

vermekle yetinmeyip şahit olduğu veya içinde yaşadığı içtimâî, siyasî, tarihî, edebî ve kültürel faaliyetler hakkında geniş açıklamalar yapmıştır. Görev yaptığı hânedanlık, devlet düzeni ve saray hayatına dair verdiği bilgiler *Muḳaddime*'deki teorilerini aydınlatıcı, *el-İber*'deki bilgileri tamamlayıcı mahiyettedir. Bu eserde yer alan bazı resmî yazışmalar, fermanlar, hükümdarlar arasında teâtî edilen mektuplar tarihî birer belge niteliğindedir. Başta Lisânüddin İbnü'l-Hatîb olmak üzere İbn Haldûn'un dostlarına, devlet adamlarına, âlimlere, şairlere, ediplere yazdığı mektuplar da o çağdaki içtimâî, siyasî ve edebî hayat hakkında değerli bilgiler ihtiva etmektedir. Şiir yazmaya da heves eden İbn Haldûn 380 beyit kadar şiirini bu eserine almıştır. Kamhiyye, Zâhiriyye ve Sargatmışiyye medreselerine müderris tayin edilmesi dolayısıyla yaptığı açık konuşmaları, hitabeleri, verdiği ilk dersler onun nesir ve hitabet kabiliyeti hakkında bir fikir vermektedir (*et-Ta'rif*, s. 280, 293). İbnü'l-Hatîb ile mektuplaşmaları (*a.g.e.*, s. 82-155), Gırnata sultanının veziri İbn Zemrek ile Gırnata Kadısı Ebü'l-Hasan el-Binnî'nin ona yazdıkları iltifat ve övgü dolu mektuplar o dönemin edebiyat, sanat anlayışı ve dostluk ilişkileri konusunda bilgi vermesi bakımından önemlidir. İbn Haldûn, *et-Ta'rif*'i uzun bir zaman dilimi içinde yazdığından eserde yer yer tekrarlara rastlanır. Müellifin eserde izlenimlerine ve duygularına çok az yer verdiği görülmektedir. Olayların kendisini nasıl etkilediğini fazla anlatmaz. Meselâ iki yıl süren hapisane hayatı, veba salgını yüzünden ölen annesi, babası ve hocaları, batan gemide boğulan ailesi hakkında kısa bilgiler vermekle yetinmiştir. Evlilikleri, çocukları ve kardeşlerine dair verdiği bilgiler de çok sınırlıdır. Sadece Mısır'da kadı olduğu zaman irat ettiği hutbede ve Timur'la görüşmesini anlattığı bölümde izlenimlerine yer vermiş, duygularını dile getirmiştir. Bütün bunlardan, onun bu eserde daha çok övünmeye vesile olan hususlara yer verdiği anlaşılmaktadır. *et-Ta'rif* ayrıca, İbn Haldûn'un *Muḳaddime*'de söz konusu ettiği tarih ve toplumla ilgili görüşlerinin oluşum biçimini ve niteliğini anlamaya yardımcı olması bakımından önem taşır. Eser aynı zamanda bir tür itiraflar niteliğinde de görülmüştür. İbn Haldûn bu eserde bazı zaaflarından ve hatalarından bahsetmiş, yaptığı hataları mâzur göstermeye çalışmıştır. *et-Ta'rif*, Baron Mac-

Guckin de Slane tarafından Fransızca'ya ("Autobiographie d'Ibn Khaldun", *JA*, III [1844], s. 5-60, 187-210, 291-308, 325-353), Walter Joseph Fischel tarafından da İngilizce'ye ("Ibn Khaldun's Autobiography in the Light of External Arabic Sources", *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, I [Rome 1956], s. 287-308) tercüme edilmiştir. *el-İber*'in *Muḳaddime* ve *et-Ta'rif* bölümlerinin ayrı baskıları yanında tamamının ilk baskısı yedi cilt halinde Mısır'da yapılmıştır (Bulak 1284; Beyrut 1399/1979). Abdüllatif Subhî Paşa, Mehmed Ali Paşa'nın teşvikiyle *el-İber*'in ikinci ve üçüncü kitabını Türkçe'ye çevirmeye başlamış ve İran'da Sâsânîler sülâlesine kadar olan kısmı tamamlayıp *Miftâḥu'l-İber* adıyla neşretmiş (İstanbul 1276), daha sonra da iki cüz halinde Selefikiler ve Eşkânîyân'dan bahseden ve onların paralarını inceleyen bir zeyil yazarak *Tekmiletü'l-İber* adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1278). Bu zeyil Halîl el-Hûrî tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir (Beyrut, ts.). *el-İber*'in Mağrib tarihine ait VI ve VII. ciltleri *Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale* adıyla Baron Mac-Guckin de Slane tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiş ve *Kitâbü Târîhi'd-düveli'l-İslâmiyye bi'l-Mağrib* adıyla Arapça metniyle birlikte iki cilt halinde basılmıştır (Alger 1847-1851). Nasrîler'le ilgili bölümün De Slane'in tercümesinde mevcut olmayan kısmını da Maurice Gaudetfroy-Demombynes tercüme etmiş (*Histoire des Benoul Ahmar, rois de Grenade*, Paris 1898), Abdülmuhammed Âyetî eseri *el-İber Târîhi-i İbn-i Haldûn* adıyla Farsça'ya çevirerek dört cilt halinde yayımlamıştır (Tahran 1368).

Bunlardan başka İbnü'l-Hatîb, İbn Haldûn'un İbn Rüşd'un eserlerini özetlediği bir kitabıyla Merînî Hükümdarı Ebü İnân'a veya Nasrî Hükümdarı V. Muhammed el-Ganî-Billâh'a sunmak üzere mantık konusunda yazdığı rivayet edilen bir risâlesi, hesaba dair bir kitabı, kendisinin fıkıh usulüne dair bir manzumesi ve Bûsîrî'nin *Kaşîdetü'l-bürde*'sine yazdığı bir şerhi olduğunu söyler (*el-İḥâta*, III, 507-508). Kâtib Çelebi de *Şerḥu Kaşîdeti İbn 'Abdûn* adlı bir eseri ona nisbet eder (*Keşfü'z-zunûn*, II, 228). İbn Haldûn, Timur'un isteği üzerine Kuzey Afrika ülkelerini kısaca tanıtan on iki sayfalık bir risâle yazdığını, bunun Moğol (Tatar) diline tercüme edildiğini söyler (*et-Ta'rif*, s. 370; Abdurrahman Bedevî, s. 286-287).

BİBLİYOGRAFYA:

İbn Haldûn, *el-İber*, VII, 379 vd.; a.mlf., *Muḳaddime* (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi), Kahire 1951, tür.yer.; ayrıca neşredenin girişi, I, 30-113, 123, 152; a.e. (trc. F. Rosenthal), New York 1967, tercüme edenin girişi, I, s. VII-XIV, XXII-LXVII; a.mlf., *et-Ta'rif bi'bn Haldûn* (nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî), Kahire 1951, s. 1-2, 5, 21-22, 68, 77, 82-155, 229, 248, 278, 280, 293, 314, 330, 370-373; ayrıca bk. tür.yer.; İbn Hazm, *Cemherre*, Kahire 1948, s. 430; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, III, 592, 605; İbnü'l-Hatîb, *el-İḥâta*, III, 497-516; İbn Hacer, *Ref'u'l-isr 'an Kudâtî Mısır* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1418/1998, s. 233-237; a.mlf., *el-İḥâta*, Kahire 1939, III, 592, 595; a.mlf., *İnbâ'ü'l-gumr*, V, 328-332; İbn Arabşah, *'Acâ'ibü'l-maḳdûr*, Kahire 1868, s. 353-356; Sehâvî, *ed-Ḍav'u'l-lâmi'*, II, 145-149; a.mlf., *el-İlân bi't-tevbiḥ*, s. 129-130, 177, 322; İbnü'l-Kâdî, *Cezvetü'l-iktibâs*, Rabat 1974, II, 410-413; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylû'l-ibtihâc* (İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzhebb* içinde), Kahire 1329-30, s. 169-170; Makkarî, *Nefḥu't-tîb*, VI, 171-192; *Keşfü'z-zunûn*, II, 228; M. Abdullâh İnân, *Ibn Haldûn: Hayâtühü ve tûrâşühü'l-fikrî*, Kahire 1933; Brockelmann, *GAL*, II, 314; *Suppl.*, II, 342; Walter Joseph Fischel, *Ibn Khaldûn and Tamerlane*, Berkeley-Los Angeles 1952; *A'mâlü mihricân İbn Haldûn*, Kahire 1962; Sâtî el-Husarî, *Tunûsât 'an Muḳaddimeti İbn Haldûn*, Beyrut 1967, s. 105; Ümit Hassan, *Ibn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara 1977, s. 95 vd.; Abdurrahman Bedevî, *Mû'ellefâtü İbn Haldûn*, Tunus 1979, s. 5-74, 77-207, 216-257, 260-269, 286-287, 328-331, 334-335; Abdülhak Adnan Advar, "İbn Haldûn", *İA*, V/2, s. 738-743; M. Talbi, "İbn Khaldûn", *EP* (Fr.), III, 849-855; Yûsuf Rahimlû, "İbn Haldûn", *DMB*, III, 441-458; Franz Rosenthal, "Ebn Kaldûn", *Elr*, VIII, 32-35.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

Görüşleri. İbn Haldûn'un düşünce sisteminin merkezini ilk defa kendisinin temellendirdiği "umran ilmi" oluşturur. Bu ilim, âlemin umranından ibaret olan insan toplumunu ve ona tabiatı gereği ârız olan halleri, bu hallerin zorunlu sonuçlarından ibaret olan tarihi ve tarihin hakikatini konu edinmektedir (*Muḳaddime*, I, 286, 328, 331). Umran ilminin amacı, insanları taklitten kurtarıp daha önce olmuş bitmiş olanla daha sonra olacak olanın anlaşılması konusunda bir bakış açısı kazandırmaktır (*a.g.e.*, I, 285-286). İbn Haldûn, bu kevn ve fesad âleminde kalıcı olanı tesbit ederek olup bitenin (kâinat) kendisine dayandığı esasları ortaya çıkarmak, böylece hem geçmişin hem de geleceğin anlaşılmasını mümkün kılacak bir ilim arayışı içindedir. Umran ilmi bir tür toplum metafiziğidir; toplumun zatî arazlarını ele alması açısından da bir anlamda ontolojidir. Bu ontolojinin, "var olmak bakımından var olan"ı ele alan ontolojiden ayrıldığı temel husus o güne kadar metafiziğin veya metafizikçilerin farkedemediği bir

varlık alanını, tarihî-toplumsal varlık alanını inceleme konusu yapmasıdır. İbn Haldûn'un asıl başarısı, tarihte olayları sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ele almak gerektiğine dayalı metodolojiye yaptığı vurguda değil o güne kadar farkedilmeyen tarihî-toplumsal varlık alanını keşfetmesindedir. Bundan dolayı umran ilmini tarihin olduğu kadar felsefenin de bir bölümü olarak görür (a.g.e., I, 282, 285-287).

İbn Haldûn umran ilmini şekillendirirken iki ayrı varlık alanını birbirinden ayırır (a.g.e., III, 1010 vd.). Bunlardan birincisi olan "unsurlar âlemi" geleneksel anlamda metafizik ve buna bağlı olarak da tabîyyâtın, ikinci varlık alanı olan "havâdis âlemi" ise umran ilminin konusunu teşkil eder. Havâdis âlemi oluş-yok oluş âlemidir. Doğrudan insana bağlı ve bağımlıdır. Ancak insanla var olabilir, aynı şekilde insan da yalnız onunla vardır. Bu iki varlık alanı arasındaki en esaslı fark, insanın fizikî varlığı ve ferdiyeti itibarıyla birinci varlık alanına ait olması, ikinci varlık alanının ise insanın var oluşu gereği toplumun zorunlu bir neticesi olarak ortaya çıkması, yani insana ait olmasıdır. Havâdis âlemi toplumla birlikte ortaya çıktığı için toplumsal, zaman içerisinde olup yok olduğu için de tarihîdir, dolayısıyla tarihî-toplumsal bir varlık alanıdır. İbn Haldûn, insan fiillerinin içinde gerçekleştiği ve aynı zamanda insan fiillerinin bir neticesi olduğu için, tek tek zatlardan oluşan unsurlar âlemine karşılık havâdis âleminin insan fiillerinden oluştuğunu söyler (a.g.e., II, 598; III, 1069). İnsanların birlikte yaşamalarıyla fizikî dünyada mevcut olmayan asabiyet, mülk, devlet gibi birçok şey ortaya çıkar. Buna bağlı olarak insanlar fizikî dünya üzerinde bazı tasarruflarda bulunarak onu kendi imkânları ve amaçları doğrultusunda yeniden inşa ederler. Umran da bu inşa neticesinde ortaya çıkar. Ancak umran kalıcı değildir; halden hale geçer. Bir insan başarısı olan umran âlemin bir tür yeniden inşası, hatta yeni bir âlemin inşasıdır, âdeta "yeni bir yaratma"dır. Umranın ahvalinin değişmesiyle tarihî-toplumsal varlık da değişime uğrar (a.g.e., I, 326).

Tarihî-toplumsal varlık alanını unsurlar âleminin ayıran önemli bir özellik onun itibarî bir varlık alanı oluşudur. Bu varlık alanının asabiyet, mülk, güç gibi unsurları vardır. Unsurların bir tür "itibar"lar olarak varlık kazanmaları ve bu itibarları yitirdiklerinde yok olmaları onların mahiyetini teşkil eder. Bu itibarlarla oluşan unsurlar, bir defa oluşuktan sonra insanlar

karşısında unsurlar âlemini teşkil eden maddî varlıklar gibi bir objektiflik kazanır ve insanlara kendilerini zorunlu olarak kabul ettirirler. İnsanlar tarafından zorunlu biçimde teşkil edilen bu varlık alanının unsurları zamanla insanların karşısına zorlayıcı bir güç olarak çıkar ve onların hayatları kadar tarihî gidişi de tayin eder. Bu durum insanın var oluşunda bulunan çok esaslı bir gerilimdir ve kendi başına bir insanlık problemidir. İbn Haldûn, tarihî-toplumsal varlık alanını keşfederken aynı zamanda bu gerilimi de göz önüne sermektedir.

İbn Haldûn'a göre her şey ve oluş bir amaca yöneliktir (a.g.e., II, 545). İnsan varlık şartları açısından toplumsallığa, toplumsallık asabiyete, asabiyet de mülke mâtuf olarak var olur. Gayesini tahakkuk ettiren varlık varlık sebebini yitirir ve yok olur. Onun yerini benzer amaçlara yönelmiş olan yeni varlıklar alır. Bâki olan sadece Allah'tır. İbn Haldûn'da görülen toplum metafiziği bu oluş-yok oluşun sabit ve genel geçer kurallarını, kendi ifadesiyle "sünnetullah fî halkihî" veya "âdetullah"ı tesbit etme gayretinin adıdır.

İnsanın toplumsal bir varlık oluşu İbn Haldûn'un düşüncesinin hareket noktasını teşkil eder (a.g.e., I, 337). İnsan ancak bir toplum içerisinde ve toplumsal olarak var olur. Toplumsallık zorunlu biçimde sadece insan toplumunda bulunan bir dizi oluşumu da ortaya çıkarır. İnsan bir taraftan beslenmek ve korunmak için gerekli olan şeyleri temin etmek, bir taraftan da hayatiyetini sürdürebilmek için canını ve elinde bulunan şeyleri muhafaza etmek zorundadır. Bu zaruretlar ancak bir toplum içerisinde ve dayanışma sayesinde karşılanabilir. Dolayısıyla insanın var oluşu toplumun varlığına bağlıdır. Toplum, insanların yalnız belli mekânda bir arada yaşamaları değil, aynı zamanda bir düzen içerisinde yaşamalarıdır. İnsanların kendilerini ve ellerinde bulunanı savunabilmeleri ve kendileriyle birlikte diğerlerini de gözetmeleri bu düzenin esasını teşkil eder. Bu gözetmeyi herkes aynı güçte yapamayacağı için aralarından birinin bunu diğerleri adına yapması gerekmektedir. Bu durum toplum içinden bir otoritenin ortaya çıkmasını zorunlu kılmaktadır. İbn Haldûn'un tesbit ettiği varlık alanı olan "âlemü'l-havâdis" insanların tek tek iradeleriyle planlayarak oluşturdukları bir âlem değildir. Bu âlem, unsurlar âleminde olduğu gibi bir toplum içinde mevcut olan insanla birlikte zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak insanlar-

da var oluş, bütün amaçların kendisine döndüğü gaye olduğu için yok olan sadece toplumsal varlığın bir hali olmakta, bir hal yok olurken onun yerini başka bir hal almakta ve böylece insan türü zorunlu biçimde halleri değişse de toplumsal olarak varlığını sürdürmektedir.

Umran ilminin meselelerini ortaya koyarken İbn Haldûn önce tarihe bir bütün olarak bakar ve umranın değişen şartlarını zâhirde gelen haberlerin gerisine giderek tesbit eder; bu hallerin gerekli ön şartını ve neticelerini açıklar. Böylece insan toplumu varlığını muhtelif hallerde sürdürürken başta zaruri ihtiyaçları olmak üzere hallere bağlı yeni ihtiyaçların nasıl ortaya çıktığını ve bu ihtiyaçların nasıl temin edildiğini açıklar. Bundan dolayı İbn Haldûn tarih yazıcılığını, toplumsal hayatın hallerini, bu hayatı mümkün kılan siyaset ve devleti, bunların oluş ve yok oluş şartlarını, insanların geçim yollarını ve bu yolların hallerle olan bağının ortaya konulmasını, hallerle birlikte ortaya çıkan zorunlu sonuçları ve bir bütün olarak tarihi anlaşılır kılmayı umran ilminin belli başlı meseleleri şeklinde ele alır. Ona göre bütün bu süreçlerin çift yönü vardır. Bunların insanlardan, zaman ve mekândan bağımsız sadece bazı ön şartların gerçekleşmesiyle zorunlu biçimde oluşması asıl önemli olan taraftır. İkinci yön ise ön şartlarla ilgili olmakla birlikte bu ön şartların bu şartlarda yaşayan insanlar tarafından algılanmasına bağlıdır. İbn Haldûn açıklamalarını bu iki noktadan yapmaktadır. Önce genel düşüncesini, olayların, olup bitenin gerisinde ve üstünde olan, batinî tarafını ortaya koyduktan sonra bunun bir fenomen olarak insanlar tarafından onların perspektiflerini dikkate alarak nasıl algılandığını ortaya koyar ve bu iki yönü birleştirerek "fenomenolojik" biçimde meseleyi anlaşılır hale getirmeye çalışır. Daha sonra diğerlerini sıralar. Örneklerde hangi faktörün veya yönün ne kadar etkin olduğuna işaret ederek tezini olgularla doğrular (a.g.e., II, 521-525).

İbn Haldûn'un gözlemleri ve yetiştirme döneminde aldığı felsefe ve özellikle mantık eğitimi, kendisine zâhirde olup bitenin anlaşılmasının onun gerisinde bulunan ve doğrudan idrak edilemeyen batinî esasların tesbitiyle mümkün olacağını öğretmiştir. Bu da ona tarih yazıcılığı alanında tenkidî bir tavır ortaya koyma imkânını sağlamış, bir bütünlük içinde tarihte olup bitene bakıp havâdis âleminin gerisinde bulunan ilkeleri araştırmak onda bir tavır olarak yerleşmiştir. İbn Haldûn, olup

biteni incelerken tarihin toplumsallığının bir gerçekleşme sürecinden ibaret olduğunu farketmiştir. Bundan dolayı tarih içinde toplumsallaşma sürecini kendine konu edinen umran ilmi bir yönü ile tarih felsefesi, başka bir yönü ile de tarihe yönelmiş toplumbilim olarak görülebilir; ancak bu ilim iki disiplinin de ötesinde esas itibarıyla klasik felsefe geleneği içinde ifade edilmiş bir toplum metafiziğidir (krş. Muhsin Mahdi, s. 225 vd.).

Tarih ve Tarih Yazıcılığı. İbn Haldûn tarihi "yolu kutsal, faydası çok, gayesi şerefli bir ilim" olarak tanımlar (*Mukaddime*, I, 291). Çünkü onunla ümmetlerin ah-lâklarında, enbiyanın sîretlerinde, meliklerin siyasetlerinde ortaya çıkan hallere vâkıf olunur. Bunlara vâkıf olmak isteyen kişi çeşitli kaynaklara, çeşitli disiplinlerden elde ettiği bilgilere ve her şeyden önce onu doğruya ulaştıran ve hatalardan koruyan iyi bir tefekküre muhtaçtır. İbn Haldûn'a göre tarih denildiğinde genel olarak bir dönemin veya bir neslin haberlerinin anlatılması kastedilir. Tarihçi haberleri derleyip eserini telif ederken asırların, nesillerin genel durumlarını tesbit eder ve haberlerin açıklanmasında bunlara başvurur (*a.g.e.*, I, 325). Tarihin zâhiri ve bâtını olmak üzere iki yönü vardır. Zâhirî yönüyle tarih olup bitenlerin naklin-den ibarettir. Tarihî olaylar tarihin seyrinde tesir icra etmiş olaylardır. Bu olayların fâilleri insan topluluklarıdır. Zâhirî yönüyle tarih olayların nasıl gerçekleştiğini ve ne gibi sonuçlar ortaya çıkardığını, ahvalin nasıl değiştiğini, devletlerin sınırlarının nasıl genişlediğini, insanların yeryüzünü nasıl imar ettiklerini anlatır; bâtını yönüyle de bütün bu olayları var ve mümkün kılan esasları söz konusu eder. Bu yönüyle tarih umran ilmine tekabül eder. Bu ikinci anlamıyla tarih hikmetin aslı bir unsurudur ve bu yönüyle de bir tür felsefedir (*a.g.e.*, I, 282).

Birinci anlamıyla tarih yazıcılığının bazı eksiklikleriyle birlikte İslâm tarihçileri tarafından çok yaygın bir şekilde gerçekleştirildiğine işaret eden İbn Haldûn, özellikle rivayetlerin sıhhati konusunda yeterli araştırma yapılmamasını, olayların sebepleri üzerinde yeterince düşünülmemesini bu eksiklikler arasında zikreder. Yapılması gereken şey, gerçeğin anlaşılmasını engelleyen unsurların basiretle tesbit edilerek ayıklanmasıdır. Rivayetleri tenkitçi gözle ele alan bir tarihçinin nakledilenleri kabul ve red konusunda ölçüsünün kendisi olması ona göre tarih yazıcılığının

en esası ilkesidir. Böyle bir tarihinin en önemli özelliği, umranın muhtelif halleri ve bu hallerin her birinin ayrı tabiatları olduğunu bilmesi ve bu bilgiye dayanarak onlara dair karar vermesidir (*a.g.e.*, I, 283). Yani umran bir vâkıa veya bir varlık alanı olarak tarihinin karşısında bulunmakla birlikte onun hakkında edindiği veya edinmek istediği mâlumat doğrudan değil dolaylıdır. Çünkü görüldüğü haliyle umran bir sebep değil bir neticedir; netice olması hasebiyle de onu ortaya çıkaran sebeplerin neler olduğu ve bu sebeplerin kalıcı bir düzeni olup olmadığının araştırılması gerekir. Olayları doğru tasvir eden haberler bulunmadan tarih yazıcılığı, tarih yazıcılığı olmadan da ikinci anlamıyla tarih ilmi mümkün olamaz. Zira tarih ilmi, tarih yazıcılığını teşkil eden rivayetlerin ve tarihî eserlere anlamını veren çerçevenin esasını teşkil eder (*a.g.e.*, I, 319-320; II, 547-548).

Tarih yazıcılığının dayandığı haber tabiatı gereği doğru veya yanlış olabilir. Tarihinin görevi, ilk olarak doğru haberi yanlışından ayırarak doğru olanları bir düzen içinde bir araya getirmektir. Ancak tarihçiler birçok sebepten dolayı bunu gereği gibi yapmamıştır. İbn Haldûn, tarihçilerin bir mezhebe veya bir görüşe bağlı olmaları yüzünden (*a.g.e.*, I, 328) benimsedikleri görüşlerine uyan haberin sıhhatini araştırmaksızın nakletmelerini düş-tükleri hataların en başında zikreder. Ona göre gördükleri veya kendilerine nakille ulaşan olaylara yanlış bir anlam yükleyerek nakletmeleri, haberin doğru olduğuna dair bir tevehhümle hareket etmeleri, olayları içinde gerçekleştikleri şartlar çerçevesinde kavrama konusundaki yetersizlikleri, makam ve mevki sahiplerine yaranmak için eser telif etmeleri de onları yanlışlara sevk etmiştir. Tarihçilerin en yaygın hatası umrandaki ahvalin tabiatı hakkındaki bilgisizlikleridir (*a.g.e.*, I, 329). Çünkü her hadisenin zatında veya ona ârız olan ahvalde sadece ona ait olan bir tabiatı vardır. Eğer bir olay hakkındaki bir haberi işiten tarihçi onun öyle olmasını gerektiren sebepleri ve bunların tabiatlarını bilirse bu bilgi ona haberlerin doğrusunu yanlışından ayırt etme imkânını verir. Bu ise rivayetlerin sıhhatini araştırma konusunda en tesirli yoldur (*a.g.e.*, I, 329-330). İbn Haldûn'a göre tarihçi, müfessir ve nakilcilerin düştüğü hataların temel sebebi sadece nakillere itimat etmeleri, bunları benzer olaylara kıyaslamalarıdır (*a.g.e.*, I, 291-292). Sürekli değişen

hadiselerin gerisinde değişmeyen bazı ilkelere vardır. Bu noktadan bakıldığında geçmişle gelecek suyun suya benzediğinden daha fazla birbirine benzer. Bu benzerliğin farkedilebilmesi için çok dikkatli bir müşahede gerekmektedir. Tarih ilmiyle umran ilmi bu noktada buluşmakta, tarih umran ilminin zâhiri, umran ilmi ise tarihin bâtını olmaktadır.

İbn Haldûn sadece tarih yazıcılığının nazariyesiyle uğraşmamış, aynı zamanda tarih yazıcılığının tarihini de ana hatlarıyla ortaya koymuştur. Zâhirî anlamıyla İslâm tarih yazıcılığının önce umumi tarih yazıcılığı şeklinde başladığını, özellikle Mes'ûdî'den (ö. 345/956) sonra gelen tarihçilerin umumi tarih yazıcılığını terkederek genellikle içinde yaşadıkları devletin, bölgenin ve şehirlerin tarihini, kendi yaşadıkları dönemdeki olayları nakletmeyi tercih ettiklerini söyler. Yine bu dönemde, daha önce telif edilen eserlerde bulunan yanlış rivayetleri tahkik etme ihtiyacı hissedilmediği gibi olaylarla ilgili bir dizi uydurma sözler de nakledilmiş, tahkikten vazgeçilerek taklide yönelinmiştir. Netice itibarıyla İslâm tarih yazıcılığı başlangıçta oldukça sağlam esaslara dayanırsa da zamanla bu işe ehil olmayan insanların elinde güvenilir bir ilim olmaktan çıkmıştır. Bu müelliflerden sonra gelenler ise tarih yazıcılığını bazı rivayetleri bir tasnife tâbi tutmadan nakletmekten ibaret zannetmişlerdir. Bu tarihçilerin eserlerinde meselâ bir devletle ilgili olaylar ele alınarak onlara dair rivayetler nakledilmiş, ancak bu devleti ortaya çıkaran sebep, bu devletin kendisine ilke edindiği amaç, böyle bir hareketi başarılı kılan unsurlar ve bu unsurların etkin hale geldiği süreç üzerinde hiç durulmamıştır. Okuyucu, zihninde ortaya çıkan bir dizi soruya cevap bulamamaktadır (*a.g.e.*, I, 284-285). Tarih kadar tarih yazıcılığı da tarihin seyrini tayin eden güçlerle yakından ilgilidir. Diğer bir ifadeyle, yazılan tarih olup bitenin yerine geçen ikinci bir gerçeklik alanı oluşturur. Bu gerçeklik, duruma göre mevcut bir hali meşrûlaştırmak veya buna karşı çıkmak için kullanılabilir. Bundan dolayı tarih siyasetle her zaman alâkalı bir ilim olmuştur.

İbn Haldûn'a göre tarihçi kendi dönemini umranın ahvalindeki değişikliklerin farkında olarak incelemelidir. Bu hususta eski tarihçiler sadece usul açısından örnek alınabilir. Eski tarihçileri gereği gibi anlayabilmek için onların döneminin farklı olduğunu bilmek ve bu farklılıkları tesbit

etmek, bunun için de o dönemdeki umranın ahvalini öğrenmek, bu ahvali anlayarak yorumlamak gerekir. Ancak bundan sonra onun kendi dönemi için yaptığını diğer tarihçiler kendi dönemleri için yapabilirler. Bu özelliklere sahip tarihçi bazı dönemlerde ya hiç yoktur veya oldukça azdır (a.g.e., I, 325-326).

İnsan. İbn Haldûn insanın toplumun olduğu şartlarda oluştuğunu söyler; her insan içinde yaşadığı toplumun bir aynasıdır. Bundan dolayı insanın doğuştan getirdiği bazı kabiliyetleri dışında bilgi ve ahlak olarak belirlenmiş bir tabiatından bahsedilemez. Kabiliyetleri, içinde yaşadığı toplumsal şartlar çerçevesinde kazanan insan iki ayrı âlemin ortasında bir yerdedir ve onlarla müşterek bazı hususiyetlere sahiptir. Bunlardan birincisi hayvanlar, ikincisi melekler âlemidir. Bütün farklılıklara rağmen insan bu iki âlemle de irtibat kurabilecek özelliklere sahiptir. Onun bu iki âlemden ayrıldığı en önemli husus irade, kasıt ve fikir gücüdür (*Mukaddime*, III, 1069). İnsan hayvanlar âleminden fikir gücü, melekler âleminden irade ve kasıt kuvvetiyle ayrılır. İrade ve kasıt, insanın daha önceki tecrübelerinden oluşturduğu tasavvurları sayesinde ortaya çıkar. Bu noktada insan iradesi ve kastının faaliyet alanı ilâhî irade tarafından sınırları çizilmiş olan oluş ve yok oluş ile kayıtlıdır (a.g.e., III, 1069). İrade ve fikir gücü ona, hislerin oluşturduğu geçici intibaların sınırları ötesine geçerek kalıcı olanı tesbit etme imkânı sağlar. İnsan âkıl bâliğ olduğu ve zihnî bir kemale ulaştığı anı temyizî bir akla da sahip olur; bu temyizî akıl yardımıyla olaylar arasında doğrudan müşahade edilemeyen âlâkalar kurar. Hatta bu olayların ve aralarındaki ilişkilerin de gerisine gitme kabiliyetine ulaşır. Böylece olayların gerisindeki saf formları (ma'kûlât) tesbit edebilir. İbn Haldûn buna "nazarî akıl" veya "nazar" adını verir. Bu akla ulaşmanın riyâzet gibi çeşitli yolları vardır.

İnsanın toplumsal bir varlık olması var oluşunu sürdürmesinin de ön şartıdır. Diğer bir ifadeyle insanın var oluş iradesi bütün zorunlulukların esasını teşkil eder. Çünkü insan tabii ihtiyaçlarını karşılamak için başkalarına muhtaç olduğu gibi varlığını muhafaza etmek için de başkalarının yardımına muhtaçtır. Onun varlığını tehdit eden tehlikelerin başında vahşi hayvanlar gelmektedir. Fizikî güç itibarıyla bu hayvanlar karşısında zayıf olan insanın diğer canlılarda mevcut olmayan iki

özelligi vardır. Bunlar onu diğer canlılar karşısında avantajlı kılar. Bu iki özellik fikir ve eldir (a.g.e., I, 338). İnsan, elinin taşıdığı imkânları farkedip düşünme kabiliyetinin yardımıyla geliştirip kullandığı aletler sayesinde en güçlü vahşi hayvandan daha güçlü olur. İnsanın düşünme kabiliyeti ve elinin olması zanaatların ve ilimlerin ortaya çıkmasının esasını teşkil eder (a.g.e., I, 338). Ancak ne zanaatlar ne de ilimler, bir kişinin tek başına oluşturup geliştirebileceği ve kullanabileceği kadar basittir. Zanaatların ortaya çıkıp gelişebilmesi için insan toplumu zaruri olduğu gibi zanaatlar sayesinde elde edilen aletlerin gereği gibi kullanılabilmesi için de insanların belirli bir düzen içinde birbirleriyle yardımlaşması zorunludur. İbn Haldûn'un ifadesiyle, "Yüce Allah, insan cinsinin yeryüzündeki bekasını ona fikir ve el vererek garanti altına almıştır". İnsanın yapması gereken şey, kafasını ve elini kullanarak kendini korumak için faaliyette bulunmaktır. Sonuç olarak insanlar, varlıklarını sürdürmek istiyorlarsa bir toplum içinde hemcinsleriyle beraber yaşamak zorundadırlar. Bu sayede insan cinsi varlığını sürdürdüğü gibi, onun yaratılış amaçlarından olan yeryüzünün imarı ve orada halife olması da gerçekleşmiş olmaktadır. Bu aynı zamanda İbn Haldûn'un temellendirmeye çalıştığı umran ilminin konusunu teşkil eder (a.g.e., I, 338). İnsanın yeryüzünde halife olması onun yeryüzünü imar etmesi amacına yöneliktir. İnsan yeryüzünü mâmur hale getirince Allah'ın onu yaratmasındaki amacın yeryüzüyle ilgili kısmı tahakkuk etmiş olur (a.g.e., I, 340).

İbn Haldûn'a göre umranın gerçekleşmesinin en önemli şartı uygun tabii çevrenin bulunmasıdır. Hayata uygun tabii çevre olmadan hayatın ortaya çıkması ve devamı mümkün değildir. Çevrenin hayata uygunluğunun derecesi ve çevrenin kendi özellikleri, umranın ortaya çıkacağı bölgenin keyfiyeti üzerinde doğrudan etkili olur. Bu etki, kendini bir taraftan tabii çevrenin sağladığı imkânlar ve dolayısıyla sınırlar olarak ortaya çıkardığı gibi, diğer taraftan çevrenin insanın ikinci tabiatı olan karakterini tayin etmesinden dolayı da önemlidir. Bu sebeple aynı iklimde yaşayanlar sadece fizik yönünden ve mânen müşterek bir zeminde bulunmazlar; bunun ötesinde ortak karakter özelliklerine de sahip olurlar. Umran ve umranın zorunlu ön şartı olan insan toplumu bir coğrafya ve bir iklim içinde or-

taya çıkar ve bu iklimin öngördüğü özellikleri taşır. Coğrafya umranın ahvalini kendisine konu edinen tarihin mukaddimesidir. Bunun için İbn Haldûn, umran ilmini anlatmaya önce içinde yaşanan dünyayı herhangi bir değer hükmü vermeden tasvir ederek başlar (a.g.e., I, 340-386). Yedisi esas olmak üzere yetmiş coğrafi bölgenin tasvirinden sonra bu bölgelerin özellikleriyle buralarda ortaya çıkan umranın özellikleri arasında bir ilgi kurmaya çalışır.

Hayatta itidal esas olduğu için insanların maddî ve mânevî dünyaları inşa edilirken itidal bir tür standart oluşturur. Maddî dünyanın inşasında mutedil şartlar, insanlara sağladığı imkânlar vasıtasıyla mutedil bir maddî medeniyetin oluşmasını sağlar. Yüce Allah'ın bu mutedil şartlarda yaşayan insanlar arasından seçtiği peygamberler, mutedil bir mânevî dünyanın inşasının hem ilkelerini hem de örneklerini insanlara göstermişlerdir. Mutedil iklimde yaşayan insanlar bulundukları bölgeleri maddî medeniyet ve toplumsal kurumlar açısından dünyanın diğer bölgelerine göre daha mâmur hale getirmişlerdir. İbn Haldûn'a göre peygamberlerin büyük çoğunluğu özellikle bu yörelerden seçilmiştir. Bu husus onların, insanların ahlâkî kemale yönelik gelişimleri açısından en uygun özelliklere sahip olmaları ve dolayısıyla esas itibarıyla mutedil iklimi ideal haline getiren dinî kabule en yakın insanların bu yörelerde yaşamış olmalarıyla âlâkalıdır (a.g.e., I, 387-388).

İnsanların fizikî ve ahlâkî özellikleriyle yaşadıkları bölgelerdeki iklim şartları arasında doğrudan bir ilgi vardır. Çok sıcak ve çok soğuk bölgelerde doğup yetişen insanların fizyolojik özellikleri, meselâ deri ve göz renkleri, mutedil iklimlerin hakim olduğu yörelerdeki insanlarınkinden sırf bu faktörler sebebiyle farklılık arzeder. İklimdeki tedricî farklılaşma kendini deri renklerinde de göstermektedir (a.g.e., I, 388-390). Sıcak yörelerde yaşayan insanlarda gözlenen hafifmeşreplik, acelecilik ve zevke düşkünlük, mutedil yörelerde yaşayan insanların davranışlarında ortaya çıkan hafiflik, soğuk iklimlerde yaşayan insanlarda gözlenen dikkat ve tedbire yönelik vurgu, insanların karakter özellikleriyle yaşadıkları iklim arasında bir ilişki olduğunu göstermektedir. İbn Haldûn'a göre bunun, Câlî'nûs'un (Galenos) dile getirdiği ve onun gibi düşünen Kindî'nin de savunduğu, sıcak iklimde yaşayan insanların akıllarındaki ve beyinlerin-

deki eksiklikten kaynaklandığı iddiası tamamen asılsızdır. Çünkü sıcak iklimlerde yaşayan insanlar mutedil iklimlerde yaşamaya başladıklarında sıcak iklimin özelliklerinin onlardan giderek silindiği görülmektedir (a.g.e., I, 391-392).

İnsanın aldığı gıdalar da benzer bir şekilde onun fizikî yapısına ve karakterine tesir eder. Mutedil iklimde bulunan yörelerin önemli bir kısmı ziraata elverişli arazilerden oluşmaktadır. Buralarda yerleşik hayat daha yaygındır. Hayatlarını şehir, kasaba ve köylerde yerleşik olarak sürdüren insanların önemli bir kısmı bolluk ve refah içinde yaşadığı için geniş beslenme imkânlarına sahiptir. Fakat şehirlerde bolluk içinde yaşayan insanlar gereksiz hatta zararlı birçok gıda maddesini de tüketirler. Bunun sonucunda şehirliğin vücutları biçimsiz ve çirkin olur. Zihni faaliyetlerinde körelme, zekâlarında tembellik ortaya çıkar. Buna karşılık gıda çeşitleri az, hareket zorunlulukları çok olan göçebeler zor şartlarda yaşamının getirdiği zekâ keskinliğine sahiptir. Şehirde yaşayan insanlar arasında riyâzet yapanların vücut ölçüleri daha mütenasip olduğu gibi zekâları da daha keskindir. Şehirlerde yaşayan rahata düşkün insanların tahammül güçleri zayıf olduğu için kıtlık zamanlarında ve diğer güç şartlarda çok çabuk telef olabilmektedir. Buna karşılık zor şartlarda yaşayan göçebe insanlar meşakkate daha dayanıklı bir vücut ve karakter yapısına sahiptirler. Bunun sebebi insan vücudunun kendisini alışkanlıklara göre ayarlayabilme kabiliyetidir. Ancak alışkanlık belirli bir süreci gerektirir. Birçok insan riyâzete başladıktan bir müddet sonra başka insanların dayanamayacağı, onlar için tasavvuru bile zor şartlarda hayatını sürdürebilmektedir (a.g.e., I, 396-397).

İbn Haldûn, umranın fizikî-coğrafi ve insanî ön şartları üzerinde durduğu bahiste peygamberlik müessesesine özel bir yer ayırmıştır (a.g.e., I, 398-410). Bu husus, onun peygamberleri ve peygamberliği beşerî umran için gerekli maddî ön şartlardan kabul ettiği anlamına gelir. Peygamber ve onun tebliği umranın objektif ön şartlarından biridir. Peygamberliğin bir esası (vahiy), bu esası tebliğ eden peygamberin vasıfları ve kendisine verilen bazı karakter özellikleri (ismet), onu destekleyen bazı hârikulâde işleri (mûcize) vardır. Peygamberin toplum içinde ahlâkî özellikleri yanında makbul bir statüsü-

nün olması da tebliğin başarıya ulaşması açısından gerekmektedir.

Toplum. Bedevilik ve Hadarilik. İbn Haldûn, gözlemleri sonucunda tesbit ettiği toplumsal hayat şekilleri arasında ortak yanları dikkate alarak temel iki kategoriyi birbirinden ayırır (*Mukaddime*, II, 467). Bu ayrımı yaparken esas aldığı husus insanların geçimlerini sağlama tarzlarıdır. Bu iki temel kategori göçebelik (bedâvet) ve yerleşiklik (hadâret) (a.g.e., II, 474). İnsanların birlikte yaşaması zorunlu olmakla beraber hayatlarını sürdürebilmeleri için gerekli ihtiyaçlarını sağlama yolları bulundukları coğrafi-fizikî şartlara göre farklılık arz etmektedir. Birlikte yaşamının esas sebebi hayatı devam ettirmek için yardımlaşmadır. İnsanlar birbiriyle yardımlaşırken zaruri ihtiyaçlarını temine öncelik verirler. Ancak şartlar insan topluluklarının önüne çeşitli alternatifler koyar. Bu alternatiflerin en başta gelenleri yeme içme, barınma ve korunmadır. Bunlar çevrenin doğrudan verdiği imkânlarla karşılanır. Bedevilik, esasen fizikî çevrenin verdiği imkânlar üzerinde insanın herhangi bir işlem yapmadan, onunla yetinmesine dayanan bir hayat tarzıdır. Fizikî çevrede insanın müdahalesi olmaksızın mevcut olan şeyler ise daha çok bitki ve hayvanlarla onlardan elde edilen yiyecek, giyecek ve diğer eşyalar. Göçebelik, insanın mahlûkat üzerinde onu değiştiren bir tasarrufta bulunmadan ondan istifade etmesi, yaşaması için zorunlu olan ihtiyaçlarını sağlayarak hayatını sürdürmesidir. Bundan dolayı göçebe vermeden almayı hayatının esas ilkesi haline getirmiştir. Bunun neticesinde göçebe, fizikî-coğrafi şartların önüne koyduğu ile yetinmek ve bunu tükettikten sonra kendisine benzer imkânları sunan başka bir yer aramak zorundadır. Bu anlamda göçebelik insanların birlikte yaşama biçimlerinin ilk ve öncelikli şeklidir (a.g.e., II, 467-468). Göçebenin herhangi bir yerde uzun süre kalması mümkün değildir. Hayvancılıkla uğraşan göçebeler sadece kendi ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmaz, hayvanların da ihtiyaçlarını temin için gayret sarfetmek zorunda kalırlar. Bu sebeple sürekli yer değiştirmek zorundadırlar. Hayat tarzları elde ettiklerini muhafaza ederek biriktirmeye elverişli olmadığından buldukları ile yetinirler. Bunun temelinde ise kontrol edemedikleri bir çevreye bağımlı olarak yaşamaları ve çevrenin kendilerine sunduğu

imkânlarla sınırlı kalmaları yatmaktadır (a.g.e., II, 468). Göçebeliliğin en belirgin özelliği zor şartlarda hayatı sürdürme mücadelesi verilmesidir. Göçebelikle hayat mücadelesi çift yönlü olarak gerçekleşir: Yiyecek ve içecek temini, düşmanlardan korunma. Her iki açıdan da insanların birbirlerinin desteğine olan ihtiyacı hayatı önem taşır. İnsan tabiatı, sadece yaşama ve yaşatma değil başkalarına hâkim olma iradesine de sahiptir. Kısaca bedevilik, zorunlu olarak bir toplumsal hayatı gerektirdiği gibi toplumsal hayat da zorunlu biçimde bir dayanışmayı (asabiyet) gerektirir. Dayanışma da hâkimiyet iradesini ortaya koyar.

İbn Haldûn "bedevî" ile "hadarî" arasında tefrik etmek için "zarurî", "hâcî" ve "kemalî" kavramlarını kullanır. Zarurî hayatta kalabilmek için gereken yiyecek, giyecek ve meskenden ibarettir. Hâcî zaruret arz etmeyen, ancak mevcudiyeti insanı daha da rahat ettirecek, o an için olmasa bile gelecekte ihtiyaç hissedilebilecek şeylerdir. Kemalî ise gelecekteki ihtiyaçlarını karşılama konusunda belli bir noktaya gelmiş olan insanların estetik ve başka kaygılarla geliştirdiği hususlardır. Bedevîler zaruri olanla yetinmek zorundadır. Hâcî ve kemalî ile sadece hadarîler ilgilenilir. Hadarîlerin toplu olarak yaşamalarının sebebi hâcî ve kemalî olanı geliştirerek muhafaza etmektir. İbn Haldûn bu kavramları muhtemelen Gazzâlî'den almıştır. Bu konu, Gazzâlî'nin özellikle *e'l-Mûstaşfâ*'sının "makâsîdüş-şerîa" ile ilgili kısmında incelenmiştir.

İnsanlığın tarihi seyri içinde mevcut olan bedâvet-hadâret-fesad çizgisini İbn Haldûn, tarihin yaşadığı umranın ahvali açısından en esaslı gerilim olarak kabul eder. Bu gerilim bir anlamda tabii ve dolayısıyla zorunludur. İbn Haldûn'a göre bedevîler hayat şartları gereği cesur ve hemen bütün işlerini kendileri gören insanlardır. Buna karşılık yerleşik hayata alışmış olan kişiler sadece bir konuda uzmanlaşmışlardır. Bunlar, güvenlik de dahil olmak üzere bütün alanları ya başkalarına veya tâbi oldukları bir efendiye bırakmışlar, rahatlarına düşkün, dolayısıyla zor şartlarda yaşayamayacak duruma gelmişlerdir. Bunun sebebi, insanın zaman içerisinde alışarak benimsediği ve bir meleke haline gelen özelliklerin doğuştan getirdiği özelliklerin yerini almasıdır (a.g.e., II, 478-479). İnsan hayatında asıl olan zaruri ihtiyaçların teminidir; bu

da göçebelikle sağlanır. Bundan dolayı göçebelik insanların hayat tarzları arasında öncü ve önceliklidir. Göçebelerin zamanla zaruri olanı teminde bir noktaya gelip hâci olanı düşünmeye başlamaları, çevrelerini yavaş yavaş kontrol altına almaları, o çevrenin sağladığı imkânları kullanmaya başlamaları anlamına gelir ki bu da yerleşik hayata geçmek demektir. Bu aşamada giyim için elbise, ikamet için ev, korunmak için kaleler inşa edildiği gibi bunlarla ilgili iş bölümü ortaya çıkmaya başlar. Burada temel soru, göçebelikten yerleşik hayata geçiş sürecinin bir zorunluluk arzeditip arzetmediğidir. İbn Haldûn bu durumu zaruret değil imkân kategorisi içinde görür. Bunun anlamı, göçebelikle yerleşik hayat arasında geçişli bir ilişkinin mevcut olmasıdır. Yani bazı göçebeler zaman içerisinde yerleşik hayata geçerken yerleşik hayatta bulunan bazı insan toplulukları da bir süre sonra yeniden göçebe haline gelebilirler. Her ne kadar birinci durum ikinciye göre daha yaygın ise de aralarında tek yönlü ve zorunlu bir ilişki yoktur. Ancak bedevîlerde ilk fırsatta yerleşik hayata geçme konusunda bir eğilim mevcuttur. Bedevîlikle hadarîlik arasındaki ilişki birincinin ikincinin aslı, ikincinin ise birincinin amacı ve sonuçlarından biri olmasıdır (a.g.e., II, 473).

Hadarî bir hayat yaşayan insanların bu hayat tarzının getirdiği düzene uyma zorunluluğu ve toplumsal iş bölümü neticesinde ortaya çıkan rahat yaşama tarzı insanların karakterlerinde oldukça önemli farklılıklar meydana getirir. Bunu özellikle zalim yöneticilerin güç kullanarak insanları belli bir davranış biçimine zorlaması söz konusu olduğunda daha açık bir şekilde görmek mümkündür. Çünkü zorbalığa dayalı yönetimler insanların teşebbüs gücünü yok eder. Bu şartlarda yaşayan insanlar güdülen, kendiliğinden herhangi bir teşebbüste bulunmayan, korkak kişiler haline gelir. Bu durum sadece bir nesilde ortaya çıkmaz; zaman içerisinde insanlar kendi güvenliklerini başkalarına tevdi etmenin sonucu olarak kendilerine güvenlerini de yitirir, korunmaya muhtaç kadın ve çocuklar haline gelirler (a.g.e., II, 478).

İbn Haldûn'a göre insan tabiatı iyilik ve kötülüğe meyyaldir. Ancak insan dine tâbi olmaz veya kötülüğe sevkeden alışkanlıklardan kaçınmaya dikkat etmezse kötülüğe kaymaya daha elverişlidir. Bir insanın başka bir insana düşmanlıkta bulunması ve ona zulmetmesi onun karakterinin bir parçasıdır. Bu sebeple bütün insan toplulukları birbirlerine düşmanlık ve zulüm etmelerini engelleyecek tedbirler almışlardır. Sonuçta hadarî bir hayata geçmiş olan yerlerde hükümdarlar koydukları kurallarla insanların birbirlerine zulmetmelerine engel olurlar. Yöneticilerin zaman zaman yaptıkları zulümler, bütün toplum fertlerinin birbirlerine karşı yapmaları mümkün olan zulümler dikkate alındığında istisnâ bir durum arzeder (a.g.e., II, 482).

Bedevîler arasındaki düşmanlığı yaşları ve tecrübeleriyle saygı gören ve sözü dinlenen insanlar engelleyebilir. Dış tehlikeleri ise savaşılabilecek durumda olanlar savuşturur. Bedevîleri birlikte yaşadıkları insanları savunma konusunda zorlayan bir emir bulunmadığı için bu işi yapmalarının daha farklı bir sebebi vardır. Bu da insanın kendi akrabalarına karşı duyduğu yakınlık ve bağlılıktır. Bu bağlılık Allah tarafından insanın tabiatına nakşedilmiştir. Göçebe olarak yaşayan insanlar arasında tabii bir aidiyet ve bağlılık mevcuttur. Bu sayede güçlü olanlar kendi hayatlarını tehlikeye atarak yakınlarını korumayı göze alabilirler. Göçebeler arasında mevcut olan dayanışma ruhu (asabiyet) onları barış zamanında düşmanların saldırı azmini kırarak, savaş zamanında ise düşmana karşı ortak savunma yaparak zulümden korur. Bundan dolayı asabiyet ve nesep bağı olmayan insanlar göçebe halinde yaşayamazlar. Çünkü onları zorluklar karşısında direnmeye itecek herhangi tabii bir güç mevcut değildir (a.g.e., II, 483).

İbn Haldûn'a göre insan akrabalarına mânevî bir yakınlık duyar. Bu yakınlık hissi zor durumda kaldıklarında onları kurtarma arzusu ve gayreti olarak kendini gösterir. Nesep ilişkisi, insanların akrabalarına tabii bir şekilde duyduğu yakınlıktan ve tabii bir eğilimden ibarettir. İbn Haldûn'un nesebi, insanda mevcut olan bu tabii eğilime dayanarak insanlar tarafından teşkil edilmiş bir ilişki biçimi olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Bundan dolayı yakın akrabalar arasında ilişki kesilir ve birbirlerinden uzaklaşırlarsa o zaman nesep sadece bir bilgidir ibaret kalır. Bu durumda nesebin, insanlar arasında yakınlaşma ve dayanışma sağladığı oranda varlık kazanan vehmî bir şey olduğu farkedilir (a.g.e., II, 484-485). Yani nesep tabii bir şey olmakla birlikte vehmîdir. Bu da onun itibarî olması anlamına gelmektedir. İtibarî ve vehmî bir

varlığı olan nesep esasen kan bağıını ifade etmek için kullanılmaktaysa da onun ötesinde bir alâkayı ifade etmektedir. Nesebin esasını aynı anne ve babadan veya akrabalarından gelen insanların normal şartlar altında diğer insanlara göre daha çok bir arada yaşamak zorunda kalmaları ve aralarında diğerlerine göre daha yoğun bir mânevî bağın ortaya çıkması teşkil eder (a.g.e., II, 568).

İbn Haldûn, bedevî topluluklarda bütün zorunlu ihtiyaçların temin edildiğini gösterdikten sonra bunun aynı zamanda bir tür siyasî hayat şekli olduğu üzerinde durur. Bedevîleri tarihte bir faktör haline getiren şey, varlıklarını muhafaza etmeleri için zorunlu olarak aralarında ortaya çıkan asabiyet ve asabiyetle ortaya çıkan gücün başkalarına tahakküm etmeye yönelmesidir. Bu yönelme esnasında toplum henüz bedevîdir; ancak "mülk"e doğru attığı her adım onu bedevîlikten uzaklaştırır.

Devlet ve Mülk. Toplumsal varlık alanında bazı karakter ve ahlâk özellikleri kazanan insan, zorunlu olarak diğer insanlarla beraber yaşarken yakın akrabalık ilişkilerinin getirdiği bir bağlılık duygusu ile yakın akrabalarını uzak akrabalarından, onları da aralarında akrabalık bağı olmayan diğer insanlardan ayırır. Bunun neticesinde toplumda birbirleriyle özel dayanışma içinde bulunan gruplar ve güç odakları ortaya çıkar. Bunlar arasında güçlü en fazla olan, toplumsal gerçeklik ve varlık alanında gidişi tayin edecek başkanlığı elde eder (Muḳaddime, II, 489). İbn Haldûn, kendilerini sosyal bir mekân ve nesep açısından ortak kabul eden insanların bir toplum oluşturduklarını söyler. Bu topluma ait olan insanların kendilerini diğerlerinden ayırmasını ve bu sayede diğerlerine karşı savunma ve geçim konusunda iş birliğine yönelmesini "asabiyet" olarak tanımlar. İnsanların nesep gibi itibarî ilişkilere dayanıp oluşturdukları asabiyet onların bir toplum olarak varlıklarını sürdürmelerinin ön şartıdır. Bir toplumda iki tür dayanışma mevcuttur. Bunlardan birincisi insanların yakın akrabaları ile olan dayanışmalarıdır ki asıl asabiyet budur. İkincisi, daha çok aynı mekânda yaşayan insanların uzun süren bir birlikte yaşama süreci içinde ortaya çıkan ve ilkinin göre daha gevşek olan bir dayanışma tavrıdır. Bu da bir "üst asabiyet"tir. Toplum içerisinde asabiyet sahibi gruplar arasında bir hâkimiyet mücadelesi başlar ve sonunda en güçlü olan di-

ğerlerine hâkim olur (a.g.e., II, 728). Bu durum, toplumsal hayatın zorunlu olarak bir otoriteyi gerektirdiği olgusu ile de örtüşür. Çünkü toplum içerisinde düzen sağlanmadığı, insanların hak ve görevlerinin tesbit edilmediği ve bunlara uyulmasını gözeten bir merci bulunmadığı takdirde toplumsal hayat devam edemez. Böylece güç, kendisine meşrû bir geçerlilik alanı bulduğu gibi toplum da bu sayede varlığını sürdürür. Ancak toplumsal düzenin gözetilmesi her toplumda ve her yerde aynı şekilde gerçekleşmez. Bazı toplumlarda asabiyyet mensupları arasında bulunanların en iyilerinden biri otoriteyi şahsında temsil eder (a.g.e., II, 499, 573-574).

Bir kabile içinde iktidarı eline geçirerek iç işlerini düzene sokan asabiyyet sahip olduğu güç gereği bununla yetinmez, daha uzak kabile ve toplulukları da hâkimiyeti altına almak için uğraşır. Böylece güçlenen asabiyyet daha fazla güç ve hâkimiyet talep eder. Bunun neticesinde “devlet” ve “mülk” denilen toplumsal bir varlık şekli ortaya çıkar (a.g.e., II, 539-540). Devlet olma yoluna girmiş bir asabiyyet, karşısında kendisini savunacak gücü olmayan bir devletle karşılaşırsa onun yerine geçer; onun hâkim olduğu bölgelere sahip olur. Eğer karşısındaki devlet yeterince güçlüyse veya asabiyyet ortaya çıkarılabileceği gücün tabii sınırlarına ulaşmışsa daha ötesine teşebbüs edemez. Bu durumda ya bulunduğu devlet içinde devleti taşıyan asıl asabiyyetin gerisinde ve ona itaat etmiş bir güç halinde kalır yahut bağımsız olmakla birlikte sınırlı-güçlü bir birim olarak varlığını sürdürür. Tarihî-toplumsal varlık alanı aynı zamanda bir güç oluşturma ve güç talebi alanıdır. Toplum olarak yaşamak güce dayanır, güç de hâkimiyeti birlikte getirir. Hâkimiyet gücü artırır, artan güç daha fazla hâkimiyet talep eder; bu durum şartlar ve zamanın imkân verdiği ölçüde sürer. Ancak sahip olunan güç zaman içerisinde yok olmak zorundadır. Her şey bir sona, her son yeni bir başlangıca doğru gider (a.g.e., II, 500). Aynı şekilde bir kabilenin başka bir güce itaat etmesi ve diğerlerine göre daha aşağı bir konumda olması da kabileden asabiyyetin yeterince güçlü olmadığına işaretidir. Bu durum o kabilenin mülke ulaşmasının önündeki önemli engellerden biridir. Çünkü kendini savunacak durumda olmayanların daha ötesini talep etmesi mümkün değildir. Mülke ulaşamayan asabiyyet ise zaman içerisinde yok olur.

İbn Haldûn’a göre mülk zorunlu olarak asabiyyetle elde edilir. Asabiyyet mülkün gerekli şartı olmakla birlikte yeterli şartı değildir. Mülkü sağlamak ve muhafaza etmek için ahlâkî faziletlerle de sahip olmak gerekmektedir. Mülke yönelmiş olan asabiyyetin fizikî anlamda güçlü ve üstün olması yanında; ahlâkî meziyetlere de sahip olduğunu göstermesi ve insanların onu aynı zamanda ahlâkî açıdan üstün görmesi icap eder. Bu noktadan bakıldığında İbn Haldûn’un iktidarda zorunlu olarak iki unsur aradığı söylenebilir. Bunlardan birincisi asabiyyet, diğeri ahlâkî unsur yani “hılâl”dir. Bu iki unsur olmadan iktidarın kalıcılığını ve nisbeten sürekli olduğunu gösteren mülk ve onun bir sonraki ve daha kâmil bir aşaması olan devlet ortaya çıkmaz. Bu durumda, iktidarın sürekliliğini sağlayan ahlâkî unsurun asabiyyeti temsil eden hükümdarda gerçekleşmesi, yani onun ahlâkî meziyetlere sahip olması yeterli değildir. Çünkü hükümdar yönetimi temsil etmekle birlikte yönetim ondan ibaret değildir. Yönetim asıl olarak asabiyyetin elindedir. Asıl tayin edici faktör asabiyyet mensuplarının ahlâkî durumlarıdır. Eğer onlarda gerekli faziletler mevcut değilse yönetim bir zulüm mekanizması haline dönüşerek sadece güce ve zorbalığa dayalı bir hal alır ve ahlâkî meşruiyetini yitirir. Böyle bir yönetim varlığını uzun süre devam ettiremez.

Bu düşüncesini insan tabiatıyla ilgili olarak da temellendiren İbn Haldûn’a göre insan, tabiatının hayvanî kısmıyla daha çok başkalarına karşı varlığını sürdürme çabası içinde iken insanî tarafıyla başkalarıyla birlikte yaşama gayreti içindedir. İnsandaki bu birlikte yaşama onun “nâtık” ve “âkıl” olmasıyla doğrudan alakalıdır. Hayvanî tarafıyla insan şerre, âkıl ve nâtık yanıyla hayra daha yakındır. İnsanın hayra yakın olması mülk ve siyaset denilen toplumsal formlara esas teşkil ederek onların ortaya çıkmasını sağlar. Buradan İbn Haldûn’un mülk ve siyasete insanlara ait bir tür “üst ve üstün varlık alanı” olarak baktığı anlaşılmaktadır. Zira insanda hayra meyil bulunmasaydı mülk ve siyaset oluşmazdı. Bu durumda hem asabiyyetin hem de ahlâkın gayesi mülktür denilebilir. Bu da bir anlamda, ahlâkî ve toplumsal olanın birleşerek tarihî-toplumsal varlık alanını tamamladığı mânasına gelmektedir. Mülk ve devlet tarihî-toplumsal varlık alanının önemli formlarından biridir. Varlık ise esasen

müsbet bir şey olduğu için menfi olan şerre istinat edemez; müsbet olan hayra dayanmak zorundadır. Şer sadece bir kısım insan için menfaat, diğer insanlar için zarar ve acı anlamına geldiğinden insanların büyük bir kısmının kendi aleyhlerine olan şerre destek olması çok uzak bir ihtimaldir. Böylece hem tarihî-toplumsal varlık alanı, hem de onun gerçekleşme formlarından olan mülk ve siyasetin şerre dayanarak ortaya çıkması mümkün olmadığı gibi şerre dönüşükten sonra varlığını sürdürmesi de mümkün değildir. Siyaset zorunlu olarak hayrın bir neticesidir; aksi takdirde varlığını muhafaza edemez. Bundan dolayı İbn Haldûn siyaset ve mülkü halka kefalet, kullar arasında Allah’ın hükümlerini icra etmek için halifelik olarak görür (a.g.e., II, 505).

İbn Haldûn’un ahlâka yaptığı vurgu mülkün de itibarî bir varlık şekli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu husus, onun tarihî-toplumsal varlık alanı ile mülk ve siyaset arasında bir alâka kurduğunu göstermekte, toplum ve siyaset görüşünün esasını teşkil etmektedir. Mülk ve siyaset itibarî bir varlık alanı olduğuna göre varlığını itibara borçludur. Burada “itibar” kelimesini iki anlamda düşünmek gerekir. Bunlardan birincisi kendinde bir varlığı olmadığı, dolayısıyla bir kurgudan ibaret olduğudur. İkincisi, mülk ve siyasetin, hatta asabiyyetin insanların yükledikleri ve kendi yükledikleri işlevlere daha sonra uymaları anlamına gelir. İbn Haldûn insanların dünya hayatları ve maslahatlarını “hayır” kavramıyla ifade eder. Hayır burada “insanların maslahatlarını dikkate alan veya koruyan” anlamına gelmektedir. Bu anlamda şeriat, en yüksek hayrın kendisiyle gerçekleştiği ilke ve kurallar bütünüdür. Ortaya çıkıp güçlenmekte olan asabiyyet bir taraftan ahlâkî faziletlerle sahip olmak zorunda olduğu gibi, diğer taraftan kendisini bir güç ve bir otorite olarak kabul ettirmek ve daha fazla güç kazanabilmek için bu ahlâkî özelliklerini sonradan bu asabiyyete intisap edenlere ispat etmek zorundadır (a.g.e., II, 505). Yani mülke doğru giden bir toplumun aynı zamanda ahlâkî açıdan güçlü bir durumda olması zorunludur. İktidar kesinlikle şahısların değil toplumların, en azından iktidarı taşıyacak kadar bir grubun üstlenip yürütebileceği bir sorumluluk ve ehliyeti gerektirmektedir. İbn Haldûn, bunun böyle olmasını ilâhî iradeye bağlayarak bir an-

lamda kevn ve fesad âleminde mevcut olan "sünnetullah" a benzer ikinci bir sünnetullahın varlığını tesbit eder.

Galiplerle mağlûplar arasında her zaman zorunlu olarak bir düşmanlık ilişkisi olmadığına işaret eden İbn Haldûn genellikle mağlûpların galipleri taklit edilebilecek alanlarda taklide meylettikleri görüşündedir. Zira mağlûplar galiplerde bir kemal olduğuna ve bu kemal sayesinde onların kendilerine üstünlük sağladığına inanırlar. Bu inancın sebebi, ya galip geleni üstün görmek veya onun üstünlüğünün güçten değil bir başka şeyden kaynaklandığını var saymaktır. Galibiyetin esasını asabiyet ve ona dayalı güç yerine galiplerin hayat tarzının teşkil ettiği zannı da taklide yol açan sebeplerdendir. Galip gelene zorunlu olarak bazı konularda itaat edilir. Galibin kemal sahibi olduğu inancı mağlûpları ona tâzime yöneltir. Bu tâzim hissi, mağlûplarda galiplerin üstünlüğü konusunda bir inanca dönüştükten sonra galiplerin bütün hallerine isteyecek ve severek uymaya başlarlar. Bunun belirli bir sınırı yoktur. İbn Haldûn, galiplerle mağlûplar arasındaki ilişkiyi baba ile oğul arasındaki ilişkiye benzetir. Oğulun babaya uyması, onun babasında olduğuna inandığı kemale dayandığı gibi mağlûp da galibi benzer bir şekilde görür. Bu husus, hükümdar ile onun etrafında bulunan memurlar arasında da gözlenmektedir. Aynı şekilde, "Halk hükümdarının dini üzeredir" sözü de halkın hükümdarına benzemeye çalıştığını anlatır. Bu da hükümdarın kemal sahibi olduğuna dair inanca dayanır. İbn Haldûn, kendi döneminde Franklar'ın hâkimiyeti altına girmiş olan Endülüs müslümanlarının Franklar'a benzemeye çalışmasını bu görüşünü teyit eden bir örnek olarak zikreder.

İbn Haldûn, devlet fenomeninin ortaya çıkma süreciyle böyle bir fenomenin ortaya çıkması neticesinde oluşan yeni durumları birbirinden ayırır. Devlet fenomeninin ilk defa ortaya çıkması için bazı ön şartların gerçekleşmesi gerekir. Bunların ortaya çıkmasında fertlerin herhangi bir rolü bulunmamaktadır. Toplumsal hayat kendi tabiatının gereği mülk ve devlet denilen aşamaya ulaşır. Devlet, belli bir süre sonra ortadan kalkarken genellikle varlık alanı yok olmaz; onun yerine başka bir devlet veya devletler geçer. Bir devletin ortaya çıkmasıyla mevcut devletten başka bir devletin ortaya çıkması, ana hatlarıyla birbirine benzemekle birlikte birbirinden farklı yanları da vardır.

İbn Haldûn'a göre devletin gücü ve sınırı onu kuran asabiyetin gücü ile orantılıdır. Asabiyet gücü tabii bir kuvvettir. Her devletin dayandığı asabiyetin ulaşabileceği tabii bir sınırı vardır ve devlet bu sınırı aşamaz. Aynı şekilde devleti taşıyan asabiyetin gücü onun dünyayı imar eden eserlerinin büyüklüğünü de tayin eder. Devlet, hâkimiyeti altına aldığı bölgelerin hepsini aynı derecede güçlü olarak savunamaz; merkezden uzaklaştıkça savunma gücü azalır. Bu azalma bir noktaya ulaştığında etraftaki diğer güçleri hâkimiyeti altına alamayacak duruma gelir. Devletin tabii sınırı, hâkimiyeti altında bulundurduğu ve savunabileceği son noktalarlardır. Bu sınır devletin gücündeki değişmeye bağlı olarak genişler veya daralır (a.g.e., II, 532-534). İbn Haldûn, İslâmiyet'in ilk döneminde başlayan ve hızla yayılan fütuhatin belirli bir dönemden sonra duraklayarak daha ileriye gidemeyişini müslümanların asabiyetlerinin ve asabiyet gücünün tabii sınırlarına ulaşması ile açıklar. Tabii sınırların asabiyetin gücüyle olduğu kadar asabiye mensup olanların sayısı da ilgisi vardır (a.g.e., II, 534-536).

Her türlü varlık gibi mülk de kendi tabiatında olanı gerçekleştirir. Mülkün tabiatı arasında İbn Haldûn'un özellikle zikrettiği hususlardan biri iktidarın ortak kabul etmediğidir. Devlet kuran asabiyet, zamanla bir tür üst asabiyet oluşturarak kendi gücüne diğerlerinin gücünü de ekler ve daha geniş bir alanda tesirli ve istikrarlı bir mülk ortaya çıkarır (a.g.e., II, 539). Ancak istikrar kendisiyle birlikte başka sonuçları da getirir. Meselâ reis konumunda olan kişi, istikrarla beraber yavaş yavaş iktidarı şahsileştirerek asıl güç sahibi olan asabiyet mensuplarını zamanla yetki ve güçten uzaklaştırır; böylece iktidara gelmesini sağlayan ve dolayısıyla iktidarda hak sahibi olan unsurların yerine asabiye mensup olmayan, sadece kendine sadık insanları getirir (a.g.e., II, 542). Bunun asıl sebebi insandaki ilâhlâşma eğilimidir. Bu eğilim tarihî-toplumsal varlık alanının düzeni ve istikrarı açısından da zorunludur. İktidarın tek elde toplanmasının genellikle ikinci ve üçüncü nesilde gerçekleştiğini müşahade etmek mümkündür (a.g.e., II, 540). Mülkün tabiatı gereği mülkle birlikte ortaya çıkan ikinci bir özellik de refahtır. Refaha bağlı olarak mülk sahipleri arasında bütün alanlarda bir zevk inceliğine yönelme görülür. Artık sadece sıradan ihtiyaç-

larla uğraşılmaz; bunun çok daha ötesinde lüks ve zevk mülk sahiplerinin ilgi alanı içine girer. Bu noktada gidilebilecek sınırlar, sahip olunan mülkün imkânları ile servet ve kültürle doğrudan alakalıdır. Mülkün tabiatı arasında rahatlık ve sükûn arayışı da vardır. Asabiyetin amacı iktidardır. İktidarda olan bir asabiyet tabii sınırlarına ulaşmışsa onun artık talep edeceği, ulaşmak için gayret sarfedeceği bir değer kalmaz. Bu durumda yapılacak tek şey, o zamana kadar sarfedilen gayretle elde edilen mülkün semeresini görerek rahat ve sükûn içinde yaşamaktır. İktidar sahipleri de iktidarlara istikrar kazandıktan sonra rahata yönelirler. Artık güzel yaşama ve gününü gün etme onlarda bir amaç haline gelir (a.g.e., II, 541, 548).

İbn Haldûn'a göre mülk, tabiatının gerektirdiği şeyleri gerçekleştirdiği zaman olgunluk çağına ulaşmış ve yavaş yavaş yaşlanmaya başlamış demektir. Çünkü imkânlar gerçekleştikten sonra unsurlar varlık sebeplerini yitirir. Varlık sebebini yitiren herhangi bir şey de varlığını yitirir. Asabiyet devlete, devlet de istikrara kavuştuğu zaman varlık sebebini gerçekleştirmiş olur. Varlığın sağladığı nimetlerden istifade etmek var oluşun amacı haline gelince varlığı sağlayan sebepler aslı gayelerini, dolayısıyla anlamlarını yitirirler. Bu durum sonun başlangıcı demektir.

Lüks ve rahat devletin ilk aşamasında gerçekleşmeye başlarken gücü arttırıcı bir olgu olarak müsbet tesirler ortaya çıkarır. Refah sayesinde nüfus ve asabiyette bir artış görüldüğü gibi mevâlîde ve sanatlarda da bir artış olur. Ancak müsbet olan bu gelişme zaman içerisinde masrafların da artmasını birlikte getirir. İnsanlar rahat bir hayat için yüksek masraflar yapmaya alıştıktan sonra bunlardan kesinlikle tâviz vermeye yanaşmazlar ve giderek daha fazlasını talep ederler. Fakat imkânlar sınırlı, masraflar ve lüks sınırsızdır. Bu durumda rahata ve masraflara yönelme devlet açısından çok önemli ve vahim neticelerini göstermeye başlar. Başlangıçta devlet ve umran için bir kuvvet kaynağı olan lüks ve refah onu kemiren ve sonunu hazırlayan bir süreç haline gelir. Bu husus, devleti ve mülkü kurup taşıyan asabiyet aleyhinde bir gelişmeye dönüşünce artık devletin yerini diğer bir asabiyetin teşkil edeceği başka bir mülke bırakma sürecine girmesi başlar. Bu durum er veya geç tahakkuk ede-

rek devlet yeni sahibinin eline geçer ve aynı süreç yeniden yaşanmaya başlanır.

İbn Haldûn'un tavırlar (aşamalar) nazarıyken, onun tarihî-toplumsal varlık alanını nasıl kavradığının önemli bir misalinin teşkil etmektedir (a.g.e., II, 553-556). Bu tavırlar, şahısların veya grupların planlayarak gerçekleştirdikleri veya planlayarak değiştirebilecekleri bir şey değildir; tarihî-toplumsal varlık alanının mahiyeti gereği ortaya çıkar ve yok olur. Bundan dolayı tavırların farkında olmakla olmamak arasında önemli bir fark yoktur. Bazı şeylerin bilinmesi, belki bazı adımların daha geç veya daha erken atılmasına yardımcı olur, ancak sürecin tâbi olduğu kuralları değiştiremez. Çünkü tarihî-toplumsal varlık alanının tâbi olduğu kurallar bu varlık alanının mahiyeti ve tabiatının zorunlu neticesidir.

Buna göre bir devletin kuruluş devri onun ilk aşamasını ifade eder. Devlet bu aşamada asabiyetin müşterek gayretleriyle ortaya çıkar. Devlet varlığın tacidir, güç ile iyi ahlâkın bir araya gelmesidir. Güç ile iyi ahlâkın bir araya gelmesi insanın "hâlife" olması ile alâkalıdır. Devlet güce, güç de asabiyeğe bağlı olduğu için devleti kuran iradenin bir asabiyeğe dayanması zorunludur. Bu varlık alanının ortaya çıkması ile aynı zamanda mülk de gerçekleşir. Mülk ise netice itibarıyla sahip olmayı ifade eder. Mülk bir yönüyle maddî, diğer yönüyle de mânevîdir. Maddî kısmı doğrudan güce, mânevî kısmı ahlâka tekabül eder. Sadece güç ile ahlâkın birleşmesi yeni bir varlık alanını inşa edebilir. Bundan dolayı ilk aşamasında mülkün sahipleri diğer insanlara göre imtiyazlı bir konumdadır. Devletin kuruluş döneminde asabiyet sahiplerinde bulunan ahlâk ve yönelişler toplumda hâkim olacak olan ahlâk ve yönelişlere örnek teşkil eder.

İkinci aşamada asabiyetin elinde olan gücün şahsileşmesi süreci başlar. Bu süreç, iktidarın tek bir kişinin veya ailesinin elinde toplanmasıyla sonuçlanır. Bu iktidarın tabiatı gereğidir. İktidar, mahiyeti itibarıyla müşterek bir hususiyet arz etmeyi uzun süre devam ettiremez. Çünkü iktidar ortaklık kabul etmez. İktidarın şahsileşmesi süreci bütün yetkilerin tek elde toplanması anlamına gelir. Böylece devleti kuran iradenin ve gücün devletin selâmeti açısından güçsüz kılınması süreci başlar. Ancak güç olmadan iktidar devam edemeyeceği için daha farklı bir güç asabiyetin sahip olduğu mevkiye yer-

leşir. Bu yeni güç, hem gücünü aldığı kaynak hem de özellikleri açısından devleti kuran güçten farklıdır. Bu ikinci aşamanın sonunda, iktidarı içeriden tehdit etme ihtimali yüksek olan bir tür istikrar-sızlık faktörleri tesirsiz hale getirilerek devletin istikrarı sağlanmış olur (a.g.e., II, 567-570).

Üçüncü aşama, sağlanan siyasî istikrarla birlikte elde edilen imkânlardan faydalanma dönemidir. Bu aşamada artık istikrarı tehdit eden unsurlardan arınmış olan iktidar, hem dış hem iç tehditlere karşı kendini savunacak olan askerlere ve ülkenin imarına özel itina gösterir. Yönetimde görev alanlar büyük bağlı ve hediyeyle mükâfatlandırılır. Siyasî alanda sağlanmış olan istikrar, iktisadî alanda da ülkenin zengin hale gelmesiyle kendini gösterir. Siyasî istikrarın esasını ise kâinatda tek hâkim olduğu gibi devlette de iktidarın tek elde toplanması teşkil eder. İbn Haldûn bu hususu varlığın kemale ermesi olarak görür. Ancak varlığın kemale ermesi aynı zamanda çöküş ve yok oluşa yönelmesi demektir.

Dördüncü aşama, istikrarın sadece ulaştırılması gereken bir durum değil olması gereken ve yegâne doğru olan durum olarak anlaşılmasıyla alâkalıdır. İstikrar alışılan durum haline geldikten sonra ortaya çıkan yeni âdetler olması gereken âdetler olarak kabul edilir ve bunları ortaya çıkaran sebepler unutulur. Bunların anlamı ve işlevinden daha çok kendileri önemli kabul edilir. Bu bir taklit döneminin başlaması demektir. İktidarı elinde tutan ve iktidara hizmetleriyle katkıda bulunanlar için iktidarın amacı sadece mevcudu muhafaza etmekten ibarettir. Bu aşamada devlet hem iç işlerinde hem dış ilişkilerinde muhafazakârdır. Devleti mümkün mertebe çatışmadan uzak, barış içerisinde sürdürmek yegâne gayedir.

Beşinci ve son aşama, iktidarı elinde bulunduranın onu keyfî bir şekilde kullanması aşamasıdır. Bu aşamada artık iktidar, kendini mümkün kulan dayanaklardan tamamen habersiz, kendisinin vazgeçilemez ve zorunlu olduğu yanılgısı içerisinde, kendi kısa vadeli çıkarlarını düşünerek mevcut durumdan âzami ölçüde istifade etmeyi bir ahlâkî ilke haline getirir. Bu durum devletin ihtiyarlık aşamasına geldiğini gösterir. Bu aşamada artık ne iktidarı ayakta tutan bir güç ne de bunun gerekli olduğunun farkında olan bir yönetici mevcuttur. İktidarı sağ-

layan güç (asabiyet) tesirsiz hale gelmiştir, dolayısıyla yok olmuştur. Herkes mümkün merteye gününü gün edip mevcuttan âzami ölçüde istifadeyi amaç haline getirmiştir. Mevcut ise sınırlı olduğu için devlet ya içeride güçlü bir asabiyet sahibi bir grup tarafından yıkılıp yeniden inşa edilir veya dışarıdan gelen güçlü bir devlet tarafından yıkılarak tarihî bir faktör olmaktan çıkar. Bütün bunlar zorunlu olarak gerçekleşen süreçlerdir. Bu süreçlerin gerçekleşmesini hiç kimse engelleyemez. İbn Haldûn'un devlet ve mülk görüşü, tarihî-toplumsal varlık alanında temel tayin edici olan gücün oluş ve yok oluş sürecini ortaya koyar. Bu süreç sadece Allah'ın bâkî olduğu kuralının bir tezahürüdür.

Siyaset. Üstünlük ve güce dayanan ve zorunlu olarak gerçekleşen mülk, tabiatı gereği zamanla var oluş amacının aksine faaliyetlerde bulunur. Bu durumda asabiyet sınırlı bir kesime menfaat sağlarken bunların dışında kalanların karşısına bir zulüm çarkı olarak ortaya çıkar. Bu ise devletin var oluş amacına aykırıdır. Var oluş amacıyla çelişen bir şeyin varlığını sürdürmesi mümkün olmadığı için her devletin kendine ait yönetim ilkelerine sahip olması, buna göre kanunlar çıkarılması ve bu kanunların uygulanması gereği ortaya çıkmıştır. Bu kanunlar büyük düşünürler, devlet adamları ve onların fikir babaları tarafından uyulması gereken kurallara ifade edilmişse buna "aklî siyaset" denir. Aklî siyaset takip eden devlette insanların büyük bir kısmının menfaati gözetilir. Ancak bunlar tamamen dünyevî menfaatler olup insanlığın yaratılış amacına uygun değildir (Mukaddime, II, 774). Bunların yanında bir başka siyaset daha vardır ki bu siyaset Allah'ın tayin ettiği bir "şâri" tarafından konulan kurallara dayanır. İbn Haldûn bu siyasete "şer'î" veya "dinî siyaset" adını verir.

Sadece şer'î siyaset insanlığın var oluş amaçlarına uygun kuralları ihtiva eder. İnsanların yaratılış amacı bu dünyada herhangi bir şekilde yaşamak veya hayatta kalmak değil âhirette saadeti sağlayacak olan dine uygun yaşamaktır. Dünya hayatının bütünü düzenleyen şariatların gelmesi, insanları en iyi bilen Allah'ın razı olduğu ölçülerin icra edilmesi içindir. Bu husus, İbn Haldûn'un mülkü varlığın tacı olarak görmesi veya insanın halifeliliğiyle ilgili görüşüyle birlikte düşünüldüğünde onun dinî siyaseti varlığın kemali için en doğru yol olarak gördüğünü

söylemek mümkündür (*a.g.e.*, II, 577). İnsana düşen görev, uymak zorunda olduğu bu zorunluluk çerçevesini farkederek dünya ve âhirette saadeti aramaktır. Bu saadete ulaşmanın yolu ise dine uymaktır. Dine uymak ve kul olarak yaşamaya çalışmak insanın asıl görevidir. Bu noktada insanların dünya ve âhiretteki maslahatlarını en iyi bilen Allah'ın bunları dikkate alarak gönderdiği dinin siyasetin esasını teşkil etmesi, hem insanın bu dünyadaki var oluş maksadına hem de burada bulunuş amacına uygun olduğundan dolayı zorunludur. Bu duruma İbn Haldün "hilâfet" adını verir ve hilâfeti, insanların dünyadaki bulunuş amaçlarını tahakkuk ettiren yegâne yönetim şekli olarak tanımlar. Hilâfet İbn Haldün'un ifadesiyle, "dini korumak ve dünyada onunla siyaset yapma hususunda şeriat sahibine vekâlet etmek" anlamına gelmektedir (*a.g.e.*, II, 576-578).

İbn Haldün'a göre tarihî-toplumsal varlık alanında bir peygamber vasıtasıyla tebliğ edilen din, umran ilmi açısından fizikî-coğrafi ve toplumsal faktörlere denk bir faktördür. Din esas itibarıyla bir "inşâ" ve olup bitene bir müdahaledir, bu sebeple de tabii değildir. Bundan dolayı şer'î haberlerde vâkıya mutabakat aranmaz (*a.g.e.*, I, 331). Dinî bir haberin kendisi "inşâî" olduğu için inanıldığı vakit bir vâkıya esas teşkil eder ve tesiri açısından diğer zorunlu ilkeler gibi gidişi değiştirir. Bu hususla ilgili olarak İbn Haldün'un verdiği en önemli misallerden biri her dinin kendi başına ve kendisine göre ilimler ortaya koymasındır. Akıl ilimleri insanlık için müşterek olmakla birlikte dinî ilimler dinle birlikte ortaya çıkan özel ilimlerdir. İbn Haldün, dinin tarihî seyir üzerindeki tesiri konusuna çok özel bir yer verir. Bu noktadan hareketle dinin değil dine bağlı olarak gidişin değiştiğini söyler. Toplumsal oluşumlar, Arap asabiyeti gibi meselelerin yanında muhtelif ilimlerin ortaya çıkmasını, bunların gelişmesini İslâmiyet ile alâkalı görür. Ona göre bütün bu oluşumların merkezi Kur'an'dır. Dil ilimlerinin ortaya çıkması, Arapça üzerinde gösterilen hassasiyet ve şer'î ilimlerde ortaya çıkan gelişmelere dayanmaktadır. Eğer şer'î ilimler gereği gibi veya belirli bir oranda gelişmeseydi akıl ilimlere dair tercüme ve teliflerin yapılması mümkün olmazdı. Bu aynı zamanda dinin "teklifi emir" ihtiva etmesiyle doğrudan alâkalıdır ve bu emir "tekvîni emir" ile birleşince insanlığın yeryüzünü imar

etmekten ibaret olan yaratılış amacı gerçekleşmiş olur. İbn Haldün'a göre hilâfet aklen değil icmâen vâciptir. Bu noktadan hareketle İbn Haldün'un, müslümanların Hz. Peygamber'den sonra bir yöneticisinin olması ve onun da siyasetini mümkün merteye dine uygun biçimde yürütmeye çalışmasını bir icmâ olarak gördüğü söylenebilir. İbn Haldün bir yönetici tayininin aklen ve şer'an vâcip olmadığı, bunun sadece İslâm ahkâmını uygulamak için gerekli olduğu, müslümanların kendi aralarında dinî hükümleri uygulaması durumunda herhangi bir yöneticiye ihtiyaçları bulunmadığı, dolayısıyla bu hususun dinî bir mesele olmadığı şeklindeki görüşü reddeder. Bu görüşü savunanların, mülk ile birlikte ortaya çıkan ve din tarafından tasvip edilmeyen birçok hususa dayanarak mülkün bizâtihi kötü olduğu kanaatine ulaştıklarını, yöneticinin bulunmadığı bir dünyada yaşamının daha uygun olacağını düşündüklerini söyler. Halbuki her ne kadar mülk ile birlikte bazı arzu edilmeyen şeyler de ortaya çıkabiliyorsa da mülkün gerçekleştirdiği esas şeyler şeriat tarafından da öngörülmektedir. Meselâ şeriat insan türünün korunmasını amaçlarından biri olarak görmekte, bu da mülk tarafından sağlanmaktadır. Şu halde mülkü iyi veya kötü olarak görmek doğru değildir, mülk sadece zorunludur. Zorunlu olarak esasen mevcut bulunan bir şeyin var olup olması değil nasıl olması gerektiği tartışılabilir. Bu hususta tayin edici olan da icmâdır. Ayrıca hükümlerin icrası bir gücü, güç de asabiyeti gerekli kılmaktadır. Asabiyet ise kendi içinde mülke yönelmiş olarak mevcuttur (*a.g.e.*, II, 581).

Halifede bulunması gereken özellikleri zikrederken İbn Haldün "el-ahkâmü's-sultâniyye" türü kitaplardaki görüşleri özetler. Bu özellikler arasında sayılan Kureyşli olma şartını ise o dönemde İslâm dünyasında mevcut kuvvet durumu dikkate alınarak söylenmiş bir şart olarak kabul eder. Ona göre ilim, adalet, kifayet ve selâmet açısından asgarî şartları taşıyan herkes halife olabilir. Halifelik esasen bir güç meselesidir; bir hak değil bir vazifedir. Bu vazife ümmet açısından farz-ı kifâye, yeterli gücü elinde bulunduranlar, yani asabiyet sahibi gruplar için farz-ı ayındır. Çünkü Allah insanı yalnız gücünün yettiğinden sorumlu tutar. Bunun anlamı, hilâfeti üstlenip yürütebilecek durumda olan asabiyet bu görevi gücünü koruduğu sürece uhdesine alarak yü-

rütmekle yükümlüdür. Bu husus, tarihî-toplumsal varlık alanının kuralları ile tamamen uyum halindedir. İbn Haldün'un ifadesiyle, "Varlık bunun şahididir; bir ümmetin veya neslin yönetim işini ona üstünlük kurandan başkası yürütmemiştir" (*a.g.e.*, II, 587).

İbn Haldün, hilâfetle mülk arasındaki ayırımı otoritenin ne olduğu noktasından hareketle belirler. Hilâfette asıl olan dinin otorite olması ve hiç kimsenin bir başkasına bir işi zorla yaptırmamasıdır. Buna göre otorite doğru olduğuna inanılarak benimsenen dindir. İnsanların herhangi bir dış faktör veya güce bağlı olmadan kendi iradeleriyle dine uymaları halinde, önceden formel bir anlaşma veya uzlaşma söz konusu olmaksızın aralarında güç ve söz birliği oluşabilmekte ve din bu oluşumun esasını teşkil edebilmektedir. Böylece ortaya çıkan söz ve güç birliği, daha başka şekillerde ortaya çıkan asabiyetlerle mukayese edilemeyecek kadar güçlü bir ilişki biçimi ortaya çıkararak dünyanın en güçlü ve en ahlâkî toplumunu oluşturabilmektedir. Bunun sonucunda güç başka ülkelere yönelerek oraları da ele geçirmeyi ister. Bu istek dinin cihad emriyle de örtüşür ve dinî bir görev haline gelir. Bu ise varlıkla değer buluşması ve ayniyeti anlamına gelmekte, başka bir ifade ile böyle anlarda varlık kemale ermektedir. Ancak bu durum da kalıcı değildir. Zamanla alt asabiyetler kendini göstererek tarihî-toplumsal varlık alanında önemli bir faktör olur. Böylece diğer asabiyetlerle bir çatışma ortaya çıkar. Öte yandan iktidar tabiatı gereği tek elde toplanarak mülke dönüşür. Mülk de kendi tabiatında olanı tahakkuk ettirerek duruma göre dinin öngördüğü ahlâkî faziletlerden uzaklaşabilmekte, zaman zaman sefahatin ve arzuların tatmin edildiği bir makam haline dönüşebilmektedir (*a.g.e.*, II, 607-608).

Hilâfetin iki temel görevi vardır. Birincisi, insanın dinin mükellef kıldığı şeylere uymasını sağlayacak ön şartları hazırlamak, ikincisi yönetimi altındaki insanların beşerî umran içinde maslahatlarını gözetmektir (*a.g.e.*, II, 624). Hilâfet, bir müessesesiz olarak bu hususları gerçekleştirmek için kendi alt kurumlarını oluşturur. İbn Haldün, bu konuların normatif tarafının fıkıhta ve "el-ahkâmü's-sultâniyye" kitaplarında ele alındığına işaretler (*a.g.e.*, II, 626) bu müesseselerin nasıl ortaya çıktığını tasvirî bir şekilde inceler. Mülk, eğer İslâmî bir hususiyet arz ediyor-

sa bu hususları hilâfete tâbi olarak sürdürür; yani mülk bizâtihi İslâmî veya gayri İslâmî bir yönetim şekli değildir. Ancak takip ettiği ilkeler açısından İslâmî bir hüviyet kazanabilir. Bu durumda hilâfetin üstlendiği görevleri ona tâbi olarak üstlenir ve devam ettirir (a.g.e., II, 664). Mülk İslâmî bir hususiyet arz etmezse tamamen dünyevî maslahatlar gözeterek varlığını ve müesseselerini oluşturur; zamanla bir zulüm çarkı haline gelir ve Allah'ın takdir ettiği âna kadar yönetimini sürdürür. Hilâfetin ve mülkün kurumları, onun tabiatında mevcut olanın mahiyetine uygun bir şekilde tahakkukundan ibarettir (a.g.e., II, 624-625). Din İslâmî devlet ve varlığın sûreti, devlet ve buna dayalı olarak ortaya çıkan tarihî-toplumsal varlık onun maddesidir. Din, İslâm devletini ve ona dayanan her şeyi tayin eden en önemli faktördür (a.g.e., II, 900).

İbn Haldûn'a göre asabiyet zorunlu olarak mülke yönelir; bedevîlik de insan tabiatı gereği hadarîliğe yönelmiş olarak bulunur. Bu yöneliş, her asabiyyetin mülke ulaşmaması gibi her zaman tahakkuk etmeyebilir; ancak böyle bir yönelişin mevcudiyeti esastır. İnsanlardaki hadarîliğe yöneliş rahat ve sükûna yöneliktir. Rahat ve sükûn hadarîlikle gerçekleştiği için özellikle mülke ulaşmış olan topluluklar hadarîliğe yönelir. Mülk sahipleri genellikle yerleşik hayatı tercih ederler. Şehirlerin ortaya çıkması devletin ortaya çıkmasından sonra mümkün olur; varlıklarının devamı da devletin veya mülkün varlığına bağlıdır. Bundan dolayı devletin şehirlerden önce de mevcut olduğunu veya şehirlerin olmadığı yerlerde devletin bulunduğunu kesin bir şekilde söylemek mümkündür.

İbn Haldûn, tarihî-toplumsal varlık alanının insanın iradesi dışında ve ondan bağımsız olarak mevcut olduğunu kabul etmektedir. Küllî irade gidişi tayin etmekte, ancak bu tayin kalıcı olan hiçbir şeyi ön görmemektedir. İnsan iradî veya gayri iradî olarak bu gidişe katılmaktadır. Allah, olayların kendi iradesi yönünde gerçekleşmesi için insanlara hidayet eder. Bu hidayete uyulsa da uyulmasa da insanlar kendi türlerinin bekasını koruyacak oluşumlara zorunlu olarak katılırlar. İnsanın cüz'î iradesi, kendi içinde barındırdığı imkânlar açısından bu oluşuma katılmayı mümkün kılacak tarzda tecelli etmektedir. Yani insan hangi kararı alırsa alsın bu karar tarihî-toplumsal varlık alanının kuralları içinde oluşmakta, böylece ilâhî

irade her hâlûkârda tecelli etmektedir (a.g.e., II, 921-922).

İlim. İbn Haldûn klasik felsefe geleneği içinde düşünen müslüman bir düşündürdür. Bu husus kendini hem ilim anlayışında hem de ilim tasnifinde gösterir. Ona göre ilim bir alanla ilgili mâlumat yığını değil bir melekedir ve bu melekeye sahip olan insanlar tarafından taşınır. İlmî taşıyanlar bir toplum içerisinde var olduklarından toplumsal şartlara bağlı olarak ilimlerin durumunda da değişiklikler ortaya çıkar. İlimler de tarihî-toplumsal varlık alanının bir parçasıdır. Dolayısıyla bu varlık alanının kuralları çerçevesinde ortaya çıkar, gelişir ve yok olur. İlimlerin en önemli özelliklerinden biri geleneksel olmalarıdır. İslâm ilim ve eğitim tarihinde geleneği sened (silsile) ifade eder. İlimler senedlerini muhafaza ettikleri sürece toplum tarafından itibar görürler. Siyasî hayatta gerçekleşen yükseliş ve düşüşler ilmî hayata da aynen yansır. İlim adamlarına ilgi, vakıf gibi müesseselerle kalıcı hale getirilirse ilim de buna bağlı olarak kalıcı hale gelebilir ve siyasî dalgalanmalardan etkilenmez (*Mukaddime*, III, 1257-1260). İbn Haldûn, ilmî bir meleke olarak görürken bu hususta dayandığı en temel tecrübe dil bilgisidir. Bir dili bilmek, onu meleke olarak kullanabilmek olduğu gibi bir ilmî bilmek de o ilmin meselelerinin çözülmesi hususunda meleke sahibi olmak anlamına gelir (a.g.e., III, 1262).

İbn Haldûn İslâm tarihinin ilk döneminde ilim ve ilim anlayışına, ilimlerin ortaya çıkışına dair önemli tesbitlerde bulunur. Bu tesbitler, ilmî ferdî bir vâkıa olarak görmediği için sosyolojik bir açıklama niteliğini taşır. İlimlerin mahiyetleri hakkındaki görüşünü tarihierinden hareketle ortaya koyan İbn Haldûn'a göre ilimler, İslâmiyet'in ilk dönemlerinde sistematik bir tarzda değil daha çok günlük hayatın birer parçası olarak nakledilen rivayetlerden teşekkül etmiştir. O dönemlerde ilim dinle aynı anlama gelmekte, Kitap ve Sünnet'ten ibaret olarak görülmekteydi. İlim hayatın kendisi olduğu için günlük hayatın içinde ve hayatla birlikte yaşanarak naklediliyordu. Hz. Peygamber'in sahâbileri çeşitli Arap kabilelerine göndermesi onlara dini öğretmeleri içindi. Bu devirde sistematik bir doktrin eğitiminin bahsetmek mümkün değildir. Farklı âdet ve örfleri olan, farklı coğrafyalarda yaşayan insanların müslüman olmalarıyla birlikte yeni örf ve âdetler ümmetin örf

ve âdetlerini zenginleştirmiş, bunlar arasında dine uymayanların tefrik edilmesi gereği ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda dinin sistematik bir şekilde öğretilmesi ve meleke haline gelmesi zarureti doğmuştur. Bu aşamada, daha önce yaşanan hayattan ibaret olan ilmin çeşitli alanlara bölünmesi kendi müstakil terminolojisi olan muhtelif ilimleri ortaya çıkarmıştır. İlim, ilk dönemlerde iktidar sahipleri tarafından değil bunların dışında kalan bir zümre tarafından taşınmış ve sistemleştirilerek öğretilmiştir (a.g.e., I, 322-323; III, 1257-1263).

İlk dönemlerde ilimle dinin aynı anlama gelmesi siyasî hayat açısından da önemlidir. İlk devirlerde halife kendi başına bir otorite değil gerçek otorite olan dinin bir mümessilidir. Tesirini insanların iç dünyasında gösteren din dışarıdan herhangi bir zorlamayı gereksiz hale getirir (a.g.e., II, 607). Dinin otorite olduğu şartlarda zâhîrî anlamda bir otoritenin doğrulara uyulup uyulmadığını takip etmesine gerek yoktur. İnsanların hayatında din ilimle, ilim de hayatla doğrudan irtibatlı, hatta hayatın bizzat kendisi olduğu için özel bir durum söz konusu olmaktadır. Ancak bu durum başladığı gibi devam etmez. Dinle ilim, ilimle hayat arasındaki ilgi de değişir ve giderek birbirlerinden farklı hale gelirler. Dinle ilim ve hayat arasındaki alâkanın keyfiyetindeki bu değişme her zaman yeniden ortaya çıkabilir; yani din, ilim ve hayat tekrar aynıleşebilir. İlim, olması gerekeni bir kenara bırakıp insanın ahvaline ârız olanları tesbit etmeye çalışır; diğer taraftan olması gerekenle de ilgisini koparmadan, fakat bunları birbirinden ayırarak varlığını sürdürür.

İbn Haldûn'un, ilmî o ilim içerisinde kullanılan terimlerden ayırması oldukça önemlidir. Ona göre ilim bir melekedir; terimler, bu meleke kullanılırken insanlar arasında anlaşmayı sağlamak için oluşturulmuş vasıtalarlardır. Bir ilmin terimlerini ezberlemek ilim sahibi olmak anlamına gelmez. Bir ilme sahip olmak demek, o ilimde karşılaşılan meseleleri başkalarının yardımı olmadan çözebilecek bir duruma gelmek demektir.

İbn Haldûn'un felsefeye, felsefenin de özellikle Tanrı'nın varlığı, peygamberlik, vahyin mahiyeti ve âhiret gibi konulara yönelik açıklamalarına yönelttiği tenkitler asıl itibarıyla epistemolojiktir. İbn Haldûn, filozofların bilme iddiasında oldukları bu konuları bilmeleri için ellerinde

bulunan imkânın (akıl) yetersiz olduğunu, dolayısıyla söz konusu meselelerin akılla kavranamayacağını, insanın bu alanda akfî olarak doğru olduğu kanıtlanmış veya kanıtlanabilir bir şey söyleyemeyeceğini savunur. Çünkü bu konular akılla ispatlanabilir veya reddedilebilir hususlar değildir. Ancak bu onun bir felsefe karşıtı olduğu anlamına gelmez. İbn Haldûn, felsefenin veya akfî ilimlerin diğer konularında çok müsbet bir tavır sergilemiştir. Kendi temellendirdiği umran ilmini ve bu anlamda tarihi hikmet ilimlerinden biri olarak görmesi, onun felsefî bağlamda düşündüğünü ve felsefeye oldukça önemli bir yer verdiğini göstermektedir. Ancak bu husus, daha önce yaşamış olan filozof ve kelâmcılarla aynı düşünceleri paylaşmak zorunda olmasını gerektirmez. Her büyük düşünür gibi İbn Haldûn da kendisinden önce elde edilen felsefî başarılarından istifade ederek o güne kadar farkedilmeyen tarihî-toplumsal varlık alanının mevcut olduğunu tesbit etmiş, felsefenin konularına bir konu daha ekleyerek tarihî-toplumsal varlık alanını felsefî bir temele oturtmuştur. İbn Haldûn'un kendisinden sonra gereği gibi anlaşılmamasının muhtemelen en önemli sebebi, onun böyle bilinmeyen bir varlık alanını ilk defa araştırma konusu yaparak bunu bir ilim şeklinde temellendirme teşebbüsünde bulunmasıdır. İbn Haldûn'un umran ilminde takip ettiği metodu, farklı alanlara uyguladığı *Mukaddime*'nin özellikle "İlmü esrârî'l-hurûf" kısmında görülmektedir. Hurûf ilminin en temel iki ilkesi terkip ve tecrittir. Onun umran ilminde takip ettiği fenomenolojik yolun esasını da terkip ve tecrit oluşturmaktadır. İbn Haldûn, felsefe ile meşgul olmanın her ne kadar Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, peygamberliğin mahiyeti ve âhiretin keyfiyeti gibi konularda herhangi bir sonuç vermeyeceği gerekçesiyle bir tür abesle uğraşmak olduğunu söylese de insanda doğru düşünme yönünde sağlam bir meleke oluşturduğu, bu melekenin uygun alanlarda kullanılması halinde çok büyük faydaları da birlikte getireceği kanaatindeydi. Bu kanaatini sadece ifade etmekle yetinmemiş (a.g.e., III, 1216), *Mukaddime*'de bizzat uygulayarak metafizikte takip edilen usulün gereği gibi kullanıldığı takdirde yeni ilimlerin vazedilmesi de dahil olmak üzere çok faydalı sonuçlar verebileceğini göstermiştir.

Eğitim. İlimin esasen bir meleke olması ve ilmi-ahlâkî melekelerin de daha çok bu melekeye sahip olan âlimlerle doğru-

dan kurulacak ilişkilerle kazanılması ilimle eğitimi bir noktada birleştirir. Bu durumda eğitim ve öğretim, doğrudan hocaya talebe münasebetiyle kazanılan bir mâlumat alışverişi olmaktan çıkmakta, hemen bütün boyutlarıyla bir hayat ve düşünme tarzının meleke olarak kazanılması sürecinin bir parçası haline gelmektedir. Böylece eğitim ve öğretim bizzat ilmin bir parçası olmaktadır.

İbn Haldûn'a göre eğitimin amacı talebenin yetenekli olduğu alanda bir meleke kazanmasını sağlamaktır. Talebenin yaşı ve zihnî kabiliyetleri dikkate alınması gereken önemli hususlardır. Özellikle çok muhtasar ve kavramlarla dolu eserlerde bu hususa dikkat edilmediği için bu tür eserler her ne kadar ezber için müsait olsa da anlamadan ezberleme meleke kazanmayı engellemektedir. Bu husus ilim tahsilinin öündeki en önemli engellerden biridir. Eğitimde asıl amaç sadece mâlumat vermek değil tam bir meleke kazanılmasının sağlanmasıdır. Bu mesele müteahhirin döneminde yeterince dikkate alınmamıştır (*Mukaddime*, III, 1242).

Eğitim anlayışında İbn Haldûn'un esas aldığı husus insanın başlangıçta hiçbir şey bilmediği, ancak zaman içerisinde tecrübi olandan başlayarak tecrit ve terkiye doğru giden bir zihnî gelişme süreci yaşadığıdır. Eğitim, insanın zihnî gelişiminde mevcut olan bu duruma dikkat edilerek talebenin önce kendi tecrübesiyle bildiği şeylerden başlamalı, bilinmeyenlere daha sonra geçilmelidir. Eğitim ve öğretimde her ilim için üç ayrı aşama uygulanmalıdır. Birinci aşamada amaç, kabiliyetini dikkate alarak talebeyi ilmin esasına ve esas meselelerine yaklaştırmaktır. İkinci aşamada muhtelif meseleler ve bunlarla ilgili ihtilâflar üzerinde durulur. Bu aşamada talebeye ilmi meseleleri halletme yöntemleri, var sayımların ve delillerin neler olduğu ve bunların kullanılış şekilleri sonuçları ile birlikte gösterilir. Üçüncü aşamada o ilmin halledilmiş olan meseleleri çözüm yolları ile beraber yeniden gözden geçirilir, daha sonra çözümlenmemiş meseleler ele alınır. Böylece talebenin o ilimle ilgili tam bir meleke kazanması sağlanır. Bu gerçekleştiği zaman talebeye icâzet verilir (a.g.e., III, 1243). Eğitim tarzı talebelerin karakterlerine de doğrudan tesir ettiği için oldukça önemlidir. İbn Haldûn'a göre baskı insanlardaki teşebbüs gücünü yok eder. Kabiliyetsiz birini bir ilim alanında yetiştirmeye çalışmak boşuna zaman harcamak-

tır. Bundan dolayı hocanın önce talebenin kabiliyetli olup olmadığını tesbit etmesi, daha sonra aşama aşama ilmi öğretip onu meseleleri çözme yoluna sokmaya çalışması gerekir (a.g.e., II, 480-481; III, 1253-1254).

Tesiri. İbn Haldûn, temellendirdiği umran ilminin meselelerinin genişletilip muhtemel hatalardan arındırılarak tamamlanmasını daha sonra gelecek nesillere bırakmıştır (*Mukaddime*, III, 1365). Ancak sonraki dönemlerde ne yazılan eserlerde umran ilminden bahsedilmiş ne de bu ilim medrese içerisinde kendisine bir yer bulabilmiştir. İbn Haldûn'un arzu ettiği husus gerçekleşmemişse de eserleri hem İslâm dünyasında hem de Batı'da çok sayıda düşünür ve tarihçi tarafından okunmuştur.

İbn Haldûn'un tesiri onun algılanış şekliyle doğrudan ilgilidir. İbnü'l-Ezrak gibi bir kısım âlimler *Mukaddime*'yi daha çok bir tür siyâsetnâme olarak görmüş, ihtiva ettiği bazı düşünceleri özetlemiş ve muhtelif konulardaki düşüncelerini daha farklı mâlumatla destekleyerek onun muhtemel bazı kaynaklarına da işaret etmişlerdir. Makrîzî gibi bir kısmı da İbn Haldûn'un daha çok tarihçi yönü üzerinde durarak onun tarih yazıcılığıyla ilgili tenkitlerini dikkate alıp olayları kendi ortam ve süreçleri içerisinde kavramaya çalışmışlardır. İbn Haldûn Kâtib Çelebi, Nâimâ ve Pirîzâde gibi Osmanlı ulemâsı tarafından daha çok tarihçi olarak tanınmış, vazettiği umran ilmi bir ilim olarak kabul edilmiş, ancak üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamıştır (*Mukaddime*, neşreden giriş, I, 261-266; Fındıkoğlu, s. 156-162). XX. yüzyılda, onun düşüncesi kendi bütünlüğü içerisinde görülmek sizin bazı unsurları modern disiplinlerden biriyle ilintili olarak sadece bir yönüyle araştırma konusu yapılmıştır. Bundan dolayı İbn Haldûn'un düşüncesinin gereği gibi anlaşıldığını söylemek oldukça zordur.

Batı'da İbn Haldûn'un görüşlerine paralel düşünceler XVI. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmıştır. Bu düşüncelerin, onun dile getirdiği fikirlerle muhtelif noktalardan benzerlikleri dikkat çekecek kadar açık olmasına rağmen Arnold Toynbee gibi çok azı dışında Batılı fikir adamları düşüncelerinin İbn Haldûn ile alâkası konusunda bir şey söylememişlerdir. Bu sebeple onların düşünceleriyle İbn Haldûn arasında bir ilginin bulunup bulunmadığı konusunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. İbn Haldûn'un görüşlerine

benzer görüşler Macciavelli'den Norbert Elias ve Ernest Gellner'e, hatta John Searle'e kadar ulaşmaktadır. Muhtelif araştırmacılar tarafından benzer düşünceleri olduğuna dikkat çekilen Batılı düşünür sayısını Ümit Hassan altmış olarak vermektedir (*İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 25-46; ayrıca bk. Arslan, s. 16-24). Ancak bu sayının daha da artması mümkündür. Meselâ Hegel'in devlet anlayışı ile İbn Haldûn'un mülk anlayışı arasındaki paralellik, Dilthey'in mânevî ilimleri (geisteswissenschaften) kurma teşebbüsünde takip ettiği yolun İbn Haldûn'un umran ilmini kurarken takip ettiği yola benzemesi, Kant'ın aklın sınırlarına işaret etmesiyle İbn Haldûn'un bu husustaki tavrı arasındaki benzerlik,

Auguste Comte'un adını verdiği sosyolojinin konusu ve tek yönlü de olsa aşamalar anlayışı ile İbn Haldûn'un görüşleri arasındaki bazı benzer hususlar, Norbet Elias'ın "Außenseiter"i ile İbn Haldûn'un bedevîliğe verdiği rol arasındaki benzerlik, Spengler'in *Der Untergang des Abendlandes* adlı eserinin planının *Muḳaddime*'nin planına çok benzemesi, Durkheim'in "fait social"i ile İbn Haldûn'un toplumsal alana verdiği varlık yüklemi arasındaki benzerlik ve İbn Haldûn gibi matematikçi olarak yetişen Husserl'in önemli bir başarısı olarak kabul edilen fenomenolojik metot ile İbn Haldûn'un takip ettiği metot arasındaki benzerlik ilk bakışta dikkat çeken hususlardır. Bu benzerliklerden hareketle adı

geçen düşünürlerin İbn Haldûn'un tesiriyle bu görüşlere sahip olduklarını iddia etmek mümkün değildir. Ancak bunlar onun düşüncesinin genişliği, derinliği ve evrenselliği konusunda bir fikir vermesi açısından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Haldûn, *Muḳaddime*, I-III; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Türkiyede İbn Haldunizm", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s. 153-163; Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, London 1957; Ali el-Verdi, *Manṭıku İbn Haldûn*, Beyrut 1994; Ahmet Arslan, *İbn-i Haldûn*, Ankara 1997; Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, İstanbul 1998; Ahmed Cabbar, "İbn Haldun'un Hayatında ve Eserlerinde Rasyonel Bilimler", *Bilim ve Ütopya*, sy. 57, İstanbul 1999, s. 10-13.



TAHSİN GÖRGÜN