruma isyan ederken, bazıları pekçok güçlük ve sıkıntıya sabırla göğüs gerebilmektedir. Bazı uluslar ise, ulusal çıkarlarını ve ulusal varlığını koruma yolunda şaşılacak büyüklükte fedakârlıklara katlanabilmektedir.<sup>542</sup>

Millî karakter kavramının, yaygınlaşmasını, büyük ölçüde Sosyal Darwinizm'e, yani "varlık mücadelesi ve en sağlıklıların hayatta kalması"na ilişkin biyolojik doktrinin beşerî konulara uyarlanması çabasına borçlu olduğunu öne süren Hayes, farklı ırkların birbirlerinden nerede ayrıldığı ve hangisinin hayatta kalmasını sağlayacak ölçüde sağlıklı olduğunun nasıl anlaşılacağı sorununun, bu yaklaşımda, iki yöntemin birleştirilmesiyle çözüldüğünü belirtir. Bu yöntemlerden ilki, zihnî ve manevî özelliklerine göre ırkları "üstün" ve "aşağı" diye kategorize etmektir; ikincisi ise, "fizikî görünüm"ü dikkate almaktır. Bu yöntemlerin bileşimi, ulusal karakter kavramının yaygınlaştığı sıralarda, Fransızlar karşısında zafer kazanan Almanlar'ın cesur ve üstün bir ırka mensup olduğunu "bilimsel olarak" teyit ediyordu. Dolayısıyla, enerji ve cesaret gibi özelliklere sahip olan birinin "Alman" vasıfları sergilediği söylenebilirdi ya da Almanlar gibi bir fizikî görünüme sahip olan birisi mutlaka üstün cesaret ve zekâ vasıflarına sahip demektir. Bu iddia, Alman milliyetçiliğini destekliyor ve ona olan güveni tazeliyordu. Hayes'in ifadesiyle, bu "efsane"yi Comte de Gobineau ile Gustave

<sup>539</sup> Raymond Aron, *Peace & War: A Theory of International Relations*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2003, s. 289.

<sup>540</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 169-170.

<sup>541</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 56; Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 171.

<sup>542</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 189.

Le Bon yaydılar.<sup>543</sup> Ayrıca, “*L’Âme des peuples*” adlı bir kitap kaleme alan André Siegfried de, “milletlerin kendine özgü karakterleri” bulunduğunu ileri sürmüştü, ancak bu karakterlerin oluşumunda özellikle iklim ve coğrafyanın etkisinin bulunduğunu savunmuştur.<sup>544</sup> Bununla birlikte, ulusal karakter olarak nitelendirilen özellikler, bakış açısına göre olumlu veya olumsuz değerlendirme konusu olabilmektedir. Mesela Almanlar’ın disiplinliliği bazılarına göre insanlık dışıdır: “Almanlar gayretli bir biçimde itaatkârdır. Dünyadaki en az felsefî şey olan güce saygı ve bu saygıyı hayranlığa dönüştüren korkuyu açıklamak için felsefî akıl yürütmeler kullanırlar.”<sup>545</sup>

Milletlerin karakterleri (tabiat ve seciyeleri) üzerinde etkili olan faktörleri ırkla ilgili etkenler (irsî faktörler), tabiatla (doğal çevre) ilgili faktörler ve sosyal hayatla ilgili etkenler olmak üzere üç kategoride ele almanın mümkün olduğunu söyleyen<sup>546</sup> el-Husrî’ye göre, İbn Haldûn’un ulusların karakter ya da tabiatlarıyla ilgili görüşlerini bir araya getirdiğimizde, onun “bu konuda tam ve açık bir ekol sahibi olduğunu görürüz”.<sup>547</sup> E. Rosenthal’e göre de, İbn Haldûn, “yöneten ve yönetilenlerin psikolojik ve iktisadî faktörlerden etkilenen karakterleri” ile, savunma ve güvenliğe dayanan siyasî düzenin istikrarı ve ayrıca devletlerin yükseliş ve çöküşü arasında bir bağlantı görmüştür.<sup>548</sup>

İbn Haldûn’a göre, ulusal karakter olarak nitelendirilebilecek özelliklerin dört kaynağı vardır: Toplumsal yaşam biçimi (bedevîlik-hadarîlik), geçim tarzı / üretim biçimi ya da şartları (ekonomik yapı), beslenme tarzı (kültürel boyut) ve iklim (coğrafya, fizikî çevre).<sup>549</sup> İbn Haldûn ne tabii ortamın tesiri konusunda aşırılığa kaçmış, ne de ırksal özelliklere özel bir önem atfetmiştir. Tersine o, özellikle sosyal etkenlere dikkat çekmiş, bu çerçevede geçim tarzının etkisini göstermeye uğramış, kişilik ve karakterlerin oluşmasında en önemli faktörler olarak bunları görmüştür.<sup>550</sup> Geçim yolu, İbn Haldûn’un açıklamasına göre, iki önemli psikolojik işlev sayesinde

<sup>543</sup> Carlton J. H. Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din*, Murat Çiftkaya (çev.), İstanbul: İz Y., 1995, s. 150-151.

<sup>544</sup> André Siegfried, *Milletlerin Karakterleri*, Samih Tiryakioğlu (çev.), İstanbul: Varlık Y., 1961, s. 31-32, 48, 80, 86, 111.

<sup>545</sup> J. A. C. Brown, *Siyasal Propaganda*, Yusuf Yazar (çev.), İstanbul: Ağaç Y., 1992, s. 66.

<sup>546</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 172.

<sup>547</sup> A.g.e., s. 175. F. Rosenthal, İbn Haldûn’da “ulusal karakter” düşüncesini bulduğu için çevirisinde bu kavrama (*national character*) yer vermektedir (Bkz. *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 15). Düşünürün kendi ifadeleri için bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 4b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 41; ; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 41.

<sup>548</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 133.

<sup>549</sup> Ziya [Ülken] ve Fahri [Fındıkoğlu], s. 138-139.

<sup>550</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 193.

insanın kişiliği üzerinde etkili olmaktadır. Bunlardan birincisi kaynaşma ve alışma (*ulfet-itiyâd*), ikincisi çaba gösterme ve tekrarlamadır (*mumârese-temrîn*).<sup>551</sup> Toplumsal hayat, özellikle de geçim yolu, bireyleri belirli işleri ve çalışmalarını yapmaya zorlar. Aynı iş ve eylemlerin fertler tarafından ömür boyu sürdürülmesi ve bunun nesiller boyu tekrarlanması birtakım alışkanlıkların köklü biçimde yerleşmesine, bireylerde bazı *meleke* ve kabiliyetlerin gelişmesine ve bazı özelliklerin de noksanlaşmasına yol açar.<sup>552</sup> Gerek bireylerin gerekse toplumların ahlâk, karakter ve seciyeleri, onların geçim yolları ve meşgâlelerinden bağımsız değildir. Mesela ticarî hayatta sıkı pazarlık yapma, ısrarcı olma, inatla tartışma, çekişme ve husûmete alışık olma gibi özelliklere ihtiyaç vardır. Bunlar, bu mesleğe âriz olan hususlardır. Ancak bu gibi vasıflar insandaki iyilik ve fazîletlere (*muruvvet*) zarar verir ve onları tahrip eder.<sup>553</sup>

Lacoste'a göre, İbn Haldûn doğal iklim koşullarının etkisine parmak basmakla birlikte, fizikî etkenleri toplumların yaşamında temel belirleyici faktör olarak görmeye yanaşmaz. Aynı şekilde ırkla ilgili verilerin de insanların karakterleri üzerinde özel ve kesin bir etkisi bulunduğunu kabul etmez.<sup>554</sup> Bununla birlikte düşünür, insanların ortaya çıkışları (*neş'et*) ve soyca çoğalmaları (*tenâsul*) bakımından madenler gibi olduklarını söylemek suretiyle, soya dayanan bir "ulusal karakter" düşüncesini dile getirmektedir.<sup>555</sup> İbn Haldûn'un bu alandaki en büyük katkısı, "sosyal değişme" olgusuna ve buna bağlı olarak da, milletlerin kendilerine özgü sabit ve statik bir karakterlerinin olamayacağına işaret etmiş olmasıdır. Düşünür, bir toplumun varlığını sürdürmesini sağlayan nesillerin, fizik ve bedenî vasıflar itibarıyla de, ahlâk ve örfçe de

<sup>551</sup> A.g.e., s. 185.

<sup>552</sup> A.g.e., s. 186.

<sup>553</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 191, ek b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 435; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 551; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 720-721; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 344. Kozak'a göre, İbn Haldûn'un ticaretle meşgul olanlara yönelttiği bu tür eleştiriler, ahlâkî değerleri iktisadın üstünde tuttuğunun açık bir işaretidir (Bkz. Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, s. 55). Ancak, düşünürün söz konusu tespitleri, ahlâkî haslet ve değerlerin bir ölçüde iktisadî faaliyetler tarafından belirlendiğine işaret etmesi bakımından, iktisada ahlâk karşısında üstünlük değilse de belirli bir öncelik vermektedir. İbn Haldûn'a göre, ticaretin etkisi "ahlâk", sanatın etkisi ise "düşünce" üzerinde kendisini göstermektedir. Bkz. el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 187.

<sup>554</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 175.

<sup>555</sup> Bu noktada düşünür, Hz. Muhammed'in "İnsanlar madenler gibidir. Onların cahiliye döneminde hayırlı olanları, dinde anlayışlı olmaları durumunda, İslâm'da da hayırlıdır" şeklindeki hadîsine atıfta bulunmaktadır (*Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 67b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 163). Ancak, Hz. Peygamber'in sözü, soylarla değil, bireylerle ilgili gibi görünmektedir. Öte yandan, Kendir bu hadîsi, "dinde anlayışlı olmaları durumunda" (izâ fekahû) ifadesini atlayarak eksik tercüme etmiş bulunmaktadır (*Mukaddime*/Kendir, I, s. 120). Uludağ'ın ise, söz konusu ifadeyi "anlayışlı olmak şartıyla" şeklinde eksik çevirdiği görülmektedir (*Mukaddime*/Uludağ, I, s. 341). Uludağ, "... if they are understanding" ifadesini kullanan F. Rosenthal'den etkilenmiş gibi görünmektedir (Bkz. *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 273). Hadîste fehm, idrâk, zekâ veya basiret gibi bir kavram yerine "fikih" kelimesinin kullanılmış olması dikkat çekmektedir. Nitekim Pîrîzâde ilgili ifadeyi "âdâb-ı şer'î-i şerîf ile müteeddib oldukda" şeklinde tercüme etmiş bulunmaktadır (*Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 264).

aynı şekilde kalamayacaklarını açıklamıştır.<sup>556</sup> Ona göre, belirli bir bölgede yaşayanların inançları, renkleri veya herhangi bir başka vasıfları, devam etmesi zorunlu olmayan, çağların ve nesillerin farklılaşmasıyla değişebilecek özelliklerdir.<sup>557</sup> XX. yüzyılda antropologların esnek bir “kültür” kavramıyla analiz yapmayı yeğleyerek, “ulusal karakter” ya da “toplumsal karakter” fikrinden gitgide daha çok uzaklaştıklarını belirten P. Burke, bu şekilde kültür kavramı üzerinde odaklaşan bir tarihsel antropolojinin ortaya çıkmasının, son yıllarda görülen en verimli “disiplinler arası” gelişmelerden biri olduğunu belirtmektedir.<sup>558</sup> Bu çağdaş gelişme, İbn Haldûn’un değişmez ve belirli bir “ulusal karakter” düşüncesi yerine, farklı etkenlerce oluşturulan ve değişebilir nitelikte bir “karakter” anlayışına sahip bulunuyor olmasının önemini göstermektedir.

Gerçekten de İbn Haldûn, toplumlar için değişmez bir “millî karakter” bulunmadığını, tam aksine, çevre şartlarının etkisiyle geliştirilmiş davranış kalıplarının bulunduğunu söylemektedir. Çünkü karakterler (*seciye*) ve *tabiatlar*, alışılan şeylerden ve âdetlerden oluşmaktadır.<sup>559</sup> Düşünüre göre “insan, âdetlerinin ve alıştığı şeylerin çocuğudur, *tabiatının* ve *mizacının* değil. Alıştığı herhangi bir hal, *tabiat* ve *cibilliyet* noktasına gelecek şekilde ahlâk (*hulk*), *meleke* ve *âdete* dönüşür”.<sup>560</sup> Ayrıca ahlâk (*hulk*), doğal olarak, içinde bulunulan halin yapısına (*mizâc*) bağlıdır.<sup>561</sup> Beş asır sonra H. Bergson, tıpkı İbn Haldûn gibi, sosyal hayatın, insanda kökleşmiş alışkanlıklar sistemi olduğunu yazmıştır.<sup>562</sup>

İbn Haldûn’un şu ifadeleri, yaklaşımının dayandığı temelin anlaşılması bakımından önem taşımaktadır:

... fiillerin etkileri (*âsâr*), mutlaka insan nefesine geri döner. Hayırlı fiiller iyi ve temiz etkileriyle, kötü ve bozuk fiiller de tam aksiyle tekrar gelir. Şayet kötü fiillerin etkileri daha önce gelir ve tekrarlanırsa, nefse yerleşir ve

<sup>556</sup> Ziya [Ülken] ve Fahri [Fındıkoğlu], s. 74. İbn Haldûn’un ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 12b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 60; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 59; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 190; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 56-57; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 56-57.

<sup>557</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 44b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 115; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 120; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 264; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 162; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 173.

<sup>558</sup> Burke, s. 112.

<sup>559</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 69b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 167; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 187; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 348-349; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 273; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 283.

<sup>560</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 63b; *Mukaddime/Şeddâdî*, I, s. 201; *Mukaddime/Zağbî*, s. 154; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 247; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 166; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 330; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 258; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 315.

<sup>561</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 88b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 206; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 249; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 399; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 343; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 353.

<sup>562</sup> Henri Bergson, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, Mehmet Karasan (çev.), Ankara: MEB Y., 1949, s. 8-9.

kök salar. İyi fiillerin etkilerinden sonra gelirlerse, bu defa da onları azaltırlar. Sonuçta bu kınanmış etkiler nefste bir tabiat halini alır. Fiillerden hasil olan *melekelerin durumu budur*.<sup>563</sup>

Bu ifadeleriyle düşünür, insan karakterinin şekillenmesinde, bireyin meşguliyet ve uğraşlarının asıl etken olduğunu dile getirmiş olmaktadır. Bunun yanı sıra, düşünöre göre, doğal çevrenin, iklimin ve ekonomik imkânların azlık veya çokluğunun da insan karakteri üzerinde etkisi vardır. Gıda vasıtaları bakımından zengin ve üretim şartları elverişli olan iklimlerin halklarının sıkı çalışmaya ihtiyaç duymadıkları ve çabalarında gevşeklik ortaya çıktığı görülür. Ayrıca, alınan fazla gıda nedeniyle zihinsel melekelerinde de gerileme ortaya çıkar.<sup>564</sup>

Soy bilginlerinin, farklı iklim kuşaklarında yaşayan insanlar arasında görülen farklılıkların onların neseplerinden kaynaklandığını sanmış olmalarının yanlışlığına değinen İbn Haldûn'a göre, onların böyle bir yanılgıya düşmelerinin nedeni, toplumların özelliklerinin sadece soylarından kaynaklandıklarına inanmalarıdır. Oysa milletleri veya toplumları diğerlerinden ayıran özellikler bazen neseplerinden, bazen yaşadıkları bölgeden, bazen âdet ve *şî'ârlarından* (gelenek ve inançlarından), bazen bedensel yapılarından ve görünümlelerinden (*sima*) ve bazen de başka etkenlerden kaynaklanmaktadır.<sup>565</sup> O nedenle İbn Haldûn, belirli bir bölgede yaşayan insanların ortak karakter özellikleri göstermelerini soy birliğinden çok, başka etkenlere bağlamaktadır. Mesela siyahîlerin/zencilerin genel olarak vakar ve ağırbaşlılıktan uzak, kaygısız, zevk düşkün ve şen şakrak bir yapı sergilediklerini belirtmektedir. Bu, onların ırksal kökenlerinden değil, aşırı sıcakların bulunduğu iklim kuşaklarında yaşıyor olmalarından kaynaklanmaktadır.<sup>566</sup> İbn Haldûn, dindarlık ve zahidlikle yaşam biçimi ve koşulları arasında da ilişki kurmakta, bolluk ve refahın etkilerinin dindarlık ve ibadetler konusunda bile ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Çok fazla ve çeşitli yemekler yenilmesi nedeniyle özellikle şehirli toplumlarda *gaflet* ve kalp katılığı (*kasvet*)

<sup>563</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 191, ek b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 435; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 720; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 344. Kendir'in, "İyi fiillerin etkilerinden sonra gelirlerse (*te'ehharat*) , bu defa da onları azaltırlar" şeklinde çevirdiğimiz ifadeyi hatalı olarak "Bu arada iyi fiiller de yapılmazsa, kötü fiillerin etkilerinin nefse yerleşmiş olmasından dolayı iyilikler eksilir" şeklinde aktardığı görülmektedir (*Mukaddime/Kendir*, II, s. 551).

<sup>564</sup> Ziya [Ülken] ve Fahri [Fındıkoğlu], s. 71, 72. İbn Haldûn'un ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 45b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 118; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 123-124; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 269-270; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 166-167; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 178.

<sup>565</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 44b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 115; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 119; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 263-264; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 162; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 173.

<sup>566</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 45a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 116-117; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 121-122; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 266-267; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 163-164; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 174-175.

insanları kuşatmakta, buna karşılık bedevîler gibi bolluk ve lüks içinde bulunmayanlar arasından dünyayı terk etmiş (*zâhid*) ibadet ehli (*âbid*) daha çok çıkmaktadır.<sup>567</sup> O halde, toplumlar arasındaki karakter farklılıklarını belirleyen temel etkenlerden biri de bedâvet ve hadâret (şehirlilik) durumu ve buna bağlı olarak içinde bulunulan ekonomik imkân ve koşullardır.<sup>568</sup> Bunun yanı sıra İbn Haldûn, bedevîlerin, karşı karşıya buldukları hayat şartlarının onları zorlamasıyla, şehirlilere göre daha cesur hale geldiklerini ileri sürmektedir.<sup>569</sup>

Ayrıca, düşünürce göre, toplumlar arasındaki bilime yatkınlık ve zekâ farklılığının onların yaratılışlarından kaynaklandığı düşüncesi de yanlıştır. Konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

Genel olarak doğulu insanlar ilim öğretiminde ve diğer sanatlarda daha üstün ve ileridir. Öyle ki, ilim öğrenmek için doğuya giden Mağripliler'in çoğu, onların umûmiyetle akıl bakımından Mağrip halkından daha ileri ve olgun oldukları, ilk yaratılışları (*fitrat*) itibariyle daha anlayışlı ve daha zekî bir durumda buldukları zannına kapılırlar. Ayrıca yaratılış olarak onların insanlık vasıflarının (*nefsu'n-nâtika*) Mağripliler'inkinden daha kâmil olduğunu düşünürler. Onların ilim ve sanatlardaki ustalık ve maharetlerini görünce, bizimle onlar arasında insanlığın özü (*hakîkatu'l-insâniyye*) bakımından fark bulunduğu inancına sahip olur ve buna yapışıp kalırlar. Fakat gerçekte durum böyle değildir. Doğu ve batı bölgeleri arasında, tek olan insanî özde farklılık meydana getirecek ölçüde fark yoktur.<sup>570</sup>

Düşünür, benzer şekilde bazılarının da bedevîlerle medenîler arasında yaratılış farkı bulunduğu zannına kapıldıklarını, bunun da yanlış olduğunu açıklamaktadır:

Uygar insanın zekâ ile vasıflanmış ve anlayışla dolu olduğunu görünce bedevî, onun kendisini insanlığın özü ve akıl itibariyle geçmiş olduğunu düşünür, fakat öyle değildir. Bunun tek nedeni, şehirlilerin, medeniyet hal ve âdetlerinden olan ve bedevîlerce bilinmeyen sanat ve uygulamalara (*âdâb*) özgü *melekeleri* kazanmış olmalarıdır. Uygar insanların sanatlarla, onlara özgü melekelerle ve onların güzel bir şekilde öğretimiyle dolu olduklarını gören ve kendilerinin bu melekeler bakımından yetersiz olduklarını fark edenler, onların akıl bakımından olgun, buna karşılık bedevîlerin yaratılışları ve yaratılışlarından gelen karakterleri (*cibillet*) itibariyle yetersiz olduklarını zannederler. Ancak, bu doğru değildir. Çünkü, bedevîler arasında anlayış (*fehm*) bakımından üst derecede, akıl ve yaratılış bakımından mükemmel

<sup>567</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 46a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 119; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 124; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 271-272; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 168; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 179-180.

<sup>568</sup> Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 62b-63a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 151-152; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 326-327; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 163-164; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 241-243; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 252-254.

<sup>569</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 63b; *Mukaddime*/Şeddâdî, I, s. 201; *Mukaddime*/Zağbî, s. 154; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 247; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 166; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 330; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 258; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 315.

<sup>570</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 213a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 471; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 604-605; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 779; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 27; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 431.

insanlar bulunduğunu görüyoruz. Uygur insanlar arasında durumun öyle olması, sadece sanatların ve öğretimin parlaklığındandır.<sup>571</sup>

#### D. KAMUOYU

Kamuoyu (*efkâr-ı umûmiye*) kavramı ile halkın herhangi bir konuya ilişkin kanaatleri kast edilmektedir. Konunun dış politika analizlerinde dikkate alınması XX. yüzyılın başından itibaren başlamış, ülkelerin demokratikleşmesi, medyanın yaygınlaşması ve siyasal katılımın artmasına paralel olarak artmıştır.<sup>572</sup> Morgenthau, ulusal gücün gelişmişliği açısından başlı başına bir şart olan iyi ve nitelikli yönetim ya da hükümetin taşınması gereken özelliklerden biri olarak, “izlenecek olan dış politika konusunda halkın desteğini kazanmış olma”yı göstermektedir.<sup>573</sup> Günümüzde, “ulusal güç” açısından kamuoyu ile dış politika arasındaki paralellik ve uyum, kritik önemde bir konu olarak görülmektedir. Hemen hemen bütün ülkelerde hükümetlerin, ancak halkın onayladığı ve desteklediği durumlarda aktif bir dış politika izleyebileceği kanaati genel kabul görmektedir.<sup>574</sup> Uluslararası aktörlerin karar merkezlerinin, değişik çıkar gruplarından kamuoyu baskısına kadar her türlü etkiye açık olduğu görülmektedir.<sup>575</sup>

Bazı yazarların kamuoyunu iki ana gruba ayırarak inceledikleri görülmektedir. Bunlardan ilki kamuoyu seçkinleridir, ikinci grubu ise halk yığınları oluşturmaktadır.<sup>576</sup> K. Deutsch ise, kamuoyunu oluşturan kesimleri beş grupta incelemektedir. Birincisi, halkın yüzde iki veya üçünü teşkil eden sosyo-ekonomik elitlerdir. İkinci grubu siyasal elitler, üçüncü grubu medya mensupları, dördüncü grubu yerel kanaat önderleri, beşinci grubu ise siyasal süreci zaman zaman etkileyebilecek bir güce sahip olabilen geniş halk kesimi oluşturmaktadır.<sup>577</sup> Kamuoyunu temsil eden halk kitlelerinin, daha çok, politikaları üreten seçkinler arasında bölünmeler ortaya çıktığı zaman harekete geçmeye eğilimli oldukları vurgulanmaktadır. Ayrıca, genelde halk kitlelerinin yukarıdan gelen değişim talepleri karşısında pasif bir tutum sergilediği öne sürülmektedir. Benzer şekilde, “ruh hâli” kuramı, halk kitlelerinin hâkim ruh hâlleriyle liderlerin kolayca

<sup>571</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 213b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 472; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 605; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 780; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 28; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 433.

<sup>572</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 135-136.

<sup>573</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 186-187.

<sup>574</sup> Sönmezoğlu, *Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi*, s. 474.

<sup>575</sup> Önen, s. 61.

<sup>576</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 138.

<sup>577</sup> A.g.e., s. 136-138.



aşamayacağı sınırlar koyarak olumsuz ve sınırlayıcı bir şekilde nüfuz uygulayabileceklerini öne sürmektedir.<sup>578</sup>

İbn Haldûn, devlet yöneticilerinin iç ve dış politikaya ilişkin kararlarında kamuoyunun dolaylı veya doğrudan etkisinin bulunabileceğini kabul etmektedir. Bu konuda, Abbasî halifesi Harun Reşîd'in (763-809), vezirlik dahil önemli görevlere getirdiği Bermekî ailesine, kamuoyunun tepkisi nedeniyle cephe almasını örnek gösterir. Harun Reşîd'in söz konusu aileye verdiği geniş yetkileri kışkırtanlar, halifenin içinde onlara karşı olumsuz duygular meydana getirmek amacıyla planlı bir şekilde şarkıcılara şiirler okutmuşlardır. Düşünür onlardan birini örnek olarak aktarır: “Keşke Hind bize olan vaadinde dursa / Ve onda bulacağımız, bize şifa sunsa / Ah bir kerecik olsun tek başına hüküm sürse / Hükmetmez çünkü insan bir başına ancak âcizse.” Harun Reşîd, bu şiiri duyunca, kendisine verilen mesajı anlamış ve etkisinde kalmış, şöyle demiştir: “Evet, vallahi ben âcizim.” Düşünüre göre, Harun Reşîd'in Bermekîler'i bütün görevlerinden uzaklaştırmasının asıl nedeni, bu kamuoyu baskısı ve tahrikiydi.<sup>579</sup>

İbn Haldûn, devletin güvenliğinin sağlanması ve özellikle savaş zamanlarında halkın desteğinin elde edilebilmesi için, kamuoyuna önem verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre, halkın hükümdara (ve onun şahsında devlete) meyledip bağlanması, ona sığınması, onun sevgisiyle dolup taşması ve düşmanlarıyla olan savaşlarda onun için canlarını seve seve feda etmeleri mümkündür. Ancak bu, yönetimin baskıcı (*kahr*) politikalar izlememesine, yönetilenlere yumuşak davranmasına (*rıfk*) ve halkın kusurlarını görmezden gelmesine bağlıdır. Şayet yönetici zorba olur, ağır cezalar verir, halkın kusurlarını araştırıp açığa dökerse, bu durumda insanlar yalan ve hile yoluna saparlar. Ayrıca devlete bağlılıkları zayıflar, bir başka deyişle, yönetimin politikalarına olan kamuoyu desteği azalır.<sup>580</sup> Böylesi bir gelişme, devletin uluslararası ilişkilerine temel teşkil eden ve dış politikasına yön veren ulusal güç kapasitesinin niteliksel öğelerinden biri durumundaki ulusal moralin zayıflaması anlamına gelmektedir.

<sup>578</sup> Evans ve Newnham, s. 338.

<sup>579</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 6b-7a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 48-49; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 42-43; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 176; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 36-38; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 32-33.

<sup>580</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 95a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 220; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 267; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 418-419; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 367-368; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 383.

Yine düşünür'e göre, yönetici üzerindeki kamuoyu baskısı, onun politikalarını ve kişisel tercihlerini dolaylı bir biçimde ve görünmez şekilde büyük ölçüde belirler ve sınırlandırır. Mesela halkın israf noktasına varacak şekilde lüks yaşama ve aşırı tüketme yarışına girdiği bir dönem ya da ortamda, hükümdarın tam aksi yönde bir yaşam biçimi ile onlara örnek olmaya çalışması mümkün olmaz, çünkü hem seçkinler hem de halkın diğer kesimleri buna olumsuz tepki verirler. Bu bağlamda bir devlet başkanı, savurganlık niteliği taşıyan lüks giyim ve kuşamın, ihtişamlı binit ve konutların ve devlet başkanı olarak şahsının insanlardan soyutlanmasının devletin çöküş dönemine özgü alâmetler olduğunu fark edip aksini yapmak istediğinde, kamuoyu baskısı nedeniyle bunu başaramaz. Şayet yaparsa, akıl ve ruh sağlığının bozuk olduğu, dengesiz hareketlerde bulunduğu, bu durumun devletin saygınlığı ve imajına zarar verdiği suçlamasıyla karşılaşır ve bu tutumunda ısrarcı olması halinde de, insanlar üzerindeki hâkimiyet ve otoritesinin son bulmasına yol açacak şekilde muhalefet ve direnişle karşılaşabilir.<sup>581</sup> Öte yandan, yetki ve sorumluluklarını geniş çapta bürokrasiye devrederek veya devretmek zorunda kalarak büyük ölçüde sembolik bir figüre dönüşen bir hükümdarın, söz konusu bürokratik mekanizmalar tarafından, hanedanı da kapsayacak şekilde görevden uzaklaştırılması ve hükümdarın yerine güçlü bir bürokratın getirilmesi, aynı kamuoyu baskısı nedeniyle mümkün olmayacaktır. Hükümdarın nüfuz sahibi adamlarından birinin, işleri devlet başkanı adına yürütme görüntüsü altında idareyi eline alması ve gücünü pekiştirmek ve devamlı kılmak için de devlet başkanının insanlarla temasta bulunmasına engel olması, onu eğlence ve sefahatle meşgul ederek devlet işleriyle ilgilenmekten alıkoyması mümkün olmakla birlikte,<sup>582</sup> söz konusu nüfuz sahibi bürokratın, devlet başkanını tümenden tasfiye etmeye ve açıkça devletin başındaki kişinin yerine geçmeye teşebbüs etmesi ve devlet başkanına ait *lakab* ve sembolleri kullanması durumu, kamuoyu baskısı nedeniyle

---

<sup>581</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 141b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 327; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 389; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 557-558; *Mukaddime/Pirîzâde*, s. 170-171; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 117-118.

<sup>582</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 93a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 217-218; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 261-262; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 414-415; *Mukaddime/Pirîzâde*, I, s. 361-362; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 377-378. Aynı duruma Cohen de değinmekte, kabile başkanlığı ya da şefliği sisteminin artan nüfusa bağlı olarak sürekli bölünme eğiliminde olmasına karşın, şefin insanlar üzerindeki denetimini sürdüreceği pek fazla araca sahip bulunmadığını belirtmektedir. Güç ya da iktidar, merkezî otoritenin elinden dışarıya doğru kaçma eğilimindedir. Bu tür sistemlerin “merkez-kaçıcı” yönelimleri ancak bir şefin, kendisine bağlı olan ikincil önemdeki görevleri yakın akrabalarına dağıtma hakkına sahip olması ve bunu yapması durumunda dizgin altında tutulabilmektedir (Bkz. Cohen, s. 81). Duverger’e göre de, bürokratik örgütlenme sonucu her devlette bir süre sonra kral sadece gösteriş bakımından bir rol oynar, “saltanat sürer ama hükümet etmez”. Bkz. Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 102.

yaşanmaz. Söz konusu yetkilinin bunun aksine yönde hareket etmesi durumunda kamuoyu ve diğer bürokratlar onu devlet başkanlığı makamına layık görmez ve asıl devlet başkanının yanında yer alırlar.<sup>583</sup> Böylece, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde kamuoyunun, ulusal gücün önemli bir niteliksel ögesi olarak devletin uluslararası ilişkileri üzerinde belirleyici bir etkisi bulunan “yönetimin yapısı ve karakteri” açısından, onun varlığını ve istikrarını garanti altına alacak ölçüde önem taşıdığı ortaya çıkmaktadır.

İbn Haldûn ayrıca, aynı kamuoyu baskısı nedeniyle, yönetimden “kendi isteğiyle” çekilmek isteyen bir hükümdar ya da devlet başkanının da bunu başaramayacağını belirtmektedir. Böyle bir durumda hükümdarın hem yakın çevresi, hem de halk (*ra'yye*) tepki gösterecek, onun, arzusunu gerçekleştirmesine asla imkân vermeyeceklerdir. Devlet başkanının yakın çevresinden birinin aynı şeye teşebbüs etmesi durumunda da, bu defa hükümdar, aynı kamuoyu baskısı faktörü yüzünden karşı koyacaktır. Çünkü hükümdar, özellikle de devletin kötü zamanlarında, genel olarak devletle ve özelde kendi şahsıyla ilgili sırlara vâkıf olan, devletin durumunu iyi bilen yakın çevresinden kişilerin, bu bilgileri ve sırları başkalarıyla paylaşabilecek ve böylece aleyhine kamuoyu oluşmasına yol açabilecek şekilde kontrolünden çıkmasına engel olacaktır. Düşünüre göre, bazen bu kaygılar uluslararası bir boyut kazanmakta, bu yüzden, devlette önemli mevkîlerde bulunan görevlilerin yabancı ülkelere gitmelerine sınırlama getirilebilmektedir. Endülüs Emevî Devleti'nin üst düzey görevlilerinin, bu devletle rekabet ve çatışma içindeki Abbasî Devleti'nin eline geçmemeleri için hacca gönderilmemiş olmaları bunun bir örneğini teşkil etmektedir.<sup>584</sup>

## E. ASKERÎ HAZIRLIK DERESESİ

Askerî güç, Uluslararası İlişkiler uzmanlarına göre, ulusal gücün operasyonel uygulaması için yaşamsal öneme sahiptir ve öyle kalacaktır.<sup>585</sup> Uluslararası alanda en son başvuru güç türü askerî kuvvet olduğu için, bir devletin gücü hesap edilirken en çok bu unsur üzerinde durmak gerektiği belirtilmektedir. Bir devletin askerî hazırlık

<sup>583</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 94a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 218-219; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 263; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 416; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 363; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 379-380.

<sup>584</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 137b-138a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 318; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 377; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 546; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 155; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 100.

<sup>585</sup> Wendzel, s. 200.

derecesi; ulusal moral ve eğitilmiş insan unsurunun yanı sıra savaş teknolojisi, liderlik ve silahların niteliği ve niceliği gibi faktörlere bağlıdır.<sup>586</sup> Fiilen kullanılmasa bile büyük bir askerî güç bulundurmamak birçok durumda prestij kaynağı, etki aracı ve caydırıcılık unsuru olarak önem taşımaktadır.<sup>587</sup>

Morgenthau'ya göre, bir ulusun askerî açıdan sahip olduğu güç, insan kaynaklarına, teknolojik bakımdan gelişmişlik düzeyine, silahlarının kemiyet ve keyfiyetine ve bunların kurumsal dağılımına bağlı bulunmaktadır.<sup>588</sup> Ancak tek başına insan unsuru bu noktada yeterli olmamaktadır. Çünkü ulusların ve uygarlıkların kaderleri, çoğu kez, savaş teknolojisinde meydana gelen ve geri kalmış tarafın başka araçlarla telafi etmesine imkân bulunmayan yenilik ve gelişmeler tarafından belirlenmektedir.<sup>589</sup> Bununla birlikte, baskıcı ve totaliter yöntemlerle, aşırı boyutlarda, ölçüsüz ve normalin üstünde bir hızla meydana getirilmiş bir endüstriyel ve askerî yapı da, ulusal gücün ulusal moral ve nüfusun fizik tahammülü gibi diğer bazı öğelerini tahrip ederek askerî hazırlığın insanî boyutuna zarar verebilir.<sup>590</sup> Bu nedenle, bir ülke halkının güçlülere dayanıklılığı, savaş gibi sınavlardan nasıl çıktığı, yani manevî dayanıklılığı, sahip olunan silahlar kadar önem taşımaktadır. Savaşın mahrumiyet ve şiddetine katlanabilen ve ulusal hedeflerine sebatla ulaşma azmine sahip bulunan milletlerin askerî hazırlık derecesinin; kolay bir hayat tarzını seçtiği için ulusal gayelerinden feragat edebilen milletlerinkine göre daha iyi olacağı kuşkusuzdur.<sup>591</sup> Bunun yanı sıra, ülke nüfusunun, olağanüstü zamanlarda hayatî bir önem kazanan birlik halinde olma ve büyük millî gayretler için yekpare bir vücut haline gelebilme özelliğine sahip bulunması da önem taşımaktadır.<sup>592</sup>

Bu açıdan bakıldığında, İbn Haldûn'un *asabiyet* kavramının, bir ülkenin askerî hazırlık derecesini de içeren bir duruma işaret ettiği görülmektedir. Ona göre, devletin iki temelinden birini, "asker" (*cund*) olarak ifade edilen "şevket" ve "asabiyet" oluşturmaktadır.<sup>593</sup> Çünkü düşmanların saldırısından korunmak (*himâye*), savunma

<sup>586</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 52-53.

<sup>587</sup> Wendzel, s. 266.

<sup>588</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 156.

<sup>589</sup> *A.g.e.*, s. 152.

<sup>590</sup> *A.g.e.*, s. 188.

<sup>591</sup> Bilge, s. 138.

<sup>592</sup> *A.g.e.*, s. 137.

<sup>593</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 141b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 328; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 391; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 558; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 172; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 118-119.

yapabilmek (*mudafa'a*), direniş göstermek (*mukâvemet*) hak talep etmek (*mutâlebe*) ve benzeri işler ancak asabiyetle mümkün olmaktadır.<sup>594</sup> Asabiyet bulunmadığı zaman, bir topluluğun düşmanlarına karşı koyma iradesi (*mukâvemet*) ortaya koyabilmesi düşünülemez.<sup>595</sup> Sadece bir devlet (hükümdarlık) kurmak veya onu savunmak için değil, bir kabilenin bağımsız olarak sahralarda yaşayabilmesi için bile, hakkını istemeyi, aramayı ve korumayı sağlayan bir güç kaynağı olan asabiyete ihtiyaç vardır. Çünkü haklarını korumak için savaşmak gerekir, savaşmak içinse asabiyet şarttır.<sup>596</sup> Düşünür, bir toplum için mücadelelerde galip gelmenin ve maruz kalınan saldırıları engellemenin ancak asabiyetle mümkün olabileceğini, ancak bu sayede fertlerin birbirlerini gözetip kollayacağını, dayanışma ve yardımlaşma içinde olacağını ve başlarında bulunan kişinin yönlendirmesi doğrultusunda canlarını vermeye hazır hale geleceklerini belirtmektedir.<sup>597</sup>

Bununla birlikte, İbn Haldûn'a göre, bir devlet kurulup güçlendikten ve aradan belli bir zaman geçtikten sonra, mevcut yöneticilerin iktidarlarının sağlam ve güçlü bir hale geldiği, kendilerine kolaylıkla itaat edildiği ve yönetimlerini sürdürmek için asabiyete ihtiyaç duymadıkları, ücretli askerlere dayandıkları görülür. Başlangıçta insanlar yeni bir devlet ya da yönetime ancak ondaki asabiyetle bağlantılı güç yüzünden yarı gönülsüz boyun eğip itaat ederlerken, sözkonusu siyasal oluşum istikrar bulup sağlaştıncaya ve belirli bir süre o şekilde devam edince ona alışılır ve başlangıçtaki muhalefet durumu unutulur. Öyle ki, mevcut yönetime olan bağlılık duygu ve düşüncesi adeta bir dinsel inanca dönüşüp kökleşir. Bu yüzden insanlar, devlet ya da yönetim için, gerektiğinde, dinî inanış (ya da ideoloji veya dünya görüşleri) için mücadele ediyormuşçasına savaşır. Böylece yönetim, bir asabiyete ihtiyaç duymaz hale gelir.<sup>598</sup>

<sup>594</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 70a, 71a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 168, 171; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 189, 193; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 352; *Mukaddime/Pîrîzâde*, s. 275; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 284.

<sup>595</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 71a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 171; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 193; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 360; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 279; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 289.

<sup>596</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 64b-65a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 156-157; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 252-254; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 169-170; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 333-334; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 261-263.

<sup>597</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 77b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 184; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 215; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 373; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 392; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 305; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 313. Aynı düşünceleri Ortega y Gasset şu ifadelerle dile getirmektedir: "Bizim devlet dediğimiz realite, birbirlerine kan bağı ile bağlanan insanların kendiliklerinden bir araya gelişi değildir. Birbirlerinden tabii olarak ayrılmış insanlar, bir arada yaşamağa mecbur kaldıklarının gördükleri zaman devlet başlar. Bu mecburiyet kaba bir kuvvet değildir, fakat dağınık gruplar önünde zorlayıcı bir maksat, müşterek bir görevdir. Devlet, her şeyden önce, bir aksiyon planı ve bir işbirliği programıdır." Ortega y Gasset, *Kütlelerin İsyanı*, Nejat Muallimoğlu (çev.), İstanbul: Birleşik Y., 1996, s. 205.

<sup>598</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 77b-78a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 185; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 215-216; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 374-375; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 306; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 314.

Bunun sebebi halkın, nesiller boyu hep devlete ve yöneticiye itaat edildiğini görmüş olmalarından dolayı devlete ve devlet başkanına teslim olup itaat etmekten (*el-inkiyâdu ve't-teslîm*) başka bir şey bilmemeleridir. Devlete teslimiyet duygusunun kalplere yerleşmiş olmasından dolayı hiç kimsenin aklından “isyân” veya ayaklanma (*hurûc*) düşüncesi geçmez. Şayet böyle birşeye teşebbüs edilirse toplum (*cumhûr*) tarafından kötü bulunur ve muhalefet görür. Bu sayede devlet başkanı “asabelerin kuvveti”ne ihtiyaç duymaz ve hâkimiyetini ücretli (paralı) askerlere dayanarak sürdürür.<sup>599</sup> Böylece İbn Haldûn, Weber’in “geleneksel meşruiyet” (*traditionale Legitimität*) olarak adlandırdığı olguya işaret etmektedir.<sup>600</sup> Meşruiyet, toplumsal ya da siyasî bir düzene tâbi olanların, sözkonusu düzenin “haklılığı” konusunda mutabakata varmış olmaları anlamına gelmektedir.<sup>601</sup> “Uzun bir alışkanlığın sonunda ortaya çıkan gelenekçi meşruluğa dayalı iktidar (*Herrschaft*) tipi”nden söz eden Weber, böylesi gelenek (*Konvention*) vasfını kazanmış bir iktidarın sırf eski olduğu için bile doğal sayılabileceğini belirtmektedir.<sup>602</sup>

Ancak asabiyet (birlik ve dayanışma duygusu) veya bir yönetime olan geleneksel bağlılık, askerî hazırlık derecesinin veya savaşma iradesinin önemli bir parametresi olmakla birlikte, diğer faktörler de önem taşımaktadır. Bunlar ise, düşünürce göre, sayısal üstünlük ya da askerinin çokluğu, kuvvet anlamına gelen silahların mükemmelliği, onların etkili biçimde kullanılabilmesi ve savaşan askerlerdeki bireysel cesaret, beceri ve dayanıklılıktır.<sup>603</sup> Askerî hazırlık derecesi bakımından savaşçıların tecrübe sahibi olmaları ve savaş sanatını bilen, soğukkanlı, dirayetli, ihtiyatlı ve basiretli komutanların sevk ve idaresi altında bulunmaları da önem taşımaktadır.<sup>604</sup> Bu açıdan yönetimin yapısı ve niteliği de dikkate alınması gereken bir unsur olarak göze çarpmaktadır. Şayet yönetim ve yasalar zor ve baskıya (*kahr*), ezici güce (*satvet*) ve

<sup>599</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 142b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 329; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 393; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 561; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 174-175; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 122.

<sup>600</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 124.

<sup>601</sup> William Outhwaite, “Meşruiyet”, *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü - The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought* içinde (492-494), s. 492.

<sup>602</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 17, 19, 124; Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 202; Münici Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 16. b., Ankara: Bilgi Yayınevi, 2004, s. 89.

<sup>603</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 69b, 134b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 167-168, 310; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 187-188, 367; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 349, 536; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 273-274, II, s. 144; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 282-284, II, s. 85. Weber’in “geleneksel meşruiyet” düşüncesi için bkz. Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, s. 66; Max Weber, *Sosyolojinin Temel Kavramları ve Meslek Olarak İlim*, s. 78.

<sup>604</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 134b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 310; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 366; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 536; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 141-142; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 85.

korkutma esasına dayanıyorsa, bu olumsuz uygulamaların etkisiyle yönetilenlerin nefislerinde ortaya çıkan tembellik ve bezginlik yüzünden, onlardaki dayanıklılık ve cesaret yok olur. Çünkü onların bu şekilde zulme ve baskıya boyun eğmek zorunda kalmaları, başka zaman ve zeminlerde de benzer şekilde direnç gösterememelerine yol açacaktır.<sup>605</sup> İbn Haldûn'a göre başkasının emirlerine itaat etmeye zorlananlar kendilerine olan saygılarını yitirirler. Yasalara itaat, toplum üyelerinin özgürlüklerinin sınırlandırılması ya da yok olması, insanların birbirlerinin sınırsız hâkimiyeti altına girmesi anlamına gelmemeli, yöneticiyi de aşan hukuk kurallarına uyulması şeklinde kendisini göstermelidir. “İbn Haldûn bu noktada modern liberal düşünürlerden Hayek gibi hukukla özgürlüğü buluşturmaktadır.”<sup>606</sup>

## VI. İKTİSADÎ ETKENLER

Bir devletin ulusal güç kapasitesinin önemli bir ögesi olan ekonomik güç, geleneksel olarak askerî kapasite ile olan yakın ilgisi bağlamında ele alınmaktadır. Özellikle askerî güç açısından bir ülkenin ekonomik gücünün göstergelerinden “endüstrileşme derecesi” kiritik öneme sahiptir.<sup>607</sup> Ekonomik gücün en temel unsurlarından bir diğeri ise, bir ülkenin bağımsızlığı açısından özellikle önem taşıyan tarımsal kapasitedir.<sup>608</sup> Ancak, ekonomik araçların, diplomasi ve propaganda gibi güç öğelerinden önemli bir farkı, tek başına hükümetlerin kontrolünde olmamasıdır.<sup>609</sup> Bu tür araçlar, uluslararası ilişkilerde bir dış politika ögesi olarak genelde bir ülke savaşa girmek için hazırlanırken veya saldırıya uğrama korkusuna kapıldığında kullanılırlar.<sup>610</sup> Ekonomik güce temel teşkil eden öğelerin dış politik amaçlar için kullanılması aslında yeni bir olgu değildir. Tam tersine, bu yöntem büyük ya da güçlü devletler tarafından küçük veya az gelişmiş devletlere karşı tarih boyunca uygulanagelmıştır. Bu çerçevede bazı kaynakları ele geçirerek kendi askerî kapasitesini artırmaya çalışan bir devlet, bir yandan da uluslararası pazarlardaki etkinliğini kullanarak potansiyel düşman devletlerin

<sup>605</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 64a, 71a-71b; *Mukaddime/Zağbi*, s. 154-155, 170-171; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 167, 192-193; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 331-332; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 248-250, 278-279; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 258-261, 287-290.

<sup>606</sup> Ensar Nişancı, “Umran Anlayışı Perspektifinden Günümüz Türkiye’inde Yaşanan Krizlerin Analizi”, *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, C. VI, S. 2 (Temmuz 2005), s. 249.

<sup>607</sup> Wendzel, s. 187.

<sup>608</sup> A.g.e., s. 189.

<sup>609</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 300.

<sup>610</sup> Palmer ve Perkins, s. 150.

aynı kaynaklara ulaşmasını engellemeye çalışır. Bu uygulama sömürge döneminde askerî araçlar kullanılarak yapıldığı için, genellikle, müdâhaleye maruz kalan ülkenin egemenliğinin ortadan kalkmasıyla sonuçlanmaktaydı.<sup>611</sup>

Bütün bu hususlar Uluslararası İlişkiler bilim adamları tarafından “uluslararası politik ekonomi” adı altında inceleme konusu yapılmaktadır. Genel olarak bilim adamları “uluslararası politik ekonomi” alanını Uluslararası İlişkiler’in bir dalı olarak görürken, sayıları az olmakla birlikte bazıları da Uluslararası İlişkiler’in, uluslararası politik ekonomi disiplininin bir parçası olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>612</sup> Sprinz’e göre, uluslararası siyasal ekonomi, Uluslararası İlişkiler disiplininin temel alt dallarındandır ve merkezinde yer alan araştırma konulardan biri durumundadır.<sup>613</sup> Batı düşünce tarihinde ekonomik yapının Uluslararası İlişkiler açısından ele alınması geleneği XVI. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Giovanni Botero’nun (1540-1617) *Akil Devleti* adlı kitabındaki uluslararası analizlerinin en orijinal yönlerinden birini ekonomik faktörlere dair açıklamalarının oluşturduğu kabul edilmektedir. Ona göre, uluslararası ilişkilerde silahlı kuvvetlerin yanı sıra, üretim ve uluslararası ticaret de hayatî önem taşımaktadır, çünkü böylesi etkinlikler, bir hükümdarın gerekli olan gücü satın alabileceği zenginliği sağlamaktadır. Botero ayrıca, güçlü olması için, bir ülkenin yoğun bir nüfusa sahip olması gerektiğini ileri sürer, çünkü nüfusun fazlalığı büyük bir ordu, daha çok vergi ve daha kapsamlı bir ekonomik etkinlik anlamına gelmektedir. Ancak, nüfusun ülkenin kaynaklarını tüketecek derecede aşırı olmaması da önemlidir. Şayet nüfus gereğinden fazla olursa, kıtlığa, yoksulluğa, hastalıklara ve kıskançlıklara yol açacak ve devletin birlik ve bütünlüğünü tehlikeye düşürebilecektir. Çareyi sömürgecilikte bulan Botero’ya göre, aşırı kalabalıktan ölmeye başlayan arıların kovani terk etmesi gibi, etkili bir sömürgecilik siyaseti izlenmedikçe ve nüfus fazlası yabancı topraklara ihraç edilmedikçe bu tehlike ortadan kalkmayacaktır.<sup>614</sup>

İbn Haldûn’un görüşleriyle karşılaştırıldığında, Batı düşünce geleneği için orijinal olmakla birlikte, Botero’nun görüşlerinin (sömürgecilik önerisi hariç) gerçekte özgün ya da yeni olmadığı görülmektedir. Herşeyden önce İbn Haldûn, iktisadın kendi

---

<sup>611</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler*, s. 352.

<sup>612</sup> Gill ve Law, s. 14.

<sup>613</sup> Detlef F. Sprinz ve Yael Wolinsky-Nahmias, “Introduction: Methodology in International Relations Research”, *Models, Numbers, and Cases: Methods for Studying International Relations* içinde (1-16), Detlef F. Sprinz ve Yael Wolinsky-Nahmias (Ed.), Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2004, s. 3.

<sup>614</sup> Knutsen, s. 93-94.



başına bağımsız bir ilim olduğunu fark etmiş,<sup>615</sup> ekonomik alanda yeni düşünceler üretmiş, Adam Smith gibi isimleri öncelmiştir.<sup>616</sup> Walter'ın ifadesiyle, ekonomik liberalizmin kurucu babalarından biri kabul edilen A. Smith'in görüşlerinin Uluslararası İlişkiler literatürüne de yansımış olduğu bilinmektedir.<sup>617</sup> J. Desomogyi'ye göre ise, İbn Haldûn'un eseri, ekonomik liberalizm alanının öncü çalışmasıdır ve konuyu Batı'da ilk defa ele alan A. Smith'ten dört yüzyıl önce alanla ilgili özgün değerlendirmelerde bulunmayı başarmıştır.<sup>618</sup> İbn Haldûn'un, A. Smith'in temel görüşlerinin en önemlilerini çok daha önce dile getirmiş olduğu dikkate alınır, <sup>619</sup> görüşlerinin A. Smith'inkiler gibi Uluslararası İlişkiler alanına aktarılmasının yararlı olacağından şüphe edilemez. Batı'daki iktisadî hususlarla ilgili incelemelerin XVIII. asrın ikinci yarısına kadar ilmî bir şekil almadığı gözönünde tutulursa,<sup>620</sup> İbn Haldûn'un bu alandaki önem ve özgünlüğü kendiliğinden anlaşılabilir. Locke'un, insanın kendi kendisinin ve dolayısıyla emeğinin mâliki bulunduğunu söyleyerek özel mülkiyeti savunma “dehasını göstermiş” olduğu ve Adam Smith'in liberal bir anlayışla kamusal alan - özel alan ayrımını geliştirmiş bulunduğu<sup>621</sup> kanaatinin yaygın biçimde savunulduğu dikkate alındığında, İbn Haldûn'un işbölümü kanunu ve ekonomik değer kavramı gibi çağımıza özgü düşünceleri çok daha önce ele almış ve iktisadî hürriyeti savunmuş olmasının<sup>622</sup> önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

Yine Desomogyi'nin ifadesiyle, İbn Haldûn'un teorisi ile A. Smith'inki karşılaştırıldığında, farklı milletler ve ekonomik çevrelerden gelmelerine ve aralarında dört asırlık bir zaman farkı bulunmasına rağmen ticaret serbestisi ve devlet müdahalesi ile ilgili olarak aynı sonuçlara vardıkları görülmektedir.<sup>623</sup> M. Özel'e göre de, İbn Haldûn'un yaklaşımları, bir ülkenin zenginliğini o ülkedeki emeğin üretkenlik derecesine ve üretken emek miktarına bağlı gören A. Smith tarafından 400 yıl sonra

---

<sup>615</sup> Abdulmecid Mizyan, *en-Nazariyyâtu'l-iktisâdiyye inde İbn Haldûn ve Ususuhâ mine'l-fikri'l-İslâmi ve'l-vâki'i'l-muctemi'*, Kuveyt: Muessesetu'l-vahde, 1981, s. 9.

<sup>616</sup> Hançerlioğlu, *Başlangıcından Bugüne Kadar Özgürlük Düşüncesi*, s. 177.

<sup>617</sup> Andrew Walter, “Adam Smith and the Liberal Tradition in International Relations”, *Classical Theories of International Relations* içinde (142-172) Ian Clark ve Iver B. Neumann (Ed.), London: MacMillan Press Ltd, 1999, s. 142.

<sup>618</sup> Joseph Desomogyi, “State Intervention in Classical Arabic Literature”, *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture: Studies in Islamic Economics* içinde (47-51), Mohamed Taher (Ed.), C. VIII, New Delhi: Anmol Publications, 1997, s. 49.

<sup>619</sup> Mandel, II, s. 452.

<sup>620</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 398.

<sup>621</sup> Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi, 1998, s. 78.

<sup>622</sup> Zeyneb Mahmud Hudayrî, *Felsefetu't-târih inde İbn Haldûn*, Kahire: Dâru's-sekâfe, 1991, s. 225.

<sup>623</sup> Desomogyi, “State Intervention in Classical Arabic Literature”, s. 51.

tekrar edilmiştir.<sup>624</sup> A. Smith, “en yüksek zenginlik derecesi”ne erişmek için gerekli koşulların “barış, düşük vergiler ve adaletin makul bir düzeyde gerçekleştirilmesi”nden ibaret olduğunu söylerken,<sup>625</sup> İbn Haldûn’un görüşlerini tekrarlamış olmaktadır. Ernest Mandel de, milletlerin zenginliğinin “zanaatlar tarafından yaratılan ürünlerden” (emtiadan) ileri geldiğini, bir başka deyişle zanaatkârların (işçilerin) emeğinin ürünü olduğunu A. Smith’ten önce İbn Haldûn’un dile getirdiğini belirtmektedir. Ona göre İbn Haldûn bu kavramı genişletmekte, İspanya’da buğdayın fiyatının Kuzey Avrupa’dakinden daha yüksek olmasının sebebini, yiyeceklerin orada daha nadir olmasına değil, buğdayı üretmek için daha uzun bir müddetin ve daha yüksek ekim masraflarının gerekli olmasına bağlamaktadır.<sup>626</sup> Bütün bu tespitler ışığında, A. Smith’in ekonomik liberalizmin babası olarak nitelendirilmesini<sup>627</sup> aceleci bir değerlendirme olarak kabul etmek gerekir.

İbn Haldûn’un, birçok ekonomi teori ve pratiği için bir öncü konumunda bulunduğu günümüzde gösterilmiş bulunmaktadır.<sup>628</sup> Örneğin E. Rosenthal’e göre, İbn Haldûn düzgün işleyen bir devlet, gelişen bir toplum ve ileri bir uygarlık için sağlıklı bir ekonominin önemini fark etme konusunda bir çığır açmıştır.<sup>629</sup> M. H. Dowidar ise, İbn Haldûn’un, değer, emek-değer ve artık-değer kavramlarını senteze ulaştırdığını belirtmektedir.<sup>630</sup> Öte yandan H. Kıvılcımlı, düşünürün, üretim biçimini toplumun temeli kabul etmekle çağının önüne geçtiğini söylemektedir.<sup>631</sup> Garaudy’ye göre ise,

<sup>624</sup> Mustafa Özel, “Bir İktisat Klasığı Olarak İbn Haldun’un *Mukaddime*’si”, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, Yıl: 11, S. 21 (2006), s. 5.

<sup>625</sup> Burke, s. 144.

<sup>626</sup> Mandel, II, s. 452.

<sup>627</sup> Jackson ve Sørensen, s. 184.

<sup>628</sup> Molins, “Conclusions: Ibn Khaldun Assessed and Reassessed”, s. 414.

<sup>629</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 155. Böyle olmakla birlikte, el-Câbirî, hatalı bir şekilde, İbn Haldûn’un asabiyyetin bir muharriki olarak “ekonomik etken”e işaret ettiğini, fakat bu “gizli” etkeni önemi ölçüsünde açıklamadığını öne sürebilmiştir (Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fikru İbni Haldûn: el-Asabiyyetu ve’l-devletu*, 4. b., Dâru’l-Beyza: Dâru’n-neşri’l-Mağribiyye, 1984, s. 271). Gerçekte, İbn Haldûn’un ekonomik ilişkilerin etkisini açıklamaya yönelik ifadelerinin öneminin geçmişte yeterince anlaşılmadığını söylemek daha doğru olur. Nitekim Sayar, Osmanlı tarihçilerinin İbn Haldûn’dan değişik çaplarda etkilenmiş olmalarına rağmen, onun gün ışığına çıkardığı tarihî olayların iktisat boyutunu yeterince yakalayamadıklarını ve ona katkıda bulunamadıklarını söylemektedir. Bkz. Ahmed Güner Sayar, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, İstanbul: Der Y., 1986, s. 110-111.

<sup>630</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 190, n. 239. Aynı şekilde Mandel de, düşünürün kalifiye emeğin basit emeğe indirildiğini farkettiğini ve hatta bir artık-değer teorisini sezindiğini belirtmektedir (Bkz. Mandel, II, s. 452). İbn Haldûn’a göre bütün zenginliklerin kaynağı temelde emek ile üretimin aslı faktörü olan tabiattır. Hammadde ve tabii kaynaklardan yararlanabilmek için insan emeğine ihtiyaç vardır (Bkz. İbrahim Erol Kozak, “İbn Haldûn”, *DİA*, C. XX, s. 6). Bu düşüncüyü daha sonra Batı’da Locke dile getirmiş, emeği ile doğadan bir şey alan insanın, tabiatın kendisine sunduğu değerlere fazladan olarak emeğini, çalışmasını ve tekniğini eklediğini dile getirmiştir. Bkz. Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 165.

<sup>631</sup> Kıvılcımlı, *Metafizik Sosyoloji Eleştirileri*, s. 39.

düşünür, Avrupa'nın XVIII. yüzyıl iktisatçılarının merkantilist görüşlerden kurtulmalarından çok önce, emeğe dayanan bir değer teorisini özet olarak vermeyi başarmıştır. Çünkü altın ve gümüşü zenginlik olarak kabul etmemekte, bunların sadece birer mübadele aracı olduklarını ileri sürmekteydi.<sup>632</sup> Gerçekten de Fransız Devrimi ve Napoleon savaşlarına kadar Avrupa'da merkantilist ticaret anlayışı egemenliğini sürdürmüştür. Bu anlayış çerçevesinde zenginlik, en basit şekliyle külçe altın veya gümüş birikimi olarak anlaşılıyordu.<sup>633</sup> Merkantilizmin XVIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar etkisini sürdürmesine<sup>634</sup> karşılık, İbn Haldûn, Lacoste'un ifadesiyle, XIV. yüzyılda bir "değer" kuramı geliştirmiş, değer, bir ürünün yapımı için gerekli olan emek miktarı olduğunu açıklamıştır. Bu konuları uzun uzun tartışacak olan Avrupalı iktisatçılardan çok önce, değerli madenlerin tek başlarına zenginlik oluşturmaktan uzak bulunduğu parmak basmış, onların kendi başlarına değeri olmayan simgelerden, mübâdele araçlarından başka bir şey olmadığını dile getirmiştir. Mülkiyetle ilgili anlayışını, günümüz iktisat biliminde önemli bir yere sahip olan "kullanım değeri" ile "mübâdele değeri" arasındaki belli bir ayrıma dayandırmıştır.<sup>635</sup>

İbn Haldûn'un, siyasal ve düşünsel yaşamın tüm öğelerini "iktisadî ve toplumsal evrim"e bağlı olarak incelediğini söyleyen Lacoste'un yanı sıra<sup>636</sup> Hassan da, düşünürün *Mukaddime*'de "ekonomik ilişkilere dayanan" sosyal-siyasal nitelikte bir doktrin kurduğunu ileri sürmektedir.<sup>637</sup> Benzer şekilde D. Ergun da, toplum biçimlerini üretim biçimlerine göre sınıflandırmayı başardığını, toplumun manevî yaşantı ve değerleri ile insanların psikolojik varlık ve özelliklerini ekonomik koşullarla ve üretim biçimleriyle ilişkileri bağlamında açıklamaya çalıştığını kaydetmektedir.<sup>638</sup> Bazı yazarlara göre ise, Karl Polanyi'nin iktisadî düşünceleri ile İbn Haldûn'unukiler arasında benzerlik bulunduğu görülmektedir.<sup>639</sup> Bütün bunların yanı sıra, İbn Haldûn'un, birtakım madenlerin, değerli taşların, ayrıca altın ve gümüş gibi maddelerden oluşan

<sup>632</sup> Garaudy, *Sosyalizm ve İslâmiyet*, s. 62; Kozak, "İbn Haldûn", s. 5.

<sup>633</sup> Edward Hallett Carr, *Milliyetçilik ve Sonrası*, Osman Akınhay (çev.), 3. b., İstanbul: İletişim Y., 1999, s. 16.

<sup>634</sup> James J. Flynn, *Çağdaş İktisatçılar*, Ergün Tuncalı (çev.), İstanbul: Milliyet Y., 1967, s. 14.

<sup>635</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 179.

<sup>636</sup> A.g.e., s. 177.

<sup>637</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 13.

<sup>638</sup> Ergun, s. 13.

<sup>639</sup> Abdüsselâm Şeddâdî, *İbn Haldûn min manzîri âhar*, Muhammed el-Hilâli ve Buşra Fekiki (çev.), Dâr-u Beyza: Dâr-u Tubkal, 2000, s. 55. Polanyi 1940'larda iktisatçıları, genellemelerinin evrensel geçerliliği olduğunu sandıkları için eleştirmiştir. Polanyi'ye göre, üç temel örgütlenme sistemi vardır. Bunlardan yalnızca piyasa sistemi, klasik iktisat yasalarına bağlıdır. Diğer örgütlenme tarzları olan "karşılıklılık" ve "yeniden dağıtım" sistemlerinden ilki, armağan geleneğine dayanmaktadır. Bkz. Burke, s. 68.

servetin dünyanın doğusunda fazlaysa batısında az olacağı ya da tam tersinin gerçekleşeceği tespiti<sup>640</sup>, globalizasyon ya da küreselleşme perspektifi olarak görülebilir.

İbn Haldûn'un, siyaset için ve bir devlet halinde teşkilatlanmış herhangi bir toplumun bütün hayatı için ekonominin taşıdığı önemi gören ilk Ortaçağ düşünürü olduğunu söyleyen E. Rosenthal'e göre, yine de onu Marksizm'in öncüsü olarak görmekten sakınmak gerekir. Çünkü, düşünürü göre ekonomi her ne kadar vazgeçilmez bir unsur ise de, devletin temellerinden yalnızca biridir. İbn Haldûn'un teorisi çerçevesinde devletin kuruluşu, gelişimi ve istikrarında maddî etkenlerle birlikte dinî ve moral hedefler, siyasî hırslar ve kültürel öğeler de rol oynar.<sup>641</sup> Gerçekten de düşünür, dinî sınırlar içerisinde kalmayan sosyo-kültürel unsurlarda, gelişmiş bir medeniyet ve sanayiın insan zekâsını geliştirmesi örneğinde olduğu gibi, maddî temeller görmekle birlikte,<sup>642</sup> yabancı bir millet tarafından istila edilen ülkelerde yerli halkın psikolojik yıkıma uğrayacağını, yaşama sevinç ve tutkuları ile çalışma ve kazanma azimlerini yitireceklerini kaydetmek suretiyle,<sup>643</sup> bu alandaki etkileşimin iki yönlü olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, düşünürün yaklaşımında İslâm düşüncesinin etkisinin özellikle kavramsal düzeyde kendisini gösterdiği söylenebilir. Bu noktayı farketmeyen A. Bilgi'ye göre, düşünür, emeğin fiyatın özünü oluşturduğunu ilk kez öne sürdüğü gibi, ticarî üretimi çözümlerken bu alana *kasb* [*kesb*] (üretilen nesnelere toplamı), *maaş* (insan için yaşama araçları), *rızk* (*kesb*'in paraya çevrilerek insanların gereksinmelerini karşılamak için yararlanılır hale gelmesi) gibi yeni terim ve tanımlar kazandırmıştır.<sup>644</sup> Gerçekte bu kavramların hiçbirisi yeni değildir ve İslâm düşünce geleneğinde sürekli kullanılmış olan terimlerdir.<sup>645</sup> Böyle olmakla birlikte, İbn Haldûn'un empirik politik

<sup>640</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 188a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 424; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 530; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 704; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 327; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 325.

<sup>641</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 134.

<sup>642</sup> Hassan, s. 175. Konuyla ilgili olarak bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 213a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 472; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 605; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 779-780; *Mukaddime/Ugan*, II, s. 438; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 28; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 432.

<sup>643</sup> Kozak, "İbn Haldûn", s. 6.

<sup>644</sup> Alaattin Bilgi, "İbni Haldun: Marx'tan Beş Yüzyıl Önce", *Bilim ve Ütopya*, S. 57 (Mart 1999), s. 33.

<sup>645</sup> Mesela, İbn Haldûn'dan yaklaşık üç asır önce yaşamış olan Gazzâlî'de bu kavramların hepsi mevcuttur. Nitekim, en tanınmış eserinde, "Kitâbu Âdâbî'l-Kesb ve'l-Meâş" adlı kapsamlı bir bölüm yer almaktadır. (Bkz. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, II, s. 157-227.) Haklı olarak Adivar, düşünürün iktisat anlayışında Gazzâlî'den etkilenmiş bulunduğunu söylemektedir (Bkz. Adivar, s. 742). Aynı şekilde Cemil Sena da, "İbni Haldun, ekonomik görüşlerinde Gazali'den ilham alır" demektedir. Bkz. Sena [Ongun], s. 51.

ekonomi teorisinin İslâmî bir teori olmadığını savunan Masudul Alam Choudury gibi isimler de mevcuttur.<sup>646</sup>

## A. İKTİSADÎ POLİTİKALAR VE ÜLKE REFAHI

Bir ülkenin iktisadî politikaları ile kalkınmışlık düzeyi ve halkın refah seviyesi, dış politikasının yöneldiği hedefler ve uluslararası alandaki faaliyetlerinin niteliği bakımından önem taşımaktadır. Bu açıdan, ülkenin ihracat kapasitesi, iç talebin yapısı ve miktarı, üretim kapasitesi ve bu alandaki sektörel dağılım, ekonomik faaliyetlerdeki verimlilik düzeyi ve halkın gelir seviyesi özellikle önem taşımaktadır. Bazı Uluslararası İlişkiler uzmanlarının “ekonomik bakımdan az gelişmişliğin, devletlerin saldırgan oluşunda önemli bir paya sahip olduğu”nu söylemelerine<sup>647</sup> karşılık, tam aksi yönde düşünen Marksist yazarlara göre ise, ekonomik gelişmişlik düzeyi ile dış politikadaki emperyalist ve yayılmacı hedefler ve dolayısıyla savaşçı eğilimler arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır.<sup>648</sup>

İbn Haldûn’un ekonomiyle ilgili görüşleri farklı değerlendirmelere konu olmuşsa da, yaygın eğilim, bunların “liberal bir iktisat politikası”na işaret ettiği yönündedir.<sup>649</sup> Düşünür özel girişimciliği temel almakta ve devlet kapitalizmine, bir başka deyişle, devletin ve devlet ileri gelenlerinin iktisadî faaliyette bulunmalarına karşı çıkmaktadır.<sup>650</sup> Arslan’a göre İbn Haldûn “tam bir liberal”ken,<sup>651</sup> onu “ilk liberal” kabul eden Hançerlioğlu’na göre ise, devletin iktisadî alana el atmasının ticaret hayatını, düşünce girişkenliğini ve dolayısıyla kamu ekonomisini baltalayacağını açıklamıştır.<sup>652</sup> İbn Haldûn’a göre insanların hem ahlâk düzeyi, hem de ekonomik verimliliği, özgürlükleriyle birebir orantılıdır. Buna karşılık baskı ve formalizasyon ahlâksızlık ve

<sup>646</sup> Cecep Maskanul Hakim, “İbn Khaldun’s Thought in Microeconomics: Demand-Supply and Prices”, [www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/03%20Cecep%20Hakim.pdf](http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/03%20Cecep%20Hakim.pdf) (8 Temmuz 2009), s. 11. Cecep M. Hakim, makalesinde, Choudury’nin düşünürüne yönelttiği eleştirileri cevaplandırmaktadır (Bkz. Hakim, s. 1-14). Hakim, Choudury’nin İbn Haldûn’la ilgili değerlendirmelerinde onun görüşlerini bütünlüğü içinde ele almadığını, belirli unsurları öne çıkaran parçalı bir yaklaşımı benimsediğini ve önemsiz noktalara yoğunlaştığını ileri sürmektedir. Bkz. Hakim, s. 12-13.

<sup>647</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler*, s. 408.

<sup>648</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 52.

<sup>649</sup> Uygun, s. 132.

<sup>650</sup> Falay, s. 50-51; Kozak, *İbn Haldun’a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, s. 168.

<sup>651</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 144.

<sup>652</sup> Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, s. 298; Hançerlioğlu, *Başlangıcından Bugüne Kadar Özgürlük Düşüncesi*, s. 177-178. İbn Haldûn’un konuyla ilgili açıklamaları için bkz. *Mukaddime/Atuf Ef.*, vr. 136a-137a; *Mukaddime/Zağbi*, s. 314-316; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 373-374; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 542-544; *Mukaddime/Pirizâde*, II, s. 148-152; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 91-96.

verimsizlik nedenidir. Düşünür, “günümüz ekonomi literatürünün diliyle, siyasî ve ekonomik liberalizmin birliğini savunmaktadır”.<sup>653</sup>

İbn Haldûn’un iktisadî politikalar ve ülke refahı ile ilgili görüşlerinin yakın zamanlarda özellikle ABD’de yankı bulduğu görülmektedir. ABD başkanlık seçimlerine rastlayan 1980 yılı sonbaharında, 1973’teki petrol krizinden beri devam eden ekonomik güçlüklerle ilgili tartışmalara şahit olma fırsatını yakaladığını belirten Lizana, bu tartışmalarda İbn Haldûn’un, ekonomi bilimine yeni yaklaşımlar için bir referans olarak anıldığını belirtmektedir.<sup>654</sup> Mevcut ekonomik model, 1929 krizinden sonra kabul gören Keynes’in çalışmasına dayanırken,<sup>655</sup> “talep yanlı” olarak adlandırılan bu yaklaşıma karşı bazı çevreler “arz yanlı” iktisat modelini savunmaya başlamıştır.<sup>656</sup> Bu tartışmalar çerçevesinde, İbn Haldûn’un her iki modeli birden gündeme getirmeyi başardığı, aynı anda bu iktisat modellerinden birinde veya her ikisinde birden ortaya çıkabilecek zorluk, fırsat ve durumları keşfettiği belirtilmektedir. Bu yüzden düşünür, hem Keynes’in ve Keynesçi ekonomistlerin, hem de arz yanlı iktisatçıların öncüsü olarak görülmektedir. Lizana’ya göre, İbn Haldûn’un bugünün sorunlarıyla yüzleşmemizde bize yardımcı olabilecek değerdeki görüşlerini tartışırken, “onun, günümüz ekonomistlerinininkinden çok daha geniş bir perspektifi benimsediğini” gözönünde bulundurmamak gerekmektedir.<sup>657</sup>

Keynes’ten beş asır önce, üretimi artırmak için ek talep oluşturmanın, istihdamı yaygınlaştırmak için kamu yatırım ve harcamalarını çoğaltmanın ve “güven” unsurunun önemine dikkat çekmiş bulunan düşünürün<sup>658</sup> Keynes’i de aşmış bulunduğunu kabul

<sup>653</sup> Neşet Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, İstanbul: Kaknüs Y., 2005, s. 108.

<sup>654</sup> Antonio García Lizana, “Economic Cycles: Prosperity, Depression, Recovery”, *Ibn Khaldun - The Mediterranean / Molins* içinde (228-233), s. 228.

<sup>655</sup> Keynes, Klasik iktisatçıların savunduğu liberal teorinin karşısında yer alarak, ekonomide ve piyasalarda kendi kendine bir denge oluşamayacağını, devlet müdahalesinin gerekli ve önemli olduğunu vurgulamıştır. Klasik düşüncede var olan Say Yasası’na da (“Her arz kendi talebini yaratır”) muhalefet eden Keynes, her ekonomide belirli bir miktarda eksik istihdamın oluşabileceğini ileri sürmüştür. Böylece ekonomi alanında devletin önemini tekrar belirterek, devletin tam istihdamı sağlayabilmek için ekonomiye müdahalesini gerekli görmüştür. Aynı zamanda bu müdahalelerde paranın oynaması gereken role vurguda bulunarak onun bir etkisiz unsur gibi gözdüğü edilmesi yaklaşımını terk etmiş, tam tersine onu ekonomiyi etkileyebilecek bir faktör olarak yeniden açıklamıştır. Bkz. A.y.

<sup>656</sup> Yeni bir model olmasa da, ABD eski Başkanı Reagan’ın uygulamaya çalıştığı bir ekonomik model olmasından dolayı görece olarak güncel bir nitelik taşımaktadır. Stagflasyon (ekonomik durgunluk ile enflasyonun aynı anda yaşandığı makroekonomik durum) krizini aşmak için üretimin artırılmasını öngörmektedir. Üretimin artırılması için de gelir vergisinin indirilmesi savunulur. Bu sayede üreticiler yeni yatırımlara yönelecekler ve istihdamla beraber üretimde görülen artış, fiyatların da düşmesine sebep olacaktır. Bkz. A.y.

<sup>657</sup> Bkz. A.y.

<sup>658</sup> Selim Cafer Karataş, “Economic Theory of Ibn Khaldun and Rise and Fall of Nations”, Manchester: Foundation for Science Technology and Civilisation, 2006, [www.muslimheritage.com/.../The%20Economic%20Theory%20of%20Ibn%20Khaldun.pdf](http://www.muslimheritage.com/.../The%20Economic%20Theory%20of%20Ibn%20Khaldun.pdf) (17 Ekim 2009), s. 4.

etmek gerekmektedir. Bu yüzden, ABD başkanları John F. Kennedy ile Ronald Reagan'ı etkilemiş bulunması<sup>659</sup> yadırganmamalıdır. 1980'li yıllarda iktisadî politikalarını şekillendirirken İbn Haldûn'un görüşlerinden yararlanan ABD Başkanı Reagan, 1 Ekim 1981 tarihinde yaptığı konuşmada, “vergi oranlarındaki bir indirimin daha büyük toplam vergi geliri olarak geri döneceği” şeklindeki ilkenin, XIV. yüzyılda yaşamış olan İbn Haldûn adlı müslüman bir filozofa kadar uzandığını ifade etmiştir.<sup>660</sup> Reagan, Chicago'da yaptığı 2 Eylül 1981 tarihli konuşmasında ise, eski Başkan John Kennedy'nin 1962'de yaptığı vergi konulu açıklamalarıyla, aslında, “Devletin ilk döneminde vergi oranları düşük, vergi gelirleri büyüktür; son dönemlerinde ise vergi oranları yüksek, vergi gelirleri azdır” diyen İbn Haldûn'un görüşlerini aksettirdiğini belirtmiştir.<sup>661</sup> Reagan, 1993 yılında yayınlanan bir yazısında ise, dönemin ABD Başkanı Clinton'a, düşünürün bu tespiti bir öğüt olarak aktarmıştır.<sup>662</sup>

Arz-yanlı iktisatçılar, marjinal vergi oranlarını azaltmanın ekonomik büyümeyi ve vergi gelirlerini artıracığı şeklindeki iddialarını desteklemek için, Chicago ve Güney Kaliforniya Üniversitelerinde ekonomi profesörü olarak görev yapmış bulunan Arthur B. Laffer tarafından keşfedilmiş bulunan Laffer Eğrisi'ne gönderme yapmaktadırlar. Grafikselleştirilmiş Laffer'e ait olsa da, devletin fazla vergi almasının iktisadî faaliyetlerde ve toplam vergi gelirlerinde bir gerilemeye yol açacağı düşüncesini İbn Haldûn, çok daha önce dile getirmiştir.<sup>663</sup> Laffer'in bizzat kendisi, “Laffer Eğrisi, bu arada belirtmeliyim ki, benim tarafımdan keşfedilmedi. Mesela, bir XIV. yüzyıl müslüman filozofu olan İbn Haldûn, eseri *Mukaddime*'de bunu açıklamıştı”<sup>664</sup> demektedir. Ancak, bu tespiti ilk yapan ismin İbn Haldûn olduğunun ileri sürülmesi,

<sup>659</sup> İbrahim M. Oweiss, “Ibn Khaldun, the Father of Economics”, *Arab Civilization: Challenges and Responses* içinde (112-127), Qusştançın Zurayq, George N. Atiyeh, İbrahim M. Oweiss (Ed.), New York: State University of New York Press, 1988, s. 120.

<sup>660</sup> Henry W. Spiegel, *The Growth of Economic Thought*, 3. ed., Durham ve London: Duke University Press, 1991, s. 695. Söz konusu konuşmanın metni için bkz. “The President's News Conference: October 1, 1981”, t.y., <http://www.reagan.utexas.edu/archives/speeches/1981/100181b.htm> (29 Aralık 2009).

<sup>661</sup> Bkz. “Remarks at the Illinois Forum Reception in Chicago; September 2, 1981”, t.y., <http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=44192> (29 Aralık 2009). İbn Haldûn'un ifadeleri için bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 135b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 312-313; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 369-370; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 539; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 146-147; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 89.

<sup>662</sup> Karataş, s. 13-14.

<sup>663</sup> Mark Skousen, *Modern İktisadın İnşası: Büyük Düşünürlerin Hayatları ve Fikirleri*, Mustafa Acar, Ekrem Erdem ve Metin Toprak (çev.), Ankara: Liberte Y., 2003, s. 496, Ed. notu; Ramazan Armağan, “Türkiye'de Gelir ve Kurumlar Vergisi Oranlarında İndirimin Vergi Gelirleri Üzerine Etkileri”, *SDÜ İktisadî ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. XII, S. 3 (2007), s. 247.

<sup>664</sup> Arthur B. Laffer, “The Laffer Curve: Past, Present, and Future”, *Executive Summary Backgrounder*, No. 1765 (Washington, DC: The Heritage Foundation, 1 June 2004), s. 1-2.

ondan üç asır önce Muhammed bin Turtûşî tarafından bu görüşün açık bir şekilde dile getirilmiş bulunduğu gözardı edilmesi anlamına gelmektedir.<sup>665</sup> Bununla birlikte İbn Haldûn'un söz konusu düşünceyi çok daha kapsamlı ve ayrıntılı bir biçimde ele aldığı görülmektedir.

İbn Haldûn, memur maaşlarının indirilmesinin satınalma gücünü azaltacağını ileri sürmekle, Hançerlioğlu'na göre, çağdaş "satınalma gücü kuramı"na öncülük etmiştir.<sup>666</sup> I. S. Beik ise, düşünürün, tarım ürünlerinin fiyatı ile kamu çalışanlarının ücretleri arasındaki karşılıklı bağımlılığı başarıyla tasvir ettiğini belirtmektedir.<sup>667</sup> İbn Haldûn'un lüks harcamaların ve aşırı tüketim tutkusunun kötülüğüne işaret etmesi, memurların maaş ve ücretlerinin azaltılmasını ve halka yapılan bağış ve yardımların kesilmesini istemesi anlamına gelmemektedir. Ona göre, eğer memurların maaş ve ücretleri düşürülürse, bunlar çok büyük bir kitleyi oluşturdukları ve harcamalarının (*nafaka*) toplamı büyük olduğu için, talepte daralma olur, çarşı ve pazarlarda (piyasada) durgunluk (*kesâd*) meydana gelir, ticaretten elde edilen kazançlar düşer ve sonuçta tâcirler tarafından ödenen vergilerde de (*harâc*) azalma olur. Bu yüzden devlet, memurlarının maaşlarını ve halka yapılan bağışları azaltmakla tasarrufta bulunmuş olmaz, aksine gelecekteki gelirlerini yitirmiş olur.<sup>668</sup> İbn Haldûn'un bu tavsiyesi, kamu harcamalarında artış yapılması anlamına gelmemektedir; istenen şey, zenginlik ve servetin devletin elinde birikmiş halde tutulmamasıdır. Bu sayede, bir yandan, halkın sabit veya dar gelirli bölümünün alım gücünde, piyasalarda canlanmaya yol açacak şekilde artış gerçekleşecek, diğer yandan da gelir dağılımında nisbî bir adalet ve denge sağlanmış olacaktır. Öte yandan, İbn Haldûn'un, çağdaş satınalma gücü kuramıyla örtüşen görüşlerini geliştirirken de Turtûşî'den yararlanmış olduğunu veya benzer

<sup>665</sup> Muhammed bin Turtûşî'ye göre, vergi mükelleflerine aşırı sorumluluklar yükleyerek onların yeryüzünü imar etmelerini engelleyen bir devlet başkanı, kendi etini parçalayıp aç kaldığında yiyen zavallı bir adama benzer. Bir yandan beslenmekte, öbür yandan çökmektedir. Tebasına gücünün çok üstünde vergiler yükleyen devlet başkanı, aynı zamanda, evinin çatısını bizzat evinin duvarlarından aldığı toprakla sıvayan veya çadırının direğini düzgün olsun diye kesip incelten adam gibidir. Böyle bir ev ya da çadır sonunda yıkılıp çökecektir. Yine Turtûşî'ye göre, çiftçiler vergi yükümlülüğü yüzünden zayıfladıklarında memleketi mamur etmekten aciz kalırlar ve onu öylece bırakırlar. Ülke harabeye dönüşür, toprak işleriyle uğraşan herkes vergi korkusundan dolayı işini terk eder, imar ve medeniyet faaliyetleri zayıflar. Dolayısıyla hükümdara gelecek vergi de azalır. Sonuçta bu zayıflık orduya tesir edecek, ordu zayıflayınca da düşmanlar ülkeye göz dikeceklerdir. Bkz. Muhammed bin Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, Said Aykut (çev.), İstanbul: İnsan Y., 1995, s. 334.

<sup>666</sup> Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, s. 298; Hançerlioğlu, *Başlangıcından Bugüne Kadar Özgürlük Düşüncesi*, s. 177-178.

<sup>667</sup> Beik, s. 1.

<sup>668</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 138a-b, 180b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 319-320, 407; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 379, II, s. 407; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 548, II, s. 669-670; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 157-158, 299-300; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 102-104.



görüşleri Turtûşî'nin daha önce daha kısa ve öz bir şekilde dile getirmiş olduğunu belirtmek gerekir.<sup>669</sup>

İbn Haldûn'a göre, devlet iki temel üzerinde ayakta kalır: Birincisi, daha önce belirtildiği gibi, kendisini "asker" (*cund*) ya da ordu olarak gösteren "şevket" ve "asabiyet"tir. İkincisi ise, hem askerî gücün varlığını sürdürmesini sağlayan hem de devletin diğer ihtiyaçlarının karşılanmasına yarayan mal ve para, bir diğer ifadeyle ekonomik güçtür.<sup>670</sup> Düşünür, iktisadî kalkınmanın dinamikleri olarak da siyasî istikrarı, güven ortamını, ihtisaslaşmayı, emeğe dayalı üretimi ve ahlâkî değerlere bağlılığı göstermektedir. Girişimci anlayışın önündeki engeller olarak ise aşırı vergileri, devletin parayı hazinede toplayarak piyasanın durgunlaşmasına sebep olmasını ve siyasî güç veya nüfuz kullanılarak kolay yollardan servet sahibi olunmasını dile getirmektedir.<sup>671</sup>

Düşünüre göre, bir ülke ya da şehrin ekonomik gelişme göstermesini engelleyen temel husus, ülke ahalisinin emeğinin kalifiye olmamasıdır. Çünkü, "ekonomik gelişmenin motoru, şehrin fikrî ve tecrübevî altyapısıdır. Üretimin ana kaynağı, üretken emektir."<sup>672</sup> Her emek ve çalışma eşit ölçüde kıymet taşımaz; emeğin kıymeti, ona olan talebin büyümesini sağlayan iki temel unsura bağlı olarak artar: Birincisi, diğer emek ve çalışmalar arasındaki üstünlüğü (*şeref*), ikincisi ise insanların ona duyduğu ihtiyaç (*hâcet*).<sup>673</sup> O halde, çalışma ve emeğin bizzat kendisi değil, kıymeti kazanç vesîlesidir. Bir insan şayet sanatların icrasından kazanç, fayda ya da birikim sağlıyorsa, gerçekte bu birikim, emek ya da çalışmasının (*amel*) kıymetidir. Esasen birikimden maksat da, bu kıymettir. Çünkü bu kıymetin dışında sadece *amelin* (emek ve çalışma) kendisi vardır; *amel* ise, birikim açısından bizzat bir amaç değil, araçtır. Her ne

<sup>669</sup> Turtûşî'ye göre, Endülüs şehirlerinin helâk olmasının ve Hristiyanlar tarafından işgale uğramasının en büyük nedeni, Hristiyanlar'ın devlet kasasında birikmiş paralarının bulunmaması, ihtiyaç anında halkın kendilerine taksim edilen parayı devletten alabilmeleriydi. Oysa Endülüs sultanları para ve malları bir tarafa yığıp korur, korunması gereken insanları ise ziyân ederlerdi. "Hristiyanların adamı vardı, Müslümanlar'ın ise beytül-mâli!" (Bkz. Turtûşî, s. 338). Yine Turtûşî'ye göre, serveti biriktirip yığmak sadece hasımları ve dört gözle gözetleyen düşmanları güçlendirir. Sultan mal ve hazîne yığıldığında adamlarını kuşku, tamah ve ihtirasa sokar, düşman da saldırmak için fırsat gözler. (A.y.) Bunları belirten Turtûşî', görüşünü desteklemek için Hz. Ömer'in uygulamasını örnek gösterir. Irak fetholunduğunda ganimetler Hz. Ömer'in huzuruna getirilmiş, beytül-mâl görevlisi (hazinedar) "Bu ganimetleri beytül-mâl'e koyayım mı?" diye sorunca Halife Ömer, "Hayır, şu gördüklerin bir kavimde çoğaldıkça aralarında daha çok pay edilmelidir" demiştir. Bkz. A.g.e., s. 340.

<sup>670</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 141b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 328; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 391; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 558; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 172; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 118-119.

<sup>671</sup> İbrahim Özkılıç, "İbn Haldun'da İktisadî Kalkınmanın Dinamikleri ve Girişimcilik", *Akademik Bakış*, S. 10 (Eylül 2006), [www.akademikbakis.org/pdfs/10/ibnihaldun.pdf](http://www.akademikbakis.org/pdfs/10/ibnihaldun.pdf) (20 Eylül 2009), s. 6-13.

<sup>672</sup> Mustafa Özel, s. 4-5.

<sup>673</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 199a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 426; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 534; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 706-707; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 331; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 328.

kadar bazı sanatlar açısından, marangozlukta ağacın ve dokumacılıkta ipliğin gerekli olması gibi, emeğin yanı sıra hammadde de önem taşır da, bunlarda da yine ortaya çıkan fayda ve birikim, büyük ölçüde emeğe bağlıdır (çünkü mesela mobilyayı mobilya yapan, emektir; ağaç tek başına ya da kendiliğinden mobilya işlevi görmez ve mobilya değeri taşımaz). Bazen emeğin değeri insanların gözünden kaçabilir. Fakat fayda ve kazançların (*muktesebât*) tamamı veya büyük kısmı “insan emeği”nin kıymetidir. Umrânın (uygarlığın) gerilemesi yüzünden emek ve çalışma ortadan kalkar veya azalır, kazanç da (*kesb*) ortadan kalkmış olur. Nitekim nüfusu az olan şehirlerde, insan emeğinin azlığından veya yokluğundan dolayı *rızk* ve kazanç az olur.<sup>674</sup> Kazanç, emeklerin kıymeti demek olduğu için, emeklerin çoğalması nisbetinde onların kıymeti de birikecek ve böylece zorunlu olarak kazanç da çoğalacaktır. Bunun sonucu olarak zenginlik ve refah ortaya çıkar ve insanların en kaliteli meskenlere, giyeceklere ve eşyalara sahip olmaları, hizmetçiler ve binitler edinmeleri mümkün olur. Bütün bunlar, kıymete sahip olan emek sayesinde ortaya çıkar ve istenilen kaliteyi taşımaları için, üretimlerini sağlayan sanatlarda maharet kazanmış kişiler (kalifiye işgücü) istihdam edilir.<sup>675</sup> Sonuç olarak *rızk* ve kazanç (*kesb*), halkın emeklerinin (*a'mâl*) değerinden başka birşey değildir. Onların çalışma ve emekleri (*mesâî* ve *a'mâl*), sermayeleri ve kazançlarıdır.<sup>676</sup>

Bundan çıkan mantıksal sonuç, bir devlette yönetici konumunda olanların, insanların emek ve çalışmalarının artmasını sağlayacak tedbirleri alması, azalmasına yol açacak uygulamalardan ise kaçınması gerektiğidir. Halkın fayda ve kazanç umudunu kamçılıyıp daha fazla çalışmalarına yol açacağı için, ekonomik faaliyette bulunanların sorumlu tutuldukları vergi gibi yükümlülüklerin olabildiğince az tutulması önem taşır.<sup>677</sup> Buna karşılık, insanlara malları hususunda düşmanlık ve baskıda bulunulması, çağdaş tabirle güven ortamının yok edilmesi, sahip oldukları malların en sonunda bir şekilde ellerinden alınacağını düşünmelerine neden olacağı için, insanların, onları elde etme ve kazanma emel ve umutlarının kesilmesine neden olur. Halkın kazanç için

<sup>674</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 184b-185a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 418-419; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 521-522; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 694-695; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 317-318; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 313-314.

<sup>675</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 174b-175a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 396-397; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 491-492; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 652-653; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 282-285; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 272.

<sup>676</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 139b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 322; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 382; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 552; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 162; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 109.

<sup>677</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 136a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 313; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 370; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 540; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 147; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 89-91.

çalışmaktan (*sa'y*) ümit kesmesi, onların mallarına olan tecavüzün nisbeti ve derecesi ölçüsünde olur. Şayet haksızlık bütün geçim yollarını kapsayacak şekilde fazla ve yaygın ise, insanlardaki çalışıp kazanma arzusunun yok olması da aynı ölçüde geniş ve şümullü olur.<sup>678</sup> İnsanların mallarına yönelik haksızlığın umrânda (kalkınma) yol açacağı tahribat ile ülke ya da şehir halkının o andaki ekonomik refah seviyesi arasında da münasebet vardır. Şayet ülke büyük, umrânı (kalkınmışlığı) ileri ve ekonomik durumu alabildiğine genişlik içinde ise, mal yönünden yapılan haksızlık ve zulmün yol açtığı yıkım ilk anda hafif olur, çünkü etkisini tadrîcen gösterecek ve sonuçları ancak bir süre sonra ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte, söz konusu olumsuz uygulamanın zararı (*vebâl*) devlete mutlaka dönecektir. Düşünüre göre, haksızlık, tecavüz ve zulmün; mal veya mülkün sahibinin elinden karşılıksız ve sebepsiz olarak çekilip alınmasından ibaret olduğu zannedilmemelidir. Bir başkasının mülkünü elinden alan, emeğini (*amel*) gasbeden, ondan haksız taleplerde bulunan ve yasal olarak üzerine terettüp etmeyen bir sorumluluk yükleyen herkes zulmetmiş demektir. Öyle ki, mallar üzerindeki haksız vergiler, mala tecavüz, malı yağmalamak, halkın haklarını elde etmesine engel olmak ve genel olarak mülklerin (*emlâk*) gasbedilmesi zulümdür.<sup>679</sup> Halkın kazanç ve sermayesi demek olan emeğinin angarya suretiyle gasbedilmesi, onlara ücretsiz çalışma yükümlülüğü (*teklîfu'l-a'mâl*) getirilmesi ve haksız bir şekilde işe koşturulmaları, umrânın yıkılmasına yol açan daha büyük bir zulümdür.<sup>680</sup> Bütün bunların zararı, umrânın (kalkınmışlığın) harap olmasına neden olarak devlete döner; çünkü halkın emellerinin ve buna bağlı olarak çalışma ve emeğinin ortadan kalkmasına neden olur.<sup>681</sup> Böylesi zulüm ve haksızlıklar devletin *tadrîcen* ve belli bir süre zarfında gerileyip yıkılmasına yol açarken, insanların mallarının bedeli ödenmeksizin açıktan açığa gasbedilmesi, onların mallarına, ırz ve namuslarına, canlarına ve özel sırlarına (*esrâr*) musallat olunması ise, yol açacağı anarşi, kargaşa ve kaos (*herc*) ile devletin birden bire

<sup>678</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 138b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 320; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 380; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 549; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 158; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 103-104.

<sup>679</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 139a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 321; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 381-382; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 550-551; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 160; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 106-107.

<sup>680</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 139b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 322; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 382; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 552; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 161-162; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 108-109.

<sup>681</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 139a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 321; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 382; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 551; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 160; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 106-107.

(*def'aten*) ve hızlı bir şekilde (*serî'an*) yıkım ve bozulma (*el-halelu ve'l-fesâd*) ile karşılaşmasına neden olur.<sup>682</sup>

Düşünüre göre, devletin kuruluşu ya inanç/ideoloji eksenli bir davet ve propagandaya veya bedevîlikten kaynaklanan iyilik ve koruma duygusuna dayandığı için, yönetim başlangıçta halka karşı yumuşaklık ve *itidal* üzere hareket eder.<sup>683</sup> Bu dönemde devlet, harcamalar bakımından ölçülü, halkın malına göz dikmeyen, vergiler konusunda müsamahakâr, malları ve çalışanların hesaplarını inceden inceye denetime tâbi tutmaktan uzak bir yapıda olur. Bu yüzden yönetimin harcamalarında savurganlık bulunmaz ve devlet çok fazla para toplamaya ve vergi almaya ihtiyaç duymaz.<sup>684</sup> Her devletin ilk döneminde kişi başına vergi az veya vergi oranları düşük olmakla birlikte, toplanan vergilerden elde edilen yekün fazladır. Çünkü vergi az olunca emek ve çalışma (*amel*) çoğalır, *umrânda* fazlalaşma (kalkınmada artış) görülür, üretim artar ve böylece vergi konusu olan malların sayısı ve miktarı ve vergi verenlerin adedi artınca, toplanan verginin yekünü de fazla olur.<sup>685</sup> Bu iyi yönetimin etkileri tadrîcen ortaya çıkacağı için kalkınmışlık düzeyindeki (*umrân*) yükseliş bir veya iki nesil sonra gözle görülür hale gelecektir.<sup>686</sup> Bu aşamaya gelindiğinde yönetimdeki savurganlıktan kaçınma anlayışı yerini lükse ve pahalı alışkanlıklara bırakmaya başlar, bunun sonucunda da ihtiyaçlar çoğalır.<sup>687</sup> Bu yüzden askerlerin ve memurların maaşına zam yapılması gereği doğar.<sup>688</sup>

<sup>682</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 140a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 323; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 383; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 553; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 163; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 110.

<sup>683</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 145a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 337; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 402; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 569-570; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 188; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 337.

<sup>684</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 142b-143a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 330; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 393; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 561; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 176; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 122-123.

<sup>685</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 135b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 312-313; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 369; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 539; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 146-147; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 89-90.

<sup>686</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 145b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 337; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 402; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 569-570; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 188; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 135.

<sup>687</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 135b, 136a, 143a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 313-314, 330; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 369, 373, 393; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 539, 561; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 123. Konunun ele alındığı bölümlerden birindeki ifadeleri, Kendir'in şu şekilde yanlış tercüme ettiği görülmektedir: "Devletin yoluna devam etmesi, hükümdarların birbirini takip etmesi ve yönetimde akılcılığın hakim olmasıyla, sadelik ve insanların mallarından uzak durma gibi bedevîlik özellikleri kaybolur. Bunun yerine akılcılığı esas alan koyu bir saltanat gelir." (*Mukaddime/Kendir*, I, s. 369). Uludağ ise aynı pasajı şu şekilde çevirmektedir: "Devlet ve hanedanlık, aralıksız olarak (güçlenerek ve gelişerek) devam eder. Zarif (veya kurnaz) hükümdarlar ard arda işbaşına gelir, bedevî ve sade gidişat ortadan kalkar. Göçebelerin huyu olan (israftan ve refahtan) uzak durma ve görmezlikten gelme hali kaybolur. Kurnazlığa sevkeden hadarîlik ve ısrırgan mülk ortaya çıkar." (*Mukaddime/Uludağ*, I, s. 539). Uludağ'ın parantez içinde yaptığı "güçlenerek ve gelişerek" ilavesinin yersiz ve hatta yanlış olduğu görülmektedir. Ayrıca "keys" (kiyâset, kurnazlık, uyanıklık) kavramı için "zarif" karşılığını hiç kullanmaması ve "kurnaz" tabirini öne çıkarması gerekirdi. "İsrırgan mülk" şeklindeki çevirisi ise, Kendir'in "akılcılığı esas alan koyu bir saltanat" şeklindeki ifadesinin aksine, düşünürün kullandığı "*el-mulku'l-'adûd*" (ısrıcı meliklik) kavramını (*Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 135b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 313) doğru bir şekilde yansıtmaktadır. Pîrîzâde'nin ise "keys" için "rüşd ü kiyâset" karşılığını kullandığı, "*el-mulku'l-'adûd*" kavramının karşılığını ise vermediği görülmektedir (*Mukaddime/Pîrîzâde*,

Ayrıca, idarecileri taklit eden<sup>689</sup> şehirliler de lükse alışır ve onların harcamalarında da israf niteliği taşıyan bir artış meydana gelir. Bu yaşam biçiminden kendilerini kurtarmayı da başaramazlar, çünkü toplumsal alışkanlıkların etkisi altındadırlar ve toplumda yerleşmiş olan âdetlere aykırı davranamazlar. Bu yüzden bütün kazançları masraflarına gider ve yoksullaşırlar. Umrândaki artış ve gelişme de bu noktada durur ve gerileme başlar.<sup>690</sup> Ayrıca bu dönemde askerler, devlet başkanının asabiyetini yitirip güç kaybetmesinden dolayı yönetime karşı cesaretlenirler ve hükümdar onları yatıştırmak ve isyan etmelerini önlemek için ödeneklerini çoğaltır.<sup>691</sup>

Bütün bu nedenlerden dolayı devlet, daha fazla gelir elde etmek için her türlü ekonomik faaliyeti vergilendirmeye ve kişiler üzerindeki vergi yükünü tadrîcen artırmaya başlar, bir başka deyişle vergiler hem kapsam hem de oran olar artar. Toplum, artıştaki tedricilik yüzünden buna alışmakla birlikte sonuçta vergiler itidal sınırlarını aşar ve halkın bir kısmı, emek ve çabası karşılığında çok az bir fayda ve kazanç sağlayabildiğini görerek çalışmayı bırakır. Bunun sonucunda vergi alınacak faaliyet ve mallarda azalma olur ve toplam vergi gelirleri düşer.<sup>692</sup> Böylece devletin son döneminde kişi başına düşen vergi ya da vergi oranları yüksek, buna karşılık toplanan verginin yekünü az olur.<sup>693</sup> Bunun üzerine devlet, açığı kapatmak için vergileri daha da artırır, fakat bu, umrânın (ekonomik faaliyetlerin ve kalkınmanın) gerilemesinden ve sonuçta devletin daha fazla zarar görmesinden başka bir sonuç vermez.<sup>694</sup> Bunun üzerine devlet, son bir çare olarak, bizzat kendisi ekonomik faaliyetlerde bulunmaya, ekonomik alanda

---

II, s. 147). F. Rosenthal ise “keys” için, “cleverness”, “el-mulku'l-'adüd” içinse “royal authority with its tyranny” karşılığını kullanmaktadır (*Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 90).

<sup>688</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 143a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 330; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 393; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 561; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 176; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 123.

<sup>689</sup> İbn Haldûn, “Halk, melikin dini üzeredir” şeklindeki bir sözü sıkça tekrarlamaktadır. Örnek olarak bkz. *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 13a, 74a, 143a, 183a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 60, 177, 330, 415; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 60, 201, 393, II, s. 517; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 191, 362, 561, II, s. 686; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 57, 291. F. Rosenthal’ın “... people follow the religion (ways) and customs of the dynasty” (*Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 123), “... people follow the government and adopt its religion (ways)” (*Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 346) ve “The common people follow the religion of the ruler” (*Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 300) diyerek “melik”i “hanedan”, “hükümet/yönetim” ve “yönetici” olarak yorumladığı görülmektedir.

<sup>690</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 180, ek a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 408; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 508; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 670; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 300; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 292-293.

<sup>691</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 143 a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 330; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 393; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 561-562; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 176-177; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 123.

<sup>692</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 135b-136a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 313; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 369-370; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 539-540; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 146-147; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 90-91.

<sup>693</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 135b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 312; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 369; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 539; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 146; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 89.

<sup>694</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 136a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 313; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 370; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 540; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 147; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 91.

“devletçi” politikalar izlemeye başlayabilir. Ancak bu, bir yandan halkın iktisadî girişimlerine zarar verecek, diğer yandan da vergi gelirlerinin neredeyse tamamen yok olmasına neden olacaktır. Çünkü halkın ekonomik gücü, aralarındaki rekabetin devam etmesini sağlayacak şekilde birbirine yakındır. Buna karşılık, siyasal gücü de elinde bulundurduğu için devletle kimse rekabet etmeye güç yetiremez ve bu yüzden birçoğları iş yapamaz hale gelir. Bunun sonucunda da devletin vergi gelirlerinde önemli miktarda düşüş olur. Ayrıca devletin, tek el konumu dolayısıyla halkın mallarını pazarlık yapmaksızın ucuza alması ve elindeki ürünleri de yüksek fiyatla satması ihtimali ortaya çıkacaktır. Böyle bir gelişme halkın ekonomik durumunun daha da kötüleşmesine yol açacaktır. Sonuçta bir yandan iş yapma imkânlarını yitirdiği için halk, diğer yandan da vergi gelirleri azaldığı veya yok olduğu için devlet fakirleşecektir.<sup>695</sup> Ayrıca, genel olarak halk kesimlerinin ekonomik durumu bozulduğu için iç talep de azalacak, bu da üretimdeki azalmanın bir başka nedeni haline gelecektir. Bütün bunların sonucunda toplumsal güvensizlik başlayacak, doğum oranı düşecek, iş bulma imkânları azalacak, başka şehir veya bölgelere göç yaşanacaktır.<sup>696</sup>

<sup>695</sup> *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 136a-137a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 314-316; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 373-374; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 542-544; *Mukaddime*/Pirizâde, II, s. 148-152; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 91-96.

<sup>696</sup> Falay, s. 203. Buna karşılık, Arslan’a göre, gerek devletin gerekse halkın ihtiyaç ve arzularını doyurmakta son derece başarılı olan, ayrıca bu ihtiyaç ve arzuların olumlu bir destek alan şehir ekonomisinin bir yerden sonra neden bu rolünü devam ettiremediğini, bir başka deyişle kriz yaşandığını düşünür bize açıklamamaktadır. Tersine, bunalımın sorumlusu olarak söz konusu ihtiyaç ve arzuları görüp, onları “genel bir ahlâk bozulması”nın sonuçları olarak suçlamak yoluna gitmektedir (Bkz. Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 157). Oysa İbn Haldûn, genel bir ahlâk bozulmasından söz etmekle birlikte, ortaya çıkan ekonomik ve siyasal aksaklıkları ayrıntılı bir biçimde tasvir etmektedir. Ayrıca, sözü edilen durumun açıklaması *Mukaddime*’de mevcuttur ve söz konusu açıklama Arslan’ın çalışmasında alıntı şeklinde yer almaktadır (Bkz. *Mukaddime*/Ugan, II, s. 58-69, 74-76’den aktaran Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 158-159). Arslan’ın iddiasının tam tersini savunan Uygun’a göre ise, *Mukaddime*’de ideal bir devletin ekonomisi nasıl olmadır sorusuna cevap aranmamıştır; düşünür, “olması gerekeni değil, olanı açıklama çabasıdadır” (Uygun, s. 121). Ancak, bu da yine eksik bir tespit durumundadır ve Uygun’un başka ifadeleri bu iddiasını geçersiz hâle getirmektedir. Uygun’un, devletin bizzat ekonomik faaliyetler yürütmesine, ekonomik işletmeler kurarak piyasaya yön vermesine İbn Haldûn’un karşı çıktığını belirtmesi (Bkz. Uygun, s. 128), onun, “olması gereken”le ilgili bir değerlendirme yapmış olduğunu kabul etmesi anlamına gelmektedir. Yine Uygun, *Mukaddime*’de düşünürün, “bir devletin otoritesini ve saygınlığını koruyabilmesi için ekonomik ve sosyal amaçlı hangi yükümlülükleri üstlenmesi gerektiğini belirtmeye çalıştığını” söylerken de, İbn Haldûn’un düşüncesinde aynı normatif boyutun mevcut bulunduğunu kabul etmiş olmaktadır. Uygun ayrıca, düşünürün, halkın geçim işlerine bakma ve dikkat etmenin devleti ve hükümdarı uyruğa sevdirmenin temelini teşkil ettiğini belirtiyor olmasına dikkat çekmektedir (Uygun, s. 123). Yine Uygun’a göre, İbn Haldûn, ekonomik faaliyetlerin sağlıklı yürütülmesi bakımından devleti, serbest rekabet ortamını bozacak durumları önlemekle ve ayrıca korunmaya muhtaç kesimlere asgarî bir yaşam standardı sağlamakla yükümlü görmektedir. (Uygun, s. 124). İbn Haldûn’un ekonomiyle ilgili açıklamalarının önemli bir tarafı olarak da, konuya dinî ve ahlâkî pencereden bakmamış olmasını gösteren Uygun, hatalı bir şekilde, düşünürün kazanç konusunu ele almasına rağmen, neyin haksız kazanç olduğunu incelemeyeğini öne sürmektedir (Uygun, s. 121). Uygun ayrıca, düşünürün zekâta değinmediğini ve faiz konusundaki dinî ve ahlâkî tartışmalara girmedeğini, “bir bakıma faizi doğal bir iktisadî olay olarak” gördüğünü ileri sürmektedir. İbn Haldûn’un bu konulara girmemesi, faizi doğal bir iktisadî olay olarak kabul ettiğini söylemek için yeterli bir neden değildir. Buna karşılık E. Rosenthal, düşünür için, “müstebidin [monark] koyduğu ağır vergi ve gümrüklerin Şeriat’ın istediğine göre farklı, hatta aşırı olduğunu söylemesi, norm ve ölçü olarak bu ideal kanunu kabul ettiğini açıkça gösteriyor” demektedir (Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 137). L. Baek de, lüksü, asalakça tembelliği, yönetici müreffeh sınıfın parasal açlığını kınayan ve emeği değerini gerçek kaynağı olarak gören İbn Haldûn için bütün bunların sadece

Bütün bunlar, siyasetle ekonomi arasındaki hattın iki farklı yönde işlediğini fark etmenin önem taşıdığını söyleyen Wallerstein'ı doğrulayan açıklamalar durumundadır. Siyasetin (devletin) ekonomiye müdahalesi ve ekonomik alana dahil olması, ayrıca siyasî nüfuzun ekonomik amaçlar için bir araç haline getirilmesi, ekonomiye zarar vermektedir.<sup>697</sup> Falay'a göre, bu açıklamalarıyla İbn Haldûn, üretim biçimleri ve iktisadî bunalımlar (*buhran*) ile siyasal krizler arasındaki bağlantıyı açık nitelikleriyle ve belki de ilk defa ortaya koymuş bulunmaktadır.<sup>698</sup> Toplumların belirli dönem ve devreleri (tavırlar) yaşaması ve bu dönemler çerçevesinde siyasal-ekonomik aşamalar ve nihayet bunalımlar geçirmesi fikri onun yaklaşımının esasını oluşturur. Bu bunalımlar hem siyasal hem de ekonomik niteliktedir.<sup>699</sup> Sabri F. Ülgener'e göre, bu açıklama modelinde, ekonomik dengesizliğin siyasal duraklama teorisine bağlanması ve böylece büyük bir sistemin yapısı içine ustalıkla yerleştirilmesi söz konusudur.<sup>700</sup> İbn Haldûn'un ekonomik bunalımla ilgili görüşleri ile Marx'ın yaklaşımı arasında bir benzerlik bulunduğu bazı araştırmacılar tarafından ileri sürülmektedir. Ülgener'e göre, İbn Haldûn tüketim esaslı rant kapitalizmini, Marx ise mal bolluğu ve aşırı üretim esaslı burjuva kapitalizmini inceleme konusu yapmış olmakla birlikte, ikisi de belirli bir aşamada ekonomik dengesizliğin artacağını ve ölüm, açlık ve sefaletin geleceğini savunmuştur.<sup>701</sup> Falay'a göre, Marx'ın, ekonomik bunalımlara ilk değinen düşünür olarak görüldüğü dikkate alınırsa, İbn Haldûn'un XIV. yüzyılda ortaya koyduğu düşüncelerin önemi ve özgünlüğü daha iyi anlaşılır.<sup>702</sup>

Bütün bunlar, İbn Haldûn'un bir ülke ya da ulusun fakirlik ya da zenginliği ile dış politikasını saldırgan ya da emperyalist amaçlar çerçevesinde belirlemesi arasında doğrudan bir ilişki görmediğini, sorunu başka parametreleri de dikkate alarak çok daha geniş bir perspektif içerisinde analiz ettiğini göstermektedir. Şayet yoksul bir toplum, "ulusal karakter" konusu ele alınırken değinildiği gibi, başka toplumların egemenliği ve

---

ekonomik realizmin sergilenmesi değil, aynı zamanda feodal asalaklığın ahlâkî reddi anlamına geldiğini belirtmektedir. Bkz. Louis Baeck, "İbn Khaldun's Political and Economic Realism", *Joseph A. Schumpeter, Historian of Economics: Perspectives on the History of Economic Thought* içinde (83-99), Laurence S. Moss (Ed.), London: Routledge, 1996, s. 95.

<sup>697</sup> Immanuel Maurice Wallerstein, *The Politics of the World-economy: The States, the Movements, and the Civilizations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, s. 6.

<sup>698</sup> Falay, s. 45.

<sup>699</sup> A.g.e., s. 42.

<sup>700</sup> A.g.e., s. 45.

<sup>701</sup> A.g.e., s. 46.

<sup>702</sup> A.g.e., s. 65.

tahakkümü altında olmaya alışmış ise, dış politikasının saldırgan olması bir yana, kendisini koruma ve haklarını arama hususunda bile aktif ve etkili bir politika izlemeyi başaramadığı görülecektir. Buna karşılık, kalkınmış ve refah içindeki bir devlet ya da ulus, rahat yaşamaya alışması durumunda, elindeki bütün güce rağmen saldırgan ve savaştı politikalar izleme konusunda çok fazla istekli olmayacaktır. Ancak bu, devletin emperyalist ve sömürgeci bir nitelik taşıması anlamına gelmemektedir, çünkü, İbn Haldûn'a göre, refah ve zenginliğe alıştığı için harcamaları artan bir devlet, kendi halkını sömürmesi anlamına gelen uygulamalara yönelecektir. Çağımız açısından konuya bakıldığında, bu aynı zamanda, güçlü ve kalkınmış bir devletin, ekonomik zorluklar yaşaması durumunda, etkisi altındaki uydu ya da peyk devletleri sömürmeye kalkışacağını da göstermektedir.

## B. ENDÜSTRİYEL KAPASİTE

Bir ulusun gücünü belirleyen en önemli öğelerden birinin endüstriyel kapasite olduğu açıktır.<sup>703</sup> Herhangi bir devlet, yeterli doğal kaynaklara sahip olsa bile, bundan askerî ve endüstriyel amaçlar için yararlanmasını sağlayacak tesislere ve sanayie sahip değilse, uluslararası alanda fazla etkili olamamaktadır.<sup>704</sup> Ayrıca, yeterli endüstriyel kapasitesi bulunmayan bir ülkenin savaş zamanında gerekli silahları temin edebilmesinin oldukça zor olduğu bilinen bir husustur.<sup>705</sup> Ancak, Duverger'nin ifadesiyle, maddî alandaki gelişme ve sanayileşme çabaları kısa vadede sonuç vermemektedir, çünkü tüm bir dönem boyunca, halk yığınlarının önemli fedakârlıklar yapmasını gerekli kılmakta ve modern tekniklerle temasa geçiş geleneksel yapı ya da uygarlıkların haşin ve sert bir biçimde yıkılmasına yol açabilmektedir.<sup>706</sup> Morgenthau ise, baskıcı ve totaliter yöntemler kullanılarak normalin üstünde bir hızla meydana getirilmiş aşırı boyutlarda ve ölçüsüz bir endüstriyel yapının, ulusal moral ve nüfusun fizik tahammülü gibi diğer bazı öğeleri tahrip edebileceğini belirtmektedir.<sup>707</sup> Aynı hususa işaret eden İbn Haldûn'a göre de, bir toplumda sanatların yerleşip kökleşmesi

<sup>703</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 149.

<sup>704</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 52.

<sup>705</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 152.

<sup>706</sup> Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 70.

<sup>707</sup> A.g.e., s. 188.



ancak zamanın ve nesillerin geçmesiyle mümkün olabilmekte, bir anda gerçekleşmemektedir.<sup>708</sup>

Devletler ve toplumlar arasındaki rekabet ve mücadelenin sonucunun tek bir değişkenle açıklanamayacağına farkında olan İbn Haldûn, sanayi (sanatların) önemine sıkça değinmektedir. Ona göre, sayısal fazlalık (insan unsuru) ve moral üstünlük kadar güç de (silah ve teçhizat, teknolojik bakımdan ileri olma, organizasyonun mükemmelliği vs.) milletler ve toplumlar arasındaki ilişkilerde belirleyici bir etken durumundadır. Uluslararası çatışmalarda ve bu çatışmaların en uç biçimi olan savaşlarda da, salt cesaret ve dayanıklılık yetmemekte, sayısal üstünlük ve güç (silah, teçhizat ve askerî malzeme) faktörü de önem taşımaktadır.<sup>709</sup> Doğal olarak burada güç, özellikle endüstriyel kapasitenin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Düşünürü göre, sanayi sayesinde insan, hayvanların kendilerini savunacak şekilde sahip oldukları yaralayıcı ve parçalayıcı organların yerini tutan âletler (*âlât*) üretir. Mesela mızrak ve süngü boynuzların, kılıç yaralayıcı pençelerin, zırh ise kalın ve sağlam derilerin yerini tutar. Bütün bu âletler, insanların işbirliği yapması sonucu, sanayi sayesinde üretilir.<sup>710</sup>

İbn Haldûn'a göre, sanayileşme, insan uygarlığının gelişmişlik derecesini gösteren gerçek standarttır.<sup>711</sup> Bu gelişmişlik derecesi ulusal gücün bir görünümü olarak değerlendirilirse, düşünürün, bir ülkenin endüstriyel kapasitesini ulusal gücünü yansıtan en önemli ölçüt kabul ettiğini söylemek mümkün olabilir. Gerçekten de teknolojik ilerleme, bir ülkenin bütün bir ekonomik ve sosyal sisteminin işlevi olması<sup>712</sup> itibarıyla, onun genel durumunu gösterir. Sanayi ve teknolojinin gelişmesini sağlayan temel etken ise, düşünürü göre, şehirleşmedir. Çünkü, büyük bina, saray, köprü, kale ve su kemerlerinin yapımı sırasında ağır yüklerin taşınması ve kaldırılmasına insanın kol gücü yetmeyeceği için, manivela gibi teknik âletlerin ve mühendisliğin yardımına başvurmak gerekecektir. Bu tür yapılara ise şehirleşme ve medenîleşme ölçüsünde ihtiyaç

<sup>708</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 192b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 436, 438; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 346, 349; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 553; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 722-723; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 350.

<sup>709</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 69b, 134b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 167-168, 310; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 187-188, 367; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 349, 536; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 144; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 85.

<sup>710</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 20a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 74; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 80; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 214; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 88; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 91-92.

<sup>711</sup> Joseph Desomogyi, "Economic Theory in Classical Arabic Literature", *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture: Studies in Islamic Economics* içinde (1-10), Mohamed Taher (Ed.), C. VIII, New Delhi: Anmol Publications, 1997, s. 4.

<sup>712</sup> Palmer ve Perkins, s. 80.

duyulur.<sup>713</sup> Bir başka deyişle, sanayi, şehirleşmeye ve medenîliğe bağlıdır. Çünkü şehirlere özgü yapıların tamamlanması onun varlığını gerektirir.<sup>714</sup> O halde, sanayi ve teknolojinin az veya çok ya da iyi veya kötü bir gelişmişlik düzeyinde olması, devletin ve *umrânın* gelişmişlik ve büyüklüğüne, şehirlilik ve refah durumuna bağlıdır. Çünkü endüstriyel kapasiteyi gösteren sanatlar, zorunlu gereksinimlerin teminiyle yetinmek zorunda kalan bir toplumda gelişemez. İnsanların kazançlarının zarurî ihtiyaçlardan fazlasını temine imkân verecek şekilde artması durumunda, farklı ilim ve sanatlara talep doğar ve bu da ancak şehirleşmiş ülkeler ya da toplumlarda mümkün olur.<sup>715</sup> Bir yerde teknolojinin gelişip yerleşmesi ve kökleşmesi, ona yönelik bir talebin bulunması neticesinde onun öğrenilmesi ve uygulanmasıyla gerçekleşir. Bu ise anlık bir olay değil, uzun zaman isteyen bir süreçtir.<sup>716</sup> O yüzden, sanatlardaki gelişme, şehirleşmenin ve umrânın zaman bakımından eskiliğine ve büyümüş olmasına bağlıdır.<sup>717</sup>

Düşünüre göre, şehirleşme ne kadar uzun süreli ve köklü olursa, sanayi de o nisbette yaygın ve ileri hale gelir. Çünkü bu alandaki gelişme, sanatların uzun zaman boyunca sürekli *tekrâr* edilmeleri sonucu yerleşip kök salmalarıyla gerçekleşir. Umrânı gerileyip eksilmiş olsa bile, kent yaşamı (*hadâret*) bakımından çok gelişmiş eski şehirlerde, ileri ve kalabalık bile olsa umrânı yeni olan şehirlerde bulunmayan sanatların izlerinin devam ettiği görülür. Bunun nedeni, umrânı eski olan şehirlerdeki durumun çağlar boyunca *tekerrür* ederek yerleşip kökleşmiş olmasıdır. Varlığını uzun süre devam ettiren devletlerde de bu görülmekte, sanatlar kök salıp sağlamlaşmakta, tekemmül etmekte ve başarılı bir şekilde icrâ edilmektedir. Sanayi ve teknoloji bir yerde sağlam bir şekilde yerleştikten sonra çok fazla değişmemekte ve gerilememekte, sadece o yerin herhangi bir sebeple *zevâle* uğraması veya *harâb* olmasıyla son bulmaktadır.<sup>718</sup> Bazen de belirli sanatlar belirli toplumlar tarafından kuşaktan kuşağa aktarılmakta, onlar tarafından farklı coğrafyalarda icrâ edilebilmektedir. Düşünüre göre, Yahudiler Filistin

<sup>713</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 167a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 380; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 467; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 632; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 255; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 238-239.

<sup>714</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 173a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 393; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 484; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 649; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 276; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 267.

<sup>715</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 213b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 473; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 607; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 780; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 29; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 434.

<sup>716</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 192b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 436; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 553; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 722-723; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 350; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 346-347.

<sup>717</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 192b-193a, 213b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 437, 473; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 555, 607; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 723-724; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 351-352; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 347-348.

<sup>718</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 193a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 438-439; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 557-558; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 724-725; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 353-354; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 349-350.

ve Suriye'deki uzun hâkimiyetleri döneminde belirli sanatlarda ustalık kazanmış ve devletlerinin yıkılmasından sonra da gittikleri yerlerde bu konulardaki mahâretlerini sürdürmüşlerdir.<sup>719</sup>

Sanayiın ancak ona olan talebin çokluğu oranında ilerleyip gelişeceğini vurgulayan İbn Haldûn, bu nedenle, en çok gelişen sanatların devlet tarafından itibar ve rağbet görenler olduğunu belirtmektedir. Çünkü insanlar, sanatlarla ancak kazanç (*kesb*) ve geçim (*meâş*) için meşgul olurlar, bütün ömürlerini hiçbir faydasını görmedikleri bir işe harcamaktan kaçınırlar. Devlet ise en büyük alıcı konumundadır, bu yüzden onun rağbet ettiği sanatlarda çok büyük gelişme görülür.<sup>720</sup> Böylece İbn Haldûn, devletin sanayi gibi sektörlerde uygulayacağı teşvik politikalarının önemini altını çizmektedir.

Öte yandan, düşünüre göre, teknolojiye sahip olanlarla olmayanlar arasında kaçınılmaz biçimde bir bağımlılık ilişkisi meydana gelmektedir. Çünkü, hemen hemen bütün mesleklerin icrâsında sanayi ürünleri zorunlu ihtiyaç kategorisinde bulunur ve bunları üretemeyen toplumlar, üretenlere muhtaç hale gelirler. Buna karşılık, endüstrisi gelişmiş toplumlar gelişmemiş toplumların ürünlerine zarûret derecesinde ihtiyaç duymaktan uzaktırlar ve başka ürünleri onların yerine ikâme edebilirler. Ayrıca, sanayi bakımından geri kalmış toplumlar, ihtiyaç duydukları zanaatkârlar bakımından da gelişmiş ülkelere muhtaçtırlar. Bu yüzden endüstriyel bakımdan gelişmiş olan toplumlar/devletler, gelişmemiş olanları kendi çıkarları (*mesâlih*) doğrultusunda yönlendirir ve onların kendilerine itaat etmesini, bir başka deyişle bağımlı hale gelmesini sağlarlar.<sup>721</sup> Böylece teknolojik kapasitenin uluslararası ilişkilerdeki etkisi salt savaş araç ve gereçlerinin üretiminde oynadığı kritik rol bakımından değil, aynı zamanda barışçı ilişkilerin niteliğini belirlemesi açısından da önemli hale gelmektedir. Endüstriyel kapasite, ona sahip olan devletlerin, sahip olmayanları kendilerine bağımlı hale getirmelerinin en etkili vasıtası olarak kendisini göstermektedir.

### C. ULUSLARARASI TİCARET

Uluslararası politik ekonomi alanının iki temel konusunu uluslararası ticaret ve

<sup>719</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 179b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 405; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 504; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 667; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 296; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 287-288.

<sup>720</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 194a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 439-440; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 559; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 726; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 356; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 351-352.

<sup>721</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 77a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 182-183; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 210; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 368; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 301-302; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 308-309.

uluslararası para sistemi oluşturmaktadır.<sup>722</sup> Tarihsel olarak toprak işgali ile yakından ilgili bulunan<sup>723</sup> uluslararası ticaret, aynı zamanda, küresel karşılıklı bağımlılığın temel göstergelerinden biridir.<sup>724</sup> Bir ülkenin dışarıya satacağı sınırlı sayıda mal bulunuyor ve alıcılar da belirli bir sayıyı aşmıyorsa, o ülkenin dış politikada bağımsız hareket etmesi önemli ölçüde güçleşmektedir.<sup>725</sup> Nitekim doğal kaynaklarını ihraç eden yoksul ülkelerin çoğunun ekonomisinin bir veya birkaç meta üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Piyasadaki değişim ve ihracatlarını etkileyen diğer şartlar karşısında dış ticaretleri ve ulusal gelirleri korunmasız durumdadır.<sup>726</sup> Uluslararası ticareti etkileyen yurtiçi politikalar; serbest ticaret veya gümrük duvarları vasıtasıyla gerçekleştirilen korumacılık olarak ortaya çıkabilmektedir.<sup>727</sup>

Uluslararası ticaret tarih boyunca ülkelerin dış politikaları açısından önemli olagelmiş, İpek Yolu gibi ticaret yolları ve baharat, tuz, deri vs. gibi ticaret malları birçok ülkenin dış siyasetinin oluşumunda etkili bir unsur olarak rol oynamıştır. Bununla birlikte, Protestan Reformu'nun dinde olduğu gibi ekonomide de bireyi temel alması ve bireyciliği destekleyen ulusal bağımsızlık düşüncesinin yayılmasına neden olması sonucu, Katolik Kilisesi tarafından yüzyıllar boyu savunulan eski uluslararası ilişkiler anlayışı ortadan kalkmış, uluslararası ticaretin gerekliliği yaygın biçimde kabul edilmiş ve ekonomik gelişme, kişinin elinde tuttuğu paranın miktarı ile ölçülmeye başlanmıştır.<sup>728</sup>

Uluslararası İlişkiler alanının tanınmış isimlerinden S. Strange, “politik ekonomist” olarak nitelendirdiği İbn Haldûn’un, kendi dönemindeki uluslararası ticaretin yapısına ilişkin önemli gözlemler yaptığını vurgulamaktadır.<sup>729</sup> Boulakia’ya göre de, İbn Haldûn’un zengin ve fakir ülkeler arasındaki alışveriş şartlarını, ihracat ve ithalatı, ekonomik yapıların kalkınma üzerindeki etkisini ve büyüme sürecinde

---

<sup>722</sup> Walter S. Jones, s. 436.

<sup>723</sup> A.g.e., s. 437.

<sup>724</sup> A.g.e., s. 467.

<sup>725</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 300.

<sup>726</sup> Zuhayr Mikdashi, *The International Politics of Natural Resources*, Ithaca: Cornell University Press, 1976, s. 188.

<sup>727</sup> John M. Hobson, *The State and International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 211.

<sup>728</sup> Flynn, s. 11.

<sup>729</sup> Susan Strange, “The Defective State (What Future for the State?)”, *Daedalus*, Vol. 124, No. 2 (Spring, 1995), s. 61. Örnek olarak düşünür, kendisinin yaşadığı çağda Mağrib’e gelen hristiyan tâcirlerin zenginlik ve servet bakımından anlatılamayacak kadar iyi durumda olduklarını, İran, Hindistan ve Çin taraflarında da durumun aynı olduğuna dair haberler aldığını belirtmektedir. Bkz. *Mukaddime/Âtîf EF.*, vr. 177b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 402; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 498; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 662; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 290; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 281.

entelektüel sermayenin taşıdığı önemi analiz eden teorisi, uluslararası ticaret teorisinin embriyosunu içermektedir.<sup>730</sup> Uluslararası ticaret konusu üzerinde özellikle duran<sup>731</sup> düşünürüne göre, şehirleşme ve uluslararası ticaret vasıtasıyla ortaya çıkan ekonomik büyüme, umrânın ve gelişmişliğin en üst biçimi olarak gördüğü yerleşik medeniyete götüren yoldur.<sup>732</sup> Her ne kadar onun çağında uluslararası ticaret çok fazla karmaşık değildiyse de, ortaya sürdüğü görüşler Heckscher-Ohlin, Vernon ve Dunning tarafından geliştirilen uluslararası ticarî ilişkiler teorilerine paraleldir.<sup>733</sup> Ayrıca düşünür, uluslararası ticaretin sadece mal mübadelesi değil, teknoloji ihraç ve ithaline de yol açacağını vurgulamakta, göç olgusunun da aynı sonucun ortaya çıkmasına sebep olacağına dikkat çekmektedir:

Mısır'la arasındaki *mesâfenin* yakınlığından dolayı oradan Tunus'a nakledilen sanatlardaki ilerleme Tunus'ta katlanarak gerçekleşmiştir. Tunus'tan Mısır'a her yıl yolcular gidip gelmekte ve bazen bunlar orada uzun süre yerleşip kalmaktadır. Böylece, Mısır'daki müreffeh yaşama özgü alışkanlıklardan ve teknolojik (*sinâî*) bilgi birikiminden hoşlarına gidenleri Tunus'a aktarmaktadırlar. Bu yüzden Tunus'daki durumlar, daha önce söylediğimiz gibi, Mısır'dakine benzemektedir. Ayrıca Endülüs'teki duruma da benzemektedir, çünkü Tunus sakinlerinin çoğunluğunu VII. yüzyılda [M. XIII. yüzyıl] yaşanan sürgün sırasında gelen Doğu Endülüslüleri oluşturmaktadır. Böylece burada, her ne kadar çağımızda umrânı onunla aynı ölçüde değilse de, (sanatlarla ilgili) durumlarda uzmanlaşma ve derinleşme ortaya çıkmıştır.<sup>734</sup>

İbn Haldûn, ticaretin temelde üç şekilde yapılacağını belirtir: Birincisi malların beldelerde yer değiştirmesi, ikincisi ise bir malın bulunduğu yerde stok edilmesi ve piyasalarda değişiklik (*havâletu'l-esvâk*) yaşanması üzerine satışa sunulmasıdır.<sup>735</sup> Üçüncü bir yol ise, malın vadeli olarak ve peşin alışverişi göre pahalı satılmasıdır.<sup>736</sup> Piyasalarda değişiklik yaşanması, çarşı ve pazarlarda mal fiyatlarının ucuzken

<sup>730</sup> Muhammad Nejatullah Siddiqi, "Recent Work on History of Economic Thought In Islam: A Survey", [www.islamiccenter.kau.edu.sa/.../RECENT%20WORK%20ON%20HISTORY.pdf](http://www.islamiccenter.kau.edu.sa/.../RECENT%20WORK%20ON%20HISTORY.pdf) (2 Eylül 2009), s. 26.

<sup>731</sup> Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, s. 185.

<sup>732</sup> Mehmet Ozay, *Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery*, London: Routledge, 2001, s. 83.

<sup>733</sup> Ismail Ahmad ve Abdul Razak Mahmud, "Ibnu Khaldun and the International Trade", [www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/07%20Ismail%20Ahmad.pdf](http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/07%20Ismail%20Ahmad.pdf) (23 Aralık 2009), s. 14.

<sup>734</sup> *Mukaddime*/Âtuf Ef., vr. 193b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 439; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 725; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 354; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 350-351. İbn Haldûn, Tunus'ta sanatların umrânına göre daha ileri olduğunu söylerken, Kendir tercümesi tam aksi bir anlam içermektedir: "Bütün bunlardan dolayı çağımızda –umrânıyla orantılı olmasa da– Tunus'ta sanatlar kökleşip yerleşmiştir." (*Mukaddime*/Kendir, II, s. 558).

<sup>735</sup> *Mukaddime*/Âtuf Ef., vr. 185a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 420; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 523; *Mukaddime*/Ugan, II, s. 354; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 698; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 319; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 316.

<sup>736</sup> *Mukaddime*/Âtuf Ef., vr. 191, ek a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 431; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 542; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 719; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 346.

pahalılaşması anlamına gelmektedir. Malın yer değiştirmesi ise, satın alınan yere göre fiyatın daha yüksek olduğu ve revaçta olduğu için daha çok satıldığı, yani talebin daha fazla olduğu yere nakledilmesidir.<sup>737</sup> O halde, uluslararası ticaretin temeli, iki ayrı ülkedeki talep farklılığıdır. Böylece İbn Haldûn, günümüzde kullanılan “iki ülke pazarı arasındaki karşılıklı bağımlılık” kavramına işaret etmiş olmaktadır. Bir başka deyişle, düşünür, mal ve hizmet ihracat ve ithalatının, karşılıklı pazar bağımlılığından kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Bu vurgusuyla düşünürün, ticareti, bir ekonominin açık veya kapalı ekonomi olarak kategorize edilip edilemeyeceğini belirleyen bir gösterge olarak kabul ettiği ileri sürülebilir.<sup>738</sup> İbn Haldûn bu tespitleri, benzer görüşleri dile getiren klasik ekonomistlerin ortaya çıkışından üç yüzyıl önce yaptığı halde, onun katkısı, iktisatçılar tarafından sıkça gözardı edilmiştir.<sup>739</sup>

Düşünür, başka şehir ve ülkelere mal götüren tâcirlerin rasyonel esaslara göre hareket etmesi ve piyasa araştırması yapması gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca iktisadî hayatta arz-talep kanununun ve riske katlanma unsurunun önemine işaret ederek, tâcirleri daha uzak şehir ve ülkelere sefer yapmaya teşvik etmektedir.<sup>740</sup> İbn Haldûn, uluslararası ticaretin farklı ülkelerin siyasal ve ekonomik yaşamları üzerindeki etkisini de örneklerle açıklamaktadır. O devirde çöllerden geçerek ve türlü tehlikelere katlanarak Sudan’a mal götüren ve oradan mal getiren tüccarların kısa zamanda zengin olduklarına işaret eden düşünür, uluslararası ticaretin, tehlikeli ve riskli olmakla birlikte, kısa zamanda zengin olmanın yollarından birini oluşturduğunu belirtmektedir.<sup>741</sup>

“İbn Haldûn’un küreselleşmiş bir dünya ekonomisi için en devrimci yaklaşımı para teorisinde karşımıza çıkmaktadır.”<sup>742</sup> Ona göre, altın ve gümüş her tür birikim için “kıymet” ölçüsüdür, yani para işlevi görmektedir. Genelde bütün dünyada bu ikisi, düşünüre göre, zenginlik ve sermaye demektir. Bir başka deyişle, insanlar altın ve gümüş biriktirmekle, “kıymet” biriktirmiş olmaktadırlar. Bazen başka materyaller de

<sup>737</sup> *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 191a, 191 ek a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 431; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 541, 542; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 715; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 346; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 336-337.

<sup>738</sup> Beik, s. 10.

<sup>739</sup> A.g.e., s. 11. Bununla birlikte, Gazzâlî’nin, İbn Haldûn’un dile getirdiği bütün bu hususları daha önce açıklamış bulunduğu görölmektedir. Bkz. Bkz. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’d-dîn*, III, s. 505.

<sup>740</sup> Kozak, “İbn Haldûn”, s. 4-5. Düşünürün ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 191, ek b, 192a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 432-433; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 545-546; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 715-716; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 340-341; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 337-338.

<sup>741</sup> Kozak, “İbn Haldûn”, s. 7. Düşünürün ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 191, ek b, 192a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 433; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 545-546; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 716; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 340-341; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 338.

<sup>742</sup> Mustafa Özel, s. 7.

biriktirilse de, onların biriktirilmemesinden kasıt da yine bu ikisinin elde edilmesidir. Çünkü bu ikisi dışındaki şeyler piyasalardaki değişime tâbidir; onlara olan talepte değişim olabilir ve fiyatları düşebilir veya yükselebilir. Altın ve gümüş ise böyle olmaktan uzaktır, o nedenle bu ikisi kazancın, zenginliğin ve birikmiş “kıymet”in aslıdır.<sup>743</sup> Düşünürü göre, birtakım ülke halklarının zengin olduklarını duyan sıradan insanlar, bunun, o insanların elindeki mal çokluğundan veya topraklarındaki altın ve gümüş madenlerinden veya eski toplumlardan kalan altınlara sadece bunların sahip olmuş bulunmalarından kaynaklandığını zannetmektedirler. Oysa durum böyle değildir, gerçek neden, umrânın çokluğudur (*kesretu'l-umrân*), bir başka deyişle ekonomik faaliyetlerin yoğunluğudur. Çünkü umrânın çokluğu, kazancın ve onun sebebi olan emeğin (*a'mâl*) çokluğu demektir.<sup>744</sup> Bu, zenginliğin gerçek temelini emeğin ve üretimin oluşturduğunu söylemek anlamına gelmektedir. A. G. Frank, düşünürün Avrupa, Afrika ve Asya çapında “global bir altın ve gümüş pazarı”nın varlığına, “Eğer Afrika ve Mağrip’te para azsa, Slavlar’da ve Avrupalı Hristiyanlar’da çok olur, şayet Suriye ve Mısır’da azsa, Hindistan ve Çin’de öyle olmaz. Böylesi şeyler bir bölgeden diğerine aktarılır” diyerek işaret ettiğini belirtmektedir.<sup>745</sup> İbn Haldûn’a göre sadece altın ve gümüş değil, genel olarak ticaret malları ve özel olarak da madenler (demir, bakır vs.), dünyanın bir bölgesinde azalmışsa, bir başka bölgesinde çoğalmaktadır.<sup>746</sup>

İbn Haldûn toplumsal işbölümünün aynı toplum içinde olduğu gibi, farklı toplumlar arasında da sözkonusu olduğunu söyleyerek, “bir dış ticaret teorisinin ön fikrî temelini” geliştirmiştir. “Çünkü bu yolla farklı ülke veya toplumlar arasında işbölümü

<sup>743</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 184b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 418; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 521; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 694; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 317; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 313. Günümüzde altın ve gümüşün fiyatında da, cüzî de olsa değişim yaşandığı ileri sürülebilir. Ancak, bu fiyat değişimini yansıtan bugünkü para birimleri de aynı şekilde diğer para birimleri karşısında değer kaybetmekte veya kazanabilmektedir. Ayrıca, uluslararası ticarî işlemlerde her ülkenin parasının her zaman kabul görmediği bilinmektedir. Mesela gelişmemiş bir ülke, yabancı bir ülkeye olan borcunu kendi para birimi ile genellikle ödeyemez; ABD Doları veya Euro gibi bir para birimleri ile ödeme yapmak zorundadır. Buna karşılık, altın ve gümüş zenginliği günümüzde de, dünyanın her yerinde alıcı bulabilecek bir birikim demektir. Bunun da ötesinde, Birinci Dünya Savaşı’nda Almanya’da olduğu gibi belirli bir para birimi bütünüyle değerini yitirebilir veya kısa zamanda çok büyük değer kaybına uğrayabilirken, altın ve gümüş için hiçbir zaman böyle bir durum sözkonusu olmamıştır. Yine, Euro’ya geçen Avrupa ülkelerinde olduğu gibi bir ülkenin kendi para birimini değersiz ve geçersiz hale getirmesi mümkünken, altın ve gümüş için böyle bir durum düşünülemez.

<sup>744</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 177b-178a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 402; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 498-499; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 662; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 290-291; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 281-282.

<sup>745</sup> André Gunder Frank, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley: University of California Press, 1998, s. 131.

<sup>746</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 188a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 424; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 530; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 704; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 327; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 325.

ilişkisi kabul edilmektedir.”<sup>747</sup> Uluslararası işbölümünün ve emeğin uluslararası dağılımının esası ise tabiat veya doğal kaynaklar değil, ülkelerin ve şehirlerin sakinlerinin meslekî becerileridir.<sup>748</sup> Düşünür, belirli malların üretiminde ülkeler arasında “karşılaştırmalı avantaj” bulunduğunu ileriye sürmüş olması bakımından Adam Smith’in önündedir.<sup>749</sup> Onun açıklama modelinde işbölümünün bölgesel pazarın genişliği ile ilişkisi de kurulmuştur; işbölümü pazarın genişliğine, aynı şekilde pazarın genişliği de işbölümüne bağlıdır. İşbölümünün birim başına verimliliği ve hatta dış ticaret imkânlarını arttırması söz konusu olduğuna göre, bu verim artışı, toplumdaki tüketim alışkanlıklarının değişmesine yol açacaktır. Toplumun hayat düzeyi yükselirken ve refah artarken, giderek lüks nitelikteki malların üretimini sağlayan bir işbölümü söz konusu olacaktır.<sup>750</sup>

İbn Haldûn’un uluslararası ticaret teorisiyle ilgili düşüncelerinin, sadece yaşadığı dönemin en yaygın uluslararası ticaret biçimi olan zanaat ürünlerinin ithalat ve ihracatıyla sınırlı kalmadığı, ayrıca günümüzdeki küreselleşme formu, yani “yabancı yatırım” konusuyla da ilişkili olduğu ileri sürülmektedir.<sup>751</sup> Bu alandaki “Heckscher-Ohlin modeli”<sup>752</sup>, Raymond Vernon’un “Ürün dönemleri modeli”<sup>753</sup> ve John F. Dunning’in “Eklektik (OLI) paradigma teorisi”<sup>754</sup> gibi yeni uluslararası ticaret teorileri ile düşünürün görüşleri arasında çarpıcı benzerlikler bulunduğu belirtilmektedir. Bu çerçevede, İbn Haldûn’un her toplumun yaşamak zorunda olduğunu düşündüğü büyüme ve çöküşün değişik dereceleri konusundaki yaklaşımı, J. J. Spengler tarafından,

---

<sup>747</sup> Falay, s. 60.

<sup>748</sup> Mohaned Talib al-Hamdi, “İbn Khaldun: The Father of the Division of Labor”, Uluslararası İbn Haldun Konferansı, Madrid, 3-5 Kasım 2006, [www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/09%20Mohamed%20Al](http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/09%20Mohamed%20Al) (3 Eylül 2009), s. 8; Mustafa Özel, s. 4-5.

<sup>749</sup> al-Hamdi, s. 8.

<sup>750</sup> Falay, s. 25.

<sup>751</sup> Ahmad ve Mahmud, s. 1-16.

<sup>752</sup> Eli Heckscher ve Bertil Ohlin tarafından geliştirilen uluslararası ticaret modeline göre, ülkeler, ellerinde nisbeten bol bulunan üretim faktörlerini (toprak / doğal kaynaklar, işgücü/emek, girişim ve sermaye) kullanarak ürettikleri mallarda diğer ülkelere göre karşılaştırmalı üstünlüğe sahiptirler. Bu yüzden, fazla miktarda sahip oldukları üretim faktörlerini kullanarak imal ettikleri malları ihraç, görece olarak az sahip oldukları üretim faktörleri ile ürettikleri malları ise ithal edeceklerdir. Çünkü yerel olarak bol bulunan üretim faktörlerinin kullanımını gerektiren malların üretimi, yerel olarak kıt olan üretim faktörlerini gerektiren malların üretimine göre daha ucuzdur. Bkz. *Heckscher-Ohlin Model*, [http://tr.wikipedia.org/wiki/Heckscher-Ohlin\\_model](http://tr.wikipedia.org/wiki/Heckscher-Ohlin_model) (9 Temmuz 2009).

<sup>753</sup> Bkz. Dilek Seymen, “Yeni Dış Ticaret Teorileri”, <http://www.deu.edu.tr/userweb/dilek.seymen/dosyalar/Yeni%20Dis%20Ticaret%20Teorileri.pdf> (16 Aralık 2009), s. 1-9. Bu teoriye göre, bir mal zamanla yeni mal durumundan eski mal durumuna geçerken, üretimin coğrafi yeri de, ucuz işgücü arayışı gibi etkenlerle değişir.

<sup>754</sup> Bkz. John H. Dunning, “The Eclectic (OLI) Paradigm of International Production”, *International Business and the Eclectic Paradigm* içinde (25-46), John Cantwell ve Rajneesh Narula (Ed.), London: Routledge, 2003, s. 25-46.



Hicks'in "ticaret çevrimleri teorisi" ile karşılaştırılmış bulunmaktadır.<sup>755</sup> Aynı şekilde, düşünürün, modern uluslararası ticaret teorisinin özü olan, "ülkeler arasındaki ürün fiyatları farklılığının o ülkelerdeki üretim faktörlerine (emek, doğal kaynaklar, girişim, sermaye) ulaşılabilirlik derecesiyle ilişkili olduğu" düşüncesine dikkat çekilmektedir. Bundan hareketle, İbn Haldûn'da, Bertil Ohlin'in teorisindeki çok daha gelişmiş formun bir benzerinin bulunduğu öne sürülmektedir.<sup>756</sup>

Vernon'un üç aşamalı "üretim çevrimi teorisi"ne (ürün dönemleri modeli) göre, yeni icat edilmiş bir ürün ilk aşamada yurtiçi piyasada satışa sunulmakta, bir sonraki aşamada daha gelişmiş hale getirilmekte ve yabancı ülkelere ihraç edilmektedir. Üçüncü aşamada ise yeni üreticiler ortaya çıkmakta ve rekabet sonucu ürünlerin fiyatı düşmektedir. Bu noktada artık bir ürün ancak daha iyi rekabet avantajlarına sahipse başka bir belde satışa sunulabilmekte, ürünü ilk icat eden ülke ise, artık rekabet avantajına sahip olmadığı için, söz konusu ürünü ithal etme durumunda kalabilmektedir. Aynı görüşleri dile getirmiş bulunan İbn Haldûn'a göre de, belirli bir sanata talep varsa ve bu sanatın ürünleri alıcı buluyorsa, yani o sanat, fazla revaçta olan bir mal tipine karşılık geliyorsa, o takdirde şehirlerdeki insanlar, o sanatı öğrenmek ve bu sayede daha iyi bir gelire sahip olmak isterler.<sup>757</sup> İbn Haldûn, belirli bazı sanatların benzersiz olduğunu ve bunların Mağrib'e başka ülkelerden ithal edildiğini gözlemlemiştir. Böylesi benzersiz ürünlere, üretildikleri ülkede zaten ulaşılmaktaydı ve bizzat ürünün veya üretim teknolojisinin ihraç edilmesi sayesinde onlar başka ülkelere de yayılabiliyordu. İbn Haldûn'un düşünceleri ile Vernon'ununkiler benzer olmakla birlikte, düşünür, Vernon'un işaret ettiği üçüncü aşamaya değinmemiştir.<sup>758</sup> Dunning'in 1950'lerde geliştirdiği "Eklektik (OLI) paradigma teorisi"ne göre ise, bir firma, yurtdışında üretim yapmak için kısaca OLI ismi verilen *mülkiyet (Ownership-O)*, *konum (Location-L)* ve *içselleştirme (Internalization-I)* avantajlarına sahip olmalıdır. Mülkiyet avantajı, gelir getiren eşsiz ya da benzersiz mal ve imtiyazlara sahip olma anlamına gelirken, konum avantajı; dış ülkedeki üretim şeklinin üstünlüğü, ulaştırma maliyetlerinin düşüklüğü,

<sup>755</sup> Siddiqi, s. 23.

<sup>756</sup> A.g.e., s. 24.

<sup>757</sup> Ahmad ve Mahmud, s. 6-7. İbn Haldûn'un ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 194a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 439; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 559; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 725-726; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 356; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 351.

<sup>758</sup> Ahmad ve Mahmud, s. 7. İbn Haldûn'un ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 193b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 438-439; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 349-350; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 725; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 557-558; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 353-355.

ucuz işgücü, müşteriye yakınlık ve dış ülkenin sağladığı kolaylıklar gibi etkenlerden kaynaklanmaktadır. İçselleştirme avantajı ise, firmanın tam rekabet ortamında çalışmak zorunda kalmıyor olmasının getirmiş olduğu avantaj demektir. İbn Haldûn, konuyla ilgili açıklamaları çerçevesinde bu üç avantaj tipine de (özgün ürün, elverişli konum, rakipsizlik) işaret etmektedir.<sup>759</sup>

İbn Haldûn'un görüşleri ile Nobel ödüllü iktisatçı Douglass C. North'un Yeni Kurumsal Ekonomi (New Institutional Economics) teorisini mukayeseye tâbi tutan H. Khalid'e göre, her iki yaklaşım biçimi, tarihsel politik ekonomi analizi çerçevesinde birbirine koşut düşünce hatlarına ve benzer metodolojiye sahiptir. North'un yanı sıra Alchian, Coase, Demsetz ve Williamson'ın katkıda bulunduğu söz konusu teori iki önemli bileşenden oluşmaktadır: Birincisi, organizasyon biçimleri arasındaki ticaret dışı işlem maliyetlerinin analizi, ikincisi ise, işlem maliyetlerini ve hacmini ve dolayısıyla gelişmeyi ve büyümeyi etkileyen kurumsal çevre tarafından oynanan rolün, yasaların ve politik rejimin rolü de dahil olmak üzere, tanınması. Khalid, İbn Haldûn ile North'un temel amaçlarını ve metodolojilerini, resmî kurumların mülkiyet hakkı vasıtasıyla ekonomik gelişmeyi etkileme kapasitelerine ilişkin görüşlerini ve ticarî işlem maliyetlerine ilişkin değerlendirmelerini karşılaştırma konusu yapmaktadır. Ayrıca her iki yaklaşım biçiminin, North'un gayiresmî kurumlar ve İbn Haldûn'un da asabiyet (*group feeling*) olarak adlandırdığı sosyal işbirliğinin kurumsal etkisine dair görüşleri ile, birbirlerini tamamladıklarını ve güçlendirdiklerini öne sürmektedir.<sup>760</sup>

Bütün bunların yanı sıra düşünür, uluslararası sermaye hareketlerinin ilgili devletlerin izin verdiği ölçüde gerçekleşeceğini vurgulamaktadır. Örnek olarak, makam ve mevkîlerini kaybeden ve devlet tarafından izlenen servet sahibi eski devlet görevlilerinin, sahip oldukları zenginlikleri bir başka ülkeye transfer ederek orada devlet baskısından kurtulmuş biçimde rahat bir yaşam sürdürmek, servetlerinden diledikleri gibi yararlanmak istemeleri durumunda bunun mümkün olmayacağını ifade etmektedir. Devlet başkanı, bu durumdaki eski devlet görevlilerinin kendi kontrolünden çıkmasına ve bir başka devletin topraklarına yerleşmesine izin verse bile, son tahlilde kendi ülkesinin zenginliği olarak gördüğü kişisel servetlerini de oraya aktarmalarına mücade

---

<sup>759</sup> Ahmad ve Mahmud, s. 7-11.

<sup>760</sup> Haniza Khalid, Comparing Ibn Khaldun and the New Institutional Economics, [www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/.../05%20Haniza%20Khalid.pdf](http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/.../05%20Haniza%20Khalid.pdf) (7 Kasım 2009), s. 1-24.

etmeyecektir. Şayet böyle bir eski devlet görevlisi, çok ender olarak görüldüğü üzere, servetiyle birlikte yabancı bir ülkeye gitmeyi başarsa bile, hükümdarın tâkibinden yine de kurtulamaz. Hükümdar, görevlendirdiği adamları, günümüz tabiriyle ajanları vasıtasıyla onu gizlice tehdit edip korkutmak ya da ona karşı açıkça zor kullanmak suretiyle söz konusu serveti onun elinden alır.<sup>761</sup>

## V. ULUSAL MORAL OLARAK “ASABİYET”

Bir ruh durumu olan “moral”; sadakat, cesaret, inanç, şahsiyeti ve saygınlığı koruma güdüsü, bilinene yakınlık duyup bilinmeyenden korkup hoşlanmama ve insanın kendisine faydalı olan şeylerin bilincinde olması şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>762</sup> Ulusal gücün niteliksel öğelerini millî karakter, ulusal moral, diplomasının durumu ve hükümetin niteliği olarak sıralayan Morgenthau’ya göre “ulusal moral”, bir toplumun, kendi hükümetinin dış politikasını savaş ve barışta desteklemesindeki kararlılık derecesidir.<sup>763</sup> Morgenthau, ulusal karakter ile ulusal morali birbirinden ayırarak incelerken, jeopolitik eksenli “deniz hâkimiyeti teorisi”nin savunucusu A. T. Mahan, bu ikisini “ulusal karakter” adı altında birlikte ele almaktadır.<sup>764</sup>

Egemenlik kavramının dayandığı hikmet-i hükümet (*raison d'état*) ilkesi ve bu çerçevede devletin güvenliğinin önceliğine olan inanç, manevî (*moral*) bir değerlendirme niteliği taşıdığı gibi, ulus kavramının kendisinin de moral bir yapı olduğu<sup>765</sup> dikkate alınır, “ulusal moral” kavramının bir ulus (millet) ile devlet açısından taşıdığı önemin boyutları anlaşılabilir. Morgenthau’nun sözünü ettiği kararlılık derecesi, bir yandan ulusal dayanışma ruhu, diğer yandan da cesaret, dayanıklılık ve metanet gibi hasletlerle ilgilidir. Bir milletin sahip olduğu manevî (*moral*) imkânları kullanma yeteneği ve bu çerçevede liderliğin niteliği ve politik birliğin sağlanması konusunda sergilenen kabiliyet, ulusal gücün artırılması açısından, maddî etkenler kadar önemli bir unsur kabul edilmektedir.<sup>766</sup> Bu bağlamda, bireylerle

<sup>761</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 137b-138a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 318; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 377-378; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 546-547; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 154-155; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 99-100.

<sup>762</sup> Palmer ve Perkins, s. 85.

<sup>763</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 172-173.

<sup>764</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, s. 216-17.

<sup>765</sup> David Campbell ve Michael J. Shapiro, “Introduction: From Ethical Theory to Ethical Relation”, *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics* içinde (vii-xx), David Campbell ve Michael J. Shapiro (Ed.), Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999, s. vii.

<sup>766</sup> Bilge, s. 137.

gruplar arasındaki etkileşimin yanı sıra, liderlerle izleyicileri arasındaki ilişki ve birbirlerini nasıl etkiledikleri konusu, uluslararası ilişkiler açısından önem taşıyan politik psikoloji sorunları arasında yer almaktadır.<sup>767</sup>

Wendzel, toplumun hükümeti destekleme derecesinin yanı sıra, sosyal dayanışma ve bütünleşme derecesine de dikkat çekmektedir. Ona göre, sosyal dayanışma ve bütünleşme derecesi ile toplumun hükümeti destekleme derecesi gibi toplumsal karakteristikler, güç kapasitesinin önemli bir unsurunu teşkil etmektedir. Sosyal bütünleşme ve dayanışma derecesi, güç kapasitesi üzerinde önemli bir etkiye sahiptir, çünkü toplum ne kadar çok parçalanmışsa, devlet de o ölçüde dış politikasının yöneldiği hedeflere ulaşma bakımından zayıf duruma düşer. Parçalanma nedenleri ve tipleri sayıca çok olmakla birlikte, en önemlileri etnik, kabilesel ve ırksal farklılıklardır. Dinsel farklılıklar da parçalanmaya neden olabilmektedir.<sup>768</sup> Wendzel gibi Morgenthau da, sosyal dayanışma ve bütünleşmenin ulusal moral açısından önemine dikkat çekmektedir. Ona göre, halktan herhangi bir kesim, ulusal yaşama etkin biçimde katılma hak ve imkânından mahrum edildiğini hissederse, bu gibi acziyet ve dışlanmışlık duygularına kapılmayan nüfus kesimlerine oranla daha düşük bir ulusal morale sahip olacak, “vatanseverliği” azalacaktır. Halk çoğunluğu veya hükümet tarafından izlenmekte olan politikadan ayrı ve farklı amaçlara sahip olanlar için de aynı durum söz konusu olabilecektir.<sup>769</sup> Böylece Morgenthau, İbn Haldûn’un terimleriyle ifade etmek gerekirse, bir yandan *asabiyete*, diğer yandan da inanç ve ideoloji (*davet*) unsuruna dikkat çekmektedir. Sosyal bütünleşme ve dayanışmanın İbn Haldûn’un terminolojisindeki karşılığı asabiyettir. Asabiyeti “siyasal, sosyal ve moral bir güç” olarak nitelendiren M. Rabî‘ de, böylece, konunun “ulusal moral” boyutuna işaret etmiş olmaktadır.<sup>770</sup>

Ulusal moral olgusunun uluslararası ilişkiler bakımından önemine, Knutsen’in muhafazakâr Uluslararası İlişkiler teorisyenlerinin en bilgeleri olarak gördüğü Carl Philipp Gottlieb von Clausewitz (1780-1831) de değinmektedir. Napolyon’un Prusya’yı büyük bir yenilgiye uğrattığı Jena Savaşı’na (1806) katılmış bulunan Prusyalı subay

<sup>767</sup> Rose McDermott, *Political Psychology in International Relations*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2007, s. 270.

<sup>768</sup> Wendzel, s. 217-218.

<sup>769</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 177.

<sup>770</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 71-73.

Clausewitz, Fransızlar'ın zaferini, Napolyon'un bütün Fransız halkını savaşa teşvik etmesine ve savaşı milliyetçi bir heyecanla ateşleme kabiliyetine bağlamıştır. "Clausewitz geleceğin manevi olarak birleşmiş uluslara (*Völker*) ait olacağını fark etti. Napolyon ona, halka dayanmayan orduların yıkılacağını gösterdi."<sup>771</sup> Benzer şekilde "birlik" ögesine dikkat çeken Hobbes'a göre de, "arkadaşlarla –aynı tehlikeye maruz kalan diğerleriyle beraber– oluşturulan birlik sayesinde" en zayıflar bile en güçlüyü alt etmenin bir yolunu bulabilir.<sup>772</sup> Clausewitz'in dikkat çektiği ulusun manevî olarak birleşmiş olması ve yönetimin halk desteğine sahip bulunması durumu, ulusal moralin sağlamlığına ve İbn Haldûn'un terminolojisiyle ifade etmek gerekirse, asabiyetin gelişmişliğine işaret etmektedir. Düşünürün cesareti asabiyet sahibi toplulukların (bedevîlerin) önemli bir özelliği olarak göstermesine<sup>773</sup> benzer şekilde Clausewitz de, cesaretin, artçı birlik eri ve trampetçiden başkomutana kadar herkeste erdemlerin en soylusu olduğunu söylemektedir.<sup>774</sup>

Gellner de, Machiavelli'nin *The Discourses* adlı eserinde "İsviçreliler, ... bugün eskiler gibi hem dine hem de askerî kurumlara riayet ederek yaşayan tek halktır" derken, açıkça, İbn Haldûn'un kabile asabiyeti ile kastettiği duruma işaret ettiğini belirtmektedir; bir grup yönetime bağlı olduğu ve kendisini savunduğu zaman, düşünürün sözünü ettiği doğal işbirliği ortaya çıkmaktadır.<sup>775</sup> Yine Machiavelli, orduların paralı askerler, başka devletlerden sağlanan yedek kuvvetler ya da millî birliklerden veya bu üçünün karışımından oluşabileceğine işaret etmekte, ulusal birliklerin bu üçünün en iyisi olduğunu söylemektedir. Çünkü bunlar, savunulması gereken topraklar üzerinde aileleriyle birlikte yaşadıkları ve yaşamlarını devam ettirmeleri kazanacakları zaferlere bağlı olduğu için, gerçekten güvenilebilecek tek gruptur.<sup>776</sup> Burada işaret edilen husus, İbn Haldûn'un asabiyet kavramıyla ifade ettiği olgudan başkası değildir.

---

<sup>771</sup> Knutsen, s. 219.

<sup>772</sup> A. g. e., s. 145.

<sup>773</sup> *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 63b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 153; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 166; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 329-330; *Mukaddime*/Pirizâde, I, s. 246; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 257.

<sup>774</sup> Clausewitz, s. 207.

<sup>775</sup> Gellner, *Anthropology and Politics: Revolutions in the Sacred Grove*, s. 198. Machiavelli'in söz konusu eserinin Türkçe çevirilerinden biri için bkz. Niccolo Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, Alev Tolga (çev.), İstanbul: Say Y., 2009.

<sup>776</sup> Knutsen, s. 65-66.

Çağdaş Uluslararası İlişkiler bilim adamlarının İbn Haldûn'un yaklaşımlarının önemini takdir ettiklerini belirten Battah, asabiyet kavramının modern bağlama adapte edilebileceğini ileri sürmektedir.<sup>777</sup> Gerçekten de kavramın, günümüz olgularını da açıklayabilecek bir içeriğe sahip bulunduğu görülmektedir. "Her çağın yeni ve kendine özgü dayanışma biçimleri ortaya koyması doğaldır."<sup>778</sup> Bu noktada asabiyet kuramının, her tür dinî, siyasî, gayrisiyasî hareketlerin ve uluslararası blok ve ittifakların ardında yer alan temel etkenleri ve süreçleri analiz etmede yararlı bir kavramsal çerçeve oluşturduğu görülmektedir.<sup>779</sup> Konuya bu açıdan yaklaşan H. Ritter, çağdaş olguları sözkonusu kavram etrafında çözümlenmeye çalışmıştır.<sup>780</sup> O. Roy'a göre de, modern asabiyet, İbn Haldûn'un sözünü ettiği asabiyetten farklı olarak, devletten sonra ortaya çıkan modern dayanışma grubudur veya salt devletin varlığı sayesinde ortaya çıkan uyum ve işbirliğidir. Böyle olmakla birlikte, modern politik ortamda geleneksel asabiyetinkilerle özdeş işlevlerle ortaya çıkmaktadır.<sup>781</sup>

Konuyu çok daha geniş bir açıdan ele alan Cox ise, uluslararası alandaki Soğuk Savaş sonrası yeni "dünya düzeni" arayış ve söylemlerini değerlendirirken, bu projenin uygulanabilirliğinin, Machiavelli'in sözünü ettiği *virtù*nün canlanmasına bağlı olduğunu öne sürmektedir. Machiavelli'e göre "prens", gerilemekte olan bir topluma, onda eksik olan bir *virtù* aşılayabilirdi. Daha yakın zamanlarda Gramsci ise bu rolü, sosyal, siyasal ve kültürel yaşamın bütün görünüşlerine canlılık verebilecek olan modern prens "siyasal parti"ye vermiştir. XX. yüzyılın sonunda bu çözümlerden herhangi birine tam olarak inanmanın kolay olmadığını söyleyen Cox, farklı ve daha karamsar bir cevabı İbn Haldûn'da bulduğunu söylemektedir: O, çöküş ve değişim dönemlerinde medeniyetin değerlerinin yeniden canlandırılması bakımından yeni bir asabiyetin, yeni bir sosyal ve politik dayanışma ruhunun aşılmasının önemine dikkat çekmiş, bunun zeminini oluşturan ahlâkî sorumluluk duygusunun değerini onaylamış ve konuyu yerel toplum düzeyinde analiz etmiştir.<sup>782</sup>

---

<sup>777</sup> Battah, s. 213.

<sup>778</sup> Uygun, s. 59.

<sup>779</sup> Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", I, s. 99.

<sup>780</sup> Bkz. Ritter, s. 4-8, 20-25, 31-32, 35-38.

<sup>781</sup> Olivier Roy, "Patronage and Solidarity Groups: Survival or Reformation?", *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World* içinde (270-281), Ghassan Salamé (Ed.), London: I. B. Tauris, 1994, s. 270.

<sup>782</sup> Robert W. Cox, "Influences and Commitments", Robert W. Cox ve Timothy J. Sinclair, *Approaches to World Order* içinde (19-38), s. 34-35.

## A. “ASABİYET” VE ULUSAL HAREKETLER

İbn Haldûn’un kuramı çerçevesinde asabiyet salt bir dayanışma duygusu değil, belirli bir topluluğa devlet kurma veya egemenlik oluşturma ya da iktidar olma imkânı sağlayan potansiyel bir güçtür. Buna göre, her tür siyasal otorite ve iktidarın altında yatan temel etken asabiyettir. Bunun *neseb* veya *sebeb asabiyeti* olarak ortaya çıkmış olması, işlevi açısından bir fark meydana getirmemektedir. “Asabiyetin yöneldiği hedef iktidar ve egemenliktir (*mulk*)” başlığı altında düşünür; himâye, müdafaa ve hak arama gibi topluluk halinde yapılan bütün faaliyetlerin,<sup>783</sup> hatta bağımsız olarak sahralarda yaşayabilmenin<sup>784</sup> ve maruz kalınan saldırıları engelleyip mücadelelerde galip gelmenin ancak asabiyetle mümkün olabileceğini belirtmektedir.<sup>785</sup> Bir başka deyişle, devletin kurulmasını ve yaşamasını sağlayan güç kaynağı asabiyettir. Devlet asabiyete dayanır, fakat her asabiyet kendisini devlet ya da egemenlik (*mulk*) olarak ifade edemeyebilir.<sup>786</sup> Asabiyet, devletin kuruluşunu sağlayan asıl etken ve gerçek kuvvettir.<sup>787</sup>


Franz Rosenthal’in, *Mukaddime* çevirisinde asabiyeti “grup duygusu” olarak göstermesinin eksik bir karşılık niteliği taşıdığını öne süren Hassan’a göre, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde asabiyet soyut bir duygudan ibaret değildir, aynı zamanda aksiyon boyutuna sahiptir. Asabiyette “kandaş toplum” özelliklerinin uzantısı olan “birlik duygusu” bulunmakla beraber, bu duygu, kuvveden fiile çıkmayan soyut bir olay değildir. Duygu, kendisini *hareket* (eylem) ile yaşatmakta, beslemekte ve varlığını sürdürmektedir.<sup>788</sup> Asabiyetin “kolektif aksiyon” olduğunu söyleyen Hassan, Erwin

<sup>783</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 69b-70a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 168; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 275; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 189; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 349-350; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 284.

<sup>784</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 64b-65a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 157; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 253-254; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 170; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 333-334; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 263.

<sup>785</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 77b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 184; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 215; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 373; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 392; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 305; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 313.

<sup>786</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 94b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 219; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 417; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 265; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 365; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 381. İbn Haldûn’un devletin kökeniyle ilgili sosyopolitik yaklaşımının, diğer düşünürlerinkinden daha ikna edici olduğu öne sürülmektedir. Bkz. Fadhil Zaky Mohamad, *Foundations of Arabic-Islamic Political Thought*, Baghdad: Ministry of Culture and Guidance, 1964, s. 17.

<sup>787</sup> Cemal Şaban, “Kırâetun cedîdetun fî fikr-i İbn-i Haldûn”, *Fikru İbn-i Haldûn: el-Hadâse ve’l-hadâre ve’l-heymin* içinde (69-92) , Cemal Şaban, Nasif Nessar ve Mahmûd Zevâdî (Ed.), Beyrut: Merkezi Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 2007, s. 78. İbn Haldûn’un aksine Gibbon, “Çeşitli nedenlerin etkisi göçebe oymaklarının, yüksek bir başkanın komutası altında ulusal bir topluluk olarak birleşmelerinde yardımcı oldu” diyerek, olayı sadece tasvir etmekte, herhangi bir açıklama getirmemektedir. Bkz. Gibbon, *a.g.e.*, II, s. 401.

<sup>788</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 232. Ancak Hassan’ın, sözlerini, “Ortaklaşa yaşayış ve örgütlenme belirli bir ortak düşünceyi doğurmakta, bu düşünce yine ortaklaşa yaşayış ve örgütlenmeyi pekiştirmektedir” diyerek sürdürdüğü görülmektedir. Gerçekte, İbn Haldûn’un kuramı çerçevesinde sürekli olarak birbirini besleyen bir etkileşim bulunmamakta, belirli bir aşamada asabiyet zayıflamaktadır. Öte yandan, İbn Haldûn’un konu edindiği dayanışma olgusu (asabiyet) ile modern bilimin üzerinde durduğu *yardımseverlik* ve *empati*

Rosenthal'ın, çeşitli asabiyet tanım ve tasvirlerinin yanı sıra, “birleşik eylem” (*united action*) karşılığını da kullanıyor olmasına dikkat çekmektedir.<sup>789</sup> Gerçekten de E. Rosenthal, bir grubun birleşik iradesini ifade eden asabiyetin; söz konusu grubun, özellikle de liderin, siyasî eylem gerçekleştirmesini, devlet kurmasını veya kurulmuş bir devleti koruyup güçlendirmesini sağladığını belirtmektedir.<sup>790</sup> Benzer şekilde Lacoste da, asabiyetin salt bir duygu ya da ruhsal bir durum değil, ruhsal sonuçları da olan çok karmaşık bir gerçeklik olduğunu belirtmektedir.<sup>791</sup> Lahbabî ise, asabiyeti İbn Haldûn'un “dinamik bağlar” olarak gördüğünü söylerken, söz konusu aksiyon boyutuna işaret etmiş olmaktadır.<sup>792</sup> M. Rabî' de, bir kabile veya bir topluluğun fertleri arasında ortaya çıkan birlik ruhu, bir başka ifadeyle dayanışma, gruba sadâkat ve grup duygusu ya da şuuru olan asabiyetin, aynı zamanda, grubu savunmaya rağbet ve siyasal otoritenin ele geçirilmesine yönelik topluluk iradesi gibi anlamlara geldiğini belirtmektedir.<sup>793</sup>

Asabiyet kavramı ile Max Weber'in “protestan ahlâkı” (protestan zihniyeti), Schumpeter'in “dinamik müteşebbisler”, Hagen'in “yaratıcı kişilik yapıları”, McClelland'ın “yüksek başarı güdüsü” ve Schumacher'in “psikolojik yapılar” kavramları arasında önemli benzerlikler görüldüğünü söyleyen Kozak'ın, sözünü ettiği

---

fenomenlerini karşılaştıran Alfred Gierer, insandaki fedakârlık davranışının altında yatan nedenleri anlamak bakımından genelde çağdaş bilimin, özelde ise psikoloji de dahil olmak üzere sosyal bilimler ve evrimci biyolojinin zayıf ve yetersiz kaldığını belirtmektedir. Bazılarının söz konusu davranışı Epikür'ün zevk felsefesi (insanın yardım etmekten zevk alması) ile veya Schopenhauer'ın insandaki “doğuştan gelen merhamet” görüşüyle açıklamaya kalkışabileceğini belirten Gierer, İbn Haldûn'un, asabiyet kavramına yüklediği anlamla “biyolojik ve sosyo-kültürel unsurların entegrasyonunu” gerçekleştirmeyi başardığını savunmaktadır (Bkz. Gierer, s. 3, 6). Çünkü, İbn Haldûn'un yaklaşımı çerçevesinde, insan fedakârlığı biyolojik bir temele sahipse de, bunun ortaya çıkışı belirli sosyo-kültürel etmenlere bağlıdır (A.g.e., s. 6-7). İbn Haldûn'un gibi Ortaçağ metinlerinin standart tarihsel görecelik sorununu akla getirmeleri yüzünden ihtiyatla karşılandığını belirten Gierer'e göre, düşünürün asabiyet teorisi, diğer metinlerde savunulan görüşlerden, merkezî konusunu insan fedakârlığının alanı, kaynakları ve sınırlarının oluşturuyor olması bakımından farklılık göstermektedir (A.g.e., s. 5-6). Ona göre, her ne kadar İbn Haldûn günümüz evrim teorisi veya deneysel sosyoloji ve psikoloji ile ilişkili değilse de, onun düşünce tarzı, bizim “insan davranışının biyolojik ve sosyal görünüşleri” olarak adlandırdığımız öğeleri birbirine entegre ederek, terimin modern anlamında bir sistemler yaklaşımı üretmiştir. Onun insan fedakârlığını anlamaya yönelik en özgün ve ilham verici katkısı bu entegrasyonda ortaya çıkmaktadır (A.g.e., s. 6).

<sup>789</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 233. Hassan'ın İbn Haldûn'la ilgili çalışmasının dikkate değer bir yönü, asabiyetin “kollektif aksiyon niteliği”ne dikkat çekiyor olmasıdır. Bkz. A.g.e., s. 231-233.

<sup>790</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 156.

<sup>791</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 120.

<sup>792</sup> Lahbabî, s. 85.

<sup>793</sup> Selahaddin Besyuni Reslan, *es-Siyase ve'l-İktisad inde'l-İbn Haldûn*, Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1990, s. 48-49. Yine Rabî'ye göre İbn Haldûn asabiyet ile iktidar/güç (*mulk*) arasında bağlantı kurmakta ve ikincisinin birincisi sayesinde elde edilebileceğini belirtmektedir. Ona göre düşünür, Şeriat yönetiminden otokratik bir yönetime geçişi, bir başka deyişle, “bey'at” şeklindeki “ahd”in (sözleşme) yerini “asabiyet”in (güç) almasını rasyonalize etmektedir. Böylece sülâle ya da hanedanların yönetimi “makul” ve doğal sayılmaktadır (Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 71-73). Gerçekte İbn Haldûn'un teorisi, hanedanların başında bulunduğu otokratik yönetimleri makul gösterme amacına değil, söz konusu otokratik yönetimlerin, egemenlikleri altındaki halklar tarafından neden makul ve meşrû kabul edildiklerini ve nasıl bu şekilde güçlenebildiklerini gösterme amacına yöneliktir. İbn Haldûn'un, söz konusu yönetimlerin asla sürekli olamayacaklarını, bir süre sonra mutlaka yıkılıp yerlerini başkalarına bırakacaklarını ileri sürmesi, onların varlıklarını doğal gösterme amacı taşımadığının açık bir kanıtıdır.



benzerliklerle özellikle asabiyyetin “dinamizm” boyutuna işaret ettiği görülmektedir.<sup>794</sup> Asabiyyeti sonuçlarına göre tanımlamak isteyen bazı yazarların ona “devletin canlılığı”, “bir halkın yaşama gücü” ve “*Lebenskraft*” (yaşama gücü) gibi karşılıklar verdiklerini belirten Lacoste ise, her ne kadar devletin canlılığı ile asabiyyet arasında bir ilişki bulunuyorsa da, İbn Haldûn’un bir devletin kuruluş aşamasında güçlü bir biçimde var olan asabiyyetin, iktidarın ele geçirilmesinden sonra azaldığını, altını çizerek belirtiyor olmasına dikkat çekmektedir. Bu yüzden, Lacoste’a göre, Erwin Rosenthal, asabiyyeti “devletin *oluşumundaki* itici güç” olarak tanımlamakta çok haklıdır. Ancak, son derece ilginç ve uygun olan bu karşılık, bir yandan da çok genel ve soyuttur.<sup>795</sup>

Günümüzde hem *neseb* hem de *sebeb* asabiyyetlerini ifade eden bir kavram olarak ele alınabilecek olan “etnisite”, Soğuk Savaş sonrası dönemde Yugoslavya gibi ülkelerin yaşadığı parçalanmanın bir sonucu olarak, Uluslararası İlişkiler bilim adamlarının gündemine girmiş bulunmaktadır. Bu çerçevede alanın uzmanları şu soruya cevap aramaya başlamışlardır: Etnisite dünya politikasında yeni bir faktör müdür, yoksa, her ne kadar gözardı edilmişse de, çekirdek bir unsur olarak etnisite eksenli hareketler daima mevcut olagelmış midir?<sup>796</sup> Doğu Bloku’nun parçalanması karşısında herkes kadar Uluslararası İlişkiler uzmanlarının da şaşkına dönmeleri, bu alanda yapılan uzun ve uzmanlaşmış çalışmaların, gerçekten uluslararası ilişkileri kavramaya yönelik kayda değer bir anlayış üretip üretmediği sorusunu da gündeme getirmiştir.<sup>797</sup> Etnisitenin son dönemde bu şekilde dünya politikasına yansımaları, realizmin devlet sistemi görüşüne bir meydan okuma olarak görülmektedir.<sup>798</sup> Bununla birlikte, Binder’in belirttiği gibi, etnisitenin doğası ve etnik çatışmanın kökenleri hakkında

<sup>794</sup> Kozak, *İbn Haldun’a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, s. 213.

<sup>795</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 117. el-Husri’ye göre, İbn Haldûn’un asabiyyetle ilgili değerlendirmeleri, tarihçi düşünür H. Taine’in “tarihte ‘an’ın tesiri” hakkındaki, (konjonktür kavramını akla getiren) görüşünü de hatırlatmaktadır. Çünkü İbn Haldûn’a göre, şayet asabiyyet gücü bir toplulukta, devlet kurmayı sağlayacak nihaî noktaya varmış ve bu durum mevcut devletin yıkılmaya yüz tuttuğu veya siyasal desteğe muhtaç olduğu bir zamana rastlamışsa, söz konusu topluluk, *zamanın* verdiği imkânâ göre, ya bağımsızlık ilân edecek ya da mevcut devlete destek vermek suretiyle yönetimde etkili hâle gelecektir. Benzer şekilde Taine, tarihsel gelişimle ilgili olmak üzere siyasî etkenler üzerinde dururken, *ırk* ve çevresel ortam âmillerine üçüncü bir etken daha eklemiş ve buna *moment* (an, zaman) adını vermiştir. Böylece, ırk ve çevresel ortam etkenlerinin değişmemiş olmalarına rağmen zaman boyutuna bağlı olarak değişen durumlara, bir başka deyişle konjonktürün etkisine işaret etmektedir. el-Husri’ye göre, İbn Haldûn’un zamandaşlık/senkronizasyon (*el-vaktu’l-mukârin*) kavramı, H. Taine’nin bu konudaki görüşünü ifade etmek üzere ortaya koyduğu *moment* kavramını en iyi şekilde karşılamaktadır. Bkz. el-Husri, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 215.

<sup>796</sup> Lui Hebron ve John F. Stack, Jr., “The Internationalization of Ethnicity: The Crisis of Legitimacy and Authority in World Politics”, *The Ethnic Entanglement: Conflict and Intervention in World Politics* içinde (1-12), John F. Stack, Jr. ve Lui Hebron (Ed.), Westport: Praeger Publishers, 1999, s. 3.

<sup>797</sup> Knutsen, s. 375.

<sup>798</sup> A.g.e., s. 4.

uzmanlar arasında çok fazla bir uzlaşma yoktur.<sup>799</sup> Carment ve James'in ifadesiyle, Uluslararası İlişkiler teorileri, "yurtiçi ya da uluslararası düzeyde anlamlı bir güç olarak etnisiteyi incelemede başarısız olmuşlardır".<sup>800</sup> Bununla birlikte, bir yandan bilimsel çevrelerde etnisite kavramı etrafındaki tartışmalar yoğun bir şekilde devam etmekte, diğer yandan da etnik çatışma olarak adlandırılan olgular varlığını sürdürmektedir. Bu noktada İbn Haldûn'un *sebe* ve *neseb asabiyeti* kavramlarıyla oldukça kapsamlı ve aydınlatıcı bir etnisite ve etnik çatışma teorisi geliştirmiş bulunduğunu söylemek mümkündür. G. Rasul'e göre, "grup zihniyeti" (*group mind*) veya "amaç birliği" (*unity of purpose*) olarak görülmesi gereken asabiyet, modern zamanlarda İsviçre, Belçika, Kanada ve ABD gibi heterojen devletlerin oluşumunda dinden veya diğer herhangi bir faktörden daha fazla rol oynamış bulunmaktadır.<sup>801</sup>

Öte yandan, asabiyet kavramının millet olgusuyla ve buna bağlı olarak milliyetçilikle de yakından ilişkili olduğu görülmektedir. M. de Slane'in asabiyet hakkındaki açıklamalarında az ve şeklen de olsa milliyetçiliği tesbit etmenin mümkün olduğunu<sup>802</sup> belirten Khemeri, sosyolog Mitscherlich'in milliyetçilik hakkında söylediklerinin, İbn Haldûn'un asabiyet ve neseb hakkındaki açıklamalarıyla uyumlu olduğunu ifade etmektedir.<sup>803</sup> Milliyetçiliğin asabiyet kavramı ile tam olarak karşılanamayacağı itirazında bulunulabileceğini ve bu itirazın haklı olduğunu belirten Khemeri, milliyetçilik mefhumunun da sabit bir manasının bulunmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre, *asabiyet* kelimesi "Mitscherlich'in kastettiği manadaki milliyetçiliğin karşılığıdır".<sup>804</sup> Khemeri ayrıca, S. de Sacy, M. de Slane ve A. F. von Kremer'e göre asabiyetin bir tür milliyetçilik olduğunu belirtmektedir.<sup>805</sup> Gerçekten de A. von Kremer, asabiyeti "*Nationalitätsidee*" (ulus düşüncesi), "*Nationalitätsgefühl*" (ulus duygusu), "*Nationalität*" (milliyet) ve "*nationaler Geist*" (ulus ruhu) gibi

---

<sup>799</sup> Leonard Binder, "Introduction: The International Dimensions of Ethnic Conflict in the Middle East", *Ethnic Conflict and International Politics in the Middle East* içinde (1-40), Leonard Binder (Ed.), Gainesville: University Press of Florida, 1999, s. 6.

<sup>800</sup> David Carment ve Patrick James, "Ethnic Conflict and International Level: Theory and Evidence", *Wars in the Midst of Peace: The International Politics of Ethnic Conflict* içinde (1-10), David Carment ve Patrick James (Ed.), Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1997, s. 3.

<sup>801</sup> Rasul, s. 49-50.

<sup>802</sup> Khemeri, s. 176. De Slane, çevirisinde asabiyet kavramını bütün milletler için kullandığında "esprit national" karşılığını tercih etmiştir. Bkz. A.g.e., s. 186-187.

<sup>803</sup> A.g.e., s. 179, 182, 186.

<sup>804</sup> A.g.e., s. 186.

<sup>805</sup> A.g.e., s. 177.

terimlerle karşılaşmıştır.<sup>806</sup> Konuya eleştirel bir bakışla yaklaşan M. Ahmed'e göre, İbn Haldûn'un asabiyet yaklaşımı üstesinden gelinemez sorunlar içermektedir, çünkü etnik milliyetçilik ile İslâmî dünya görüşünün moral evrenselciliği arasındaki bölünmenin çözümü açısından problem üretmektedir.<sup>807</sup> Bu normatif nitelikteki eleştiri, düşünürün zaten var olan bir soruna yol açan etkenlerin anlaşılması konusunda yaptığı katkının gözardı edilmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca, düşünürün asabiyet anlayışının İslâm'ın "moral evrenselciliği" ile uzlaşmaz bir nitelik taşıdığı söylenemez; tam aksine, bir dinî (ideolojik) "dâvet"e (siyasal propaganda) dayanan asabiyetin gücünün bu sayede artacağını söylemek suretiyle, ikisinin uzlaşabileceğini dile getirmektedir.<sup>808</sup> Öte yandan, düşünürün, asabiyetin gücünün artması bakımından bir "dâvet"in varlığının taşıdığı öneme yaptığı vurgu, yakın dönemin en büyük emperyal ya da hegemonik güçleri olan Sovyetler Birliği ile ABD'nin dış politikalarının yaslandığı ideolojik temelin kavranması bakımından açıklayıcı bir nitelik taşımaktadır. Sovyetler Birliği'nin dayandığı "halkların kardeşliği, eşitlikçi paylaşım ve sömürsüz dünya" vaadi ile ABD'nin "demokrasi, insan hakları ve teröre karşı küresel güvenlik" söylemi, İbn Haldûn'un sözünü ettiği "dâvet"e karşılık gelmektedir. Diğer taraftan, düşünürün, farklı asabiyetlerin, içlerinden biri baskın konumda bulunmak üzere aynı devlet çatısı içinde biraraya gelebileceğini de vurguladığı görülmektedir.<sup>809</sup>

### 1. Asabiyet Türleri

İbn Haldûn'a göre asabiyet, çağ ve nesillere göre değişiklik gösterir.<sup>810</sup> Bu, asabiyet olgusunun dinamik bir nitelik taşıması anlamına gelmektedir. O halde, asabiyetin günümüzdeki tezahürlerinin de öncelilerden belirli ölçüde farklı olmasını doğal karşılamak gerekir. Asabiyet kavramının bir "soyutlama" olduğunu vurgulayan Anderson'ın ifadesiyle, o tek bir fenomen veya özellik değildir, birçok biçim alabilir.<sup>811</sup> Toynbee de, asabiyeti, "her türlü siyasî ve toplumsal organizmanın kendisinden

<sup>806</sup> Kayapınar, s. 154.

<sup>807</sup> Manzooruddin Ahmad, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, Karaçi: Royal Book Co., 1991, s. 25.

<sup>808</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 79b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 188-189; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 378-379; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 222-223; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 311-313; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 319-324.

<sup>809</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 70a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 168; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 350; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 189-190; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 275-276; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 284-285.

<sup>810</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 73b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 176; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 360; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 199; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 373-374; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 299; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 289.

<sup>811</sup> Jon W. Anderson, s. 119-120

meydana geldiği psiiik protoplazma” olarak tanımlamaktadır. Onun “psiiik” niteliği, salt bir kan bağlılığına indirgenemeyeceğini giiistermektedir.<sup>812</sup> Gerçekten de İbn Haldûn’un asabiyet olgusunu *genel (en-nesebu’l-’âmm)* ve *özel (en-nesebu’l-hâs)*<sup>813</sup> olarak ayırma tâbi tuttuğu bilinmektedir. İkinici ve daha önemli ve kapsamlı bir ayırım *sebeb* ve *nesep* asabiyeti kavramlarında kendisini göstermektedir. Nesep asabiyetinin akrabalık ilişkilerinden ve kan bağından kaynaklanan dayanışma duygusu (*iltihâm*) ve aidiyet hissi olmasına karşılık, sebep asabiyeti (hükmî asabiyet), sonradan çeşitli etkenlerle oluşmuş dayanışma duygusunu ifade etmektedir.<sup>814</sup> Ancak, nesep asabiyetinin yaratılıştan gelmesi ve tabii bir olgu olması; nesep bağına sahip her topluluğun eşit düzeyde asabiyet sahibi olması ya da her ırka özgü, yaratılıştan gelen ayrı bir asabiyet derecesinin bulunması anlamına gelmemektedir. Bu noktaya N. Candan da, asabiyetin sabit değil dinamik olduğunu, değişme ve gelişme özelliklerine sahip bulunduğunu, çeşitli cemiyetlerde, kavimlerde ve coğrafi alanlarda birbirinden farklı etkiler gösterdiğini<sup>815</sup> söyleyerek dikkat çekmektedir. Lacoste da, İbn Haldûn’un, kan bağlarına sahip olmakla birlikte, asabiyetin o kadar belirleyici olmadığı toplulukların varlığına dikkat çektiğini vurgulamaktadır.<sup>816</sup>

<sup>812</sup> Toynbee, *A Study of History: The Growths of Civilizations*, III, s. 474. Lacoste’a göre bu tespit, asabiyetin önemini belirtmek bakımından yararlı olmakla birlikte, pek aydınlık olmayışı ve çok genel oluşu büyük bir eksikliktir. Ona göre, asabiyet kavramında dayanışmanın önemine parmak basan bu yorumlar, onu genel anlamda toplumsal dayanışmayla eşanlımlı hale getirdiği zaman bütünüyle hatalı hale gelmektedir. Çünkü bu durumda, birlikten hiç de yoksun olmayan kentlilerin, İbn Haldûn’a göre, asabiyet eksikliğiyle dikkat çekmeleri açıklanamaz (Bkz. Lacoste, *İbni Haldun*, s. 118). Ancak Lacoste bütün bu görüşlerinin aksini de öne sürmektedir: “Asabiyet bedevi umrana katılan kabileleri belirlediğinden bazı yazarlar, ‘göçebelerin varoluş biçimi’, ‘göçebe yaşam biçiminin niteliği’ gibi anlatımları yeğlediler. Kuşkusuz asabiyet bazı göçebe topluluklarının belirgin özelliğidir, ama İbn Haldûn bu kavramın değişik örgütlenmeleri de belirleyebileceğini aynı kesinlikle belirtir...” (A.g.e., s. 119). “Asabiyetin özellikle bir önder tarafından kullanılan siyasi bir güç olduğunun kanıtı, İbni Haldun’un bir asabiyet biçiminin bazen bir kentte de ortaya çıkabileceğini belirtmesidir.” (A.g.e., s. 125). “Asabiyet salt göçebe yaşamakla kesinlikle özdeşleştirilemeyeceği gibi, bedevi umranın bütünü ile de özdeşleştirilemez...” (A.g.e., s. 132). Gerçekten de, İbn Haldûn’a göre, şehirlerdeki insanların çoğu evlilik yoluyla birbirlerinin akrabaları olmakta, bu şekilde oluşan yakınlıklar da, tıpkı aşiret ve kabileler gibi asabiyetler oluşturabilmektedir. Bkz. *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 182a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 413; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 515; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 684; *Mukaddime/Pirizâde*, II, s. 308; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 302-303

<sup>813</sup> *Mukaddime/Zağbî*, s. 160; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 338; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 176. Bu ifadeler *Mukaddime/Âtıf Ef.*’de ve *Pirizâde* tercümesinde yer almamaktadır. F. Rosenthal, aktardığımız bilgileri içeren kısa bölümün sadece Tunus yazmasında mevcut olduğunu ve söz konusu yazmaya dayanan Bulak baskısında yer aldığını belirtmektedir. Bkz. *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 268, n. 59.

<sup>814</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 65a, 92b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 157, 216; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 334-335, 412-413; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 171, 259; *Mukaddime/Pirizâde*, I, s. 255-256, 358-359; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 264.

<sup>815</sup> Nesrin Candan, “İbni Haldun’un Dilinden ‘Asabiyet’in Tahlili ve Tarihi Bir Sorgulama”, *Evrinsel Kültür*, S. 194 (Şubat 2008), s. 64.

<sup>816</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 118. İbn Haldûn’un açıklamaları için bkz. *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 77b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 184; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 373; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 215; *Mukaddime/Pirizâde*, I, s. 305; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 313.

*Mukaddime*'de belirtilen dayanışma biçimlerinin üç kategoriye ayrılabilceğini belirten Uygun ise, bunları şöyle sıralamaktadır: 1. Soy dayanışması, 2. Dinsel dayanışma, 3. İdeolojik dayanışma. Uygun'a göre, ideolojik ve dinsel dayanışma biçimleri sebep asabiyetinin türleri olarak görülebilir.<sup>817</sup> Ancak, Uygun'un başka birçok araştırmacı tarafından da benzer şekilde dile getirilen bu sınıflandırması, nesep asabiyetini dışarda bırakması itibariyle eksik olmanın yanı sıra, dinsel ve/veya ideolojik dayanışmayı asabiyet olarak nitelendirmesi nedeniyle de yanlıştır.<sup>818</sup> İbn Haldûn, "Asabiyet yalnızca nesep kaynaşması/bağı (*el-iltihâmu bi'n-nesep*) veya aynı anlamda birşeyle ortaya çıkar"<sup>819</sup> derken, *sebeb asabiyetine* işaret etmekte, fakat bunu ideolojik veya dinsel dayanışma ile açıklama yoluna gitmemektedir. Bu noktada, düşünürün kullandığı *hîlf* (anlaşmaya dayalı yardımlaşma), *velâ* (birinin velîsi olma), *ıstınâ* (özel dostluk) ve *ilticâ* (sığınma) kavramları önem taşımaktadır.<sup>820</sup> Bu olguların ise ideoloji veya dinle bir ilişkisi yoktur. Dinsel veya ideolojik dayanışma biçimlerinin, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde, kural olarak, tek başına devletin kurucu gücü olabilecek kapasitede olmadıklarını<sup>821</sup> söyleyen Uygun, böylece, bu dayanışma biçimlerinin asabiyet olarak adlandırılmalarının yanlışı olduğunu dolaylı biçimde dile getirmiş

<sup>817</sup> Uygun, s. 39.

<sup>818</sup> Mesela N. Candan, "Asabiyet kan ve ideolojik bağ bütününden oluşmaktadır" demektedir (Bkz. Candan, s. 64). Aynı hatayı Uludağ da yapmakta, "sebep asabiyeti"nin aynı "ideal"i paylaşmakla oluşabileceğini söylemektedir (Bkz. Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", I, s. 98-9). Bir başka araştırmacının da şu ifadeleriyle aynı yanlışı sergilediği görülmektedir: "Bu bağlamda asabiyet; dindaşlık şeklinde kendisini gösterebileceği gibi, bir fikir etrafında birleşmek, vatandaşlık duygusu, ittifak kurma ve azad edilmiş köleler ile eski efendiler arasındaki dayanışma olarak da ortaya çıkabilmektedir." (Mehmet Hacıbrahimoglu, *Collingwood ve İbn Haldun'un Ele Aldığı Tarih Felsefesinin Bazı Problemleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, s. 252). Fındıkoğlu da, dini, hissî ve mefkurevî sebep asabiyetinden söz ederek aynı hataya düşmektedir. (Bkz. Hilmi Ziya [Ülken] ve Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu], s. 62). Orçan'a göre de, "Günümüzde ideolojilerin, modern asabiyet olarak adlandırılacak bir işlev üstlendikleri görülmektedir" (Mustafa Orçan, "Modern Bir Asabiyet Olarak İdeoloji", *İdeoloji* içinde [123-140], Kenan Çağan [Ed.], Ankara: Hece Y., 2008, s. 135). Buna karşılık Emre Kongar'ın ise, düşünürün asabiyet kuramının sadece bir yönünün farkında olduğu görülmektedir: "Bugün için bile en geçerli kavramlardan biri olan asabiyeti yalnızca akrabalığa bağlamış olması önemli bir eksiklik. Oysa her türlü sınıf ve grup bilincinden ulusal ve toplumsal bilince kadar, 'eyleme dönüşmüş birlik ruhu' denilebilecek her kavramın altında asabiyet yatar." (Bkz. Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, s. 71). Uygun, Kongar'ın hatasına şu şekilde işaret etmektedir: "... Kongar *Mukaddime*'deki diğer dayanışma biçimlerini göz önüne almadığından, asabiyeti (soy dayanışmasını) dayanışma biçimlerinden biri olarak değil, genel anlamda 'toplumsal dayanışma' olarak ele alıyor. Bu yüzden, kaçınılmaz olarak, asabiyet içinde akrabalıktan başka bir dayanışma biçimi göremediğini belirtiyor." (Bkz. Uygun, s. 47). İbn Haldûn'un yaklaşımındaki bu çok boyutluluk ve geniş bakış açısının aksine, "Marksist tarihçilerin, sınıftan başka toplumsal dayanışmalar da olduğunu ciddiye almaya başlamaları, ancak görece yakın zamanlarda olmuştur". (Burke, s. 141).

<sup>819</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 65a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 157; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 334; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 171; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 323; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 255; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 264.

<sup>820</sup> Uludağ, *İbn Haldun*, s. 74-75; Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", I, s. 100-101.

<sup>821</sup> Uygun, s. 167-168.

olmaktadır. Çünkü, yine kural olarak, ne türden olursa olsun asabiyet, devletin kurucu gücü durumundadır.<sup>822</sup>

### *a. Neseb Asabiyeti*

İbn Haldûn'a göre, neseb ve akrabalık bağları (*sılatu'r-rahm*), çok az kimsenin dışında insanlar için doğal bir durumdur. Haksızlığa uğrayan veya tehlikeli bir durumla karşılaşan birinin akraba ve yakınlarını yardıma çağırması bu soy bağının sonucudur. İnsan, akrabası ve yakınlarının zulme uğraması veya düşmanlığa maruz kalması durumunda kendi içinde aşağılanmışlık duygusu hisseder ve onlara yönelik düşmanca tutumu ve tehlikeli durumu ortadan kaldıracak bir şey arzu eder. İbn Haldûn'a göre bu, başlangıçtan beri insanlarda bulunan tabii bir özelliktir. Yardımlaşanlar arasındaki neseb bağı, birlik (*ittihâd*) ve dayanışma (*iltihâm*) ortaya çıkaracak ölçüde çok yakınsa, bu bağ açık ve belirgin demektir ve tek başına varlığı ve açıklığıyla yardımlaşmayı sağlamaya yeter. Fakat bu bağ biraz uzaksa, o zaman kısmen unutulur, geriye ünü (*şuhret*) kalır. Ancak, bu şöhret ya da bilinme durumu bile, aynı soydan gelenler arasında yardımlaşma olayının ortaya çıkmasını sağlar. Bunun sosyal psikolojik bir temeli vardır; insan, bir yönden kendisiyle bağı bulunan, kendisinin de ait bulunduğu topluluğa mensup olan kişinin zulme uğramasından dolayı içinde ortaya çıkan aşağılanmışlık duygusundan kurtulmak ister.<sup>823</sup> Ayrıca, tabiatı itibariyle insanın kalbinde, yakınlarına ve akrabalarına karşı şefkatli olma ve yardım etme duyguları mevcuttur. Bu sayede aralarında yardımlaşma ve dayanışma ortaya çıkar ve düşmanlarının onlardan duyduğu korku büyür. Bu yüzden, bir topluluğun kendisini saldırganlar karşısında savunması ve koruması işinin tam anlamıyla sağlanabilmesi için asabiyete ve ayrıca tek bir soydan (*nesebun vâhidun*) gelmiş olmaya ihtiyaç vardır. Şayet bir topluluk farklı soylardan gelen kişilerden (*muteferrid*) oluşuyorsa, onlardan birinin, arkadaşının yardımına koşması durumu azalır. Harp zamanı kötülükler, zorluklar ve tehlikeler ortalığı kapladığında, onlardan her biri, yardımsız olarak kendi başına bırakılacağı korkusuyla, silaha sadece kendi nefsinin kurtarmak için sarılır.<sup>824</sup>

<sup>822</sup> *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 69b-70a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 168; *Mukaddime/Pirizâde*, I, s. 275; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 189; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 349-350; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 284.

<sup>823</sup> *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 65a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 157; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 334-335; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 171; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 333-334; *Mukaddime/Pirizâde*, I, s. 255; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 264.

<sup>824</sup> *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 65a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 156-157; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 170; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 334; *Mukaddime/Pirizâde*, I, s. 253-254; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 263.

Asabiyetten maksat, nesep birliğiyle tamamlanan savunma ve galip gelme durumudur. Genelde, yakınlar ve akrabalar arasında yardımlaşma, yabancılar ve birbirine uzak olanlar arasında ise birbirini yarımsız bırakma durumu yaşanmaktadır.<sup>825</sup> Düşünürün bütün bu açıklamalarına rağmen Uludağ'ın, hatalı bir şekilde, “İctimaî mânada nesep asabiyeti ile sebep asabiyeti aynı ve birdir; aynı derecede önemli ve tesirlidir” dediği görülmektedir.<sup>826</sup> Oysa İbn Haldûn, yukarıdaki açıklamalarına ek olarak şöyle demektedir:

Açık olan hususlardandır ki, tek bir soydan gelmeseler bile, insanların tabiatında kaynaşma (*iltihâm*) ve birleşme (*ittisâl*) özellikleri mevcuttur. Ancak, daha önce geçtiği gibi, nesebe dayanmayan kaynaşma ve birleşmeler, nesebe dayanana göre zayıftır. Ayrıca bununla, nesebe dayanan asabiyetten hâsıl olan semerelerin sadece belli bir bölümü hâsıl olur.<sup>827</sup>

Uygun'a göre ise, düşünür asabiyet kuramı çerçevesinde, “soyu biyolojik kökeninden tamamen bağımsız olarak değerlendirmektedir”.<sup>828</sup> Gerçekte İbn Haldûn, soyu biyolojik kökenden ayrı ele almaz.<sup>829</sup> Düşünüre göre, nesep asabiyetinin sebep asabiyetine göre daha güçlü olmasının tek nedeni biyolojik kökendir. Bununla birlikte düşünür, soy birliğinin, her ne kadar *tabiî* bir durum niteliği taşısa da, *vehmî* (kuruntu kabilinden, kurgusal) olduğunu söylemektedir<sup>830</sup>:

Nesebin tek faydası, yardımlaşma ve imdada koşma durumu gerçekleşsin diye yakınlık bağı (*sılatu'l-erhâm*) gerekli kılan kaynaşmadan (*iltihâm*) ibarettir. Ona bunun dışında ihtiyaç yoktur, çünkü neseb, gerçekliği olmayan vehmî birşeydir (*emrun vehmiyyun*) ve yararı ancak bu bağ ve kaynaşmada kendisini gösterir. Şayet o açık ve belirgin olursa, söylemiş

<sup>825</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 92b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 216; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 259; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 412-413; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 358; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 374.

<sup>826</sup> Bkz. Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, I, s. 99.

<sup>827</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 182a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 413; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 515; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 684; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 308; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 302-303.

<sup>828</sup> Uygun, s. 43.

<sup>829</sup> Uygun ayrıca şu hatalı değerlendirmeleri de yapmaktadır: “Düşünür, *Mukaddime*'de, bireyin konumunu, toplum ve devlet ile ilişkisini ele almış değildir. Kuşkusuz, yaşadığı çağda Arap toplumunda özerk bireyin varlığından söz edilemez. Bugün bile Arap ve Müslüman toplumlarda bireyden çok grup vurgusu ön plandadır. Birey daha çok, içinde bulunduğu grup içinde anlam kazanır. Batı kültürünün yarattığı, toplumun ve devletin kurucusu, topluma ve devlete karşı hakları olan özerk birey anlayışı, hala Ortadoğu ve Kuzey Afrika toplumlarına yabancı bir anlayıştır. *Mukaddime*'de asabiyete verilen önem bu açıdan ele alınabilir. Bu bağlamda, İbni Haldun, tarihin öznesi olarak bireyleri, kahramanları veya tanrıları değil, grupları görmüştür. Özellikle soy dayanışması güçlü olan gruplar, sosyal ve siyasal olayları şekillendirmektedir.” (Bkz. A.g.e., s. 44). Gerçekte İbn Haldûn, bireyselleşmeye de değinmektedir. Bu bireyselleşme, birincisi liderin birey olarak giderek diktatörleşmesinde, ikinci olarak da toplumsal düzeyde asabiyetin çözülmesi sonucu topluluk üyelerinin bireysel (*muteferrid*) tutumlar benimsemeleriyle kendisini gösterir. Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 65a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 156-157; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 170; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 334; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 253-254; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 263.

<sup>830</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 92b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 216; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 259; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 413; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 358; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 374. Aynı soydan gelmenin kurgusal olduğu ve bunun yerini başka birşeyin tutabileceği ABD örneğinde görülmektedir. Uzun süre aynı muhitte bir arada yaşama ve aynı zorluklara birlikte göğüs germe gibi etkenler onlarda yeni bir asabiyetin oluşmasına neden olmuştur.

olduğumuz gibi, insanları tabiatları gereği yardıma sevkeder. Fakat uzak haberlere dayanıyorsa, o takdirde bu vehimde zayıflama olur ve faydası ortadan kalkar.<sup>831</sup>

Benzer şekilde Durkheim, R. Maunier, Lévi Strauss veya G. P. Murdock “nesil veya soyun görelî ve manevî birşey olduğunu” öne sürmüşlerdir.<sup>832</sup> Bu, soyun biyolojik kökeninin değerlendirme dışı bırakılması değil, biyolojik kökenin taşıdığı anlamın tartışma konusu yapılmasıdır. Nesebin vehmî olması, günümüz terminolojisiyle ifade etmek gerekirse, soy bağıının sosyal açıdan inşâ edilmiş olması anlamına gelmektedir. Bir başka deyişle, soy bağı ontolojik değil, söylemsel ve tarihseldir. Vehmî/kurgusal olduğu için çözülebilir ve yeniden üretilebilir. Şayet soy bağıının bu vehmî niteliği olmasaydı, entegrasyon ve asimilasyon gibi uygulamaların yaşanması mümkün olmayacaktı. Nitekim, düşünüre göre, neseb bağıyla ortaya çıkan kaynaşma (*iltihâm*), bizzat nesepten değil, birarada yaşamaktan, birbirini savunmaktan, uzun süre içli dışlı olmaktan, terbiye edip büyüyenlerle yetiştirilenler arasındaki arkadaşlıktan, süt emmeden kaynaklanan bağdan ve hayat ve ölümle ilgili diğer hususlardan kaynaklanmaktadır.<sup>833</sup>

Düşünüre göre, millet ya da kavimler içindeki her aşîret ve boy, ortak nesepleri itibariyle bir tek topluluğu oluşturuyor olsalar bile, o topluluk içinde “genel” nesebe göre birbirine daha “özel” ve sıkı bağlarla bağlı asabiyetler ya da gruplar bulunur. Böylece “özel” ve “genel neseb” ayrımı yapan İbn Haldûn’a göre, özel neseb (*en-nesebu’l-hâs*), akrabalık bakımından birbirine daha yakın grupları ifade ederken, genel neseb (*en-nesebu’l-âmm*), bütün özel neseplerin hep birlikte oluşturduğu bütündür. Günümüz kavramlarıyla ifade etmek gerekirse, genel nesebin bütün bir ulus ya da milleti oluşturduğunu söylemek mümkün olabilir.<sup>834</sup>

<sup>831</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 65b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 157-158; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 171-172; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 335; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 256; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 265. Pîrîzâde, “vehmî” tabirini açıklamak için “emr-i nisbî” (göreceli iş/durum) ve “emr-i i’tibârî ve vasf-ı izâfî” (öyle olmadığı halde öyle kabul edilen iş/durum ve göreceli nitelik) karşılıklarını (*Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 256) ve “te’alluk-i ma’nevî” (manevî alâka) karşılığını kullanmaktadır. Bkz. *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 358.

<sup>832</sup> Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 210.

<sup>833</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 92b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 216; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 259; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 413; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 358; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 374. Tekarslan’a göre, İbn Haldûn, insanlar arasındaki ilişkilerin tıpkı akrabalıktaki topluluk duygusu kadar kuvvetli bir dayanışmaya zemin hazırladığını belirterek grup davranışı denilen olayın ortaya çıkış noktasını göstermiştir. Bkz. Erdal Tekarslan, “Sosyal Psikoloji Nedir?”, *Sosyalpsikoloji* içinde (1-16), Erdal Tekarslan ve diğerleri (haz.), İstanbul: Filiz Kitabevi, 1989, s. 12.

<sup>834</sup> *Mukaddime/Zağbî*, s. 160; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 338; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 176; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 268-269, n. 59. Bu ifadeler *Mukaddime/Âtîf Ef.*’de ve Pîrîzâde çevirisinde yer almamaktadır.



### ***b. Sebep Asabiyeti (Hükmî Asabiyet)***

İbn Haldûn'a göre, aynı soydan gelmeseler bile, insanların farklı etkenlerin tesiriyle birbirleriyle kaynaşıp birleşmeleri, onların tabiatında mevcut bulunan bir durumdur. "Sebep asabiyeti" (veya "hükmî asabiyet") olarak adlandırılabilir bu kaynaşma ve birleşmelerin<sup>835</sup> bir türünü, ülke ve şehirlerdeki insanların kendi aralarında *firkalara* (hizip ve parti) ayrılarak meydana getirdikleri topluluk ve gruplar oluşturmaktadır. Bu insanların çoğu evlilik yoluyla oluşan akrabalık sayesinde birbirleriyle kaynaşmakta, bir kısmı diğer kısmını kendisine çekmekte, birbirlerinin etle turnak gibi yakın akrabası haline gelmektedirler. Bu akraba grupları ve topluluklar arasında da, tıpkı aşîret ve kabileler arasında olduğu gibi düşmanlık ve dostluk bulunmaktadır.<sup>836</sup>

Sebep asabiyetinin diğer türlerini "*velâ*" ve "*hilf*" oluşturmaktadır.<sup>837</sup> *Velâ* kavramı, azat edilmiş bir köle ile onu azat eden efendisi arasında oluşmuş bulunan bağı ifade etmektedir. Bu tür eski kölelere *mevlâ* (*mevâlî*) denildiği gibi, bazen köle sahibinin de *mevlâ* olarak adlandırıldığı olmuştur. Bu tür uygulamaların bulunduğu çağlarda, azat edenle azat edilen arasında oluşan bağ nedeniyle, azat edilen kişi, kendisini daima eski efendisine nisbet etmiştir. Aynı bağ nedeniyle, azat eden efendi mirasçı bırakmadan ölürse, *mevlâsı* ona vâris olmuştur.<sup>838</sup> Birbirine yardımcı olmak ve imdada koşmak üzere yapılan anlaşmaya ve kurulan samimi dostluk ve ittifaka ise *hilf* denilmektedir.<sup>839</sup> İbn Haldûn'a göre, "*velâ*" ve "*hilf*" de nesep asabiyetinkine benzer bir işlev görmektedir, çünkü bunlar sayesinde, yardımlaşma ve imdada koşmayı sağlayan kaynaşma meydana gelmektedir.<sup>840</sup> İnsanlar, zillate düşmüşlük ve utanç duygularına kapılmalarına neden olan özsaygıları dolayısıyla, kendileriyle aralarında bu

<sup>835</sup> *Mukaddime/Zağbî*, s. 157; *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 65a-b; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 334-335; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 264. Pîrîzâde, asabiyeti "asabe-i nesebiyye ve sebebiyye" şeklinde ikiye ayırmakta (*Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 275) ve ikincisini "karâbet-i hükmîyye ve sebebiyye" şeklinde açıklamaktadır Bkz. *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 255.

<sup>836</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 182a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 413; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 515; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 684; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 308; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 302-303.

<sup>837</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 65a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 157; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 171; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 335; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 255-256; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 264.

<sup>838</sup> Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", I, s. 100.

<sup>839</sup> A.y.

<sup>840</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 92b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 216; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 259; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 413; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 358-359; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 374.

tür bağlar bulunan komşu, akraba veya herhangi bir yönden nesep birliği bulunan kimselerin yardımına koşmaktadırlar.<sup>841</sup>

Sebeup asabiyetinin bir başka türünü *ilticâ* oluşturur. Bir kimse işlediği bir suç nedeniyle kendi kavminden kaçıp (*firâr*) başka bir nesebe mensup olan topluluğa katılırsa, ilk nesep bağı ortadan kalkar.<sup>842</sup> Bundan daha önemli bir sebep asabiyeti oluşum nedeni ise “*istınâ*”dır. Bir kimseyi himaye edip ihsanla büyütme ve yetiştirmeye veya özel bir şekilde dost edinmeye *istınâ*’ denilmektedir. Düşünürün ifadesiyle, geçmişte halife ve sultanlar, hâkimiyetlerinin belirli dönemlerinde, *ehl-i istınâ*’ denilen böylesi zümreleri, kendi kabilelerinin baskısından kurtulmak için kullanmışlar, bazen bu tür topluluklar devlet başkanlarını kendi denetim ve kontrolleri altına almış, bazen de devletin yıkılmaya yüz tuttuğu dönemlerde yönetime el koyarak kendileri devlet kurmuşlardır. *Ehl-i istınâ*’ olarak adlandırılan bu zümre, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki kapıkulu tâifesine karşılık gelmektedir. İbn Haldûn, böylesi toplulukları, devletin tabî ömrünü uzatan taze kuvvetler, yeni ve yıpranmamış kan olarak da değerlendirir.<sup>843</sup> Düşünüre göre, asabiyet sahibi bir topluluk, kendi neseplerinden olmayan bir kitleyi *istınâ*’ (tarafdarlık ve yardımcılık) şeklinde kendi aralarına kabul eder veya köleler ve *mevâlî* edinip onlarla kaynaşırlarsa, bu *mevâlî* topluluk ve taraftarlar (*mustanaûn*) da o asabiyet içinde sözkonusu nesebe dâhil olur ve sanki o topluluğun bir parçasıymış gibi onların kimliğine bürünürler.<sup>844</sup> *Istınâ*’ durumunda, himâyeye edenle edilen arasında, nesep birliğinin yerini tutan özel bir mensûbiyet bağı oluşur ve bu bağ, onlar arasındaki kaynaşmayı kuvvetlendirir. Böylece, ortada bir nesep bağı bulunmamakla birlikte, ona özgü semerelerin ortaya çıkmış olduğu görülür.<sup>845</sup> Nesebin semereleri mevcut olunca da, bizzat nesebin kendisi mevcutmuş gibi bir durum ortaya çıkar. Çünkü nesep bağının bulunması, ancak o bağın gereği olan hüküm ve hâllerin bir kimse üzerinde câri olması durumunda anlam taşır, bunun dışında bir anlamı yoktur.<sup>846</sup>

<sup>841</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 65a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 157; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 171; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 335; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 255; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. .264

<sup>842</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 66a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 159; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 175; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 337; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 257; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 267.

<sup>843</sup> Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, I, s. 100.

<sup>844</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 68a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 164; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 182; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 344; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 267; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. .

<sup>845</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 92b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 216; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 259; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 413; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 358; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 374.

<sup>846</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 66a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 159; ; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 267; *Mukaddime/Kendir*,

Bir kimse bu şekilde ilk asabiyeti ve nesebinden ayrılıp başka bir asabiyet ve nesep içinde *velâ* veya *ıstınâ'* türü bir bağa sahip olursa, ilk asabiyeti ortadan kalkmış olacağı için, artık ilk nesebinin ona bir faydası dokunmaz.<sup>847</sup> Bununla birlikte, içinde yer aldığı yeni topluluk arasında, o asabiyetin temelini oluşturan nesep sahipleri kadar güçlü bir konuma da gelemez, çünkü onların arasına yanaşan ve sığınan bir kimse durumundadır. Onun *asabeye* katılma düzeyi (*teassub*), sadece *velâ* ve *hilf* şeklindedir.<sup>848</sup> İbn Haldûn'un açıkladığı şekliyle asabiyet değiştirme, günümüzde büyük ölçüde, uyruk (*tâbîyet*) ya da "vatandaşlık" değiştirme olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece düşünür, bir yandan günümüzde kendisini vatandaşlık olarak gösteren olguya dikkat çekerken, diğer yandan da, özellikle *ıstınâ'* kavramıyla, memuriyet müessesesinin önemine işaret etmektedir.<sup>849</sup> Ayrıca, günümüz ulus-devletlerine vatandaşlık bağıyla bağlı olmakla birlikte farklı ırklara mensup olanların durumunu, kendi zamanına özgü uygulamalar çerçevesinde gözler önüne sermektedir. Dupuy'nun ifadesiyle, günümüzde dünyada "birden fazla ulustan oluşan devletler" mevcuttur ve bu durumda "siyasal ve hukuksal birliği sağlayan çeşitli teknikler" bulunmaktadır.<sup>850</sup> Öncelikle, bireyler devletlerine vatandaşlık bağıyla bağlıdırlar.<sup>851</sup> Uluslararası Adalet Divanı, *yurttaşlık bağını*, "duygu ve (çıkar) dayanışması üzerinde kurulmuş hukukî bir bağ" olarak tanımlamış bulunmaktadır (Nottebon Davası, 1955).<sup>852</sup> Bu vatandaşlık tanımı, hukukî boyutu bir tarafa bırakılırsa, aynı zamanda asabiyetin de tanımı durumundadır. Ancak, Khemeri'nin belirttiği gibi, asabiyet kavramını ilâvelerle geliştirmek yerinde olur.<sup>853</sup> O nedenle, asabiyetin aynı zamanda hukukî bir bağ şeklini alabileceğini söylemek yanlış olmaz. Doğal olarak, devletlerin devamlılığı için gerekli olan toplumsal bağlar günümüzde de mevcuttur ve bunlar, genelde, İbn Haldûn'un kuramı çerçevesinde sebep asabiyeti anlamına gelen tekniklere dayanmaktadır.<sup>854</sup> Düşünürün yaklaşımı ışığında, asimilasyon ve entegrasyon gibi uygulamaların

---

I, s. 175; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 337; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 259.

<sup>847</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 68b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 165; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 183; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 345; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 268; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 277.

<sup>848</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 66b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 161; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 177; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 339; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 261; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 270.

<sup>849</sup> Toptaş, s. 29.

<sup>850</sup> Rene-Jean Dupuy, *Uluslararası Hukuk*, Selahattin Bağdatlı (çev.), 2. b., İstanbul: İletişim Y., 1995, s. 26.

<sup>851</sup> *A.g.e.*, s. 26-27.

<sup>852</sup> *A.g.e.*, s. 27.

<sup>853</sup> Khemeri, s. 187.

<sup>854</sup> Candan, s. 64.

yaşandığı ve soy bağının yokluğuna rağmen bir “ulus/millet” kimliğinin oluştuğu durumlarda da, ortaya çıkan bağı, etki ve semereleri bakımından soy bağı gibi kabul etmek mümkündür.

Öte yandan, modern siyasal partilerin, günümüzde, İbn Haldûn’un kuramına göre devleti kuran kabile asabiyetinin işlevini yerine getirip getirmediği tartışılmaya değer bir konudur. Birçokları, çağdaş siyasal partilerin modern birer asabiyet olarak kabul edilebileceğini ileri sürmektedir.<sup>855</sup> “Parti” kelimesinin, modern demokrasilerde kamuoyuna biçim veren geniş halk örgütlerinin yanı sıra, Eskiçağ cumhuriyetlerini bölen hizipleri, Rönesans İtalya’sında bir komutanın etrafında toplanan orduları, Fransa’da Devrim Meclisi üyelerinin biraraya geldikleri kulüpleri ve anayasal monarşilerin mülkiyet esasına dayanan seçimlerini hazırlayan komiteleri de ifade ettiğini söyleyen Duverger, “Bütün bu kurumların fonksiyonu, siyasal iktidarı ele geçirmek ve kullanmak değil mi?” sorusunu yöneltmektedir.<sup>856</sup> Böylece Duverger, siyasal partinin temel işlevini, “siyasal iktidarı ele geçirmek ve kullanmak” olarak belirlemiş olmaktadır. Bu ise, İbn Haldûn’un “asabiyetin gayesi” olarak gösterdiği durumdur.<sup>857</sup> Ritter’e göre de, partiler, siyasal gücü ele geçirmek için birbirleriyle çatışan dayanışma grupları durumundadırlar ve düşünürün asabiyet için dile getirdiği güçlenme ve zayıflama sürecini, onun açıklamalarında ortaya konulana benzer şekilde yaşama eğilimi göstermektedirler.<sup>858</sup>

Asabiyet kavramı çerçevesinde yarı-askerî ve sosyal birliklerin, derneklerin ve ayrıca yoldaşlık ve gençlik birliklerinin hatırlanması gerektiğine işaret eden H. Ritter’e göre, geçmişte, Anadolu ahî birliklerinde ortaya çıkan fütüvvet örgütleri de aynı dayanışma duygusunu sürdürmüşlerdir. Ritter ayrıca, sosyalist ülkelerde devlet ile işçiler arasında sağlanmaya çalışılan birliğe bir çeşit dayanışma duygusundan geçilerek varıldığını belirtmektedir. Devrim sonucu devletleştirilen (millîleştirilen) kuruluşların işçilere ait olduğu fikri bu dayanışma duygusu sayesinde oluşturulmaktadır.<sup>859</sup> Ancak Ritter’in etüdü, temeldeki hareket noktası, yani asabiyet kavramını bütün çağdaş

---

<sup>855</sup> Bkz. Toptaş, s. 31, 47.

<sup>856</sup> Bkz. Maurice Duverger, *Siyasi Partiler*, Ergun Özbudun (çev.), 3. b., Ankara: Bilgi Y., 1986, s. 15.

<sup>857</sup> *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 69b-70a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 168; *Mukaddime/Pirîzâde*, I, s. 275; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 189; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 349-350; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 284.

<sup>858</sup> Bkz. Ritter, s. 36-37.

<sup>859</sup> *A.g.e.*, s. 21, 31.

dayanışma biçimlerine uygulama çabası yüzünden eleştirilmektedir.<sup>860</sup> Ritter'in yaklaşımında yanlış ya da hatalı olan noktanın asabiyeti salt bir dayanışma duygusuna indirilmesi olduğu görülmektedir.<sup>861</sup> Kuşkusuz asabiyet bir dayanışma duygusu veya eylemdir, fakat, İbn Haldûn'un kullandığı ifadeyle "gayesi", "devlet kurmak veya kurulmuş devleti elde tutmak"tır. Her asabiyet bir dayanışma duygusuna dayanır, fakat her dayanışma duygusu asabiyet anlamı taşımaz. Bu açıdan bakıldığında milliyetçiliğin bir asabiyet türü olduğu öne sürülebilir, fakat, mesela ahî dayanışmasını veya dernekleri, yoldaşlık ve gençlik birlikleri dayanışmasını asabiyet olarak nitelendirmek mümkün değildir, çünkü bu oluşumlar devlet kurma veya iktidarı ele geçirme amacı taşımazlar. Öte yandan, salt ekonomik çıkar sağlama amaçlı işçi dayanışmasını da asabiyet olarak nitelendiremeyiz, fakat partileşmiş ve siyasal iktidarı ele geçirmeyi hedef almış olan bir işçi hareketini asabiyet olarak görmek gerekir. Bu bakımdan Ritter'in "asabiyetin ideolojiye dönüşmüş biçimi"nden de söz etmesi isabetli görünmektedir. Bu şekilde işçi dayanışmasının bir ideoloji eşliğinde asabiyete dönüşmesi, Balibar'ın "işçi sınıfının 'kendi kendisini ırklaştırması" tespitinde ifadesini bulmaktadır.<sup>862</sup> Canton'a göre, İbn Haldûn'un asabiyet olgusunu sadece kan bağına dayandırmaktan kaçınması ve onun güçlenmesini ve zayıflamasını başka birtakım faktörlere bağlaması, asabiyetin ancak "belirli bir ideolojik sistem" içinde iş görebileceğini açıkça göstermektedir.<sup>863</sup>

Bunun yanı sıra, İbn Haldûn'un toplumsal dayanışma fikrinin, Marx'ın yaklaşımında, kabile temelinden soyutlanarak, Sanayi Devrimi ile birlikte ortaya çıkan işçi sınıfına uyarlanmış olduğu söylenebilir. Sanayi toplumunun özelliği, kırsal kesimde yaşayan insanların şehirlere göçerek işçi sınıfını oluşturmalarıdır. Bu anlamda Marx'taki burjuvazi-işçi sınıfı karşıtlığının, sanayi öncesi toplumlardaki şehirli-bedevî farklılığının sanayileşmiş kapitalist ülkelerdeki sosyo-ekonomik örgütlenme çerçevesinde üretilmiş bir benzeri olduğu ileri sürülebilir. Tarihsel olarak burjuvazinin (*burgensis*) bir *burgda* (kasaba veya kentte) oturan, geçimini bir zanaatle ya da ticaretle

<sup>860</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 245, n. 106.

<sup>861</sup> M. Çağrı, asabiyetin, "Aynı soydan gelenlerin veya bir başka sebeple aralarında yakınlık bulunanların muhaliflere karşı birlikte hareket etmelerini sağlayan dayanışma duygusu" olarak tanımlanabileceğini söylerken aynı hataya düşmektedir. Bkz. Mustafa Çağrı, "Asabiyet", *DİA*, C. III, s. 453.

<sup>862</sup> Etienne Balibar, "Sınıf Irkçılığı", *İrk, Ulus, Sınıf - Belirsiz Kimlikler* içinde (254-269), s. 263, 267.

<sup>863</sup> Caton, s. 86.

sağlayan kentli olması,<sup>864</sup> aradaki benzerliği daha belirgin hale getirmektedir. Marx, bir bakıma, İbn Haldûn'un bedevîlerde özellikle ekonomik zorluklara bağlı olarak mevcut bulunduğunu öne sürdüğü dayanışma ruhunu, bir başka yoksul toplulukta, işçi sınıfında görmüş bulunmaktadır. Ayrıca, nasıl İbn Haldûn'a göre ekonomik refaha erişen ve lüks bir yaşam sürdürmeye başlayan şehir toplumlarının bedevîler karşısında er veya geç yenilgiye uğramaları kaçınılmazsa, burjuvazinin de işçi sınıfı karşısında mağlup olması önlenemez bir sonuçtur. İbn Haldûn'la Marx arasındaki temel fark, ilkinin teorisini gözleme dayanarak kurmuş olmasına karşılık, ikincisinin bu konudaki yaklaşımını Popper'ın "tarihselci kehanet/öndeyi" olarak nitelendirdiği bir yöntemle üretmiş bulunmasıdır.<sup>865</sup> Marx'tan farklı olarak İbn Haldûn, refah ve zenginlikten mahrum kalmanın mutlaka bedevîlerde olduğu türden bir asabiyete yol açması gerektiğini farketmiştir. Asabiyetin cesaret, kendi güvenliğini kendisi sağlamak, baskıcı bir yönetime boyun eğmiş olmamak, sabır ve sebat gibi hazırlayıcı nedenleri ya da ayrılmaz parçaları vardır.<sup>866</sup>

## 2. Asabiyet ve Etnisite

"Etnisite" terimi yeni olmakla birlikte, işaret ettiği akrabalık, grup dayanışması (*group solidarity*) ve ortak kültür, tarihsel kayıtlar kadar eskidir.<sup>867</sup> Irk kavramının aksine etnisite terimi, İbn Haldûn'un sebep ve nesep asabiyetleri kategorileriyle benzerlik göstermektedir. Çünkü etnisite, hem bütünüyle biyolojik bir temel hem de tamamen "sosyal nitelikte özellikler" çerçevesinde değerlendirme konusu yapılabilmektedir.<sup>868</sup> "Etnik grup" ve "ırk" terimleri arasındaki farka işaret eden Fenton,

<sup>864</sup> *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, "Burjuvazi", C. IV, s. 2018.

<sup>865</sup> Popper'ın tarihselciliğe yüklediği anlam çerçevesinde İbn Haldûn'un yaklaşımı da bir ölçüde Marx'ınki gibi tarihselci kabul edilebilir. Popper'a göre, tarihselci yaklaşım için, tarihsel sürecin anlaşılması sayesinde yapılacak olan geleceğe dönük öngörüler, sosyal bilimlerin asıl hedefini oluşturmaktadır (Bkz. Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, Sabri Orman [çev.], 3. b., İstanbul: İnsan Y., 2002, s. 29). Ancak, Marx'ın geçmişin analizinden hareketle yaptığı geleceğe dönük öngörüler, geçmişte yaşanmamış yeni bir duruma işaret ettiği için, kehanet tanımına daha çok uymaktadır. Buna karşılık İbn Haldûn, geçmişte yaşananların belirli şartların oluşması durumunda gelecekte de yaşanacağını ileri sürmekle yetinmektedir. Öte yandan, Marx'ın geleceğe dönük öngörülerinin gerçekleşmemiş olmasına karşılık, İbn Haldûn'un tespitlerinin kendisinden sonraki dönemlerde de belirli ölçüde doğrulanmış oldukları görülmektedir.

<sup>866</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 238-240. Düşünürün konuyla ilgili açıklamaları için bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 64a-b, 70b-71b; *Mukaddime*/Zağbi, s. 154-155, 169-171; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 331-333, 351-355; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 167-168, 191-193; ; *Mukaddime*/Pirizâde, I, s. 248-251, 277-281; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 258-260, 286-290.

<sup>867</sup> John Hutchinson, Anthony D. Smith, "Introduction", *Ethnicity* içinde (3-14), John Hutchinson ve Anthony D. Smith (Ed.), Oxford: Oxford University Press, 1996, s. 3.

<sup>868</sup> W. Lloyd Warner ve Paul S. Lunt, "Ethnicity", *Theories of Ethnicity: A Classical Reader* içinde (13-14), Werner Sollors (Ed.), New York: New York University Press, 1996, s. 13.

esas itibariyle ırk kavramının; insanoğlunun farklı “türlere” ayrıldığını, fiziksel veya görünür farklılıklar gösterdiğini, açık ya da örtülü bir şekilde kendilerine özgü görünüşleri ve biyolojileri ile birbirlerinden ayrıldıklarına işaret ettiğini belirtmektedir. Buna karşılık “etnisite” ve “etnik grup” terimleri özellikle “kültürel farklılık” bağlamında kullanılmaktadır. Kültürel farklılık, gerçek olan veya yaygın bir biçimde öyle algılanan ortak bir soy, ayırıcı dil özellikleri ve ulusal ya da bölgesel köken ile bağlantılıdır.<sup>869</sup>

Ancak, etnik kimlik, basit anlamıyla sadece grup veya statik bir kategoriye karşılık gelmemektedir, içinde insanların kendilerini “öteki”lerden ayırdığı “sosyal ilişkiler” bağlamında ortaya çıkmaktadır. Etnisitenin bu ilişkilere dayanan doğası, etnik gruplardan, basitçe aynı soy, kültür ve dili paylaşan halklar diye bahsedilemeyeceğini gösterir. Daha açık bir ifadeyle, etnisitenin hayatiyet kazanması için “gerçek veya algılanan soy, kültür ve dil farklılıklarının sosyal davranışlarda harekete geçirilmesi gerekmektedir”.<sup>870</sup> Bu yüzden, etnisite, Fenton’a göre, “sosyal bir süreç” olarak, insanların, kolektif ya da bireysel açıdan sosyal yaşamlarında etraflarına çektikleri “hareketli sınırlar ve kimlikler” olarak algılanmalıdır.<sup>871</sup> İbn Haldûn’un asabiyeti siyasal nitelikte bir güç olarak görmesine<sup>872</sup> paralel şekilde Fenton da, etnik açıdan tanımlanmış olan grupların, diğerlerinden farklı politik bir güce sahip olduklarına, rakip siyasal partilerin/hareketlerin doğal seçmen kitlesini oluşturduklarına ve etnik ya da ırksal ideolojilerin savunucuları veya hedefleri haline geldiklerine dikkat çekmektedir.<sup>873</sup> Etnik kategorilerin, ortaya çıkışları ya da pekiştirilmeleri sürecinde siyasî örgütlenme için gerekli malzemenin bir parçası haline geldiğini vurgulayan Fenton, politikaların belli bazı durumlarda “etnik” temelde biçimlendirildiğine işaret etmektedir. Tüm ulus-devletlerde, yani bir “ulus”a ait olduğu düşünülen devletlerde, ulusun “politik-kültürel” bir tanımının yapılmasına bağlı olarak politikalar “etnikleşmiştir”.<sup>874</sup> Etnisite, hem “sosyal açıdan inşa edilmiştir”, hem de sosyal örgütlenme şekilleri ve “akrabalığın

<sup>869</sup> Steve Fenton, *Etnisite: Irkçılık, Sınıf ve Kültür*, Nihat Şad (çev.), Ankara: Phoenix Y., 2001, s. 5.

<sup>870</sup> A.g.e., s. 9. Buradaki “gerçek ve algılanan soy” ifadesinin, İbn Haldûn’un yaklaşımında neseb asabiyeti ve sebep asabiyeti (hükmi asabiyet) olgularına karşılık geldiği görülmektedir. Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 92b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 216; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 259; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 413; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 358-359; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 374.

<sup>871</sup> Fenton, s. 14.

<sup>872</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 69b-70a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 168; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 275; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 189; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 349-350; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 284.

<sup>873</sup> Fenton, s. 32.

<sup>874</sup> A.g.e., s. 37.

uzantıları içinde” yükümlülükler ve sosyal bağlarla temellendirilmiştir.<sup>875</sup> Fenton’a göre, etnisitenin akrabalıkla olan bağlantısı önemli olmakla birlikte zorunlu değildir. Ayrıca, toplumsal ve siyasal alanda yoğun bir şekilde hissedilebileceği gibi hissedilmeyebilir de. Bunun yanı sıra, yoğun hissedildiği yerlerde akrabalık veya “sözde-akrabalık” içerisindeki kökleri bu yoğunluğu açıklayamayabilir.<sup>876</sup>

Etnisite ile ilgili olarak bütün bu söylenenler, özellikle de Fenton’un tespitleri, İbn Haldûn’un nesep ve sebep asabiyetleri çerçevesinde dile getirdiği görüşlerle tam bir uyum içindedir. Ancak, Tibi’in belirttiği gibi, Avrupalı tarihçiler genellikle kendi tarihlerinin modernlik öncesi dönemlerindeki sosyal gruplara etnisiteler olarak atıfta bulunmakta, fakat Avrupa dışı tarihteki benzer etnisitelerden söz ederken küçük düşürücü biçimde kabile (*tribe*) tabirini kullanmaktadırlar. Kabilecilik, Avrupa’yla ilgisi bulunmayan bir Arap veya Afrika sosyal fenomeni olarak görülmektedir. Bununla birlikte, modernite öncesi bir sosyal organizasyon olarak kabilenin dünya genelinde yapısal bir çözülme yaşıyor olmasına karşılık, kabile kimliği ve dayanışması Orta Doğu toplumlarının birçoğunun hâlâ bariz özelliği durumundadır.<sup>877</sup>

Öte yandan, İbn Haldûn’un sebep ve nesep asabiyeti teorisi, salt etnisite değil, ulus olgusuna da açıklık getirecek bir içeriğe ve kapsama sahiptir. Nitekim Balibar, ulus-devlet tarafından meydana getirilen toplumu “kurgusal etnisite” olarak adlandırmakla,<sup>878</sup> gerçekte, bir yandan İbn Haldûn’un sebep asabiyeti kavramı ile işaret ettiği olguyu, diğer yandan da düşünürün nesebin *vehmî* (kurgusal) bir bağ olduğu şeklindeki yaklaşımını<sup>879</sup> dile getirmiş olmaktadır. Fenton da, “Etnisite temelde maddî olarak mı yoksa sembolik olarak mı görülmelidir, ‘gerçek’ bir olgu mudur yoksa ‘kurulan/kurgusal’ bir olgu mu?” sorusunu yönelterek, “Etnisite hem bir temele dayanır hem de kurulur/kurgusaldır/inşâdır; ve hem maddîdir hem de sembolik” cevabını vermektedir. Ona göre, etnisitenin kurgusal bir olgu olduğunu, şartlar değiştikçe etnik kategorilerin öneminin, içeriğinin ve dayandığı zeminin değişiyor olması göstermektedir. Ama etnisitenin aynı zamanda, insanların soya, kültürel farklılığa ve

<sup>875</sup> A.g.e., s. 34. İbn Haldûn’un aynı anlama gelen ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 92b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 216; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 259; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 413; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 358-359; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 374.

<sup>876</sup> Fenton, s. 157-158.

<sup>877</sup> Bassam Tibi, “Old Tribes and Imposed Nation-States in the Middle East”, *Ethnicity* içinde (174-179), s. 174.

<sup>878</sup> Étienne Balibar, “Fictive Ethnicity and Ideal Nation”, *Ethnicity* içinde (164-168), s. 164.

<sup>879</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 65b, 92b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 157-158, 216; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 171-172, 259; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 335, 413; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 358; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 264-265, 374.



dile yükledikleri önemde ortaya çıkan “gerçek” bir temeli vardır. Bu etnik farklılıklar “sadece kültürel” değildir, siyasî ve ekonomik yapı ile de ilişkilidir.<sup>880</sup> Bunzer şekilde Touraine, özellikle örgün eğitim aracılığıyla modern ulusal devletin ve ulusal kültürün oluşturulduğunu, bir başka deyişle inşa edildiğini savunur.<sup>881</sup> Etnisitenin “gerçek ve maddî” boyutu ile “nesep asabiyeti”, “kurgusal ve kültürel” boyutu ile de “sebep asabiyeti” kavramı arasında bir paralellik bulunmaktadır.

### 3. Asabiyet ve Milliyetçilik

Çağımız için düşünüldüğünde, “uluslararası ilişkileri etkileyen unsurlardan birisi de duygu ve şuura dayanan milliyetçiliktir”.<sup>882</sup> Milliyetçilik, XVIII. yüzyılın sonlarında Avrupa’da halkların kültür, dil ve etnik birliğini sağlamlaştırma amacına yönelik olarak ortaya çıkmış bulunmaktadır.<sup>883</sup> XIX. yüzyıl milliyetçiliği ile XX. yüzyılın arasında ayırım yapan Morgenthau’ya göre, ilki açısından, “ulus-devlete ait ülke, siyasal faaliyet için nihaî amaç ve siyasal gelişmenin varış noktası” durumundayken, bir başka deyişle bir ulusun bir tek devlette bulunmasından başka birşey istenmezken, çağımızın “milliyetçi evrenselliği” bir tek ulus-devletin kendi değer ve eylem ölçülerini bütün diğer ülkelere kabul ettirme hakkına sahip olduğunu ileri sürmektedir.<sup>884</sup> Carr’a göre de, “Herhangi bir uluslararası düzenin bir uluslar birliği biçimini almak zorunda olduğu, milliyetçiliğin temel bir ilkesidir”.<sup>885</sup>

#### a. Çağdaş Milliyetçilik

Tarihin daha önceki devirlerinde “bireysel güç ve politikaların devlete ait güç ve politikalarla özdeşleştirilmesi” soy, din, feodal bir derebeyi veya hanedana ortaklaşa itaat aracılığıyla sağlanmaktayken, çağımızda “modern milliyetçilik”le birlikte gündeme gelen, “birey”le “ulus”un özdeşleştirilmesi olgusu, önceki örnekleri aşmış veya hiç değilse önemlerini azaltmıştır.<sup>886</sup> Genel bir kuram mevcut olmasa da, milliyetçiliğin,

---

<sup>880</sup> Fenton, s. xi.

<sup>881</sup> Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Hülya Tufan (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Y., 1994, s. 155.

<sup>882</sup> Bilge, s. 246.

<sup>883</sup> Knutsen, s. 242.

<sup>884</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, II, s. 431.

<sup>885</sup> Carr, *Milliyetçilik ve Sonrası*, s. 60.

<sup>886</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 130; Knutsen, s. 242.

hem bir bilinç biçimi hem de siyasî bir ideoloji olarak, modern dünyanın yapısı ve sürecini şekillendiren en önemli etken olduğu konusunda bir uzlaşma bulunmaktadır.<sup>887</sup>

Uluslararası İlişkiler açısından bakıldığında milliyetçiliğin iki karakteristik özelliğe sahip bir siyasal hareket olduğu görülmektedir: Birincisi, bireysel üyeler öncelikli sadâkat ve bağlılıklarını kendi etnik veya ulusal topluluklarına yöneltmektedir. İkinci olarak, bu etnik veya ulusal topluluklar kendi bağımsız devletlerini kurmayı hedeflemektedirler.<sup>888</sup> Milliyetçilik söylemi, gerek yeni bir devletin oluşumunda, gerekse bağımsızlık hareketlerinde, “ulus”la “devlet” arasında bir uyuma ya da örtüşme ortaya çıkacağını göstermeye çalışır.<sup>889</sup> Milliyetçilik, ideoloji olarak normatif bir fikirdir; buna göre, milletler nesnel olarak mevcuttur ve kendi kaderlerini belirleme hakkına sahip olmalıdırlar. Çağdaş milliyetçilik fikri, üç görüşün karışımından oluşmaktadır: 1. Aydınlanma düşüncesi ve liberal kendi kendisini yöneten halk fikri, 2. Fransız Devrimi'nin eşit vatandaşlardan oluşan toplum görüşü, 3. İnsanların tarih, gelenek ve kültür tarafından biçimlendirildiği yönündeki Alman yaklaşımı.<sup>890</sup> Birbiriyle bağlantılı olarak iki şekilde kullanılan milliyetçilik kavramı, ilk kullanıma göre, davranışsal bir kişiliğin, yani “ulus”un tanımlanmasına ve onun adına izlenen belirli siyasî ve kültürel hedeflerin belirlenmesine hizmet eder. İkinci kullanıma göre ise, milliyetçilik, insanlardaki ulusa bağlılık duygusudur.<sup>891</sup> Bu çerçevede milliyetçilik, sadâkat (bağlılık) ve kimlik sorularına verilen birçok cevaptan biri olarak görülmektedir.<sup>892</sup> Çoğunlukla güçlü bir kimlik ve birlik duygusuna dayanmakla birlikte milletler, Diaspora dönemindeki Yahudi milleti ve ortak bir dilsel, kültürel, dinsel veya etnik bileşenlere sahip olmayan Hint ulusu gibi, ayrı bir siyasî kimlik bulunmaksızın da var olabilirler.<sup>893</sup> Bütün bu işlevleriyle milliyetçilik hem devletlere meşruiyet sağlar, hem de devletler tarafından, bir ulus inşasının parçası olarak teşvik edilirler.

---

<sup>887</sup> Evans ve Newnham, s. 418.

<sup>888</sup> Stephen Van Evera, “Hypotheses on Nationalism and War”, *Nationalism and Ethnic Conflict* içinde (26-60), Michael Edward Brown ve diğerleri (Ed.), Cambridge: The MIT Press, 2001, s. 27. Milliyetçiliğin bu özelliği, asabiyet kavramının içerdiği anlamla örtüşmektedir. Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 69b-70a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 168; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 275; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 189; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 349-350; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 284.

<sup>889</sup> Craig Calhoun, *Milliyetçilik*, Bilgen Sütçüoğlu (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007, s. 172.

<sup>890</sup> Fred Halliday, “Nationalism”, *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations* içinde (440-455), John Baylis ve Steve Smith (Ed.), 2. ed., Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 445.

<sup>891</sup> Evans ve Newnham, s. 415.

<sup>892</sup> Fred Halliday, “Nationalism”, s. 453.

<sup>893</sup> Evans ve Newnham, s. 411.

Milliyetçiliğin uluslararası ilişkiler açısından konumunu ayrıntılı biçimde tartışan Morgenthau, “ulus adına ve ulus yararına izlendiğine inanılan kuvvet tutkusu”nun ideolojik bir örtü anlamına geldiğine dikkat çekmektedir.<sup>894</sup> Milliyetçilik, bu ideolojik karakteri yüzünden birtakım aşırılıklara düşmekte ve bu ölçsüzlüklerden birini “ulusal karakter”i kutsallaştırması,<sup>895</sup> diğerini ise, ulusal gücü herşeyden çok ulusal karakter açısından anlatmaya çalışması sonucunda “siyasal bir metafizik” olan ırkçılığa dönüşmesi oluşturmaktadır.<sup>896</sup> Ayrıca, ulusal duygunun ve vatanseverliğin özünü oluşturan “yakınlık duygusu”, ortak bir kültüre ve geleneğe sahip olma düşüncesi ve kader ortaklığı bilinci, milliyetçilik tarafından “siyasal bir mistisizm” biçimine sokulmakta, bunun sonucunda devlet ve ulus, bireysel üyelerinden ayrı ve onlardan üstün hale getirilmektedir. Öyle ki, vatandaşlardan, eski zamanların putları gibi her türlü insanın ve malın kurban edilmesine lâayık kabul edilen devlet için, mutlak bir sadâkat istenmektedir. Bu mistisizmin en uç noktasını ise, “ulusal karaktere ırkçı bir tapınma”, bir insanın kendi ulusunun niteliklerini aşırı derecede değerli bulması ve “hâkim/efendi ulus” anlayışı oluşturmaktadır.<sup>897</sup>

Öte yandan, birçoklarına göre, milliyetçiliğin yükselişi, bir milliyetçi olarak dünyaya gelmediğini, devletin onu sonradan, kendi devamlılığını sağlamak için o hâle getirdiğini, yani üretip inşâ ettiğini göstermektedir.<sup>898</sup> “Ulusculuğun kullandığı kültürel parçalar ve yamalar çoğu kez gelişigüzel yaratılmış tarihsel icatlardır.”<sup>899</sup> Hobsbawm’a göre de, milletlerin oluşumunda “yapaylık, icat ve sosyal mühendislik unsurları” sözkonusudur ve milletler “özünde tepeden oluşturulmuş”tur.<sup>900</sup> B. Anderson’a göre ise, millet bir “hayalî topluluk”tur (*imagined community*) ve gerçek insan toplulukları ve ilişkiler ağının çözülme ya da ortadan kalkmalarının yol açtığı duygusal boşluğu

<sup>894</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 132.

<sup>895</sup> A.g.e., I, s. 211.

<sup>896</sup> A.g.e., I, s. 207-208.

<sup>897</sup> A.g.e., I, s. 209-210. İbn Haldûn’un asabiyet kavramına yüklediği anlam, bütün bu aşırılıklardan uzaktır. O, her asabiyetin belirli bir aşamadan sonra güç kaybedeceğini söylemek suretiyle, “hâkim/efendi ulus” ve “üstün ırk” anlayışından uzak durmuştur. Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 86a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 201-202; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 241-242; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 392-394; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 332-335; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 343-346.

<sup>898</sup> Werner Levi, *International Politics: Foundations of the System*, St. Paul (Minnesota): North Central Publishing, 1974, s. 118.

<sup>899</sup> Gellner, *Uluslar ve Ulusculuk*, s. 106.

<sup>900</sup> Eric J. Hobsbawm, *Milletler ve Milliyetçilik: 1780’den Günümüze Program, Mit, Gerçeklik*, Osman Akınhay (çev.), 2. b., İstanbul: Ayrıntı Y., 1995, s. 24-25. Hobsbawm, yeni birliğini sağlayan İtalya Krallığı Parlamentosu’nun ilk oturumunda Massimo d’Azeglio’nun şöyle dediğini aktarır: “İtalya’yı yarattık, şimdi de İtalyanları yaratmalıyız.” (Bkz. A.g.e., s. 63, n. 69.) Hobsbawm ayrıca, Polonya’ya bağımsızlığını kazandıran Pilsudski’nin, “Devleti yaratan millet değil, milleti yaratan devlettir” şeklindeki sözüne dikkat çekmektedir. Bkz. A.g.e., s. 63.

doldurmaktadır.<sup>901</sup> “Anderson’a göre, bir ulus ‘hem doğal olarak sınırlı hem de egemen olan hayalî siyasal bir topluluktur’.”<sup>902</sup> “Modern çağların ‘ulus’ kavramı, eskiden beri varolan ‘ırk’ kavramı gibi, bir ‘kana dönüşü’ ifade etmemektedir; burada ‘ulus’u oluşturan özellikle fikir gücüdür.”<sup>903</sup>

Millet ile milliyetçilik arasındaki ilişki, milliyetçiliğin doğal bir duygu olmaktan çok ideoloji olması nedeniyle, ideolojik tasavvur ya da tasarım ile gerçekliğin/olgunun kesin sınırlarıyla ayrılamadığını göstermektedir. Nitekim, “Milleti bir doktrin ya da ideoloji ile tarif edenler de vardır”.<sup>904</sup> Ayrıca, milliyetçilik farklı olgulara işaret eden bir kavramdır ve “bir siyasî ideoloji ve toplumsal hareket türü olduğu kadar bir kültür biçimi olarak da görülebilir”.<sup>905</sup> Milliyetçilik, bireyin en yüksek sadâkatinin ulus-devlete yönelmesi gerektiğini hissettiren bir zihin durumudur.<sup>906</sup> Bununla birlikte, milletin “tasavvur edilmiş” olması, onun gerçek bir olgu olmadığı anlamına gelmez.. “Ne Anderson, ne Breuilly, ne de Bras, milliyetçiliğin ve millî bağların ‘sahte’, gerçeklikten yoksun olduğunu iddia eder.”<sup>907</sup>

Milliyetçiliği, ideoloji olmanın da ötesinde, yapay bir din olarak değerlendirenler de mevcuttur. Sosyologlar milliyetçiliği, modern maddeci bir din, endüstrileşmenin eşit olmayan dağılımına bir cevap veya geleneksel bağlılıkların yerini alacak bir yeni siyasal kimlik duygusu ihtiyacının ifadesi olarak açıklamaya çalışmışlardır.<sup>908</sup> Balibar, bireylerdeki devlete aidiyet ve bağlılık/sadâkat duygusunun oluşmasını Machiavelli’de olduğu gibi “zor” a ya da Gramsci’nin dediği gibi “eğitim” e bağlayamayacağımızı, söz konusu duygunun oluşum sürecinin açıklanması için bu etkenlerin yeterli olmadığını öne sürmektedir. Bu yüzden Balibar, ulus-devletin

<sup>901</sup> A.g.e., s. 64-65. Anderson’un aynı kavramı başlık yaparak kaleme aldığı kitabın Türkçe çevirisi için bkz. Benedict Anderson, *Hayalî Cemaatler – Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, İskender Savaşır (çev.), 5. b., İstanbul: Metis Y., 2009.

<sup>902</sup> Knutsen, s. 243. Anderson’un kullandığı “*imagened*” kelimesi, İbn Haldûn’un “neseb” için kullandığı “*vehmî*” tabirini tam olarak karşılamaktadır. Düşünürün ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 65b, 92b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 157-158, 216; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 171-172, 259; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 335, 413; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 358; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 264-265, 374.

<sup>903</sup> Gönlübol, *Uluslararası Politika*, s. 338.

<sup>904</sup> Montserrat Guibernau, *Milliyetçilikler - 20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler*, Neşe Nur Domaniç (çev.), İstanbul: Sarmal Y., 1997, s. 112; Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 93.

<sup>905</sup> Anthony D. Smith, *Millî Kimlik*, Bahadır Sina Şener (çev.), İstanbul: İletişim Y., 1994, s. 118.

<sup>906</sup> Hans Kohn, *Nationalism: Its Meaning and History*, Princeton: D. Van Nostrand, 1955, s. 9.

<sup>907</sup> Umut Özkırımlı, *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*, İstanbul: Sarmal Y., 1999, s. 246. İbn Haldûn için de “neseb” in vehmî olması; “tabii” olmaması, doğal bir temelini bulunmaması anlamına gelmemektedir. Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 92b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 216; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 259; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 413; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 358; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 374.

<sup>908</sup> Kenneth Minogue, “Milliyetçilik”, *Siyasal Terimler Sözlüğü*, Maurice Cranston (der.), Candan Selek Ataöv (çev.) İstanbul: Milliyet Y., 1968, s. 111.

etkililiğinin en derindeki nedenlerinin anlam kazanması için, yurtseverlik ve milliyetçiliği bir “din” saymak gerektiğini savunmaktadır.<sup>909</sup> Morgenthau’ya göre de, çağımızın “milliyetçi evrenselciliği”, bütün bir insanlık için kurtuluş vaadetmesi ve geleceği yorumlaması bakımından “laik bir din”dir.<sup>910</sup> Bu, “dinsel olmayan din” diğer ulusların köleleştirilmesi ve yok edilmesi anlamına gelen “kutsal cihad” fanatizmine ve belirli ulusların dünyayı fethetme hakkının bulunduğu düşüncesine yol açmaktadır.<sup>911</sup> “Çağdaş dünyada ırk, tek uluslararası statü grubu kategorisidir. En azından MS. 8. yüzyıldan beri bu rolü oynayan dinin yerini almıştır.”<sup>912</sup> Irkın dinin yerini alması, bir inanca dönüşmesi anlamına gelmektedir. Burada ırktan, milliyetçiliği ya da ırka aidiyet ideolojisini anlamak gerekmektedir. Hayes’e göre de, Batı’da kitleler, Hristiyanlık’tan uzaklaştıkça, onun yerine, entelektüeller tarafından kendilerine sunulan komünizm ve milliyetçilik gibi alternatiflere meyletmişlerdir.<sup>913</sup> Böylece, insanoğlunun din duygusu “çağdaş kömünizmde ve özellikle de modern milliyetçilikte tezahür etmektedir.”<sup>914</sup> Çağdaş ulusal dış politikaların bireylerden beklediği kendini ulusal hedeflere adanmışlık ve devletle özdeşleşme duygusu, geçmiş dönemlerde sadece din kurumunun sağlayabildiği adanmışlık ve özdeşleşmenin düzeyine varmaktadır.<sup>915</sup> A. D. Smith’e göre, milliyetçilik bir “din vekili” ve millet de, eski çağlara özgü etnik-dinsel topluluğun devamı ve aynı zamanda dönüşüm yaşamış hâli olarak görülebilir.<sup>916</sup>

### ***b. Asabiyet-Milliyetçilik İlişkisi***

*Asabiyet* ile milliyetçilik özdeş olgular olarak kabul edilemese bile, bunların birçok bakımdan işlevsel eşdeğer (*functional-equivalents*) olduklarını söylemek mümkündür. Claessen’e göre “işlevsel eşdeğer sayılan şeyler, biçimleri farklı da olsa aynı işlevi görenlerdir, öyle ki, kendilerine daha yüksek bir soyutlama düzeyinden

<sup>909</sup> Balibar, “Ulus Biçimi: Tarih ve İdeoloji”, s. 120.

<sup>910</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, II, s. 432. İbn Haldûn’a göre bir asabiyet, gücünü koruduğu sürece hâkimiyet alanını genişletmek isteyecektir. Bu açıdan asabiyetin “milliyetçi evrenselciliğe” benzediği söylenebilir. Öte yandan, düşünür asabiyetin inanca veya dine dönüşmesinden söz etmemekle birlikte, belirli bir devlete ya da siyasal iktidara sadâkatin adeta dinî bir inanç gibi zihinlere yerleşebileceğini belirtmektedir. Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 77b-78a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 185; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 373-375; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 215-216; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 306; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 314.

<sup>911</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 210

<sup>912</sup> Immanuel Wallerstein, “Bağımsızlık Sonrası Siyah Afrika’da Toplumsal Çatışma: Yeniden Değerlendirilen Irk ve Statü Grubu Kavramları”, *Irak, Ulus, Sınıf - Belirsiz Kimlikler* içinde (233-253), s. 252.

<sup>913</sup> Hayes, s. 32.

<sup>914</sup> A.g.e., s. 36.

<sup>915</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 140.

<sup>916</sup> Anthony D. Smith, *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik*, Derya Kömürcü (çev.), Everest Y., 2002, s. 181-182.

bakıldıkta, birbirleriyle karşılaştırılabilir bir görünüm kazanırlar”.<sup>917</sup> P. Burke’un ifadesiyle, “belli bir işlevin yerine getirilmesi için belli bir kurumun vazgeçilmez olduğunu varsaymak gerekmez; farklı toplumlarda ya da dönemlerde, farklı kurumlar işlevsel eşdeğerler, benzerler (*analogues*) ya da alternatifler olarak iş görebilirler”.<sup>918</sup>

Böyle bir bakış açısından hareket ederek, İbn Haldûn’un *Mukaddime*’de kuramsal çerçevesini çizdiği *asabiyetin* günümüz milliyetçilik anlayışından pek fazla farklı olmadığını savunan yazarlar mevcuttur. Ancak, *asabiyeti* milliyetçiliğin benzeri, kaynağı veya erken ortaya çıkmış bir biçimi olarak nitelendiren yazarların yanı sıra, iki kavram arasında benzerlik aranmasını bir zorlama ya da yakıştırma olarak değerlendirenlere de rastlanmaktadır.<sup>919</sup> Bu çerçevede Lacoste, XX. yüzyılda, özellikle de iki dünya savaşı arasında, *Mukaddime*’nin, ırkçı iddialarını doğrulamak için çarpıcılar tarafından sıkça kullanıldığını ileri sürmektedir.<sup>920</sup> Benzer şekilde F. Gabrieli *asabiyeti* milliyetçilikle özdeşleştiren yaklaşımı eleştirmektedir.<sup>921</sup> el-Azme’ye göre de, Almanya’da, XIX. yüzyılın sonlarında İbn Haldûn’un “güç devleti” (*mulk*) kuramına ayrıcalıklı bir ilgi gösterilmiş, milliyetçi bir romantisizmin oluşturulması için ondan yararlanılmış,<sup>922</sup> bunu özellikle L. Gumplowicz ve F. Oppenheimer yapmışlardır.<sup>923</sup>

Çağdaş milliyetçilikle ilgili olarak yapılan tespitlerin çok büyük bir bölümünün, İbn Haldûn’un *asabiyet* kavramı için de geçerli olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Ancak, *asabiyet* kavramı, milliyetçilik türlerinin hemen hepsini kapsayan bir anlama sahipse de, nihâî amacı bakımından, Morgenthau’nun “milliyetçi evrensellik” olarak adlandırdığı anlayışı yansıtmaktadır. Gerçekten de, *asabiyet*, temel dinamikleri ve tezahürleri bakımından etnik milliyetçilikle de ilişkili kabul edilebilirse de, her ulus için bir devlet öngören milliyetçilik anlayışı *asabiyetle* örtüşmez. Çağdaş milliyetçilikle İbn Haldûn’un *asabiyet* kavramı arasındaki temel bir başka fark, milliyetçiliğin, millet olarak tanımlanan belirli bir topluluğun dışındakileri kapsayıcı bir anlayış getirmemesine karşılık, *asabiyetin* zamanla başka toplulukları da kuşatacak bir dayanışma duygusu olarak ortaya çıkabilmesi, böyle bir işlev görebilmesidir. İbn

<sup>917</sup> Henri J. M. Claessen, “Erken Devlete Yapısal Bir Yaklaşım”, *Erken Devlet* içinde (156-246), s. 160.

<sup>918</sup> Burke, s. 106.

<sup>919</sup> Uygun, s. 59.

<sup>920</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 20.

<sup>921</sup> Kayapınar, s. 154.

<sup>922</sup> al-Azme, *Islams and Modernities*, s. 45.

<sup>923</sup> A.g.e., s. 58, n. 11. Oppenheimer’in “güç/kuvvet teorisi” için bkz. Bkz. Franz Oppenheimer, *Devlet*, Alaeddin Şenel ve Yavuz Sabuncu (çev.), İstanbul: Phoneix Y., 2005.

Haldûn'a göre, asabiyet, pekçok *asabeyi* biraraya getirir; bu asabelerden biri, diğer hepsinden daha kuvvetli olduğu için onlara galip gelir ve onlar üzerinde hâkimiyet kurar. Böylece diğer asabeler onun çatısı altında yer alır ve onun *zımında* mevcudiyetlerini sürdürmeye devam ederler. Farklı toplulukların biraraya gelip birleşmesi (*el-ictimâu*) ve diğer toplumlar ve devletler üzerinde egemenlik kurma durumu bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu sürecin bir sonucu olarak ortaya çıkan yeni büyük asabiyetin (*el-asabiyyetu'l-kubrâ*) merkezinde, başkanlığı (*riyâset*) elinde bulunduran topluluktaki (*kavim*) aile üyeleri yer almaktadır. Bir çekim ve câzibe merkezi olarak işlev gören söz konusu aile ya da hanedanın üyelerden biri, başkan olarak bütün asabeler üzerinde hâkim konumda bulunacaktır.<sup>924</sup>

Buna bağlı olarak, İbn Haldûn'un *asabiyet* ile devlet arasında var olduğunu öne sürdüğü etkileşim, milliyetçilikle ulus-devlet arasındaki ilişkiden farklıdır. *Asabiyet* salt egemenlik kurmayı ifade ederken, yani diğer alt kimlikleri yok saymazken, Ş. Güzel'in vurguladığı gibi, milliyetçilik genelde azınlıkların yok sayılmasına yol açar.<sup>925</sup> *Asabiyet*in devleti kuran, yani devletten önce var olan "duygu ve aksiyon" oluşuna karşılık, milliyetçilik bazen, devletin oluşumunun ardından üretilen bir "ideoloji" olarak kendisini gösterir. H. Kohn'a göre, milliyetçilik ulus-devlete ihtiyaç duyarken, ulus-devletin oluşturulması da milliyetçiliği güçlendirir. "Burada, devamlı bir karşılıklı bağımlılık ve etkileşim görürüz."<sup>926</sup> Ulus-devletin milliyetçiliği güçlendirmesine karşılık, *asabiyet*, İbn Haldûn'un yaklaşımı çerçevesinde, devletin güçlenmesi sonucu devlet başkanının otoriter eğilimler içine girmesi ve ekonomik refahın toplumsal ahlâkı ve tüketim alışkanlıklarını bozmasına paralel olarak zayıflamaktadır.<sup>927</sup>

Khemeri'ye dayanan D. Hocaoğlu'na göre, İbn Haldûn'un "neseb asabiyeti" ile işaret ettiği olgu, aslında bir milliyetçilik tanımlamasına karşılık gelmektedir. Bununla birlikte Hocaoğlu, *asabiyet*in, günümüz milliyetçiliğini de ihata etmekle birlikte, millet-altı ve millet-öncesi cemiyetleri de kapsadığını, düşünürün paradigmasında, modern milliyetçiliğin çekirdeği ve primordiyal (ilkel dönemlere özgü) şekli olarak

<sup>924</sup> *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 84a; *Mukaddime/Zağbi*, s. 197; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 234; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 388; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 326-327; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 336-337.

<sup>925</sup> Şehmus Güzel, *Devlet-Ulus*, İstanbul: Alan Y., 1995, s. 240, 245.

<sup>926</sup> Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, Toronto: Collier Books, 1969, s. 19.

<sup>927</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 85a-b; *Mukaddime/Zağbi*, s. 199-200; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 238-239; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 390-392; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 329-331; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 39-342.

görüldüğünü vurgulamaktadır.<sup>928</sup> Gerçekten de, aralarındaki farklılıklara rağmen, milliyetçilik ile asabiyet kavramları arasında büyük ölçüde benzerlik ve hatta örtüşme bulunduğu görülmektedir. Nitekim Smith, milliyetçiliğin “siyasî dayanışma” boyutuna vurgu yaparken, asabiyete işaret etmiş olmaktadır: “Milliyetçilik ... siyasî dayanışmanın yegâne tahayyülünü ve rasyonelini verir.”<sup>929</sup> Lahbabî de, asabiyeti İbn Haldûn’un, “dinamik bağlar” ve “millet ruhu” olarak gördüğünü ileri sürmektedir.<sup>930</sup> H. T. Mücahid ise, düşünürün asabiyet incelemelerinin, çözümleme birimlerinin farklılığına rağmen modern çağdaki milliyetçiliğin incelenmesinde özel bir öneme sahip olduğunu vurgulamaktadır.<sup>931</sup> Ş. Uçar’a göre de, İbn Haldûn’un “Aşîret, devleti asabiyetle kurar” derken asabiyetten kastettiği şey, kavmiyetçiliktir.<sup>932</sup>

Sadece milliyetçiliğin değil, millet/ulus tanımlarının bile bazen asabiyet kavramı ile özdeşlik gösterdiği görülmektedir. Örneğin Ortega y Gasset, “ulus”u “bir girişimi ortak olarak yerine getirmek için, bir grup insan tarafından başka insan gruplarına çıkarılan bir davet”<sup>933</sup> şeklinde tanımlamak suretiyle, aynı zamanda asabiyetin tanımlarından birini ortaya koymaktadır. M. Weber’in “millet” tanımı da, asabiyet kavramı ile örtüşmektedir: “Millet, kendini bağımsız bir devlet biçiminde ifade edebilen bir duygu birliğidir; o halde millet, normal olarak kendi devletini yaratma eğilimini de taşıyan bir topluluktur.”<sup>934</sup> Bu tanım, milleti “asabe” (asabiyet sahibi topluluk) olarak tanımlamak anlamına gelmesi itibariyle İbn Haldûn’un kastettiği olguyu yansıtmaktadır; çünkü asabiyetin yöneldiği hedef kendi devletini oluşturmaktır.<sup>935</sup> Yine Weber’e göre, “millet kavramı kuşkusuz her şeyden önce, belli bir grup insanda başka gruplara karşı belirli bir dayanışma duygusunun harekete geçirilebileceği anlamına gelir.”<sup>936</sup>

<sup>928</sup> Durmuş Hocaoğlu, “Dersimiz Milliyetçilik: XXXIV - Milliyetçilik Tabiatı ve Mâhiyeti Gereği Pozitifdir”, *Yeniçağ*, 28 Mayıs 2007, s. 12. Bununla birlikte Hocaoğlu, kavrama İbn Haldûn’un kastetmediği bir içerik de yüklemektedir. Yanlış bir analogi ile ve milliyetçiliğin ideolojik boyutunu gözardı ederek, modern manadaki milliyetçiliğin çağdaş anlamdaki milletlerin asabiyeti olması itibariyle “tabii ve fitri” olduğunu öne sürmektedir.

<sup>929</sup> A. D. Smith, *Milli Kimlik*, s. 271.

<sup>930</sup> Lahbabî, s. 85-86.

<sup>931</sup> Mücahid, s. 196.

<sup>932</sup> Uçar, *Tarih Felsefesi Meseleleri*, s. 131.

<sup>933</sup> Carr, *Milliyetçilik ve Sonrası*, s. 85.

<sup>934</sup> Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, Taha Parla (çev.), İstanbul: İletişim Y., 1996, s. 263.

<sup>935</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 69b-70a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 168; *Mukaddime/Pirîzâde*, I, s. 275; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 189; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 349-350; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 284.

<sup>936</sup> Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 257.



Bununla birlikte, asabiyet kavramının bugünkü anlamıyla milliyetçilikten çok, vatanseverlik duygusunu akla getirdiğini söylemek de mümkündür. Hayes'e göre, vatanseverlik, menşe ve kökenindeki fitriliği itibarıyla, geniş bir coğrafyaya dağılmış büyük bir milliyetten ziyade sınırlı bir sahadaki küçük bir cemaatle daha tabii bir biçimde birleşmektedir. "Ancak yoğun ve kapsamlı bir eğitim süreci sayesinde ki, mahalli bir insan grubu bütüncül milliyetlerinden tam anlamıyla haberdar olacak ve en yüksek sadakatini ona duyacaktır."<sup>937</sup> Vatanseverlik kavramını Mehmet Ali Paşa döneminde Fransa'dan Mısır'a taşıyan R. Tahtavî'nin de "kimi zaman vatan sevgisi terimini, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sindeki 'asabiyet' kelimesiyle yaklaşık olarak eş anlamlı kullanmış olduğu" görülmektedir.<sup>938</sup>

İbn Haldûn'un neseb bağının *vehmî* (kurgusal) olduğu düşüncesi<sup>939</sup>, günümüz literatüründe milliyetçilik ile ulus-devlet (millî devlet) arasındaki ilişki bağlamında dile getirilmektedir. Birçoklarına göre, "analitik düzlemde milliyetçilik milletlerden önce gelir. Milletler devletleri ve milliyetçilikleri yaratmaz, doğru olan bunun tam tersidir".<sup>940</sup> Fransızca ve İngilizce'de "*etat-nation*" ve "*state-nation*" terimlerinin, devletin kendi ulusunu inşâ etme çabasını da ifade edecek nitelikte oldukları için tercih edildiklerini ileri sürenler bulunmaktadır.<sup>941</sup> Wallerstein'a göre de, "modern dünyanın tarihine sistematik bir bakış, bu konudaki yaygın mitin tersine, devletin hemen hemen her örnekte ulustan sonra değil, önce geldiğini gösterir".<sup>942</sup> Mitscherlich ise, bir devletin gelişip kuvvetlenmesinin, aynı ırktan olma bilincine vurgu yapıldığı zaman kolaylaştığını söylemektedir. Büyük bir devletin mensuplarının aynı ırktan gelmesi aslında bir "hayal" olmakla birlikte, halk buna inanır ve bu da mucizevî sonuçlar üretir.<sup>943</sup> A. D. Smith'e göre ise, bu üretim ya da inşâ faaliyetinin bir parçası olarak millet, büyük bir aile olarak resmedilir; mensupları aynı dili konuşan, ana veya baba toprağında yaşayan kardeşlerdir. Bu sûretle, büyük aile olan millet, bireyin ailesinin önüne geçer ve onun yerini alırken, uyandırdığı sadâkatın ve bağlılığın gücü ve canlılığı

<sup>937</sup> Hayes, s. 25.

<sup>938</sup> İneyet, s. 49.

<sup>939</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 65b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 157-158; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 171-172; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 335; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 255-256; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 265.

<sup>940</sup> Hobsbawm, s. 24.

<sup>941</sup> Güzel, s. 10.

<sup>942</sup> Immanuel Wallerstein, "Halklığın İnşası: Irkçılık, Milliyetçilik ve Etniklik", *İrk, Ulus, Sınıf - Belirsiz Kimlikler* içinde (91-108), s. 103.

<sup>943</sup> Khemeri, s. 179.

bakımından bireyin ailesinden aşağı kalmaz.<sup>944</sup> Balibar da, etnisitenin, kökenlerin en doğal biçimleri olarak dil veya ırk temeli üzerinde üretildiğini ileri sürmektedir.<sup>945</sup> Benzer şekilde Fukuyama'ya göre, "Modern milliyetçiliğin bir sonucu olarak oluşan uluslar, genellikle mevcut 'doğal' dilsel birimlerden çıktı".<sup>946</sup> Aynı toprağı paylaşsa bile, farklı dilleri konuşan topluluklar arasındaki işbirliği ve iletişimin, buna bağlı olarak da kaynaşma ve dayanışmanın sınırlı kalması doğaldır. "On dokuzuncu yüzyılda Orta ve Doğu Avrupa'da doğan milliyetçilik hareketlerinde en fazla vurgulanan unsur olarak dil karşımıza çıkmaktadır."<sup>947</sup> Milleti dille tarif eden Fichte'ye göre de, "beşerî bir gruba derinliğine insicamı, anlaşmak için temel alet olan dil verir".<sup>948</sup> Milliyet duygusunun biçimlenmesinde dilin en önemli pozitif temeli oluşturan öge niteliğini taşıdığını söyleyen M. Weber'e göre de, insanların kendileriyle aynı dili konuşanlarla yakınlık içinde olmaya çok daha fazla gereksinimi vardır.<sup>949</sup> Hayes de, bir milliyetin etkisini fizikî coğrafya veya biyolojik ırktan çok, dilden alacağını öne sürmektedir.<sup>950</sup>

Bütün bu açıklamalar millet inşasının temeli olarak coğrafya ve özellikle de dil öğelerine işaret etmektedir. Dil, insanlar arasındaki iletişim aracı olması itibariyle sosyal ilişkilere ve bağlara işaret ettiği gibi, aynı toprağı paylaşmak da ortak yaşam anlamına gelmektedir. İbn Haldûn'a göre de, bir topluluğun millet olma vasfı kazanması, bir başka deyişle "asabe" niteliği kazanıp gayesi devlet kurmak olan asabiyete sahip hâle gelmesi, bizzat nesepten veya nesebin yerini tutan bağlardan değil, birarada yaşamaktan, birbirini savunmaktan, uzun süre içli dışlı olmaktan, içinde bulunduğu topluluk tarafından eğitilmekten, onlar tarafından büyütülüp yetiştirilmekten ve hayat ve ölümle ilgili diğer hususlardaki ortak faaliyetlerden kaynaklanmaktadır.<sup>951</sup> Bu, doğal olarak, aynı dili konuşmak ve aynı mekânı paylaşmak anlamına gelmektedir. Bunun da ötesinde, düşünüre göre, bir ülke ya da şehirde bir dilin konuşuluyor olması, o dili konuşanların sözkonusu coğrafyada egemenlik kurmuş bulduklarını gösterir.

<sup>944</sup> A. D. Smith, *Milli Kimlik*, s. 128-129.

<sup>945</sup> Balibar, "Ulus Biçimi:Tarih ve İdeoloji", s. 122.

<sup>946</sup> Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, s. 326-327.

<sup>947</sup> Özlem Eraydın, "Dilin Milliyetçilik Hareketlerindeki Rolü: Quebec Milliyetçilik Hareketi", *Uluslararası Politikada Yeni Alanlar Yeni Bakışlar* içinde (259-285), s. 266. "Devlet-parti CHP'nin 'altı ok'undan birine göre, 'Türk ulusu' şöyle tanımlanıyordu: 'Aynı ideale, aynı dile, aynı kültüre bağlı yurttaşların oluşturduğu siyasi ve toplumsal birlik.'" (Güzel, s. 242.)

<sup>948</sup> Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 93.

<sup>949</sup> Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 264-265.

<sup>950</sup> Hayes, s. 16.)

<sup>951</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 92b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 216; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 259; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 413; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 358; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 374.

Çünkü, “şehirlerde yaşayan insanların dili, ya orada galip konumda olan kavim ya da toplumun veya oraların ilk sahiplerinin dili olabilir”. Yine İbn Haldûn’a göre, Arap ülkelerinde Arapça’nın konuşulması, “Araplar’a itaat” alâmetidir. Düşünür ayrıca, Araplar’ın yabancılara ait dilleri konuşmaları ya da onların deyim ve kelimelerini kullanmaları konusunda Hz. Ömer’in (634-644) yaptığı değerlendirmeye dikkat çekmektedir: “Muhakkak ki bu bir hile ve bir aldatmadır.”<sup>952</sup>

## B. “ASABIYET” VE KİMLİK ÇATIŞMASI

İnsan davranışındaki çatışmacı yönü patolojik bir durum olarak gören psikologlardan farklı olarak, sosyologlar ve antropologlar bunu insanın “grup halinde yaşaması”nın normal bir sonucu olarak görmektedirler. Çatışmanın fonksiyonel yönüne işaret eden bilim adamları, son tahlilde çatışma olgusunun, grup içi bütünleşmenin yanı sıra “grup kimliği”nin güçlenmesine ve grup içi uyumun artmasına yol açtığını vurgulamaktadırlar.<sup>953</sup> Bu olguyu “insan davranışı” üzerinde durarak açıklayan yaklaşımlar “mikro çatışma kuramları” olarak adlandırılırken, gruplar, sosyal kurumlar, sosyal sınıflar, geniş siyasal hareketler, dinî ve etnik topluluklar, devletler, uluslararası ittifaklar, kültürel sistemler ve medeniyetler düzeyinde ele alan yaklaşımlar da “makro çatışma kuramları” şeklinde isimlendirilmektedir.<sup>954</sup> Bazı bilim adamları tüm çatışmaların temelinde tarafların farklı “değer”lere sahip olmalarının ve buna bağlı olarak olay ve olguları farklı tanımlamalarının yattığını ileri sürmektedirler.<sup>955</sup> Çatışma kavramı birçoklarınca, değerler, kaynaklar, statü ve güç gibi faktörler üzerinde yürütülen ve rakibi ortadan kaldırma ve ona zarar vermeyi amaçlayan eylemler olarak tanımlanmaktadır.<sup>956</sup> Uzlaşmazlık, gerilim, rekabet, kavga ve buhran olarak kendisini gösterebilen çatışma,<sup>957</sup> en aşırı biçimi olmak üzere, tarafların birbirlerini yaralayarak veya ortadan kaldırarak yaşamsal hedeflere ulaşmak için yaptıkları şiddetli bir mücadeleye de dönüşebilir.<sup>958</sup>

<sup>952</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 183a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 415; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 516; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 686; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 310; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 306.

<sup>953</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler*, s. 405-406.

<sup>954</sup> *A.g.e.*, s. 400.

<sup>955</sup> *A.g.e.*, s. 398.

<sup>956</sup> *A.g.e.*, s. 391.

<sup>957</sup> Önen, s. 55.

<sup>958</sup> J. W. Burton, *Systems, States, Diplomacy and Rules*, London: Cambridge University Press, 1968, s. 80.

İbn Haldûn'un asabiyet kavramı, Uluslararası İlişkiler alanındaki temel yaklaşımlardan realizmin aksine, devleti kendi içinde uyumlu, iç çatışmalardan uzak ve değişmez bir aktör olarak görme gibi bir tek tipleştirme ve farklılıkları görmezden gelme tavrından uzaktır.<sup>959</sup> Skidmore'un ifade ettiği gibi, realizmin varsayım ya da ön kabulünden farklı olarak, gerçekte uluslararası sistem yekpare devletlerin rekabet ettiği bir alandan ibaret değildir; aksine içlerinde uyum ve çatışmanın değişik derecelerinin yaşandığı birbiriyle çekişen dahilî sosyal düzenlerin alanıdır.<sup>960</sup> Asabiyet sahibi toplulukların çatışmacı yapısına vurguda bulunan İbn Haldûn'a göre, bir asabiyet kendi *kavmi* üzerinde üstünlük kurunca, "tabiatı gereği", kendisine uzak olan diğer asabiyetlere de galip gelmek (*tegallub*) isteyecektir. Düşünür, gruplar ya da devletler arası rekabet ve güç mücadelesini, insanın doğasının bir gereği olarak görmektedir. Ona göre, bu şekilde büyüyüp güçlenerek devlet haline gelme gücüne erişen bir asabiyet, kendisini savunacak gücü kalmamış ve çöküş dönemine ulaşmış bir devletle karşılaşır, onu ele geçirip sözkonusu devletin topraklarına sahip olur. Fakat devlet olma gücüne eriştikleri sırada, çöküş dönemine girmemiş ve dinamizmini sürdürüyor olmakla birlikte, başka asabiyet sahiplerinin yardımına ve desteğine ihtiyaç duyan bir devletle karşılaşılırsa, o takdirde, çıkarlarına uygun olarak bu devlete yardım edip destek olurlar.<sup>961</sup> Düşünürün bu açıklamaları, özellikle iki kutuplu bir uluslararası sistemde ortaya çıkan "blok"ların ve "uydu devlet"lerin konumunu ve ortaya çıkış sürecini de açıklamaktadır. "Küçük toplulukların kolektif aksiyon yoluyla iktidar olma mücadeleleri sürecinde en dikkate değer siyasal başarı büyük bir asabiyet kurmalarıdır."<sup>962</sup> Büyük bir asabiyetin oluşumu ise, devlet-altı oluşumlardan devlet-üstü ya da uluslararası yapılanmalara kadar uzanmaktadır. Düşünür, siyasal nitelikteki asabiyet ya da dayanışmaların, ülke içi gerilim ve çatışmalar kadar, dış politikaya ilişkin ihtilaflarda ve uluslararası rekabet ve çatışmalarda da etkili olduğunu belirtmektedir.<sup>963</sup>

<sup>959</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 73a-b, 89a, 92a, 93b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 175, 207, 215, 217-218; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 359-360, 400, 411-412, 414-415; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 198, 249, 257, 261; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 288-289, 343-345, 356-357, 361-362; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 296-297, 353-355.

<sup>960</sup> David Skidmore, "Introduction: Bringing Social Order Back In", *Contested Social Orders and International Politics* içinde (3-34), David Skidmore (Ed.), Nashville: Vanderbilt University Press, 1997, s. 3.

<sup>961</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 70a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 168; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 190; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 350; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 275-276; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 285.

<sup>962</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 248.

<sup>963</sup> Ritter, s. 35.

Uluslararası ilişkilerin İbn Haldûn'un asabiyet kuramı çerçevesinde yapılacak bir analizi, uluslararası ortamın gelecekte de idealist kuramcılarının değil, realistlerin savunduğu türden bazı yapısal özellikler göstereceğinin beklenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Çünkü, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde konuya bakıldığında, belirli bir büyük gücün hegemonyası söz konusu olmadıkça, uluslararası ya da devletler üstü (*supra-state*) bir dayanışmanın ortaya çıkması beklenemez. Böylesi bir dayanışmanın ortaya çıkabilmesi için, öncelikle, hukuk üreten bir dış politikanın ön şart olarak mevcut bulunması gerekir. Oysa, hiçbir devlet, kendisi için mücbir bir neden olmadıkça, bu şekilde kendisini uluslararası alanda belirli taahhütler altında bırakan bir politika izlemeye yanaşmayacaktır. Bu, temelde, her devletin farklı bir dayanışma halkası ya da asabiyet olarak varlığını sürdürmesinden ileri gelmektedir.<sup>964</sup> Düşünürün, çok sayıda asabiyetin varlığını istikrarlı bir devletin kurulmasının ya da farklı asabiyetleri bir araya getiren bir büyük devletin temellerinin atılmasının önündeki bir engel olarak göstermesi, uluslararası alanda idealistlerin ya da ütopyacıların hedeflediği türden bir “tek dünya devleti”nin veya “ebedî dünya barışı”nın kurulmasının mümkün olmadığına inandığını göstermektedir.<sup>965</sup> Böylesi bir gelişme ancak, asabiyetlerin tümünden yok olması, bir başka deyişle, siyasal iktidarı ele geçirme amacı taşıyan dayanışma gruplarının dünya genelinde ortadan kalkması durumunda yaşanabilir ve bunun, gerçekleşmesi ihtimali bulunmayan bir varsayım olduğu açıktır.

İbn Haldûn'un siyasal etkenleri ve bunların temelindeki etmenleri incelemek suretiyle devletlerin yazgısını kavramaya çalıştığını vurgulayan Lacoste, düşünürün tüm dikkatini, devletlerin oluşumundaki öneminden dolayı asabiyet kavramına yönelttiğini belirtmektedir.<sup>966</sup> “Asabiyet, devlet-altı, devletler-arası ve medeniyet gibi devlet-üstü yapılar düzeyinde kullanılabilir bir siyasî kavramdır.”<sup>967</sup> L. E. Goodman de, fizikteki maddeye benzer şekilde, asabiyetin de siyasal alanda en düşük düzeydeki ortak birim, siyasî değişimin bütün biçimlerinin daha ötesine gidilemez en küçük paydası olduğunu ifade etmektedir.<sup>968</sup> Ona göre, İbn Haldûn'un düşüncesi çerçevesinde asabiyetin metamorfozu, siyasetin de metamorfozudur; onun potansiyeli ve sınırları, siyasî

<sup>964</sup> Bkz. A.g.e., s. 40-43.

<sup>965</sup> Bkz. *Mukaddime*/Âtuf Ef., vr. 83a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 195-196; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 231-232; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 386-387; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 323-325; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 332-334.

<sup>966</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 193.

<sup>967</sup> Kayapınar, s. 160.

<sup>968</sup> Goodman, s. 258.

değişimin imkân ve imkânsızlıklarına işaret eder. Asabiyetin kanunları, tarihin de kanunları haline gelir.<sup>969</sup> “Siyasal anlamda ‘harekete geçme’nin asgari koşulu olan birlik, iç-bütünleşme ve dinamizm asabiyet ile kendisini gösterir.”<sup>970</sup>

Düşünürün yaklaşımı, modern zamanlarda Marksist beklentilerin aksine ulusal kimlik ve dayanışmanın neden sınıf bilincine baskın çıktığını açıklamaktadır. Ayrıca, küçük fakat dayanışmacı gruplar olan Bolşevik, Maoçu ve Humeynici devrim hareketlerinin daha az dayanışma içindeki rakiplerine niçin ve nasıl üstün geldiklerini de ortaya koymaktadır.<sup>971</sup> Lewis Namier, XVIII. yüzyılda İngiliz siyasetinde önemli olanın “hizip”ler, yani bir ideoloji ya da program çevresinde birleşmiş olmayan, “sadece bir öndere ortak bağlılıkla bir araya gelmiş bulunan, yandaşlar grubu” olduğunu öne sürdüğünde benzer bir yaklaşım ortaya koymuştur. J. E. Neale de Elizabeth dönemi siyaset sahnesini, her birinin çevresini bir “yandaşlar şebekesi”nin almış olduğu büyük adamların rekabeti olarak tasvir etmiştir.<sup>972</sup> Böylece, siyasal bir hareketin başarısı bakımından asıl belirleyici etken olarak ideoloji ya da program değil, dayanışmanın bizzat kendisi öne çıkmaktadır.

### 1. Ulusal Kimlik ve Asabiyet

Bireyle sosyal çevresi arasındaki köklü ilişkiyle ve “sosyal tutumlar”ın bütün bireyler ve sosyal kesimler tarafından benimsenmesi ve içselleştirilmesiyle ilgili olan “kimlik” (*identification*) teorisinin, bir yandan, hem bireyin hem de vatandaş kitlesinin devlet bağlamında ve siyasal düzeyde ortaya çıkan tutumlarını açıklığa kavuşturduğu, diğer yandan da, devletin, uluslararası ilişkileri çerçevesinde kendisini gösteren politika ve eylemlerinin ardında yatan temel saiklere ışık tuttuğu öne sürülmektedir.<sup>973</sup> Lapid’e göre, sağlam bir toplum ve ortak “kimlik duygusu” bulunmaksızın süreklilik gösteren bir siyasal düzen mevcut olamaz.<sup>974</sup> “Kimlik”, özelliklerin ve rol beklentilerinin bir bileşimini ortaya koyar; bir başka deyişle, dışardan tespit olunabilen özelliklerin bir

<sup>969</sup> A.g.e., s. 257.

<sup>970</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 248.

<sup>971</sup> Majid Tehranian and Andrew Arno, *Political Economy Of Culture And Communication: A Theoretical Preface*, t.y., [http://www2.hawaii.edu/~majid/draft\\_papers/political\\_economy.html](http://www2.hawaii.edu/~majid/draft_papers/political_economy.html) (11 Ağustos 2009).

<sup>972</sup> Burke, s. 71.

<sup>973</sup> William Bloom, *Personal Identity, National Identity and International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 4.

<sup>974</sup> Yosef Lapid, “Introduction: Identities, Borders, Orders: Nudging International Relations Theory in a New Direction”, *Identities, Borders, Orders: Rethinking International Relations Theory* içinde (1-20) Mathias Albert ve diğerleri (Ed.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001, s. 15.

karışımıdır.<sup>975</sup> Öte yandan Hall; hükümdarlık, devlet, millet vs. ile kendisini gösteren kolektif aksiyonun, toplumsal ilişkilerin ve otorite kalıplarının kurumsallaşmış ürünü olduğunu, bu otorite ve kurumsal biçimlerin, yürürlükte olan “kolektif kimlik” bilinci, öz benlik algısı ve bunları meşrû hale getiren ilkeler tarafından oluşturulduğunu belirtirken,<sup>976</sup> İbn Haldûn’un *asabiyet* teorisini özetler gibidir. Benzer şekilde Huntington da, insanların kendilerini tanımladıkları (kimlik olarak benimsedikleri) ve uğrunda savaşıp öldükleri değer ya da kurumların aile ve iman, bir başka deyişle kan bağı ve inanç olduğunu<sup>977</sup> söylerken, düşünürün *asabiyet* teorisini yeniden üretmiş olmaktadır.<sup>978</sup>

Bütün bunların ortaya koyduğu gibi, “ulusal kimlik” kavramına ilişkin olarak dile getirilen görüşlerin bir yandan “ulusal moral”, diğer yandan da *asabiyet* kavramı ile örtüşen bir içerik taşıdığı görülmektedir. Ulusal moral, bir toplumun kendi hükümetini desteklemesi ve toplumsal kesimler arasındaki uyum anlamına geldiği için, gerçekte büyük ölçüde, “ulusal kimlik” kavramı ile anlatılmak istenen olguya işaret etmektedir. Kowert’in ifadesiyle, ulusal güvenlik ulusal kimliğe bağlıdır, çünkü ulusal kimlikte yansımaları bulan iç bütünleşme dış tehditlere karşı etkili ve yerinde tepkileri kolaylaştırmaktadır. Buna karşılık, ulusal kimlik parçalandığında, bunun uluslararası ilişkiler için anlamı, iç savaşlar, krizler, değişen ittifak yapıları, varolan devletlerin dağılması ve yenilerinin oluşmasıdır.<sup>979</sup> Ulusal kimlik kavramı, yalın haliyle kullanılan kimlik kavramından farklı olarak, devlet kurumuyla ilişkili durumdadır.<sup>980</sup>

<sup>975</sup> Christoph Weller, “Collective Identities in World Society”, *Civilizing World Politics: Society and Community Beyond the State* içinde (45-68), Mathias Albert, Lothar Brock ve Klaus Dieter Wolf (Ed.), Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, 2000, s. 50.

<sup>976</sup> Rodney Bruce Hall, *National Collective Identity: Social Constructs and International Systems*, New York: Columbia University Press, 1999, s. 44.

<sup>977</sup> Samuel P. Huntington, “Cevap Medeniyetler [Çatışması] Değilse Nedir? Soğuk Savaş Sonrası Dünyasının Paradigmaları”, Mehmet Öz (çev.), *Türkiye Günlüğü*, S. 24 (Güz 1993), s. 79.

<sup>978</sup> İbn Haldûn, kan ya da neseb bağı ile neseb bağının yerine geçen bağların (sebeup asabiyeti, hükmi asabiyet) oluşturduğu dayanışma duygusunun, siyaset alanında inanç unsuruna göre daha etkili olduğunu savunmaktadır. İnanç, neseb bağına ya da onun yerine ikâme edilen bağlara dayanan siyasal hareketlerin gücünü arttıran ikincil önemde bir unsur niteliği taşımaktadır (Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 79b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 188-189; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 378-379; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 222; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 312-313; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 319-321). İnanç ya da iman, asabiyet niteliği taşıyan siyasal hareketlerin başarı şansını arttırırken, bir asabiyete dayanmayan dinî hareketler başarısız olmaya mahkûmdur. Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 80a-81a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 189-192; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 379-382; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 224-226; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 314-318; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 322-324.

<sup>979</sup> Paul A. Kowert, “Ulusal Kimlik: İçsel ve Dışsal”, *Uluslararası İlişkilerin Psikolojisi* içinde (53-90), Erol Göka ve Işık Kuşçu (der.), Ankara: Avrasya-Bir Vakfı Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi, 2002, s. 53.

<sup>980</sup> Jack Vahram Kalpakian, “Placing Exile and Identity in International Relations”, *Journal of Diplomatic Language*, Vol. 2, No. 1 (June 2005), <http://www.jdlonline.org/IIKalpakian.html> (23 Temmuz 2009).

Kowert'in ulusal kimlik terimine yüklediği anlamın, asabiyet kavramı ile ifade edilen olguya tekabül ettiği görülmektedir. Birçok yazarın, onur ve cesaret gibi hasletleri de ulusal kimlik kavramı çerçevesinde ele alması da, bu iki kavram arasındaki bağlantıyı ortaya koymaktadır. Reus-Smit'in ifadesiyle, 1450 sonrasındaki Rönesans diplomasisinde askerî güç ve ekonomik zenginlik önemliydi, fakat onur, izzet ve *virtue* olarak kendisini gösteren "kimlik", çok daha kritik ve can alıcı önemdeydi.<sup>981</sup> Aynı noktaya dikkat çeken Cox, sosyal bağlılık ve kaynaşmanın (*social cohesion*) siyaset felsefesinin en eski sorunlarından biri durumunda olduğunu, İbn Haldûn'un bu hususu *asabiyet*, Machiavelli'in ise *virtue* kavramı ile gündeme getirdiğini, Gramsci'nin ise onu "modern prens" kabul edilebilecek olan *siyasal parti* içinde aradığını, bugünse sözkonusu sosyal bağlılık ve kaynaşmanın sivil toplumun yeniden canlanışında kendisini gösterdiğini ileri sürmektedir.<sup>982</sup>

Nietzsche ve Foucault'dan esinlenen J. Ann Tickner ve J. Der Derian gibi yazarların, kimlik kavramını, sosyal ve politik grupların kurulmasını sağlayan dışlayıcı ve dahil edici dinamiklere referansta bulunarak tanımladıklarını belirten Kalpakian, İbn Haldûn'un, akraba olmayanların da sağlam kimlik bağları oluşturabilmelerini ifade ediyor olmasına dikkat çekmektedir.<sup>983</sup> Yine Kalpakian'a göre, modern ulus-devletin oluşmadığı Vestfalya düzeni öncesi ortamda, bugünkü *ulusal kimlik* kavramına en yakın ya da benzer kavram *asabiyet* olabilirdi.<sup>984</sup> Katsificas da, İbn Haldûn'un *asabiyet*'inin temelde post-modernistlerin "kimlik"i olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, İbn Haldûn'un bireyi bir grup içinde ele alan yaklaşımı, insan türünün şimdiki durumunu anlamak için gerekli bir yaklaşımdır.<sup>985</sup> Stavenhagen'e göre de, etnik kimlikler sadece objektif vasıflarla değil, aynı zamanda yoğun bir biçimde sahip olunan sübjektif duygu ve inançlarla oluşturulur ve bu sübjektif duygu ve inançlar, objektif vasıfların katılaştırılmasına veya bazen onların gerçekte var olmadıkları halde sosyal açıdan inşâ ve icat edilmelerine katkıda bulunur.<sup>986</sup> Bu tespit, ulusal/etnik kimlik ile "sebeup

<sup>981</sup> Christian Reus-Smit, *The Moral Purpose of the State: Culture, Social Identity, and Institutional Rationality in International Relations*, Princeton: Princeton University Press, 1999, s. 82.

<sup>982</sup> Robert Cox, "Universality in International Studies: A Historicist Approach", *Millennial Reflections on International Studies* içinde (209-216), Michael Brecher ve Frank P. Harvey (Ed.), Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2002, s. 215.

<sup>983</sup> Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 182a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 413; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 515; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 684; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 308; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 302-303.

<sup>984</sup> Kalpakian, "İbn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory", s. 370.

<sup>985</sup> *A.g.e.*, s. 367.

<sup>986</sup> Rodolfo Stavenhagen, *Ethnic Conflicts and the Nation-state*, London: MacMillan Press Ltd, 1996, s. 284.



asabiyeti” arasındaki ilişkinin niteliğini açıklığa kavuşturmaktadır. Öte yandan, Kalpakian, İbn Haldûn’un, asabiyetin günümüzdeki ulusal kimlik kavramı kadar yıkıcı olduğuna inanmadığını ileri sürmektedir. Ona göre, bugün biz, dünyanın oldukça marjinal bazı yerleri dışında, kabile asabiyetinin kurulu devletleri parçalama kapasitelerinin kalmadığı bir dünyada yaşamaktayız.<sup>987</sup> Gerçekten de İbn Haldûn’un, asabiyet olgusunun bazı olumsuz ve yıkıcı tezahürlerine de değinmekle birlikte, onu daha çok yapıcı bir dinamik olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Cox’un işaret ettiği gibi, asabiyet, çöküşe geçen ve çözülmeye başlayan bir sosyo-politik ortamda yenileyici ve yeniden kurucu bir güç kaynağı olma işlevini üstlenmektedir.<sup>988</sup>

İbn Haldûn’un “özel” ve “genel” nesepten söz ederken, günümüz siyaset sosyologlarının kullandığı “üst kimlik” ve “alt kimlik” kavramlarının işaret ettiği olguları dile getirmiş bulunduğu görülmektedir. “Özel nesep”, akrabalık bakımından birbirine daha yakın olan küçük grupları, “genel nesep” ise, bütün özel neseplerin birlikte oluşturduğu bütünü ifade etmektedir.<sup>989</sup> Günümüz terimlerini kullanmak gerekirse, genel nesebin bütün bir ulus ya da milleti oluşturduğu söylenebilir. Düşünürü göre, bir asabiyetin kendisinden zayıf asabiyetler üzerinde hâkimiyet kurması durumunda, tek ve büyük bir asabiyet ortaya çıkmaktadır. Bu büyük asabiyetin başkanlığı ya da siyasal otorite, onların birliğini sağlayan en güçlü asabiyetin elinde bulunur; bütün diğer asabiyetler bu egemen asabiyetin, bir başka deyişle egemen zümre ya da hanedanın *zımnında* mevcûdiyetlerini sürdürürler.<sup>990</sup> Düşünürün bu ifadeleri, asabiyetler arası ilişkiyi dışlayıcı ve ötekileştirici bir pratik olarak görmediğini, bir asimilasyon ya da yok olma süreci olarak da nitelendirmediğini, daha çok entegrasyon olarak değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Asabiyetin zayıflaması, sözkonusu kesimlerin aidiyet duyguları ve dolayısıyla kimlik tasavvurlarının değişim göstermesi anlamına gelecektir. Sehfuss’un belirttiği gibi, bazı kimlikler dönüşüm geçirebilir ve böylesi bir kimlik değişimi sosyal öğrenmeyi gerektirir.<sup>991</sup>

<sup>987</sup> Kalpakian, “İbn Khaldun’s Influence on Current International Relations Theory”, s. 370.

<sup>988</sup> Robert W. Cox, “Influences and Commitments”, Robert W. Cox ve Timothy J. Sinclair, *Approaches to World Order* içinde (19-38), s. 34-35.

<sup>989</sup> *Mukaddime/Zağbî*, s. 160; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 338; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 176; ; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 259; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 268, n. 59.

<sup>990</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 84a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 197; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 234; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 388; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 22; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 336-337.

<sup>991</sup> Maja Sehfuss, “Constructivism and Identity: A Dangerous Liaison”, *Constructivism and international Relations: Alexander Wendt and His Critics* içinde (93-117), Stefano Guzzini ve Anna Leander (Ed.), New York: Routledge, 2006, s. 100.

Günümüzde, etnik sadâkat ya da kimliğin, dünya genelinde çok güçlü olma eğilimi taşıdığı ve kendisini sıkça aşırı şiddetli çatışmalar şeklinde gösterdiği ve bu çatışmaların çok güçlü bir duygu boyutu taşıdığı kanaati yaygın kabul görmektedir.<sup>992</sup> Konuyla ilgili *primordiyalist* (ilkel sanat ve geleneklerin varlığını sürdürdüğünü kabul eden) yaklaşım etnik çatışmanın en önemli etkeni olarak etnik kimliği görmektedir. Araşsalcı (*enstrümantalist*) yaklaşıma göreyse, etnik çatışmanın temelinde “çıkarcı” (ekonomik faktör) ve “ideoloji” (inanç etmeni) yatmaktadır.<sup>993</sup> İbn Haldûn’un yaklaşımı ise, her iki açıklama biçimini de içermektedir. Bu noktada etnik kimlik (*asabiyet*) kendisini temel etken olarak gösterirken, “ideoloji” (*davet*) ve “çıkarcı” ise onu güçlendiren unsurlar olarak rol üstlenmektedir.

## 2. Azınlık Sorunu ve Asabiyet

Devleti ulusal çıkarların ve uluslararası ilişkilerin takipçisi tek aktör olarak gördükleri için, pekçok Uluslararası İlişkiler teorisyeninin, parçalanmış birçok devletin yurtiçi politik iklimini gözardı etmiş buldukları öne sürülmektedir. Örneğin, realistlerin varsayımına göre, merkezî hükümet, otoritesi altındaki farklı gruplara hâkim durumdadır ve böylece sınırları içinde olup biteni kontrol etmektedir. Uluslararası çatışmalar, bu bakış açısı çerçevesinde, uluslararası arenadaki tek aktör olan devletler arasında ortaya çıkan çatışmalardır. Oysa, yurtiçi silahlı çatışmaların, devletler arası çatışmalardan daha yaygın biçimde yaşandığı bilinmektedir. Mesela 1989-1994 arasında dünya genelinde en az 99 sivil savaş yaşanmış bulunmaktadır. Bu savaşlar sırasında sadece 1993-1994 yılları arasında hayatını kaybedenlerin sayısı ise 80 bindir.<sup>994</sup>

İç çatışmalar ve buna bağlı olarak iç savaş durumu özellikle azınlık sorunu ile ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır. Azınlık kavramı, içinde yaşadığı toplumdan ırk, dil, din veya milliyet farkları ile ayrılan ve genel nüfusa nazaran daha küçük halk topluluklarını ifade etmektedir.<sup>995</sup> Şayet bir ülke nüfusu, kendi içinde azınlıklar

<sup>992</sup> Leonard Binder, “Identity, Culture, Collective Action”, *The Evolution of Political Knowledge: Democracy, Autonomy, and Conflict in Comparative and International Politics* içinde (146-187) Edward D. Mansfield ve Richard Sisson (Ed.), Columbus: The Ohio State University Press, 2004, s. 146.

<sup>993</sup> David A. Lake ve Donald S. Rothchild, “Spreading Fear: The Genesis of Transnational Ethnic Conflict”, *The International Spread of Ethnic Conflict: Fear, Diffusion, and Escalation* içinde (3-32), David A. Lake ve Donald S. Rothchild (Ed.), Princeton: Princeton University Press, 1998, s. 5.

<sup>994</sup> Steven E. Lobell ve Philip Mauceri, “Diffusion and Escalation of Ethnic Conflict”, *Ethnic Conflict and International Politics: Explaining Diffusion and Escalation*, Steven E. Lobell ve Philip Mauceri (Ed.) New York: Palgrave Macmillan, 2004, s. 1.

<sup>995</sup> Bilge, s. 139.

bulunduruyorsa, o ülke, ulusal gücünü uluslararası ilişkilerine yeterli boyutlarda yansıtma konusunda sorunlar yaşamakta ve bu da diğer devletlerle arasında politik uyuşmazlıklar çıkmasına yol açmaktadır.<sup>996</sup> Azınlık problemi çok yönlü ve çözümü güç başka sorunlar da ortaya çıkarmakta, bir ülke nüfusu içinde önemli bir oranda azınlığın bulunması, sözkonusu devleti uluslararası toplumda politik bakımdan güçlülere ve zaafiyete uğratmakta, bazen büyük devletlerin o ülkenin içişlerine müdahalesi için bir bahane olarak kullanılabilen veya geçerli bir sebep teşkil edebilmektedir.<sup>997</sup>

Azınlık niteliği taşıyan topluluklar bazen göçmenlerden teşekkül etmekte, bazen de işgale uğramış bir ülkedeki asıl yerlilerin, sayısal çokluk bakımından işgalcilerin gerisinde kalması yüzünden ortaya çıkmaktadır. Üçüncü bir durum ise, belirli bir etnik grubun topraklarından sürgün edilmesi ve yerleştikleri yeni topraklarda azınlık niteliği taşımaya başlamalarıdır.<sup>998</sup> İlk durumda, göçmenlerin ulusal kimliklerini muhafaza etmeleri halinde, göç edilen devletteki hâkim grup için bir ulusal-medeniyetsel güvenlik tehdidi ortaya çıkmaktadır. Fakat böylesi bir göçmen kitlesinin sonraki kuşaklarının istemeyerek bile olsa girdikleri diyalojik etkileşim, hâkim grubun vatandaşlığının benimsenmesi sonucuna yol açabilmektedir.<sup>999</sup> Kimlik değişimi anlamına gelen bu durumun, İbn Haldûn'un kuramı çerçevesinde sebep asabiyetinin

---

<sup>996</sup> A.g.e., s. 141.

<sup>997</sup> A.g.e., s. 140.

<sup>998</sup> Kalpakian, "Placing Exile and Identity in International Relations", t.y., <http://www.idlonline.org/IKKalpakian.html> (23 Temmuz 2009).

<sup>999</sup> Randolph P. Persaud, "Situating Race in International Relations: The Dialectic of Civilizational Security in American Immigration", *Power, Postcolonialism, and International Relations: Reading Race, Gender and Class* içinde (56-81), Geeta Chowdhry ve Sheila Nair, London: Routledge, 2002, s. 80. Bu çerçevede Samuel Huntington, 2004 yılında, "*Who are We? The Challenges to America's National Identity*" (Biz Kimiz? Amerika'nın Ulusal Kimliğine Meydan Okuyuşlar) adlı kitabıyla (Simon and Schuster, 2004), Latin Amerikalılar'ın, özellikle de Meksikalılar'ın ABD'ye yoğun biçimde göç etmelerinin Amerikan *ulusal kimliğini* tehdit ettiğini öne sürmüş bulunmaktadır. Ona göre, bu gruplar, daha önceki göçmen grupların aksine, Amerikan kültürünün ana mecrası tarafından asimile edilememiş ve bu yüzden de Amerikan toplumuna entegrasyonları sağlanamamıştır. ABD'ye büyük çoğunlukla yasadışı yollardan girmekte, İngilizce öğrenmeye ilgi duymamakta ve daha kötüsü, İspanyolca konuşan kendi toplulukları arasına yerleşmekte ve yeni göçler ile yüksek doğum oranlarının bir sonucu olarak çoğalmayı sürdürmektedirler. Bu yeni Hispanik kültür alanları, yavaş fakat sürekli bir biçimde şehirleri etkisi altına almakta, öyle ki bazı bölgeler çoktandır Latinize hale gelmiş bulunmaktadır. Huntington'a göre bu, ABD'yi iki halka, iki kültüre ve iki dile bölecek bir süreçtir ve bu, üç asırdan fazla zamandır bilinegelen Amerika'nın sonu olabilir (Bkz. Britta Waldschmidt-Nelson, "Who are We? Fears and Facts in Samuel Huntington's Attack on Latino Immigration to the United States", *Internationale Politik und Gesellschaft*, No. 3 [2004], s. 145). İbn Haldûn'un yaklaşımı çerçevesinde konuya bakıldığında, sözkonusu durumun ABD'nin geleceği için endişe kaynağı olabilmesi, İspanyolca konuşanlar arasındaki dayanışmanın öncelikle siyasal bir nitelik kazanmasına (asabiyete dönüşmesine) bağlıdır. İkinci olarak, İbn Haldûn, yukarıda belirtildiği gibi, Weber'in kurumsal ya da geleneksel meşruiyet olarak adlandırdığı duruma işaret ederek, nesillerin geçmesiyle istikrar bulup kökleşmiş olan bir siyasal düzenin asabiyete ihtiyaç duymadan da varlığını sürdürebileceğini belirtmektedir. Yine, düşünürün yaklaşımına göre, belirli bir yönetime boyun eğmiş ve onun karşısında zillate düşmüş olan bir topluluğun daha sonra güçlü bir asabiyet sahibi olmaları ihtimali çok zayıftır. Ayrıca, böylesi göçmen toplulukların güçlü bir asabiyete sahip olmaları durumunda bile, devleti yöneten asabiyetin aleyhine olmak üzere birtakım siyasal hedeflere yönelebilmeleri için, söz konusu egemen asabiyetin çöküş ve çözülme süreci yaşıyor olması gerekir.

oluşum biçimlerinden ikisini teşkil eden “*velâ*” veya “*hilf*” uygulamalarının çağdaş biçimi olduğu söylenebilir.<sup>1000</sup>

Azınlık olgusuyla bağlantılı olarak ortaya çıkan etnik kimlik sorunları ve mikro milliyetçilik akımlarının, gerek iç çatışmalarda ve gerekse uluslararası nitelikteki savaşlarda etkin rol oynadığı görülmektedir.<sup>1001</sup> Azınlık meselesinin farklı boyutlardaki yansımaları olan böylesi gelişmelerin, devletlerin güvenliğini sıkça tehdit ettiği öne sürülmektedir.<sup>1002</sup> Tehdidin nedenini, büyük ölçüde, belirli bir ülkedeki azınlıklara özgü “etnik milliyetçilik” hareketlerinin oluşturduğu görülmektedir. Azınlık durumundaki bir kitlede etnik milliyetçiliğin ortaya çıkmasının birtakım etnik çatışma biçimlerine yol açması kaçınılmazdır.<sup>1003</sup> Çünkü, azınlık sorunu ilk bakışta salt nüfusun terkihi ile ilgili gibi görünmekle birlikte, demografik bir konu olmaktan ziyade “politik bir konu”dur.<sup>1004</sup> Burada politik boyutun sergilediği önem, sorunun İbn Haldûn’un asabiyet kuramı çerçevesinde analiz edilmesinin mümkün olduğunu göstermektedir. Bir azınlığa azınlık vasfını kazandıran niteliklerin, aynı zamanda *asabiyet*’in de temelini oluşturduğu görülmektedir. Azınlık durumundaki bir topluluğun kendi içinde istikrarlı bir “dayanışma” sergilemesi ve güçlü bir sosyal ilişkiler ağı geliştirmiş olması meselenin özü bakımından çok fazla önem taşımamakla birlikte, bu iç dayanışma ve güçlü toplumsal bağlar siyasal bir hedefe yöneldiği zaman, düşünürün terminolojisi ile ifade etmek gerekirse, sözkonusu azınlık kitle, devlet kurma potansiyelini bünyesinde barındıran bir “asabiyet” durumuna gelmiş olmaktadır. Böylesi bir asabiyet ya da azınlık, İbn Haldûn’un kuramına göre, mevcut devletin ve idarî kurumların güçlü ve dinamik olmaları durumunda siyasal otoriteye destek olma ve yardım etme şeklinde bir tutum belirleyecek, buna karşılık devlet zayıfsa veya güç kaybetmişse, asabiyetin tabiatının zorunlu bir sonucu olarak, onun egemenliğine ve otoritesine göz dikmeye başlayacaktır.<sup>1005</sup>

<sup>1000</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 65a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 157; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 171; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 335; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 255-256; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 264.

<sup>1001</sup> Fred Halliday, “Nationalism”, s. 448.

<sup>1002</sup> *A.g.e.*, s. 452.

<sup>1003</sup> Michael Edward Brown, “Causes and Implications of Ethnic Conflict”, *Ethnic Conflict and International Security* içinde (3-26), Michael Edward Brown (Ed.), Princeton: Princeton University Press, 1993, s. 9.

<sup>1004</sup> Bilge, s. 139.

<sup>1005</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 70a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 168; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 190; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 350; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 276; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 285.

Bununla birlikte, azınlık sorununun temelini oluşturan etnisitenin doğası ve etnik çatışmanın kökenleri hakkında uzmanlar arasında çok fazla bir uzlaşma bulunmadığını<sup>1006</sup> söyleyen yazarlar mevcuttur. “Birçok siyasi analizi milliyetçiliği uluslararası ilişkiler içerisinde bölücü bir güç olarak görmektedir.”<sup>1007</sup> Milliyetçiliğin farklı bireyleri bir insan topluluğuna, mesela bir azınlığa tutkuyla bağlayan bir kolektif grup kimliği olması nedeniyle, milliyetçi ve etnik nitelikteki çatışmaların, dünyadaki tüm çatışmalar içindeki oranı yüzde 70’i bulmaktadır.<sup>1008</sup> Ayrıca, azınlıklara dayalı ayrılıkçı politik hareketler sıklıkla bunu milliyetçilik adına yapmaktadırlar.<sup>1009</sup> Dünyanın pekçok bölgesinde azınlıklar tarafından benimsenen “devletsiz milliyetçilik” düşüncesi, “bağımsızlık savaşı” adı altında çatışmalara yol açmaktadır.<sup>1010</sup> Bu açıdan bakıldığında, *ulus* kavramı, *devlet* bağlarıyla olduğu kadar *etnisite* bağlarıyla da belirlenen bir gruba duyulan *bağlılık* duygusunu ifade etmektedir. Azınlıklar tarafından sürdürülen etnik milliyetçilik, siyasî hayatın gözardı edilemeyen bir gerçeğidir ve sosyolog ve sosyal psikologların aşına olduğu “dayanışma grubu - yabancı grup” dinamiği çerçevesinde siyasî hedefler olarak birleşme veya ayrılma/bölünme çabalarına yol açabilmektedir.<sup>1011</sup> Konunun özellikle dayanışma grubu dinamiği ile olan ilişkisi, azınlıklar sorununun asabiyet kuramı çerçevesinde inceleme konusu yapılabileceğini göstermektedir. Nitekim H. Ritter konuya bu çerçevede ele almış bulunmaktadır.<sup>1012</sup> İbn Haldûn’un yaklaşımı çerçevesinde, devleti kuran asabiyetin iç dinamizmini sürdürmesi durumunda azınlıkların bu asabiyete bağlılık gösterecek olmaları, zayıflaması halinde ise, asabiyetin tabiatından kaynaklanan doğal bir durum olarak kendi devletlerini kurma arayışı içine girecek bulunmaları, düşünürü, devletleri tek tip ve değişmez aktörler olarak gören realist Uluslararası İlişkiler kuramcılarının kesin çizgilerle ayırmaktadır. Düşünürün yaklaşımı çerçevesinde, bu tür azınlık hareketlerinin uluslararası bağlantılarını, bir devlet içinde başgösteren ayrılıkçı etnik hareketler için aslî bir etken değil, bir tür katalizör olarak değerlendirmek gerekir.

---

<sup>1006</sup> Binder, “Introduction: The International Dimensions of Ethnic Conflict in the Middle East”, s. 6.

<sup>1007</sup> Evans ve Newnham, s. 417.

<sup>1008</sup> Walter S. Jones, s. 382.

<sup>1009</sup> Brian Clive Smith, *Understanding Third World Politics: Theories of Political Change and Development*, 2. ed., Bloomington: Indiana University Press, 2003, s. 195.

<sup>1010</sup> Evera, s. 55.

<sup>1011</sup> Evans ve Newnham, s. 208.

<sup>1012</sup> Ritter, s. 38.

## VI. SİYASAL REJİM VE YÖNETİMİN YAPISI

Devletlerin yönetim biçimi ile uluslararası ilişkileri arasındaki etkileşim ve bağlantı Uluslararası İlişkiler alanının inceleme konuları arasında yer almakta, bu çerçevede iç politika ile uluslararası politika arasındaki ilişkinin siyasal iktidarın niteliğinden, bir başka deyişle devlet yönetiminin karakterinden ne ölçüde etkilendiği sorusuna cevap aranmaktadır.<sup>1013</sup> Morgenthau'ya göre, ulusal gücü belirleyen en önemli niteliksel öğelerden birini, genel anlamda “devlet yönetiminin karakteri” oluşturmaktadır.<sup>1014</sup> Ulusal moral açısından da, bir ulusun gücünün uluslararası alana yansımalarının, büyük ölçüde, o ulusu yöneten hükümetin ya da siyasal iktidarın niteliğine bağlı oluşu, konuyu ulusal güç açısından bir kat daha önemli hale getirmektedir.<sup>1015</sup> Buna bağlı olarak, ulusal gücün soyut mahiyetteki unsurları arasında “hükümetin nitelik ve işlevleri”nin başta geldiğini savunan Uluslararası İlişkiler uzmanları, özellikle devletlerin potansiyel kapasitelerinin uluslararası sorunlara etkili biçimde uygulanması bakımından hükümetlerin niteliğinin önem taşıdığını belirtmektedirler. Herhangi bir devletin siyasal rejimindeki bir değişiklik uluslararası ilişkilerin seyrini etkileyebildiği ve hatta uluslararası alanda çatışma yaşanmasına yol açabildiği için, uluslararası sorunlar analiz edilirken rejimlerin niteliğini ve uluslararası çatışmaların gelişimi üzerindeki etkilerini özellikle dikkate almak gerektiği öne sürülmektedir.<sup>1016</sup>

Yönetim, hükümet ya da siyasal kuvvet (iktidar) kavramları, kamusal otorite sahipleri ile geniş anlamdaki halk topluluğu arasında cereyan eden kontrol ilişkilerini ifade etmektedir. Siyasal güç, onu uygulayan ile üzerinde uygulananlar arasındaki psikolojik boyutu önem taşıyan bir ilişki olarak görülmektedir.<sup>1017</sup> Bu güç, ona sahip olanların eline, yönetilenlerin belirli eylemleri üzerinde kontrol imkânı vermektedir. Emir, tehdit, ikna, bir şahsın veya bir kurumun otorite veya karizması veya bunların bir karışımı ile etkisini gösteren bu nüfuz, temelde psikolojik nitelikteki üç kaynaktan

<sup>1013</sup> Önen, s. 44.

<sup>1014</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 157.

<sup>1015</sup> *A.g.e.*, I, s. 180.

<sup>1016</sup> Önen, s. 61.

<sup>1017</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 32. İbn Haldûn'un “İnsanlar meliklerinin dini üzeredirler” ifadesini sıkça tekrarlıyor olması, sözü edilen psikolojik boyutu vurgulaması bakımından önem taşımaktadır. Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 13a, 74a, 143a, 183a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 60, 177, 330, 415; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 60, 201, 393, II, s. 517; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 191, 362, 561, II, s. 686; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 57, 291; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 300, II, s. 123, 346.

beslenmektedir: Çıkar beklentisi, kayba uğrama korkusu, kişi veya kurumlara duyulan saygı veya sevgi.<sup>1018</sup> Buna bağlı olarak siyasal iktidar, “bir başka kimsenin davranış seçeneklerini kesin bir biçimde etkileme gücü” olarak da tanımlanmaktadır. Bu etkileme gücü ya da nüfuz, yukarıda sıralanan yöntemlerin yanı sıra, fizik kuvvet vasıtasıyla ya da merkezî otoritenin isteklerinin veya yasalarının toplumun norm ve değerlerine uygun oldukları duygu ve düşüncesinin yönetilenlere kazandırılmasıyla da elde edilebilmektedir.<sup>1019</sup> Morgenthau’ya göre, siyasal gücün derecesini belirleyen faktörlerin uluslararası politikadaki etkilerinin iç politikadaki kadar açık ve görünür olmaması, uluslararası ilişkiler açısından daha az önem taşıdıkları anlamına gelmemektedir.<sup>1020</sup>

### A. EGEMENLİK VE BAĞIMSIZLIK SORUNU

Devletin kendisinden başka hiçbir otoriteye bağımlı olmaması durumu, uluslararası hukukta “egemenlik” ve “bağımsızlık” kavramları ile ifade edilmektedir. Bu bağlamda egemenlik; üstün iktidara, bir başka deyişle, hiçbir denetime bağlı olmadan kesin buyruklar verme gücüne işaret etmektedir.<sup>1021</sup> “Uluslararası hukuk anlamındaki egemenlik kavramı ile bağımsızlık kavramlarının giderek yazarlarca aynı şey olarak değerlendirildiği görülmektedir.”<sup>1022</sup> Egemenlik ilkesi, ülke topraklarında ve uluslararası toplumda kendisini farklı biçimde göstermektedir. Ulusal sınırlar içindeki *egemenlik*, bireysel iradeler üzerindeki “kesin devlet otoritesi”ni ifade ederken, uluslararası düzende egemenlik, “mutlak bir bağımsızlık” anlamına gelmektedir.<sup>1023</sup>

Günümüzde Uluslararası İlişkiler literatürü, egemenliği ısrarla uluslararası organizasyonun temel kurucu kuralı olarak göstermektedir.<sup>1024</sup> Bu kavram, Uluslararası İlişkiler’de devletlerin sadece “belirli bir toprak bütünü” üzerinde “en üst otorite”ye sahip olmalarını değil, aynı zamanda uluslararası topluluğun üyesi olarak

<sup>1018</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 32-33.

<sup>1019</sup> Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, “Erken Devlet: Kuramlar ve Varsayımlar”, *Erken Devlet* içinde (3-42), s. 26.

<sup>1020</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 33.

<sup>1021</sup> Hüseyin Pazarcı, *Uluslararası Hukuk Dersleri, II. Kitap*, 2. b., Ankara: Turhan Kitabevi, 1990, s. 20.

<sup>1022</sup> *A.g.e.*, s. 21.

<sup>1023</sup> Akal, s. 18. İbn Haldûn için bağımsızlık, egemenliğin (*mulk*) tam olması ve “gerçek egemenlik” (*mulk-u hakiki*) niteliği taşıması anlamına gelmektedir. Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 94b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 219; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 265; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 417; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 365-366; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 380-381.

<sup>1024</sup> J. Samuel Barkin ve Bruce Cronin, “The State and the Nation: Changing Norms and Rules of Sovereignty in International Relations”, *International Organization*, Yıl: 48, S. 1 (Winter 1994), s. 107.

“tanınma”larını da ifade etmektedir.<sup>1025</sup> “Devlet egemenliği” kavramı, “uluslararası hukuk ilkeleri” ve “güç dengesi politikası” ile birlikte, Batı devletler sisteminin üç sacayağından biri olarak görülmektedir.<sup>1026</sup>

Günümüz devlet yapısının ve buna bağlı olarak uluslararası sistemin İbn Haldûn’un çağına göre farklılık gösterdiği bilinmektedir. Weltman’ın ifadesiyle, 1649’daki Vestfalya Antlaşması’ndan beri Batı’da varlığını gösteren “modern, toprak-eksensiz, merkezîleşmiş devlet”, bu uygarlığın kurumlarının küresel ölçekte yayılmaya başlamasıyla birlikte dünyanın geri kalanını da etkisi altına almış bulunmaktadır.<sup>1027</sup> Bir başka deyişle, modern devlet, gerek teoride kavramsal açıdan, gerekse pratikte yeni bir kurumsallaşmış siyasî iktidar tipi olarak, XVI. yüzyılda Batı’da doğmaya başlamıştır. Özellikle Jean Bodin’in egemenlik yorumunun ardından siyaset kuramlarında kendisini gösteren “modern laik devlet” diye adlandırılabilir siyasal iktidar tipinin, bir başını Kilise’nin oluşturduğu iki başlı iktidar yapılanmasına son verilmesiyle ortaya çıktığı ifade edilmektedir.<sup>1028</sup>

Bununla birlikte, geleneksel İslâm bilginlerinin devlet anlayışının, Batı’daki modern devlet kavramı ile benzerlik taşıdığı görülmektedir: Devlet, siyasal ve yasal temeller üzerine kurulu bir yapıdır. Ancak, modern Batı yaklaşımında ülke unsuruna yapılan özel vurgu, dikkat çekici bir farklılığı oluşturmaktadır: Bir devlet, açık bir şekilde belirlenmiş bir kara parçasına sahip değilse, devlet sayılamaz. Buna karşılık İslâm devletinin, kuramsal açıdan, siyasal rejimi referans noktası olarak aldığı belirtilmektedir. O nedenle, sınırların değişkenliği, devletin egemenliği için bir engel kabul edilmemiştir.<sup>1029</sup> Böylece, geleneksel Arap-İslâm kültürünün coğrafya anlayışında

<sup>1025</sup> Evans ve Newnham, s. 189. İbn Haldûn “tanınma” olgusunu “elçiler gönderebilme” (*ba’su’l-bu’ûs*) ile ifade etmektedir. Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 94b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 219; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 265; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 417. Pîrîzâde tercümesinde ilgili ifadenin çevirisine rastlanmamaktadır (Bkz. *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 365-366). F. Rosenthal’e göre, “bu’ûs”, “*embassies*”den (elçilikler, sefaretler) çok “*expeditions*” (seferler) anlamına gelmektedir. Bkz. *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 381, n. 191.

<sup>1026</sup> Schuman, s. 45.

<sup>1027</sup> John J. Weltman, *World Politics and the Evolution of War*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995, s. 2.

<sup>1028</sup> Akal, s. 38. Bu gelişme Mağrip’te de etkisini göstermiş, sömürgecilik döneminden sonra, İbn Haldûn’un yaşadığı devirden farklı olarak, Avrupa siyasal kültüründen etkilenmiş olan yeni devletler kurulmuştur. Siyasal hayatta partilerin ve seçim sisteminin ortaya çıkmış olması da, İbn Haldûn’un zamanına göre önemli bir değişiklik durumundadır (Bkz. Himmiş, s. 163-164). Bununla birlikte İbn Haldûn, farklı çağ ve nesillere özgü durumların değişiklik gösterebileceğini özellikle vurgulamaktadır. Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 48b; *Mukaddime*/Şeddâdî, I, s. 152-153; *Mukaddime*/Zağbî, s. 126; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 101; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 132; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 194; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 229-230; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 283; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 181.

<sup>1029</sup> Battah, s. 128.



ülke ya da toprak unsuru çok fazla öne çıkmadığı için, egemenlik kavramı, toprak esaslı bir anlam taşımaktan uzak kalmıştır. Ülke ve toprak bir “haklar” koleksiyonu, sınırlar da temelde askerî bir kavram olarak görülmüştür. Bununla birlikte, İslâmî devlet kuramında zaman içinde bir yaklaşım farklılığının ortaya çıkmış bulunduğu ifade edilmektedir. Çünkü ideal, gerçeklik ile çatışma içindeydi ve gerçeklik, idealizmin evrenselcilik ve birliğine karşı, parçalanmışlık ifade ediyordu. İslâm dünyasındaki bu siyasal parçalanmışlık, zamanla, devlet teorisinin coğrafyaya yaklaşım biçiminde ve ülke kavramında değişiklik meydana getirmiştir.<sup>1030</sup>

Bu noktada İbn Haldûn’un, asabiyet teorisine bağlı olarak, siyasal parçalanmışlığı doğal bir durum kabul ettiği görülmektedir. Ona göre, başlangıçta İslâm’ın çağrı ve propagandası umumî bir nitelik taşıyordu ve Arap asabiyeti bunu gerçekleştirmek için yeterliydi, böylece diğer toplum ve kavimlere galip geldiler. “Fakat zamanımızda her bölge, orada galip gelmiş bir asabiyeti bulunan kimselere aittir.”<sup>1031</sup> Çünkü, düşünüre göre, bir ümmetin veya kavmin işlerini ancak onlara galip gelmiş olanlar yürütürler ve şer’î bir emrin (*el-emru’ş-şer’î*) fiilen mevcut bir işe (*el-emru’l-vucûdî*) muhâlif olması az rastlanan bir durumdur.<sup>1032</sup> Ancak, kendisinden öncekiler gibi İbn Haldûn da, bir devletin sınırlarının “kesin” olarak belirlenmiş bulunmasını, o devletin varlığı açısından vazgeçilmez bir şart olarak görme gibi bir tutumdan uzak kalmıştır. Ancak bu, onun yaklaşımı çerçevesinde bir devletin sınırlarının önemsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Tam aksine, sınırlarını koruyabilmek, “gerçek ve tam anlamıyla” devlet olmanın şartlarından biridir.<sup>1033</sup> O nedenle, İbn Haldûn’un bir devlet için ülke ya da toprak unsurunun taşıdığı önemin bütünüyle farkında olduğunu söylemek mümkündür.

## 1. Devlet, Siyasal İktidar ve Egemenlik

<sup>1030</sup> Abdulaziz Elazmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study of Methods*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Oxford St. Antony’s College, 1977, s. 171, 175-176.

<sup>1031</sup> *Mukaddime*/Âtuf Ef., vr. 98b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 227; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 276; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 431; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 386-387; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 401.

<sup>1032</sup> *Mukaddime*/Âtuf Ef., vr. 98b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 228; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 277; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 432; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 387-388; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 402.

<sup>1033</sup> Bkz. *Mukaddime*/Âtuf Ef., vr. 94b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 219; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 265; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 417; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 366; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 381.

Walker'a göre, devlet egemenliği ilkesi, mekân ve zamandaki evrensellik ile parçalılık arasındaki ilişkinin tarihsel olarak özgül bir eklemlenmesini ifade eder.<sup>1034</sup> Devletin ve egemenliğin esası hakkında ileri sürülen teorilerin en eskisi "kuvvet teorisi" olarak adlandırılmaktadır.<sup>1035</sup> "Kökü eski Yunan sofistlerine kadar uzanan" bu teoriye göre devlet, kuvvetin zaafa hükmetme kuralının sosyo-politik alandaki bir ifadesinden ibarettir. Bu fikrin savunucularından olan Spinoza, söz konusu yaklaşımı en uç noktaya vardırılmış, "Hak ve kuvvet aynı şeydir" diyecek kadar ileri gitmiştir. Bununla birlikte çağdaş kamu hukukçuları, bu tarzda savunulan kuvvet fikrinin "dinî teorilerin ortaya attığı tanrısal irade fikrinin lâikleştirilmiş, maddileştirilmiş, tanrısal irade yerine doğal kuvvet konmuş bir şekli" olarak gördüğünü kabul etmektedirler.<sup>1036</sup> "Kuvvet" kavramını eksen alan egemenlik düşüncesinin köken bakımından Eski Yunan'a uzanmasına karşılık, modern anlamda egemenlik kavramı, XVI. yüzyılda çağdaş devlet anlayışı ile birlikte ortaya çıkmıştır.<sup>1037</sup> Ancak bu egemenlik yorumunun, klasik modelde kabul edildiği biçiminden çok daha sorunlu bir kavram niteliği taşıdığı ileri sürülmektedir.<sup>1038</sup> Rönesans ve Reform hareketlerinin etkisini göstermeye başladığı XVI. yüzyıl, "devlet" ve "egemenlik" gibi Uluslararası İlişkiler alanına ait anahtar kavramların ilk seküler tanımlarının yapıldığı dönem olarak dikkat çekmektedir.<sup>1039</sup>

Batı'da ilk defa Alberico Gentili (1552-1608), kamu otoriteleri olmaları itibarıyla sadece devletlerin *savaş açma yetkisi* bulunduğu şeklinde modern bir düşünce geliştirerek, anarşik bir toplum olarak uluslararası ilişkilerin modern bir tasvirini ortaya koymuş fakat egemenlik konusunu belirginleştirememiştir. Uluslararası İlişkiler teorisiyle bağlantılı olarak egemenlik kavramı tanımı yapan ve *pacta sunt servanda* ilkesini (egemen yöneticilerin vaatlerini tutmaları, ahde vefa) gündeme getiren isim Jean Bodin (1530-1595) olmuştur.<sup>1040</sup> Egemenliğin içsel yönlerinden bahseden Bodin'e

<sup>1034</sup> R. B. J. Walker, *Inside/Outside: International Relations as Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 176.

<sup>1035</sup> Vakur Versan, *Kamu Yönetimi*, 10. b., İstanbul: Der Y., 1990, s. 9.

<sup>1036</sup> A. g. e., s. 10.

<sup>1037</sup> Önen, s. 45.

<sup>1038</sup> David A. Lake, "The New Sovereignty in International Relations", *International Studies Review*, S. 5 (2003), s. 303.

<sup>1039</sup> Knutsen, s. 15.

<sup>1040</sup> A. g. e., s. 102. İbn Haldûn, Gentili'nin ileri sürdüğü "normatif" fikrin tam aksini dile getirmekte, sadece devletlerin savaş açma yetkisinin bulunduğunu değil, "realist" bir bakış açısıyla, sadece savaş açma irade ve gücüne sahip olanların devlet sayılabileceklerini söylemektedir. Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 70a; *Mukaddime/Zağbi*, s. 168; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 189; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 349-350; *Mukaddime/Pirizâde*, I, s. 275-276; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 284.

karşılık, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), bu iç yönleri devletlerarası bir bağlama oturtmuştur.<sup>1041</sup> 1677 yılında yayımlanan *Caesarinus Fürstenerius*<sup>1042</sup> (İmparator) isimli eserinde Leibniz, bağlı bulunduğu Hanover dükünün yasa yapma hakkına sahip olduğunu kanıtlamak için yeni bir egemenlik kavramı geliştirmiştir.<sup>1043</sup> Ona göre, egemenliğin ilk şartı yeterli sayılabilecek “bir toprak parçası”nın bulunması, ikinci şartı, bir hükümdarın halkından itaat talep etmesini sağlayan otorite anlamında “hükümdarlık haşmeti”nin mevcut olması, üçüncü şartı ise toprakların hakîki kontrolünü sağlayacak bir “askerî güc”ün varlığıydı.<sup>1044</sup>

Egemenlik kuramının ancak 1789’da eksiksiz bir niteliğe kavuştuğunu söyleyen Fransız hukukçu Léon Duguit,<sup>1045</sup> bu tarihten sonra “kralın tanrısız yönetme hakkı” yerine “halkın tanrısız yönetme hakkı”nın oturtulmasıyla, özünde teokratik nitelik de taşıyan bir “modern ulusal egemenlik kuramı” oluşturulduğunu ileri sürmektedir.<sup>1046</sup> Bu düşünce, hiç kimsenin diğeri üzerinde “doğal” bir otoritesinin bulunmadığını, “kuvvet”in de bir hak meydana getirmeyeceğini, bu nedenle meşrû otoritenin kaynağının ancak anlaşma/sözleşme olabileceğini ileri süren Rousseau’nun anlayışı ile aynı doğrultudadır.<sup>1047</sup> Böyle olmakla birlikte, Johannes Althusius (Johann Althus) (1557-1638) çok daha erken bir tarihte, egemenliğin ancak halkın elinde bulunabileceğini, çünkü devletin bir “sözleşme”den doğduğunu, dolayısıyla da egemenliğin, devleti kuranların yani halkın hakkı olduğunu ileri sürmüş bulunmaktadır.<sup>1048</sup>

Bu noktada İbn Haldûn’un egemenlik (*mulk*) ile siyasal otorite kurmayı hedefleyen toplumsal dayanışma (*asabiyet*) arasında kurduğu ilişki, egemenliğin son tahlilde halk tarafından oluşturulduğu düşüncesine dayanması bakımından dikkat çekmektedir. Bu yaklaşım çerçevesinde *asabiyet*, “siyasal güç” ile “halk iradesi” kavramlarını *realist* bir temelde birbirine eklemleyen ve ikisini birbirine bağımlı hale getiren bir terim niteliği taşımaktadır. Düşünürün açıklama modeline göre, sözkonusu

<sup>1041</sup> Knutsen, s. 126.

<sup>1042</sup> Eserle ilgili olarak bkz. *A.g.e.*, s. 148.

<sup>1043</sup> *A.g.e.*, s. 124.

<sup>1044</sup> *A.g.e.*, s. 126.

<sup>1045</sup> “Duguit çok eser yazmış ve orijinal görüşleriyle muasır hukukta inkılap yapmış büyük bir hukukçu-sosyologtur.”

Bkz. Fuat [Başgil], s. 199, n. 1.

<sup>1046</sup> Akal, s. 330.

<sup>1047</sup> Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 202.

<sup>1048</sup> Gökberk, s. 212-213.

halk desteğinin (*asabiyet*) zamanla azalması ve ortadan kalkması, devletin ve egemenliğin de son bulması anlamına gelmektedir.<sup>1049</sup>

Günümüzde genel kabul gören yaklaşımı ise Dupuy şu şekilde ifade etmektedir: “Kabul edilebilir tek bir egemenlik vardır, o da hukukun egemenliğidir.”<sup>1050</sup> Bununla birlikte, Connolly’nin ifadesiyle, değişik entelektüel geleneklerden çok sayıda teorisyene göre, demokratik devletlerdeki “hukukun üstünlüğü” kuralının merkezinde temel bir paradoks yer almaktadır: Bir yandan hukukun üstünlüğü ilkesine ulaşılmak istenirken, diğer yandan hukukun içinde ve üstünde belirsiz bir biçimde konumlandırılan bir egemen söz konusudur. Bir başka deyişle, bir devletteki hukukun üstünlüğü ilkesi, paradoksal biçimde, hukukun üstünde yer alan bir egemenlik uygulaması vasıtasıyla gerçekleştirilmektedir.<sup>1051</sup> İbn Haldûn, İslâmî devlet pratiğinde halifeliğin hükümdarlığa (*mulk*) dönüşmesi sürecini anlatırken aynı paradoksa işaret etmektedir.<sup>1052</sup>

Öte yandan, çağdaş egemenlik doktrini, başta L. Duguit olmak üzere, birçok çağdaş anayasa hukukçusu ve siyasal bilimci tarafından şiddetle eleştirilmiştir.<sup>1053</sup> Duguit’ye göre, yönetenler için kamu gücü veya egemenliği diye sübjektif bir hak, yani devlet olma niteliğinden doğan bir yetki var olmadığı gibi, klasik hukukun kişiler için tasavvur ettiği şekilde salt insan olmaktan kaynaklanan bir sübjektif hak da söz konusu olamaz. “Hak, toplum içinde, karşılıklı ilişkiler arasında ortaya çıkan bir anlamdır. Hak ancak iki kişi arasında bir orantıdır.”<sup>1054</sup> Böylece Duguit, İbn Haldûn tarafından dile getirilmiş olan bir düşünceyi yeniden ifade etmiş olmaktadır:

Muhakkak ki egemenlik (*mulk*) ve saltanat göreceli (*izafî*) işlerdendir (*umûr*). O, birbiriyle ilişkisi olan (*muntelib*) iki taraf arasındaki bir ilişki ya da orantıdır (*nisbet*). Özü itibariyle egemen (*sultân*), işleri hususunda onların başında bulunacak şekilde yönetilen bir kitleye (*raiyye*) sahip olan kimsedir. Öyle ki, egemen, yönetilenleri olan; yönetilenler de, başlarında bir egemenleri bulunan demektir. Egemenin yönettiklerine izafetle sahip olduğu sığata hükümdarlık denilmektedir.<sup>1055</sup>

<sup>1049</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 70a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 168; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 189; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 349-350; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 274-275; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 284.

<sup>1050</sup> Dupuy, s. 40.

<sup>1051</sup> William E. Connolly, “The Complexity of Sovereignty”, *Sovereign Lives: Power in Global Politics* içinde (23-40), Jenny Edkins, Véronique Pin-Fat ve Michael J. Shapiro (Ed.), New York: Routledge, 2004, s. 23-24.

<sup>1052</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 101b-105a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 234-241; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 439-447; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 285-292; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 22-33; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 414-428.

<sup>1053</sup> Kapani, s. 76-79.

<sup>1054</sup> Versan, s. 19.

<sup>1055</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 95a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 220; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 267; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 418; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 367; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 82-383.

Bunun anlamı, hükümdarın egemenliğinin mutlak bir nitelik taşıması, onun yöneticilik vasfının kaynağını, kendisine itaat arzemiş olan halkın oluşturuyor bulunmasıdır. Böylece, devletin devlet olma vasfı, Duguit'nin ifade ettiği şekilde, yönetenlerle yönetilenler arasındaki bir “orantı” (*nisbet*) haline gelmektedir.

Öte yandan, egemenlik kavramının dayandığı hikmet-i hükümet (*raison d'état*) ilkesi ve bu çerçevede devletin güvenliğinin önceliğine olan inanç moral bir değerlendirme niteliği taşıdığı gibi, ulus kavramının kendisinin de moral bir yapı olduğu ileri sürülmektedir.<sup>1056</sup> O yüzden, günümüzde artık egemenliğin “göreceli” bir kavram olduğu düşüncesi genel kabul görmektedir.<sup>1057</sup> Bu, İbn Haldûn ile Duguit tarafından dile getirilen “egemenliğin izafiliği ve nisbîliği” düşüncesinin benimsenmesi, Bodin ve Hobbes gibi isimler tarafından savunulan “egemenliğin mutlaklığı” anlayışının ise terk edilmesi anlamına gelmektedir. Gerçekten de, Bodin'den Dicey'e kadar siyaset teorisyenlerinin savundukları “yurttaşlar ve tebaa üzerindeki en üstün (bölünmez), mutlak ve daimî (sürekli) iktidar” şeklindeki egemenlik kavramının, günümüzde artık siyasî iktidar ilişkilerini açıklamakta yetersiz kaldığı görülmektedir. Örneğin, Bodin'in egemenliğin önemli bir şartı saydığı, devletin paranın değeri üzerindeki kontrolü ilkesi, pratikte artık neredeyse ortadan kalkmış bulunmaktadır.<sup>1058</sup> Bu tür yeni gelişmeler nedeniyle, “geleneksel egemenlik fikri artık uygulanabilir değildir”<sup>1059</sup> ve “Egemenlik bundan böyle, sınırsız fiilî güç kategorisine ait terimlerle anlaşılamaz”.<sup>1060</sup>

Görüşlerini hukukun egemenliği ve üstünlüğü düşüncesi çerçevesinde dile getiren Duguit'ye göre, hukuk “içtimaî bağlılığın” bir ifadesidir. Çünkü *hak* fikri içtimaî bağlılıktan doğmuş ve içtimaî bağlılığın şekline göre şekillenmiş ve tekâmül etmiştir.<sup>1061</sup> O halde, yönetenlerin iradelerinin hukuka uygun olması için bu iradenin “sosyal bağlılık” olarak kendisini göstermesi ve bu sosyal bağlılığın gelişmesine yardım

<sup>1056</sup> Campbell ve Shapiro, s. vii.

<sup>1057</sup> Pazarıcı, s. 21.

<sup>1058</sup> Mustafa Erdoğan, “Siyaset ve Hukuk Perspektifinden Küreselleşme”, 16 Mayıs 2005, <http://www.network54.com/Forum/382964/message/1116252255/Siyaset+ve+Hukuk+Perspektifinden+K%FCreselle+%FEme+Bir+Tart%FD%FEma+%C7er%E7evesi> (19 Ekim 2009).

<sup>1059</sup> Robert O. Keohane, “Uluslararası Toplumda Egemenlik”, Cemil Boyraz (çev.), *Küresel Dönüşümler: Büyük Küreselleşme Tartışması* içinde (178-195), David Held ve Anthony McGrew, Ankara: Phoenix Y., 2008, s. 187.

<sup>1060</sup> David Held, “Uluslararası Hukukun Değişen Yapısı: Egemenlik Dönüştü mü?”, Cemil Boyraz (çev.), *Küresel Dönüşümler: Büyük Küreselleşme Tartışması* içinde (196-214), s. 208.

<sup>1061</sup> Fuat [Başgil], s. 208. Başgil, “hukuk”un salt bundan ibaret olmadığını, tam aksine, içtimaî bağlılığı inkişaf ettiren, “çarpişan menfaatları, tezat halindeki kuvvetleri telif, hürriyetleri tahdit eden ve bu sayede içtimaî tesanütü, muvazaneyi, nizamı temin eden kaideler”, “aklın benimsediği ve ülküleştirdiği prensipler” olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. *A.g.e.*, s. 245.

etmesi gerekir. “Sosyal bağıllık ise hizmet değişimi ile gerçekleşir.”<sup>1062</sup> “Bu suretle Duguit’ye göre “kamu hizmetleri, ve dolayısıyla hak kuralı ve sosyal bağıllık fikri hükümet faaliyetinin hem nedenini hem de sınırını teşkil etmektedir.”<sup>1063</sup> Siyasî ve hukukî düzen ile sosyal bağlar ve bağıllık kavramı arasında ilişki kuran Duguit’ye göre kanun, son tahlilde devletin iradesine değil, ancak sosyal bağlara ve bağıllığa dayanır. Bu bağlar toplumun fertlerini birbirine kenetler ve bunlar olmaksızın insanın yaşaması mümkün değildir.<sup>1064</sup> Bütün bu düşünceler, İbn Haldûn’un asabiyetle devlet egemenliği arasında kurduğu ilişkinin bir başka şekilde ifadesi anlamına gelmektedir. İbn Haldûn için de hukukî düzen son tahlilde, en azından kuruluşu itibariyle asabiyete, yani sosyal bağlara dayanmaktadır ve asabiyet, bireyleri birbirine kenetlemek suretiyle onların belirli bir toplumsal düzen içinde yaşamasını mümkün kılmaktadır.<sup>1065</sup>

Uluslararası İlişkiler alanının önemli isimlerinden Ashley ile Walker’a göre, “egemenlik sözcüğü, sıkça, bir tür anlam kaynağını, mevcut bir tür oluş kipini temsil ediyormuş gibi, ideolojik olarak kullanılmaktadır.”<sup>1066</sup> Bu yaklaşımı uç noktasına götüren C. Weber, “Devlet, gönderileni (*referent*) bulunmayan bir im’dir” demektedir.<sup>1067</sup> Bundan, devletin gönderileninin (referans noktasının) hiç bulunmadığı değil, dinamik olduğu, sürekli değiştiği ve yenilediği sonucunu çıkarmak gerekir. Bir başka deyişle, devletin ontolojik bir statüsü bulunmamakta, statüsü zamansal ve mekânsal olarak dış politika pratikleriyle kurulmaktadır.<sup>1068</sup> Ashley’in Uluslararası İlişkiler kuramcılarına tanıttığı Jürgen Habermas’a<sup>1069</sup> göre ise, modern çağda araçsal ussallık, yani aklın (us) önceden belirlenmiş bir sonuca ulaşılması için araç olarak kullanılması durumu, özgürlük yerine egemenlik ilişkilerini üretmektedir. Aynı şekilde araçsal ussallık temelinde kurulan Uluslararası İlişkiler kuramı da uluslararası sistemdeki egemenlik ilişkilerinin meşrûiyetini üretmektedir.<sup>1070</sup> Bu, kuramın, mevcut

---

<sup>1062</sup> Versan, s. 21.

<sup>1063</sup> A.g.e., s. 22.

<sup>1064</sup> Beyâfî, s. 239.

<sup>1065</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 66b, 77b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 161, 184; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 373, 339; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 177, 215; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 261, 305; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 313.

<sup>1066</sup> Necatî Polat, “Post-Yapısalcı Yaklaşımlar”, *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar* içinde (261-289), s. 275.

<sup>1067</sup> A.g.e., s. 277.

<sup>1068</sup> Keyman, “Eleştirel Düşünce: İletişim, Hegemonya, Kimlik/Fark”, s. 256.

<sup>1069</sup> Keyman, *Uluslararası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek*, s. 137.

<sup>1070</sup> Tom B. Bottomore, *Frankfurt Okulu*, Ahmet Çiğdem (çev.), 2. b., Ankara: Vadi Y., 1997, s. 78-80; Keyman, “Eleştirel Düşünce: İletişim, Hegemonya, Kimlik/Fark”, s. 232-233.

güç ilişkilerini meşrûlaştırmak için akli/aklîleştirici bir araç olarak kullanılması anlamına gelmektedir.

İbn Haldûn'un devlet egemenliği ile ilgili görüşlerinin bir yandan Duguit'nin, diğer yandan da Bodin'in yaklaşımı ile benzerlik gösterdiği görülmektedir. Ona göre devlet (*mulk*), özü itibariyle, insan için zarurî olan bir toplumsal birlik (*el-ictimâ'u'z-zarûrî*) oluşturma durumudur. Ancak bu zorunluluk, tek başına, onun olumlu bir kurum olarak işlev görmesinin güvencesini oluşturmaya yetmemektedir. Devlet olmak galip gelmek (*tegallub*) ve baskı kurmak (*kahr*) anlamına geldiği için, yönetimin haksızlık yapması, yönetici şahıs ya da zümrenin kendi arzu ve çıkarları doğrultusunda halktan onların güç yetiremeyecekleri keyfi taleplerde bulunması ve birbirini izleyen yönetimlerin çelişkili, uygulanması zor isteklerde bulunması mümkündür. Bu olumsuzluklara bağlı olarak yönetime itaatin zorlaşması ise sonuçta anarşi, kaos (*herc*) ve kan dökülmesi durumlarının yaşanmasına yol açacaktır. Adil kanunlara değil, yönetici birey ya da zümredeki arzu, tutku ve öfke gibi duyguların tezahürlerine dayandığı için er veya geç iç çatışma yaşanmasına yol açan bu tür bir keyfi yönetim, İbn Haldûn'un ifadesiyle “doğal iktidar” (*el-mulku't-tabî'i*) durumudur. O nedenle, bir devlette kaos ve kargaşa yaşanmaması için, herkes tarafından benimsenip boyun eğilecek politik yasalar (*kavânin-u siyâsiyye*) konulması gerekmektedir. Şayet bu kanunlar, İranlılar'da olduğu gibi, devletin âkil ve ileri görüşlü büyükleri tarafından yapılırsa, “akla dayalı bir siyaset” (*siyâsetun akliyyetun*) ortaya çıkmış olur. Yasaların kaynağı vahiy ya da Tanrı kelâmı ise, bu durumda da dinî siyaset (*siyâsetun dîniyyetun*) uygulanıyor demektir.<sup>1071</sup> Müslüman toplumlar için dinî siyaset, hilâfet yönetimi anlamına gelmektedir.<sup>1072</sup>

<sup>1071</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 95b-96a, 146a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 221-222, 338; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 269-270, 404; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 420-421; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 370-372; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 385-387. Burada Kendir'in şu ifadelerle önemli bir çeviri hatası yaptığı görülmektedir: “Devlet, (toplumsal hayat için) tabîi bir durumdur ve insanları (dünyevî) amaçlarını ve arzularını gerçekleştirmeye yöneltir. Siyaset ise, akılcı bir yaklaşımla insanların dünyevî menfaatlerini gerçekleştirmek ve zararları onlardan uzaklaştırmaktır.” (*Mukaddime/Kendir*, I, s. 270). Oysa İbn Haldûn şunu söylemektedir: “Tabîi/doğal mülk (*el-mulku't-tabî'i*), kötü maksat ve nefisî arzuların gereğine göre (*muktezâ'l-garazi ve's-şehveti*) bütün halka sorumluluklar yüklemektedir (*hamlu'l-kâffeti*).” (Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 96a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 222). Kendir'in “Siyaset ise...” diyerek çevirdiği cümledeki “siyaset” kavramı ise, İbn Haldûn'un daha önceki açıklamaları çerçevesinde “siyasî mülk”ü, bir başka deyişle “mülk”ün tabîi/doğal değil siyasî (akılcı) biçimini ifade etmektedir. Öte yandan, İbn Haldûn'un “dinî siyaset - akli siyaset” ayrımının, Muhammed bin Turtûşî (1059-1126) tarafından “*Sirâcu'l-mülûk*” adlı eserde farklı kavramlarla yapılmış olduğu görülmektedir. Turtûşî, ilki için “*ilâhî adalet*” ve “*nebevî adalet*” (peygamberliğe özgü adalet), ikincisi için ise “*siyaset-i istilâhiyye*” (terimsel siyaset) tâbirlerini kullanır. Siyaset-i istilâhiyye için şöyle demektedir: “Siyaset-i istilâhiyye diye zikrettiğimiz ikinci kısma gelince, ... dünya işleri böyle bir adaletle de yürüyebilir. Bu tür siyaset İranlılar'ın beylikler döneminde örneği görüldüğü üzere, insafın derecelerinden birini teşkil eder... Tüm bu işleri Allah'ın indirdiği bir burhan doğrultusunda değil sadece kendi akıllarıyla yaptılar.” (Turtûşî, s. 142). “İstilahî

Bununla birlikte İbn Haldûn’u hem İslâmî devlet teorisi geleneğinde farklı ve özgün bir konuma yerleştiren hem de Duguit’den ayıran önemli bir husus, onun asabiyet kavramı çerçevesinde “siyasal güc”e yaptığı vurgudur. Düşünürüne göre, ilk dönem İslâm hukukçuları tarafından Hz. Muhammed’in bir hadîsine dayanılarak halifelik için getirilmiş olan Kureyş kabilesinden olma şartı, gerçekte, yöneticinin mutlak olarak Kureyş’ten olmasının değil, en güçlü asabiyetten olmasının gerektiğini göstermektedir. Bu şartın konulması suretiyle gözetilen kamu yararı (*maslahat*), asabiyetten başka birşey değildir; çünkü başkalarını koruma ve hak talebinde bulunabilme asabiyet sayesinde gerçekleştiği gibi, ortaya çıkabilecek uyuşmazlık ve gruplaşmalar da, bu *mansıbı* elde edenin sahip olduğu asabiyet sayesinde ortadan kalkar ve “millet” ile bireyleri (*el-milletu ve ehluhâ*) arasında sükûnet ve kaynaşma hâkim olur.<sup>1073</sup> O halde, Kureyş’ten olma şartı gerçekte, halifelik için getirilmiş olan “*kifâyet*”<sup>1074</sup> (yeterlilik) koşulu tarafından içerilmektedir. Bu durumda, Kureyş’ten olma ile amaçlanan asabiyetin mevcûdiyeti hususu, bu konudaki hüküm için genel bir “*illet*” (sebepl) olarak kabul edilmelidir. Buna bağlı olarak, insanları kendisine tâbi kılabilmesi ve onları iyi bir şekilde koruyabilmesi için, müslümanların işlerinin başına geçecek kişinin, çağındaki diğer asabiyetlere gâlip gelmiş güçlü bir asabiyete mensup bulunması şart koşulmalıdır.<sup>1075</sup>

---

siyasetin şartlarını koruyan kâfir bir hükümdar, kendince adil ama nebevî siyasetten doğan bir adaleti uygulamaktan aciz olan mü’min bir hükümdardan daha güçlü ve daha kalıcıdır.” (Turtûşî, s. 142-143). “Onların; bu yasaları hakim kılmak, korumak, çiğneyeni cezalandırmak, küçümseyeni küçük düşürmek için izledikleri yola gelince –ki buna siyaset diyoruz– bu işi becerdiler. Kalplerin sevgisini kazandılar. Koydukları yasaları kendilerine de uygulayarak eşitlik ilkesine sarıldılar. Savaşların idaresi, yolların güvenliği, ırz ve malların korunması gibi hususlarda da başarılı oldular. Hepsi bu yolda iyi bir gidişat sergiledi.” (Turtûşî, s. 29).

<sup>1072</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 96a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 222; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 270; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 421; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 372; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 387.

<sup>1073</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 98a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 226-227; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 275; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 430; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 385-387; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 399.

<sup>1074</sup> Kifâyet (yeterlilik), geleneksel İslâm hukukuna göre, bir halifede bulunması gereken şu beş şarttan biridir: İlim, adalet, kifâyet, duyuların ve organların sağlamlığı, Kureyş kabilesinden olma. Kifâyet, ülke içinde yasaları uygulayacak ve dışarıya karşı ülkeyi savunacak otorite ve güce sahip olma anlamına gelmektedir. (Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 97a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 225; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 273; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 428; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 382; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 395). İbn Haldûn, Hz. Muhammed’in bir hadîsinden hareketle getirilen Kureyş’ten olma şartını, halifenin en güçlü asabiyete sahip topluluktan olması şeklinde yorumlamak gerektiğini ileri sürmektedir. Daha önce de Kadı Bakıllânî gibi bilginler, benzer gerekçelerle, Kureyş’ten olma şartının kendi zamanlarında artık ortadan kalkmış bulunduğunu savunmuşlardır. Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 98a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 226; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 275; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 430; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 384; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 398.

<sup>1075</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 98b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 227; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 386-387. Kendir çevirisinde yer alan şu ifadelerin hatalı olduğu görülmektedir: “Dolayısıyla her dönemde halifeliliğin, o dönemin en güçlü asabiyetine sahip topluluğa ait olması gerekir.” (*Mukaddime/Kendir*, I, s. 276). Bu ifade, yanlış bir tercüme olmanın ötesinde, normatif bir hüküm cümlesi olması itibarıyla İbn Haldûn’un konuyu ele alış biçimine de aykırıdır. Uludağ, İbn Haldûn’un ifadesini, anlamca daha doğru olmakla birlikte muğlak biçimde aktarmaktadır: “Şimdi çağımızda ise her bölge, orada galip bir asabiyete sahip bulunanlara tahsis edilir.” (*Mukaddime/Uludağ*, I, s. 431). Bu ifade de,



Düşünüre göre devlet ya da siyasal iktidar (*mulk*) veya egemenlik, asabiyetin “tabîî gayesi”dir ve onun bir sonucu olarak ortaya çıkması durumu isteğe bağlı değildir; onun ortaya çıkışı, bireysel ve toplumsal varlığın ve onun düzeninin “zorunlu” bir durumudur.<sup>1076</sup> İbn Haldûn’un güce ve toplumsal realiteye yaptığı bu vurgu, onun laik bir yonteme sahip olduğunun ileri sürülmesine de yol açmıştır. Nitekim Becker ve Barnes’a göre, İbn Haldûn’un bütün spesifik teorilerinden daha önemli olan nokta, onun devlet olgusunu neredeyse bütünüyle laik bir metodla açıklamış olmasıdır.<sup>1077</sup> Yine onlara göre, İbn Haldûn, günümüzde yaygın biçimde benimsenen *realist* temelde bir “güç devleti” anlayışına sahip olmasıyla dikkat çekmektedir. Düşünür açısından güç, devletin temelidir ve onsuz insanın ve toplumun var olamayacağı bu sınırlayıcı otoritenin, yani devletin gerekli aracıdır.<sup>1078</sup> Bununla birlikte İbn Haldûn’daki güç vurgusu, onun, yönetilenlere karşı baskı ve şiddet uygulanmasını olumlu bir durum olarak görmüş olması anlamına gelmemektedir. Ona göre, şayet devlet baskı, sindirme (*kahr*) ve zor kullanma (*tegallub*) esasına göre hareket ederse, ortaya zulüm (*cevr*) ve düşmanlık çıkar ve bu, hem din hem de siyasî hikmet (*el-hikmetu’s-siyâsiyye*) açısından olumsuz bir durumdur.<sup>1079</sup>

İbn Haldûn için devlet bir soyutlama olarak tasavvur edilmiş değildir; genellikle bir hanedana karşılık gelen somut tarihsel bir olgudur. Hanedan devleti kurar ve devletin varlığı hanedanın çöküşü ile son bulur. Devlet (*state*) ve hanedan (*dynasty*)

---

“*yuhassu*” kelimesinin “tahsis edilir” şeklinde tercüme edilmiş olmasıyla ilk anda normatif bir anlamı aklı getirmektedir. Oysa İbn Haldûn, kendi zamanına özgü bir hüküm vermek yerine, olanı tasvir etmektedir. Bu nedenle, Rosenthal’in çevirisinin daha doğru olduğu görülmektedir: “*At the present time, however, each region has people of its own who represent the superior group feeling (there).*” (*Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 401). Öte yandan, düşünürün açıklamalarında özellikle iki husus dikkat çekmektedir: Birincisi, İbn Haldûn’un bu görüşleri dile getirdiği sırada Abbâsî hilafeti sembolik bir biçimde varlığını devam ettiriyor ve mevcut devletlerden herhangi birinin hükümdarı, halifelik unvanını elde etme gibi bir amaç taşıyordu. Şayet düşünür, Yavuz Sultan Selim’in hilafeti uhdesine aldığı sırada Osmanlı tebasından bir İslâm bilgini konumunda bulunsaydı, bu düşüncelerini mevcut yönetimi meşrûlaştırmak için ortaya attığı iddia edilebilirdi. İkinci olarak, düşünürün konu ile ilgili yaklaşımı, günümüzde çok tutulan “tarihselcilik” eksenli bir eleştiri veya değerlendirme niteliği taşımaktan uzaktır. Çünkü İbn Haldûn, Kureyş’ten olma şartını belirli bir tarihe özgü (tarihsel) uygulama olarak görmek suretiyle kendi zamanı için geçersiz saymak yerine, İslâm hukuku yöntemi (*usûl-ü fikh*) çerçevesinde belirlediği “*illet*”e dayalı olarak, söz konusu şartı da kapsayan “genel” ve her zaman için geçerli bir hükme ulaşmaktadır. Böylece, İslâmî hükümler için “tarihsellik” değil, tam aksine “evrensellik” iddiasında bulunmaktadır. Nitekim, düşünür, yukarıda aktarılan görüşlerini açıklarken, İslâm’da “kanun koyucunun (*şâri*) belli bir nesle, asra veya ümmete özgü hüküm koymadığını”, bir başka deyişle, hükümlerin nesiller, çağlar ve toplumlar üstü olduğunu, evrensel nitelik taşıdığını belirtmektedir.

<sup>1076</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 101b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 234; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 285; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 439; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 22; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 414. Düşünür, bu yaklaşımıyla Duguit’den ayrılmaktadır.

<sup>1077</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 64-65. Göze’ye göre de, “İbn Haldun laik bir siyaset ve devlet teorisi öngörmüştür”. Bkz. Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 98.

<sup>1078</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 130.

<sup>1079</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 96a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 222; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 270; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 421; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 372; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 386-387.

için Arapça'da aynı kelime kullanılmaktadır: Devlet (*dawlah, dawlatun*).<sup>1080</sup> F. Rosenthal'in değerlendirmeleri ışığında düşünen Uygun'a göre, İbn Haldûn, kendi dönemindeki devletlerin iktidar yapısını göz önüne alarak, hükümdarın devrilip yerine başka bir soydan birinin geçmesini, devletin yıkılması ve yeni bir devletin kurulması olarak düşünmüştür. Çünkü, o dönemde "devlet, hükümdarın bedensel varlığıyla özdeşleşmiştir".<sup>1081</sup> Bunun, eski monarşik rejimlerin doğasından kaynaklanan bir durum olduğunu söyleyen Uygun, söz konusu monarşilerde, ülkenin hükümdarın toprağı, hazinenin hükümdarın özel sermayesi, ordu ve bürokrasinin de hükümdarın özel örgütü olarak düşünüldüğünü ileri sürmektedir. Devlet örgütü, hükümdarın özel malvarlığı içinde değerlendirildiğinden, bu varlığın başka bir aile ya da kabileye geçmesi, yeni bir devletin kuruluşu olarak düşünülmüştür. Devlet tüzel kişiliğı ile hükümdarın şahsının birbirinden ayrılması, devlet örgütünün kamusal bir varlık olarak görülüp hükümdarın onu yöneten bir yetkili ya da görevli olarak anlaşılması, yakın zamanlara özgü bir durumdur. Bu yeni anlayışla, hükümdarlığın bir başka aileye geçmesi devletin yıkılması anlamına geliyor olmaktan çıkmıştır.<sup>1082</sup> Ancak, günümüz devlet anlayışı ile İbn Haldûn'un arasındaki farkın, Uygun'un sözünü ettiği kadar açık ve kesin olmadığını belirtmek gerekir.<sup>1083</sup>

B. Lewis, devlet (*dawla*) kavramının İslâm dünyasında, VIII. yüzyıl ortalarında Abbasî halifelerinin iktidara gelmeleri ile birlikte gündeme geldiğini ve o günden sonra egemen siyasal gücü ve siyaset (*polity*) kurumunu ifade için kullanılan en yaygın kelime halini aldığını ve müslüman toplumlara ait diğer dillerdeki fonetik biçimleri ile birlikte artık evrensel bir özelliğe kavuştuğunu belirtmektedir.<sup>1084</sup> İbn Haldûn'un kullandığı terimlerin anlaşılması bakımından, özellikle *Mukaddime*'nin üçüncü ana bölümünün

<sup>1080</sup> Cox, "Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun", *Governance without Government: Order and Change in World Politics* içinde, s. 148, n. 30.

<sup>1081</sup> Uygun, s. 165.

<sup>1082</sup> A.g.e., s. 165-166.

<sup>1083</sup> Osmanlı Devleti'nin yerini Türkiye Cumhuriyeti'nin almış olmasını, bu konuda örnek olay olarak ele almak mümkündür. Uygun'un sözünü ettiği çağdaş devlet anlayışı çerçevesinde düşünülürse, Türkiye Cumhuriyeti'ni Osmanlı Devleti'nin devamı olarak kabul etmek, yaşanan olayın sadece bir rejim değişikliği olduğunu ifade etmek gerekir. Yeni devletin önce saltanatı, sonra da hilâfeti lağvetmesi, bu yorumu desteklemektedir. Çünkü yeni bir devletin kurulması, önceki devletin bütün kurumlarıyla birlikte zaten ortadan kalkmış olması anlamına gelir; onun birtakım kurumlarının ayrıca geçersiz ilân edilmesi gereksizdir. Ancak, Osmanlı Devleti ile Türkiye Cumhuriyeti arasındaki ilişkiye bakıldığında, devlet yapısının büyük ölçüde aynen korunduğu görülmektedir. Fakat Osmanlı hanedanının saltanatına son verilmiş olması, yeni bir devletin kurulması olarak değerlendirilmiştir. Bu açıdan bakıldığında, bir hanedanın ortadan kalkmasını devletin yıkılması olarak gören İbn Haldûncu devlet anlayışının günümüzde tümüyle terk edilmiş olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

<sup>1084</sup> Bernard Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili*, Fatih Taşar (çev.), Kayseri: Rey Y., 1992, s. 58-59.

başlığında yer verdiği ifadeler önem taşımaktadır: “*ed-Duvelu’l-‘âmmetu ve’l-mulku ve’l-hilâfetu*”.<sup>1085</sup> “Genel olarak devletler, mülk ve hilafet” anlamına gelen söz konusu başlığın ortaya koyduğu kavramsal sıralama, düşünürün “*mulk*” ve “*hilâfet*”i, “*devlet*” kavramından daha dar bir anlamda kullandığını göstermektedir.<sup>1086</sup> Ayrıca İbn Haldûn’un yönetim biçimlerini tasnif ederken “tabî mülk, siyasî mülk ve hilâfet” şeklinde bir ayırım yapmış olması, düşünürün terminolojisi çerçevesinde “mülk” (*mulk*) kavramının genel olarak *devlet* kavramından daha dar bir anlam taşıdığını, siyasal iktidarın kullanımının bir türüne, bir başka ifadeyle bir yönetim biçimine işaret ettiğini ortaya koymaktadır.<sup>1087</sup>

İslâm düşünce geleneğinde “mulk” kavramının *devlet* kavramına göre çok daha eski bir kullanıma sahip olduğu görülmektedir. Nitekim *Kur’an*’da, henüz *devlet* kavramının Arapça’da siyasal otoriteyi ifade için kullanılmadığı bir zamanda, Hz. Muhammed’den önce yaşamış bazı peygamberlere Allah tarafından “mulk” (meliklik, hükümlerlik) bahşedilmiş olduğu belirtilmektedir.<sup>1088</sup> Buna karşılık Hz. Muhammed’in otoritesi içinse “mulk” tâbiri yerine “*hukm*” kullanılmıştır.<sup>1089</sup> Bu, onun siyasal *hâkimiyet* ya da egemenliğinin *mulk* anlamına gelmediğinin vurgulanması olarak anlaşılmalıdır. Nitekim Ebu Abdullah el-Makkârî, “mulk”ün (hükümdarlık) İslâm hukuk sisteminde mevcut olmadığını, önceki ümmetlerin şeriatlerinde bulunduğunu

<sup>1085</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 77b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 184. “Devlet” ve “mulk” kavramları, özellikle siyaset sosyolojisi açısından önem taşımaktadır. Bouthoul, Aziz Augustinus’tan sonra siyaset sosyolojisi konusunda temel eserlerin ortaya çıkmasının bin yıl zaman aldığını belirtmekte ve ilk olarak İbn Haldûn’un eserini anmaktadır (Bkz. Bouthoul, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 16-17.) *Devlet* kavramının yaygın biçimde kullanılmaya başlaması ile *Mukaddime*’de siyaset sosyolojisi olarak görülebilecek bir bilimsel incelemenin konusu olması arasında ise altı yüzyıllık bir zaman farkı bulunmaktadır. Bkz. Lewis, *İslâm’ın Siyasal Dili*, s. 58-59.

<sup>1086</sup> Bu ifade için Pirîzâde “Mülk ü hilâfet ve devlet ü saltanat”, Uludağ “Geniş hanedanlıklar, mülk, hilafet”, Kendir “Devletler, hükümdarlık, hilâfet”, Dursun “Genel devletler, devlet, halifelik”, Ugan “Umumî devletler, hükümdarlık, halifelik”, F. Rosenthal ise “*Dynasties, royal authority, the caliphate*” (Hanedanlıklar, krallık otoritesi ve halifelik) karşılığını kullanmış bulunmaktadır. Bkz. *Mukaddime/Pirîzâde*, I, s. 303; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 371; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 392; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 311; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 213; *Mukaddime/Dursun*, I, s. 357.

<sup>1087</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 95b-96a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 221-222; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 269-270; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 420-421; *Mukaddime/Pirîzâde*, I, s. 370-372; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 385-387.

<sup>1088</sup> *Kur’an-ı Kerîm*, Bakara Sûresi, 2/247, 251, Nisâ Sûresi, 4/54, Mâide Sûresi, 5/20, Sad Sûresi, S38/20, 35. Nevin A. Mustafâ’ya göre, *Kur’an*’da “mulk” kavramı istibdat anlamında kullanılmış bulunmaktadır. Delil olarak da şu iki ayeti göstermektedir: “Doğrusu hükümdarlar (*mulûk*) bir şehre girdikleri zaman orasını bozarlar, onurlu kimselerini aşağılık yaparlar. İşte böyle davranırlar.” (Neml Sûresi, 27/34). “Çünkü peşlerinde her sağlam gemiye zorla el koyan bir hükümdar (*melik*) vardı.” (Kehf Sûresi, 18/79). (Bkz. Nevin Abdülhalık Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, Vecdi Akyüz [çev.], İstanbul: İz Y., 1990, s. 159, n. 153). İlk ayette, bir hükümdarın yabancı bir ülkeyi işgali konu edinilmektedir. İkincisinde de, bir hükümdarın kendi otoritesi altında bulunmayanlara yönelik emperyalist politikasına işaret edilmektedir. Dolayısıyla, N. A. Mustafâ’nın aktardığı ayetlerin, iddiasını, doğru olup olmadığı ayrı konu olmakla birlikte, ispatlamaya elverişli olmadığını söylemek mümkündür. Ayrıca, Yûsuf Sûresi’nde (12/76) Mısır hükümdarından “melik” olarak söz edilmekte ve zalimlerden olmak istememelerine dikkat çekilmektedir (Bkz. Yûsuf Sûresi, 12/79).

<sup>1089</sup> Ahmet Özel, *Hiz. Muhammed’in Önderliğinde Siyaset ve İş Hayatı*, 2. b., İstanbul: Karakutu Y., 2007, s. 22.

söylemektedir.<sup>1090</sup> Yine el-Makkârî, *Kur'an*'da daha önceki ümmetlerden söz edilirken *mulk* teriminin kullanılmasına karşılık Müslümanlar için *hilâfet* kavramının tercih edilmiş olduğunu<sup>1091</sup> belirterek, *mulk*'ün babadan oğula geçen yöneticilik, *hilâfet*'in ise re'y ve seçime dayanan idâre olduğunu ileri sürmektedir.<sup>1092</sup> Bu noktada İbn Haldûn'un, bedevî kabileler arasındaki “*riyâset*” ile devlet anlamına gelen “*mulk*” arasında ayırım yaparak,<sup>1093</sup> “*riyâset*”i bir tür “*hukm*” olarak gördüğünü söylemek mümkündür.

Bununla birlikte, mevcut sözlüklerde *mulk* kelimesinin yeterli bir etimolojik izahının bulunmadığı görülmektedir.<sup>1094</sup> Bu durumun, bir yandan *mulk* kavramının anlamıyla ilgili olarak nisbî bir belirsizliğe yol açarken, diğer yandan farklı kullanımların önünü açtığı söylenebilir. Lewis, *mulk* kavramıyla aynı kökten gelen *melekiyyun* için “*monarchical, royal*” (hükümdarlıkla/meliklikle ilgili) karşılıklarını kullanırken<sup>1095</sup>, egemenlik anlamına gelen “*sovereignty*” içinse *siyâdet* (seyyidlik, efendilik) ve *hâkimiyet* kavramlarını kullanmaktadır.<sup>1096</sup> *Mulk* daha çok saltanat ve monarşi anlamı taşırken, egemenliğin tam karşılığı *hâkimiyet* olmaktadır. *Sovereignty* (egemenlik) için *istiklâl* (bağımsızlık) ve *sulta* (otorite) karşılıkları da kullanılmaktadır.<sup>1097</sup> “*Mukaddime*'de mülk, bir ‘temel-kurum’u, ‘temel-örgüt’ü belirlemektedir. İbn Haldûn, esas olarak egemenlikle teşhiz edilmiş örgütlenmeyi mülk terimiyle ifade etmektedir.”<sup>1098</sup> “Egemenlik ile siyasal iktidar mülkte içerilmektedir, ancak İbn Haldûn egemenlik ile siyasal iktidarı bilinçli bir biçimde ayırmaktadır.”<sup>1099</sup> Bütün bunlar çerçevesinde, *mulk*'ün *hukm*'ü içeriyor olmasına karşılık, *hukm*'ün mutlaka *mulk* şeklinde ortaya çıkmayabileceğinin kabul edildiği sonucuna varmak gerekir.

<sup>1090</sup> M. Abdülhay el-Kettanî, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, I, Ahmet Özel (çev.), İstanbul: İz Y., 1990, s. 94.

<sup>1091</sup> *Kur'an-ı Kerim*, Nûr Sûresi, 24/55.

<sup>1092</sup> Ahmet Özel, *H. Muhammed'in Önderliğinde Siyaset ve İş Hayatı*, s. 23. İbn Haldûn'un yaşadığı dönemde “kişiselleşmiş bir siyasal iktidar (kral devlet, mülk devlet anlayışı) varken, günümüzde kurumsallaşmış ve kamusallaşmış bir siyasal iktidar anlayışı”nın mevcut olduğunu söyleyen Uygun (Bkz. Uygun, s. 167), gerçekte bir tür “*mulk-hukm*” ayırımı yapmış olmaktadır. Yine Uygun, düşünürün, “devletin yıkılması ifadesini, hükümdarlığın sona ermesi, daha doğrusu, egemenliği elinde tutan kişi, aile ya da kabilenin bu gücünü yetirmesi ve iktidarın ülkenin içinden veya dışından başka birisine geçmesi anlamında” kullandığını söylerken (Bkz. Uygun, s. 106) ise, *hukme* değil, *mulke* işaret etmiş olmaktadır.

<sup>1093</sup> Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 84a-84b; *Mukaddime*/Zağbi, s. 197; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 388-389; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 234-235; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 326-327; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 336-337.

<sup>1094</sup> Uçar, 15 ciltlik *Lisânu'l-Arab* isimli sözlükte bile tatminkâr bir açıklama bulunmadığı söylemektedir. Bkz. Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Açısından İslâm'da Mülk ve Hilâfet*, İstanbul: İz Y., 1996, s. 92.

<sup>1095</sup> Bernard Lewis, *A Handbook of Diplomatic and Political Arabic*, London: Luzac and Company Ltd., 1947, s. 59.

<sup>1096</sup> A.g.e., s. 31.

<sup>1097</sup> Hassan Abdallah, *A Dictionary of International Relations and Conference Terminology*, Beyrut: Librairie du Liban, 1982, s. 277.

<sup>1098</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 299.

<sup>1099</sup> A.g.e., s. 300.

Seçime dayanan hilâfet veya bir başka yönetim, bir *hukm* (egemenlik) iken, *mulk* değildir. Nitekim İbn Haldûn, hilafetin *mulke* dönüşmesinden söz etmektedir.<sup>1100</sup> Bu aynı zamanda, *devlet* kavramının *mulke* (meliklik) indirgenemeyeceğini ve ayrıca, *mulk* ile *hâkimiyet* kavramlarının eşanlamlı olmadığını ortaya koymaktadır.

Rabî‘, İbn Haldûn’un *mulk* olgusu üzerine yaptığı çalışmanın derin ve özgün olduğunu ve günümüze de hitap ettiğini savunmaktadır. Düşünürün “mülk”ün işlevleriyle ilgili yaklaşımı, İslâm bilim çevrelerinde bu konuyla ilgili yapılmış ilk sistematik inceleme olması bakımından da önem taşımaktadır.<sup>1101</sup> Öte yandan, düşünürün analizini kendi dönemine özgü devlet yapısı çerçevesinde yapmak zorunda kalmış olmasının, açıklamalarının değerini düşürmediği vurgulanmalıdır. Nitekim egemenlik kavramını yalnızca monarşi açısından düşünmüş olduğu halde Bodin’in görüşleri,<sup>1102</sup> günümüz için de önemli kabul edilmektedir. İbn Haldûn’un yaklaşımlarını Uluslararası İlişkiler açısından değerlendirme konusu yapan Cox’a göre, devlet düşünürün ilgisinin odağındaydı. Fakat onun açıklama modelinde devlet, dünya düzeninin sorgulanamaz ve verili bir temeli olarak görülmemiştir. Devletlerin kurulması ve varlığını sürdürmesi uluslararası ilişkiler açısından sorunsal haline getirilmiştir. Düşünüre göre devlet, sınırları genişleyen siyasal süreçler bağlamında görülmeli ve anlaşılmalıydı. *Polis*, Eski Yunan için olduğunun aksine, politikanın başlangıcı ve sonu değildi. Kabile topluluğu tarafından ortaya çıkarılan siyaset, imparatorluğa kadar genişlemekteydi. Devlet, politik sürecin kritik bir evresi olmakla birlikte sadece bir merhale idi; o safha, yalnızca bir dönüşüm aşamasıydı, son değil. Cox’a göre, İbn Haldûn’la çağdaş neorealizm arasında çok az, bir “Vestfalya sonrası” dünya tasarlama çabası ile ise büyük bir ortaklık bulunmaktadır.<sup>1103</sup>

İbn Haldûn, doğudan Tatar, batıdan da Hıristiyan yayılcılığıyla karşı karşıya kalan Araplar’ın ve özellikle de Kuzeybatı Afrikalılar’ın temelde sorunlarının haricî değil dahilî olduğunu, devletlerin ya da hanedanların, bir başka deyişle siyasal iktidarların ve hükümetlerin niteliğinden ve yapısından kaynaklandığını tespit

<sup>1100</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 101b-105a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 234-241; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 439-447; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 285-292; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 22-33; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 414-428.

<sup>1101</sup> Rabî‘, s. 19.

<sup>1102</sup> Akal, s. 76.

<sup>1103</sup> Cox, “Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun”, *Governance without Government: Order and Change in World Politics* içinde, s. 148.

etmişti.<sup>1104</sup> Bu nokta, düşünürün, hükümetlerin niteliği ile uluslararası ilişkiler arasındaki bağlantıyı tam olarak kavramış bulunduğunu göstermesi bakımından önem taşımaktadır. İkinci olarak, bu yaklaşım, Cox'un işaret ettiği gibi, düşünürün, realistlerden ve neorealistlerden farklı olarak “devlet” kurumunu, iç işleyişi bakımından, Uluslararası İlişkiler bağlamında bir sorunsal haline getirmesi anlamına gelmektedir. Bir başka deyişle, devletin, uluslararası sistemin verili bir temeli olarak görülmemesi, onun analizinde devlet kurumunun değişmez bir unsur ya da sâbite olarak ele alınmadığını göstermektedir. Bu noktada İbn Haldûn, Bodin gibi isimlerle kıyaslandığında, Cox'un belirttiği gibi, daha çağdaş bir noktada durmaktadır. Bunun yanı sıra İbn Haldûn, bugünkü anlamda devlet ile belirli bir coğrafi bölgedeki belirli bir grup üzerindeki siyasal otorite arasındaki farkı da belirtmekte, bu çerçevede “gerçek/tam mülk” - “eksik mülk” (*mulk-u hakîkî* – *mulk-u nâkıs*) ayırımı yapmaktadır.<sup>1105</sup> Rabî‘, yaptığı çalışmada, bu kavramların işaret ettiği olguyu bir yandan günümüzdeki “tam egemen güç” (*full sovereign power*) ve “kısmî egemen güç” (*part sovereign power*) ayırımı, diğer yandan da bir devlet içindeki en üstün otorite (*supreme power*) ile politik güç merkezleri (*political power*) arasındaki farklılaşma olarak yorumlamış bulunmaktadır.<sup>1106</sup>

### 1. Tam Bağımsızlık ya da “Gerçek Mülk”

İbn Haldûn'un kullandığı “gerçek egemenlik” (*mulk-u hakîkî*) kavramının, egemenliğin hem iç hem de dış (uluslararası) boyutlarıyla ilişkili olduğu görülmektedir. Düşünürün yaklaşımı çerçevesinde, hem birtakım iç güç ve dinamikler karşısında etkisiz kalan yönetimler, hem de uluslararası müdahaleler karşısında savunmasız konumda bulunan siyasal otoriteler, gerçek anlamda egemenlik (*mulk*) sahibi olarak görülemezler. Benzer şekilde günümüzde de egemenliğin hem iç hem de dış boyutları genelde birbirinden ayrılmadan ele alınmaktadır. Bunun, egemenliğin çağdaş tanımının böylesi bir ayırımı yapılmasını güçleştirecek şekilde kapsamlı ve kapsayıcı olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

<sup>1104</sup> Ashworth, s. 39.

<sup>1105</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 303. Düşünürün ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 94b; *Mukaddime/Zağbi*, s. 219; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 265; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 417; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 365-366; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 380-381.

<sup>1106</sup> Rabî‘, s. 19.

Devletler açısından işlevsel olması nedeniyle günümüzde genel kabul görmekte olan çağdaş egemenlik anlayışı, yukarıda belirtildiği gibi, kökeni itibariyle büyük ölçüde Bodin'e dayanmaktadır. Ona göre egemenlik “mutlak, bölünmez ve sürekli”dir. İstenildiği zaman geri alınabilen bir iktidar ancak yetkidir, egemenlik değil. Egemen gücün otoritesinin “mutlak” olması, onun kendi yaptığı yasalarla bile sınırlanamayacağına işaret etmektedir. Egemenliğin en önemli göstergesi olan “bölünmezlik” ise, egemen gücün, yönetilenlere veya bir başkasına danışmadan ve başka bir merciin rızasını almadan (bağımsızlık ve özerklik) yasama gücünü kullanabilmesi anlamına gelmektedir.<sup>1107</sup> Ayrıca egemenlik, değişen yönetim ya da yöneticilerin ötesinde hep aynı kalmakta, “süreklilik” göstermektedir.<sup>1108</sup> Yine, Bodin'in egemenlik kuramı çerçevesinde egemenlik, savaş açmak, barış yapmak, memur atamak, cezalandırmayıp bağışlamak, para basmak ve vergi koymak gibi yetkilerden önce, “yasa yapma ve yasayı iptal etme gücü”dür. Böylece, egemenlikle özdeşleşen kral (veya devlet), hukukun kaynağına dönüşmektedir.<sup>1109</sup> Böylesi bir egemenlik anlayışı, modern devletin ortaya çıkmasını sağlayacak adımın atılması anlamına gelmektedir: Devlet, egemenlik sayesinde, varlık nedenini ve amacını kendinde bulan kurumsallaşmış bir siyasî iktidar tipidir. “Meşruiyetini kendinden alır ya da o doğrudan doğruya meşruiyettir.”<sup>1110</sup>

<sup>1107</sup> Akın, s. 95; Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 123.

<sup>1108</sup> Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 123. Egemenliğin sürekliliği düşüncesi, bir ülkede yaşanan rejim değişikliğine rağmen o ülkenin uluslararası hak ve yükümlülüklerinin devam etmesine imkân vermesi itibariyle işlevsel görülmektedir.

<sup>1109</sup> Akal, s. 74-75. Bodin'in anlayışı çerçevesinde egemenlik, devletin temel özelliği olması itibariyle, daha başlangıçta ve varoluş sürecinin her anında, devletin bütün yasalar ve hukuk karşısındaki üstünlüğünü ortaya koymaktadır. Buna bağlı olarak hukuk, ondan üstün ve ona karşı özgür bir siyasal merci tarafından konulan ve kaldırılan bir düzenleme halini almaktadır. “Egemenlik böylece Jus majestatis ve Roma diktatörlük hukuku formülü uyarınca, legibus solutus'tur, yasalara karşı bağımsız, yasaların üzerindedir. ‘Mutlakçılık’ deyiimi buradan çıkmıştır.” (Schilling, s. 214). Egemenlik hükümdarın teba üzerindeki sınırsız yetkisini ifade ettiği için de, kanunları hükümdar koymakla birlikte kendisi bu kanunlarla bağlı değildir. Ancak, Bodin'e göre, herşeye rağmen hükümdarın yetkileri, “kanunun üstünde olan ‘ilahî hukuk’, ya da ‘tabii hukuk’un moral kuralları ile kayıtlıdır” (Gönlübol, *Milletlerarası Siyasî Teşkilatlanma*, s. 21). Ancak, ilâhî ya da doğal hukuka aykırı yasalar yapsa bile, yeryüzünde onu sorumlu tutacak ve yargılayacak bir makam yoktur (Akın, s. 96. s. 100). Böylece Bodin, egemenliğin mutlaklığı ile ilgili bir çelişki sergilemektedir. Çünkü, egemen gücün yasa yapma yetkisini sınırlandırmakta, yöneticinin yasalarını aşan, uyrukların mülkiyet haklarına ve özgürlüklerine saygı gibi “tanrısal iradenin yansıması olan doğal yasalar”ın varlığından söz etmektedir. Monarşi ancak yöneticinin doğal yasaya saygılı olması durumunda “meşrû” olmaktadır. (Bkz. Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 125). Yasaların kralın iradesinden başka bir şey olmadığını söyleyen Hobbes da, kralın egemenliğini herşeye rağmen sınırlandırmakta, devleti “akıl kuralları”na göre yönetmek zorunda olduğunu belirtmektedir. (Bkz. Akın, s. 114). Böyle olmakla birlikte, Versan'ın ifadesiyle, “Hiç kimse egemenliğe Hobbes kadar mutlak bir anlam vermemiştir. Zaten bu nedenledir ki son zamanlarda totaliterliğin yaratıcısı olarak Hobbes gösterilmektedir”. (Versan, s. 12, n. 14).

<sup>1110</sup> Akal, s. 72. Batı siyasal tarihi açısından bu egemenlik anlayışı, herşeyden önce, iktidarların Kilise'den bağımsız hale gelmesini sağlamış olması bakımından önem taşımaktadır.

Egemenlik, Uluslararası İlişkiler açısından, son tahlilde, bir devletin “dış politikada özerklik” (bağımsızlık) vasfına sahip olması ve “iç işlerinde münhasır yetki” kullanabilmesi anlamına gelmektedir.<sup>1111</sup> Bir başka deyişle egemenlik, bir devletin kendi topraklarındaki bütün insanlar, mal varlığı ve olaylarla ilgili olarak, herhangi bir dış etkiden bağımsız biçimde kendi yasalarını yapabilmesi ve uygulayabilmesidir.<sup>1112</sup> Bu yüzden egemenliği, “bağımsız yasa yapma gücü” diye tanımlayanlar da bulunmaktadır.<sup>1113</sup> Egemenlik kavramı, birincisi, devletin bir diğer devlet veya uluslararası birime “bağlı ya da bağımlı olmaması”nı; ikincisi, bir “yetki tekelliliği”ni, yani devletlere tanınan yetkilerin ancak devlet adına hareket etmeye yetkili kılınmış otoriteler tarafından kullanılabilmesini; üçüncü olarak da, “yetki tamlığı”nı, hiçbir alan ve faaliyetin devlete kapalı olmamasını ifade etmektedir.<sup>1114</sup> C. Rousseau, egemenliğin bu üç ögesini şu şekilde adlandırmaktadır: 1. Tamlık ya da bütünlük: Devlet toplum yaşamının tüm sorunlarıyla uğraşabilir, istediği siyasal rejimi seçebilir. 2. Özerklik: Dış etkilerin reddi. 3. Ülke içindeki iktidar tekeli.<sup>1115</sup> Böylece, “mutlaklık, bölünmezlik ve süreklilik” egemenliğin “nitelik”leri, “tamlık, özerklik ve tekellilik” ise “öge”leri olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan egemen *devlet*, açıkça “siyasal güç” (*power*) anlamına gelmektedir.<sup>1116</sup> Buna bağlı olarak egemenlik, pratikte, devlet yöneticilerinin bir başka devletin müdahalesiyle karşılaşmadan hareket edebilecek şekilde özerkliği, bir başka deyişle bağımsızlığı olarak kendisini göstermektedir. Dupuy’ye göre, yurtseverlikle ve onun milliyetçilik, yabancı düşmanlığı ve hatta ırkçılık gibi uzantılarıyla beslenen özerklik, varlığını red ya da karşı koyma şeklinde göstermektedir.<sup>1117</sup> Benzer şekilde Leibniz, “sadece topraklarını yabancıların etkisine maruz bırakmama gücüne sahip olanları” *gerçek egemen* olarak kabul etmektedir.<sup>1118</sup>

Leibniz’in “*gerçek egemen*” anlayışı ile İbn Haldûn’un “*mulk-u hakîki*” kavramının hem lafız hem de anlam itibariyle örtüştüğü görülmektedir.<sup>1119</sup> İbn Haldûn için “*mulk-u hakîki*”, egemenliğin yukarıda sayılmış bulunan bütün öğelerine sahip

<sup>1111</sup> Evans ve Newnham, s. 189.

<sup>1112</sup> Boleslaw Adam Boczek, *International Law: A Dictionary*, Lanham: Scarecrow Press, 2005, s. 117.

<sup>1113</sup> Akal, s. 17.

<sup>1114</sup> Önen, s. 46-47.

<sup>1115</sup> Dupuy, s. 38.

<sup>1116</sup> Gamal Barakat, *Dictionary of Diplomatic Terminology*, Beirut: Librairie Du Liban, 1985. s. 36.

<sup>1117</sup> A.g.e., s. 38.

<sup>1118</sup> A.g.e., s. 126.

<sup>1119</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 94b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 219-220; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 265-266; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 417-418; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 365-366; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 380-382.



bulunan yönetimdir. Ona göre, özü (*hakikat*) bakımından egemenlik (*mulk*), yönetilenlere (*raiyye*) boyun eğdirmek ve yöneticinin “elinin üstünde kahretme kudreti olan (*kâhir*) bir başka el bulunmamasıdır”<sup>1120</sup> Bu, çağdaş anlayış bakımından, egemenliğin özerklik ve bağımsızlık ögesinin mevcut olması anlamına gelmektedir. Yine, düşünüre göre, egemenliğin tabiatı, yönetimi tek kişinin ele almasını (*el-infirâdu bi'l-mecd*) gerektirir<sup>1121</sup> Doğal olarak bu durum, egemenliğin bir başka ögesine, yetki tekelciliği ya da iktidar tekeline işaret etmektedir. Düşünüre göre, birden fazla egemen otoritenin mevcut olması, bir başka deyişle devlette iktidar tekelinin oluşmaması, buna bağlı olarak farklı odakların vergi toplama ve yönetme iddiasında bulunması toplumsal düzenin bozulmasına ve yıkımına yol açar.<sup>1122</sup> Ayrıca egemenlik, düşünüre göre, gerçekte, devlet otoritesinin, “işleri hususunda (*fi umûrihim*) üzerlerinde otorite kurmuş olarak (*kâim*) yönetilen bir kitleye (*ra'yye*) sahip olması” anlamına gelmektedir.<sup>1123</sup> Çağdaş anlayış açısında bu durum, egemenliğin yetki tamlığı ögesinin ortaya çıkması, bir başka deyişle hiçbir alan ve faaliyetin devlete kapalı olmamasını ifade etmektedir. İbn Haldûn, bir iktidarın gerçek hükümdarlık veya devlet olarak adlandırılabilmesi için bir yandan ülke sınırları içindeki tüm güçlere galip gelmesini, halk üzerinde eksiksiz, tam ve nihaî bir otorite kurmayı başarmış olmasını, diğer yandan da dış güçlere ve devletlere bağımlılığının bulunmamasını şart koşmaktadır. “Bugünkü kavramlar ile ifade etseydik, İbni Haldûn’un, modern devletin egemenliğinin iç ve dış boyutlarını ifade ettiğini söylerdik.”<sup>1124</sup> Düşünürün *Mukaddime*’de “devlet” sözcüğünü günümüz anlamına yakın biçimde kullandığını belirten Uygun’a göre, İbn Haldûn’un yaklaşımı çerçevesinde *devlet*; bir toplumdaki en üstün siyasal otoritedir, başka bir siyasal iradeye tâbi değildir, toplumun yöneten-yönetilen biçiminde iki kesime ayrıldığı toplumlarda görülür ve ayrıca toplumdaki herkes üzerinde ezici bir güç kullanabilme kapasitesine sahiptir.<sup>1125</sup>

<sup>1120</sup> *Mukaddime*/Âtuf Ef., vr. 94b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 219; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 417; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 265-266; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 366; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 381.

<sup>1121</sup> *Mukaddime*/Âtuf Ef., vr. 84a, 85a, 89a, 103b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 197, 199, 207, 238; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 234, 238, 249, 288; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 338, 390, 400; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 326-327, 329-330, 343-344; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 353.

<sup>1122</sup> *Mukaddime*/Âtuf Ef., vr. 76a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 180; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 365-367; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 206, 208; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 296-297; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 304.

<sup>1123</sup> *Mukaddime*/Âtuf Ef., vr. 95a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 220; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 267; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 418; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 365-366; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 383.

<sup>1124</sup> Uygun, s. 113.

<sup>1125</sup> A.g.e., s. 91.

Böyle olmakla birlikte İbn Haldûn açısından egemenlik “mutlak” bir nitelik taşımaz. Bu niteliğinin bulunmayışının doğal bir sonucu olarak, bölünmezliğinden de pratikte söz edilemez. Nitekim İbn Haldûn’un “*mulk-u hakîki*” ve “*mulk-u nâkıs*” ayırımını yapmış olması, egemenliğin “fiilen” bölünebileceğini kabul etmesi anlamına gelmektedir. Bununla beraber gerçek ve tam anlamıyla bir egemenlikten ancak “bölünmezlik” (iktidarın paylaşılmaması) durumunda söz edilebilir; egemenliğin bölünmesi onu noksan ve eksik (*nâkıs*) hale getirmektedir.<sup>1126</sup>

Uygun’a göre, İbn Haldûn siyasal iktidarı toplumsal yaşam için bir zorunluluk olarak görmekle birlikte, bundan, Bodin’den farklı olarak, egemenliğin sürekli olduğu ve hanedanların değişmesine rağmen egemenliğin devam ettiği sonucunu çıkarmamıştır. Bu yüzden hükümdarlığın başka bir hanedana geçmesini, devlet egemenliğinin sona ermesi ve yeni bir devletin kurulması olarak düşünmüştür.<sup>1127</sup> Ancak İbn Haldûn’un görüşleri çok daha karmaşık bir görünüm sergilemektedir, çünkü “kişisel egemenlik” (*ed-devletu’ş-şahsî*) ve “küllî egemenlik” (*ed-devletu’l-kullî*) kavramlarını kullanarak, devlet otoritesi ile bir hükümdarın kişisel iktidarı arasında ayırım yaptığı görülmektedir.<sup>1128</sup> Ona göre, birincisine örnek, genel olarak Arap, Fars ve Roma (*Rûm*) devletleri ile Emevî ve Abbasî devletleri gibi hanedanlıklardır. Kişisel egemenlik (*devlet*) ise, belirli bir hükümdarın otoritesi anlamına gelmektedir. Düşünürü göre, kişisel devlet ya da şahsî egemenlik anlamına gelen hükümdarlar, umrânın varlığını ve bekâsını koruyacak şekilde birbirlerini takip ederler ve birbirlerine benzeme bakımından aralarında yakınlık bulunduğu görülür. Fakat bu kişisel iktidarlar, gerçek anlamda devlet ve egemenlik değildir:

Çünkü gerçekte umrânın yapısı (*madde*) üzerinde etkili olan egemenlik (*devlet*) sadece *asabiyet* ve *şevket*tir. Ve o, devletin *şahısları* (hükümdarlar) ile birlikte sürüp gider (*mustemir*). Ancak, o asabiyet gittiği ve bir başka asabiyet onu uzaklaştırdığı zaman, bunun etkisi umrânda kendisini gösterir; o *şevketin* sahipleri bir bütün olarak gitmiş olurlar ve umrâna büyük çapta *halel* gelmiş olur.<sup>1129</sup>

<sup>1126</sup> Mukaddime/Âtîf Ef., vr. 94b; Mukaddime/Zağbî, s. 219-220; Mukaddime/Kendir, I, s. 265-266; Mukaddime/Uludağ, I, s. 417-418; Mukaddime/Pîrîzâde, I, s. 365-366; Mukaddime/Rosenthal, I, s. 381-382.

<sup>1127</sup> Uygun, s. 114, 166. Mukaddime yazarına hiç atıfta bulunmamakla birlikte XVI. yüzyıl Osmanlı aydını Gelibolulu Mustafa Âlî (1541-1600) ile İbn Haldûn’un egemenlik anlayışı ve hanedanlık devletlerinin yükseliş ve çöküşüyle ilgili yaklaşımları benzerlik göstermektedir. Bkz. Fleischer, s. 47.

<sup>1128</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 218.

<sup>1129</sup> Mukaddime/Âtîf Ef., vr. 182, ek a; Mukaddime/Zağbî, s. 412; Mukaddime/Kendir, II, s. 513; Mukaddime/Uludağ, II, s. 683; Mukaddime/Pîrîzâde, II, s. 305-306; Mukaddime/Rosenthal, II, s. 301. Düşünürün küllî egemenlik (*ed-devletu’l-kullî*) kavramıyla ilgili açıklamaları için ayrıca bkz. *et-Ta’rîf*/Akyüz, s. 200-201.

Böylece İbn Haldûn'un bir yandan asabiyet kavramı ile "ulusal egemenlik" düşüncesinin bir nüvesini gündeme getirdiği, diğer taraftan da, devlet egemenliğinin sürekliliği anlayışına ulaştığı görülmektedir. Ayrıca, "genel olarak" Arap, Fars ya da Rumlar'a ait devletler ile Emevî ve Abbasî devletleri gibi hanedanlıklar arasında da bir ayırım yaptığı görülmektedir. Ancak İbn Haldûn açısından burada asıl önem taşıyan husus, gerçekte bir hanedanın yerini diğerinin alması değil, o hanedanın güç ve otoritesinin temelini oluşturan toplumsal grubun (asabiyet) egemenliğin kaynağı olmaktan çıkmasıdır. O nedenle, devletin temelini oluşturan asabiyet değişmedikçe, hanedanın değişmesi bir başka devletin kurulması anlamına gelmeyecektir. Düşünür, bu hususu şu şekilde ifade etmektedir: "Egemenlik (*mulk*) bir toplumun içindeki boylardan (*şuûb*) birinin elinden çıktığında, onların asabiyetlerinin devam etmesi durumunda, içlerinden bir başka boyun eline geçer."<sup>1130</sup> Bu, sözkonusu toplum ya da milletin egemenliğinin sürmesi, devletin onlara ait olmaya devam etmesi anlamına gelmektedir. Nitekim, İranlılar'ın (Farslar), Kıptîlerin, Nabatlar'ın ve Romalılar'ın devletlerinin birlerce yıl sürdüğünü söylemekte, bu devlet ve imparatorluklarda yaşanan hanedan ve hatta rejim değişikliklerini (Romalılar'daki cumhuriyetten monarşiye geçiş ve Hristiyanlığın resmî din olması gibi) dikkate almamaktadır.<sup>1131</sup> O nedenle İbn Haldûn, kendi zamanında "bir devletin yıkılıp diğerinin kurulması" olarak adlandırılan olgunun, gerçekte çok fazla önem taşımayan bir nesep değişikliğinden (hanedan değişikliği) ibaret olduğunu söylemektedir. Ona göre, asıl önemli değişikliği, egemenliğin (devlet) bir millettten başka bir millete geçmesi oluşturmaktadır:

Bir devlet yıkıldığında, sadece, kendisine teslimiyet gösterildiği ve boyun eğildiği bilinen ve diğer bütün asabiyetlere galip geldiği görülen asabiyete müştereken sahip olanlar arasında iş, el değiştirmiş olur. Bu da ancak onlardan neseb bakımından birbirlerine yakın olanlarda ortaya çıkar. Çünkü asabiyetteki farklılık, içinde bulunulan neseb çerçevesinde birbirine yakın veya uzak olmaya göredir. Bu hal, bir *milletin* değişim yaşaması, *umrânın* ortadan kalkması veya Allah'ın kendi kudretiyle farklı birşey dilemesi gibi büyük bir değişiklik âlemde vuku buluncaya kadar sürer. O zaman geldiğinde egemenlik o milletin elinden çıkıp, Allah'ın bu değişimle ayağa kalkacağını duyurduğu milletin eline geçer.<sup>1132</sup>

<sup>1130</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 73a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 175; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 198; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 359; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 288; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 296.

<sup>1131</sup> Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 173b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 394; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 486-487; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 650; ; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 278-279; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 268.

<sup>1132</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 73b-74a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 176; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 199; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 360-361; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 289-290; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 298-299.

Öte yandan, İbn Haldûn'un hükümdarın iktidarını "en üstün" kabul etmesi, yasalara uymakla yükümlü olmadığını ve egemenliğin "mutlak" bir nitelik taşıdığını savunuyor olması anlamına gelmemektedir. Bodin'e göre egemen, yasaların denetiminde olmayan üstün güçtür. İbn Haldûn'a göreyse, egemen, adil bir yönetici olarak faaliyet göstermekte başarısız olursa, insanlar onu yönetimden indirip yerine başkasını getirebilirler. Çünkü, düşünüre göre, yöneticilerin otoritesi asabiyete dayanır, tabiatüstü bir faktöre değil.<sup>1133</sup> "Doğal egemenlik/iktidar" (*el-mulku't-tabii*) tâbiriyle ifade ettiği "mutlak egemenlik" durumunu *zulm* (zulüm, siyasal gücün haksız kullanımı) olarak nitelendirir.<sup>1134</sup> Bodin gibi o da, hükümdarın kanunu çiğnemesi durumunda onu cezalandırabilecek bir merci bulunmadığını vurgular; fakat bunu egemenliğin "olmazsa olmaz" bir niteliği veya ögesi değil, kötüye kullanılması olarak görür ve bu durumun sonuçta *umrânın* ve dolayısıyla devletin yıkılmasına yol açacağını belirtir:

Şayet her insan zulmetmeye *kadir* olsaydı, zina, adam öldürme ve içki gibi herkesin yapmaya güç yetirebildiği, insan türü için zararlı olan diğer kötülüklerin engellenmesi için olduğu gibi, bunun için de engelleyici cezalar konulurdu. Ne var ki kendisine karşı konulamayandan başkasının zulmetmeye gücü yetmez, çünkü zulüm, ancak kudret ve saltanat sahipleri tarafından işlenir.... Şeriatte yol kesip mal gasbetmenin önlenmesi için ceza konulduğunu ve bunun da kudreti olan kişinin zulmü olduğunu, çünkü yol kesicinin yol kesme sırasında buna *kadir* olduğunu sakın söyleme!.... Birincisi, (âlimlerden) çoğunluğun mezhebine göre, buradaki ceza, cana ve mala karşı işlenen suçlardan dolayıdır, bizzat yol kesmenin kendisi için ceza takdir edilmemiştir.... İkincisi, yol kesici, kudretle vasıflanamaz, çünkü "zalimin kudreti" ile, heryere uzanan ve kendisine güç bakımından (*kudreten*) karşı konulamayan eli kastediyoruz ve bu, (*umrândaki*) yıkımın (*harâb*) habercisidir. Toplumun yıkımına yol açan da böyle bir güç tarafından yapılan zulümdür. Yol kesicinin kudreti ise, insanların mallarını almak için tehditle yapılan bir korkutmadır. Buna karşı kendini imkânı *şer'an* ve *siyaseten* herkesin elinde *mevcuttur*, bu yüzden (böylesi bir durum) *umrânın* yıkılmasına yol açabilecek birşey değildir.<sup>1135</sup>

Umrânın (toplumsal düzen ve uygarlığın) ve buna bağlı olarak devletin geleceğiyle ilgili olarak benimsediği bu bakış açısı nedeniyle İbn Haldûn, dinin veya dinî hareketlerin de "güc"e ihtiyacı olduğunu bilmesini sağlayan gerçekçiliğini, zorbalığa karşı isyana kadar genişletir. Fakat Allah, bunu, yalnızca zorbalığı ortadan

<sup>1133</sup> Saleh Faghizadeh, *Sociology of Sociology in Search of Ibn Khaldun's Sociology Then and Now*, Tehran: The Soroush Press, 1982, s. 155.

<sup>1134</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 95b-96a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 222; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 269-270; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 420-421; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 371-372; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 386-387.

<sup>1135</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 139b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 322; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 382; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 551-552; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 161; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 108. Gerçekte *zulm*, her türlü haksızlığı içine alan bir kavram olmakla birlikte, düşünür burada onu dar anlamda kullanmakta ve özel bir terim haline getirmektedir.

kaldırmaya “gücü yetenler”den istemektedir. Düşünür, bu tespitinin doğruluğuna delil olarak bir hadîsi aktarır:<sup>1136</sup> “Sizden biriniz Allah’ın hoşlanmadığı bir şey görürse onu eliyle, eğer gücü yetmezse diliyle değiştirsin. Şayet buna da gücü yetmiyorsa, o zaman kalbiyle buğzetsin.”<sup>1137</sup> “Bu pasajdan anlaşıldığı gibi, gerçekçilik ile uydurma çözümler arasındaki ayırım çizgisi oldukça incedir.”<sup>1138</sup>

### 3. Yarı Bağımsız Devlet ya da “Noksan Mülk”

Günümüzde genel kabul gören yaklaşıma göre, egemenliğin niteliği ve sınırları bakımından devletler, “bağımsız” ve “yarı bağımsız” devletler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yarı bağımsız devletlerin özelliği, başka devletlerin farklı derecelerde yönetim ve etkisi altında bulunuyor olmalarıdır.<sup>1139</sup> Bazı yazarlar ise, egemenliğin nitelik ve öğelerinden çoğuna sahip olmadığı görülen devletlerin durumunu ifade etmek için “yarı-devlet” ya da “sözde-devlet” (*quasi-state*) tâbirlerini kullanmaktadırlar.<sup>1140</sup> Ayrıca, 1980’li yıllardan beri, “tam bağımsız olmayan” federal hükümetlerin uluslararası ilişkilerini adlandırmak için “paradiplomasi” kavramına başvurulduğu görülmektedir.<sup>1141</sup>

Egemenlikle onun uluslararası ilişkilerdeki tezahürü olan bağımsızlık arasındaki ilişki, çağdaş gelişmelerin etkisiyle giderek daha karmaşık hale gelmiş bulunmaktadır. Morgenthau’ya göre, artık “egemenlik”, bir devletin siyasal, askerî, ekonomik veya teknolojik konularda “bağımsız” olması anlamına gelmemektedir. Ona göre, bazı ülkelerin siyasal, ekonomik ve askerî alanlarda diğerlerine dayanmak zorunda kalması onların bağımsız iç ve dış politika izlemelerini zorlaştırmakta yahut imkânsız hale getirmekte ise de, bu durum onların kendi toprakları içinde “yüce kanun koyucu ve hukuk uygulayıcı otorite olmalarını, yani egemenliklerini etkilemez”. Ancak pratikte bu devletlerin, güçlü devletlerin istedikleri yasaları yapıp uygulayabilmelerine karşılık, kendi istedikleri yasaları çıkarıp yürürlüğe koyma imkânından yoksun bulduklarını

<sup>1136</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 143.

<sup>1137</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 80a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 190; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 380 *Mukaddime/Kendir*, I, s. 224-225; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 315; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 324.

<sup>1138</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 143, n. 30.

<sup>1139</sup> Versan, s. 31.

<sup>1140</sup> Robert H. Jackson, *Quasi-states: Sovereignty, International Relations, and the Third World*, New York: Cambridge University Press, 1996, s. 1.

<sup>1141</sup> İñaki Aguirre, “Making Sense of Paradiplomacy? An Intertextual Inquiry about a Concept in Search of a Definition”, *Paradiplomacy in Action: The Foreign Relations of Subnational Governments*, Francisco Aldecoa ve Michael Keating (Ed.), C. IX, S. 1 (London: Frank Cass Publishers, 1999), s. 185.

Morgenthau da kabul etmektedir. Fakat, herşeye rağmen uluslararası hukuk açısından kanun yapma ve uygulama yetkilerinin ortadan kalkmış olmadığını ayrıca vurgulamaktadır.<sup>1142</sup> Böylece Morgenthau, egemenliği salt iç boyutu açısından ele almakta, bağımsızlık anlamına gelen dış boyutu önemsiz gösteren bir yaklaşım sergilemektedir.

Ancak, Morgenthau'nun sözünü ettiği egemenlik durumu, Leibniz'in yaklaşımı çerçevesinde gerçek egemenliğin yokluğu anlamına gelmektedir. Leibniz, sadece daha üstün bir güç tarafından kayıt altına alınmaksızın kendi tebaasını kısıtlama kudretine sahip hükümdarların gerçek egemenler olduğunu ileri sürmüştür. Böylece “*dış egemenlik*” kavramı ortaya çıkmakta,<sup>1143</sup> bir başka deyişle egemenliğin uluslararası boyutu kendisini göstermektedir. Bodin de, egemenliğin iki temel özelliğinin “bölünmezlik ve süreklilik” olduğunu söylerken bu noktaya işaret etmektedir: “Egemenlik, başka güç odaklarıyla paylaşılmaması anlamında bölünmezdir.”<sup>1144</sup>

İbn Haldûn için de “*mulk*”ün bölünmezliği önem taşır, bu yüzden “*nâkıs*” (eksik, noksan) nitelikteki “*mulk*”ten söz etmektedir. Bu, egemenliğin pratikte bölünebileceği ve kimi zaman fiilen bölündüğü anlamına gelmektedir. Şayet bir siyasal otorite, devletlere özgü işlevlerden bir veya birkaçını yerine getiremiyorsa, o, “eksik egemenlik”tir:

Kimin asabiyeti sınırların korunması, vergilerin toplanması veya ordu ve elçilerin gönderilmesi gibi hususlardan biri bakımından yetersizse, o, özü (*hakikat*) bakımından tamamlanmamış bir egemenliktir (*mulk*)... Ve kimin asabiyeti bütün diğer asabiyetler üzerinde üstünlük kurma (*isti'lâ*) ve diğer ellere darbe vurma bakımından yetersizse ve kendisi üzerinde başkasının hâkimiyeti (*hukm*) bulunuyorsa, o da yine, *hakikatî* bakımından tamamlanmamış “noksan bir egemenlik”tir (*mulkun nâkısun*). Tek bir *devletin* biraraya getirdiği değişik bölge emîrlerinin ve civarlardaki reislerin durumu budur. Sınırları çok geniş olan devletlerde çoğunlukla bu özellik bulunur. Yani onları bir araya toplamış olan devlete itaat etmekle birlikte, merkeze uzak olan bölgelerde kendi kavimlerine hükmeden egemenler (*mulûk*) vardır.<sup>1145</sup>

İbn Haldûn'un işaret ettiği bu olgu feodal derebeylerini, federal devletleri, özerk yönetimleri ve iki kutuplu sistemdeki bloklar içinde yer alan peyk/uydu

<sup>1142</sup> Bkz. Morgenthau, *Uluslararası Politika*, II, s. 410.

<sup>1143</sup> Knutsen, s. 126.

<sup>1144</sup> Akal, s. 65.

<sup>1145</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 94b-95a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 219-220; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 266; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 418; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 474; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 365-366; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 381-382.

konumundaki devletleri akla getirmektedir. Bu durumu, egemenliğin kayıtlı ve şartlı olması veya yarı bağımsızlık ya da bağımlı devlet olma şeklinde anlamak da mümkündür.

Düşünür “*mulk*” kavramını, *devlet*ler için olduğu kadar, bir devlete bağlı özerk yönetimler (örneğin beylikler) için de kullanırken, “*devlet*” sözcüğünü genellikle başka bir siyasî otoriteye tâbi olmayan tam bağımsız ülkeler için kullanmaktadır.<sup>1146</sup> İbn Haldûn’un *mulk* terimini bazı yerlerde *devlet* kavramına göre çok daha özel bir anlamda kullandığına işaret eden el-Husrî’ye göre de, onun, yukarıdaki alıntıda geçtiği şekilde bazı emîrlerden söz ederken, onların “kavimlerinin melikleri olduklarını, devlete itaat yolunu tuttuklarını” kaydetmesi bunun sonucudur. Buradan, İbn Haldûn’a göre “devlet”in, bir başka egemenliğin etkisi altında bulunmayan “*tam/gerçek mülk*” (*mulk-u hakîkî*) olduğu anlaşılmaktadır.<sup>1147</sup> Bununla birlikte Görgün’ün, İbn Haldûn’un konuyla ilgili görüşlerini değerlendirme konusu yaparken, “mülk ve onun bir sonraki ve daha kâmil bir aşaması olan devlet”<sup>1148</sup> ifadesini kullanarak, yanlış bir mülk-devlet ayırımı yaptığı görülmektedir. Düşünürün yaklaşımı çerçevesinde mülkün son tahlilde bir egemenlik türüne karşılık geldiği görülmektedir.<sup>1149</sup> Bir başka deyişle, mülk, *devletin* bir vasfıdır. *Devlet*, “tam mülk” (*mulk-u hakîkî*) anlamına gelirken, bir devlet çatısı altında “noksan egemenlik” (*mulk-u nâkıs*) sahibi yönetimler ya da iktidarlar yer alabilmektedir. Bu anlamda *devlet*, “*mulk*”ün kâmil biçimi olarak kabul edilebilirse de, onun mülkün “bir sonraki aşaması” olarak ortaya çıktığını söylemek mümkün değildir.

Düşünürün yaklaşımları çerçevesinde devletin “bağımsızlık ve egemenlik açısından”, bir başka deyişle egemenliğin iç ve dış boyutları bakımından “eksik/noksan” (*nâkıs*) *mulk* haline dönüşmesi<sup>1150</sup> iki şekilde olmaktadır. Birincisi, devletlere özgü işlevleri yerine getirecek kudretin bulunmamasıdır. Egemen devletlere mahsus faaliyet, işlev ve özellikler ise şunlardır: “Halkı kendisine boyun eğdirmek, vergiler koyup tahsil etmek, askerî seferler düzenlemek, elçiler göndermek, sınırları korumak ve kendisinin üstünde yer alan başka bir otoriteye tâbi olmamak.”<sup>1151</sup> Devletin, düşünürün belirttiği

<sup>1146</sup> Uygun, s. 91.

<sup>1147</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 217.

<sup>1148</sup> Görgün, “İbn Haldûn”, s. 549.

<sup>1149</sup> A. M. al-Araki, *mulk* kavramına “political power” (siyasal güç) karşılığını vermektedir. Bkz. al-Araki, s. 1.

<sup>1150</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 305.

<sup>1151</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 94b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 219; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 265-266; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 417; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 473; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 365-366; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 381.

şekilde, bir devlete özgü işlev ve faaliyetlerden bazılarını ifa edememesi, çağdaş anlayış bakımından, egemenliğin yetki tamlığı ve yetki tekelciliği öğelerinin bulunmaması anlamına gelmektedir. “Noksan egemenliğin” ikinci tipini ise, düşünüre göre, bir büyük devletin hegemonyası altındaki siyasal otorite ve emirlikler oluşturmaktadır.<sup>1152</sup> Bu durum ise, çağdaş egemenlik teorisi çerçevesinde egemenliğin özerklik öğesinin gerçekleşmemiş olduğunu gösterir. İbn Haldûn’un ayrıca, bir başka “noksan egemenlik” türü olarak, devlet içi iktidarın hükümdarın elinden çıkıp fiilen diğer bir güç odağının eline geçmesi durumunu dile getirdiğini öne sürenler bulunmaktadır.<sup>1153</sup> Bununla birlikte düşünür, gerçekte, bu durumu ifade için *noksan/eksik (nâkıs) mulk* kavramını kullanmamaktadır.

## B. LİDERLİK VE SİYASAL KÜLTÜR

Belirli bireysel siyasetçilerin ya da politika yapıcılarının (*policymaker*) kişisel niteliği ve etkisinin boyutları, ulusal güç kapasitesinin bir unsuru olarak uluslararası ilişkilerde önem taşır. Bu çerçevede öncelikle, siyasetçinin kararların alınmasında tek başına kilit bir role mi sahip olduğu, yoksa belirli bir grup içinde etkili otorite konumunda mı bulunduğu dikkat alınmaktadır. İkinci olarak da, siyasetçinin temel kişilik yapısının alınan kararlara nasıl ve ne ölçüde yansıdığı gözönünde tutulmaktadır.<sup>1154</sup>

Siyaset yapan bireylerle gruplar arasındaki ilişkilerin yanı sıra, liderlerle izleyicileri arasındaki etkileşimin boyutları ve etkileri de, uluslararası ilişkiler açısından önem taşıyan politik psikoloji sorunları arasında yer almaktadır.<sup>1155</sup> Liderlerin izleyicileri olan kitlelerin benimsedikleri ideolojiler ile liderlerin karizmaları arasında ilk bakışta bir ilişki yok gibi görünmekle birlikte, karizmatik liderlik de gerçekte

<sup>1152</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 94b-95a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 220; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 266; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 418; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 474; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 366; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 382.

<sup>1153</sup> Konuyla ilgili olarak Hassan şöyle demektedir: “İbn Haldun’un neden hem ... bağımsızlık ve egemenlik koşulları bakımından yetersiz kalan devletlere ..., hem de devlet içi iktidar paylaşımı ile ilgili gelişmeler sonucu ... hükümdarın iktidardan uzak düşürüldüğü devletlere ‘nakıs mülk’ terimini kullandığı düşünülebilir.” (Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 306). Hassan’a göre İbn Haldûn burada konuya normatif bir yaklaşımda bulunmaktadır: “Siyasal otorite (hükümdar) ile siyasal iktidar (vezir, hacib vb.) ayrımı olduğunda devletin gücünden kayba uğraması söz konusudur. Böylece, ..., devletin egemenliğine gölge düşürebilen gelişmeleri davet edebilecektir.” (A.g.e., s. 307). Gerçekte İbn Haldûn, eserinde, Hassan’ın ifadelerinin aksine, söz konusu olguyu ifade için “eksik mülk” tabirini kullanmaktan kaçınmaktadır. Düşünürün konuyla ilgili açıklamaları için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 93a-94a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 217-219; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 261-263; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 414-416; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 467-471; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 361-364; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 377-380.

<sup>1154</sup> Wendzel, s. 222-223.

<sup>1155</sup> McDermott, s. 270.



ideolojik bir zemine dayanmaktadır. Çünkü bu tip bir lider, belirli bir topluluğun taleplerini kendi kişiliğinde yansıtmadaki başarısı sayesinde güç ve nüfuz elde etmektedir. Liderin ilke ve uygulamalarının yaşamı boyunca süreklilik göstermesi ve ideolojik geleneğin bir parçası haline gelmesi ile de “karizmanın rutinleşmesi” olayı gerçekleşmektedir.<sup>1156</sup>

### 1. Liderlik, Asabiyet, Karizma ve “Asalet”

Liderlik, ulusal gücün maksimum düzeyde etki yapabilmesi açısından onun temel bir ögesi niteliğini taşıdığı için, uluslararası ilişkilerde önem taşımaktadır.<sup>1157</sup> Giddens’in belirttiği gibi, liderlerin geçmişten bugüne dünya tarihinin bazı aşamalarını ve tezahürlerini etkilemiş buldukları inkâr edilemez.<sup>1158</sup> Yakın zamanlarda Reaganizm, Thatcherizm, Humeynicilik ve bir süre önce de Hitlerizm, Stalinizm ve Nâsırizm gibi kavramların yaygın biçimde kullanılmış olması bu durumun bir sonucudur. Her ne kadar bu tür kavramlar ekonomistler, sosyologlar ve tarihçiler için farklı anlamlar taşıyorsa da, bütün bu bakış açılarında ortak olan nokta, sözkonusu liderlerin ve benzerlerinin yeni ve orijinal yaklaşım ve yönlendirmelerle kendi toplumlarında değişimin önünü açtıkları ve bunun uluslararası alanda da etkilerinin görüldüğüdür.<sup>1159</sup> Bununla birlikte, liderlerin toplumsal değişimin anahtarları olarak kabul edilmeleri, sözkonusu değişim olgusunun sadece bir tasviri anlamına gelmekte, onların etkilerinin yoğun ve kapsamlı olmasına yol açan faktörler açıklanmamış olarak kalmaktadır.<sup>1160</sup> Bu nedenle liderlik kurumunun yapısını, özelliklerini, çevre koşulları ile bağlantısını ve konjonktürle ilişkisini açıklayan liderlik kuramlarının çözümlemelerde gözönünde bulundurulması önem taşımaktadır.

Bouthoul’a göre, İbn Haldûn, kendisinden önce İslâm dünyasında bu konuya ışık tutan işe yarar bir teori geliştirilmemiş olduğu halde, siyaset alanıyla ilgili bir liderlik kuramı ortaya koymayı başarmıştır.<sup>1161</sup> Gerçekten de düşünürün liderlik kurumuyla ilgili olarak ileriye sürdüğü görüş ve değerlendirmeler topluca gözden

<sup>1156</sup> Evans ve Newnham, s. 297.

<sup>1157</sup> Palmer ve Perkins, s. 88.

<sup>1158</sup> Anthony Giddens, *Sociology*, 2. ed., Oxford: Polity Press, 1993, s. 658, 659.

<sup>1159</sup> Gabriel Sheffer, “Introduction: In Search of Innovative Leadership in World Politics”, *Innovative Leaders in International Politics* içinde (vii-xviii), Gabriel Sheffer (Ed.), Albany: State University of New York, 1993, s. vii.

<sup>1160</sup> Laski, s. 12.

<sup>1161</sup> Gaston Bouthoul, *İbn Haldun: Felsefetu'l-ictimâ'iyye*, Adil Zuaytir (çev.), 2. b., Beyrut: Muessesetu'l-Arabiyyeti'd-dirâsâti, 1983, s. 70.

geçirildiğinde, konuyu oldukça geniş bir bakış açısı ile ve farklı boyutları çerçevesinde derinlemesine incelemiş olduğu görülmektedir. Bir yandan halkın, liderlerinin ideoloji ve dünya görüşünü benimseyeceğini<sup>1162</sup> ve onları taklit edeceğini<sup>1163</sup> belirtirken, diğer yandan da, kamuoyu baskısının liderlerin hareket alanının sınırlarını belirleyeceğini<sup>1164</sup> vurgulamaktadır. Ayrıca düşünür, liderlerin kişisel etkisini gözardı etmemekle birlikte, başarılarının hem uluslararası konjunktüre,<sup>1165</sup> hem de içinde buldukları ve üyesi oldukları toplumların durumuna bağlı olduğunu belirtmek suretiyle,<sup>1166</sup> konuyu farklı parametreler ışığında ele almaktadır. Bunun yanı sıra, üstün zekâyâ ve sıradışı yeteneklere sahip olan liderlerin, ait oldukları toplumun yapısına ve kapasitesine uygun düşmeyen aşırı hedefler belirleyerek, ülkelerine ve devletin işleyişine zarar verebileceklerini belirtmektedir.<sup>1167</sup>

Bu nedenle İbn Haldûn'un, Machiavelli'in aksine, tarihin bireyin elinde olduğunu düşünmediği, bireyi, özellikle de yöneticileri ve güçlü şahısları, tarihteki değişimin önemli birer belirleyicisi olarak görmediği ileri sürülmüştür.<sup>1168</sup> Ülken'e göre, "İbn Haldûn'un usulü, ferdi, mutlak olarak hariç" bırakmaktadır.<sup>1169</sup> Buna karşılık

---

<sup>1162</sup> Düşünür, sıkça tekrarladığı "Halk, yöneticilerin dini üzeredir" sözüyle bu noktayı vurgulamaktadır. Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 13a, 74a, 143a, 183a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 60, 177, 330, 415; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 60, 201, 393, II, s. 517; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 191, 362, 561, II, s. 686; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 57, 291; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 300, II, s. 123, 346.

<sup>1163</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 74a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 177; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 361; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 201; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 291; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 300.

<sup>1164</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 141b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 327; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 389; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 557-558; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 170-171; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 117-118.

<sup>1165</sup> Düşünür, çok sayıda asabiyetin bulunduğu bir coğrafyada güçlü devletlerin kurulamayacağını vurgulamak suretiyle, böyle bir konjunktürde yetenekli liderlerin bile çok fazla bir başarı sergileme şanslarının bulunmadığını söylemiş olmaktadır. Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 82b-83a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 195-196; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 386-387; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 231-232; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 323-325; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 332-334.

<sup>1166</sup> Düşünür, dinamizmini yitirmiş olan toplumlarda liderlerin kişisel beceri ve yeteneklerinin etkisiz kalacağını vurgulamaktadır. Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 71a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 170-171; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 192-193; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 352-353; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 278-281; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 287-289.

<sup>1167</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 95b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 221; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 419; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 476-477; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 368; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 384. Kendir tercümesinde bu ifadelerin tamamen zıt anlam verilerek yanlış aktarıldığı görülmektedir. Bkz. *Mukaddime/Kendir*, I, s. 268.

<sup>1168</sup> Khan, s. 454.

<sup>1169</sup> Hilmi Ziya [Ülken] ve Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu], s. 129. Yine Ülken'e göre, "Onun tarihi izahında Carlyle'in 'kahraman'ı veya Nietzsche'nin 'fevkalbeşer'i tarzında hiçbir âmilin mevki yoktur. Reisliği, ve hükümdarlığı aynı tarzda izah ediyor". (Bkz. *a.g.e.*, s. 129-130). Oysa İbn Haldûn, reislik ile hükümdarlığı farklı açıklamaktadır. Reislik mutlaka asabiyet temeline dayanır, hükümdarlık ise, devlet otoritesinin yerleşmesi ve kurumsallaşmasından sonra asabiyetsiz de devam edebilir (Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 77b-78a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 185-186; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 374-375; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 216-217; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 306-308; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 314-315). Başlangıcı itibariyle de reislik, salt asabiyet sayesinde ortaya çıkar, buna karşılık tanınmış bir hanedana mensup bir kimse asabiyete dayanmadan da devlet kurabilir. (Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 78b-79a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 187; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 376-377; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 219; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 309; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 318). Reis tek başına hareket etmekten kaçınıp başkalarına danışırken, hükümdar mutlak bir otorite kurmaya çalışır ve bunu gerçekleştirir (Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 88b-89a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 206-207; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 399-400; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 249; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 343-344; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 353-354). Ayrıca, Nietzsche'nin Nazi ideolojisine

Fındıkoğlu, “İbn Haldûn’da büyük adamın mahdut olan rolü”nden söz etmektedir. Ona göre, bu sınırlı rol, devleti canlı bir organizma gibi gören uzviyetçilik (organizmacılık) nazariyesinin tabîî sonucu olarak, bir devletin kuruluşundan yıkılışına kadar yaşadığı beş evreden (*tavır*) beşincisinde bitmektedir.<sup>1170</sup> Issawi ve Leaman ise, “mutlak olarak” kaydını koyarak, yanlışlığı açık bir yargıda bulunan Ülken’in aksine, İbn Haldûn’un ne liderlere tarihin seyrinde “mutlak” bir rol verdiğini, ne de tümüyle etkisiz gördüğünü belirtmektedirler. Onlara göre, düşünürün açıklama modeli çerçevesinde toplumsal yasalar kitleler üzerinde hüküm sürer ve bu yasa ya da düzenlilikler, yalıtılmış bireylerin oynadıkları rolden, özellikle önemsenmeye degecek ölçüde etkilenmezler. Yine onlara göre, İbn Haldûn’un eserlerinde “büyük adamlar”la ilgili çok az ifade vardır; her ne kadar bireyler de olaylar dizisini etkilemekteyse de bu tesir çok sınırlıdır.<sup>1171</sup> Benzer bir değerlendirmeyi Lacoste da yapmakta, düşünürün, büyük önderlerin kişiliklerinden çok, toplulukların yapısı üzerinde durduğunu, manevî güçlerin önemini küçümsememekle birlikte, onları etkin siyasal güçler durumuna getiren maddî etkenlere dikkat çektiğini söylemektedir.<sup>1172</sup> Bununla birlikte Lacoste, asabiyetin, “lider”in kesin olarak belli bir tarihsel çerçevede yer alan insanlar üzerindeki etkisi olduğunu<sup>1173</sup> ve özellikle “bir önder tarafından kullanılan” siyasal bir güç niteliğini taşıdığını<sup>1174</sup> söylemek suretiyle, ilkinden farklı bir değerlendirme de yapmaktadır.

---

kaynaklık eden “üstün insan” tezinin benzerini İbn Haldûn’da aramak için makul bir neden yoktur. Ülken’in, çalışmasını yayınladığı dönemin (1940 yılı) uluslararası politik şartlarının etkisi altında kalmış olması mümkündür. Öte yandan, İbn Haldûn’un umrân olaylarını açıklarken bu olayların “mimar”ları olarak “kahraman”ları teklif edecek herhangi bir görüşe karşı olduğunun tespit edildiğini ileri süren Arslan’ın da, Ülken’den etkilenmiş bulunduğu anlaşılmaktadır. Ona göre, İbn Haldûn egemenlik gibi siyasal olayları açıklarken “lider” ya da “hükümdar”ın kişiliğini önemsizleştiren bir açıklama modeline dayanmak istemektedir. Yine Arslan’a göre, düşünürün toplumsal olayların açıklanmasında bireyi kararlı bir biçimde dışarı atmak istediğini, Carlyle anlamında “kahraman”lara inanmadığını, onları ortam ve şartlarının doğurduğu varlıklar olarak gördüğünü söyleyenler tamamen doğru bir noktaya işaret etmektedirler (Bkz. Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 94-95). Bununla birlikte Arslan, asabiyetin yok olmasından söz ederken, doğruluğunu onayladığı bu iddialardan vazgeçmek zorunda kalmaktadır. Ona göre, İbn Haldûn, asabiyetin çözülmesinin sorumlusu olarak sadece liderle aynı asabiyeti taşıyan grubu ve bu grubun hayatında meydana gelen bazı değişiklikleri değil, aynı zamanda liderin kendisini de göstermektedir (Bkz. *A.g.e.*, s. 147). Yine ona göre, “devlete götüren şey asabiye ise, mantıkî olarak, egemenliğin kaybedilmesine, mülkün çözülmesine, devletin ortadan kalkmasına neden olacak olan da asabiyenin çözülmesi ve ortadan kalkması olacaktır” (Bkz. *A.g.e.*, s. 146). Bu durumda Arslan, İbn Haldûn’un liderin rolüne yaptığı vurguyu açıkça ifade etmiş ve kendi iddiasının geçersizliğini ispatlamış olmaktadır.

<sup>1170</sup> Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İçtimaiyat Dersleri: Sosyoloji, Doktrin ve Kolları*, 1, İstanbul: İÜİFY, 1971, s. 88. Bu, yıkılma aşamasına gelmiş bir devletin “büyük adam”lar tarafından bile kurtarılamayacağı anlamına gelmektedir. Fındıkoğlu, Naîma’nın, üstadı İbn Haldûn’dan bu noktada ayrıldığını da belirtmektedir. Ona göre ferdi irade ve “âkilin hüsn-ü tedbiri” siyasî bünyeyi islah edebilir ve idame ettirebilir. Bkz. *A.y.*

<sup>1171</sup> Issawi ve Leaman, s. 624.

<sup>1172</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 164.

<sup>1173</sup> *A.g.e.*, s. 119.

<sup>1174</sup> *A.g.e.*, s. 125.

Gerçekte, İbn Haldûn'un, devlet yönetiminin demokratik sayılabilecek özelliklerini yitirerek monarşiye dönüşmesini salt hükümdarın şahsının, yani bireyin etkisiyle izah etmesi,<sup>1175</sup> onun bir devletin ve toplumun tarihinde bireyin etki ya da rolünün bulunmadığı gibi bir düşünceyi savunmadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla onun yaklaşımının, bireyin etkisi veya öneminin değil, “seçkinci” ya da “elitist” eğilimlerin reddi olarak anlaşılması gerekmektedir. Düşünün, üstün zekâlı sıradışı bireylerin tarih ve toplum üzerindeki etkisini özellikle vurguladığı nokta, şaşırtıcı biçimde, onun, bireyin rolünü önemsemediğinin ileri sürülmesine yol açmıştır. Oysa İbn Haldûn, tam da bireyin rolüne önem atfettiği için, fakat bu rolün genelde olumsuz bir nitelik taşıdığını düşünmesi yüzünden, sıradışı ve üstün zekâlı yöneticilere (“kahraman”lara ve “büyük adam”lara) “önem” değil fakat “değer” vermek istememektedir:

Bil ki, insanlardan uyanık ve keskin zekâ sahibi olanlarda yumuşaklık ve şefkat (*rıfk*) melekesi az bulunur. *Rıfk*, genellikle gafillerde ya da kendisini gafil gösterenlerde olur, uyanık kimselerde ise az bulunur. Çünkü uyanık yönetici, bakışının derinliğiyle halkın idrak edebildiklerinin ötesine *nüfûz* ettiği ve işlerin daha başında sonuçlarına muttali olduğu için, yönetilenlere *tâkat*lerinin üstünde sorumluluk yükler ve onların helâk olmasına neden olur....<sup>1176</sup> İfrat derecede zekâ ve uyanıklığın ardından, acı verici ve toplumdaki köklü uygulamalara (*meleke*) aykırı işler ve halka, onların *tabiatında* bulunmayan şeylerin yüklenmesi gelir.... Bu yüzden, keskin zekâ sahipleri şeytan sıfatıyla vasıflandırılmakta, onlar için “şeytan, şeytanlaşmış” vs. gibi isimler kullanılmaktadır.<sup>1177</sup>

<sup>1175</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 84a-b, 85a-b, 142a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 197, 199, 201, 328-329; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 388-389, 390-391, 559; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 234-235, 238, 242, 391-392; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 327, 329, 333; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 3343-344, 353-354.

<sup>1176</sup> Burada, *Mukaddime/Zağbî*'de yanlış yerde nokta konularak düşünürün cümlesinin bölündüğü ve böylece, “Uyanık yöneticide halka *tâkat*inin üstünde sorumluluk yükleme az olur” şeklinde bir anlam çıktığı görülmektedir. Bu yüzden, *Mukaddime/Zağbî*'den yapılmış olan *Mukaddime/Kendir* tercümesi de hatalıdır. Krş. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 95b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 221; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 268; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 419; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 476-477; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 368; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 384.

<sup>1177</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 95b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 221; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 268; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 419-420; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 477-478; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 368-369; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 385. Benzer düşünceleri Montaigne de dile getirmiştir: “Günlük hayatımızda ve insanlarla olan alışverişlerimizde fazla parlak ve keskin bir zeka göstermek de doğru değildir. Derin bir anlayış bizi fazla inceliğe ve fazla meraka götürür. Zekamızı olaylara ve dünya işlerine daha elverişli bir hale getirebilmek için biraz ağırlaştırmak, körleştirmek, onu karanlık ve bayağı hayata uydurmak için karartmak ve bulandırmak gereklidir. Nitekim gevşek ve sıradan zekalar işleri daha kolaylıkla, daha başarıyla çevirirler. / Yüksek ve ince felsefi düşünceler iş görmeye elverişli değildir. Keskin bir düşünce inceliği, kabına sığmayan bir zeka çevikliği, işlerimize engel olur.... Birbirine zıt birçok parlak düşünceler ve biçimler içinde insan kendini kaybeder... / Her işin bütün koşullarını ve sonuçlarını arayıp hesaplayan adam karar vermekte güçlük çeker; orta bir kafa da işleri görür, büyük küçük bütün girişimlere yeter. Dikkat ederseniz en iyi işçiler nasıl iş gördüklerini söylemekten aciz kimselerdir. Buna karşılık, yaptıklarını çok iyi anlatan kimselerin elinden iyi iş çıktığı pek görülmez.” Bkz. Montaigne, *Denemeler*, Sabahattin Eyüboğlu (çev.), İstanbul: Cem Y., 1998, s. 71-72.

Böylece İbn Haldûn, özellikle uluslararası ilişkiler açısından günümüzde de kabul gören bir anlayışı dile getirmiş olmaktadır: “Rasyonel davranış zekice davranma değildir. Olası sonuçları hesap ederek, avantaj ve dezavantajları dikkate alarak bilinçli bir davranışta bulunmaktır.”<sup>1178</sup> Ayrıca, yukarıda aktarılan değerlendirmelerinin doğal bir sonucu olarak İbn Haldûn, üstün zekâlı insanların yönetici olmaları taraftarı değildir.<sup>1179</sup> Bu görüşünü desteklemek için Hz. Ömer’in uygulamasına atıfta bulunmaktadır. Ziyâd bin Ebû Sufyân’ı (Ziyâd bin Ebîh) Irak valiliğinden azlettiğinde, onun, “Beni niçin azlettin, ey Emîrül-müminîn, sebep âcizlik mi, ihanet mi?” şeklindeki sorusuna şöyle karşılık vermiştir: “Onlardan hiçbirini için azletmedim. Fakat aklındaki üstünlüğü insanlara yüklemeyi çirkin ve kötü buldum.”<sup>1180</sup>

İbn Haldûn’un bu bakış açısı, aynı zamanda onun, tarihte ve toplumda sıradışı insanların (“kahraman”ların ve “büyük adam”ların) kayda değer bir etkilerinin bulunduğunu ve bulunabileceğini kabul ettiğini göstermektedir, aksi takdirde onların yönetici olup olmamalarını tartışma konusu yapması da gereksiz hale gelecekti. Düşünür, aşırı ölçüde keskin zekâ sahibi insanların yönetici olmalarının olumsuz sonuçlara yol açabileceği şeklindeki düşüncesini bir başka açıdan daha temellendirmektedir:

Umrândaki insanlardan zekâ ve uyanıklık ehli olanlar, zihinlerindeki parlaklık ve nüfuz edicilikle, tıpkı *fukahânın* durumunda olduğu gibi, ince manâlar, kıyaslar ve temsiller (*temsîlât*) denizine dalmış olmalarından dolayı yanlışlara (*galât*) düşerler. Buna karşılık ortalama zekâ düzeyindeki saf ve sağlam tabiatlı sıradan bir kimse, bu şekilde düşünmeyi başaramadığı ve bu

<sup>1178</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, s. 558.

<sup>1179</sup> Echevarria, s. 68.

<sup>1180</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 95b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 221; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 268; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 419; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 477; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 368; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 384. İbn Haldûn’un, üstün zekâlı yöneticilerle ilgili değerlendirmelerinde Mâverdî (974-1058) ile Turtûşî’yi (1059-1131) takip ettiği görülmektedir. Mâverdî şöyle demektedir: “Bazan fazla akıl, insanı hile, hud’a, desise ve kötülöklere daha kolay iteleyeceği gibi, halk içinde ayıplanarak itibar ve şerefini kaybetmesine sebep olabilir. Buna aşağıdaki olay güzel örnektir. Hattâb oğlu Ömer, Ebû Musa’l-Eş’arî’ye Ziyâd’ın valilikten alınıp azledilmesini emrettiğinde Ziyâd Hazreti Ömer’e: ‘Ey Halife, azil sebebim bana bir taraftan vuku bulan hiddet ve öfkeniz mi, yoksa Müslümanların hazinesine ihanetim mi?’ diye sordu. Ömer de: ‘Hiçbiri değil. Belki senin aklın deha mertebesinde parlak ve fazla olduğundan, senin gibi bir dahiyî insanlar üzerine ağır bir yük olarak yüklemiş olmaktan korktuğum içindir...’ dedi.” (el-Mâverdî, *Maddî ve Manevî Yüce Hedefler*, s. 79-80). Benzer şekilde Turtûşî de şunları söylemektedir: “Aslında kurnazlık, deha ve hile gibi vasıflarla anlatılan kimseler yerilen kimselerdir. Bu vasıfların sahibi, sürekli başkaları tarafından kendisinden korkulan, bir bela getirmesinden endişe edilen kimselerdir. Ömer b. el-Hattâb, Ebû Musâ el-Eş’arî’ye Ziyâd’ın valiliğini engellemesini, Ziyâd’ı valilikten azletmesini emretmişti.” (Turtûşî, s. 190). Turtûşî, günümüzde yapılan “entelektüel zekâ” ve “duygusal zekâ” ayırımına benzer şekilde, akıl ile irade arasında da ayırım yapmakta, kötü davranışlarda asıl etkenin genellikle akıl eksikliği değil, irade zayıflığı olduğunu söylemektedir: “Bazı şairler de ... şu beyitleri okumuşlardır: Bir insan en büyük meziyet olarak aklı taşııyorsa / Onu yok edecek olan taşıdığı diğer büyük özelliklerdir.” (A.g.e., s. 190). “Kişi aklıyla isterse (olumsuz anlamıyla) dâhice davranır ve kurnazlık eder ama, isterse da elini eteğini kötü işlere bulaşmaktan çeker.” (A.y.) “... akıllı insanın yaptığı her kötü işte onun bizzat akli etkin değildir. Doğrusu aklının azlığı şerli işlere düşürmüştür onu! Esas etken iradesidir.” (A.g.e., s. 191).

yönde bir alışkanlığı (*i'tiyad*) bulunmadığı için, her hususu kendi hükmü çerçevesinde ele alır, durumlardan (*ahvâl*) ve şahıslardan her *sınıfı* ona ait hükümle değerlendirir, hükmü kıyasla başka hususlara taşımaz ve genelleme yapmaktan uzak durur; düşüncesi çoğunlukla algılanabilen hususlardan ayrılmaz ve zihninde onun sınırlarını aşmaz.... Böylece siyasî meselelerdeki değerlendirmeleri hatadan emin ve diğer insanlarla olan ilişkilerine dair kavrayışı isabetli olur. Bakış açısının doğruluğu sayesinde işleri ve geçimi güzelleştir, âfetlerden<sup>1181</sup> ve zararlardan uzak kalır.<sup>1182</sup>

Aynı nedenle İbn Haldûn, din bilginlerinin de (*ulemâ* ve *fukahâ*) iyi yöneticiler olamayacaklarını öne sürmektedir. Ona göre, “insanlar arasında siyasete ve siyasî yaklaşımlara en uzak olanlar âlimlerdir”:

Bunun sebebi, onların teorik düşünmeyi ve manâlara dalmayı alışkanlık edinmiş olmalarıdır. Öyle ki, o manâlara, algılanan hususlardan soyutlama yapmak suretiyle, *küllî* ve genel kurallar/ilkeler (*umûr*) olarak ulaşırlar. Bunu, özel bir *maddeyi*, *şahsı*, kavmi, *ümme*ti, veya insanlardan herhangi bir *sınıfı* dikkate almaksızın; herhangi bir iş hakkında bu kurallarla/ilkelerle, genel olarak (*'ale'l-umûm*) hüküm vermek için yaparlar. Bundan sonra da, zihindeki bu *küllî* ve genel hükümleri dış dünyadaki nesne ve olaylara uygularlar. Ayrıca *fikhî kıyas*lara alışmış olmaları nedeniyle, işleri benzerleri ve *emsâlleri* ile kıyaslarlar. Bu yüzden, verdikleri bütün hükümler ve yaptıkları değerlendirmeler, *zihnin* sınırlarını aşmaz. Bunlarla zihnin dışındaki gerçeklik arasındaki uygunluk (*mutâbakat*) ancak ayrıca yapılacak bir araştırma ve düşünme faaliyeti bittikten sonra ortaya çıkar. Veya hepsi için uygunluk meydana gelmez, fakat dış dünyadaki gerçeklik, *şer'î* hükümlerde olduğu gibi, *zihindeki* onunla ilgili genel hükümlerin teferruatı olarak görülür. Çünkü bu *şer'î* hükümler, muhafaza edilmiş bulunan Kitap ve Sünnet delillerinin teferruatıdır ve Kitap ve Sünnet'in hâricindeki hükümlerin, onlara uygun olması istenir. Aklî ilimlerdeki düşünme faaliyeti ise bunun tam aksidir. Onlardaki hükümlerin sıhhati için, dış dünyadaki gerçekliğe uygunluk gereklidir. Kısacası ulemâ, bütün diğer düşünce ve değerlendirmelerinde de zihnî işleri ve fikrî yaklaşımları alışkanlık haline getirmiştir ve bundan başkasını da bilmez. Halbuki *siyâset* ehlinin dış dünyadaki (*hâric*) gerçekliği ve onunla ilişkili ve ona bağlı (*ahvâl*) durumları gözönünde tutmaya ihtiyacı vardır; bunlar ise gizli ve kapalıdır. Belki de onlarda, benzerlerine ve emsâllerine dahil edilmelerine engel olan ve onlara *tatbîk* edilmeye çalışılan *küllî* ve genel yargıları geçersiz kılan özellikler vardır. Umrânın durumlarından hiçbiri diğerine kıyas edilemez, çünkü bir açıdan birbirlerine benzeseler bile, ikisi arasında birçok açıdan farklılık bulunabilir. Ulemâ ise, hükümleri genelleştirmeye ve bazı konuları diğerlerine kıyas etmeye alışmış buldukları için, siyasî meseleleri değerlendirdikleri zaman, onları bu tür zihinsel düşünce kalıplarına ve delillendirmelere göre ele alırlar. O yüzden sıkça yanılığa (*galat*) düşerler ve bu konularda onlara güvenilmez.<sup>1183</sup>

<sup>1181</sup> *Mukaddime/Zağbî*'de “âfât” yerine yanlış olarak “âfâk” (ufuklar) şeklinde yazılmış bulunmaktadır. Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 290b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 619.

<sup>1182</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 290b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 619; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 797; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 993; *Mukaddime/Ugan*, III, s. 166; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 217-218; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 309-310.

<sup>1183</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 290a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 618-619; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 796-797; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 992-993; *Mukaddime/Ugan*, III, s. 164-166; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 217;

Bu görüşlerinin doğal bir sonucu olarak İbn Haldûn, egemen elitin filozoflar olması gerektiğini savunan Eflatun gibi isimlerden<sup>1184</sup> farklı düşünür. Seçkinlerin toplumları yönetmeleri gerektiği görüşü Eflatun'dan Nietzsche'ye ve Jose Ortega y Gasset'ye kadar uzanmaktadır. Ancak bu yaklaşımın, “olan”ı değil “olması gereken”i ya da “olması istenen”i yansıtan bir düşünce olması itibarıyla bilimden çok felsefenin konusuna girdiği belirtilmektedir.<sup>1185</sup> Aynı yaklaşımı sürdüren M. Weber'in ise, Nietzsche'den etkilendiği için<sup>1186</sup> “karizma” kavramına önem vermiş olduğu ileri sürülmektedir. Benzer şekilde tarihçi Carlyle, tarihte “büyük adam”ın ya da karizmatik kişiliğin rolünü abartmakla suçlanmakla birlikte tam aksi görüşleri de dile getirmiştir. Ona göre, Fransız Devrimi'nde birincil sürükleyiciler, felsefeci avukatların, zengin dükkan sahiplerinin ve yerel soyluların yaralanan gururları ya da çelişen felsefeleri değil, açlık ve çıplaklık olmuştur; bütün ülkelerdeki benzer bütün devrimlerde de böyle olacaktır.<sup>1187</sup>

Eski Yunanca'da “Tanrı vergisi” anlamına gelen “karizma” kavramı,<sup>1188</sup> Kilise tarihçisi Rudolf Sohm'un Kilise'nin ilk dönem “karizmatik örgütlenmesi”yle ilgili incelemesi vasıtasıyla sosyal bilimlere taşınmış bulunmaktadır. M. Weber bu kavramı laikleştirmiş, Kilise'ye özgü içerikten soyutlamış, “bireysel bir kişiliğin, sayesinde olağanüstü sayıldığı ve doğaüstü, insanüstü ya da en azından özgüllükle olağandışı güçlere ve niteliklere sahip diye görüldüğü belirli bir özellik” şeklinde tanımlamak suretiyle, ona daha genel bir uygulanırlık sağlamıştır.<sup>1189</sup> Böylece “birey”, “karizma” kavramı çerçevesinde, toplumsal olayların açıklanmasında önemli bir faktör olarak analizlerde yer almaya başlamıştır. Bu bakış açısına göre karizma (*Charisma*), insanları tek vücut olarak harekete geçirebilen, statükoyu değiştirebilen kişisel bir devrimci güçtür ve Weber'in deyimiyle, özel bir “egemenlik” veya “otorite” (*Herrschaft*) olarak

---

*Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 308-309. İbn Haldûn, ulemanın, “özel bir *maddeyi*, *şahsı*, kavmi, *ümme*ti, veya insanlardan herhangi bir *sınıfı* dikkate almaksızın; herhangi bir iş hakkında bu kurallarla/ilkelere, genel olarak (*'ale'l-umûm*) hüküm vermek için” zihni soyutlamalar yaptıklarını ve genel ilkelere ulaştıklarını söylerken, Kendir tercümesinde hatalı olarak şu ifadeler yer almaktadır: “Alimler ... bu kurallar ile –özel bir madde, kişi, nesil, toplum veya sınıf hakkında değil– genel hükümler vermeye alışkındır.” (*Mukaddime*/Kendir, II, s. 796). Oysa düşünür, alimlerin, o kurallarla, özel bir madde vs. hakkında genel hükümler verdiklerini söylemektedir.

<sup>1184</sup> Anthony Flew, “Plato (Eflatun)”, *Büyük Düşünürlerin Politika Felsefeleri* içinde (5-13), Maurice Cranston (Ed.), İstanbul: Milliyet Kültür Kulübü, 1968, s. 8, 12.

<sup>1185</sup> Kışlalı, s. 247.

<sup>1186</sup> Bryan S. Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, London: Routledge, 1994, s. 198, 202.

<sup>1187</sup> Carr, *Tarih Nedir?*, s. 60.

<sup>1188</sup> Kapani, s. 90.

<sup>1189</sup> Burke, s. 10, 86.

kendisini gösterir.<sup>1190</sup> Liderin sözü edilen niteliklere gerçekten sahip olup olmaması o kadar önemli değildir; önemli olan halkın buna inanıyor olmasıdır.<sup>1191</sup>

Birçoklarına göre Weber'in karizma kavramı, ifade ettiği olguyu açıklamaktan çok betimlemektedir.<sup>1192</sup> Ayrıca, liderlerin karizmaları, "olağanüstü" niteliklere sahip olmalarına veya öyle kabul edilmelerine bağlanıyor olsa da, onlara bu tür bir bağlılığın "olağan" bir durum olduğu görülmektedir; dolayısıyla karizma olarak adlandırılan olgunun etkisini liderlerin olağanüstü niteliklerine bağlamaya çalışmak gereksiz kabul edilebilir.<sup>1193</sup> İbn Haldûn'un yaklaşımında *asabiyetin*, karizma olarak adlandırılabilir olgunun da temelini oluşturduğu görülmektedir. Örneğin düşünür, hanedan mensubu olanların, asabiyete dayanmadan da hükümdarlık mevkiine gelebileceklerini belirtmektedir. Ona göre, bir hanedan pek çok kavim ve toplum üzerinde hâkimiyet kurmuş ve uzak bölgelerde bile onlara bağlanıp itaat etme (*inkiyâd*) duygusu yerleşmişse, böyle bir hanedana mensup biri bu uzak bölge halklarından birinin yanına gittiğinde, oradaki insanlar onun etrafında toplanır ve onun hâkimiyetini kabullenirler. Bu şahıs onlara çeşitli görev ve unvanlar verir, fakat onlar, kendilerinin onun yerine geçebileceğini düşünmez ve ümit etmezler. Çünkü onun asabiyetine bağlanıp itaat etme onların zihinlerine köklü bir şekilde yerleşmiş ve bu itaati bir inanç (dünya görüşü ve/veya ideoloji) haline getirmişlerdir.<sup>1194</sup> Böylece İbn Haldûn, M. Weber'in "karizmatik meşruiyet" (*charismatische Legitimität*) ya da "karizmatik otorite" (*charismatische Herrschaft*) kavramıyla ifade ettiği olguyu açıklamış olmaktadır.<sup>1195</sup>

---

<sup>1190</sup> Alan Bryman ve Peter Baehr, "Karizma", *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü - The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought* içinde (404-406), s. 404; Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 124, 140-148.

<sup>1191</sup> Kapani, s. 91.

<sup>1192</sup> Burke, s. 86-87.

<sup>1193</sup> Bkz. A.g.e., s. 87.

<sup>1194</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 78b-79a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 187; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 219; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 376-377; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 309; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 318. Babür İmparatorluğu'nun kurucusu Babür Şah bu durumu tıpkı düşünürün anlattığı şekilde yaşamış bulunmaktadır. Endülüs Emevî Devleti'ni kuran Abdurrahman'ın durumunun da böyle olduğu görülmektedir.

<sup>1195</sup> Bu durum, hanedana mensup şahıs için değil de, genel olarak hanedan açısından düşünüldüğünde, "kurumsal/geleneksel meşruiyet" olarak da yorumlanabilir. Ancak, Weber'in yaklaşımı çerçevesinde karizma kavramı zaten böylesi bir vaziyeti anlatmaktadır: "Max Weber'in saptadığı meşruluk ideal tiplerinden üçüncüsü olan 'karizmasal' meşruluk, şefin bir kişi olarak şef kabul edilmesi olayına dayanır; şefin, kişisel düzeyde sahip olduğu saygınlık ve çekicilik iktidarın kaynağı haline gelir, böylece. Yani aslında önderliği, iktidara dönüştüren bir meşrulaştırma olayı söz konusudur burada ve bu, sözünü ettiğimiz durumu genelleştirmektedir. Zaten Max Weber, hiç bir iktidarın tek bir meşruluk tipine dayandığını da düşünmemektedir. Dolayısıyla, ayırdığı diğer iki ideal tipte – yasal-ussal meşrulukla geleneksel meşruluk ... – karizmadan da bir şey bulunacak..." (Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 201). Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 17-20, 122-125, 140. Sorunu fonksiyonel bir yaklaşımla ele alan Easton'a göre meşruluk şu üç kaynaktan doğabilir: a) İdeolojik kaynak, b) Yapısal (strüktürel) kaynak, c) Liderlerin kişisel nitelikleri (kalite, yetenek vs.): Bu üçüncü husus, karizmayı da kapsamaktadır. Bkz. Kapani, s. 93-94.



Bu açıdan bakıldığında *asabiyet*, “karizma” kavramının karşıtı değil, onu da kapsayan ve oluşum sürecini ortaya çıkaran, olayı tasvir etmekle yetinmeyip açıklayan bir kavram olarak kendisini göstermektedir. Bununla birlikte Caton, düşünürün peygamberlik kurumuna yaklaşımının ve peygamberlerin toplumsal rollerine ve etkilerine ilişkin tespitlerinin Weber’in karizmatik kişilik kavramına karşılık geldiğini ileri sürmektedir. Sıradışı, seçkin, toplum geneline hitap eden ve liderlik dürtüsü bulunan peygamberler ile onların getirdikleri, insanların inancını yenileyen, ayin ve törenlerine safiyet kazandıran ve bireyleri doğruluğa yönlendiren *puriten* birlik “ideoloji”si, insanlardaki profan ve dünyevî arzuların yerini öteki dünyanın aşkınlığının almasını sağlayabilir. Bir başka deyişle, İbn Haldûn’un teorisi, karizmatik bir liderin, farklı kabilelerden oluşan bir toplumdaki parçalanma eğilimlerine nasıl karşı koyabildiğini ve onu aşabildiğini açıklamaktadır.<sup>1196</sup>

Ancak, İbn Haldûn ile Weber’in konuya yaklaşımları arasında önemli farklılıklar da bulunmaktadır. Weber’e göre “karizma, saf görgül ve değerden bağımsız anlamında, özellikle tarihin yaratıcı devrimci gücüdür”,<sup>1197</sup> İbn Haldûn’a göre ise bu özellik sadece *asabiyete* aittir; hatta *karizma* olarak adlandırılan olgunun da kaynağını yine *asabiyet* oluşturmaktadır.<sup>1198</sup> İbn Haldûn’un Mehdî<sup>1199</sup> konusundaki görüşleri, Weber ile olan yaklaşım farklılığını bâriz bir biçimde sergilemektedir. Ona göre, Mehdî’nin ortaya çıkışı, güçlü bir *asabiyete* sahip bir grubun mevcut bulunması başta olmak üzere, birtakım somut maddî şartların gerçekleşmesine bağlıdır.<sup>1200</sup> S. Dabydeen, düşünürün tarihsel değişimde bireylerin çok büyük öneme sahip olduklarını kabul etmekle birlikte, onların sosyal ve politik durumlar bağlamında ele alınmaları

<sup>1196</sup> Steven C. Caton, “Anthropological Theories of Tribe and State Formation in the Middle East: Ideology and the Semiotics of Power”, *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde (74-108), Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner, Berkeley: University of California Press, 1990, s. 96.

<sup>1197</sup> Theodore E. Long, “Prophecy, Charisma, and Politics: Reinterpreting the Weberian Thesis”, *Prophetic Religions and Politics* içinde (3-17), Jeffrey K. Hadden ve Anson Shupe (Ed.), 2. b, New York: Paragon House, 1986, s. 11.

<sup>1198</sup> Gumpłowicz’e göre, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde, “Kendi arzusunu kuvveden fiile isal, keşf ve inkişaf ettirecek bir *reisi* muhitinde arayıp bulan, bilvesile ve binnetice tarihi yapan içtimai kütledir”. (Bkz. Gumpłowicz, “İbni Haldun’da İçtimaiyat”, s. 97.) Buna karşılık, Ülken’e göre, modernlikle birlikte Ortaçağ’a özgü “büyünün bozulması”ndan söz etmiş bulunan Weber, gerçekte karizma kavramı etrafında “akıl” dışı bir “büyü” üretmektedir. Bkz. Ziya [Ülken] ve Fahri [Findıkoğlu], s. 129-130.

<sup>1199</sup> *Kur’an*’da sözü edilmemekle birlikte, Hz. Muhammed’in hadislerini içeren bazı kaynaklara göre, Kıyamet’ten önce, onun âlâmetlerinden olmak üzere ortaya çıkıp önemli siyasal başarılar gösterecek olan müslüman bir önderdir. Bkz. Avni İlhan, *Mehdilik*, İstanbul: Beyan Y., 1993.

<sup>1200</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 197. Düşünürün ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 158a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 363; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 599-600; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 431; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 224; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 196.

gerektiğini savunduğunu belirtmektedir.<sup>1201</sup> Karizmatik liderlerin durumuyla ilgili olarak İbn Haldûn'unakilere benzer görüşleri savunan E. H. Carr, gerek hükümdarlar gerekse başkaldıranların, eşit ölçüde kendi dönemlerinin özgül koşullarının ürünü olduklarına, tarihteki rollerini "izleyici kitlelerine borçlu" bulduklarına dikkat çekmektedir. Ona göre, liderler "toplumsal bir olgu" olarak anlam taşırlar ya da hiçbir anlam taşımazlar. Carr, görüşünü desteklemek için Gibbon'dan şu alıntıyı yapmaktadır: "Zamanın üstün kişiliklere uygun olması gerektiği, apaçık bir gerçektir; Cromwell ya da Retz'in dehası, bugün belki de karanlıkta yitip giderdi."<sup>1202</sup>

Böyle olduğu için, İbn Haldûn'a göre, kamu hizmetlerinin yürütülmesi ve yönetim faaliyetlerinde kamu yararının gözetilmesi bakımından ne bilginlerin ne de keskin zekâlı insanların yöneticiliğine ihtiyaç vardır. Bu tür görevler için en uygun olanlar, ortalama zekâ düzeyine sahip olanlardır; fakat yönetici konumuna gelebilmek açısından asıl önem taşıyan husus, bu tür kişisel özelliklerden ziyade, bir toplumsal uzlaşmanın ve halk desteğinin mevcut olmasıdır. Bu destek ise, kendisini asabiyet şeklinde gösterir. Bundan dolayı, İbn Haldûn'un liderlikle ilgili düşüncelerinin, asabiyet kuramının bir parçasını teşkil ettiği görülmektedir. Ona göre, bir topluma lider olabilmek için, öncelikle onların içindeki belirli bir asabiyetin üyesi olmak gerekir.<sup>1203</sup> Ayrıca, o asabiyet içinde genel olarak değerli kabul edilen bir soydan geliyor olmak (*asalet*), toplumun desteğinin sağlanması açısından etkilidir; çünkü onun atalarını ve soyunu yüceltme duygusu zaman içinde insanların nefislerine (çağdaş ifadesiyle bilinçaltlarına) yerleşmiştir. *Asalet*, "*şeref*" ve "*haseb*" (değerli soy) sahibi olmak anlamına gelmektedir.<sup>1204</sup>

Düşünürü göre, ülke ve şehirlerdeki hâkimiyeti (*tegallub*) daha çok, liderliğe uygun görülen önde gelen "şeref sahibi" aile ve sülâlelere (*beyt*) mensup kişiler ele geçirirler. Bununla birlikte bazen alt tabakalara mensup olanlar da, birtakım etkenler sayesinde, kendileri gibi aşağı zümrelere mensup insanlarla bir *asabiyet* ve dayanışma (*iltihâm*) oluşturmayı başarabilirlerse, egemenliği ele geçirip üst tabakalara hâkim

<sup>1201</sup> S. Dabydeen, "Ibn Khaldun: An Interpretation", *The Islamic Quarterly*, Vol. XIII, No. 2 (1969), s. 93.

<sup>1202</sup> Carr, *Tarih Nedir?*, s. 63-64.

<sup>1203</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 66b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 161; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 339; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 177; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 261; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 269-270.

<sup>1204</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 67a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 162; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 264; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 180; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 341; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 273.

konuma gelebilirler.<sup>1205</sup> Bu, bir lider için iktidarı ele geçirebilmek açısından asıl önemli etkenin *asabiyet* olduğunu, *asalet*in ikinci derecede önem taşıdığını göstermektedir. Gerçekte *asalet* de *asabiyetin* bir tezâhürü veya bir yan etkisi olarak ortaya çıktığı için, toplumdaki *asabiyet* durumu, *asalet* sahiplerinin konumları için de belirleyici olacaktır. Bu yüzden İbn Haldûn, *asalet*ten kaynaklanan *şeref*in, o an için güçlü bir *asabiyeti* bulunanlar için gerçek (*hakikat*), diğerleri içinse *mecaz* ya da benzetme anlamı taşıyacağını belirtir.<sup>1206</sup> O nedenle, şehirlerdeki *asabiyetten* yoksun “münferid” kişiler için *asalet* ancak *mecazî* olarak vardır. Bununla birlikte asil oldukları vehim ve vesvesesi onların içlerinde kalır ve kendilerini şerefli sülâlelerden saymaya devam ederler. Oysa *asabiyetleri* tümünden yok olup gittiği için, ortada *asalet*ten de hiçbir şey kalmamıştır.<sup>1207</sup>

Bununla birlikte, “şeref” ve “haseb” sahibi hanedan, aile ve sülâlelere mensup olanların *asaletlerinin* son bulması, salt mensup oldukları *asabiyetin* güç kaybetmesiyle değil, ayrıca bireylerin kendi tutum ve davranışlarıyla da ilgilidir. İbn Haldûn’a göre, *asalet* ve *şeref* (*haseb*), genelde dört kuşak sonra yok olur. Büyüklük ve yücelik (*mecd*) kazanan ilk şahıs, bunu elde etmek için ne zahmetlere katlandığını aklında tutar ve ona sahip olup sürdürmek için yapılması gerekenleri eksiksiz biçimde uygular. Onun oğlu ya da halefi ise, babası ya da selefi ile bizzat görüştüğü için, bu hususla ilgili bilgileri ondan bizzat dinlemek suretiyle alır; fakat birşeyi görene nisbetle duyanın durumu, kavrayış ve idrak bakımından zayıftır. Üçüncü kuşak ise, kendisinden öncekileri bilgisizce *taklîd* etmekle yetinir. Dördüncü nesil ise öncekilerin yolundan ayrılır, büyüklük ve yüceliğin oluşmasını ve korunmasını sağlayan hasletleri zâyi eder. Çünkü, *asalet* anlamına gelen büyüklük ve *şeref*in sonradan zahmet ve meşakkatle (*tekelluf*) kazanılmış vasıflar olduğunu unuttur, bunun onlarda başlangıçtan beri salt soylarından dolayı zorunlu olarak ortaya çıkan bir özellik olduğu *vehmine* kapılırlar. *Asaletin* “*asabiyet*”e ve “güzel hasletler”e dayandığını anlamazlar. Çünkü insanlar arasında

<sup>1205</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 183a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 414; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 516; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 685; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 309; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 305.

<sup>1206</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 67a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 162-163; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 180-181; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 341-342; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 264; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 274. Düşünür, sülâleler (*buyût*) arasındaki *şeref* farklılığının, *asabiyetteki* derece farklılığından ileri geldiğini, “*şeref*in/*asalet*in *asabiyetin* sırrı olduğunu” belirtmektedir (*Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 67b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 163; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 342; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 274). Ancak Kendir’in, “Çünkü farklılaşmanın sırrı bundadır” şeklinde yanlış bir çeviri yaptığı görülmektedir (*Mukaddime/Kendir*, I, s. 180).

<sup>1207</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 67b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 163; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 180-181; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 342-343; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 265; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 274-275.

yüceltildiklerini görmüş, fakat bunun nasıl ortaya çıktığını ve sebeplerini bilmekten uzak kalmış, sadece neseplerinden kaynaklandığı *vehmine* düşmüşlerdir. Böylece, dördüncü kuşak, kendisini asabiyetinden ya da toplumundan ayrı tutar, onlardan üstün görür; onların kendisine olan itaatlerine karşılık alçakgönüllülük gibi hasletlere sahip olması ve onların kalplerini kazanması gerektiğini bilmez. Tam aksine onları tahkir edip aşağılar. Bütün bunlardan dolayı da etrafındaki bağlıları zamanla ondan yüz çevirir, onu küçük görmeye başlar, aynı kökenden gelen diğer bir kola mensup, olumlu hasletlere sahip bir başkasını desteklemeye başlarlar. Düşünürü göre, hükümdar ailelerinin yanı sıra kabile reisleri, emîrlar ve diğer asabiyet sahiplerinin durumu böyledir. Şehirlerdeki güç ve nüfuz sahibi ileri gelen sülâlelerde de aynı durum görülür. Düşünür, asaletin “genel olarak” dört nesil sürmesine karşılık, kuşak sayısının dörtten daha az veya çok olabileceğini belirtmektedir.<sup>1208</sup> Dolayısıyla dört kuşak sınıflandırmasını dört evre olarak anlamak gerekmektedir.<sup>1209</sup>

“Karizmanın sıradanlaşması/rutinleşmesi”nden (*Die Veralltäglicung des Charisma*) söz eden Weber<sup>1210</sup> gibi İbn Haldûn da, sosyal değişimin insanların toplumsal statü ve konumlarını kaçınılmaz biçimde etkileyeceğini kabul etmektedir. Ona göre, bu âlemdeki herşey, hem zâtı (bireysel varlığı) hem de hâl ve durumu (nitelikleri) itibariyle sürekli bir “oluş” ve “yok oluş” yaşamaktadır. Özellikle insana ârız olan durumlar ve hâller (*ahvâl*) böyledir. Asalet de (*haseb*) aynı şekilde insanların başına gelen ve kalıcılığı olmayan, “oluş – yok oluş” kuralına tâbi bir durumdur. Ayrıca, her *şeref* başlangıcı itibariyle *haricî*dir, dışardan gelmiştir ve daha öncesinde *riyâset* ve *şerefin* yokluğu durumu ile karşılaşmaktadır. Bir başka deyişle, her *şeref* ve *hasebin* yokluğu (*‘adem*), varlığından önce gelmektedir.<sup>1211</sup> Böylece düşünür, bu tür olguların, tarihsel ve söylemsel olduklarını, sosyal olarak inşâ edildiklerini belirtmiş olmaktadır.

<sup>1208</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 68b-69a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 165-166; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 184-185; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 345-347; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 269-271; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 278-281. Weber’in konuyla ilgili tespitleri, İbn Haldûn’un teorisindeki dördüncü kuşağın durumunu yansıtmaktadır: “Sağlam bir toplumsal şeref ve iktidar sahibi tabakalar genellikle statü-konumlarını, kendilerinde var olan çok özel ve içten gelen bir değer, çoğu kez bir kan asaleti iddia edecek şekilde temellendirmeye eğilimlidirler; şeref duyguları, fiilî ya da sözde varlıklarıyla beslenir.” Bkz. Max Weber, “Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi”, Günter Kehrler ve diğerleri, *Din Sosyolojisi* içinde (165-176), Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş (der.), 2. b., Ankara: Vadi Y., 1998, s. 173.

<sup>1209</sup> Düşünürün bir hanedana ait kuşaklar için yaptığı üçlü ayırım için bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 86a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 201-202; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 344-345.

<sup>1210</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 144-147.

<sup>1211</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 68b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 165; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 184; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 345-346; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 269; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 279.

## 2. Siyasal Kültür

Kültür kavramı, bir toplum tarafından paylaşılan değer, gelenek, inanç, alışkanlık, görüş ve sembollerin hepsini içermektedir. Uluslararası İlişkiler bilim adamları, kültürü oluşturan bütün bu unsurların diplomatların ve siyasal karar vericilerin ulusal çıkarı algılayış biçimlerinde, güvenlik, barış ve istikrar gibi kavramları tanımlamalarında oynadığı rolün gözardı edilmemesi gerektiğini öne sürmektedirler. Çünkü, bir ülkedeki “siyasal ve diplomatik kültür”ün o ülkedeki insanların kendilerini tanımlamalarında ve “kimlik” algılamalarında belirleyici olması, ülkenin dış politikasını ve güvenlik konseptini kaçınılmaz şekilde etkilemektedir.<sup>1212</sup>

“Belirli bir toplumda siyasi olguya ilişkin geliştirilmiş olan kanaat ve inançlar, tutum ve davranışlar toplumun siyasi kültürünü meydana getirmektedir.”<sup>1213</sup> Siyasal kültürün siyasal süreç bakımından iki temel işlevinin bulunduğu öne sürülmektedir: İlk olarak, bazı inanç ve davranış kurallarının standartlaşmasını sağlayarak, siyasal sürecin işleyişini kolaylaştırmaktadır. İkinci olarak da, yürürlükteki siyasal sistemin kabullenilmesini, meşruiyetinin tanınmasını ve buna bağlı olarak devamlılığını sağlamaktadır.<sup>1214</sup> Aynı noktaya vurgu yapan Steven Lukes’e göre, siyasal kültür, halkın algılamalarını, tanımlarını, tanımlamalarını ve tercihlerini; “şeylerin var olan düzenindeki rollerine razı olmalarını sağlayacak biçimde” oluşturarak, onları hoşnutsuzluk duymaktan, şikâyetçi olmaktan ve “yakınmaktan alıkoyma iktidarı” anlamına gelmektedir. Michael Mann’ın “ideolojik iktidar” kavramıyla ve Lukes’un “algılamalar ve tanımlar”la dikkat çektikleri olgu, bir devletin ulusal gücünü oluşturan niteliksel unsurlar bakımından önem taşıdığı için, yalnızca siyasal “yapılar”ın değil, siyasal “kültür”ün de analizlerde gözönünde tutulmasının yararlı olacağını göstermektedir.<sup>1215</sup>

Bütün bunlar, “siyasal kültür”ün; toplumun politik sisteme yönelik “sembolik, değer biçici ve kavramsal” tepkilerini ve ayrıca bu tutum ve tepkilerin diğer politik görünümüyle olan ilgisini ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Kavramla ilgili en önemli

<sup>1212</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 127.

<sup>1213</sup> Taner Tatar, *Siyaset Sosyolojisi*, İstanbul: Turan Y., 1997, s. 31.

<sup>1214</sup> Musa Taşdelen, *Siyaset Sosyolojisi*, İstanbul: Kocav Y., 1997, s. 163; İlder Turan, *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*, İstanbul: Der Y., t. y., s. 33.

<sup>1215</sup> Burke, s. 75.

çalışmayı gerçekleştirmiş olan Gabriel Almond ile Sidney Verba'ya göre, bir siyasal kültür; inanç, sembol ve değerlerin insanlar arasında paylaşımıyla ilgili uzlaşmanın görece olarak gözlemlenebilir belirleyici düzeyleri tarafından karakterize edilmektedir.<sup>1216</sup> Burke'e göre ise, siyaset bilimi literatürüne 1950'lerde, tarihçilerin gündemine ise 1970'lerde giren bu terim, daha basitçe, belirli bir yer ve zamanda geçerli olan siyasal bilgi, fikir ve duygular şeklinde tanımlanabilir. Ayrıca kavram, "siyasal toplumsallaşma"yı, yani siyasal nitelik taşıyan bilgi, fikir ve duyguların bir kuşaktan ötekine aktarımını sağlayan teknik ve araçları da içermektedir.<sup>1217</sup>

Almond'a göre, siyasal kültürün üç boyutu bulunmaktadır; siyasal sisteme dair bilgilerden oluşan "tanıma" boyutu, önder ve kurumlara yönelik kişisel bağlılığı gösteren "duygu" boyutu ve siyasal olaylarla ilgili değer yargılarını içeren "yargı" boyutu. Bu boyutlar çerçevesinde bakıldığında, Almond ve Verba'ya göre, üç ayrı siyasal kültür tipi ortaya çıkmaktadır: Yöresel kültür, uyrukluk kültürü ve katılımcı kültür. "Yöresel kültür"de belirli bir coğrafi bölge, kabile veya soya aidiyet öne çıkarken, "uyrukluk kültürü" sistemle ilgili tanıma (bilgi), benimseme (duygu) ve değerlendirmelerin (yargı), "alt sistemler"e değil, sistemin bütününe yönelmesi anlamına gelmektedir. Ancak bu, bireylerin sistemle olan ilişkilerinde etkin konumda olmaları demek değildir, aksine bu ilişkilerinde onlar pasif durumdadırlar. "Katılımcı kültür"de ise üyeler seçim, gösteri, dilekçe verme ve baskı grubu oluşturma gibi araçlarla sistemi etkileyebilmektedirler.<sup>1218</sup> Ancak, Almond ve Verba'nın bu çalışmasında siyasal yapıların iç özelliklerine karşı kayıtsız kalındığı ve ayrıca siyasal kültür tipleriyle ilgili sınıflandırmanın gerçeklikle çok fazla örtüşmeyen genellemeler niteliği taşıdığı öne sürülmüştür.<sup>1219</sup>

İbn Haldûn'un görüş ve değerlendirmelerinde, doğal olarak, yukarıda sözü edilen kavramların birebir karşılıkları bulunmamakla birlikte, sözkonusu terimlerle anlatılmak istenen olgu, kurum ve süreçlere değişik şekillerde işaret edilmiş olduğu görülmektedir. Belirli bir toplumda asabiyet ancak "tanıma" temeli üzerinde

---

<sup>1216</sup> B. P. Singh, *A Dictionary of Modern Politics and Political Sociology*, Delhi: Mittal Publications, 1987, s. 232. Almond ve Verba'nın çalışması için bkz. G Almond ve S. Verba, *The Civic Culture, Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton: Princeton University Press, 1963.

<sup>1217</sup> Burke, s. 75.

<sup>1218</sup> Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 130-131.

<sup>1219</sup> A.g.e., s. 133-134.

kurulabileceği gibi,<sup>1220</sup> bu çerçevede kendisini gösteren *asabeye* ve lidere bağlılık da siyasal kültürün “duygu” boyutundan başka birşey değildir.<sup>1221</sup> Zaman içinde ortaya çıkan asabiyetin zayıflaması olgusu da,<sup>1222</sup> değer hükümlerine bağlı olarak gerçekleşen “yargı” boyutunun doğrudan bir etkisi durumundadır. Bu boyutlar çerçevesinde Almond ve Verba’nın sözünü ettiği “yöresel siyasal kültür” tipinin, İbn Haldûn’un “*riyâset*” olarak adlandırdığı kabileye özgü modele karşılık geldiği söylenebilir. “Uyrukluk kültürü” ise, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde, reisin hükümdara dönüşerek (*mulk*) farklı toplumları egemenliği altına alması ve özelde onun şahsına ve genelde devlete bağlılığın sonraki kuşaklarda bütün bir topluma sirayet etmesiyle oluşmaktadır.<sup>1223</sup> İbn Haldûn’un yaklaşımı çerçevesinde “katılımcı kültür”, kabile toplumunun ayrılmaz bir niteliği durumundayken, “*mulk*” tipi siyasal yapıların ise ilk dönemlerine özgü bir özellik olarak kendisi göstermektedir. Bununla birlikte hükümdar ya da devlet başkanı, dolaylı biçimde de olsa, “siyasal kültür”ün, bir başka deyişle toplum tarafından paylaşılan değer, gelenek, inanç, alışkanlık, görüş ve sembollerin etkisi altında olmaktan hiçbir zaman kurtulamaz. Örneğin devletin çöküş emareleri gösterdiği fakat bir yandan da savurganlığın ve aşırı harcamaların devletin bütün kurum ve faaliyetlerine hâkim olduğu bir dönemde yöneticinin tutumlu bir yaşam biçimini benimsemesinin, binit, giyim ve konut bakımından sadeliği esas almasının mümkün olamayacağını, gerek seçkinlerin gerekse halk kesiminin buna olumsuz tepki vereceğini belirtmektedir. Bunu yapmaya çalıştığında insanlar, yöneticinin tavrını çirkin ve yakışıksız bulacak, devletin saygınlığının zedelendiğini düşünecek, hükümdarın ruhsal dengesini yitirdiğini bile ileri sürebileceklerdir.<sup>1224</sup> Aynı noktaya dikkat çeken Wendzel’e göre, belirli bireysel siyasetçilerin (*policymaker*) etkisi ulusal güç kapasitesinin bir unsuru olduğu gibi,<sup>1225</sup> alınan kararlarda siyasetçinin rol konsepti de önem taşır. Ancak siyasetçiler birçok

<sup>1220</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 92b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 216; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 259; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 413; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 358; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 374-375.

<sup>1221</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 65a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 157; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 34-335; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 171; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 333-334; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 255; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 264.

<sup>1222</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 68b-69a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 165-166; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 184-185; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 345-347; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 269-270; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 278-280.

<sup>1223</sup> *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 78b-79a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 187; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 219; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 376-377; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 309; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 318.

<sup>1224</sup> *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 141b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 327; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 557-558; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 389; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 171; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 117-118.

<sup>1225</sup> Wendzel, s. 222.

durumda toplumun kendilerinden beklediği rolü oynamak zorunda kalırlar.<sup>1226</sup> Bu durum, siyasal kültürün politik liderler üzerindeki etkisinin boyutlarının ne denli büyük olduğunu ortaya koymaktadır.

İbn Haldûn, “siyasal kültür”ün içerdiği “siyasal toplumsallaşma” olgusuna da değinmektedir. Ona göre “medenîlik” kuşaktan kuşağa intikal etmekte, sonrakiler öncekilerden medenîliğe özgü bilgi, adap, alışkanlık, davranış kalıpları ve kuralları almakta, insanların birtakım ilim, sanat ve mesleklerde kazandıkları *melekeler* insan nefsi ya da psikolojik yapısında iz bırakmaktadır.<sup>1227</sup> Düşünür, bedevîler ile medenîler (şehirliler) arasındaki siyasal kültür farklılığına değinirken, “yöresel siyasal kültür” ile “uyrukluk kültürü” arasındaki önemli bir farkı da gözler önüne sermektedir. Bedevîlerden farklı olarak şehirliler, siyasal iktidar karşısında pasif konumdadırlar, güvenliğini babanın sağladığı bir ailedeki “kadınlar ve çocuklar” durumuna düşmüşlerdir.<sup>1228</sup> Bu noktada İbn Haldûn’un, siyasal kültürün “uyrukluk kültürü” şeklindeki tezahürünü değil, “yöresel kültür”e ve “katılımcı kültür”e özgü özellikleri, devletin bekası için daha yararlı gördüğü anlaşılmaktadır. Ona göre, yöneticinin değeri bedensel üstünlük, kişisel beceriler ve üstün zekâ gibi bireysel ve kendi şahsıyla ilgili özelliklere, hatta ahlâkî meziyetlere bile değil, halka karşı sergilediği tutuma bağlıdır. Çünkü yöneticilik kurumundan beklenen temel işlev veya yöneticinin varlığının sebeb-i hikmeti, halkın işlerini görmek, onların refah içinde yaşamalarını sağlamak ve onları tehlikelerden korumaktır. Temel amaç ahlâkî olgunluğu gerçekleştirmek değil, yönetimin kendisinden beklenen işlevleri başarıyla yerine getirmesi olmakla birlikte, bu başarının ahlâkî bir boyutu vardır, çünkü ahlâkî bir nitelik de taşıyan halka karşı “yumuşaklık ve şefkat” tutumu, toplumsal istikrar ve huzurun temininin en önemli şartlarından biridir. Şayet yönetici çok katı olur, şiddetli cezalar uygular ve insanların gizli kusurlarını araştırırsa, yönetilenleri korku ve zillet hâli kaplar; bunun sonucu olarak onlar kendilerini korumak için yalan, hile ve aldatmacaya sığınırlar. Bir başka ifadeyle, insanların sisteme yönelik “tanıma”, “duygu” ve “yargı”ları olumsuz bir

<sup>1226</sup> A.g.e., s. 226-227.

<sup>1227</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 213a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 472; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 779; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 605; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 28.

<sup>1228</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 63b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 153; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 166; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 330; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 246; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 257.



biçim alır. Bunun etkileri ise devletin ve toplumun düzeninin bozulması olarak kendisini gösterir.<sup>1229</sup>

### C. BÜROKRASİNİN YAPISI

Bütün siyasetçiler faaliyetlerini belirli bir bürokratik bağlam çerçevesinde icra ederler.<sup>1230</sup> Bu faaliyet sırasında hükümet ya da yürütme ile bürokratik örgütlenmenin çeşitli birimleri veya bunların yetkili kişileri arasında görüş ayrılıkları yaşanması mümkündür.<sup>1231</sup> Karar verici durumundaki siyasetçiler, uluslararası ilişkiler alanında özellikle neyin ulusal çıkar için daha yararlı ya da daha önemli olduğunu tespit etmeye çalışırken bürokrasinin etkisini üst düzeyde hissetmektedirler. Söz konusu bürokratik baskılar politika yapıcıların hareket alanlarını çok farklı biçimlerde ve büyüklükte sınırlayabilmektedir. Örneğin hükümetin ilgili karar verme birimleri çeşitli dış politika alternatifleri arasında bir seçim yaparken, ulusal çıkarla ilgili değerlendirmelere bağlı sınırlamaların yanı sıra bütçe engeli ile de karşılaşabilmektedir.<sup>1232</sup>

Bunların yanı sıra, bürokratik örgütlenmelerin önemli ölçüde esneklikten yoksun oldukları ve nadiren değişim gösterdikleri görülmektedir. Liderler standart uygulama prosedürlerini ancak uzun vadede değiştirebilme başarısı gösterebilmektedirler. Dünyanın pekçok ülkesinde, göreve yeni gelen bir devlet başkanı ya da hükümetin, mülkî ve idarî kurumsal yapıyı ve bürokrasiyi tanınması ve öğrenmesinin iki yıllık bir süreyi bulduğu, bu yüzden ancak iki yıldan sonra bürokratik baskı ve yönlendirmeleri aşacak şekilde etkinlik gösterebildikleri belirtilmektedir. Siyasal liderler yetkileri konusunda dikkatli olmadıkları ve bürokrasinin sınırlamalarını aşmaya çalışmadıkları takdirde, bürokratlar tüm inisiyatifi ele alarak etki ve yetkilerini genişletebilmektedirler.<sup>1233</sup>

Öte yandan, “bilgi kontrolü”yle ilgili olarak Uluslararası İlişkiler alanında yapılan kuramsal çalışmalarda da bürokrasi kurumunun dikkate alındığı görülmektedir. Konuyla ilgili olarak geliştirilmiş bulunan üç teoriden birincisini “dış tehdit”, ikincisi “iç tehdit”, üçüncüsü ise “bürokratik siyaset” yaklaşımı oluşturmaktadır. “Bürokratik

<sup>1229</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 95a-b; *Mukaddime/Zağbi*, s. 220-221; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 267-268; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 418-419; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 367-368; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 382-383.

<sup>1230</sup> Wendzel, s. 423.

<sup>1231</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 135.

<sup>1232</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler*, s. 154; Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 134.

<sup>1233</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, s. 556.

siyaset” kuramı, devletin uluslararası ilişkiler alanında başvurduğu gizliliği; bürokrasinin irrasyonel özelliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkan, nisbeten sistematik olmaktan uzak bir süreç olarak görmektedir.<sup>1234</sup> Gizlilik, bir başka deyişle bazı bilgilerin devlet sırrı olarak adlandırılarak kamuoyundan gizlenmesi, kimi zaman bürokrasinin bilgi kontrolünü elinde bulundurmasının ve ürettiği politikaları kamuoyu denetimi dışında tutmasının en etkili araçlarından biri haline gelebilmektedir.

### 1. Kavram ve Kurum Olarak Bürokrasi

Bürokrasi kavramı ilk kez Fransa’da fizyokrat iktisatçı Vincent de Gournay (1712-1759) tarafından 1745 yılında kullanılmış olmakla birlikte, terimin bilimsel düzeyde yaygın biçimde incelenmesi Max Weber’in (1864-1920) konuyla ilgili yazılarından sonra gerçekleşmiştir.<sup>1235</sup> Weber’in, geliştirdiği örgüt ve devlet kuramının merkezine yerleştirmesinden sonra sözcük, “çağdaş toplum bilimlerinin anahtar kavramlarından biri” haline gelmiş bulunmaktadır.<sup>1236</sup> Bu yüzden, kamu yönetimi görevini üstlenen kadroların bürokrasi olarak adlandırılması, günümüzde yaygın bir uygulama haline gelmiş bulunmaktadır.<sup>1237</sup>

Bürokrasi kelimesinin başlangıçta, “daire”ler aracılığıyla gerçekleştirilen yönetimi, yani yürütme faaliyetinin güçlendirilmiş bir merkezî otoriteye sıkı ve katı bir şekilde bağlı bulunan, atanmış ve katmanlaşmış memurlardan oluşan devlet örgütleriyle sürdürülmesini ifade ettiği bilinmektedir. Fakat, kavramın ifade ettiği yönetim tekniği ve mekanizmalarının modern sanayi toplumlarında birtakım zorunluluklar nedeniyle yalnızca siyasî ve idarî alanlarla sınırlı kalmayıp uygulama sahası bakımından yaygınlaşması yüzünden, bürokrasi kurumu zamanla, tüm örgütlere uygulanabilen, “görev ve usullerin normalleştirilmesi, otoritenin kişilerle özdeşleştirilmekten çıkması ve katmanlaşma (hiyerarşi)” gibi özelliklere sahip, belirli bir yapı tipi anlamına gelmeye başlamıştır.<sup>1238</sup>

Weber’e göre, bürokrasi (*Bureaokratie*), yasal-ussal (yasaya dayalı ve akılcı) yönetim kadrolarının (*Der rationale legale Verwaltungsstab*) en ileri biçimidir ve

<sup>1234</sup> David N. Gibbs, “Secrecy and International Relations”, *Journal and Peace Research*, Vol. 32, No. 2 (1995), s. 213.

<sup>1235</sup> Bilal Eryılmaz, *Bürokrasi ve Siyaset: Bürokratik Devletten Etkin Yönetime*, İstanbul: Alfa Y., 2002, s. 5-6.

<sup>1236</sup> Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 276.

<sup>1237</sup> İlter Turan, *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*, İstanbul: İÜİFY, 1977, s. 198.

<sup>1238</sup> Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 277.

kendine özgü açık bazı özelliklere sahiptir. Öncelikle, yetki ve görevler, bürokratik sistemde kamu görevlilerinin kişisel malı veya imtiyazı olarak görülmez. Yetki ve görevler, onları üstlenen kişilerin saygınlığına bağlı değildir ve hiç bir karizmatik nitelikleri bulunmamaktadır. Söz konusu roller hiyerarşik bir biçimde birbirlerine bağlanmışlardır. Böylece bürokrasi, özel bir dikey kesiti ya da sıralaması bulunan kariyer sahibi meslekten memurları ifade etmektedir.<sup>1239</sup> Yine Weber'e göre, bürokrasi, kendi uzmanlık bilgisinin sağladığı "devasa güç konumu"nun ötesinde, "idarî bilgi" ya da tecrübe birikimi yoluyla da gücünü ve yetki alanını artırma eğilimindedir.<sup>1240</sup> Bunun doğal sonucu, bürokrasinin "bilgi kontrolü"nü elinde tutması ve bilgiyi bir güç kaynağı olarak kullanmak suretiyle karar alıcı hükümetleri ya da siyasetçileri uluslararası ilişkiler de dahil olmak üzere her alanda etkisi altına almasıdır.

Bu yüzden siyaset bilimciler, özellikle bilgi kontrolünden kaynaklanan gücün kötüye kullanılması bağlamında bürokrasiye atıfta bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, bürokrasi, iç politika alanında aşırı merkezileşme ve dış politikada otoriter kontroller gibi bir suiistimal anlamı içerebilir ya da bir parçası olduğu yürütmenin fazla güçlenmesi ve yasama üzerinde etkili olması gibi olumsuzlukların önünü açabilir.<sup>1241</sup> 1911 yılında "Oligarşinin Tunç Yasası" adlı teorisini geliştiren Robert Michels'in (1876-1936) analizleri<sup>1242</sup> bu noktada önemli bazı gerçekleri yansıtmaktadır: Eline belirli bir otorite kaynağı geçiren kişilerin, genellikle bu durumu sürdürmeye ve sorumlu mevkilere kendilerine kişisel olarak bağımlı insanları getirmeye çalıştıkları görülmektedir.<sup>1243</sup> Bütün bu sakıncalı uygulamalar yüzünden bürokrasi kavramı zamanla olumsuz bir anlam kazanmış bulunmaktadır. Öyle ki, kavram, özellikle siyaset yazılarında, genel olarak otoritenin kötüye kullanılmasını, memurların meşrû görevlerinin gerektirdiğinden daha fazla yetkiye sahip olmasını ve zamanla otoritenin belirli ellerde toplanmasını vurgulamak için kullanılmaktadır.<sup>1244</sup>

Ancak, bürokratik örgütlenmenin bütünüyle olumsuz bir durum anlamına geldiği yargısı gerçeklikten uzak bulunmaktadır. Bu bağlamda, bürokrasi kurumunu

---

<sup>1239</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 124, 651-655.

<sup>1240</sup> A.g.e., s. 671-674; Françoise Dreyfus, *Bürokrasinin İcadı*, Işık Ergüden (çev.), İstanbul: İletişim Y., 2007, s. 24.

<sup>1241</sup> N. P. Mouzelis, *Örgüt ve Bürokrasi: Modern Teorilerin Analizi*, H. Bahadır Akın (çev.), İstanbul: Çizgi Kitabevi Y., 2001, s. 69.

<sup>1242</sup> Eryılmaz, s. 39.

<sup>1243</sup> A.g.e., s. 42.

<sup>1244</sup> A.g.e., s. 39.

tenkit edenlerin en büyük hatalarının, “hücumlarını hastalığın hakiki amiline değil, zahirî belirtilerine tevcih etmeleri” olduğu, asıl mücadele edilmesi gereken sorunu, bürokrasideki totaliterlik temayülünün oluşturduğu öne sürülmektedir.<sup>1245</sup> Nitekim bürokrasinin, özellikle devlet aygıtının kurumsallaşması ve süreklilik kazanması bakımından her dönemde önemli bir rol üstlenmiş bulunduğu görülmektedir. Tarihsel süreç içinde bazı devletlerin varlığını sürdürebilmesinin ve gücünü koruyabilmesinin, yeterli bir bürokratik örgütlenmenin bulunmayışı yüzünden, yetenekli önderlerin şahıslarına bağlı kaldığı, bu tür liderlerin yokluğu durumunda kısa sürede yıkıldıkları bilinmektedir. O nedenle, bir siyasal sistemin sürekliliğinin ancak görevleri kamu yönetimi olan ve belirli kurallara ve ilkelere göre atanan ve görev yapan kadroların, yani bürokrasinin ortaya çıkmasına bağlı olarak sağlanabildiği uzun zamandır bilinmektedir.<sup>1246</sup>

## 2. Devlet, Umrân ve Bürokrasi

İbn Haldûn’un eserinin pekçok dile çevrilmiş ve tartışma konusu yapılmış olmasına rağmen, düşünürün görüşlerinin günümüz bürokrasi tartışması ile de ilgisinin bulunduğu farkına çok geç vardığını<sup>1247</sup> söyleyen Mieczkowski, onun işlev bozukluğu gösteren bürokratik organizasyonlarla ilgili analizinin şaşırtıcı biçimde modern nitelik taşıdığını belirtmektedir.<sup>1248</sup> Mieczkowski’nin söz konusu analizi şaşırtıcı bulması doğal karşılanmalıdır, çünkü geçmişte kamu görevlilerinin kötü davranışları; sonuçları skandal boyutunda veya felâket düzeyinde olduğu zaman bile, çeşitli etkenler yüzünden sistematik biçimde çok az çalışma konusu yapılabilmiş, böylece bir bakıma zımnen onaylanmaları durumu ortaya çıkmıştır. Buna karşılık İbn Haldûn, bütün toplumların, hatta en büyük ve en parlaklarının bile, kamu görevlilerinin ya da bürokrasinin kendi çıkarlarını öne alacak şekilde bozulması durumunda çökmeye mahkum olduğunu açık biçimde ifade edebilmiştir.<sup>1249</sup> Düşünürün bürokrasi olgusuna,

<sup>1245</sup> Ludwig von Mises, *Bürokrasi*, Feridun Ergin (çev.), 2. b., Ankara: Liberte Y., 2000, s. 9.

<sup>1246</sup> Turan, s. 199. Kısa sürede büyüyen ve güçlenen ve kurucusunun ölümünden sonra aynı hızla parçalanıp ortadan kalkan Timur İmparatorluğu’nun aksine Osmanlı’nın, Timur karşısındaki yenilgisinden sonra içine düştüğü kaosu atlattığı ve zamanla çok daha güçlü bir konuma gelmesi, onun teşkilat yapısının ve bürokratik mekanizmalarının yetkinliği ile ilgili kabul edilmektedir.

<sup>1247</sup> Mieczkowski, s. 20-21.

<sup>1248</sup> A.g.e., s. 78.

<sup>1249</sup> Gerald E. Caiden, “Toward A General Theory of Official Corruption”, *Asian Journal of Public Administration*, Vol. 10, No. 1 (June 1988), s. 3-4.

diğer birçok konuda olduğu gibi, büyük ölçüde bedevîlik/barbarlık ve medenîlik/uygarlık ilişkisi bağlamında ve bu ilişkiden doğan sonuçlar açısından yaklaştığı görülmektedir.<sup>1250</sup>

İbn Haldûn, *Mukaddime*'de, hem kendi döneminde varlığını sürdürmekte bulunan bürokratik örgütlenmelerin ve kurumların ortaya çıkış süreçlerine ve yerine getirdikleri işlevlere, hem de bürokratik yapıların belirli bir devletin kuruluşundan yıkılışına kadarki süreçte yaşadıkları değişime değinmiş bulunmaktadır. Ona göre, bir yönetimin mutlaka, en uç bölgelere kadar iç ve dış güvenliği sağlamak (*himâye*), kamu düzenini kurmak, vergileri toplamak, devletin kanunlarını (*ahkâm*) uygulamak ve adaleti sağlamak gibi faaliyetleri yapacak bir organizasyona, yani bürokratik örgütlenmeye sahip olması gerekir.<sup>1251</sup> Çünkü, kendi kişisel zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için bile başkalarının yardımına başvurmak zorunda kalan devlet başkanının, yönetim (*siyaset*) görevlerini yardımcısız olarak gerçekleştirmesi mümkün değildir. Bu konuda, *neseb*, yetiştirilme (*terbiye*) veya taraftar ve müttefik olma (*ıstına*) bakımından kendisine yakın olanlardan yararlanması daha uygundur; çünkü bu sayede huy ve karakterler uyuşacağı için yardımlaşma faaliyetinde koordinasyon ve uyum daha iyi sağlanacaktır.<sup>1252</sup> Kendi dönemindeki müftülük, medrese, yargı (*kazâ*), noterlik (*adâlet*), darphane, muhtesiplik, vezirlik, hâciblik, maliye ve vergi dairesi (*dîvân*), yazışmalar dîvânı, içgüvenlik örgütü, donanma komutanlığı gibi kurumlar ile mülkî ve askerî rütbelere hakkında ayrıntılı bilgiler veren<sup>1253</sup> İbn Haldûn, Osmanlı'daki "mülkiye, kalemiye, seyfiye ve ilmiye" tasnifine benzer şekilde "kılıç ile kalem" sınıflarından bahsederek, "silahlı kuvvetler" ile "kalemiye" sınıflarına özellikle dikkat çekmektedir. Ona göre, devletin kuruluş ve yıkılış aşamalarında kılıç sahiplerine daha çok ihtiyaç duyulacağı için, ordu ve komutanlar daha yüksek itibara ve daha çok ihsan ve ikrama mazhar olurlar. Buna karşılık devletin gücünün zirvesinde olduğu ve başka ülkelerle arasındaki ilişkileri barışı koruma temeline oturttuğu zamanlarda kalemiye ve vergi

<sup>1250</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 338.

<sup>1251</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 81a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 192; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 227; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 383; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 319; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 327-328.

<sup>1252</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 115b-116a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 268-269; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 324; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 482; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 78; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 3-4.

<sup>1253</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 108a-111a, 116b-127a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 252-258, 270-290; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 308-313, 325-345; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 462-470, 483-508; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 54-63, 81-111; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 6-46.

görevlileri daha önemli hale gelir, silahlı kuvvetlerin konumu ve itibarı ise nisbî olarak zayıflar.<sup>1254</sup>

İbn Haldûn, bürokratik yapıların veya devlet kurumlarının aynı adı taşıyıcıları dahî değişik dönemlerde ve coğrafyalarda farklı işlevler üstlenebileceklerini vurgulamaktadır. Örneğin, tarihçilere, İslam'ın kuruluş ve yayılma yıllarında kadıların oynadığı rol ile kendi dönemlerinin kadıların konumunu birbirine karıştırmaktan kaçınmalarını öğütlemektedir. Başlangıçta Arap-İslâm toplumlarında kadılar savaşlarda komutanlık görevini de üstlenirken, daha sonra sadece yargıç olarak faaliyet göstermişlerdir. Yerleşik toplumsal örgütlenme biçiminde ortaya çıkan her uygarlık, gelişmesini tamamladıktan sonra, vücuda getirdiği kurumlar ve geleneklerin kurulma ve gelişme aşamalarındaki saf ve ideal anlamlarını kaybetmeleri ve kişisel ya da grupsal çıkarların birer aracına dönüşmeleri gerçeğiyle yüzleşmek zorunda kalmaktadır.<sup>1255</sup> Bu çerçevede düşünür, çağımızda “Oligarşinin Tunç Yasası” olarak bilinen yetkinin kötüye kullanımı olgusuna da değinmektedir. Ona göre, insanlara makam (*câh*) bağışlama durumunda olanlar, bunları sadece ellerinin altında olan (kendilerine kişisel bağlılığı bulunan) şahıslara verirler. Böylece bu makamlar, üst mevkilerde bulunanların birer ihsan ve bağışı olarak dağıtım ve paylaşım konusu olur. Bu yüzden de söz konusu makamlara talip olanlar, genellikle, bunları verme durumunda olanlara dalkavukluk yapmak, boyun eğmek ve kişisel sadâkat arz etmek zorunda kalırlar.<sup>1256</sup> O nedenle, devlet başkanına ve yönetim mevkiinde bulunanlara boyun eğen, dalkavukluk yapan ve onların her türlü isteklerini yerine getirenlerin makam ve mevkileri yükselir, bundan kaçınanlar ise makamlarını yitirirler.<sup>1257</sup>

Önemli bürokratik makamlara gelmek, zenginleşmenin de kolay bir yoludur. Makam ve mevkiden yoksun olanlar sadece emekleri nisbetinde kazanç elde ettikleri için, servet sahibi olmaları uzun zaman alır, buna karşılık üst düzey yönetici ve bürokratların birçok ihtiyacı, onlara yaklaşmak ve nüfuzlarından istifade etmek isteyenlerin emek (*a'mâl*) ve malları (*emvâl*) ile karşılanır. Böylece harcama yapmak

<sup>1254</sup> *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 127a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 290; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 345; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 507-508; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 112-113; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 46-47.

<sup>1255</sup> Öncü, *Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, s. 84.

<sup>1256</sup> *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 189b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 427-428; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 535; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 708; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 333-334; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 328-330.

<sup>1257</sup> *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 190a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 428-429; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 537; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 710; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 334-335; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 331-333.

zorunda kalmaz ve kısa sürede varlıklı hale gelirler.<sup>1258</sup> İbn Haldûn'un bu tespitinin önemine dikkat çeken Duverger, yönetici ve yöneten sınıflar arasındaki karşıtlığın, gerçek anlamıyla ancak, iktidarın kullanılmasının ortak eşitsizliklerin kaynağı haline gelmesi durumunda ortaya çıkacağını belirtmektedir. Bu noktada siyasal otoriteye sahip olmanın, İbn Haldûn'un belirttiği gibi, bir servet kazanma yolu olarak görülmesinin ve bu işlevi yerine getirmesinin yanı sıra, siyasal otoritelerin, dikkatlerini sadece görevlerini lâıykıyla yerine getirme konusuna teksif etmekle yetinmedikleri, ayrıca kendilerini ve yakın çevrelerini sürekli olarak iktidarda tutmak için çaba harcadıkları görülür. Nitekim Soğuk Savaş döneminde Sovyet Bloğu olarak bilinen ülkelerde, bu anlamda, devlet ve komünist parti bürokrasilerinden oluşan ayrıcalıklı bir "yeni sınıf"ın ortaya çıktığı ileri sürülmüştür.<sup>1259</sup>

İbn Haldûn'un bir devletteki bürokratik yapılanmada yaşanan değişimi de inceleme konusu yaptığı görülmektedir. Ona göre, devletin "ikinci tavrı" olarak adlandırdığı dönemde bürokratik kadrolarda önemli bir farklılaşma yaşanır. Devletin kuruluş aşaması olan "birinci tavrı" sırasında etrafındaki ileri gelenlere danışmadan karar almayan, tek başına (*munferid*) hareket etmekten kaçınan devlet başkanı,<sup>1260</sup> bu ilk dönemde önemli görevlerde kendi asabiyetinden olanları bulundurur.<sup>1261</sup> İkinci tavrı ya da dönemde ise kavmi üzerinde tam hâkimiyet (*istibdâd*) kurmaya çalışır ve yönetimi bütünüyle kendi eline alır (*infirâd*). Asabiyetinin otoriteyi paylaşmasına (*musâhemet*) ve yönetime ortak olmasına (*muşâreket*) engel olmak için onları bürokratik kademelerden uzaklaştırır ve onlardan boşalan önemli görevlere dışarıdan kendi seçtiklerini getirir.<sup>1262</sup> Bunu yapmasının nedeni, devletin kuruluşunda rol üstlenen ilk yardımcılarının kendilerini devlet için önemli kabul etmeleri, yapmış buldukları hizmetler nedeniyle şahıslarını üstün görmeleri ve hükümdara sınırsız biçimde itaat etmeye yanaşmamaları,<sup>1263</sup> kaprisli tutumlar sergilemeleridir.<sup>1264</sup> Onların yerine, hükümdara

<sup>1258</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 189a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 426-427; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 534-535; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 707-708; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 332-333; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 328-330.

<sup>1259</sup> Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 227-228. "Yeni sınıf" kavramı, Djilas'ın klasikleşmiş kitabının adını oluşturmaktadır. Bkz. Milovan Djilas, *Yeni Sınıf*, H. Tayfur Sonkur (çev.), İstanbul: Doğu Ltd Şti, 1959.

<sup>1260</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 88b-89a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 206-207; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 399-400; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 249; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 343; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 353.

<sup>1261</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 92a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 215; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 411; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 257; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 356; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 372.

<sup>1262</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 89a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 207; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 400; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 249; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 343-344; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 353-354, 373.

<sup>1263</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 88b-89a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 207; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 399-400; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 260; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 344; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 354.

bütünüyle boyun eğen, ona dalkavukluk etmekten kaçınmayan ve onun emirlerini kayıtsız şartsız yerine getirmeye çalışan kimseler önemli görevlere atanır.<sup>1265</sup> Bunlar, bütün varlık ve mevkilerini devlet başkanına borçlu olmaları nedeniyle ve kendi konumlarını koruyabilmek amacıyla, ona tam bir sadâkat arzeder ve onu kendi asabiyetine karşı desteklerler.<sup>1266</sup> Böylece, devletin güç bakımından zirvede olduğu ve devlet başkanının otoritesinin sağlamlaştığı bu dönemde bürokratik kurum ve kurallar olgunlaşmış duruma gelir.<sup>1267</sup> Ancak, devlette hükümdarın asabiyetinin/sülâlesinin ya da ait olduğu asıl grubun ağırlığının yerini yabancı bürokratların etkisinin almış olması, uzun vadede, gerileme, çöküş ve yıkılışın da nedenlerinden birini oluşturur.<sup>1268</sup> Ancak bu, bürokrasi kurumunun bizzat kendi varlığından değil, niteliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü devletin kuruluşu aşamasında bürokratik faaliyetlerin sürdürülmesi için sadece asabiyet bağı yeterli olurken ve hükümdarın kabilesi parasız hizmet sunarken, zamanla o kabile mensuplarının yerini alanlar ancak para karşılığı destek sunarlar. Böylece ücretli bir ordu ve bürokrasi oluşur.<sup>1269</sup> Bunlar, genelde sadece,

<sup>1264</sup> Aynı duruma çağdaş antropologlardan Cohen de değinmektedir: “Akrabalar, ileride şeflik erkini ele geçirebilecek rakipler oldukları için, hiç bir zaman tümüyle boyun eğmezler. Gerekli siyasal yeteneklere sahip şefler daha yüksek derecelerde örgütlenmeyi gerektiren koşullarda, makamlara adam atama kurallarını değiştirmeyi başardıklarında, sistem devletliğe doğru gelişmeye başlar.” Bkz. Cohen, s. 81.

<sup>1265</sup> *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 190b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 429; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 710-711; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 537; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 335; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 333.

<sup>1266</sup> *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 92a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 215; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 412; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 257; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 356; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 372-373. Cohen, bu aşamadan itibaren yaşanan gelişmeleri İbn Haldûn gibi tasvir etmektedir: “Çeşitli zamanlarda görülen bu tür sistemler üzerine yaptığı çalışmalarda Vansina, şefin merkezi bir denetim yoluna adımını bir kez atınca, iki yapısal sonuçtan birinin doğacağı sonucuna varmaktadır: Şefler, ya, daha sıkı bir merkezileşme girişimlerinde başarısızlığa uğrayıp şefliğin parçalanmasına yol açarlar; ya da bu yolda başarılı olurlar, makamlara yakın akrabaların getirilmesi yerini, başkanlık ailesinden olmayan akrabaların, hatta akraba olmayanların geçirilmesine bırakır. Bu ise, merkezden atanmış bürokratlardan oluşan bir bürokrasiye geçirir; bürokrasi için böyle bir sistemde başarılı olmanın ve makam elde etmenin tek yolu, üyelerinin (bürokratların) merkezdeki yöneticiye bağlılık gösterip boyun eğmeleridir.” Bkz. Cohen, s. 81.

<sup>1267</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 333. Bu, tam olarak İbn Haldûn'un devletin birinci tavrından ikinci tavra geçilmesi olarak gösterdiği durumdur. Bu nitelik değişmesini Skalnik, “erken devlet”in “devlet”e dönüşmesi olarak gösterir ve şu şekilde tasvir eder: “... uzmanlaşma arttığı, maaş ödenen kamu görevlilerinin kullanılması eğilimi hızlandığı, bürokrasi aygıtının ön plana çıktığı ve toprak üzerinde özel sahipliğin geliştiği oranda, erken devletin karakteristik özelliklerinin ortadan kalktığı görüldü.” Bkz. Peter Skalnik, “Bir Süreç Olarak Erken Devlet”, *Erken Devlet* içinde (247-276), s. 270.

<sup>1268</sup> *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 141b-142a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 328-329; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 559; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 391-392; *Mukaddime/Ugan*, II, s. 97-99; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 172-175; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 119-120.

<sup>1269</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 152. İbn Haldûn'un tespitlerine benzer bulgulara çağdaş siyaset bilimci ve antropologların da ulaştığı görülmektedir. Claessen ve Skalnik'in belirttiğine göre, “erken devlet”lerde ekonomik büyüme ve gelişmenin bir yandan refaha ve gösterişçi tüketime yol açarken, diğer yandan toplumsal konumların (statüler) gittikçe daha katı bir biçimde yapılandırılmasına yol açtığı görülmektedir. Ekonomik eşitsizlik zamanla toplumsal örgütün kurumlarının ya da bürokratik örgütlenmelerin kalıcı bir özelliği durumuna gelmektedir. Bunun sonucunda nüfus, uygulamada birbirlerine özellikle vergilendirme sistemiyle bağlanan toplumsal kategorilere, yönetenler ve yönetilenler olmak üzere iki sınıfa ayrılmaktadır (Bkz. Claessen ve Skalnik, “Sınırlar: Erken Devletin Başladığı ve Sona Erdiği Noktalar”, *Erken Devlet* içinde (277-300), s. 289). Cohen ise, “erken devlet”lerde siyasal kurumların ve bürokratik örgütlenmelerin, kamu yönetimi alanında artan işgücü yüküne bir yanıt olarak



devlete ya da siyasal otoriteye hizmet karşılığında aldıkları ücretleri düşünürler ve bunun dışında bir idealleri çoğunlukla bulunmaz. Böylece, devletin ya da siyasal otoritenin gücünün zayıflaması, azâmetinin (*şevket*) kırılması ve genel olarak yıpranması süreci başlar.<sup>1270</sup>

Bürokratik faaliyetlerin kurumsallaşması ve profesyonel görevlilerin istihdam edilmesi bir yandan devletin sağlam temellere oturmasını sağlarken, diğer yandan da onun uzun vadede yıkılmasına yol açacak sorunların bazılarının ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Nitekim, bürokratik kurumların köklü bir şekilde gelişip yerleşmeleri süreci tamamlandığında, hükümdarın asabiyetinin ya da ait olduğu ve gücünün temelini oluşturan grubun yerini almış bulunan yeni bürokratik kadrolar, hükümdarın aleyhine olmak üzere güç ve nüfuzlarını artırır ve onu baskı (*istibdâd*) altına alırlar. Genellikle bunun sebebi, kişilik olarak zayıf veya küçük yaşta ya da yeteneksiz birinin hükümdarlık makamına geçmesidir. Devlet başkanı ülkeyi yönetmekten âciz kaldığı için, önceki devlet başkanının nüfuz sahibi adamlarından birinin, işleri devlet başkanı adına yürütme görüntüsü altında idareyi eline aldığı görülür. Gücünü pekiştirmek ve devamlı kılmak için de devlet başkanının insanlarla temasta bulunmasına engel olur, onu eğlence ve sefahatle meşgul ederek devlet işleriyle ilgilenmekten alıkoyar. Bu durum yerleşik bir gelenek ya da teâmül haline geldiğinde, devlet başkanı, kendisinin görevinin işlere müdahale etmeden sadece makamında oturmak, tehdit edici konuşmalar yapmak ve perde arkasında kalmakla sınırlı olduğuna, yönetim faaliyetlerinin yürütülmesinin ise bütünüyle üst düzey bürokratların uhdesine bırakılması gereken bir konu olduğuna inanır. Böylece bürokratik mevki ve konumlar iyice güçlenir. Üstünlük ve devletin idaresi tamamen bürokrasinin eline geçince, bu durum köklü bir hal alır ve devam edip gider. Düşünüre göre, bir devletin bu duruma düşmemesi durumu çok nâdir olarak görülür.<sup>1271</sup>

---

merkezleştiğini belirtmektedir. Kabile yapısı ve aşîret liderliği sisteminden devlete ve merkezleşmiş bürokratik denetimlere geçişin nedeni, halkın kabile önderlerince daha önce de yerine getirilmekte olan işlevlere duyduğu gereksinimin boyutlarının artmasıdır. Bu yeni etkinlik ve işlevler rutinleştikten ve bürokrasinin kazandığı güç halk tarafından kanıksandıktan ya da benimsendikten sonra, kaynaklara eşitsiz ulaşma olanaklarına sahip daha yüksek bir tabaka ve bir yönetici sınıf ortaya çıkmaktadır. Bkz. Cohen, s. 83-84.

<sup>1270</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 85a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 199; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 238; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 390; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 329; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 339-340.

<sup>1271</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 93a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 217-218; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 261-262; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 414-415; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 361-362; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 377-378. Aynı duruma Cohen de değinmekte, kabile başkanlığı ya da şefliği sisteminin artan nüfusa bağlı olarak sürekli bölünme eğiliminde olduğunu, güç ya da iktidarın, merkezî otoritenin elinden dışarıya doğru kaçma eğilimi gösterdiğini belirtmektedir (Bkz. Cohen, s. 81.) Duverger'ye göre de, bürokratik örgütlenme her devlette bir süre sonra kralın

Bürokratik kurum ve makamlarda görülen bu yetki ve işlev farklılaşmasından dolayı İbn Haldûn, iki tür vezirlikten söz etmektedir. Birincisi, icrâ ve yürütme (*tenfîz*) vezirliğidir ve devlet başkanının kendi başına buyruk biçimde hareket edebilmesi durumunda sözkonusu olur. *Tefvîz* vezirliği olarak adlandırılan ikincisi ise, vezirin devlet başkanı üzerinde baskı kurmuş bir despot (*mustebid*) haline gelmesini ifade etmektedir.<sup>1272</sup> Ancak, devlet başkanı adına hareket etme izlenimi vererek yönetimi eline geçiren kişi (*mutegallib*) veya kadrolar, bir başka deyişle bürokratik oligarşi, devlet başkanını tümünden tasfiye etmeye ve devletin başındaki kişinin yerine resmen geçmeye teşebbüs edemez ve devlet başkanına ait *lakab* ve sembolleri kullanmaktan kaçınır. Sadece devleti yönetmekle ve devlet başkanı üzerinde örtülü bir baskı kurmakla (*istibdâd*) yetinir ve hükümdar adına hareket etme (*niyâbet*) iddiasında bulunarak yanıltıcı açıklamalar (*mugâlata*) yaparlar. Herhangi bir üst düzey bürokratın bunun aksine hareket etmesi durumunda kamuoyu ve diğer bürokratlar onu devlet başkanlığı makamına layık görmez ve asıl devlet başkanının yanında yer alırlar.<sup>1273</sup>

Bununla birlikte, bürokrasinin devlet başkanı aleyhine olarak otoriteyi eline geçirmesi, üst düzey bürokratlar (*ruesâ*) ve bürokratik kurumlar arasında çekişme ve ihtilafa da yol açar ve bu durum özellikle uluslararası ilişkiler ve dış politika bakımından önemli sorunlar yaşanmasına neden olur. Devlet adamları ve resmî kurumlar arasındaki rekabet ve mücadele yüzünden, dışardan gelen saldırılara karşı koymak mümkün olmaz. Bazen de devletin içine düştüğü acziyeti gören uzak bölgelerdeki topluluklar ve güçlü yöneticiler bağımsızlıklarını (*istiklâl*) ilân ederler. Bu tür ciddi sorunlar yaşayan bir devlet başkanı askerî, malî ve mülkî/idarî açılardan devlet politikasının (*siyâsetu'd-devlet*) dayandığı yasaları değiştirme (*tağyîru'l-kavânîn*) yoluna gider. Ancak, “adeta başka bir devlet inşâ etmek” anlamına gelen bu köklü değişiklik ve ıslahatlar da sorunlara çare olmaz ve bu yeniden yapılanma ve reformlar silsilesi, devlet tamamen yıkılıncaya kadar birbirini izler.<sup>1274</sup> Devletin genel durumu bu

---

sadece gösteriş bakımından rol oynamasına ve sembolik bir konumda bulunmasına yol açmaktadır. Bkz. Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 102.

<sup>1272</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 117b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 272; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 328; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 486; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 84; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 11.

<sup>1273</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 94a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 218-219; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 263; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 416; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 363; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 379-380.

<sup>1274</sup> *Mukaddime/Zağbî*, s. 331-332; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 395; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 563-564; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 178-180; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 125-127. Bu satırlar *Mukaddime/Âtîf Ef.*'de yer almamaktadır.

noktaya geldiğinde, devletin temelini oluşturan asabiyetin zayıflayıp güç kaybetmiş olmasından dolayı askerler de yönetime karşı cesaretlenirler ve hükümdar onları sakinleştirmek için maaşlarını yükseltip tahsisatlarını çoğaltmaktan başka çıkar yol bulamaz. Ayrıca bu dönemde, vergi toplamakla görevli üst düzey bürokratlar da büyük servetler elde ederler ve bunun sonucu olarak görevleri önemli hale gelir.<sup>1275</sup> Bu süreçte ayrıca, hükümdar ile üst düzey bürokratlar (*ekâbîr*, *ruesâ* ve *umerâ*) arasında meydana gelen güvensizlik yüzünden ileri gelenlerin sıkça cezalandırılıyor olmaları, önemli görevleri üstlenebilecek adam sayısının azalmasına yol açar.<sup>1276</sup> Buna bağlı olarak, özellikle devlet başkanına zevk ve eğlence meclislerinde eşlik edenler, hak etmedikleri ve üstesinden gelemeyecekleri önemli mevkilere getirilir. Öte yandan, lüzumsuz harcamaların neden olduğu malî sorunlar yüzünden ordunun asker sayısı ve tahsîsatı azaltılır.<sup>1277</sup>

Bürokratik kurumların yapısı ile devletin genel durumu arasındaki ilişki, çok daha karmaşık ve dolaylı nitelikteki toplumsal ve ekonomik kanallar vasıtasıyla da kendisini gösterir. Düşünürü göre, bir devletin kuruluşundan belirli bir süre sonra bürokratik kurum ve kuralların olgunlaşması, devlet başkanının ve bürokratların lüks yaşam sürmelerini ve bunun gereklerine alışmalarını da beraberinde getirir. Bu yüzden daha fazla vergi gelirine ihtiyaç duyulur. Fakat vergi gelirlerinde sağlanan aşırı artış, genel olarak ekonomik yapının bozulmasına, halkın kazanç, servet ve refahının azalmasına ve böylece onların vergi ödeme gücünün daralmasına ve dolaylı olarak da uzun vadede devletin vergi gelirlerinin azalmasına yol açar.<sup>1278</sup>

#### D. DİPLOMASİNİN NİTELİĞİ

Diplomasi kavramı yeni olmakla birlikte, kurum olarak tarihin her döneminde varolagelmiştir. Batı'da bu kavramın günümüzdeki anlamıyla ilk kez 1796 yılında İngiliz devlet adamı ve düşünür Edmund Burke tarafından kullanılmış olduğu bilinmektedir. Diplomasi sözcüğünü, devletlerarası ilişkiler ve görüşmelerin

<sup>1275</sup> *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 143a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 330; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 393-394; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 561-562; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 176-177; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 123.

<sup>1276</sup> *Mukaddime/Zağbî*, s. 331; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 394; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 563; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 179; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 125. Bu satırlar *Mukaddime/Âtuf Ef.*'de yer almamaktadır.

<sup>1277</sup> *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 89b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 208; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 250; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 401; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 345; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 355.

<sup>1278</sup> Falay, s. 58.

yürütülmesinde uygulanan beceri ve taktik anlamında kullanan Burke, “diplomatik kurul” (kordiplomatik) tâbirini de ortaya atmıştır. Diplomat kavramı da, o tarihten itibaren, sözkonusu kurulu oluşturan kişileri tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır.<sup>1279</sup> Diplomasi tarihi ve Uluslararası İlişkiler’le ilgili en dikkat çekici husus, aralarındaki farklılıklar değil, hem konuları hem de konulara yaklaşımları bakımından aralarındaki benzerliklerdir.<sup>1280</sup> “Diplomasi tarihi” kavramıyla bazıları sadece diplomatik kurumların gelişmesini ifade ederken, bazılarının da bu kavramı Uluslararası İlişkiler tarihi (ya da siyasî tarih) kavramının yerine kullandıkları görülmektedir.<sup>1281</sup>

Morgenthau, hükümetin niteliği ile *diplomasinin* niteliğini birbirinden ayırarak incelerken, *The Influence of Sea Power upon History: 1660-1783* adlı eseriyle tanınmış olan jeopolitik yaklaşımın savunucusu A. T. Mahan, bu ikisini “hükümetin karakteri” adı altında birlikte ele almaktadır.<sup>1282</sup> Morgenthau’ya göre, diplomasi, *ulusal gücü* meydana getiren diğer tüm faktörleri bir araya getirir, onlara yön verir, onları potansiyel güç olmaktan çıkarıp gerçek güç haline getirir. Diplomasi, ulusal gücü meydana getiren farklı öğeleri, ulusal çıkarı ilgilendiren uluslararası sorunlar ortaya çıktığında, en yüksek etkide bulunabilecek bir yapıya kavuşturma sanatıdır.<sup>1283</sup> Bu yüzden diplomasi, “ulusal güc”ü belirleyen faktörlerden nüfusun niteliksel öğeleri arasında yer almaktadır.<sup>1284</sup> “Ulusal moral için ulusal gücün ruhu denilirse, diplomasinin de ulusal gücün beyni olduğunu söylemek gerekir.”<sup>1285</sup> “Bir ulusun güç potansiyellerini çok iyi şekilde kullanmasını bilen bir diplomasi, söz konusu ulusun gücünü düşünebilecek en yüksek düzeye bile çıkarabilir.”<sup>1286</sup>

---

<sup>1279</sup> Tuncer, *Eski ve Yeni Diplomasi*, s. 13. Batı’da XIX. yüzyıl öncesinde diplomasiye katkıda bulunan diğer düşünür ve devlet adamları olarak şu isimler sayılmaktadır: Niccolo Machiavelli (1469-1527), Francesco Guiccardini (1483-1540), Hugo Grotius (1583-1645), Kardinal Richelieu (1585-1642), Abraham de Wicquefort (1606-1682) ve François de Callières (1645-1717). Bkz. Temel İskit, *Diplomasi: Tarihi, Teorisi, Kurumları ve Uygulaması*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007, s. 19-37.

<sup>1280</sup> Stephen H. Haber, David M. Kennedy ve Stephen D. Krasner, “Brothers under the Skin: Diplomatic History and International Relations”, *International Security*, Vol. 22, No. 1 (Summer 1997), s. 34.

<sup>1281</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 254.

<sup>1282</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, s. 216-17. Mahan’ın eseri için bkz. Alfred Thayer Mahan, *Deniz Gücünün Tarih Üzerine Etkisi*, Kerem Fındık ve Melahat Fındık (çev.), İstanbul: Q-Matris Y., 2003.

<sup>1283</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 57; Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 181.

<sup>1284</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 157

<sup>1285</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 57.

<sup>1286</sup> A.g.e., s. 58.

Bununla birlikte, diplomasinin, kullanıcıya ve kullanıma göre bir ölçüde değişen belirsiz kavramlardan biri olduğunu belirtmek gerekir.<sup>1287</sup> Birçokları tarafından diplomasi, “ekseriya, bir sırlar gizleme sanatı olarak görülmektedir”.<sup>1288</sup> Bazı yazarlar ise, diplomasinin kullanımının ve değerinin, onu uygulamaya geçirenin niyet ve becerilerine bağlı olduğunu ifade etmektedir.<sup>1289</sup> Bir tanıma göre de diplomasi, görüşmeler yoluyla uluslararası ilişkilerin yürütülmesidir.<sup>1290</sup> Bir diğer tanıma göre de, “uluslararası ilişkilerin barışçı yol ve araçlarla yürütülmesi sanatıdır”.<sup>1291</sup> Kavram, hükümetlerin dışişleri bakanlıkları ve ona bağlı diplomatları aracılığıyla yürütülen bir haberleşme ve görüşmeler süreci ya da bir hükümetin belli konulardaki kanı ve görüşlerini doğrudan doğruya öteki devletlerin karar vericilerine iletmesi prosedürü olarak da tanımlanmaktadır.<sup>1292</sup> Birçoklarına göre, diplomasi kapsamında “her türlü siyasal etkileme yöntem ve teknikleri kullanılabilir”.<sup>1293</sup> Bununla birlikte, diplomasinin akıllıca saptanmış bir dış politikanın amaçlarını gerçekleştirmek için kullanabileceği temel üç yol bulunduğu belirtilmektedir: İkna, uzlaşma ve tehdit. Genellikle diplomatlar, şayet mümkünse, aynı anda hem ikna yolunu kullanmak, hem uzlaşmacılığın avantajlarından yararlanmak, hem de karşı tarafı ülkesinin askerî gücü ile etki altına almak zorundadır.<sup>1294</sup> “Diplomasi sanatı belirli bir zamanda, elde bulundurulmakta olan bu üç yolun herbirine doğru ve yerinde ağırlık ve önem vermesini

---

<sup>1287</sup> Brian White, “Diplomacy”, *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations* içinde (317-330), John Baylis ve Steve Smith (Ed.), 2. ed., Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 317.

<sup>1288</sup> Önen, s. 65.

<sup>1289</sup> Palmer ve Perkins, s. 96.

<sup>1290</sup> Hüner Tuncer, *Küresel Diplomasi*, Ankara: Ümit Y., 2006, s. 15.

<sup>1291</sup> Tuncer, *Eski ve Yeni Diplomasi*, s. 11.

<sup>1292</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 254. Günümüzde kabul gören diplomasi kurallarının büyük bir bölümü, İslâm’ın ilk döneminde Müslümanlar tarafından oluşturulmuş ve uygulanmıştır (Bkz. Yasin İstanbuli, *Diplomacy and Diplomatic Practice in the Early Islamic Era*, Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 154). İslâm’da cihad kavramı, eski Roma’nın *bellum justum* doktrininde olduğu gibi savaş için haklı bir nedeni ve birtakım formaliteleri içermektedir (Bkz. Majid Khadduri, “The Islamic Philosophy of War”, *Comparative World Politics: Readings in Western and Premodern Non-western International Relations* içinde [166-174] Joel Larus [Ed.], Belmont: Wadsworth Publishing, 1964, s. 169). Hz. Muhammed, elçilerin uygun biçimde karşılanması, ağırlanması ve dokunulmazlık çerçevesinde güven içinde olmalarına son derece önem vermiştir (Bkz. Muhammad Hamidullah, “The Islamic Tradition of Diplomacy”, *Comparative World Politics: Readings in Western and Premodern Non-western International Relations* içinde [196-202], s. 198-199). Ayrıca Hz. Muhammed, diplomasi olarak adlandırılabilir faaliyetlerinde ahde sadakat ilkesinden ayrılmamış, ahlâkî kurallara bağlı kalmıştır. Bkz. Afzal Iqbal, *Diplomacy in Early Islam*, 4. ed., Lahor: Institute of Islamic Culture, 1988, s. 115-159.

<sup>1293</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 254.

<sup>1294</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, II, s. 686. Reus-Smit’e göre, Batı’da 1450 sonrasındaki Rönesans diplomasisinde askerî güç ve ekonomik zenginlik önemliydi, fakat onur, izzet ve *virtue* olarak kendisini gösteren “kimlik” çok daha büyük önem taşıyordu. Bkz. Reus-Smit, s. 82.

bilmekten ibarettir.”<sup>1295</sup> Diplomaside en büyük başarının, askerî güce fiilen başvurmadan sonuç almak olduğu kabul edilmektedir.<sup>1296</sup>

*Diplomasi* ile *dış politika* kavramları arasındaki ilişki de farklı değerlendirmelere konu olmuş ve bu çerçevede “dar anlamda diplomasi” ve “geniş anlamda diplomasi” ayırımları yapılmış bulunmaktadır. H. Nicolson’a göre, dar anlamda diplomasi, hükümetlerin diplomatları aracılığı ile diğer ülke yönetimleriyle gerçekleştirdikleri bir karşılıklı haberleşme ve görüşmeler sürecini ifade ederken, geniş anlamda diplomasi, bir ülkenin dış politikasında kullanılan çeşitli siyasal etkileme yöntem ve teknikleri anlamına gelmektedir.<sup>1297</sup> Victor Wellesley, diplomasi ile dış politika kavramları arasındaki farkı şöyle özetlemiştir: “Diplomasi politika değil politikayı uygulayan vasıta; politika stratejiyi saptar, diplomasi ise taktikleri.”<sup>1298</sup> Bu yüzden diplomasi, dünya politikasında iletişim ve müzâkerelerin anahtar bir süreci ve küresel aktörler tarafından kullanılan önemli bir *dış politika* aracı olarak da tanımlanmaktadır.<sup>1299</sup> Bir devletin *dış politikası*, onun dış ilişkilerinin özü ve aslıdır; *diplomasi* ise o politikanın gerçekleştirilmesi sürecidir. Birisi öz, diğeri yöntemdir.<sup>1300</sup> Morgenthau da, diplomasi terimiyle, *dış politika*nın her düzeydeki formasyonunu ve uygulanmasını kastettiğini belirtmektedir.<sup>1301</sup>

İbn Haldûn’a göre, bir devletin diplomatik ilişkiler kurmak ve sürdürmek için “elçiler göndermesi”, onun gerçek anlamda devlet olduğunu gösteren alâmetlerden biridir.<sup>1302</sup> Böylece diplomasi, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde, dış politikanın bir aracı olmaktan öte, devlet olmanın vazgeçilmez bir niteliği haline gelmektedir. Düşünür, kendi dönemindeki diplomatik faaliyetlerden de söz etmekte ve bu tür faaliyetlerin gerekli ve yararlı olduğunu belirtmektedir. Diplomatik ilişki kurma tekniklerini de konu edinen düşünüre göre, komşu devletler, genellikle ilişkileri geliştirmek ve yeri geldiğinde yardımlaşmak için, ülkelerinin ilginç nesnelere

<sup>1295</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, II, s. 686.

<sup>1296</sup> Onur Öymen, *Silahsız Savaş: Bir Mücadele Sanatı Olarak Diplomasi*, 5. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005, s. 512.

<sup>1297</sup> Sönmezoğlu, *Uluslararası Politika Dersleri*, s. 54; Sönmezoğlu, *Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi*, s. 218.

<sup>1298</sup> İskit, s. 2.

<sup>1299</sup> Brian White, s. 317.

<sup>1300</sup> Palmer ve Perkins, s. 97.

<sup>1301</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 181, n. 18.

<sup>1302</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 94b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 220; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 266; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 418; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 474; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 381, n. 191.

birbirlerine hediye olarak gönderme alışkanlığı edinmiş bulunmaktadırlar. Aynı amaçla, bütün devletler, gelen elçilere ikramlarda bulunur, olabildiğince iyi bir şekilde ağırlamaya çalışırlar.<sup>1303</sup> Bazen de hükümdarlar, kendi ülkelerinde bulunup da ilişki kurulan ülkede bulunmayan ve o ülke yöneticilerinin kendilerine armağan edilmesinden memnuniyet duyacaklarını düşündükleri mal ve nesnelere armağan olarak gönderirler.<sup>1304</sup> Düşünürü göre, hediye ve ödülleri göndermek, gelen hediyelere karşılık vermek suretiyle devletler arasında iyi ilişkiler ve dostluk kurulmasını sağlamak yüce bir ahlâkî haslettir.<sup>1305</sup> İbn Haldûn, kendi döneminde hükümdarların birbirlerine gönderdikleri hediyelerden örnekler de vermektedir: Elbise, fil, zürafa, altın, cins atlar, katır, ipek, kumaş, yün, tabaklanmış yumuşak deri, bakır kaplar, çanak ve çömlekler, inci, yüzük taşları, altın eğer, altın gem, altın ve incilerle süslü kılıçlar, saltanat çadırı, güzel kokular, yay, halı.<sup>1306</sup>

Düşünür, bizzat kendisinin de, dönemindeki hükümdarlar arasında iyi ilişkiler kurulması için çalıştığını ve bunda da başarılı olduğunu, bununla iftihar ettiğini belirtmektedir.<sup>1307</sup> Bu çerçevede, yöneticilere komşu hükümdarlara gönderilecek hediyeler konusunda tavsiyelerde bulunduğunu ve danışmanlık yaptığını da belirtmektedir.<sup>1308</sup> Bizzat elçi olarak diplomatik faaliyetlerde bulunmuş ve konuyla ilgili gözlemler yapmış olması, düşünürün görüşlerinin değerini ve önemini arttırmaktadır. Elçilik görevlerinden birini, Gırnâta Sultanı İbnü'l-Ahmer tarafından 1364 yılında Kastilya Kralı Zalim Pedro'ya gönderilmesi oluşturmaktadır.<sup>1309</sup> Molénat'a göre, İbn Haldûn ile Pedro arasındaki mülâkat, Batı ile Doğu'nun buluşması için bir fırsattı, fakat sonuç alınamadı.<sup>1310</sup> İkinci elçilik görevini ise, Şam halkı adına Timur (ö. 1405) ile yaptığı görüşmeler oluşturmaktadır. Az bile olsa, hükümdarlarla görüşmede onlara hediye sunmak yerleşik bir gelenek olduğu için, kendisinin de, eşsiz ciltli güzel bir Mushaf, nefis bir seccade, İmam Bûsirî'nin (1211–1294) "Kasîde-i Burde" adlı naatından (Hz. Muhammed için yazılmış şiir) bir nüsha ve Mısır'ın beğenilen

<sup>1303</sup> *et-Ta'rif*/Akyüz, s. 219.

<sup>1304</sup> *A.g.e.*, s. 222.

<sup>1305</sup> *A.g.e.*, s. 220.

<sup>1306</sup> *A.g.e.*, s. 220, n. 6, 221, 222, 228.

<sup>1307</sup> *A.g.e.*, s. 228.

<sup>1308</sup> *A.g.e.*, s. 222.

<sup>1309</sup> *A.g.e.*, s. 79.

<sup>1310</sup> Molénat, s. 175.

tatlılarından dört kutu götürdüğünü söylemektedir.<sup>1311</sup> Timur'dan, Memlûk Devleti'nin Şam'daki görevlileri için bir eman yazısı almayı başarmış bulunmaktadır.<sup>1312</sup> Bunun yanı sıra, Cezayir'de bulunduğu dönemde Tlemsen Sultanı Ebû Hammû tarafından 1374 yılında bedevî kabilelere elçi olarak da gönderilmiştir.<sup>1313</sup>

İbn Haldûn elçi ve diplomatların nitelikleri ve sahip olmaları gereken donanımdan bahsetmemekle birlikte, genel olarak hükümdar kâtiplerinde bulunması gereken vasıfları sayarken, günümüz diplomatlarında aranan özellikleri sıralamaktadır: Yumuşak ve hoşgörülü olunması gereken yerde yumuşak, cesaret gösterilmesi gereken yerde cesur olmalı; sırlar konusunda *ketûm* davranmalı, her ilim dalı (*funûn*) hakkında kendisine yetecek kadar genel bir bilgiye sahip bulunmalı, dostluk yaptığı kişinin karakterini ve yaratılış özelliklerini bilmeli, insanlarla ilişkilerini mümkün olduğunca düşünüp taşınarak yürütmeli, hal ve davranışlarında ölçüyü kaçırmaktan uzak durmalı, yaptığı işin onurunu korumalı, gerektiği kadar konuşup kısa, delilleriyle (*hucec*) ve özlü cevaplar vermelidir.<sup>1314</sup> İbn Haldûn, kâtibin görevinin, hükümdara *mekân* veya *zaman* bakımından uzak olanlarla iletişimin sağlanması olduğunu belirterek, onların görevlerinin bir boyutunu diplomatik faaliyetlerin oluşturduğunu belirtmiş olmaktadır.<sup>1315</sup> Bu açıdan kâtip, devletin dış ilişkilerini de yürüten görevlidir ve Osmanlı'da işlev bakımından dışişleri bakanlığı anlamına gelen birimin başındaki yetkilinin “reîsü'l-küttâb” (kâtiplerin başkanı) olarak adlandırılması da bunun sonucudur.

## E. YÖNETİMİN NİTELİĞİ VE DIŞ POLİTİKA

Ulusal gücün soyut nitelikteki unsurları arasında “hükümetin nitelik ve işlevleri”nin başta geldiğini belirten Wendzel, özellikle devletlerin potansiyel kapasitelerinin uluslararası ilişkilerde etkili olabilmesi bakımından hükümetlerin niteliğinin önem taşıdığını belirtmektedir.<sup>1316</sup> Ulusal gücü belirleyen en önemli niteliksel öğelerden birini genel anlamda devlet yönetiminin karakterinin oluşturduğunu

<sup>1311</sup> *et-Ta'rif*/Akyüz, s. 255.

<sup>1312</sup> *A.g.e.*, s. 256.

<sup>1313</sup> *A.g.e.*, s. 135.

<sup>1314</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 122b-123b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 281-284; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 337-339; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 497-499; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 98-101; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 29-35.

<sup>1315</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 116b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 270; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 326; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 484; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 81; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 6.

<sup>1316</sup> Wendzel, s. 212.



belirten<sup>1317</sup> Morgenthau'ya göre de, ulusal moral açısından bir ulusun gücü, son tahlilde siyasal iktidarın niteliğine bağlıdır.<sup>1318</sup> Öyle ki, herhangi bir devletin siyasal rejimi ya da hükümetinin niteliği ile izlenen dış politika arasında genellikle sıkı bir ilişki bulunduğu görülmektedir.<sup>1319</sup> Bir devlet, siyasal rejiminin yapısına veya hükümetinin niteliğine göre ya *emperyalist* (yayılmacı) bir siyaset benimseyecek, ya *statükoyu* korumaya çalışacak ya da *prestij* kazanmaya uğraşacaktır. Bir başka ifadeyle, bir devletin dış politikası, uluslararası alanda gücünü ya koruma, ya gösterme ya da artırma hedefine yönelik olacaktır.<sup>1320</sup>

İbn Haldûn'un konuyla ilgili görüşlerinin dikkat çekici bir özelliği, siyasal iktidarın niteliğinin değişmez bir faktör ya da sâbite olarak görülmemiş olması, bir başka deyişle, uluslararası ilişkilerin analizinde verili bir temel haline getirilmemiş bulunmasıdır. Bu, bir yandan devletteki “değişim” olgusunun dikkate alınması, diğer yandan sorunun bir “süreç” olarak tartışılması, öbür yandan da hükümetin niteliğinin dinamik bir unsur olarak inceleme konusu yapılması anlamına gelmektedir. Böylece, düşünürün analizi çerçevesinde, sadece siyasal rejimin yapısı ya da yönetimin niteliği ile dış politika arasındaki ilişkiyi değil, sözkonusu niteliğin oluşumunda etkisi bulunan etkenleri de gözönünde bulundurmak mümkün olmaktadır.

Düşünür, rejimin yapısı ya da hükümetin niteliğindeki değişimi beş evre olarak ele almakta ve söz konusu dönemleri “devletin tavırları” (*etvâru'd-devlet*) olarak adlandırmaktadır. Bu “*tavr*”lar ile devletin uluslararası ilişkileri ve dış politikası arasında sıkı bir ilişki bulunduğu görülmektedir. Bu beş dönem sırasıyla şunlardır: Başarı (*zafer*); hükümdarın ülke içinde gücü kendi elinde toplaması ve otoritesini sağlamlaştırması (*istibdâd*); sükûnet ve rahatlık (*ferâğ*); elde olanlarla yetinme ve barış (*musâleme*); *isrâf ve tebzîr* (savurganlık ve saçıp dağıtma). Genel olarak ifade etmek gerekirse, bir devlet kurulduğu ilk aşamada savaşı ya da yayılmacı ve emperyalist olarak nitelendirilebilecek bir politika izleyecek, daha sonraki aşamalarda, toplumun dinamizmini yitirmesi ve refah içinde yaşamaya alışmış olması ölçüsünde,

<sup>1317</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 157.

<sup>1318</sup> *A.g.e.*, I, s. 180.

<sup>1319</sup> Bkz. Önen, s. 44.

<sup>1320</sup> Morgenthau, *Politics Among Nations*, 39.

saldırğanlığının yerini prestij ve statüko politikaları alacak ve barışçı bir siyaset izleyecektir.<sup>1321</sup>

### 1. Yayılmacı ve Emperyalist Politikalar

Latince *imperium* kelimesinden türetilmiş olan *emperyalizm* kavramı, hegemonik bir devletin, otoritesi altında bulunan devlet, uluslar veya halklarla olan ilişkisini ifade etmektedir.<sup>1322</sup> Terim çoğu kez, “her çeşit sömürgeci genişleme ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır”.<sup>1323</sup> Uluslararası politika alanında görülen tipik üç siyaset biçiminden biri olarak kabul edilen emperyalizm, fiilen sahip olduğundan daha fazla güç elde etmek ve bunun için de güçler statüsünde kendi lehinde bir değişim gerçekleştirmek isteyen uluslar tarafından izlenir.<sup>1324</sup> Günümüzde emperyalizm teorisi; bağımlılık teorisi ve dünya sistemi teorisiyle birlikte “azgelişmişlik kuramları” başlığı altında inceleme konusu yapılmaktadır.<sup>1325</sup>

Emperyalizmin en az yazılı tarih kadar eski olduğunu vurgulayan K. Waltz; Hobson ve Lenin’in emperyalizm teorisinde gözardı edilmiş bulunan bir konuya, yani kapitalizmin bulunmadığı eski çağlarda emperyalizme neyin sebep olduğu ve bu eski sebeplerin niçin artık geçerliliğini yitirip onların yerini tamamen kapitalizmin aldığı sorusuna cevap aranması gerektiğini ileri sürmektedir.<sup>1326</sup> Waltz’a göre, tarih boyunca insan, mal ve kapital unsurlarındaki fazlalık emperyalist akımlarla özdeşleştirilmiş,. bunlara “sürü (istilacı) emperyalizmi”, “serbest ticaret emperyalizmi” ve “tekelci sermaye emperyalizmi” adları verilmiştir. O halde kapitalist emperyalizmden bahsetmektense, “büyük gücün emperyalizmi”nden söz etmek daha doğrudur.<sup>1327</sup>

Genelde “askeri”, “ekonomik” ve “kültürel” olmak üzere üç tür emperyalizmden söz edilmektedir.<sup>1328</sup> Ekonomik ve kültürel emperyalizm, emperyalizm

<sup>1321</sup> İbn Haldûn’un tespitlerini doğrulayan gözlemler diğer yazarlarca da dile getirilmiştir. Weber’e göre, büyük güçler her zaman ve zorunlu olarak yayılmacı eğilimler taşımazlar. Bu konudaki tutumları ekonomik etmenlere bağlı olarak sık sık değişir. Mesela İngiliz politikası bir noktada bilinçli bir biçimde daha fazla siyasal yayılmadan vazgeçmiş, hatta “Küçük İngiltere” politikası lehine, elindeki kolonileri için bile şiddete başvurmaktan kaçınmıştır. Siyasetini tecritçi (izolasyonist) saldırmazlığa ve sarsılmaz kabul edilen bir ekonomik üstünlüğün verdiğini güvence dayandırmıştır. Bkz. Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 242.

<sup>1322</sup> Evans ve Newnham, s. 201.

<sup>1323</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 54, n. 1.

<sup>1324</sup> A.g.e., I, s. 47.

<sup>1325</sup> Bkz. Giddens, *Sociology*, s. 539-541.

<sup>1326</sup> Waltz ve Quester, *Uluslararası İlişkiler Kuramı ve Dünya Siyasal Sistemi*, s. 25.

<sup>1327</sup> A.g.e., s. 26.

<sup>1328</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 72; Palmer ve Perkins, s. 182.

olarak bilinen olgunun çok özel biçimleri olarak ortaya çıkmakla birlikte, son tahlilde emperyalizm olarak adlandırılırlar.<sup>1329</sup> Askerî emperyalizm askerî yönden fetih, ekonomik emperyalizm diğer ulusların zenginliklerinin sömürülmesi, kültürel emperyalizm ise, bir kültürün bir başka kültürün yerini alması amacına yöneliktir.<sup>1330</sup> Hepsi de, statükonun yıkılması ve emperyalist devlet ile hedef devlet arasındaki ilişkilerin yeniden kurulması gayesine hizmet eder. Aynı ya da birarada uygulanabilen bu emperyalizm türlerinden ekonomik emperyalizm, merkantilist ve kapitalist genişleme çağının zorunlu bir sonucu kabul edilmektedir. Kültürel emperyalizm ise, en yumuşak fakat en etkili emperyalizm biçimidir, çünkü hedef toplumun düşüncesinin ve aklının fethedilmesi anlamına gelmektedir. Morgenthau'ya göre, kültürünü ve siyasal ideolojisini hedef devlete benimseten emperyalist devlet, başka yollarla o ülke üzerinde denetim kurmak isteyenlerin hepsinden çok daha istikrarlı ve kalıcı bir üstünlük ve zafer elde etmiş olur.<sup>1331</sup> Çünkü kültürel emperyalizm, diğer emperyalizm yöntemlerinin başarısı için gereken uygun ortamı hazırlar.<sup>1332</sup> “Yeni emperyalizm” olarak adlandırılan olgunun da kültürel emperyalizm kategorisi içinde değerlendirilmesi mümkündür. Çünkü, genelde sömürgeciler, emperyal hükümlerinin temel amacının yerli halkları kendi kendilerini yönetecek bir hale getirmek, hatta en sonunda millî bağımsızlık için eğitmek, yüksek ve ileri uygarlık adına geri kalmış halklara sağlık hizmetleri, okul eğitimi, bilim ve maddî ilerleme götürmek olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>1333</sup>

İbn Haldûn'un görüşleri incelendiğinde, gerek askerî emperyalizm olarak nitelendirilebilecek uygulamalar, gerek savaş olgusu, gerekse ekonomik emperyalizm

<sup>1329</sup> Palmer ve Perkins, s. 182.

<sup>1330</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 72.

<sup>1331</sup> Morgenthau, *Politics Among Nations*, s. 60-61.

<sup>1332</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler*, s. 247. Kalpakian'a göre, sömürgeci ve anti-sömürgeci söylem, İbn Haldûn'un eserini istismarın özel bir kategorisidir. 1850'lere uzanan tercümelemlerin sömürgeci mahiyetiyle ilgili faydasız tartışma tuzağına düşmenin çok kolay olduğunu ve bu yaklaşımın günümüzde çok yaygın biçimde benimsendiğini savunan Kalpakian, Ali Mazrui'nin bu kuralın önemli bir istisnasını oluşturduğunu söylemektedir. Ona göre, William de Slane'inki gibi XIX. yüzyılın ortalarında yapılan tercümelemler, İbn Haldûn'u, sömürgeci projenin bir parçası olarak kullandılar. Ancak bu yaklaşım biçimi, Yves Lacoste'un 1966 yılında kaleme aldığı İbn Haldûn konulu kitabı ile itibarını kaybetti. Bununla birlikte, anti-sömürgeci gelenek içindeki bazı yazarlar, sömürgeci tercümelemlerin salt itibarsızlaştırılmasının yeterli olmadığını düşünmektedirler. Bu çerçevede Abdelmajid Hannoum gibi akademisyenler, İslâmî *fetih* kavramının “*conquest*” gibi kavramlarla tercüme edilemeyeceğini savunmaktadırlar. İbn Haldûn'un Araplar'ın medeniyetle olan yıkıcı ilişkisi üzerine söyledikleri de sömürgeci yaklaşım çerçevesinde tartışma konusu olmaktadır. Böylece İbn Haldûn, sömürgeci ve anti-sömürgeci söylemlerin bir çatışma nesnesi haline gelmektedir. Bkz. Kalpakian, “Ibn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory”, s. 366.

<sup>1333</sup> Bkz. Hayes, s. 140-141.

ve kültürel emperyalizm olarak isimlendirilebilecek uluslararası ilişki biçimlerine dair, çağına göre özgün ve önemli değerlendirmeler yapmış olduğu görülmektedir.

### *a. Askerî Emperyalizm ve Savaş*

Askerî emperyalizmin hedefi askerî yönden işgal ve istila olduğu<sup>1334</sup> için, savaş olgusuyla doğrudan ilişkilidir. Savaş; uygarlık, toplumsal yaşam ve genel olarak insanlık tarihi için çok önemli bir olgu niteliği taşıması nedeniyle, hem antropologların hem de Uluslararası İlişkiler uzmanlarının ilgilendiği bir konudur.<sup>1335</sup> Özellikle realist Uluslararası İlişkiler teorisyenleri savaşın doğal ve normal bir insanlık durumu olarak görülmesini gerektiğini savunmuşlardır. Palmer ve Perkins'e göre, tarih sayfalarına bakıldığında, barışın değil savaşın "medenî" insanlık toplumunun "normal" durumu olduğu görülmektedir.<sup>1336</sup> Savaş, tarih boyunca, sosyal faydası yüzünden varlığını sürdürmüş, uygulanabilir ve işe yarar başka süreç ve araçlar bulunmadığında bu işlevini yerine getirmiştir.<sup>1337</sup> Realist bir bakış açısıyla savaş olgusuna olumlu bir anlam yükleyen bu yaklaşımın kökleri, Romalı yazar Polybios'a kadar uzanmaktadır. Ona göre, Roma'yı ve kurumlarını ayakta tutacak en sağlam yol, başarılı savaşları ve fetihleri sürdürmektir.<sup>1338</sup> Benzer şekilde, Hegel'in savunduğu ve Eflatun'a kadar uzanan "devlet"i yüceltme anlayışı da, devletin "çıkar"ını bizzat amaç haline getirerek "çıkar"la "haklılığı" özdeş hale getirmiş, buna bağlı olarak emperyalist politikaları ve savaş olgusunu, "normal" olmanın da ötesinde, "olumlu" bir durum olarak görmüştür. Popper'ın ifadesiyle, tek nihaî ölçüt olarak devletin çıkarını gören Eflatun, bu amaca hizmet eden hareketleri ahlâkî, bunu tehlikeye sokanları ise gayriahlâkî olarak nitelendirmiştir. "Bu ahlakın uluslararası ilişkiler bakımından ne demeye geldiğini anlamak kolaydır: Devletin kendisi, güçlü oldukça, ..., başka devletlere saldırmaya da hakkı vardır."<sup>1339</sup> Bu düşünce geleneğini sürdüren Hegel, savaşı, "ulusların ahlâkî

<sup>1334</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 72.

<sup>1335</sup> James M. Wallace, "Is War a Cultural Universal? Anthropological Perspectives on the Causes of Warfare in Human Societies", *Culture and International Relations* içinde (21-33), Jongsuk Chay (Ed.), New York: Praeger Publishers, 1990, s. 21.

<sup>1336</sup> Palmer ve Perkins, s. 211.

<sup>1337</sup> *A.g.e.*, s. 219.

<sup>1338</sup> Akın, s. 33.

<sup>1339</sup> Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, I, Mete Tunçay (çev.), 2. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989, s. 110. Ancak Platon'un savaş olgusunu son tahlilde olumsuz bir ahlâkî özelliğe bağladığı görülmektedir: "Savaş, teklerin hayatında olduğu gibi, toplumun hayatında da kötülüklerin kaynağı olan şeyden, başkalarından çok mal edinmek hırslından doğuyor." Eflatun, *Devlet*, Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (çev.), 5. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985, s. 64

bütünlüğünü koruyan bir araç” olarak göstererek,<sup>1340</sup> saldırganlığa ahlâkî bir anlam yüklemeye çalışmıştır. Ona göre savaş, hem ahlâkî açıdan gereklidir, hem aklî bir zorunluluktur.<sup>1341</sup> Benzer şekilde Nietzsche ve Heinrich von Treitschke gibi Alman düşünürler de savaşı doğal bir dış politika aracı olarak görmüşlerdir.<sup>1342</sup> Mussolini ise, bir yandan “Herşey devlet içindedir ve devletin dışında insanî veya ruhî hiçbir şey mevcut değildir, pek az kıymet sahibidir” derken, diğer taraftan Darwinist bir bakış açısıyla hayatın bir mücadele olduğunu ve bu mücadelenin devlet içinde yapılması gerektiğini, devlet otoritesinin sınırı olmayan bir kavram olduğunu öne sürmüştür.<sup>1343</sup>

“Devlet”i yücelten anlayışın “devlet menfaati” kavramı etrafında emperyalist politikaları ve savaşı olumlu veya hiç değilse normal kabul eden yaklaşımları, Mussolini’nin yaklaşımında da kendisini gösterdiği gibi, “sosyal Darwinizm”in yayılmasıyla birlikte, “insan doğası” kavramı çerçevesinde bir başka savunma mevzii daha bulmuştur. Avrupa emperyalizminin temel meşruiyet kaynağı haline gelen “sosyal Darwinizm”, Darwin’in “yaşam mücadelesi”nin doğal bir zorunluluk olduğu düşüncesinin yayılması sayesinde, emperyalizmin “bilimsel” temelini oluşturmuştur.<sup>1344</sup> Bunun sonucunda pekçok yazar, Darwin’i evrimin öncüllerinden hareketle savaşın kaçınılmaz olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>1345</sup> Devletlerin genişlemesini doğal bir durum olarak gören jeopolitikçi Friedrich Ratzel’in (1844-1904) Darwinist yaklaşıma dayanan “doğal genişleme yasası”na göre, savaşlar devletlerin coğrafi anlamda genişlemesinin gerekli bir aracıdır.<sup>1346</sup> Darwin’in “güçlünün hüküm süreceği” anlayışından R. Kjellén,

<sup>1340</sup> F. C. Copleston, “Hegel”, *Büyük Düşünürlerin Politika Felsefeleri* içinde (85-92), s. 91.

<sup>1341</sup> Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi - Hegel*, C. VII, Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Yayınları, 3. b., 1996, s. 60.

<sup>1342</sup> Sönmezoğlu, *Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi*, s. 306. Nietzsche’ye göre, bütün organik yaşamın temel özünü bir tek içgüdü oluşturur: Güçlü ve egemen olup yönetmek içgüdüsü. Ona göre, yaşayan her varlık olduğu gibi kalmakla yetinmez, büyümek, gelişmek ve egemen olup yönetmek ister. Bundan vazgeçmektense yok olup ölmeyi göze alır (Bkz. Friedrich Nietzsche, *Tarih Üzerine*, Nejat Bozkurt [çev.], 3. b., İstanbul 1996, s. 44). Bu nedenle Nietzsche, savaşı gelecekteki olumlu gelişmeler için bir araç olarak kabul etmiş ve her davayı kutsayan şeyin savaş olduğunu savunmuştur. Ona göre, “barış ancak yeni savaşların aracı olarak sevilmelidir ve kısa barış uzun olanına tercih edilmelidir” (Bkz. Arıboğan, *Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi*, s. 138). Benzer düşünceleri Hegel de savunur: “İkiye bölünüp birbiriyle savaşan özel ilgilere, bunlardan bir taraf yenilmeye yargılıdır. Ama işte savaşın, özelin yenilgisinden genel doğar. Genele bir zarar gelmez. Karşıtların arasındaki savaşa katılan, tehlikeye atılan, genel değildir: O saldırıya uğramadan, zarar görmeden arka planda kalır, yıpransınlar diye özel tutkuları cepheye yollar.” Bkz. Georg W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, Önay Sözer (çev.), 3. b., İstanbul: Kabcacı Y., 1995, s. 105.

<sup>1343</sup> Benewick ve Green, s. 376.

<sup>1344</sup> Sönmezoğlu, *Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi*, s. 306.

<sup>1345</sup> Quincy Wright, “The Nature of Conflict”, *Comparative World Politics: Readings in Western and Premodern Non-western International Relations* içinde (140-153), Joel Larus (Ed.), Belmont: Wadsworth Publishing, 1964, s. 144.

<sup>1346</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, s. 227.

Friedrich von Bernhardi ve Karl Haushofer gibi diğer jeopolitikçi ve stratejistler de açık bir şekilde etkilenmişlerdir.<sup>1347</sup> Benzer biçimde, “uluslararası ilişkileri analiz ederken kullandığı dil, Nietzsche’nin Darwinizm benzeri yaklaşımları tarafından” şekillendirilen<sup>1348</sup> Max Weber, savaşın Almanya’nın “ruhunu temizleyeceğini” öne sürmüştür.<sup>1349</sup> Hegel ve Darwin’in görüşleriyle şekillenen XIX. yüzyılın “mücadeleyle gelişme” fikri, Marx ve Engels’in uluslararası ilişkiler yaklaşımına da kaynaklık etmiştir.<sup>1350</sup> Lenin’den itibaren Sovyet liderleri, Alman general Clausewitz’den ve onun savaş ile siyaset arasındaki karmaşık ilişkiyi açıklama amacına yönelik kuramından da yararlanmışlardır.<sup>1351</sup> Clausewitz, “savaş hukuku” kavramını gözardı ederek, savaşta ılımlılık ve ölçülülüğe yer olmadığını, uluslararası hukukun ve teamülün bir öz-zorlama ya da öz-dayatma olarak kabul edilebilecek görünmez ve hissedilmez sınırlamalarının burada etkisinin pek görülmediğini öne sürmüştür.<sup>1352</sup> Grotius’un savaşı “güç kullanarak çatışma durumu” olarak nötr bir şekilde tanımlamasına karşılık, Clausewitz, “karşımızdakini isteklerimize boyun eğdirmek için güç kullanmak” şeklinde tanımlamak suretiyle, savaş olgusunda emperyalist bir boyut görmüştür.<sup>1353</sup>

Genelde realistlerin ve özelde “devletçi” ve “sosyal Darwinist” yaklaşımların savaşı doğal ve hatta olumlu bir fenomen olarak görmelerine karşılık, idealistler “haklı savaş” - “haksız savaş” ayrımı yapmaktadırlar. Bununla birlikte, hangi savaş biçimlerinin “haklı” olarak görüleceği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Birçoklarına göre, savaş ve stratejinin moral terimlerle analizi, tek bir moral teoriye hasredilemez. Tam bir tartışma, politikanın bir boyutu olarak savaşın ahlâkîliğiyle ilgili

<sup>1347</sup> Sönmezoğlu, *Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi*, s. 306.

<sup>1348</sup> Bryan S. Turner, s. 198, 202.

<sup>1349</sup> Şerif Mardin, *Siyasal ve Sosyal Bilimler - Makaleler II*, Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder (der.), İstanbul: İletişim Y., 1990, s. 105.

<sup>1350</sup> Knutsen, s. 261.

<sup>1351</sup> Condoleezza Rice, “Sovyet Büyük Stratejisinin Evrimi”, *Savaşta ve Barışta Büyük Stratejiler* içinde (205-232), Paul Kennedy (Ed.), Ahmet Fethi (çev.), İstanbul: Eti Kitapları, 1995, s. 207.

<sup>1352</sup> Ward Thomas, *The Ethics of Destruction: Norms and Force in International Relations*, New York: Cornell University Press, 2001, s. 1. Bununla birlikte, “ılımlılık savaşa yabancı değildir ve uluslararası hukuk ile teamül görünmez ve hissedilmez olmadığı gibi, uluslararası ilişkilerde gücün nasıl ve ne zaman kullanılacağını belirleyerek sıkça çok büyük bir önem ihraz ederler”. Bkz. a.y.

<sup>1353</sup> Golo Mann ve Harry Pross, *Aussenpolitik*, Frankfurt am Main: Fischer Bücherei, 1958, s. 144. Keegan’a göre, Clausewitz, “gerçekte savaşın ne olduğu değil, ne olması gerektiği konusunda geniş kapsamlı bir kuram geliştirmeye çalışıyordu”. (Bkz. John Keegan, *Savaş Sanatı Tarihi*, Füsün Doruker [çev.], İstanbul: Sabah Kitapları, 1995, s. 3). Ancak Keegan, şu ifadeleriyle Clausewitz’i bir ölçüde haklı çıkarmaktadır: “Yugoslavya’daki [1990’lı yıllarda yaşanan] savaşın uygar insanlar için anlaşılabilir ve tiksindirici olan dehşeti, bilinen askeri kurallarla açıklanamamaktadır. Bölgesel olarak ortaya çıkan düşmanlık duyguları, kabile savaşlarını inceleyen profesyonel antropologlar dışında hiç kimse için tanıdık değildir... ‘Etnik temizlik’, kadınlara sistematik olarak kötü davranılması, intikam alarak tatmin olunması ve katliamlar düzenlenmesi gibi olaylarla, devlet-öncesi toplulukların davranışları arasında paralellikler vardır.” Bkz. A.g.e., s. vii.

çok farklı bakış açısı ve argümanlar çerçevesinde ele alınmalıdır.<sup>1354</sup> “Haklı savaş” (*bellum justum*) geleneği, politikayı ahlâktan ayırmayı reddeden bir düşünme biçimidir. Politik realizm ve haklı savaş gelenekleri, insanın durumu ile ilgili farklı varsayımları benimserler. Realpolitikin kurucu babaları Machiavelli ile Hobbes’a göre insanlar genelde nankör, ikiyüzlü, içten pazarlıklı ve güvenilmez fertler ya da vahşice çarpışmaktan başka seçeneği bulunmayan yalıtılmış bireylerken, “haklı savaş” düşünürlerine göre ise çatışma kadar işbirliğine de yatkındırlar. Aralarındaki ilişkiler bencillik ve zulüm kadar sevgi, nezaket ve dayanışma özelliği de taşır.<sup>1355</sup> Bununla birlikte, Batı’da “haklı savaş” kavramının da bazen emperyalist politikalar için araç haline getirildiği görülmektedir. Alberico Gentili (1552-1608), bütün insanların akrabalık ilişkileriyle ve karşılıklı ihtiyaçlarıyla birbirlerine bağlı olduklarını ve birinin diğerine yardım borçlu olduğunu öne sürmüş, fakat bu ilkeyi güçlülerin zayıflara müdâhalesinin bir aracı olarak göstermiştir. Ona göre, hiçbir devlet, kendi egemenlik bölgesinden kötü bir niyet taşımaksızın geçmekte olanlara engel çıkaramaz. Bu tür “doğal haklar” inkâr edildiğinde savaş doğal kabul edilebilir. Örneğin, bir yolu kullanım hakkımız engellendiğinde ya da sığınabileceğimiz limanlardan çıkarıldığımızda ya da ticaretten alıkonulduğumuzda savaşabiliriz.<sup>1356</sup>

Klasik devletler hukuku doktrinine ve tatbikatına göre ise, egemen devletlerin başta gelen haklarından biri “harp hakkı”dır. Bu hak, bir egemen devletin, menfaatlerini güvence altına almak veya ihlâl olunduğunu iddia ettiği bir hakkını veya devletler hukuku kuralını korumak üzere, kendi takdirine göre girişmeye karar vereceği silahlı ve geniş kapsamlı bir zorlama yolu olarak tanımlanmaktadır. Birinci Dünya Savaşı sonlarına gelinceye kadar bu şekilde anlaşılan savaş hakkı, egemen devletler sistemi olarak görülen milletlerarası hukukî camianın temel ilkelerinden biri olarak kabul edilmiştir. Devletler hukuku uzun zaman, bu hakkın meşruluğu üzerinde herhangi bir tartışmada bulunmaktan uzak kalmış, sadece kullanılış kaidelerini tesbit ile uğraşmıştır. Bununla birlikte, önce dinî görüşlerden esinlenen prensipler, sonraları ise insanî ve felsefî düşünceler, harbin gerçekleşme biçimini yumuşatmaya çalışmıştır. Harbe

---

<sup>1354</sup> J. Bryan Hehir, “The Moral Measurement of War: A Tradition of Change and Continuity”, *The Sacred and the Sovereign: Religion and International Politics* içinde (41-65), John D. Carlson ve Erik C. Owens (Ed.), Washington: Georgetown University Press, 2003, s. 43.

<sup>1355</sup> Jean Bethke Elshtain, “Just War, Realism, and Humanitarian Intervention”, *a.g.e.* içinde (90-112), s. 92.

<sup>1356</sup> Knutsen, s. 100.

başvurmayı yasak etme, savaşı uluslararası bir suç sayma teşebbüsleri ise ancak XX. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra ortaya çıkmıştır.<sup>1357</sup>

İbn Haldûn, *Mukaddime*'nin üçüncü ana bölümünde “Savaşlar ve toplumların savaş idaresi yöntemleri” başlığı altında savaşların kaynağı hakkında bilgi vermiş, belirli kavimlerin savaş taktik ve yöntemlerini açıklamış, üstün gelmenin ve zafer kazanmanın maddî ve manevî sebeplerini incelemiştir.<sup>1358</sup> “Muhtemelen İbn Haldûn – Müslüman seleflerinin düşüncü biçimlerinin aksine– savaşların tesadüfen meydana gelen toplumsal felâketler olmadığını farkına varan ilk kişidir.”<sup>1359</sup> Düşünürün yaklaşımı çerçevesinde savaş, devletin varlığı ve toplumsal düzenin devamı için kaçınılmaz bir siyasî araç olarak kendisini göstermektedir. Bir başka deyişle savaş, sürekli bir kargaşa ve istikrarsızlığa son veren kısa süreli bir krizdir.<sup>1360</sup> Düşünüğe göre, tarihin başlangıcından beri insanlar arasında savaş (*harb*) ve çarpışmalar (*mukâtele*) eksik olmamıştır. Bu insanlık için *tabiî* bir durum olup, hiçbir toplum ya da kavim bundan kurtulamamıştır.<sup>1361</sup> Sadece insanlar değil bütün canlılar (*hayevân*) arasında düşmanlık tabiî bir hâl olduğu için, onlardan her birinin, düşmanlarından korunmalarını sağlayan bir *uzvu* vardır. İnsanın ise, bütün bu uzuvlar yerine, “*fikr*”i ve “*el*”i vardır. El, *fikre hizmet* ederek sanatların gerçekleştirilmesini sağlar. Sanayi sayesinde insan, hayvanların kendilerini savunmalarına yarayan kesici ve parçalayıcı uzuvlarının yerini tutan “âlet”ler üretir.<sup>1362</sup> Ancak insan, bunu tek başına başaramaz; yine *fikri* sayesinde, geçimini sağlamak ve yaşamını sürdürmek için diğer insanlarla yardımlaşır (*teâvun*) ve bu yardımlaşmayı sağlamak için de toplum haline gelir (*el-ictimâ*).<sup>1363</sup> Çünkü

<sup>1357</sup> Seha L. Meray, *Devletler Hukukuna Giriş*, II, 3. b., Ankara: AÜSBF Y., 1965, s. 423.

<sup>1358</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 254-255. Eserin “Savaşlar ve toplumların savaş idaresi yöntemleri” başlıklı bölümü için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 132a-135b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 303-312; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 360-368; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 529-539; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 134-145; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 73-89.

<sup>1359</sup> Majid Khadduri, *İslâm'da Savaş ve Barış*, Nejdî Özbek (çev.), İstanbul: Fener Y., 1998, s. 85.

<sup>1360</sup> Fethi Tureykî, “Mefhûmu'l-harb fi nazâriyyeti İbn Haldûni'l-umrânî”, *İbn Haldûn ve menâbiu'l-hadâse* içinde (561-574), II, Muhammed bin İshak (Ed.), Beytu'l-Hikme: el-Mecmâu't-Tûnisi li'l-ulûm ve'l-âdâb ve'l-funûn, 2008, s. 565.

<sup>1361</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 132a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 303; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 360; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 529; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 134; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 73.

<sup>1362</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 20a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 74; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 80; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 214; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 88; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 90. “El, dünyanın misli bulunmayan bir silahıdır” diyen Spengler de aynı görüşleri daha ayrıntılı biçimde bir eserinde “İnsanın menşei: El ve âlet” başlığını taşıyan bir bölümde dile getirmektedir (Bkz. Oswald Spengler, *İnsan ve Teknik*, Kâmil Turan [çev.], Ankara: Töre-Devlet Y., 1973, s. 47-53, 63, 68). el-Husrî de şu bilgileri vermektedir: “İngiliz araştırmacı Toynbee, değerli incelemesinin [A Study of History] üçüncü cildinde (s. 86) elin insan hayatındaki rolüne temas eder. Ünlü filozof Bergson'un bu konudaki görüşünü aktarır. Aynı zamanda Bergson'un bu teorisinin İbn Haldun'un Mukaddime'sinde en açık bir şekilde sergilendiğini anlatır.” Bkz. el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 284.

<sup>1363</sup> *Mukaddime/Zağbî*, s. 468; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 765, n. 1; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 24;



yardımlaşmak için ortaklaşa çalışmak (*muşâreket*) gerekir. Gayelerin birleşmesiyle ortaya çıkan bu *mu'ameleler*, bazen çekişme (*munâza'a*) ve anlaşmazlıklara yol açabilir ve bundan dolayı ortaya birbirinden nefret etme (*munâferet*) ve birbiriyle ülfet etme, dostluk ve düşmanlık çıkabilir. Sonuçta bu durum, toplumlar ve kavimler arasında savaşma ve barışma gibi olayların meydana gelmesine yol açar.<sup>1364</sup> Bir başka deyişle, insanlar bir toplum oluşturduklarında, zorunlu olarak aralarında *mu'ameleler* meydana gelir ve canlılara özgü tabiatlarının (*et-tabîatu'l-hayevânî*) bir gereği olarak, ihtiyaçlarını karşılamada *zulme* ve düşmanlığa yönelirler; bir kısmı diğer kısmın mallarına el uzatır. Karşı taraf ise, kendisindeki gazap ve gururun bir sonucu olarak ve insana özgü gücün (*el-kuvvetul'l-beşeriyye*) etkisiyle buna engel olmaya çalışır. Böylece insanların birbirlerini öldürmesine (*mukâtele*) yol açan anlaşmazlıklar yaşanır.<sup>1365</sup> İnsanların çoğunluğu kendileri dışındakilerin ellerindeki mallara göz dikmişlerdir ve şayet kanun koyucu bir otoritenin engellemesi olmazsa onları yağmalamaya koyulurlar.<sup>1366</sup> Böylece İbn Haldûn, çatışma ve savaş olgusunu açıklarken, insanın doğasına bağlı olarak toplumlardaki emperyalist emellere vurgu yapmaktadır.

Bununla birlikte, savaşın “doğal” ve “tabîf” bir olgu olması, onun “zorunlu” bir nitelik taşıması ve bütün insanlık durumlarının veya insan ilişkilerinin, mahiyeti ve özü itibarıyla, “daimî mücadele” ya da “kesintisiz savaş” olarak nitelendirilmesi gerektiği anlamına gelmemektedir. Birey olarak insanlar için olduğu gibi toplumlar ve devletler için de savaş tek seçenek değildir; barış da en az savaş kadar “doğal” bir durumdur, hatta her devlet, gelişiminin belirli bir aşamasında (devletin dördüncü *tavrında*) iç ve dış siyasetini barışçı (*musâleme*) bir temel üzerine oturtma eğilimi gösterir.<sup>1367</sup> Ayrıca, İbn Haldûn'un konuyla ilgili açıklamalarına bakıldığında onu “haklı savaş düşünürleri” arasında görmek gerektiği ortaya çıkmaktadır. Ne “ebedî barış” idealine inanan ütopyik idealistler, ne de savaşı kutsayan realistler arasında yer almaktadır. Düşünürün yaklaşımı çerçevesinde savaş, doğal bir olgu olarak görülmekle birlikte, meşruiyeti, ona

---

*Mukaddime*/Kendir, II, s. 601; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 24; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 411, n. 2. Bu ifadeler *Mukaddime*/Âtıf Ef.'de mevcut değildir.

<sup>1364</sup> *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 209a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 505; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 651; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 769; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 15.

<sup>1365</sup> *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 94b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 219; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 265; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 417; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 365; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 380-381.

<sup>1366</sup> *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 191, ek a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 432; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 543; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 720; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 346-347.

<sup>1367</sup> *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 89a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 207; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 250; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 401; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 345; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 355.

haklılık kazandıran değerler açısından temellendirilir. Bu noktada devletin varlık nedeni ya da sebep-i hikmeti olarak, insanlar arasındaki haksızlık ve zulümlerin engellenmesi amacı gösterilir. Düşünürce göre, insanların ellerinde bulunan silahlar, birbirlerine saldırmamalarını sağlamak bakımından yetersiz kalmaktadır, çünkü aynı silah hepsinde bulunabilir veya bulunmaktadır. O nedenle, birbirlerine saldırmalarına ve haksızlık yapmalarına engel olacak ayrı bir otoriteye, yani devlete ihtiyaç vardır. Bu şekilde başlarında emredici bir siyasal otoritenin bulunması özellikle insanlar için tabî bir durumdur.<sup>1368</sup> Varlık gayesi ve hikmeti insanlar arasındaki çekişme, zulüm ve tecavüzlerin engellenmesi olan “devlet” kurumunun, barış amacına yönelik bir araç olmaktan çıkıp kendi başına bir amaca dönüşmesi, bir başka deyişle “devletin çıkarı”nın amaç, barışın yok edilmesinin (savaş) ise araç haline getirilmesi düşünülemez. O halde, uluslararası alanda da savaş haklı ve mâkul kılan husus, toplumların birbirlerine karşı zulmetmelerinin önüne geçilmesinin gerekiyor olmasıdır. Bir başka deyişle, haklı savaş, zulme ve haksızlığa engel olma amacına yönelik olarak gerçekleştirilen savaştır. Böylece savaş, doğal bir olgu kabul edilmekle birlikte, mutlak biçimde olumlu bir insanlık durumu olarak görülmez; ancak toplumlar arası zulüm ve haksızlıkların engellenmesi ve böylece uluslararası alanda adalet ve güvenliğin sağlanması bakımından gerekli sayılır:

Şehir ve kasabalarda insanların birbirlerine düşmanlık ve zulümde bulunmalarını, onlar üzerinde hâkim konumda bulunan yöneticiler ve *devlet*, birbirlerine el uzatmalarına engel olmak suretiyle önler. Onların birbirlerine zulmetmelerine, devlet baskı ve otoritesi ile set çekilmiştir; sadece hükümetin bizzat kendisi haksızlık yapabilecek konumdadır. Şehir dışından gelen saldırıları ise, *gaflet* halinde buldukları, geceleyin hazırlıksız oldukları veya gündüz *mukâvemetten* âciz kaldıkları zamanlarda surlar önler. *Mukâvemet* imkânı ve yeterliliğinin (*isti'dâd*) mevcut olması durumunda devletin hizmetinde bulunan savunma güçleri de bu saldırıların defedilmesine çalışır. Bedevî kabilelerde ise, içlerinden bazılarının diğerlerine zulmetmesine, hepsinin gönüllerinde onlara karşı *vakar* ve saygı duygusu yerleşmiş olan yaşlılar ve büyükler engel olur. Konakladıkları yerlerde kendilerine karşı dışardan gelen saldırıları ise, *cesâretleriyle* tanınmış olan gençlerinden ve yiğitlerinden oluşan savunma güçleri defeder.<sup>1369</sup>

<sup>1368</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 20b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 74; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 80-81; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 215; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 89-90; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 91-92. İbn Haldûn burada, siyasal otoritenin özellikle insanlar için doğal bir durum olduğunu (*hâssaten li'l-insâni tabî'yyetun*) belirtmektedir. Uludağ tercümesinde “*hâssaten*” kaydının atlandığı, Kendir çevirisinde ise “*tabî'yyetun*” ifadesinin unutulduğu görülmektedir. Pîrîzâde tercümesinde ise bir eksiklik bulunmamaktadır.

<sup>1369</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 64b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 156; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 169-170; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 333-334; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 252-253; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 262-263.

İbn Haldûn, savaş ve çatışma olgusunu açıklarken, realistlerde olduğu gibi iç ve dış politika ayırımı yapmamakta, ikisini aynı bakış açısıyla ele almaktadır. Öte yandan, düşünürün uluslararası toplumun savaş ve barış olguları açısından durumuyla ilgili yaklaşımının tam anlaşılabilmesi için, İslâm hukuk geleneğinin uluslararası ilişkilere dair ilkelerinin de gözönünde bulundurulması gerekmektedir. Turnagil'e göre, çağdaş tasavvur ve telâkkiler çerçevesinde uluslararası hukukun veya devletler hukukunun temeli olarak kabul edilen “*Pacta sunt servanda*” ilkesini, bir başka deyişle “ahitlere riayet nazariyesi”ni, *Kur'an*'da mevcut olan bu yöndeki çok sayıda emir tam ve mükemmel bir surette içermektedir.<sup>1370</sup> İslâmî bakış açısı çerçevesinde uluslararası toplum, Hobbes'çu “savaş durumu”na (anarşi) benzeyen terimlerle ifade edilmez; daha çok, ulusların karşılıklı olarak egemenliklerini onaylamaksızın var oldukları Locke'çu dünya durumuyla benzeşir.<sup>1371</sup>

İbn Haldûn'a göre savaşların “*asl*”ı ya da temel sâiki, insanlardan bazılarının diğerlerinden “*intikâm*” almak istemeleri ve bu hususta herkesin kendi “asabiyet”ini desteklemesidir. Bu şekilde iki ayrı topluluğun hasım gruplar olarak karşı karşıya gelmeleri ve grup üyelerinin birbirlerini savaşa teşvik etmeleri durumunda onlardan biri *intikam* almak, diğeri ise kendisini savunmak ister, böylece *harb* yaşanır. Bir topluluğun diğerinden intikam almak istemesi ise “genellikle” şu etkenlerden kaynaklanır: Rekabet ve kıskançlık (*gayret* ve *munâfaset*); düşmanlık (*udvân*); Allah ve din için (ideolojik nedenlerle) öfkelenmek; devlet (*mulk*) için öfkelenmek ve başkaları üzerinde egemenlik kurmaya çalışmak (siyasal hırs ve tutkular).<sup>1372</sup> Kıskançlık, çekişme ve rekabet, daha çok birbirine komşu kabileler ve birbirleriyle yarışan aşîretler arasında olur. Düşmanlık

<sup>1370</sup> Turnagil, s. 20-21. “İslâm hukuku, devletlerarası ilişkileri adalet, ahde vefa, ahlâk, eşitlik [mütekabiliyet], emr bi'l-ma'rûf gibi temel esaslara dayandırmıştır.” (Ahmet Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara: Fez Y., 1998, s. 355). “İslâm'a göre devletler arası ilişkilerde asıl olan; barış, güven ve anlaşmalara saygıdır.” (Ali Rıza Temel, *Harb mi Sulh mu? – İslâm'da Dış Politika ve Diplomasi*, İstanbul: Seha N., 1988, s. 30). Müslüman hukukçuların ihdâs ettikleri dâru'l-İslâm ve dâru'l-harb sınıflandırması, İslâm devletleriyle diğer devletler arasındaki münasebetlerin salt savaş esasına dayanması anlamına gelmemektedir (Bkz. Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, 4. b., İstanbul: İklim Y., 1991, s. 387). Nitekim, bu terimlerin yanı sıra *dâru's-sulh* ve *dâru'l-ahd* kavramları da kullanılmıştır. Ortaçağ İslâm hukuk külliyyâtı, savaşı son tahlilde normal olmayan bir ilişki durumu olarak görmektedir. Bkz. Majid Khadduri, “The Islamic Theory of International Relations and Its Contemporary Relevance”, *Islam and International Relations* içinde (24-39), J. Harris Proctor (Ed.), New York: Frederick A. Praeger, 1965, s. 26.

<sup>1371</sup> Sohail H. Hashmi, “Uluslararası İlişkilerde İslâmî Ahlâka Doğru”, Murat Yörükoğulları (çev.), *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, C. I, S. 1 (Güz 1993), s. 104.

<sup>1372</sup> Halil Şerefeddin, *Fî sebîli mevsua felsefiyye: İbn Haldûn*, VI, Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1988, s. 102. Düşünürün ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 132a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 303-304; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 360; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 529; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 134; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 73-74.

ve saldırganlık ise genellikle çöl, sahra ve bozkırlarda yaşayan vahşi halklarda görülür. Çünkü bunlar geçimlerini, silah zoruyla başkalarının mallarını gasbetmek suretiyle sağlamaya alışmışlardır. İnsanlar mallarını korumak için onlara karşı koyduklarında savaşa tutuşurlar. Üçüncü etken, *Şeri'at*'te *cihâd* olarak adlandırılan durumdur. Dördüncüsü ise devletlerin (*duvel*) kendilerine karşı harekete geçen ve koydukları yasa ve kurallara itaat edilmesine engel olanlara karşı giriştikleri savaşlardır. Bunlardan ilk ikisi anarşi, terör, zorbalık ve kargaşa (*bağy ve fitne*); son ikisi ise adalet (*adl*) ve *cihâd* savaşlarıdır.<sup>1373</sup> Düşünün, devlet otoritesinin varlığını sürdürmesi için yapılan savaşları “Allah ve din için” yapılan savaşlarla aynı kategoride değerlendiriyor olması dikkat çekmektedir. Ona göre, özellikle siyasal otorite ve güç dağılımı, “dünyevî bütün çıkar ve hazları” kendisinde topladığı için, gönüllü ve rızaya dayalı olarak gerçekleşmemekte, bunun için bir çekişme (*munâza'a*) yaşanmakta, bu yüzden de *harb*, silahlı çatışma (*kıtâl*) ve şiddete dayalı mücadele (*muğâlebe*) ortaya çıkmaktadır.<sup>1374</sup>

İbn Haldûn'un yaklaşımındaki İslâmî öge, büyük ölçüde, *cihâd*ı savaş nedeni ya da biçimi olarak göstermesinde ortaya çıkmaktadır. Ancak *cihâd*, Hegel'in anlayışında olduğu gibi, savaşın bizzat kutsal ve değerli bir amaç olarak kabul edilmesi anlamına gelmemektedir. “İslâm'daki cihat kavramı, Hristiyanlığın Ortaçağ'daki “haklı savaş” (*bellum justum*) öğretisine oldukça benzemektedir”.<sup>1375</sup> Çünkü *cihâd*, eski Roma'nın *bellum justum* doktrininde olduğu gibi, savaş için haklı bir nedeni ve bu nedenin oluşması durumunda da birtakım formaliteleri gerekli kılmaktadır.<sup>1376</sup> Ayrıca, inanç farklılığı tek başına savaş için meşrû bir gerekçe oluşturmayaya yetmemektedir; “cihadın sebebi, küfür değil, İslâm'a taarruzdur. Fiilî harp halidir. Onun için kâfir oldukları halde kadınlar, ihtiyarlar, çocuklar, din adamları katilden muafırlar”.<sup>1377</sup> Cihâd kavramına yüklenen bu “haklı savaş” (*bellum justum*) anlamının gözden kaçırılması, söz konusu kavram ile Huntington'ın “medeniyetler savaşı” teorisinin aynı kategoride ele alınmasına yol açabilmektedir. Huntington'ın hipotezine göre, çağdaş dünyada insanlık arasındaki asıl bölünme ve çatışmanın temel ve belirleyici kaynağı kültürel bir nitelik

<sup>1373</sup> *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 132a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 304; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 360; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 529; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 134; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 74.

<sup>1374</sup> *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 77b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 184; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 215; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 373; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 392-393; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 305; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 313.

<sup>1375</sup> Sönmezoğlu, *Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi*, s. 302-303.

<sup>1376</sup> Majid Khadduri, “The Islamic Philosophy of War”, s. 169.

<sup>1377</sup> Osman Keskiöğlu, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, Ankara: DİB Y., 1980, s. 270.

taşımaktadır ve medeniyetler, kültürel bir birim veya oluşum olmaları itibariyle bunun eksenini oluşturmaktadır.<sup>1378</sup> Yine ona göre, bir medeniyet, insanlar için en üst kültürel gruptur ve insanları diğerlerinden ayıran kültürel kimliğin en geniş düzeyidir. Bu yüzden de bir yandan dil, tarih, din, gelenekler, kurumlar ve insanların öznel kimlik tanımlamaları, diğer yandan da genel nesnel (maddî) öğeler tarafından belirlenmektedir.<sup>1379</sup> İbn Haldûn her ne kadar cihadı savaş nedenleri arasında sayıyorsa da, bu, tek başına medeniyet farklılığının savaş nedeni olarak kabul edilmesi gerektiğini ya da bu farklılığın fiilen çatışma zemini oluşturduğunu düşünmesi anlamına gelmemektedir. Çünkü o, ayrı medeniyete mensup kitlelerin asla çatışmayacağını iddia etmemekle birlikte, farklı değerlerin çatışmaya yol açacağına inanmamaktadır.<sup>1380</sup> Bunun da ötesinde o, Toynbee'nin işaret ettiği gibi, St. Augustin'in yaklaşımına benzer şekilde insanlık tarihini bir bütün olarak görmektedir. Toynbee'ye göre, farklı milletlerin ve din mensuplarının, bir başka ifadeyle medeniyetlerin birbirlerini anlamaları için, St. Augustin ile İbn Haldûn'un benimsemiş olduğu şekilde insanlık tarihini bir bütün olarak gören bir tarih anlayışına ihtiyaç vardır. Çünkü ancak böylesi

---

<sup>1378</sup> Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilisations?", *Samuel P. Huntington's The Clash of Civilisations?: The Debate* içinde (1-25), New York: Foreign Affairs, 1996, s. 1-2. "Medeniyetler çatışması" tabirinin bilinen ilk kullanıcısı, 1926 yılında söz konusu ifadeyi içeren bir başlığı bulunan bir kitap yayınlayan Mathews'dir (Bkz. Basil Mathews, *Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilisations*, New York: Friendship Press, 1926). Medeniyet (*civilisation*) kavramının bir süre sonra uluslararası ilişkiler disiplini çerçevesinde özellikle bir "çatışma kaynağı olarak" kullanıldığı da bilinmektedir. Fairchild, 1931 yılında, "Uluslararası ilişkilerin panoraması nedir?" sorusuna, "Geniş anlamıyla medeniyetlerin, farklı yaşam şekillerinin ve hedeflerinin bir çatışması (*conflict of civilisations*)" cevabını vermiştir. Bkz. Sedat Laçiner, "Küresel Liderlik, Medeniyet ve İşkence: ABD'nin Irak'la İmtihanı", *Yönetim Bilimleri Dergisi*, Cilt. 1, No. 1-2 (2004), <http://www.turkishweekly.net/turkce/makale.php?id=28> (3 Eylül 2009).

<sup>1379</sup> Huntington, "The Clash of Civilisations?", *Samuel P. Huntington's The Clash of Civilisations?: The Debate* içinde, s. 2-3. Huntington'ın sözkonusu makalesine göre, Afrika'dan Orta Asya'ya uzanan bir Müslüman milletler bloğu tarafından oluşturulmuş Batı karşıtı bir cephe ya da Batı ve İslâm medeniyetleri arasındaki fay hattı, 1300 yıllık bir çatışma sürecini ortaya çıkarmış, buna bağlı olarak İslâm'ın sınırları kanla çizilmiştir. Bununla birlikte Richard Bulliet, Lewis ve Huntington'u eleştirerek karşı bir tez ortaya atmış bulunmaktadır. Ona göre İslâm ve Hıristiyanlık tarih boyunca çok yakın bir kültürel alışveriş içinde olmuştur ve günümüzde de olumlu bir ilişkiye sahip olabilirler (Bkz. Şentürk, "Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun?", s. 262). Huntington ayrıca Fred Halliday gibi eleştirmenler tarafından, Müslüman tehdidini abartmak, siyasî ve köktenci İslâm'ı yanlış anlamak, dış politikayı "yeniden ideolojikleştirmeyi" savunmak ve "dış ilişkilerde haklılığı kendinden mülhemlik ve menkullük" sendromunun yeniden öne çıkarılmasını teşvik etmekle suçlanmıştır (Bkz. Evans ve Newnham, s. 403). S. Amin'e göre de, kültürel farklılıkların yalnızca gerçek ve önemli değil, fakat temel, sürekli ve istikrarlı olduklarını ileri sürmek; bu kültürel farklılıkların "tarih ötesi" olduğunu söylemektir (Bkz. Samir Amin, "Emperyalizm ve Kültürelcilik", *Medeniyetler Çatışması* içinde [350-358], Murat Yılmaz [der.], 8. b. Ankara: Vadi Y., 2003, s. 352). G. Stern'in ifadesiyle, Huntington global bir kabile çatışması tahayyül ya da tasavvur etmektedir (Bkz. Geoffrey Stern, *The Structure of International Society: An Introduction to the Study of International Relations*, 2. ed., London: Continuum, 2006, s. 210). Karpat ise Huntington'a şu eleştirileri yöneltmektedir: "Medeniyetler çatışması yoktur. Medeniyet kavramı esasında soyut bir kavramdır. Asıl olan medeniyetleri oluşturan siyasi ve sosyal birimlerdir. Ve bunlar durmadan temas halinde olup sürekli olarak birbiri ile etkileşirler." Bkz. Levent Elpen, "Kemal Karpat: 'Soyut' Medeniyetler Çatışmaz", *Tarih ve Düşünce*, S. 24 (Kasım-Aralık 2001), s. 35.

<sup>1380</sup> Şentürk, "Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun?", s. 258.

bir anlayışa sahip tarihçiler çeşitli insan kitleleri arasında tercümanlık yapabilirler.<sup>1381</sup> İbn Haldûn'a göre savaş, değerler çatışması veya farklı değerlerin benimsenmesinden ziyade çıkar farklılığı ekseninde ortaya çıkmaktadır. Nitekim, düşünürün savaşların nedenlerinden biri olarak gösterdiği çekememezlik ve rekabet (*munâfaset*), genel olarak, bütün Uluslararası İlişkiler bilim adamları tarafından temel bir çatışma nedeni olarak görülmektedir. Burton'un ifadesiyle, uluslararası ilişkilerde çatışma, *rekâbet* biçiminde ortaya çıkmakta ve en aşırı biçimiyle, tarafların birbirlerini yaralayarak veya ortadan kaldırarak yaşamsal hedeflere ulaşmak için yaptıkları şiddetli bir mücadeleye dönüşebilmektedir.<sup>1382</sup>

Toplumlar arasındaki siyasal mücadelenin önemli ölçüde çıkar boyutu taşıması ve savaşa kadar uzanacak şekilde sınır tanımaz bir niteliğe sahip bulunması, Falay'ın işaret ettiği gibi, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde, toplumun yaşamında geçirilen her evrede temel dayanağın daha çok iktisadî koşullar olduğunu göstermektedir. Bu etken öylesine ağırlıklıdır ki, devlet özellikle büyük bir dinamizme sahip bulunduğu kuruluş dönemlerinde fetihçi ya da işgalci bir politika izlemekte, diğer ülkelere saldırılmaktadır. Amaç ganimet sağlamak veya daha verimli topraklar elde etmektir.<sup>1383</sup> Ancak bu, dış politikanın ardındaki tek belirleyici faktörün ekonomik koşullar olduğu anlamına gelmemektedir. İktisadî şartlar aynı olduğu halde, asabiyet eksikliği gibi etkenlere bağlı olarak farklı politikaların izleniyor olması mümkündür. "Toplumun birlik içinde tutan ve modern zamanların ulusal bilincine benzeyen" asabiyet sadece savunma içgüdüsünün emrinde değildir, aynı zamanda saldırgan bir politikaya da zemin hazırlayabilir.<sup>1384</sup> Bu, İbn Haldûn'un askerî emperyalizm olgusunun ardında yer alan ekonomik nitelikteki amaçları dikkate almaması değil, başka etkenleri de analizine dahil etmesi anlamına gelmektedir. Bu noktada asabiyet duygusunun en az ekonomik yapı kadar etkili bir faktör olduğu görülmektedir.

Her ne kadar asabiyetin güçlü veya zayıf olmasının da ekonomik etkenlerle bir dereceye kadar bağlantısı bulunmakla birlikte, farklı asabiyetlerin ortaya çıkması, İbn

---

<sup>1381</sup> Toynbee, *Tarih Üzerine İki Konferans*, s. 42-43.

<sup>1382</sup> Burton, s. 80. Hobbes'a göre de, insan doğasında çatışmaya yol açan üç temel özellik vardır: Rekabet, tedirginlik, gurur. İlki kazanmak, ikincisi savunmak, üçüncüsü de şan ve şöhrat kazanmak üzere insanı çatışmaya yöneltir. Bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, New York: Washington Square Press, 3. b., 1970, s. 84.

<sup>1383</sup> Falay, s. 19.

<sup>1384</sup> Armağan Öztürk, "Haldun'un Karanlık Yüzü: İktidarı Nasıl Koruyabilirim?", *Evrensel Kültür*, S. 194 (Şubat 2008), s. 69.

Haldûn'un yaklaşımı çerçevesinde, salt iktisadî faktörlerle açıklanamaz. Düşünüre göre, bir *devlet* için egemenlik (*mulk*) ve *istîlâ* ancak başkalarına galip gelmekle (*galebe*) olur; bu da ancak düşmanlık ve savaşımlardan sonra gerçekleşir.<sup>1385</sup> Mücadele ve savaşımlara ise ancak asabiyet sayesinde girişilebilir.<sup>1386</sup> Bu yüzden, düşünüre göre, savaşan iki tarafın güçlerinin denk olması ve başka etkenlerin devreye girmemesi şartıyla, bir tarafın tek bir asabiyete, ikinci tarafın ise birden çok (*mute'addit*) asabiyete mensup olmaları durumunda, galibiyet önceki tarafa ait olur.<sup>1387</sup> Böylece, ekonomik nitelik taşımayan bir faktör savaşın sonucunu belirler hale gelmektedir. Ayrıca İbn Haldûn, bir devletten ayrılmak ve kopmak suretiyle kurulan bir devletin öncekine üstün gelmesinin zamana ihtiyaç gösterdiğini ileri sürerken üç gerekçeye dayanmaktadır: İlk olarak, alışılmış olan âdet ve kurallar yerleşik devlete itaati *zarûrî* bir vecîbe haline getirmiş bulunmaktadır (kurumsal/geleneksel meşruiyet). İkinci olarak, yerleşik devletin vergi gelirleri ve buna bağlı olarak askerleri ve silahları daha çoktur; bağlılarına daha fazla ihsanlarda bulunur ve ayrıca devlete özgü ihtişam ve haşmet onlarda mevcuttur. Üçüncü olarak, yeni devletin taraftarları yerleşik devletle mücadelesinde inisiyatifi ele geçirmek için gereken istihbaratı sağlamakta güçlük çeker.<sup>1388</sup> Sayılan bu faktörlerden sadece ikincisinin ekonomik nitelik taşıdığı görülmektedir.

Öte yandan, devletlerin siyasal ve ekonomik sistemleriyle ve diğer toplumsal özellikleriyle savaşa başvurma eğilimleri arasında ilişki kuran Eflatun'dan bu yana birçok yazar, demokratik, ekonomik olarak gelişmiş ve iç uyum konusunda sorunları olmayan ülkelerin daha ılımlı ve barış yanlısı politikalar izlediklerini savunmaktadır.<sup>1389</sup> Uluslararası İlişkiler konuları ile hukuk, yönetim, ekonomi, tarih vb. çalışmalar arasında bağlantı kuran Montesquieu da, savaşın bir çeşit rejim türü olduğunu iddia etmiş, monarşinin ruhunun savaş ve yayılcılık; cumhuriyetin ruhunun ise barış ve itidal olduğunu öne sürmüştür.<sup>1390</sup> Konuyla ilgili yaklaşımı farklılık gösteren İbn Haldûn'a

<sup>1385</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 182, ek b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 411; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 681; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 511; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 303; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 298.

<sup>1386</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 77 b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 184; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 373; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 215; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 305; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 313.

<sup>1387</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 135a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 311; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 368; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 537-538; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 143-144; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 87.

<sup>1388</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 251-252. Düşünürün ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 144a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 334-335; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 399-400; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 566-567; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 184-186; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 130-132.

<sup>1389</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 361.

<sup>1390</sup> Bkz. Knutsen, s. 169.

göre ise, devletin cumhuriyetçi ve demokratik özellikler gösterdiği kuruluş dönemi, toplumun savaşma iradesinin ve devletin yayılcı politikalarının en şiddetli olduğu devredir. Bununla birlikte, İbn Haldûn'un yaklaşımı çerçevesinde, iktisadî bakımdan gelişmiş ve iç istikrarını sağlamış ülkelerin barışçı ve yumuşak bir siyaset izlemeye başlayacakları söylenebilir. Fakat düşünürün bakış açısı, yönetimin demokratikliği ile barışçılık arasında doğrudan bir ilişki kurulmasına imkân vermemektedir. Ona göre, devletin ilk iki tavrı ya da döneminde yönetimin daha demokratik olmasına karşılık, devlet savaşçı bir dış politika izleyecektir. Buna karşılık, hükümdarın bütün siyasal gücü eline geçirdiği ve bir müstebit durumuna geldiği üçüncü tavır, devlet için bir barış ve uzlaşmacılık döneminin başlangıcı anlamına gelmektedir. İbn Haldûn'un bu tespitine benzer şekilde Fukuyama da demokrasi ile zenginlik arasında mutlak bir bağ bulunmadığını, hatta çağımızda tam aksinin yaşandığını ileri sürmektedir.<sup>1391</sup>

### ***b. Ekonomik Emperyalizm***

XIX. yüzyılda İngilizler başta olmak üzere Avrupalı kapitalistlerin dünya çapında yayılmalarını açıklamak amacıyla üretilen emperyalizm kavramı zamanla, Britanya İmparatorluğu'nun sömürgeci yayılma politikalarının olumsuz sonuçlarını ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>1392</sup> Bu çerçevede XX. yüzyılın başlarında gündeme gelen emperyalizm kuramları, Uluslararası İlişkiler düşüncesinin, siyasal ya da felsefî ilgi alanlarının dışına çıkıp ekonomik analizleri de kapsamına almasına neden olmuştur.<sup>1393</sup> Bu yöndeki ilk emperyalizm teorisini geliştiren J. A. Hobson, 1902'de yayınladığı *Emperyalizm: Bir İnceleme (Imperialism: A Study)* adlı kitabında, emperyalizmin ortaya çıkışını, kendi ülkelerinde yatırım imkânı bulamayan sermaye sahiplerinin yabancı ülkelerde yatırım yapabilmek amacıyla devletlerini o ülkeleri ilhak etmeye teşvik etmelerine bağlamıştır. Bir başka ifadeyle, Hobson'a göre, sermaye sahiplerinin zengin hammadde kaynaklarını tekeli hâkimiyetlerine almak ve fazla mallarını pazarlayabilmek amacıyla devlet mekanizmasını ülke dışında kullanması

---

<sup>1391</sup> Fukuyama görüşünü şöyle açıklamaktadır: "Bir kuşaktan fazla zamandır, dünya politikasındaki eğilim, devletin küçültülmesi yönünde olmuştur. Bu eğilimin hem normatif hem de ekonomik olan sebepleri vardır. Yirminci yüzyıldaki pek çok devlet fazlasıyla güçlüydü: İnsan topluluklarının tiranı oldular ve komşularına saldırılarda bulundular. Diktatörlükle yönetilmeyenler, ekonomik kalkınmayı sektete uğrattılar ve devlet sahasının aşırı boyutları sebebiyle, çeşitli verimsizlikler ve işleyiş bozuklukları ürettiler." Bkz. Francis Fukuyama, *Devlet İnşası: 21. Yüzyılda Dünya Düzeni ve Yönetişim*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005, s. 140.

<sup>1392</sup> Giddens, *Sociology*, s. 539.

<sup>1393</sup> Arıboğan, *Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi*, s. 123.



sonucunda emperyalizm olgusu ortaya çıkmaktadır.<sup>1394</sup> Diğer güçlerle rekabet edebilmek için ulusal bir sermaye birikiminin oluşması gerektiğine inanan Hobson, emperyalizmi merkantilizme dönüş olarak görmekteydi. Bu konuda farklı düşünen<sup>1395</sup> ve Hobson'un yaklaşımına Marx'ın metodunu uygulayan Vladimir İ. Lenin ise, 1916'da yayınladığı *Emperyalizm: Kapitalizmin En Üst Aşaması*<sup>1396</sup> adlı kitabında emperyalizmi; tekellerin ve malî sermayenin egemenliğinin kurulduğu, sermaye ihracının birinci planda önem kazandığı, dünyanın uluslararası tröstler arasında paylaşıldığı ve dünyadaki bütün toprakların emperyalist ülkeler arasında bölüşüldüğü bir gelişme aşamasına ulaşmış kapitalizm olarak tanımlamıştır.<sup>1397</sup> Lenin'in çözümlemesi Birinci Dünya Savaşı sonrasında çok daha anlamlı hale gelmiştir.<sup>1398</sup>

Böylesi bir yaklaşım, uluslararası çatışmaların kaynağı açıklanırken ekonomik faktörlerin öne çıkarılması anlamına gelmektedir.<sup>1399</sup> Hobson ve Lenin gibi emperyalizmi ekonomik etkenlere bağlayan teorisyenlerin kapitalizm öncesi emperyalist politikaları açıklamakta yetersiz kaldıklarını savunan Morgenthau, emperyalizmi “iki veya daha fazla devlet arasındaki güç ilişkilerini değiştirmeyi ve statükoyu kendi lehinde bozmayı amaçlayan dış politikalar” olarak tanımlamaktadır.<sup>1400</sup> Emperyalizmin sadece ekonomik etkenlere bağlanmasına karşı çıkan Schumpeter ise, Hobson-Lenin kuramının öngördüğünün aksine, emperyalist eğilimlerin XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başında, XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar olan döneme göre azaldığını savunmaktadır.<sup>1401</sup> Benzer şekilde Waltz da, emperyalizm kuramlarının dünya pazarı ve devletler sistemini, indirgemeci bir şekilde, devlet içi ekonomik unsurların dışa taşması şeklinde incelediklerini öne sürmektedir.<sup>1402</sup>

<sup>1394</sup> Leo Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, Murat Belge (çev.), 3. b., İstanbul: İletişim Y., 1995, s. 280-281; Giddens, *Sociology*, s. 539; Gönlübol, *Uluslararası Politika*, s. 320; Lloyd Jensen, “Economics as a Determinant of State Action”, *Theories of International Relations* içinde (103-136), James A. Hirsch (Ed.), s. 105.

<sup>1395</sup> Marc Ferro, *Sömürgecilik Tarihi: Fetihlerden Bağımsızlık Hareketlerine Kadar*, Muna Cedden (çev.), Ankara : İmge Kitabevi, 2002, s. 42.

<sup>1396</sup> V. İ. Lenin, *Emperyalizm: Kapitalizmin Sonuncu Aşaması*, Altuğ Yaral, Erdem Akbulut ve Uğurhan Berkok (çev.), İstanbul: Sosyalist Y., 1995.

<sup>1397</sup> A.g.e., s. 35, 52, 62, 68-69, 70-82; Gönlübol, *Uluslararası Politika*, s. 321; Arıboğan, *Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi*, s. 135.

<sup>1398</sup> Arıboğan, *Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi*, s. 127.

<sup>1399</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 303.

<sup>1400</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler*, s. 430-431.

<sup>1401</sup> Yasemin Kilit Aklar, “Globalist Teoriler: Emperyalizm ve Bağımlılık”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde (123-137), s. 130.; Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler*, 431-432; Gönlübol, *Uluslararası Politika*, s. 323-325.

<sup>1402</sup> Yalvaç, “Uluslararası İlişkiler Kuramında Yapısalcı Yaklaşımlar”, s. 167.

İbn Haldûn'la ilgili incelemeleriyle tanınan Nihat Falay, Ümit Hassan, Turan Dursun ve Oktay Uygun gibi araştırmacılara göre, düşünür İslâmî fetihleri açıklarken, söz konusu yayılma olayının ekonomik emperyalizm boyutunu gözler önüne sermiş bulunmaktadır. Uygun'a göre, düşünür *Mukaddime*'de İslâm fütûhatını ekonomik çıkarlar yönünden değerlendirmiş, toplumsal ve siyasal yaşamın temel belirleyicisi olarak ekonomiyi gördüğünü, Hz. Ömer'in sözlerinden hareketle ortaya koymuştur. Öyle ki, İslâmî fetihlerin temel nedeni olarak "Arapların ekonomik çıkarları"ni gören düşünürün açıklamalarından, Hz. Ömer'in, Araplar'ı başka ülkelerin topraklarını ele geçirmeye teşvik ve tahrik etmek için onların dinî duygularını kullanmış olduğu anlaşılmaktadır.<sup>1403</sup> Falay'a göre de, "Hicaz sizi geçindirecek bir yurt değildir, o sizin için ancak otlaklar aramaya yarar, yani siz Hicaz'da ancak göçebe bir hayat yaşayabilirsiniz... Haydi, Tanrı'nın varis olacağınızı vaat ettiği topraklarda dolaşınız" diyen Hz. Ömer "o çağda iktisat-din beraberliğini belirtir gibidir".<sup>1404</sup> Bundan hareketle Falay, İbn Haldûn'a göre toplumun yaşamında geçirilen her evrede iktisadî koşulların temel belirleyici etken konumunda bulunduğunu, devletlerin diğer ülkelere yönelik saldırılarının ardındaki esas sâikin de, düşünüre göre, ganimet sağlama veya daha verimli topraklar bulma arayışı olduğunu ileri sürmektedir.<sup>1405</sup> Dursun'a göre de, düşünürün konuyla ilgili olarak verdiği örnek, "fetih"ler için "temel neden"in ekonomik olduğunu açık-seçik göstermektedir. Din faktörü ise, "yardımcı" pozisyonda ve "kışkırtma" (teşvik) aracı olarak, halkı daha çok coşturmak gayesiyle, ekonomik olanakları sağlamak için kullanılmaktadır.<sup>1406</sup>

İslâm'ın ilk döneminde gerçekleştirilen fetihlerde ekonomik etkenlerin de rol oynadığı açık bir husus ise de, İbn Haldûn'un yaklaşımı çerçevesinde bu fetihlerde dinin "kullanılmış" olduğu sonucunun çıktığını söylemek, hem İbn Haldûn'a kastetmediği düşünceleri izafe etmek, hem de tarihsel gerçekliği anakronik bir bakış açısıyla değerlendirmek anlamına gelir. İslâm bu fetih hareketleriyle birlikte veya bunların bir sonucu olarak başlamadığına, tam aksine hiçbir fetih umudunun bulunmadığı bir

<sup>1403</sup> Uygun, s. 121. İbn Haldûn'un Hz. Ömer'in sözleriyle ilgili ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 73a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 174; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 359; *Mukaddime/Pirizâde*, I, s. 286-287; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 295.

<sup>1404</sup> *Mukaddime/Ugan*, I, s. 369-370'dan aktaran Falay, s. 19.

<sup>1405</sup> Falay, s. 19.

<sup>1406</sup> Dursun, s. 21. Bu yorum çerçevesinde dinin kendisi tümüyle laik ya da dünyevî bir kuruma dönüşmüş olmaktadır.

hareket olarak ortaya çıktığına göre, dinin salt ekonomik çıkarlar için “kullanılan” bir araç olduğunu söylemek abartılı ve yanlış bir yorum olacaktır. Ayrıca, Hz. Ömer’in sözünü bir başkasının tam aksi yönde yorumlaması, ekonomik çıkar ya da zorunlulukların dinî gayeler için istismar edilmesi şeklinde değerlendirmesi de mümkündür.<sup>1407</sup> Öte yandan, Alferai ve Brun, İbn Haldûn’un, *Mukaddime*’de savaşın niteliği ve savaş yöntemleri üzerinde durmasına rağmen, fetih olayını devletin gelir kaynakları arasında saymamış bulunmasına dikkat çekmektedirler. Ortaçağ’da fetih/istilâ hareketleri ve buna bağlı olarak ganimet kazanımı, birçok devlet için önemli bir gelir kaynağı olduğu halde İbn Haldûn’un bu konuda suskun kalmasının, fethi düzenli ve güvenilir bir gelir kaynağı olarak görmemesinden kaynaklanıyor olabileceği ileri sürülmektedir. Gerçekten de düşünür, istikrarlı bir maliye politikası için, devletin yalnızca vergi gelirlerine dayanması gerektiğini belirtmiştir.<sup>1408</sup> Bununla birlikte, İbn Haldûn’un Hz. Ömer’den aktardığı ifadeler, fetih hareketlerinin aynı zamanda ekonomik amaçlar da içerdiğini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. el-Câbirî’nin ifadesiyle, İbn Haldûn’un, tarihin anlaşılması için sunduğu anahtarlar sadece kabile asabiyeti ve dinî çağrı değildir. Onun çözümlemesinde, kapitalizm öncesi dönemde kendi başına bir varlık göstermemekle birlikte, bazen keskin ve perde arkasından rol oynayan ekonomik etken de söz konusudur.<sup>1409</sup>

Lacoste’a göre *Mukaddime*, XIX. yüzyıldaki sömürgeci egemenliğini mümkün kılan nedenleri de çağlar öncesinden aydınlatmaktadır. Kuzey Afrika’da yüzyıllardır varlığını sürdürmekte olan ekonomik durum ve sosyo-ekonomik yapılar, sömürgecilerin girişimlerini kesinlikle kolaylaştırmıştır. “Gerçekte bu egemenlik yalnızca sömürgecilerin askeri gücüyle açıklanamaz.”<sup>1410</sup> Yine Lacoste’a göre, İbn Haldûn, “yeni sömürgecilik” olarak adlandırılan ekonomik nitelikteki dışa bağımlılık olgusunun dinamiklerini de ortaya koymuştur. İbn Haldûn’un teşhis ettiği yapılar, hem Kuzey Afrika ülkelerine yönelik sömürgeciliği mümkün kılmış, hem de sömürgecilik

<sup>1407</sup> Hz. Ömer’in konuyla ilgili başka ifadeleri de bulunmaktadır. İranlılar’a karşı ilk zaferler kazanıldıktan sonra şöyle demiştir: “Bizlerle Farslar’ın arasında ateşten bir dağ olsaydı, ne biz onlara ne de onlar bize yetişselerdi.” Benzer bir ifadeyi, komutanları kendisinden İran topraklarında ilerlemek için izin istedikleri zaman Sa’d bin Ebî Vakkas’a gönderdiği mektupta da kullanmıştır: “Dağlarla topraklarımızın ayrılmış olmasını, ne onların bize, ne de bizim onlara yetişmemizi isterdim.” (Bkz. Muhammed et-Temmâvî, *Hz. Ömer ve Modern Sistemler*, M. Vesim Taylan (çev.), İstanbul: Kayıhan Y., 1993, s. 347.) Hz. Ömer’in İran politikasıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İsrâfil Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, Ankara: Ankara Okulu Y., 2006, s. 249-267.

<sup>1408</sup> Uygun, s. 131.

<sup>1409</sup> Muhammed Âbid Câbirî, *İslâm’da Siyasal Akıl*, Vecdi Akyüz (çev.), İstanbul: Kitabevi, 1997, s. 86-90, 94.

<sup>1410</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 228.

tarafından yok edilmişlerdir. XX. yüzyılda az gelişmişlik durumunun ve sömürgeciliğin ortaya çıkışını belirleyen etken olarak, eski iç yapılar ile yeni ortaya çıkan dış dinamiklerin biraraya gelmesini gösteren Lacoste'a göre, *Mukaddime*'nin "güncel ve evrensel önemi", çok fazla dikkat edilmeyen bu temel nedenleri gün ışığına çıkarmasından kaynaklanmaktadır. "Bu nedenlerin önemine parmak basmak, geçmişteki sömürgeciliğin ve günümüzdeki sonuçları çok önemli olan yeni sömürgeciliğin rolünü aydınlık bir biçimde açıklamak demektir."<sup>1411</sup> Yine Lacoste'a göre, İbn Haldûn'un asabiyet çözümlemesi, kabilesel yapıların önderlerinin sömürgecilerin hizmetine niçin ve nasıl kolayca girmiş olduklarını daha iyi anlamamızı sağlamaktadır. Bu önderler o zamana kadar sınırlı kalan halk üzerindeki otoritelerini sömürgeciler sayesinde önemli ölçüde arttırma imkânı bulmuşlardır. Bu işbirliği sayesinde, ortak kullanıma açık toprakların büyük bir bölümünü kendi mülkiyetlerine katmışlar ve halkı ortakçı ya da tarım işçisi durumuna getirmişlerdir. Sömürgecilikle kurulan bu yeni iktisadî ve toplumsal sistemle bütünleşmişler, onun sayesinde halk kitlesinden topladıkları vergilerde önemli bir artış sağlamışlardır.<sup>1412</sup> İbn Haldûn'un dışa bağımlılık durumunu ifade için kullandığı "eksik/noksan (nâkıs) mülk" kavramı da, sömürülen ülkelerin durumuna açıklık getirmektedir. Bu yarı bağımlılık ilişkisi, kimi zaman, güçsüz ve küçük bir devletin bir başka büyük ve güçlü devletin hegemonyası altında bulunması şeklinde kendisini göstermektedir.<sup>1413</sup>

İbn Haldûn, kendi çağında farklı devlet ve toplumlar arasında görülen ekonomik bağımlılık ilişkisini de analiz etmektedir. Bedevî toplumların yaşadıkları yerlerde hayvancılık dışında icrâ edebildikleri tek mesleğin çiftçilik olmasına karşılık, tarımla ilgili teknolojik araç ve gereçleri üretebilecek konumda bulunmadıklarını vurgulamaktadır. Ayrıca bedevî toplumlar arasından, kimi zaman ihtiyaç duydukları marangoz, terzi, demirci ve benzeri meslek mensupları da çıkmamaktadır. Sahip oldukları belli başlı meta, ziraî mahsuller ile canlı hayvan, et, süt, yün ve deri gibi hayvancılıktan elde edilen ürünlerdir. Bunlara şehirliler de gereksinim duymakla birlikte, bedevîler şehirlilere *zarûrî*, şehirliler ise bedevîlere tamamlayıcı veya ikincil

<sup>1411</sup> *A.g.e.*, s. 230.

<sup>1412</sup> *A.g.e.*, s. 229. Benzer bir duruma Cohen şu şekilde işaret etmektedir: "... bağlı devletlerde taht üzerinde sav sahibi olanlar, çevrelerindeki büyük devletlerin desteğini sağlamaya çalışabilirler; böylece, 'iç çatışmaların' büyük devletlerin desteğini alma yönünde (dış) uzantıları olabilir." (Cohen, s. 69).

<sup>1413</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 94b-95a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 220; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 266; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 418; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 474; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 366; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 382.

nitelikteki (*hâcî* ve *kemâlî*) ürünlerde ihtiyaç duymaktadırlar. Bu nedenle İbn Haldûn, bedevîlerin, “varlıklarının tabiatı gereği”, bir başka deyişle yaşamsal nedenlerle şehirlilere *muhtâc* veya bağımlı olduklarını, bu şekilde yaşamaya devam ettikleri ve şehirler ile şehirli toplumları hâkimiyetleri (*mulk* ve *istîlâ*) altına almaya muvaffak olamadıkları sürece, onlara bağımlı kalmaktan kurtulamayacaklarını belirtmektedir. Bu yüzden, şehirler üzerinde hâkimiyet kuramamış olan bedevî toplumların daima şehirlilerin çıkarları (*mesâlih*) doğrultusunda davrandıkları ve medenî toplumlar tarafından davet olunduklarında onlara itaat ettikleri görülmektedir.<sup>1414</sup> İbn Haldûn’un bu tespitini, bedevî kavramı yerine “az gelişmiş” ülke, şehirli yerine de sanayileşmiş, gelişmiş veya kalkınmış ülke kavramlarını kullanmak suretiyle günümüze uyarlamak mümkündür. Düşünürün bedevîlerle şehirliler arasındaki ilişkileri ele alırken, bunları birbirinden bağımsız siyasal yapılar olarak düşündüğü, fakat aralarındaki ekonomik bağımlılığın aynı zamanda zımnî bir siyasal bağımlılığa yol açtığını ileri sürdüğü görülmektedir. Bu bağımlılık ilişkisinde teknolojik üstünlük, ekonomik gelişmişlik, bilgi birikimi ve meslekî uzmanlaşma en önemli etkenler olarak rol oynamaktadır.<sup>1415</sup>

İbn Haldûn, sadece askerî değil, ekonomik emperyalizme maruz kalma durumunu da hor ve hakir olma, aşağılanma ve zillete düşme (*mezellet*) olarak nitelendirmektedir. Ona göre, bir topluluğun zillet içinde olduklarını gösteren işaretlerden biri, vergi ve/veya haraç ödemeleri, bir başka deyişle sömürülmeleridir. Çünkü, düşünüre göre, başkalarına vergi ve haraç vermede, insan kişiliğinin kabul edemeyeceği bir hakirlik (*mezellet*) vardır ve buna ancak öldürülme (*katl*) ya da *telef* olma korkusu yüzünden katlanılabilir. Bu durum ise, o topluluğun kendisini savunmaktan (*mudafa’a* ve *himâye*) âciz olduğunu ve asabiyetinin bunu sağlayacak güçte bulunmadığını gösterir.<sup>1416</sup>

İbn Haldûn, sömürgecilik olgusunun sömürülen toplumlarda yol açtığı toplumsal çözülme, siyasal duyarsızlık ve ekonomik kriz gibi sorunları da dile getirmiş bulunmaktadır. Düşünüre göre, yabancı devlet ve kavimlerin kendilerine karşı üstünlük

<sup>1414</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 77a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 182-183; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 210; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 368; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 301; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 308-310.

<sup>1415</sup> Emperyalist ve kolonyalist politikanın, İbn Haldûn’un açıklamaları çerçevesinde Bedevî hareket tarzı ile benzerlik gösterdiğini ileri süren A. H. Mouhammed’in eksik ve kısmen yanlış bir değerlendirme yapmış olduğu görülmektedir. Bkz. Adil H. Mouhammed, “On Ibn Khaldun’s Critique of the Market Economy with Some Lessons to the Arab World”, *Journal of Third World Studies*, Vol. 25, No. 2 (Fall 2008), s. 215.

<sup>1416</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 71b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 171; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 193; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 354; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 280; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 289.

sağlamaları sonucunda onların yönetimi altına giren bir toplum giderek yok olma, bir başka deyişle asimilasyon süreci sonunda erime tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bunun nedeni, istiklâl ve hürriyetini yitirenlerin çalışma azim ve şevklerini kaybederek tembelleşmeleri, geleceğe dönük “*emel*”ler taşımaktan vazgeçmeleri ve nüfus bakımından çoğalmalarını sağlayan canlılık ve dinamizmi gösterememeleridir. İbn Haldûn’a göre, umrân bakımından ilerleme ve gelişme (*i’timâr*) ancak ileriye dönük *emel* ve hedefler sayesinde ve bu bunların insandaki canlılara özgü potansiyel güçleri harekete geçirmesiyle mümkün olur. Şayet tembelleşme sonucu *emeller* ortadan kalkar ve kendilerine başkalarının üstün gelmiş olmasından dolayı topluluk olarak sahip buldukları *asabiyetleri* de yok olursa, şu üç durum ortaya çıkar: Umrânda (ekonomik faaliyetlerde) eksilme, kazançlarında (*mekâsib*) ve çalışmalarında (*mesâî*) dağınıklık ve düzensizlik, kendilerine galebe çalınmış bulunmasından dolayı *şevketlerinin* yok olması sonucu nefislerini “*mudafa’a*” etmekten âciz kalmaları. Böylece her “*mutegallib*” karşısında yenilgi yaşar, her yiyicinin avı hâline gelirler.<sup>1417</sup>

Düşünürün dikkat çektiği hususlardan birini, dışa karşı sömürü siyaseti izleyen bir devletin, bunu sürdürememesi durumunda, benzer politikaları kendi halkına karşı uygulayacak olması oluşturmaktadır. Böylece düşünür, sömürgecilik olgusunu kapitalizm bağlamında ele alan, daha açık bir ifadeyle emperyalizmi, ülke içi sömürünün yerini dış dünyanın sömürülmesine bırakması olarak gören yaklaşımın tam tersini ortaya koymaktadır. Ülgener, düşünürün bu konudaki yaklaşımını şu şekilde özetlemektedir:

Eskiden fetih ve istila yoluyla hızını dışarıya boşaltan istismar gayretinin bu sefer içeriye, kendi kaynaklarına çevrilmesi mukadderdi. Böylece dışarıda emperyalizmin gerileyişi içerde istismarın birkaç kat kuvvetlenmesine yol açacaktı. Siyasî ve iktisadî inhitatın sebeplerinden bir kısmını İbn Haldûn’a ve onun izinden yürüyenlere göre burada aramak lâzımdır.<sup>1418</sup>

Düşünüre göre, dış ülkelerden kaynak aktarma yeteneğini zaman içinde kaybeden devletler, gelirlere azalma olmasını engellemek ve aynı yaşam standartlarını sürdürebilmek için ülke içindeki bazı kaynaklara ve iktisadî faktörlere el atmakta ve

<sup>1417</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 74b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 177; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 202; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 362; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 292; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 300-301.

<sup>1418</sup> Falay, s. 32.

gittikçe daha sert yönetime başvurmaktadır.<sup>1419</sup> Bu da insanların mal ve mülklerinin ellerinden bedelsiz ve nedensiz olarak alınması (*musadere*), ücretsiz olarak çalıştırılıp emeklerinin gasbedilmesi ve haksız taleplerle karşılaşmaları (angarya), haklarının verilmemesi ve aşırı ya da haksız vergi yükü altında bırakılmaları şeklinde ortaya çıkmaktadır.<sup>1420</sup> Bütün bunların anlamı, artık-değerin gittikçe daha fazlasının güç ve nüfuz sahibi kişilere veya devlete aktarılmasıdır.<sup>1421</sup> Üretime bağlı olarak oluşan artık-değerin devletin gücüyle ele geçirilmesini ve kamu görevlerini İbn Haldûn, “tabii olmayan bir geçim sağlama yolu” olarak görmektedir. Çünkü ziraat, sanayi ve ticaret gibi çalışmaya ve üretime değil, çatışmaya, mücadeleye ve güç kullanımına dayanır.<sup>1422</sup> Ayrıca, devletin işleyiş ve düzeninde yaygın bir bozulmanın ortaya çıktığı dönemlerde haksız kazançla büyük servetler edinen devlet yetkililerinin tutumu da halkın sömürülmesi anlamına gelmektedir. Ancak, bu yetkililer arasındaki rekabet, çekişme ve kin, onların birbirlerini devlet başkanına ihbar ve şikâyet etmelerine neden olacaktır. Bunun sonucunda genellikle birer birer cezalandırılacaklar ve ellerindeki mallara el konulacaktır (*musâderât*). Fakat ekonomik meta ve mallara yönelik bu tecavüzler bir süre sonra halkı da (*re âyâ*) kapsamına alacaktır.<sup>1423</sup>

Bütün bunların yanı sıra, düşünürün bizzat ticaret olgusunun kendisinin sömürgeciliğe elverişli bir nitelik taşıdığı düşüncesine sahip olduğu görülmektedir. Çünkü ticaret, yapısı gereği, tâcirin “husûmete kâdir” olmasını gerektirmektedir.<sup>1424</sup> Fakat durum bu noktayla sınırlı kalmamakta, ticarî kapitalizmin saldırgan, hilekâr ve sömürgeci bir yapıya sahip olması yapısal bir zorunluluk olarak kendisini göstermektedir. Ülgener’e göre, ticarete “zorlu ve haşin” yollara başvurulması “ister tecavüz, ister savunma ihtiyacından” ileri gelmiş olsun, Ortaçağ için kaçınılmaz bir zarûret hükmündeydi. Bu husûsu çok iyi gözlemlemiş olan İbn Haldûn, “hile, hisset ve

<sup>1419</sup> A.g.e., s. 32.

<sup>1420</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 139a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 321; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 381-382; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 550-551; *Mukaddime/Ugan*, II, s. 80; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 160; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 106-107.

<sup>1421</sup> Falay, s. 32.

<sup>1422</sup> Bkz. Câbirî, *İslâm’da Siyasal Akıl*, s. 86-90, 94. Düşünürün ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 185b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 420; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 698; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 524; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 321-322; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 317.

<sup>1423</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 143a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 330; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 393-394; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 561-562; *Mukaddime/Ugan*, II, s. 104; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 176-177; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 123-124.

<sup>1424</sup> Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 2. b., İstanbul: Der Y., 1981, s. 135.

denâet”in ticaretin ve tüccarın ayrılmaz vasıfları olduğunu söylemiştir.<sup>1425</sup> Bu durum, sömürgeciliğin ticarî kapitalizmin ayrılmaz bir özelliği olması anlamına gelmektedir.

### c. Kültürel Emperyalizm

“Kültürel emperyalizm” kavramının kesin bir tanımını yapmanın zor olduğunu belirten M. Nicholson, kabaca, bir toplumun kendi kültürünü, bir başka zayıf topluma, onun zararına olacak şekilde empoze etmesi anlamına geldiğini belirtmektedir.<sup>1426</sup> Bu emperyalizm türünden sık sık ideolojik emperyalizm adıyla da söz edildiğini<sup>1427</sup> ifade eden Morgenthau ise, bu politikanın amacının, bir kültürün yerini bir başka kültüre bırakması<sup>1428</sup> ve bir ulusun düşüncesinin ve aklının bir başka ulusça fethedilmesi ya da kontrol altına alınması olduğunu dile getirmektedir.<sup>1429</sup> “Kültürel emperyalizm düşmanı gevşetir, askerî işgaller için veya ekonomik hakimiyet için daha rahat ve uysal bir ortam hazırlar.”<sup>1430</sup> Bir başka ifadeyle kültürel emperyalizm, başta aydınlar ve ülkenin iç ve dış politikası hakkında karar verme durumunda bulunanlar olmak üzere bir ülkede yaşayan tüm insanları hedef alan, onları yabancı bir kültürün cazip tarafları ile etkilemeyi ve böylece söz konusu kültürün sahibi olan devlet ve toplumun siyasal amaç ve yöntemleri için kullanılabilir hale getirmeyi amaçlayan bir dış politika biçimidir.<sup>1431</sup>

Bu açıdan bakıldığında “yeni emperyalizm” adı verilen olgunun sadece ekonomik değil, bir ölçüde de kültürel emperyalizm anlamına geldiği görülmektedir. Hayes’in belirttiği gibi, “yeni emperyalizm”, söylem düzeyinde, yüksek medeniyet adına insancıl bir hareketi savunuyor, geri kalmış halklara düzen, sağlık hizmeti, okul eğitimi, bilim ve maddî ilerleme getirmeyi vaad ediyordu. Özellikle İngilizler, *emperyal*

<sup>1425</sup> A.g.e., s. 134, n. 56. Düşünürün ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 192, ek b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 432; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 544; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 721; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 343-344.

<sup>1426</sup> Michael Nicholson, *International Relations: A Concise Introduction*, 2. ed., New York: Palgrave Macmillan, 2002, s. 87.

<sup>1427</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 75, n. 20.

<sup>1428</sup> A.g.e., I, s. 72.

<sup>1429</sup> A.g.e., I, s. 75.

<sup>1430</sup> A.g.e., I, s. 76. Morgenthau şöyle demektedir: “...günümüzde uluslararası arenadaki güç mücadelesi sadece askerî üstünlük ve siyasal hakimiyet uğruna girilen bir mücadele olmaktan çıkmış, insanların kafa ve düşünceleri üzerinde kurulacak bir egemenlik mücadelesi haline gelmiştir. Bu bakımdan da, bir ulusun gücü, günümüzde, sadece diplomasisinin yetilerine, ve silahlı kuvvetlerinin gücüne değil, fakat aynı zamanda, bir ulusun siyasal felsefesinin, siyasal kurumlarının, ve siyasal politikasının başka ulusların gözünde taşıdığı çekiciliğe de dayanmaktadır.” (A.g.e., I, s. 193). “Bir dış politikanın da, ham madde kaynaklarını ele geçirmek, deniz yollarının denetimini sağlamak, veya sınır değişiklikleri sağlamak gibi maddî hedefleri ne olursa olsun, bütün bunların amacı diğerlerinin düşünceleri üzerinde nüfuz kurarak onların eylemlerini kontrol altına almaktır.” (A.g.e., I, s. 34). “Savaşın bile siyasal amacı ille toprak ele geçirmek ve düşman ordularını yok etmek değil, düşmanın kafasında bir değişim yaratarak düşmanı galip tarafın iradesine boyun eğdirmektir.” Bkz. A.g.e., I, s. 35.


<sup>1431</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 227.



hükümlerlerinin temel amacının yerli halkları “kendilerini yönetebilecek” bir gelişmişlik düzeyine getirmek, bu amaç doğrultusunda eğitmek olduğunu iddia ediyorlardı.<sup>1432</sup> “Uygarlık kavramı öylesine güçlüdür ki, Avrupalı olmayanlar bile kendilerinin ‘Avrupa uygarlığına önemli katkılarda buldukları’nı kanıtlama çabası içindedirler.”<sup>1433</sup> Sömürgeciliğin doğasına uygun biçimde, ilişkide olduğu Afrika, Asya, Amerika ve Ortadoğu ülkelerine kendi devlet yapısını, toplum biçimini ve yaşam modelini ihraç etmeye çalışan Fransa’ya, özellikle XIX yüzyılda ve XX. yüzyılın başlarında, etkisi altındaki ülkelerin seçkinlerinden ve aydınlarından destek geldiği belirtilmektedir. Fransız emperyalizmine karşı mücadele verenler veya verilmesi gerektiğini savunanlar bile, Fransız devlet yapısını ve yaşam biçimini kopyalamakta tereddüt etmemişlerdir.<sup>1434</sup> John H. Kautsky ve S. N. Eisenstadt, Batılı olmayan toplumlarda “Batılı modern kültürün düşünsel araçlarıyla donanmış yerli bir aydınlar grubunun” ve yabancı sermaye ile “işbirliği içindeki yerli sermayenin” modernleşme sürecini içeriden besleyen “ajanlar” olduklarını öne sürmektedirler.<sup>1435</sup> Wallerstein’in ifadesiyle, 1945’e kadar, Avrupa’nın dünyanın merkezi olduğunu varsayımına, Avrupa’nın dışında ve Avrupa’ya karşı olan *anti-emperyalist* hareketler bile çoğu zaman meylediyorlardı. Bu varsayımın sorgulanır hale gelmesinden sonra ise, “değişmekte olan dünyayla başa çıkmak için” Batılı bilginlerin, “gelişme”, “Üçüncü Dünya” ve “modernleşme” gibi kavramları icat ettikleri ileri sürülmektedir.<sup>1436</sup> Bu nedenle, birçoklarına göre, yakın dönemde az gelişmiş olarak adlandırılan ülkeler için bahis konusu edilen modernleşme projesi, gerçekte emperyalizm anlamına gelmekteydi. Bu görüşü benimseyenlere göre, modernleşme, eski bir olayın zamanımızdaki adıdır ve “az gelişmiş ülkelere, gelişmiş ülkelerin vasıflarını kazandıran sosyal değişme sürecini” anlatır. Sömürgecilik çağında sömürge halklarına gelecekle ilgili vizyon ve perspektifleri, bir başka ifadeyle müstakbel imaj veya tasavvurları sömürgecileri tarafından sunulmuş, bu yüzden Hindistan’dan söz edilirken İngilizleştiriyor, Hindistan’dan bahsedilirken de Fransızlaştırıyor denilmiştir. Uzun süren sömürgecilik yılları sonrasında bütün bu adlandırmalar yerlerini “Avrupalılaştırma” şeklindeki daha

---

<sup>1432</sup> Hayes, s. 140-141.

<sup>1433</sup> Gazi Çağlar, *Uygarlıklar Arası Savaş Miti: Dünyanın Diğer Bölümüne Karşı Batı*, S. Nazlı Kaya (çev.), İstanbul: Belge Y., 2003, s. 21 .

<sup>1434</sup> Güzel, s. 150.

<sup>1435</sup> Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, 3. b., İstanbul: İletişim Y., 1995, s. 51, 63.

<sup>1436</sup> Wallerstein, “Toprağı Bol Olası Modernleşme”, s. 243-244.

genel, soyut ve kabul edilebilir bir kavrama bırakmış, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise çok daha cazip olduğu görülen modernleşme (çağdaşlaşma) kavramı diğerleri karşısında kesin bir üstünlük kazanmıştır.<sup>1437</sup>

Bununla birlikte, özellikle antropologlar, güçlü ve zayıf devlet ve toplumlar arasındaki kültürel etkileşimi “kültürleme, kültürel kaynaşma” (*acculturation*) kavramı ile daha nötr biçimde ele almaktadırlar. Bu kavram, kişi, grup veya toplumların başkalarıyla toplumsal ilişki kurması ve onlardan belirli kültürel unsurları alıp kendi kültürüyle birleştirmesi olarak tanımlanmaktadır.<sup>1438</sup> Kavramı uluslararası ilişkilerin kültürel etkileşim boyutunun analizi açısından yararlı ve kullanışlı bulduğu görülen Burke'e göre, belirli bir toplumun dünyanın geri kalanından yalıtılması mümkün olmadığı için, kültürler arası temas ve karşılaşmaların yol açtığı birçok toplumsal değişim örnekleri bulunmaktadır.<sup>1439</sup>

“Kültürleme, kültürel kaynaşma” (*acculturation*) kavramını İbn Haldûn'un kuramına uygulamaya çalışan Biegel'e göre, insanlık hayatının statik olmadığını, değişimin kaçınılmaz olduğunu belirten düşünür, bu değişimin nedeni olarak, toplumlar arası ilişkileri ve bunun sonucunda ortaya çıkan “kültür alışverişleri”ni görmektedir. “Onun bu görüşünü, günümüz sosyal bilimlerinin ‘akkulturasyon’ olarak ele aldığı prosüdüre benzetmemiz hiç de yanlış olmaz.”<sup>1440</sup> Öte yandan, Fransız tarihçisi Nathan Wachtel'in İspanyol işgalinden sonraki Peru hakkında yaptığı incelemenin, “kültürleme” ve “yapının dağılması” kavramları etrafında yapılmış bir çözümleme niteliği taşıyor olması itibarıyla, İbn Haldûn'un yaklaşımıyla benzerlik taşıdığı görülmektedir. Wachtel, Kızılderililer'in kendi toplumlarında yer alan değişime tepkilerini, “kültürle(n)me” olarak adlandırmış ve bu kavramı, “bir kültürün başat/baskın, ötekininse ast durumda olduğu bir kültürel temas” şeklinde tanımlamıştır.<sup>1441</sup> “Wachtel'in kültürleme anlayışının önemli bir niteliği, sadece ‘nesnel’ kültür teması ile ilgilenmekle kalmayıp, ‘yenik düşenlerin görüşü (vizyonu)’ dediği şeye de, yani astların başat kültür hakkındaki imgesine de bakmasıdır.”<sup>1442</sup> Wachtel'in

<sup>1437</sup> İzzet Er, *Din Sosyolojisi*, Ankara: Akçağ Y., 1998, s. 209.

<sup>1438</sup> Ali Seyyar, “Kültürel Kaynaşma (Akkültürasyon), *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri*, İstanbul: Değişim Yayınları, 2007, s. 607.

<sup>1439</sup> Burke, s. 134-135.

<sup>1440</sup> Biegel, s. 26.

<sup>1441</sup> Burke, s. 152.

<sup>1442</sup> A.g.e., s. 153.

sözünü ettiği kültürlenme sürecini ve “mağlupların vizyonu” olarak adlandırdığı olguyu İbn Haldûn, “*Mağlûb*, dünya görüşünü yansıtan semboller (*şîâr*), giysiler, inançlar ve diğer hal ve âdetlerde *gâlibe* uymaya (*iktidâ*) daima düşkünlük gösterir” başlığı altında şu şekilde açıklamaktadır:

İnsan, psikolojik yapısı itibariyle daima, kendisine galip gelmiş olanda bir olgunluk ve üstünlük (*kemâl*) bulunduğu inanır ve ona boyun eğer. Ya ona duyduğu saygının (*ta'zîm*) içinde kökleşmiş olmasından dolayı onda *kemâl* görür ya da onun karşısında boyun eğiyor olmasının (*inkiyâd*) *tabî* bir galibiyetten değil de *galibin* kendisindeki *kemâl*den ileri geldiğini zannetme hatasına düşer. İçinde bulunduğu yanılığın sürdürmesi durumunda bu, bir inanç (*i'tikâd*) halini alır. Bu yüzden *galibin* bütün kanaat, yol ve yöntemlerini (*mezâhib*) benimser ve ona benzemeye başlar. İşte bu, uyma ve taklittir (*iktidâ*). Yahut da bu durum, Allah daha iyi bilir ama, *galibin* galibiyetinin *asabiyet* ve *kuvvet*inden değil, benimsediği âdet, inanç, kanaat ve geleneklerinden ileri geldiğini düşünme yanılığından kaynaklanır. Bu da, yukarıda belirttiğimiz ilk sebebin kapsamına girer. Bu yüzden, *mağlûbun* elbise, binit ve *silah* hususlarında ve bunları elde etme ve bir şekle sokma konusunda ve hatta bütün diğer hallerinde daima *galibe* benzemeye çalıştığını görürsün.... Dünyanın hangi bölgesi olursa olsun, onun koruyucularının ve devlet başkanının askerlerinin [sivil hayattaki] giyim kuşam biçiminin genellikle halkı hükmü altına aldığı görürsün. Çünkü onlar, halk üzerinde *galib* durumdadır. Hatta, birbirlerine komşu olan milletlerden biri diğerine üstünlük sağladığında, bu benzeme ve uyma durumunun (*iktidâ*) büyük çapta ortaya çıktığı görülür. Tıpkı günümüzde Endülüs'te komşu Avrupalı kavimler karşısında yapıldığı gibi. Öyle ki, Endülüs'lüler'i giyim kuşam, dünya görüşüne özgü semboller ve diğer hal ve âdetlerin çoğu bakımından o kavimlere benziyor bulursun; hatta duvarlara, işyerlerine ve evlerine onlar gibi resimler bile çiziyorlar. Hikmet gözüyle bakan bir kimse, bunların *istîlâ alâmetleri* olduğunu hissedip anlar.<sup>1443</sup>

Bu ifadeleriyle İbn Haldûn, kültürel etkileşimin uluslararası boyutuna, kültürel emperyalizm olgusunun temel dinamiklerine ve başarısını sağlayan etkenlere dikkat çekmiş olmaktadır. Küreselleşen, iletişim ve etkileşimin olağanüstü boyutlarda gelişip yaygınlaştığı bir dünyada bütün toplumları komşu kabul etmek mümkündür. İbn Haldûn'un ideoloji kuramının farklı toplumlar ve devletler arasındaki ilişkilere de açıklık getirdiğini savunan Bağçe, onun, “Yenik olan, galibe uyma eğilimindedir” şeklindeki görüşünün, “bağımlılık kuramları” tarafından ileri sürülen “merkez ve çevre ülkelerin eşitsizlikçi ve asimetrik ilişkiler içinde buldukları” tespitini akla getirdiğini

<sup>1443</sup> *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 74a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 176-177; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 200; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 361-362; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 375-376; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 291; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 299-300. Amerikalı sosyolog Edward Shils, toplumun merkezî kurumsal sistemini çözümlenmek için ürettiği “merkezî değer sistemi” kavramını açıklarken, “toplumun egemen yetke sahipleri tarafından tutulma” olgusuna dikkat çekerek İbn Haldûn'un açıklamalarını tekrarlamaktadır: “Bu, toplumun kutsal bildiği şeylere içtenlikli bağıntısından ötürü merkezidir; toplumun egemen yetke sahipleri (otoriteleri) tarafından tutulduğu için merkezidir. Merkeziliğin bu iki türü birbiriyle yaşamsal bir ilişki içindedir. Her biri diğerini tanımlar ve destekler.” Bkz. Burke, s. 80.

ileri sürmektedir. Ona göre, İbn Haldûn'un bu çerçevedeki tartışmaları sömürgeleşme, emperyalizm, modernleşme ve hatta küreselleşme kuramlarını çözümlenmeye katkı sağlayabileceği için günümüz açısından önem taşımaktadır.<sup>1444</sup>

Ancak, düşünürün “mağlupların galipleri daima taklit edeceği” yönündeki tespiti, taklit olgusunu tek boyutlu ve tekdüze bir etkileşim süreci olarak görmesi anlamına gelmemektedir. İbn Haldûn, *Mukaddime*'nin çeşitli yerlerinde taklit konusunu anlatmakta, bu olguya bazen “özenme”, “benzeme” ve “benimseme” gibi adlandırmalar çerçevesinde de değinmekte ve bunun toplum hayatındaki tesirlerini açıklamaktadır<sup>1445</sup>. Mâlik bin Nebî'ye göre, İbn Haldûn'un üzerinde durduğu taklit olgusunun modern terminolojideki karşılığı “adaptasyon kanunu”dur.<sup>1446</sup> “Karşılaştırma yapmak (*kıyâs*) ve taklit etmek (*muhâkat*) insan *tabiatının* bilinen özellikleridir”<sup>1447</sup> diyen İbn Haldûn, el-Husrî'ye göre, taklit ve özenmenin şu türlerini kaydetmektedir: Fertlerin fertleri taklidi, milletlerin birbirlerini taklidi, halkın idarecilerini taklidi, öğrencilerin öğretmenlerini taklidi, halefin selefi taklidi, mağlubun galibi taklidi, galibin mağlubu taklidi, bir millet içindeki grup ya da cemaatlerin birbirlerini taklidi.<sup>1448</sup> Bunlardan özellikle milletlerin birbirlerini taklidi ve galip devletler ile mağluplar arasında ortaya çıkan taklit ilişkisi, Uluslararası İlişkiler disiplininin inceleme konuları arasında yer almaktadır.

el-Husrî'nin dikkat çektiği gibi, düşünür hem hem mağlubun galibi, hem de tam karşıt yönde galibin mağlubu taklit etmesinden söz etmektedir. Bu taklit, kent uygarlıklarına özgü özellikler bağlamında ortaya çıkmakta ve kendisini refaha dayalı bir yaşam biçimi (*et-teraf*) olarak göstermektedir. Düşünüre göre, şehir kültür ve uygarlığı (*el-hadâratu*) önceki devletten (*ed-devletu's-sâlîfe*) onu takip eden devlete (*ed-devletu'l-hâlîfe*) intikal etmektedir. Mesela İran kent uygarlığı Emevî ve Abbasîler'e, Abbasîler'inki Türkler'e ve Selçuklular'a, Türkler'inki Mısır Memlûkleri'ne ve İran

<sup>1444</sup> H. Emre Bağçe, “İbni Haldun'un İdeoloji Kuramı: Karşılaştırmalı Bir Çözümleme”, *Doğu Batı*, Yıl: 8, Sayı: 31 (Şubat- Nisan 2005), Ankara, s. 210.

<sup>1445</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 157.

<sup>1446</sup> Malik bin Nebi, *İslâm Davası - İslâm Dünyasına Bakış*, Muharrem Tan (çev.), İstanbul: Yöneliş Y., 1990, s. 119.

<sup>1447</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 13a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 61; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 60; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 191; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 57; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 58. Toynbee'ye göre de taklit, “hem ilkel cemiyetlerde hem de medeniyetlerde sosyal hayatın umumi vasıflarından biri”dir (Bkz. Uçar, *Tarih Felsefesi Meseleleri*, s. 220). Türkçe'de kullandığımız “hikâye” kelimesiyle aynı kökten gelen “*muhâkat*”, bir sözü nakletmek (*naklu'l-keâm*), onun benzerini söylemek ve ona denk (*misl*) bir söz getirmek gibi anlamlara gelmektedir. İbn Haldun'un “*muhâkat*” kavramıyla eylemden ziyade “söylem” düzeyinde ortaya çıkan taklide dikkat çektiği ve “bilgi sosyolojisi” açısından önem taşıyan bir tespit yaptığı söylenebilir (Zehra Gökdemir'e, “*muhâkat*” kavramıyla ilgili olarak yaptığı bilgilendirmeden dolayı teşekkür ediyorum).

<sup>1448</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 157.

Moğolları'na aktarılmıştır.<sup>1449</sup> Düşünüre göre, bir kavim bir devlete galip gelip gelip (*tegallub*) oradaki egemenlerin ellerindekilere sahip olunca hem mal ve nimetleri artmakta, hem de âdet ve gelenekleri çoğalmaktadır. Hayat şartları ve geçim biçimleri *zarûrî* ihtiyaçlarını karşılama derecesini ve kabalığı (*huşûnet*) aşır genişlik, incelik ve lüks seviyesine ulaşınca, galipler, kendilerinden öncekilerin hal ve âdetlerini benimsemektedirler (*ittibâ*). Öyle ki, bu hal ve âdetler, “kazanılması zorunlu” kabul edilen özelliklere dönüşmektedir. Böylece galipler, yiyecek ve içeceklerinde, giyim kuşamlarında, evlerinin dayanıp dösenmesinde, kullandıkları kap-kacak ve yatak gibi eşyalarda, kendilerinden öncekiler gibi incelik ve lükse yönelmektedirler.<sup>1450</sup> Bir başka deyişle, yeni kurulan bir devletin mensupları, şehirliliğe özgü yaşam biçimini (*tavru'l-hadâret*) benimsemeye başladıkları dönemde, önceki devletin hallerini (*ahvâl*) daima (*ebeden*) *taklid* etmektedirler. Düşünüre göre, Bizans ve İran topraklarını ele geçiren Araplar'ın durumu da budur. Yiyecek, içecek, giyecek, bina, silah, evlerin dayanıp dösenmesi, kullanılan kap-kacak, yatak vb. eşya, âlet ve nesnelere hususunda onları taklit etmekle kalmamış, düğün gibi tören, şölen, ziyafet ve özel gecelerde de aynı tutumu sergilemişlerdir.<sup>1451</sup> Bunun yanı sıra Bizans ve İran topraklarındaki müzisyen ve şarkıcılar Hicaz'da Araplar'ın *mevâlî*leri haline gelmişler ve ud, tanbur, flüt ve kaval

<sup>1449</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 88a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 205; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 246; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 397-398; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 340; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 351. İbn Haldûn'un bu açıklamaları; onun dünyanın değişik bölgelerinde ve farklı zamanlarda kurulan uygarlıkları bir bütün olarak dikkate almadığını ve onları birbirini izleyen, etkileyen ve ilerleten kültür çevreleri olarak görmediğini ileri süren Uygun'un yorumunun hatalı olduğunu göstermektedir (Bkz. Uygun, s. 86-87). Düşünürün kuramına yönelik bu tür eleştiriler Uygun'la başlamış değildir, H. Z. Ülken'e göre de, “İbn Haldun tamamıyla terakki (ilerleme) aleyhtardır. Herşey hareket ettiği noktada nihayet bulur ve yeniden başlar” (Bkz. Albayrak, s. 592). Lacoste ise tam aksine, haklı olarak, İbn Haldûn'un uygarlığın, özü gereği birbirine özdeş çevrimlerle sınırlı olmadığını, gelişiminin kesiksiz olabileceğini ve gitgide daha yüksek düzeylere ulaşabileceğini sezdiğini söylemektedir (Bkz. Lacoste, *İbni Haldun*, s. 152). Benzer şekilde bazı yazarlara göre, İbn Haldun; toplumun düşsel ya da gerçek bir “insanlığın ilk halinden” başlayıp, zaman içinde, belli bir topluma doğru evrildiğini savunan Hobbes, Locke, Rousseau ve Smith gibi düşünürler arasında yer almaktadır (Bkz. Sencer Divitçioğlu, “İdris Küçükömer ya da İbn Haldun Versus Locke”, *Toplum ve Bilim*, S. 40 (Kış 1988), s. 14). Düşünürün başka tespitleri de, farklı uygarlıkları, aralarında etkileşim bulunmayan birbirinden kopuk kültür çevreleri olarak görmediğini ortaya koymaktadır. Mesela, aklî ilimlerin Yunanlılar'a Farslar'dan geçtiğinin söylediğini belirtmektedir. Ayrıca, Eski Yunan'a ait bazı ilimlerin Abbasî İmparatorluğu döneminde tercüme yoluyla yeniden canlandırıldığını söylemekte, buna sebep olarak, Müslümanlar'ın, İslâm toplumunda yaşayan papazlardan bu ilimler hakkında bazı şeyler duymuş olmalarını göstermektedir (Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 241b-242a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 533-534; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 687-688; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 872-873; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 103, 108; *Mukaddime/Rosenthal*, III, s. 115). Benzer şekilde düşünür, şehir yaşamına özgü kültür ve uygarlığın (*hadâret*), Eski Mısır, Eski Yunan, Roma ve İslâm İmparatorluklarında kesintisiz olarak (*muttasıl*) sürdürüldüğünü belirtmektedir. Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 179b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 405; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 504; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 667; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 296; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 288.

<sup>1450</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 84b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 197-198; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 236; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 389; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 327; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 338.

<sup>1451</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 87a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 203; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 244-245; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 395-396; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 337; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 347.

gibi müzik âletlerinin toplumda yayılmasına neden olmuşlardır. Bu gelişmenin etkisi öyle köklü ve büyük olmuştur ki, Abbasîler döneminde dans ve raks için özel âletler bile icat edilmiştir.<sup>1452</sup>

Bütün bunların gösterdiği gibi, İbn Haldûn'un yaklaşımı çerçevesinde taklit olgusu tek yönlü değildir ve bazen galip, mağlubu taklit edebilmektedir.<sup>1453</sup> Bu nedenle, düşünürün kuramı açısından bakıldığında, az gelişmiş olarak adlandırılan ülkelerin “modernleşme”, “uygarlaşma” ve “Batılılaşma” gibi kavramlarla ifade edilen çabalarını bütünüyle dış dinamiklere bağlamak ve bunu kültürel *emperyalizm* adı altında tek yönlü bir baskı ve dayatma ilişkisi olarak görmek mümkün değildir. Gerçekte, İbn Haldûn'un çözümlemesinin de gösterdiği gibi, çok defa devlet ve toplumların bizzat kendileri modernleşme çabası içine girmekte, “uygar” olarak adlandırılan ülkeleri taklit etmektedirler.<sup>1454</sup> Böylece İbn Haldûn, Gramsci'nin “*hegemonya*” kavramının ifade ettiği şekilde, uluslararası alandaki egemenlik mücadelesinin ve bunun kültürel emperyalizm olarak adlandırılan tezahürlerinin salt baskı ve cebir anlamına gelmediğini, kimi zaman bunun “*rıza*” boyutunun da bulunduğunu ortaya koymaktadır. Egemenliğin sadece ekonomik ve siyasi güç boyutuna değil, aynı zamanda ideolojik yönlendirmeyle üretilen “*rıza*” tarafına da önem veren Gramsci, hegemonyayı, “*ekonomik/siyasal güç (egemenlik)*” artı “*rıza*” (kültürel liderlik) olarak formüle etmektedir.<sup>1455</sup> Egemen güçler, hâkimiyetleri altındakileri yalnız baskı ve zora dayalı

<sup>1452</sup> *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 206a; *Mukaddime/Zağbi*, s. 465-466; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 594; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 760; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 398-399; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 404.

<sup>1453</sup> Eserinde İbn Haldûn'u ayrıntılı bir biçimde konu edinmiş bulunan (s. 202-227) T. Özbilgen, düşünürün kültürel etkileşimin yönü ile ilgili açıklamalarının ilginç ve ders verici olduğunu belirtmektedir. Ona göre, ilginçlik, militer gücün en yüksek erdem sayıldığı o dönemde düşünürün, –göçebe toplumlara özgü meziyetlere hayranlığını belirtmekle birlikte– taklit sürecinin yüksek uygarlıktan aşağı uygarlığa doğru olan işleme tarzına parmak basıyor olmasında kendisini göstermektedir. Ders vericilik ise, kültürün ekonomik duruma bağlı olduğunu ve ulusal değil evrensel bir nitelik taşıdığını ortaya koymasında ve böylece yüksek kültürden yararlanılmasına kapı açmasında yer almaktadır (Bkz. Tarık Özbilgen, *Eleştirel Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, I, İstanbul: İÜHF Y., 1971, s. 217). Öte yandan Ülken'in, “İbni Haldun'un taklidi yenilenden yenene doğru görmesi çok zaman doğru değildir. Taklit aşağı kültürden üstün kültüre doğrudur. Roma yendiği halde yenilen Yunan'ı, Cermenler yendiği halde yenilen Roma'yı, Türkler yendiği halde yenilen İran'ı taklit etmiştir” diyerek düşünürün yaklaşımını yanlış ve eksik aktardığı görülmektedir. Bkz. Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 208, n. 17.

<sup>1454</sup> Burke, şu ifadeleriyle, konunun sosyal bilimciler tarafından hâlâ yeterince kapsamlı ve açık biçimde ele alınmamış bulunduğunu ortaya koymaktadır: “Umalım ki, toplumsal değişme üstüne ileride geliştirilecek modeller, bazı toplumları dışarıdan gelecek etkilere neyin daha açık kıldığını ..., diğerlerininse bu etkilere karşı direnmekte niçin daha başarılı olduklarını, hatta başka türlü yapamadıklarını tartışsınlar. Braudel, Akdeniz'inin birkaç sayfasını bu soruna ayırmıştır; ama o da, “Yaşayan bir uygarlık yalnızca vermeyi değil, benimsemeyi ve ödünç almayı da becerebilmelidir”, öte yandan “Büyük bir uygarlık, ödünç almayı reddedişiyle de tanınabilir” gibi çelişkili genellemelerden ileri gitmemiştir.” (Burke, s. 157).

<sup>1455</sup> Keyman, “Eleştirel Düşünce: İletişim, Hegemonya, Kimlik/Fark”, s. 243. Fatih Duman, “‘İdeoloji’ Kuramları”, *Feodaliteden Küreselleşmeye: Temel Kavram ve Süreçler* içinde (163-206), Tefik Erdem (Ed.), Ankara: Lotus Y., 2006, s. 172; Kapani, s. 50. Gramsci'nin yaklaşımının, Gabriel Tarde ile E. Durkheim'in birbiriyle çatışan “gönüllü taklit” ile “baskıya dayalı uyma” görüşlerinin “sosyal psikoloji” bağlamında uzlaştırılması çabasının Uluslararası

politikalar sayesinde değil, aynı zamanda onların, aldıkları eğitimden ve sistem içindeki yerlerinden ötürü yöneticilerinin ideolojisini benimsemeye başlamış olmalarından ileri gelen bir iknaya da dayanarak yönetmektedirler.<sup>1456</sup> Ayrıca Marx'ın "her dönemin hâkim ideolojisi, o dönemin egemen sınıflarının ideolojisidir" şeklindeki iddiası İbn Haldûn'un "sıradan insanın, yöneticinin din anlayışına tâbi olacağı" görüşünü hatırlattığı<sup>1457</sup> gibi, Duverger'nin ifadesiyle, "Antonio Gramsci de Marx'ın egemen sınıfın krendi ideolojisini toplumun tümüne benimsettiği yolundaki kendi düşüncesini işlemiştir".<sup>1458</sup> Bu nedenle, İbn Haldûn, Marx ve Gramsci'nin, gözlem ve incelemeleri çerçevesinde konuya ilişkin olarak yaptıkları tespitin benzerlik taşıdığı ya da son tahlilde aynı anlama geldiği söylenebilir. İbn Haldûn'un yaklaşımı çerçevesinde yönetici klan, gücün kullanımında, o gücün onların yararına tam ve temelden devrinden kaçınmakla birlikte, diğer sosyal kesimlerle ortaklık kurmaya mecburdur. Bu süreç, düşünür tarafından tek bir kelimeyle özetlenmiştir: *İltihâm*. Bu kavram aynı zamanda kendisine daha düşük bir statü verilen kesimlerin egemen klanla sadakat ve vefa, itaat ve boyun eğme, beraberlik ve birleşme ilişkisi kurma anlamına da gelmektedir.<sup>1459</sup> Böylece İbn Haldûn, devlet gücünün iki unsuru arasında ayırım yapmaktadır: Bir tarafta devletin fiilî güç ve imkânları, diğer tarafta ise bu gücün diğerleri tarafından tanınması ve onaylanması vardır. Bu gücün onlar tarafından tanınması, o gücün kabul edilmesini, ona itaat edilmesini ve politik sadakatin onun sahiplerine yönelmesini sağlamaktadır. Salamé'ye göre, şayet eşanlımlı değilirse, bu "*iltihâm*" kavramı, Gramsci'nin

---

İlişkiler'deki benzerini oluşturduğu söylenebilir. *Les lois d'Imitation* (1890, *Taklit Yasaları*) adlı eserinde taklit kavramı üzerinde özellikle duran Tarde, insanların kişisel farklılıklarına rağmen nasıl olup da benzer davranışlar göstererek bir sosyal düzen kurabildikleri sorusuna cevap olarak, "Toplum taklittir" karşılığını vermiş bulunmaktadır (Bkz. Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*, 6. b., İstanbul: Beta Y., 1985, s. 16). Durkheim bu teze karşı "sosyal baskı" görüşünü öne sürmüştür. (Bkz. Burke, s. 128.) Ona göre, toplumun fertleri arasında görülen benzerlikler, cemiyetin bütün bireyler üzerinde aynı tarzda ve eşit ölçüde baskı yapmasından ileri gelmektedir (Bkz. el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 154-155). Ancak, Durkheim'in yaklaşımının "sosyal değişme" olgusunu açıklanamaz hale getirdiği görülmektedir. Bu iki görüşü bağdaştırmaya çalışan René Wormes ile tarihçi düşünür P. Lakombe, "Toplum, birbirini taklid eden ve karşılıklı olarak yekdiğerine baskı yapan fertlerden oluşan bir topluluktur" diyerek bir orta yol bulmaya çalışmışlardır (Bkz. el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 154). el-Husrî'ye göre, "İbn Haldun sözü edilen iki önemli işleve, taklidin ve baskının rolüne dikkat çekmiş ve bunları *Mukaddime*'sinde açık seçik bir surette göstermiştir". Bkz. el-Husrî, s. 155.

<sup>1456</sup> Burke, s. 83-84.

<sup>1457</sup> Öncü, *Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, s. 55. İbn Haldun'un ifadeleri için bkz. Bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 13a, 74a, 143a, 183a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 60, 177, 330, 415; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 191, 362, 561, II, s. 686; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 60, 201, 393, II, s. 517; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 57, 291; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 300, II, s. 123, 346.

<sup>1458</sup> Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 235.

<sup>1459</sup> Ghassan Salamé, "Small is Pluralistic: Democracy as an Instrument of Civil Peace", *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World* içinde (84-111), Ghassan Salamé (Ed.), London: I. B. Tauris, 1994, s. 98.

“*hegemony*”sı tarafından içerilmektedir. *İltihâm*, yönetici asabiyet tarafından ortaya konan ideoloji tarafından gerçekleştirilen veya onun vasıtasıyla ortaya çıkan sosyal entegrasyonun varlığını istikrarlı biçimde sürdürmesi durumunda, hegemonyanın nihaî biçimi anlamına gelmektedir.<sup>1460</sup>

## 2. Prestij ve Statüko Politikaları

Uluslararası alanda emperyalizmin yanı sıra tipik iki siyaset biçimi daha bulunduğunu öne süren Morgenthau’ya göre, elde etmiş bulunduğu gücü korumak ve kendi lehinde olan güç dağılımının değiştirilmesini önlemek isteyen bir devlet “statüko” (*status quo*) siyaseti izler. Sahip bulunduğu gücü elinde tutmayı sürdürmek veya arttırmak için dış vurma ve gösterme amacı güden bir ulus ise *prestij* siyaseti izlemiş olur.<sup>1461</sup> “Prestij siyaseti, çoğu kere, *status quo* veya *emperyalizm* amaçlı siyasetlerin hedeflerine varmalarına yardım eden araçlardan biridir.”<sup>1462</sup>

“*Status quo*” kavramı “*status quo ante bellum*” ifadesinden gelmektedir. Bu, barış anlaşmaları vasıtasıyla işgal altındaki toprakların düşman askerlerinden geri alınmasını ve savaştan önceki şartlara dönmeyi ifade eden diplomatik bir terimdir.<sup>1463</sup> Günümüzdeki yaygın kullanımı itibariyle ise *statüko* sözcüğü “mevcut durum” anlamına gelmekte ve “uluslararası ilişkilerde hakim ilişki modeline atıfta bulunmaktadır”.<sup>1464</sup> Bir başka ifadeyle, statüko politikası izlemek, tarihin belirli bir anındaki güç dağılımını korumak ve sürdürmek anlamına gelmektedir.<sup>1465</sup>

Morgenthau, dış politika açısından çok ender olarak kendi başına bir amaç oluşturduğunu söylemekle beraber, prestij öğesinin uluslararası politika açısından büyük önem taşıdığına işaret etmektedir.<sup>1466</sup> Ona göre, siyasal gücün fiilî kuvvet uygulamasına indirgenmesi, uluslararası politikada prestijin bağımsız bir öğe olarak ihmaline yol açmaktadır.<sup>1467</sup> Onun yanı sıra Niebuhr da, 1940’lı ve 1950’li yıllarda yayınlanan yazılarında, uluslararası ilişkilerde prestijin taşıdığı öneme özel olarak vurguda

<sup>1460</sup> Ghassan Salamé, “ ‘Strong’ and ‘Weak’ States: A Qualified Return to the *Muqaddimeh*”, *The Arab State* içinde (29-64), Giacomo Luciani (Ed.), London: Routledge, 1990, s. 32.

<sup>1461</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 47.

<sup>1462</sup> *A.g.e.*, I, s. 92.

<sup>1463</sup> *A.g.e.*, I, s. 48.

<sup>1464</sup> Evans ve Newnham, s. 574.

<sup>1465</sup> Önen, s. 65; Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 221.

<sup>1466</sup> Sönmezoğlu, *Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi*, s. 133.

<sup>1467</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 33.



bulunmuştur. Pekçok Amerikalı bilim adamı ve siyasetçinin, prestijin kendi başına bir güç kaynağı olduğunu anlamadıklarını savunan Niebuhr, savaşta devletlerin dayanak noktasının “güç”, barışta ise “prestij” olduğunu öne sürmüştür. Siyasal etki ve nüfuz tek başına güce değil, güç veya güç gösterisi sayesinde elde edilen üne de dayanmaktadır.<sup>1468</sup> Morgenthau’ya göre ise, prestij siyaseti, bir devletin gerçekten sahip olduğu veya sahip olduğuna inandığı veyahut da başkalarının öyle sanmalarını istediği gücüyle diğer ulusları etki altında bırakmaya çalışması anlamına gelmektedir. Bu amaca hizmet edebilecek araçlar ise temelde iki kategori içinde ele alınabilir: Birincisi, terimin en geniş anlamında diplomatik törenler, ikinci olarak da askerî kuvvet gösterileri.<sup>1469</sup> Askerî güç, bir ulusun gücünü en açık şekilde gösterdiği için, askerî kuvvet gösterileri diğer ulusların etki altında kalmasını sağlar. Yabancı ülkelerin askerî temsilcilerinin barış zamanlarında düzenlenen askerî manevralara davet edilmesinden güdülen amaç, ülkenin askerî sırlarını açıklamak değil, söz konusu temsilcilerin bağlı buldukları devletleri, sergilenen askerî hazırlık ve donanımla etki altına almaktır.<sup>1470</sup> Prestij siyaseti en büyük başarısını ise, bu politikayı izleyen devleti, her zaman güçlü kalabilme becerisini gösteren ve dilediği an fiilî kuvvet kullanabilecek bir siyasal aktör olarak tanıtabilmesi durumunda kazanmaktadır. Bu başarı esas itibarıyla iki faktöre bağlıdır: Birincisi, kendisini karşı konulmaz bir güç sahibi olarak gösterebilmek, ikincisi de, bu gücünün farkında olduğu halde bilinçli bir şekilde bu gücü kullanmak istemeyen bir ulus olarak tanıtmak.<sup>1471</sup>

İbn Haldûn’un kuramında prestij ögesinin taşıdığı öneme dikkat çeken Ü. Hassan’a göre, “İbn Haldûn’un kandaş toplum özelliği olarak belirttiği asalet-şevket-şeref kavramını bu toplumların yapısı içerisinde kazanılmış bir prestij olarak irdelemek mümkündür”.<sup>1472</sup> Ancak, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde prestij ögesi salt asabiyet olgusunun niteliğiyle sınırlı kalmamakta, tam aksine, asabiyetin zayıflamasına koşut olarak kısmen onun yerine ikame edilmeye çalışılan bir siyaset tarzı olarak kendisini göstermektedir. İbn Haldûn’a göre, devlet, doğal gelişim seyrinin üçüncü, dördüncü ve beşinci aşamalarında (*tavr*) *statüko* siyaseti izlemeye başlar ve buna *prestij* politikası

<sup>1468</sup> Knutsen, s. 323.

<sup>1469</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 93.

<sup>1470</sup> Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, s. 229.

<sup>1471</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 103.

<sup>1472</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 255.

anlamına gelen uygulamalar eşlik eder. Hükümdar, kişisel otoritesini mutlak biçimde kurunca, devlet, statüko politikası anlamına gelen “sükûnet ve rahat etme tavrı”na geçiş için hazır hale gelmiş olur.<sup>1473</sup> Devletin “üçüncü tavrı” olan “*ferâğ* çağı”nda görkemli binalar, sanatların icrâ edildiği büyük işyerleri (*mesâni*‘) yeni yerleşim birimleri ve şehirler, devâsâ heykeller inşa edilir, yabancı elçilik heyetlerine değerli hediyeler verilir ve devlet başkanının maiyetinde bulunanların elbise ve silahları muhteşem hale getirilir. Bütün bunlarla dost devletlere karşı övünme yarışına girilirken, düşman toplumlar ise söz konusu görkem ve ihtişam ile korkutulmaya çalışılır.<sup>1474</sup> Böylece devlet, savaşma irade ve kararlılığına dayalı yayılmacı politikalar yerine caydırıcılık sağlamaya yönelik *statükocu* bir siyaset izlemeye başlamış olur.<sup>1475</sup> Ancak bu, özel olarak tasarlanmış bir politika veya inceden inceye ve ayrıntılı bir şekilde yapılan değerlendirmeler sonucu ulaşılmış bilinçli bir tercih değil, önlenemez bir gelişme, bir başka deyişle kaçınılmaz bir durum olarak ortaya çıkar, çünkü imkân bulunca rahat ve sükûnete, ihtişam ve lükse yönelme, devlet olmanın özelliklerindedir ve devlet içinde sonradan gelen kuşaklar öncekilerle bu hususta yarıştıkları gibi, diğer milletlere karşı da bu durumlarıyla övünürler (*iftihâr*).<sup>1476</sup> Bu, devletin statüko siyasetinin yanı sıra ona paralel olarak prestij politikası izlemesi anlamına gelmektedir.

Düşünüre göre, devletin dördüncü *tavrı*, barışçılık, uzlaşmacılık (*musâlemet*) ve sahip olunanlarla yetinme dönemidir. Devlet başkanı, yayılmacı politikaları bir tarafa bırakarak öncekilerin tesis ettikleriyle iktifa eder, başka ülkelere karşı barışçı bir tutum benimser. Devletin gücünü, sınırlarını ve etki alanını genişletme hususunda sıkıntılara ve zahmetlere katlanmayı bir yana bırakıp, atalarından miras kalan zenginliklerin sağladığı refahla, nimet ve lüks içinde yaşamaya yönelir. Yemeklerin en iyileri, giyeceklerin en kaliteli olanları, ev eşyası ve mobilyaların en güzelleri tercih ve temin edilir. Köşk ve saraylar (*kasr*) inşa edilir, sular akıtılır, bahçeler oluşturulur, en güzel elbiseler giyilir, yaşamdan zevk alınmaya çalışılır ve *râhat* yaşam biçimi, yorulma ve

<sup>1473</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 231-232. Düşünürün ifadeleri için bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 89a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 207; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 249; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 400; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 343-344; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 353-354.

<sup>1474</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 89a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 207; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 250; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 400; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 445-446; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 354; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 344.

<sup>1475</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 328.

<sup>1476</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 84b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 197-198; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 236; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 389; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 327; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 338-339.

zahmete üstün tutulur.<sup>1477</sup> Doğal olarak bütün bunlar, bir yandan barış ortamı sayesinde gerçekleşirken, diğer yandan da bu politikaların sürdürülmesini teşvik eden bir etken durumundadır. Böylece devlet, günümüz terminolojisiyle ifade etmek gerekirse, *statükonun* korunması çabasını dış politikasının temeli haline getirir. Bu dönemde yönetim, bir yanda uluslararası alanda statükoyu korumaya çalışır ve diğer devletlerle barış içinde olmayı hedeflerken, diğer yanda da ülke içinde devletin geçmişten tevarüs edilen kurumsal yapı ve teamüllerini aynen sürdürmeye uğraşır.<sup>1478</sup> Ancak bütün bunlar, bir taraftan da toplumun zor şartlara karşı direncini ve savaşçılık özelliğini yitirmesine, zorluklara ve sıkıntılara tahammül kabiliyetinin ve dayanıklılığının azalmasına, asabiyetten kaynaklanan gücünün giderek tükenmesine yol açar. Dolayısıyla devletin önünde, diğer ülkelerle iyi geçinmek dışında izleyebileceği rasyonel ve sonuç verici bir başka yol da kalmamış olur.<sup>1479</sup>

İbn Haldûn'a göre, *prestij* kazanma ya da prestijini muhafaza etme çabası bir devletin dış politikasının temel eksenini oluşturmasa bile, bu yöndeki duyarlılık devlete özgü sembol, tören ve araçların seçimi ve kullanılmasında kendisini daima gösterir. Örneğin çok sayıda bayrak kullanılması, bunların çeşit çeşit renklere boyanmaları, yükseklerle kaldırılmaları ve asılmalarıyla gözetilen amaç, kalplerde korku ve saygı uyandırmaktır. Düşünüre göre, bayrak kullanımı insanlık tarihi kadar eskidir ve bütün devletlerde görülen bir uygulamadır. Bu tür sembollerin benimsenmesi devletin büyüklüğüne, gücüne ve eskiliğine göre değişir ve onlardan kimisi bu tür sembol ve alâmetleri (*şî'âr*) azaltır, kimisi de çoğaltır.<sup>1480</sup> Ancak bu uygulama, sadece dış ülkeleri etkilemeye dönük bir strateji değildir, iç iktidarın muhafazası ve ülke içi bütünlüğü sağlamaya yönelik bir boyutu da vardır. Bu yüzden devlet, özellikle savaşma kabiliyet ve kararlılığı bakımından zayıf olduğunu gördüğü dönemlerde, askerlerin giysileri, kuşandıkları silahları ve donanımları, atlara maharetle binmeleri ve bütün bunların törenlerde özenle sergilenmesi konusunda son derece özenli davranır.<sup>1481</sup>

<sup>1477</sup> el-Husfî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 232. Düşünürün ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 84b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 198; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 237; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 389-390; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 327-328; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 339.

<sup>1478</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 89a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 207; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 250; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 400; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 445-446; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 354; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 344-345.

<sup>1479</sup> Uygun, s. 147.

<sup>1480</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 128a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 292; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 348; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 389; *Mukaddime/Ugan*, II, s. 5; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 50; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 115-116.

<sup>1481</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 86b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 202; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 242; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 393; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 334; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 345.

Devletin beşinci tavrı olarak adlandırılan aşamada ise devlet zayıfladığı için, baskı ve zora dayalı (*kahr*) politikaları pek fazla uygulayamaz hale gelir. O yüzden devlet başkanı, devlet işlerini para harcamaya ve mal dağıtmaya dayalı bir *siyasetle* yürütmeye çalışır.<sup>1482</sup> Ancak bu konuda denge ve ölçüyü sağlamak mümkün olmaz, o nedenle devletin bu dönemi (*tavr*), sonuçta ölçüsüzce harcamalarda bulunma ve israf devri haline gelir.<sup>1483</sup> Bununla birlikte İbn Haldûn, süreç içinde olumsuz ve aşırı bir nitelik kazanacak olan bu tür uygulamaları ve *prestij* politikalarını özü itibariyle faydalı ve gerekli görmektedir. Çünkü, her ne kadar çöküş döneminin yaşanmaya başladığını gösteren bir alâmet olsa da, görkem, debdebe ve ihtişam, artık ortadan kalkmış veya zayıflamış olan *asabiyetin* yerini tutmaktadır. Öyle ki, asabiyetin yanı sıra devletin ihtişam ve görkeminin de yok olması durumunda hem halkın (*re'âyâ*) devlet otoritesine başkaldırması hem de dış düşmanların devlete karşı cesaret kazanması ihtimali ortaya çıkacaktır. O yüzden devlet, yıkıldığı ana kadar, görkem ve ihtişamın psikolojik etkisinden mümkün olduğu ölçüde koruyucu bir zırh gibi yararlanmak zorundadır.<sup>1484</sup>

Böylece İbn Haldûn, bir ülkenin dış politikasında *prestij* siyasetinin *asabiyet* kadar önemli bir etken haline gelebileceğine dikkat çekmektedir. Hatta ona göre, bu *prestij* politikasının temelini oluşturan uygulamalar, son tahlilde devletin zayıfladığını ve içten içe güç kaybetmekte olduğunu gösteriyor olsa da, bu siyaset biçiminin yerine ikame edilebilecek herhangi bir başka seçenek bulunmadığı için, devletin kullanabileceği son etkili politik araç durumundadır. O yüzden bir devlet başkanı, devletin yıkılmaya yüz tuttuğu bir zamanda kamu harcamalarında israfa son vermek,

<sup>1482</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 143a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 330; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 394; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 562; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 177; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 176-177.

<sup>1483</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 89b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 208; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 250; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 401; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 447; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 345; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 355.

<sup>1484</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 141b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 327; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 390; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 558; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 170; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 117. Benzer tespitleri çağdaş siyaset bilimci, sosyolog ve antropologlar da yapmaktadırlar. Claessen, yöneticinin harcamalarının dolaysız, dolaylı ve gösterişçi olmak üzere üç kategoride toplanabileceğini belirtir. “Gösterişçi harcamalar” kavramını T. Veblen’den aldığını belirten Claessen, bu tür harcamaları saray, büyük salon ve anıtmezarların yapımı ve bakımı için yapılan masraflar olarak gösterir (Bkz. Claessen, s. 198). Skalnik ise gösterişçi harcamalara, siyasal destek sağlamak için yapılan savurganlığı da ekler: “Doğrudan üreticilerden çekilen ekonomik artı, yönetici hiyerarşi tarafından, salt tüketimden çok siyasal amaçlar yolunda kullanıldı. Yöneticilerin ve siyasal makam sahiplerinin kullanım alanlarını genişlettikleri konukseverlik, izleyici kazanmanın yollarından birini oluşturdu... Gerçekten zenginliğin (yeniden) dağıtımının gösterişçi bir biçimi olarak bu savurganlık, özgür konumdaki halkın yönetici grubu destekleyen üyelerinin ödüllendirilmesine yarayan bir düzenek türü hizmeti gördü.” (Skalnik, s. 265-266). Fransız sosyoloğu Pierre Bourdieu’ya göre ise, gösterişçi tüketime konu olan görünürdeki israf, gerçekte “ekonomik sermayeyi, siyasal, toplumsal, kültürel ya da ‘sembolik’ sermayeye dönüştürmenin bir yoludur” (Burke, s. 66). P. Kennedy de parlak dönemlerinde İspanyol politikasını yönetenler için “ad ve şan”ın her şeyin üzerinde olduğunu belirtmektedir. Bkz. Paul Kennedy, *Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri*, Birtane Karanakçı (çev.), 7. b., Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Y., 1998, s. 61.

tasarruf yapmak ve “gösterişçi tüketim”e karşı önlem almak için lüks giyim ve kuşamdan, ihtişamlı binit ve konutları kullanmaktan ve görkemli tören ve kutlamaları sürdürmekten vazgeçmek istediğinde, hem devlet ileri gelenlerinin hem de halkın tepkiyle karşılaşır ve bunu başaramaz. Herşeye rağmen böyle bir uygulamayı denese bile, izlediği politikalar çirkin ve yakışsız bulunur, insanlar onun “çılgın” ve “vesveseli” olduğuna ve durumunun devletin saygınlığı ve imajı açısından zarar verici nitelik taşıdığına hükmederler. Devlet başkanının söz konusu tutumunda ısrarcı olması halinde ise, devlet otoritesinin zarar görmesi ve devlet başkanının konumunun tehlikeye düşmesi mümkündür.<sup>1485</sup> Bu, söz konusu siyaset biçiminin, devletin belirli bir döneminin koşullarına en uygun politik seçenek olmanın yanı sıra, kaçınılmaz ve önlenemez bir gelişme niteliği taşıması anlamına gelmektedir.

## VII. İBN HALDÛN’UN KURAMININ ULUSLARARASI İLİŞKİLER DİSİPLİNİ AÇISINDAN ÖNEMİ

İbn Haldûn’un kuramının, Uluslararası İlişkiler disiplinindeki alışılmış Avrupa-merkezciliği aşma çabası gösteren yeni yaklaşımlar kadar, bu alandaki en eski tartışma olan idealizm-realizm karşıtlığı bağlamında da önem taşıdığı, akademik çevrelerde giderek daha yoğun biçimde dile getirilmektedir. Batı dünyasında Uluslararası İlişkiler bilim adamları, bir yandan post-modernist ve pluralist eğilimlerin etkisiyle, diğer yandan da özellikle Huntington’ın “Medeniyetler Çatışması”<sup>1486</sup> adlı geniş yankı uyandıran çalışmasının “medeniyetler” konusunu gündeme getirmiş olması nedeniyle, İbn Haldûn’un görüşlerine çok daha fazla ilgi duymaya başlamış bulunmaktadır. “Medeniyetler çatışması” tezi çerçevesinde öne sürülen “Batı’ya karşı İslâm” algısının, devlet-merkezli Uluslararası İlişkiler kuramının medeniyet kavramını da inceleme konusu yapmasına ve medeniyetler tarihinden yararlanmaya çalışmasına yol açtığı görülmektedir. Böylece, uluslararası ilişkilerin doğasına dair yaklaşımlardan tarihselci bakış açısı (her çağın kendi siyaset ve uluslararası ilişkiler pratiklerini ürettiği düşüncesi), pozitivist anlayışa (sosyal bilimlerde evrensel, yani belirli bir tarih ve

<sup>1485</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 141b; *Mukaddime/Şeddâdî*, II, s. 92-93; *Mukaddime/Zağbî*, s. 327; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 389; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 558; *Mukaddime/Ugan*, II, s. 95-96; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 170-171; *Mukaddime/Dursun*, II, s. 224; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 117-118.

<sup>1486</sup> Bkz. Samuel P. Huntington, “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, Vol. 72., No. 3 (Summer 1993), s. 22-49.

coğrafya ile sınırlı olmayan yasalar bulma çabası) bir ölçüde tercih edilmiş olmaktadır. Bu yeni yönelimin bir sonucu olarak, birçok Uluslararası İlişkiler bilim adamının, tarihsel ufkun genişletilmesi ve Avrupa-merkezcilik ile devlet-merkezciliğin sınırlarının aşılması açısından, uluslararası ilişkilere medeniyet eksenli yaklaşımın bir temsilcisi olarak İbn Haldûn'u incelemeyi yararlı buldukları ifade edilmektedir. Bunun aynı zamanda, Vestfalyacı yaklaşım çerçevesinde oluşmamış bir uluslararası düzen tasavvurunu öğrenmek anlamına geldiği belirtilmektedir. Bir başka deyişle, medeniyet faktörünün analizlere dahil edilmesiyle, uluslararası ilişkiler, sınırları belirli birer toprak parçası üzerinde kurulmuş olan devletlerin tek temel aktör olarak görüldükleri bir bağlamın ötesinde incelenmiş olmaktadır.<sup>1487</sup>

Realizmden farklı olarak devletlerin tek tip olmadığını ve işlevleri bakımından farklılık gösterdiğini savunan ve disipline dünya tarihi boyutu getiren tarihsel sosyoloji yaklaşımının<sup>1488</sup> Uluslararası İlişkiler kuramları arasında kabul ediliyor olması,<sup>1489</sup> İbn Haldûn'un yaklaşımlarının disiplin açısından taşıdığı değeri ortaya koymaktadır. Düşünürün, kendisini devlet olarak gösteren yapıları “*riyâset*” ve “*mulk*” olarak sınıflandırmış olması,<sup>1490</sup> ayrıca “devletin tavırları (*etvâru'd-devlet*) teorisi” ile bir devletin geçirebileceği beş ayrı aşamaya dikkat çekmesi,<sup>1491</sup> devletleri tek tip kabul etmediğini ve işlevleri bakımından benzer görmediğini ortaya koymaktadır. Uluslararası İlişkiler kuramında realist ve idealistlerin devletleri tek tip ya da “bir örnek” olarak görmelerine karşılık, İbn Haldûn hem devletler arasındaki farklılıklara hem de bir devletin kendi içinde zaman boyutuna bağlı olarak yaşadığı yapısal değişikliğe önem vermektedir. Düşünürün çözümlemesinde, devletlerin uluslararası karar ve eylemleri, belirli bir zaman ve mekânın şartlarına dayanması bakımından “tarihsel”dir; diğer bir ifadeyle, bir başka zaman diliminde ve/veya farklı bir coğrafyada çok daha farklı politikalara rastlanabilir. Realist ve idealistler ise, bütün zaman ve mekânlar ve bütün uluslararası aktörler için geçerli davranış kalıpları bulunduğunu ileri sürmektedirler. İbn

---

<sup>1487</sup> Bkz. University of Sussex - Department of International Relations, *Classical Political Theory and International Relations - 2nd Year Core Course 2007*, 2007, [http://www.sussex.ac.uk/ir/documents/microsoft\\_word\\_-\\_bacpt07-081.pdf](http://www.sussex.ac.uk/ir/documents/microsoft_word_-_bacpt07-081.pdf) (8 Eylül 2009), s. 12.

<sup>1488</sup> Buzan ve Little, s. 200.

<sup>1489</sup> Steve Smith, “The Discipline of International Relations: Still an American Social Science?”, s. 380; Steve Smith, “Historical Sociology and International Relations Theory”, s. 223.

<sup>1490</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 84a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 197; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 388-389; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 234-235; *Mukaddime/Pirîzâde*, I, s. 326-327; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 336-337.

<sup>1491</sup> *Mukaddime/Âtıf Ef.*, vr. 88b-89b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 206-208; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 249-250; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 399-401; *Mukaddime/Pirîzâde*, I, s. 343-345; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 353-355.

Haldûn'un kuramının da aktörlerde yapısal ve işlevsel benzerlikler gördüğü söylenebilirse de, bu ancak süreçler bağlamında ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle, belirli bir tarih ve coğrafyada aktörlerin aynı yapıya sahip olmaları ve aynı işlev ya da faaliyetleri yürütmeleri, düşünürün kuramı çerçevesinde, beklenmemesi gereken bir durumdur. Böylece düşünür, uluslararası sistemdeki değişimi, dinamizmi ve yenilenmeyi analizinin bir parçası haline getirmektedir. Böylesi bir bakış açısından yoksun oldukları için, J. M. Hobson'a göre, başta neorealizm olmak üzere önde gelen Uluslararası İlişkiler yaklaşımları, tarihi, bugünü yeniden düşünmek için değil, günümüze ait kuramları doğrulayan bir kaynak olarak kullanmışlardır. Oysa tarih, salt söz konusu kuramları doğrulama aracı değil, yeniden düşünme ve sorgulama vasıtası olarak kullanılabilir. Hobson'a göre, önde gelen Uluslararası İlişkiler kuramlarının tarihi ve sosyolojiyi gözardı etmeleri, onları bir yandan kronoloji fetişizmine, diğer yandan da geçici olanı mutlaklaştırmaya, bugünle geçmişi benzer kabul etmeye (*tempocentrism*) yöneltmektedir.<sup>1492</sup> Sözü edilen bu yaklaşım hatalarına İbn Haldûn'un ayrıntılı biçimde dikkat çektiği görülmektedir.<sup>1493</sup>

İbn Haldûn'un kuramı, düşünürün yeni bir bilim olarak geliştirdiğini belirttiği "umrân ilmi"nin uluslararası ilişkileri kapsıyor olması bakımından da disiplin açısından incelenmeye değer bir nitelik taşımaktadır. Açıklamaları sadece belirli çağ ve belirli bir bölge için aydınlatıcı kabul edilse bile, disiplindeki önemli bir boşluğu dolduruyor olması bakımından görmezden gelinemez. Bu noktaya dikkat çeken Cantori ve Spiegel, Uluslararası İlişkiler alanının modern teorisyenlerinin özellikle "büyük güç"ler konusu ve bütün ulusların paylaştıkları dış politika üretimi meseleleri üzerinde yoğunlaştıklarını, ancak, empirik gözlemden mahrum olduğu ve sıkça dış hegemonyalar mevcut bulunduğu için, bölgesel politikaların, siyaset bilimciler tarafından yapılan açıklamalar zincirinin kayıp halkası olmayı sürdürdüğünü vurgulamaktadırlar. Öyle ki, dünyanın farklı bölgeleri, genellikle birbirleriyle karşılaştırmaya tâbi tutulmaksızın, bazı güçlü devletlerin dış politikalarının uzantıları olarak indirgemeci bir yaklaşımla ele alınmaktadır.<sup>1494</sup> Hiç kuşkusuz hem söz konusu

<sup>1492</sup> John M. Hobson, "What's at stake in 'Bringing Historical Sociology Back into International Relations? Transcending 'Chronofetishism' and 'Tempocentrism' in International Relations", s. 5, 10.

<sup>1493</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 4b-15a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 41-64; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 31-65; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 165-194; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 25-62; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 15-65.

<sup>1494</sup> Louis J. Cantori ve Steven L. Spiegel, *The International Politics of Regions: A Comparative Approach*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1970, s. 1.

“indirgemeci” yaklaşımların aşılması, hem de disiplinin ihmal ettiği coğrafi bölgeler ve konuların araştırılması bakımından İbn Haldûn gibi düşünürlerin görüşlerinin inceleme konusu yapılması önem taşımaktadır.

### A. UMRÂN İLMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER

S. Hobden, “tarihsel sosyoloji” yaklaşımıyla Uluslararası İlişkiler’i ele alan yazarların, devleti hem sivil toplum hem de uluslararası sistem bağlamında inceleme konusu yapıyor olmalarına dikkat çekmektedir.<sup>1495</sup> Daha açık bir ifadeyle, eserlerinde “tarihsel sosyoloji”ye özgü bakış açıları geliştiren İbn Haldûn gibi isimler, devleti, realistler gibi yalın biçimde ve gerçeklikten soyutlayarak ele almaktan kaçınmaktadırlar. Konuya bir başka açıdan bakan S. Hoffmann’a göre ise, geçmişin daha ciddî bir şekilde araştırılması, bizim yeni olarak gördüğümüz pek çok olay ya da olgunun aslında yeni olmadığını ve bazı “geleneksel” yaklaşımların bizim düşündüğümüzden daha karmaşık olduğunu ortaya koyabilir. Ona göre, geçmişe ait birikimin ihmal edilmesinin nedenlerinden birincisi “tarihe düşme” korkusudur; şayet geçmişi derinlemesine incelersek, genellemelerin zor ve kategorizasyonların sonuçsuz ve amaçsız olduğunu keşfedebiliriz ve bu da “bilim” ipini elimizden kaçırmamıza yol açabilir. İkinci bir neden, özellikle Amerikan siyaset bilimcilerinin devletler arasındaki geçmiş ilişkileri incelemek için yeterli tarih ve yabancı dil bilgisine sahip olacak kadar eğitim almamış olmalarıdır. Üçüncü bir neden ise, Uluslararası İlişkiler disiplininin doğuş ve gelişme şartlarında kendisini göstermektedir; burada anahtar soru, “Neyi bilmeliyiz?” değil, “Ne yapmalıyız?” olmuştur. Hoffmann, “Bugünkü şartlarda kendi açımızdan nasıl davranacağımızı bilmek için gerekli olan şeyleri öğrenmeye çalıştık, başkalarının geçmişini anlamaya değil” demektedir.<sup>1496</sup>

Bu noktada, “insan toplumlarının araştırılmasında öznel eğilimlerden ve amaçlardan”<sup>1497</sup> bilim adamlarının etkilenmemelerinin beklenemeyeceğini hatırlamak gerekmektedir. Nitekim, Knutsen’e göre, siyaset teorisyenleri, Aristoteles’den beri, “siyasal aktörlerin, içinde yer aldıkları toplumsal bağlamlardan etkilendiğini” kabul

<sup>1495</sup> Stephen Hobden, *International Relations and Historical Sociology: Breaking Down Boundaries*, London: Routledge, 1998, s. 183.

<sup>1496</sup> Stanley Hoffmann, “An American Social Science: International Relations”, *International Relations - Still an American Social Science? Toward Diversity in International Thought* içinde (27-52), s. 48.

<sup>1497</sup> Gönlübol, *Uluslararası Politika*, s. v.



etmektedirler. Bunun yanı sıra, aynı kuralın siyaset teorisyenlerine de uygulanması gerektiği düşüncesi giderek artan bir şekilde destekçi bulmaktadır.<sup>1498</sup> Kimi zaman da bunun tam tersi bir durum yaşanmakta, bilimsel yargılar genelleme konusu haline getirilmekte ve sonuçta ideolojik bir görünüm ortaya çıkmaktadır. Çünkü, “varolan ilişkiler bütününün belirli bir zaman ve mekan[daki] halinin evrenselleştirilerek yansıtılması, ilişkilerin yerelliğini ve tarihselliğini çarpıtmıştır”.<sup>1499</sup> Buna bağlı olarak, Uluslararası İlişkiler metinlerinin kendilerini, temsil ettikleri dünyanın üstünde bir nesnellığe ve evrenselliğe sahiplermiş gibi sunmaları ve tarihselliklerini unutturmaları nedeniyle, birçok entelektüel akımın gözardı edildiği ve marjinalleştirildiği görülmektedir.<sup>1500</sup> Hiç kuşkusuz bu durum, İbn Haldûn için de, bir ölçüde geçerlidir.

Nitekim R. Gilpin, açıkça, entelektüel taahhüdü toplumlar arası ilişkilerin anlaşılması olan bir alan olarak Uluslararası İlişkiler’in, dikkat çekici bir şekilde yerel ve sübjektif bir disiplin olduğunu, temelde Batı devlet sisteminin incelemesi niteliğini taşıdığını vurgulamaktadır.<sup>1501</sup> Ferguson ve Mansbach da, Uluslararası İlişkiler teorisyenleri ve tarihçilerin, küçük ‘r’ ile realist analizler yapmaya yönelmek yerine, “Realist” gelenek (belirli bir ekol) çerçevesinde Avrupa-merkezli (*eurocentric*) mitleri ebedileştirmeye meylettiklerini belirtmektedir.<sup>1502</sup> H. Kleinschmidt ise, Uluslararası İlişkiler teorileri tarihi konusundaki eserinde, “Bu kitapta tartışılan teoriler temelde Ortaçağ ve Modern Çağ Avrupası kaynaklıdır. Bu, başka yerlerde Uluslararası İlişkiler teorileri bulunmadığı anlamına gelmez” uyarısını yaparak aynı noktaya dikkat çekmektedir.<sup>1503</sup> Aynı hususu Kissinger da, “Gerçekte, dış politikaya Amerika’nın ve Avrupa’nın yaklaşımları, kendi koşul ve çevrelerinin ürünüdür” diyerek dile getirmektedir.<sup>1504</sup> S. Smith’e göre ise, Uluslararası İlişkiler teorisi, esas itibarıyla, bir Batılı/beyaz/eril/geleneksel yaklaşım niteliği taşımaktadır.<sup>1505</sup>

---

<sup>1498</sup> Knutsen, s. 18.

<sup>1499</sup> Tanrısever, s. 127.

<sup>1500</sup> A.g.e., s. 124-125.

<sup>1501</sup> Gilpin, s. 5.

<sup>1502</sup> Yale H. Ferguson ve Richard W. Mansbach, *Remapping Global Politics: History’s Revenge and Future Shock*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 33. Batı’daki eleştirilere paralel olarak ülkemizde de Avrupa-merkezcilik konusunda giderek artan bir duyarlılık olduğu görülmektedir. Mesela Bacık, modern uluslararası sistemin Batı kökenli olması yüzünden kaçınılmaz olarak egemenlik, özgürlük, milliyetçilik ve eşitlik gibi kavram ve kurumların ülkemizde de Batılı zihin haritasına göre şekillenmiş bulunduğunu söylemektedir. Bkz. Bacık, s. 389.

<sup>1503</sup> Harald Kleinschmidt, *The Nemesis of Power: A History of International Relations Theories*, London: Reaktion Books, 2000, s. 16.

<sup>1504</sup> Henry Kissinger, *Diplomasi*, İbrahim H. Kurt (çev.), 3. b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Y., 2002, s. 12.

<sup>1505</sup> Steve Smith, “The Self-Images of a Discipline: A Genealogy of International Relations Theory”, s. 17.

Öte yandan, bilimsel gelişme ve ilerlemenin kümülatif bir nitelik taşıdığı, kayda değer her bilimsel başarının daha önceki bilgi birikiminden yararlanması sonucu gerçekleştiği, dolayısıyla bilimsel gelişme anlamına gelen her adımın, insanlığın ortak bilimsel mirasının bir ürünü olarak görülmesi gerektiği açıktır. Nitekim F. V. Kratochwil, uluslararası yaşamdaki normların rolü üzerinde yapılan bir çalışmanın, uluslararası arenadaki etkileşimleri incelemesi bakımından bir Uluslararası İlişkiler araştırması niteliği taşımakla birlikte, aynı zamanda farklı boyutları itibariyle bir yasa teorisi, bir hukuk tezi, bir sosyal teori ve bir siyaset teorisi anlamına geleceğini belirterek, çok-disiplinli yaklaşımın gerekliliğine işaret etmektedir.<sup>1506</sup> Benzer şekilde Daniel Bodansky de, uluslararası ilişkilere hâkim olan teamül niteliğindeki normların ortaya çıkışına yol açan ekonomik, sosyal, psikolojik ve siyasal süreçlerin anlaşılması için disiplinler arası bir yaklaşımın gerekli olduğunu savunmaktadır.<sup>1507</sup> Yine, J. S. Levy'nin belirttiği gibi, tarihçiler ve sosyal bilimciler genellikle “aynı sosyal fenomeni” farklı yollarla inceledikleri konusunda hemfikirler.<sup>1508</sup> İbn Haldûn’un “umrân ilmi”nin bütüncül ve çok boyutlu kapsamı dikkate alındığında, düşünürün aynı zamanda Uluslararası İlişkiler alanıyla da ilgilenmiş olduğunu fark etmek zor olmayacaktır.

Lacoste'un ifadesiyle, İbn Haldûn'un yapıtını içinde yaşadığımız dönemin sorunlarına bağlı olarak bugünün kavramlarıyla ele almak, “İbni Halduncu düşüncenin gerçek zenginliğini ortaya çıkarmanın tek yoludur”<sup>1509</sup> ve onun düşüncesini incelemek, “en önemli güncel sorunlarımızın temelindeki nedenleri çözümlenmeye başlamak”tır.<sup>1510</sup> Aynı görüşü savunan Issawi ile Leaman, İbn Haldûn'un kendi zamanının terim ve kavramlarını kullanmış olmasından hareketle düşüncelerinin belirli bir kültüre özgü olduğunu ileri süren el-Azme gibi isimlerin aksine, onu Batılı terimler çerçevesinde

---

<sup>1506</sup> Friedrich V. Kratochwil, *Rules, Norms, and Decisions: On the Conditions of Practical and Legal Reasoning in International Relations and Domestic Affairs*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 1. Ancak Kratochwil, bir başka makalesinde, disiplinlerarası araştırmaların kavramsallaştırma ve farklı alanları birbiriyle bağdaştırmanın güçlüğü gibi pratik zorlukları bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. Friedrich V. Kratochwil, “Constructivism as an Approach to Interdisciplinary Study”, *Constructing International Relations: The Next Generation* içinde (13-35), Karin M. Fierke ve Knud Erik Jørgensen (Ed.), New York: M. E. Sharpe, Inc., 2001, s. 33-34.

<sup>1507</sup> Michael Byers, *Custom, Power and the Power of Rules: International Relations and Customary International Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 18.

<sup>1508</sup> Jack S. Levy, “Explaining Events and Developing Theories: History, Political Science, and the Analysis of International Relations”, *Bridges and Boundaries: Historians, Political Scientists, and the Study of International Relations* içinde (39-83), Colin Elman ve Miriam Fendius Elman (Ed.), Cambridge: The Belfer Center for Science and International Relations, 2001, s. 39.

<sup>1509</sup> Lacoste, *İbni Haldun*, s. 20.

<sup>1510</sup> A.g.e., s. 14.

yorumlama yönündeki girişimlerin tahrif anlamına geleceği iddiasını reddetmektedir. Onlara göre, bütün büyük düşünürlerinki gibi İbn Haldûn'un fikirleri de hem belirli bir kültüre özgüdür hem de evrensel unsurlara sahiptir ve bu fikirler, bir kültürden diğerine ve bir tarih diliminden öbürüne yapılan çeviri ve nakillerin içlerinde barındırdıkları sıradan güçlüklerin ötesinde bir zorluk yaşanmadan, kolayca, yeni disiplinlere aktarılabilir.<sup>1511</sup>

Bütün bunlar dikkate alındığında, İbn Haldûn'un görüşlerinin pekçok disiplin için yapıldığı gibi Uluslararası İlişkiler alanı açısından da değerlendirmeye tâbi tutulmasının yararlı olacağından şüphe edilemez. İbn Haldûn'dan faydalanılması için, onun, günümüzde disiplin çerçevesinde ele alınan bütün konulara eğilmiş olması da gerekmemektedir. Nitekim P. A. Reynolds, Uluslararası İlişkiler alanının inceleme konusu yaptığı hususlara ilişkin görüş beyan etmiş olan Dante, Machiavelli, Grotius, Hobbes, Rousseau, Kant, Marx ve Lenin gibi klasik siyaset düşünürlerinin gözlemlerinin genellikle belirli amaçlara yönelik olduğunu vurgulamaktadır. Amaçları ya bir yöneticinin çıkarını arttırmak (Machiavelli), ya genellikle savaş olarak adlandırılan insan grupları arasındaki örgütlü ve silahlı şiddeti azaltmak veya ortadan kaldırmak (Rousseau, Kant), ya da sınıf çatışmasını teşvik etmek ve keskinleştirmek ve böylece komünizmin tarihî hedefine ilerlenmesini sağlamaktır (Lenin).<sup>1512</sup> Amaçlarının sınırlılığı ve dar kapsamlılığının, onların teorik katkılarının gözardı edilmesine yol açmamış olduğu dikkate alınır, İbn Haldûn'un günümüz Uluslararası İlişkiler disiplininin bütün konularıyla ilgili katkıda bulunması gibi bir beklentiye kapılmanın yanlış olacağı kendiliğinden anlaşılır.

Böyle olmakla birlikte, Uluslararası İlişkiler alanındaki kuramsal tartışmalarda İbn Haldûn'a yeterince yer verildiğini söylemek mümkün değildir. Günümüzde yaygın biçimde kabul gören, bilimsel çalışmaların toplumdaki hâkim iktidar ilişkilerinden bütünüyle bağımsız olarak değerlendirilmemesi gerektiği düşüncesi, bu durumun anlaşılması bakımından açıklayıcı olabilir. Aynı şekilde, Uluslararası İlişkiler disiplini kapsamında yer alan metinlerin de, bilimsel boyutlarının yanı sıra, ideolojik işlevler üstlenen "söylemsel bir boyut"a sahip oldukları ileri sürülmektedir.<sup>1513</sup> Bilimle ideoloji

<sup>1511</sup> Issawi ve Leaman, s. 624.

<sup>1512</sup> P. A. Reynolds, *An Introduction to International Relations*, Cambridge (Massachusetts): Schenkman Publishing, 1971, s. 4.

<sup>1513</sup> Tanrisever, s. 124. C. McClelland, G. Allison, R. Snyder ve K. Deusch gibi Uluslararası İlişkiler araştırmacıları,

arasındaki kartezyen ayrımın geçersiz olduğu savunulmakta ve toplumsal/ulusal kimlikler ve onların değerleri karşısında tam anlamıyla tarafsız, nesnel ve evrensel bir bilimsel çabanın mümkün olmadığı vurgulanmaktadır. Bu yaklaşıma göre, her bilimsel metin “oluşturduğu gerçeklik betimlemesi ile söylemsel ve o ölçüde de ideolojik bir işlev”i içinde taşımaktadır.<sup>1514</sup> O nedenle, Uluslararası İlişkiler kuramlarının kavramsal çerçevelerini birer “söylem” olarak değerlendirmek mümkündür ve bu da bizi, bir yandan farklı söylemlerin de dikkate alınmasının mümkün olduğu sonucuna götürürken, diğer yandan da belirli söylemlerin gözardı edilmiş olabileceği gerçeğini kabul etmeye yöneltir. Nitekim, günümüzde, bilimsel faaliyetin ideolojik etkilerden uzak kalınarak salt bir anlama çabası olarak yürütülmüş olması durumunda bile, araştırmacıların kendi değerlerini bilinçli bir biçimde veya bilinçsizce çalışmalarına yansıtmaları yüzünden, farklı bilim adamlarının her sosyal olay için değişik sonuçlara ulaştıklarının görüldüğü gerçeği genel kabul görmektedir. Çünkü araştırmacıların kendileri de zihinsel olarak belirli bir tarih ve coğrafyanın etkisi altında şekillenen insanlar olmaları nedeniyle, ne kadar aksi yönde gayret sarf ederlerse etsinler öznel birtakım değerlere sahiptirler.<sup>1515</sup>

Bu husus, özellikle Uluslararası İlişkiler disiplininin Avrupa-merkezci yapısı dikkate alındığında daha önemli hale gelmektedir. Ne var ki, siyasal düşünceler tarihi alanında yapılmış çalışmaların aksine, Uluslararası İlişkiler kuramına ilişkin tartışmalarda “Batılı” sıfatının kullanıldığına pek fazla tanık olunamamaktadır. Bir başka deyişle, “Batı felfesesi” ya da “Batı siyaset düşüncesi” gibi adlandırmaların yaygın biçimde kullanılmasına karşılık “Batılı Uluslararası İlişkiler düşüncesi” ifadesinden uzak durulması ve Uluslararası İlişkiler kuramının bütünüyle mevcut literatüre indirgenmesi, söz konusu disiplinle ilgili olarak Batı dışı toplumlarda üretilmiş düşüncelerin ihmal edilmesi tutumunu, disiplin üzerinde çalışan bilim adamlarını sınırlandıran bir geleneğe dönüştürmüş bulunmaktadır. Bu durum bazen farklı yaklaşımların gözden kaçırılması anlamına geldiği gibi, bazen de benzer ya da paralel düşüncelerin salt Batı’daki isimlere izafe edilmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. O

---

diğer toplumsal bilimlerden uyarladıkları araştırma tekniklerinden yararlanarak, Uluslararası İlişkiler disiplinine ilişkin düşünce biçimlerini ideolojik ve bilimsel olarak ikiye ayırmış bulunmaktadır. Söz konusu bilim adamları, ideolojiyi devletlerin karar alıcıları arasındaki bir iletişim biçimi olarak kabul etmektedirler. İdeolojiyi, “insanların kafalarındaki zihinsel karmaşayı basitleştirerek azaltan ve o ölçüde de çarpıtan dünya görüşü” olarak tanımlayan bu araştırmacıların açıklamaları, ayrıca “ideolojik boyuttan bağımsız bilimsel gerçekler”den söz ediyor olmaları nedeniyle eleştirisi konusu yapılmıştır. Bkz. A.g.e., s. 125-126.

<sup>1514</sup> A.g.e., s. 124, n. 78.

<sup>1515</sup> Arıboğan, *Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi*, s. 13-14.

nedenle, İbn Haldûn'un Uluslararası İlişkiler alanıyla ilgili görüşlerinin yeterince incelenmemiş olması anlaşılabilir bir durumdur.

Düşünürün görüşlerini Uluslararası İlişkiler disiplini açısından önemli kılan bir başka husus, onun “umrân ilmi”nin, uluslararası ilişkileri de inceleme alanı içine alan “bütünsel” niteliğidir. Sadece umrân ilminin geniş kapsamı değil, tarih biliminin (ki İbn Haldûn aynı zamanda bir tarihçidir) kendi öz yapısı da bu noktada önem taşımaktadır. Wright Mills'e göre, tarihçilerin ürünleri sosyal bilimler için zorunlu verilerdir, ciddi denilebilecek her toplumsal bilim dalının yaklaşımlarında tarihsel bir bakışa dayanması ve tarihsel malzemedен tam olarak yararlanması gerekir.<sup>1516</sup> Aynı bakış açısından hareket eden Braudel de, “*A History of Civilisation*” adlı eserinde yer alan bir bölüme, “Medeniyet araştırması bütün sosyal bilimleri içerir” başlığını koymuş bulunmaktadır. Ona göre, bir “medeniyet yaklaşımı” ortaya koymak için “bütün sosyal bilimler”in, özellikle de coğrafya, sosyoloji, iktisat ve psikoloji disiplinlerinin işbirliğine ihtiyaç vardır.<sup>1517</sup> Umrân ilmi aynı zamanda bir medeniyet yaklaşımı niteliği taşıdığı için, onun bütün sosyal bilimleri ve bu arada Uluslararası İlişkileri de içeriyor olması şaşırtıcı bir durum olarak görülemez. Saran'ın ifadesiyle, günümüzde sosyoloji, antropoloji, psikoloji, sosyal antropoloji, linguistik ve tarih, bir başka deyişle sosyal bilimler adı altında toplayabileceğimiz bilim dalları gerçekte “tek bir bilim” olarak kabul edilebilir; çünkü hepsinin konusu “insan davranışı”dır. Ancak, insan davranışının son derece karmaşık ve çok boyutlu oluşu nedeniyle onun farklı bakış açılarından ele alınması gerekmiş ve böylece çeşitli disiplinler geliştirilmiştir.<sup>1518</sup> Ancak bu durum, “umrân ilmi” gibi “bütünsel medeniyet incelemeleri”nin değerini ortadan kaldırmayacağı gibi, böylesi bilimsel çabaların sadece belirli bir disiplinin çalışma alanına indirgenememesinin onlar için bir eksiklik ya da kusur olarak görülmemesi gerektiğini de gösterir. Nitekim, böylesi bir bakış açısından hareket eden Campanella'ya göre, “kendini sadece bir tek bilime adanmış kimse ne o bilimi bilir, ne de başkasını”.<sup>1519</sup> Aynı görüşü paylaşan Mills, uzmanlaşmanın akademik sınırlar içindeki alanlara, bir başka

---

<sup>1516</sup> Mills, s. 226-227..

<sup>1517</sup> Braudel, *A History of Civilizations*, s. 9.

<sup>1518</sup> Nephân Saran, *Antropoloji*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1993, s. 21.

<sup>1519</sup> Tommasa Campanella, *Güneş Ülkesi*, Haydar Kazgan ve Vedat Günyol (çev.), İstanbul: Çan Y., 1965, s. 32.

deyişle bilimsel disiplinlere göre değil, konu edinilen sorunlara göre olması gerektiğini öne sürmektedir.<sup>1520</sup>

Bu nedenle İbn Haldûn'un kuramının uluslararası ilişkiler konularını da kapsadığını, fakat tek başına Uluslararası İlişkiler teorisi olmadığını ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Bir başka deyişle, İbn Haldûn uluslararası ilişkiler olarak adlandırılan hususları ele alırken, onları diğer bilim dallarının ilgi alanına giren konulardan yalıtarak ele almaz. Nitekim, devletlerarası (ya da uluslararası) ilişkilerin özerkliğinin hiçbir düşünsel temelini olmadığını, onda, zaten var olan disiplin ve bilim dallarına girmeyen hiçbir şey bulunmadığını<sup>1521</sup> öne sürenler mevcuttur. Bu durumun, Uluslararası İlişkiler disiplini açısından İbn Haldûn gibi düşünürleri daha önemli hale getirdiği söylenebilir. Nitekim İ. E. Kozak'a göre, İbn Haldûn ansiklopedik bir bakış açısıyla sosyal olayları ele aldığı için çok yönlü ve farklı yaklaşımlar geliştirebilmiş ve bu nedenle pekçok disiplinin kurucusu ya da öncüsü kabul edilmiştir.<sup>1522</sup> Yine Kozak'a göre, sosyal bilimlere bölümlere ayırma işinin aşırı boyutlara varması, iktisat, siyaset ve diğer sosyal bilimlerin her birinin ayrı ve bağımsız alanlar olduğu şeklindeki yanlış bir varsayımdan kaynaklanmaktadır.<sup>1523</sup> Ü. Hassan'a göre de, "araştırma ve tahlil bütünlüğü", İbn Haldûn'un olayları "olay" olarak ele alıp işlemlerini mümkün kılmıştır. Esasen, olaylardan meydana gelen gerçeklik, "tarih"te, "toplum"da ve "siyaset alanı"nda aynıdır.<sup>1524</sup> Düşünürün sosyal-siyasal doktrininden çıkarılabilecek sonuçların "bugün birçok üçüncü dünya ülkesinin somut sorunlarına ışık tutmaktan fikir platformundaki çağdaş gelişmeleri aydınlatmaya kadar" uzanabileceğini söyleyen Hassan, çağdaş sosyal bilimlerin, kaynaklarını *Mukaddime*'de bulabileceğini savunmaktadır.<sup>1525</sup> Onun vardığı bu sonuçtan hareketle, İbn Haldûn'un düşüncelerinin Uluslararası İlişkiler teorisi açısından da önemli bir kaynak olarak görülmesi gerektiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Arslan'a göre de, İbn Haldûn'un yeni bir ilim olarak takdim ettiği "umrân" teorisinin "bugün sosyolojinin ve bütün sosyal ilimlerin ele almak iddiasında oldukları insanın toplum halinde yaşamasından doğan her türlü olayları, kurumları ele

---

<sup>1520</sup> Mills, 221.

<sup>1521</sup> Prélôt, s. 94-95.

<sup>1522</sup> A.g.e., s. 218-219.

<sup>1523</sup> A.g.e., s. 21-22.

<sup>1524</sup> A.g.e., s. 157.

<sup>1525</sup> A.g.e., s. 347.

alacağı anlaşılmaktadır”.<sup>1526</sup> Yine ona göre bu ilim, İbn Haldûn’un ortaya koyduğu şekilde, bugün, sosyolojinin veya daha “genel olarak bütün sosyal bilimlerin ele almakta oldukları konuları ele alacak, kapsayacak bir ilim” niteliği taşımaktadır.<sup>1527</sup> A. Bedevî’ye göre de *Mukaddime*, bir yandan, tarih yazıcılığı yöntemini içermesinin yanı sıra tarihin konusu olan şeyleri var olmaları bakımından incelemesi nedeniyle bir ontoloji, diğer yandan da, toplumsal hayatın çeşitli boyutlarını yöntem ve kurallarıyla ele alması bakımından bir siyaset, iktisat, eğitim, ilim ve her şeyden önce bir tarih felsefesi kitabıdır.<sup>1528</sup> Aynı noktaya Bayraktar da, “İbn Haldûn, Aristo’nun ilim anlayışına karşı çıkararak sadece tarihi ilim saymaz, aynı zamanda bütün sosyal ve ekonomik olayları da ilmin konusu yapar ve onların felsefesini yapmayı dener”<sup>1529</sup> diyerek işaret etmektedir.

İbn Haldûn’un görüşleri, diğer nedenlerin yanı sıra, onun bir tarihçi olması bakımından da, Uluslararası İlişkiler disiplini açısından değer taşır. Çünkü disiplin, uzun bir süre siyasal tarihin ya da diploması tarihinin bir alt kategorisi olarak ele alınmış ve buna bağlı olarak tarih ile uluslararası politika konuları birbirlerinin ayrılmaz parçaları haline gelmiştir.<sup>1530</sup> Bu noktada H. J. Laski’nin, siyaset felsefesinin temelinin tarih felsefesi olduğunu ileri sürmekten kaçınmadığı görülmektedir. Ona göre, tarihsel olayların nedenlerini açıklayabildiğimiz takdirde, yeterli bir devlet teorisinin önermelerini kurabilmek için gereken temel unsurlara sahip oluruz.<sup>1531</sup> İbn Haldûn’un önemli bir tarih felsefecisi olduğu, hatta öncü konumda bulunduğu hususunda bilim dünyasında görüş birliğinin bulunduğu bilinmektedir. Örnek olarak, Duverger’ye göre, “tarih sosyolojisi (veya tarih felsefesi)”, onun kişiliğinde “çok seçkin bir öncüye kavuşmuştu”.<sup>1532</sup>

## B. ULUSLARARASI İLİŞKİLER DİSİPLİNİNDE İBN HALDÛN

Olson ve Groom’a göre, İslâmî literatürdeki Uluslararası İlişkiler düşüncesi açısından en çok önem taşıyan metinler *Kur’an* ile Fârâbî ve İbn Haldûn’un

---

<sup>1526</sup> A.g.e., s. 93.

<sup>1527</sup> Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 19.

<sup>1528</sup> Görgün, “*Mukaddime*”, s. 118.

<sup>1529</sup> Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: AÜİF Y., 1988, s. 115.

<sup>1530</sup> Arıboğan, *Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi*, s. 19.

<sup>1531</sup> Laski, s. 11.

<sup>1532</sup> Duverger, *Sosyal Bilimlere Giriş*, s. 20.

yazılarıdır.<sup>1533</sup> Evans ile Newnham'a göre ise, İbn Haldûn, "Modern uluslararası kuramın pek çok temasını, özellikle de Machiavelli/Hobbes realizmi ile ilgili meseleleri öngören" etkili bir düşünürdür.<sup>1534</sup> İbn Haldûn'un politik görüşleri ile daha sonraki Avrupalı siyaset teorisyenlerinin arasında benzerlikler mevcut olduğunu belirten Ashworth'a göre de, İbn Haldûn'un siyasal fikirleri, Doğu Akdeniz ülkeleri, Küçük Asya, İber Yarımadası ve Orta Akdeniz'deki artan Batı yayılmasına bir cevaptır.<sup>1535</sup> Mowlana da, İbn Haldûn'un "sosyal organizasyon teorisi"nin ve "kültürel kimlik ile kültürler arası ilişkiler tartışması"nın Uluslararası İlişkiler bağlamında değerlendirilebileceğini vurgulamaktadır.<sup>1536</sup> Grek düşüncesi ile temas deneyimlerine ve tabii bilimler alanında yaptıkları ciddi başlangıca rağmen, Müslümanlar'ın sistemli deneysel gözlemler yapamadıklarını ve sosyal bilimlerini geliştiremediklerini öne süren A. A. Ebu Süleyman'a göre, İbn Haldûn'un *Mukaddime* adlı tarih ve siyasetin deneysel incelemesini yapan devasa eseri bu noktada istisna oluşturmaktadır.<sup>1537</sup> Ancak yazar, *Mukaddime*'nin ne tür bir katkısı olduğu konusuna girmemektedir. Benzer şekilde D. Ü. Arıboğan da, "düşünürün günümüz Uluslararası İlişkiler bilimi açısından özel bir yerinin bulunduğu bilindiğini" belirtmektedir.<sup>1538</sup>

Politik birimler arasındaki ilişkilere sosyolojik yaklaşımın İbn Haldûn ile başladığını öne süren Adam Watson ise, onun gibi tarihsel boyutla düşünen sosyologların, ister sömürgecilikle yönetilsinler isterse temelde bağımsız olsunlar, bütün devlet toplumları arasındaki benzerlikler konusunda, çağdaş Uluslararası İlişkiler araştırmacılarından daha fazla bilinçli olduklarını öne sürmektedir.<sup>1539</sup> Watson, sosyolojik bakışın önemini vurgularken yalnız değildir; benzer şekilde J. M. Hobson da, Uluslararası İlişkiler disiplininin tarihsel sosyolojiden yararlanabileceğini savunmaktadır.<sup>1540</sup> T. W. Smith ise, tarih ile Uluslararası İlişkiler arasındaki

---

<sup>1533</sup> Olson ve Groom, s. xi, 4.

<sup>1534</sup> Evans ve Newnham, s. 293.

<sup>1535</sup> Nalini Persram, "Introduction: Pushing Politics", *Postcolonialism and Political Theory* içinde (ix-xlii), Nalini Persram (Ed.), Lexington Books, Lanham, MD: Lexington, 2007, s. xiv.

<sup>1536</sup> Mowlana, s. 1.

<sup>1537</sup> A. Ahmed Ebu Süleyman, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, Fehmi Kuru (çev.) İstanbul: İnsan Y., 1985, s. 152.

<sup>1538</sup> Deniz Ülke Arıboğan, *Uluslararası İlişkiler Düşüncesi: Tarihsel Gelişim*, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Y., 2007, s. 88.

<sup>1539</sup> Watson, s. 9-10.

<sup>1540</sup> John M. Hobson, "The Historical Sociology of the State and the State of Historical Sociology in International Relations", *Review of International Political Economy*, C. V, S. 2 (Summer 1998), s. 284.



bölünmenin, sıkça gösterildiği kadar şiddetli olmadığını vurgulamaktadır.<sup>1541</sup> Gerçekten de, 1970'lerin sonlarından beri tarihsel sosyoloji Uluslararası İlişkiler disiplinine, Uluslararası İlişkiler disiplini de tarihsel sosyolojiye doğru bir yönelim göstermeye başlamış bulunmaktadır.<sup>1542</sup> J. M. Hobson'a göre, tarihsel sosyoloji yaklaşımı bize sadece önceki tarihsel uluslararası sistemler hakkında yeni şeyler öğretmesi bakımından değil, daha önemlisi Uluslararası İlişkiler teorisyenlerini kronoloji fetişizminden kurtarması ve onların modern uluslararası ilişkileri tesis eden kurumsal, moral ve mekânsal formları inceleme konusu yapmalarını sağlaması açısından önem taşımaktadır. İkinci olarak, modern uluslararası sistemin/toplumun ve onun değişik boyutlarının ortaya çıkışı ve gelişmesini teorileştirmek ve açıklamak için yeni yollar sağlamaktadır.<sup>1543</sup>

Uluslararası İlişkiler açısından İbn Haldûn'a dikkat çeken teorisyenlerden S. Strange ise, İbn Haldûn'un, disiplinde Machiavelli'ye alternatif bir ilham kaynağı ve temel metin yazarı olarak görülmesi gerektiğini savunmaktadır. Strange'e göre, uluslararası politik ekonomi ile ilgilenen bazı yazarlar, görüşlerini geliştirirken, herhangi bir normatif motiften esinlenmektedir. Bazı yazarlar ise, basitçe "şeylerin niçin ve nasıl öyle olduklarını" keşfetmeye çalışan İbn Haldûn gibi, yapı ve oluşumları objektif biçimde analiz etmeye ve nasıl ortaya çıktıklarını anlamaya çalışmaktadırlar. Bu noktada İbn Haldûn'un görüşleri özellikle bilimselliği ile dikkat çekmektedir. Öyle ki, Thucydides tarihi bir sanat olarak nitelendirirken, İbn Haldûn, kendi Kuzey Afrika'sının sosyal ve ekonomik yapılarındaki siyasal değişimin altında yatan nedenlere bakarak tarihi bir bilime dönüştürmeye çalışmıştır. Yine Strange'e göre, İbn Haldûn ile Machiavelli arasındaki tezat oldukça çarpıcıdır; Machiavelli yöneticiye, İbn Haldûn'un aksine, devlet üzerinde ve başkalarıyla olan ilişkisinde kontrolü nasıl elinde tutacağı konusunda tavsiyede bulunmaya çalışmıştır. Günümüz uluslararası politik ekonomi incelemesi, bu yüzden, daha fazla İbn Haldûn'a ve daha az Machiavelli'ye ihtiyaç duymaktadır.<sup>1544</sup>

---

<sup>1541</sup> Thomas W. Smith, *History and International Relations*, London: Routledge, 1999, s. 173.

<sup>1542</sup> John M. Hobson, "What's at Stake in 'Bringing Historical Sociology *back* into International Relations? Transcending 'Chronofetishism' and 'Tempocentrism' in International Relations", s. 3.

<sup>1543</sup> *A.g.e.*, 19-20.

<sup>1544</sup> Strange, "Political Economy and International Relations", s. 172.

İbn Haldûn'u Uluslararası İlişkiler alanıyla ilgili olarak gündeme getiren bir başka akademisyen, 1990'lı ve 2000'li yıllarda yaptığı çalışmalarla akademik çevrelerde dikkat çeken M. K. Pasha'dır. Düşünürün görüşlerinin Uluslararası İlişkiler kuramı için yeni ve alternatif açılımlar sunduğunu göstermeye çalışan<sup>1545</sup> Pasha'ya göre, İbn Haldûn'un fikirleri, disiplindeki, "Aydınlanma"nın Avrupalılaştırmış söyleminden kurtarılmış olan hümanist geleneğe katkıda bulunmaktadır.<sup>1546</sup> Yine ona göre, düşünürün tarih felsefesi, siyaset ve toplum üzerine görüşleri ve kültür ile medeniyete dair düşünceleri, hem alternatif bir dünya düzeni kurma problemini hem de küreselleşen bir dünya düzeninde İslâm ülkelerindeki dönüşüm sorununu anlamayı sağlayacak ipuçlarını vermektedir.<sup>1547</sup> S. Adem ise, uluslararası ilişkiler disiplini çerçevesinde İbn Haldûn'un post-yapısalcı olarak görülebileceğini<sup>1548</sup> ve görüşleri ile post-modern söylem arasında paralellik bulunduğunu öne sürmekte,<sup>1549</sup> ayrıca günümüzde İbn Haldûn'un düşüncelerinin, post-yapısalcı bir bakış açısıyla, modernliğin söylemsel alanına yerleştirilmeye çalışıldığını savunmaktadır.<sup>1550</sup>

Buna karşılık bir başka bilim adamı, D. G. Becker, İbn Haldûn'un Uluslararası İlişkiler tasavvurunun Vestfalya modeli olarak bilinen dünya düzeni yaklaşımına benzediğini ileri sürmektedir. Ona göre, İbn Haldûn gibi Batılı olmayan isimlerin Uluslararası İlişkiler tasavvurunun ve Thucydides ile Machiavelli gibi isimlerin şehir devleti eksenli dünya düzeni anlayışlarının Vestfalya modeli olarak bilinen dünya düzeni yaklaşımına benziyor olması, bu Uluslararası İlişkiler paradigmasının evrensel bir nitelik taşıdığı düşüncesinin öne sürülmesine yol açmıştır.<sup>1551</sup> Bu konuda farklı bir yaklaşım benimseyen R. Cox'a göre, İbn Haldûn'un kuramıyla çağdaş neorealizm arasında çok az bir ortaklık varken, bir "Vestfalya sonrası dünya" tasarlama çabası ile aralarında büyük bir ortaklık vardır. Çünkü, devlet, onun ilgisinin odağında bulunmakla birlikte, dünya düzeninin sorgulanamaz ve verili bir temeli olarak görülmemiştir. Onun yaptığı çözümlemede devletlerin kurulması ve varlığını sürdürmesi sorunsal haline getirilmiştir. Düşünürün yaklaşımı çerçevesinde devlet, sınırları genişleyen siyasal

---

<sup>1545</sup> Pasha, "Ibn Khaldun and World Order", s. 56-70.

<sup>1546</sup> *A.g.e.*, s. 57.

<sup>1547</sup> Pasha, "Ibn Khaldun and World Order", s. 56-57.

<sup>1548</sup> Adem, s. 18-21.

<sup>1549</sup> *A.g.e.*, s. 21-26.

<sup>1550</sup> *A.g.e.*, s. xxxvi.

<sup>1551</sup> Becker, s. 38.

süreçler bağlamında görülmekte ve anlaşılmaktadır. *Polis*, Eski Yunan için olduğunun aksine, politikanın başlangıcı ve sonu değildir. Kabile topluluğu tarafından ortaya çıkarılan siyaset, imparatorluğa kadar genişleyebilmektedir. Devlet, politik sürecin kritik bir evresi olmakla birlikte sadece bir evresi olmaktan öteye gitmemektedir; o safha, yalnızca bir dönüşüm merhalesidir, son aşama değildir.<sup>1552</sup>

Cox ayrıca, “İbn Haldûn’un düşüncesi bugün niçin ilgi alanımızda olmalıdır?” sorusunu yöneltmekte ve bunun nedenlerinden birinin, gelecekteki herhangi bir dünya düzeni şekillenmesinde varlığıyla etkisini gösterecek olan İslâm medeniyetini anlamak için bir giriş noktası sağlaması olduğunu belirtmektedir. Bunun yanı sıra, İbn Haldûn’un zamanıyla bizim kendi dönemimiz arasındaki benzerliklerden kaynaklanan başka nedenler bulunduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, İbn Haldûn, farklı düşünen bir zihnin, bizim şimdi yüzyüze olduğumuz benzer sorunlara nasıl yaklaştığını ve onun bu sorunları anlama ve onlara cevap verme tarzını hangi faktörlerin şekillendirdiğini incelememizi mümkün kılmaktadır.<sup>1553</sup>

D. H. Deudney ise, Aristoteles, Montesquieu, Machiavelli, Mahan, Kant ve diğerlerinin yanı sıra İbn Haldûn’u da “cumhuriyetçi güvenlik teorisi” (*republican security theory*) çerçevesinde yeniden yorumlamış bulunmaktadır. Takashi Inoguchi’ye göre, Deudney böylece, Uluslararası İlişkiler akademisyenlerine klasik siyaset teorisi alanında yeni açılımlar kazandırmış durumdadır.<sup>1554</sup> R. Gilpin’e göre de, İbn Haldûn, ulusal karakter, ekonomik yapı ve siyasal kültürün bir devletin dış politikası üzerindeki etkileme yolları gibi hususları keşfetmek suretiyle Uluslararası İlişkiler çözümlemesine önemli katkılar sağlamış bir düşünürdür.<sup>1555</sup> Öte yandan, düşünürün yaklaşımı ile günümüzdeki işlevselci (functionalist) teori arasında ortaklık bulunduğunu öne sürenler de mevcuttur.<sup>1556</sup> Gill ile Mittelman’a göre ise, İbn Haldûn’un görüşleri, Uluslararası İlişkiler kuramında “eleştirel realizm” kategorisine dahil edilebilecek bir nitelik

---

<sup>1552</sup> Cox, “Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun”, *Governance without Government: Order and Change in World Politics* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 148.

<sup>1553</sup> Cox, “Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun”, *Approaches to World Order* içinde, s. 157.

<sup>1554</sup> Takashi Inoguchi, “Book Review”, *Ethics and International Affairs*, Vol. 22, No. 3 (Fall 2008), s. 331-333; Daniel H. Deudney, *Bounding Power: Republican Security Theory from the Polis to the Global Village*, Princeton: Princeton University Press, 2006, s. 99-100.

<sup>1555</sup> Gilpin, s. 96.

<sup>1556</sup> Caton, s. 74.

taşımaktadır.<sup>1557</sup> Benzer şekilde, düşünürün incelemesinin, politik tecrübe ve faaliyet ile tarihsel bilgiden elde edilen güçlü bir *realizme* dayandığı düşüncesi yaygın biçimde savunulmaktadır.<sup>1558</sup> F. Rosenthal de, İbn Haldûn'un insan toplumunu yöneten güçlerle ilgili temel yaklaşımının genelde bir *realizm* anlayışı içerdiğini belirtmektedir. Öyle ki, dinî-politik kurumlara ve İslâmî ilimlere yaklaşımı, insan rasyonalitesinin, bütün diğer kültürel faaliyetler gibi onları da etkilediği varsayımına dayalıdır. Her ne kadar psikolojik ve tabiat üstü faktörler de onun yaklaşımı çerçevesinde bir ölçüde etkiliyse de, düşünürün insana yüklediği görev, kendi dünyasını anlamak ve açıklamak için, realist bir bakış açısıyla, gözlem ve deneyle desteklenen mantığa başvurmaktan ibarettir.<sup>1559</sup> Siyaset bilimcilerin, İbn Haldûn'u Machiavelli ve Hobbes ile karşılaştırarak dikkatlerini onun "siyasal realizm"i üzerinde yoğunlaştırdıklarını<sup>1560</sup> belirten Battah'a göre de, İbn Haldûn'un tarihsel çevrim/döngü teorisinin empirik temeli, onu *realist* yapan şeydir. *Mukaddime*'deki realizm, onun kötümserliği/karamsarlığı izlenimini verir. Bununla birlikte, kötümserliğinin İbn Haldûn'u sosyal reform ve ıslahata karşı durma noktasına götürdüğünü ileri sürmek hatalı olacaktır.<sup>1561</sup> Anderson da, aynı kötümserlik vurgusuna bağlı olarak, İbn Haldûn'un realizmini trajik realizm olarak adlandırmaktadır.<sup>1562</sup>

İbn Haldûn'un Uluslararası İlişkiler kuramı ile ilgili olarak değerli bir makale kaleme almış olan Jack Kalpakian'ın belirttiği gibi, Uluslararası İlişkiler akademisyenleri tarafından İbn Haldûn'a, *realizm* ve *sosyal yapısalcılık* kuramlarının alternatif bir kurucusu, başlatıcısı ve öncüsü (*progenitor*) olarak sürekli atıfta bulunmaktadır. Kalpakian, *asabiyyet*, "kuşaklar kuramı" ve "din ile güç arasındaki ilişki" teorileri çerçevesinde İbn Haldûn'un sosyal bilimlere yaptığı katkının Uluslararası İlişkiler alanında yeniden ele alınmasının büyük önem taşıdığını ileri sürmektedir. Kalpakian ayrıca, sözkonusu yaklaşım ve kavramların köklü biçimde yeniden inceleme konusu yapılmasının, günümüzde "kimlik", "hegemonik çevrim" ve "medeniyetler çatışması" olarak adlandırılan olguların geçmişteki biçimlerini ortaya

<sup>1557</sup> Stephen Gill ve James H. Mittelman, "Rethinking and Remaking the Roots of Global Social and Political Theory", *Innovation and Transformation in International Studies* içinde (1-4), s. 2.

<sup>1558</sup> "İbn Khaldûn", *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, David Miller ve diğerleri (Ed.), Oxford: Blackwell Publishing, 1991, s. 229.

<sup>1559</sup> Franz Rosenthal, "İbn-Khaldûn", s. 4269.

<sup>1560</sup> Battah, s. 2-3.

<sup>1561</sup> A.g.e., s. 175.

<sup>1562</sup> Jon W. Anderson, s. 119.

çıkarcacığını savunmaktadır.<sup>1563</sup> *Mukaddime*'nin Uluslararası İlişkiler disiplininin alanıyla ilgili bir içeriğe sahip olup olmadığı sorusunu da tartışan Kalpakian'a göre, İbn Haldûn'un yaklaşımlarının bu disiplinde ele alınan konularla olan benzerliği bazen gündeme getirilmekle birlikte, söz konusu yaklaşım ve görüşler, Uluslararası İlişkiler disiplinine, Avrupa ve Kuzey Amerika'da incelendiği şekliyle yeterli ölçüde taşınmış değildir. Düşünürün eseri bu bilim dalına bir dereceye kadar taşınmış olmakla birlikte, bu gelişme, disiplinin çekirdeğinden ve rekabet halindeki farklı teorilerden çok, alanın sınırları ve çevresi için sözkonusu olmuştur. Bunun istisnasını, onu Thucydides, Machiavelli ve diğerleriyle karşılaştıran incelemeler oluşturmaktadır.<sup>1564</sup>

Bu çerçevede Kalpakian, İbn Haldûn'un bazı anahtar kavramlarını, Uluslararası İlişkiler alanındaki en çok benzeyen muadilleriyle karşılaştırmaya çalışmış bulunmaktadır. Bunun için seçtiği üç konu *asabiyet*, *tarihsel çevrimler* ve *dindir*. Ona göre, Uluslararası İlişkiler açısından bu üç faktör büyük önem taşımaktadır, çünkü "kimlik", "hegemonik çevrimler" ve "medeniyetler çatışması" konularıyla yakından ilgilidir. Bu üç konu Uluslararası İlişkiler teorisi açısından da önem taşımaktadır ve bu yüzden İbn Haldûn'u klasik Uluslararası İlişkiler okumalarına dahil etmenin muhtemel yararlarıyla ilgili herhangi bir değerlendirme çabası için vazgeçilmez niteliktedir. Kalpakian'a göre, böylesi bir karşılaştırmada, İbn Haldûn'un özellikle ekonomi ve devletin piyasalardaki rolüyle ilgili görüşleri gibi diğer bazı konular da ele alınmalıdır. Özellikle uluslararası politik ekonominin alt dallarında yapılacak bir karşılaştırma için *Mukaddime*'de verimli mecralar bulunduğunu belirten Kalpaikan, Lawrence J. Haddad'ın daha önce böylesi bir çalışma yapmış olduğunu vurgulamaktadır. Fakat Kalpakian, kendisinin bu tür spesifik konular yerine, Uluslararası İlişkiler'le daha genel anlamda ilgili konu ve faktörler üzerinde durmaya çalıştığını belirtmektedir.<sup>1565</sup>

Yine Kalpakian'a göre, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si modern ve post-modern uluslararası politika incelemelerini üç ayrı yoldan etkilemektedir. Birincisi, onun tarihsel çevrim ve ekonomiyle ilgili görüşleri günümüze ait durum ve olaylara uygulanmaktadır. İkincisi, onun görüşleri sömürgecilik ve anti-sömürgecilik söyleminin bir parçası olarak inceleme konusu yapılmaktadır. Üçüncü olarak da, düşünürün

<sup>1563</sup> Kalpakian, "İbn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory", s. 363 – 376.

<sup>1564</sup> *A.g.e.*, s. 364.

<sup>1565</sup> A.y. Haddad'ın çalışması için bkz. Lawrence James Haddad, "A Fourteenth-Century Theory of Economic Growth And Development", *Kyklos*, Vol. 30, No. 2 (May 1977), s. 195-213.

yaklaşımları daha yalın bir teorik perspektiften ele alınmakta ve araştırılmaktadır. Birinci yaklaşım çerçevesinde bilim adamları, İbn Haldûn'un eserinden, onun *kanun* olarak adlandırdığı kalıp ve modeller çıkarmakta ve onları bugünkü olay ve konularla karşılaştırmaktadırlar. Bir başka deyişle, birinci yaklaşım İbn Haldûn'un ele aldığı konulardan çok onun yöntemiyle ilişkilidir. İkinci yaklaşım çerçevesinde ise İbn Haldûn ve yöntemi, sömürgecilik sonrası miras üzerinde devam eden çatışmanın konusu ve çerçevesi haline gelmektedir. Kalpakian'a göre, araştırmalarını bu noktaya yoğunlaştıran bilim adamlarının çoğu, İbn Haldûn'un tercümesinin ve mirasının aslı sahipliği konusunda aralarında çatışmaktadırlar. Bununla birlikte, düşünürü kuşatan sömürgecilik sonrası söyleme yönelik sağlıklı bir bakış açısı mevcuttur. Mesela, Ali Mazrui'nin İbn Haldûncü bir düşünür olduğu ve İbn Haldûn'un yöntemini kullanmaya çalıştığı görülmektedir. Yukarıda sözü edilen üçüncü yaklaşım ise, üçü arasında en az başvurulanıdır. Burada İbn Haldûn hem klasik hem de post-modern bir figürdür ve Thucydides'in muhtemel bir vârisidir. Bu üçüncü yaklaşım, Kalpakian'a göre, İbn Haldûn'un Uluslararası İlişkiler disiplinine etkisini ve katkısını filtreden geçirmek için en elverişli kanaldır.<sup>1566</sup>

Uluslararası İlişkiler bilim dalının felsefe ve tarihe neredeyse bütünüyle bağımlı olduğunu, bu disiplinlere atıfta bulunmadan uluslararası politika incelemesi yapmanın mümkün olmadığını vurgulayan Kalpakian, bu gerçeğin, her ne kadar tarih ve teorinin anlamı ve içeriğine dair aralarında derin farklılıklar varsa da, realistler, liberaller/idealistler, Marksistler, yapısalcılar ve post-modernistler de dahil olmak üzere, Uluslararası İlişkiler alanında çalışma yapan bütün düşünce okullarının kabul ettiği bir yaklaşım olduğunu belirtmektedir. Realistlerin, Thucydides'e sıkça atıfta bulduklarını ifade eden Kalpakian, L. E. Goodman'ın İbn Haldûn ile Thucydides için yaptığı sistematik karşılaştırmaya ve tespit ettiği çok sayıda çarpıcı benzerliğe dikkat çekmektedir.<sup>1567</sup> Goodman, her ikisinin de natüralist, ampirist ve tarih konusunda çevrimsel yaklaşım sahibi olduklarını, insanın politik ve toplumsal doğasının ifadesi olan güçler oyununun dayandığı tarihsel yasaları ortaya çıkarmaya çalıştıklarını ve

---

<sup>1566</sup> Kalpakian, "Ibn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory", s. 364.

<sup>1567</sup> A.g.e., s. 367.

tarihin insanlık için, gözlem yoluyla anlaşılabilir dersler içerdiğine inandıklarını belirtmektedir.<sup>1568</sup>

### C. REALİZM VE İDEALİZMİN SENTEZİ

İbn Haldûn'un bir realist olduğu gerçek olmakla birlikte, onda idealizmin hiç bulunmadığını söylemenin abartılı olacağını savunan N. Schmidt'e göre, şayet onun görüşlerinde idealist bir boyut bulunmasaydı, daha yüksek bir ahlâkî düzene yapılan hiçbir atıfa, mevcut kurumların "ideal" nitelikteki taleplerle olan uyumsuzluğuna tesadüfen bile olsa yapılan hiçbir telmihe rastlanmaması gerekirdi. Oysa İbn Haldûn, mesela köleliğin insanın onurunu alçalttığını ve "tabiata aykırı olduğunu" söylemektedir.<sup>1569</sup> Gerçekten de, düşünürü göre, Allah tarafından yeryüzünde halife olarak yaratılmış olmasından dolayı insan, tabiatı itibariyle, hâkim ve başkan konumundadır.<sup>1570</sup>

Benzer şekilde İbn Haldûn'daki realizm ve idealizm birlikteliğine işaret eden Baali ile Wardi'ye göre de, düşünürün özgünlüğü, Machiavelli'in aksine, "ideal" in politik ve sosyal yaşamdaki önemini gözardı etmemekle birlikte, siyasal ve toplumsal teorilerini geçmişin ya da geleceğin idealine değil, yaşanan anın gerçekliğine dayandırmış olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>1571</sup> Bu hususun İbn Haldûn'la Machiavelli arasındaki gözardı edilmemesi gereken temel bir fark olduğunu ileri süren Baali'ye göre, Machiavelli realizm için idealizmi reddederken, İbn Haldûn ikisini de kabul etmektedir. İbn Haldûn için, "olması gereken", "olan" kadar geçerlidir; fakat bu ikisi birbirine karıştırılmamalı, kendi alanları içinde değerlendirilmelidir.<sup>1572</sup> Khalidi'ye göre ise, İbn Haldûn'un analizi "din" ile "güc"ü bir araya getirmekte,<sup>1573</sup> bir başka deyişle realite ile normatif boyutu birlikte içermektedir. Nitekim düşünür, bir devlet için refah ve zenginliğin ancak uygarlığa özgü çalışmaların (*imâret*) gerçekleştirilmesiyle, bunun

<sup>1568</sup> Goodman, "Ibn Khaldun and Thucydides", s. 250.

<sup>1569</sup> Nathaniel Schmidt, s. 45. İbn Haldûn, bunun da ötesinde, insanın başkalarının hizmetinde çalışmasının tabii bir geçim yolu olmadığını söylemek suretiyle, insan onuru ve özgürlüğüne verdiği üstün değeri göstermektedir. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 185b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 420; *Mukaddime/Kendir*, II, s. 525; *Mukaddime/Uludağ*, II, s. 699; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 321; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 317.

<sup>1570</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 74b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 177; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 202; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 363; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 292; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 301.

<sup>1571</sup> Abderrahmane Lakhsassi, "Book Review", *The International Journal of Middle East Studies*, C. XVI (Cambridge, 1984), s. 414.

<sup>1572</sup> Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 6.

<sup>1573</sup> Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, s. 230.

da ancak yönetimin halka zulmetmemesi anlamına gelen adaletle ('*adl*) mümkün olacağını ileri sürmektedir.<sup>1574</sup>

F. Clement ile J. F. A.'ya göre de, İbn Haldûn'un yaklaşımı çerçevesinde, "ideolojileri oluşturan ahlâkî alışkanlıklar iktidarın tabiatını belirlemekte"<sup>1575</sup> ve "İbn Haldûn, ahlâkçı bir amacı korumaktadır".<sup>1576</sup> İbn Haldûn'da ahlâk fikri, onun toplum felsefesi ve görüşü içinde yer alır ve tarihsel "gerçeklik"le ilişkilidir, felsefecilerde olduğu gibi teorik bir soyutlama değildir.<sup>1577</sup> Nitekim İbn Haldûn, siyasetin temelini "adalet" olması gerektiğini, bir devletin düzenini, istikrarını ve güvenliğini en fazla tehdit eden hususun zulüm olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, çeşitli haksızlıklar, dayanılmaz vergiler, angaryalar ve müsadereleler, resmî kurumların yozlaşmasına ve devletin güç kaybına uğramasına yol açar.<sup>1578</sup> Her halükârda *zulüm*, umrânın (sosyal ve ekonomik düzenin) harap olmasına, gerilemesine ve yıkılmasına yol açacağı<sup>1579</sup> gibi, yönetimin halka karşı aşırı sert ve baskıcı politikalar izlemesi de devlet kurumuna zarar verir ve genellikle pekçok siyasal ve idarî aksaklıklara yol açar.<sup>1580</sup> Yöneticilerin en temel görevi, yönetilenler arasında adaleti sağlamaktır.<sup>1581</sup> Adalet birkaç anlama gelmektedir: Birincisi *istikâmet* (doğruluk üzere olmak), ikincisi denge (*muvâzene*) ve eşitlik (*musavat*), üçüncüsü ise gerçek ve doğru (*hak*) ile hükmetmektir.<sup>1582</sup> Üstün ahlâkî hasletlerle devlet otoritesinin istikrarı ve sürekliliği arasında doğrudan bir ilişki vardır; yerilmiş işleri yapmak devletin yıkılmasına yol açarken, övülen işlerde yarışmak da devletin güçlenmesine katkıda bulunur.<sup>1583</sup>

<sup>1574</sup> *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 137a, 138b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 316, 320; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 374, 381; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 549-550; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 151-152, 158; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 96, 104

<sup>1575</sup> F. Clement ve J. F. A., "Bir Bilinçsizlik Teorisyeni: İbn Haldun", İsmail Doğan (çev.), *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, S. 5 (Ekim 1987), s. 108. Çilingir de, İbn Haldûn'un gerek insanî toplumsal hayatın iki farklı aşaması olan "bedevî" ve "hadarî umrân", gerekse İslâm diniyle ilgili değerlendirmelerinde normatif yaklaşımdan uzak kalamadığını savunmaktadır. Bkz. Lokman Çilingir, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*, Ankara: Araştırma Y., 2009, s. 130.

<sup>1576</sup> Clement ve J. F. A., s. 113.

<sup>1577</sup> Abdullah Şerîf, *el-Fikru'l-ahlâki inde İbn Haldûn*, 3. b., Cezayir: el-Muessesetu'l-vataniyye li'l-kitâb, 1984, s. 243-244.

<sup>1578</sup> Taner Timur, "İbn Haldun, Tarih Felsefesi ve Osmanlı Uleması", *Evensel Kültür*, S. 194 (Şubat 2008), s. 59.

<sup>1579</sup> *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 138b-139b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 320-322; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 380-383; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 449-553; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 158-162; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 103-109.

<sup>1580</sup> *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 95a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 220-221; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 267-268; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 418-419; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 367-368; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 382-385.

<sup>1581</sup> *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 146b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 339; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 193; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 405; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 573; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 140.

<sup>1582</sup> Ahmed Abdusselâm, *İbn Haldûn ve'l-'adl: Bahs fi usûli'l-fikri'l-Haldûni*, Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1989, s. 11.

<sup>1583</sup> *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 71b-72b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 172-173; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 194-196; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 355-358; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 282-284; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 291-294.



Bununla birlikte, pekçok sosyal bilimci ve Uluslararası İlişkiler uzmanının özellikle İbn Haldûn'un realizmine dikkat çektikleri görülmektedir. Örneğin Kalpakian'a göre, İbn Haldûn'u belirli bir sınıfa dahil etmek gerektiğinde, onu Modelski gibi bir *realist*, hatta modern öncesi dönemin en sistematik ve kapsamlı realisti olarak görmek mümkündür.<sup>1584</sup> Çünkü, İbn Haldûn'un herhangi bir hareketin dinsel doğruluğunu değerlendirme standardı ya da ölçütü, onun askerî başarı ya da başarısızlıklarıdır. Şayet isyana kalkışan ya da teşvik edilen kabile sonuçta yenilmişse, İbn Haldûn'a göre onların çağrı ya da daveti hatalı ya da haksız olmalıdır.<sup>1585</sup> Ancak bu değerlendirme, İbn Haldûn'un yaklaşımının bir bütünlük halinde ele alınmamasından kaynaklanan bir yanlış anlamaya dayanmaktadır. Düşünür, askerî başarı ya da başarısızlığı son tahlilde *asabiyete* bağlamaktadır. Ona göre, dinî bir davet, bir başka deyişle dinî esaslara dayalı bir siyasal propaganda ve faaliyet, haklı tezleri savunsa ve iyi niyet ve samimiyete dayansa bile, asabiyetin gücünden yararlanmaksızın başarıya ulaşamaz. Şayet etrafına topladığı insanlarla bir devlete karşı ayaklanan bir şahıs haklı bir gerekçeye (davete, davaya) sahipse, asabiyete dayanmaması durumunda kendisini sadece helâke sürüklemiş olur. Bu durumda başarısızlığının nedeni "haksızlığı" ya da davetinin yanlış oluşu değil, asabiyete dayanmaktan mahrum oluşu, bir başka deyişle güçsüzlüğüdür.<sup>1586</sup>

Bununla birlikte, düşünüre göre, bu şekilde haklı bir dava iddiasıyla ortaya çıkanların gerçekte önemli bir bölümünün asıl amacı baş olmak, makam ve mevki kapmaktır. Alışlagelmiş yollardan bu emellerine ulaşmaktan âciz kaldıkları için böylesi yollara başvurmakta, daha açık bir ifadeyle "çıkar"larını "ideal"lerle maskelemekte, idealist söylemleri kamuflej olarak kullanmaktadırlar. Bu şekilde hile yapanlar, sahtekârlık ve zulümlerinin cezası olarak başarısız olmayı hak etmektedirler; anarşi, kargaşa ve teröre yol açtıkları, kan dökülmesine (*herc* ve *fitne*) sebep oldukları için de öldürülmek veya dövülmek suretiyle cezalandırılmaları gerekir.<sup>1587</sup> Bu noktada

<sup>1584</sup> Kalpakian, "İbn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory", s. 371-72.

<sup>1585</sup> A.g.e., s. 372. Bu iddianın nedeni İbn Haldûn'un Muvahhidîn devletinin kurucusu Mehdî ile ilgili şu ifadeleridir: "Şayet kasıt ve niyeti iyi olmasaydı, işi tamamlanmaz, çağrı ve propagandası başarısız olurdu. Allah'ın kulları arasında devam etmekte olan sünneti/yasası budur." Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 12a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 59; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 57; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 188; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 63; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 54; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 54.

<sup>1586</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 80a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 190; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 225; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 457; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 315-316; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 323-324.

<sup>1587</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, v80b-81a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 190-192; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 225-226; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 381-382; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 315-318; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 324-327.

düşünürün, realist Uluslararası İlişkiler teorisyenlerinin bakış açısını tümünden reddetmemekle birlikte, bütünüyle onaylamaktan kaçındığı görülmektedir. Nitekim, “her çeşit politikanın güç elde etme amacına yönelik olduğunu” savunan Morgenthau, haklı-haksız, samimî-sahtekâr ayırımı yapmadan, ideolojilerin ve idealist söylemlerin güç kazanma tutkusunu gerek “oyunculara” ve gerekse “seyircilere” psikolojik ve moral açıdan daha kolay kabul edilebilir şekilde göstermeyi hedeflediklerini ileri sürmektedir.<sup>1588</sup> Ona göre, ideoloji ile kamufle etmeksizin samimî bir şekilde amacının kuvvet elde etmek olduğunu ve bu nedenle de diğer ulusların aynı konudaki isteklerine karşı koyacağını açıklayan bir ulus (veya lider), kendisini bu konuda büyük ve hatta ezici bir dezavantaj içinde bulacaktır. Ayrıca, bu dürüstlük, söz konusu kitlenin, bahis mevzuu politikasını eskisi kadar şevkle ve vicdan huzuru içinde izlemesine engel olabilir. Halkı belirli bir politika veya hareketi desteklemeye çağırabilmek için, adalet gibi moral ilkelere atıfta bulunan bir ideolojik söyleme ihtiyaç vardır.<sup>1589</sup> Bu noktada İbn Haldûn, Morgenthau’nun dile getirdiği realist bakış açısını yadsımamakla birlikte, yaklaşımında idealist bir boyutu bulundurmaya devam etmekte, haklı-haksız, samimî-sahtekâr ayırımı yapmayı gerekli görmektedir. Ona göre, haklı bir nitelik taşıdığı halde başarısızlıkla sonuçlanan siyasal hareket ya da isyanlardan birini, Hz. Hüseyin’in Emevî halifesi Yezid’e karşı sergilediği ayaklanma oluşturmaktadır. Düşünüre göre, Hz. Hüseyin, Yezid’e karşı isyan etmenin, bunu yapmaya gücü yeten için bir görev olduğunu düşünmekte haklıydı. Onun taşıdığı haslet ve vasıfların, kendi düşündüğünden daha iyi bir düzeyde bulunduğu, bir başka deyişle haklı ve samimî olduğu bir gerçektir, fakat kişisel “ehliyet”le gücü (*şevket*) karıştırdığı için yanılmıştı.<sup>1590</sup> Fakat bu, dünyevî bir hata (*galât*) idi. Dinî (*şer’î*) ya da hukukî açıdan hüküm onun zannına (içtihadına) bağlıydı ve o, gücünün (*kudret*) buna yeteceğini düşündüğü için dinî bakımdan hatalı değildi.<sup>1591</sup>

Böylece, son tahlilde realist bir yaklaşım sergileyen İbn Haldûn’a göre, isyan etmek “insanın doğası”nda vardır; fakat bu, savaşmayı gerektirir ve savaşta başarı için

<sup>1588</sup> Morgenthau, *Uluslararası Politika*, I, s. 112.

<sup>1589</sup> A. g. e., I, s. 114.

<sup>1590</sup> Hamid İnanet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, Hicabi Kırılma (çev.), İstanbul: Yöneliş Y., 1991, s. 334. İbn Haldûn’un ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 107, ek a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 248; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 303; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 457; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 47; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 443-444.

<sup>1591</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 107, ek a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 248; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 302; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 458; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 48; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 444.

de öncelikle bir asabiyete dayanılıyor olunması zorunludur.<sup>1592</sup> Düşünürün “insan doğası”na atıfta bulunması önemlidir, çünkü günümüzde, belirli bir “insan doğası” anlayışının, toplum teorileri açısından vazgeçilmez bir unsur olduğu öne sürülmektedir.<sup>1593</sup> Ancak İbn Haldûn, insanın doğasına ilişkin görüşleriyle realistlerden “kısmen” ayrılmaktadır. Düşünüre göre, insanın kesin olarak “iyi” ya da “kötü” bir doğasından söz edilemez, fakat her insan, iyilik ya da kötülüğe yönelmesini sağlayacak, bu ikisi arasından tercih yapmasına imkân veren bir doğaya sahiptir. İnsan, ilk yaratılışı (*fitrat*) üzere olmaya devam ettiği sürece, iyiliği de, kötülüğü de benimsemeye elverişli halde kalır.<sup>1594</sup> Ancak İbn Haldûn, insanın, “yaratılışının (*fitrat*) aslı ve akıl ve mantığının gücü sayesinde, hayırlı özelliklere kötü niteliklerden daha yakın” olduğunu söylemektedir.<sup>1595</sup> İnsanda var olan “tecrübî akıl” ve düşünme özellikleri, onun çirkin ve kötü şeyleri anlamasını ve kötülükler yerine iyilikleri, çirkin işler yerine güzel davranışları tercih etmesini sağlar.<sup>1596</sup> Bununla birlikte, dinin hükümlerine *iktidâ* suretiyle halini güzelleştirmek yerine doğasından kaynaklanan alışkanlıklarına kendisini kaptırırsa kötülük ona daha yakın olur.<sup>1597</sup> Baeck’in belirttiği gibi, İbn Haldûn’a göre, saf aklın egemenliği evrensel veya kategorik olarak zorunlu değildir, doğal sınırlara sahiptir. İnsanı sadece iyiliğin bilgisi değil, aynı zamanda güç arzusu ve refah tutkusu gibi maddî emeller de harekete geçirir. Bununla birlikte hırs ve rekabet dürtüsü ile konfor tutkusu, güç ve lükse yönelik ihtirasla birlikte, insanın ve toplumun bütünüyle yıkımına yol açan bir dejenerasyona neden olur. “Bu, İbn Haldûn’un ‘realist’ felsefesinin çekirdeğidir”.<sup>1598</sup> Ancak bu, aynı zamanda, dejenerasyonun nedenlerinin olumsuz ahlâkî özelliklerle ilişkilendirilmiş olması nedeniyle, düşünürün realist

<sup>1592</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 65a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 157; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 170; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 334; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 254; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 264.

<sup>1593</sup> Christopher J. Berry, “İnsan Doğası”, *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü - The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought* içinde (357-359), s. 357.

<sup>1594</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 62b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 151; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 163; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 326; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 241; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 253-254.

<sup>1595</sup> Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 71b-72a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 172; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 282; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 194; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 355; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 291.

<sup>1596</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 209a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 505-506 *Mukaddime/Kendir*, II, s. 651; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 769; *Mukaddime/Pîrîzâde*, III, s. 15.

<sup>1597</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 64b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 156; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 169; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 333; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 252; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 262.

<sup>1598</sup> Baeck, s. 88.

felsefesinde normatif nitelikte ve idealizm anlamına gelen bir boyut bulunduğunu göstermektedir.<sup>1599</sup>

Bununla birlikte, İbn Haldûn'un sosyal konulardaki yaklaşımını salt “tabiat” ve “insanın tabiatı/doğası” kavramları çerçevesinde ele almak, onun yaklaşımını indirgemeci bir bakış açısıyla sınırlandırmak anlamına gelecektir. el-Husrî'nin ifade ettiği gibi, İbn Haldûn *fitrat*, *hidayet* ve *ilham* kavramlarını da kullanmakta ve bunlarla bugün bazen “tabiat”, bazen de “içgüdü” dediğimiz özelliğe işaret etmektedir. Ancak, bunların yanı sıra *fikir* ve *siyaset* kavramlarını da kullanmakta ve böylece günümüzde “akıl” ve “zekâ” olarak isimlendirdiğimiz özelliklere de dikkat çekmekte, toplumsal yaşam ve devlet egemenliği açısından insanla hayvanlar arasında var olan farkları insanın *tabiatına* değil, *fikir* faktörüne bağlamaktadır. Böylece İbn Haldûn fikre, akla ve “irade”ye dayanan davranışlarla içgüdüye ve zorunluluğa dayanan davranışları birbirinden ayırmaktadır. el-Husrî'ye göre, düşünür “İnsan davranışlarının kaynağı tabiat değil, fikir ve muhakemedir” derken bu hususu vurgulamış olmaktadır.<sup>1600</sup>

Bu nokta, İbn Haldûn ile Machiavelli ve Hobbes gibi Batılı düşünürler arasındaki temel farklılıklardan birini oluşturmaktadır. Ancak, konu hakkında farklı bir kanaate sahip olan Arslan, insanın doğası ile ilgili olarak İbn Haldûn'un, aynı düşünce geleneğini paylaştıklarını ileri sürdüğü Hobbes ve Machiavelli kadar kötümser olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü İbn Haldûn şöyle demektedir: “İnsan zalimdir; nerede adil bir insan görürsen aldanma, bunun mutlaka bir sebebi vardır.”<sup>1601</sup> Gerçekte

<sup>1599</sup> Ancak, bu yaklaşım biçiminin İslâm düşünce geleneğinde İbn Haldûn'la başladığını da düşünmemek gerekir. Esasen *Kur'an*, realizm ile idealizmi, bir başka deyişle (uluslararası) hukuk ile ahlâkı uzlaştıran bir yaklaşım getirir: “Bir kötülüğün karşılığı denk bir kötülüktür. Kim de affeder ve barışı sağlarsa, onun mükâfatı Allah katındadır.” (Şûrâ Sûresi, 42/40). Gerçekten de, realite ile ideal, İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren birlikte dikkate alınmıştır. Hz. Peygamber'in arkadaşlarından sonraki kuşağın (*Tabiîn*) önemli isimlerinden Hasan el-Basrî, meşru olmasa bile yöneticinin görevden uzaklaştırılması girişiminin, ancak yeterli güç bulunması durumunda uygun olacağını savunmuştur (Bkz. Mustafa, s. 196). İbn Haldûn'un kullandığı *umrân* ve *asabiyet* gibi kavramlar ve siyaset olgusuyla ilgili çözümlenmeleri pekçok açıdan yenilik içermekteyse de, ondaki “gerçekçilik”, İslâm düşüncesinde yeni bir şey değildir. Mesela İbn Teymiyye realist bir bakış açısıyla “İnsanlarda kuvvet ve emanetin birlikte bulunması, gerçekten pek azdır” demektedir (Bkz. İbn Teymiyye, s. 45-46). Bunun da ötesinde İbn Teymiyye, kimi durumlarda güce ilk sırada yer vermektedir: “Harp emirliğinde; –güvenilir de olsa– aciz ve zayıf olana değil, –günahkâr bile olsa– kuvvetli ve cesur olana öncelik tanınır.” (A.g.e., s. 46.)

<sup>1600</sup> el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 283. İbn Haldûn'un ifadeleri için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 19a, 20b, 209a; *Mukaddime/Şeddâdî*, I, s. 68-69; *Mukaddime/Zağbî*, s. 71, 75, 505-506; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 82-83, 90; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 75, 81, II, s. 650-651; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 208, 215, II, s. 769; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 84, 92; *Mukaddime/Ugan*, I, s. 97, 104.

<sup>1601</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Vadi Y., 1994, s. 124. İbn Haldûn, bu anlama gelen bir beyit aktarmaktadır: “Zulüm nefislerin özelliğindedir, öyle ki bulursan şâyet / Zulmetmeyen bir sâhib-i iffet, vardır bir sebep.” Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 64b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 156; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 168; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 333; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 252; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 262. Aynı düşünceyi Machiavelli de dile getirmektedir: “İnsanlar bir zaruret dolayısıyla iyi olmağa mecbur olmazlarsa, daima kötü olarak

bu ifade, düşünürün, insanın doğası itibariyle içsel veya dışsal bir sebeple adil de olabileceğini kabul ettiğini göstermesi itibariyle, onun iyimser bir bakış açısını herşeye rağmen koruduğunu ve Hobbes ile Machiavelli gibi isimlerin yaklaşımlarını bütünüyle benimsemediğini ortaya koymaktadır. İbn Haldûn için, insanın doğası bütünüyle kötü değildir; insan iyiliğe de, kötülüğe de yatkındır. Ona göre, insanın abiatında iyilik ve dürüstlüğü sevmeye ve arzulama duygusu mevcuttur.<sup>1602</sup> Kötülükler, insanda mevcut olan hayvanî (canlılara özgü) kuvvetlerden ileri gelir, fakat o, “insan” olduğu için akıllı ve düşüncesi sayesinde iyiliğe daha yakındır.<sup>1603</sup> Ayrıca insan, sahip olduğu “tecrübî akıl” ve düşünme özellikleri sayesinde çirkin ve kötü şeyleri farkedebilmekte ve kötülükler yerine iyilikleri, çirkin işler yerine güzel davranışları tercih edebilmektedir.<sup>1604</sup> Buna karşılık, realizmin modern çağdaki ilk temsilcisi kabul edilen Machiavelli’ye göre genelde tabiat, özelde de insanın doğası değişmez. Tabiat güçleri hep aynı kalır ve tabiatın düzeninde değişiklik görülmez. Benzer şekilde insanın tabiatı da değişime açık değildir, insan sadece şartlar onu buna zorladığında değişmiş gibi görünür.<sup>1605</sup> İbn Haldûn’a göre ise, tabiatın yasalarının değişmezliğine karşılık, insandaki özellikler maddî ve manevî şartlara göre farklılık gösterir. Bazen iyi, bazen de kötü hasletleri baskın hale gelebilir.<sup>1606</sup> Çünkü, İbn Haldûn’a göre insan, son tahlilde tabiat ve mizacının değil, “imkânları ve alışkanlıklarının çocuğu”dur. İnsanın alıştığı durumlar giderek onun tabiatı ve karakterinin yerini alan birer huy, *meleke* ve âdet hâlini alır.<sup>1607</sup> Bununla birlikte, zulüm ve düşmanlık, insanın özellikleri (*ahlâku’l-beşer*) arasında yer almaktadır. Fiiliyatta insanların çok büyük bir çoğunluğunun (*el-cemmu’l-ğafîr*) kötülüğe yakın olduğu görülür.<sup>1608</sup> Düşünürün, insanların “çok büyük bir

---

karşına çıkarlar.” Bkz. Niccolo Machiavelli, *Hükümdar*, Yusuf Türk (çev.), İstanbul: Düşünen Adam Y., 1996, s. 111.

<sup>1602</sup> İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 97.

<sup>1603</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 71b-72a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 172; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 282; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 194; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 355; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 291. İbn Haldûn’un insanın tabiatında düşmanlık ve zulüm bulunduğu ilişkin görüşünün, insanın fitratında ve tabiatında güzel ahlâkın bulunduğunu söyleyen Gazzâlî’nikinden farklı olduğunu ileri süren Nebhânî’nin, her iki düşünürün de görüşlerinin sadece belirli bir yönüne ağırlık vererek onları yanlış yorumladığı görülmektedir. Bkz. Muhammed Faruk Nebhânî, *el-Fikru’l-Haldûnî min hilâli’l-Mukaddime*, Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1998/1418, s. 120-121.

<sup>1604</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 209a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 505-506 *Mukaddime*/Kendir, II, s. 651; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 769; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 15.

<sup>1605</sup> Khan, s. 452.

<sup>1606</sup> A.g.e., s. 453.

<sup>1607</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 63b; *Mukaddime*/Şeddâdî, I, s. 201; *Mukaddime*/Zağbî, s. 154; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 247; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 166; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 330; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 258; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 315.

<sup>1608</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 64b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 156; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 169; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 333; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 252; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 262.

çoğunluğunun” kötülük üzere olduğunu söyleyerek “bütün insanlar”a kötülük isnat ve izafe etmekten kaçınması, Machiavelli ile Hobbes’tan ayrıldığı noktayı oluşturmaktadır. Anderson’a göre, İbn Haldûn’un insanı, ne tabiatın çocuğu ne de kültürün efendisidir, dünyevî olanın yaratığı ve yaratıcısıdır.<sup>1609</sup> Böylece İbn Haldûn’un yaklaşımında “insanın doğası” değişmez bir belirleyici faktör olmaktan çıkmakta, değişebilir bir öge olarak kendisini göstermektedir. Bu anlayış, insan doğası gibi varsayımlara dayanmaksızın, uluslararası aktörlerin amaçsal davrandıkları ve pragmatik bir bakış açısıyla yaptıkları analizler sonucu uluslararası alanda stratejik seçimlerde buldukları varsayımını benimseyen “stratejik seçim” yaklaşımını<sup>1610</sup> akla getirmektedir.

Bununla birlikte İbn Haldûn’un, Fârâbî (870-950) gibi filozoflar tarafından dile getirilen “medenî siyaset” (*es-siyasetu’l-medeniyye*) ile ilgili eleştirilerinde tamamen realist bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Düşünüre göre, medenî siyaset ile, her bireyin, kişisel özellikleri ve ahlâkı bakımından toplum içinde nasıl olması gerekiyorsa kendiliğinden öyle olması ve böylece siyasal otoriteye ihtiyaç duyulmaması kastedilmektedir. Böyle bir toplumu “erdemli şehir”, orada riayet edilen kanunları da “medenî siyaset” olarak adlandırmaktadırlar.<sup>1611</sup> Burada siyaset kavramının içi boşalmaktadır, çünkü toplumun kamu yararına göre “yönetilmesini” ifade etmemektedir. İbn Haldûn’a göre, “erdemli şehir” sadece bir farâziye olarak konuşulan, ender gerçekleşecek veya hiç meydana gelmeyecek birşeydir.<sup>1612</sup> Aynı mantıkla Fârâbî’nin yazdıklarının metafizikten başka birşey olmadığını söyleyen Dimitri Gutas, İslâm dünyasında, *Mukaddime*’den önce Arapça yazılmış bir siyaset felsefesi eseri bulunmadığını ileri sürmektedir.<sup>1613</sup>

Fârâbî’nin siyasal fikirlerinin spekülâtif karakterine dikkat çeken Walzer, İbn Haldûn’un gözleme dayanan gerçekçiliği üzerinde durmaktadır. Bununla birlikte Walzer, İbn Haldûn’un güç (*power*) vurgusunun Machiavelli’ninki ile karşılaştırılmasının konunun gerçek özünü belirsiz hale getirmek olacağını savunur.<sup>1614</sup>

<sup>1609</sup> Jon W. Anderson, s. 119.

<sup>1610</sup> Bkz. David A. Lake ve Robert Powell, “International Relations: A Strategic-Choice Approach”, *Strategic Choice and International Relations* içinde (3-38), David A. Lake ve Robert Powell (Ed.), Princeton: Princeton University Press, 1999, s. 6.

<sup>1611</sup> Bir başka deyişle, “medenî siyaset” ile “devletsiz toplum düzeni” ifade edilmektedir. Bu yaklaşımın, Marx’a ait devletin bulunmadığı komünist toplum tasarımı ile bir ölçüde örtüştüğü görülmektedir.

<sup>1612</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 146a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 338; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 404; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 571; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 191; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 138.

<sup>1613</sup> Nelly Lahoud, *Political Thought in Islam*, London: Routledge-Curzon, 2005, s. 105.

<sup>1614</sup> Walzer, s. 56-57.

Çünkü, Hegel ve Morgenthau gibi realistlerden farklı olarak, İbn Haldûn'un hiçbir yerde güce, gücün hatırı için tapınmadığını akılda tutmak gerekir.<sup>1615</sup> Ne var ki, İbn Haldûn'un realizmine vurgu yapan isimler, genellikle onu, siyasal realizmin “kurucu babası” olarak görülen Machiavelli ile karşılaştırmaktan geri durmamışlardır. *Mukaddime*'nin, siyasal güç ile otoritenin mükemmel bir sosyolojik incelemesini ortaya koyduğunu belirten Hudson, birçoklarının onu Machiavelli ile kıyaslamış bulunmasına dikkat çekmekte ve ortak noktaları sıralamaktadır: Her ikisi de, insan davranışının nesnel gerçekliğiyle ilgilenen birer pozitivisttir ve her ikisi de, kendilerini, yürürlükteki teolojik bakış açılarından kurtarmayı başarmışlardır. Onların yazıları XX. yüzyıl okuruna esrarlı bir modernlik duygusu verir.<sup>1616</sup> Waardenburg ise, her iki düşünürün, daha önce büyük ölçüde keşfedilmemiş halde bulunan yeni bir araştırma ve bilgi alanını, “politik bir varlık olarak insan”ı keşfettiklerini ileri sürmektedir.<sup>1617</sup> Stowasser'ya göre de, İbn Haldûn'da görülen realizm, politika bilimini insan deneyiminin gerçeklikleri temeline dayandıran Machiavelli'in düşüncesinin de ayırıcı özelliğidir. Her ikisi de, tarihsel durumları, bireylerin çatışması olmanın ötesinde onları buna sevkeden güçlerin altını çizerek açıklamaya çalışmış, tarih bilimine, politik eylemin bir rehberi olarak “fayda”sını gözönünde tutarak yönelmişlerdir.<sup>1618</sup> Ayrıca her iki düşünürün, dinin grup ve milletlerin politik yazgıları üzerindeki etkisi ve rolüne ilişkin yaklaşımları arasında açık benzerlikler vardır.<sup>1619</sup> E. Rosenthal de, dinin, asabiyet olmaksızın tek başına insanları etkileme ve onların itaatlerini sağlama gücünden yoksun olduğunu, siyasî işlerde olduğu gibi dinî meselelerde de ancak fiilî güçle desteklenen bir otoritenin başarı sağlayabileceğini belirten İbn Haldûn gibi Machiavelli'in de, *Prens*'de, “Sadece, yetenek ve gücü olan fethi çıkmalıdır” demiş olmasına dikkat çekmektedir. Yine E. Rosenthal'e göre, Machiavelli'in, “Bütün silahlı peygamberler zafer kazanırlarken, silahsızlar ise ortadan kayboldular” şeklindeki sözü, İbn Haldûn'un “Asabiyet olmadan davet (dinî çağrı ve siyasal propaganda) başarıya ulaşmaz” şeklindeki düşüncesinin değişik bir ifadesidir.<sup>1620</sup> İki düşünürün “talih” konusundaki

---

<sup>1615</sup> A.g.e., s. 57.

<sup>1616</sup> Hudson, s. 43.

<sup>1617</sup> Jacques Waardenburg, *Islam: Historical, Social and Political Perspectives*, Berlin: Walter de Gruyter, 2002, s. 146.

<sup>1618</sup> Barbara Freyer Stowasser, *Religion and Political Development: Some Comparative Ideas on Ibn Khaldun and Machiavelli*, Washington: Georgetown University - Center for Contemporary Arab Studies, 1983, s. 4.

<sup>1619</sup> A.g.e., s. 3.

<sup>1620</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 159; Ritter, s. 2.

görüşleri de aynı gerçekçiliği yansıtır. İbn Haldûn'a göre, talih ve şans, tarihsel değişimi etkileyen hileler ve semâvî işler (beklenmeyen tabiat olayları) gibi “gizli sebepler”dendir. Machiavelli'e göre de, insan eylemlerinin yarısının efendisi talihdir, diğer yarısı da insanın bizzat kendi gücünün otoritesi altındadır. Ona göre talih, “tahmin edilemeyen ve öngörülemez tabiat” ve bilinmeyen güçlerin etkisinden başka birşey değildir.<sup>1621</sup>

Ancak, iki düşünürün yaklaşımlarındaki realizm niteliği taşıyan benzerliği son derece olumsuz ifadelerle konu edinenler de bulunmaktadır. İbn Haldûn'un “gerçekçi iyimserlik” değil, “kötümser çıkarıcılık” temeline dayanan bir teorinin kurucusu olduğunu ileri süren Hüseyin Hatemi'ye göre, o, İslâm kültür çevresinin “daha kurnaz ve bilgili” bir Machiavelli'idir.<sup>1622</sup> Uludağ'a göre ise, her ikisi de yapılan mukaveleler ve kurulan dostluklar çerçevesinde ahde vefayı, hatır saymayı ve sadâkatı pek tanımazlar. Bu gibi şeyler onlar için maksada ulaşmayı temin ettiği sürece değer ifade eder. Kamu yararının gerekli kıldığı durumlarda, olduğundan başka türlü görünmeyi caiz görür, ahlâkî kaidelerin elastikiyetine inanırlar. Machiavelli aşırı, İbn Haldûn ise “mutedil bir şekilde ‘gaye vasıtayı meşru kılar, maksat vesileyi mubah hale getirir’, diye düşünürler”.<sup>1623</sup> Machiavelli'in “ahlâkî siyasetten ayırdığı”<sup>1624</sup> bilinmekle birlikte, İbn Haldûn söz konusu olduğunda bütün bu değerlendirmelerin tamamen yanlış olduğu görülmektedir. Nitekim E. Rosenthal, devlet çıkarına olan siyasî gereklilik (*necessita*) fikrinin Machiavelli'i şiddet, ihanet, imandan dönme ve hatta cinayet gibi ahlâken kınanan eylemlere göz yummaya sevk etmesine karşılık, İbn Haldûn'un bütün bu tutumların kötülüğüne vurguda bulunduğunu ve yolaçacakları zararın dönüp dolaşp yalnızca faillere değil bir bütün olarak devlete geri geleceğini savunduğunu

<sup>1621</sup> Khan, s. 454-455. İbn Haldûn'un konuyla ilgili görüşleri için bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 135a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 311; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 367; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 537; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 86; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 143-144.

<sup>1622</sup> Mehmet Sert, “İbni Haldun Üzerine Düşünce ve Değerlendirmeler”, Lacoste, *İbni Haldun içinde (257-268)*, s. 266.

<sup>1623</sup> Uludağ, “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, I, s. 119.

<sup>1624</sup> Robert B. Downs, *Dünyayı Değiştiren Kitaplar*, Erol Güngör (çev.), 2. b., İstanbul: Ötüken Y., 1995, s. 33. Ağaoğulları ve Köker, Machiavelli'in yaklaşımı çerçevesinde bir devletin kurulması ve korunması için, koşulların gerektirdiği her türlü yola başvurulabileceğini, çünkü, devletin, iyilik, adalet, dürüstlük gibi ahlâkî değerlerin varolabilmesi için gerekli olduğunu ileri sürmektedir (Bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, Ankara: İmge Kitabevi Y., 1997, s. 181). Gerçekte Machiavelli'de böyle bir düşünce yoktur. O, ahlâkın korunmasını sağlayacak bir devletin kurulması için değil, zaten kurulmuş durumdaki bir devletin gücünün korunması için öğütler vermektedir.



hatırlatmaktadır.<sup>1625</sup> Machiavelli de “bu eylemlerin kötü olduğunu kabul etmekle birlikte”, İtalya’nın birliğini sağlaması umuduyla öğüt veren bir siyasî aktivist ve reformcu olarak onları “devlet için” yararlı ve bu sebeple meşrû görmekte, buna karşılık İbn Haldûn ise sadece gözlem yapmakta, teşhiste bulunmakta ve bir uygarlık tarihçisi olarak bunlardan sonuçlar çıkarmaktadır.<sup>1626</sup> İbn Haldûn’un insanlığı bir toplumbilimci gözüyle değerlendirdiğini söyleyen Ekber S. Ahmed de aynı görüşü dile getirmekte, düşünürün, sosyal evrene, kendi içerisinde nasıl davranış göstermesi gerektiği yolunda herhangi bir şey salık vermediğini ileri sürmektedir. İbn Haldûn için, düşünürün işi olanı anlamaktır, değiştirmek değil; onun ne alacağı bir ders ve ne de tutacağı bir taraf vardır. “Marx’ın bunun aksi yöndeki görüşü İbn Haldûn’u olsa olsa hayretler içinde bırakırdı.”<sup>1627</sup>

Bu tespitler, Marx’taki determinizmi gözardı etmesi bakımından sorunlu olduğu gibi, İbn Haldûn’un yaklaşımını da bir ölçüde eksik ve hatta yanlış aksettirmektedir. Gerçekte *Mukaddime*’de devlet adamları için öğüt anlamına gelebilecek ifadeler yer almaktadır,<sup>1628</sup> ancak düşünür, Machiavelli’den farklı olarak, yazarken belirli bir hükümdarın, devletin veya siyasal projenin başarısına katkı sağlamayı hedeflemekten uzak kalmıştır. A. A. Adıvar da, İbn Haldûn’un Machiavelli’in eserindekilere benzer sonuçlara varmış olmakla birlikte, onun gibi ikiyüzlülüğü savunmadığına dikkat çekmektedir. Tersine, İbn Haldûn “sadece realisttir” ve dini de “realitelerin en başında tutan” bir düşünürdür.<sup>1629</sup> İ. H. İzmirli de aradaki farka dikkat çekmekte, Machiavelli’in siyasete ilişkin görüşlerine değer verenlerin yanı sıra, değerlendirmelerini baskı, zulüm ve hainlik gibi olumsuz araçlar üzerine kurulduğu

<sup>1625</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 157. Düşünürün görüşleri için bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 71b-72b, 95a-95b, 138b-139b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 172-173, 220-221, 320-322; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 194-196, 267-268, 380-383; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 355-358, 418-419, 449-553; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 158-163; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 382-385, II, s. 103-108.

<sup>1626</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 157. Yine E. Rosenthal’e göre, İbn Haldûn, Machiavelli’in aksine, devlet başkanlarının ve yöneticilerin öğütçüsü değil, insan uygarlığının içinde yer alan tarihî ve siyasî süreci inceleyen bir siyaset bilimcisidir. Bkz. *A.g.e.*, s. 117.

<sup>1627</sup> Ekber S. Ahmed, *İslâm’ın Keşfi - İslam Toplumunu ve Tarihi*, Lutfullah Karaman (çev.), İstanbul: İz Y., 1994, s. 212-213. Buna karşılık Muhammed İkbâl, hatalı bir şekilde, düşünürü belirli bir siyasal projenin sahibi hâline getirmektedir: “İbn-i Haldun, madem ki, Kureyş iktidarı kaybetmiştir, yegane çare, en kudretli adamı, kudret sahibi bulunduğu memlekette imam olarak kabul etmektir, diyor. İbn-i Haldun, vakıaların çetin mantığını bildiğinden, bir fikir beyan ediyor. Bu fikir, beynelmîlel bir İslam teşekkülüdür...” Bkz. Muhammed İkbâl, *İslâm’da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, Sofî Huri (çev.), İstanbul: Türkiye-Pakistan Kültür Cemiyeti, 1964, s. 177.

<sup>1628</sup> Düşünürün, Tahir bin Hüseyin’in yöneticilere öğütler içeren uzun mektubunu eserine aynen almış olması bile bu noktanın anlaşılması bakımından yeterlidir. Söz konusu mektup için bkz. *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 146b-150a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 339-346; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 193-199; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 405-412; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 573-580; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 140-156.

<sup>1629</sup> Adıvar, s. 741.

gerekçesiyle reddedenler de bulunduğunu, oysa İbn Haldûn'un eserinin genel olarak herkesçe değerli kabul edildiğini belirtmektedir.<sup>1630</sup>

Bununla birlikte, düşünürün yaklaşımındaki normatif boyutun ve ahlâka verdiği rolün, realizminin belirginliği ve açıklığı karşısında genellikle gözden kaçması, bazı yazarların onunla ilgili yanlış çıkarım ve genellemeler yapmalarına neden olmuş bulunmaktadır. Mesela, “İbn Haldûn ahlâkî kanununun, tarihin açıklanmasıyla bir ilgisi olmadığını düşünmektedir” diyen Farukî'ye göre, tarihsel gelişime yön veren tek etkili faktör *asabiyet*, bir başka deyişle güçtür.<sup>1631</sup> Böylece İbn Haldûn, idealizmden ve normatif boyuttan tamamen yoksun katı bir realizmin savunucusu olarak gösterilmektedir. Gerçekte, İbn Haldûn'a göre siyasal otoritenin aslî ögesini *asabiyet* oluşturmakta, buna karşılık onun sürekliliğini ve mükemmelleşmesini, iyi ve güzel hasletler sağlamaktadır. O halde siyasal otorite için *asabiyet* temel öge, iyi ahlâkî hasletler ise tamamlayıcı unsurdur. Sadece güce dayanan, iyilikleri önemsemeyen bir devleti düşünür, âzâları kesilmiş ya da halkın içine çıplak çıkan bir insana benzetmektedir.<sup>1632</sup> Ona göre devlet başkanı, halkın, siyasal otorite tarafından verilen

<sup>1630</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, İstanbul: Kitabevi, 1995, s. 370. Gumpłowicz'e göre de, her halükârda öncelik bu iki düşünürden İbn Haldûn'a verilmelidir. Çünkü İbn Haldûn, Machiavelli'in yöneticilere verdiği öğütler konusunda bir model sunabilecek durumdadır. Colosio'ya göreyse, Machiavelli bize, uzakgörüşlü bir politikacı olarak insanları yönetme sanatı ile ilgili bilgiler verirken, İbn Haldûn, kendi çağında hiç bilinmeyen eleştirel bir tarzda sosyal fenomene nüfuz etmektedir (Bkz. Enan, s. 179). Bir başka deyişle, Machiavelli insan toplumuna özgü faaliyetlerin yalnız siyasî cephesiyle meşgulken, İbn Haldûn her cephesiyle ilgilenmiştir (Harun Han Şirvani, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, Kemal Kuşçu [çev.], İstanbul: İrfan Y., 1965, s. 130). İbn Haldûn toplumu tarihin ışığında birtakım yasalar çerçevesinde genel olarak ele alırken, Machiavelli ise sadece devlet üzerinde durmakta, devletin Eski Yunan, Roma ve kendi dönemindeki İtalya'da ortaya çıkmış belirli kategorilerini dikkate almakta ve devleti yöneten prensin kişiliğindeki iyi ve kötü özellikler çerçevesinde yönetim yöntemlerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Oysa bu sınırlı çalışma, İbn Haldûn'un çok daha kapsamlı olan araştırmasının sadece belli bir parçasına karşılık gelmektedir. İbn Haldûn'un eseri, Machiavelli'inkine göre materyal bakımından daha zengin ve genel görünüş açısından daha ayrıntılıdır. Bkz. Enan, s. 169-170.

<sup>1631</sup> İ. R. Farukî ve L. L. Farukî, s. 342.

<sup>1632</sup> *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 72a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 172; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 194; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 355; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 282-283; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 291. İbn Haldûn'un anlayışı çerçevesinde *asabiyet*in mülkün gerekli şartı olmakla birlikte yeterli şartı olmadığını, ayrıca *ahlâkî faziletlere* de sahip olmak gerektiğini belirten T. Görgün'ün ise, düşünürün görüşleriyle ilgili olarak yanlış ve tutarsız yorumlar yaptığı görülmektedir. Bir yandan, “Devlet fenomeninin ilk defa ortaya çıkması için bazı ön şartların gerçekleşmesi gerekir. Bunların ortaya çıkmasında fertlerin herhangi bir rolü bulunmamaktadır” (Görgün, “İbn Haldûn”, s. 550) demek, diğer yandan, “Mülkü sağlamak ve muhafaza etmek için ahlâkî faziletlere de sahip olmak gerekmektedir” (A.g.e., s. 549) düşüncesini ileri sürmektedir. Mülk ya da devlet kurumunun ortaya çıkmasında fertlerin herhangi bir rolü yoksa, hem *asabiyet*in hem de özellikle *ahlâk*ın etkisinin bulunmaması gerekirdi. Çünkü hem *asabiyet* duygusu hem de ahlâkî faziletler, tek tek fertlere özgü bir özelliktir; bir başka deyişle, *asabiyet* bağı ve ahlâk, fertlerle ilişkisiz bir şekilde toplumsal düzeyde ortaya çıkmaz. Sözlerinin devamında Görgün, mülkün istikrara kavuşmasıyla birlikte, reis konumundaki kişinin iktidarı şahsileştireceğini vurgulamaktadır: “Bunun asıl sebebi insandaki ilâhlaşma eğilimidir. Bu eğilim tarihî-toplumsal varlık alanının düzeni ve istikrarı açısından da zorunludur.” (A.g.e., s. 550). Böylece Görgün, birden fazla çelişki sergilemektedir. Birincisi, bir yandan devletin ortaya çıkması, sürekliliği ve kalıcılığı için ahlâkî *asabiyet*in yanı sıra zorunlu bir şart olarak gösterirken (A.g.e., s. 549), diğer yandan da ahlâka aykırı ilâhlaşma eğilimini mülkün düzeni ve istikrarı açısından zorunlu kabul etmektedir. İkinci olarak da, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde “mülk ve siyaset”in şerre dayanarak ortaya çıkmasının mümkün olmadığı gibi şerre dönüştükten sonra varlığını sürdürmesinin mümkün olmayacağını (A.g.e., s. 549) söylemiş olan Görgün, “ilâhlaşma eğilimi” gibi açık

emirlere, yapılan yasal düzenlemelere ve karşı karşıya kaldıkları resmî taleplere bizzat kendi rızalarıyla itaat etmelerini sağlayacak şekilde bir siyaset takip etmelidir.<sup>1633</sup>

Yine düşünüre göre, halk üzerinde kesin bir otorite kuramamış olan zayıf bir yönetim, kendisine itaat edilmesini sağlamak için iki yola başvurabilir: Birincisi, halka maddî yardımda bulunmak, ekonomik kaynak aktarmak ve onların özellikle zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak suretiyle, yönetime karşı “gönüllü” (*tav'an*) bir bağlılık göstermelerine çalışmaktır. İbn Haldûn, bu seçeneğin uygulanabilmesi durumunda “umrân”ın, bir başka deyişle sosyal ve ekonomik yapının sağlam ve düzenli hâle geleceğini belirtir. İkinci olarak yönetim, insanların arasına tefrika sokma ve bir kısmını diğerine karşı kullanma yolu da dâhil olmak üzere güç kullanmak suretiyle onların istemeyerek de olsa (*kerhen*) boyun eğmelerini sağlayabilir.<sup>1634</sup> Fakat düşünüre göre, yönetimin güzelliği ve mükemmelliği, yumuşaklığa (*rıfk*) bağlıdır. Şayet yönetici zorba olur, sert cezalar verir, halkın ayıplarını araştırır ve kusurlarını açığa dökerse, bu durumda toplumu korku ve zillet hali kaplayacaktır. Bunun sonucunda da yalan ve hile yoluna saparlar; bir süre sonra bu onların karakter özelliği haline gelir ve devlete bağlılıkları zayıflar. Böylece siyasal otoritenin temelini oluşturan *asabiyet* de zaafa uğrar. Buna karşılık yönetici halka karşı yumuşak olur ve onların kusurlarını görmezden gelirse, insanlar onu sever ve düşmanlarına karşı onun yanında yer alırlar.<sup>1635</sup> Görüldüğü gibi İbn Haldûn, Machiavelli'den farklı olarak, kamu düzeni açısından hükümdarın hile ve güç kullanımı yerine ikna yöntemini benimsemesini uygun bulmaktadır. Bu yüzden, Hourani'nin “İbn Haldûn'un düşüncesinde ahlaki derecelendirmenin yeri oldukça nettir”<sup>1636</sup> şeklindeki ifadesinde gerçeğe aykırı bir yan bulunmamaktadır. Mücahit de benzer görüşleri dile getirmektedir: “İbn Haldûn, siyaset ile ahlaki birbirine sıkıca bağlar. Bunun sonucunda, mülk ehli, asabiyetten ayrı olarak,

---

bir şerri, “tarihî-toplumsal varlık alanının düzeni ve istikrarı açısından da zorunlu” ilan etmektedir. Ayrıca, “Mülk tarihî-toplumsal varlık alanına aittir, varlık ise müsbet (pozitif) bir şey olduğu için menfi olan şerre istinat edemez” (*A.g.e.*, s. 549) demiş olduğunu da unutmaktadır. Gerçekte İbn Haldûn, yöneticideki ilâhlaşma eğilimini devletin düzeni ve istikrarı açısından zorunlu saymak bir yana, böyle bir tutumun devletin kurulması ve güçlenmesini sağlayan asabiyeti zayıflatacağını, bunun da uzun vadede devletin yıkılışına yol açacağını ileri sürmektedir. Bkz. *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 85a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 199; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 238; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 390; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 329; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 339-341.

<sup>1633</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 116a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 269; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 324; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 482; *Mukaddime/Pîrîzâde*, II, s. 78; *Mukaddime/Rosenthal*, II, s. 3-4.

<sup>1634</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 77a; *Mukaddime/Zağbî*, s. 183; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 210-211; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 368-369; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 301-302; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 309.

<sup>1635</sup> *Mukaddime/Âtîf Ef.*, vr. 95a-b; *Mukaddime/Zağbî*, s. 220; *Mukaddime/Kendir*, I, s. 267; *Mukaddime/Uludağ*, I, s. 418-419; *Mukaddime/Pîrîzâde*, I, s. 367-368; *Mukaddime/Rosenthal*, I, s. 383.

<sup>1636</sup> Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 39.

övülen niteliklere ve ahlaka dayanmalıdır.”<sup>1637</sup> Asaf Hüseyin’e göre ise, İbn Haldûn “adalet kavramını kendi toplum teorisinin nirengi noktası yapmıştır”.<sup>1638</sup> Adalet kavramının normatif yaklaşımların merkezî tema’sı olduğu dikkate alındığında, düşünürün yaklaşımındaki idealist ve liberal boyutun gözardı edilmemesi gerektiği açıkça anlaşılmaktadır.

Konuyu çok daha geniş boyutlarıyla karşılaştırmalı biçimde ele alan Ashworth, İbn Haldûn’un zulüm ya da acımasızlığı bir hanedanın/devletin çöküşünün belirtisi olarak görürken, Tacituscular tarafından bunun önemsiz bir olumsuzluk olarak görüldüğüne dikkat çekmektedir. Devlet; İbn Haldûn için hanedan, Machiavelli için cumhuriyet ve prenslik, Tacitus ve Tacituscular için ise hanedan devleti veya cumhuriyeti anlamına gelmektedir. Fikirler açısından bakıldığında, zaman, coğrafya ve din farklılıklarına rağmen İbn Haldûn, Avrupalı hümanistleri kapsayan çok daha geniş bir felsefî hareketin bir parçası olarak görünmektedir.<sup>1639</sup> İbn Haldûn zalim bir yönetimin güç kaybetmesini ve yerini bir başkasına bırakmasını doğal ve hatta gerekli gördüğü için, böyle bir yönetimin varlığını sürdürmesini sağlayacak hiçbir öğütte bulunmaz ve çözüm önermezken, Tacituscular devlet otoritesinin her ne pahasına olursa olsun varlığını sürdürmesi ve elde tutulması için yönetimin mücadele etmesi gerektiğini savunurlar. İbn Haldûn *gücün* herşeyden önce hanedan ile toplumu birbirine bağlayan grup duygusunun (*asabiyet*) sebep olduğu dinamizme, ikinci olarak da paraya dayandığını söylerken, Cicerocu hümanistler ise, bu ikisinden sadece birine odaklanmışlardır. Tacituscular maddî varlığı ve zenginliği gücün kaynağı görürken, Machiavelli ise, bir cumhuriyette medenî fazîletin bulunmasını veya bireysel *virtù*’yu (*ability*) başarının can alıcı faktörü kabul etmiştir. İbn Haldûn ise, gücün tabiatı ve kaynağı konusunda ne Cicerocular ne de Tacituscular’dan yanadır, Machiavelli’in idealizmi (*virtue*) ile Tacitus’cuların maddeciliğini (maddî ve özellikle finansal güç) kaynaştırmaktadır. Cicerocular devletin gücünün fazîletli vatandaşlara dayanacağını

---

<sup>1637</sup> Mücahid, s. 202.

<sup>1638</sup> Asaf Hüseyin, s. 210.

<sup>1639</sup> Ashworth, s. 52. Aristocu ve Aquinasçı *adalet* düşüncesi, Thomas Aquinas’tan İspanyol skolastiklere uzanan skolastik gelenek tarafından sürdürülmüş, daha sonra ise skolastikleri durduran hümanistler, yeni bir *doğal haklar* anlayışı ile Cicero ve Tacitus’tan aldıkları Roma geleneğine özgü *hikmet-i hükümet* fikrini birleştirmişlerdir (Samantha Besson ve John Tasioulas, *The Philosophy of International Law*, Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 39). Romalı bir devlet adamı, hukukçu ve tarihçi olan Gaius Cornelius Tacitus (M. S. 56-117), Roma İmparatorluğu ve Avrupa tarihiyle ilgili eserleriyle tanınmaktadır. Özellikle söylevleriyle ünlü olan Marcus Tullius Cicero (M. Ö. 106-43) ise, felsefe ve politika üzerine eserler kaleme almış Romalı bir devlet adamı, hukukçu, felsefeci, yazar ve hatiptir.

ileri sürerken, Tacituscular'ın politika anlayışlarının anahtar kavramları fiziksel güç ve "çıkart"tır.<sup>1640</sup> Böylece Ashworth, düşünürün idealizm ile realizmi kaynaştırdığını söylemiş olmaktadır.

İbn Haldûn ile Machiavelli arasındaki farklılık, ilkinin "hilafet", ikincisinin ise İtalyan birliği konusundaki tutumunda son derece belirgin hale gelmektedir. Laroui'ye göre, İbn Haldûn halifelik *idealini* reddetmemekle birlikte, onu kurma amacına yönelik hiçbir araçla ilgilenmez. Machiavelli'in ise en azından iki temel amacı vardır: Floransa'nın özgürlüğü ve İtalyan birliği.<sup>1641</sup> Bu yüzden Machiavelli'in, insan tabiatı ve siyasal toplumlar konusunda gerçekleri belirtirken bir *realist* olmakla birlikte, aynı zamanda da bir "hayalperest" olduğu ileri sürülmüştür.<sup>1642</sup> *Prens*, uygulanması bakımından gerçekçi temellere sahip olmayan bir *gerçekçilik* (realizm) sunar. Ayrıca, sırf açıklamakla yetinmeyip öğüt vermesi itibariyle *normatif* bir boyuta sahiptir. Fakat burada ahlâkî değerler değil, sahtekârlık öğütlenmekte, ahlâk dışı eylemler bir *norm* olarak sunulmaktadır. Hükümdar, iyi gözükmeli, fakat iyi olmamalıdır; çıkarlar

<sup>1640</sup> Ashworth, s. 50. Ashworth'a göre önde gelen Tacituscular şunlardır: Lipsius, de Montaigne, Giovanni Botero, Stephen Gardiner (Bkz. *A.g.e.*, s. 49). *Virtù* kavramı ile *asabiyet* arasındaki benzerliğe ilk olarak Gerhard Ritter dikkat çekmiş bulunmaktadır (Bkz. Ritter, s. 2-3). Daha sonra pekçok araştırmacı, İbn Haldûn'un *asabiyet* kavramı ile Machiavelli'in *virtu* (*virtue*, *virtù*) kavramı arasında benzerlik bulunduğuna işaret etmeyi gerekli görmüştür (Bkz. Cemil Saliba ve Kamil Ayyad, *İbn Haldûn: Muntehabât*, Dimâşk: Matbaatu İbn Zeydun, 1933, s. 30). Mesela Cox, *asabiyetin*, bir devletin kurulmasına özgü özellikler arası form olduğunu, bu açıdan, bir Batılı için *asabiyetin*, Machiavelli'deki *virtù* kavramıyla bağlantısının bulunduğunu, her iki kavramın bir ölçüde aynı anlama geldiğini ileri sürmektedir (Bkz. Cox, "Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun" in *Approaches to World Order*, s. 163). Stowasser'ya göre de, Machiavelli, İbn Haldûn'un *asabiyet* kavramına benzer şekilde kolektif ve bireysel *virtù* (*virtue*) kavramını kullanmaktadır (Stowasser, *Religion and Political Development: Some Comparative Ideas an Ibn Khaldun and Machiavelli*, s. 5, 13). H. Ritter'e göre de, İbn Haldûn'un *asabiyet* diye adlandırdığı olgu, Machiavelli'nin "sürükleyicilik" (*virtu*) olarak belirlediği kavrama karşılık gelmektedir (Bkz. Lacoste, *İbni Haldun*, s. 118-119). T. Asad'a göre de, Aristotelyan *virtue* kavramı Arapça'da meleke (*malaka*) anlamına gelmektedir (Talal Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam", *The Social Philosophy of Ernest Gellner* içinde, John A. Hall ve Ian Jarvie [Ed.], Amsterdam: Rodopi, 1996, s. 399, n. 12). Ancak Ashworth, *virtue* kavramı için *ability* (yetenek, güç, iktidar) karşılığını uygun görmektedir (Ashworth, s. 50). *Ability*, meleke (kabiliyet, yetenek) anlamını içermekle birlikte, manâsı sadece bundan ibaret değildir. Knutsen, bazılarının *virtu* kavramını "fazilet" olarak çevirirken, diğerlerinin "cesaret" olarak çevirdiklerine; ikincisinin, anlamca çok geniş olmamakla birlikte daha isabetli olabileceğine işaret etmektedir. *Virtu* kavramı, "adam" anlamına gelen *vir* kelimesinden türemiştir ve Machiavelli'in bu kelimeyi kullanımından anlaşılacağı üzere, Rönesans beyefendisinin fazilet sahibi erkek idealini yansıtmaktadır. Bu idealin, hem zekiliği hem de kararlılığı içerdiğini, devlet adamlığı ve savaşçılık kadar edebî ve sanatsal yaratıcılıktaki büyüklüğü ortaya koyan nitelikler olduğunu ileri sürerler bulunmaktadır (Bkz. Knutsen, s. 64). Fr. Meinecke ise, *Principe*'nin Almanca edisyonuna yazdığı Giriş'te *virtuyu* "büyük tarihî başarı ve gelişen güçlü devletler kurmadaki yığıtlık ve yetenek" olarak tanımlamıştır (Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 156). E. Rosenthal'e göre de, *virtu*, başlangıçta bir ferdin kişisel cesaret, yetenek ve kararlılığı anlamına gelirken, zamanla, devletin bütün yurttaşlarının, özellikle de devlet başkanının tabiatında varolan gücü dile getirmede kullanılmış ve nihayet siyasî ve sosyal hayattaki kararlı eylemi ifade etmeye başlamıştır. Siyasî eylemin belirleyici faktörü olan *virtu*, *asabiyetin* kolektif niteliğine karşılık, sahibiyile sınırlanan kişisel bir itici güç olarak kalmaktadır. Kökeni itibariyle daha çok manevî bir güç olmakla birlikte, diğer insanların *virtularıyla* birleştiğinde siyaset üzerinde önemli etkiye sahip olmakta ve *asabiyetle* aynı amaca hizmet etmektedir. (Bkz. *a.y.*)

<sup>1641</sup> Laroui, s. 107.

<sup>1642</sup> Ernesto Landi, "Machiavelli", *Büyük Düşünürlerin Politika Felsefeleri* içinde (32-39), s. 33.

gerektirdiğinde vaadini tutmamalı ve verdiği sözlere uygun hareket etmemelidir. Bununla birlikte samimiyet ve doğruluk şöhretini kazanmaya da gayret etmelidir. Fakat Machiavelli, yöneticilerin “birbirlerine taban tabana aykırı bu iki amaca aynı anda nasıl erişebileceklerini söylememektedir”.<sup>1643</sup>

İbn Haldûn ile Machiavelli’in din olgusuna siyaset açısından yaklaşım biçimleriyle ilgili yorum ve değerlendirmelerin de, birbiriyle çelişecek ölçüde farklılık ve çeşitlilik gösterdikleri, kimi zaman da yanlış oldukları görülmektedir. Örneğin Black’e göre, Machiavelli bazı dinî değerlerin siyasal başarının önünde engel olduğunu düşünürken, İbn Haldûn dinî değerleri kargaşa ve düzensizliğin önlenmesi ve devletin doğal seyrindeki çöküşten uzak kalınması için bir araç olarak görmüştür.<sup>1644</sup> Çağdaş düşüncenin Batı’da Machiavelli, Doğu’da ise İbn Haldûn’la başladığını öne süren C. Meriç ise, bu düşünürlerin ortak yönlerinin, o zamana kadar teoloji ve ahlâkın emrindeki sosyal ilimleri onların emrinden çıkarmaları, totem ve tabuları yıkmaları olduğunu savunmaktadır.<sup>1645</sup> Bu yargının sadece İbn Haldûn için değil, Machiavelli için bile aşırı olduğu bir gerçektir. Machiavelli’e göre, “sahip olduğu dinin temellerini korumak, bir krallığın ya da cumhuriyetin kurucusunun görevidir”. Öyle ki, “dinden yana ortaya çıkan ne varsa, yanlış oldukları düşünülse bile, kabul görmeli ve büyütülmelidir”.<sup>1646</sup> Ancak İbn Haldûn’un, ilgili bölümde işaret edildiği gibi, dine yaklaşım biçiminde de bir realizmin mevcut bulunduğu ve yanlışlığı açık bir kurum veya uygulamayı, salt dinle bir şekilde ilişkilendirilebildiği için savunma gibi bir tutum içine girmediği görülmektedir. Nitekim, Machiavelli ile İbn Haldûn’un dinî ahlâka vurgu yapmak yerine tarafsız bir analiz yapmaya yöneldiklerini belirten Gellner, adı çok daha kötüye çıkmış olmakla birlikte Machiavelli’in, ara sıra “değer-yansızlık”tan ayrılıp (*Wertfreiheit*) ahlâkî kaygılar ve hayıflanmalar alanına kaçtığını belirtmektedir. İbn Haldûn’un yaklaşımı ise çok daha karmaşıktır.<sup>1647</sup>

---

<sup>1643</sup> Mosca, s. 103.

<sup>1644</sup> Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, New York: Routledge, 2001, s. 177.

<sup>1645</sup> Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 177.

<sup>1646</sup> Machiavelli, *Titus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, s. 45. Yine Machiavelli’e göre, kendilerini çöküşten uzak tutmak isteyen prensler ya da cumhuriyetler, “dinsel törenleri de bozulmaktan korumalı ve onlara her zaman saygı göstermelidir”. Çünkü insan, “bir ülkedeki bozulmayı göstermesi bakımından”, ibadetlere verilen değer azlığından daha iyi bir işaret göremez. *A.g.e.*, s. 73.

<sup>1647</sup> Ernest Gellner, “Tribalism and the State in the Middle East”, *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde (109-126), Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner, Berkeley: University of California Press, 1990, s. 121.

## SONUÇ

İslâm dünyasının bir yandan bilim ve teknoloji alanında duraklama ve hatta gerileme yaşadığı, diğer yandan da siyasal istikrarsızlık ve iktisadî krizlerle çalkalandığı bir dönemde Kuzey Afrika gibi oldukça sorunlu bir bölgede başvezir, diplomat, tarihçi, yazar, şair, başkadı ve müderris olarak farklı roller üstlenmiş bulunan İbn Haldûn, *Mukaddime* adlı “nev’i şahsına münhasır” eseri ile, ölümünden beş yüzyıl sonra, özellikle Batı’da, sosyal bilimlerin farklı alanlarında çalışma yapan bilim adamlarının ilgisine mazhar olmayı başarmış bulunmaktadır. Bilimsel araştırma için ona uygun bir yöntemi ön şart kabul ederek din ve bilimi kendi özerk alanları içerisinde ele alan, gözlem ve tecrübeye dayalı realist bir bakış açısıyla, metafizik bir nitelik taşıyan idealizmden uzak kalan ve normatif ilkeleri aşan bir analiz çerçevesi geliştiren, bununla birlikte bireysel ve toplumsal ahlâkın sosyal alandaki fiilî yansımalarını görmezden gelme ve yok sayma gibi bir tutumdan kaçınan *Mukaddime*’nin, “sosyal bilimler” olarak adlandırılan disiplinlerin çoğunluğu için gerçek bir öncü ya da esin kaynağı bir çalışma olduğu, kendisinden önceki dağınık bilgi birikimini sistematik hale getirip geliştirdiği, kalıcı değer ve önemdeki birçok yeni gözlem ve tespit içerdiği, bilim adamları tarafından günümüzde yaygın biçimde dile getirilmektedir. Bu bağlamda İbn Haldûn’un eserinin Uluslararası İlişkiler disiplini için de ilham verici temel bir metin niteliği taşıdığı, R. Cox, S. Strange, M. K. Pasha, D. G. Becker, A. Watson, C. Olson, A. J. R. Groom, G. Evans, J. Kalpakian, J. Newnham ve R. Gilpin gibi isimler tarafından açık bir şekilde dile getirilmiş bulunmaktadır.

İbn Haldûn’un görüşlerinin Uluslararası İlişkiler disiplini ile olan ilişkisi iki farklı mecrada kendisini göstermektedir: Birincisi, düşünürün kendisi tarafından keşfedildiğini belirttiği “*ilm-i umrân*”, birey ve toplumların yaşamına ilişkin her tür yapı, süreç, olgu ve kurumu konu edinmesi nedeniyle, uluslararası ilişkiler olarak adlandırılan hususları da (savaş, barış, uluslararası ticaret, uluslararası kültürel etkileşim, diplomasi vs.) kapsamaktadır. Umrân ilminin günümüzde sosyal bilimler ya da davranış bilimleri olarak adlandırılan bütün disiplinlere ilişkin inceleme konularını ihtiva ediyor olması, onun Uluslararası İlişkiler disiplinini de içermesi anlamına

gelmektedir. Düşünürün, “sosyal bilimler”in felsefe kapsamında ele alındığı, ondan bağımsız özerk bir çalışma konusu olarak görülmediği bir çağda “umrân ilmi”nden söz ederek bilimsel zihniyet ve bilimler sınıflandırması bakımından devrim niteliğinde bir yenilik yaptığı söylenebilir. Ancak, T. Kuhn’un “paradigma” kavramıyla ifade ettiği türden köklü bir bilimsel anlayış farklılığını yansıtan bu yaklaşımın önemi, İslâm dünyasında gereğince anlaşılammış ve sonraki yüzyıllarda düşünürün araştırma yönteminin ve kuramlarının “geliştirilmesi” yönünde herhangi bir çaba gösterilmemiştir. A. J. Toynbee, T. J. Boer, S. Batseva, R. Brunschvig ve M. Campanini gibi isimlerin düşünür için “Öncüsü bulunmadığı gibi izleyicisi de yoktu” tespitini yapmış olmaları ve Toynbee ile Georges-Albert Astre’nin onu “kendi semâsının tek yıldızı” olarak nitelendirmiş bulunmaları, düşünürün özellikle “umrân ilmi” ile gerçekleştirmek istediği bilimsel yenilenmenin sürdürülememiş ve bir geleneğe dönüştürülememiş bulunmasına yaptığı vurgu bakımından önem taşımaktadır.

İbn Haldûn’un görüşlerinin Uluslararası İlişkiler disiplini ile olan yakın bağlantısının ikinci ayağını, düşünürün kullandığı temel kavramlar oluşturmaktadır. Onun en önemli kavramlarından birini oluşturan *asabiyet*; ulusların, etnik azınlıkların ve herhangi bir şekilde iç bütünleşmelerini sağlamış olan toplumların devletleşmeleri sürecini ve onların başka toplumlar, devletler ya da siyasal otoriteler ile egemenlik mücadelesine girişmelerini konu edinen bir kavram olması itibariyle, Uluslararası İlişkiler disiplininin inceleme konusuna giren olay ve olguları ifade etmektedir. Ayrıca, devletlerin dış politikalarının şekillenmesinde oynadıkları rolden dolayı uluslararası ilişkileri etkileyen unsurlar olarak kabul edilen ulusal moral, ulusal karakter ve toplumdaki ulusal kimlik algısı gibi faktörleri ifade ediyor olması itibariyle *asabiyetin*, uluslararası ilişkileri doğrudan etkileyen bir öge niteliği taşıdığı görülmektedir. Asabiyetle bağlantılı olarak sürekli kullanılan *devlet* ve “*mulk*” kavramlarının da, düşünür tarafından, Uluslararası İlişkiler disiplini açısından vazgeçilmez önem taşıyan egemenlik sorunu ihmal edilmeden ele alındığı görülmektedir. Düşünür, “*mulku hakîki*” (gerçek ya da tam egemenlik) ve “*mulku nâkis*” (eksik/noksan egemenlik) ayrımını yaparak, gerçek anlamda bağımsız ve egemen devletler ile “yarı bağımlı” ya da “yarı bağımsız” devletleri farklı iki kategori hâlinde ele almaktadır. Öte yandan, *devlet* ve “*mulk*” kavramlarının, devletin ulusal güç kapasitesinin ögesi olması nedeniyle onun dış politikasını ve uluslararası ilişkilerini doğrudan etkileyen yönetimin/hükümetin niteliği



açısından da inceleme konusu yapıldığı görülmektedir. Ayrıca, düşünürün “devletin tavırları” (kuruluştan yıkılışa kadar yaşanan beş aşama) teorisi de, bir yandan uluslararası ilişkilerin en temel aktörü olan devletin dış politikasında yaşanan değişimi incelemesi, diğer yandan onun uluslararası topluma katılmasını ve ortadan kalkmasını konu ediniyor olması itibariyle, Uluslararası İlişkiler disiplini açısından önem taşımaktadır. Bunun yanı sıra, düşünürün *bedâvet* (kırsal yaşam biçimi) ile *hadâret* (medenîlik, şehirlilik) arasında bulunduğunu gözlemlediği diyalektik ilişki, yaşadığı dönem itibariyle, büyük ölçüde uluslararası ilişkiler olarak kabul edilmesi gereken bir sürece işaret etmektedir. Çünkü, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde *bedevî-hadari/medenî* toplumlar arasındaki etkileşim, genel olarak dünya tarihinin akışının ve uluslararası ilişkilerin gelişme ve ilerleme seyrinin temel dinamiklerinden birini oluşturmaktadır. Ayrıca, bu sosyal yapı ve/veya toplumsal örgütlenme biçimleri arasındaki farklılığı incelerken düşünür, günümüz Uluslararası İlişkiler bilim adamlarının uluslararası ilişkileri etkileyen unsurlar olarak tartışma konusu yaptıkları coğrafi konum, iklim ve doğal kaynaklar faktörlerinin önemine de dikkat çekmektedir. Aynı zamanda bu toplumsal örgütlenme biçimlerinin, uluslararası ilişkileri etkilediği belirtilen ulusal karakterin şekillenmesinde oynadığı rol de, hem fizikî çevre faktörleri hem de asabiyet bağlamında tartışma konusu yapılmaktadır. Bunun yanı sıra, *bedevî-hadari* toplumlar arasındaki etkileşimin incelenmesi, uluslararası ilişkilerin seyrinde belirleyici olan iktisadî yapı, endüstriyel kapasite ve uluslararası ekonomik ilişkiler gibi etkenlerin araştırılması anlamına gelmektedir. Ayrıca, söz konusu toplumsal yapı farklılığı, uluslararası ilişkileri doğrudan etkileyen askerî hazırlık unsurunu da, bir yandan endüstriyel kapasite ile olan ilişkisi çerçevesinde maddî açıdan, diğer yandan da asabiyet olgusu üzerinden moral olarak etkilemektedir. Aynı şekilde, düşünürün bir diğer temel kavramı olan *umrân* nosyonu da, uluslararası ilişkileri etkileyen nüfus, ülke refahı, ekonomik yapı ve endüstriyel kapasite gibi unsurların ayrıntılı bir şekilde incelenmesi anlamına gelmektedir.

İbn Haldûn’un görüşlerini Uluslararası İlişkiler disiplini açısından dikkate değer kılan bir başka boyut ise, disiplinindeki temel kuramsal yaklaşımların kökenlerine ilişkin araştırma ve tartışmalarda kendisini göstermektedir. Disiplindeki en eski ve köklü kuram olmanın yanı sıra günümüzde de ana mecra olma özelliği taşıyan *realist* nitelikteki yaklaşımların öncü isimleri Thucydides ve Machiavelli’in yaklaşımları ile

düşünürün açıklamalarının Batı’da karşılaştırmalı incelemelerin konusu yapılmış olması nedensiz değildir. Bu çerçevede bazı Uluslararası İlişkiler bilim adamları İbn Haldûn’un “realist”, bazıları “eleştirel realist”, kimileri de “sosyal yapısalcı” olarak kabul edilmesi gerektiğini öne sürerlerken, birçokları da onun “realizm” ile “idealizm” arasında bir noktada durduğunu öne sürmektedirler. Ancak, İbn Haldûn’un görüşlerinin günümüzdeki teorik akımlardan herhangi birisine indirgenmesinin ya da düşünürün çağımıza özgü belirli bir bilimsel topluluğa ait gibi gösterilmesinin onun yaklaşımındaki kendine özgülüğü ve farklı boyutları anlamayı güçleştireceği söylenebilir. O nedenle, İbn Haldûn’da, sözü edilen değişik teorik yaklaşımlara özgü temel bazı düşüncelerin bulunduğu söylenebilirse de, görüşlerinin bütününe salt belirli bir akımı yansıttığı iddiasının ihtiyatla karşılanması gerekmektedir.

Batılı Uluslararası İlişkiler bilim adamları, İbn Haldûn’un disiplindeki kuramsal akımlardan hangisinin üyesi ya da öncülerinden biri sayılabileceğini tartışmış bulunmakla birlikte, düşünürün uluslararası ilişkilerin kapsamına giren olay, olgu, kurum ve süreçlere ilişkin görüşlerine dair bağımsız bir çalışma bugüne kadar ortaya konulmuş değildir. Gerçekte İbn Haldûn’un hangi teorik gelenek içinde ele alınması gerektiği sorusuna isabetli bir cevap verilebilmesi için bile, öncelikle bu tür bir incelemenin yapılması önem taşımaktadır. Düşünürün görüşlerinin bu açıdan ele alınması amacını taşıyan araştırmamız, söz konusu fikirlerin uluslararası ilişkileri etkileyen bütün unsurlara ilişkin analiz, değerlendirme, gözlem, tespit ve tarihsel tecrübe örnekleri içerdiğini göstermektedir. Düşünür bir yandan maddî öğeleri (ülkenin coğrafi şekli ve konumu, iklim, doğal kaynaklar, nüfus, endüstriyel kapasite, askerî hazırlık), diğer yandan da manevî ya da moral unsurları (toplumsal yapı, ulusal karakter, kamuoyu, ulusal moral ve toplumsal bütünleşme derecesi, siyasal kültür, siyasal liderlik, hükümetin niteliği, bürokrasinin yapısı, diplomasinin niteliği) tartışma konusu yapmaktadır. Bir başka deyişle, İbn Haldûn ulusal gücü oluşturan ve dolayısıyla bir devletin uluslararası ilişkilerdeki performansını etkileyen unsurları hem nitelik hem de nicelik açısından ele almaktadır. Bu noktada düşünürün, ulusal gücün niteliksel ve niceliksel öğelerine, diğer bir ifadeyle maddî ve manevî unsurlarına önem atfederken, bunlar arasında bir denge kurmayı da ihmal etmediği görülmektedir. Bunun da ötesinde İbn Haldûn, genel olarak Uluslararası İlişkiler bilim adamlarının sergilemekten geri durduğu bir yaklaşım ortaya koyarak, uluslararası ilişkileri etkileyen maddî ve manevî

unsurlar arasındaki karşılıklı etkileşimi de ele almaktadır. Böylece, söz konusu etkileşimin incelenmesini büyük ölçüde diğer disiplinlerden bekleyen günümüz Uluslararası İlişkiler uzmanlarından farklı olarak, uluslararası ilişkileri etkileyen unsurlara ilişkin dinamik ve süreçsel bir bakış açısı geliştirmektedir. Söz konusu unsurları statik bir bakış açısıyla inceleme konusu yapmak ve verili bir durumdaki belirli bir an çerçevesinde ele almak gibi bir tutumdan uzak duran düşünür, değerlendirmelerine zamansal bir boyut kazandırmakta, değişimi analizinin bir parçası haline getirmektedir. Böylece düşünür, realist Uluslararası İlişkiler kuramından farklı bir noktaya varmakta, devletleri, tek tip ve her koşulda benzer tepkiler gösteren aktörler olarak görmek yerine, her biri kendi koşulları içinde incelenmesi gereken birbirinden farklı ve kendi içlerinde de sürekli değişim yaşayan özneler olarak sunmaktadır. Ancak düşünür, herşeye rağmen, sadece güce yapılan vurgu anlamında değil, kavrayış itibariyle ve gerçeklik ile olgulara dayanma bakımından realizm anlamına gelen bir yaklaşımı sürdürmeye devam etmektedir. Bununla birlikte düşünür, belirli bir siyasal projenin başarısına katkıda bulunma veya herhangi bir uluslararası ilişkiler tasavvurunun ya da dış politika biçiminin üstünlüğünü ve geçerliliğini ispatlama gibi bir tutumdan uzak bulunması, “olması gereken”i göstermeye çalışmaktan çok “olan”ı inceleme konusu yapması itibariyle son tahlilde idealist ve normatif nitelikte bir tutumdan uzak bulunmakla birlikte, realistlerden farklı olarak, ahlâkî ilkelerin ve etik değerlerin toplumsal ve siyasal yaşamda kendilerini göstermelerinin veya ortadan kalkmalarının etki ve sonuçlarını da, yine nesnel bir bakış açısıyla ve maddî görünüşleri çerçevesinde analizine dahil etmektedir. Doğal olarak bu, İbn Haldûn’un, “insan doğası” hakkındaki realistlere özgü bütünüyle olumsuz nitelikteki varsayım ve değerlendirmeleri reddetmesi anlamına gelmektedir. Böylece düşünür, olgularla değerler arasında bir karşıtlık ilişkisi kurmak yerine, ikisini uzlaştıran bir açıklama modeli oluşturmaya çalışmaktadır. Ancak düşünürün kuramı, insan doğasındaki kötülük potansiyelini gözardı eden ütöpik bir idealizme de dayanmamakta, ayrıca, ahlâk ile toplumsal yapı, siyasal ortam ve ekonomik düzen arasındaki ilişkinin realist bir bakış açısı çerçevesinde geliştirilmiş analizini de içermektedir.

İbn Haldûn’un uluslararası ilişkileri etkileyen unsurlara ilişkin görüşlerinin dikkate değer bir başka yönünü, bu unsurlar ile devletin dış politikası arasındaki bağlantının boyutlarını sergiliyor olmaları oluşturmaktadır. Günümüzde Uluslararası

İlişkiler bilim adamları, özellikle de realist geleneğe dayananlar, bir devletin, sahip olduğu imkânlar ve içinde bulunduğu koşullar çerçevesinde dış dünyaya karşı belirli bir anda *emperyalizm*, *statüko* ve *prestij* politikalarından herhangi birini izlemeyi tercih edebileceğini vurgulamakla birlikte, bu politikalarla ulusal gücü oluşturan ve uluslararası ilişkileri etkileyen unsurlar arasındaki karşılıklı etkileşime ilişkin çok az şey söylemektedirler. İbn Haldûn'un analizi ise, söz konusu politikalar ile uluslararası ilişkileri etkileyen unsurlar arasındaki bağlantıyı dört ayrı etken açısından ele almaktadır: Toplumsal yapı (*bedâvet-hadâret*, kırsal-kentsel), ulusal moral (*asabiyet*), siyasal rejimin yapısı (demokrasi, otokrasi, bürokratik oligarşi), ekonomik gelişmişlik düzeyi (*umrân*). Bu dört etken arasındaki etkileşime bağlı olarak, bir devlet emperyalist, statükocu veya prestij kazanmaya yönelik politikalar arasından birini uygulamaya koyabilir. Düşünürün yaklaşımına göre, genel olarak şehir uygarlığındaki (*hadâret*) ileriliğin, yönetimin otokratik bir nitelik kazanmasının (*istibdâd*) ve ekonomik refahın; asabiyette yol açtıkları zayıflama ile birlikte, uluslararası alanda statükocu ve prestij kazanmaya yönelik politikalar izlenmesine yol açması beklenmelidir. Bununla birlikte, kentsel umrân bakımından ileri bir devletin, ekonomik durumunun bozulması durumunda, şayet teknolojik bakımdan yeterince üstünse ve bu sayede asabiyetteki zayıflamayı telafi edebiliyorsa, emperyalist politikalar izlemesi mümkündür. Bu noktada asabiyetin, bir ülkenin emperyalist politikalar izleyebilmesi için gereken en temel unsur olduğu görülmekle birlikte, düşünüre göre, bir devletin kurulmasının üzerinden uzun zaman geçmesi sonucu ona karşı halkta oluşan itaat duygusunun zihinlere ya da bilinçaltına yerleşmiş olması, bir başka deyişle kurumsal meşruiyetin teşekkülü, asabiyetin (ulusal moral, devlet başkanına bağlılık, ulusal kimlik algısı ve toplumsal bütünleşmenin) yokluğuyla ortaya çıkan boşluğu doldurabilir. Ancak, bir devlet bir yandan ulusal moral açısından zayıflamışsa, milleti temsil konumunda olan devlet başkanına sadâkat ya da saygı bireyler nezdinde önemini yitirmişse, ulusal kimlik tanımında belirsizlik ortaya çıkmışsa ve buna bağlı olarak toplumsal bütünleşme açısından sorunlar yaşanıyorsa, bir başka deyişle asabiyet zayıflamışsa, öte yandan da bütün bunlara ek olarak devletin teknolojik üstünlüğü kaybetmiş olması durumu söz konusuysa, siyasal otoritenin önünde statükocu politikalar izlemekten başka seçenek kalmayacak, devletin reel zayıflığı ise prestij politikaları ile gizlenmeye çalışılacaktır.

## **EKLER**

**EK 1:** İbn Haldûn döneminde Kuzey Afrika, Avrupa ve Ortadoğu'daki devletler ve sınırları.



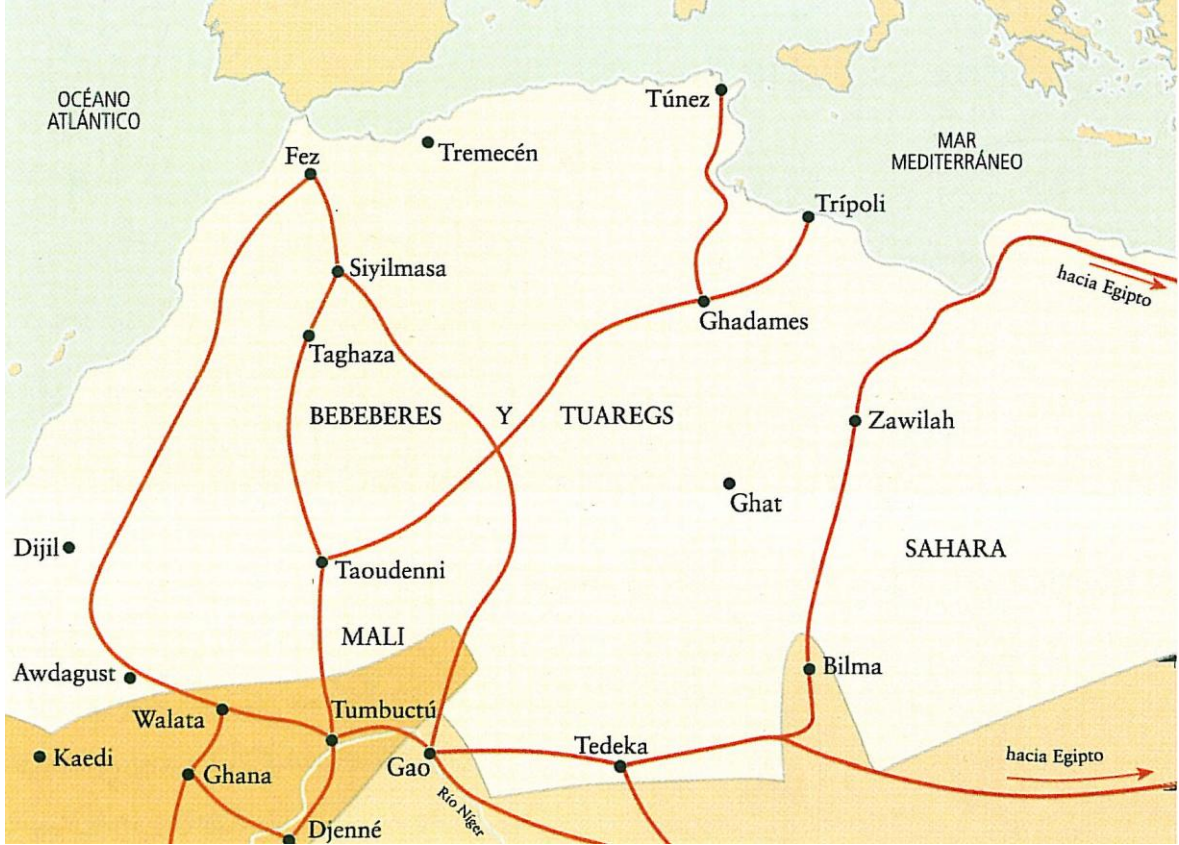
**Kaynak:** <http://www.euratlas.net/history/europe/1400/index.html>

**EK 2:** İbn Haldûn döneminde Kuzey Afrika devletlerinin sınırları.



**Kaynak:** Hesnâ Trablusî, “ez-Zeyyâniyyûn fi Tilmisân ve'l-Hafsiyyûn fi Tûnus”, Kasım Abduh Kasım (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit fi'l-Karni'r-râbi' 'aşer: Kıyâmu ve sukûtu imberâtoriyât içinde* (88-95), María Jesús Viguera Molins (tensik), İskenderiyye: Mektebetu'l-İskenderiyye, 2007, s. 92.

**EK 3:** İbn Haldûn döneminde Kuzeybatı Afrika'daki uluslararası ticaret yolları.



**Kaynak:** Abdeluahed Akmir, "The Kingdom of Mali in the 14th Century According to Ibn Khaldun and his Contemporaries", *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde (118-127), María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 122.



**EK 4:** İbn Haldûn döneminde Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Avrupa'daki önemli üniversite ve medreseler (Mavi: Üniversite, Kırmızı: Tek medrese, Yeşil: İki medrese, Siyah: Üç ve daha fazla medrese).

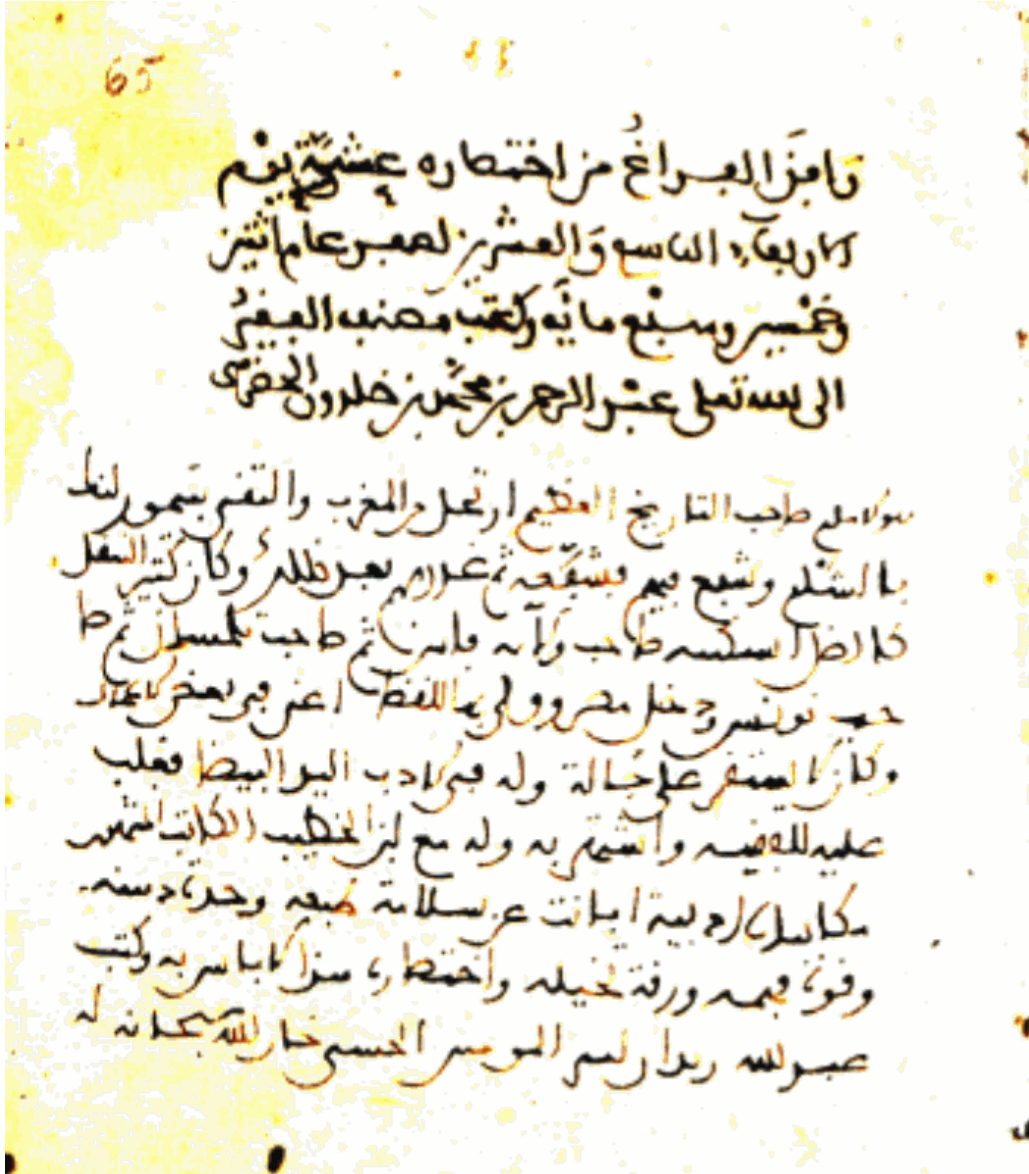


**Kaynak:** Virgilio Martínez Enamorado, “el-Ma‘rifetu ve’l-kuvvetu ve’l-medârisu fi zemeni İbn-i Haldûn”, Muhammed Abdulğani (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru’l-mutevessit fi’l-Karni’r-râbi’ ‘aşer: Kıyâmu ve sukûtu imberâtorıyyât içinde* (348-353), María Jesús Viguera Molins (tensik), İskenderiyye: Mektebetu’l-İskenderiyye, 2007, s. 350.

**EK 5:** *Mukaddime*'nin otograf (müellif nüshası) kabul edilen Âtıf Efendi Kütüphanesi'ndeki (No. 1936) yazmasının başında yer alan bu sayfanın sol üst köşesindeki çerçeveli yazı, müellifin yazmayı bizzat tashih ettiğini göstermektedir.



**EK 6:** İbn Haldun'un müellif hattı niteliği taşıyan *Lubâbu'l-Muhassal* adlı eserinden (İspanya'da Escorial Kütüphanesi'nde 1614 numara ile kayıtlı 29 Safer 752 / 28 Mayıs 1351 tarihli nüsha) bir sayfa. Üstteki dört satırda, eserin yazımının bitişinin, 752 yılının Safer ayının 29. günü akşamına tesadüf ettiği belirtilmekte, sonradan bir başkası tarafından eklenmiş olan alttaki açıklamada ise müellif hakkında bilgi verilmektedir.



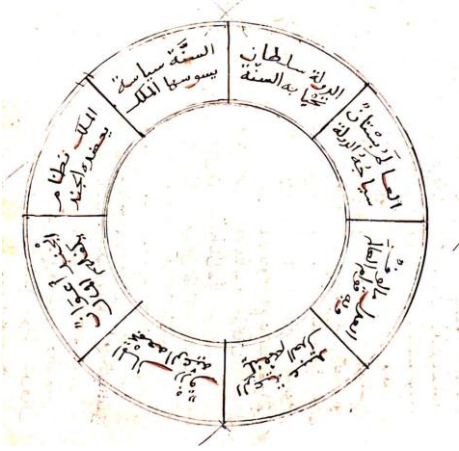
**Kaynak:** Julia Saiz-Pardo, Inmaculada Cortés ve Juan Jesús Ruiz (Ed.), *Encounter of Civilizations: Ibn Khaldun - Exhibition United Nations Headquarters, New York 18th December, 2006-17th January, 2007*, Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2006, s. 69.

**EK 7:** *Mukaddime*'de yer alan, Dünya'yı küre şeklinde gösteren bir harita.

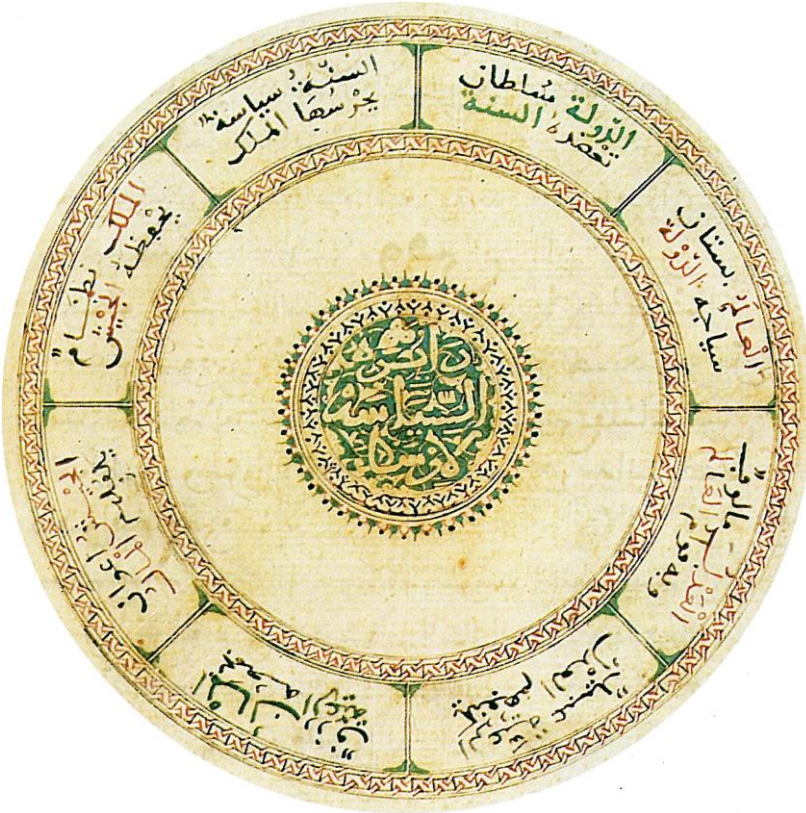


**Kaynak:** *Mukaddime*/Âtîf Ef., vr. 25b-26a.

**EK 8:** İbn Haldûn'a göre devleti ayakta tutan kurum ve uygulamalar. Bu çizim, Kınalızâde tarafından "Adalet dairesi" adı altında *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserine alınmış bulunmaktadır. Bkz. Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, Ahmet Kahraman (sad.), İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, t.y., s. 283.

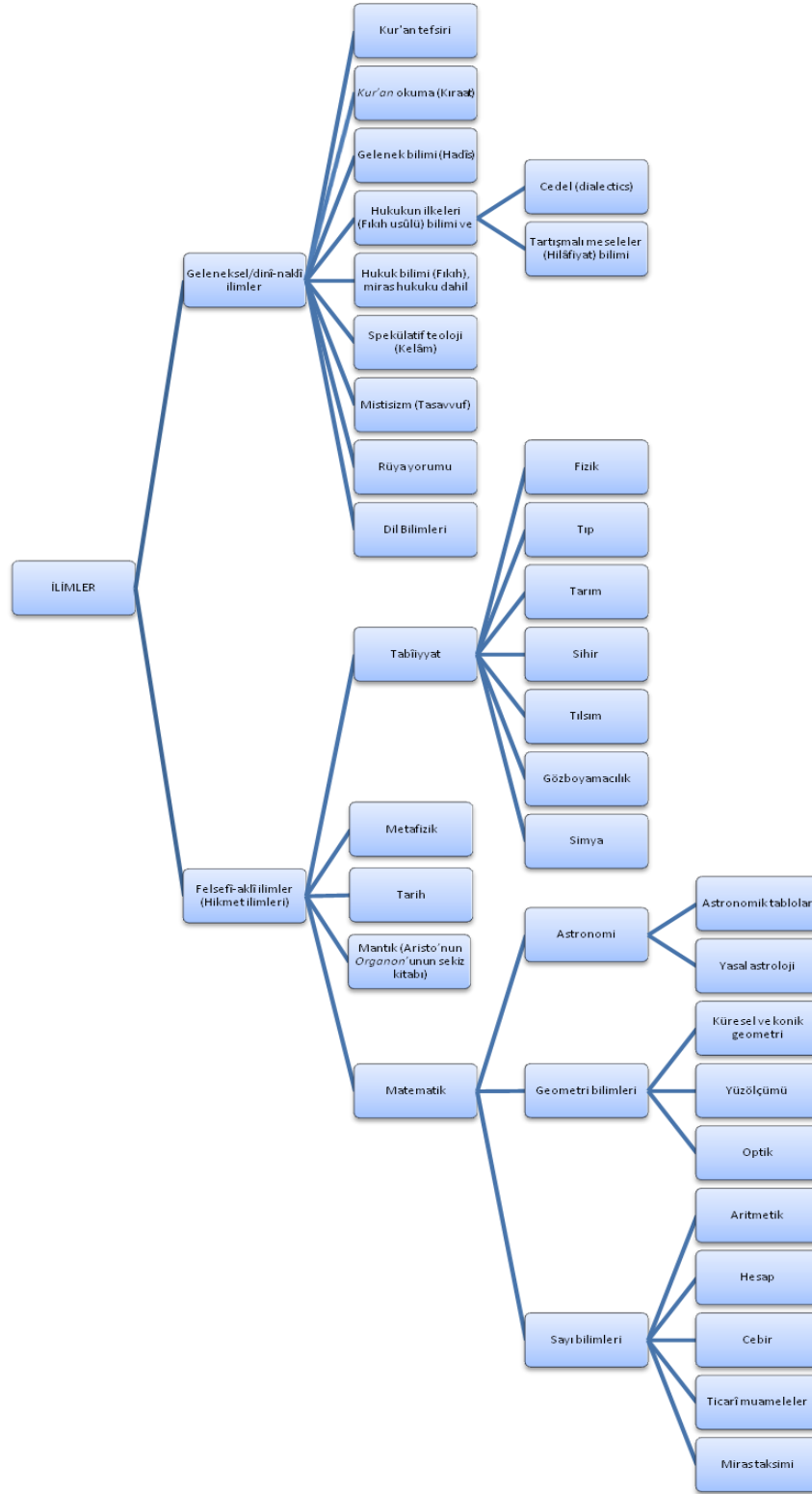


**Kaynak:** *Mukaddime/Âtuf Ef.*, vr. 18b.

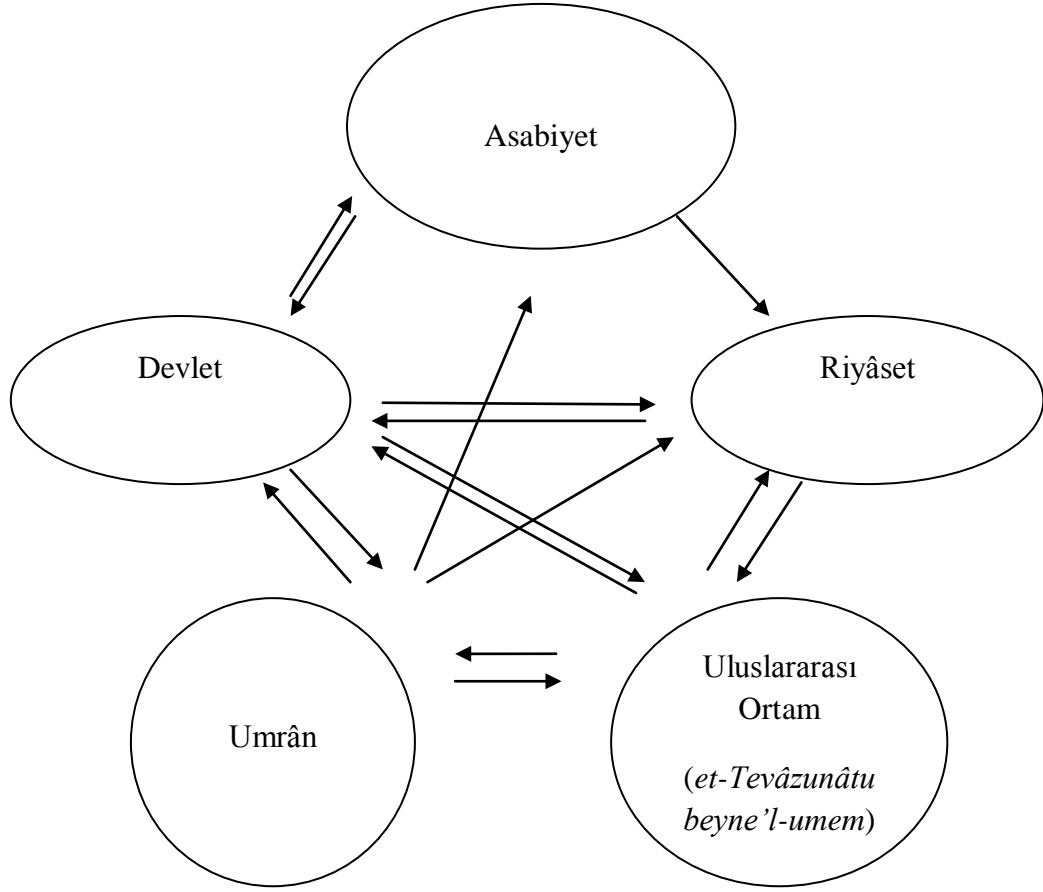


**Kaynak:** İbn Haldûn, *Mukaddime*, The British Museum, Add. 9574, vr. 29. (Bkz. María Jesús Viguera Molins (Ed.), *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires*, Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 8.)

## EK 9: İbn Haldûn'un İlimler Tasnifi.



**EK 10:** Asabiyet, Kabile Başkanlığı, Devlet, Umrân ve Uluslararası Ortam Arasındaki Etkileşim.



**EK 11: Uluslararası İlişkileri Etkileyen Niteliksel ve Niceliksel Unsurların Asabiyet ve Umrân ile Bağlantısı.**

		Asabiyet	Umrân
Niteliksel Unsurlar	Toplumsal Yapı	X	X
	Ulusal Karakter	X	X
	Ulusal Moral	X	X
	Kamuoyu	X	X
	Askerî Hazırlık Derecesi	X	X
	Yönetimin Niteliği	X	
	Siyasal Kültür	X	
	Bürokrasinin Yapısı	X	
Niceliksel Unsurlar	İklim	X	X
	Coğrafi Şartlar ve Konum	X	X
	Doğal Kaynaklar		X
	Nüfus	X	X
	İktisadî Politikalar ve Ülke Refahı	X	X
	Endüstriyel Kapasite		X
	Uluslararası Ticaret		X



**EK 12:** Devletin Tavrı (Etvâru 'd-devlet) ile Dış Politikanın Niteliği Arasındaki İlişki.

		Dış Politikanın Niteliği		
		Yayılmacı (Emperyalist) Politika	Statüko Politikası	Prestij Politikası
Devletin Tavrı	Zafer Tavri	X		
	İstibdat Tavri	X		
	Ferâğ (Sukunet) Tavri		X	X
	Musâleme (Barış) Tavri		X	X
	İsrâf ve Tebzîr Tavri		X	X

## BİBLİYOGRAFYA

### I. Basılı Yayınlar


- al-Abbadi, Ahmad Mujtar** (Ahmed Muhtar el-Abbâdî), “The Mamluks”, *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde, María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 90-97.
- ....., “el-Memâlîku”, İbrahim Saîd Fehîm (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit fi'l-Karni'r-râbi' aşer: Kıyâmu ve sukûtu imberâtorîyyât* içinde, María Jesús Viguera Molins (tensik), İskenderiyye: Mektebetu'l-İskenderiyye, 2007, s. 96-103.
- Abdallah, Hassan**, *A Dictionary of International Relations and Conference Terminology*, Beyrut: Librairie du Liban, 1982.
- Abdusselâm, Ahmed**, *İbn Haldûn ve'l-'adl: Bahs fi Usûli'l-fikri'l-Haldûni*, Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1989.
- Abun-Nasr, Jamil M.**, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Acem, Refik**, *Mevsûatu Mustalahâti İbn Haldûn ve'ş-Şerîf Ali Muhammed el-Curcânî*, Beyrut: Mektebetu Lubnân, 2004.
- Açıkmeşe, Sinem Akgül**, *Kopenhag Okulu ve Realist Güvenlik Çalışmaları'nda Aktör, Tehdit ve Politika: Avrupa Güvenliği Üzerine Bir Değerlendirme*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Adem, Seifudein**, *Hegemony and Discourse: New Perspectives on International Relations*, Lanham: University Press of America, 2005.
- Adıvar, Abdülhak Adnan**, “İbni Haldun”, *İA*, C. V/2, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988, s. 738-743.
- Agnew, John A.** ve Stuart Corbridge, *Mastering Space*, London and New York: Routledge, 1995.
- Aguirre, Iñaki**, “Making Sense of Paradiplomacy? An Intertextual Inquiry about a Concept in Search of a Definition”, *Paradiplomacy in Action: The Foreign*

- Relations of Subnational Governments*, Francisco Aldecoa ve Michael Keating (Ed.), C. IX, S. 1 (London: Frank Cass Publishers, 1999), s. 185-209.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali**, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Ankara: V Yayınları, 1989.
- ..... ve Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, Ankara: İmge Kitabevi Y., 1997.
- Ahmad, Akbar S.**, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*, London: Routledge, 1988.
- ....., "İbn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today", *Middle East Journal*, Vol. 56, No. 1 (Winter 2002), s. 20-45.
- ....., (Ekber S. Ahmed), *İslam'ın Keşfi - İslam Toplumu ve Tarihi*, Lutfullah Karaman (çev.), İstanbul: İz Y., 1994.
- Ahmad, Manzooruddin**, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, Karaçi: Royal Book Co., 1991.
- Ahmad, Zaid**, *The Epistemology of Ibn Khaldūn*, London: Routledge Curzon, 2003.
- Akal, Cemal Bali**, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
- Akın, İlhan**, *Kamu Hukuku*, 7. b., İstanbul: Beta Y., 1993.
- Akkaya, Kadri**, "Göç Teorileri, İbn Haldun ve Avrupa'daki Göçmenler", *İbn Haldun ve Göç Tarihi* içinde, Veyis Güngör (red.), Amsterdam: Stichting Nederlands-Turks Academisch Genootschap, 1990, s. 40-45.
- Aklar, Yasemin Kilit**, "Globalist Teoriler: Emperyalizm ve Bağımlılık", *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde, Kocaeli: Umuttepe Y., 2009, s. 123-137.
- Akmir, Abdeluahed**, "The Kingdom of Mali in the 14th Century According to Ibn Khaldun and his Contemporaries", *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde, María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 118-127.
- Akşin, Sina**, "Bedevilik-Barbarlık ve İnsanlık Tarihi", *Toplum ve Bilim*, S. 11 (Güz 1980), s. 49-57.
- Akyüz, Vecdi**, "Sunuş", *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar – et-Ta'rîf bi-İbn Haldūn ve Rihletuhu Garben ve Şarkan* içinde, Vecdi Akyüz (çev.), İstanbul: Dergâh Y., 2004, s. 5-8.

- Alam, Manzoor**, “Ibn Khaldun on the Origin, Growth and Decay of Cities”, *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture: Medieval Muslim Historiography* içinde, C. V, Mohamed Taher (Ed.), New Delhi: Anmol Publications, 1997, s. 229-247.
- Albert, Mathias**, “Introduction”, *Observing International Relations: Niklas Luhmann and World Politics* içinde, Mathias Albert ve Lena Hilkermeier (Ed.), London: Routledge, 2004, s. 1-10.
- Albayrak, Ahmet**, “Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun”, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. IX, S. 9 (2000), s. 589-602.
- Âmilî, Misbâh**, *İbn Haldûn*, Mısırâte: Dâru'l-cemâhiriyye, 1397/1988.
- Amin, Samir**, *Avrupa Merkezilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, Mehmet Sert (çev.), İstanbul: Ayrıntı Y., 1993.
- ....., “Emperyalizm ve Kültürelcilik”, *Medeniyetler Çatışması* içinde, Murat Yılmaz (der.), 8. b. Ankara: Vadi Y., 2003, s. 350-358.
- Amstutz, Mark R.**, *International Ethics: Concepts, Theories, and Cases in Global Politics*, 2. ed., Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, 2005.
- Anawati, G.**, “Science”, *The Cambridge History of Islam: The Further Islamic Lands, Islamic Society and Civilization* içinde, C. II, Peter Malcolm Holt, Ann K. S. Lambton ve Bernard Lewis (Ed.), Cambridge: Cambridge University, 1970, s. 741-779.
- Anderson, Jon W.**, “Conjuring with Ibn Khaldun: From an Anthropological Point of View”, *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde, Bruce B. Lawrence (Ed.), Leiden: E. J. Brill, 1984, s. 111-121.
- Ansari, Shahabuddin**, “Ibn Khaldun: The Great Historian”, *The Muslim World League Journal*, (January and February 1988), Mekke, s. 25.
- Apak, Adem**, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2004.
- Aral, Vecdi**, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, 2. b., İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992.
- Arda, Erhan** ve diğerleri, *Sosyal Bilimler El Sözlüğü*, İstanbul: Alfa Y., 2003.
- Arı, Önder**, *Uluslararası İlişkiler*, İstanbul: Der Y., 1987.
- Arı, Tayyar**, *Uluslararası İlişkiler*, 2. b., İstanbul: Alfa Basın Yayımları Dağıtım, 1997.

- ....., *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, 3. b., İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2004.
- ....., *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, 3. b., İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 1999.
- Arıboğan, Deniz Ülke**, *Globalleşme Senaryosunun Aktörleri: Uluslararası İlişkilerde Güç Mücadelesi*, İstanbul : Der Y., 1996.
- ....., *Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi*, İstanbul: Sarmal Y., 1998.
- ....., *Uluslararası İlişkiler Düşüncesi: Tarihsel Gelişim*, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Y., 2007.
- Aristoteles**, *Politika*, M. Tunçay (çev.), 4. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Armağan, Ramazan**, “Türkiye’de Gelir ve Kurumlar Vergisi Oranlarında İndirimin Vergi Gelirleri Üzerine Etkileri”, *SDÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. XII, S. 3 (2007), s. 227-252.
- Aron, Raymond**, *Peace & War: A Theory of International Relations*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2003.
- Arsal, Sadri Maksudi**, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, İstanbul: Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti Y., 1945.
- Arslan, Ahmet**, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Vadi Y., 1994.
- ....., *İbn-i Haldun*, Ankara: Vadi Y., 1997,
- ....., “İbni Haldun’da Felsefi-Aklî ve Naklî-Vazî İlimler Ayrımı”, *Bilim ve Ütopya*, Yıl: 12, S. 148 (Ekim 2006), s. 16-22.
- Artz, Frederick B.**, *Orta Çağların Tini*, Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Y., 1996.
- Asad, Talal**, “The Idea of an Anthropology of Islam”, *The Social Philosophy of Ernest Gellner* içinde, John A. Hall ve Ian Jarvie (Ed.), Amsterdam: Rodopi, 1996, s. 381-403.
- Ashworth, Lucian M.**, “Ibn Khaldun and the Origins of State Politics”, *Postcolonialism and Political Theory* içinde, Nalini Persram (Ed.), Lanham: Lexington Books, 2007, 381-403.
- Aust, Anthony**, *Handbook of International Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- Ayubi, Nazih N.**, *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*, London: Tauris, 1995.
- el-Azme, Aziz**, *İbn Haldûn*, Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2000.
- ..... (Aziz al-Azmeh), *Ibn Khaldûn*, London: Routledge, 1990.
- ..... (Aziz al-Azmeh), *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, London: Frank Cass, 1982.
- ..... (Abdulaziz el-Azmeh), *Ibn Khaldun in Modern scholarship: A Study of Methods*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Oxford St. Antony's College, 1977.
- ..... (Aziz al-Azmeh), *Islams and Modernities*, London: Verso, 1993.
- Baali, Fuad**, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, Albany: State University of New York Press, 1988.
- ....., *The Science of Human Social Organization – Conflicting Views on Ibn Khaldun's (1332-1406) Ilm al-Umran*, New York: The Edwin Mellen Press, 2005.
- Baali, Fuad** ve Ali Wardi, "İbn Khaldun's Typology of Society in the Light of Modern Thought", *Journal of Social Sciences – Mecelletu'l-ulûmi'l-ictimâiyye*, C. IX, S. 2 (Câmiatu'l-Kuveyt, 1981), s. 236-251.
- Babinger, Franz**, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, Coşkun Üçok (çev.), Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992.
- Bacık, Gökhan**, *Modern Uluslararası Sistem: Köken, Genişleme, Nedensellik*, İstanbul: Kaknüs Y., 2007.
- Baeck, Louis**, "İbn Khaldun's Political and Economic Realism", *Joseph A. Schumpeter, Historian of Economics: Perspectives on The History of Economic Thought* içinde, Laurence S. Moss (Ed.), London: Routledge, 1996, s. 83-99.
- Bağçe, H. Emre**, "İbni Haldun'un İdeoloji Kuramı: Karşılaştırmalı Bir Çözümleme", *Doğu Batı*, Yıl: 8, S. 31 (Şubat-Mart-Nisan 2005, Ankara), s. 199-214.
- Balibar, Étienne**, "Fictive Ethnicity and Ideal Nation", *Ethnicity* içinde, John Hutchinson ve Anthony D. Smith (Ed.), Oxford: Oxford University Press, 1996, s. 164-168.

- ....., “Sınıf Irkçılığı”, *İrk, Ulus, Sınıf - Belirsiz Kimlikler* içinde, E. Balibar ve I. Wallerstein (Ed.), Nazlı Ökten (çev.), 2. b., İstanbul: Metis Y., 1995, s. 254-269.
- ....., “Ulus Biçimi: Tarih ve İdeoloji”, *İrk, Ulus, Sınıf - Belirsiz Kimlikler* içinde, E. Balibar ve I. Wallerstein (Ed.), Nazlı Ökten (çev.), 2. b., İstanbul: Metis Y., 1995, s. 109-133.
- Bânebeyle, Hüseyin Abdullah**, *İbn Haldûn ve Turâsuhu't-terbevî*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984.
- Barakat, Gamal**, *Dictionary of Diplomatic Terminology*, Beirut: Librairie Du Liban, 1985.
- Barker, J. Craig**, *International Law and International Relations*, New York: Continuum, 2004.
- Barkin, J. Samuel** ve Bruce Cronin, “The State and the Nation: Changing Norms and Rules of Sovereignty in International Relations”, *International Organization*, Yıl: 48, S. 1 (Winter 1994), s. 107-130.
- Barnes, Barry**, “Thomas Kuhn”, *Çağdaş Temel Kuramlar* içinde, Quentin Skinner (Ed.), Ahmet Demirhan (çev.), Ankara: Vadi Y., 2. b., 1997, s. 110-131.
- Barthold, W.**, *İslam Medeniyeti Tarihi*, M. Fuad Köprülü (çev.), 6. b., Ankara: DİB Y., 1984.
- Başçeri, Esin Yılmaz**, “Uluslararası Göç”, *Uluslararası Politikada Yeni Alanlar Yeni Bakışlar* içinde, Faruk Sönmezoğlu (der.), İstanbul: Der Y., 1998, s. 489-517.
- Batseva, Svetlana M.**, “İbni Haldun Düşüncesinin Toplumsal Temelleri”, Vahap Erdoğan (çev.), *Bilim ve Ütopya*, S. 57 (Mart 1999), s. 24-29.
- ....., “İbni Haldun'un Tarihsel-Felsefi Öğretisinin Toplumsal Temelleri”, Vahap Erdoğan (çev.), İbn Haldun, *Mukaddime* içinde, C. I, Turan Dursun (çev.), Ankara: Onur Y., 1977, s. 46-60.
- Batsiyfa, Siftilana** [Svetlana Batseva], *el-Umranu'l-beşeri fî Mukaddimeti İbn Haldûn*, Rıdvan İbrâhim (çev.),  Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitâb, 1986.
- Battah, Abdalla M.**, *Ibn Khaldun's Principles of Political Economy: Rudiments of a New Science*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, The American University UMI, 1988.

- Bauman, Zygmunt**, *Intimations of Postmodernity*, London and New York: Routledge, 1992.
- Bayraktar, Mehmet**, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: AÜİF Y., 1988.
- Bayraktar, Mehmet**, “İbn Haldun’un Sosyal Atomculuğu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXVI (Ankara, 1983), s. 625-628.
- Ba-Yunus, İlyas** ve Ferîd Ahmed, *İslam Sosyolojisi – Bir Giriş Denemesi*, Rıdvan Kaya (çev.), İstanbul: Bir Y., 1986.
- Beck, Sanderson**, *Ethics of Civilization: Middle East and Africa to 1875*, C. I, Goleta, California: World Peace Communications, 2004.
- Becker, David G.**, “Postimperialism and Realism in Theories of International Relations”, *Postimperialism and World Politics* içinde, David G. Becker ve Richard L. Sklar (Ed.), Wesport: Praeger Publishers, 1999, s. 37-74.
- Beckingham, C. F.**, “Book Review”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, C. XXXII (Hertford, 1969), s. 148-150.
- Bedir, Murteza**, “İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldun”, *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde, Recep Şentürk (Ed.), İstanbul: İz Y., 2009, s. 23-57.
- Beitz, Charles R.**, *Political Theory and International Relations*, Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Berenskoetter, Felix**, “Thinking about Power”, *Power in World Politics* içinde, Felix Berenskoetter ve Michael J. Williams (Ed.), New York: Routledge, 2007, s. 1-22.
- Berger, Peter L.** ve Brigitte Berger ve Hansfried Kellner, *Modernleşme ve Bilinç*, Cevdet Cerit (çev.), İstanbul: Pınar Y., 1985.
- Berry, Christopher J.**, “İnsan Doğası”, *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*, William Outhwaite (Ed.), Melih Pekdemir (çeviriyi yay. haz.), İstanbul: İletişim Y., 2008.
- Besson, Samantha** ve John Tasioulas, *The Philosophy of International Law*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Betts, Alexander**, *Forced Migration and Global Politics*, Chichester (West Sussex): John Wiley and Sons Ltd, 2009.
- Beyâtî, Ca’fer**, *Mefhûmu’d-devle inde’t-Turtûşî ve İbn Haldûn*, Sûse (Tunus): Dâru’l-ma’ârif, 1999.
- Biegel, L. C.**, “İbn Haldun’un Hayatı ve Çalışmaları”, *İbn Haldun ve Göç Tarihi* içinde,



- Veyis Güngör (red.), Amsterdam: Stichting Nederlands-Turks Academisch Genootschap, 1990, s. 25-26.
- Bilge, Suat**, *Milletlerarası Politika*, Ankara: Ankara Üniversitesi SBF Y., 1966.
- Bilgi, Alaattin**, “İbni Haldun: Marx’tan Beş Yüzyıl Önce...”, *Bilim ve Ütopya*, S. 57 (Mart 1999), s. 30-33.
- ....., “İbni Haldun ve Mukaddime”, *Evrensel Kültür*, S. 194 (Şubat 2008), s. 71-75.
- ....., “İbni Haldun ve Mukaddime”, *Evrensel Kültür*, S. 45 (Eylül 1995), s. 16-19.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan**, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, 4. b., İstanbul: Filiz Kitabevi, t.y.
- Bilmen, Ömer Nasuhi**, *Kur’anı Kerim’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, I-VIII, İstanbul: Bilmen Y., 1964.
- Bin Nebi, Malik**, *İslâm Davası - İslâm Dünyasına Bakış*, Muharrem Tan (çev.), İstanbul: Yöneliş Y., 1990.
- Binder, Leonard**, “Identity, Culture, Collective Action”, *The Evolution of Political Knowledge: Democracy, Autonomy, and Conflict in Comparative and International Politics* içinde, Edward D. Mansfield ve Richard Sisson (Ed.), Columbus: The Ohio State University Press, 2004, s. 146-187.
- ....., “Introduction: The International Dimensions of Ethnic Conflict in the Middle East”, *Ethnic Conflict and International Politics in the Middle East* içinde, Leonard Binder (Ed.), Gainesville: University Press of Florida, 1999, s. 1-40.
- Black, Antony**, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, New York: Routledge, 2001.
- Black, C. E.**, *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Y., 1986.
- Bloom, William**, *Personal Identity, National Identity and International Relations*, Cambridge: Cambridge Universtiy Press, 1993.
- Boczek, Boleslaw Adam**, *International Law: A Dictionary*, Lanham: Scarecrow Press, 2005.
- Boer, T. J. de**, *İslâm’da Felsefe Tarihi*, Yaşar Kutluay (çev.), Ankara: Birlik Y., 1960.

- ....., *The History of Philosophy in Islam*, Edward R. Jones (trans.), 2. b., New Delhi: Cosmo Publications, 1983.
- Bolay, Süleyman Hayri**, “Akıl”, *DİA*, C. II, İstanbul: İSAM, 1989, s. 238-242.
- ....., *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, 2. b., İstanbul: Ötüken N., 1981.
- Bottomore, Tom B.**, *Frankfurt Okulu*, Ahmet Çiğdem (çev.), 2. b., Ankara: Vadi Y., 1997.
- Boudon, Raymond**, *Sosyoloji Yöntemleri*, Alev Türker (çev.), İstanbul: İletişim Y., 1991.
- Bouthoul, Gaston**, *İbn Haldun: Felsefetu’l-ictimâ’iyye*, Adil Zuaytir (çev.), 2. b., Beyrut: Muessesetu’l-Arabiyyeti’d-Dirâsâti, 1983.
- ....., “Ibn Khaldoun”, Ibn Khaldoun, *Les prolégomènes d’Ibn Khaldoun: traduits en français et Commentés* içinde, William Mac Guckin de Slane (çev.), C. I, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1934, s. xvii-xxxiv.
- ....., *Siyaset Sosyolojisi*, Ali Türkay Yazıcı (çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1968.
- ....., *Sosyoloji Tarihi-I*, Cemal Süreyya (çev.), İstanbul: İletişim Y., 1992.
- Braudel, Fernand**, *A History of Civilizations*, Richard Mayne (trans.), New York 1995.
- ....., *Tarih Üzerine Yazılar*, M. Ali Kılıçbay (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 1992.
- Brecher, Michael** ve Frank P. Harvey, “The Essence of Millennial Reflections on International Studies: Methodology I”, *Evaluating Methodology in International Studies* içinde, Michael Brecher ve Frank P. Harvey (Ed.), Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2002, s. 1-19.
- Brett, Michael**, “Morocco and the Ottomans: The Sixteenth Century in North Africa”, *Journal of African History*, Vol. 24, Cambridge University Press, 1983, s. 331-341.
- Brockelmann, Carl**, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I-III, Leiden: E.J. Brill, 1949; *Supplementband*, I-II, Leiden: E.J. Brill, 1938.
- ....., *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, Neşet Çağatay (çev.), Ankara: TTK, 1992.
- Brown, Chris**, *Understanding International Relations*, 2. ed., London: Palgrave, 2001.

- ..... ve Kirsten Ainley, *Uluslararası İlişkileri Anlamak*, Arzu Oyacıoğlu (çev.), 2. b., İstanbul: Yayınodası, 2007.
- Brown, J. A. C.**, *Siyasal Propaganda*, Yusuf Yazar (çev.), İstanbul: Ağaç Y., 1992.
- Brown, Michael Edward**, “Causes and Implications of Ethnic Conflict”, *Ethnic Conflict and International Security* içinde, Michael Edward Brown (Ed.), Princeton: Princeton University Press, 1993, s. 3-26.
- Bryman, Alan** ve Peter Baehr, “Karizma”, *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü - The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought* içinde, William Outhwaite (Ed.), Melih Pekdemir (çeviriyi yay. haz.), İstanbul: İletişim Y., 2008, s. 404-406.
- Bsoul, Labeeb Ahmed**, “Historical Evolution of Islamic Law of Nations/Siyar”, *Digest of Middle East Studies*, Vol. 17, No. 1 (Spring 2008), s. 48-67.
- Buhârî**, *Sahîh-i Buhârî – Muhtasar-ı Tecrîd-i Sarîh*, A. Feyzi Kocaer (çev.), I-XII, Ankara: Yeni Şafak, 2004.
- Bukhsh, Khuda**, “Ibn Khaldun and His History of Islamic Civilization”, *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture: Medieval Muslim Historiography* içinde, Mohamed Taher (Ed.), C. V, New Delhi: Anmol Publications, 1997, s. 188-228.
- Bulloch, John** ve Adel Darwish, *Su Savaşları*, Mehmet Harmancı (çev.), İstanbul: Altın Kitaplar, 1994.
- Burchill, Scott**, “Introduction”, *Theories of International Relations* içinde, Scott Burchill ve diğerleri (Ed.), London: Macmillan Press, 1996, s. 1-27.
- ....., “Liberal Internationalism”, *Theories of International Relations* içinde, Scott Burchill ve diğerleri (Ed.), London: Macmillan Press, 1996, s. 28-66.
- ....., “Realizm and Neo-realizm”, *Theories of International Relations* içinde, Scott Burchill ve diğerleri (Ed.), London: Macmillan Press, 1996, s. 67-92.
- Burke, Peter**, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, Mete Tunçay (çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Y., 1994.
- Burton, J. W.**, *Systems, States, Diplomacy and Rules*, London: Cambridge University Press, 1968.
- Butterworth, Charles E.**, “Ibn Khaldûn”, *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, Helaine Selin (Ed.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997, s. 422-423.

- Buzan, Barry**, *From International to World Society?: English School Theory and The Social Structure of Globalisation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- ..... ve Richard Little, “International Systems in World History: Remaking the Study of International Relations”, *Historical Sociology of International Relations* içinde, Stephen Hobden ve John M. Hobson (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 200-222.
- Byers, Michael**, *Custom, Power and The Power of Rules: International Relations and Customary International Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Cabbar, Ahmed**, “İbni Haldun’un Hayatında ve Eserlerinde Rasyonel Bilimler”, Kiraz Perinçek (çev.), *Bilim ve Ütopya*, S. 57 (Mart 1999), s. 10-13.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid**, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Said Aykut (çev.), İstanbul: Kitabevi, 2000.
- ....., “İbn Haldun’un Toplum ve Tarih Görüşünün Günümüzdeki Önemi”, M. Macit Karagözoğlu (çev. ve yay. haz.), *BSV Bülten*, Yıl: 17, S. 62 (Eylül-Aralık 2006), s. 66-70.
- ....., *Fikru İbni Haldun: el-Asabiyyetu ve’l-devletu*, 4. b., Dâru’l-Beyza: Dâru’n-neşri’l-Mağribiyye, 1984.
- ..... (Câbirî), *İslâm’da Siyasal Akıl*, Vecdi Akyüz (çev.), İstanbul: Kitabevi, 1997.
- ....., “Niçin İbn Haldun?”, Harun Yılmaz (çev.), *Dîvân İlmî Araştırmalar*, Yıl: 11, S. 21 (2006), s. 9-16.
- Cafer, Muhammed Kemal İbrâhim**, *Fi’l-Felsefeti’l-İslâmiyye: Dirâsetun ve Nusûs*, Kuveyt: Mektebetu’l-felâh, 1986.
- Caiden, Gerald E.**, “*Toward A General Theory of Official Corruption*”, *Asian Journal of Public Administration*, Vol. 10, No. 1 (June 1988), s. 3-26.
- Camiî, Muhammed Mescid-i**, *Ehl-i Sünnet ve Şia’da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, Malik Eşter (çev.), İstanbul: İnsan Y., 1995.
- Campanini, Massimo**, *An Introduction to Islamic Philosophy*, Caroline Higgitt (çev.), Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- Campbell, David** ve Michael J. Shapiro, “Introduction: From Ethical Theory to Ethical Relation”, *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics* içinde, David

- Campbell ve Michael J. Shapiro (Ed.), Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999, s. vii-xx.
- Candan, Nesrin**, “İbni Haldun’un Dilinden ‘Asabiyet’in Tahlili ve Tarihi Bir Sorgulama”, *Evrensel Kültür*, S. 194 (Şubat 2008), 62-67.
- Cannon, John A.** ve diğerleri (Ed.), *The Blackwell Dictionary of Historians*, “İbn Khaldun”, Oxford: Blackwell, 1988.
- Cantori, Louis J.** ve Steven L. Spiegel, *The International Politics of Regions: A Comparative Approach*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1970.
- Carlson, Elwood**, “Nüfus”, *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*, William Outhwaite (Ed.), Melih Pekdemir (çeviriyi yay. haz.), İstanbul: İletişim Y., 2008.
- Carment, David** ve Patrick James, “Ethnic Conflict and International Level: Theory and Evidence”, *Wars in the Midst of Peace: The International Politics of Ethnic Conflict* içinde, David Carment ve Patrick James (Ed.), Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1997, s. 1-10.
- Carr, Edward Hallett**, *Milliyetçilik ve Sonrası*, Osman Akınhay (çev.), 3. b., İstanbul: İletişim Y., 1999.
- ....., *Tarih Nedir?*, 5. b., Misket Gizem Gürtürk (çev.), İstanbul: İletişim Y., 1996.
- ....., *The Twenty Years’ Crisis, 1919-1939: An Introduction to The Study of International Relations*, New York: Palgrave, 2001.
- Ceyhan, Semih**, “İbn Haldun’un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı”, *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde, Recep Şentürk (Ed.), İstanbul: İz Y., 2009, s. 81-120.
- Chalmers, Alain**, *Bilim Dedikleri*, Hüsamettin Arslan (çev.), Ankara: Vadi Y., 1990.
- Chapra, M. Umer**, “İbn Haldun’un Gelişme Teorisi Günümüz İslâm Dünyasının Düşük Performansını İzahta Yardımcı Olur mu?”, *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde, Recep Şentürk (Ed.), İstanbul: İz Y., 2009, s. 369-416.
- Charfi, Abdelmajid**, “İbn Khaldun’s Sociological Analyses”, *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde, María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 348-353.
- Cheddadi, Abdusselam**, “The World of Ibn Khaldun”, *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde, María

- Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 34-39.
- Childe, Gordon**, *Tarihte Neler Oldu*, Mete Tunçay ve Alaeddin Şenel (çev.), 2. b., İstanbul: Alan Y., 1983.
- Christides, Vassilios**, “Cyprus between East and West: The French Kingdom of Lusignans, an Appendage to the Latin Kingdom, vs. the Mamluks”, *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde, María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 98-105.
- Cioffi-Revilla, Claudio A.**, “Fuzzy Sets and Models of International Relations”, *American Journal of Political Science*, Vol. 25, No. 1 (February 1981), s. 129-159.
- Claessen, Henri J. M.**, “Erken Devlete Yapısal Bir Yaklaşım”, *Erken Devlet* içinde, Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik (Ed.), Alaeddin Şenel (çev.), Ankara: İmge Kitabevi Y., 1993, s. 156-246.
- ....., “Sınırlar: Erken Devletin Başladığı ve Sona Erdiği Noktalar”, *Erken Devlet* içinde, Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik (Ed.), Alaeddin Şenel (çev.), Ankara: İmge Kitabevi Y., 1993, s. 277-300.
- ..... ve Peter Skalnik, “Erken Devlet: Kuramlar ve Varsayımlar”, *Erken Devlet* içinde, Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik (Ed.), Alaeddin Şenel (çev.), Ankara: İmge Kitabevi Y., 1993, s. 3-42.
- Clausewitz, Carl von**, *Savaş Üzerine*, Şiar Yalçın (çev.), İstanbul: Spartaküs Y., 1997.
- Clement, F.** ve J. F. A., “Bir Bilinçsizlik Teorisyeni: İbn Haldun”, İsmail Doğan (çev.), *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, S. 5 (Ankara, Ekim 1987), s. 106-115.
- Cohen, Ronald**, “Devletin Kökenleri - Yeniden Değerlendirme”, *Erken Devlet* içinde, Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik (Ed.), Alaeddin Şenel (çev.), Ankara: İmge Kitabevi Y., 1993, s. 43-111.
- Connolly, William E.**, “The Complexity of Sovereignty”, *Sovereign Lives: Power in Global Politics* içinde, Jenny Edkins, Véronique Pin-Fat ve Michael J. Shapiro (Ed.), New York: Routledge, 2004, s. 23-40.
- Copleston, F. C.**, *Felesefe Tarihi - Hegel*, C. VII, Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Yayınları, 3. b., 1996.

- ....., "Hegel", *Büyük Düşünürlerin Politika Felsefeleri* içinde, Maurice Cranston (Ed.), İstanbul: Milliyet Kültür Kulübü, 1968, s. 85-92.
- Corbin, Henry**, *İbn Rüşd'den Günümüze İslâm Felsefe Tarihi*, Abdullah Haksöz (çev.), İstanbul: İnsan Y., 1997.
- Cox, Robert W.**, "Influences and Commitments", Robert W. Cox ve Timothy J. Sinclair, *Approaches to World Order* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 19-38.
- ....., "Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun" Robert W. Cox ve Timothy J. Sinclair, *Approaches to World Order* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 144-173.
- ....., "Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun", James N. Rosenau ve Ernst-Otto Czempiel (Ed.), *Governance without Government: Order and Change in World Politics* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 132-159.
- ....., "Universality in International Studies: A Historicist Approach", *Millennial Reflections on International Studies* içinde, Michael Brecher ve Frank P. Harvey (Ed.), Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2002, s. 209-216.
- ..... ve Michael G. Schechter, *The Political Economy of a Plural World: Critical Reflections on Power, Morals and Civilization*, London: Routledge, 2002.
- ..... ve Timothy J. Sinclair, *Approachs to World Order*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Crawford, Robert M. A.**, *Idealism and Realism in International Relations: Beyond the Discipline*, London: Routledge, 2000.
- ....., "International Relations as an Academic Discipline: If It's Good for America, is It Good for the World?", *International Relations - Still an American Social Science? Toward Diversity in International Thought* içinde, Robert M. A. Crawford ve Darryl S. L. Jarvis (Ed.), Albany: State University of New York Press, 2001, s. 1-23.
- Crick, Bernard**, *In Defence of Politics*, 5. ed., London: Penguin Books, 1993.

- Cutler, A. Claire**, “The ‘Grotian Tradition’ in International Relations”, *Review of International Studies*, S. 17 (Great Britain, 1991), s. 41-65.
- Çağlar, Gazi**, *Uygarlıklar Arası Savaş Miti: Dünyanın Diğer Bölümüne Karşı Batı*, S. Nazlı Kaya (çev.), İstanbul: Belge Y., 2003.
- Çağrı, Mustafa**, “Asabiyet”, *DİA*, C. III, İstanbul: İSAM, 1991, s. 453-455.
- Çaksu, Ali**, “İdealler ve Gerçekler: İbn Haldun’un Asabiyet ve Siyasi İktidarı Meşrulaştırması”, *Felsefe Dünyası*, S. 46 (2007), 25-42.
- Çam, Esat**, *Siyaset Bilimine Giriş*, İstanbul: İÜİFY, 1981.
- Çetin, Osman**, “Medeniyet”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, C. II, İstanbul: Risâle Y., 1990.
- Çilingir, Lokman**, *Farabi ve İbn Haldun’da Siyaset*, Ankara: Araştırma Y., 2009.
- Çubukçu, Aydın**, “Doğu’nun Marx’ı”, *Evrensel Kültür*, S. 194 (Şubat 2008), s. 57.
- Çubukçu, İbrahim Agâh**, *İslâmDüşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara: AÜİF, 1972.
- Dabydeen, S.**, “Ibn Khaldun: An Interpretation”, *The Islamic Quarterly*, Vol. XIII, No. 2 (1969), s. 79-101.
- Dağı, İhsan D.**, “Normatif Yaklaşımlar: Adalet, Eşitlik ve İnsan Hakları”, *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar* içinde, Atila Eralp (der.), 7. b., İstanbul: İletişim Y., 2004, s. 185-226.
- D’Anieri, Paul**, *International Politics: Power and Purpose in Global Affairs*, Belmont: Cengage Learning, 2009.
- Davis, John**, “Irrationality in Social Life”, *The Social Philosophy of Ernest Gellner* içinde, John A. Hall ve Ian Jarvie (Ed.), Amsterdam: Rodopi, 1996, s. 445-463.
- Davis, Natalie Zemon**, “What is Universal about History?”, *Transitionale Geschichte – Themen, Tendenzen und Theorien* içinde, Gunilla-Friederike Budde, Sebastian Conrad ve Oliver Janz (Ed.), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2006, s. 15-20.
- Dawood, N. J.**, “Introduction”, İbn Khaldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History* içinde, Franz Rosenthal (çev.), N. J. Dawood (Ed. ve yay. haz.), London: Routledge and Kegan Paul, 1978, s. vii-xiv.
- DeFleur, Melvin L.**, William V. D’antonio ve Lois DeFleur, *Sociology: Man in Society*, London: Scott, Foresman and Company, 1971.



- Demir, Ali Faik**, “Jeopolitiğe Günümüzden Bir Bakış”, *Uluslararası Politikada Yeni Alanlar Yeni Bakışlar* içinde, Faruk Sönmezoğlu (der.), İstanbul: Der Y., 1998, s. 287-306.
- Demir, Hilmi**, “Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (*İn'ikâs-ı Edille*) ve Mütেকaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, *Dini Araştırmalar*, C. X, No. 29 (Eylül-Kasım 2007), s. 79-114.
- Demir, Ömer**, *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Ağaç Y., 1992.
- Demir, Remzi**, “İbn Haldûn'un Tarih ve Toplum Felsefesinin Türkiye'ye Girişi ve Etkileri”, *Bilim ve Ütopya*, Yıl: 12, S. 148 (Ekim 2006), s. 9-15.
- Descartes, R.**, *Metot Üzerine Konuşma*, K. Sahir Sel (çev.), İstanbul: Sosyal Y., 2. b., 1994.
- Desomogyi, Joseph**, “Economic Theory in Classical Arabic Literature”, *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture: Studies in Islamic Economics* içinde, Mohamed Taher (Ed.), C. VIII, New Delhi: Anmol Publications, 1997, s. 1-10.
- ....., “State Intervention in Classical Arabic Literature”, *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture: studies in Islamic Economics* içinde, Mohamed Taher (Ed.), C. VIII, New Delhi: Anmol Publications, 1997, s. 47-51.
- Deudney, Daniel H.**, *Bounding Power: Republican Security Theory from the Polis to the Global Village*, Princeton: Princeton University Press, 2006.
- ....., “Bringing Nature Back In: Geopolitical Theory from the Greeks to the Global Era”, *Contested Grounds: Security and Conflict in the New Environmental Politics* içinde, Daniel Deudney ve Richard Anthony Matthew (Ed.), Albany: State University of New York Press, 1999, s. 25-60.
- Devetak, Richard**, “Critical Theory”, *Theories of International Relations* içinde, Scott Burchill ve diğerleri (Ed.), London: Macmillan Press, 1996, s. 145-178.
- ....., “Postmodernism”, *Theories of International Relations* içinde, Scott Burchill ve diğerleri (Ed.), London: Macmillan Press, 1996, s. 179-209.
- Dhaouadi, Mahmoud**, *New Explorations into the Making of Ibn Khaldun's Umran Mind*, Kuala Lumpur: E. S. Noordeen, 1997.
- Ditmarsch, Hans P. van**, “Logical Fragments in Ibn Khaldûn's *Muqaddimah*”, *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology* içinde,

- Shahid Rahman, Tony Street ve Hassan Tahiri (Ed.), Springer Science + Business Media, 2008, s. 281-294.
- Divitçioğlu, Sencer**, “İdris Küçükömer ya da İbn Haldun Versus Locke”, *Toplum ve Bilim*, S. 40 (Kış 1988), s. 7-15.
- Dlbet, Francois**, “Göç”, *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*, William Outhwaite (Ed.), Melih Pekdemir (çeviriyi yay. haz.), İstanbul: İletişim Y., 2008.
- Doğan, D. Mehmet**, “Umran”, *Büyük Türkçe Sözlük*, 17. b., İstanbul: Pınar Y., 2005.
- Donnelly, Jack**, “Realism”, *Theories of International Relations* içinde, Scott Burchill ve diğerleri (Ed.), 3. ed, New York: Palgrave Macmillan, 2005, s. 29-54.
- ....., *Realism and International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- ....., “Realism and the Academic Study of International Relations”, *Political Science in History: Research Programs and Political Traditions* içinde, James Farr, John S. Dryzek ve Stephen T. Leonard (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 175-197.
- Downs, Robert B.**, *Dünyayı Değiştiren Kitaplar*, Erol Güngör (çev.), 2. b., İstanbul: Ötüken Y., 1995.
- Doyle, Michael**, *Ways of War and Peace: Realism, Liberalism ve Socialism*, New York: W. W. Norton and Company, 1997.
- Dreyfus, Françoise**, *Bürokrasinin İcadı*, Işık Ergüden (çev.), İstanbul: İletişim Y., 2007.
- Duman, Fatih**, “‘İdeoloji’ Kuramları”, *Feodaliteden Küreselleşmeye: Temel Kavram ve Süreçler* içinde, Tevfik Erdem (Ed.), Ankara: Lotus Y., 2006, s. 163-206.
- Dunn, Kevin C.**, “Introduction: Africa and International Relations Theory”, *Africa’s Challenge to International Relations Theory* içinde, Kevin C. Dunn ve Timothy M. Shaw (Ed.), New York: Palgrave Publishers Ltd, 2001, s. 1-8.
- Dunne, Tim**, “Liberalism”, *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations* içinde, John Baylis ve Steve Smith (Ed.), 2. ed., Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 162-181.
- Dupuy, Rene-Jean**, *Uluslararası Hukuk*, Selahattin Bağdatlı (çev.), 2. b., İstanbul: İletişim Y., 1995.
- Duralı, Teoman**, *Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyeti*, İstanbul: İz Y., 1996.

- Dursun, Turan**, “Çevirenin Önsözü”, İbn Haldun, *Mukaddime* içinde, C. I, Turan Dursun (çev.), Ankara: Onur Y., 1977, s. 9-45.
- ....., “İbni Haldun’un Temel Düşünceleri”, *Bilim ve Ütopya*, S. 57 (Mart 1999), s. 14-23.
- Duursma, Jorri**, *Fragmentation and The International Relations of Micro-states: Self-determination and Statehood*, Cambridge: Cambridge Universtiy Press, 1996.
- Duverger, Maurice**, *Politikaya Giriş*, 2. b., İstanbul: Varlık Y., 1984.
- ....., *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli, 2. b., İstanbul 1982.
- ....., *Siyasi Partiler*, E. Özbudun (çev.), 2. b., Ankara, 1974.
- ....., *Sosyal Bilimlere Giriş*, Ünsal Oskay (çev.), 4. b., İstanbul: Bilgi Y., 1990.
- Ebenstein, William**, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, İsmet Özel (çev.), İstanbul: Şûle Y., 1996.
- Ebu Süleyman, A. Ahmed**, *İslâm’ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, Fehmi Kuru (çev.) İstanbul: İnsan Y., 1985.
- Echevarria, Ana**, “The Order of the Sash: From Alfonso XI to the House of Trastámara”, *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde, María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 68-73.
- Eflatun**, *Devlet*, Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (çev.), 5. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.
- Einstein, Albert**, “Russell’in Felsefe Tarihi Üzerine”, Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi - I* içinde, Muammer Sencer (çev.), 6. b., İstanbul: Say Y., 1997, s. 21-25.
- Elmacı, Süleyman** ve Ünsal Bekdemir, “Ortaçağ İslâm Aleminde Şehir: İbn Haldun’un Şehre Bakışı”, *Doğu Coğrafya Dergisi*, , C. XIII, S. 19 (2008), s. 73-88.
- Elpen, Levent**, “Kemal Karpat: ‘Soyut’ Medeniyetler Çatışmaz”, *Tarih ve Düşünce*, S. 24 (Kasım-Aralık 2001), s. 32-37.
- Elshtain, Jean Bethke**, “Just War, Realism, and Humanitarian Intervention”, *The Sacred and the Sovereign: Religion and International Politics* içinde, John D. Carlson ve Erik C. Owens (Ed.), Washington: Georgetown University Press, 2003, s. 90-112.
- Enamorado, Virgilio Martínez**, “el-Ma‘rifetu ve’l-kuvvetu ve’l-medârisu fî zemeni

- İbn-i Haldûn”, Muhammed Abdulğani (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit fi'l-Karni'r-râbi' aşer: Kıyâmu ve sukûtu imberâtoriyât* içinde, María Jesús Viguera Molins (tensik), İskenderiyye: Mektebetu'l-İskenderiyye, 2007, s. 348-353.
- Enan, Mohammad Abdullah**, *Life and Work of Ibn Khaldun*, 2. b, New Delhi: Kitab Bhavan, 1984.
- Entelis, John P.** ve Mark A. Tessler, “The Maghrib: An Overview”, *The Government and Politics of the Middle East and North Africa* içinde, David E. Long ve Bernard Reich (Ed.), 2. b., Boulder: Westview Press, 1986, s. 372-381.
- Er, İzzet**, *Din Sosyolojisi*, Ankara: Akçağ Y., 1998.
- Eralp, Atila**, “Giriş”, *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar* içinde, Atila Eralp (der.), 7. b., İstanbul: İletişim Y., 2004, s. 7-13.
- ....., “Uluslararası İlişkiler Disiplininin Oluşumu: İdealizm-Realizm Tartışması”, *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar* içinde, Atila Eralp (der.), 7. b., İstanbul: İletişim Y., 2004, s. 57-88.
- Eraydın, Özlem**, “Dilin Milliyetçilik Hareketlerindeki Rolü: Quebec Milliyetçilik Hareketi”, *Uluslararası Politikada Yeni Alanlar Yeni Bakışlar* içinde, Faruk Sönmezoğlu (der.), İstanbul: Der Y., 1998, s. 259-285.
- Ercan, Arda**, “Pluralizme Bir Bakış”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde, Kocaeli: Umuttepe Y., 2009, s. 139-146.
- ....., “Uluslararası İlişkilerde Analitik Bir Yaklaşım: Oyun Teorisi”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde, Kocaeli: Umuttepe Y., 2009, s. 109-122.
- Ercan, Bilge**, “Liberalizm ve Neo-liberalizme Bakış”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde, Kocaeli: Umuttepe Y., 2009, s. 79-107.
- ....., “Yapısalcılık ve Post Yapısalcılık Yaklaşımları”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde, Kocaeli: Umuttepe Y., 2009, s. 195-204.
- Erdağ, Ramazan**, *Türk Dış Politikasında Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı (TİKA): Kuruluşu, Faaliyetleri ve Kuramsal Çerçevesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Ergin, Osman**, *Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi*, İstanbul: İstanbul Belediyesi, 1937.

- Ergun, Doğan**, *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı*, 5. b., İstanbul: Gerçek Y., 1990.
- Ertan, Mehmet**, “Bir Devrin Eseri, İbn-i Haldun Cevap Veriyor (2)”, *Agora – Genç Sosyal Bilim Forumu*, S. 3, (Temmuz-Ağustos 2005), s. 27-28.
- Eryılmaz, Bilal**, *Bürokrasi ve Siyaset: Bürokratik Devletten Etkin Yönetime*, İstanbul: Alfa Y., 2002.
- Etapé, Fabián**, “Ibn Khaldun, the forerunner”, *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde, María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 222-227.
- Evans, Graham** ve Jeffrey Newnham, *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü*, H. Ahsen Utku (çev.), İstanbul: Gökkubbe, 2007.
- Evera, Stephen Van**, “Hypotheses on Nationalism and War”, *Nationalism and Ethnic Conflict* içinde, Michael Edward Brown ve diğerleri (Ed.), Cambridge: The MIT Press, 2001, s. 26-60.
- Exenberger, Andreas**, “Ibn Halduns ‘Buch der Beispiele’ oder Jeder Kulturelle Hintergrund ist in der Lage, Großes hervorzubringen”, *Concilium Medii Aevi*, No. 4 (2001), s. 99-131.
- Eyüpoğlu, Osman**, “İbn Haldun’un Günümüz Sosyal Psikolojisine Katkısı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 6, S. 22 (Ağustos-Ekim 2004), s. 1-14.
- Faghirzadeh, Saleh**, *Sociology of Sociology in Search of Ibn Khaldun’s Sociology Then and Now*, Tehran: The Soroush Press, 1982.
- Fahri, Macit**, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Kasım Turhan (çev.), İstanbul: İklim Y., 1987.
- Falay, Nihat**, *İbn Haldun’un İktisadi Görüşleri*, İstanbul: İÜİFY, 1978.
- Falk, Richard**, *Yırtıcı Küreselleşme – Bir Eleştiri*, Ali Çaksu (çev.) 2. b., İstanbul: Küre Y., 2002.
- Fârâbî, İdeal Devlet**, Ahmet Arslan (çev.), 2. b., Ankara: Vadi Y., 1997.
- Farukî, İsmail Râci** ve Luis Lâmia Farukî, *İslâm Kültür Atlası*, Zerrin Kibaroglu ve Mustafa Okan Kibaroglu (çev.), İstanbul: İnkılâb Y., 1991.
- Fayda, Mustafa**, “Bedevî”, *DİA*, C. V, İstanbul: İSAM, 1992, s. 311-317.
- Femia, Joseph**, “Gramsci, Epistemology and International Relations Theory”, *Gramsci and Global Politics: Hegemony and Resistance* içinde, Mark McNally ve John Schwarzmantel (Ed.), New York: Routledge, 2009, s. 32-41.

- Ferguson, Yale H.** ve Richard W. Mansbach, *A World of Politics: Essays on Global Politics*, New York: Routledge, 2008.
- ..... ve Richard W. Mansbach, *Remapping Global Politics: History's Revenge and Future Shock*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Fernini, Ilias**, *A Bibliography of Scholars in Medieval Islam: 150-1000 A.H. (750-1600 A.D.)*, Abu Dhabi: Cultural Foundation, 1998.
- Ferruh, Ömer**, *Târihu'l-Fikri'l-Arabi ilâ Eyyami İbn Haldun*, 4. b., Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1983.
- Fındıkoğlu, Z. Fahri**, *İçtimaiyat*, I-II, İstanbul: İÜİFY, 1961.
- ....., *İçtimaiyat Dersleri: Sosyoloji, Doktrin ve Kolları*, C. I, İstanbul: İÜİFY, 1971.
- ....., "İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma İbn Haldûn Nushalarından Biri Hakkında", *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Zeki Velidi Togan'a Armağan* içinde, İstanbul: Maarif Basımevi, 1950-55, s. 360-364.
- ....., "Türkiye'de İbni Haldunizm", *Bilim ve Ütopya*, S. 57 (Mart 1999), s. 47.
- Fischel, Walter J.**, *Ibn Khaldûn and Tamerlane*, Berkeley: University of California, 1952.
- ....., *Ibn Khaldûn in Egypt: His Public Functions and His Historical Research*, Berkeley: University of California Press, 1967.
- ....., "Ibn Khaldûn: On the Bible, Judaism and the Jews", *Ignace Goldziher Memorial* içinde, S. Löwinger, A. Scheiber ve J. Somogyi (Ed.), Vol. II, Jerusalem: Rubin Mass, 1958, s. 147-171.
- ....., "Ibn Khaldûn's Use of Historical Sources", *Studia Islamica*, No. 14 (1961), s. 109-119.
- Flynn, James J.**, *Çağdaş İktisatçılar*, Ergün Tuncalı (çev.), İstanbul: Milliyet Y., 1967.
- Frank, André Gunder**, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley: University of California Press, 1998.
- Freeman, Charles W., Jr.**, *The Diplomat's Dictionary*, rev. ed., Washington, D.C.: United States Institute of Peace Press, 1997.
- Friedman, Jonathan**, *Cultural Identity and Global Process*, London: Sage Publications, 1994.

- Friedrichs, Jörg**, *European Approaches to International Relations Theory: A House with Many Mansions*, New York: Routledge, 2004.
- Fromherz, Allen James**, *Ibn Khaldun, Life and Times*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- Frost, Mervyn**, *Ethics in International Relations: a Constitutive Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Fukuyama, Francis**, *Devlet İnşası: 21. Yüzyılda Dünya Düzeni ve Yönetişim*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005.
- ....., *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, Zülfü Dicleli (çev.), İstanbul: Simavi Y., t.y.
- Cornell, Fleischer**, “Royal Authority, Dynastic Cyclism, and ‘Ibn Khaldûnism’ in Sixteenth-Century Ottoman Letters”, *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde, Leiden: E. J. Brill, Bruce B. Lawrence (Ed.), 1984, s. 46-68.
- Flew, Anthony**, “Plato (Eflatun)”, *Büyük Düşünürlerin Politika Felsefeleri* içinde, Maurice Cranston (Ed.), İstanbul: Milliyet Kültür Kulübü, 1968, s. 5-13.
- Fuat [Başgil], Ali**, *Esasiye Hukuku Dersleri*, 2. b., İstanbul: Bozkurt Matbaas, 1936.
- Gabrieli, F.**, “‘Asabiyya’”, *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol. 1, Leiden: E. J. Brill, 1960, s. 681-681.
- Gall, Michel Le ve Kenneth J. Perkins**, *The Maghrib in Question: Essays in History & Historiography*, Austin: University of Texas Press, 1997.
- Garaudy, Roger**, *Sosyalizm ve İslâmiyet*, Doğan Avcıoğlu ve E. Tüfekçi (çev.), İstanbul: Yön Y., 1965.
- García, Alberto Canto**, “Ibn Khaldun and currency”, *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde, María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 234-239.
- Gardet, Louis**, *Islam*, Siglinde Summerer ve Gerda Kurz (übers.), Köln: J. P. Bachem Verlag, 1968.
- Gasset, Ortega y**, *Kütlelerin İsyanı*, Nejat Muallimoğlu (çev.), İstanbul: Birleşik Y., 1996.
- Gates, Warren E.**, “The Spread of Ibn Khaldûn’s Ideas on Climate and Culture”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 28, No. 3. (July - September, 1967), s. 415-

- el-Gazzâlî**, *el-Munkızu min ed-Dalâl*, çev. A. Suphi Furat, İstanbul: Şamil Y., 1972.
- Geller, Daniel S.** ve Joel David Singer, *Nations at War: A Scientific Study of International Conflict*, Cambridge: Cambridge Universtiy Press, 1998.
- Gellner, Ernest**, *Anthropology and Politics: Revolutions in the Sacred Grove*, Oxford: Blackwell Publishers, 1995.
- ....., *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University, 1981.
- ....., "Reply to Critics", *The Social Philosophy of Ernest Gellner* içinde, John A. Hall ve Ian Jarvie (Ed.), Amsterdam: Rodopi, 1996, s. 623-686.
- ....., *Uluslar ve Ulusculuk*, B. E. Behar ve G. G. Özdoğan (çev.), İstanbul: İnsan Y., 1992.
- Gerli, E. Michael**, "Ibn Khaldūn", *Key Figures in Medieval Europe: An Encyclopedia*, Richard K. Emmerson (Ed.), New York: Routledge, 2006, s. 343-343.
- Gibb, Hamilton Alexander Roskeen**, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, Kadir Durak ve diğerleri (çev.), İstanbul: Endülüs Y., 1991.
- ....., *Studies on the Civilization of Islam*, Princeton: Princeton University, 1982.
- Gibbs, David N.**, "Secrecy and International Relations", *Journal and Peace Research*, Vol. 32, No. 2 (1995), s. 213-228.
- Giddens, Anthony**, *Sociology*, 2. ed., Oxford: Polity Press, 1993.
- ....., *Sosyoloji: Eleştirel Bir Giriş*, Ruhi Esengün ve İsmail Öğretir (çev.), Erzurum: İhtar Y., 1993.
- Gierer, Alfred**, "Ibn Khaldun on Solidarity ('Asabiyah') - Modern Science on Cooperativeness and Empathy: a Comparison", *Philosophia Naturalis*, S. 38 (2001), s. 91-104.
- Gill, Stephen** ve David Law, *The Global Political Economy-Perspectives, Problems, and Policies*, New York ve London: Harvester Wheatsheaf, 1988.
- ..... ve James H. Mittelman, "Rethinking and Remaking the Roots of Global Social and Political Theory", *Innovation and Transformation in International Studies* içinde, Stephen Gill ve James H. Mittelman (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 1-4.



- Gilpin, Robert**, *War and Change in World Politics*, New York: Cambridge University Press, 1981.
- Girgin, Kemal**, *Çağdaş Politika ve Diplomasi*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Y., 1975.
- Goertz, Gary**, *Contexts of International Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Goldziher, Ignace**, *Klasik Arap Literatürü*, Rahmi Er ve Azmi Yüksel (çev.), Ankara: İmaj Y., 1993.
- Goodman, Lenn Evan**, “Ibn Khaldun and Thucydides”, *Journal of American Oriental Society*, Vol. 92, No. 2 (1972), s. 250-270.
- Goodwin, Barbara**, *Using Political Ideas*, Chichester: John Wiley & Sons, 3. ed., 1992.
- Gökalp, Ayşegül**, “Uluslararası İlişkilerde Bütünleşme (Entegrasyon) Teorileri ve Avrupa Birliği”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde, Kocaeli: Umuttepe Y., 2009, s. 147-164.
- Gökberk, Macit**, *Felsefe Tarihi*, 7. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994.
- Gönlübol, Mehmet**, *Milletlerarası Siyasî Teşkilatlanma*, 3. b., Ankara: AÜSBF Y., 1975.
- ....., *Uluslararası Politika*, 4. b., Ankara: Attila Kitabevi, 1993.
- Görentaş, İtir Aladağ**, “İdealizm Üzerine Bir Deneme: Kavramlar ve Eksikler”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde, Kocaeli: Umuttepe Y., 2009, s. 67-78.
- ....., “Realizm ve İkilem”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde, Kocaeli: Umuttepe Y., 2009, s. 41-66.
- Görgün, Tahsin**, “İbn Haldûn”, *DİA*, C. XIX, İstanbul: İSAM, 1999, s. 543-555.
- ....., “İbn Haldun’un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi”, *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde, Recep Şentürk (Ed.), İstanbul: İz Y., 2009, s. 325-368.
- ....., “Mukaddime”, *DİA*, C. XXXI, İstanbul: İSAM, 2006, s. 118-120.
- Görkaş, İrfan**, “Tarih Yazıcılığından Tarih Felsefesine: Mehmet Ârif’in ‘Muhâkemeli Tarih’ Anlayışı”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, s. 28 (Güz 2010), s. 261-293.
- Göze, Ayferi**, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, İstanbul: İÜY, 1982.

- ....., *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul: Beta Y., 1987.
- Gray, Colin S.** ve Geoffrey Sloan, *Jeopolitik, Strateji ve Coğrafya*, Tuğrul Karabacak (çev.), Ankara: Avrasya-Bir Vakfı Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi, 2003.
- Griffiths, Martin**, *Fifty Key Thinkers in International Relations*, London: Routledge, 1999.
- ....., *Realism, Idealism, and International Politics: A Reinterpretation*, New York: Routledge, 1995.
- Grunebaum, Gustave Edmund von**, *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, 2. b., Chicago: The University of Chicago, 1953.
- Guibernau, Montserrat**, *Milliyetçilikler - 20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler*, Neşe Nur Domaniç (çev.), İstanbul: Sarmal Y., 1997.
- Gumpowicz, Ludwig**, “İbni Haldun’da İçtimaiyat”, Ziyaeddin Fahri (çev.), Hilmi Ziya [Ülken] ve Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu], *İbni Haldun* içinde, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940, s. 82-107.
- Guzzini, Stefano**, *Realism in International Relations and International Political Economy: The Continuing Story of a Death Foretold*, London: Routledge, 1998.
- Gümüş, Okan** ve Aziz Sevi, “Güç Kuramı”, *Ansiklopedik Uluslararası İlişkiler Sözlüğü*, Ankara: Polat Y., 1996, s. 240-241.
- Günaltay, M. Şemsettin**, *İslam Tarihinin Kaynakları: Tarih ve Müverrihler*, Yüksel Kanar (haz.), İstanbul: Endülüs Y., 1991.
- Günel, Kamil**, *Coğrafyanın Siyasal Gücü*, 2. b., İstanbul: Çantay Kitabevi, 1997.
- Gür, Bekir S.**, “Mukaddime ve Eğitim”, *Bilim ve Ütopya*, Yıl: 12, S. 148 (Ekim 2006), s. 23-27.
- Gürkan, Ülker**, “Hukuk Sosyolojisi Açısından İbni Haldun”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. XXIV, S. 1-4 (1967), s. 223-246.
- Güzel, Şehmus**, *Devlet-Ulus*, İstanbul: Alan Y., 1995.
- Haber, Stephen H.** ve David M. Kennedy ve Stephen D. Krasner, “Brothers under the Skin: Diplomatic History and International Relations”, *International Security*, Vol. 22, No. 1 (Summer 1997), s. 34-43.
- Hacıbrahimoğlu, Mehmet**, *Collingwood ve İbn Haldun’un Ele Aldığı Tarih Felsefesinin Bazı Problemleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

- Halil, İmadüddin**, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, Ahmet Ağırakça (çev.), İstanbul: Risale Y., 1988.
- Hall, Rodney Bruce**, *National Collective Identity: Social Constructs and International Systems*, New York: Columbia University Press, 1999.
- Halliday, Fred**, "Nationalism", *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations* içinde, John Baylis ve Steve Smith (Ed.), 2. ed. , Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 440-455.
- ....., *Rethinking International Relations*, London: Macmillan Press, 1994.
- Hamâmî, Tahir**, "Hayâtu İbn Haldûn ve Neşâtuhu's-siyâsiyyu evi'l-Allâmetu fi Terhâli alâ Zahri's-sufun", İshak Ubeyd (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit fi'l-Karni'r-râbi' 'aşer: Kıyâmu ve sukûtu imberâtorıyyât* içinde, María Jesús Viguera Molins (tensik), İskenderiyye: Mektebetu'l-İskenderiyye, 2007, s. 310-321.
- ....., (Tâhir Hamami), "İbn Khaldun: Life and Political Activity or the 'Allama on Board", *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde, María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 304-315.
- Hamidullah, Muhammad**, "The Islamic Tradition of Diplomacy", *Comparative World Politics: Readings in Western and Premodern Non-western International Relations* içinde, Joel Larus [Ed.], Belmont: Wadsworth Publishing, 1964, s. 196-202.
- Hançerlioğlu, Orhan**, "14. Yüzyıldaki Marx ve Darwin", *Bilim ve Ütopya*, Mart 1999, S. 57, s. 48-49.
- ....., *Başlangıcından Bugüne Kadar Özgürlük Düşüncesi*, 3. b., İstanbul: Varlık Y., 1977.
- ....., *Düşünce Tarihi*, 2. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1974.
- ....., "İbn Haldun", *Felsefe Ansiklopedisi - Düşünürler Bölümü*, C. I, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.
- Harmon, M. Judd**, *Political Thought from Plato to the Present*, New York: McGraw-Hill Book Company, 1964.
- Hashmi, Sohail H.**, "Uluslararası İlişkilerde İslâmî Ahlâka Doğru", Murat

- Yörükoğulları (çev.), *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, C. I, S. 1 (Güz 1993), s. 101-110.
- Hassan, Ümit**, “İbn Haldun *Mukaddime*’si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C. XXVIII, S. 3-4, 1973 (Ankara, 1975), s. 111-126.
- Hayden, Patrick**, *Cosmopolitan Global Politics*, Hants: Ashgate Publishing Limited, 2005.
- Hayes, Carlton J. H.**, *Milliyetçilik: Bir Din*, Murat Çiftkaya (çev.), İstanbul: İz Y., 1995.
- Hazard, Paul**, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, Erol Güngör (çev.), 2. b., İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1994, s. 284.
- Hebron, Lui** ve John F. Stack, Jr., “The Internationalization of Ethnicity: The Crisis of Legitimacy and Authority in World Politics”, *The Ethnic Entanglement: Conflict and Intervention in World Politics* içinde, John F. Stack, Jr. ve Lui Hebron (Ed.), Westport: Praeger Publishers, 1999, s. 1-12.
- Hegel, Georg W. F.**, *Tarihte Akıl*, Önay Sözer (çev.), 3. b., İstanbul: Kabalcı Y., 1995.
- Hehir, J. Bryan**, “The Moral Measurement of War: A Tradition of Change and Continuity”, *The Sacred and the Sovereign: Religion and International Politics* içinde, John D. Carlson ve Erik C. Owens (Ed.), Washington: Georgetown University Press, 2003, s. 41-65.
- Hımmîş, Salim**, *el-Haldûniyye fî dav’i felsefeti’t-târîh*, Beyrut: Dâru’t-talia li’t-tibaa ve’n-neşr, 1998.
- Hilav, Selahattin**, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, İstanbul: Gerçek Y., 1970.
- Hitti, Philip K.**, *Arap Tarihinin Mimarları*, Ali Zengin (çev.), İstanbul: Risale Y., 1995.
- ....., “İbn Khaldûn”, *Encyclopedia Americana*, Vol. XIV, 37. b., New York: Americana Corporation, 1968, s. 617-618.
- Hobden, Stephen**, *International Relations and Historical Sociology: Breaking Down Boundaries*, London: Routledge, 1998.
- Hobsbawm, Eric J.**, *Milletler ve Milliyetçilik: 1780’den Günümüze Program, Mit, Gerçeklik*, Osman Akınhay (çev.), 2. b., İstanbul: Ayrıntı Y., 1995.

- Hobson, John M.**, “The Historical Sociology of the State and the State of Historical Sociology in International Relations”, *Review of International Political Economy*, C. V, S. 2 (Summer 1998), s. 284-320.
- ....., *The State and International Relations*, Cambridge: Cambridge Universtiy Press, 2000.
- ....., “The Two Waves of Weberian Historical Sociology in International Relations”, *Historical Sociology of International Relations* içinde, Stephen Hobden ve John M. Hobson (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 63-81.
- ....., “What’s at Stake in ‘Bringing Historical Sociology *back* into International Relations? Transcending ‘Chronofetishism’ and ‘Tempocentrism’ in International Relations”, *Historical Sociology of International Relations* içinde, Stephen Hobden ve John M. Hobson (Ed.), Cambridge Universtiy Press, 2002, s. 3-41.
- Hocaoğlu, Durmuş**, “Dersimiz Milliyetçilik: XXXIV - Milliyetçilik Tabiatı ve Mâhiyeti Gereği Pozitifdir”, *Yeniçağ*, 28 Mayıs 2007, s. 12.
- Hocquet, Jean-Claude**, “el-Alâkatu’l-bahriyyeti ve’l-milâhiyyeti fi’l-Bahri’l-mutevessiti fi’l-Karni’r-râbi’ ‘aşer”, Lamîa Eyyûbî (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru’l-mutevessit fi’l-Karni’r-râbi’ ‘aşer: Kıyâmu ve sukûtu imberâtoriyât* içinde, María Jesús Viguera Molins (tensik), İskenderiyye: Mektebetu’l-İskenderiyye, 2007, s. 210-215.
- Hodgson, Marshall G. S.**, *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek: Dünya, Avrupa ve İslâm Tarihi Üzerine Denemeler*, Ahmet Kanlıdere ve Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Yöneliş Y., 2001.
- ....., *İslâm’ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, I-III, Alp Eker ve diğerleri (çev.), İstanbul: İz Y., 1993.
- Hoffmann, Stanley**, “An American Social Science: International Relations”, *International Relations - Still an American Social Science? Toward Diversity in International Thought*, içinde, ed. Robert M. A. Crawford, Darryl S. L. Jarvis, Albany: State University of New York Press, 2001, s. 27-52.
- ....., *Duties Beyond Borders: On The Limits and Possibilities of Ethical International Politics*, New York: Syracuse University Press, 1981.

- ....., *The Political Ethics of International Relations*, New York: Merrill House, 1988.
- Holzgrefe, J. L.**, “The Origins of Modern International Relations Theory”, *Review of International Studies*, S. 15 (Great Britain, 1989), s. 11-26.
- Hoodbhoy, Pervez**, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and The Battle for Rationality*, London: Zed Books, 1991.
- Hourani, Albert**, *Arap Halkları Tarihi*, Yavuz Alogan (çev.), İstanbul: İletişim Y., 1997.
- ....., *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Latif Boyacı ve Hüseyin Yılmaz (çev.), İstanbul: İnsan Y., 1994.
- Hrbek, Ivan**, “İbn Khaldun”, *Dictionary of Oriental Literatures*, Jiri Becka (Ed.), C. III, London: George Allen and Unwin Ltd, 1974, s. 79-80.
- Huberman, Leo**, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, Murat Belge (çev.), 3. b., İstanbul: İletişim Y., 1995.
- Hudayrî, Zeyneb Mahmud**, *Felsefetu't-târih inde İbn Haldûn*, Kahire: Dâru's-sekâfe, 1991.
- Hudson, Michael C.**, *Arab Politics: The Search for Legitimacy*, New Haven: Yale University, 1977.
- Huntington, Samuel P.**, “Cevap Medeniyetler [Çatışması] Değilse Nedir? Soğuk Savaş Sonrası Dünyasının Paradigmaları”, Mehmet Öz (çev.), *Türkiye Günlüğü*, S. 24 (Güz 1993), s. 74-79.
- ....., “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, Vol. 72., No. 3 (Summer 1993), s. 22-49.
- ....., “The Clash of Civilisations?”, *Samuel P. Huntington's The Clash of Civilisations?: The Debate* içinde, New York: Foreign Affairs, 1996, s. 1-25.
- Hurrell, Andrew**, “International Society and the Study of Regimes: A Reflective Approach”, *Regime Theory and International Relations* içinde, Volker Rittberger ve Peter Mayer (Ed.), New York: Oxford Universtiy Press, 2002, s. 49-72.
- ....., “Norms and Ethics in International Relations”, *Handbook of International Relations* içinde, Walter Carlsnaes, Thomas Risse-Kappen ve Beth A. Simmons(Ed.), London: Sage Publications Ltd, 2003, s. 137-155.

- el-Husrî, Sâtî**, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: Dergâh Y., 2001.
- Hutchinson, John** ve Anthony D. Smith, "Introduction", *Ethnicity* içinde, John Hutchinson ve Anthony D. Smith (Ed.), Oxford: Oxford University Press, 1996, s. 3-14.
- Hülagü, Orhan**, *Farabi ve İbn-i Haldun'da Devlet Düşüncesi*, İstanbul: Kırkambar Y., 1999.
- Hüseyin, Asaf**, *İslami Köktencilik Ötesi - İman ve Amelin Sosyolojisi*, Selahattin Ayaz (çev.), İstanbul: Ekin Y., 1996.
- Hüseyin, Tâhâ**, *Felsefetu İbn Haldûn el-ictimâ'iyeye*, Kahire : Matbaatu'l-i'timat, 1925.
- Inoguchi, Takashi**, "Book Review", *Ethics and International Affairs*, Vol. 22, No. 3 (Fall 2008), s. 331-333.
- Iqbal, Afzal**, *Diplomacy in Early Islam*, 4. ed., Lahor: Institute of Islamic Culture, 1988.
- Issawi, Charles**, "İbn Khaldûn", *Encyclopædia Britannica*, C. IX, 15. ed., Chicago, 1979, s. 147-149.
- ....., "İbn Khaldûn", *The New Encyclopædia Britannica*, Vol. VI, 15. ed., Chicago, 1990, s. s. 222-223.
- ..... ve Oliver Leaman, "İbn Khaldun, 'Abd al-Rahman (1332-1406)", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York: Routledge, 1988, s. 623-627.
- İbn Haldun** (İbn Haldûn), *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar – et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rihletuhu Garben ve Şarkan*, Vecdi Akyüz (çev.), İstanbul: Dergâh Y., 2004.
- ....., *Devlet*, Osman Arpaçukuru (çev.), İstanbul: İlke Y., 2003.
- ....., *Mukaddime*, I-II, Turan Dursun (çev.), Ankara: Onur Y., 1977-89.
- ....., *Mukaddime*, I-II, Halil Kendir (çev.), İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, 2004.
- ....., *Mukaddime*, I-III, Zâkir Kadiri Ugan (çev.), 3. b., İstanbul: MEB Y., 1991.
- ....., *Mukaddime*, I-II, Süleyman Uludağ (çev.), 6. b., İstanbul: Dergâh Y., İstanbul, 2009.

- ....., *Mukaddime - Osmanlı Tercümesi*, Pîrîzâde Mehmed Sâhib ve Ahmet Cevdet Paşa (çev.), Yavuz Yıldırım ve diğerleri (haz.), I-III, İstanbul: Klasik Y., 2008.
- ....., *el-Mukaddimetu*, I-III, Abdüsselam Şeddâdî (thk.), ed-Dâru'l-Beyzâ: Beytu'l-funûn ve'l-ulûm ve'l-âdâb, 2005.
- ....., (İbn Khaldûn), *The Muqaddimah: An Introduction to History*, I-III, Franz Rosenthal (çev.), London: Routledge and Kegan Paul, 1958.
- ....., *Mukaddime*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Âtîf Efendi Bölümü, No. 1936.
- ....., *Mukaddimetu İbn-i Haldûn*, Ahmed Zağbî (neşr.), Beyrut: Şirketu Dâru'l-Erkam bin Ebi'l-Erkam, 2001.
- ....., *et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve rihletuhû garben ve şarkan*, Muhammed b. Tâvit Tancî (haz.), Kahire: Lecnetu't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1951.
- ....., *Tasavvufun Mahiyeti*, Süleyman Uludağ (çev.), 2. b., İstanbul: Dergâh Y., 1984.
- İbn Kesîr**, *el-Bidâye ve'n-Nihâye – Büyük İslâm Tarihi*, I-XV, Mehmet Keskin (çev.), İstanbul: Çağrı Y., 1994.
- İbn Manzûr**, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut: Dâr-u Sadır, t.y.
- İbn Teymiye**, *Siyaset*, Vecdi Akyüz (çev.), İstanbul: Dergâh Y., 1985.
- İdrîsî, Ali**, “Cevânibu minel-meşhedî'l-fikrî ve'l-ilmî fi'l-Mağribi Zemene İbn Haldûn”, *el-Ebniyyetu'l-fikriyye fi'l-Garbi'l-İslâmi Zemene İbn Haldûn* içinde, Binnasır Buazzâtî (Ed.), Rabat: Kuliyetu'l-adâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye, 2007/1427, s. 9-28.
- İkbal, Muhammed**, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, Sofî Huri (çev.), İstanbul: Türkiye-Pakistan Kültür Cemiyeti, 1964.
- İmâm-ı Rabbânî** [Ahmed Faruk Serhendî], *Mektûbât-ı Rabbânî*, I-II, Abdulkadir Akçiçek (çev.), İstanbul: Merve Y., t.y.
- İmam Muhammed**, *Siyer-i Kebîr – İslâm Devletler Hukuku*, M. Said Şimşek ve İbrahim Sarmış (çev.), İstanbul: Evs Y., 1980.
- İnayet, Hamid**, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, Hicabi Kırlangıç (çev.), İstanbul: Yöneliş Y., 1991.



- İskit, Temel**, *Diplomasi: Tarihi, Teorisi, Kurumları ve Uygulaması*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007.
- İsmail, Mahmud**, *Hel intehet ustûratu İbn-i Haldun? Cedelun sahinun beyne'l-akâdîmiyyîni ve'l-mufekkirîni 'l-Arab*, Kahire: Dâr-u Kıbâ, 2000.
- ....., *Nihâyetu ustûra: Nazariyyatu İbn Haldun muktebese min Resâil-i İhvâni's-safâ*, Kahire: Amir li't-tıbaa ve'n-neşr, 1996.
- Istanbuli, Yasin**, *Diplomacy and Diplomatic Practice in the Early Islamic Era*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- İzci, Rana**, "Uluslararası Güvenlik ve Çevre", *Uluslararası Politikada Yeni Alanlar Yeni Bakışlar* içinde, Faruk Sönmezoğlu (der.), İstanbul: Der Y., 1998, s. 403-424.
- İzmirli, Celaleddin**, *İhvan-ı Safa Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi*, İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1949.
- İzmirli, İsmail Hakkı**, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, Süleyman Hayri Bolay (sad.), Ankara : Ayyıldız Matbaası, 1973.
- ....., *İslâm'da Felsefe Akımları*, İstanbul: Kitabevi, 1995.
- Jackson, Robert H.**, *Quasi-states: Sovereignty, International Relations, and the Third World*, New York: Cambridge Universtiy Press, 1996.
- Jackson, Robert H.** ve Georg Sørensen, *Introduction to International Relations: Theories and Approaches*, 3. ed., Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Jameelah, Maryam**, "Book Review", *Muslim World Book Review*, Vol. 9, No. 1 (1988), s. 20-21.
- James, Patrick**, *International Relations and Scientific Progress: Structural Realism Reconsidered*, Columbus: The Ohio State University Press, 2002.
- Jarvis, Darryl S. L.**, *International Relations and the Challenge of Postmodernism: Defending the Discipline*, Columbia: University of South Carolina Press, 2000.
- Jensen, Lloyd**, "Economics as a Determinant of State Action", *Theories of International Relations* içinde, James A. Hirsch (Ed.), Washington: National Defence University, 1990, s. 103-136.
- Jones, Charles A.**, *E. H. Carr and International Relations: A Duty to Lie*, Cambridge: Cambridge Universtiy Press, 1998.
- Jones, Walter S.**, *The Logic of International Relations*, New York: Harper Collins, 7. ed., 1991.

- Kablî, Muhammed**, “es-Sultatu ve’l-medârisu’s-sûfiyyetu fî hayâti İbn-i Haldûn”, Kasım Abduh Kasım (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru’l-mutevessit fi’l-Karni’r-râbi’ aşer: Kıyâmu ve sukûtu imberâtoriyât* içinde, María Jesús Viguera Molins (tensik), İskenderiyye: Mektebetu’l-İskenderiyye, 2007, s. 332-341.
- Kacowicz, Arie M.**, “Studying International Norms”, *Global Politics: Essays in Honour of David Vital* içinde, Abraham Ben-Zvi ve Aaron S. Klieman (Ed.), London: Frank Cass Publishers, 2001, s. 39-60.
- Kalpakistan, Jack**, “Ibn Khaldun’s Influence on Current International Relations Theory”, *The Journal of North African Studies*, Vol. 13, No. 3 (September 2008), s. 363-376.
- Kandehlevî, M. Yusuf**, *Hayâtü’s-Sahâbe*, I-IV, Ahmet Meylânî (çev.), İstanbul: Divan Y., 1980.
- Kaplan, Morton A.**, “The New Great Debate: Traditionalism vs. Science in International Relations”, *World Politics*, Vol. 19, No. 1, (October 1966), s. 1-20.  
....., *System and Process in International Politics*, 2. ed., New York: John Wiley & Sons Inc., 1967.  
....., *System and Process in International Politics*, Colchester: European Consortium for Political Research Press, 2005.
- Karacasulu, Nilüfer**, “Avrupa Entegrasyon Kuramları ve Sosyal İnşacı Yaklaşım”, *Uluslararası Hukuk ve Politika Dergisi*, C. III, S. 9 (2007), s. 82-100.
- Karaman, Hayreddin**, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, I-III, 11. b., İstanbul: Ensar N., 2006.
- Karmış, Orhan**, “A’râb”, *DİA*, C. III, İstanbul: İSAM, 1991, s. 242.
- Katsiaficas, George**, “Ibn Khaldun: A Dialectical Philosopher for the New Millennium”, *Explorations in African Political Thought* içinde, Teodros Kiros (Ed.), New York: Routledge, 2001, s. 55-68.
- Kayapınar, Akif**, “İbn Haldun’un Asabiyet Kavramı”, *İbn Haldun - Güncel Okumalar* içinde, Recep Şentürk (Ed.), İstanbul: İz Y., 2009, s. 121-160.
- Keegan, John**, *Savaş Sanatı Tarihi*, Füsün Doruker (çev.), İstanbul: Sabah Kitapları, 1995.
- Kegley, Charles W., Jr.**, *World Politics: Trend and Transformation*, Belmont: Cengage Learning, 2009.

- ..... ve Gregory A. Raymond, *The Global Future: A Brief Introduction to World Politics*, 3. ed., Boston: Wadsworth, 2006.
- Kendir, Halil**, “Çevirmenin Notu”, İbn Haldun, *Mukaddime* içinde, Halil Kendir (çev.), C. I, İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, 2004, s. 21-24.
- Kennedy, Paul**, *Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri*, Birtane Karanakçı (çev.), 7. b., Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Y., 1998.
- Keskioglu, Osman**, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, Ankara: DİB Y., 1980.
- el-Kettanî, M. Abdülhay**, *et-Terâtübü'l-İdâriyye*, I-II, Ahmet Özel (çev.), İstanbul: İz Y., 1990.
- Keyman, E. Fuat**, “Eleştirel Düşünce: İletişim, Hegemonya, Kimlik/Fark”, *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar* içinde, Atila Eralp (der.), 7. b., İstanbul: İletişim Y., 2004, s. 227-260.
- ....., *Küreselleşme, Devlet, Kimlik/Farklılık: Uluslararası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek*, Simten Coşar (çev.), İstanbul: Alfa Y., 2000.
- Kezer, Aydın**, *Türk ve Batı Kültüründe Siyaset Kavramı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Y., 1987.
- Khaddürî, Majid**, *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966.
- ..... (Majid Khadduri), “The Islamic Philosophy of War”, *Comparative World Politics: Readings in Western and Premodern Non-western International Relations* içinde, Joel Larus (Ed.), Belmont: Wadsworth Publishing, 1964, s. 166-174.
- ....., “The Islamic Theory of International Relations and Its Contemporary Relevance”, *Islam and International Relations* içinde, J. Harris Proctor (Ed.), New York: Frederick A. Praeger, 1965, s. 24-39.
- ....., *İslâm'da Savaş ve Barış*, Nejdet Özberk (çev.), İstanbul: Fener Y., 1998.
- Khalidi, Tarif**, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, New York: Cambridge University Press, 1994.
- ....., *Classical Arab Islam: The Culture and Heritage of the Golden Age*, Princeton: Darwin Press, 1985.
- ....., *Islamic Historiography: The Histories of Mas'ūdî*, Albany: State

- University of New York, 1975.
- Khan, Saud-ul-Hassan**, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Comparative and Analytical Study*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Department of Philosophy University of The Punjab, 2006.
- Khazanov, Anatoly Michailovich**, "Nomads in the History of the Sedentary World", *Nomads in the Sedentary World* içinde, Anatoly M. Khazanov ve André Wink (Ed.), Richmond: Curzon Press, 2001, s. 1-23.
- Khmeri, T.**, "İbn Haldun'un *Mukaddime*'sindeki 'Asabiye' Mefhumu", Hüseyin Zamantılı (çev.), *Sosyoloji Konferansları (1982) - Yirminci Kitap* içinde, İstanbul: İÜİFY, 1984, s. 161-189.
- Kılavuz, A. Saim**, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, 15. b., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Kınalızâde Ali Efendi**, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, Ahmet Kahraman (sad.), İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, t.y..
- Kırbaçoğlu, Mehmed Hayri**, "İbn Haldun'un '*Mukaddime*'sinin Yeni Bir Tercümesi Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 27 (Ankara 1985), s. 363-398.
- ....., "*Mukaddime*'ye Yazılan 'Giriş' Bir İntihal mi?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 27 (Ankara 1985), s. 399-414.
- Kışlalı, Ahmet Taner**, *Siyaset Bilimi*, 2. b., Ankara, İmge Kitabevi, 1990.
- Kıvılcımlı, Hikmet**, "İbni Haldun'un Gerçek Diyalektiği", *Bilim ve Ütopya*, S. 57 (Mart 1999), s. 34-35.
- ....., *Tarihte Büyük Devrimciler*, İstanbul: Diyalektik Yayınları, 1995.
- Kingsbury, Benedict** ve Adam Roberts, "Introduction: Grotian Thought in International Relations", *Hugo Grotius and International Relations* içinde, Hedley Bull, Benedict Kingsbury ve Adam Roberts (Ed.), Oxford: Oxford Universtiy Press, 2002, s. 1-64.
- Kissinger, Henry**, *Diplomasi*, İbrahim H. Kurt (çev.), 3. b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Y., 2002.
- Ki-Zerbo, Joseph** ve D. T. Niane, *General History of Africa IV - Africa from the Twelfth to the Sixteenth Century*, Paris: UNESCO, 1997.
- Kleinschmidt, Harald**, *The Nemesis of Power: A History of International Relations*

- Theories*, London: Reaktion Books, 2000.
- Klotz, Audie** ve Cecelia Lynch, *Strategies for Research in Constructivist International Relations*, New York: M. E. Sharpe, Inc., 2007.
- Knutsen, Torbjorn L.**, *Uluslararası İlişkiler Teorisi Tarihi*, Mehmet Özyay (çev.), İstanbul: Açılım Kitap, 2006.
- Koçyiğit, Talât**, *Hadis Usûlü*, Ankara: İlmî Yayınlar, t.y.
- Kohn, Hans**, *Nationalism: Its Meaning and History*, Princeton: D. Van Nostrand, 1955.  
....., *The Idea of Nationalism*, Toronto: Collier Books, 1969.
- Kolodziej, Edward A.**, *Security and International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Kongar, Emre**, “İbni Haldun ve Asabiyyet”, *Ulusal Kültür*, Yıl: 1, S. 2 (Ekim 1978), s. 183-190.
- Korkut, Şenol**, “İbn Haldun’un ‘es-Siyâsetü’l-medeniyye’ Teorisini Eleştirisi”, *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde, Recep Şentürk (Ed.), İstanbul: İz Y., 2009, s. 161-192.
- Korlaelçi, Murtaza**, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, İstanbul: İnsan Y., 1986.
- Kowert, Paul A.**, “Ulusal Kimlik: İçsel ve Dışsal”, *Uluslararası İlişkilerin Psikolojisi* içinde, Erol Göka ve Işık Kuşçu (der.), Ankara: Avrasya-Bir Vakfı Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi, 2002, s. 53-90.
- Kozak, İbrahim Erol**, “İbn Haldûn”, *DİA*, C. XX, İstanbul: İSAM, 1999, s. 1-8.  
....., “İbn Haldun ve Tarihî Materyalizm”, *Yönelişler*, S. 28 (Ocak 1984), s. 17-22.  
....., *İbn Haldun’a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, İstanbul: İnsan Y., 1984.
- Köker, Levent**, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, 3. b., İstanbul: İletişim Y., 1995.
- Köprülü, M. Fuad**, “İzahlar ve Düzeltmeler”, W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi* içinde, M. Fuad Köprülü (çev.), 6. b., Ankara: DİB Y., 1984, s. 79-246.
- Kratochwil, Friedrich V.**, “Constructivism as an Approach to Interdisciplinary Study”, *Constructing International Relations: The Next Generation* içinde, Karin M. Fierke ve Knud Erik Jørgensen (Ed.), New York: M. E. Sharpe, Inc., 2001, s. 13-35.

- ....., *Rules, Norms, and Decisions: On the Conditions of Practical and Legal Reasoning in International Relations and Domestic Affairs*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Kubálková, Vendulka**, Nicholas Onuf ve Paul Kowert, "Constructing Constructivism", *International Relations in A Constructed World* içinde, V. Kubálková, Nicholas Onuf ve Paul Kowert (Ed.), New York: M. E. Sharpe, Inc., 1998, s. 3-23.
- Kumeyr, Yuhanna**, *İbn Haldûn*, 2. b., Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986.
- Kurban, Mulahhim**, *Haldûniyyât: Nazâriyyetu'l-ma'rifeti fî Mukaddimeti İbn Haldûn*, Beyrut: Muessesetu'l-Câmiyye, 1985.
- Kurdî, Mahmud Saîd**, *İbn Haldun: Makâlu fî'l-menheci't-tecrîbî*, Trablus: el-Munşeatu'l-'amme li'n-neşr, 1984/1393.
- Kurt, Abdurrahim**, "Asabiyet", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, C. I, İstanbul: Risâle Y., 1990.
- Küçük, Hasan**, *Mantık*, 2. b., İstanbul: İFAV Y., 1988.
- Küçük, Yalçın**, *İsyân 1*, İstanbul: İthaki Y., 2005.
- Küng, Hans**, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, John Bowden (trans.), London: SCM Press Ltd., 1997.
- Lacoste, Yves**, *Az Gelişmiş Ülkeler*, Yaşar Gürbüz (çev.), İstanbul: Remzi K., 1965.
- ....., *İbni Haldun*, Mehmet Sert (çev.), İstanbul: Sosyalist Y., 1993.
- Laffer, Arthur B.**, "The Laffer Curve: Past, Present, and Future", *Executive Summary Backgrounder*, No. 1765 (Washington, DC: The Heritage Foundation, 1 June 2004), s. 1-16.
- Lahoud, Nelly**, *Political Thought in Islam*, London: RoutledgeCurzon, 2005.
- Lahbabî, Muhammed Aziz**, "ed-Dînamiyetu'l-muharriketu inde İbn Haldûn", *el-Fikru'l-ictimâ'iyi'l-Haldûni: el-Menhec ve'l-mefahim ve'l-ezimetu'l-ma'rifiyye* içinde, Azad Ahmed Ali ve diğerleri (Ed.), Beyrut: Merkezu Dirâsati'l-vahdeti'l-Arabiyye, 2004, s. 85-97.
- Lake, David A.** ve Robert Powell, "International Relations: A Strategic-Choice Approach", *Strategic Choice and International Relations* içinde, David A. Lake ve Robert Powell (Ed.), Princeton: Princeton University Press, 1999, s. 3-38.
- ....., "The New Sovereignty in International Relations", *International Studies Review*, S. 5 (2003), s. 303-323.

- ..... ve Donald S. Rothchild, "Spreading Fear: The Genesis of Transnational Ethnic Conflict", *The International Spread of Ethnic Conflict: Fear, Diffusion, and Escalation* içinde, David A. Lake ve Donald S. Rothchild (Ed.), Princeton: Princeton University Press, 1998, s. 3-32.
- Lakhassî, Abdurrahman**, "İbn Haldun", *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (Ed.), C. I, Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu (çev.), İstanbul: Açılımkitap, 2007, s. 413-427.
- ..... (Abderrahmane Lakhsassi), "Book Review", *The International Journal of Middle East Studies*, C. XVI (Cambridge, 1984), s. 413-415.
- Lambton, A. K. S.** (Ann Katherine Swynford), "İslâm Siyasal Düşüncesi", Şükrü Hanioglu ve Ersin Kalaycıoğlu (çev.), *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1 (İstanbul 1983), s. 177-199.
- ....., *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, Oxford: Oxford University, 1981.
- Landi, Ernesto**, "Machiavelli", *Büyük Düşünürlerin Politika Felsefeleri* içinde, Maurice Cranston (Ed.), İstanbul: Milliyet Kültür Kulübü, 1968, s. 32-39.
- Laoust, Henri**, *İslâm'da Ayrılmakçı Görüşler*, E. Ruhi Fırlalı ve Sabri Hizmetli (çev.), İstanbul: Pınar Y., 1999.
- Lapid, Yosef**, "Introduction: Identities, Borders, Orders: Nudging International Relations Theory in a New Direction", *Identities, Borders, Orders: Rethinking International Relations Theory* içinde, Mathias Albert ve diğerleri (Ed.), Minneapolis: Universtiy of Minnesota Press, 2001, s. 1-20.
- Lapidus, Ira M.**, "Ibn Khaldun", *Dictionary of the Middle Ages*, Joseph R. Strayer (Ed.), Vol. VII, New York: Charles Scribner's Sons, 1986, s. 232-234.
- Laroui, Abdallah**, *İslam ve Modernlik*, Ayşegül Y. Başbuğu (çev.), İstanbul: Milliyet Y., 1993.
- Laski, Harold J.**, *Devlet*, Esin Örucü (çev.), İstanbul: Köprü Y., 1966.
- Lawrence, Bruce B.**, "Ibn Khaldun and Islamic Reform", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde, Bruce B. Lawrence (Ed.), Leiden: E. J. Brill, 1984, s. 69-88.
- ....., "Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde, Bruce B. Lawrence (Ed.), Leiden: E. J. Brill, 1984, s. 2-13.

- Lenin, V. İ.**, *Emperyalizm: Kapitalizmin Sonuncu Aşaması*, Altuğ Yaral, Erdem Akbulut ve Uğurhan Berkok (çev.), İstanbul: Sosyalist Y., 1995.
- Lewis, Bernard**, *A Handbook of Diplomatic and Political Arabic*, London: Luzac and Company Ltd., 1947.
- ....., "Book Review", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, C. XXXII (Hertford, 1969), s. 226-227.
- ....., "Ibn Khaldūn in Turkey", *Studies in Islamic History and Civilization* içinde, M. Sharon (Ed.), Jerusalem: Cana Ltd., 1986, s. 527-530; "Ibn Khaldun in Turkey", *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde, María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. s. 376-379.
- ....., *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*, 2. ed., Peru (Illinois): Open Court Publishing Company, 2001.
- ....., *İslâm'ın Siyasal Dili*, Fatih Taşar (çev.), Kayseri: Rey Y., 1992.
- ....., *The Muslim Discovery of Europe*, New York: W. W. Norton & Company, 1982.
- Levi, Werner**, *International Politics: Foundations of the System*, St. Paul (Minnesota): North Central Publishing, 1974.
- Levy, Jack S.**, "Explaining Events and Developing Theories: History, Political Science, and the Analysis of International Relations", *Bridges and Boundaries: Historians, Political Scientists, and the Study of International Relations* içinde, Colin Elman ve Miriam Fendius Elman (Ed.), Cambridge: The Belfer Center for Science and International Relations, 2001, s. 39-83.
- Levy-Bruhl, Henri**, *Hukuk Sosyolojisi*, Hüsnü Dilli (çev.), İstanbul: İletişim Y., 1991.
- Lindholm, Charles**, "Despotism and Democracy: State and Society in the Premodern Middle East", *The Social Philosophy of Ernest Gellner* içinde, John A. Hall ve Ian Jarvie (Ed.), Amsterdam: Rodopi, 1996, s. 329-356.
- ....., *İslami Ortadoğu: Tarihsel Antropoloji*, Balkı Şafak (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 2004.
- Lieshout, R. H.**, *Between Anarchy and Hierarchy: A Theory of International Politics and Foreign Policy*, Hants: Edward Elgar Publishing Ltd, 1995.
- Linklater, Andrew**, "Marxism", *Theories of International Relations* içinde, Scott



- Burchill ve diğeri (Ed.), London: Macmillan Press, 1996, s. 119-144.
- ....., "Rationalism", *Theories of International Relations* içinde, Scott Burchill ve diğeri (Ed.), London: Macmillan Press, 1996, s. 93-118.
- Little, Donald Presgrave**, *An Introduction to Mamlūk Historiography*, Wiesbaden: F. Steiner, 1970.
- Lizana, Antonio García**, "Economic Cycles: Prosperity, Depression, Recovery", *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde, María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 228-233.
- Llave, Ricardo Córdoba de la**, "Mediterranean Industries in the 14th Century", *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde, María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 240-246.
- Lluch, Roser Salicrú i**, "Aragonese and Catalan Expansion", *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde, María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 146-153.
- Lobell, Steven E.** ve Philip Mauceri, "Diffusion and Escalation of Ethnic Conflict", *Ethnic Conflict and International Politics: Explaining Diffusion and Escalation* içinde, Steven E. Lobell ve Philip Mauceri (Ed.) New York: Palgrave Macmillan, 2004, s. 1-10.
- Long, Theodore E.**, "Prophecy, Charisma, and Politics: Reinterpreting the Weberian Thesis", *Prophetic Religions and Politics* içinde, Jeffrey K. Hadden ve Anson Shupe (Ed.), 2. b, New York: Paragon House, 1986, s. 3-17.
- López, Jerónimo Páez**, "Ibn Khaldun and His Time", *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: the Rise and Fall of Empires* içinde, María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 28-33.
- Machiavelli, Niccolo**, *Hükümdar*, Yusuf Türk (çev.), İstanbul: Düşünen Adam Y., 1996.
- ....., *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, Alev Tolga (çev.), İstanbul: Say Y., 2009.

- Mahdi, Muhsin** (Muhsin Mehdi), "Ibn Khaldun", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, David L. Sills (Ed.), Vol. VII, New York: The MacMillan Co., 1968, s. 53-57.
- ....., *Ibn Khaldûn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, Chicago: The University of Chicago, 1964.
- Málanczuk, Peter** ve Michael Barton Akehurst, *Akehurst's Modern Introduction to International Law*, 7. ed., London: Routledge, 2001.
- Mandel, Ernest**, *Marksist Ekonomi El Kitabı*, I-II, Orhan Suda (çev.), Ant Y., İstanbul 1970.
- Mann, Golo** ve Harry Pross, *Aussenpolitik*, Frankfurt am Main: Fischer Bücherei, 1958.
- Mansbach, Richard W.** ve Kirsten L. Rafferty, *Introduction to Global Politics*, New York: Routledge, 2008.
- Mardin, Şerif**, *Siyasal ve Sosyal Bilimler - Makaleler II*, Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (der.), İstanbul: İletişim Y., 1990.
- Martínez-Gros, Gabriel**, "Ibn Khaldun ve't-Tevsû'l-Ferencî", Hâtem Tahâvî (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit fi'l-Karni'r-râbi' 'aşer: Kiyâmu ve sukûtu imberâtorîyyât* içinde, María Jesús Viguera Molins (tensik), İskenderiyye: Mektebetu'l-İskenderiyye, 2007, s. 148-151.
- ....., "Ibn Khaldun and the Frankish Expansion", *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde, María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 142-145.
- el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan**, *Maddî ve Manevî Yüce Hedefler*, Bergamalı Cevdet Efendi (çev.), 2. b., İstanbul: MEB, 1997.
- Mayall, James**, *World Politics: Progress and Its Limits*, Cambridge: Polity Press, 2000.
- Mayo, Henry B.**, *Demokratik Teoriye Giriş*, Emre Kongar (çev.), Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği, 1964.
- Mazzoli-Guintard, Christine**, "Medinetun azîmetun li-melikin azîmin: Mudunun şarkiyyetun ve garbiyyetun ve turukun ticâriyyetun fî zemeni İbn Haldûn", *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit fi'l-Karni'r-râbi' 'aşer: Kiyâmu ve sukûtu imberâtorîyyât* içinde, María Jesús Viguera Molins (tensik), İskenderiyye: Mektebetu'l-İskenderiyye, 2007, s. 194-205.

- McDermott, Rose**, *Political Psychology in International Relations*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2007.
- Mehdi, Muhsin** (Muhsin Mahdi), “Filozoflar: İbn Haldun”, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, M. M. Şerif (Ed.), C. III, çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Y., 1991, s. 109-124.
- ....., “Siyasi Düşünce: İbn Haldun”, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, M. M. Şerif (Ed.), C. III, çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Y., 1991, s. 183-203.
- Mehmetoğlu, Dilara**, “Pozitivizm, Normativizm ve Davranışsalcılık Teorilerine Genel Bir Bakış”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde, Kocaeli: Umuttepe Y., 2009, s. 17-40.
- Meray, Seha L.**, *Devletler Hukukuna Giriş*, I-II, 3. b., Ankara: AÜSBF Y., 1965.
- Meriç, Cemil**, *Işık Doğudan Gelir*, İstanbul: Pınar Y., 1984.
- ....., *Jurnal: 1955-65*, I-II, Mahmut Ali Meriç (yay. haz.), İstanbul: İletişim Y., 1992.
- ....., *Mağaradakiler*, 3. b., İstanbul: İletişim Y., 1998.
- ....., *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, Ümit Meriç Yazan (yay. haz.), İstanbul: İletişim Y., 1993.
- ....., *Umrandan Uygarlığa*, Mahmut Ali Meriç (yay. haz.), İstanbul: İletişim Y., 1996.
- Meriç, Ümid**, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, 2. b., İstanbul: Ötüken N., 1979.
- Messier, Ronald A.**, “Re-thinking the Almoravids, Re-thinking Ibn Khaldun”, *North Africa, Islam, and the Mediterranean World: from the Almoravids to the Algerian War* içinde, Julia Clancy-Smith (Ed.), London: Frank Cass Publishers, 2001, s. 59-80.
- Mes'udî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali**, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, Ahsen Batur (çev.), İstanbul: Selenge Y., 2004.
- Mieczkowski, Bogdan**, *Dysfunctional Bureaucracy: A Comparative and Historical Perspective*, Lanham: University Press of America, 1991.
- Mikdashî, Zuhayr**, *The International Politics of Natural Resources*, Ithaca: Cornell University Press, 1976 .
- Milburn, Michael A.**, *Sosyal Psikolojik Açından Kamuoyu ve Siyaset*, Ali Dönmez ve

- Vehbi Duyan (çev.), İstanbul: İmge Kitabevi Y., 1998.
- Miller, David** ve diğerleri (Ed.), "İbn Khaldûn", *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Oxford: Blackwell Publishing, 1991, s. 229-230.
- Miller, Eugene F.**, "Leo Strauss", Alâeddin Şenel (çev.), *Çağdaş Siyaset Felsefecileri* içinde, Anthony de Crespigny ve Kenneth R. Minogue (der.), Mete Tunçay (çeviri Ed.), 2. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1981, s. 75-106.
- Mills, C. Wright**, *Toplumbilimsel Düşün*, Ünal Oskay (çev.), Ankara: Kültür Bakanlığı Y., 1979.
- Milner, V. Helen**, *Interests, Institutions, and Information: Domestic Politics and International Relations*, Princeton: Princeton University Press, 1997.
- ....., "The Assumption of Anarchy in International Relations Theory: A Critique", *Review of International Studies*, S. 17 (Great Britain, 1991), s. 67-85.
- Minogue, Kenneth**, *Politics: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- ....., "Milliyetçilik", *Siyasal Terimler Sözlüğü*, Maurice Cranston (der.), Candan Selek Ataöv (çev.), İstanbul: Milliyet Y., 1968, s. 107-112.
- Mises, Ludwig von**, *Bürokrasi*, Feridun Ergin (çev.), 2. b., Ankara: Liberte Y., 2000.
- Mizyan, Abdulmecid**, *en-Nazariyyâtu'l-iktisâdiyye inde İbn Haldun ve Ususuhâ mine'l-Fikri'l-İslâmî ve'l-Vâki'i'l-müctemi'*, Kuveyt: Muessesetu'l-Vahde, 1981.
- Mohamad, Fadhil Zaky**, *Foundations of Arabic-Islamic Political Thought*, Baghdad: Ministry of Culture and Guidance, 1964.
- Molénat, Jean-Pierre**, "Feşlu'l-likâ beyne İbn Haldûn ve Pedro el-Evvel Melik-i Kaştâle", Hâtem Tahâvî (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit fi'l-Karni'r-râbi' 'aşer: Kıyâmu ve sukûtu imberâtorîyyât* içinde, María Jesús Viguera Molins (tensik), İskenderiyye: Mektebetu'l-İskenderiyye, 2007, s. 170-175.
- Molins, M. Jesús Viguera**, "Conclusions: Ibn Khaldun assessed and reassessed", *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde, María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusí, 2006, s. 414-417.
- ....., "Towards to Atlantic: Ibn Khaldun points the Way", *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde,

- María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 50-57.
- Moravcsik, Andrew**, “Taking Preferences Seriously: A Liberal Theory of International Politics”, *Theory and Structure in International Political Economy: An International Organization Reader* içinde, Charles Lipson ve Benjamin J. Cohen (Ed.), Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2000, s. 33-73.
- Morgan, Patrick M.**, *Theories and Approaches to International Politics: What are We to Think?*, 4. ed., New Brunswick: Transaction Publishers, 1994.
- Morgenthau, Hans J.**, *Politics Among Nations*, New York: Alfred A. Knopf, 3. ed., 1966.
- ....., *Uluslararası Politika*, Baskın Oran ve Ünsal Oskay (çev.), I-II, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği, 1970.
- Morin, Edgar**, *Avrupa’yı Düşünmek*, Şirin Tekeli (çev.), 3. b., İstanbul: Afa Y., 1998.
- Mosca, Gaetano**, *Siyasî Doktrinler Tarihi*, Samih Tiryakioğlu (çev.), 2. b., İstanbul: Varlık Y., 1968.
- Mouhammed, Adil H.**, “On Ibn Khaldun’s Critique of the Market Economy with Some Lessons to the Arab World”, *Journal of Third World Studies*, Vol. 25, No. 2 (Fall 2008), s. 207-226.
- Mouzelis, N. P.**, *Örgüt ve Bürokrasi: Modern Teorilerin Analizi*, H. Bahadır Akın (çev.), İstanbul: Çizgi Kitabevi Y., 2001.
- Mowlana, Hamid**, *Global Information and World Communication: New Frontiers in International Relations*, 2. ed., London: SAGE Publications Ltd, 2005.
- Moynihan, Daniel Patrick**, *Pandaemonium: Ethnicity in International Politics*, New York: Oxford University Press, 1994.
- Mozaffari, Mehdi**, “Islamic Civilization between Medina and Athena”, *Globalization and Civilizations* içinde, Mehdi Mozaffari (Ed.), New York: Routledge, 2002, s. 198-217.
- Muslihiddin, Muhammed**, *İslam ve Sosyoloji*, Sami Şener (çev.), İstanbul: Akabe Y., 1987.
- Mustafa, Nevin Abdülhalık**, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, Vecdi Akyüz (çev.), İstanbul: İz Y., 1990.
- Mücahid, H. Tevfik**, *Fârâbî’den Abduh’a Siyasî Düşünce*, Vecdi Akyüz (çev.),

- İstanbul: İz Y., 1995.
- Na‘îmâ, Mustafa**, *Târih-i Na‘îmâ*, I-IV, Mehmet İpşirli (haz.), Ankara: TTK, 2007.
- Na‘mî, Abdullah Emin**, *el-Menâhic ve turûku't-ta'lim inde'l-Kâbisî ve İbn Haldûn*, 2. b., y.y., Merkezi Dirâseti Cihâdi'l-Lîbiyyîn, 1984.
- Nardin, Terry**, “Ethical Traditions in International Traditions”, *Traditions of International Ethics* içinde, Terry Nardin ve David R. Mapel (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 1-22.
- Nasr, İmhed Hüseyn**, *Mefhûmu'l-hadâre inde İbn Haldûn ve Hegel: Dirâse mukârene*, Misrâte: Dâru'l-Cemâhiriyye, 1993/1403.
- Nasr, Seyyed Hossein**, *Islamic Science: An Illustrated Study*, England: World Islam Festival Publishing, 1976.
- ....., *Science and Civilization in Islam*, New York: New American Library, 1970.
- Nebhânî, Muhammed Faruk**, *el-Fikru'l-Haldûnî min Hilâli'l-Mukaddime*, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1998/1418.
- Neşât, Muhammed Ali**, *Râidu'l-İktisad: İbn Haldun*, Kahire: Matbaatu Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1944.
- Neufeld, Mark A.**, *The Restructuring of International Relations Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Neuman, Stephanie G.**, *International Relations Theory and the Third World*, New York: St. Martin's Press, 1998.
- Neumann, Iver B.** ve Ole Wæver, *The Future of International Relations: Masters in the Making?*, New York: Routledge, 2005.
- Newby, Gordon D.**, “İbn Khaldun and Frederick Jackson Turner: Islam and the Frontier Experience”, *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde, *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde (46-68), Leiden: E. J. Brill, Bruce B. Lawrence (Ed.), 1984, s. 122-132.
- Nicholson, Reynold A.**, *A Literary History of the Arabs*, 2. ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Niebuhr, Reinhold**, *Faith and Politics*, New York: George Braziller, Inc., 1968.

- Nişancı, Ensar**, “Umran Anlayışı Perspektifinden Günümüz Türkiye’inde Yaşanan Krizlerin Analizi”, *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, C. VI, S. 2 (Temmuz 2005), s. 237-252.
- O’Brien, John**, *International Law*, London: Cavendish Publishing, 2001.
- Okumuş, Ejder**, “İbn Haldun ve Osmanlı’da Çöküş Tartışmaları”, *Dîvân İlmî Araştırmalar*, Yıl: 4, S. 6 (1991), s. 183-209.
- ....., *Osmanlı’nın Gözüyle İbn Haldun*, İstanbul: İz Y., 2008.
- Olson, William C.** ve A. J. R. Groom, *International Relations Then and Now: Origins and Trends in Interpretation*, London: HarperCollins, 1991.
- Oppenheim, Felix E.**, *Moral Principles in Political Philosophy*, New York: Random House, 1968.
- Orçan, Mustafa**, “Modern Bir Asabiyet Olarak İdeoloji”, *İdeoloji içinde*, Kenan Çağan (Ed.), Ankara: Hece Y., 2008, s. 123-140.
- Okumuş, Ejder**, “İbn Haldun ve Osmanlı’da Çöküş Tartışmaları”, *Dîvân İlmî Araştırmalar*, Yıl: 4, S. 6 (1991), s. 183-209.
- Outhwaite, William**, “İdeal Tip”, *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*, William Outhwaite (Ed.), Melih Pekdemir (çeviriyi yay. haz.), İstanbul: İletişim Y., 2008, s. 347-348.
- ....., “Meşruiyet”, *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*, William Outhwaite (Ed.), Melih Pekdemir (çeviriyi yay. haz.), İstanbul: İletişim Y., 2008, s. 492-494.
- Ozay, Mehmet**, *Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery*, London: Routledge, 2001.
- Öktem, Niyazi**, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi*, 2. b., İstanbul: Der Y., 1985.
- Öncü, Ahmet**, “Mukaddime ya da Yeni Tarih Bilimi’nin ‘Acaip Usulü’ ”, *Evrensel Kültür*, S. 194 (Şubat 2008), s. 60-62.
- ....., *Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Öteki Y., 1993.
- Önen, Mesut**, *Uluslararası İlişkiler Dersleri*, 2. b., İstanbul: Beta Y., 1988.
- Öymen, Onur**, *Silahsız Savaş: Bir Mücadele Sanatı Olarak Diplomasi*, 5. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005.

- Özel, Ahmet**, *Hz. Muhammed'in Önderliğinde Siyaset ve İş Hayatı*, 2. b., İstanbul: Karakutu Y., 2007.
- ....., *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, 4. b., İstanbul: İklim Y., 1991.
- Özel, Mustafa**, “Bir İktisat Klasığı Olarak İbn Haldun’un *Mukaddime*’si”, *Divân İlmi Araştırmalar*, Yıl: 11, S. 21 (2006), s. 1-8.
- Özerverli, M. Sait**, *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul: İSAM Y., 2008.
- Özkırımlı, Umut**, *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*, İstanbul: Sarmal Y., 1999.
- Özlem, Doğan**, *Tarih Felsefesi*, 2. b., İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1996.
- Öztürk, Armağan**, “Haldun’un Karanlık Yüzü: İktidarı Nasıl Koruyabilirim?”, *Evrensel Kültür*, S. 194 (Şubat 2008), s. 68-71.
- Öztürk, Mustafa**, *Tarih Felsefesi*, Elazığ: Başbakanlık Basımevi, 1999.
- Özveri, Derya**, “Ekolojik Yaklaşımın Günümüz Uluslararası İlişkilerindeki Yeri”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde, Kocaeli: Umuttepe Y., 2009, s. 227-240.
- ....., “Eleştirel Teorinin Temelleri ve Uluslararası İlişkilere Bakışı”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde, Kocaeli: Umuttepe Y., 2009, s. 181-194.
- ....., “Feminist Teorinin Gelişim Sürecinde Uluslararası İlişkilere Bakışı Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* içinde, Kocaeli: Umuttepe Y., 2009, s. 205-216.
- Pacteau, S.** ve F. C. Mougel, *Uluslararası İlişkiler Tarihi*, Galip Üstün (çev.), 2. b., İstanbul: İletişim Y., 1995.
- Palan, Ronen P.** ve Brook M. Blair, “On The Idealist Origins of the Realist Theory of International Relations”, *Review of International Studies*, S. 19 (Great Britain, 1993), s. 385-399.
- Palmer, Norman D.** ve Howard C. Perkins, *International Relations: The World Community in Transition*, 2. ed., Boston: Houghton Mifflin Company, 1957.
- Pamukçu, Konuralp**, “Küresel Isınma Örneğinde Uluslararası Ekolojik Yaklaşım – Uluslararası Politikada Yeni Bir Bakış”, *Uluslararası Politikada Yeni Alanlar Yeni Bakışlar* içinde, Faruk Sönmezoğlu (der.), İstanbul: Der Y., 1998, s. 425-448.



- Parkinson, C. Northcote**, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, Mehmet Harmancı (çev.), İstanbul 1984,
- Pasha, Mustapha Kamal**, “Ibn Khaldun and World Order”, *Innovation and Transformation in International Relations Theory* içinde, Stephen Gill ve James H. Mittelman (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 56-70.
- Patai, Raphael**, *The Arab Mind*, New York: Charles Scribner’s Sons, 1976.
- Paterson, Matthew**, “Green Politics”, *Theories of International Relations* içinde, Scott Burchill ve diğerleri (Ed.), London: Macmillan Press, 1996, s. 252-274.
- Patomäki, Heikki**, *After International Relations: Critical Realism and The (Re)construction of World Politics*, London: Routledge, 2002.
- Patrick, Brauns** ve Bernhard Pfahlberg, *Herder Lexikon - Politik*, 5. b., Freiburg: Verlag Herder, 1988.
- Pazarcı, Hüseyin**, *Uluslararası Hukuk Dersleri, II. Kitap*, 2. b., Ankara: Turhan Kitabevi, 1990.
- Persaud, Randolph P.**, “Situating Race in International Relations: The Dialectic of Civilizational Security in American Immigration”, *Power, Postcolonialism, and International Relations: Reading Race, Gender and Class* içinde, Geeta Chowdhry ve Sheila Nair, London: Routledge, 2002, s. 56-81.
- Persram, Nalini**, “Introduction: Pushing Politics”, *Postcolonialism and Political Theory* içinde, Nalini Persram (Ed.), Lanham, MD: Lexington Books, 2007, s. ix-xlii.
- Philip, Mark**, “Michel Foucault”, *Çağdaş Temel Kuramlar* içinde, Quentin Skinner (Ed.), Ahmet Demirhan (çev.), Ankara: Vadi Y., 2. b., 1997, s. 90-109.
- Pines, Salomon**, “Philosophy”, *The Cambridge History of Islam: The Further Islamic Lands, Islamic Society and Civilisation* içinde, Peter Malcolm Holt, Ann K. S. Lambton ve Bernard Lewis (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1970, s. 780-823.
- ....., “Ibn Khaldūn and Maimonides, A Comparison Between Two Texts”, *Studia Islamica*, Vol. XXXIII (Paris, 1970), s. 265-274.
- Pipes, Daniel**, *In the Path of God: Islam and Political Power*, New York: Basic Books, 1983.
- Plant, Raymond**, *Modern Political Thought*, Oxford: Basil Blackwell, 1991.

- Platig, Raymond**, *International Relations: Problems of Evaluation and Advancement*, Santa Barbara (California): Carnegie Endowment for International Peace, 1967.
- Polat, Necati**, “Post-Yapısalcı Yaklaşımlar”, *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar* içinde, Atila Eralp (der.), 7. b., İstanbul: İletişim Y., 2004, s. 261-289.
- Popper, Karl R.**, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Mete Tunçay (çev.), I-II, 2. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.
- Prélot, Marcel**, *Politika Bilimi*, Nihat Önol (çev.), İstanbul: Varlık Y., 1972.
- Pressat, Roland**, *Mu'cemu Mustalahâti'd-dîmoğrâfiyâ*, Halâ Nevfel Rızkillah (çev.), Beyrut: Müessesetü'l-Câmia li'd-Dirasat, 1990.
- Poulantzas, Nicos**, “Kapitalist Devlet Sorunu”, *Kapitalist Devlet Sorunu* içinde, R. Miliband, N. Poulantzas, E. Laclau (Ed.), Yasemin Berkman (çev.), 2. b., İstanbul: İletişim Y., 1990, s. 11-39.
- Qadir, C. A.**, *Philosophy and Science in the Islamic World*, London: Routledge and Kegan Paul, 1991.
- Rabî',Muhammad Mahmoud**, *The Political Theory of Ibn Khaldûn*, Leiden: E. J. Brill, 1967.
- Ra'd, Saîd Muhammed**, *el-Umran fî mukaddimeti İbn Haldun*, 3. b., Dımaşk: Dâru Tallas, 1993.
- Rahimlu, Yusuf**, “İbn Haldun”, *Dâiretu'l-Ma'ârif-i Buzorg-i İslâmî*, C. III, Tahran: Merkez-i Dâiretu'l-Ma'ârif-i Buzorg-i İslâmî, 1369 (1990), s.
- Rasler, Karen A.** ve William R. Thompson, *The Great Powers and Global Struggle 1490-1990*, Lexington: University Press of Kentucky, 1994.
- Rasul, Muhammad Gholam**, *The Origin and Development of Muslim Historiography*, Dakka: Islamic Foundation Bangladesh, 1984.
- Rengger, Nicholas J.**, *International Relations, Political Theory, and The Problem of Order: Beyond International Relations Theory?*, London: Routledge, 2000.
- Reslan, Selahaddin Besyuni**, *es-Siyase ve'l-İktisad inde'l-İbn Haldun*, Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1990.
- Reus-Smit, Christian**, *The Moral Purpose of the State: Culture, Social Identity, and Institutional Rationality in International Relations*, Princeton: Princeton University Press, 1999.

- Reynolds, P. A.**, *An Introduction to International Relations*, Cambridge (Massachusetts): Schenkman Publishing, 1971.
- Rice, Condoleezza**, “Sovyet Büyük Stratejisinin Evrimi”, *Savaşta ve Barışta Büyük Stratejiler* içinde, Paul Kennedy (Ed.), Ahmet Fethi (çev.), İstanbul: Eti Kitapları, 1995, s. 205-232.
- Richmond, Oliver P.**, *Peace in International Relations*, New York: Routledge, 2008.
- Richter, G.**, “Medieval Arabic Historiography”, *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture: Medieval Muslim Historiography* içinde, Mohamed Taher (Ed.), C. V, New Delhi: Anmol Publications, 1997, s. 1-11.
- Rodinson, Maxime**, *İslamiyet ve Kapitalizm*, Orhan Suda (çev.), İstanbul: Gün Y., 1969.
- Rosenberg, Justin**, *The Empire of Civil Society: A Critique of The Realist Theory of International Relations*, London: Verso, 2001.
- Rosenberg, Nathan** ve L. E. Birdzell, Jr., *Batı Nasıl Zengin Oldu*, Erdal Güven (çev.), İstanbul: Form Y., t.y.
- Rosenthal, Erwin Isak Jakob**, *Ibn Jaldūn’s Attitude to the Falāsifa, al-Andalus*, Vol. XX, No. 1 (Madrid ve Granada, 1955), s. 75-85.
- ....., *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, Ali Çaksu (çev.), İstanbul: İz Y., 1996.
- Rosenthal, Franz**, “Ebn Kaldūn”, *Encyclopaedia Iranica*, Ehsan Yarshater (Ed.), C. VIII, Costa Mesa (California): Mazda Publishers, 1998, s. 32-35.
- ....., “Ibn-Khaldūn”, *Encyclopedia of Religion*, 2. ed., vol. VI, Detroit: Thomson Gale, 2005, s. 4269-4270.
- ....., “Ibn Khaldun in his Time”, *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde, Bruce B. Lawrence (Ed.), Leiden: E. J. Brill, 1984, s. 14-26.
- ....., “Ibn-Khaldūn”, *New Catholic Encyclopedia*, New Edition, Vol. VII, Palatine-Illinois: The Catholic University of America, 1981, s. 315-316.
- ....., “Translator’s Introduction”, Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History* içinde, Franz Rosenthal (çev.), C. I, London: Routledge and Kegan Paul, 1958, s. xxvii-cxv.
- Rothstein, Robert L.**, “Introduction: The Evolution of the Theoretical Debate”, *The Evolution of Theory in International Relations* içinde, Robert L. Rothstein (Ed.),

- Columbia: University of South Carolina Press, 1992, s. xi-xviii.
- ....., "On The Costs of Realism", *Perspectives on World Politics* içinde, Richard Little ve Michael Smith (Ed.), 2. ed., London and New York: Routledge, 1991, s. 409-418.
- Rourke, John T.**, *International Politics on The World Stage*, 12. ed., Boston: McGraw-Hill, 2008.
- Roy, Olivier**, "Patronage and Solidarity Groups: Survival or Reformation?", *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World* içinde, Ghassan Salamé (Ed.), London: I. B. Tauris, 1994, s. 270-281.
- Russell, Bertrand**, *Batı Felsefesi Tarihi*, I-III, Muammer Sencer (çev.), İstanbul 1997.
- Russett, Bruce**, Harvey Starr ve David Kinsella, *World Politics: The Menu for Choice*, 9. ed., Boston: Wadsworth, 2006.
- Saatî, Hasan**, *İlmü'l-ictimai'l-Halduni: Kavaidü'l-menhec*, Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1981.
- Sabine, George**, *Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, Özer Ozankaya (çev.) Ankara: Gündoğan Y., 1991.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali**, *Safvetü't-Tefâsîr*, I-VII, Sadreddin Gümüş ve Nedim Yılmaz (çev.), İstanbul: Yeni Şafak, 1995.
- es-Sâbûnî, Nûreddin**, *Mâturîdiyye Akaidi*, Bekir Topaloğlu (çev.), 3. b., DİB Yayınları, t.y.
- Sadiki, Larbi**, *The Search for Arab Democracy: Discourses and Counter-discourses*, London: C. Hurst and Co. Ltd, 2004.
- Sâfedî, Selahaddin Halil b. Aybek**, *İbn Haldun İslâmiyyen*, 2. b., Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1985.
- Said, Abdul A.**, "Recent Theories of International Relations: An Overview", *Theory of International Relations: The Crisis of Relevance* içinde, Abdul A. Said (Ed.), New Jersey: Prentice Hall Inc., 1968, s. 18-25.
- Said, Cevdet**, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, İlhan Kutluer (çev.), İstanbul: İnsan Y., 1984.
- Sakri, F.**, "The Material Base of Political Power Ibn Khaldun", *Mecelletu'l-ulûmi'l-ictimâî (Journal of the Social Sciences)*, C. VII, S. 2 (Kuveyt, 1979), s. 57-71.

- Salamé, Ghassan**, “Small is Pluralistic: Democracy as an Instrument of Civil Peace”, *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World* içinde, Ghassan Salamé (Ed.), London: I. B. Tauris, 1994, s. 84-111.
- ....., Ghassan Salamé, “ ‘Strong’ and ‘Weak’ States: A Qualified Return to the *Muqaddimeh*”, *The Arab State* içinde, Giacomo Luciani (Ed.), London: Routledge, 1990, s. 29-64.
- Saliba, Cemil** ve Kamil Ayyad, *İbn Haldun: Muntehabât*, Dimaşk: Matbaatu İbn Zeydun, 1933.
- Sánchez, María López**, “Meşâhîrun Meâsirûne”, Mahmud Ali Hatîb (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru’l-mutevessit fi’l-Karni’r-râbi’ ‘aşer: Kıyâmu ve sukûtu imberâtorıyyât* içinde, María Jesús Viguera Molins (tensik), İskenderiyye: Mektebetu’l-İskenderiyye, 2007, s. 386-393.
- Saraç, M. Ali Yekta**, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, I- IV, İstanbul: Risale Y., 1990.
- Sarı, Mevlût**, *el-Mevârid: Arapça-Türkçe Lugat*, İstanbul: Bahar Y., 1982.
- Sarıca, Murat**, *Siyasi Düşünce Tarihi*, İstanbul: Gerçek Y., 1973.
- Sayar, Ahmed Güner**, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, İstanbul: Der Y., 1986.
- Schatzmiller, Maya**, “İbn Haldûn ve Muverrihu’l-karni’r-râbi’i ‘aşer”, Kasım Abduh Kasım (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru’l-mutevessit fi’l-Karni’r-râbi’ ‘aşer: Kıyâmu ve sukûtu imberâtorıyyât* içinde, María Jesús Viguera Molins (tensik), İskenderiyye: Mektebetu’l-İskenderiyye, 2007, s. 368-371.
- Schmidt, Brian C.**, *The Political Discourse of Anarchy: A Disciplinary History of International Relations*, Albany: State University of New York Press, 1998.
- Schmidt, Nathaniel**, *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher*, New York: Ams Press, Inc., 1967.
- Scholz, Fred**, “Sedentarism”, *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, Josef W. Meri (Ed.), C. II, New York: Routledge, 2006, s. 712-713.
- Schultz, Warren C.**, “Ibn Khaldun”, *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, Josef W. Meri (Ed.), C. I, New York: Routledge, 2006, s. 359-359.
- Schuman, Frederick L.**, *International Politics*, New York and London: McGraw-Hill Book Company, 3. ed., 1941.

- Sehfuss, Maja**, “Constructivism and Identity: A Dangerous Liaison”, *Constructivism and international Relations: Alexander Wendt and His Critics* içinde, Stefano Guzzini ve Anna Leander (Ed.), New York: Routledge, 2006, s. 93-117.
- Sena [Ongun], Cemil**, “Sosyoloji ile Tarihi Birleştiren Düşünür: İbni Haldun”, *Bilim ve Ütopya*, S. 57 (Mart 1999), s. 50-51.
- Senger, H. von**, *Savaş Hileleri*, Mekin Özbalta (çev.), İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1996.
- Serdar, Ziyaüddin**, “Bilginin İslamlaştırılması-Durum Raporu”, *Hilal Doğarken-İslam’da Bilgi ve Çevrenin Geleceği*, Ziyaüddin Serdar (Ed.), Şehabeddin Yalçın (çev.), İstanbul: İnsan Y., 1994.
- Serjeant, R. B.**, “Book Review”, *BSOAS*, C. XXIV (Hertford, 1961), s. 143-144.  
....., “Book Review”, *BSOAS*, C. XXXI (Hertford, 1963), s. 150-151.
- Seyyar, Ali**, *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri*, İstanbul: Değişim Y., 2007.
- Sezal, İlhan**, *Şehirleşme*, İstanbul: Ağaç Y., 1992.
- Shahab, Rafiullah**, *Islamic State in Modern Age*, Lahor: Accurate Printers, 1988.
- Shari’ati, ‘Ali** (Ali Şeriatî), “Humanity and Islam”, *Liberal Islam: A Sourcebook* içinde, Charles Kurzman (Ed.), New York: Oxford University Press, 1998, s. 187-195.
- Sheehan, Michael**, *The International Politics of Space*, London: Routledge, 2007.
- Sheffer, Gabriel**, “Introduction: In Search of Innovative Leadership in World Politics”, *Innovative Leaders in International Politics* içinde, Gabriel Sheffer (Ed.), Albany: State University of New York, 1993, s. vii-xviii.
- Sheikh, M. Saeed**, *Islamic Philosophy*, London: The Octagon Press, 1982.
- Sherwani, Haroon Khan**, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, Lahore: Ashraf, 1959.  
....., *Studies in Muslim Political Thought and Administrations*, Lahore: Sh. Muhammed Ashraf Publishers, 7. ed., 1970.
- Shimoni, Yaacov** ve Evyatar Levine (Ed.), *Political Dictionary of the Middle East in the 20th Century*, “Mağrip”, New York: Quadrangle/The New York Times Book Company, 1974.
- Siegfried, André**, *Milletlerin Karakterleri*, Samih Tiryakioğlu (çev.), İstanbul: Varlık Y., 1961.
- Singh, B. P.**, *A Dictionary of Modern Politics and Political Sociology*, Delhi: Mittal

Publications, 1987.

**Silva, Antonio Torremocha**, “The Nasrids of Granada and the Marinids of Maghrib”, *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde, María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 74-81.

....., “Benû Nasr fî Gırnata ve Benû Merîn fi'l-Mağrib”, İshak Ubeyd (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit fi'l-Karni'r-râbi' aşer: Kıyâmu ve sukûtu imberâtorıyyât* içinde, María Jesús Viguera Molins (tensik), İskenderiyye: Mektebetu'l-İskenderiyye, 2007, s. 80-87.

**Simon, Róbert**, “East and West: Ibn Khaldoun and the Sciences of History”, *Greece and the Mediterranean* içinde, Richard W. Clement, Benjamin F. Taggie ve Robert G. Schwartz (Ed.), Kirksville, Missouri: Sixteenth Century Journal Publishers, 1990, s. 51-59.

**Sivan, Emmanuel**, *Interpretations of Islam: Past and Present*, Princeton: The Darwin Press, 1985.

**Sjolander, Claire Turenne** ve Wayne S. Cox, *Beyond Positivism: Critical Reflections on International Relations*, London: Lynne Rienner Publishers, Inc., 1994.

**Skalnik, Peter**, “Bir Süreç Olarak Erken Devlet”, *Erken Devlet* içinde, Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik (Ed.), Alaeddin Şenel (çev.), Ankara: İmge Kitabevi Y., 1993, s. 247-276.

**Skidmore, David**, “Introduction: Bringing Social Order Back In”, *Contested Social Orders and International Politics* içinde, David Skidmore (Ed.), Nashville: Vanderbilt University Press, 1997, s. 3-34.

**Skirbekk, Gunnar** ve Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Emrah Akbaş ve Şule Mutlu (çev.), 3. b. İstanbul: Kesit Y., 2006.

**Skousen, Mark**, *Modern İktisadın İnşası: Büyük Düşünürlerin Hayatları Fikirleri*, Mustafa Acar, Ekrem Erdem ve Metin Toprak (çev.), Ankara: Liberte Yayınları, 2003.

**Slane, William Mac Guckin de**, “Prolégomènes Historiques d'Ibn Khaldoun”, Ibn Khaldoun, *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun: Traduits en Français et Commentés* içinde, William Mac Guckin de Slane (çev.), C. I, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1934, s. i-cxvi.

- Smith, Anthony D.**, *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik*, Derya Kömürcü (çev.), Everest Y., 2002.
- ....., *Millî Kimlik*, B. Sina Şener (çev.), İstanbul: İletişim Y., 1994.
- Smith, Brian Clive**, *Understanding Third World Politics: Theories of Political Change and Development*, 2. ed., Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- Smith, Steve**, “Historical Sociology and International Relations Theory”, *Historical Sociology of International Relations* içinde, Stephen Hobden ve John M. Hobson (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 223-243.
- ....., “The Discipline of International Relations: Still an American Social Science?”, *British Journal of Politics and International Relations*, Vol. 2, No. 3, October 2000, s. 374-402.
- ....., “The Self-Images of a Discipline: A Genealogy of International Relations Theory”, *International Relations Theory Today* içinde, Cambridge: Polity Press, 1997, s. 1-37.
- Smith, Thomas W.**, *History and International Relations*, London: Routledge, 1999.
- Sola, Emilio**, “The Mediterranean, Dynamic Centre of the 14th Century”, *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde, María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 40-49.
- Sorokin, Pitirim Alexandrovitch**, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, Mete Tunçay (çev.), Ankara: Bilgi Y., 1972.
- Sönmezoğlu, Faruk**, *Uluslararası Politika Dersleri*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1990.
- ....., *Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1989.
- Spegele, Roger D.**, *Political Realism in International Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Spengler, Oswald**, *İnsan ve Teknik*, Kâmil Turan (çev.), Ankara: Töre-Devlet Y., 1973.
- Spiegel, Henry W.**, *The Growth of Economic Thought*, 3. ed., Durham ve London: Duke University Press, 1991.
- Springborg, Patricia**, “Civilization”, *The Blackwell Dictionary of Twentieth-century Social Thought*, William Outhwaite ve Tom Bottomore, Oxford: Blackwell Publishers, 1994.



- Sprinz, Detlef F.** ve Yael Wolinsky-Nahmias, "Introduction: Methodology in International Relations Research", *Models, Numbers, and Cases: Methods for Studying International Relations* içinde, Detlef F. Sprinz ve Yael Wolinsky-Nahmias (Ed.), Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2004, s. 1-16.
- Stavenhagen, Rodolfo**, *Ethnic Conflicts and the Nation-state*, London: MacMillan Press Ltd, 1996.
- Stern, Geoffrey**, *The Structure of International Society: An Introduction to the Study of International Relations*, 2. ed., London: Continuum, 2006.
- Stowasser, Barbara Freyer**, "İbn Khaldun'un Tarih Felsefesi: Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü", Nermin Abadan-Unat (çev.), *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C. XXXIX, S. 1, s. 173-181.
- ....., *Religion and Political Development: Some Comparative Ideas on Ibn Khaldun and Machiavelli*, Washington, DC: Georgetown University - Center for Contemporary Arab Studies, 1983.
- Strange, Susan**, "The Defective State (What Future for the State?)", *Daedalus*, Vol. 124, No. 2 (Spring, 1995), s. 55-74.
- ....., "Political Economy and International Relations", Ken Booth, Steve Smith, *International Relations Theory Today*, Cambridge: Polity Press, 1997, s. 154-174
- ....., "What Theory? The Theory in Mad Money", *Centre for the Study of Globalisation and Regionalisation) Working Paper*, No. 18/98 (Coventry: University of Warwick, December 1998), s. 1-28.
- Ströker, Elisabeth**, *Bilim Kuramına Giriş*, çev. Doğan Özlem, İstanbul 1990.
- Sullivan, Michael P.**, *Theories of International Relations: Transition vs. Persistence*, New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Süngü, Arife**, *İbn Haldûn'un Eğitim Felsefesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Şaban, Cemal**, "Kıraetun cedîdetun fî fikr-i İbn-i Haldûn", *Fikru İbn-i Haldûn: el-Hadâse ve'l-hadâre ve'l-heymine* içinde, Cemal Şaban, Nasif Nessar ve Mahmûd Zevâdî (Ed.), Beyrut: Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2007, s. 69-92.
- Şeddâdî, Abdusselâm**, *İbn Haldun min manzîri âhar*, Muhammed el-Hilâli ve Buşra Fekiki (çev.), Dâru'l-Beyza: Dâr-u Tubkal, 2000.

- ....., “Mukaddimetu havli’n-nass”, İbn Haldûn, *el-Mukaddimetu* içinde, C. I, Abdusselam Şeddâdî (thk.), ed-Dâru’l-Beyzâ: Beytu’l-funûn ve’l-‘ulûm ve’l-âdâb, 2005, s. lxiv-lxxviii.
- Şehâbeddîn, Ziyâeddîn bin Receb**, *ed-Durru’l-me’sûn bi-tehzîbi Mukaddimetu İbn Haldûn ve meahû el-medhal ilâ Mukaddimetu İbn Haldûn*, eş-Şârîka: Dâru’l-Feth, 1416/1995.
- eş-Şek’a, Mustafâ**, *el-Ususu’l-İslâmiyye fî fikri İbn Haldun ve nazâriyyatuhû*, Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyyeti’l-Lubnaniyye, 1986.
- Semseddin, Abdulemir**, *el-Fikru’t-terbevî inde İbn Haldûn ve İbnu’l-Ezrâk*, Beyrut: Dâr-u İkra, 1984.
- Şentürk, Recep**, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim (Türkiye ve Mısır Örneği)*, İstanbul: İz Y., 1996.
- ....., “Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun?”, *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde, Recep Şentürk (Ed.), İstanbul: İz Y., 2009, s. 227-268.
- Şerbetçi, Koray**, “İbni Haldun’un Tarih Tezi Çerçevesinde Doğu’da Kent”, *Bilim ve Ütopya*, Yıl: 12, S. 148 (Ekim 2006), s. 38-42.
- Şerefeddin, Halil**, *Fî sebîli mevsiua felsefiyye: İbn Haldun*, C. VI, Beyrut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, 1988.
- Şerefi, Abdulmecid**, “et-Tahlîlu’l-ictimâiyyu li İbn-i Haldûn”, Ahmed Nebil (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru’l-mutevessit fî’l-Karni’r-râbi’ ‘aşer: Kiyâmu ve sukûtu imberâtoriyât* içinde, María Jesús Viguera Molins (tensik), İskenderiyye: Mektebetü’l-İskenderiyye, 2007, s. 354-359.
- Şeriati, Ali**, *İslâm-Bilim*, I-II, Faruk Alptekin (çev.), İstanbul: Nehir Y., 1992.
- Şerîf, Abdullah**, *el-Fikru’l-ahlâki inde İbn Haldûn*, 3. b., Cezayir: el-Messesetu’l-Vataniyye li’l-Kitâb, 1984.
- Şeşen, Ramazan**, *Müslümanların Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı Y., 1998.
- Şeyha, Cuma**, “Mahtûtâtü İbn-i Haldûn ve Tahlîlu li-hattihî”, İshak Ubeyd (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru’l-mutevessit fî’l-Karni’r-râbi’ ‘aşer: Kiyâmu ve sukûtu imberâtoriyât* içinde, María Jesús Viguera Molins (tensik), İskenderiyye: Mektebetü’l-İskenderiyye, 2007, s. 360-367.

- ....., *et-Tahkîkatu'l-mefdûhati fi hal'i'l-ebvâbi'l-meftûha: Kırâetun fi'n-nassi'l-Haldûniyyi'l-muhakkik*, Tunus: el-Matba'atu'l-Meğâribiyye, 2007.
- Şevki, Abdullah**, “Tarih Felsefesine Giriş İçin Deneme”, Hans Meyerhoff, *Zamanımızda Tarih Felsefesi* içinde, Abdullah Şevki (çev.), Ankara: Hece Y., 2006, s. 387-398.
- Şirvani, Harun Han**, *İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, Kemal Kuşçu (çev.) İstanbul: İrfan Y., 1965.
- Tabbâ, Ömer Faruk**, *İbn Haldun fî sîretihî ve felsefetu't-târihiyye ve'l-ictimâ'îyye*, Beyrut: Muessesetu'l-Maârif, 1992.
- Talbi, Muhammad**, “Ibn Khaldun: The Signs of a Thwarted Modernism”, *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde, María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 366-375.
- ....., “Ibn-Khaldûn”, *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol. III, Leiden: E. J. Brill, 1971, s. 825-831.
- et-Tancî, Muhammed bin Tâvît**, “Önsöz”, İbn Haldun, *Şifâu's-sâil li-tehzîbi'l-mesâil* içinde, Muhammed b. Tâvît et-Tancî (thk.), Ankara: AÜİF Y., 1958, s. v-xii.
- ....., “Takdim”, İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve rihletuhû garben ve şarkan* içinde, Muhammed bin Tâvît Tancî (haz.), Kahire: Lecnetu't-te'lîf ve't-terceme ve'n-Neşr, 1951, (Arap harfleriyle numaralı) i-xxii.
- Tanrısever, Oktay F.**, “Yöntem Sorunu: Gelenekselcilik-Davranışsalcılık Tartışması”, *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar* içinde, Atilla Eralp (der.), 7. b., İstanbul: İletişim Y., 2004, s. 89-129.
- Tarabulsi, Hasna** (Hesnâ Trablusî), “The Zayyanids of Tlemcen and the Hafside of Tunis”, *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde, María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 82-89.
- Taşdelen, Musa**, *Siyaset Sosyolojisi*, İstanbul: Kocav Y., 1997.
- Taşöz, Eyüp**, *İbn Haldun'da Toplum-Bilgi İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Tatar, Taner**, *Siyaset Sosyolojisi*, İstanbul: Turan Y., 1997.

- Tavûî, Ahmed**, *Abdurrahman b. Haldûn: Dirâsetun ve Muntehabât*, Tunus: Müessesetu Abdulkerim b. Abdullah, 1993.
- Tekarslan, Erdal**, “Sosyal Psikoloji Nedir?”, *Sosyalpsikoloji içinde*, Erdal Tekarslan ve diğerleri (haz.), İstanbul: Filiz Kitabevi, 1989, s. 1-16.
- Temel, Ali Rıza**, *Harp mi Sulh mu? – İslâm’da Dış Politika ve Diplomasi*, İstanbul: Seha N., 1988.
- Tezkan, Yılmaz** ve M. Murat Taşar, *Dünden Bugüne Jeopolitik*, İstanbul: Ülke Kitapları, 2002.
- Teunissen, Harrie**, “İbn Haldun veya Göçmen Bir Ailenin Tarihçesi”, *İbn Haldun ve Göç Tarihi içinde*, Veyis Güngör (red.), Amsterdam: Stichting Nederlands-Turks Academish Genootschap, 1990, s. 63-64.
- Theodorson, George A.** ve Achilles G. Theodorson, “Power”, *A Modern Dictionary of Sociology*, New York: Barnes & Noble Books, 1979, s. 307-308.
- Thomas, Ward**, *The Ethics of Destruction: Norms and Force in International Relations*, New York: Cornell University Press, 2001.
- Thompson, Kenneth W.**, *Traditions and Values in Politics and Diplomacy: Theory and Practice*, Baton-Rouge: Louisiana State University Press, 1992.
- Tibi, Bassam**, “Old Tribes and Imposed Nation-States in the Middle East”, *Ethnicity içinde*, John Hutchinson ve Anthony D. Smith (Ed.), Oxford: Oxford University Press, 1996, s. 174-179.
- Timur, Taner**, “İbn Haldun, Tarih Felsefesi ve Osmanlı Uleması”, *Evrensel Kültür*, S. 194 (Şubat 2008), s. 58-59.
- Togan, A. Zeki Velidi**, “İbn Khaldûn, The Mukaddimah”, *İTED*, C. III, S. 3-4, 1959-60 (İstanbul 1966), s. 249-251.
- ....., *Tarihte Usûl*, 4. b., İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985.
- Toku, Neşet**, *İlm-i Umran – İbni Haldun’da Toplum Bilimsel Düşünce*, 2. b., Akçağ Y., Ankara 2002.
- ....., *Siyaset Felsefesine Giriş*, İstanbul: Kaknüs Y., 2005.
- Tokul, Kâmil**, *Felsefe ve İbn Haldun*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1986.
- Tomar, Cengiz**, “Mit ve Gerçek Arasında: Arap Dünyasında İbn Haldun Yaklaşımları”, *İbn Haldun – Güncel Okumalar içinde*, Recep Şentürk (Ed.), İstanbul: İz Y., 2009,

s. 193-223.

- Toptaş, Mahmut**, *İbn-i Haldun'a Yön Veren Kur'an Ayetleri*, İstanbul: Cantaş Y., 2002.
- Touraine, Alain**, *Modernliğin Eleştirisi*, Hülya Tufan (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Y., 1994.
- Toynbee, Arnold**, *A Study of History: The Growths of Civilizations*, Vol. III, New York: Oxford University Press, 1962.
- Trablusî, Hesnâ**, “ez-Zeyyâniyyûn fî Tilmisân ve'l-Hafsiyyûn fî Tûnus”, Kasım Abduh Kasım (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit fî'l-Karni'r-râbi' 'aşer: Kıyâmu ve sukûtu imberâtoriyât* içinde, María Jesús Viguera Molins (tensik), İskenderiyye: Mektebetu'l-İskenderiyye, 2007, s. 88-95.
- True, Jacqui**, “Feminism”, *Theories of International Relations* içinde, Scott Burchill ve diğerleri (Ed.), London: Macmillan Press, 1996, s. 210-251.
- Tunaya, Tarık Zafer**, *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku*, İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi, 2000.
- Tuncer, Hüner**, *Eski ve Yeni Diplomasi*, 2. b., Ankara: Ümit Y., 1995.
- ....., *Küresel Diplomasi*, Ankara: Ümit Y., 2006.
- Turan, İlter**, *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*, İstanbul: Der Y., t. y.
- Tureykî, Fethi**, “Mefhûmü'l-harb fî Nazâriyyeti İbn Haldûni'l-umrânî”, *İbn Haldun ve Menâbiu'l-hadâse* içinde, Muhammed bin İshak (Ed.), Beytu'l-Hikme: el-Mecmâu't-Tûnisi li'l-'ulûm ve'l-âdâb ve'l-funûn, 2008, s. 561-574.
- Turnagil, Ahmed Reşid**, *İslâmiyet ve Milletler Hukuku*, İstanbul: Sebil Yayınevi, İstanbul: 1977.
- Turner, Bryan S.**, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, London: Routledge, 1994.
- Turtûşî, Muhammed bin**, *Sirâcu'l-Mülûk*, Said Aykut (çev.), İstanbul: İnsan Y., 1995.
- Türkdoğan, Orhan**, *Değişme, Kültür ve Sosyal Çözülme*, 2. b., İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.
- Türker, Ömer**, Mukaddime'de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldun'un 'Bireysel Yetenekler' Teorisi”, *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde, Recep Şentürk (Ed.), İstanbul: İz Y., 2009, s. 59-80.
- Uçar, Şahin**, *Tarih Felsefesi Açısından İslâm'da Mülk ve Hilafet*, İstanbul: İz Y., 1996.

- ....., *Tarih Felsefesi Meseleleri*, İstanbul: Nehir Y., 1997.
- Uludağ, Süleyman**, “Birinci Baskının Önsözü”, İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti* içinde, Süleyman Uludağ (çev.), 2. b., İstanbul: Dergâh Y., 1984, s. 12-15.
- ....., “Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*”, İbn Haldun, *Mukaddime* içinde, Süleyman Uludağ (çev.), C. I, 6. b., İstanbul: Dergâh Y., 1988, s. 13-154.
- ....., *İbn Haldun*, Ankara: TDV, 1993.
- ....., “İbn Haldûn”, *DİA*, C. XIX, İstanbul: İSAM, 1999, s. 538-543..
- ....., *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 3. b., İstanbul: Dergâh Yay., 1994.
- Ahmed Suveylim Umerî, *Mu‘cemu’l-‘ulûmi’s-siyâsiyyeti’l-muyesser*, [Kahire]: el-Hey’etu’l-Mısriyyetü’l-amme li’l-kitâb, 1985.
- Umlîl, Ali**, *el-Hitâbu’t-târih: Dirâse li-menheciyyeti İbn Haldûn*, 3. b., Beyrut: Dâru’t-Tenvir, 1985.
- Uyanık, Mevlüt**, “İfade Özgürlüğü – İslâm Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum”, *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti* içinde, Bekir Berat Özipek (Ed.), Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 2003, s. 139-165.
- Uysal, Enver**, “İhvân-ı Safâ”, *DİA*, C. XXII, İstanbul: İSAM, 2000, s. 1-6
- Uygun, Oktay**, *İbni Haldun’un Toplum ve Devlet Kuramı*, İstanbul: On İki Levha Y., 2008.
- Ülken, Hilmi Ziya**, *İçtimaî Doktrinler Tarihi*, İstanbul: İÜY, 1941.
- ....., *İslâm Felsefesi*, 5. b., İstanbul: Ülken Y., 1998.
- Ünver, Günay**, “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 6 (1986), s. 63-104.
- Valencia, Rafael**, “İbn Haldun ve Timurlenk”, Ahmed Nebil (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru’l-mutevessit fi’l-Karni’r-râbi‘ ‘aşer: Kıyâmu ve sukûtu imberâtoriyât* içinde, María Jesús Viguera Molins (tensik), İskenderiyye: Mektebetu’l-İskenderiyye, 2007, s. 184-187.
- Verdi, Ali**, *Mantku İbn Haldun fi dav’i hadâratihî ve şahsiyyetihî*, 2. b., London: Dâru Kûfân, 1994.
- Versan, Vakur**, *Kamu Yönetimi*, 10. b., İstanbul: Der Yay., 1990.
- Versteegh, Kees** ve C. H. M. Versteegh, *Landmarks in Linguistic Thought - III*, London and New York: Routledge, 1997.

- Waardenburg, Jacques**, *Islam: Historical, Social and Political Perspectives*, Berlin: Walter de Gruyter, 2002.
- Wæver, Ole**, “The Rise and Fall of Inter-Paradim Debate”, *International Theory: Positivism and Beyond* içinde, Steve Smith Ken Booth ve Marysia Zalewski (Ed.), Cambridge: Cambridge Universtiy Press, 2002, s. 149-185.
- Wagner, Robert Harrison**, *War and the State: The Theory of International Politics*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2007.
- Waldschmidt-Nelson, Britta**, “Who are We? Fears and Facts in Samuel Huntington’s Attack on Latino Immigration to the United States”, *Internationale Politik und Gesellschaft*, No. 3 (2004), s. 145-163.
- Walker, R. B. J.**, *Inside/Outside: International Relations as Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Wallace, James M.**, “Is War a Cultural Universal? Anthropological Perspectives on the Causes of Warfare in Human Societies”, *Culture and International Relations* içinde, Jongsuk Chay (Ed.), New York: Praeger Publishers, 1990, s. 21-33.
- Wallace, William**, “Truth and Power, Monks and Technocrats: Theory and Practice in International Relations”, *Review of International Studies*, No. 22 (1996), s. 301-321.
- Wallerstein, Immanuel**, “Bağımsızlık Sonrası Siyah Afrika’da Toplumsal Çatışma: Yeniden Değerlendirilen Irk ve Statü Grubu Kavramları”, *İrk, Ulus, Sınıf - Belirsiz Kimlikler* içinde, E. Balibar ve I. Wallerstein (Ed.), Nazlı Ökten (çev.), 2. b., İstanbul: Metis Y., 1995, s. 233-253.
- ....., “Halklığın İnşası: Irkçılık, Milliyetçilik ve Etniklik”, *İrk, Ulus, Sınıf - Belirsiz Kimlikler* içinde, E. Balibar ve I. Wallerstein (Ed.), Nazlı Ökten (çev.), 2. b., İstanbul: Metis Y., 1995, s. 91-108.
- ....., *Jeopolitik ve Jeokültür*, Mustafa Özel (çev.), İstanbul: İz Y., 1993.
- ....., “Kapitalist Dünya Ekonomisinde Sınıf Çatışması”, *İrk, Ulus, Sınıf - Belirsiz Kimlikler* içinde, E. Balibar ve I. Wallerstein (Ed.), Nazlı Ökten (çev.), İstanbul: Metis Y., 2. b., 1995, s. 145-156.
- ....., “Toprağı Bol Olası Modernleşme”, *Tarih Risâleleri* içinde, Mustafa Özel (çev.), İstanbul: İz Y., 1995, s. 243-250.

- Walter, Andrew**, “Adam Smith and the Liberal Tradition in International Relations”, *Classical Theories of International Relations* içinde, Ian Clark ve Iver B. Neumann (Ed.), London: MacMillan Press Ltd, 1999, s. 142-172.
- Waltz, Kenneth N.**, “International Anarchy - A Realist Perspective”, *Theories of International Relations* içinde, James A. Hirsch (Ed.), Washington: National Defence University, 1990, s. 145-186.
- ....., “Thought about Assaying Theories”, *Progress in International Relations Theory: Appraising the Field* içinde, Colin Elman ve Miriam Fendius Elman (Ed.), Cambridge: The Belfer Center for Science and International Relations, 2003, s. vii-xii.
- ..... ve George H. Quester, *Uluslararası İlişkiler Kuramı ve Dünya Siyasal Sistemi*, Ersin Onulduran (çev.), Ankara: AÜSBF Y., 1982.
- Walzer, Richard**, “Aspects of Islamic Political Thought: al-Fārābī and Ibn Xaldūn,” *Oriens*, Vol. 16 (Leiden: E. J. Brill, 1963), s. 40-60.
- Warner, W. Lloyd** ve Paul S. Lunt, “Ethnicity”, *Theories of Ethnicity: A Classical Reader* içinde, Werner Sollors (Ed.), New York: New York University Press, 1996, s. 13-14.
- Vasquez, John**, “Realism and the Study of Peace and War”, *Realism and Institutionalism in International Studies* içinde, Michael Brecher ve Frank P. Harvey, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2002, s. 52-71.
- Watson, Adam**, *The Evolution of International Society*, London: Routledge, 1992.
- Watt, W. Montgomery**, *Islamic Political Thought*, Edinburg: Edinburgh University Press, 1999.
- Weber, Alfred**, *Felsefe Tarihi*, H. Vehbi Eralp (çev.), 5. b., İstanbul: Sosyal Y., 1993.
- Weber, Max**, “Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi”, Günter Kehrler ve diğerleri, *Din Sosyolojisi* içinde, Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş (der.), 2. b., Ankara: Vadi Y., 1998, s. 165-176.
- ....., *Sosyoloji Yazıları*, Taha Parla (çev.), İstanbul: İletişim Y., 1996.
- ....., *Sosyolojinin Temel Kavramları ve Meslek Olarak İlim*, Medeni Beyaztaş (çev.), İstanbul: Efkâr Y., 2004.
- ....., *Şehir: Modern Kentin Doğuşu*, Musa Ceylan (çev.), İstanbul: Bakış Y., 2000.



- ....., *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Özer Ozankaya (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- ....., *Wirtschaft und Gesellschaft (Grundriss der Sozialökonomi: III. Abteilung)*, Tübingen: Verlag Von J. C. B. Mohr, 1922.
- Weller, Christoph**, “Collective Identities in World Society”, *Civilizing World Politics: Society and Community Beyond the State* içinde, Mathias Albert, Lothar Brock ve Klaus Dieter Wolf (Ed.), Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, 2000, s. 45-68.
- Weltman, John J.**, *World Politics and the Evolution of War*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995.
- Wendt, Alexander**, *Social Theory of International Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Wendzel, Robert L.**, *International Politics: Policymakers and Policymaking*, New York: John Wiley and Sons, 1981.
- White, Brian**, “Diplomacy”, *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations* içinde, John Baylis ve Steve Smith (Ed.), 2. ed., Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 317-330.
- Wight, Colin**, *Agents, Structures and International Relations: Politics as Ontology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Williams, Howard**, Moorhead Wright ve Tony Evans, *Uluslararası İlişkiler ve Siyaset Teorisi Üzerine Bir Derleme*, Zana Çitak ve diğerleri (çev.), Ankara: Siyasal Kitabevi, 1996.
- Williams, Michael Charles**, *The Realist Tradition and The Limits of International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Williams, Raymond**, *Keywords*, Fontana: William Collins Sons and Co., 1976.
- Wright, Quincy**, “The Nature of Conflict”, *Comparative World Politics: Readings in Western and Premodern Non-western International Relations* içinde, Joel Larus (Ed.), Belmont: Wadsworth Publishing, 1964, s. 140-153.
- el-Yakubî, Hüseyin**, “Benû Haldun min İsbiliyye ilâ Tûnus”, İshak Ubeyd (çev.), *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit fi'l-Karni'r-râbi' 'aşer: Kiyâmu ve sukûtu imberâtoriyîyât* içinde, María Jesús Viguera Molins (tensik), İskenderiyye: Mektebetu'l-İskenderiyye, 2007, s. 322-337.

- ..... (Husayn al Yaakubi), “The Banu Khaldun: From Seville to Tunisia ”, *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde, María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 316-331.
- Yalvaç, Faruk**, Hegel’in Uluslararası İlişkiler Kuramı: Dünya Tini, Devlet ve Savaş, Ankara: Phoenix Y., 2008.
- ....., *Jean Jacques Rousseau ve Uluslararası İlişkiler*, Ankara: Phoenix Y., 2007.
- ....., “Uluslararası İlişkiler Kuramında Yapısalcı Yaklaşımlar”, *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar* içinde, Atilla Eralp (der.), 7. b., İstanbul: İletişim Y., 2004, s. 131-184.
- Yaman, Ahmet**, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara: Fecr Y., 1998.
- Yalışçimen, Faruk** ve Lütfi Sunar, “Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldun”, *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde, Recep Şentürk (Ed.), İstanbul: İz Y., 2009, s. 287-324.
- Yazgan, Pınar**, *İlm-i Umran Düşüncesinin Arka Planı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Yazır, M. Hamdi**, *Hak Dini Kur’an Dili*, I-X, İsmail Karaçam ve diğerleri (sad.), İstanbul: Azim Dağıtım, t.y.
- Yazıcı, Kemal**, *el-Esâlîbu’l-edebiyye fi’n-Nesri’l-Arabiyyi’l-kadîm: Min Asri Ali b. Ebî Talib ilâ asri İbn Haldun*, Beyrut: Dâru’l-Cîl.
- Yıldırım, Cemal**, *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 3. b., 1991.
- Yıldırım, Ömer Ali**, *İbn Haldun’da İlimler Tasnifi ve Felsefe Eleştirisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Yıldırım, Suat**, *Peygamberimizin Kur’an’ı Tefsiri*, İstanbul: Kayıhan Y., 1983.
- Yıldırım, Yavuz**, “Giriş: *Mukaddime*’nin Osmanlı Tercümesi”, *İbn Haldun, Mukaddime - Osmanlı Tercümesi* içinde, Pîrîzâde Mehmed Sâhib ve Ahmet Cevdet Paşa (çev.), Yavuz Yıldırım ve diğerleri (haz.), C. I, İstanbul: Klasik Y., 2008, s. xv-xxxvi.
- ....., *İbn Haldun’un Bedâvet Teorisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

- ....., *İbn Haldun'un Metodu ve Umran Teorisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.
- ....., "Mukaddime'nin Osmanlı Dönemi Türkçe Çevirisi", *Dîvân İlmî Araştırmalar, Dîvân İlmî Araştırmalar*, Yıl: 11, S. 21, (2006), s. 24-25.
- ....., "Türkçe'de İbn Haldun Üzerine Yapılan Çalışmalar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4 (2001), İstanbul, 2002, s. 139-174.
- Yıldız, Hakkı Dursun** (red.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I-XIV, İstanbul: Çağ Y., 1993.
- Yıldız, Mustafa**, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 10 (Güz 2010), s. 25-55.
- Yost, David S.**, "Political Philosophy and the Theory of International Relations", *International Affairs*, S. 35 (1991), s. 263-290.
- Yumuk, Recep**, "İbn Haldun'da Devlet Görüşü", *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, C. III, S. 1-2 (1978), s. 229-278.
- Yurdusev, A. Nuri**, " 'Uluslararası İlişkiler' ve Öncesi", *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar* içinde, Atila Eralp (der.), 7. b., İstanbul: İletişim Y., 2004, s. 15-55.
- Zebidî, Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, I-XX, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1994.
- Zeitlin, Irving M.**, *The Historical Muhammad*, Cambridge: Polity Press, 2007.
- Zey'ûr, Ali**, *el-Felsefetü'l-Ameliyye inde İbn Haldun ve İbnü'l-Ezrak*, Beyrut: Müessesetü İzzeddin, 1993.
- Zeyyâdî, Muhammed Fethullah**, *el-İstişrak: Ehdafuhu ve Vesâiluhu: Dirâse Tatbikiyye havle Menheci'l Garbiyyin fî Diraseti İbn Haldun*, y.y., 1998.
- Ziya (Ülken), Hilmi** ve Ziyaeddin Fahri (Fındıkoğlu), *İbni Haldun*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940.
- Zozaya, Juan**, "Commerce in the Late Middle Ages", *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde, María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusi, 2006, s. 200-203.

## II. İnternet

- Ahmad, Ismail** ve Abdul Razak Mahmud, “İbnu Khaldun and the International Trade”, [www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/07%20Ismail%20Ahmad.pdf](http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/07%20Ismail%20Ahmad.pdf) (23 Aralık 2009).
- Beik, Irfan Syauqi**, “İbn Khaldun’s Contribution on Modern Economics Development: An Analysis based on Selected Economic Issues”, [www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/06%20Irfan%20Beik.pdf](http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/06%20Irfan%20Beik.pdf) (9 Temmuz 2009).
- Erdoğan, Mustafa**, “Siyaset ve Hukuk Perspektifinden Küreselleşme”, 16 Mayıs 2005, <http://www.network54.com/Forum/382964/message/1116252255/Siyaset+ve+Hukuk+Perspektifinden+K%FCreselle%FEme+Bir+Tart%FD%FEma+%C7er%E7evesi> (19 Ekim 2009).
- Hakim, Cecep Maskanul**, “İbn Khaldun’s Thought in Microeconomics: Demand-Supply and Prices”, [www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/03%20Cecep%20Hakim.pdf](http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/03%20Cecep%20Hakim.pdf) (8 Temmuz 2009).
- al-Hamdi, Mohaned Talib**, “İbn Khaldun: The Father of the Division of Labor”, Uluslararası İbn Haldun Konferansı, Madrid, 3-5 Kasım 2006, [www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/09%20Mohamed%20Al](http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/09%20Mohamed%20Al) (3 Eylül 2009),
- Hassan, Faridah Hj**, “İbn Khaldun and Jane Addams: The Real Father of Sociology and the Mother of Social Works”, [www.uned.es/...ibn-khaldun/pdf/04%20Faridah%20Hj%20Hassan.pdf](http://www.uned.es/...ibn-khaldun/pdf/04%20Faridah%20Hj%20Hassan.pdf) (8 Temmuz 2009).
- Kalpakistan, Jack Vahram**, “Placing Exile and Identity in International Relations”, *Journal of Diplomatic Language*, Yıl: 2, No. 1 (2005), <http://www.jdlonline.org/IJKalpakistan.html>.
- Karataş, Selim Cafer**, “Economic Theory of İbn Khaldun and Rise and Fall of Nations, Manchester: Foundation for Science Technology and Civilisation”, 2006, [www.muslimheritage.com/.../The%20Economic%20Theory%20of%20İbn%20Khaldun.pdf](http://www.muslimheritage.com/.../The%20Economic%20Theory%20of%20İbn%20Khaldun.pdf) (17 Ekim 2009).
- Laçiner, Sedat**, “Küresel Liderlik, Medeniyet ve İşkence: ABD'nin Irak'la İmtihanı”, *Yönetim Bilimleri Dergisi*, Cilt. 1, No. 1-2 (2004), <http://www.turkishweekly.net/turkce/makale.php?id=28> (3 Eylül 2009).
- Mongin, Olivier**, “Abdesselam Cheddadi: ‘Reconnaissance d’İbn Khaldûn’ ”, *Esprit*, 11 Novembre 2005, s. 132-147, [www.diplomatie.gouv.fr/en/IMG/pdf/Cheddadieng.pdf](http://www.diplomatie.gouv.fr/en/IMG/pdf/Cheddadieng.pdf) (24 Şubat 2009).

- Özkılıç, İbrahim**, “İbn Haldun’da İktisadî Kalkınmanın Dinamikleri ve Girişimcilik”, *Akademik Bakış*, S. 10 (Eylül 2006), [www.akademikbakis.org/pdfs/10/ibnihaldun.pdf](http://www.akademikbakis.org/pdfs/10/ibnihaldun.pdf) (20 Eylül 2009).
- Seymen, Dilek**, “Yeni Dış Ticaret Teorileri”, <http://www.deu.edu.tr/userweb/dilek.seymen/dosyalar/Yeni%20Dis%20Ticaret%20Teorileri.pdf> (9 Temmuz 2009).
- Siddiqi, Muhammad Nejatullah**, “Recent Work on History of Economic Thought In Islam: A Survey”, [www.islamiccenter.kau.edu.sa/.../RECENT%20WORK%20ON%20HISTORY.pdf](http://www.islamiccenter.kau.edu.sa/.../RECENT%20WORK%20ON%20HISTORY.pdf) (2 Eylül 2009).
- Taftazanî, Sa’duddîn**, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, Harun Ünal (çev.), [www.islah.de/menhec/men00010.pdf](http://www.islah.de/menhec/men00010.pdf) (17 Kasım 2009).
- Reagan, Ronald**, “The President’s News Conference: October 1, 1981”, (t.y.), <http://www.reagan.utexas.edu/archives/speeches/1981/100181b.htm> (29 Aralık 2009).
- ....., “Remarks at the Illinois Forum Reception in Chicago; September 2, 1981”, (t.y.), <http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=44192>, (29 Aralık 2009).
- Tibi, Bassam**, “Aufstieg und Fall der Zivilisationen”, 19 Ekim 2006, [http://www.welt.de/kultur/article88401/Aufstieg\\_und\\_Fall\\_der\\_Zivilisationen.html](http://www.welt.de/kultur/article88401/Aufstieg_und_Fall_der_Zivilisationen.html) (23 Kasım 2009).
- University of Sussex**, “Classical Political Theory and International Relations - 2nd Year Core Course 2007, 2007”, [http://www.sussex.ac.uk/ir/documents/microsoft\\_word\\_-\\_bacpt07-081.pdf](http://www.sussex.ac.uk/ir/documents/microsoft_word_-_bacpt07-081.pdf) (8 Eylül 2009).
- Wikipedi**, “Heckscher-Ohlin Model”, (t.y.), [http://tr.wikipedia.org/wiki/Heckscher-Ohlin\\_model](http://tr.wikipedia.org/wiki/Heckscher-Ohlin_model) (9 Temmuz 2009).