

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Pınar YAZGAN

26.05.2006

ÖNSÖZ

“İlm-i Umran Düşüncesinin Arka Planı” başlıklı yüksek lisans tez çalışması uzun bir araştırmanın ürünüdür. Toplumsal yapı teorilerine İlm-i Umran düşüncesi temelinde batı ve doğudaki bazı örnek “toplum teorileri” eklenerek ele alınmıştır. Böylelikle her dönem ve toplum yapısına yönelik toplum teorileri oluşturmanın gerekliliği vurgulanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanmasında yol gösteren ve desteğini esirgemeyen değerli hocam ve danışmanım **Prof. Dr. H. Musa TAŞDELEN’e** teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca çalışmam boyunca desteklerini esirgemeyen araştırma görevlisi arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunarım.

Pınar YAZGAN

26.05.2006

Tezin Başlığı: İLM-İ UMRAN DÜŞÜNCESİNİN ARKA PLANI**Tezin Yazarı:** Pınar YAZGAN**Danışman:** Prof. Dr. H. Musa TAŞDELEN**Kabul Tarihi:** 26.05.2006**Sayfa Sayısı:** VI (ön kısım)+96 Tez**Anabilim Dalı:** Sosyoloji

“İlmi Umran Düşüncesinin Arka Planı” başlıklı tez çalışmamızda, 'Toplumsal Yapı' kavramından hareketle İbn Haldun'un eseri Mukaddimede yer alan ve ilk defa kendisinin keşfettiğini belirttiği “İlmi Umran” teorisi temel alınarak, Batıdaki toplumsal yapı teorileri ve İslam düşünürlerinden Farabi ve Yusuf Has Hacib'in toplum teorileri incelenmiştir.

İnsanlar ve toplumlar bilgi üretmeye ihtiyaç duymaktadırlar. Bilgi insan ve toplumların, kendisi ve çevresini bir algılayış ve yorumlayış biçimidir. Bilimler ise belli bilgi örgüleridir. Bilgi hayatın vazgeçilmez bir unsurudur. Her toplum farklı yöntemler kullanarak farklı bilgi biçimleri üretmektedir. Üretilen bilginin mahiyeti genel olarak toplumların sahip olduğu çeşitli kültürel unsurlara bağlıdır. Her toplum içerisinden farklı toplumsal teorilerin çıkması mümkün ve gereklidir. İncelediğimiz tüm düşünürler kendi toplumsal yapısını alan olarak kullanmıştır. Fakat

İbn Haldun'un döneminin tarihsel özellikleri, karmaşıklığı ve yaşadığı yerlerin coğrafi özellikleri, onun renkli ve çalkantılı hayatı çalışmalarına etkide bulunmuştur. Yaşadığı bölge coğrafi olarak Avrupa ve Afrika arasında ticari ve kültürel alışverişin yoğun olduğu bir alandır. 14. yüzyıl ticari ve ilmi olduğu kadar reformların savaşların ve politik krizlerin çağıdır. İbn Haldun da 14. yüzyılda Ortaçağ Kuzey Afrika'sının iktisadi, toplumsal ve siyasal koşullarının bilimsel bir çözümlemesini yaparak, temel sorunları ortaya koymuştur. Tanımladığı toplumsal ve siyasal yapılar çok karmaşıktır, bu yapılar evrim dâhilinde, çağını aşan bir metolla ortaya koyulmuştur.

Farabi felsefe, mantık, sosyoloji ve müzik bilimlerinde uzmandır. En bilinen kitabı 'Medinet-ul Fazıla'dır. O insanın toplumsal bir varlık olarak düşünür. Farabi Toplum teorisini bu temel üzerine kurmaktadır. Onun toplum teorisinde toplum, mükemmel ve mükemmel olmayan toplumlar olarak ayrılır. Mükemmel toplum, orta ve küçük olarak sınıflandırılır. Kutadgu-Bilig Türk toplum yapısı bakımından olduğu kadar, fikir hayatı bakımından da çok önemli bir dönemi yansıtmaktadır. Yusuf Has Hacib'in bu eserinde, Türk toplumsal hayatı, Türk tarihi, Türk kültür tarihi açısından önemlidir. Bugün birçok toplumsal meselenin ele alınışında bin yıl önce benzer sorunları nasıl halledildiğini incelemek yararlı olacaktır.

Bu düşünürlerin incelemelerinin günümüzdeki sonuçları önemlidir. İbn Haldun İslam geleneği içerisinde belli başlı yapılara evrensel bakış açısıyla gözlem yoluyla sebep sonuç ilişkisi dahilinde açıklamalar getirmiştir. İbn Haldun ve onun “İlm-i Umran” adını verdiği ilmüne kendi özneliği içerisinde belli sınır ve kalıplara koymadan tanımlamak önemli bir noktadır. İbn Haldun'u, Farabi ve Yusuf Has teorilerinde siyasi iktidarı merkeze koymuşlardır. İbn Haldun'u diğer düşünürlerden ayıran en temel özellik onun olması gerekeni değil olanı gözlemleyerek, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ortaya koymasındır. Diğer iki düşünür ise siyasi iktidarı, bir “ideal” çerçevesinde açıklamışlardır. O geliştirdiği sosyal bilim yöntemiyle çağını aşarak ve birçok sosyal bilimin öncüsü olarak gösterilmektedir. Çalışmamızda farklı toplumsal kültürel yapılara ait, toplumsal değişme teorilerini, birlikte ele almak çok yönlü bakış açısı sağlamaktadır. Ele aldığımız düşünürlerin çalışmaları, kaynak olarak bilimsel açılımlar getirme yolunda yapılacak çalışmalar için önemli ve gerekli niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Yapı, Toplumsal Teori, Kültürel Yapı, Toplumsal Değişme

Title Of The Thesis : BACKGROUND OF THE "ILM-I UMRAN"S THOUGHT

Author : Pınar YAZGAN

Supervisor : Prof. Dr. H. Musa TAŞDELEN

Date : 26.05.2006

Number of Pages : VI(Pre-Text) + 96(Main Body)

Department : Sociology

Our study examines “ilmi umran” which was founded by Ibn Khaldun. we examine the topic by considering the thoughts of Yusuf Has Hacib and Farabi, both islamic theorists, on its social structure. We also consider the views of Western Social Structure Theorists.

Humanity and all its societies need to produce knowledge. The knowledge produced by individuals living in a particular society is depend on that society’s defining characteristics and the way of live of its habitants. Sciences are certain knowledge patterns and knowledge is an indispensable component of life. Every society produces a different social theory. The theorists examined in our study observed their cultural and social structure.

Al-Farabi became an expert in philosophy, logic, sociology and also in music. The book for which he is best known is al-Madina al Fadila. He considered that humanity was a social existence and social theory was based on this. He believed that society is either perfect or imperfect. Perfect society can be categorized into 3 groups: the highest, the intermediate and the lowest. Similarly imperfect society can also be divided into 3 groups: the village, the suburb of a city and the home. These are merely steps leading to the organization of the state. Kutadgu Bililig is important for Turkish social structure and cultural history. Today, examining theories formulated a hundred year ago would be useful for dealing with social matters.

The results of the studies of these theorists are important at the present time. Ibn Haldun gives explanations for the main structures by using observations and considering cause and effect relations from a global perspective with respect to Islamic traditions. In our study, handling social change theories belonging to different social and cultural structures affords us a wider perspective. The use of the studies of these theorists as a reference point is essential and necessary in the formulating of new scientific expansions.

Keywords: Cultural Structure, Social Change, Social Structure, Social Theory

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
SUMMARY.....	iv
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1: TOPLUMSAL DEĞİŞME KURAMLARI.....	6
1.1.Yapı Kavramı ve Tanımları.....	6
1.2.Toplum Kuramları İçerisinde İbn Haldun.....	10
1.2.1.Organizmacı Görüş Açısından.....	12
1.2.2.Evrimci Görüş Açısından.....	14
1.2.3.Diyalektik Görüş Açısından.....	16
1.2.4.Yapısal İşlevselci Görüş Açısından.....	19
1.2.5.Çatışmacı Görüş Açısından.....	21
BÖLÜM 2: İSLAM DÜŞÜNCESİNİN İKİ TOPLUMBİLİM ÖNCÜSÜ: YUSUF HAS HACİB VE FARABİ.....	24
2.1.Farabi ve Toplum Üzerine Görüşleri.....	25
2.1.1.Toplum Türleri.....	27
2.1.2.Devlet ve Toplum İlişkisi.....	31
2.2. Yusuf Has Hacib ve Kutadgu Bilig.....	33
2.2.1.Konusu.....	36
2.2.1.1.Bilig.....	39
2.2.1.2.Kılgı.....	41
2.2.1.3.Könilik.....	41
2.2.1.4.Kut.....	43
BÖLÜM 3: İBN HALDUN.....	45
3.1.Hayatı.....	47
3.2.Dönemi.....	51
3.3.İlmi Şahsiyeti.....	55

3.4.Mukaddime.....	58
BÖLÜM 4: İLM-İ UMRAN.....	64
4.1.Tanımı ve Konusu.....	70
4.2.Amacı, Sorunu ve Yaklaşım Tarzı.....	73
4.3.Mukaddime'deki Anahtar Kavramlar.....	76
4.3.1.Asabiyet.....	76
4.3.2.Bedevilik-Hadarilik.....	81
4.3.3.Tavırlar.....	84
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	87
KAYNAKLAR.....	90

GİRİŞ

Toplumsal yapı, sosyal bilimlerin temel kavramdır. Sosyal bilimciler “toplumsal yapı”ları gözlemler ve bu gözlemler sonucunda çeşitli çıkarımlara giderek teoriler oluştururlar. Sosyal bilimcilerin, kendi toplumlarına yönelik öznel çalışmalar yapmaları sosyal ve toplumsal ilerlemenin en temel yoludur. Bu yolla ortaya çıkan teoriler, toplumlar hakkında bize bilgi vererek çeşitli toplumumuza ait kurumların problemlerine çözüm üretmede kaynaklık etmektedir.

Çalışmamızda öncelikle “toplumsal yapı” kavramını Sosyoloji biliminin kurulmasından sonra çeşitli düşünürlerin getirdiği tanımlamalar doğrultusunda ele alacağız. Kültürel yapılar her toplumda farklı özellikler taşır ve farklı hayat biçimlerinin ürünüdür. Hayat tarzı ile düşünme birbiriyle ilişkilidir. Buradan yola çıkarak, 19. yüzyılda Batı toplumları içersinden çıkmış Sosyoloji biliminin içersinde yer alan toplumsal değişme kuramları genel olarak incelenecektir. Bu teoriler belli başlı düşünürlerin kendi toplumsal yapılarına ilişkin gözlemlerinden yola çıkılarak elde edilmiş toplum teorileridir.

Çalışmamızda temelini oluşturan düşünür, İbn Haldun’un, içersinde yaşadığı toplum ve dönemi, ünlü “Mukaddime”de bahsettiği “ilm-i Umran”’a gözlem alanı olarak kullanmıştır. İbn Haldun, İslam dünyasının ilk sosyal bilimcisidir ve sosyal bilimler metodolojisinin kurucusudur. Farabi ve Yusuf Has Hacib yaşadığı toplum ve dönemleriyle birlikte toplum tasarımları ele alınacaktır. Öncelikle “yapı” kavramını tanımlayıp, tarihi perspektiften “yapısalcılık” sürecini gözden geçirerek İbn Haldun’un teorisini temel alarak yaşadığı topluma ait belli başlı kavramları, Farabi ve Yusuf Has Hacib’in toplum ve siyasi teorileriyle birlikte ele alınacaktır. “İbn Haldun” ve teorisini “ilm-i Umran” bizim temel inceleme konumuzdur. Her toplumun kendi toplumsal yapısı içersinden doğan teori kendi toplum gerçekliğini yansıtması bakımından önemlidir. Ve bu teoriler toplumsal yapının sorunlarına çözüm üretilmesi aşamasında önem kazanacaktır. İbn Haldun ve ilk defa kendi keşfettiğini belirttiği “ilm-i Umran” metodu ve incelediği konuları ile önemli ve öznel bir yere sahip olmuştur. Çeşitli Sosyoloji teorilere yakınlığıyla ele alınmasının yanı sıra çağının ve toplumunun değerler dizisini yansıtması açısından da önemli bir yere koyulmuştur. Buradan hareketle ilk bölümde

yapı kavramını açıkladıktan sonra, İbn Haldun'un belli başlı sosyoloji teorilerine hangi açılardan yakınlık gösterdiğini, bu teoriler başlığı altında ele alınacaktır.

Çalışmamızın ikinci bölümde Sosyoloji dışında farklı toplumlarda ortaya çıkan toplum teorileri örnek alınarak, bu teoriler belli başlı açılardan ele alınacaktır. İlk olarak Farabi ve toplum ve devlete yönelik düşünceleri ele alınacaktır. Ona göre belli başlı toplum biçimleri bulunmaktaydı. Farabi Türk ve Müslüman olması, ilk çağ filozoflarının düşüncelerini sentezlemesi ve öznel unsurları içermesi bakımından farklılık göstermektedir. Bu bölümde ikinci olarak Yusuf has Hacib ve eseri Kutadgu Bilig ise Türk kimliği, devlet ve toplum yapısının tanımlanması bakımından önemlidir. Devrin zihniyet, anlayış ve inancına göre en ideal ya da en ahlaki, sosyal ve siyasal kuruluşun nasıl olması gerektiği, bu amaçlara hangi yollardan ulaşılacağı gösterilmeye çalışılmaktadır. Halkın, toplumun ve devletin durumu tasvir edilerek hükümdarlara, nasıl bir tavır takınmak, hangi önlemleri almak gerektiği konusunda öğütler verilmektedir.

XI. yüzyılda yaşayan "Kutadgu-Bilig" yazarı Yusuf Has Hacib, yeni bir din ve uygarlık değiştirmiş bir topluma, yeni ahlaki ve siyasi hedefler göstermektedir; alt-üst olan değerleri yeni bir düzen ve sisteme bağlamak istiyordu. Bu bakımdan yeni bir dini kitleler halinde kabul eden; tarihi kaderine yeni bir yön veren; yeni bir kültür ve uygarlık çevresine giren bir ulusun, şiddetle sarsılan eski ve geleneksel değer yargılarını yeni sentezlere kavuşturmak endişesini yansıması açısından önemlidir. İbn Haldun'un dönemi ise siyasal, toplumsal ve ekonomik açıdan çok hareketli bir dönemdi. İbn Haldun 14. yüzyılda Ortaçağ Kuzey Afrika'sının iktisadi, toplumsal ve siyasi şartlarının bilimsel bir çözümlemesini yaparken bir takım temel tarihi meseleleri ortaya koymuştur. Betimlediği toplumsal ve siyasal yapılar çok karmaşıktır, bunların yavaş gelişen evrimi uzun bir tarihsel süreci belirlemiştir. Bunların günümüzdeki sonuçları önemlidir. Bu eser, daha ziyade Kuzey Afrika'da mukim olan topluluk ve toplumlarla ilgili gözlemlere dayanılarak yazılmıştır.

Üçüncü bölümünde İbn Haldun'un içerisinde yetiştiği ve hayatının geri kalan bölümünün gerek siyasi gerekse ilmi olarak geçtiği tüm bölgeler İslam medeniyetinin birer parçasıdır. "İlm-i Umran", İbn Haldun'un kendi toplumunun gerçeklerini ve yapılarını gözlemleyerek, evrensel bir bilim kurma girişimidir. Bu konu İbn Haldun'un

ilmi şahsiyeti ve ilm-i Umran'ın özneliği dışında ayrı bir konudur. Biz her toplumun kültürel özellikleri çerçevesinde bir bilince sahip olduğunu düşünerek İbn Haldun'un da içersinde yetiştiği toplumun bilimsel zihniyetini genel olarak çerçevlendirmeye çalışacağız. İlm-i Umran kavramının düşünsel arka planını oluşturma çabası içersinde içersinden çıktığı toplumu düşünsel yapısı ve bilimsel zihniyeti çerçevesinde ele alacağız. Burada, İbn Haldun bir ilmi şahsiyet olarak ele alacağız. İlm-i Umran'ın ortaya çıkışında toplumsal ve kültürel şartların etkisi olduğu kadar ilmi şahsiyeti ve bu ilmi şahsiyetin oluşmasında etkisi olan faktörler ele alınacaktır. İbn Haldun'un hayatının ve döneminin özneliği burada bizim için önemli bir etken olacaktır. İbn Haldun döneminde yaşadığı ülkelerin politik, kültürel ve ekonomik iniş çıkışlarının hayatına da yansıyan çalkantıları sebebiyle farklı bir hayat geçirmiştir. Aktif bir siyasi hayat geçirmesine gözlemci kişiliği eklenince öznel toplumsal tespitler ortaya koymasına sebep olmuştur. İlm-i şahsiyetinin oluşumunda yer alan pek çok etmeni bu bölümde ele alacağız. Sırasıyla, İbn Haldun'un "İlm-i Umran"ı tanımladığı eser olan Mukaddimenin genel özelliklerini ele alacağız. Düşünürün hayatı, yaşadığı dönem ve ilmi şahsiyetini ele aldıktan sonra söz konusu ilmin yer aldığı Mukaddime'de ele alınacaktır.

Dördüncü bölümde, "İlm-i Umran"ın tanımı, konusu, amacı, ve yaklaşım tarzı çerçevesinde, Mukaddimedede geçen "asabiyet", "bedevilik-hadarilik" gibi anahtar kavramlar ele alınacaktır.

Problem

Her ilmi çabanın temelinde yer alan ilim adamının "toplumun kendini ve kendi dışında ki toplumları" anlama ve açıklama problemi yer alır. Toplumsal hayatı açıklama çabası olarak bugüne kadar sosyoloji alanında çeşitli teoriler geliştirilmiştir. İbn Haldun'un "ilm-i Umran" kavramlaştırması farklı açılardan değerlendirilmiştir. Fakat ilm-i umranla ilgili çalışmaların çoğunda toplumsal/düşünsel geçmiş pek dikkate alınmamış, çoğunlukla Batı kaynaklı yaklaşım ve teorileri çerçevesinde konu değerlendirilmiştir. Bu çalışmada temel yaklaşımımız "ilm-i Umran"ın bugünkü anlamda birçok sosyal bilimle ilişkisi olan ve bu ilimlerin öncüsü sayılabilecek bir ilim olmasına ek olarak ve asıl önemli konunun bu ilmin bütünsel ve disiplinler arası bir ilim olduğudur. İlm-i Umran olaylara toplumsal bir bakış açısı getirmenin gerekliliği ve kapsayıcılığının önemini göstermektedir.

Her toplumsal yapının farklı gerçekliği olduğu ve bu gerçekliklerin toplumsal yapının öznel unsurlarına bağlı olduğunu ve bu alan üzerinden gözlem yapılarak teoriler oluşturulması problemi temel alınmıştır.

Amaç

Çalışmamızın çıkış noktası Batılı toplumların temel alınarak oluşturulan teorilerin yanı sıra farklı toplumsal yapılardan hareket edilerek oluşturulmuş teorileri inceleyerek İbn Haldun'un toplum üzerine görüşlerini değerlendirmektir. Çalışmamızın amacı özelde İbn Haldun toplum üzerine teorisi ve görüşünü, Batıdaki toplumsal yapı teorilerinin yanı sıra İslam Düşüncesi içersinden çıkmış örnek düşünürler Farabi ve Yusuf Has Hacib'in toplum tasavvurları de ele alarak değerlendirmektir. İbn Haldun'un içersinden çıktığı düşünsel geleneğin ve toplumsal yapı da dikkate alınarak yeni bir bakış açısı oluşturmaktır.

Sosyal düşünce tarihimizin iki önemli ismi olan Yusuf has Hacib ve Farabi'nin toplum hayatı ile ilgili görüşleri ve toplum tasarımları olan'la değil "olması gereken"le ilgilidir. Halbuki bunlardan farklı olarak İbni Haldun olması gerekenden ziyade olanı gözlemlemiş ve açıklama çabası içine girmiştir. Bu yönüyle İbni Haldun İslam düşünce tarihinde tek sayılabilir. İbn-i Haldun ilm-i umranla toplumsal yapı ve değişimin kanunlarını ortaya koymayı amaçlamıştır. Yusuf Has Hacib ve Farabi'nin İbni Haldun'la birlikte karşılaştırmasının yapılmasıyla İbn-i Haldun'un İslam düşünce tarihindeki kendine özgünlüğü de ortaya konulmak istenilmiştir.

Önem

Biz bu çalışmamızda İbn Haldun'un kendisinin kurucusunun olduğunu ifade ettiği "İlm-i Umran"ın düşünsel arka planını belirtmek ve hangi sorunsaldan hangi amaçla ve yaklaşım tarzıyla ortaya koyulduğunu incelemektir. Genel olarak İbn Haldun'u ve "ilm-i Umran"ı kendisinden yüzyıllar sonra farklı sorunsallardan ortaya çıkan modern teorilere göre değil kendi toplumsal, siyasi ve düşünsel gerçekliği içersinde ele almakta. İbn Haldun kendi toplumsal gerçekliği içersinde bazı gözlemler ve tespitler yaparak evrensel toplumsal bir kuram oluşturma çabasında olmuştur. Bu anlamda İbn Haldun'un öneminin vurgulanmanın yanında, İbn Haldun'un çözümlediği ve beşeri bir ilim olan "ilm-i Umran" adını verdiği yeni bilimin konusu, biçim ve tarzı günümüz için , "şimdiki

toplum yapısının çözümlenmesi için geçmişin anahtar sayılacağı” önermesinde önemli bir yer oluşturmasıdır. Bu açıdan bakıldığında kendi sosyal ve siyasal gerçekliğimize, İbn Haldun’un sosyal olguya kapsamlı bakışı ve bir olguyu en geniş çerçevede bütünüyle beşeri yapılar çerçevesinden inceleme yöntemi günümüzde ki toplumsal çözümlenmelere gidişte önemli bir noktada yer almaktadır. Farabi ve Yusuf Has Hacib’in dönemlerini yansıtan toplum teorileri de çalışmamıza farklı bir açılım getirmesi açısından önemlidir.

İlm-i Umran olaylara toplumsal bir bakış açısı getirmenin gerekliliği ve kapsayıcılığının önemini göstermektedir. Ayrıca kültürel, tarihsel ve ekonomik olayların bağımsız olmadığını, olay ve olgulara bu bilimlerin birbirinin süzgecinden geçirilerek sonuç elde edilmesinin gerekliliği ortaya çıkmıştır.

BÖLÜM 1: TOPLUMSAL DEĞİŞME KURAMLAR

İnsanlar ve toplumlar hemen hayatının her basamağında bilgiye ihtiyaç duymuşlardır. Bilgi kısaca insan ve toplumların, başta kendisi olmak üzere, çevresini bir algılayış ve yorumlayış biçimidir. Bilimler ise belli bilgi örgüleridir. Bilgi hayatın vazgeçilmez bir unsurudur. Her toplum farklı yöntemler kullanarak farklı bilgi biçimleri ortaya çıkarmaktadır. İhtiyaçtan kaynaklanan üretilen bilginin mahiyeti genel olarak toplumların algılayış ve yorumlayışlarının altında yatan çeşitli kültürel öğelere bağlıdır (Aydın, 2004:19-20).

Hayat tarzı ile düşünme bir bütündür. Bu bütün, bilgi edinme biçimini toplumlara has kılmaktadır. Kültür, dil ve tarih meselesidir. Belli bir kültürün bilgiyi ele alışı, o kültürün dili ve tarihine dayanmaktadır. Kültürel öğeler toplumsal yapıları oluşturmaktadır. Toplumsal yapılar sosyal bilimlerin en temel hareket noktalarıdır. Bura da belli başlı düşünürlerin kendi toplumsal yapılarına ilişkin gözlemlerinden yola çıkılarak elde edilmiş toplum teorilerini ele alacağız. İbn Haldun da, döneminin belli başlı yapılarını gözlemlemiştir. İçinde yaşadığı topluma ait yapıları tanımlayıp, ayırması sosyal ilimler açısından çalışmasını öznelleştiren en önemli noktalardandır.

Gerek İbn Haldun'un içersinde yaşadığı toplum ve dönemi, gerekse Farabi ve Yusuf Has Hacib yaşadığı toplum ve dönemlerini yansıtmaktadır. Ve teorilerini, kendi toplumuna ait toplumsal yapılarının üzerine kurmuşlardır. Biz de bu noktadan hareketle “yapı” kavramını tanımlayıp, tarihi perspektiften “yapısalcılık” sürecini gözden geçirerek İbn Haldun'un teorisini, yaşadığı topluma ait belli başlı kavramlarla, Farabi ve Yusuf Has Hacib'in toplum ve siyasi teorileri paralelinde ele alacağız. Bu anlamda Batı düşünsel sürecinin temeline kadar inen yapı kavramı, aynı paralellelikle batılı süreç de ki yerinede değineceğiz. Bu bölümde yapı kavramı, tanımı ve toplumsal değişme teorileri üzerinde duracağız.

1.1.Yapı Kavramı ve Tanımları

Sosyolojinin odak noktasına oturttuğu temel kavram, toplumdaki yerleşik davranış formları (kurumlar) arasında görülen sistematik, karşılıklı ilişkileri ifade eden toplumsal yapı kavramıdır. Neşet Toku bu konudan şöyle bahsetmektedir, “ “toplumsal yapı”, değiştirilebilir olarak kabul edilen unsurların, sistemli bir tertibini ifade etmektedir.

Unsurları değişebilir ise de kendisi (yapı) rölatif de olsa sabit kalmaktadır. Sosyolojinin toplumsal yapı kavramını odak noktasına oturtmasının sebebi, temel teorik problemlerinden biri olan toplumsal devamlılığın sağlanmasıyla ilgilidir. Esasen toplumsal hayat şeklindeki devamlılık, yapısal devamlılığı ifade etmektedir. Toplumsal yapıyla ilgili, sosyoloji bünyesinde ilk düşünceler, A. Comte ve K. Marks tarafından ileri sürülmüştür. Comte göre, bir sistem sadece kendisine benzeyen, ancak büyüklük açısından değişebilen birimlerden oluşmaktadır” (Toku, 1999:76).

Sosyal bilimler ve ilgili alanlarda yapısal yaklaşımlar köklerine baktığımızda çok eski tarihlere kadar dayandığını görmekteyiz. Duyu verilerinin çatısını oluşturacak temel kurucu yapıları bulma çabası, eski Yunan düşünürlerinin en eski amacını oluşturmaktadır. “İdea” kelimesinin Yunanca anlamı “örüntü”, biçimlenme ya da yapı kavramlarını içermektedir. Platon’un idealar doktrinlerinden bahsedilirken aslında Formlar (biçimler) doktrinlerinden bahsedilmektedir. Gerek toplumsal gerekse fiziksel açılardan gerçek, görgül dünyanın niteliğiyle derinden ilgilenmektedir. Aristoteles de yapılarla en az Platon kadar ilgilidir (Bottomore, Nisbet, 2002:555).

Karl Marks içinse toplumsal yapı kavramı, düzenlenmiş insan ilişkilerini ifade etmektedir. Ona göre insanlar, varlıklarının toplumsal üretimde isteklerinden bağımsız olarak birbirleriyle belirli ve zorunlu ilişkiler kurarlar. Bu çeşit üretim ilişkileri, maddi üretim güçlerinin gelişiminin belirli bir aşamasına karşılık gelmektedir. Üretim ilişkilerinin bütünü, toplumun ekonomik alt yapısını belirlediği gibi, üzerinde hukuki ve siyasi üst yapının yükseldiği toplumsal bilincin biçimlerinin karşılık geldiği somut temeli de oluşturmaktadır. Ekonomik yaşamın üretim biçimi esas itibariyle toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşamın şekillenişine egemendir. İnsanların varlığını belirleyen onların bilinçleri değil, aksine bilinçlerini belirleyen toplumsal varlıklardır (Toku, 1999:76).

Toplumsal kurum yada kurumsal kalıp belli bir toplumda hangi toplumsal eylemlerin ya da toplumsal ilişkilerin meşru ya da beklenen eylem ve ilişkilerdir. Bir toplumsal sistem içindeki ilişkiler, toplumsal olgular ya da toplumsal kurumlar ile düzenlendiği zaman ortaya toplumsal yapı çıkmaktadır. Yapı, birimlerin nispeten istikrarlı bir kalıp gösteren ilişkileridir. Toplumsal sistemin birimi aktördür ve yapı aktörlerin toplumsal ilişkilerinin kalıplaşmış sistemidir. Bir başka tanıma göre toplumsal yapı, sadece

kalıtıma ya da insan dışı çevreye dayalı olarak açıklanması olanaklı olmayan ortak insan davranışlarının tümüdür. Bu tanımda toplumsal yapıyı, kalıtım ve çevreden bağımsızlaştırarak, insanların bir arada yaşama etkinliğinin bir ürünü olarak ele almaktadır (Kongar, 2002:34).

Toplumsal yapının yanında, bu yapının değişmesi, toplumbilimin üzerinde durduğu en temel konuyu oluşturmaktadır. Toplumsal yapı, toplumbilimin anahtar kavramlarından biridir. Toplumbilimciler bu kavramla ilgili olarak birinden farklı tanımlamalar getirmişlerdir (Güven, 1991:60). Toplumsal yapı esas itibariyle şu unsurları içermektedir:

- 1) retim, tüketim ve mübadeleyle ilgili ekonomik kurum
- 2) Toplumun en kk birimini teşkil eden ve fiziki varlığını devam ettirmesini sağlayan aile kurumu
- 3) Yeni kuşakların topluma entegre olmasını sağlayan eğitim kurumu
- 4) Toplumsal düzenin muhafazasını sağlayan siyasal kurum
- 5) Bireylerin toplumsal tutumunu oluşturan ve hayatlarını anlamlandırmalarını sağlayan bir değerler bütünü ya da din kurumu

Bu unsurlar standartlaştırılmış davranış tipleri olup, toplumsal ilişkiler ağının, toplumsal yapının varlığını ve devamlılığını sağlayan sistemi teşkil etmektedirler (Toku, 1999:76).

Toplumsal yapıyı, “Bireyler arası toplumsal ilişkilerin yapısal biçimidir” şeklinde tanımlayan toplumbilimciler den Radcliffe- Brown’un tanımı şoyledir: “Kişi kişiye olan toplumsal ilişkilerinin tümü toplumsal yapının bir kısmıdır. R. Merton’a göre ise, toplumsal yapı, toplum ya da küme üyelerinin örgütlenmiş ilişkilerinden oluşmaktadır. M. Ginsberg’e göre de toplumsal yapı toplumu oluşturan temel kümelerin ve kurumların belirlediği bir komplekstir. Bu anlayışı benimseyen toplum bilimcilere göre, toplumsal yapının kurucu ögelerini, nüfus, evre ve yerleşim, ekonomi, toplumsal sınıflar, eğitim, siyaset, hukuk, aile, din vb. kurumlar oluşturmaktadır. Bu toplumbilimciler saydıkları bu kurucu ögeleri toplum bütünlüğü içinde ve karşılıklı düzenli ilişkileri belirtecek ve toplumsal yapının işleyişini açıklayacak biçimde dinamik bir yaklaşımla ele almakta, durağan bir yapı anlayışını yansıtacaktır. Toplumsal sistemin

ana birimini aktör olarak tanımlayan T. Parsons'a göre de, toplumsal yapı, aktörlerin toplumsal ilişkilerinin kalıplaşmış sistemini ifade etmektedir. C. Lewi-Strauss' da "Toplumsal eylem ve etkileşim kalıpları" şeklinde bir toplumsal yapı tanımı getirmektedir. Prof. İ. Yasa'nın toplumsal yapı tanımlaması da şöyledir: "Toplumbilimsel açıdan toplumsal yapı, bir topluluğun toplumsal düzeni, kuruluşu, kuruluşun işleyişi ve bir dizi görevleri yerine getiriş yoludur. Bu tanımıyla dinamik bir yapı kavramını getirmektedir. Prof. M. Kıray da, toplumsal yapıyı bir sistem bütünlüğü yaklaşımı içinde tanımlamaktadır: "İster ilkel, ister feodal, ister modern yapıda, ya da bunların değişim içindeki çeşitlenmeleri halinde olsun, her toplumsal yapı, bu yapıyı meydana getiren sosyal kurumların, insan ilintilerinin ve bunların karşılıklı olarak etkiledikleri bir bütündür. Toplumsal yapı kavramı, toplumsal ilişki ve değerlerdeki sürekliliği, düzenliliği ve istikrarlı oluşu içermektedir (Güven, 1991:209).

İbn Haldun'a baktığımızda, gözlem ve deneyimleri sonucunda 14. yüzyıl Kuzey Afrika'sının belli başlı toplumsal yapılar üzerine bir toplum teorisi kurduğunu görmekteyiz. Toplumsal yapıyı bahsettiğimiz gibi "bedevi / hadari umran olarak ayırmış ve her iki yapıya ilişkin birçok çözümler getirmiştir. Döneminin en önemli yapı ve örüntülerini saptamıştır. İbn Haldun'un birkaç yüzyıl sonrasına gidildiğinde, yapılara mekanik açıdan bakıldığı görülmektedir. Bu yaklaşım, Kepler, Galileo, Newton gibi doğa felsefecilerinin tüm düşün hayatını etkilemeleri sonucunda 16. ve 17. yüzyıllarda yeniden güncellik kazanmıştır. Fiziksel dünyada yasalar, sistemler ve yapılar arayan bu bilim adamlarının astronomi, fizik ve mekanikte ortaya koydukları sistem ve yapıların, insan ve toplumla ilgilenen düşünürleri etkilemiştir. Toplumu kocaman bir makine olarak görmek, bu makineyi denge hareket, tepki ve parçaların bütünlükle ilişkileri açılarından incelemek birçoklarına çekici gelmiştir. Nitekim 18. yüzyılda "sosyal fizik" ya da "sosyal mekanik" adı verilen alanların türemesi bu gözlemin doğrulamaktadır. Biyoloji ve organizma modeli gibi, mekanik ve makine modeli de statik ve dinamik yorumlara açıktır. Organizma modellerini, daha sonra daha ayrıntılı alt başlıklar halinde alacağımız belli başlı kuramlar içersinde tekrar ele alacağız. İbn Haldun'un toplum üzerine kurduğu teorilerde yapısal bir bakış açısı kendini gösterir. Kendisinden birkaç yüzyıl sonra ortaya sosyoloji ve ilgili alanlardaki yapısalcılığın temel varsayımlarının çok eski bir geçmişi bulunmaktadır. Raymond Williams, " Yapısal sonraları yapısalci terimlerin sosyal bilimlerdeki önemli ve zorlu gelişimini anlamak için, bu tarihi

bilmemiz gerekiyor” demektedir. 19. ve 20. yüzyıl sosyal bilimlerinde yapı kavramı birçok önemli ama değişik bakış açısından ele alınmıştır. Hepsinin kökeninde, şu ya da bu şekilde, gerçeğin biyolojik, matematiksel ve mekanik modelleri yatmaktadır. Bu modeller, batıda birkaç bin yıldır pek çok bilgi alanını derinden etkilemiştir. Toplumsal yapı kavramı, modern sosyolojiye antropolojiden, oraya da Durkheim’den geçmiş bir kavramdır. Levi- Strauss’a göre bir yapının şu özellikleri vardır:

- 1) Yapı bir sistem özelliği göstermektedir.
- 2) Çeşitli öğelerden meydana gelmiştir ve bunlardan birinin değişmesi öteki öğeleri de değiştirmektedir.
- 3) Belli bir tip öğesi değiştiği zaman modelin nasıl bir tepki vereceği bilinebilmektedir.

Yapı kavramı görelilik olarak istikrarlı olan ilişki ve değerler için kullanılmaktadır. Diğer bir deyişle de, toplumun çoğunluğunun kabul ettiği ilişki ve değerlere genellikle yapı denilmektedir (Kongar, 2002:35). Tarihsel perspektiften bakarak, toplumsal yapı kavramını çeşitli düşünürler tarafından tanımladıktan sonra toplumsal yapıya ilişkin kuramları ve kuramlarda İbn Haldun’a yere bakacağız.

1.2.Toplum Kuramları İçerisinde İbn Haldun

Üretilmiş olan her model belli bir zaman ve mekân boyutunda düşünülmelidir. Çünkü her model, belli bir zamanın ve belli bir mekânın ürünüdür. Bir başka deyişle her model belli bir zaman kesitinde ve belli bir toplumsal etkileşim içinde üretilmiştir. Bu nedenle de insanlığın tümünü kapsayan mekân boyutu ve eksi sonsuzdan artı sonsuza giden bir zaman boyutu içinde irdelenmesi gerekmektedir. Ayrıca her model şu üç açıdan incelenmelidir:

- 1) Seçtiği ve kullandığı temel öğeler nelerdir?
- 2) Bu temel öğeler arasındaki etkileşim nedir? Model zorunlu olarak nasıl bir gelişme ya da değişme öngörmektedir?
- 3) Uygulama açısından herhangi bir irdeleme bir irdeleme yapılmış mıdır? Böyle bir irdeleme yapılmışsa bunu sonuçları nedir?

Bu soruların yanıtları bir modelin gerçeğe nedenli uygun olduğu konusunda önemli ipuçları verebilmektedir. Bütün bu açılardan yapılan irdelemeler sonucu, modeller arası bir tercih, ancak bir modelin öteki modele oranla daha geniş bir zaman ve daha geniş bir mekân boyutunda geçerli olması sonucunda anlam kazanabilmektedir (Kongar, 2002:40).

Sosyoloji Ondokuzuncu yüzyılda doğmuş yeni bir bilimdir. Sosyolojinin sahası üzerinde o zamana kadar felsefe hüküm sürmektedir. Onun dışında din ve ahlak sistemleri de, insan davranış ve münasebetleri ve cemiyet meseleleri üzerinde önemli görüşler getirmişlerdir. Bertrand Russel da tarih boyunca felsefenin iki kısımdan ibaret olduğunu söylemektedir:

- 1) Kâinatın (evrenin) mahiyetine dair teoriler
- 2) En iyi yaşayış şeklini inceleyen ahlaki veya siyasi nazariyeler

Eski yunan felsefesinin cemiyet meseleleri ile uğraşan ve siyasi, içtimai felsefe mahiyetindeki kolu, sosyolojinin eski kökenleri sayılmaktadır. Aristo insanı “sosyal bir hayvan” olarak saymaktadır. Platon, ideal toplum ve devlet şekilleri hakkında ömrü boyunca düşünmüştür. Sosyoloji dört kaynaktan beslenip bugünkü şeklini aldığı söylenebilir. Bu kaynaklar:

- 1) Siyasi felsefe
- 2) Tarih felsefesi
- 3) Biyoloji tekamül nazariyesi
- 4) İçtimai ve siyasi reform fikir ve hareketleri

İslam dünyasında Farabi, Onuncu yüzyılda insanın topluma muhtaç olduğunu açıkça belirterek, insan topluluklarının tiplerini göstermiş, millet denilebilecek toplumlardan bahsetmiş ve bütün bu toplumların üstünde bir insanlığın var olduğunu söylemiştir. İbn Haldun, coğrafi, iktisadi ve diğer faktörlerin, toplumları ortaya çıkarmadaki faktörlerine dikkat çekmiştir. “Toplumsal hayat insanlar için bir zorunluluktur” diyerek insanın cemiyet dışında yaşamasının mümkün olmadığını dile getirmiştir (Eröz, 1982:32).

Belli başlı sosyolojik yapıları ele alırken Auguste Comte'dan bahsederek, Comte sosyolojisinin tümü, bireysel açısından toplumdaki en önemli unsurun ilişkilerden oluştuğu fikrini içermektedir. Pozitif Felsefe adlı yapıtın da, yapısalcı yaklaşımın statik ve dinamik yönlerini sunmaktadır. Comte hiçbir toplumsal olgunun başka bir olguyla olan bağlantısı kurulmadıkça bilimsel bir anlamı olmayacağını düşünmektedir (Bottomore, Nisbet, 2002: 559). İbn Haldun'un "ilm-i umran" adını verdiği ve ilk kez kendinin icat ettiğini söylediği bu ilimden bahsettiği eseri Mukaddime, toplumsal hayatı meydana getiren günlük ilişki ve etkileşim biçimlerini, alışkanlıkları, toplumu meydana getiren temel öğeleri, toplumun ortaya çıkış ve gelişme evrelerini anlatmaktadır (Doğan, 1996: 42). İbn Haldun umranda ortaya çıkan durumların umranın arızlarından kaynaklandığını söyleyerek, toplumsal olguların kaynağını yine toplumsal olgularda aramıştır.

Comte'a dönersek, bütün bilimler ona göre statik ve dinamik olarak ikiye ayrılabilir. Bu açıdan sosyolojide istisna değildir. O güne kadar ki toplumsal felsefe görüşlerinin başarısızlığı, statik yasaları ile dinamik yasalarını genel bir kuram çerçevesinde oturmamış olmalarında kaynaklandığı belirtilmektedir. Diğer bir deyişle, evrim ve ilerlemeyi içerecek bir kuramlarının olmamasından kaynaklandığı söylenmektedir. Toplum hareket halindedir, ama yapısal olarak hareket halindedir (Bottomore, Nisbet, 2002: 559).

Doğal ve toplumsal bilimler incelenirken belli modeller kullanılarak sınıflandırılmıştır. Belli başlı modeller, yapısal fonksiyonalist modeller, çatışma modelleri, organizmacı modeller, evrimci modeller ve diyalektik modellerdir. İbn Haldun toplum ve devlet hayatı ile ilgili açıklamalarında, evrimci, organizmacı, diyalektik, yapısal işlevselci toplumsal değişme kuramlarına dahi edilmektedir. Bu bakımdan İbn Haldun'un toplum ve devlet hayatı ile ilgili açıklamalarını öncelikle bu paralellikle ele alacağız.

1.2.1.Organizmacı Görüş Açısından

On sekizinci yüzyılda fiziğin başarılarını, Ondokuzuncu yüzyılda biyolojinin başarıları takip etmiştir. Sosyoloji biyolojiye dayandırılmaya, toplumda organizmaya benzetilmektedir. İlk izlerini Hind, Çin, Grek ve Roma felsefe ve sosyal düşüncesinde ve sonra İbn Haldun ve Vico'da gördüğümüz, toplumlarında insanlar gibi doğduğunu, büyüdüğünü ve öldüğünü izaha çalışan organizmacılar, biyoloji biliminin gelişmesinden

ve Darwin'in evrimciliğinden beslenerek, yeni şekiller almışlardır. Spencer, Durkheim ve diğer organizmacılar, toplumdaki farklılaşma hadiselerini, biyolojik bir açıklamayla aydınlatmaya çalışmışlardır. Bir evrim süreci içinde, fonksiyonların organlar arasında gittikçe bölünmesi, ferdi ve toplumsal organizmada, organizmanın bütünleşmesine yol açmaktadır. Durkheim buradan iş bölümü şekilleri ile “mekanik” ve “organik” dayanışma arasındaki ilişkileri açıklamıştır. Birbirinden farklı unsurların birbirine ihtiyaç duyarak bağlanması ile toplum bütünleşerek, sağlamlaşacaktır. Spencer, toplumların vahşi, savaşçı bir halden, barışçı gelişmiş bir toplum haline doğru bir evrim süreci içinde ilerleyeceğini söylemektedir (Eröz, 1982:37).

İbn Haldun toplumların işleyiş ve değişimleri hakkında evrensel kuralları ortaya koymaya çalışmıştır. İbn Haldun'a göre “umran” “insanların yeryüzünün insan yaşayabilecek yerlerinde cemiyetler halinde bir araya toplanarak dünyayı imar etmeleri” anlamına gelmektedir. Umrana devlet ve hükümdarlık, ticaret, kazanç, sanayi, ilim ve fen gibi umranın zatına arız ve hadis olan şeylere ve bunların sebep ve illetlerine ilişkin bilgileri vermektedir. Konuya yaklaşımı açısından İbn Haldun organizmacı olarak gösterilmektedir (Kongar, 2002:65).

İbn Haldun'un toplumsal olayları açıklarken, uygarlıkları ve devletleri organizmalar gibi doğan, büyüyen ve ölen varlıklar şeklinde ele almasından dolayı organizmacıların arasında gösterilmektedir. İbn Haldun devletlerin doğumu, gelişimi ve ölümleri ile ilgili olarak “Devleti asabiye güçlü bir kavim kurabilir. Devletin ömrünün uzun olması devleti kuran kavmin sayısının çokluğu ve azlığına göredir. Çünkü var olan her varlığın ömrü onun mizaç kuvvetine bağlıdır. Devletlerin mizaçları ise asabiyet ileldir. Bir devleti koruyan asabiyet kuvveti ise, mizacıda o asabiyetin kuvveti nispetinde kuvvetli olmaktadır ve devletin ömrü de o nispette uzun olmaktadır (Kızılcelik, 1992:9).

İbn Haldun toplumları canlı organizmalar olarak görmekte ve bunu birkaç yerde ortaya koymaktadır. “Hadarilik umranın gayesi ve ömrünün sonudur” başlığı altındaki bölümde “Bedeviliği, hadariliği, saltanatı ve halkıyla birlikte bütün umranın hissedilir bir ömrü vardır. Tıpkı yaratılan somut varlıklardan herhangi bir varlığın hissedilir bir ömrü olduğu gibi” demektedir. Diğer bir yerde: “Hanedanlıkların, aynen kişiler gibi doğal bir ömürleri vardır”. Hanedanlığın söz konusu ömrünün, kişilerin ömürlerinde olduğu gibi gelişme, sonra duraklama, sonra gerileme dönemleri vardır”.Başka bir yerde

“Hadarilik, umran ve hanedanlık âleminin duraklama yaşadır” demektedir. Mukaddime’nin çeşitli bölümlerinde hanedanlıkların yaşlanmasından bahsetmektedir ve “Yaşlılığın habercisi olan belirtiler doğal olarak hanedanlığın başına gelir. Başına bunun gelmesi doğal hususların meydana gelmesi gibidir. Tıpkı canlıların yapısında yaşlılığın meydana gelmesi gibi” demektedir. Organizmacı diye isimlendirilen ekol yönündeki kuvvetli eğilim belirten ifadelerdir (El-Husri, 2001:120).

İbn Haldun’a göre tüm siyasal yaşam, sonu olmayan, durmadan tekrarlanan dönemlerden oluşmaktadır. Sorokin’e göre İbn Haldun, Mukaddime’de, tarihi gidişi, içerisindeki incelemelerini başlıca tekrarlanan devreler, ritimler, salınımlar, süreklilikler üstüne yoğunlaşmıştır; bu bakımdan Platon, Aristoteles, Poltbius ve Vico’yu anımsattığı düşünülmektedir. Oysa 19. yüzyılda sosyoloji içerisinde –birkaç istisna dışında- doğrusal eğilimler bulmak çabasında olduğu için toplumsal-kültürel değişimin bu tekrarlanan özelliklerine pek dikkat edilmemiştir. Sorokin, İbn Haldun’un toplumsal kültürel görüşü dolaylı olarak da olsa, dönüşel teoriler çerçevesinde boyutlandırıldığını ve dinamiğini buradan kaynaklandığını ifade etmektedir. İbn Haldun öncesi sistemli olmayan bazı gözlemler ve genellemeler bulunmakla birlikte, sosyolojik anlamda sistemleştirmenin İbn Haldun’la ortaya konduğunu kabul eden Sorokin, hem dönüşel gidişi vurgulayarak hem de bu gidişin yorumunu Mukaddime’de yer alan toplumlar hakkında teorisinin bütününden soyutlayarak İbn Haldun’u idealist olarak görmektedir (Kızılcılık, 1992: 9). Genel olarak “organizmacı görüş” ve İbn Haldun’un bu görüşler paralelinde ve sınıflandırılmasın da ne gibi yorumlar yapıldığına baktıktan sonra “evrimci görüş”ler ve İbn Haldun’un bu perspektifteki görüşlerine bakalım.

1.2.2.Evrimci Görüş Açısından

Makro toplumbilimsel kuramlar içerisinde geçen Evrimci toplumsal gelişme kuramlarının belli başlı temsilcileri H. Spencer, A.Comte, M. Weber ve E. Durkheim’dir. Bu kurama göre insanlık doğrusal bir çizgi üzerinde ilerlemektedir. Bu toplumbilimcilerin, insanlığın gelişme çizgisini izleyerek, onun gelecekte alacağı biçimleri, ya da insanlık tarihinin gelişme yasalarını saptamaya çalışmaktadırlar. H. Spencer organizma ve evrim kavramlarını toplumsal gelişme ve değişmeye uygulamıştır. H. Spencer’e göre evrim sürekli ve evrensel bir süreçtir. Spencer’in görüşüne göre, bu süreç salt giderek artan bir çeşitlilik ve farklılaşma değil, aynı

zamanda henüz ulaşılmamış olan bir yetkinliğe doğru bir gidiştir de. Evrim sırasında toplum giderek karmaşıklaşmakta yapısında ve öğelerinin işlevlerindeki farklılaşma artmaktadır. Bu farklılaşma sonunda, farklılaşan öğeler arasındaki karşılıklı bağımlılık da artmaktadır. Spencer'e göre evrim, birbirini tutmayan cinstenlikten, birbirini tutan ayrı cinstenliğe doğru giden bir değişimdir. Evrim aynı zamanda, belirsizden belirliye, yalnlıktan karmaşıklığa, karışıklıktan düzene doğru bir ilerlemeyi de içermektedir (Güven, 1999:221).

İbn Haldun'da evrimci düşünce birçok alanda yer almaktadır. Her şeyin her an değiştiğini eserinde yer yer vurgulamaktadır. İbn Haldun bireylerin evrimi ("düşünen insan" a nasıl gelindiğini) ile birlikte birbirini izleyen aşamaların gelişiminin mukayesesini yapmaktadır. Özellikle ilkel yaşamdan başlayan ve uygar kent yaşamıyla biten sosyal evrimin bir helezonik teorisini geliştirmektedir (Kızılçelik, 11: 1992). İbn Haldun'un "aşamalar teorisi"nde tekamül ölçüsünde bitki, hayvan arasındaki biçim değiştirmeden bahsetmiştir (Sezen, 2000:47).

İbn Haldun'un evrim anlayışı toplum ve devlet teoriler açısından, klasik sosyoloji teorisyenlerinin düz ve sürekli gelişmeye dayalı evrim anlayışından farklı olarak, canlıların organizma gelişimleri ve bitimine paralel biçimdedir. *İbni Haldun'un evrimciliği bir döngüsellik/ devreviliği içermektedir.* Oluşum, gelişim dönemi olduğu gibi belli sebepler dayalı olarak birde yok olma dönemi vardır. Bu yok olma canlılarda nasıl ki kaçınılmaz ise devletler ve toplumlarda da kaçınılmaz olarak yok olma kaderiyle karşı karşıya gelecektir. İbn Haldun'un evrim görüşü içerisine dahil edilebilecek görüşleri birkaç başlık altında ele alınabilir. Sosyal anlamda biyoloji bir bakış açısıyla "toplum ve devlet" in oluşumu ve gelişimi üzerine olduğu gibi tam anlamıyla biyolojik olarak, tabiatın tedrici gelişimi üzerine de teorileri bulunmaktadır. İbn Haldun'un devlet ve toplum teorilerini, yani sosyal hayata yönelik olanları, daha sonra ayrıntılı olarak ele alacağız.

Tabiatın gelişimine yönelik teorisi ise çeşitli başlıklar altında Mukaddime'de işlenmiştir. "Peygamberliğin mahiyeti" başlığı altındaki bölümde : " Bu hususta önce gözlem edilen, unsurlar âlemi olan hissi-cismâni âlemle işe başlar: Nasıl birbirine bağlı olarak derece derece topraktan suya sonra havaya, sonra ateşe çıkmakta, bunlardan her birisi kendisini takip eden bir alt ve üstteki varlık haline dönüşmekte, bazen gerçekten

dönüşmektedir” diyerek düşüncelerini ifade etmektedir. Diğer bir yerde “Sonra oluşumlar âlemine bak: Nasıl önce madenlerden, sonra bitkilerden, sonra da hayvanlardan fevkalade güzel bir biçimde tedrici olarak başlamış, madenler sahasının son sınırı bitkiler sahasının ilk sınırına bitişmiş... Bu varlıklardaki bitişmenin (ittisal’in) manası, sahalarının son sınırının, ondan sonra gelen sahanın ilk sınırına dönüşmeye yakın bir istidadla müsait oluşudur”. Yine bir yerde “Hayvanlar âlemi genişlemiş, çeşitli türleri ortaya çıkmış, var olmadaki tedricilik yoluyla akıl ve fikir sahibi insana varıp dayanmıştır. O noktaya, kendisinde his ve idrak toplanmış olan ama henüz fiilin düşünme ve muhakeme etme noktasına gelmemiş bulunan maymunlar âleminde çıkmıştır. İnsanlar sahasının ilk sınırı işte bu noktada olmuştur” diye var oluşun aşamalarından bahsetmiştir. Yanı sıra Mukaddime’nin altıncı bölümünde “Gaybı idrak edenler” başlığını taşıyan bölümün alt tarafında vahiy üzerine konuşmuş ve şöyle demiştir : “Basit ve mürekkebe âlemlerde ki tüm varlıklar tabii bir tertip üzere olup, bunların hepsi bir bağla yukarıdan ve aşağıdan diğerine kopmayacak biçimde bağlanmıştır. Âlemlerden her bir âlemin son sınırındaki nesnelere (zevat) aşağıdan veya yukarıdan o âlemin komşusu olan nesnelere dönüşmeye tabii bir istidadla (müstaid ve) müsaittirler. Mesela bitkiler âleminin son sınırında yer alan hurma ve asmanın, hayvanlar âleminin ilk sınırında yer alan salyangoz ve sedef karşısındaki durumu böyledir ve yine kendisinde zeki ve idraki toplayan maymunun akıl ve fikir sahibi insan karşısındaki durumun da aynıdır” (El-Husri, 2001:165) diye belirterek tabiatın ve tabiatındaki çeşitli varlıkların aşamalı oluşumundan bahsederek biyolojik alanda evrimci bir görüş sergilemiştir.

Toplum teorileri içersinde yer alan “Evrimci görüşü” ve temsilcilerinin genel olarak fikirlerini belirttikten sonra İbn Haldun’un sosyal hayata yönelik teorilerini daha sonra ayrıntılı olarak ele alınmak üzere, belirttik. Bunun yanında toplum teorilerine, özellikle 19. yüzyılla biyoloji biliminin gelişmesiyle birlikte, etkisi olan İbn Haldun’un evrim görüşünü tabii âleme yönelik yaptığı düşüncelerini de ele aldık. Diyebiliriz ki İbn Haldun topluma yönelik teorilerinin yanında biyolojik anlamda da evrime ilişkin düşüncelere sahiptir. Evrim görüşü açısından İbn Haldun ve düşüncelerini belirttikten sonra “Diyalektik görüş” açısından İbn Haldun ve düşüncelerin nasıl değerlendirildiğine bakalım.

1.2.3.Diyalektik Görüş Açısından

Toplumların evrimi sırasında beliren her aşamanın, kendisini yok edecek ve zıddını yaratacak ögeleri de barındırdığı düşüncesine dayanan diyalektik kuramlar, evrimci düşüncenin özel bir alanını oluşturmaktadır.

Diyalektik değişme kuramı genellikle şu varsayımlara dayanmaktadır. Bunlar;

- 1) Her şey her zaman değişir
- 2) Değişme sırasında bütün varlık ve ögeler ve zıtlarda dâhil olmak üzere birbirini etkiler
- 3) Her şey kendi zıddını da beraberinde getirir ve kendi zıddını yaratır
- 4) Nicelik değişmesi belli bir aşamadan sonra niteliksel değişmeye dönüşür.

Diyalektik değişme kuramının temelinde yatan, her şeyin her zaman değiştiği; nicelik değişmelerinin nitelik değişmelerine yol açtığı ve her şeyin birbirini etkilediği şeklindeki ilkeler, aynı zamanda evrimci değişme kuramlarının da ana ilkelerini oluşturmaktadır. Ancak, evrimci değişme kuramları, tekdüze ve doğrusal bir gelişmeyi esas alırken, diyalektik kuramlarda değişme, tez-antitez-sentez ilkesine dayanarak aşamalı bir gelişmeyi içermektedir. Diyalektik kuramlara göre, toplumsal değişme süreklilik gösteren kaçınılmaz bir olgudur: bu kurama göre insanlığın ve toplumların geleceğini önceden kestirmek olanaklıdır. Diyalektik değişme kuramına göre, teknolojik gelişme, toplumsal değişmeyi belirleyen en başat etmendir. Bu kuramlara göre, toplum yapısı uyumlu bir bütün olmak yerine, çatışmaların yarattığı bir denge durumu içermektedir. Çatışma olmadan değişme olmamaktadır. Diyalektik toplumsal değişme kuramının önde gelen iki temsilcisi P.Sorokin ve K.Marks'dır. 20. yüzyıl toplumbilimin en tanınan isimlerinde bir olan P. Sorokin'in toplumsal değişme konusundaki görüşlerinin ağırlık merkezini, kültürel değişme oluşturmaktadır. Sorokin'in toplumsal değişme kuramının özü şu noktalarda temellenmektedir:

- a) Toplumsal değişmede ana etmen kültürlerarasındaki iletişimidir.

- b) Çok farklı olan kültürlerin birbirlerini etkileme olasılığı çok zayıftır. İki kültür arasında büyük bir zıtlık varsa, bunlardan birinden ötekine gelen objelerin yayılması çok zordur.
- c) Güçlü olarak birbirleriyle bütünleşen sistemlerde değişme bir bütün olarak oluşur. Yani, bütün parçalarıyla birlikte değişir.
- d) Eğer sistem, güçlü bir şekilde bütünlememişse, değişme hızı alt sistemlerde cereyan eder, ötekilerde bir değişme görülmez.
- e) Eğer, kültür birçok sistemlerden ve kümelerden oluşuyorsa, kültür, çeşitli parçalarında farklı olarak değişir.

Diyalektik değişme kuramının en önde gelen temsilcisi K.Marks'a göre, toplumların evrimde ilk hareket noktası fikir olamaz. Evrimde ilk hareket noktası insanın maddi koşullarıdır. Marks'a göre insan kendi tarihini kendisi yaratır. Marks'a göre toplum, gerginlik ve mücadele ile değişmeyi yaratan zıt güçlerin hareket eden bir dengesidir. Marks'a göre gelişmenin itici gücü bu zıt güçler arasındaki mücadeleler oluşturmaktır. Marks'a göre, her toplumun gelişimi maddi güçlere dayanır. Toplum nesnel yasalara göre değişir. Her doğal süreç gibi, toplumsal gelişimde, rastlantısal olaylar kaosundan kendi yolunu bularak ilerler. Toplumsal süreç, sınıflar arasındaki çatışma mücadelesidir ve toplumsal değişimin de dinamiğidir (Güven, 1999:225).

İbn Haldun'un yaklaşımın da diyalektik materyalizmle bazı benzerlikler olduğu kabul edilmektedir. Ve R. Graudy bu konuyla ilgili " İbn Haldun tarihsel maddeciliğin bir öncüsü sayılabilir. O, toplumların gelişmesinin iç diyalektiği ile ilgili incelemesinde, iş bölümüne büyük önem veriyor, milletleri ve sosyal biçimleri ekonomik üretim tarzlarına göre sınıflandırıyor. Hatta tarihsel maddecilik ilkesinin şu ilk formülünü bile ortaya atabiliyor: Ayrı ayrı kavimlerin örf ve adetlerinde ve kurumlarında görülen farklar, bu kavimlerin örf ve adetlerinde ve kurumlarında görülen farklar, bu kavimlerin geçimlerini sağlayış tarzlarına bağlıdır. İbn Haldun örf ve adetleri ve üst yapıları da bu tarihsel ilkenin kapsamı içine alarak şu sözleri ekliyor: Bir insanın karakteri örf ve adetlerden ve alışkanlıklardan ileri gelir, yoksa onda doğuştan bulunan özelliklerden değil. İbn Haldun ırk, çağ, ülke bakımından birbirinden farklı olan ana üretim tarzı o bakımından birbirine benzer yapılar ve gelişmeler bulunduğunu söyler. "Göçler"

kavimlerle “Kentler” arasındaki çatışmada, o, feodallerle kentlerin ticaret “burjuvazisi”nin arasındaki çatışmayı görür gibidir” diye ifade etmektedir (Kızılcılık, 1992:12).

İbn Haldun’un toplumların gelişiminde “iktisadi faktörlerin başlıca etken olduğunu söylemesi çağdaş materyalist kuramcılarının öncüsü olarak gösterilmesinin başlıca nedenlerindedir. “Diyalektik görüş” açısından İbn Haldun ve teorileri hakkında görüşleri ifade ettikten sonra “Yapısal - işlevselci” kuramlara ilişkin bakış açısından nasıl değerlendirildiğine bakacağız.

1.2.4.Yapısal İşlevselci Görüş Açısından

Önemli ölçüde büyük boy evrimci kuramlardan etkilenecek oluşturulan “yapısal işlevselci” kurama göre, toplumsal değişimin temelinde yapısal farklılaşma yatmaktadır. Kurama göre, toplumsal değişimin temelinde yapısal farklılaşma yatmaktadır. Kurama göre, toplum birbirlerine bağımlı olan ve her biri oluşturduğu bütünü (toplumun) daha iyi uyumu sağlamak için belli işlevlere sahip olan öğelerden meydana gelir. Bu öğeler, işlevsel bir bütünleşme içinde toplumu oluşturur. Bu bağlamda toplumsal değişim, derece derece ve düzenli bir biçimde olmakta, ani ve devrimsel değişimlere yer verilmemektedir.” Değişimin başlıca üç kaynağı bulunmaktadır. Bunlar:

- a) Dış ya da sistem üstü etkilemelere karşı ayarlama
- b) Yapısal-işlevsel farklılaşmalar yoluyla büyüme
- c) Toplum içindeki bireylerin ve kümelerin buluşlarıdır.

Bu kurama göre, toplumsal sistemin bir parçasında meydana gelen bir değişim, toplumu oluşturan öteki parçalarda da değişimlere yol açar. Yapısal-işlevselci kuramlar, toplumsal değişimi açıklarken iki ana kavram üzerinde durmaktadırlar. Bunlar, yapısal farklılaşma ve dinamik denge kavramlarıdır. Bunlardan yapısal farklılaşma, aynı yapı tarafından yerine getirilen işlevlerin zamanla çoğalmaları ve uzmanlaşmaları sonucunda, birbirlerinden ayrılarak kendilerini yerine getirecek yeni yapıları yaratmaları anlamına gelmektedir. Böylece, yapısal farklılaşma süreci, sosyal evrimin ve değişimin değerlendirilmesinde temel bir ölçüt haline gelmektedir. Kurama göre,

toplumsal değişme süreci içinde toplumlar, giderek daha belirgin şekilde yapısal ve işlevsel farklılaşmaya gitmektedir. Dinamik denge kavramı ise, işlevsel ve yapısal farklılaşma ve bütünleşme süreçlerini inceleyen ve dolayısıyla işlevselci kuramın toplumsal değişme yaklaşımını yansıtan anahtar bir kavramdır. Buna göre, toplumsal sistem her zaman kendi içinde bir bütünleşme ve dengeye yönelme eğilimindedir. Yapısal- işlevci değişme kuramına en çok katkıda bulunan toplum bilimciler Durkheim, T. Parsons, R. Metron ve W. Ogburn'dur (Güven, 1999:226).

İbn Haldun fonksiyonalist yaklaşımlar içersinde de değerlendirilmektedir. Fonksiyonalizmin kurucularından olan Durkheim'le İbn Haldun arasında benzerlikler bulunduğu düşünülmektedir. İbn Haldun'un, Durkheim gibi sosyal-asabiyet teorisinin kurucularından olarak gösterilmektedir. Yine insan ihtiyaçlarının çeşitliliği ve çokluğu nedeniyle bu ihtiyaçların giderilmesinin iş birliği ile mümkün olabileceği" görüşü Emile Durkheim ve İbn Haldun bulunmaktadır. Bu konuda İbn Haldun mukaddimede şöyle yazmaktadır: "...İnsan ancak kendisine geçinme ve kazanç yollarını gösteren fikir ve düşüncesiyle, kendi cinsinden olan diğer fertlerle bir araya toplanarak geçinme vasıtaları gibi hususlarda birbirleriyle yardımlaşmasıyla, bu yardımlaşmanın bir sonucu olarak cemiyetler halinde yaşamasıyla... diğer hayvanlardan ayrılır" (Kızılcılık, 1992:13).

Aynı zamanda sosyal hayat toplum fertlerinin birbirlerine yardım etmelerini zorunlu kılmaktadır. Çünkü yardımlaşmak sosyal hayatın doğasındandır. Durkheim'le İbn Haldun arasındaki benzerlikler oldukça fazla olarak gösterilmektedir. Durkheim'in tüm düşünce sistemine biçim veren iş bölümü yoluyla evrim yine İbn Haldun tarafından uygulanan toplumsal olaylardandır. Yine Durkheim'in mekanik ve organik dayanışma konusundaki görüşlerine benzer açıklamalar İbn Haldun'da olduğu belirtilmektedir. Ancak bu konuda İbn Haldun ve Durkheim arasında önemli farklılıklarında bulunduğu belirtilmektedir: Durkheim sosyal bağlılığı, asabiyeti, mekanik dayanışma ve organik dayanışma arasındaki zıtlık açısından çözümlenmektedir. Ayrıca Durkheim hem mekanik dayanışma hem de organik dayanışma da sosyal uyum olduğunu vurgulamaktadır. Fakat İbn Haldun, kompleks işbölümü ve farklılığa dayanan organik toplumların farkındadır ve bu toplumları uygarlığın gerekli ve zorunlu ön koşulları olarak ele almaktadır. Ayrıca

bu toplumları herhangi bir dayanışmanın esas olduğu toplumlar olarak düşünmemektedir (Kızılcılık, 1992:13).

Yapısal-işlevselci görüş açısından İbn Haldun ve düşüncelerinin nasıl değerlendirildiğine baktıktan sonra “Çatışmacı Kuram”lar nasıl değerlendirildiğine bakacağız.

1.2.5.Çatışmacı Görüş Açısından

Toplumsal değişmeyi orta boy teorilerle açıklayan, çatışmacı modellerin temel yaklaşımına göre, toplum, birbirleriyle çatışan birim ve ögelerden kurulan bir varlıktır. Toplumsal bütünlük, bu modellerin savunucularına göre, toplumsal ögeler ve birimler arasındaki ahenk ve uyuşmanın bir sonucu olmayıp, tam tersine, bu birim ve ögeler arasındaki çatışmaların ortaya koyduğu karşıt güçlerin dengelenmesi sonucunda meydana gelmektedir. İşte, toplumsal değişimin itici gücünü de, bu çatışmalar oluşturmaktadır. Yani, çatışma bir toplumsal hastalık değil, tam toplumun doğal bir hayatı olup, sağlık ve gelişimin belirtisidir. Bu teorilere göre, toplum içinde çatışma salt kaçınılmaz olmayıp, aynı zamanda işlevseldir de. Yani toplumun ilerlemesine ve amaçlarını yerine getirmesine yardım etmektedir. Çatışmacı teorilere göre, bir toplumda çıkar çatışması sonucunda ortaya çıkan denge kararsız bir dengedir. Bu dengeye, çatışan çıkarlar arasındaki uzlaşma sonucunda varılmaktadır. Bunun anlamı, güçlünün güçsüzü zorlaması sonucunda uzlaşmanın sağlanmasıdır. Zorlamalar sürekli denge halinde kalamayacağı için, toplum düzeyinde değişme kaçınılmazdır. Bu bağlamda, toplumsal değişimin ön koşulu, somut olarak yönetici sınıfta bir değişkenliğin olmasıdır. Çatışmacı kuramlara göre, toplumsal değişimin dinamiği, toplumdaki yönetici sınıfla, yönetilen sınıflar arasındaki çatışmada temellenmektedir. V. Pareto ve R. Dahrendorf, bu kuramın önde gelenlerindedir (Güven, 1999:229).

İbn Haldun’un, sosyolojinin gelişmesinde önemli rol oynayan Pareto’nun da teorilerine yakın bulunmaktadır. Pareto’ya göre bilim adamı olmak isteyen birisi tanımı gereği bilimin kullanmak zorunda olduğu gözlem, deney ve usavurma yöntemlerine uymayan kavramları bir tarafa bırakmalıdır (Aron, 2000:324). İktisat profesörü olan Pareto, iktisat ve sosyolojiyi, tabii ilimler gibi, müşahede ve tecrübe ilmi olarak görmekteydi. “Zaruret”, “kaçınılmazlık”, “mutlak hakikat” veya “mutlak determinizm” gibi kategoriler böyle bir ilmin dışında idi. Pareto’ya göre sosyoloji, topluluk halinde

yaşayan insanların ilmidir. Sosyolojide, felsefi faraziyenin, metafizik hipotezin ve kıymet hükümlerinin yeri yoktur.

Pareto sosyal tezahürde tesir payı olan faktörleri üçe ayırmaktadır:

- 1) Arazi iklim gibi tabi faktörler
- 2) Komşu sosyal bünyelerden gelen kültür tesirleri
- 3) Cemiyetin kendi bünyesinden gelen kültür faktörlerin tamamı

Bir de şu anda, toplumsal bir durumu, kendi gelişimin belli bir safhasında tayin eden iç faktörlerin de sınıflandırılıp incelenmesi de sosyolojinin esas vazifelerinden biridir. Bu iç faktörleri beşe ayırmaktadır:

- 1) Tortular
- 2) Müştaklar
- 3) Cemiyet üyelerinde, tabaka ve sınıf gibi alt zümrelerinde tesir eden iktisadi çıkar faktörleri
- 4) Bir toplumsal düzen içinde birleşen insanlar arasındaki farklardan doğan iç faktörler
- 5) Her toplumsal düzende meydana gelen iç hareketler topluluğudur (Eröz, 1982:41).

Toplumsal değişme olgusunu, “seçkinlerin dolaşımı” kuramına dayandıran Pareto, toplumu kabaca yöneten (yukarı sınıf) ve yönetilen (aşağı sınıf) olmak üzere iki ana sınıfa ayırmaktadır. Yönetici seçkinler sınıfında yer alan kişilerden bir bölümü, üyesi olduğu sınıf ve mevkilere uygun yeteneklere sahip iken, bir bölümü de bu yetenekleri taşımayabilir. Yani, o sınıfın niteliklerini taşımayan kişiler de, o sınıfta yer alabilmektedirler. Bu durum, sınıf değiştiren kişiler, geçtikleri yeni sınıflara, geldikleri eski sınıfların belli eğilimlerini, duygularını ve tutumlarını da beraberinde taşımaktadırlar. Aşağı sınıflardan, yukarı sınıfa geçen kişiler, eski sınıflarının tortularını da beraberinde getirirler. İşte bunun etkileri, toplumsal değişme yönünden çok önemlidir. Çünkü böylelikle yönetici seçkinler sürekli aşağıdan gelen taze güç ve yeniliklerle desteklenmektedirler. Burada temel değişken, “toplumsal hareketliliğin”

düzeyidir. Pareto'ya göre toplumsal değişimin dinamiğini bu olgu oluşturmaktadır (Güven, 1999:230).

İbn Haldun'un "devletlerin geçirmiş olduğu aşamalar" ve "devletlerin ortalama ömrü" (yaklaşık üç kuşak ömür 120 yıl) konusundaki görüşlerine benzer bir görüş olarak bahsettiğimiz "seçkinlerin dolaşımı" kuramının sahibi Pareto'nun sahip olduğu belirtilmektedir. Pareto'nun formülüne göre " tarih aristokrasilerin mezarıdır". Pareto'ya göre aristokrasiler hemen hemen genel bir biçimde birkaç kuşak sonunda canlılıklarını yitirmektedirler.

BÖLÜM 2: İSLAM DÜŞÜNCESİNİN İKİ TOPLUMBİLİM ÖNCÜSÜ: YUSUF HAS HACİB VE FARABİ

Sosyoloji, Fransız Devriminden sonra, Avrupa'nın yaşadığı bunalıma çözüm geliştirmek için çıkmıştır. Yeni ilim, sanayileşme ile ortaya çıkan sorunları tespit etmek ve onlara çözüm yolları bulmaya çalışır (Yazan, 1992:9). Bir önceki bölümde Batı toplumları içerisinde oluşturulan teorilere ve İbn Haldun'un görüşlerinin bu teorilerle genel hatlarıyla paralellik gösteren yönlerine baktıktan sonra, İbn Haldun'dan önce farklı toplumlardan ve kültürlerden çıkmış “toplum tasavvur”larına bakacağız.

Bunlar Yusuf Hacib ve Farabi'nin toplum görüşleridir. Bu görüşler, bahsi geçen düşünürlerin kendi toplumsal gerçeklerinden yola çıkılarak oluşturulmuşlardır. Özellikle bu düşünürlerin toplumsal hayatı zorunlu sayması önemli bir çıkış noktası olacaktır. Yusuf Has Hacib 11. yüzyılda Orta-Asya Türk dünyasının geçirmekte olduğu siyasal, kültürel ve toplumsal değişmelerinin, döneminin yapıları üzerinde etkisini gözlemlerken, İbn Haldun Kuzey Afrika'nın iktisadi ve toplumsal yapısını çözümlenmiştir. Bu bakımdan Kutadgu Bilig Türk tarihi, edebiyatı, devlet felsefesi tarihi ve sosyoloji açısından önemli bir yerdedir, İbn Haldun'un eseri de çeşitli sosyal ilimler açısından, özneliği ile önemli bir yerdedir. Yapı kavramına inmek Yusuf Has Hacib'in etkilendiği düşünülen Farabi ve teorisi “Medinet-ül Fazıla” da Platon'un eseri “Devlet”den etkilendiği de düşünüldüğünde yapılarla ilişkin tanımlamaların gerekliliği ve toplumsal bakış açısını, ayrıntılarıyla birlikte ele alma yöntemini izlememizin sebebidir.

İbn Haldun'un ve Farabi'nin toplum teorilerini oluşturan temel kavramlar “Medine” ve “Umran” kavramlarıdır. Süleyman Uludağ “Din Ve Medeniyet” adlı makalesinde bu kavramlara şöyle bir yaklaşım getirmiştir, “Medine; medeniyet, şehir, kasaba ve yerleşim anlamına gelmektedir. Medine (çoğulu: müdün, medain) kökünden gelmektedir. Böyle bir yerde oturanlara da medeni/ şehirli ve ya kasabalı denilmektedir. Medine, ikamet etmek ve bir yerde oturmak anlamına gelen “müdün” kökünden gelmektedir. İtaat ve mülk anlamına da gelmektedir. Şehirden olanlara “medeni” denirken, herhangi başka bir şehirde yaşayanlara da “bedevi” denilmiştir. Bedevi çölde yaşayan anlamına gelmekle beraber, bozkırlarda yaşayan konargöçerlere veya buralardaki yurtlarda ve obalarda yaşayanlara da bedevi denir. Şehir kurmaya “temdin”,

şehirleşmeye “temeddün” denir. “Temedylene” kelimesi nimet ve refah içinde olmak anlamına gelmektedir. İnsanlar ister göçebe, ister yerleşik hayatı yaşıyor olsunlar, doğal/zorunlu olarak toplu halde yaşamaktadırlar. Bu iki toplumdan her biri, kendilerine özgü birtakım niteliklerle diğerinden ayrılmaktadırlar. Bu husus eskiden beri bilinmekle birlikte, ilk defa ciddi ve ilmi biçimde İbn Haldun tarafından ele alınmış, incelenmiş, bedevi Hadarilik (bedavet-hadaret) ayrımı yapılmış, aralarında farklar ve ilişkiler tespit edilmiştir. XVIII. Yüzyıldan itibaren pek çok batılı sosyolog, antropolog ve etnolog bu hususu ayrıntılı olarak çeşitli yönlerden incelemişler, toplumları değişik şekillerde sınıflandırmışlardır. Toplumları ibtidai/ilkel/vahşi; medeni/ uygar şeklindeki sınıflandırma son iki yüzyılda yaygın olmuştur (Uludağ, 2003:1-2).

“Umran” ve “Medine” kavramları İslam kültürü ve yapısı içerisindeki kavramlardır. Farabi’de Aristo ve Platon etkisi söz konusu olsa da tamamıyla aktarma kaynaklı değildir. Öncelikle, kronolojik olarak, Farabi ve toplum üzerine görüşlerini ele alacağız.

2.1.Farabi Ve Toplum Üzerine Görüşleri

Belli başlı toplum tasarımlarını ele alırken öncelikle Farabi’nin toplum üzerine görüşlerine ve toplum tasarımı ele alacağız. Farabi 870 – 950 yılları arasında yaşamış olan büyük Türk-İslam düşünürüdür. Türkistan’ın Farab şehrinde doğmuş, Şam’da ölmüştür. Tam adı Ebu Nasr Muhammed bin Turhan bin Uzluğ el Farabi et-Türki olan ve bilgisinin ve görüşlerinin derinliği sebebiyle Aristo’dan sonra kendisine Muallim-i Sani (ikinci öğretmen) denen Farabi, dönemin bütün ilimleriyle uğraşmıştır. Yüzden fazla kitap yazmış olan Farabi’nin en önemli eserleri şunlardır: “Felsefe, Mantık, Ahlak, Ruhbilim Hakkında”, “Metod Hakkında”, “Bilimlerin Tasnifi Hakkında”, “Fizik, Kimya Hakkında”, “Astronomi ve Geometri Hakkında”, “Tabiat Hakkında”, “Siyaset, Sosyoloji, Askerlik Hakkında”, “Din, Tasavvuf Hakkında”, “Kitabet, şiir, Hitabet Hakkında”, “Musiki Hakkında”dır (Şenel, 1993:7).

Farabi, fizik, metafizik, siyaset ve mantığa katkıları ona İslam filozofları arasında üstün bir yer sağlamaktadır. Özel olarak ilk felsefe tarihçiler tarafından Platon ve Aristo felsefesini ustaca yorumu sebebiyle övülmektedir (Fahri, 2000:151). Farabi felsefe, mantık, sosyoloji, tıp, matematik ve müzik alanlarında oldukça fazla katkıda bulunmuştur. Ve bir ansiklopedist olarak tanınmıştır. Farabi bir kısım eseri doğrudan Aristo ve Platonun fikirlerini aktarmış ve yorumlamış; bir kısımda özgün düşüncelerini

içeren eserleridir. (Bayrakdar, 1998: 91). Filozof olarak Platon ve Aristo'nun felsefesiyle İslam felsefesini sentezini yapmaya çalıştığı yeni Plâtoncu olarak sınıflandırılmaktadır. Sosyolojide ünlü olan El-Medinetü'l Fazıla (Erdemli Şehir) dışında birçok kitap yazmıştır (Chris, 14.04.2006).

Düşünürün toplum tasarımı oluşturmasında belli başlı etkenleri de göz önünde bulunduracağız. Özellikle Farabi'nin kültür çevresi ele alınmalıdır. Çünkü denilebilir ki siyasi fikirlerinden oluşan devlet şekli, onun fikri ve siyasi çevresinin eseridir. Farabi'nin felsefesinin dayandığı üç kaynak bulunmaktadır.

- 1) İslam Dini
- 2) Eflatun ve Aristoteles'in fikirlerinin esas teşkil ettiği Yunan felsefesi
- 3) Bir taraftan Yunan felsefesinin unsurlarını kendi içinde, diğer taraftan onlarla (Farabi'nin devrindeki) İslami kültürü sentez ulaştırması (Bayraklı, 1983:5)

Farabi, toplum hakkındaki görüşlerini belirli bir sistematik dâhilinde ele almaktadır. Öncelikle insanın yaratılış olarak toplumsal bir varlık olduğunu varsaymaktır. Toplum teorisini bu temel üzerine kurmaktadır. Toplum hakkındaki düşüncelerini anlatırken, insan bedenini analogik bir malzeme olarak kullanmaktadır. Bu analogi, onun toplumsal yapıdaki mertebeleri anlatmasına imkân sağlamaktadır. Toplumsal önderin özelliklerini saydıktan sonra farklı toplum tiplerini incelemektedir. Çeşitli toplum tiplerini ve bunların özelliklerini belirtmektedir. Sosyolojinin temel sorularından biri olan “Toplumsal yaşam nasıl oluşmaktadır?” sorusuna Farabi, insanın tabiatına ilişkin düşüncelerden hareketle bir cevap vermektedir. İnsan, tabiatı gereği sosyal bir yaratıktır. Onun sosyal bir yaratık olmasını ise, biri zorunlu diğeri ideal iki faktör belirlemektedir. Şöyle demektedir: “ Her insan kendi yaşamını devam ettirmek için birçok şeye muhtaç olan bir yaratılışla (fitra) varlığa gelmiştir. Onun bu şeylerin hepsini tek başına sağlaması mümkün değildir. Tersine bunun için o, her biri kendisinin özel bir ihtiyacını karşılayacak birçok insana muhtaçtır. Her insan başka bir insanla ilgili olarak bu durumdadır”. İnsan, yaşamak için başkalarına bağımlıdır ve tek başına yaşamaz. Farabi'ye göre bu zorunluluk insanın mükemmele ulaşma çabasıyla ilişkilidir (Canatan, 200:78).

Farabi'ye göre insan, başka insanın yardımı olmadan, yalnızlık içinde bütün mükemmelliklere erişemez; insan, diğer insanlarla komşuluğa ve birliğe ihtiyaç duyar. Farabi, insanı beşeri ve toplumsal bir canlı olarak tanımlar. Ve yine şöyle demektedir: “İnsan sahip olduğu tabii yaratılışının kendisine verilmesinin gayesi olan mükemmelliğine ancak birbirleriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesiyle ulaşabilir. Bu insanlardan her biri sözü edilen insanın bir araya gelmesiyle ulaşılabilir. Bu insanlardan her biri sözü edilen insanın özel bir ihtiyacını karşılar. Toplum bütünü bu katkısı sonucunda herkesin varlığını devam ettirmek ve mükemmelliğe erişmek için muhtaç olduğu şeyler sağlanmış olur”. Buna göre insan, bir yandan yaşamını devam ettirmek için gereksinimi olan ihtiyaçlarını karşılamak, diğer yandan da mükemmelliğe erişmek için uygun şartları oluşturmak için birbirine muhtaçtır ve insanlar arası bu bağımlılık ilişkisi, insanları birlikte yaşamaya ve yardımlaşmaya sürüklemektedir. İhtiyaçların temelinde “içgüdüler”, mükemmelliğe erişme arzusunun temelinde ise “idealler” bulunmaktadır. Bu iki temel etken “toplum” dediğimiz “bir arada yaşama” olgusunu ortaya çıkarmaktadır. Farabi'ye göre en üstün değer “mutluluk”tur. Bazı filozof ve sufilerin iddialarının aksine Farabi, insanın mutluluğunun toplum dışında kalarak değil, toplum içinde ve bir arada yaşayarak elde edeceğine inanmaktadır (Canatan, 200:78).

Farabi, el-Medine tu'l-Fadıla, yani erdemli, ideal toplum, adıyla yazdığı kitabında, insanın kendini sürdürebilmesi ve mükemmelleşebilmesi için yaratılıştan birçok şeye muhtaç olduğunu, bunları tek başına elde edemeyeceğini, yaratılışının gayesi olan mükemmelliğine ancak birbiriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesiyle ulaşabileceğini vurgulamıştır (Yediyıldız, Öztürk, 20.05.2006)

İnsan vücudunu örnek alarak davranış ve iradi melekelerin, onların bütün toplumun fert ve gruplarına ayırımını gerçekleştirmeksizin gayeye ulaşamayacağını belirtmektedir. Vücudun gayesini yerine getirebilmesi için de grupların davranış ve melekelerinin de yardımlaşması gerekmektedir (Bayraklı, 1983: 16). Farabi'nin toplum tasarımını siyasetle ilgili görüş ve yaklaşımlarıyla iç içedir. Toplum tasnifleri bu alandadır.

2.1.1.Toplum Türleri

Farabi'nin bu çerçevede meşhur eseri El-Medinetü'l Fazıla siyasetname özelliği taşımaktadır. Farabi belli bir amaç ile bir şehirde toplanmış kimselerin meydana

getirdiği topluluk anlamında kullandığı “Medine”nin “faziletli bir Şehir” olarak kurulabilmesi için gerekli Őartlara değinmekte ve kendisinden etkilendiği Platon gibi “ideal devlet”in oluŐturulabilmesi için gerekli olan hususlara dikkat çekmektedir. Farabi çeşitli insanların bir araya gelmelerinden topluluk oluştuğunu, bunların “kâmil” veya “eksik” topluluklar olduklarını, kâmil olanların büyük, orta ve kk üzere üç kısıma ayrıldıklarını belirterek Şu tespitte bulunmaktadır: “Büyük topluluk, yeryüzündeki bütün insanlardan ibarettir. Ortancası, yeryüzünün (ayrı ayrı) milletlerden oluşmaktadır. Kg ise bir milletin topraklarında oturan Şehir halkından ibarettir. Eksik topluluk ise, köy, mahalle, sokak veya ev halkından oluşur. Evden kk olan kulübede de bu cümledendir. Mahallenin ve köyün her ikisi de Őehre tabidir; Şu farkla ki köy, Őehre hizmet etmesi itibariyle, Őehre bir parçası olması itibariyle tabidir. Bu türden ev, sokağın bir parçası, Şehir millet topraklarının bir parçası, millette dünya nüfusunun bir parçası sayılır. Bunun birlikte hayrın erdemin ve kemalin alası –Şehirden uzak olan topluluk merkezlerinde değil- Şehirlerin sınırı içinde elde edilir”. Farabi insan topluluklarını bu Şekilde deđerlendirmiŐtir (Dursun, 2004:50). Farabi’nin “Medine-i Fazıla” öğretisini bugünkü anlamıyla tümüyle siyasi bir öğreti olarak görmek ve açıklamak aşırı bir görüş olarak ifade edilmektedir (Corbin, 1994: 289).

Farabi’ye göre temel siyasal toplum birimi “Medine”, yani Şehir devletidir. Ayrıca, medeni olmayan topluluklarda vardır ve bunların siyasal birlikleri yoktur. Farabi iki tür toplumdan söz etmektedir.

- 1) Erdemli Toplum
- 2) Erdemsiz Toplum

Erdemsiz toplumlar da çeşitlidir:

- 1) Cahil Toplumlar
- 2) Fasık Toplumlar
- 3) Sapık Toplumlar
- 4) Değişmiş Toplumlar

Farabi cahil toplumları da altıya ayırmaktadır;

- 1) Zaruret Toplumu
- 2) Kötü veya Mübadeleci Toplum
- 3) Bayağı ve Bedbaht Toplum
- 4) Şeref Düşkünü Toplum
- 5) Demokratik Toplum

“Demokratik Toplumu” erdemsiz cahil toplumlar içinde ele almakla birlikte, hürriyetçi temeline dayalı demokratik toplumun bu özelliğinin, ona cahil toplumlar arasında seçkin bir nitelik kazandırdığını da belirtmektedir. Farabi, bir devlet başkanında doğuştan şu yetenek ve özelliklerin çoğunun bulunmasını gerekli görmektedir.

- 1) Vücudu tam, organları sağlam olmalıdır
- 2) Kavrayışı yüksek olmalıdır
- 3) Hafızası güçlü olmalıdır
- 4) Uyanık ve zeki olmalıdır
- 5) Güzel konuşma sanatını bilmelidir
- 6) Öğretme ve öğrenmeyi sevmelidir
- 7) Yemeye, içmeye ve kadınlara düşkün olmamalı, oyundan sakınmalıdır
- 8) Doğruluk ve doğruları, adaleti ve adil olanları sevmelidir
- 9) Ulu olmalı, yüce ve asil şeyleri sevmeli, yumuşak huylu, azimli ve iradeli olmalıdır (Şenel, 1993: 14).

Farabi, toplumları bilgi derecelerine ve onların sonucunda kazanılan mutluluk derecelerine göre, insan topluluklarını ve onların idare şekillerini sınıflara ayırmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında,

1)Faziletli devlet ve millet: Farabi’ye göre, faziletli devlet fa’al akılla bilgi elde eden kişilerin yönettiği devlettir. Bu tür devletin fertleri bilgili kimselerdir. Siyaset, dünya ve ahiret bilgisi üzerine kurulmuştur.

2)Fasık devlet ve millet: Farabi'ye göre gerçekte fasık devlet, faziletli devlet ile delalette olan devlet tarafından orta bir yere sahiptir. Fasık devlet teorik olarak doğru bilgilere sahip fakat pratik olarak bu doğru bilgilere göre değil de, yanlış ve gerçek olmayan zevklere göre yönetilen devlettir.

3)Cahil devlet ve millet: Farabi'ye göre cahil devlet heyulani veya bilkuvve akıl seviyesinde kalmış kişilerin yönettiği devlettir. Kişiler ve devlet idarecileri bazı şeyleri bilseler de gerçekte cahildirler. Bildikleri şeyler sadece dünya işleridir. Cahil devlet ve millet kendi içinde çeşitli sınıflara ayrılmaktadır.

4)Delalette olan devlet ve millet: Tamamen içgüdülerle idare edilen insan gruplarıdır. Akli ve dini bilgidен yoksun idarecilerin yönettiği topluluklardır (Bayraktar, 1998: 185). Farabi sisteminde nazari ahlakın büyük bir yeri bulunmamaktadır. Amel nazara bağlıdır ve ilim ahlakı tayin etmektedir (Ülken, 1995: 187).

Farabi erdemli toplumda, farklılıkları kabul eder ama bu farklılıklar bütünün devamı için işlevsel şeylerdir. Farklı katmanlar arasında bir çelişki ve çatışma düşünülemez. Eğer bir çatışma var ise, orada bir gaye birliği de yok demektir. Gaye birliği etrafında örgütlenmemiş toplumlar ise, mutluluk ve erdemi yakalayamazlar. Bu tür toplumlara Farabi, “erdemli toplumun karşıtı toplumlar” adını vermektedirler. Bunlar tek tip değildirler. Erdemli toplumun karşıtlarının dört biçimi vardır:

- 1) Bilgisiz (cahil) toplum
- 2) Bozuk (fasık) toplum
- 3) Değişmiş (mubaddala) toplum
- 4) Sapkın (dalla) toplum

Bu ayırmada, bahsedilen toplumların inanç ve fikirleri yanında fiili tutumları da dikkate alınmaktadır. Bilgisiz toplumun yurttaşları mutluluğu bilmemektedir. Bu konuda aydınlatılsalar bile buna inanmamaktadırlar. Onların iyi bildiği şeyler, ilk etapta ve görünüşte iyi olduğu zannedilen beden sağlığı, zenginlik, şehvi zevkler, insanların kendi arzularının peşinde koşma serbestliği, saygı ve itibar görme gibi hayatta gaye olduklarını düşündükleri şeylerdir. Bilgisiz toplumun yurttaşları, bunların her birini mutluluğun kaynağı ve çeşidi olarak görmektedirler. Bunların zıddı olan şeyler, yani

hastalık, yoksulluk, zevklerden mahrumiyet, arzulara konulan sınırlamalar, saygı ve itibardan mahrumiyet mutluluğun önünde birer engeldirler. Bilgisiz toplumun fikir ve fiilleri arasında bir uçurum bulunmamaktadır. İnançları ne ise onları yaşamaktadırlar. Farabi'ye göre bilgisiz toplum tek tip değildir, bunun birçok alt grupları ve türevleri bulunmaktadır. Bilgisiz toplumun bir türü olan “Zorunluluk Toplumu”, yaşamlarının devamı için gerekli olan temel ihtiyaçları (yiyecek, giyecek, ev ve cinsel ilişki) karşılamak üzere yardımlaşan bir toplumdur. Bunun zıddı olan “Zenginlik Toplumu”, servet ve zenginliği hayatın biricik amacı olarak gören bir toplumdur. Başka bir bilgisiz toplum, maddi zevkler ve eğlenceler peşinde koşan “Bayağı ve Aşağı Toplum”dur. Bundan farklı olmayan başka bir bilgisiz toplum, şöhret, saygı, itibar ve şeref peşinde koşan “Şeref ve Gösteriş Düşkünü Toplum”dur. Bu toplumda insanın değeri bu kavramlarla ölçülmektedir. “Zorba Toplum” başkasına hükmetmekten zevk alan bir toplumdur. Son olarak bilgisiz toplumun bir başka türü daha vardır ki, bura da halkın amacı, arzuladığı her şeyi serbestçe yapmasıdır. Bozuk toplum, Farabi'nin ayırt ettiği erdemli olmayan ikinci toplum türüdür. Bu toplum, fikirleri ve uygulamaları arasında karşıtlık bulunan tutarsız bir toplumdur. Çünkü fikirleri bakımından erdemli bir topluma benzemektedirler. Fakat fiilleri itibariyle bilgisiz toplumdaki farksızdırlar. Bu toplum henüz yaşadığı gibi düşünme aşamasına gelmemiştir. Bu aşamayı geçtikten sonra “Bozuk Toplum”un yerini karakteri “Değişmiş Toplum” almaktadır. Bozuk toplum, şizofrenik bir toplumdur. Sapık Toplum, Farabi'nin ayırt ettiği erdemli olmayan son toplum türüdür. Bu toplum aslında iyi niyetlidir. Tüm bu erdemli olmayan toplumların, hem yöneticileri hem de halkı erdemli toplumun yöneticilerinin ve halkının zıddı özelliklere sahiptir. Bundan dolayı Farabi bu toplumları “Erdemli Toplumun Karşıtı Toplumlar” olarak nitelendirmektedir (Canatan, 2004:91).

2.1.2.Devlet ve Toplum İlişkisi

Farabi “Medine”leri belli ölçülere sınıflamaktadır. Devletlerdeki fikir yapısı, adalet anlayışı, ekonomik yapı, idarecilerle halkın ilişkisi, sosyal yaşayış ve takip ettikleri diğer ölçülere göre isimlendirilmektedir. Devletlerin birbirine dönüşme olayını ele almaktadır. Siyaset anlayışı ve toplum görüşü iç içedir. Farabi, devletleri tasnife tabi tutmadan önce toplumları tasnife tabi tutmuştur. Böylece devlet kavramıyla toplum kavramını birbirinden ayırarak, sürü halindeki toplumların devlet olmadığını açıklama

çalışmıştır. Sokak, mahalle, millet, dünya topluluğu kavramlarını dile getirmektedir. Farabi devlet tasnifini belli ölçütlere göre yapmaktadır. Halkın karşılıklı yardımlaşma gayeleri, ekonominin hizmet ettiği gaye, devlet ve fertler arasındaki ilişki, ahlaki davranışlar olup olmaması onun belli başlı ölçütlerdir. Halkın saadet anlayışı, idarecinin takip ettiği siyaset de bu ölçütler arasında sayılmaktadır (Bayraklı,1983:166).

Farabi, “Orta” ve “Büyük” toplumları Fadıl olabilmesini küçük toplumların Fadıl olabilmesine bağlamaktadır. Bir bakıma fazileti küçük toplumdan büyük topluma doğru yükselirken aramaktadır. Şöyle ifade etmektedir; “Bütün şehirleri saadete erişmek gayesi ile el ele vererek çalışan bir millet (Fadıl Millettir); bütün milletleri saadete ulaşmak gayesi uğruna el birliği ile çalışan bir dünyada da “Fadıl” bir dünya olur. Fadıl milletin özellikleri, bazı toplumsal kavramlar açısından bakalım;

a)Reis Halk İlişkisi: Farabi, Fadıl Medine’de halk reis ilişkisini vücudun organları ile kalp arasındaki ilişkilere benzetmektedir. Vücudun bütün organları kalbe hizmet etmektedir. Kalpte onları, vücudu yaşatabilmek için kullanmaktadır. Medine de böyledir. Yani şehri teşkil eden unsurlar, yaradılıştaki çeşitli ve birbirinden üstün yapıdadır. Bunların arasında riyaset vazifesini gören bir insanla, mertebeye ona yakın insanlar bulunmaktadır. Devletin (Medine) her sosyal tabakasında ve her parçasında tekdüzelik bulunmaktadır. Halk aynı tarzda çalışan tek bir ruh görünümünü vermektedir. Fadıl halk, ister bir devletin bir sosyal tabakası olsun, ister farklı gruplarda yada birden çok devlette yaşasınlar, eğer aralarında bir ahenk varsa, tek bir halinde yaşarlar.

b)Karşılıklı Yardımlaşma: Farabi yardımlaşmanın iki yönlü, ya da boyutlu olabileceğini belirttikten sonra, Fadıl devletin Fadıl olabilmesi, halkının yardımlaşma ve bu yardımlaşmanın gayesine bağlı olduğunu belirtmektedir. Toplum hayatı bir ihtiyaçtan doğuyor, öyle ise, ihtiyaçlar da karşılıklı yardımlaşma ile giderilmektedir. Yardımlaşmada gayenin ne olacağını belirtirken, Farabi şöyle demektedir: “Halkın yalnız saadete ulaşmak gayesi ile kurulan her toplumda Fadıl bir toplum sayılmaktadır”. Karşılıklı yardımlaşmayı Farabi, yalnız Medine değil, aynı zamanda Fadıl Millet ve Fadıl dünyada görmek istemektedir.

c)Ferdî Farklar ve İşbölümü: İnsan tabiatı, bütün fertlerde aynı değildir. Farabi bu konuyu yardımlaşma ya da faydalı olma konularında arayarak şu izahı yapmaktadır:

“İnsanlar birbirinden üstün yaradılıştta olup, kimi insan bazı hususlarda yararlı olur. Diğeri de faydalı olamaz”. Farabi’ye göre Fadıl Medine’de insanların birbirinden farklı olduğu bilinmektedir. İşlerde ona göre yürütölmektedir. Ferdi farklardan işbölümü hususunda istifade edilmektedir (Bayraklı, 1983:76).

Geniş çapta insancılık, dünya devleti düşüncesi, Machiavelli’den yedi yüzyıl önce bir insanları yönetme sanatı ve bir siyasa bilimi, Darwinciliğın ilk tohumları, Hobbes’un düşünceleri, Rausseau’dan yüzyıllarca önce bir toplumsal sözleşme eğilimi Farabi’nin son derece önemli olduğunun göstergelerinden bazılarıdır. Farabi çağını çok aşan düşünceler ortaya koymuştur. Örneğın, kişinin yetkinliğe ulaşabilmesi için pek çok şeyler gereklidir, demektedir. Kişi tek başına, bu şeylerin tümünü birden elde edemez, Toplum kişilerden birinin eksikliğini ötekiyle tamamlamaktadır (Hançerlioğlu, 1985: 158).

Farabi’nin toplum ve insan görüşünde zıtlık, çatışma, zorla egemenlik ve savaş yoktur. Ona göre insan ve toplum tabii olarak hiyerarşik bir düzene sahiptir, ama denge ve adalete yöneliktir. En iyi devlet ve toplum, orantılı eşitliğe (yani adalete) dayanmaktadır. Bu düzende, herkes hak ettiğiyerdedir ve kendine ait işler yapmaktadır. Toplum ve devlet, sağlıklı bir vücut gibi işlevsel bir bütündür. Bu işlevsel bütünde, her organ ve parça kendi işlevini yerine getirerek bütüne hizmet etmektedir (Canatan: 2004: 94).

Bir toplum içinde yaşamadıkça bireyler tek başına yetkinliğe ulaşamamaktadırlar. En üstün yetkinlikte ancak şehirde yaşamakla elde edilmektedir. Şehirden aşağı bir toplulukta elde edilememektedir. Erdem yardımlaşmadır. İnsanlar kötülükler içinde yardımlaşabilirler. Ama gerçek mutluluğaya ulaştıracak şeylerde yardımlaşan şehir, erdemli şehirdir. Mutluluğaya ulaşmak için yardımlaşan toplum, erdemli toplumdur. Bütün şehirleri mutluluğaya ulaştırmak için yardımlaşan ulus, erdemli ulustur. Bütün uluslar mutluluğaya varmak için birbirlerine yardım ederlerse yeryüzü, erdemli bir yeryüzü olmaktadır. Erdemli şehir, bütün organları tam olan bir bedene benzemektedir. O bedenın bütün organları nasıl yaşamak için birbirlerine yardım etmek zorundadırlar. Bedenin organları çeşitlidir, görevleri ve güçleri başkadır (Hançerlioğlu, 1985: 158).Farabi’nin iç içe olan toplum ve devlet görüşünü ele aldıktan sonra Yusuf Has Hacib’in toplum üzerine görüşlerinden bahsedelim.

2.2.Yusuf Has Hacib ve Kutadgu-Bilig

Kutadgu-Bilig, 1070 yılında Malazgirt savaşı ile Anadolu kapılarının Türklere açılışından bir yıl önce, Kaşgar'da Yusuf Has Hacib adlı, hem düşünür hem de devlet adamı olan bir Türk tarafından yazılmıştır. Bu kitap eski Türklerde devlet yönetme bilgisi anlamına gelmektedir (Arslan,1987: 1).

Yusuf Has Hacib, XI. Yüzyılda yaşamış Balasagunlu bir şairdir. Daha sonraları önemli bir yer işgal eden bir devlet adamı olmuştur. Yusuf Has Hacib, “Kutadgu-Bilig”i devrin en işlenmiş dili olan Doğu (Hakaniye) Türkçesi ile yazmıştır. Yusuf Has Hacib, bu eseri 1069 (462) yılında Balasagun'da yazmaya başlamış, 1070 (462) de Kaşgar'da tamamlamıştır. Yusuf Has Hacib kitabını bitirdiğinde, Karahanlı hükümdarı “Tabgaç Bugra Karahan Ebu Ali Hasan Han”a sunmuş, Handa bu ederi çok beğendiği için Yusuf ismine, takdiren “Has Hacib = Uluğ Hacib”liğe tayin etmiştir. Yusuf Has Hacib Böylece Karahanlıların önemli bir devlet adamı olmuştur. Yusuf Has Hacib, İslamdan önceki eski Türk devlet teşkilatını, Türk toplumsal hayatını”, bu sahadaki gelenekleri çok iyi bilen bir devlet adamıdır. Eserinde, kendi zamanından dört asır önce gelip geçmiş olan “Göktürk İmparatorluğu” devlet adamlarının, siyasi ve toplumsal mahiyetlerini ve hikmetlerini nakletmektedir. İyi bir İslami bilgiye sahip ve Acem edebiyatının inceliklerini bilmektedir (Ülkütaşır, 1970: 91).

Yusuf Has Hacib Hakanlı Türklerinin İslamiyeti kabulünden yüzyıl önce yazmıştır (Esin, 1970: 132). Bu eser Arap harfleriyle Karahanlı Türkçesi ile yazılmış olmakla birlikte eserin Herat nüshası Uygur harflerine çevrilmiştir (Şanlı, 2002: 667). Kutadgu-Bilig Türk milletinin teşkilatı bakımından olduğu kadar, fikir hayatı bakımından da çok önemli bir dönemi yansıtmaktadır. Yusuf Has Hacib'in bu eserinde, Türk toplumsal hayatı, Türk tarihi, Türk kültür tarihi açısından önemlidir. Bugün birçok toplumsal meselenin ele alınışında bin yıl önce benzer sorunları nasıl halledildiğini incelemek yararlı olacaktır (Arat, 1994: 8).

“Kutadgu-Bilig” adı, çoğunlukla Türkçeye ve batı dillerine “Mutluluk Veren Bilgi” şeklinde çevrilmiştir. Fakat, son yıllarda “Kut” sözcüğü üzerinde yapılan etimolojik ve semantik çalışmalar, bu çeviri şeklinin yanlış olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca, “Kutadgu-Bilig”de tartışılan konuların üçte ikisi, bir hükümdarla veziri arasında geçen ahlak, siyaset ve devlet sorunlarına ayrılmıştır. Eski Türkçede ‘kutadmak’ (devlet

yönetmek) fiilini kökündeki 'kut' sözcüğü dilimizin en eski kültür ve politika terimlerinde biri olarak karşımıza çıkmaktadır (Arslan,1987:3).

Eserde İslami etkiler olmakla beraber İslami olmakla birlikte, İslamiyetten önceki Türk töresi, toplumsal hayat, ahlak ve devlet idaresi hakkında Türk kültürünü yansıtan görüşler bulunmaktadır (Gülensoy, 1970:157). Eski Türk devlet anlayışına göre 'Kut' (=siyasal iktidar), Gök-Tanrı tarafından bir tek kişiyle değil, onun mensup olduğu bütün aile üyelerine, 'hanedan'a verilmiş sayılmaktaydı (Arslan,1987: 4). Bazı araştırmacılar Kutadgu-Bilig'de Çin felsefesinin önemli tesiri olduğunu iddia etmektedir. Daha çok İslamdan önceki Türk kültürünün özelliklerini taşımaktadır. Eski devrin büyüklerinden pek çok vecizeler, tavsiyeler ve nasihatler nakletmektedir (İnan, 1970: 112).

1200 yıllık Türk tarihinde, birçok coğrafya, iklim, din kültür ve uygarlık değişikliklerine rağmen, ana çizgileri hemen hemen aynı kalan bir toplum ve devlet anlayışı görülmektedir. 'Kutadgu-Bilig' siyasetname özelliği taşımaktadır ve birçok siyasetname gibi ilk yazıldığı zaman Karahanlı hükümdarı Buğra Hasan Han'a sunulmuştur. Siyasetnameler, Orta-Çağ Doğu halklarının toplum ve devlet geleneklerini, zihniyetlerini ve felsefelerini bilmek bakımından olduğu kadar siyaset sosyolojisi açısından da çok önemli belgelerdir (Arslan,1987: 8).

Türk- İslam kültürünün ilk devresini teşkil eden XI. Yüzyıl, Türk tarihinde askeri-siyasi yönden dikkate değer bir gelişme devri olduğu gibi, kültür tarihimiz bakımından da önem taşımaktadır (Kafesoğlu, 1970:163). Kutadgu- Bilig'in yazıldığı devir ve çevrenin toplumsal yapısı, farklı fertler ve farklı sınıf ve toplulukların bilgi ve fikir seviyeleriyle bu sahalarda Türklerin kendileri tarafından geliştirilmiş olan özellikler ve komşu millet ve kültür daireleriyle olan ilişkilerinin eserdeki yansımaları görülmektedir (Arat, 1970: 98).

Devrin zihniyet, anlayış ve inancına göre en ideal ya da en ahlaki, sosyal ve siyasal kuruluşun nasıl olması gerektiği, bu amaçlara hangi yollardan ulaşılabileceği gösterilmeye çalışılmaktadır. Halkın, toplumun ve devletin durumu tasvir edilerek hükümdarlara, nasıl bir tavır takınmak, hangi önlemleri almak gerektiği konusunda öğütler verilmektedir. Ayrıca 'siyasetname'lerde, vezirliğin ve devlet adamlığının nitelikleri, şartları yetkileri dile getirilmektedir. Vezirlerin görevleri, hükümdarlara karşı tutumları, halkla olan ilişkileri ve temasları anlatılarak öğütler verilmektedir. Devlet

yönetiminin şerefli olduğu kadar, çok zor bir sanat olduğu konusu üzerinde durulmaktadır. Bu çeşit eserler, çağların toplumsal hayatını, askeri ve mali örgütlerini, örf-adet konularını, toplumun ve devletin dayandığı gelenek ve görenekleri öğrenmek bakımından önemlidir. ‘Kutadgu-Bilig’ türünden örnek bir siyasetnamede başlıca şu konular bulunmaktadır:

* Hükümdarlar Tanrının lütfünü kazanmış sevgili ve mutlu kullardır.

* Saltanatın temeli adalettir. Hükümdar, saltanat denilen bu nimetin şükrünü, bedelini, halka karşı göstereceği adaletle ödemelidir.

* Hükümdarda bulunması gereken başlıca erdemler şunlardır. Dinin ve ahlakın emrettiği nitelikler: merhamet, cömertlik, şefkat, hakkı ve adaleti yerine getirmek, acele emir ve karar vermemek, çabuk öfkelenmemek vb.

Hükümdarların kaçınması gereken hal tavır ve davranışlar:

* zulüm,

* cimrilik,

* kibir,

* gurur vs.

Danışmanın yararları. Devlet işlerinin daima ehil ve yetenekli ellere ve adamlara verilmesi gereği, devlet hiyerarşisinin, kademe ve derecelerinin gözetilmesi, devlet hazinesi ve maliyesi hakkında öğütler, köylü, esnaf, toprak ve tımar sahiplerinin durumu (Arslan,1987: 9).

2.2.1.Konusu

XI. yüzyılda yaşayan “Kutadgu-Bilig” yazarı Yusuf Has Hacib, yeni bir din ve uygarlık değiştirmiş bir topluma, yeni ahlaki ve siyasi hedefler göstermektedir; alt-üst olan değerleri yeni bir düzen ve sisteme bağlamak istiyordu. Bu bakımdan yeni bir dini kitleler halinde kabul eden; tarihi kaderine yeni bir yön veren; yeni bir kültür ve uygarlık çevresine giren bir ulusun, şiddetle sarsılan eski ve geleneksel değer yargılarını yeni sentezlere kavuşturmak endişesini yansıtmaya açısından önemlidir (Arslan, 1987: 23).

Türk kültür tarihinin en temel taşlarından olan Kutagu-Bilig adlı eser, bulunuşundan günümüze dek, yüzyıldır bir çok bilim adamınca çeşitli yönlerden inceleme ve değerlendirmelere konu olmuştur. Hayatın hemen tüm yönlerine ilişkin bilgiler vermeyi amaç edinen eser, doğal olarak yönetim, yöneten, yönetilen ve siyaset anlayışı konularında önemli bilgiler vermektedir. Özellikle eserin başkahramanı Küntogdı'nın hükümdarı sembolize etmesi, esere bir siyasetname niteliği katmaktadır (Önler, 1970: 179).

“Kutadgu-Bilig” hükümdarların vezirlere, yargıçlara (kadılara), bilgin ve filozoflara karşı tutum ve davranışlarının ne olması gerektiği, hükümdarların halkla ilişkileri ve halkın şikâyetlerinin zaman zaman dinlenmesi gereği, hükümdarın, komutan ve orduya karşı tavır ve davranışı ve maaşların zamanında ödenmesi zorunluluğu, iş başında bulunan devlet adamı, vali ve memurların halka zulüm yapıp yapmadıkları, halka zulmetmenin mülkü ve devleti temelinden sarsıp yıkabileceği, başka ülke ve devletlerle olan ilişkiler, yasa ve töreye uyma gereği, ülke ve devletin dayanması gereken esaslar, Devletin çöküş nedenleri vb. gibi konuları içermektedir. Doğuda siyasetnameler siyasal olduğu kadar ahlaki eserler arasında yer almaktadırlar. İlk ve Orta –Çağlarda ahlakın temeli din olduğuna göre, siyasetnameler ahlak yönünden dini esaslara dayanmaktadırlar. Bu arada, tarihten de bir takım örnekler verilmekte ve tanıklar gösterilmektedir. Geçmişteki olayları, zalim ve adil hükümdarlarla, devlet adamı, bilgin ve filozofların bu konudaki düşünce ve tutumlarını belirten hikâyeler ve fıkralar anlatılmaktadır. Karahanlı sarayının yüksek bir devlet adamı olan Yusuf Has Hacib'in, bilgi ve deneye dayanarak, yekti ile kaleme aldığı “Kutadgu –Bilig” gibi siyaset kitapları az sayıdadır (Arslan, 1987:10).

Kutadgu- Bilig Türk edebiyat, Türk kültürü ve Türk dil tarihi bakımından da önemli bir eserdir (Karamanoğlu, 1970:127). Eserde dört temel kişi bulunmaktadır. Bu kişilerin her biri başlıca kavramları temsil etmektedir. Bu kavramlar;

- 1) Küntogdı = Hükümdar; köni töri (düzen, adalet); karakteri: güneş
- 2) Aytoldı= Kut (Kutsallık, mutluluk,devlet, ikbal); karakteri: ay.
- 3) Ögdilmiş=akıl; Aytoldı'nın oğlu; hükümdarın hizmetinde.
- 4) Odogurmuş=mistik değerler, metafizik; zahit; Aytoldı'nın akrabası.

Lügatlara göre zahit, Allah'ın emrettiklerini yapan, yasak kıldıklarından uzaklaşan, kendisini sadece ibadete adanmış kişidir (Beyzadeoğlu, 1991: 10). Bu dört temel kişi içerisinde, önem açısından hükümdar Küntogdı birinci sırada yer almaktadır. Diğer üç kişi ancak hükümdarla ilişkileri ve ona ilgileri açısından eserde yer almaktadır. Küntogdı'nın, eserin başından sonuna dek bulunmasına karşılık, diğer üç önemli kişi belirli bölümlerde yer almaktadır (Önler, 1970:180). Eserin yarısında Küntogdı, Aytoldı ve Ögdilmiş devlet idaresi ve erkanından söz etmektedir. Eserin ikinci yarısında konuşmaya Odgurmuş ta katılmaktadır. Halk tabası ve çeşitli meslek zümreleri temsil edilmektedir (Çağatay, 1967:39).

Yusuf Has Hacib'in yaşadığı dönemdeki Türk toplumu, ekonomik ve sosyal bakımdan ilkel ve göçebe bir topluluk niteliğinde olmayıp, toplumsal tabakaların ortaya çıktığı, yerleşik, oldukça yüksek bir işbölümü düzeyine ulaşmış, yani sosyo-ekonomik gelişmenin, her yönden oldukça ilerlemiş bir aşamasında bulunmaktadır. Kutadgu-Bilig'de toplumsal yapı içinde şu ekonomik meslek ve üretim dalları bulunmaktadır: “Tarıgcılar (Tarımla uğraşan köylü ve çiftçiler), Satıgcılar (Tüccar ve satıcılar), İgciler(Çobanlar ve hayvan besleyerek geçinenler), Uzlar (Zanatkarlar ve el işçileri), Afsuncular (Dua ve cinlerle uğraşanlar) da rüya t, Tüş Yorgucular (Düş yorucular yorucular yada rüya tabircileri), Temürciler (Demirciler), Etükçiler (kunduracılar), Otacılar (Tabib ve eczacılar), Yıldızcılar (Gelecekte haber astroloji uzmanları), Ulema (Bilginler), Söz tirtgüçiler (Şair ve ozanlar). Dahası Kutadgu-Bilig'de ‘tapugcu’ diye bir sosyal ve siyasal tabakadan söz ediyor ki, bu sözcüğün o zaman hükümdar ve saray hizmetinde olan ‘devlet memurları’ çağdaş politik bilim terimiyle ‘bürokratik kadro’dur. Karahanlı Devletinin dayandığı üç temel unsur vardır. Bu üç temel unsur ‘saray’, ‘ulema’ ve ‘ordu’ idi. Kutadgu-Bilig'deki ahlak, siyaset ve devlet düşüncesi incelenmeye ve sistem oluşturan bu felsefenin ‘Bilgi’, ‘Eylem-Action’, ‘Adalet’ ve ‘Kut’ ya da ‘Egemenlik’ ilkelerine dayandığı gösterilmeye çalışılmıştır (Arslan, 1987: 88).

Kutadgu-Bilig'de yönetici olarak sadece hükümdar (=ilg) vardır. Bir “Kurultay”, bir “meclis” ya da herhangi bir kurul ve kurumdan söz edilmemiştir. Hükümdarı baş danışmanı (=er ögi), başbakanı (=vezir), bakanları ve görevlendirdiği memurlar (=tabugcu) vardır. Sonra devlet kadrosu içinde bilginler önemli bir yer tutmaktadır.

Devletin başlıca amacı, daha önce belirttiğimiz gibi adalet ve halkın refahıdır. Gelenek belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşıl原因an, gerçek yâda hayali bir geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın bir biçimde benimsenen ritüeller yada başka davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesidir (Marshall, 2003: 258).

Kutadgu-Bilig'in yazılışındaki başlıca amaç, bir taraftan XI. Yüzyıl Türk aydınlarının ahlak, siyaset ve devlet yönetimi alanındaki geleneksel görüş ve anlayışlarını bir kitapta toplayarak, bu geleneksel ahlak ve devlet anlayışını gelecek kuşaklara bırakmak; diğer taraftan ise hükümdarlara ve devlet adamlarına bu gelenekleri anlatmak ve bu ahlak, siyaset ve devlet düşüncesini iletmeştir. Eserde İslam öncesi Türk geleneklerini, steplerin dinamik hayatı yer almaktadır. Bu bakımdan eser Türk Dil ve Edebiyatı kadar, Türk Sosyolojisi, Türk Devlet Düşüncesi ve Türk Kültür Tarihi bakımından da önemlidir. Yusuf Has Hacib bu eserde, insan hayatının anlamını ve insanın toplum ve dolayısıyla devlet içersindeki görevlerini tesbit edip inceleyen bir toplum ve devlet felsefesi sistemi kurmuştur (Arslan, 1987: 20).

Eski Mutlak yönetim anlayışlarının hemen tümünde olduğu gibi, burada da yönetim erki, mutlak bir biçimde hükümdarda toplanmaktadır. Bu erkin herhangi bir güçle paylaşılması söz konusu değildir. Ancak bu mutlak iktidarın dayanakları ve temel işlevleri bulunmaktadır. Küntogdı'nın üzerinde oturmuş olduğu kürsü, kürsünün ayakları ve diğer araçları tasvir edilmiştir. Kürsünün üç ayağından birincisi, hüküm vermeyi, yani mutlak iktidarı; ikincisi cezayı, üçüncüsü ise adaleti sağlamayı, ödülü temsil etmektedir. Bir başka deyişle, hükümdarın üzerinde oturduğu kürsünün, hüküm, adaleti sağlama ve cezalandırma olmak üzere üç işlevi bulunmaktadır. Kürsünün üç ayağının karşılıkları, hükümdarın elindeki bıçak 'hükümü', uragun 'ceza'yı, şeker 'adaleti sağlamayı' karşılamaktadır. Hükümdarın bu üç dayanaktan herhangi birine eğilmemesi, her üçüne eşit ağırlık vermesi, kürsünün (toplumsal düzenin) sürekliliği için bir zorunluluktur (Önler, 1970:181).

“Kutadgu-Bilig”, Müslümanlığın Türkler arasında yayılışının ilk yüzyılında yazılmış olmasından dolayı, eserde, yeni kabul edilmiş bir dinin ve uygarlığın heyecanı sezilmekle birlikte, felsefi bakımdan, İslami düşüncenin etkisi sınırlıdır.

Yusuf Has Hacib'in ahlak ve siyaset sistemi başlıca dört ilkeye dayanmaktadır.

- A- “Bilig” (= Bilgi)
- B- “Kılgı” (=Eylem)
- C- “Könilik” (=Adalet)
- D- “Kut” (=Egemenlik)

2.2.1.1.“Bilig” (=Bilgi)

Yusuf Has Hacib’in eserinde göze çarpan ilk temel ilke “bilig” ya da “bilgi”dir. “Kutadgu-Bilig”in yazarı, gerek toplumsal ve siyasal ahlakla ilgili düşüncelerinde “bilgi”nin oynadığı önemli rolü anlatmaktadır (Arslan, 1987: 21).

Kutadgu-Bilig’de “bilgi”nin felsefi bir teorisi görülmekle birlikte, Yusuf Has Hasib, bilgi ile akılı (=ukuş) birbirinden ayırmaktadır. Yusuf Has Hacib’e göre “bilig”i “ukuş”tan ayıran başlıca özellik, bilginin sonradan kazanılmış olmasıdır. “Bilig” sahibini bilgin saydığımız takdirde, bilgin ile cahil arasında bir fark kalmayacaktır. Asıl önemli olan şey, bilenin bilgisine “ukuş”un, yani aklın eklenmesidir. “Ukmak” (=Anlamak), Yusuf Has Hacib’e göre doğuştan gelen bir yetenektir ve bilgiyi tamamlamaktadır. Yine ona göre, gerçek bilgi, “bilgi” ile “akıl”ın birleşmesinden doğar (=ukuşlug ugar ol biliglig bilir; biliglig ukuşlu tilekge tegir). “Bilig”in “ukuş”la birleşmesi bir kere gerçekleşti mi, o zaman bireysel ve toplumsal yaşayışın istediği bütün erdemlere yol açılmış demektir Kutadgu-Bilig’in VI, VII, IX. Bölümlerinde Yusuf Has Hacib, dünya görüşünü ortaya koymaktadır. Bu dünya görüşü üç ana ilkeye dayanmaktadır:

- 1) Bilgi, her şeyin üst Ündedir, ona değer biçilemez; bilgi, üstün bir varlık, bir erdem ve bir güçtür. Bigi, akıl(=ukuş) ile elde edilir.
- 2) Dil, Tanrının insanoğluna bağışladığı en değerli armağandır; dil erdemi iyi kullanılmalıdır; bilginin tercümanı dildir; kişi ölür, sözü kalır.
- 3) İyilik (=edgülık kılmak), suç bağışlamak, verilen sözü tutmak bu erdeme bağlıdır; kişi ölür yaptığı iyilik kalır.

Yusuf Has Hacib, bu üç erdemden birincisini, yani “bilgi”yi üstün tutmakta, insanlık niteliğini ona bağlıyor; bilgiyi, insanla hayvanı ayıran bir kriter olarak görüyor: “Ya

bilgi edin, insan ol, özünü yücelt; ya da hayvan adını al, insanlardan uzaklaş.” (= Bilig bil kişi bol betütgil özüng; ya yılık atangıl kişide yıra). Yusuf Has Hacib, “bilig” ve “akıl” sahibi kimse bir şey yapmaya, “eylem”e yönelmelidir. Bilen ve bilgisini aklıyla birleştiren kimse bireysel bir erdem sahibi demektir. Fakat Yusuf Has Hacib bu çeşit erdemle yetinmemektedir. Bireysel erdem pek durmamaktadır. Akıl ile kaynaşmış bilgiyi sürekli eyleme çevirmek önemlidir. Yusuf Has Hacib’in bazen “sinama” bazen de “kılğı” dediği şey, düşünce sisteminin ikinci ana prensibi olan “eylemdir(Arslan, 1987: 22,24).

2.2.1.2.“Kılğı” (=Eylem)

“Kutadgu-Bilig”de “bilmek” unsuru yanında “kılmak unsuru birlikte düşünülmüştür. “Bilmek”le kalmamalı, insan bildiği şeyi uygulamalı (=etkü kılmalı)’dır. Çeşitli unsurları birleştiren bir “sınamak” kavramı görülmektedir. Yusuf Has Hacib için “sınanmış kişi” (=tecrübeli insan), bilgi sahibi, fakat “ukuş”tan yoksun olan kimseden üstündür. Gerçek “sınanmış kişi”, “bilig”le “ukuş”u nefsinde toplayan kimsedir. Ahlak ve siyasetle ilgili öğütlerinde , “sınanmış kişiyi” dinlemeyi önermektedir: “Negu ter işitgil sınamış kişi; sınamış kişising pişit ol işi” (= Tecrübeli insanın ne dediğini dinle; tecrübeli adamın işi mükemmeldir). Yusuf, “kılğı” için gereken “bilig” ve “ukuş”tan en çok “ukuş”un “kılğı” ile ilişkisi olduğuna işaret etmektedir. “Bilig”in direk olarak “ukuş”un yardımı olamadan “kılğı”ya dönüşmesi hatanın ancak yarısını giderebilir. Yusuf Has Hacib, “ukuş”suz bir “bilig” sahibi olana, bilgili olmasına rağmen “biligsiz” (=cahil) diye hitap etmekte ve kendisini “ukuş”la tedavi etme çağırılmaktadır. Ona göre “kılğı”, bu iki entelektüel yetinin birleşmesi sonucu doğmaktadır: “biliglig ukuşlug bilir bilsa iş; biliglig ukuşlug kılar kılsa iş” (=iş bilse bilse, bilgili ve akıllı olan bilir; iş yapsa yapsa yapsa, bilgili ve akıllı insan yapar) . Diğer taraftan “Kutadgu-Bilig”in kendi devrindeki Türk hükümdarlarına ve devlet adamlarına toplumsal ve siyasal ahlak çerçevesinde öğüt vermeyi amaç edinmiştir. Kutadgu-Bilig’deki ahlaki düşüncelerin çoğunluğu toplumsal ve siyasal ahlakla ilgilidir ki, bunları “Könilik (=adalet) kavramı etrafında toplanabilmektedir (Arslan, 1987: 25-26).

2.2.1.3.“Könilik” (=Adalet)

Yusuf Has Hacib, hükümdar Küntogdı’yı “köni töri” (adalet) olarak nitelendirmekle hükümdar ile bu kavramı özdeşleştirerek tek kişide toplamaktadır. Böylece hükümdar,

bir başka deyişle iktidar kavramı ile köni törinin ayrılmazlığı vurgulanmaktadır. “Köni töri” terimi sözlük anlamı olarak doğru töre şeklinde günümüz Türkçesine aktarılmaktadır. Terimdeki “köni” kelimesi doğru, töri ise yasa, gelenek, görenek anlamlarına gelmektedir. Bu bakımdan köni töri terimi adalet, toplumsal düzen anlamlarına gelmektedir. Eski kültürde gelenek, görenek, örf, adetler yazılı yasaların yerini tutmaktadır. Yazılı yasalar, toplumun değer yargılarını yansıtan gelenek ve göreneklerin yazıya geçirilmiş biçimi olduğu düşünülürse, gelenek ve göreneklerle yazılı yasaların eşdeğer kavramlardır. Dolayısıyla “köni töri” terimi adalet ve sosyal düzeni ifade etmektedir. “Törü” (töre terimiyle anlatım bulan bu toplumsal kuralların “köni” (doğru) sıfatıyla nitelendirilmesi, törenin toplumun değer yargılarına uygunluğu vurgulanmaktadır. Gelenek yada yasalara dayalı her sosyal düzeni, töreyi ve onun eşdeğeri olması gereken adaleti yürüten, uygulayan, gözeten ve yeni kurallar koyan bu erkin olması zorunludur (Önler, 1970: 180).

Yusuf Has Hacib’e göre hükümdarın ana görevlerinden biri halkı (=budun) yönetmektir. Halkı yönetmenin en önemli aracı ise kanun (=törü)’dür. “Törü” ile “Budun”u yönetmede varılması gereken amaç ise adalet (=könilik) olmalıdır. Yusuf Has Hacib’e göre halkın, hükümdara ve yöneticilere verebileceği bir şey yoktur. Bu yüzden onunla yakından temas etmenin yararı yoktur. Fakat, hükümdarın ve yöneticilerin halka vereceği çok şey vardır. Çünkü halk olmaksızın hiç bir şey olmaz. Bundan dolayı halka “güzel söz “ (=edgü söz) söylemeli, “iyi işler yapmalı”(edgü iş) yani bütün halka iyilik (kamug edgülik) edilmelidir (Arslan, 1987: 28).

Yusuf Has Hacib’in hükümdarlardan istediği erdemler şunlardır:

- 1) Adalet (könilik)
- 2) İyilik (edgülik)
- 3) Bilgelik (biliglig)
- 4) Akıllılık (=uluşlug)
- 5) Merhamet (=bağırsak)
- 6) Sabır (=serimlig)

- 7) Cömertlik (=Akı)
- 8) Seçkinlik (=talı)
- 9) Soyluluk (tüzü)

Ayrıca, yedirme, içirme, giydirme, para dağıtma, iyi ad bırakma halkı güven, refah-sevinç içinde yaşatma. Yusuf Has Hacib'in Ahlak sistemi hakkında genel olarak şunlar söylenmektedir. Ahlakta bilgi ve bilimin rolü, eylem-bilgi ilişkisi, adaletin yerine getirilmesi gibi problemlerden her biri, her ahlakçının eserinde değinilen sorunlardandır. Yusuf Has Hacib'in üç önemli ahlak ilkesi birbirine bağlıdır. "K "Kutadgu-Bilig"te "bilig", "ukuş" ve "könilik" bir teorik ve pratik ahlak sisteminin ana düşünceleridir. "Bilig" in diğer ilkelere egemenliği söz konusudur (Arslan, 1987: 28).

2.2.1.4. "Kut" (=Egemenlik)

Kutadgu-Bilig, İslam öncesi Türklerin ahlak, hukuk, siyaset ve devlet yönetimi hakkındaki düşünceleri hakkında bilgi sahibi olmak açısından da önemli bir kaynaktır. Kutadgu-Bilig adı eski Türkçede "egemenlik" anlamına gelen "kut" sözcüğünden yapılmış "Kutadmak" (devlet yönetmek) fiilinin kökünde de görülmektedir. Bundan da anlaşılmaktadır ki "Kutadgu-Bilig", "Devlet Yönetme Bilgisi" anlamına gelmektedir. Dilbilgisi bakımından eserin adı "kutadgu" ve "bilig" gibi iki Türkçe sözcükten oluşmuş bir tamlamadır. Tamlanan "Bilig" sözcüğü bil-fiil kökünden, -g fiilden isim yapma eki ile yapılmış bir isim olup, "bilgi" demektir. Tamlayan "kutadgu" sözcüğü ise, "kut" isim kökünden, -ad- isimden fiil yapma eki ile yapılmış kutad- fiilinden, o dönem Türkçesinde çeşitli fonksiyonları olan -gu, -gü eki ile yapılmış bir isimdir (Arslan, 1987: 38).

"Kut" "devlet, ikbal, şans, iyi talih, mutluluk" gibi birçok kavramı kapsayan bir sözcüktür. Yusuf Has Hacib eserinde, insan ilişkilerinden toplumsal yaşama, ahlak kurallarına, sağlıktan beslemeye, çeşitli meslekler ve meslek insanların niteliklerine dek geniş bir çerçevede toplumsal yaşamda insan ilişkilerinde akla gelen tüm alanlarda bilgi vermeyi amaçlamıştır. Bireyin hayatındaki önemi ve yeri göz önün alındığında eserde devletin, bir başka deyişle iktidarın niteliğine ve nasıl olması gerektiğine ilişkin bilgiler geniş yer tutmaktadır (Önler, 1970: 179).

“Kut” sözcüğü, etimolojik bakımdan “siyasal egemenlik gücü”, “devlet yönetme yetkisi”, “hükümdarlık” anlamlarında kullanılmıştır. “Kut”un, Roma Hukuk terminolojindeki karşılığı ise, tam anlamıyla “Imperium” yetkisidir (Arslan, 1987: 40).

“Kutadgu-Bilig”, hemen hemen, devlet yönetimi için gerekli nitelik ve ilkelerden, kanun adalet, iktidar, akıl, bilim gibi devlet yönetmek için zorunlu prensip, yetenek ve niteliklerden bahsedilmektedir. “Kut” sözcüğü gerçek anlamını tesbit, sadece “Kutadgu-Bilig”in adının ne ifade ettiği bakımından değil, genel olarak eski Türk devletlerinde “kut” kavramının rolünü anlamak bakımından da çok önemlidir. Eski Türk devlet anlayışına göre “kut” herhangi bir fiilin otorite değil, siyasal egemenlik gücü ve yetkisi, bir çeşit kutsallığı olan bir manevi kudrettir (Arslan, 1987: 42).

Kutadgu-Bilig’e isim olan “kut”, Türk dilinin en eski siyaset terimlerinden biridir. “Kut” denilen “egemenlik ya da “yönetme yetkisi” herkese verilmemektedir. “Kut”, bilgisiz, iyi ahlak ve davranışlarını yitirenlerden uzaklaşmaktadır. “Kut” ve “devlet”, bilgi ve akıl ile tutulmaktadır. Kut ve “devlet”, erdem istemektedir. Göktürk Yenisey Yazıtlarında “er erdemün için” (=erdemim olduğu için iktidara geldim) denilmesi “erdem’e devlet anlayışı içinde verilen yerin önemini belirtmektedir. Dede Korkut kitabında da “taht vergil erdemlidir” denilmektedir. Osmanlılar ise, devlet hayatında “erdem iyisi” ya da “sahih-i erdem” hükümdarları üstün görmektedirler. Çeşitli kültür ve uygarlık çevrelerinin etkisine rağmen, Türk tarihi boyunca “kut” ve “devlet’e Sahip olmanın ve onu elinde tutmanın “erdem” yolu olduğuna dair bir inanç bulunmaktadır. “erdemsizden kut çetirilir” (=erdemsizden kut uzaklaşır) atasözü bunu ifade etmektedir (Arslan, 1987: 45).

- Kut (Aytoldı) İktidar İlişkisi: Kutadgu-Bilig’de iktidar kavramıyla birlikte düşünülen, iktidarın varlığı için vazgeçilmez olarak kabul edilen iki temel öge bulunmaktadır. Bunlardan biri Aytoldı ile sembolize edilen “Kut” diğeri de ögdülmiş ile sembolize edilen “Akıl” kavramıdır. Bunlardan Aytoldı’nın sembolize ettiği “kut” soyut bir kavram olarak gerek birey gerekse toplum hayatında, en parlak dönemi, zirvede olmayı, ikbal durumunu, mutluluğu ifade etmektedir. Gerek bireyin gerekse toplum hayatında, en parlak dönemi zirvede olmayı, ikbal durumunu, mutluluğu ifade etmektedir. Gerek bireyin gerekse toplumsal bir organizasyon olan devletin içersinde “kut” kavramının

önemli bir yeri bulunmaktadır. Türkçenin en eski metinlerinden günümüze dek yaygın bir kullanımı olan bu sözcüğün anlamları içerisinde mutluluk, ikbal, iyi talih, kutsallık, huzur ve refah içerisinde olma gibi anlamları da bulunmaktadır. Arapça devlet ile Türkçe “kut” eşanlamlı sözcüklerdir (Önlr, 1970: 182).

- Kut İle Ay İlişkisi: Aytoldı, sözcük olarak “dolunay” anlamına gelmektedir. Aytoldı / kut doğrudan doğruya aya benzetilmekte, ayın ilkin hilal olarak doğması, giderek ilk dördün evresine sonra en yetkin evre olan dolunay hali ve ardından küçülmeye başlayıp son dördün ve son hilal biçimlerine gelişi belirtilerek, “kut”un da böyle değişken ve bir biçimde kalmaz oluşu vurgulanmıştır. Dolayısıyla ikbal durumunun, ister kişilerin ister toplum hayatında olsun, süreksizliği belirtilmektedir. Eserin birçok yerinde ve çok sık olarak mutluluğun, ikbal durumunun sürekli ve kalıcı olmadığı tekrarlanmaktadır.“Kut”un nitelikleri;“Kut” kavramının ayın karakterine benzerliği gibi, bir yerde durmazlığı, kontrol edilemezliği, kendisinin kör gibi olduğu böylece kendisine sevgi ile bakandan etkilenmediği, tesadüfle kime inilirse ona tutulma özelliği ile, kime iliştiğinin tamamen tesadüfe bağlı olduğu belirtilmektedir. Burada aynı zamanda kontrol edilemezlik, ne zaman gelip ne zaman gideceğini tamamen kişinin iradesinin dışında oluşu anlatılmaktadır. Gerek kişinin gerekse toplumun hayatında ikbal durumunun gelip gelmemesi ve ne kadar süreceği tümüyle belirsizdir.

Bu tanımlamalarla iyi talih yada iyi bir insan veya bir topluluk için yıldızın parladığı arasındaki aynılık , kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Yani gerek bireyin gerekse toplumların hayatında ikbal ve mutluluk dönemlerinin geçici olduğu, ikbal dönemlerinin ayın dolunay durumuyla aynı olduğu ve tıpkı dolunayın geçiciliği gibi ikbalin de sürekli olmadığı anlatılmaktadır (Önlr, 1970:184).

BÖLÜM 3: İBN HALDUN

İbn Haldun (ö. 808/1405) gerek İslam aleminde gerekse dünya düşünce tarihinde önemli bir yeri bulunan büyük bir düşünürdür. İbn Haldun, kendisinden önceki bilginlerin bir devamı değildir. Kendisinden önceki düşünür ve bilginlerden faydalanmakla birlikte, o hem metod hem de içerik bakımından bağımsız bir bilim dalını, özgün bir düşünce sistemini, yani “İlm-i Umran”ı kurmayı başarmıştır. Onun sözü konusu özgün fikirlerinden faydalanan Müslüman alimler her dönemde az çok mevcut olmakla beraber o daha çok XVII. asırdan itibaren Osmanlılarda, XIX. asırdan itibaren de Avrupa’da önem kazanmaya başlamış; XX. asırda ise ünü bütün dünyaya yayılmıştır (Köktaş, 2003: 1).

En önemli eseri olan Mukaddime, El-iber’in önsözüdür. Mağrib tarihi üzerinde yazılan eserin giriş kısmıdır. En önemli katkısı ise tarih biliminin evrimini ortaya koymasındır. Bu eser tarihin bilim olarak doğuşunu simgelemektedir. Bu, yapıtın en değerli ögesidir. Ortaçağ Arap uygarlığının, bu büyük merkezin sönmeye yüz tuttuğu dönemde ortaya çıkan “Halduncu düşünce” doğrudan doğruya sürdüren olmamıştır. Bu düşüncenin tanınması, çağımız düşüncesiyle bütünleşmesi, sadece tarihçiler arasında yerini belirtmekle yetmez. Günümüz halklarının trajik sorunlar sebebiyle, geçmişin canlandırılması geleceği anlamak için bu noktada çok önemlidir. İbn Haldun’un düşüncesini keşfetmek ortaçağa ilişkin bir doğu araştırması başlatmak anlamına gelmediği gibi, uzak bir yörenin uzak geçmişine sığınmak ya da biraz akademik görülebilecek, vakanüvisçe bir tartışmayla oylanmak anlamına da gelmeyecektir. İbn Haldun’un düşüncesini incelemek zamanımıza sırt çevirmek değil, en önemli güncel sorunlarımızın temelindeki nedenleri çözümlenmeye başlamaktır (Lacoste, 1993: 17).

Zakir Kadiri Ugan’a göre İbn Haldun, tarihi, 14. yüzyılda değil şuanda bile çok az kişinin kavrayabileceği şekilde kavramıştır. Tarihin zahiri manasını anlattıktan sonra, tarihin içinde saklanan anlam ise incelemek, düşünmek ve araştırmak, varlıkların sebep ve illetlerini dikkatle düşünerek anlamak, olayların sebep ve düzenini dikkatle düşünerek anlamak, diye tanımlamaktır (İbn Haldun, 1997: 8).

Günümüzde sosyolojinin önemli düşünürlerinin çoğu tarafından öne sürülen ilkelerin temellerini İbn Haldun’un eserinde ortaya koymuştur. Örneğin; toplumların değişiminde

coğrafi şartlar ve iklimin etkisini savunan coğrafyacı görüşün fikirlerinin temelini İbn Haldun'da görmekteyiz. Ona göre sıcak ve soğuk iklimler insan ve toplum gelişimine engeldir. Uygarlıklar ılıman iklimlerde serpilip gelişmiştir. Aynı şekilde, “para ve malların hepsi veya çoğu, insanların ortaya koydukları iş ve emeğin kıymetidir.” diyen İbn Haldun modern dönemde emek-değer kuramı ve toplumsal işbölümü olarak bilinen düşüncelerin öncüsüdür. Taklitçilik, kültürel yayılma ve sömürge kültürü konusuna da değinerek, yenilgiye uğramış toplumların galip ve güçlü toplumları taklit edeceğini belirtir (Gökçebay, 2004:3).

İbn Haldun 14. yüzyılda Ortaçağ Kuzey Afrika'sının iktisadi, toplumsal ve siyasal koşullarının bilimsel bir çözümlemesini yaparken bir takım temel tarihsel sorunları ortaya koymuştur. Betimlediği toplumsal ve siyasal yapılar çok karmaşıktır, bunların yavaş gelişen evrimi uzun bir tarihsel süreci belirlemiştir. İbn Haldun Ortaçağa ilişkin yapıları betimlemiştir. İktisadi, sosyal, siyasal evrimi yavaşlatan ya da engelleyen yapıları ortaya koymuştur. Tarihsel bir bakış açısıyla, Kuzey Afrika tarihini yıllardır kesintiye uğratan, siyasal daha sonrada iktisadi ve toplumsal başarısızlıklar dizinini açıklığa kavuşturmuştur. İbn Haldun, öznel bir bakış açısıyla “toplumsal eksiklik ve sonuçları”yla ilgili temel sorunu yalnızca Kuzey Afrika'yı söz konusu ederek açıklama çalışmıştır. (Lacoste, 1993: 17).

İbn Haldun İslam geleneği içerisinde belli başlı yapılara evrensel bakış açısıyla gözlem yoluyla sebep sonuç ilişkisi dâhilinde açıklamalar getirmiştir. İbn Haldun ve onun “İlm-i Ümran” adını verdiği ilmine kendi özneliği içerisinde belli sınır ve kalıplara koymadan tanımlamaya çalışacağız. Öncelikle İbn Haldun'un hayatını ele alacağız. Daha sonra dönemini ve özellikle kendi toplumsal yapısı içerisinde tanımlamaya çalışacağız. İlmi şahsiyeti ise yine kendisinin ürettiği ilimi tanımlamada bizim bilgi ve bilim adamı ilişkisini özelde kendisine göre tanımlamamıza yardımcı olacaktır. “İlmi Ümran” adlı ilimin tanımladığı eser olan Mukaddimenin genel özellikle ele aldıktan sonra Mukaddime de geçen belli başlı anahtar kavramları tanımayacağız.

3.1.Hayati

İbn Haldun'un (Ebu Zeyd Abdürrahman bini Muhammed bini Haldun-u Hadarani) hayatını incelememizin temel nedenlerinden bir tanesi, ilminde gerek yönteminde gerek bakış açısının orijinal ve dikkat çekici olmasında büyük öneme sahiptir. Onun kendisi

ve ilmi ne kadar farklı ve öznelse hayatı da öyledir. Onun hayatı çeşitli şekillerde ele alınırken öncelikle genel olarak safhalara nasıl ayrıldığına bakacağız.

İbn Haldun 27 Mayıs 1332'de Tunus'ta doğmuş ve 15 Mart 1406'da Kahire'de vefat etmiştir. Hayatının çocukluk, eğitim yıllarını, politik ve ilmi çalışmalara verdiği dönemleri Batı Müslüman devletlerinde, son otuz yılını Mağrib ve Mısır'da geçirmiştir (Kjeilen, 05.05.2006). İslam düşünce tarihinde tarih ve sosyoloji alanında en önemli kişidir. Hayatı safhalara şöyle ayrılmıştır;

Birinci safha, yetişmesi, öğrenciliği ve öğrenim hayatını içeren dönemdir. Doğum tarihi olan 1332 senesinden 1351 senesinin sonuna kadar devam etmektedir. İbn Haldun yaklaşık ömrünün yirmi sene tutan bu kısmını, doğum yeri olan Tunus'ta geçirmiş, bu dönemde on beş sene kadar Kur'an ezberlemek, kıraat öğrenmek ve ilim tahsil etmekle meşgul olmuştur.

İkinci safha, siyasi ve idari işlerle meşgul olduğu dönemdir. Bu dönem 1351 senesinin sonundan başlar, 1375 senesinin sonuna kadar yirmi beş sene devam etmiştir. İbn Haldun bu süre içinde Tunus, Cezayir, Fas ve Endülüs arasında dolaşmış, vaktinin büyük bir kısmını siyasi işlere ve idari işlere ayırmıştır.

Üçüncü safha, telifle meşgul olduğu dönemdir. Bu süre 1375 senesinin sonundan 1383 senesinin sonuna kadar devam etmiştir. İbn Haldun sekiz senelik bu sürenin ilk yarısını İbn Salame kalesinde, son yarısını ise Tunus'ta geçirmiştir. Yedi cilt olarak yayımlanan el-İber adlı kitap bu dönemin ürünüdür. Bugün Mukaddime olarak bilinen bu eser el-İber'in giriş kısmını teşkil etmektedir. El-İber'in Mukaddime kısmını telif etmesi sadece beş ay kadar bir zaman almıştır. Fakat bu eser, elli beş senelik ilmi, idari, siyasi ve içtimai tecrübe, müşahede ve olgunluğun mahsulü olarak değerlendirilmektedir.

Dördüncü safha, kadılık ve müderrislik dönemidir. 1383 senesinden 1406 senesine kadar devam etmiştir. On dört senelik bu zamanı İbn Haldun Mısır'da geçirmiş, bu süre içinde hacca gitmiş, Kudüs'ü ziyaret etmiş ve Timur'la görüşmüştür (Haldun, 1988: 19). İbn Haldun'un hayatının dönemlerine genel olarak baktıktan sonra biraz daha ayrıntılı biçimde ele alalım. Öncelikle özellikle gençlik yılları yani yetişme yıllarına bakarken onun ilmi şahsiyetinin önemli etkilerinden olan ailesi hakkında bilgi verelim.

İbn Haldun, Hadaramut'tan Endülüs'e göçmüş bir aileye mensuptur. Ataları üst sınıf Yemen Araplarındandır. Haldun ailesi gerek Yemen'de, gerek Endülüs'te, gerekse de Tunus'ta birçok ilim adamı yetiştirmiş fakat İbn Haldun kadar ün ve eser sahibi olan olmamıştır. İbn Haldun eğitim dönemine gelince, İslam memleketlerindeki eğitim usulüne uyarak Kur'an ezberlemeye ve onu tecvit üzere okumaya başlamıştır. İbn Haldun'un ailesi bilime yabancı değildir, babası devrin büyük hocalarındandır. Onu için İbn Haldun'un ilk hocası babası olmuştur. (Kızılcıçelik,1992:2).

İbn Haldun'un ilmi geçmişinde ailesinin katkısı önemlidir. Kendisi doğumundan itibaren ilmi bir çevrede bulunmuş ve yetişmiştir. Bunun yanında döneminde, kendi toplumu içerisindeki İslami geleneksel eğitim kurumlarında eğitim görmüştür. Devrin birçok önemli ilim adamından ders almış ve birçok kitap okumuştur. İbn Haldun'un doğumundan itibaren ilimle tanışmasının yanı sıra, yine bir dönem ilimden uzak kalmıştır. Bu duruma, belli başlı iki hadise sebep olmuştur, bu hadiseler kendisinin hayatı boyunca üzerinde etkide bulunmuştur. Bu belli başlı iki hadise şunlardır;

Birinci hadise, 1348'de Doğu ve Batı İslam dünyasındaki veba hastalığıdır. Bu salgın hastalık İtalya, Endülüs ve birçok Avrupa memleketlerine de sıçramıştır. İbn Haldun'un "ocak söndüren" diye bahsettiği ve büyük bir afet olarak nitelendirdiği veba, onun annesini, babasını ve kendilerinden ders aldığı hocalarını alıp götürmüştür. İbn Haldun bu hadiseden şöyle bahsetmektedir: "Durmadan sonsuz bir arzu ile ilim tahsil etmek ve faziletler elde edinmek için didiniyor, ilim öğretilen yerlere ve ders halkalarına gidip geliyordum. "Ocak söndüren" veba çıkına kadar hayatım böyle devam etti. Veba sebebi ile ayan, eşraf ve bütün üstatlar dünyadan göçüp gitti. Annem babamda vefat etti. Allah hepsine rahmet etsin" (Haldun, 1988: 30).

İkinci hadise ise, vebadan kurtulan âlimler ve ediplerin 1349 senesinde Meriniler hanedanlığının sahibi Ebu Hasan ile beraber Tunus'tan Mağrib'e hareket etmesidir. Bu iki hadise İbn Haldun'un son derece canını sıkıştır. Artık bundan sonra derse devam etme gücünü kendisinde bulamamıştır. Zira bir taraftan gönlü daralmış, diğer taraftan ulemanın bir kısmı bu salgında ölmüş, diğer kısmı da göç etmiştir. Belki derse devam etme fırsatını ele geçiririm, ulemasından istifade ederim düşüncesiyle oda Mağrib'e gitmeyi istediysen de abisi Muhammed onu bu teşebbüsten vazgeçirmiştir. Bahsedilen hadiseler İbn Haldun'un Tunus'ta derse ve eğitimine devam etme imkânlarını

zorlaştırmıştır. Daha önce babasının yaptığı ve kendisinin niyet ettiği gibi kendisini ilme verme imkânını ortadan kaldırmıştır. Onun için kamu hizmetinde bir görev alma, siyasi işlere katılma, ailesinden gelen ilk cedlerinin izinde yürüme amacıyla uygun bir fırsat aramaya başlamıştır. İdari hizmetlere ve siyasi faaliyetlere atılmıştır. Bu tür işler,1351'den 1374 senesine kadar onun yirmi beş senesini almıştır. Ancak bu işler ve hizmetler İbn Haldun'un istediği işler değildir. Bu yüzden istemeyerek sürüklenmiş, olayların gidişine kendisini kaptırmıştır. Bu yüzden fırsat buldukça okuyup, araştırıp, incelemeler yapmış ve ders vermiş bu biçimde içinde istek ve yeteneği tatmin etmeye çalışmıştır. Daha sonra ilmi faaliyetleri, bu dönemdeki idari ve siyasi tecrübeleriyle birleştirmiş ve ünlü eserini yazmıştır (Haldun, 1988: 30). İbn Haldun her ne kadar bir süre ilimden uzak kaldıysa da pratik hayata ilişkin önemli tecrübeler edinmesi ve öznelliğine büyük etkide bulunması açısından siyasi hayatı önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu sebeple biraz daha ayrıntılı olarak İbn Haldun'un siyasi hayatına bakalım.

1349 yılında Fas hükümdarı sultan Ebu İnan İbn Haldun'u Fas'a çağırıp, orada ona devrin büyük memuriyetlerinden biri olanın Sultan'ın emir ve hükümlerini damgalama (tuğra) görevini ve saltanat dairesi sekreterliğini vermiştir. Bir ara orduya girmiştir fakat bulunduğu ordu yenilince canını kurtarmak için ordunun karargâhına kaçmıştır. Daha sonra memleket memleket dolaşmaya başlamıştır. Sonuçta Biskra'ya varmış ve yılın başını burada geçirmiştir. Tüm bu gerginliklerden sonra Fas'a tekrar dönmüştür. Fas'ta iken Endülüs'ten, Tunus'tan ve Mağrib'in diğer memleketlerinden buraya göç etmiş olan bilginlerle temas kurma, onlardan ders alma ve yararlanma olanağına sahip olmuştur. En zengin İslam kütüphanelerinde olan Fas kütüphanelerinden olan Fas kütüphanelerinden yararlanmıştır. Böylece bilgisini artırmıştır. Bu süre içinde Sultanın yakın adamları arasına girmiştir. İbn Haldun'un hızlı yükselişi aleyhinde Sultana karşı bir çok şikayetlere sebep olmuştur. Bu şikayetlerin sonucunda suçsuz olmasına karşın hapse girmiştir. 1360'ta Sultan ölene kadar hapiste kalmıştır. Ölen Sultanın veziri onu hapisten çıkarmış tekrar eski görevine getirmiştir. Sultan Ebu Salim öldükten sonra yerine geçen vezir Ömer Bin Abdullah'la anlaşmazlığa düşer ve oradan Endülüs'e geçer. Oradan Becaya geçer (Kızılcılık, 1992: 3).

Tunus'ta hayata başlayan İbn Haldun, 1352 ve 1354 yılları arasında Tunus'la Fas arasında gidip gelmiştir. 1354 ve 1362 yılları arasında ise Fas'ta ilmini artıma imkânını yeterince bulmuştur. 1362 ve 1365 yılları arasında Endülüs'te siyasi görevlerde bulunmuştur. 1365 yılında Bica'de siyasi faaliyetlerde bulunmuştur. 1366 ve 1372 yılları arasında Biskira'da herhangi bir resmi görev almadan siyasi faaliyetlerine devam etmiştir. İbn Haldun'un hayatının 1372 ve 1374 yılları arasındaki dönem ise siyasi hayatın son nefeslerini aldığı dönemdir. Kendisi çeşitli başarılar göstermesine rağmen devlet memuriyetini bırakmış ve Saleme adında bir kaleye kapanmıştır. Burada ünlü eseri olan "Mukaddime"yi kaleme almıştır. İbn Haldun 1374 ve 1378 yılları arasında Salame kalesinde geçirmiştir. İbn Haldun bu kaleye gelmekle tam olarak siyasi hayatını noktalamıştır. Bu kale stratejik önemi olan bir yerde, ufuklara doğru uzanıp giden, düzlüklere bakan yüksek bir mevkiideki tepenin yamacında kurulmuştur. Bu kaleye yerleştiğinde kırk iki yaşında olan İbn Haldun arkasında karmaşık değişimler ve olaylarla dolu uzun bir siyasi hayat bırakmıştır. Bu siyasi hayat içerisinde ilim ve araştırmadan kopmamış olmakla beraber siyasetin kendisini ilimden alıkoyduğunu hissediyor bütünüyle ilme yönelmek için siyaseti tamamen bırakmayı istemiştir. İçerisinde bir konak bulunan bu kale bu isteğini gerçekleştirmek için çok uygun bir yerdir. Bundan dolayı burada kaldığı dört içinde bütün çabalarını düşünme ve yazma üzerinde yoğunlaştırmıştır. Ücra yerdeki bu kalede inzivaya çekilip, Tarih'i (el-İber'i) ve mukaddimeyi yazmaya başlamıştır (El-Husri, 2001: 86).

İbn Haldun burada dört yıl kaldıktan sonra Tunus' a geçer ve 1378 ve 1382 yılları arasında yaşamını orada sürdürür. İbn Haldun buradan hac görevini yerine getirmek üzere çıkar ve daha sonra Mısır'a geçer. Burada hayatının geri kalan yirmi altı senesini geçirir. Ve bir daha siyasete dönmez. Maliki mezhebinin baş kadılığını yapmıştır. O sıralar Timurlenk olayı cereyan ediyordu. Mısır ordusu ve Timurlenk ordusu karşılaşırken İbn Haldun Timur'un eline düşmüştür. Bu esaret, bir çok şehirlerin birçok insanın kurtulmasını sağlamıştır. Timur, İbn Haldun'un zekasına hayran kalmıştır ve ondan birçok tarihi bilgi almak istemiştir. Özellikle Timur onunla Kuzey Afrika hakkında istihbarat toplamak amacıyla görüşmek istemiştir. Fakat İbn Haldun çok deneyimli biri olması sebebiyle bilgi vermemiş, bu bilgiler yerine Timur'a göçebe topluluklar ve kente yerleşmiş, uygarlıkların doğuşu ve çöküşü hakkında bir konuşma yapar ve Timur bunun üzerine daha fazlasını istememiştir. Bazı kaynaklara göre , İbn

Haldun'un Mısır üzerine yürümekten vazgeçirdiğini bunun üzerine tatar ordusunun Anadolu'ya yürüdüğünü, Timur'un İbn Haldun'u Semerkand'a götürmek istediğini fakat İbn Haldun'un elinden kurtulmayı başardığı yazılmaktadır. Mısır'a geldiğinde tekrar baş kadılığa getirilir fakat 1406 yılında yetmiş dört yaşında iken Kahire'e ölür (Kızılcelik, 1992: 5).

Tunus'ta başlayıp Mısır'da biten hayatında İbn Haldun gerek ilmi gerekse siyasi faaliyetleriyle oldukça fazla tanınmıştır. Yaşadığı dönemin özelliklerini genel olarak "hayatı" içerisinde belirttik. Özel olarak döneminin özelliklerini ayrı bir başlık altında ele alacağız.

3.2.Dönemi

İbn Haldun 14. yüzyılda yaşamıştır. Fakat İslam ülkelerindeki bilimsel ve felsefi çalışmalar en azından 8. yüzyılın sonlarından itibaren başlamaktadır. Bu çalışmalar, Doğuda 9-11. yüzyıllarda, Endülüs'te 11-12.yüzyıllarda doruk noktasına çıkar. Mağrip'te ise doruk noktası 12-13. yüzyıllarda yaşanır (Cabbar, 1999: 12). İbn Haldun'u tanıtmamızın en iyi yolu onu döneminin arka planını genel olarak anlatmaktır. Onun hayatı ve eserleri onun yaşadığı yüzyılın karmaşıklığını yansıtmaktadır (Al-araki, 14.04.2006). İbn Haldun'un içinde yaşadığı, faaliyet gösterdiği ve düşüncelerini oluşturduğu çağ 14. yüzyılın ikinci yarısı olup bu asır, o zaman bilinen medeni ülkelerin her tarafında değişimlerin ve geçiş dönemlerinin yaşadığı, Arap aleminde parçalanmaya ve çökmeye, Batı aleminde ise canlanmaya ve kalkınmaya doğru gidişatın görüldüğü bir çağdır (el-Hüsri, 2001: 59).

İbn Haldun, derin bir bunalım ve çürümenin Arap kültürünü etkisi altına aldığı on dördüncü yüzyılda, kendi hayat hikâyesinde, berberlerin tarihinde ve mukaddimesinde çarpıcı bir biçimde anlatmıştır. (Sorokin, 1997, 16) İbn Haldun on dördüncü yüzyılda yaşamasına rağmen İslam ülkelerindeki bilimsel ve felsefi çalışmalar en azından sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren başlamıştır. Bu çalışmalar Doğu'da dokuzuncu ve on birinci yüzyıllarda, Endülüs'te on birinci ve on ikinci yüzyıllarda doruk noktasına çıkar. Mağrip'te ise, bu doruk on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda yaşanmaktadır (Cabbar, 1999: 12).

Mağrip, akli kültür bakımından genellikle doğuya dayanmaktadır. 10. yüzyıldan itibaren Endülüslüleri, ilim öğrenmek ve meşhur âlimlerin derslerinde hazır bulunmak için Mısır yoluyla doğuya, Doğu İran'a kadar uzanan seyahatlere çıkmaya başlamışlardı. Bundan başka, memleketlerinde iş bulamayan birçok doğulu âlimi, Endülüs'te ki bu bilim aşkı cezp etmektedir. Bu arada ikinci Hakem doğuda ne kadar kitap varsa hepsinin kopyasının çıkarılmasını emretmiştir. Daha önce doğuda olduğu gibi Mağrip, esas olarak matematik, tabii ilimler, astroloji, tıp çalışmalarını ele almıştır. Şiir, tarih ve coğrafyayı da tahsil etmektedirler (Boer, 2001: 210-211).

İbn Haldun zamanında Arap âlemi halka göre de yazarlara göre de biri Mağrip (Batı) diğeri Maşrik (Doğu) olmak üzere iki ana kısma ayrılmaktaydı: Mısır ile Atlas okyanusu arasındaki yer (Kuzey Afrika) Mağrip sayılırken Mısır ve doğusundaki yerler Maşrik sayılıyordur. Mağripliler kendilerine “Mağripliler” (Mağarip'e), Mısır, Suriye ve Arabistan halklarına “Maşriklılar” (Meşarike) ismini vermişlerdir. Endülüs ise genellikle Mağrip ülkelerinden ayrı ise de özellikle coğrafi konumu sebebiyle Mağrip ülkesi sayılmakta idi. İbn Haldun zamanında Endülüs'teki beldelerin büyük bir kısmı Arapların elinden çıkmış; İspanyolların egemenliği altına girmişti. Bunlar arasında Endülüs medeniyetinin en önemli merkezleri olan Tuleytule, Kurtuba ve İşbilye'de bulunuyordu. Burada yaşayan Arap topluluklarının büyük bir bölümü Mağrip'e ve İfrikkiy'e yani Merakeşe ve Tunus'a sürülmüşlerdir. Arapların egemenliği altında hemen hemen Gırnata ile Meriye arasındaki yerler ile Cebeli Feth'ten (Cebeli Tarık) ibaret olan güney batıdaki küçük bir parçadan başka bir yer kalmamıştır. İbn Haldun bu dönemde iki kere Endülüs'e gider. İlk seferinde üç sene kalır. Kendi buradan ayrılır. İkinci seferinde ise ancak birkaç ay kalır ve terke zorlanır. İbn Haldun, çeşitli iç savaşlar ve ihtilaller ile kaynak olan bu çağda çeyrek asır yönetim hayatına atılmış ve siyasi arenaya girmiştir. İbn Haldun, söz konusu keşmekeş içinde pişmesine vesile olan siyasi hayatının büyük bir bölümünü Orta Mağrip'te geçirmiştir (el-Hüsri, 2001: 60-61).

Suriye ve Hicaz'la birlikte Mısır, Memlûklülerin egemenliği altında bulunmakta idi. Bu yerlerde Mağrip beldelerine göre siyasi vaziyet çok daha istikrarlı idi. Aslında iş başındaki Sulatan'ın ölümü burada da bir takım siyasi krizlere yol açıyordu, ancak bu krizler genellikle Memlûk hanedanlığı mensupları ile sınırlı kalıyor, bölgedeki cemaatler çok nadir olarak buna katılmakta idi. İbn Haldun son yirmi dört senesini söz

konusu ülkede geçirmiştir. Ancak o buraya Mukaddimesini yazdıktan sonra gelmiş, buradaki meşguliyeti ders ve fetva vermekle sınırlı kalmış, siyasi işlerle uğraşmamıştır. İbn Haldun zamanında Irak Celayirlilerin egemenliği altındadır. İslam medeniyetinde geliştiren esas itibariyle vahye dayalı ilmi ve fikri araçlar (teoriler, kavramlar, ilimler, metodolojiler, düşünce ve sanat gelenekleri) büyük bir zenginlik arz etmektedir (Şentürk, 1996: 9).

Kültürel hayata bakıldığında, İbn Haldun zamanında Arap alemi edebi ve kültürel bir birlikten faydalanmakta idi. Siyasette ki parçalanmışlığını rağmen bu durumun belirtileri açıktır. Dil birliği, çeşitli ülkelerde yaşayan Arapları güçlü manevi bağlarla birbirine bağlıyor, sürekli olarak düşünce ve anlayış alanında bir yakınlaşma sağlamaktaydı. Bir yandan ticari seyahatler, diğer taraftan hac ziyaretleri sürekli bir hareketlilik doğuruyor, buda çeşitli bölge halklarının birbirini anlamalarını kolaylaştırır ve söz konusu bölgeler arasındaki fikir ve haber iletişimine yardımcı olmaktadır. Hakimiyet ve siyaset bakımından her ne kadar parçalı bir halde idiyse de, henüz Arap alemi edebi ve kültürel birliğini korumakta idi (el-Hüsri, 2001: 67-69)

Racor Bacon'un Avrupa bilimini deneysel metodla tanıştırdığı bu metodu meşhur etmesinden çok daha önce İslam dünyasında tabiatla ilgili ampirik çalışmalar, yani gözleme ve deneye dayanarak yapılan çalışmalar, zaten oldukça yaygındı. Bu tür çalışmalar Müslümanlar tarafından bütün o önceki önceki medeniyetlerden daha yoğun derecede görülmüştür. Razi, İbn-i Sina Biruni, İbn'ül Heysem, Zahravi, Nasireddin Tusi, Kutbeddin Şirazi ve Kemaleddin Fursi gibi bilim adamlarının hepsi, tıp dahil tabii bilimlerde yapmış oldukları çalışmalarda görüldüğü üzere, gözlemsel güçleri ve deneye olan eğilimleri ile tanınıyorlardı (Bakar, 2003: 20).

İbn Haldun'un faaliyette bulunduğu ve fikirlerini oluşturduğu çağda Avrupa alemi hemen hemen orta çağın sonuna ve yeni çağında başlangıcına gelmiş bulunmaktaydı. Avrupa uzun süren haçlı savaşları sırasındaki şiddetli ve kanlı çarpışmalardan, İslam medeniyetinden alıntılardığı çeşitli ilim ve sanatları alıntılandıktan sonra hemen hemen tamamıyla Müslüman Arap alemiyle ilişkilerini kesmiştir. İbn Haldun'un yaşadığı çağda çeşitli Avrupa başkentlerinde Araplarda olduğu gibi birçok üniversiteler inşa edilmiş, birçok Arapça eser Latin dillerine çevrilmiş, bu suretle Avrupalılar Arapça kaynaklara ihtiyaç duymaz hale gelmişlerdir (el-Hüsri, 2001: 71).

Onun yaşadığı yüzyılın ana karakterlerini neler olduğunu önemli olduğu kadar İbn Haldun'un hangi dünyanın parçasına ait ve yakın olduğu önemlidir ve birbirini tamamlar(Al-ARAKI, 14.04.2006). Bu saptamalar onun ilmi kişiliğini ve onun hem İslam aleminde hem tüm Batı aleminde niçin bu kadar gözde olduğunun cevapları arasında olacaktır. Özellikle onun İslam toplumu içersinden çıkması ve geleneksel İslam eğitimi alması evrensel bir eser çıkarması arasındaki bağlantı, aslında onun orijinalliğini sadece mucizevi bir olguya indirmekten ötedir. Bunu çözümlemenin yollarından biri İbn Haldun'un çağında ve hayatında gizlidir.

Onun döneminin tarihsel özellikleri karmaşıklığı ve bulunduğu yerlerin coğrafi özellikleri, onun renkli ve çalkantılı hayatına etkide bulunmuştur. Yaşadığı bölge coğrafi olarak Avrupa ve Afrika arasında ticari ve kültürel alışveriş yoğun olduğu bir alandır. 14. yüzyıl ticari ve ilmi olduğu kadar reformların savaşların ve politik krizlerin çağdır. O dönemde Haçlı seferleri zayıflamasına rağmen halen etkisini devam ettirmektedir. Papanın baskısının azaldığı dönemdir. 1337 ve 1453 arasında İngiltere arasında yüzyıl süren savaşlar olmuştur. Bu sırada askeriyede ilk silah gücünün kullanıldığı dönemdir. Reformların ve politik krizlerin olduğu çağdır. Avrupa yeni bir çok üniversitenin kuruluşuna şahitlik etmiştir. Ticaret ortaklığının gelişmesi ve artması kapitalizmin başlangıcını haber verir. Entelektüel ve ticari gelişmenin baskın olduğu çağdır (Al-Araki, 14.04.2006).

Avrupa kıtası dönüşüm geçiriyor ve bu yüzyıl yaşlaştan Rönesans çağını hazırlayıcıdır. Avrupa tüccarları için Mağrib cazip bir hedef alanıdır. Bu bölgelerden Sudan'dan Avrupa'ya altın gönderiliyordu. Ayrıca Mağrib İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi bir çok önemli filozofun yetiştiği yerdir. 1130 ve 1269 yılları arasında Mağrib'te Kuzey Afrika'da kurulan en büyük imparatorluk kurulmuştur. Ve Arap İslam kültürünün geliştiği bölgedir. Hıristiyan saldırıları sonucu saldırıları sonucu bu imparatorluk zayıflamış ve dönemin ünlü alim aileleri göç etmişlerdir. Bu göç sosyal ve politik dönüşümde büyük rol oynamıştır. Kabileler güçlenmiş merkezi otorite zayıflayarak anarşi ortaya çıkmıştır. İbn Haldun'un yüzyılının karakteristik özellikleri İbn Haldun'un entelektüel gelişimini etkilemiştir. O, İslam uygarlığının düşüşüne ve batı uygarlığının çıkışına şahit olmuştur. Tüm bunlar şüphesiz Mukaddimeye yansımıştır (Al-Araki, 14.04.2006).

3.3.İlmi Şahsiyeti

İbn Haldun İslam medeniyetlerinin tekâmül içinde, ilk ve son defa İslam medeniyetlerinin iç yapısından özgün ifadeler formüle etmiştir (Fahri, 2000:402) İslam ülkelerindeki bilim insanları için bilim iki büyük kategoriye ayrılmaktaydı: aktarma (nakli) bilimler ve rasyonel (akli) bilimler. İlk kategori din bilimlerini, Coğrafya'yı, dil bilimlerini ve tarih bilimlerini içermekteydi. İkinci kategoride ise, bugün bizim matematik bilimler (Matematik, Fizik, Mekanik, Tıp) olarak adlandırdığımız bilimleri kapsadığı gibi; Felsefe, Mantık, Müzik, Miraslar bilimi ve Astrolojiyi içine almaktaydı.. İbn Haldun 16 yaşında, yani 1348'de, hocalarının dil ve din bilimleri konusunda ona öğretilbileceği her şeyi özümsemiştir. Ünlü bilgilerden, öneminin rasyonel bilimleri olan Matematik, Mantık, Felsefe ve Kelam formasyonu almıştır (Cabbar, 1999: 10,11).

İbn Haldun İslam düşünce tarihinde tarih ve sosyoloji alanında en önemli ilim adamıdır. O, uygarlıklar üzerinde yaptığı tespitler sebebiyle, uygarlıkları anlamada çok önemli katkı sağlamıştır. Politikacı ve ilim adamlarının yetiştiği bir aileden gelmiştir. Kendiside politikayla uğraşmıştır fakat en fazla bilim alanında başarılı olmuştur (Hozien, 02.04.2006).

İbn Haldun ilim adamı bir babanın çocuğu olmak ve atalarının yüzyıllar öncesine dayanan ilmi bir geleneğe sahip olması sebebiyle kendisini ilim hayatı içerisinde bulmuştur. Birçok farklı alanda çalışma veren İbn Haldun'un ataları kendisi kadar ünlü bir eser verememişlerdir. İbn Haldun döneminde yaşanan veba felaketinden ve siyasi istikrarsızlıklar sebebiyle ilim hayatına bir dönem ara vermiş ve çeşitli görevlerde bulunmuştur. Bulunduğu siyasi görevler sırasında hayatındaki karışıklıklar devam etmiş ve hapse düşmüştür. İlim yapma isteği hiçbir zaman tükenmeyen İbn Haldun ilim adamları ve kütüphanelerle hiçbir zaman bağımlı koparmamıştır. İbn Haldun ilk hocası olan babasından eğitim almış ve dönemin geleneksel İslam eğitim kurumlarında eğitim almıştır. İbn Haldun çeşitli ilimlerde fikir belirtmiş, edebiyat ve sanatla ilgilenmiş bir alimdir. Her çeşit ilim ve fenle ilgilenmiş toplumsal ve medeni kurumları tetkik ve tahlil etmiştir. Onun ilmi kişiliğini altı kısımda incelenmiştir.

- 1) Dini ve nakli ilimler
- 2) Felsefi, akli ve tecrübi ilimler

- 3) Edebiyat, sanat ve lisan ilimlerde
- 4) Eğitim ve öğretimde
- 5) Otobiyografyada
- 6) Tarih ve medeniyet tarihinde

İbn Haldun, döneminde revaçta olan İslami ilimlerin hepsini ciddi bir şekilde, dönemin ilim adamlarından öğrenmiştir. İbn Haldun Mukaddime’de özlü bilgiler vermiştir. “Ulum-i İslamiye” ve “Ulum-i nakliye ve diniye” gibi isimlerdeki ilimlerinin doğuş, gelişme ve o günkü durumunu toplumsal bir bakış açısıyla incelemiştir (İbn Haldun, 1988: 69). Labica, 1968’de Cezayir’de basılan “İbn Haldun’da Siyaset ve Din” adlı eserinde, Mukaddime’nin genel planını şöyle çizmektedir;

- 1) Umran, başka bir deyişle medeniyetin sosyolojisi. İçtimailik, fiziki coğrafya, beşeri coğrafya ve psiko-sosyoloji
- 2) Badiye yahut bedeviyet sosyolojisi. Umumu bir etnoloji (iki insan topluluğu vardır), karşılaştırmalı bir psikoloji (bedevi ve hadari), bir jeopolitik (çöl) ve bir içtimai (asabiyetin unsurları) dinamik
- 3) Mülk ve siyasi felsefe. Cismani (mülk) ve ruhani (hilafet) iktidarın şartları. Bir devletler dinamiği ve kültür antropolojisi (hiç değilse müesseseler nazariyesi).
- 4) Hadariyet ve şehir sosyolojisi
- 5) Maaş veya ekonomi-politik (insanların emek ve gayretlerini harcadıkları faaliyetler)
- 6) Ulum. İlimlerin topyekun bilançosunu yapan bir bilgi sosyolojisi

Bu kavramlar şöyle şema edilebilmektedir; Umran ağacı, Kök: badiye (çöl); gövde; mülk ve hadara; dallar; maaş; yapraklar ve meyveler: ulum; özsuğu: asabiye (Meriç, 1998: 149)Onun eseri, çağımızda medeniyetler arasındaki ilişkileri anlamada ufuk açması açısından incelenmesi gereklidir (Katsiaficas, 1996: 2).

İbn Haldun ünlü bir İslam tarihçisi ve düşünürüdür. Temel eseri olan mukaddime, bir tarihçi olarak ,deneyime gözleme dayanan, konusu kültür varlıkları ve toplumsal yaşam olan, toplumun geçimini, kültür aşamalarını, iç yapısını, geçirdiği değişim ve dönemleri incelen bilim olarak tanımladığı tarih biliminde önemli bir yer edinmiştir (Cevizci, 2002: 517). İbn Haldun dini ve nakli ilimler altında, Kur'an ilimleri, hadis, fıkıh, kelim ve tasavvuf alanında çalışmalar vermiştir.

Sosyal bilimlerin ilk kusucularından ve toplumsal düşünmede önemli bir yeri sahibi olarak gösterilen İbn Haldun gerek Doğuda gerekse Batıda, siyaset, sosyoloji ve sosyolojinin bazı alt dallarında, kent sosyolojisi, tarih sosyolojisi, ekonomi sosyolojisi, siyaset sosyolojisi ve ekonomi gibi bilim dallarının öncüsü olarak gösterilmektedir. İbn Haldun'u inceleyen kişi ve ekollerin sayısı kadar ortaya değişik görüşler çıkmaktadır. Kültür tarihçisi, tarih felsefecisi, sosyolog, ekonomist, siyaset kuramcısı gibi tanımlar yapılmıştır (Kızılcılık, 1992: 1). İbn Haldun "tanım"lanırken bütün bu ve diğer ayrımlara uğramaktadır. Oysa Mukaddime bir bütün olarak ele alındığında her tanımın kendi açısından bir doğruyu içermeye çabasıyla kullanıldığı, fakat her birinin, aynı zamanda bütünü tam olarak yansıtmadığı, hatta bazı durumlarda yanlış yansıtmaktadır. Doğrudan yada dolaylı olarak İbn Haldun'u konu alan çalışmalarda büyük çoğunluğunun düşünürü sınırlı açıdan yaklaşmaktadır (Hassan,1999, 36).

İbn Haldun'un çalışma alanlarının zenginliği sebebiyle onun ilmi kişiliği bir tanımlamaya sokulurken kendi içerisinde bulunduğu çağdan farklı bir sorunsal içerisinde olan 17 yüzyılın bilimsel geleneği çerçevesinden ve tek tek alanlar dâhilinde ayıklanarak birçok alana dahil edilmiştir. Oysaki bu bakış açısı onun ilmi kişiliğinin öznelliğini tam olarak yansıtmamaktadır. O içerisinde bulunduğu çağın sorunsallarında yola çıkmış ve kendi geleneği içerisinde birçok bilime bütünsel olarak fakat çağını aşarak öznel bir beşeri ilimler sentezi oluşturmuştur.

3.4.Mukaddime

Cemil Meriç "anasız doğan çocuk" atfını Mukaddimeye yakıştırmıştır. İbn Haldun'un oluşturduğu harcin malzemeleri olarak ta, eski Arap yazarları, Aristo, Platon, (Farabi kanalıyla) ve yaşadığı hayat dolayısıyla gelişen tarihi tenkit malzemeleridir (Meriç, 1998:) İbn Haldun Mukaddimedede ortaya koyduğu görüş ve konuları ele alış biçimiyle büyük bir yenilik yapmış o güne kadar pek bilinmeyen kavram ve tezler ileri sürerek

yeni bir bakış getirmiştir. Genelde siyasete ilişkin kitaplarda Kitap ve Sünnet'in konularla ilgili hükümlerin ortaya konulması, tarihi tecrübelerin nakledilmesi ve hükümdarlara en iyi ahlaki davranışın öğütlenmesi şeklinde izlenen yöntemi değiştirerek, o başkasının topluma, toplumsal olayların arka planına ve olayların gerisindeki temel yasaları keşfe çevirerek o dönemde pek itibar edilmeyen ampirizmi ve analitik düşüncüyü bütünleştirmeye çalışmıştır (Dursun, 2004: 56). İbn Haldun kendi tarihinde bu kapsamda ve bu yöntemde bilgi ağıyla sarılı eseri modern dünyanın organik bir ürünü değildir (Rosenthal, 1996:127).

Ortaçağda insanın fonksiyonuna baktığımızda insanın aracıydı, çünkü görülebilir ve görülemez madde onda gizliydi (Küçük, 1994: 17). İbn Haldun, Fraoissart, Petrarca, Bacaccio, Guesclin, I. Bayezit ve Timur'un çağdaşdır. Ağır dönüşümler ve ani değişiklikler çağında yaşamıştır. Mukaddime Kitab ül-iber'in önsözüdür. İbn Haldun, Müslüman devletlerin özelliklerinden ve evrimlerinden, yüzyıl savaşları ve Avrupa'daki siyasal karışıklıklarından haberdardır. Tarihsel ve siyasal bilgiler içermektedir. Kahire o dönemde yoğun iktisadi ve düşünsel etkinliğe sahiptir. Orta çağ genel bir bunalım çağıdır. İbn Haldun'un düşüncesi Kuzey Afrika'nın belli başlı tarihsel çizgilerini, toplumsal ve siyasal yapılarının temel özelliklerini içermektedir (Lacoste, 1993: 23).

İbn Haldun, Mukaddimedede geçmişle şimdinin derinliklerini incelemiştir. Yeni bir tarih yazımı yöntemi ve kendine özgü bir sistem kurmuştur. Yaşadığı dönem üzerinde belirli bir görüş sahibidir. Eserde, kendi başarısızlıklarına, yaşadığı çevreleri ve Mağribi etkileyen karışıklıklara yönelmiştir. Bu karışıklıkların temel nedenlerini anlamak istiyordu. Devletlerde ki kronik istikrarsızlıkların sebeplerini, mutlak bir merkezi iktidar kurma girişimlerinin niçin ard arda başarısızlığa uğradığını merak ediyordu. İmparatorlukları söndüren kargaşa, entrikaların, ayaklanmaların ve cinayetlerin sürekli olarak yinelenmesi inceliyordu. Aydınlik bir bakışa ulaşmak isteyen İbn Haldun, yinelenen olguları genelleştirmek, çeşitli rastlantı kategorileri arasında bağlantılar kurarak olaysal tarihin tutarlılığını denetlemeye yönelmiştir. Bu yol onu tarih üzerine, toplumsal ve tarihsel yapıları çözümlenmeye ve yapıların evrimini inceleme götürmüştür (Lacoste, 1993: 75).

Büyük İslam ve dünya düşünürlerinden biri olan İbn Haldun'un Mukaddime'de ortaya koyduğu fikirlerin önemi, hem doğu hem de Batıda asırlarca yeterince anlaşılammış ve

değerlendirilememiştir. Ancak, son birkaç asırdan bu yana Batıda, gittikçe artan bir ilgi ve hayranlıkla Mukaddime üzerinde durulmaktadır. Bunun bir sonucu olarak İbn Haldun'un tarih, siyaset, eğitim, sosyoloji (ve sosyolojinin bazı alt dalları: tarih sosyolojisi, siyaset sosyolojisi, iktisat sosyolojisi) ve iktisat gibi bilim dallarının kurucusu ve öncüsü olarak gösterilmektedir (Kozak, 1999: 7). İbn Haldun Mukaddimeyi beş ayda yazdığını, 1377 yılının tam yarısında bitirdiğini fakat düzenlemek ve ayıklamak için ayırdığı zamanın bunun dışında olduğunu ifade etmektedir (Hançerlioğlu, 1985: 261). İbn Haldun kendisini bir tarihçi olarak takdim etmektedir ve ana eseri el-İber'de bir çeşit dünya tarihidir. O ana amacı olarak Batı İslam dünyasının (al-Mağrip) iki ana halkı olan Arap ve Berberi halklarının tarihini yazmak olduğunu söylemektedir (Arslan, 1997: 49). Mukaddimenin kısa tahlili şöyle yapılmıştır:

- 1) Hutbetu'l-kitab, iftitahe ve dibace denilen önsöz, Mukaddime'nin bu kısmı yedi – sekiz sayfa tutmaktadır.
- 2) “Tarih ilminin fazileti hakkında mukaddime” adını taşıyan başlangıç, otuz kırk sayfa tutmaktadır. Bu kısımda tarihçilerin yanlış ve asılsız malumat verme sebepleri anlatılmaktadır. Bu yeni ve ileri bir hadis (rivayet) usulu olarak ta görülmektedir.
- 3) Yeryüzünde umran ve medeniyet: “Kitab-i evvel” denilen ve el-iber'in başlangıcı bölümden meydana gelmektedir.
 - Giriş: Yedi – sekiz sayfa tutmaktadır.
 - Birinci bölüm: Burada altı küçük mukaddime bulunmaktadır. Mukaddime'nin bu kısmı adından anlaşılacağı gibi kitabın anlaşılması için ön bilgiler mahiyetindedir.
 - İkinci bölüm: Yirmi dokuz fasıl meydana gelmektedir. Esas konuya burada girilmektedir. Bedevi ve hadari ümrandan bahsedilmektedir.
 - Üçüncü bölüm bölüm: Elli dört fasıldan meydana gelen bu bölümde devletler ve devlet müesseseleri ele alınmaktadır.

- Dördüncü bölüm: Yirmi dört fasıl olan bu kısımda iktisadi ve sınai meseleler ele alınmaktadır.
- Beşinci bölüm: Otuz üç fasıldan meydana bu bölümde şehirlerden ve şehir hayatından bahsedilmektedir.
- Altıncı bölüm: Altmış bir fasıl olup çeşitli ilimler bu bölümde incelenmektedir. Böylece Mukaddime’de altı mukaddime ve iki yüz bir fasıl yer almış olmaktadır (İbn Haldun, 1988: 105).

Mukaddime’de olaylar sadece kronolojik bir şekilde ortaya konulmamış, olayların sebep ve sonuçlarının belirlenmesine ağırlık verilmiştir (Şenel, 1993: 52). Mukaddimedeki biri esas diğeri yan olmak üzere iki türden konular yer almaktadır. Yan konular dışarı da bırakılacak olursa, esas konular iki grup halinde şöyle özetlenmektedir;

1) Genel Konular:

- Beşer tarihinin, ümrânın ve içtimai hadiselerin incelenmesinde usul,
- Cemiyet – iklim – insan – fiziki muhit münasebeti,
- Beşeri medeniyetin menşei, iptidai- medeni cemiyet tipleri, cemiyetlerde görülen değişme ve gelişmeler (içtimai morfoloji),
- Nüfus meselesi ve demografi
- Şehir ve şehirleşme

2) İçtimai müesseseler ve değerler:

- Din: Nübüvvet, gaybı bilme, dini ilimler, din – siyaset, din – devlet münasebeti, asabiyetle ilgisi, mülk ve hilafet,
- Aile (beyt) : Asalet ve asabiyetle ilgisi, bedevi – hadari aile tipleri ve yapılar

- Ahlak: Bedevilik ve hadarilikler ilgisi, asabiyet karşısındaki yeri, iktisadi sebeplerin tesirinde kalması, ahlakın yeri, iklim şartlarının ve beslenme tesirinin ahlak üzerinde etkisi
- Hukuk: Amme hukuku, devletin asabiyete dayanan bir galabe ve müzdele ile kurulması, haciplik, vezirlik, maliye, kadılık, adalet işleri gibi idari makamların ve devlet dairelerinin menşei, mahiyeti, işleyişi, bürokrasi. Hukuku müeyyidelerin ve kanunların ahlak üzerinde etkisi,
- Siyaset: Sevk ve idare, hükümdarlık ve risaset, siyasetin din, asabiyet, bedavet ve iktisat gibi amillerle ilgisi,
- İktisat: Bedevi – hadarilerde görülen iktisadi, ticari, sınai, zirai faaliyetler. İktisadın din, ahlak, devlet ve siyasetle olan ilgisi,
- Sanai: Maharet, hüner, marifet, tecrübe ve ihtisas isteyen sanatler, endüstri, sanayi mallarının ihtisali , istihlaki, nakli ve dağılımı,
- Devlet: Mülk ve hilafet, devletin idari teşkilatı, kuruluşu, gelişmesi, yıkılması, asabiyet, iktisatla münasebeti,
- İlim: Eğitim ve öğretim (talim – terbiye),
- Estetik
- Edebiyat
- Şiir
- Musiki
- Mimari

İbn Haldun Mukaddimedede bütün bu konuları ilmi bir zihniyetle incelenmiştir. Bugünde sosyolojide incelenen konular bunlardır (İbn Haldun, 1988: 106).

Mukaddime'nin devamı olan asıl eseri Kitab al-İbar'ı yedi cilttir. 1867'de Mısır'de Mısır'da Bulak Basımevimde yayımlanmıştır. Bu eser üç kısımdır;

1) Mukaddime

- 2) Türlü Kavimler Tarihi
- 3) Berber ve Kuzey Kavimler Tarihi

Bu üç kısım birçok bab'lara ayrılmıştır. Son yedinci kısımda kendisinin ve ailesinin biyografisine ayrılmıştır (Sena, 1975:15).

İbn Haldun'un yapıtının değeri öncelikle Ortaçağ Kuzey Afrika'sının toplumsal yapını çözümlenekteki ustalığına dayanmaktadır. Bu yapıtı yorumlayanlardan çoğu, bize bu çözümlenemin şemacı bir görüntüsünü sunmaktadır. Bu görüntü, sonunda bütünüyle yanlış duruma gelmektedir (Lacoste, 1993:107).

BÖLÜM 4: İLM-İ UMRAN

İbn Haldun'un öznelliğinin temelinde “Kitab ül-İber” adlı eserinin önsözü olan “Mukaddime”de ilk defa kendisinin icat etmiş olduğunu belirtmiş olduğu “Umran İlmî”ni anlamaya yönelik olan çabamızda ilk olarak zamansal bir ayırım yapmaksızın “tarih” ve “tarih düşüncesi”nden bahsedeceğiz. İbn Haldun “İlm-i Umran” adını verdiği bilimi şöyle ifade etmektedir:

“Bil ki, birinci kitapta inceleyeceğimiz kural ve yöntemler benim icat ettiğim yeni bir bilim olup yararı çok büyüktür. Ben bu araştırma yöntemini derin inceleme ve çalışmalardan sonra buldum. Başımın sağlığına and içerim ki Tanrı'nın kullarından hiçbirinin bu konuda söz söylemiş olduğunu bilmiyorum. Bu konu kendi başına bir bilimdir. Çünkü her bilimin kendine özgü bir konusu vardır. İncelediğim konu, yeryüzünde toplumlar halinde yaşayan insanların toplumsallık kural ve yasalarıdır. Bunlar doğal yasalar ve kurallardır”. Ve Mukaddimeyi şu sözlerle bitirmektedir: “Tanrının doğru düşünce ve açık bilgi bağışladığı kulları bizden sonra yetişerek, bizim bu yapıtta yazdıklarımızdan ve anlattıklarımızdan daha geniş ve daha derinini yazar ve anlatırlar umundayız. Bir bilgiyi ilk önce ortaya koyan kişinin görevi, ancak o bilginin konularını açıklamak, bölümlerini ayırmak, o bölümlerde inlenen konular üzerine söz söylemektir. O kimseden sonra yetişenlerse o bilgiyle ilgili sorunları azar azar o bilgiye eklerler ve onu bu yolda ilerletirler. Tanrı bilir, siz bilmezsiniz. Ben Mukaddime’yi beş ayda yazdım...” (İbn Haldun, 1988)

İbn Haldun'un tarih düşüncesi gerek İbn Haldun gerekse “İlm-i Umran”ın anlaşılması için anahtardır bizim için. Tarih bilimi, toplumların toplulukların birbirine aktara geldikleri bilim dallarındandır. Tarih, yaratıkları, doğadaki durumların nasıl değiştiğini, devletlerin sınırlarının nasıl genişlediğini, güçlerinin nasıl arttığını, güçlerini yitirip göçme dönemlerinin geldiğini, yeryüzünün bildiren yapılarını bildirmektedir (Bilgi, 1999: 30).

Tarihi efsanesiz ve abartısız bir bilim olarak sunmaya çalışan İbn Haldun şöyle düşünmektedir: “ Tarih bilimi, toplumların, toplulukların birbirine aktara geldikleri bilim dallarındandır. Tarih bilimi yolunda binitler hazırlanır, birlikte yola çıkılan topluluklar düzenlenir. Yönetilenler, halktan kişiler, yarar ve zarar umulmayan ve önem

verilmeyenler bile tarih öğrenmeye yönelirler. Önemli kişiler ve hükümdarlar ise tarih öğrenmekte yarışır. Çünkü dıştan bakılınca tarih, eski günlerden ve devletlerden, eski çağlarda geçen olaylardan haber vermekten öteye geçmez. Ağızdan ağza geçen sözler öyküler anlatılır. Anlatılanlardan özdeyişler çıkartılıp sergilenir. Toplantı yerlerinde kalabalık belirmediği zaman dinleyenler bunlarla eğlenirler. İbn Haldun bunu tarihin dış yüzünde olan diye nitelendirmektedir, bu tür tarihçiliğe yüzeysel tarihçilik gözüyle bakmaktadır. Fakat İbn Haldun gerçek tarihçiliğin bu demek olmadığını, tarihin birde “iç yanı” derinliği bulunduğunu söylemekte ve şunu eklemektedir: “Tarih, derinliğe inilerek bakıldığında tutarlı bir bakıştır, bir incelemedir. Hem olup bitenleri nedenleriyle birlikte incelemedir, nedenlerine bağlamadır, ne var ki bunun ilkeleri çok incedir, olguların nasılları ve nedenlerini derinlemesine bilmedir. Bundan dolayı, tarih, temel bilimdir. Bu nedenle hikmet bilimlerinden sayılsa yeridir ve sayılması doğaldır” (Kızılcelik, 1992: 6).

Tarih disiplinin İslam uygarlıklarından ki, İslamla beraber haber alma geleneği oluşturmasının kaynağı, merkezin talebi ve Kur’an’ın içinde bulunan “tarihi gerçeklik” üzerine birçok ayet bulunurken, üslup olarak ta birçok yöntem kullanılmıştır. (Halil, 1088: 91) İbn Haldun’un tarih anlayışı Avrupa’da iktisadi ve toplumsal alanlarda yürütülen araştırmalar sayesinde ancak 19. yüzyılın sonuna doğru gelişen tarih anlayışına çok yakındır. Oysa öbür tarihçilerin yapıtları, Thukydides, Aziz Augustinus, hatta Machiaveli ya da Montesquieu gibi en büyük tarihçilerin yapıtları bile, nitelik olarak İbn Haldun’un kine göre çok daha az zengin görüşler koymaktadırlar. İbn Haldun’un düşüncesinde üstün olan yan, çağdaş tarihçilerin ortaya koydukları sorunların çoğunu az çok aydınlık bir biçimde ortaya koyması ve temel sorunların yanıtlarını iktisadi, toplumsal ve siyasi yapıların çözümlenmesinde aramasıdır. İbn Haldun’un yapıtında bugün tam anlamıyla tutarlı ve modern bir bütün görmek gerçekten tarihe aykırılık olmaktadır. Bu büyük Müslüman tarihçi bir ansiklopedici değildir. Tarihsel çözümleme düzeyinde akılcı ve bilimseldir (Lacoste,1993: 19).

İbn Haldun’un tarih anlayışı ve tarih düşüncesini anlama yolundaki çabamız bizi “Umran” kavramı, “Mukaddime” ve “İbn Haldun”u anlamamız için zorunludur. Bu çaba bazı tarih ve tarih felsefesi üzerinde modern kavramları açıklamayla İbn Haldun’un tarih ve tarihsel düşünce üzerine yaptığı yorumlarla paralel gidecektir.

“Tarih Felsefesi” bütün bir tarihsel sürece ilişkin olarak geniş kapsamlı bir açıklama yada yorum sunmayı amaçlayan, “tarihin anlamı, amacı nedir?”, “tarihsel değişme ve gelişmeyi yöneten temel yasalar nelerdir?” sorularını doyurucu bir biçimde yanıtlamaya çalışan felsefe disiplini yada türü; insanın tarihine ve tarihi kaydetme ve yorumlama teşebbüslerine ilişkin felsefi araştırma (Cevizci, 2002: 1003). Toplumsal örgütlenme tarihin çok özel bir nesnesi olarak tarih bilimin ilgi alanına girmektedir (Öncü, 1993:44)

Tarih felsefesini meydana getiren iki tür araştırma vardır, biri önemli ölçüde geçmişte olmuş bitmiş büyük ölçekli insani olayların ve eylemlerin zamansal dizilişi olarak tarih, ve insanın veya insanlığın geçmişine ilişkin bilginin elde edildiği veya arandığı disiplin veya araştırma olarak tarihten söz etmek gerektiği için iki ayrı türü bulunmaktadır. Bunlardan birincisi geleneksel ya da klasik anlamda tarih felsefesidir. Bu tür tarih felsefesinin konusu tarihsel sürecin bir bütün olarak kendisi, amacı da bu sürecin seyri ve doğrultusuna ilişkin olarak anlamlı ve anlaşılır bir açıklama sunmak, tarihi evrensel geçerliliği olan belirli ilkelere uyan bir süreç olarak göstermektedir. Daha çok On sekizinci yüzyıldan başlayarak gelişmiş olan spekülatif yaklaşımın karşısında ise; Yirminci yüzyılda gelişen eleştirel yaklaşım yada analitik tarih felsefesi yer almaktadır. Daha üst düzeyde bir yaklaşıma karşılık gelen analitik tarih felsefesi, olayların aktüel dizilişi veya tarihsel sürecin kendisiyle değil tarihçinin malzemesini ele alırken kullandığı yöntem ve kategorilerle ilgilenmektedir (Cevizci, 2002: 1003).

Bu perspektiften İbn Haldun’un tarih anlayışı ve düşüncesinin öznelliğinin sebeplerini tekrar İbn Haldun’un dönemi ve önceki tarih anlayışını eleştirisi ve alternatifinden anlayabiliriz. Bu iki tür ayırmadan yola çıkarak diyebiliriz ki İbn Haldun’un tarih ilmiyle ilgili ifade ettiği temel sorunlar, yöntem ve amaç kendisinden çağlar sonra tam olarak kavranmış ve tanımlanmıştır. Bunu şöyle açıklayabiliriz;

İbn Haldun tarihçilerin belli başlı kusurlarının, kendilerinden öncekileri körü körüne tekrar ve taklit etmekten başka bir şey düşünmediklerini, bu, hem eskilerin kitaplarında içerilmiş bulunan malzemeyi yanlış, doğru olduğuna bakmaksızın, üzerlerinde en ufak eleştiri yapmaksızın olduğu gibi tekrardan aktarmaları, hem de onların bu malzemeyi tasnif ve takdimlerinde tutmuş olduğu gibi taklit etmeleri yönünde olmuştur. Bu geçmiş devirlerle ilgili eski yazarların haberlerini oldukları gibi aktarmalarının son derece önemli bir mahzuru, bu haberleri değerlendirmede yaptıkları büyük yanlışlıklarda

kendisini göstermektedir. Ve şöyle ifade etmektedir; “Onlar zamanın değişmesiyle birlikte durumların da değiştiiğini göz önünde tutmadıklarından, o haberlere, onlarda olmayan kendi zamanlarının yanlış değerlendirmelerini, yorumlarını eklemiştir. Böylece bu tarihçilerin eserlerinde bu eserler “kınından çıkarılmış kılıç gibi maddelerden soyutlanmış” ve aktarılmıştır. Bunu yanında onların diğer bir yanlışları, kendi zamanlarında toplumlarının şartlarında ve durumlarında ortaya çıkan yeniliklerin de bilincinde olmamaları, eskilerin kendi devirlerindeki tarihi olayları anlama ve hikaye edişlerindeki görüş tarzlarını körü körüne taklitle yetindikleri için bu değişen dünyayı anlamakta ve açıklamakta başarısız olmalarıdır. Tekrar ve taklitten ileri gelen hikayeci anlayış, hem geçmişi yanlış hem de kendi dönemlerinde ki olayları yanlış değerlendirmelerine sebep olmuştur” (Arslan,1998: 56). İbn Haldun’un tarih anlayışı görüldüğü gibi yirminci yüzyılda analitik tarih anlayışına da yakın özellikler taşımaktadır. Eleştirel bir bakış söz konusudur(Cevizci, 2002: 1003).

İslâm tarihçilerini her şeyden önce sebep-sonuç ilişkisine önem vermemekle suçlayan İbn Haldun’a göre, olaylar aktarılırken aralarındaki bağlantılar açıklanmaz. Bu büyük bir eksikliktir. Hadis ve diğer ilimlerin kriterlerini kullanmak yerine sadece tarih ilmine mahsus yeni ilkeler getirilmesi gerektiğini savunan İbn Haldun, hadiste kullanılan ravi kritiğinin tarih için yeterli olmadığını, bunun yanında metin kritiğinin de yapılması gerektiğini belirtir. Metin eleştirisinin hangi kriterler üzerine yapılacağını ise yeni geliştirdiği “İlm-i Umran” ile izah eder.” İlm-i Umran”ın gayesi toplumları dinî, siyasî, ekonomik, kültürel, coğrafî ve antropolojik olarak, kısacası her yönüyle tanıtmaktır. Toplumların geçmişleri, bunları bilmeden yeterince anlaşılabilir.”İlm-i Umran” ilgilendiği hususlar bütün toplumlar için geçerli olduğundan, bu ilim evrenseldir (Şimşek, 2006: 20).

İbn Haldun’un tarih anlayışının özelliği iki şeyden ileri gelmektedir: Birincisi, “konu” olarak “toplum”u, “toplumsal yaşam”ı alması, ikincisi de getirdiği yöntemdir. Bu iki temel unsur, onu “yeni bilim” diye nitelendirdiği ve haklı olarak kendisinden önce bilinenler arasında hiçbir tarihçinin haberi olmadığını belirttiği bilime önem ve özellik kazandırıyor olmasıdır. İbn Haldun yeni bilimin konusunu insana özgü Umran ve onun halleri olarak vurgulamaktadır (Kızılcıkelik, 1992: 7).

İbn Haldun'un tarih anlayışı ne olduğunu ise düşünürün kendisinden önceki hikaye tarih anlayışına yaptığı eleştirilerden yararlanarak belirtmeye çalıştık. Hikaye tarih anlayışı, başlıca amacı olguları gerçeği uygun olarak aktarmak olan ve geçmişle sınırlı bir ilişki kuran bu edebi türü çok aşmaktadır. İbn Haldun'a göre "Tarihçi, her olayın nedenlerini ve her bilginin kaynaklarını derinlemesine bilmelidir. Olguların incelenmesi ve doğrulanması, onları doğuran nedenlerin titiz bir biçimde araştırılması, olayların gerçekleşme tarzlarının ve bilince ulaşma tarzlarının köklü biçimde bilinmesi gerekir."

İbn Haldun'un yapıtı, bilgi ve inceleme açısından o döneme kadar birbirinden hemen hemen bütünüyle ayrılmış bilgi alanlarını birbirine bağladığı ölçüde tarihsel düşünce için köklü bir değişikliğe işaret etmektedir: "Birbiriyle sıkı sıkıya ilişkisi olan birçok şey var: Devletin durumu, nüfus, başkentin büyüklüğü, halkın refah ve zenginliği gibi; hanedan ile devlet, halka ve uygarlığa biçim verdiği için ve devlete bağlanan her şey, yani uyruklar ve kentler, bunlara malzeme sağladığı için vardır bu ilişkiler". İbn Haldun iktisadi ve toplumsal şartların incelenmesini tarihsel eleştirinin temelini koymaktadır: "Yeni bir tarih yazımı yöntemi tasarlayarak özgün bir plan izledim... Uygarlığı ve kentlerin kurulmasını ilişkin olanı inceleyerek insan toplumunun belli koşullarda ortaya her şeyi açıkladım. Böylece olguların nedenlerini anlaşılır kıldım ve devlet kurucularının hangi yoldan yöneticiliğe yöneldiklerini gösterdim." Ve "Tarihin gerçek amacı, insanın toplumsal durumunu anlaşılır kılmaktır." Diye düşüncelerini ifade etmektedir. İbn Haldun iki tarih anlayışını karşılaştırıp yeni bir anlayış ortaya koymaktadır. Tümüyle tarihin toplumsal olanı ortaya koyma bakış açısı tüm eserine egemendir (Lacoste, 1993: 171).

İbn Haldun'un düşünce yapısında evrim anlayışı önemli bir noktadır. Toplumsal evrim üzerine yaptığı yorumlar onun düşünce sisteminin temel noktalarındandır. Yine söyleyebilir ki "tarih" ve "toplum" düşüncesini birbirinden ayırmak olanaklı değildir. Tarihsel sahne toplumsal olguların incelenme alanıdır. İbn Haldun'un yapıtı Mağrib tarihi yüzyıllar boyu etkileyen anlamlı ve örnek bir kesit sunmaktadır. Bu yapıtı yazılmaya iten bazı sebepler vardır. Ve ne onu tasarlayan insandan nede insanın yaşadığı olaylardan ayrı düşünülebilmektedir. Dönemin siyasi iktidarsızlıkları, iktidar mücadeleleri, krallıklar, kırsal kesim, kabile yapısı, kabile soyluluğunun asker kesimi,

Endülüs soyluluğunun okumuş kesimi gibi birçok Kuzey Afrika'ya özgü yapıyı incelemiştir (Lacoste, 1993: 47).

İbn Haldun her şeyin her an değiştiğini yeri geldikçe vurgulamaktadır. İbn Haldun bireylerin evrimi (“düşünen insan” a nasıl geldiğini) ile birlikte birbirini izleyen aşamaların gelişiminin mukayeseni yapmaktadır. Özellikle İbn Haldun, ilkel yaşamdan başlayan ve uygar kent yaşamıyla biten sosyal evrimin bir helezonik teorisini geliştirmektedir (Kızılcelik, 1992: 11). Bu teorilerde antik yunan kökenleri aranmakla birlikte Kur'an'da Yunus suresi 49. ayette insan ömrüyle milletlerin ömürleri arasında yapılan benzetmeden de etkilenmiş olabileceği olasıdır. Çünkü İbn Haldun dini ilimlerde de eğitim görüp fakihlik yapmıştır.

Tarihsel evrim teorisiyle ile, Vico Spengler ve Toynbee'yle karşılaştırılan İbn Haldun'un döngüsel tarih teorisinin temelini “devlet” oluşturmaktadır. Bu teoriyi oluşturmasının belli başlı sebepleri bulunduğu toplum yapısı ve o toplumda var olmuş devletlerin oluşum ve yok oluşlarının tarih sahnesi üzerinde gözlem ve incelemeler sonucu yapılan çıkarımlardır. (Cevizci, 2002: 1998).

İbn Haldun'un evrim anlayışıyla, toplumsal yapıları inceleyerek ve bu yapılardan yola çıkarak ortaya çıkmıştır. Toplum görüşünün en önemli kavramı ise “Umran” kavramıdır. Bu kavramı “evrim” görüşüyle temel bir giriş yaptıktan sonra etimolojik ve daha geniş açıdan ele alacağız. Tarihsel evrime ilişkin görüşünü temellendirmek için iki insan topluluğunu karşılaştırmaktadır. Göçebe ve yerleşik topluluklar. İbn Haldun umran'ın evrimini canlı bir varlığın biyolojik çevrimiyle karşılaştırmıştır. Daha sonra devlet teorisi içersinde ele alacağımız evrim anlayışını. Genel olarak şöyle özetleyebiliriz:

- 1) İbn Haldun, umranı yalnızca döngüsel bir evrim olarak düşünür; bu evrim oldukça kısa bir zaman aralığında, yaklaşık yüz yılda gerçekleşmektedir.
- 2) İbn Haldun üretici güçlerin gelişimi üzerinde çok az durmaktadır.
- 3) Buna karşılık çöküşün toplumsal ve siyasal nedenlerine büyük önem verir.

İbn Haldun'un amacı uygarlığın ve Mağrip toplumunun evrimini uzun vadeli evrimini incelemek değildir. Geçek amacı, Ortaçağ Afrika'sında ard arda kurulmuş ve yıkılmış

çeşitli devletlerin yazgısını açıklamaktır (Lacoste, 1993: 114). Bn Haldun bir teori geliştirmiştir

Yeryüzünde Umran, her yerde aynı değildir. Umranın farklılıkları konusunda İbn Haldun bir teori geliştirmiştir.Yerküre güneyden kuzeye doğru yedi iklim bölgesine ayrılmış ve her iklim bölgesi farklı bir yaşam biçiminin oluşmasına kaynaklık etmiştir. Dünyanın kuzey ve güney kutupları umrana elverişli değildir, çünkü bu bölgeler ya aşırı sıcak ya da aşırı soğuktur. Umrana en elverişli bölge, dünyanın geride kalan orta bölgesidir. Bütün medeniyetler ve dinler burada doğmuştur. Yedi iklimin detayları ve bunların Umran ve insanlık üzerinde çeşitli etkilere sebep olmaktadır (Canatan, 2004: 102).

Uygarlığın gelişimini kesin bir biçimde devletin gelişimine bağlamaktadır. İbn Haldun'un evrim anlayışı Umran üzerinedir. Devlet görüşü üzerine kurulan döngüsel evrim anlayışını ilerde daha ayrıntılı açıklayacağız.

4.1.Tanımı ve Konusu

Umran kelimesi '-m-r üçlü fiilinden gelen bir mastardır. Sözlüklere bakıldığında belli başlı olarak şu anlamlara gelmektedir: (Bir yerde) oturmak, yaşamak, (bir yeri) ziyaret etmek, (bir bina) inşa etmek, (bir yerin kendisi için) insanlar, hayvanlarla meskun olmak, içinde oturulmak, sık sık ziyaret edilmek, iyi durumda tutulmak. Bundan başka bu kelime bir yeri veya bir şeyi iyi durumda tutmak, işlemek anlamlarını da vermektedir (Arslan, 1997: 90).

İbn Haldun İlmi Umran adını verdiği bilim için şöyle ifadede bulunmaktadır “Bil ki, birinci kitapta inceleyeceğimiz kural ve yöntemler benim icat ettiğim yeni bir bilim olup, yararı çok büyüktür. Ben bu araştırma yöntemini derin inceleme ve çalışmalardan sonra buldum. Başımın sağlığına and içerim ki Tanrı'nın kullarından hiçbirinin bu konuda söz söylemiş olduğunu bilmiyorum. Bu konu kendi başına ayrı bir bilim gibidir. Çünkü her bilimin kendine özgü bir konusu vardır. İncelediğim konu, yeryüzünde toplumlar halinde yaşayan insanların toplumsallık kural ve yasalarıdır. Bunlar doğal yasalar ve kurallardır” (Hançerlioğlu, 1999: 49).

İlmi Umran kelimesi, insanlarla iyice meskun bir yeri, iyi korunan, iyi bir biçimde devam ettirilen bir eve düzenini, iyi işlenen bir toprağı, en genel olarak çeşitli insani

faaliyetler bakımından bir ilerlemeyi, gelişmeyi ifade etmektedir. İbn Haldun kurucusu olduğunu düşündüğü Umran ilmine konu olarak umranı verdiğinde kelime yeni bir değişim geçirerek çok daha özel, çok daha teknik bir anlam almıştır. Bu anlamların dışında esas olarak özü itibariyle “insani” olan bir olayı ifade etmekle sınırlandırılmaktadır. İkinci olarak ta bu olayın temelini insanın toplumsal hayatı ve örgütlenmesi olmaktadır; yani sözü edilen umranın insanın toplumsal hayatından çıktığı ve onunla birlikte yürüdüğü fikri temel alınmaktadır. Böylece o, insanın toplum halinde örgütlenmesinden ve yaşamasından doğan bazı temel olayları ve kurumları içine almaktadır. Bu ilmin ele alacağı belli başlı sorunlar mülk, devlet, kazanç, geçim yolları, sanatlar, ilimler ve bunların nedenleridir. Bir başka yerde İbn Haldun bu sorunlar arasına “kır ve şehir hayatını” sokar: birinci kitabın ele alacağı konular, Umranın tabiatı ve ona arız olan kır ve şehir hayatı, egemenlik, kazanç, geçim yolları, sanatlar, ilimler ve benzerleri ve bunların nedenleridir. Bir üçüncü yerde bu konu veya sorunların daha ayrıntılı bir biçimde sıralanmıştır (Arslan, 1998: 91).

Mukaddime’de insan toplulukları ve devletlerin kaynakları, ilk milletlerin hayatları ve geçmiş devirlerde dini gruplar içinde ortaya çıkan değişmelerin nedenleri devletler ve dini gruplar, şehirler ve köyler, güç kazanmalar ve zayıflamalar, çocuklar ve azlıklar ilimler ve sanatlar, kazançlar ve kayıplar, zamanla meydana gelen değişmeler, kır ve şehir hayatı şimdiki ve geçmiş olaylar gibi umrana arız olan hiçbir şeyde söylenmesi gereken şeyleri söylemekte bir ihmali olmamasına çalıştığını belirtmektedir. Tarih ilmi vesilesi ile umrandan bahsederken de onun içinde “... Umranın tabiatından doğan vahşilik, ehlilik, çeşitli asabiyeler, insanların bazılarının diğerleri üzerine çeşitli egemenlik biçimleri, bu egemenlik olayından çıkan mülk, hanedanlar bunların içinde mevcut dereceler, insanın hayatını kazanmak ve sürdürmek için gerçekleştirdiği çeşitli kazanç ve geçim yolları, ilimler, sanatlar gibi olay grupları ve umranda meydana çeşitli haller”i saymaktadır (Arslan, 1998: 92).

İnsanların toplu halde yaşaması bir tercih değil, belli bir gerekliliğin ifadesidir. Toplu halde yaşamak gerekir, bunun sebebi, tek bir kişiyi kendi başına geçim ve yaşama ihtiyaçlarını temin edememesi ve sosyal hayatta kişilerin birbirlerinin yardımına muhtaç olmalarıdır (İbn Haldun, 1977:48).

Yeni bilim diye nitelediği bilimin konusu için İbn Haldun “Umran” sözcüğünü ilk kez kullanmaktadır. Genel olarak Arapçada, uygarlık, kültür, mutluluk anlamına gelen bu sözcükle o, insanın toplumsal yaşamının bütününe işaret etmektedir. Umran uygarlık ya da kültür gibi toplumun yaşam faaliyetlerinin ürünü yada sonucu değil, yaşam faaliyet sürecinin ta kendisidir. Kültür, politika Umran’ın kapsamına girer ama onun özünü belirlemez. Toplumsal hayat, yani bir bütün olarak umran, maddi gereksinmeler ve zorunluluklar içerisinde bulunan ve bunları karşılamak zorunda olan insanın birleşmiş üretici faaliyetleridir (Bilgi, 1999: 31,32).

İbn Haldun’a göre tarihin konusu savaşlar değil, ümran yani medeniyet ve sosyal kalkınmadır. İnsanlar niçin toplum haline gelirler? Bunun sebepleri: 1) İnsanın sosyal bir varlık olması 2) İhtiyaçların zorlu gereği 3) Ekonomik sebepler (Kıvılcımlı, 1999: 35).

İbn Haldun, İlm-i Umran adını verdiği, uygarlığın toplumsal ve doğal koşulların etkisi altında geliştiğini, bedevi, vahşi zümrelerle aşiret, köy ve kentlerin toplumsal hayatını yakından inlemiştir. Servetin emekle elde edilebileceği, el ve kol sanatlarının yani küçük endüstrinin tüm diğer işlerden üstün olduğunu savunmuştur. Ona göre bireyin hayatı ile devletin hayatı arasında bir benzerlik vardır. Bireyde çoğalma, bilme ve geri dönemeden ibaret olmak üzere üç yaş dönemi vardır. Devletlerde de bu dönemlere karşılık, Zafer, İstibdat, Ferag, Esenlik ve İsrاف olmak üzere beş tavır vardır. Bu tavırlar devletin gaye ve örgütlerinde bir bireyin doğumdan ölüme dek geçirdiği hayat gelişmelerinin özellikleri görülmektedir. Bu evrimi zorunu kılan Tanrısal iznin hükmüdür. Ona göre, toplum, devlet organik ve doğal bir varlıktır ki tüm organizmaların da hüküm süren kanunlar paralel bir şekilde tüm toplumlarda egemendir (Sena, 1999: 51).

Bu ilim insani toplumsal örgütlenmeler ve sadece sosyoloji değil bugünkü anlamda bir çok sosyal bilimin konularını kapsamaktadır. Bu anlamda özgün ve kapsayıcıdır. Umran ülkede yaşayanların tümünü ve onların çeşitli maddi (üretim-tüketim) ve manevi etkinliklerini göz önü de bulundurmıştır. Maddi ve manevi bütünselliği Umran belirtmektedir. Şeylerin doğasının toplumun görünümünde meydana getirebileceği tüm değişiklikleri, insanla ilgili olayların bütününe kapsar. Tarih ilminden yola çıkarak kurduğu Umran ilmi birbiriyle iç içedir. Bunu da şuradan anlayabiliriz. Tarihin gerçek

amacı insanın toplumsal durumunu yani uygarlığı anlaşılır ve doğal olarak birbirine bağlayan olguları ortaya koymaktır. Buradan anlıyoruz ki Umran ilmi ile tarih karşılık bir iç içelik göstermektedir. Tarih haber iletmeden daha geniş bir işleve sahiptir. Değişimin etkisiyle de dinamiktir. Vahşi hayat, geleneklerin gevşemesi, aile ve kabile anlayışı, halkların birbirine karşı sağladığı üstünlük ve diğer devletleri, hanedanlıkları ve bu devletler ve hanedanlıklar arasındaki düzenin yıkılışını, insanların emeklerini ve çabalarını, yönelttikleri uğraşları, bilimler ve sanatları besleyen uğraşları sonuç olarak eşyanın doğasının toplum görünümünde meydana getirebileceği tüm değişiklikleri ortaya koymaktadır (Lacoste, 1993: 75).

İbn Haldun, yapıtını, toplumun yaşamına hükmeden yasaların incelenmesine adanmıştır. “Umran ilmi bağımsız bir ilimdir. Çünkü özel bir konusu vardır: toplumsal yaşam ve insan toplumlar. Kendi başına ortaya çıkan yeni bir bilimdir”. Diye ifade etmektedir. Yeni bilimin konusu Umran- insanın toplumsal yaşamıdır (Betsava: 1999, 24). İlm-i Umranın konusundan sonra, İbn Haldun’un bu ilmi kurma amacı, temel sorunu ve yaklaşım tarzı hakkında bilgi vereceğiz.

4.2.Amacı, Sorunu ve Yaklaşım Tarzı

İbn Haldun’un sosyal olay ve olgularla ilgilenmesinin sebebi, kendi zamanındaki tarih bilimini eleştirmek ve olaylardan hareketle tarihi kanunların bilgisine ulaşmaktır (Gürkan, 1999: 53). İbn Haldun ilmi Umranı “ Bana gizlerini açan bu bilime ulaşmamam, böylesi bir işe girişime başlamam “Tanrısal” bir ilham sayesinde oldu” ğunu ifade etmiştir.

İbn Haldun’un ilmi Umran’ı kurmasının sebebi, tarihi konularda doğru ve gerçek olan içtimai hadiselerin, yalan ve asılsız olan haber ve rivayetlerden kurtarılması, ayıklanması, bu suretle tarihe hurafe karışması, ayıklanmasının önüne geçilmesidir. Tarihi araştırmalarda ölçü ve vasıta olarak kullanılacak olan Umran ilmini göz önünde bulunduran tarihçi, içtimai hadiselerde, mümkün olanla imkânsız olanı ayırt edebilecek, gerçekleşmesi imkânsız rivayetleri terk edecek, gerçekleşmesi mümkün rivayetleri diğer yollardan da belgelendirdikten sonra tarih araştırmalarına esas alacak, şayet bir rivayet ve haberin, şimdiki toplumsal hayatta gerçekleşmesi imkansız ise, o hadisenin tarihte de gerçekleşmesinin imkansızlığını hükmederek reddedecektir (İbn Haldun, 1988: 110).

İlk olarak ümran ilmini kurma amacı tarihi olayların bilgisinin doğruluğunu ölçmektir. Görülüyor ki bugünkü anlamda birçok sosyal bilimi kapsayan ilmi Umran'ı kurmaya iten sebeplerin temelinde onun tarih ve tarih ilmi ile ilgili bazı sorun ve kaygılarından kaynaklanmaktadır. İbn Haldun'un bir tarihçi olduğu, kendisini bir tarihçi olarak takdim ettiği ana eseri olan İber'in (Kitab al-'İbar) de evrensel bir tarih denemesidir. Mukaddime'nin ilk üç girişinde de İbn Haldun açık olarak böyle bir ilmi kurmaya tarihte "yanlış" sorunundan geçtiğini ifade etmektedir. O, bir ilim olarak tarihin görevinin her şeyden önce konusu olan tarihi olaylar hakkında onlara uygun doğru bilgiler vermek olduğunu düşünmektedir (Arslan,1997: 20).

İbn Haldun tarihe asılsız rivayetlerin, yalan haber ve hurafelerin karışmasına sebep olarak bazı haller göstermiştir. Bunlar,

- 1) Tarihçilerin veya kendilerinden haber nakledilen ravilerin şahsiyetleri, arzuları, bu tür arzulara boyun eğme ve tabi olma dereceleriyle ilgili hususlar:
 - Çeşitli görüşlere, fikirlere, kanatlara, ekollere, mezhep ve mesleklere taraftarlık ve yakınlık duyma.
 - İnsanların çoğunlukla yüksek makam, mevki, itibar ve nüfus sahiplerine yaklaşmaları, onlarla ilgili hal ve hareketleri güzel göstermeleri, adını yaymaları, onlar lehine propaganda yapmaları.
- 2) Fizik, kimya, astronomi, biyoloji gibi tabii ve maddi ilimlerin kanunlarını bilmemek. Bundan dolayı fiziki kanunlara aykırı olan efsane ve hurafeler doğru kabul edilerek nakledilmektedir. Bunun çaresi tarihçilerin müspet ve akli ilimleri bilmeleridir.
- 3) Toplumsal hadiseleri temel teşkil eden bu türlü vakaları yönlendiren Umran'ın kanunlarını bilmemek. Toplumsal hadiselerin tesadüfi ve rasgele olmadığı gibi, ferdi iradelere de bağlı değildir (İbn Haldun, 1988: 110).

İbn Haldun'a göre tarihin gerçek bilgisine ulaşmak için sosyal olay ve olguların tarafsız ve objektif gözleminden işe başlanmalı, uygarlık ve cemiyet tiplerinin çeşitliliği, zaman içindeki değişimleri ve bu değişimlerin sebepleri gözden kaçırılmamalıdır. İbn Haldun

tarihçiden sosyal gerçekliği tanınmasını, değişmelerin sebep ve neticelerini bilmesini istemektedir. Tarihiye bu konuda “ümran” bilimi yardımcı olacaktır (Gürkan. 1999: 54). Tarihi usul sosyal araştırmacıya yardımcı olabilecek faydalı bir metodudur. Bu metodu ve bunun değerini ilk olarak işleyen düşünür de İbn Haldun olmuştur (Kurtkan, 1994:65). Ortaçağ’da doğal ve toplumsal sorunlara deneysel yoldan çözüm aranmamıştır. Bu çağda temel insani sorunlar iki ana yaklaşımla ele alınmıştır; dini yaklaşım ve felsefi yaklaşım. Dini konularda başvurulacak kaynak kilisedir. Bilimsel sorunların da Aristo’nun öğretisi (mantığı) felsefi bir yaklaşımla ele alınmaya çalışılmıştır (Doğan, 1996:31).

Umran’ın hallerini bilmemek yalan haberlerin ve yanlış tarihi bilgilerin sebebi olarak belirtilmektedir. Tarihi bilgiye yalan haberin karışması sorununda hareketle, yalan ve yanlış bilgileri ayıklamak amacıyla kurulan İlmî Umran doğru tarih bilgisine ulaşmak için bilinmesi gereken bir ilimdir. Bu bilimin kurulmasındaki hareket noktası olan sorun ise İbn Haldun’un dönemindeki tarihçilerin yaptığı genel hatalar ve tarihin yanlış aktarımıdır. İbn Haldun’un ilm-i Umran’daki yaklaşım tarzı ve yöntemini belirlerken onun bu ilmi kurma amacından yola çıktık. Tarihi olayların doğruluğunu ölçmede kullanılmak üzere kurulduğunu belirttik. İlmî Umran’ın çağından yüzyıllarca sonra kurulan birçok bilimle özleştirilmiştir. Öncelikle genel olarak tarihle Umran ilminin arasındaki bağlantıya yöntem açısından bakalım.

İbn Haldun tarihin bir ilim olarak mevcut olabilmesi için, bu tarihi olayların, bir ilmin konusunu teşkil edebilecek özellikle bir takım düzenlilikler ve kanunluluklar içinde ortaya çıkan, cereyan eden olaylar olduklarının kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu düzenlilikler ve kanunlulukların mevcut olabilmesi içinde tarihi varlık alanında tarihi olaylara baktığı zaman, onların gerilerinde ve altlarında yatan ve onların neden o şekilde ve o nitelikte ortaya çıktıklarını anlaşılabilir kılan bu tip tabiatların, bu tabiatlardan çıkan zorunlu bir takım arazlar ve hallerin varlığını gözlemlemektedir. Bu tarihi tabiatları ve onların zorunlu araz ve hallerini inceleyecek bir ilim olarak Umran ilmini önermektedir. Bu öyle bir ilim olacaktır ki bize, tarihi olayların içerisinde gerçekleştikleri çerçevenin bilgisini verecektir. Bir tarihçi konusu herhangi bir tarihi olayla ilgili haberleri bu Umran ilminin sağladığı verilerin çerçevesinde incelendiğinde, tarihte neyin gerçekleşebilir neyin gerçekleşemez, neyin

mümkün, neyin imkansız olduğunu bileceğinden, bu haberlerin bizzat kendileri bakımından doğru mu yanlış mı olduklarını önceden, apriori bir kesinlikle bilme imkanına kavuşacaktır (Hassan, 1999: 35).

İbn Haldun tarih ilmini Umran ilmine dayandırma isteği, tarihi olayların anlaşılabilir kılınması için toplumsal olaylara bakılması ve kaynaklarının bunlarda aranması gerektiği görüşünü ileri sürmektedir. Tarih sorununu bu şekilde ortaya koymasından çıkarılacak sonuç, onun tarihin alanını, içine her türlü toplumsal olayları alabilecek şekilde genişletme isteğidir. Diğer bir sonuç, İbn Haldun'un tarihi olaylara, toplumda ortaya çıkan tabii olaylar olarak bakacağı, dolayısı ile onların açıklanması için de Umran ilminde olduğu gibi, tabiatüstü, tanrısal teolojik açıklama faktörlerine başvurulmaması gerektiğini belirtmesidir. En önemli sonuçta, İbn Haldun'un tarihi olayları belli düzenlilikler ve kanunluluklar içinde cereyan eden olaylar olarak göreceği ve onlara bütün işlev ve kapsamı ile nedensellik ilkesini bilinçli bir şekilde uygulama isteğidir (Arslan, 1998: 23).

İlmi Umran'ın çıkış noktası, yaklaşım tarzı ve yöntemi genel olarak toplumsal kaynaklı ve toplumdan kaynaklanan belli düzen ve kanunlar neticesinde tarihi olayların vuku bulduğu ve bu olayların neden sonuç ilişkisine tabii olduğu çıkarımıdır. İbn Haldun'un düşüncesinin ayrılmaz bir parçası da metodudur. İbn Haldun, bir yandan bir sosyal bilim kurmak için sırf aklın yetersiz olduğunu belirtmekte, filozofları sırf akla dayanmış olmaları dolayısıyla eleştirmekte; öte yandan dinsel inancın “nakli ilimler” olarak ayrı bir alan içersinde irdelenmesi gerektiğine işaret ederek Şeriat ilimlerinin mevcut akli ilimlerin dışında bırakılmaktadır. Böylelikle, “akli ilim” “nakli ilim” ler ayrımıyla tabii ilimlerin teolojiden ayırmakta, ayrıca, kendi gerçek bilimsel uğraşısı için gerek felsefeden, gerekse teolojiden bağımsız bir alan açmaktadır. İbn Haldun kritik yordamla benimsediği ve gözlemleriyle edindiği verileri kullanarak gerçekliğe dayanan bir rasyonalizm geliştirmekte; tarihsel sürecin diyalektik ve gerekirci bir gidişle oluştuğunu kendi terimleriyle belirtmekte, bu tarihsel kavrayışı maddi temellere oturtmaktadır. Ekonomik ilişkileri özellikle üretim ilişkilerini toplumların gelişme ve değişimindeki belirleyici faktör olarak görmesi, İbn Haldun'un sosyal siyasal düşüncesinin maddi temelini oluşturmaktadır. Özellikle, bedevi ve hadari üretim tarzlarını ele almakta, bir üretim tarzından diğerine geçişin dinamiğini tahlil etmektedir. Ancak bu durum, İbn

Haldun'un üst yapısal konuları ihmal ettiği anlamına gelmemektedir. Düşünürün temel amacı, sosyal olan yapıların arasındaki karşılıklı ilişkilerin mahiyetini açığa çıkarmaktadır (Hassan, 1999, 37).

4.3. Mukaddime'deki Anahtar Kavramlar

4.3.1.Asabiyet

Aseb, asb, usb; vucuttaki sınırlara, bir kavmin eşrafına ve hayırlı kişilere denmektedir. İsabe, isab, usbe; sargı, insan olsun hayvan olsun on ile kırk kişi arasındaki topluluk demektir. Asabe, bir kimsenin babası tarafından olan akrabalarıdır. Aynı zamanda fıkhıta bir feraiz ıstılahı, biri nesebi, diğeri sebebi olmak üzere iki türdür. Bir kabile fertlerinin birleşmesini, yardımlaşmasını, dayanışmasını bir birlerini ve kabilelerini müdafa etmelerini ve öbür kabilelere birlikte taarruzda bulunmalarını temin eden histir. Bir kabile ve fertleri, asabiyet hissi sayesinde can ve mal emniyetine kavuşur. Bu hisle savaşır, öldürür veya öldürülürler. Şu halde birleşmenin, dayanışmanın, feragatın ve fedakarlığın kaynağı asabiyettir. Kur'an'da asabiyet kelimesine rastlanmamaktadır. Sadece "Usbe" tabiri geçmektedir. Hadislerde ise – bir kısmı zayıf, sıhhat ve mevsukiyeti şüpheli olmakla beraber- asabiyet kelimesine azda olsa rastlanmaktadır (İbn Haldun ; 1988: 119).

Asabiyet sosyolojik bir kavram olan "toplumsal dayanışma" kavramıdır. grup hareketinin anlamı ve temel özelliklerini içermektedir. Daha geniş bir çerçevede ise siyasete ilişkin bir kavram olarak ve toplumun politik şartları olarak ele alınmıştır. İbn Haldun'un asabiyet kavramı ayrıntılı insan ilişkileri içerisinde ilkel bir kavram olarak ele alınmıştır. Fakat ibn haldun'un asabiyet kavramını İslam dini göz ardı edilerek ele alınmamalıdır .(Anderson, 1983: 272)

İbn Haldun'un tarih anlayışında kültürel gelişim ve değişimin sebepleri vurgulanmıştır. İbn Haldun döngüsel değişimi vurgularken, temel vurgusu grup birliğindedir. Tarihte grup dayanışması merkezi oluşturmaktadır. İbn Haldun İslam da inanan toplumunda grup dayanışması, birliği ve amaca ulaşmada uyarıcı bir rol oynamaktadır. Ona göre grup birliği İslam da dinsel, politik ve sosyal kurumlarda fark edilebilir biçimde etkin rol oynamaktadır. İbn haldun'un "asabiyet" kavramı

çalışmasında önemli bir noktadır. Toplumlara yapmış olduğu Bedevi hadari ayrımında grubun amaçlarını gerçekleştirmede asabiyeti ifade etmiştir. (Allen, 1967: 70)

İbn Haldun'un üzerinde en çok durduğu ve devlet görüşünün temelini oluşturan kavram asabiyettir. Bu kavram İbn Haldun'a özgü olup, başka bir düşünürde bu kavrama rastlanmamaktadır. İbn Haldun asabiyet kavramını değişik şekillerde tanımlamıştır. Bunlardan sadece bir kaçını vereceğiz. "Bir aşiretten veya bir aileden gelmek veya bir babanın çocukları olarak kardeş olmak özel bir asabiyet meydana getirir." "Asabiyet, sadece nesep birliğinden veya o manadaki diğer bir şeyden hasıl olur." "Neseplerdeki semere ve fayda, yardımlaşmaya ve gayrete gelerek imdada koşmaya vesile olan asabiyetten ibarettir." Bu konuda araştırma yapmış olan bazı yazarlar İbn Haldun'un asabiyet kavramından neyi kastedtiğini şu şekilde açıklamışlardır: "..... el-asabiyye savunma ile uzun eksersizle, eğitimle, hayat ve ölümün başka hal şartlarıyla kazanılır. "Toplumsal örgütlenmenin çap ve yoğunluğunu belirleyen değişken grup duygusu, grup dayanışması (asabiye) dir." "Nesep bağlarının kuvvetli olduğu yerlerde nesep asabiyeti, başka yerlerde dini, hissi, mefkürevi olan sebep asabiyeti rol oynar." "Asabiyet, bir çeşit sosyal bilinçten başka bir şey değildir." "Asabiyet; tüm yönlerini içerir bir şekilde şöyle tanımlamak mümkündür: Aynı nesepten gelen kimseler arasındaki yardımlaşma, dayanışma ve tehlikelere karşı kendini korumak için biyolojik bağlardan doğan, daha sonraları inanç birliğine dönüşerek devletin kurulmasında yol oynayan soyut bir kavramdır." (Azarkan, 12.05.2006)

Asabiyetin ne olduğu, kaynağı ve niteliğinin ne olduğu, işlevinin ne olduğu sorularının cevabı İbn Haldun üzerinde çalışan kişilerin başlıca hareket noktalarından biridir. Yukarıda asabiyet kavramının Arap dilinde ve İslami kaynaklarda anlamını vermiştik. Birde "asabiyet" kavramının batı dillerine ne olarak çevrildiğine bakacağız. Bazıları onu "grup duygusu" olarak, bazıları "toplumsal dayanışma duygusu, bilinci" olarak çevirmişlerdir. Hatta vatanperverlik, milli duygu, milliyetçilik" kavramların eş olarak çevirenlerde olmuştur. (Arslan; 1998: 115)

İbn Haldun, toplumların devlet haline gelebilmelerini asabiyetle mümkün görmektedir. Hiç bir toplum asabiyetini oluşturmadan devlet kuramaz, hatta yaşamını bile sürdürmez. Asabiyeti oluşmayan toplumlar en ufak bir zorlama karşısında dağılmaya mahkumdurlar. Asabiyet devlet kurulduktan sonra da önemini yitirmez. Devletin

sürekliliği de asabiyete bağlıdır. Asabiyetsiz hiçbir devlet kurulmaz. Devletin kurulabilmesi için maddi ve manevi güç gerekir. Bu ise asabiyetin kendisidir (Fındıkoğlu, 1946: 795).

İbn Haldun'un asabiyetin fonksiyonlarına ilişkin yaptığı analizlerde en fazla dikkati çeken husus onu, yani asabiyeti toplumun kurucu ögesi ve kimlik aracı şeklinde tanımlamasıdır. Bir başka ifadeyle asabiyetin, oluşmasına zemin hazırladığı kararlılıkların en önemlisi, toplumun oluşmasına, birlik ve bütünlüğün sağlanmasına yönelik olanıdır. Asabiyetin bu fonksiyonuna İbn Haldun neden bu kadar önem vermektedir? Bu nokta, çalışmamızın sorunsalı açısından da son derece önemlidir. İbn Haldun bu soruyu şu şekilde cevaplamaktadır: Toplum, insan için ikinci ana rahmidir ve toplum ancak, asabiyet marifetiyle oluşmaktadır. Toplum bu yönüyle tinsel bir varlık olan asabiyetin ete kemiğe bürünmüş biçimlerinden biri, hatta en önemlisi şeklinde yorumlanabilir (Nişancı, 2004: 1).

İbn Haldun toplumsal yaşamda insanları bir araya getiren ve aralarında sıkı bir bağlılık yaratan bazı durumların varlığına önemle değinmektedir. Bu durumlarda insanlar arasında güçlü bir dayanışma meydana getirmektedir. Bu dayanışma sayesinde insanlar birbirlerini korumaya, savunmaya, ekonomik, sosyal ve siyasal konularda ortak tavır almaya, ortak eylemde bulunmaya yöneltmektedir dayanışma biçimlerini asabiyeinin içersinde alır (Nesep ve Sebep dayanışması) (İbn Haldun, 1988: 309).

İbn Haldun'a göre iki türlü asabiyet vardır:

- 1) Nesep asabiyeti,
- 2) Sebep asabiyeti

Birincisinde aynı soydan gelmek ve kandaş olmak şart olduğu halde, ikincisinde böyle bir şart aranmaz. İlk cemiyetlerde ve bedevilerde yaygın hakim, kuvvetli ve tesirli olan nesep asabiyeti iken, son asırlardaki toplumsal gelişmeler hadari-medeni cemiyetlerde durumu tersine çevirmiş, nesep ve kan bağı ile ilgisi olmaya sebep asabiyetini yaygın ve etkili hale getirmiştir. Bu durum milli asabiyetler şeklinde tecelli etmiştir. Asabiyetin biri nesebe, soya, şecereye ve baba tarafından olan akrabalığa dayanan; diğeri ise hilf, vela ve istina dayanan ve müktesep olan iki şekli vardır. Toplumsal anlamdan nesep asabiyeti ile sebep asabiyeti aynı ve birdir; aynı derecede önemli ve etkilidir. Bundan

dolayı siyasi ve toplumsal hükümleri ve bu alanlarda meydana getirdikleri neticeler itibarıyla aralarında fark yoktur. Kısacası toplumsal ve siyasi anlamda her ikisi de tabiidir. Fakat biyolojik ve organik anlamda aralarında fark vardır. Nesep asabiyetinde asıl olan soy kütüğüne mensubiyettir. Fakat sebep asabiyetinde kandaş ve soydaş olma şartı yoktur. Bir kimse duruma göre kendi milletinde ve kabilesinden olmayan başka bir kavmin ve kabilenin asabiyet dairesinde tabii ve etkili bir şekilde yer alabilmektedir. Nesep asabiyeti doğuştandır, irade dışındadır; sebep asabiyeti iradeye bağlıdır. Aynı soydan gelme, kandaş olma, ortak bir şecereye bağlı olma anlamına gelen nesep asabiyeti açıktır. Sebep asabiyeti ise başlıca üç şekildedir;

1.Vela (Mevla, rıkk, azatlı): Özellikle eski cemiyetlerde köle ile efendisi birbirinin akrabası ve hısımlı kabul edilir, bu akrabalık ve hısımlık köle azat edildikten sonrada devam ederdi. Bu yakınlık ve ilişki, asabiyetin oluşmasına sebep olurdu. Vela bir asabiyet sebebidir.

2.Hilf (Mevle'l-müvalat): Bir diğerine yardımcı olmak üzere yapılan anlaşmaya veya samimi dostluk kurmaya hilf denir. Bir nevi ittifak anlamına gelen hilf de bir asabiyet sebebidir. Müttetikler tehlikeli zamanlarda birlikte hareket eder ve birbirinin yardımına koşarlardı.

3.Istısna (Ehl-i ıstısna, vela-yı ıstısna): Sani' ve sania; lutuf, ihsan ve kerem manasına gelmektedir. Bir kimsenin ihsanı ve terbiyesi ile yetişen de sani' veya sania denmektedir. Istına ise yakınlar için düzenlenen davet ve ziyafet anlamına gelmektedir. Bir kimseyi besleyip ihsanla yetiştirmeye de ıstına' denmektedir. Ehl-i ıstinaa bir tür "devşirme" "özel manada kullar" "sultanın has dostlar ve çevresi" dir. Halife ve sultanlar saltanatlıklarının bazı dönemlerinde ehl-i ıstına' denilen zümreyi, kendi kabilesinin baskısından kurtulmak için kullanmış, bazen bu zümre halifeyi kendi hakimiyeti altına almış, bazen de saltanatlıkları yıkarak kendileri devlet kurmuşlardır. Bu tarzda ehl-i ıstına olan kişilerle hükümdar arasında da kuvvetli bir asabiyet bulunmaktadır. İbn Haldun bu zümreye son derece önem vermektedir. Bazen bunları, devletin tabii ömrünü uzatan taze kuvvetler, yeni ve yıpranmamış kan olarak ta değerlendirmektedir. Bu üç asabiyetin dışında birde baskı ve tehdit altında bulunan kimselerin, bu baskıdan kurtulmak ve emniyete kavuşmak için bir kabilenin veya kabile

reisinin himayesine sığınmalarından doğan asabiyet şekline “iltica” denilmektedir (İbn Haldun; 1988: 127).

Asabiyetin gayesinin mülk (hâkimiyet, iktidar) olduğunu söyleyen İbn Haldun, asabiyeti tarihî hadiselerin meydana gelmesinde önemli rol oynayan etkenlerden biri olarak görmüştür. Ona göre, insanlar arasında karşılıklı yardımlaşma, nesep birliğinden veya çeşitli yollarla meydana gelen sebep akrabalıktan hasıl olur. Bir insanın yakınına yapılan zulüm, onun ağırına gider. Asabiyet hissi çoğunlukla nesep birliğine dayandığından, nesebin karışmamış veya çok az karışmış olduğu Bedevîler arasında daha çok yaşatılmıştır. Şehirlerde ise nesep karışıklığının fazlalığı, hukukî ve idarî işlerin bir yönetim tarafından tanzim edilmesi gibi sebeplerle asabiyet şuuru azalmış hatta giderek kaybolmuştur. Kuvvetli bir asabiyete sahip olmaları sebebiyle Bedeviler, lüks ve refah içinde yaşayan şehirlilere göre daha savaşçıdır. Bir bedevî kabilesinin içinde çeşitli aileler vardır. Bunlar içinde en kuvvetli asabiyete sahip olan bir reis, diğerlerine üstünlük sağlayarak, onları kendine tâbi kılar. Daha sonra gücü oranında diğer kabilelere hakim olur (Kurt, 14.04.2006).

İbn Haldun’un sosyal siyasal teorisinin “insan” faktörünü oluşturan “asabiyet” kavramıdır. İbn Haldun “bedevilik” (bedavet) kavramına özel bir anlam yüklemek ve bu kavramı Hadarilik öncesi toplum biçimlerini karşılamak üzere göçebelikten daha kapsamlı bir içerik “le kullandığı belirtilmektedir. İbn Haldun “bedevilik”i , sosyolojik anlamda, barbarlıkla eş tutmaktadır. İbn Haldun “hadari”yi yerleşik anlamında değil “uygar” hayatı karşılar biçimde kullanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında asabiyet, barbar toplum biçimlerinin aksiyon tarzıdır. Bu bakımdan “duygu” olduğu yolundaki yaygın kanaatin aksine asabiyet eşitlikçi toplum temeli üzerinde insanları dayanışma grubu halinde bağlayan bir aksiyon tarzıdır (Hassan, 1999: 37).

İster nesep, isterse sebep asabiyeti kategorisinde olsun, bütün asabiyet çeşitleri ortak fonksiyonlara sahiptir: Bir kimlik aracı olmak; insanları birbirlerine bağlamak, onları birbirinin yardımına koşturmak, anlamlı ve nitelikli birliktelikler oluşturmak ve ortak hedefler çerçevesinde bütün üyelerin dayanışmalarını sağlamak bu fonksiyonların en önde gelenlerindedir. (Arslan, 1997; 237)

4.3.2.Bedevilik-Hadarilik

İbn Haldun'un kullandığı önemli kavramlardan biride “bedevilik-hadarilik” kavramlarıdır. İbn Haldun, tarih, Umran, asabiyet ve mülkle ilgili kanaatlerini geniş ölçüde bedevilik, hadarilik esasına istinat ettirmiş, medeni ve beşeri sahalarda görülen değişme ve gelişmeleri bu unsur ile halletmeye uğraşmış, onun için de bedevilik ve hadariliğe sisteminde geniş ve ehemmiyetli bir yer ayırmıştır (İbn Haldun; 1988: 130).

İnsanların toplum halinde yaşamalarının ve umrana geçmelerinin zorunlu olduğunu gösteren İbn Haldun, bu umranın veya toplumsal hayatın da yine zorunlu olarak bazı belli aşamalardan geçeceğini düşünmektedir. Bu aşamalarda “bedevi” ve “hadari” Umran aşamalarıdır. “Bedevi” (badavi) kelimesi Arapça’da “medeni”, “şehirli” anlamını ifade eden “hadari” (hazari) kelimesine karşıt olarak “çölde yaşayan, göçebe” anlamlarına gelmektedir. Bunların, bir sıfatı oldukları mastarları, yani “badv, badava” ve “hazar, hazara” kelimeleri de yine göçebelik-şehirlilik karşıtlığını içermektedir. İbn Haldun’un bu kelimeleri kullanımında da Umran kelimesini kullanımında olduğu gibi bir özellik söz konusudur. Bu kelimeler onda, bilinen anlamlarının yanında daha özel, belli birer ekonomik toplumsal örgütlenme biçimini ve yaşama tarzını ifade etmek üzere teknik kavramlar olarak seçilmiş ve belirlenmiştir. İbn Haldun “badv” veya “badava” kelimeleri ile yalnız başına “göçebelik”i, “hazar” veya hazara (hadari) kelimeleri ile de sadece “şehirliliği” kastetmemektedir (Arslan, 1997: 104).

Yani bu kavramlar onda ne sadece “yerleşik hayat” veya “yerleşik olmayan hayat”ı, ne coğrafi bir belirlemeyi (kır-şehir ayrılığı) ifade etmektedir. Çünkü o, yerleşik bir hayat süren bazı toplulukları, mesela dağlık bölgelerde, köylerde, küçük yerleşme merkezlerinde oturan ve sebzeçilik, meyvecilik, tahıl tarımı ile uğraşan grupları, birinci kategoriye soktuğu gibi yalnız başına şehirlerde yerleşik bir hayat sürmeyi de hadari umranın ana belirleyicisi olarak görmektedir. İbn Haldun bu iki terimin ifade ettikleri gerçekleri, özce birbirinden farklı ve birbirine kapalı farklı ve birbirine kapalı iki ayrı toplumsal örgütlenme ve yaşama biçimleri olarak “statik” bir tarzda tasarlanmaması tersine aslında tek bir toplumsal evrim sürecinin biri diğerini hazırlayan, birinden diğerine geçilebilen iki ayrı temel anı, aşaması olarak görmek istemesidir. İbn Haldun en genel olarak Umran’ın iki ana varoluş biçimi, insani toplumsal hayatın evriminin iki ana aşaması olarak önermektedir. Bedevi Umran bu gelişim sürecinde önde gelen,

kendisinden kalkılandır; Hadari (hazeri) Umran ise sonradan gelen, kendisine varılandır. Bütün insan toplumları birincisinden ikincisine giderler (Arslan, 1997: 104).

İbn Haldun'un tarihsel analizi nufun iki temel ayırım olan "bedevi ve hadari" yaşam biçimlerini ayırıp ürünün farklı biçimlerine göre ayırmıştır. Bedevi yaşam biçiminde tarım ve hayvan yetiştirme,(koyun, inek, keçi, arı , ipekböceği ve deve) belirleyicidir. Şehir yaşamının da ise el işçiliği, zanaatkarlık (halıcılık,terzicilik,demircilik) belirleyici biçimlerdir. Yani Şehir ve köy ayırımı yerleşik ve göçebe ayırımına göre değil üretim biçimi bu ayırımı belirlemektedir(Sivers, 1980: 70)

İbn Haldun'a göre hiçbir toplum doğuştan yerleşik (medeni) olamaz. Her toplum ilk doğduğunda göçebedir. Bu, sosyal ve doğal şartların bir gereğidir. Göçebelik hayatı toplumun yapısına göre uzun veya kısa olabilir. Fakat bu devreyi geçirmeyen hiç bir toplum medeniyeti oluşturamaz. Göçebe toplumlar kendi aralarında ikiye ayrılır: Bir kısmı ziraat ve bahçecilik yaparak çiftçilikle uğraşırlar, diğer kısmı ise koyun, keçi, sığır, arı ve ipekböceği gibi hayvanlara ve canlılara bakma işini meslek edinmişlerdir. Birinci grup toplum geçimlerini toprak ve ağaçlardan sağladığından çok uzak yerlere gidemezler, belirli bir çevre içerisinde dönüp dolaşırlar. İkinci grup toplum ise her yere gidebilirler. Özellikle çöllere, dönüşü olmayan yerlere kadar uzanabilirler. Hayvan beslemeleri, onları tam bir göçebe hayatı yaşamaya yöneltmiştir (Hassan, 1988: 193). Göçebe toplumların kendilerine özgü hukuki yapıları vardır. Bu hukuki yapının temelini "asabiyet" kavramı oluşturmaktadır. Kişileri birbirlerine bağlayan, onları birbirleriyle kaynaştıran asabiyet, bir takım kurallar da ortaya koyar. Asabiyet geliştikçe bu kurallar daha da belirginleşir (Arslan, 1997: 116).

İbn Haldun'un toplum ve ekonomi ilgili görüşleri içerisinde bedevilik ve hadarilik kavramları yer almaktadır. Toplum hayatını zorunlu olarak gören İbn Haldun'a göre insanları toplum halinde bir araya getiren iki önemli faktör vardır. Birinci ekonomiktir; yani insanlar ihtiyaç duydukları gıdayı temin etmek için etraftakilerle dayanışma içine girmek zorundadır. İkincisi güvenlidir; yani dış düşmanlara ve içteki saldırılara karşı insanlar birbirlerinin yardımlarına ve dayanışmaya muhtaçtırlar. İbn Haldun'a göre toplum öyle bir yapıda olmalıdır ki, bir yandan içinde yaşayan insanların birbirlerine karşı işbirliğini, dayanışma duygularını geliştirirken, diğer yandan da dış düşmanlara karşı onların mücadelecisi, saldırgan yönlerini canlı tutmalıdır. İbn Haldun'a göre devlet

toplum dışında anlaşılabilir ve devletsiz toplum çok nadir görülür. Bu anlamda toplumlar iki model etrafında organize olurlar. Birincisi göçebe hayat (bedevi hayat), ikincisi yerleşik hayat (hadari hayat)tır. Göçebe hayat, bedevilerin hayatını yansıtmaktadır ve burada aile, akrabalık ve aşiret bağları, şahsi ilişkiler çok kuvvetli olup, bu toplumlarda menevi bağlar ve asabiye son derece canlıdır. Bu grup bilinci ve dayanışma sayesinde, çok güçlü bir toplum bu ilkel birlikler, uygarlık yolunda mesafe alabilmek için, yerleşik düzene geçmek zorundadırlar. Askeri güçleri ve organizasyon üstünlükleriyle, daha yüksek uygarlık merkezleri olan şehirleri ele geçirerek, onların birikimlerinden yararlanmaktadırlar. Büyüme ve güçlü devlet haline gelme, şehirleşme ile mümkün olmaktadır. Bedevi toplumlarda grup dayanışması güçlü bir din bağı ile kendini göstermektedir. Dini inançlar, toplumsal dayanışmanın temelini oluşturmaktadır (Şenel: 1993: 56).

Güçlü devletlerin ve imparatorlukların kurulmasında, uzun süreli hanedanların ortaya çıkması uygarlık düzeyi yükselmektedir. Bu yeni sosyal birim içerisinde uygarlık (Umran) gelişmektedir. Otoritesi yaygın güçler hanedanlar ve devlet bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Devletin güçlü ve dinamik olduğu dönemde vatandaş mutludur, refah vardır; devletin hazinesi zengindir. Fakat bu uzun sürmez ve israf, aşırı hırs, lüks ve para harcama eğilimleri artınca hazine zorlanır, vergiler artırılır, halk sızlanmaya başlar ve sonunda devlet, etrafındaki daha güçlü ve dinamik devletin istilasına dayanamaz ve bu yeni devlet eski devletin uygarlık birikimini devralır ve bu çark yeni baştan dönmeye başlar (Şenel: 1993: 56).

Görüldüğü gibi bedevi ve hadari kavramları, asabiyet ve Umran kavramları gibi birbiriyle ilişkilidir. Bu kavramlar Umran kavramının içerisinde yer almaktadır. İbn Haldun'un toplum görüşü bu kavramlar üzerine kurulmuştur.

4.3.3.Tavırlar

İbn Haldun "tavırlar teorisi"nde insan toplumlarının en yüksek siyasi örgütlenme şekli olan "devlet"in doğuşundan çöküşüne kadar olan süreci ele almaktadır. Düşünür öncelikle devlet ile toplum arasındaki ilişkiyi ele alır. Devletle toplum arasındaki bağ ona göre maddeyle form arasındaki ilişkiye benzer. Nasıl ki madde formdan, formda maddeden ayrı olarak var olamazsa, aynı şekilde devlet ve toplumdan birisinin olmadığı yerde diğeri de olmaz. Bundan dolayı toplumda başlaya dağılma devlete, devletteki

dağılma topluma yayılır. Devlet yapısı gereği bir organizmaya benzer; küçük birimlerin bir araya gelişiyle doğar, ilk çocukluk ve gençlik çağlarını yaşadıkdan sonra gelen yaşlılık döneminde kaçınılmaz olarak çözülme ve dağılma başlar (Cevizci, 1998: 348).

İbn Haldun'un temel katkısı, toplumsal yaşam tarzı ve toplumsal işbölümü, emek, emek-değer, artı-değer, nüfus, fiyat, devletin gelir ve giderlerinin toplumların geçireceği tavrılara göre değişmesidir. Bütün bu görüşleri açıklarken akıl yürütme yöntemini kullanması, bilimsel yaklaşımının temel özelliğini yansıtmaktadır. Toplumsal ve tarihsel koşulları göz önünde bulundurmaktadır. Bu nedenle dinamik ve zaman içinde oluşan gelişmeleri izleyen bir metodu vardır (Falay, 1999: 52). Taha Hüseyin' göre, İbn Haldun'un toplumların geçirdikleri evreler üzerine görüşü şöyledir;

Toplumların üç dönemi (tavr'ı) vardır;

- 1) İlkel hayat (ayşetu'l-bedv) dönemi: Bu döneme çöl yaşamı ve kırsal yaşam sürenler girmektedir.
- 2) Devlet kurma dönemi (fetih yoluyla)
- 3) Yerleşik (kentsel) hayat, zenginlik, savrukluuk, eğlence, durgunluk ve ardından yıkılış dönemi

Birinci dönemde toplumlar “kabile” “aşiret” düzeni içinde yaşamaktadırlar. Gereksinmelerinin ve gereklerinin dışında yaşamazlar. Yalnızca gereksinme duydukları ve yada geleneklerinin ittiği doğrultuda davranmaktadırlar. İkinci dönemde giriştikleri “fetih”ler ve başka toplumları yenme ezme sonucunda kabile yönetiminden devlet yönetimine geçmektedirler. Bu dönemde yasa nedir bilirler ve düzenlerini sağlayan yasalar yaparlar. Yalnızca gereksinmelere ve gereklere değil bu yasalara uyarlar. Üçüncü dönemde ise yerleşik ve kentsel yaşamın gerek ve alışkanlıklarına göre yaşanmaktadır. Yenilgiye uğratılan toplulukların geleneklerine, hoşça giden yaşamlarına uyulmaktadır. Zengin, parlak yaşam ve eğlenceye düşkünlük gösterilmektedir. Buarada bilime ve tekniğe yönelmeler olmaktadır. Bu aşamadaki toplumun yaşamı, yıkılıncaya dek böyle sürmektedir. Orhan Hançerlioğlu ise, “ Geçebelikten ülkelere saldırma tavrı, aldıkları ülkelerde ekonomik egemenlik tavrı, barışçılık ve gevşeme tavrı, sefahat ve eğlenceye dalarak çökme tavrı” olarak özetlemektedir. Ziyaeddin Fındıkoğlu'n da ise şöyledir: “Asabiyetle donatılmış ilk kavimler hayatları boyunca bazı tavrılar

göstermektedirler. Bunlar ilk defa zuhur ve zafer tavrı yaşamaktadırlar. Siyasal lider ve ahlak beraberliği, bu zaferin temel nedenidir. Sonra infirad devri başlar. Lider ve çevresindekiler kütleden ayrılırlar. Ve ferağ hali yaşarlar. Sonra durgunluk zamanındır. Egemenliği elde bulunduranlar, zuhur ve zafer devrinin çocuklarıdır. Asabiyetleri gerginliğini kaybetmek üzeredir. Sonunda israf dönemi başlayacak, bir başka asabiyet sahibi kavim zuhur edecek, egemenlikler nöbet değiştirecektir (Dursun, 1999, 19).

Birinci tavrı: Zafer, galibiyet ve istila dönemi: Devleti yapılandıran ilk kuşak döneminde, yüksek bir asabiyet ve bunun gereği olarak iktidar sahipleri ile teba arasında sıkı bir dayanışma bulunmaktadır. Bu dayanışma ruhuyla, devletin ilk dönem tavrı olan zafer, galibiyet ve istila gerçekleşmektedir.

İkinci tavrı: İstibdat ve infirad dönemi: İkinci kuşak döneminde devlet ile teba arasında çekişmeler baş gösterir ve iktidarı elinde tutanlar, toplumsal talep ve beklentileri dikkate almadan iktidara tek başına hükmetmeye başlarlar. Devlet ile teba arasında kavga ki kavga, iktidarın kendisine azatlılar ve devşirmeler arasında yardımcı toplamasına yol açar. Bu ara sınıf yoluyla devlet ile teba arasındaki mesafe derinleşir ve yabancılaşma baş gösterir. Devlet halkı, halkta devleti zor durumda bırakmaya yönelir.

Üçüncü tavrı: Dinlenme ve Rahatlık dönemi: İkinci kuşakta baş gösteren istibdat eğilimleri, zorla vergi toplamaya ve savurgan bir harcama politikasına yol açmaktadır. Devlet, daha fazla bir harcama yapmak için daha fazla vergi almaya başlar. Bu dönem refah ve gösterişin eserleri her şeye yansır. Büyük yapılar ve şehirleri yanında gösterişli şöenler organize edilir ve bahşişler verilir.

Dördüncü tavrı : Kanaat ve barış dönemi: Rehavete giren evlet, başka ülkelerle barış içinde yaşamaya ve kendinden öncekilerin adetlerine önem vermeye başlar. Egemenlik, istikrarı arzular; çatışma ve kavgadan kaçınır. Mevcudu muhafaza etmek, bu dönemde temel endişedir.

Beşinci tavrı: İsrif ve savurganlık dönemi: Bu dönem, üçüncü ve beklide dördüncü kuşağın, daha öncekilerin elde ettiği şan-şöhret ve malları sonuna kadar kullandığı ve savurganlık içinde olduğu bir dönemdir. Zira bu kuşak, söz konusu imkânları kendisi elde etmediği için değerini de bilmez (Canatan, 2004: 141,142).

İbn Haldun'dun "Tavırlar Teorisi"n de toplum ve devletin gelişim ve çöküşü bir paraleldir. Devletlerin gelişim ve çöküşü döngüsel bir evrim izlemekle birlikte bir organizmanın gelişim evrelerine de benzetilmektedir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Sosyal olayları kültürel ve tarihi boyutuyla ele alma düşüncesinden hareketle bugün sosyoloji ve diğer sosyal bilimler disiplinler arası çalışmalara gitme ihtiyacı duymaktadırlar. Bu noktadan hareketle çalışmamızda Orta Çağ İslam düşünürü olan İbn Haldun ve onun kurduğunu ifade ettiği “İlm-i Umran”, kültürel ve tarihi bir yaklaşımla ele alınmaya çalışıldı. Bu çerçevede “İlm-i Umran”ı kendisinden sonraki dönemde ortaya çıkmış bilimlerle karşılaştırmanın yanı sıra, tarihi ve kültürel bir bakış açısıyla da yaklaşarak, İbn Haldun’unun hangi kültürel çevrede hangi sorunsaldan ve nasıl bir yaklaşım açısıyla İlm-i Umran’ı kurduğunun bir açıklamasının yapılmasına teşebbüs edildi.

İbn Haldun “İlm-i Umran”da gerçek ve doğru bilgiye ulaşma amacıyla, içinde yaşadığı toplumsal yapıları gözlemleyerek ve sebep sonuç ilişkisi kurarak evrensel bir bilim kurma girişiminde bulunmuştur. Bu çabasında, tecrübelerinden hareketle, toplumsal değişmeyi gözlem yoluyla açıklamıştır. Açıklamaları yaşanan toplumsal gerçekliğe dayanmaktadır. Bu anlamda sosyal bilimler yönteminin temelini atması onu önemli kılmaktadır.

Her toplumun kültürel özellikleri çerçevesinde bir düşünme biçimine sahip olduğundan hareketle, İbn Haldun’un da içinde yetiştiği toplumda cari olan sosyo-psikolojik etkenler dikkate alındı. “İlm-i Umran” kavramının düşünsel arka planını oluşturma çabasıyla, hareket noktamız yaşadığı toplumun zihniyet yapısı ve özellikleri olmuştur. İbn Haldun ve ilm-i Umran kavramı, genel sosyoloji teorileri yanında İslam düşüncesi tarihi temsilcileri olan Farabi ve Yusuf Has Hacib’in görüşleriyle birlikte karşılaştırmalı olarak değerlendirildi. Farabi ve Yusuf has Hacib, adalet, erdemlilik gibi kavramlar çerçevesinde ideal bir toplumsal yapının kurulmasını sağlayacak değerleri öne çıkarırken, İbn-i Haldun, toplumların ya da toplumsal yapıların belirli aşamaları yaşamak zorunda oluşları, bu aşamalarda tabi oldukları sosyal kanunları, bu kanunların toplumsal hayat ve fert üzerindeki belirleyiciliklerini açıklama çabası içinde olmuştur.

Bu düşünürlerin eserleri siyasi hayat ve yönetim bilgisiyle doğrudan ilişkilidir. Farabi ve Yusuf Has Hacib’in eserleri “siyasetname” sınıfında da ele alınmaktadır. Farabi İslam Farabi’nin, toplum ve insan görüşünde zıtlık, çatışma, zorla egemenlik ve savaş

yoktur. Ona göre insan ve toplum tabii olarak hiyerarşik bir düzene sahiptir, ama denge ve adalete yöneliktir. En iyi devlet ve toplum, orantılı eşitliğe (yani adalete) dayanmaktadır. Bu düzende, herkes hak ettiği yeredir ve kendine ait işler yapmaktadır. Toplum ve devlet, sağlıklı bir vücut gibi işlevsel bir bütündür. Bu işlevsel bütünde, her organ ve parça kendi işlevini yerine getirerek bütüne hizmet etmektedir. Yusuf Has Hacib'in ise Kutadgu-Bilig Türk milletinin yapısı, fikir hayatı bakımından önemli bir dönemi yansıtmaktadır. Yusuf Has Hacib'in eserinde, Türk toplumsal hayatı, tarihi, Türk kültür tarihi açısından önemlidir. Bugün birçok toplumsal meselenin ele alınışında bin yıl önce benzer sorunları nasıl halledildiğini incelemek yararlı olacaktır. Bu iki Doğu düşünüründe yine bir Doğu İslam düşünürü olan İbn Haldun'un düşünce yapısında ki fark "değişme" olgusudur. İbn Haldun her şeyin her an değiştiğini, sürekli vurgulamıştır. Özellikle, ilkel hayatla başlayan ve uygar kent yaşamıyla biten sosyal evrimin bir döngüsel teorisini geliştirmiştir. İbn Haldun'un tekamül görüşü çağını aşan bir değere sahip olup oldukça özgündür.

İbn Haldun'un Farabi, Yusuf Has Hacib ve diğer düşünürlerden farklı bir yere sahip olmasının sebebi topluma ait görüşlerinin yine toplumsal gözlemlerinden yola çıkarak statik (duragan) değil dinamik bir bağlamda ele almasıdır. Farabi ve Yusuf Has Hacib'in toplum açıklamaları ideal olan üzerinedir ve ideal olanı arama ve kurma çabasıdır. Toplum kolektivitelerinin temelinde "adaleti gerçekleştirme" amacı yer alır. Doğu düşüncesinin ortak noktası toplumsal hayatın merkezine "iktidar" olgusunun yerleştirilmesidir.

İbn Haldun toplum görüşünü oluştururken, "umran" ı bedevi ve hadari olarak ikiye ayırırken kurumsallaşma ve asabiye'nin değişmesini ele almıştır. Kurumsallaşma reislikten mülke geçiş sürecidir. Toplumsal değişimin dinamik gücü asabiye'dir. İbn Haldun'u İslam dünyasında tek olmasının sebebi ideali değil olanı ele almasıdır. İçinde bulunduğu toplumsal yapıyı gözlemlemiş ve kendinden yüzyıllar sonra kurulacak olan "sosyoloji" biliminin yaptığı gibi toplumsal olguları belirleyip incelemiştir. Mukaddime'de insan toplulukları ve devletin kaynağı, devletler ve dini gruplar, şehirler ve köyler, güç kazanmalar ve zayıflamalar, çocuklar ve azlıklar, ilimler ve sanatlar, kazançlar ve kayıplar, zamanla meydana gelen değişimler, kır ve şehir hayatı şimdiki ve

geçmiş olaylar gibi umrana arız olarak açıkladığı olgular günümüz sosyal bilimlerinde birçok bilimin inceleme konularıyla örtüşmektedir.

Yöntem anlayışı onu bu derece öznel bir yere sahip olmasına sebep olmuştur. Farabi ve Yusuf Has Hacib'ten farklı olduğu nokta, toplumsal olguyu ele alış noktasıdır. İbn Haldun sosyal bilimler terminolojisinin konularını incelemesi ve sosyal bilimlerin metodolojisinin kurucusu olmasıyla öznel bir yerdedir. Teorileri, gözleme ve toplumsal gerçekliğe/tecrübeye dayalıdır. Değişim onun temel hareket noktasıdır.

Bu çalışmada, "İlm-i Umran", bugünkü anlamda birçok sosyal bilimle ilişkili ve bu ilimlerin öncüsü sayılabilecek bir ilim olmasının yanı sıra, bütünsel ve disiplinler arası bir ilim olma özelliği taşır. Bu açıdan yaklaşıldığında onun ilmi üzerine yapılan açıklamalar, bu hususları göz ardı ettiğinde eksik kalacaktır. Tarihi bir laboratuvar ve uygulama alanı olarak gören İlm-i Umran olaylara toplumsal bir bakış açısı getirmenin gerekliliğinin ve kapsayıcılığının önemini ortaya koyar. Ayrıca kültürel, tarihsel ve ekonomik olaylar birbirinden bağımsız değildir. Bu anlamda çağdaş sosyal bilimlerin çok nedenli ve çok disiplinli yaklaşımının, İbn-i Haldun yüzyıllar öncesinden öncüsü olmuştur. İbn-i Haldun, sadece sosyolojinin değil, genel anlamda sosyal bilimlerin habercisi ve kurucusudur. İlm-i Umran ve asabiye kavramları, bugünkü sosyal bilimlerin terminolojisi açısından da son derece kullanışlı ve açıklayıcıdır.

KAYNAKLAR

- AHMET, Arslan (1997), “İbn-i Haldun”, Vadi, Ankara
- AKBAR, Ahmet, “İbn Khaldun’ S Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today””Middle East Journal”, Volume 56, No.1, Winter: 2002
- AL-ARAKI, A. M. , <http://home.hio.no/~araki/arabase/ibn/khald002.html>,14.04.2006)
- ARAT, Reşit Rahmet Rahmeti, “Kutadgu Bilig ve Türklük Bilgisi”, Türk Kültürü, sayı: 98, Aralık-1970, Ankara
- ARON, Raymond(1994), “Sosyoloji Düşüncesinin Evreleri” (çeviren: Korkmaz Alemdar), Bilgi Yayınevi, Ankara
- ARSLAN, Mahmut(1987), “Kutadgu-Bilig’deki Toplum ve Devlet Anlayışı”, Edebiyat Fakültesi , İstanbul
- AYDIN, Mustafa(2004), Bilgi Sosyolojisi, Açılım Kitap, İstanbul
- BAKAR, Osman, “Gelenek ve Bilim-İslam Biliminin Tarihi ve Felsefesi Üzerine”, Gelenek Yayıncılık, İstanbul
- BAYRAKLI, Bayraklı(1998), “İslam Felsefesine Giriş”, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara
- BAYRAKLI, Bayraklı(1983), “Farabi’de Devlet Felsefe”,Doğuş, İstanbul
- BAYRAKTAR, Mehmet (1998), İslam Felsefesine Giriş, Ankara
- BATSEVA, S.M, İbni Haldun Düşüncesinin Toplumsal Temelleri”, Bilim ve Ütopya, Sayı 57, Mart 1999
- BEYZADEOĞLU, Süreyya, “Divan Şiirinde Zahid”, Edebiyat Sanat Kültür Dergisi, Dergah, Cilt II, Sayı 22, Aralık 1991
- BİLGİ, Alaattin, “İbni Haldun: Marks’tan Beş yüzyıl önce”, Bilim ve Ütopya, Sayı 57, Mart 1999
- BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan(1994) Sosyal İlimler Metodolojisi, Filiz Kitapevi, İstanbul

- BOTTOMORE, TomB.- NISBET, Robert(2001), “Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi”
- CABBAR, Ahmed, “İbni Haldun’un Hayatında ve Eserlerinde Rasyonel Bilimler”,
Bilim ve Ütopya, Sayı 57, Mart 1999
- ÇAĞATAY, Saadet, “Kutadgu Bilig’de Ogdurmuş’ın Kişiliği”, Belleten, 1967, Ankara
- ÇAĞATAY, Saadet, “Kutadgu Bilig’de Ogdülmüş”, Türk Kültürü, sayı: 98, Aralık-
1970, Ankara
- CANATAN, Kadir (2004), “İslam’ın Sosyolojisi”, Beyan Yayınları, İstanbul
- CEVİZCİ, Ahmet (1998), Felsefe Sözlüğü, Ekin Yayınları, Ankara
- CEVİZCİ, Ahmet (2002), Felsefe Sözlüğü, Paradigma, İstanbul
- CEVİZCİ, Ahmet (1999), “Ortaçağ Felsefe Tarihi”, Asa Kitapevi, Bursa
- CORBİN, Henry (1994), İslam Felsefesi Tarihi / Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümüne
Kadar (1198) ” (çeviren: Hüseyin Hatemi), İletişim, İstanbul
- ÇAĞATAY, Saadet, “Kutadgu Bilig’de Ogdurmuş’ın Kişiliği”, Belleten, 1967, Ankara
- ÇAĞATAY, Saadet, “Kutadgu Bilig’de Ogdülmüş”, Türk Kültürü, sayı: 98, Aralık-
1970, Ankara
- DE BOER,T.J(2001), İslamda Felsefe Tarihi, Arka Yayınları
- DOĞAN, İsmail (1996), Sosyoloji / Kavram ve Sorunlar, Sistem Yayıncılık, İstanbul
- DURSUN, Davut (2004), “Siyaset Bilimi”, Beta, İstanbul
- DURSUN, Turan, “İbn Haldun’un Temel Düşünceleri” ”, Bilim ve Ütopya, Sayı 57,
Mart 1999
- ESİN, Emel,“Zerefşan Kıyılarındai “Türk Meliğinin Şehri”Kökşibaganda , Hakanlı
Devrinden Mescit ”, Türk Kültürü, sayı: 98, Aralık-1970, Ankara
- EL-HÜSRİ, Sati (2001), “İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar”, Dergah Yayınları,
(çeviren: Süleyman Uludağ), İstanbul
- ERÖZ, Mehmet (1982), “İktisat Sosyolojisine Başlangıç”, Filiz Kitapevi, İstanbul

- FAHRİ, Macit (2000) İslamda Felsefe Tarihi (çeviren: Kasım Turan) Bileşik Yayıncılık, İstanbul
- FALAY, Nihat, “İktisatçı Olarak İbni Haldun” Bilim ve Ütopya, Sayı 57, Mart 1999
- FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri “Türkiye’de İbni Haldunizm”, Bilim ve Ütopya, Sayı 57, Mart 1999
- GÖKÇEBAY, Özcan,”Bir Müslüman Toplumbilimci: İbn Haldun” Diyanet-Avrupa Dergisi Kasım-2004
- GÜLENSOY, Tuncer “Kutadgu Bilig’den Hikmetler”, Türk Kültürü, sayı: 98, Aralık-1970, Ankara
- GÜRKAN, Ülker, “Tarihten Sosyolojiye Doğru ‘Umran İlmi’ Bilim ve Ütopya, Sayı 57, Mart 1999
- GÜVEN, Sami(1999), “Toplumbilim”, Ezgi Kitapevi Yayınları, Bursa
- IBN HALDUN(1988), Mukaddime II, Dergah Yayınları, (çeviren: Süleyman Uludağ), İstanbul
- IBN HALDUN (1989), Mukaddime I, Onur yayınları, (çeviren: Turan Dursun),Ankara
- IBN HALDUN (1970), Mukaddime I, Milli Eğitim Basımevi (çeviren: Zakir Kadiri Ugan), İstanbul
- HALİL, İmadüddin (1988), İslam’ın Tarih Yorumu, Risale Yayınevi (çeviren: Ahmet Ağırakça)
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, “14. Yüzyıldaki Marx ve Darwin” Bilim ve Ütopya, Sayı 57, Mart 1999
- HASSAN, Ümit, “İbn Haldun Düşüncesine Yaklaşımında Bütünsellik Sorunu” ”, Bilim ve Ütopya, Sayı 57, Mart 1999
- HASSAN, Ümit, “İbn Haldun Metodu ve Siyaset Sorunu” ”, Bilim ve Ütopya, Sayı 57, Mart 1999

- HANÇERLİOĞLU, Orhan (1985), “Felsefe Ansiklopedisi- Düşünürler Bölümü I”, Remzi Kitapevi, İstanbul
- HAS HACİB, Yusuf(1994), Kutadgu Bilig II (çeviren: Reşid Rahmeti Arat) Türk Tarih Kurumu, Ankara
- HOZIEN, Muhammad, <http://www.muslimphilosophy.com/ik/klf.htm>, 02.04.2006
- KARAMANOĞLU, Ali F. “Kutadgu Bilig Diline ve Adına Dair”, Türk Kültürü, sayı: 98, Aralık-1970, Ankara
- KATSIAFICAS, George, “İbn Khaldun: A dialectical Philosopher for the New Millennium” This is presented at the Pan African Philosophy in Addis Adaba, Ethiopia in December 1996
- KAFESOĞLU, İbrahim, “Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri”, Türkler Ansiklopedisi, Yeni Türkiye Yayınları, 5. Cilt, 2002, Ankara
- KIVILCIMLI, Hikmet, “İbni Haldun’un Gerçek Diyalektiği””, Bilim ve Ütopya, Sayı 57, Mart 1999
- KIZILÇELİK, Sezgin(1992), “Sosyoloji Torileri I”, Mimoza, Konya
- KJEILEN, Tore, http://i-cias.com/e.o/ibn_khal.htm
- KONGAR , Emre(1999), “Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği”,Remzi Kitapevi, İstanbul
- KOZAK, Erol İbrahim (1999), İnsan-Toplum-İktisat / İbn Haldun’dan Yola Çıkılarak Çok Yönlü Bir Tahlil Denemesi, Değişim Yayınları, Adapazarı
- KÖKTAŞ, Yavuz, “İbn Haldun’un Mukaddime Adlı Eserinde Hadis İlimleri Ve Hadis Sosyolojisi İlişkisi,Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 7, Haziran 2003, Sivas
- KURT,http://www.kuranikerim.com/islam_ansiklopedisi/A/asabiyet.htm,14.04.2006
- KÜÇÜK, Mehmet (1994), Modernite Versus Posmodernite, Vadi, 1994, Ankara

- LACOSTE, Yves, “İbn Haldun ve Azgelişmişliğin Kökenleri” ”, Bilim ve Ütopya, Sayı 57, Mart 1999
- LACOSTE, Yves (1993), “İbn Haldun- Üçüncü Dünyanın Geçmişi, (çeviren: Mehmet Sert), Sosyalist Yayınları, İstanbul
- MERİÇ, Cemil (1998), Umrandan Uygarlığa, İletişim Yayınları, İstanbul
- MARSHAL, Gordon, Sosyoloji Sözlüğü, Bilim ve Sanat, Ankara
- MARVIN, Chris, <http://www.trincoll.edu/depts/phil/philo/phils/muslim/farabi.html>, 14.04,2006)
- ÖNCÜ, Ahmet(1993), Sosyoloji ya da Tarih/ İbn Haldun ve Mukaddime Üzerine, Öteki/ Açık Yayıncılık, Ankara
- ÖNLER, Zafer, “Kutadgu Bilig’de İktidar Kavramı Ve Siyaset Anlayışı”, Türkler Ansiklopedisi, Yeni Türkiye Yayınları
- ROSENTHAL, Franz(1996), Ortaçağda İslam ve Siyaset Düşüncesi, (çeviren: Ali Çoksu), İz Yayıncılık, İstanbul
- SENA, Cemil, “Sosyoloji ile Tarihi Birleştiren Düşünür: İbni Haldun” Bilim ve Ütopya, Sayı 57, Mart 1999
- SOROKIN, Pitirim A.(1997), “Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri”, (çeviren:Mete Tunçay), Göçebe Yayınları, İstanbul
- SENA,Cemil(1975), Filozoflar Ansiklopedisi II, Remzi Kitapevi
- SEZEN, Yumni (2000), İslamın Sosyolojik Yorumu, Bileşik Yayınları, İstanbul
- ŞANLI, Cevdet, “Eski Uygur Dönemi Türk Dili Ve Edebiyatı”, Türkler Ansiklopedisi, Yeni Türkiye Yayınları, 3. Cilt, 2002, Ankara
- ŞENTÜRK, Recep (1996), Modernleşme ve Toplumbilim, İz Yayıncılık, İstanbul
- ŞENEL, Adnan (1993), “Doğu ve Batı’da Düşüncenin Temelleri”, Kamer Yayınları, İstanbul
- TAŞDELEN, Musa (1997), “Siyaset Sosyolojisi”, Kocav Yayınları, İstanbul

- TOKU, Neşet (1999), İlm-i Umran / İbn Haldun'da Toplum Bilimsel Düşünce
- ÜLKEN, Hilmi Ziya(1995), “İslam Düşüncesi-Türk Düşünce Tarihi Araştırmalarına Giriş”, İstanbul
- ULUDAĞ, Süleyman, “Din Ve Medeniyet”, Köprü Dergisi, sayı: 81, Kış 2003
- ÜLKÜTAŞIR, M.Şakir, “Yusuf Has Hacip ve Kutadgu Bilig Üzerine Küçük Bir Araştırma”, Türk Kültürü, sayı: 98, Aralık-1970, Ankara
- YEDİYILDIZ,Bahaeddin-ÖZTÜRK,Nazif
<http://yunus.hacettepe.edu.tr/~yyildiz/oturulabilirsehir.htm>, 20.05.2006)
- YAZAN, Ümit Meriç(1992), Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü, İnsan Yayınları, İstanbul