

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (BİLİM TARİHİ)
ANABİLİM DALI

**İBN HALDUN'UN MUKADDİME'SİNDE TOPLUMUN
YASALARINI KEŞFEDEN BİR DÜŞÜNCE ETKİNLİĞİ OLARAK
TARİH**

Yüksek Lisans Tezi

Çağlar Karaca

Ankara-2011

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (BİLİM TARİHİ)
ANABİLİM DALI

**İBN HALDUN'UN MUKADDİME'SİNDE TOPLUMUN
YASALARINI KEŞFEDEN BİR DÜŞÜNCE ETKİNLİĞİ OLARAK
TARİH**

Yüksek Lisans Tezi

Çağlar Karaca

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Remzi DEMİR

Ankara-2011

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (BİLİM TARİHİ)
ANABİLİM DALI

**İBN HALDUN'UN MUKADDİME'SİNDE TOPLUMUN
YASALARINI KEŞFEDEN BİR DÜŞÜNCE ETKİNLİĞİ OLARAK
TARİH**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Remzi Demir

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

GİRİŞ

I. İBN HALDUN'UN YÖNTEMİ VE TARİHSEL KOŞULLARI

A. İbn Haldun'un Bilimsel Yeniliği	1
i. <i>Mukaddime</i> 'nin Disiplinler Arası İçeriği	1
ii. Arap Tarih Geleneğine Yönelik Eleştirisi	5
B. Aristoteles ve İslam Filozofları Karşısında İbn Haldun	10
i. İbn Haldun'un ve Aristoteles'in Tarih Görüşleri	10
ii. İbn Haldun'un Felsefeyi Yadsıması	15
C. <i>Mukaddime</i>'nin Diyalektiği	24
i. Umran-Tarih Birliği	25
ii. Doğanın ve Toplumun Evrimi	27
iii. Üretim İlişkilerine Dayalı Maddeci Temel	31
iv. İnsan Topluluklarının Çevreye Uyarlanma Süreci	33
v. Asabiyet-Mülk Gerilimi	37
vi. Bilim ve Sanatların Medeniyetle Birlikte Gelişimi	43
vii. <i>Mukaddime</i> 'nin Diyalektiğine Dair Sonuçlar	47
D. İslamiyet'in Tarihsel Gelişimi ve İbn Haldun	50
i. Din ve Asabiyet	58
ii. İbn Haldun'un Kozmolojik Görüşlerinde Dinin Yeri	60
iii. Bir Siyaset Adamı Olarak İbn Haldun	62

II. İBN HALDUN'UN TARİHSEL KURAMI

A. İbn Haldun ve Tarihsel Materyalizm	71
i. Tarihsel Materyalizm	73
ii. Doğa-Tarih Birliği ve Tarih Bilimi	75
B. Umran Bilimi ve Tarihsel Materyalizmin Birlikte Ele Alınması	82
i. İşbölümü ve Medeniyetin Gelişimi	82
ii. Üretici Güçler-Siyasi Güç İlişkisi	86
iii. Üretim İlişkilerinin Belirleyiciliği	90

C. İbn Haldun'un Siyasî-İktisadî Çözümlemeleri	95
ve Marx'ın Emek-Değer Teorisi	
i. <i>Mukaddime</i> 'de Siyaset ve Askerlik	95
ii. Kapitalizmin Gelişimi ve Emek-Değer Teorisi	106
iii. İbn Haldun'un İktisadî Görüşleri	111
iv. Mağrip'teki Üretim-Siyaset İlişkisi	126

SONUÇ

KAYNAKÇA

ÖZET

ÖNSÖZ

Bu tez, İbn Haldun’u bir monografi titizliğiyle aktarmak kapsam ve iddiasında değildir. Amaçlanan, İbn Haldun’un kuramsal düşüncelerini serimlemek, ardından tarihsel materyalizmin kuramsal bütünlüğü içerisinde, bilimsel gelişimin bu doğrultuda belirlenmiş kesitini sunmak ve kapitalizmi yaratan koşulları tartışmaktır. Böylece medeniyetleri birlikte değerlendiren bir antropolojik zeminin olanakları sorgulanabileceği ve tarihsel aşamaları belirleyen nedenlerin kestirmeci açıklamalarına eleştirel bir açıdan yaklaşılabilmesi kanaatindeyiz. İdeolojinin eleştirisi, tarihsel kuramın maddî koşullarla bağlantılarının kritiğinin yapılması... Bu çalışmada esas olarak gerçekleştirilmeye çalışılan budur.

Öncelikle, değerli hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Remzi Demir’e, ilk fikirlerin gelişiminden itibaren her aşamada sunduğu katkılar nedeniyle teşekkürü bir borç bilirim. Bilim tarihindeki sürekliliklere dikkat çekmesi açısından ufuk açıcı oldu ve konunun gelişiminde biraz başına buyruk bir öğrenci olmama rağmen hoşgörüsü beni destekledi. Ayrıca, Doç. Dr. Ayhan Yalçınkaya’nın, dışarıdan bir felsefe öğrencisi olarak bir köşeden takip ettiğim *Türk İslam Düşünceleri Tarihi* dersinin bana çok katkısı oldu, kendisine şükranlarımı sunarım. Ve son olarak, tezin yazılma aşamasında görüş ve önerileriyle katkıda bulunan Gülcan Kılıç ve Çağatay Karaca’ya ve her konudaki desteği için annem Melek Karaca’ya sonsuz teşekkürler...

GİRİŞ

VII. yüzyıldan sonra İslamiyet'in yayılması, hızlı bir askerî-siyasî atılımla, Avrupa ve Doğu uygarlıkları arasındaki ticaret yolunu istikrarlı bir hale getirerek, Arap Yarımadası, Mezopotamya ve Kuzey Afrika'yı kapsayan bir imparatorluk kurulmasını sağlamıştı. İbn Haldun'un dönemi ise, bu büyük tarihsel dönüşümün son perdesidir. Bedevî Arap ruhuyla, tektanrıcı teolojik soyutlamayı Yahudi ve Hristiyanlığın ötesine taşıyan bir dini-siyasal söylemi birleştiren İslam atılımı, XIV. yüzyılda tarihsel rolünü gerçekleştirmiş ve kurucu dinamizmini artık yitirmiş bulunmaktadır. Diğer yandan İslam felsefesi, başlangıçtaki söyleminin ötesinde, sayısız kadim felsefe, dinî inanç ve pratiğin beşiği olan bir coğrafyada, bu kültürleri de özümseme çabasıyla birlikte gelişimini sürdürmüştür.

İbn Haldun'un (1332-1406) yaşadığı dönemde, İslam coğrafyası Mağrip'ten Orta Asya'ya değin siyasal parçalanmışlık içinde bulunuyordu. Müslümanlık, Arapların siyasal birliğinin merkezi teşkil ettiği askerî yayılmacı imparatorluktan, farklı kavim ve kültürleri kapsayan, mezhep ve egemenliklerin çeşitlendiği bir yapıya dönüşmüştü. Siyasal yapıya paralel olarak İslam medeniyetinin gelişimi, Endülüs ve Mağrip'te durağanlaşmaya, hatta gerilemeye başlamıştı, öncülük ise Anadolu ve İran merkezlerine kayıyordu. *Mukaddime*'nin satır aralarında da bu dönüşümün izleri oldukça belirgin bir biçimde hissedilir.

İbn Haldun'un kişiliği ve düşünceleri bu koşullarla birlikte anlaşılabilir. Yaşamı siyasî çekişmelerin merkezinde, kimi zaman sürgün veya hapsedilerek, hanedanlarla sürekli temas halinde geçmiştir. Kastilya kralıyla, Timur'la başarılı diplomatik görüşmeler gerçekleştiren önemli bir siyaset adamı, yıllarca kadılık yapmış bir İslam hukukçusu, Arap dili ve edebiyatının inceliklerine hakim bir yazar, bir din alimi ve birçok bilimsel konuda söz söyleyen, yeni düşünceler ortaya koyan bir bilgin olarak İbn Haldun'un birikimi, sistematik bir bütünlüğe sahiptir ve tutarlı olma çabasıdır. Bu birikim, *Mukaddime*'de cisimleşmiştir. Esasında bugün *Mukaddime* olarak bilinen eserin yazılışı, geniş bir tarih çalışması olan *Kitab-ül İber*'in önsözü ve ilk bölümleri kapsamında başlamıştır. Önsöz, İbn Haldun'un kendinden önceki tarihe dair eleştirilerini ve kurduğu umran biliminin ilkelerini içerir. Sonraki bölümler yine bu mukaddimeyle bir bütünlük içindedir, eserin tamamında İbn Haldun'un keşfettiği tarihin iç bağıntıları, yasaları konu edilir. *Mukaddime*, *Kitab-ül İber*'den daha etkilidir. İbn Haldun'un ömrü boyunca asıl olarak bu eser üzerine çalıştığı ve eksiklerini tamamlamaya çalıştığı bilinmektedir.¹ Böylece, asıl önsöz ve ilk kitabın toplamı olan *Mukaddime*, bağımsız bir eser haline dönüşmüştür.²

İbn Haldun'un dönemi, kendisine çalkantılı bir siyasî yaşam sunmuş olsa da, sözü edilen dağılma ve sona erme aşaması, kuramsal olgunluk açısından hiç de talihsiz bir durum sayılmamalıdır. Aksine, ele aldığı tarihsel-toplumsal gerçeklik bakımından elverişli bir ortam olarak değerlendirilmelidir. Zira tarihsel bir dönem, son bulmadan tüm yönleriyle anlaşılamayacaktır. İbn Haldun'un, İslam döneminden,

¹ Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Mukaddime'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar*, Ankara Üniv. SBF Dergisi C. XXVIII No. 3-4'den Ayrı Bası, 1975, s. 115.

² İbn Haldun, *The Muqaddimah*, çevirmen Franz Rosenthal'in kaleme aldığı girişteki "*The Muqaddimah*" bölümü.

tarihin geneline dair yasalar çıkarabilmesi için, İslam medeniyetinin belli aşamaları tamamlayıp karakteristik bir olgunluğa ulaşması zorunluydu.

İbn Haldun'u ortaya çıkaran koşulların bir diğer yanı, yaşadığı yüzyılda egemen olan felsefi ruhtur. XI. yüzyıl Doğu Rönesansı'nda zirveye ulaşan İslam'la akli uzlaştırma girişimleri başarısız olmuş, Yunan felsefesinin İslam'a nüfuzu yerini spekülatif tartışma ve ayrışmaların boğuculuğuna bırakmıştır. Hem Mısır, İran, Hint ve Batı medeniyetlerinde binlerce yıldır şekillenen birikimin İslam düşüncesine dahil olması son aşamaya varmış, hem de bu birikim artık yeni kozmolojik, teolojik sentezlere ulaşılmasını imkansız kılacak derecede tüketilmiştir. İbn Haldun'u kendinden önceki felsefeyi kapsayarak aşmaya, metafiziğin bilimsel araştırma konusu yapılmasını reddederek yeni bir bilimi inşa etmeye iten tarihsel nedenler kısaca böyle özetlenebilir.³

Mukaddime'nin temel kavramı *umran*dır. Kelime olarak *umran*; bayındırlık, mamurluk, uygarlık, ilerleme, saadet anlamlarına gelir. İbn Haldun, tıpkı *tarih* kavramının hem geçmişte kalanı, toplumdaki değişimleri; hem de bu değişimin bilimini ifade etmesi gibi, *umran*ı hem nesneyi, hem de onun bilimi tanımlamak üzere kullanır. Genel anlamıyla *umran*, toplumun sosyal, iktisadî, kültürel gelişmişlik seviyesini ifade eder. Örneğin bir sanatın o toplumda ortaya çıkıp çıkmaması ya da ne kadar incelikle gerçekleştirildiği, *umran*ın geldiği aşamanın göstergesidir. Diğer anlamıyla *umran* kelimesi; işte bu söz konusu gelişimi konu edinen *umran bilimidir*. *İlmu'l umran*, tarihteki olayların gelişiminin ardında yatan nedenleri, toplumsal ilişkilerin ve aşamaların gerçekleşmesindeki zorunlulukları ortaya çıkaran bilimdir.⁴

³ İbn Haldun'un döneminin tarihsel koşullarıyla ilişkisi birinci bölümde incelenecektir.

⁴ Umran bilimine yüklenen çeşitli anlamlar ve bu bilimin ayrıntıları birinci bölümde ele alınacaktır.

Mukaddime'de belirtildiği üzere, bu bilimin kurucusu İbn Haldun'dur. *Umranın* konusu olan toplumsal gelişmeler *asabiyet* ve *mülk* kavramları ekseninde ele alınır. *Asabiyet*in sözlük anlamı, kendi akraba, din ve milliyetinden olanları kayırma gayretidir. İbn Haldun, bu kavramı kolektif eylemle somutlaşan bir toplumsal-psikolojik olguyu ifade etmek üzere kullanır. *Asabiyet*, topluluğu bir arada tutan, tek bir organizma halinde hareket etmesini sağlayan dayanışma duygusu, ortak hissiyat anlamına gelir. Bu hissiyatın temel karakteristiği, bireysel çıkarın, topluluk çıkarının içerisinde erimesidir. *Mülk* kavramı da İbn Haldun'da temel anlamı üzerinden analitik bir terim niteliği kazanır. Bu kavram mal, eşya ve devletin egemenliğindeki toprakların bütünü olma anlamlarını kapsayarak, uygarlık seviyesinin gelişimiyle artan maddi toplumsal birikimin karşılığı haline gelir. *Bedevîlik-hazarîlik* aşamaları, İbn Haldun'da toplulukların gelişiminde zorunlu olarak birbirini izleyen kategorileri karşılar. *Bedevî*, bilindiği gibi çölde yaşayan göçebe demektir. *Hazarî* kelimesinin ise köyde, kasabada veya şehirde yaşayan, yerleşik; barış ve güvenle ilgili anlamlarına gelir. İbn Haldun'da *bedevîlik*, toplumların temel ve ilk aşamasıdır. *Bedevîlik*, doğaya uyum sağlamış, göçebe, *asabiyet* bağının güçlü olduğu, sınıfsal hiyerarşinin henüz gelişmediği toplumu tanımlar. Bu toplumun yönetimi, meşruiyetini ortak değerlerden alan ve yalnızca liyakatle sınırlı olan *riyasete* dayanır, insanları özgürdür. *Bedevîlik* göçebeliğin yanında, köy ve kırdaki yaşayan, durağan ve gelişmemiş bir ekonomiyle sahip yerleşik toplulukları ifade eder.⁵ *Hazarîlik* ise,

⁵ *Mukaddime*'nin Zakir Kadirî Ugan çevirisinde olduğu gibi, *bedevî* teriminin göçebe olarak çevrilmesi bu yüzden aslında sorun yaratmaktadır. Terimin çok anlamlılığının kendinde taşıdığı bir problem ise, bilimsel bir kavramsal sınırlılığın çizilmesi konusunda doğmaktadır. *Mukaddime*'de *bedevî* sözcüğünün geçtiği bölümlerde anlam açık olmasına rağmen, genel çerçeveden muğlak bir durum oluşur. Şöyle ki, örneğin göçebe Arap bedevîleri çoğu kez tarımla uğraşmayı küçümser ve

umran seviyesinin gelişmiş olduğu, ancak bu gelişmişliğin araçlarıyla hayatta kalabilen, yerleşik, *asabiyet* bağının yerini bireyciliğe bıraktığı, sınıfsal hiyerarşinin derinleştiği toplumu tanımlar. Bu toplumda egemenlik bir kesimin baskı ve zor gücüne dayalıdır. İnsanları özgür değildir, sahip oldukları *mülkü* ve rahatlığı bırakamazlar. Söz konusu aşamalar diyalektik bir ilişkinin iki yanıdır. *Hazarî*liğin temelinde de tarihsel olarak *bedevî* toplum vardır. Asabiyet zamanla çözülerek yerini devlet ve bürokrasi aygıtlarına bırakır. *Hazarî* toplumsal aşamanın gelişmesi; mülkün artması, bilimlerin ve sanatların gelişmesiyle iç içedir. Diğer yandan *bedevî* toplumda güçlü olan asabiyet bağı, ona askerî bir üstünlük ve yerleşik toplum, dolayısıyla da mülk üzerinde egemenlik sağlar. Bu kavramlar, modern bilimin *barbarlık-uygarlık* kavramsallaştırmasına oldukça yakındır.

Mukaddime'nin içeriği bugünkü bilimler açısından disiplinler arasıdır. Sosyoloji, tarih, iktisat, antropoloji, siyaset bilimi gibi bir çok alan açısından *Mukaddime*'de özgün fikirler bulunabilir. Bu durum İbn Haldun'un modern düşünürlerle bir çok kez karşılaştırılmasına neden olmuştur.⁶ Karşılaştırmalar düşünce tarihindeki gelişimin dallarının tespit edilmesi, sonraki kuramlarda yetkin olarak ortaya çıkan aşamanın öncül biçimlerinin anlaşılması açısından önemlidir. Karşılaştırmaların yapılmasında sonraki araştırmacıların birçok yaklaşımı mevcuttur. Hem karşılaştırmalar, hem de İbn Haldun'un düşünce tarihiyle bağının kurulabilmesi için, bugünün araştırma yöntemi açısından bizce şu unsurlar önemlidir:

ticarete dayalı, yağmacı bir ekonomiye dayanırlar, oysa köylerde yaşayan yerleşik bedevîlerin temel ekonomik etkinliği tarımdır.

⁶ Bu karşılaştırmaların ayrıntılı bir dökümü için bkz. Ümit Hassan, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010, s. 29-41.

1. Dönemin olanaklarının ve sınırlılıklarının tespit edilmesi. Toplumsal gelişime dair tespitler kendi çağını nasıl yansıtıyor ve yeni bir kuramsal bakışın oluşabilmesi için toplumda da bir dönüşüm mevcut mudur?

2. Ortaya atılan savlardaki kuramsal bütünlüğün ve özgünlüğün tespit edilmesi. Örneğin evrimci, organizmacı ve döngüselci yaklaşımlar, modern dönemde birçok düşünce akımı dahilinde ifade edilmiş olabilirler. Fakat Orta Çağın İbn Haldun’unda, sonraki bilimlerin konusu olan düşünceler öncül biçimde ortaya çıkmışlardır. Üstelik dönemin tarihsel-felsefi atmosferinin şekillendirdiği bir bütünlük mevcuttur. Nitekim İbn Haldun da, nevi şahsına münhasır bir bilgin olarak karşımıza çıkar.

3. Dönemin toplumsal evrimine ilişkin yasaların, tarihin genel yasaları açısından niteliğinin araştırılması. Bu araştırma, ilk iki maddenin sınırlarını da kapsayarak ve modern kuramları değerlendirerek; İbn Haldun’daki Erwin Rosenthal’in ifadesiyle erken doğmuş düşüncelerin ve bunun yanında İbn Haldun’un bugünün bilimi karşısında özgün yaklaşım ve yenilikler getirebilme olanaklarının tespit edilmesidir.

Bu çalışmanın genel olarak amacı ise, İbn Haldun’un kuramını ve siyasal kişiliğini düşünce tarihi içerisindeki konumu açısından somutlamak, XIX. yüzyılda gelişen tarihsel materyalizmle birlikte ele alarak, İbn Halduncu savların geçerliliğini ve tarihin genel yasalarının anlaşılmasına katkısını araştırmaktır.

Tez başlığının “tarih” olarak seçilmesinin nedeni, *Mukaddime*’yi modern disiplinler açısından ayrıştırarak, daraltılmış bir yönüyle ele almaktan ziyade, İbn Haldun’un varlığın iç bağıntılarını doğal-tarihsel evrimle açıklayan bir tarih filozofu olarak bilimsel değerinin araştırılacak olmasıdır.

Kullanılan kaynaklar üzerine söz edecek olursak; bu çalışmada *Mukaddime*'nin Cumhuriyet Döneminde yapılmış dört Türkçe çevirisinin üçünden yararlanıldı. Bunlar Zakir Kadirî Ugan'ın,⁷ Turan Dursun'un⁸ ve Süleyman Uludağ'ın⁹ çevirileridir. Ugan çevirisinde; *Mukaddime*'nin bütün elyazmaları karşılaştırılarak incelenmemiş olduğundan bazı bölümler eksiktir.¹⁰ Kavramsallaştırmalar açısından da bu çeviride kimi sorunlar bulunmaktadır.¹¹ Ugan'ın XIX. yüzyılda yapılmış Ahmet Cevdet Paşa çevirisini dikkate almış bulunması ise eserin olumlu yanıdır.¹² Dursun, yalın bir dille yapılmış, anlaşılır bir çeviri sunmasına rağmen, *Mukaddime*'nin bilim ve sanatlarla ilgili son bölümleri bu çeviride eksiktir. Uludağ çevirisi ise, farklı basımlardan yararlanan kapsamlı bir *Mukaddime* metni sunmasına rağmen, birçok çeviri yanlış ve yanlış sözcük seçimi içerdiği yönünde eleştirilmiştir.¹³ Üstelik, bu çevirinin dili ağır ve karmaşıktır, Arapça kelimeler İbn Haldun'un terminolojisini karşılamamanın ötesinde, gereksiz yoğunlukta kullanılmıştır. Franz Rosenthal'in İngilizcedeki ünlü *Mukaddime* çevirisi ise,¹⁴ üzerinde uzlaşılmış

⁷ *Mukaddime*, Ugan çevirisi, 1. cilt, 4. baskı, İstanbul, 1997; 2. ve 3. Cilt, 3. baskı, İstanbul, 1991.

⁸ *Mukaddime*, Dursun çevirisi, 1. cilt, Onur Yayınları, 1977; 2. cilt, Onur Yayınları, 1989.

⁹ *Mukaddime*, Uludağ çevirisi, 2 cilt, 6. baskı, İstanbul, 2009.

¹⁰ Bu konudaki eleştiriler için bkz. Hassan, 1975 ve *Mukaddime*, Uludağ çevirisi içinde çevirmenin kaleme aldığı *Mukaddime'nin Yazmaları, Neşirleri ve Tercümeleri* bölümü, s. 135-148.

¹¹ Örnek olarak bkz. 5. dipnot.

¹² Hassan, 1975.

¹³ M. H. Kırbaçoğlu, "İbn Haldun'un 'Mukaddime'sinin Yeni Bir Tercümesi Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, C. XXVII, s. 363-398.

¹⁴ *The Muqaddimah*, Franz Rosenthal çevirisi, 3 cilt, Newyork, 1958.

klasik bir eser haline gelmiştir.¹⁵ Bu çeviri, *Mukaddime*'nin bütün elyazmalarının karşılaştırılmasına dayanmaktadır. Rosenthal, yazara özgü kavramları anlaşılır hale getirme ve eserin özünü koruma yaklaşımlarının sentezini benimsemiştir.¹⁶ Bütün bu değerlendirmeler ışığında, temel olarak en geniş metni kapsayan Uludağ çevirisinden yararlanmamıza rağmen, *Mukaddime*'den alıntı yaparken, Dursun çevirisi kadar büyük eksikler içermemesi ve Uludağ'ınkine nazaran akıcı ve düzgün bir üslupla yazılmış olması nedeniyle Ugan çevirisini tercih ettik, kimi yerleri Rosenthal çevirisinden karşılaştırdık. Yalnızca "*Mukaddime*" ifadesiyle dipnot verdiğimiz göndermeler Ugan çevirisine aittir.

İbn Haldun'un kavramlarının modern dönemdeki barbarlık-uygarlık tanımları içerisinde anlamlandırılmasını ve siyaset teorisinin somutlanmasını sağlayan, Hikmet Kıvılcımlı'nın¹⁷ ve Ümit Hassan'ın¹⁸ konuyla ilgili eserleridir. Bizim çalışmamızda, İbn Haldun'un bedevîlikle ilgili görüşlerinin değerlendirmesinde temel alınan iki önemli kaynak bu ikisidir. Kıvılcımlı'nın barbarlık-uygarlık etkileşimi ile İbn Haldun ve onun izindeki tarih etkinliğini değerlendirmesi, antik döneme özgü koşulların bu çalışma kapsamında anlaşılması için önemli olmuştur. Buna göre, Kıvılcımlı'nın İbn Haldun'un kuramını da içine yerleştirdiği temel çerçeve, kapitalizm öncesi dönemde barbar toplulukların uygarlığa dahil oluşunu *tarihsel devrimler* olarak değerlendirmesidir. *Tarihsel devrimler*, kapitalizm öncesi antik dönemde yerleşik uygar toplumlara gerçekleştirilen barbar akınlarıyla, bu toplumlardaki sosyal

¹⁵ Rosenthal'in çevirisiyle ilgili değerlendirmeler için bkz. Ahmet Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara, 1997 ve Hassan, 1975, s. 120-123.

¹⁶ Hassan, 1975, s. 120-123.

¹⁷ Hikmet Kıvılcımlı, *Tarih Devrim Sosyalizm*, İstanbul, Bibliotek Yayınları, 1988.

¹⁸ Hassan, 2010.

katmanlaşmanın getirdiği yozlaşmanın, insan unsuru açısından bir aşıyla, kandaş değerlerle yeniden dinamizm kazanmasıdır. Kıvılcımlı'ya göre, barbarlık ve uygarlık arasındaki bu etkileşim, dönüşümün toplumun kendi içindeki *sosyal devrim*lerle gerçekleştiği kapitalizme kadar devam etmiştir.

Hassan ise, *bedevîlik* aşamasını barbarlık döneminde çeşitli kültürlerde ve dillerdeki köken birliğine atıf yapan adlandırmalarla birlikte değerlendirmiş, İbn Haldun'un tarihini de bu açıdan ele almış, bedevîlikteki *asabiyet* kavramını, barbar toplumun kolektif aksiyonu ve köken birliği (*kandaşlık*) bağlamında düşünmüştür. Buradaki *kandaş* teriminin temeli, Hassan'ın bir başka eserinde¹⁹ ayrıntılı olarak incelediği eski Türk kabileleri içindeki Han sıfatına, "Khan" sözcüğüne dayandırılmaktadır ve Morgan'ın temel aldığı Latince *gens* kelimesiyle, Arapça'daki *cins* kelimesi ve Almanca'daki *kan* kelimesiyle aynı karşılığa denk gelmektedir.²⁰ Bizim çalışmamızda da bu terim kullanılacaktır.

Çalışmamızın birinci bölümünde önceki tarih ve felsefe geleneğine yönelik *Mukaddime*'deki eleştiriler üzerinde durulacak, ardından İbn Haldun'un yeni bir bilim olarak sunduğu umranın niteliği ve nasıl bir yöntemi izlediği konu edilecektir. Bu bölümde incelenecek diğer konular, düşünürün dine yaklaşımını, döneminin tarihsel koşullarıyla bağıntısını ve teori-pratik ilişkisini kapsamaktadır.

İkinci bölümün konusu İbn Haldun'un görüşlerinin, evrensel bir tarih kuramına katkısının olanakları araştırılmasıdır. Bu bölümde ilk olarak, XIX. yüzyıldaki tarihsel materyalizmin gelişiminden söz edilecektir. Ardından *Mukaddime*'de geliştirilen fikirlerin bu gelenekle karşılaştırılması üzerinde durulacaktır. Karşılaştırmanın asıl

¹⁹ Ümit Hassan *Eski Türk Toplumuna Üzerine İncelemeler*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2009.

²⁰ Hassan, 2010, s. 176-177.

amacı, düşünce tarihinin gelişiminde, İbn Haldun'un nasıl bir uğrak noktasına denk düştüğünün anlaşılmasıdır. Sonuç bölümünde ise çalışmamızın ana problemi olarak, İbn Haldun'un tarih kuramının, toplumların evriminde kendi dönemi ve tarihin geneli için bugünün bilimine katkı sunabilecek savları ne ölçüde içerdiği ele alınacaktır. Bu bölümde, ilerleme ve döngüsellik kavramları temelinde tarihin gelişimi incelenecek, İbn Halduncu bir betimlemenin olanaklarının irdelenmesiyle, çalışmamız sonuçlandırılacaktır.

I. İBN HALDUN'UN YÖNTEMİ VE TARİHSEL KOŞULLARI

A. İbn Haldun'un Bilimsel Yeniliği

i. *Mukaddime*'nin Disiplinler Arası İçeriği

İbn Haldun'un *Mukaddime*'si, yazıldığı dönemde değeri hemen anlaşılamamış ve yeterince etkili olamamışsa da, geçen yüzyıllar yöntemini, tespitlerini ve bilimsel içeriğini eskitmemiş, geçersiz kılmamıştır. Aksine birçok tarihsel dönemde ve coğrafyada toplumsal dönüşümler ve problemler karşısında İbn Haldun gittikçe artan bir değer kazanmıştır.

XX. yüzyıldaki bazı önemli sosyal ve ekonomik sorunlarda İbn Haldun'a başvurulması bu durumu pekiştirmiştir. Örneğin, vergi politikaları konusunda, Arthur Laffer tarafından geliştirilen Laffer eğrisi, vergi oranları düşürüldüğünde toplanılan verginin düşmeyip artacağı, çünkü oranın düşmesinin, mükellefi üretime ve vergi kaçırmamaya yönlendirerek arzın yükselmesini tetikleyeceği düşüncesine dayanır. Laffer eğrisi 1970'li yıllardan itibaren kapitalist ülkelerde yaygınlık kazanmış, özellikle ABD'de Reagan tarafından uygulanan iktisat politikasını kaynaklık etmiştir. Bu görüş ilk defa İbn Haldun tarafından ortaya atıldığından, akademik çevrelerde Haldun-Laffer eğrisi olarak anılmaya başlamış, İbn Haldun'un ününü arttırmıştır.²¹

Mukaddime, Avrupa'da XIX. yüzyıldan itibaren yapılan kısmî çevirileriyle Batı düşüncesine geç de olsa dahil olmuştur. XX. yüzyılda Rosenthal'in yaptığı kapsamlı *Mukaddime* çevirisi ise, İbn Haldun'a olan ilgiyi doruk noktasına çıkarmıştır. Kapitalizmin dünya ölçeğinde gelişmesiyle birlikte, İbn Haldun'un kuramsal azameti ilginç bir şekilde hem İslam toplumlarını küçümseyen ve ırkçılığa kadar varan

²¹ Ertuğrul Yıldırım, *İbn Haldun'un İktisadi ve Mali Düşünceleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kütahya, 2006.

görüşlere malzeme yapılmış, hem de Batı karşıtı Üçüncü Dünyacı tezlerin, kapitalist olmayan kalkınma yolunun savunucularına esin kaynağı olmuştur.²² Bu durum, sömürgecilik karşıtı aydınların Şarkiyatçılık eleştirisini yükseltmesiyle paraleldir. Fakat istisnaî durumlar haricinde bu etkinin, İbn Haldun'un yeni bir kuramsal zemin arayışıyla derinlemesine ele alınmasına varmadan, onun toplum bilimlerinde batı literatürüne alternatif bir düşünür olarak selamlanmasıyla sınırlı kaldığı söylenebilir. Sonuçta, gerek Batıda, gerek Doğuda böylesi gelişmeler İbn Haldun'la ilgili Arapların Montesquieu'su, İslam'ın Marx'ı, doğunun Machiavelli'si gibi nitelendirmelerin yaygınlık kazanmasına neden olmuştur.²³

Yakın döneme ilişkin bir örnek ise, Orta Doğu ve Mağrip'teki ABD müdahaleleri ve toplumsal güç dengelerinin öneminin artmasıyla, Körfez savaşından itibaren İbn Haldun'un asabiyet kuramının dış politika uzmanları tarafından sıklıkla işlenmeye başlamasıdır.

Kuşkusuz birbirinden bambaşka alanların temsilcileri tarafından İbn Haldun referanslarının kullanılması, hem düşünürü dikkat çekici bir konuma getirmiş, hem de kuramının derinliğine karşıt bir durum olarak, hakkında yapılan yorumlar üzerinden kabaca fikir sahibi olunduğu yansımalarla neden olmuştur.

Mukaddime'nin bilimsel içeriği bugünün birçok disipliniyle ve bilimsel perspektifiyle bağ kurulmasına, sonuç olarak da farklı kutuplarda birçok yorumun doğmasına elverecek kadar zengindir. Hakkında yazılmış çeşitli eserlerde

²² İlkine yönelik bir eleştiri ve ikincisinin doğrudan örneği için bkz. Yves Lacoste, *İbn Haldun: Üçüncü Dünyanın Geçmişi Tarih Biliminin Doğuşu*, İstanbul, Sosyalist Yayınlar, 1993.

²³ Bu konuda, İbn Haldun'u coşkuyla karşılayan bir örnek için bkz. Roger Garaudy, *Sosyalizm ve İslamiyet*, İstanbul, Yön Yayınları, 1965, s. 55-69.

vurgulandığı gibi,²⁴ İbn Haldun kendinden sonraki düşünürler tarafından modern bilimlerin öncüsü, sosyoloji, tarih, siyaset bilimi gibi disiplinlerin kurucusu olarak selamlanmıştır.

Mukaddime'nin çok yönlü içeriği iki temel saikle ele alınmalıdır:

Birincisi, İbn Haldun'un incelediği konuların, modern dönemde farklı toplum bilimleri olarak ayrılmış olmasıdır. Bilimlerin birbirinden koparak dallara ayrılması, bilim tarihinin başlangıcından beri gerçekleşen bir durumdur ve uzmanlaşma ihtiyacının kaçınılmaz sonucudur. Mesela İbn Haldun'un incelediği bedevîlik-hazarîlik aşamalarının karşılığı sayılabilecek barbarlık-uygarlık aşamalarını ele alalım. Bu olgu bugün, tarih, sosyoloji, antropoloji disiplinleri tarafından temel bir konu olarak çalışılabilir. Hatta bu bilimlerin de alt dalları olarak örneğin eski çağ, uygarlık ya da dinler tarihinin, demografinin, siyaset ya da ırk sosyolojisinin, sosyal ya da fizikî antropolojinin konusu olarak belirlenebilir. Aynı çalışma, iktisat, psikoloji, biyoloji bilimlerinin uzmanlığını yardımcı bir unsur olarak kabul edebilir. Bütün bu yaklaşımlar, esasında mevcut nesnenin farklı araç ve yöntemlerle değişik açılardan betimlenmesi ve somutlanmasından başka bir şey değildir. Bir şeyi vurgulamak gerekir ki, İbn Haldun araç ve yöntemler olarak bilimlere sahip olma açısından çağının birikimine hakimdir. Fakat kuşkusuz, kendisinden sonra ayrı disiplinler olarak uzmanlaşacak bilimlerin sınırlarına göre hareket etmesi beklenemez.

²⁴ Şimdiye kadar çok üzerinde durulduğundan, İbn Haldun'la ilgili söz konusu yorumları ayrıntılı olarak aktarmaya gerek görmüyoruz. Bilim dalları açısından tanımlar için yine, Ümit Hassan'ın eserine bakılabilir. Hassan, 2010, s. 24-29.

İkincisi İbn Haldun'un, Hegel ve sonrasındaki tarihsel bütünlük anlayışına benzer biçimde ilerleyen bilimsel yöntemiyle alakalıdır. Bu yöntemin temel niteliği, *Mukaddime*'deki iki aşamanın incelenmesiyle anlaşılabilir.²⁵ Öncelikle tarihsel-toplumsal varlık olarak insan, fizik, coğrafya, iklim, biyoloji bilimlerinin kapsamında, doğal ve maddî gerçeklik olarak somutlanır. Bu aşama, *Mukaddime*'nin girişini ve ilk dört bölümünü kapsamaktadır. Ardından döneminde ortaya çıkmış bütün bilimler insanî, sosyal süreçler olarak toplum biliminin konusu edilir. Bu aşama da, beş ve altıncı bölümleri kapsayan, bilim ve sanatların incelenmesidir. İbn Haldun'un *Mukaddime*'sindeki bu içerik zenginliği, döneminin bütün bilimsel ve felsefî konularına, evrensel bir bağıntıyı da gözeterek eğilmesi ve bütün bu bilimleri sistematik bir bakışla umran biliminin potasında eritmesidir.²⁶ Bizim çalışmamız açısından vurgulanması gereken nokta ise, İbn Haldun'da, işte bu bilimlerin nasıl birleştirildiği konusudur. *Mukaddime*'de insan topluluklarının, doğrudan maddî olayların yanında, bilimler de durağan, soyut kategoriler olarak değil, tarihsel süreçler olarak ele alınmıştır. Bilimlerin tek bir toplum biliminde bütünleştirilmesini sağlayan bu önemli ayrıntı, birinci bölümde incelenecek yöntem sorunu için bir ilk izlenim verecektir kanısındayız.

²⁵ Bu iki aşama yöntem ve serimleme açısından, doğal süreçten bilimsel ve kültürel sürece doğru gider. Fakat esasında iç içe ve karşılıklı bağıntıya sahiptir.

²⁶ İbn Haldun'un inceleme alanının genişliği ve çağının her bilimini ele alması, Henry Corbin'in İbn Haldun'u bir İslam ansiklopedisti olarak sınıflandırmasına neden olmuştur. Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, London, 2001, p. 277-278.

ii. Arap Tarih Geleneğine Yönelik Eleştiri

İbn Haldun öncesindeki Arap yazınında, tarihten anlaşılan, birbirinden kopuk ve eleştiri süzgecinden geçirilmeden aktarılmış menkıbelerle sınırlıydı. Bu tarihte, dinleyenlerin ders almasını veya hayret etmesini amaçlayan, duyguları etkilemeye yönelik edebî yön ağır basıyordu. İbn Haldun *Mukaddime*'nin başlangıç bölümünde eleştirdiği tarih etkinliğini şöyle betimler:

“Bil ki: tarih ilmi, milletler ve kavimlerin birbirinden nakil ve rivayet edegelmekte oldukları ilimlerdenidir. Tarih öğrenmek için atlara üzengiler ve develere semerler bağlanarak binek hayvanlara binerek seferler ihtiyar olunur. Halk ve hiçbir şeye önem vermeyen gafiller bile tarih öğrenmek isterler. Hükümdarlar ve Yemen hükümdarları olan Kayller, tarih öğrenmek için birbirleriyle yarış ederler. Onu anlamak hususunda bilginler ve cahiller birbirine denktir. Tarih, zahirine bakıldığında geçmişteki olayların ve devletlerin hallerinin ve geçen çağdaki haberlerin öte tarafına geçmez. Tarihte sözler istinatlarla naklolunur ve tarihî olaylarla meseller darbolunur. Meclisler, cemaatle dolduğunda tarih olayları nakledilerek toplantılar tazelenir ve dinleyenler hoşlanır ve rağbetle dinlenir. Tarih, insanların ve kavimlerin hal ve durumlarının nasıl değişmiş olduğunu, devlet sınırlarının nasıl genişlemiş, kuvvet ve kudretlerinin nasıl artmış bulunduğunu, ölüm ve yıkılma çağı gelinceye dek yeryüzünün nasıl imar ettiklerini bize bildirir. Bu, tarihin zâhirî (açık anlaşılan) mânasıdır.”²⁷

Ardından İbn Haldun tarihin, kendi yönteminin temelini oluşturan bilimsel yanını açıklar: “Tarihin içinde saklanan mâna ise²⁸ incelemek, düşünmek, araştırmaktan ve varlığın sebep ve illetlerini dikkatle anlamak ve hâdiselerin vuku ve cereyanının sebep ve tertibini inceleyip bilmekten ibarettir. İşte bundan dolayı tarih şerefli ve

²⁷ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 4-5.

²⁸ Uludağ çevirisinde “Bâtın itibarıyla tarih...” biçiminde geçmektedir.

hikmetin içine dalmıştır. Bundan ötürü tarih, hikmet ilimlerinden sayılmaya lâyıktır.”²⁹

Zâhirden bâtına, yani görünüşteki yüzden iç yüzüne yönelik görüldüğü gibi ilk olarak tarih kavramının kendisinde uygulanır. Buradaki derinleşme, iki açıdan üzerinde durulmayı hak ediyor. Birincisi, aktarılan tarihsel bilginin doğruluğuna dair eleştirel yaklaşımdır. İkincisi, eleştirel yöntemi de kapsayarak ve ötesine geçerek, vakanüvisliğin sınırları içindeki tarihçilikten, olayların nedensellik bağlantılarını anlayan, hikmetin konusu ve entelektüel bir etkinlik olan tarihçiliğe geçmektir. Tarihin böylesi kavranışı, umran bilimiyle bağlantılı olarak anlaşılabilir ve bu bilimle ilgili kısımda ele alınacaktır.

Şimdilik ilki üzerinde duralım. Bu çaba, aktarılan olayların, doğrudan kabul edilmeyip, mantık aracılığıyla sınanması temeline dayanır. İbn Haldun, kendinden önceki tarihçileri eleştirir çünkü ona göre:

“Tarihçiler, Tanrının kitabını tefsir edenler ve rivayet üstatları, naklettikleri haber ve rivayetlerin doğru veya zayıf olduğunu incelemeden, yalnız nakil ve rivayete güvenerek aktardıkları, **kanun, usul ve benzerleri ile karşılaştırmadıkları, hikmet ve felsefe bakımından incelemedikleri ve varlığın tabiat ve kanunlarına göre ölçmedikleri, naklettikleri haberler üzerinde dikkatle düşünerek haber verilen hâdiseler ve olayların vukuunun mümkün olup olmadığına inanarak nakletmedikleri için çok yanılmışlar** ve doğru yoldan saparak vehim ve hata çöllerinde yollarını kaybetmişlerdir.”³⁰ [Vurgu eklenmiştir.]

Bu alıntıda sözü edilen unsurlar İbn Haldun’un tarihçileri ve tarihî malumatı değerlendirirken göz önünde bulundurduğu ilkeleri bize sunar. Günümüz kavramlarıyla bu ilkeleri; tarihsel bilginin, empirik açıdan doğruluğunun sınanması,

²⁹ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 5.

³⁰ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 19.

metodik ve rasyonel ilkeler açısından sınanması ve doğal/fizikî yasalar açısından olanaklılığının sınanması olarak tercüme edebiliriz.

Mukaddime'nin ilk bölümlerinde, tarih konusunda, asker sayılarının, kahramanlıkların, hükümdar servetlerinin abartılması eleştirilir. Tarihsel veriler, demografik özellikler, insan bedeninin dayanıklılığı, doğal kaynakların yeterliliği açısından değerlendirilir. Örneğin, nüfusun sözü edilen coğrafyaya yerleşmesinin olanaklılığı, bir kavmin bahsedilen zaman içerisinde ne kadar çoğalabileceği sorgulanır.³¹ Bir ordunun Afrika'dan Orta Asya'ya kadarki coğrafyada savaştığı anlatılıyorsa, öncelikle bu mesafenin yürüyerek aşılmasının ne kadar süreceği göz önünde bulundurulur.³² Bir başka örnekte, Mesudî bütün binaları bakırdan olan bir şehir rivayet ediyorsa da, öncelikle sözü edilen coğrafyada bir şehre rastlanmadığı, üstelik çanak, tabak ve ev eşyası üretiminde kullanılan madenlerle şehir bina etmenin mümkün olmadığı gerekçeleriyle iddia edilen durum çürütülür.³³

Nitekim İsrailoğulları ordusunun, Tih Çölünde toplandığında asker sayısının altı yüz bin olamayacağını, adı geçen coğrafyanın, doğal kaynakların sunduğu olanakların yetersizliği nedeniyle bu durumun imkansız olduğunu vurguladıktan sonra İbn Haldun, şöyle söyler: “Geçmişler geleceğe, suyun suya benzemesinden daha ziyade birbirine benzer.”³⁴

Bu cümle, tarihin sürekli aynı kalan ve diğer yandan sürekli değişim içinde olan iki veçhesinden ilkinin, doğal zorunluluğun ifadesidir. Buradaki değişmezlik, İbn Haldun'un doğal zorunluluğu sürekli aynı kalan bir yapıda kurgulaması anlamında

³¹ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 19-20.

³² *Mukaddime*, 1. cilt, s. 24-25.

³³ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 87-88.

³⁴ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 20.

değildir. O, cansız ve canlı varlığın evrimini vurgulamıştır. Cismin üzerinde, cismi etkisi altında tutan bir tanrısal yasayı, en azından bilimsel yöntemi içerisinde yok saymıştır. Değişmezlik ve değişim, tıpkı sürekli değişimin yasasını simgeleyen *logosta* olduğu gibi, Herakleitosçu bir diyalektikle bir araya gelmiştir. Bahsi geçen eleştirilerde de, tarihçilerin abartı ve uydurmalarla karışık aktarımlarına karşı, gerçekçilik vurgulanmıştır. Bu eleştirel temelin üzerinde ise, doğanın ve toplumun iç bağıntılarını, yani gelişim yasalarını ortaya çıkaran tarih biliminin somutlayıcı gövdesi, İbn Haldun'un deyişiyle *umran bilimi* yükselir. Tarihin biricik görüngüsü olan hareket ve bu hareketin yasaları *Mukaddime*'de şu şekilde ifade edilir:

“Bu ilimle meşgul olan sosyal kaide ve kanunları, varlığın tabiatlarını ve kavimlerin, ülke ve asırların hallerini, hadiselerin cereyanlarını, ahlak ve âdetlerin, akide, din ve mezheplerin ve diğer hallerin değişmekte olduğunu ve bu hallerin, değişmelerin tesirini bilmeye, bunların geçmişteki hal ve durumları ile, hali hazırdaki durum ve halleri arasındaki başkalıkları ve birbirine uygun olan ve olmayan cihetlerini anlamaya, hal ve hadiselerin birbirine uymasının ve benzeyişlerinin ve başkalıklarının sebep ve illetlerini incelemeye devletlerin, millet ve dinlerin usul ve kaidelerini ve zuhurlarının başlangıç hallerini ve meydana çıkmalarının sebeplerini ve değişmelerini icap ettiren âmilleri, bu devletleri idare edenlerin hallerini ve haberlerini bilmeye muhtaçtır.”³⁵

İbn Haldun, bilginin özellikle tarih gibi bir alanda insanî etkiler altında aktarıldığını ayırt eder ve öznel etkeni de çözümler. Bir başka deyişle, tarihin, siyasî koşullar doğrultusunda belli amaçlarla yeniden yazılması, tahrif edilmesi bir olgudur. Fakat tarihsel bilgilerin aktarılmasında ortaya çıkan bu sorun, tarihteki nedenselliği ortadan kaldıran göreceli bir felsefeye³⁶ de vardırılmaz. Aksine, tarihsel gerçekte

³⁵ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 65.

³⁶ Bugün açısından tarih bilimine post-modern eleştiri kapsamında ortaya çıkan sav, tarihçinin öznel konumundan tarihteki nedenselliğin olanaksızlığına, buradan da tarihin bilimsel olanaksızlığına ulaşır.

öznenin ilişkisi, insanlığın bilgi birikiminin artırılması ve eleştirel yöntemin keskinleştirilmesiyle gelişen, gerçekçi, kolektif bir temele oturtulur. İbn Haldun'un eleştirisi, tarihte olanaklı olanla olmayanı³⁷ tespit ederek zayıf kaynakların rivayetlerini, belirli bir düşünce veya inancın taraftarlarının kendilerini haklı çıkarma ve propaganda amaçlı çarpıtmalarını, egemenlere dalkavukluk etme amaçlı abartı ve uydurmaları³⁸ ayıklamayı amaçlar. Bu yönelimlerin günümüze değin farklı biçimlerde devam ettiğini düşünürsek, İbn Haldun'un eleştirisinin tarihin genel problemlerini ilgilendirdiği açıktır.

³⁷ İlgili kısımda ele alınacak, kritiğin İbn Haldun'a göre en önemli yanı ise, olayların umranın hallerine, yani, tekil durumun, tarihsel koşullara ve zorunluluklara uygunluğunun araştırılmasıdır.

³⁸ Yalan haberlerin nedenleri olan bu etkenler için bkz. *Mukaddime*, 1. cilt, s. 82-85

B. Aristoteles ve İslam Filozofları Karşısında İbn Haldun

i. İbn Haldun'un ve Aristoteles'in Tarih Görüşleri

İbn Haldun'un Antik Yunan felsefesine, Gazalî'ye ve İslam filozoflarına karşı takındığı tutum üzerine birbirinden farklı birçok görüş öne sürülmüştür. Örneğin Mahdi, İbn Haldun'un dinî bakış açısından sıyrılmış bir bilgi teorisi ortaya koymasına ve varlığın değişmez hallerini incelemesine dayanarak, Aristotelesçi gelenek içerisinde, İbn Rüşd'ün din ve felsefeyle ilgili görüşlerine yakın olduğunu öne sürmüştür.³⁹ Bir diğer yaklaşım ise, İbn Haldun'un felsefenin reddiyle uzlaşan çizgisinden yola çıkarak onu Gazalî'nin izleyicisi olarak görmektir.⁴⁰

Öncelikle, doğrudan İbn Haldun'un Aristoteles'in fikirlerine ne ölçüde yakın olduğuna bakacak olursak, düşünürün yöntem açısından etkilenmesinden söz edebiliriz. Aristoteles felsefesindeki madde ve biçim birlikteliği, İbn Haldun'un umranla ilgili çözümlemelerinde temel bir öneme sahiptir. Öyle ki, insanın doğadaki maddî varlığının biçimi, din, siyaset, işbölümü gibi görüngüler altında ortaya çıkan sosyal örgütlenmelerdir. Sosyal yapı ise, toplumu bir arada tutan devletin, egemenliğin biçimi altında somutlaşır. Bu kavrayışın etkisine *Mukaddime*'nin çözümlemelerindeki doğrudan ifadelerde de rastlanır: "Hikmet ilminde ispat edildiği gibi, madde ile suretin birbirinden ayrılması imkansızdır. İnsanların içtimaî hayatından başka devlet mefhumu tasavvur edilemediği gibi içtimaî hayat da devletten ayrı tasavvur edilemez."⁴¹

³⁹ Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, London, George Allen and Unwin Ltd., 1957.

⁴⁰ Ahmet Arslan bu yaklaşımı savunanlar arasında, Erwin Rosenthal, Fakhry, Demerseman, Madkour, Afifi gibi isimleri sayıyor. Arslan, 1997, s. 28.

⁴¹ *Mukaddime*, 2. cilt, s. 308.

İbn Haldun'un Aristoteles'in *Politika*'sını okumuş olduğunu *Mukaddime*'den anlıyoruz. Bu eserde Aristoteles'in, kendi incelediği konuları birebir ele almadığını ve kanıtların başka sözlerle karıştırıldığını belirtmiştir.⁴² *Mukaddime*'nin, felsefenin iptaline ilişkin bölümünde de Platon'la birlikte Aristoteles'in yaşamından ve fikirlerinden bahsetmiş, İslam felsefesine etkisini ele almıştır.⁴³ İbn Haldun'un Yeni-Platoncu ve Aristotelesçi düşüncelere sahip filozofların eleştirisine gelmeden evvel, doğa ve toplum felsefesi açısından Aristoteles'le doğrudan bir benzerlik taşıdığı söylenebilir mi?

Aslında bu, çok yönlü ve birçok bilim dalını kapsayan bir sorudur. Zira her iki düşünür de çağının felsefe ve bilimlerine dair hemen her konuda akıl yürütmüştür.⁴⁴ Gerçekten, İbn Haldun varlığın doğal süreçlerini incelemiş, genel hallerle tekil durumların bağıntısını Aristoteles'e benzer biçimde kurmuştur. Ne var ki İbn Haldun'u Aristoteles'ten ayıran temel bir farklılık mevcuttur ki, o da tarihi genel felsefesi içinde bambaşka konumlandırmasıdır.

Aristoteles'in tarihi nasıl ele aldığına bakalım:

“Tarihçiyle ozan arasındaki fark, birinin dizelerle, ötekinin düzyazıyla yazması değildir; (Heredotos'un yapıtını dizelere dökebilirsiniz; dizeli ya da dizesiz yine tarih olarak kalacaktır) aralarındaki fark, birinin gerçekten olmuş, ötekininse olabilecek şeyleri anlatmasıdır. Bu yüzden şiir felsefeye tarihten daha yakındır ve daha değerlidir; çünkü şiir daha çok genelden, tarihse özelden söz eder. Genel derken şu ya da bu kişinin,

⁴² *Mukaddime*, 1. cilt, s. 94-95.

⁴³ *Mukaddime*, 3. cilt, sf. 101-113.

⁴⁴ İbn Haldun ve Aristoteles'in yalnızca üretim ve metaların değişim değeri üzerine tahlillerinden bile ayrıntılı karşılaştırmalar mümkündür. Bu konudaki bir karşılaştırma *Mukaddime*'nin Dursun çevirisi içerisinde yer verilen, Batseva'nın bizim de üzerinde duracağımız makalesinde yer alır: Batseva, “İbn Haldun'un Tarihsel-Felsefî Öğretisinin Toplumsal Temelleri”, *Mukaddime*, s. 46-60.

zorunluluk ya da olabilirliğe göre, şunu ya da bunu söylemesini ya da yapmasını kastediyorum; asıl hedefi budur şiirin, kişilerine birer ad taksa da. Özelse, Alkibiades'in ne yaptığı ya da başına ne geldiğidir.”⁴⁵

İbn Haldun'un, tarihi hikmet bilimlerinden biri saydığından ve felsefesinin temeline koyduğundan söz etmiştik. Aristoteles felsefesinde ise, görüldüğü gibi tarih felsefeye şiirden daha uzaktır. Buradaki görüşe göre olanaklı olan, insanın pratiği açısından herhangi bir şekilde olması mümkün olandır. Tarih, insan için bu olanaklılık çerçevesinde gerçekleşir ve genel bir zorunluluğa tabi değildir. Bu yüzden Aristoteles'in temel bilimsel incelemelerinden biri olabilecek değer, onda görülmez. İnsanın eylemleri açısından felsefi inceleme ancak ideal olanın belirlenmesi olabilir. Bu da etiktir ve doğruyla yanlıştın, iyiyle kötünün belirlenmesinden hareket eden Platoncu temele dayanır. Siyaset ise hangi devlet yönetiminin, hangi yasaların en iyi olduğunu konu edinir. Etiğin bir dalıdır. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eseri, *Politika*'ya⁴⁶ böylesi bir bağlantıyla geçerek sonlanır.⁴⁷

⁴⁵ Aristoteles, *Poetika*, İstanbul, Can Yayınları, 2007.

⁴⁶ Aristoteles, *Politika*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2010.

⁴⁷ Bahsi geçen son paragraf: “Madem bizden öncekiler yasama konusundan pek söz etmeden konuyu bize bıraktılar, insanca şeyler konusundaki felsefemiz olabildiğince tamamlansın diye, devlet yönetimlerini incelememiz herhalde çok daha iyi olacaktır. İmdi ilkin bizden öncekiler tarafından parça parça iyi bir şey söylenmiş mi, bunu incelemeye çalışalım. İkincileyin değişik devlet yönetim biçimlerinden hangileri devletleri kurtarıyor, hangileri yok ediyor; ne gibi nedenlerle kimi yönetim biçimleri iyi, kimi de kötü yönetiyor, bunları tek tek görmeye çalışalım. Bunlar üzerine teori yaparken hangi devlet yönetimi en iyi, her biri nasıl düzenleniyor, hangi yasaları, gelenekleri kullanmışlar, bunları da belki daha iyi bilebiliriz. İmdi baştan alalım.” Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Ankara, 2007, s. 216.

Açıkça görülüyor ki, Aristoteles’le İbn Haldun’un tarihe yaklaşımları taban tabana zıttır. Esasında burada düşünce tarihinin gelişimi bakımından iki farklı gelenek ve İbn Haldun’un şahsında bir kırılma noktasından da söz edebiliriz. Aristoteles’in sistematığı, Antik Yunan’ın atomcu doğa filozoflarını, sofizmin insan felsefesini ve Platon’u özümseyerek teleolojik bir kozmolojik görüş içerisinde birleştirir. Maddî neden, fail neden ve formel neden, her şeyin kendisine varmak istediği bir Tanrı tasarımıyla birlikte ereksel nedenin kapısına çıkar. Bu da, doğadaki olguların insan-merkezci anlamlandırmayla bir araya getirildiği kozmolojik zemini oluşturur. Empirik veriler, ancak bu ereksel sistemi desteklemek için işin içine girer. Bu durumun en çarpıcı örneği, Aristoteles’in felsefî ilkelerine dayanan ve yüzyıllar boyunca Batı ve İslam medeniyetlerinde etkili olan *geosantrik* evren modelidir. Elementlerin ve mükemmellikle özdeşleştirilen ay-üstü evrenin dairesel hareketini korumak adına sistem gitgide empirik verilerden uzaklaşmış ve matematikselleşmiştir. Kozmolojiden toplum felsefesine geldiğimizde karşılaştığımız durum ise şudur: İnsanın eylemlerinin, toplumsal yapıların, devletlerin ve yasaların incelenmesi ancak hangisinin en iyi olduğunu anlamak için gerçekleştirilir.

Aristotelesçi sistemde, İbn Haldun açısından olduğu gibi insan *zoon politikondur*. Birey işbölümünün, toplumsallığın, siyasî yapının parçası olmak zorundadır, fakat ancak *polis*in yurttaşı sayılan ideal bireyin gerçekleştirilmesi için bir araçtır toplumsallık. Bu toplum felsefesi, olanaklı olanlar içinde, -olması gerekeni nesnel bir iyiye, kozmolojik bir ilkeye bağlasa bile, pratikte olması arzu edileni hedef aldığından- tarihsel açıdan *praksis*le sınırlıdır. Siyaseti nasıl yaşanması gerektiği üzerinden inceleyen felsefî gelenek, Batı düşüncesinde Machiavelli’ye kadar etkili olmuş, bu düşünür ise İbn Haldun’un gerçekçi yaklaşımıyla paralel nitelikte bir

siyaset felsefesi ortaya koymuştur. Elbette *Mukaddime*'de betimlenen içtimaî hallerin siyasal pratikle dolaylı bir ilişkisi mevcuttur. Hatta İbn Haldun'un siyasal eylemliliğini düşünürsek, tarih hakkındaki sonuçlara bizzat o tarihin öznesi olarak varılması söz konusudur diyebiliriz.⁴⁸ Fakat bu ilişki, Aristoteles geleneğinin aksine, bilimsel araştırmanın konusu zorunlu doğal ilişkilerin tespit edilmesiyle sınırlı tutulmuştur. Buradaki temel ayrım, İbn Haldun'da insanın kozmolojik amaç olarak değil, gözleyen ve eyleyen özne olarak yer almasıdır. Görünüş itibariyle, hem Aristoteles'in hem de İbn Haldun'un gördüğü, toplumsal ve politik insandır. Fakat tarihi böylesine farklı ele almalarına neden olan, Aristoteles'in insanının toplumsallığı iline olarak taşıyan tümel, İbn Haldun'un insanının ise doğrudan topluluk ve sosyal ilişkiler açısından başka bir şey olmayan türsel varlık olmasıdır. Biliminin konusu da, hiçbir zaman ereksel değil, kendiliğinden bir dönüşüm içerisinde olan doğal ve toplumsal varlığın bütünüdür. Somut bir örnek verecek olursak; Platon'un ya da Farabî'ninki gibi bir şehir-devlet ütopyası, İbn Haldun için bilimsel açıdan anlamsızdır.

Sonuç olarak, İbn Haldun'la Aristoteles'in sistemlerindeki temel zıtlık, tarih felsefesinde cisimleşir. Tarihteki zorunluluk ve nedensellik düşüncesi, Aristoteles'in tarihi kavrayışına da, kelamcılarının nedenselliği reddeden kavrayışlarına da zıttır. İbn Haldun'un tarih felsefesinde özgün ve kendi deneyimlerinden çıkarılmış sonuçların ağır bastığı ise kuşkusuzdur. Şimdi İbn Haldun'un İslam filozoflarıyla ilgili eleştirilerine geçebiliriz.

⁴⁸ Nitekim İbn Haldun'un pratik etkinliği ve teorisi açısından böyle olmuştur.

ii. İbn Haldun'un Felsefeyi Yadsıması

Düşünce tarihinde dinle felsefe genellikle iç içe bulunmuştur. Orta Çağ Batı ve İslam medeniyetinde, dogmanın dışına çıkma gayreti içinde olan düşünürler sapkınlıkla itham edilmişlerdir. Birçok felsefî görüş ise dini tevil etme etkinliği içerisinde gelişme olanağı bulabilmiştir. İslamiyet'in birçok medeniyetin etkisiyle şekillenen düşünsel gelişiminden girişte söz etmiştik. İslam felsefesinin dalları da, kültürel birikim zenginleştikçe gündeme gelen teolojik problemlere, kadim inanç ve bilimlere birer yanıt olarak ortaya çıkan mezhep, fikrî akım ve tepkileri kapsar. Teolojik problemler, aslında bütün dinlerin konu edindiği, insanın özgürlüğü, Tanrı-doğa ilişkisi, evrenin yaratılmış-ezelî olması, madde ve ruh ikiliği gibi felsefî konulardır. İslam düşüncesinde de kelam, kelam dahilindeki Eşari ve Mutezile yolları, mistik ve kimi sûfiler nezdinde panteist yönelimleri içeren tasavvuf, Yeni-Platoncu ve Aristotelesçi felsefeler söz konusu problemler etrafında gelişmişlerdir.⁴⁹ Felsefî problemlerin rasyonel çözümü ya dinsel dogma aracılığıyla sunulmuş, ya dinsel dogmayı uyarlamak üzere kullanılmış ya da yok sayılmıştır. Her durumda, bu dönem için, dogmayı temelden eleştiren güçlü bir gelenekten söz edemeyiz. Şüpheyile inancın, mistik esrime deneyimleriyle empirik bilginin, tutuculukla eleştirel yaklaşımın çeşitli oranlarda karışmış olduğu geniş bir düşünsel spektrumdan söz edebiliriz ancak. Spektrumun bir ucunda hakikat hakkında fikir beyan etmekten kaçınan agnostisizm, diğer ucunda nasları herhangi bir şekilde yorumlamaktan kaçınan sofuluk yer alır. Katı bir dogmatik önerme dahi, felsefî temellendirmeye

⁴⁹ Sözü edilen geleneklere, bu çalışmada esas olarak İbn Haldun'un görüşleri kapsamında değinilecektir.

şöyle ya da böyle ihtiyaç duyar. Buradan çıkan sonuç ise, felsefeyi darlaştıran tanımların onun gelişiminin uğrak noktalarını kavramayı engelleyici olduğudur.

Antik Yunan felsefesi, İslam uygarlığına özellikle Aristoteles üzerinden nüfuz etmiş ve düşünürler arasında birçok ayrışmaya neden olmuştur. Felsefe, Yunanca kökenli bir kelime olması dolayısıyla Kindî, Farabî, İbn Sina, İbn Rüşd gibi filozofların başını çektiği bu geleneğe verilen addır. *Felsefe* kavramı geniş anlamıyla ele alındığında ise, İslam düşünce tarihinde bu akımın dışındaki gelenekleri de kapsamına almış olur.⁵⁰ İslam felsefesinin ana akımları tasavvuf, felsefe (filozoflar), kelam ve batınî yoldur.

İbn Haldun'un felsefeye yaklaşımına gelecek olursak, *Mukaddime*'nin en dikkat çekici başlıklarından biri olarak "*Felsefenin boş ve yanlış bir şey olduğuna ve bu bilgiyle uğraşanların yanlış bir yola sapmış olduklarına dair*" bölüm karşımıza çıkar.⁵¹ Burada Aristoteles felsefesi genel hatlarıyla özetlenmekte, Aristotelesçi İslam filozoflarından söz edilmektedir. İbn Haldun'un, Gazalî'nin düşüncelerine yakın olarak nitelenen savı ise, felsefenin İslam dinine zararlı olduğu, filozofların aklî delillerle iman ve inançları birleştirmekle yanlış bir yola girdikleri şeklindeki eleştirisidir. İbn Haldun felsefeyi zararlı addeden Eşari görüşü benimsemiştir. Biraz daha yakından bakıldığında ise, bu bölümde açıkça eleştirilenin esas olarak İbn Sina'nın görüşleri ve geniş anlamda Yeni-Platoncu ve Aristotelesçi çizgideki İslam felsefesi olduğu görülür. Eleştirinin asıl noktaları şöyledir:

⁵⁰ Felsefeyi İslam düşüncesinden ayrı tutmak isteyen yaklaşımlar, bütün gelenekleri felsefî olan ve olmayan şeklinde sınıflandırmaya gitmişlerdir. Burada ise, "düşünce tarihini bütün olarak kapsayan **felsefe**, onun bir dönemini kapsayan **İslam felsefesi** ve İslam felsefesi içinde bir akım olarak **filozoflar**" şeklindeki sınıflandırma temel alınmaktadır.

⁵¹ *Mukaddime*, 3. cilt, s. 101-112.

1. Bu felsefî çizgiye İbn Haldun tarafından yapılan en temel itiraz, naklî delilin yerine aklî delilin konmasına yöneliktir. Filozoflar tanrısal bir ilk aklın var olduğunu, bütün evrenin bu akılla düzenlendiğini, insanın da şeri hükümlere ihtiyaç duymaksızın akıl ve düşünceyle tanrısal bilgiye yaklaşabileceğini ve böylece manevî mutluluğa ulaşılabilirliğini savunmuşlardır. Bu görüş yanlıştır çünkü insan, aklıyla ilahî gerçeğe erişemez.⁵² İnsanın aklı tanrısal akla nispet edilemez. Çünkü maddeyi idrak eden düşünce yine maddî olan beyin ve beş duyu aracılığıyla gerçekleşir. İbn Haldun nefsin ilahî gerçeğe temas eden bir yönünün varlığını kabul eder. Ancak, rüya, esrime, riyazet gibi mistik yollarla ulaşılacak bu bilgi psikolojik bir alanın sınırlarındadır. Maddî varlığa (cisme) dair bilimsel çıkarımların konusu edilmez.⁵³

2. Filozoflar peygamberlik ve felsefenin bilginin elde edilmesinde yalnızca nicel bir farkla ayrıldığını savunmuşlardır. Özellikle İbn Sina'nın kuramsallaştırdığı bu karşılaştırmaya göre, felsefe en yüksek tanrısal bilgiye ulaşmanın aracıdır. Peygamberler ise aynı ilahî gerçeği halkın anlayabileceği bir biçimde iletirler. Çoğunluk, felsefeyi anlayabilecek nazarî derinliğe vakıf olmadığından, nefsi bedeninin zararlı isteklerinden arındırma işini bu yolla gerçekleştiremez. Bu yüzden peygamberler, dinî yasaklar ve ibadet aracılığıyla halkı arınma yoluna sevk ederler. İbn Haldun bu sava şöyle karşı çıkar: Felsefe bu şekilde insanı mutluluğa ulaştıramaz. Çünkü bedensel isteklerden arınma ilahî hazzı ulaşmak için yalnızca bir kapı açar, onu doğrudan sunmaz. Kanun koyucu

⁵² *Mukaddime*, 3. cilt, s. 103-104.

⁵³ *Mukaddime*, 3. cilt, s. 106-107.

peygamberin (şariin) emrettiği pratik ise yine İbn Haldun'un bilgi görüşüyle bağlantılı olarak akılla ulaşılamayacak, bu dünyaya ait olmayan bir mutluluktur.⁵⁴

3. Filozoflar peygamberliği aklî delillerle ispat ettiklerinden, toplumun yönetimi için doğal ve zorunlu bir konum saymışlardır. Oysa peygamberlik toplumlar için zorunlu değildir. Yöneticinin konumunu belirleyen, kendisine bağlı olanların desteğiyle sağladığı güçtür. Kutsal kitapları olmayan Mecusîler'in idarelerini kendi yasalarıyla sağlamaları ve yeryüzündeki en kalabalık kavim olmaları bunun en somut kanıtıdır.⁵⁵ Kaldı ki, peygamberler bile başarıya ulaşmak için toplumsal bir mevkî ve güce sahip olmak zorundadırlar. Dinî bir hareket, halka kendini kabul ettirmek için güçlü bir asabiyete ihtiyaç duymaktadır. İbn Haldun buna örnek olarak Hz. Muhammed'in asabiyeti güçlü olan Kureyş kabilesinden olmasını ve Mehdi olarak ortaya çıkanların bu asabiyete sahip olmadığında kaçınılmaz bir şekilde başarısız olmalarını vermektedir.⁵⁶

Bu durum, İbn Haldun'un şariat yönetimini zorunlu olarak gören tutuculuğun dışına çıkabildiği, seküler bir yaklaşım getirdiği yorumlarına neden olmuştur.⁵⁷ İbn

⁵⁴ *Mukaddime*, 3. cilt, s. 111. İbn Haldun'un söz konusu temellendirmesi dinî görüşüyle bağlantılıdır. Bu bölümün son kısmında onun nasıl bir Müslümanlık anlayışına sahip olduğu üzerinde durulacaktır. Şimdilik önemli olan, dini, pratiği belirleyen ve insan duygulanımlarına seslenen bir felsefi konuma yerleştirmesinin filozoflara yönelik eleştirisiyle ilgisinin anlaşılabilmesidir.

⁵⁵ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 104-106.

⁵⁶ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 405-410.

⁵⁷ Bu konuda bir örnek, Turan Dursun'un İbn Haldun'un şariatı devlet için zorunlu görmediğini vurgulamasıdır. Bu vurgu İbn Haldun'un gerçekçiliği açısından son derece haklıdır. Ne var ki Dursun, İbn Haldun'un dinle ilgili referanslarını yalnızca çağının gereklerine verilen bir ödün olarak yorumlamıştır ki, bu yaklaşım onun bir başka perspektiften; pratik buyruk açısından İslam dinini

Haldun tarafından eleştirilen, filozofların peygamberliğin meşruiyetini aklî ilkenin meşruiyeti ile özdeşleştirmesidir. İbn Haldun'un karşıt savında şu husus önemlidir: Şeriatla ilgili gerçekçi bir tespit yapılarak, o bir Müslüman için gereksiz kılınmamış, aksine Müslüman'ın İslam'ın meşruiyetini felsefî değil, tarihsel bir temele dayandırmasının anlamlı olacağı öne çıkarılmıştır. Sonuç olarak İbn Haldun her konuda olduğu gibi, bir mümin olarak dininin sınırları içinde hareket etmiş, fakat diğer yandan dinsel ideolojinin tarihe ve topluma dayanan gerçekliğine de işaretler, filozofların felsefeyi aracı ederek somut durumdan idealist saikle uzaklaşmalarını eleştirmiştir.

4. Mantık, filozofların kullandığı gibi aklî delilleri kendiliğinden sunmaz.

Fakat bilimsel kanıtları düzenlemek, sağlamlaştırmak ve elde edilen bilginin esaslarını tespit etmek için de en iyi yoldur. Mantık ilkeleri, empirik temele dayalı aklî ilimlerin de, şeri hükümleri düzenleyen naklî ilimlerin de üzerinde, onlardan ayrı bir gerçekliğe sahip değildir, fakat zekayı keskinleştirir. Kısacası, mantık yalnızca bir araçtır.⁵⁸

5. Metafizik kesin bilgi sunmaz. Bu eleştiri, aklın varlık konusunda vereceği hükmün cisimle sınırlı olduğu, tanrısal bir algıya erişemeyeceği görüşüyle bağlantılıdır. Bu konuda Platon'un, metafiziğin, sanıların ötesine geçebilen kesin bir bilgi ortaya koyamayacağına dair görüşüne göndermede bulunulur. İbn Haldun'a

zorunluluk olarak görmesini gözden kaçırmak olur. Turan Dursun, "İbn Haldun'un Temel Düşünceleri", *İbn Haldun'da Uygarlıkların Yükselişi ve Çöküşü*, İstanbul, 2008 içinde, s. 17-48.

⁵⁸ *Mukaddime*, 3. cilt, s. 112.

göre, o halde yalnızca sanılara ulaşılabilir bir alanda vakit kaybetmek anlamsızdır.⁵⁹

Eleştirinin bu temel ayaklarından hareketle İbn Haldun'un felsefeye yaklaşımı üzerinde duralım. Öncelikle, İbn Haldun'un dar "felsefe" kavramını, İslam düşüncesindeki Aristotelesçi ve Yeni-Platoncu etki için kullandığı görülüyor. Hatta o dinde bir ikilik yarattığını düşündüğü yerde felsefeyi olumsuz bir kavram olarak kullanmıştır. Zira aynı Aristoteles'i, ilkelerini kendi bilimine kattığı noktada hikmet, İslam filozoflarına etkisini ele aldığı noktada ise felsefe⁶⁰ kapsamında değerlendirmesi başka türlü açıklanamaz. İbn Haldun için hikmet, geniş anlamında evrensel felsefe kavramını ve doğa bilimlerini karşılar, tarih de hikmet bilimlerinin kapsamındadır.⁶¹ İslam filozoflarına yönelik eleştiri, biçimsel olarak Gazalî'nin tutumuyla uyuşur. Fakat görünürdeki bu uyuşma, daha öteye geçmez. İbn Haldun'un "hikmeti" ve bilimsel yaklaşımı, Gazalî'nin tasavvufla karışık felsefesine tamamen zıttır.⁶² Zaten İbn Haldun da Gazalî'yi, filozoflara karşı çıkarken onlar gibi dinle felsefeyi birbirine karıştırdığı ve kendisiyle çeliştiği için eleştirmiştir. Hassan'ın⁶³ ve Arslan'ın eserlerinde belirtildiği gibi İbn Haldun, akılla nakli ayırma yoluna giderek, kurucusu olduğu umran bilimini doğacı/gerçekçi bir alanda inşa etmiştir. Filozoflara

⁵⁹ *Mukaddime*, 3. cilt, s.106-107.

⁶⁰ *Mukaddime*, 3. cilt, 25. fasıl, s. 101-113.

⁶¹ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 5.

⁶² Hemen belirtelim ki, İbn Haldun'un din konusundaki görüşlerinde, ilgili kısımda değinileceği gibi tasavvuf önemli bir yer tutar, fakat bu yer onun bilimsel yönteminden ve esas probleminden kesin çizgilerle ayrılmıştır.

⁶³ Hassan, 2010, s. 97-104.

yönelik eleştirisi de bu husus göz önüne alınarak anlaşılmalıdır. Nitekim Hassan, İbn Haldun'un felsefeye bakışını şöyle tanımlıyor:

“‘Felsefenin boş bir şey olduğu’ sözüyle İbn Haldun, hem Şerîat’ın bir gereğini yerine getirmekte, hem de ikilemli –hatta bir bakıma üçlemli-⁶⁴ üslûbuyla kendi metodunun spekülasyona dayanmadığını vurgulamaktadır.... İbn Haldun, -kendi geliştirdiği rasyonalizm gibi objektif, gözleme dayalı, gerçekçi bir metod olmayan- sırf akıl’a dayalı spekülatif rasyonalizme karşı çıkmaktadır” ve “felsefe’nin dünyayı kavramaktan noksan kalışı, İbn Haldun’un düşüncesinde odaklaşmaktadır.”⁶⁵

Görüldüğü gibi, İbn Haldun’un Aristoteles’ten de, İslam filozoflarından da ayrışmasını sağlayan esasında aynı felsefî ilkelerdir. Maddî varlığı (cismi) inceleme söz konusu olduğunda, metafizik devreden çıkarılmalı, dinsel açıklamalarla bilimin sonucu uzlaştırılmaya çalışılmamalıdır.

İbn Haldun’un, oldukça geniş bir araştırma alanı, felsefî tutarlılığı ve düşünce tarihi bakımından çağını aşan konumu söz konusu olduğuna göre, bu noktada, eleştiri oklarının neden felsefe üzerine yöneldiği sorusu önem kazanıyor. Bu durum, iki açıdan anlaşılabilir. Öncelikle İbn Haldun, tüm görüşlerinde olduğu gibi, Sünnî İslam için zararlı gördüğü konularda okuyucularını ikaz etme çabasındadır. Diğer açıdan bakıldığında ise, asıl karşı savlarını yönelttiği İslam’daki felsefe akımının -bu kısmın girişinde belirtilen- ideolojik bütünlüğü karşımıza çıkmaktadır. Ahmet Arslan, İbn Haldun’la ilgili eserinde İslam’ın Yunan felsefesiyle temasının tarihsel gelişimine

⁶⁴ Burada Hassan tarafından İbn Haldun’un spekülatif bilgiyi reddetmesiyle nakledilmiş şeri hükümleri kabul etmesinin çok katmanlılığı vurgulanmıştır ve bu önemli bir husustur. Böylesi bir katmanlılık kimi görüşler tarafından ise tutarsızlık olarak yorumlanmıştır. Dinî ve pratik bilgi birikimiyle bilimsel birikimin İbn Haldun’un şahsında nasıl bir araya geldiği, bu durumun tutarsızlık olup olmadığı dinle ilgili görüşleri çerçevesinde ele alınacaktır.

⁶⁵ Hassan, 2010, s. 115-116.

dikkati çekmiştir. Arslan'ın vurguladığına göre, Arapların çeviri faaliyetine ilk olarak girdiği VIII-XI. yüzyıl arası dönemde, Plotinos'u Platon olarak tanımaları ve Aristoteles'in *Politika*'sını henüz çevirmemiş olmaları, Platon'un İslam felsefesinde öncelik kazanmasına neden olmuştur. Plotinos'un etkisi, Kindî, Farabî, İbn Sina gibi filozofların yeni-Platoncu fikirlere kapılması olmuştur. Siyaset felsefesinde Platon'un *Devlet*'inin ve *Yasalar*'ının belirleyiciliği öne çıkmıştır.⁶⁶ Yine Arslan'ın belirttiğine göre, o dönemde, yeni-Platoncu gayelerle sonradan yazılmış olmasına rağmen Aristoteles'e atfedilen iki eser olan; *Aristoteles'in Teolojisi (al-Usûlucya)* ve *Liber de Causis*'ten (*fi al-Hayr al-Mahz*) etkilenen İslam filozofları, böylece Aristoteles'i yeni-Platonculuğa yaklaştırmışlardır. Bu durumların etkisiyle müslüman filozoflar, üzerinde uyuşulan tek bir felsefe olduğuna dair görüşü benimsemiştir.⁶⁷

Mukaddime'de açıkça karşı çıkılan, işte bu Aristotelesçilik görünümü altında ortaya çıkan, esasında ise yeni-Platoncu bir kanalda gelişmiş bulunan felsefedir. Varlıkların çokluğunun *İlk Akıl (Akl-ı Evvel)* vasıtasıyla Tanrı'dan çıktığını savunan yeni-Platoncu sûdûr nazariyesi, İbn Haldun'un cismi inceleyen bilimsel sistemine de, dinsel görüşlerine de terstir. Kendisi bunu duyu verilerinin üzerindeki bilginin eksikliğiyle ifade ediyor.⁶⁸ Yeni-Platoncu görüş varlıktaki çeşitliliği ilahi bir kaynağın mükemmelliğinden çıkışla açıklamaktadır. İbn Haldun, bir Müslüman olarak, tanrısal mükemmelliğe karşı değilse de, böyle bir mükemmelliğin belirsiz delillerinin değil, akıyla kavrayabileceği tarihsel delillerin peşindedir.

⁶⁶ Arslan, 1997, s. 266.

⁶⁷ Arslan, 1997,s. 268.

⁶⁸ *Mukaddime*, 3. cilt, s. 106.

Filozoflar ve *Mukaddime*'nin yöntemi konusunda Arslan, Hassan'ın görüşüne paralel biçimde, İbn Haldun'un kendi felsefesini bilimsel ölçütler doğrultusunda ayrıştırarak kurduğunu savunmaktadır.⁶⁹ Bunun yanında, Arslan, İbn Haldun'u İbn Rüşd çizgisine yerleştiren Mahdi'nin görüşüne de, Gazalî izleyicisi olarak sunan görüşlere de karşı çıkmakta ve İbn Haldun'u yeni-Platonculukla Aristoteles arasında, Aristoteles'e daha yakın bir konuma yerleştirmektedir.⁷⁰

Hassan'ın ve Arslan'ın ortaya koyduğu, İbn Haldun'da pratik buyrukla sınırlanmış dinsel bilginin (nakıl) ve teorik bilimin (akıl) ayrıştırılmasına dair görüş hareket noktamız olacaktır. Bundan sonraki kısımlarda böylesi bir ayrımın nasıl olanaklı olduğu sorusunu soracak ve bu soruyu *Mukaddime*'nin yöntemi, İslamiyet'in siyasal gelişimi ve İbn Haldun'un tarihsel konumu üzerinden yanıtlamaya çalışacağız.

⁶⁹ Arslan, 1997, s. 469.

⁷⁰ Arslan, 1997, s. 476-480. Arslan, İbn Haldun'un, bilgi teorisi bakımından Aristoteles'e daha yakın, varlık görüşü bakımından daha uzak olmakla birlikte uzlaşan ve ayrışan yönlerini olduğunu belirtmiştir.

C. Mukaddime'nin Diyalektiği

Diyalektik, felsefe tarihi boyunca kullanılmış ve anlamı sürekli genişletilmiş bir kavramdır. Kökeni, tartışma ve düşünme sanatı olarak Sokratik yöntemeye dayanır. Kavramın bu anlamının Arapça karşılığı *cedeldir*. İbn Haldun da *cedeli*, fıkıh ilminde kullanılan tartışma yönteminin bilimi olarak konu edinmiştir.⁷¹ Geniş anlamda ise diyalektik, Herakleitos'tan Hegel ve Marx gibi tarih filozoflarına varan, dahil edildiği sistematiğe göre anlamlar kazanan bir felsefe geleneğidir. Herakleitos'un değişimi temel ilke olarak kabul eden ve varlığı zıtlıkların sürekli savaşımına bağlayan felsefesi, bu geleneğin öncülü olarak değerlendirilebilir. Engels ise diyalektiği, "evrensel iç bağıntıların bilimi" olarak tanımlamıştır.⁷² İbn Haldun'un tarihin yasalarını araştıran etkinliğinin, bu bilimin ilkeleri açısından değerlendirilmesi, onun kendi diyalektiğinin de somutlanmasını sağlayacaktır.

İbn Haldun'un diyalektik yönü birçok kez vurgulanmıştır. Bu vurguyu yapan iki araştırmacılardan ikisi, Hikmet Kıvılcımlı ve Ümit Hassan'dır. Dr. Kıvılcımlı, İbn Haldun'un tarihinde medeniyetlerin zaman içinde birbirinden doğmasının ve birbirini aşmasının, diyalektik bir gidişle birbirine bağlanmasını sağladığını belirtmiştir.⁷³ Hassan ise İbn Haldun'un doğanın ve toplumun tarihini bütün olarak ele almasını, toplumu maddî koşullar üzerinden tahlil etmesini, siyasal ve sosyal hayatı iç içe ele

⁷¹ *Mukaddime*, 2. cilt, s. 513-515.

⁷² Friedrich Engels, *Doğanın Diyalektiği*, Ankara, Sol Yayınları, 2002, s. 55.

⁷³ Kıvılcımlı'nın kendi tezlerinde de barbarlık-uygarlık ilişkisinde İbn Haldun'un fikirlerinden etkilenmiştir. İbn Haldun'da onun belirttiği diyalektik gidiş, tarihin üç çağa ayrılmasıdır. Birinci çağ, bitkisel ırmak boyu medeniyetlerini, ikinci çağ ticarî yollar üzerindeki, daha hareketli hayvancı medeniyetleri, üçüncü çağ ise İslam medeniyetini kapsar. Hikmet Kıvılcımlı, *Tarih Devrim Sosyalizm*, İstanbul, Bibliotek Yayınları, 1988, s. 152-155.

almasını diyalektik yöntem çerçevesinde değerlendirmiştir.⁷⁴ Bu görüşler ışığında diyebiliriz ki, İbn Haldun'un yöntemindeki diyalektik, *Mukaddime*'nin adım adım ilerleyen sunuluşunda ve mantıksal bütünlüğünde ortaya çıkar. Şimdi, bu adımlar üzerinde duralım.

i. Umran-Tarih Birliği

Mukaddime'nin giriş bölümünün, tarihle ilgili eleştirileri ve yöntemin aktarılmasını içerdiğinden söz edilmişti. Birinci kitabı ise şu sözlerle başlamaktadır:

“Bil ki tarihin vazifesi, dünyanın insan yaşayabilecek yerlerini cemiyetler halinde yaşayarak imar etmekten (umrandan) ve bu mamurluğun tabîi haline arız olan vahşilik ve birbirine ünsiyet (alışkanlık) kesbetmelerinden, kendilerini ve mensup oldukları uruğ ve kitleleri korumalarından ibaret olan asabiyetlerden bahsetmek ve insanların birbirine her çeşit saldırganlıklarına ve tagallüplerine ve bu tagallüplerin bir sonucu olarak, devletlerin kuruluşuna, bu devletlerin kuvvet ve şevketlerinin derecelerine, insanların çalışarak kazanma ve geçinmelerine, ilimlere, hüner, sanat ve umumiyetle sanayiye ve tabîi olarak bu mamurluktan husule gelen medenî eserlere dair bilgiler vermek ve bu konularla ilgili olan haberleri nakil ve rivayet etmektir.”⁷⁵

Tarihin vazifesi olarak sayılan bu başlıklar, aynı zamanda *Mukaddime*'nin yazılış planıdır. Altı bölümlük eserin planında; ilk bölümün coğrafya ve iklim koşullarının insan tabiatı, toplumların karakteri ve sosyal aşamalarına etkisine, ikinci bölümün bedevî topluluklar, asabiyet ilişkileri ve bürokratik mevkîlerin ortaya çıkışına, üçüncü bölümün devlete, dördüncü bölümün yerleşik toplumlara; yani hazarî umrana, beşinci bölümün geçinme biçimlerine; üretim tarzı ve sanatlara, altıncı

⁷⁴ Hassan, 2010, s. 131-139.

⁷⁵ *Mukaddime*, 1. cilt, s.82.

bölümün ise bilimlere ayrıldığı görülür. *Mukaddime*'nin bölümleri tesadüfi olarak bu şekilde sunulmuş değildir. İbn Haldun'un doğanın tarihini yansıtan serimi, insanın tarihini de doğanın bir sonucu olarak ele alır. Bu yüzden yöntem de, öncelikle insanın doğal oluşum sürecini; coğrafi koşullar, geçimini sağladığı bitki örtüsü ve hayvanlar içerisinde, biyolojik ve kültürel gelişiminin diyalektik örüntülerini ele alır. Ardından, insanın doğayla mücadelesinin insanın insanla mücadelesine dönüşmesiyle birlikte, toplumda uygarlığın ve devletin ortaya çıkmasının, toplumsal aşamalardaki zorunlulukların çözümlenmesi gelir. İbn Haldun'un antropolojik temelli siyaset felsefesi, habitat-tür ilişkisinde toplulukların biyolojik uyarlanması, insanın hayatta kalma savaşımında geliştirdiği teknik ve sosyal araçlar, doğal kaynaklar için mücadele ve insanın doğayı dönüştürmesi süreçleri üzerinde yükselir. Umran bilimi, olayların, görünüşlerin ötesine geçmeyen yüzeysel tarih yerine, insanın toplumsal tarihinin bu çok katmanlı kavrayış içerisinde yeniden kurulmasıdır. İbn Haldun *Mukaddime*'nin ilk sayfalarında, insanların, dünyanın yaşanabilecek yerlerinde bir araya toplanarak yaşamalarından ve yeryüzünü imar etmekten ibaret olan umranın türlü türlü tabiatları, bu tabiatların da hal ve çeşitleri olduğunu söylemektedir.⁷⁶ Onun umranı ele alan yöntemiyle tabiat ve hallerin belirlenmesi ise, bu ilk anlamın nasıl derinlik kazandığını, ona yeni anlamlar yüklendiğini gösterir. *Mukaddime*'de umran, imar kökünden hareketle, doğanın bir ürünü olarak ortaya çıkan insanın, doğayı dönüştürmesi ve kendini yeni toplumsal aşamalarda yaratmasını tanımlayan diyalektik bir anlam kazanır.

Tarihin yasalarının ortaya çıkarılması etkinliği, İbn Haldun'un yeni bilimidir. Yöntemi, tarihsel-toplumsal olguları tek bir bilim altında inceler. Umran bilimi bu

⁷⁶ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 7.

anlamıyla tarihe içkindir. Tarihe içkin olması, onun mekanik determinist değil, diyalektik yönetime sahip olmasıyla yakından bağlantılıdır. Zira tarihin yasaları, tarihten ayırık, olgulara birer şablon olarak uygulanan donuk genellemeler değildir. Geçmişin ve geleceğin suyun suya benzemesinden daha ziyade birbirine benzemesinin -tarihin süreklilik arz eden maddî zemininin- ve değişimin -toplumsal evrimin- birlikte etki etmesiyle gerçekleşirler.

ii. Doğanın ve Toplumun Evrimi

Tarihçi İbn Haldun'un bilimsel büyütecî toplumun evrimi üzerindedir. İbn Haldun'un evrimsel görüşü de esas olarak insanın toplumsal tarihinin bir bütün olarak incelenmesine dayanır. *Mukaddime*'nin yönteminde, empirik bilgilerden yola çıkarak genel sonuçlara varmada tümevarım, genel sonuçlar ve yasalar kapsamında halleri, durumları, tekil olguları anlamlandırmada tümdengelim birlikte kullanılır.⁷⁷ Bu böyle olduğundan, İbn Haldun'un toplumsal dinamiklerin bağrında çözümlediği evrimci biçim ve öz geçişlerini, bilginlerin cansız ve canlı maddelerle ilgili empirik araştırmalarına dayanarak, evrensel bir doğa felsefesiyle bütünleştirdiğini görürüz. Bu doğa felsefesi, biyolojik evrimi de kapsayan evrensel evrim düşüncesidir:

“Üst tabakada olan unsur, aşağı tabakada olan unsurdan latiftir. Felekler dahi felek-i âzama -büyük feleğe- varıncaya kadar tabaka tabaka olup, bunlar gözükmezler. Biz ancak bunların hareketlerini müşahade edebiliyoruz. Bazı bilginler bunların bu hareketlerini, (aletlerle rasat ederek ve başka riyazi usullerle) feleklerin hareketlerinin miktarını ve

⁷⁷ Onun yöntem, mantık ve doğa konusunda kimi Aristotelesçi sonuçlardan yararlanmasına rağmen, genel felsefî görüşleri, kozmolojisi ve tarihi bilim olarak ele alışı konularında nasıl ayrıştığından söz edilmmişti.

muhtelif vaziyetlerini bilirler. Müşahade ettikleri bu durum ve eserleri ile, bunların sebep ve başlangıçlarını anlarlar. Sen bundan sonra unsurlardan mürekkep olan varlıklara bak. Bu varlıkların madenlerden başlayarak tedricî bir surette ve benzerleri görülmemiş acayip bir şekilde (tabaka tabaka) teşekkül etmiş olduğunu görürsün.⁷⁸ Maden, bitki ve hayvanları terkip eden unsurlar müşterek olduğu halde, madenin ufku (en yüksek nevi) bitkinin aşağı olan nevine, bitkinin yüksek nevi hayvanların aşağı olan cinsine bitişmiştir.

“Mesela madenler tohumuz yetişir ve tohumuz olarak türeyen sebzelere yakın olduğu gibi bitkilerin de en yüksek cinsi hayvanların aşağı olan cinsine yakındır. Mesela hurma ve üzüm hayvanlardan inci sedefi ile kabuklu sümüklüböceğe yakındır, bu iki hayvanda ancak dokunma ve yoklama (lems) duygusu mevcut olup, diğer his kuvvetleri yoktur. Bitkiler bu hayvan şekil ve kalıbına girmeye müsaittir. Bu hayvanlar arasında ittisal, (bitişiklik) bunlardan her birinin en yüksek nevinin kendisinden yüksek olan tabakadakinin en aşağı nevinin şekil ve kalıbına girmek istidadını haiz olmasından ibarettir. Bu aşağı olan tabakadan üreyerek, hayvanın nevi ve cinsi çoğalmış, tedricî bir surette fikir ve düşünce sahibi olan insanın teşekkülüne kadar yükselmiştir. (Maymun ve şebek gibi) Bazı hayvanlar anlayış ve duyguları itibariyle insan derecesine yükselmiş ise de, fikir ve düşüncede insan derecesine varamamışlardır. İşte bu hayvanlardan insanın ilk ufku, yani en aşağı olan derecesi başlamıştır. Bizim de müşahedelerimizin sonucu ve sonu budur.”⁷⁹

Alıntılanan bölümde ifade edilen, İbn Haldun’un döneminde geçerli olan Aristotelesçi kozmolojinin, yeni bir boyuta ve farklı anlamlara taşınmasıdır. Burada Aristoteles etkisiyle çeşitli İslam düşünürleri arasında etkili olan, aşağı varlık-yukarı varlık seviyeleri arasındaki ittisalın ötesinde, Darwinist (ve belli yönleriyle Lamarkist içerikle de değerlendirilebilecek) anlamdaki sürekliliği ifade eden, bir

⁷⁸ *Mukaddime*’nin elimizdeki Ugan çevirisinde “...teşekkül etmemiş olduğunu görürsün.” Fakat Uludağ ve diğer çevirilerle karşılaştırıldığında ve anlam bütünlüğüyle değerlendirildiğinde görülüyor ki doğrusu burada yazıldığı gibi, tam tersi olmalı.

⁷⁹ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 230-231.

sonraki aşamaya dönüşme kabiliyetinden bahsedilmektedir. Hatta maymunların zihinsel yeteneklerinin insan karşısında yalnızca nicel olarak aşağı olduğu, insanın ilk başlangıcının da bu hayvanlardan geçişle gerçekleştiği savunulmuştur.⁸⁰ *Mukaddime*'de insanın evriminin ele alınışı, ilgili bölümden hemen sonra konu edilen, insanın toplumsal geçinme etkinliğiyle birlikte düşünülmelidir. Göçebe toplulukların tahlil edilmeye başlandığı söz konusu bölümlerde, insanın doğayı, diğer canlıları kendi ihtiyacı için bilinçli olarak üretmeye başlaması, -yani emeği,- onun diğer hayvanlardan ayrılan türsel etkinliği için nitel bir başlangıç aşaması olarak sunulur. Bununla beraber, gelişiminin başındaki insan, henüz ihtiyacından fazlasını üretmeye muktedir değildir. Bu yüzden doğayı dönüştürmesi sınırlıdır, doğanın zorunluluğu, üzerinde son derece etkilidir. Dağlardaki oyuk ve mağaralarda yaşar, yiyeceğini işlemeden tüketir. Berberlerin ve Arap olmayan kavimlerin bazı toplulukları bu aşamadadır. Bazı Arap toplulukları ise, develerinin yavrularken sıcak hava ihtiyacı duyması nedeniyle çölün uzak bölgelerine gider. Verimli otlaklara sahip olan yerleşiklerin (hazarîler) de baskısıyla, bu göçebeler toplumsal hayattan iyice uzaklaşır ve yerleşiklerin nazarında dilsiz hayvan konumuna indirilirler.⁸¹ Bu örnekler İbn Haldun'un, insanın sosyal evriminde kolektif etkinliğinin karakterine

⁸⁰ Franz Rosenthal'in bu kısım ile ilgili belirttiğine göre, *Mukaddime*'de sosyal örgütlenme, insanın hayvan olduğu temelinde yükselmektedir, İbn Haldun ise bu kuramı İbn Sina'nın *Kitabü's Şifa* ve onun bir özeti olan *Kitabü'n-Necat*'tan edinmiştir. İbn Haldun'un İbn Sina'nın ötesinde getirdiği yeniliğin ise, insanın ve diğer canlıların biyolojik dönüşüm olanağını vurgulaması olduğunu söyleyebiliriz.

⁸¹ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 305-306.

göre geçiş aşamaları yaşamasını gözlemlediğini, kozmolojik evrim görüşünün de insanla ilgili çıkarımlarıyla bağlantılı olduğunu gösterir.⁸²

Mukaddime'deki, evrensel evrim görüşü şöyle ifade edilebilir: Öncül aşama daha karmaşık ve ince olan bir aşamanın ortaya çıkması için gerekli olan koşulları belirler. O koşullar içinde meydana gelen bir sonraki aşama da, yine daha karmaşıklığa doğru evrimin gerçekleşmesi için yeni öncül koşulları sunar.

Bu evrim düşüncesi, elbette doğal seçim, popölasyon dinamiğı gibi, modern kuramın bilimsel ayrıntılarına sahip değildir. Fakat cansızdan canlı varlığın oluştuğunu, evrimin inorganik moleküllerden organik moleküllerin aşama aşama karmaşılaşmasıyla tek hücrelilere ve ardından çok hücrelilere doğru gerçekleştiğini öne süren XX. yüzyıl kuramlarıyla uyduğu noktalar düşünüldüğünde, İbn Haldun'un evrensel evrim görüşünün ne kadar keskin bir bilimsel sezgiye dayandığı anlaşılır. Daha da önemlisi, doğadaki evrim düşüncesinin İbn Haldun'un tarihsel kuramının her alanında tutarlı bir bütünlükle işlendiğı gerçeğidir.

⁸² Yalnız burada bir yanlış anlaşılmaya sebebiyet vermemek için çok önemli bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. İbn Haldun'un toplumun evrimiyle ilgili gözlemleri, biyolojik ve kozmolojik süreçlerle bir uyum arayışını ve bu alanlardaki bilimsel birikimin anlamlandırılmasını doğurmuştur. Bununla birlikte, onun ırk kavramı, kavimleri mutlak biyolojik sınıflandırmalara tabi tutan bir köktencilikten (modern karşılığıyla biyo-faşizmden) uzak, farklı coğrafyalara uyarlanmayı özünde kültürel bir süreç olarak ele alan ve keskin ırksal bütünlükleri reddeden modern antropolojik görüşlere yakındır. Bedevilerle ilgili örnekte de, vurgulanan görüş, insanî aşamanın sosyal bir etkileşimle gerçekleşebileceğı, bu etkileşim ortadan kalktığında söz konusu insanî niteliklerin anlamsızlaşacağıdır. Yoksa bedevilerin biyolojik bir "aşağı olma" durumu kastedilmemektedir ki, asabiyetle ilgili kısımda görüleceğı gibi İbn Haldun açısından durum tam tersidir. *Mukaddime*'nin genelinde, insanın türsel ve bütün bir evrimi anlatılır, ırkların birbirinden bağımsız karakterleri değil.

iii. Üretim İlişkilerine Dayalı Maddeci Temel

“İçtimâî hayat insanlar için bir zarurettir.”⁸³ İbn Haldun toplumun umran aşamalarını bu zorunluluk temeli üzerinde tahlil eder. Toplumsal hayatın zorunluluğunun nedeni insanın temel ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. İhtiyaçların karşılanması ise insanları işbölümüne sürükler.

“Tek bir kişi yalnız başına muhtaç olduğu gıdayı temin etmekten acizdir. Bu gıda maddesinin en asgarî haddini, mesela birinin bir gün yaşaması için gereken buğdayı bir örnek olarak ele alır isek buğdayı un haline, unu hamur haline, hamuru ekmek haline getirmek zarureti vardır. Bu üç işin her biri çanak, alet ve esbaba muhtaçtır. Bunlar demirci, marangoz ve çömlekçi tarafından yapılır. İnsanın, buğdayı un ve ekmek haline getirmeksizin, taneler halinde yemesini farz edersek, buğdayın, taneler halinde istihsalı dahi bunlardan daha ağır olan iş ve çalışmalara, bu cümleden tohum halinde yere ekmeye, yetiştikten sonra hasada ve bu taneleri başaklardan çıkarmak üzere dövmeye ve bunların her birini ekmek haline getirmek için, gereken vasıtalarla daha çok birtakım aletlere ve birçok hüner ve zanaatlara muhtaçtır. Bunların hepsini veyahut bazısını vücuda getirmek tek bir adamın kudreti dahilinde değildir. Kendisine ve diğer birine yetecek miktarda yiyecek maddesi istihsal edebilmek için kendi cinsinden bu maddeyi istihsaline yetecek kadar kişilerin bir araya toplanmaları gerektir. **Bu toplanan kimseler, birbirine yardım ederek kendilerinin sayılarından kat kat fazla insanı geçindirebilecek miktarda gıda maddeleri istihsal edebilirler.**”⁸⁴ [Vurgu eklenmiştir.]

Bu alıntıda ifade edilen mantıksal gidişat, İbn Haldun’daki, uygarlığın gelişimine dair maddeci tahlili sunmakta ve onun yöntemine dair iyi bir örnek oluşturmaktadır. Bu çözümlemede gelişimin maddî temeli açısından iki basamağın bağıntısı kurulmuştur. İlk öncül, insanın doğayla mücadelesinde hayatta kalabilmek için bireysel olarak çaresiz oluşudur. Bu durumun mantıksal -ve aynı zamanda tarihsel-

⁸³ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 100.

⁸⁴ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 100-101.

sonucu, insanın mecburî olarak işbölümüne gitmesidir. İşbölümü ise, uzmanlaşmayı ve aletlerin üretimini⁸⁵ zorunlu kılar, çeşitli işleri yapan toplumsal kesimler birbirine üretim ilişkileriyle bağlanırlar. Sonraki aşama ise, ilk durumun sonucunun yeni bir tarihsel öncül olarak rol oynamasıdır. Zira ihtiyaçların karşılanması zorunluluğu olarak ortaya çıkan işbölümü, üretilen ürünün verimini artırır ve işbölümüne girenlerin kendi ihtiyaçlarının ötesinde, daha fazla insanın geçinebileceği bir aşamaya varılır.⁸⁶

Sosyal örgütlenme, iktisadî temelde ortaya çıkar. İktisadî temel ise, soyut, toplumdan yalıtık bir insanı değil, doğaya uyulanmasını ve toplumsal karakterini zorunlu ihtiyaçlarını karşılama etkinliği üzerinden kazanan insanı tarif eder. İnsanın çevresini kendi ihtiyaçları doğrultusunda değiştirmesi süreci, aynı zamanda üretim ilişkilerine girerek kendisinin de tarihsel zorunlulukla belirlenmesi sürecidir. İbn Haldun'un *Mukaddime*'si bu maddeci temelde tarihi ele alır. Bu temel, üretim ilişkilerinin, toplumun gelişmesindeki belirleyici rolünün tespit edilmesidir. Bedevî toplumun ekonomik seviyesi, sınırlı, insanın doğaya üstün gelemediği ve dolayısıyla doğanın kendiliğinden koşullarının bir parçası olduğu seviyeye karşılık gelir. Bu toplumun kültürü, tinsel dünyası da buna göre şekillenir. İşbölümünün gelişmesi, tekniğin ilerlemesini, üretim artışını sağlar ve eşitsizliği, tüccar ve bürokrat sınıfların doğduğu medeniyeti ve devleti yaratır.

⁸⁵ Ekmeğin üretilmesi örneğinde, ziraî işlerde, fırıncılıkta vs.

⁸⁶ İşbölümü-üretkenlik ilişkisinin ayrıntılı tahlili için *Mukaddime*'nin 2. cildinde sanatlarla ilgili bölüme bakılabilir. İbn Haldun söz konusu bölümde tarımsal artık-ürünün zanaat üretimini ve tekniğin gelişimini olanaklı kılmasını ele alır. Bu artık-ürün tahlilinin Karl Marx'inkiyle örtüştüğü aşîkârdır. İbn Haldun'un ve Marx'ın iktisat görüşlerinin ayrıntıları üzerinde, bu çalışmanın ikinci bölümünde durulacaktır.

iv. İnsan Topluluklarının Çevreye Uyarlanma Süreci

Mukaddime'nin işbölümünden sonraki konusu, coğrafi koşullarla umranın ilişkisidir. Bu bölümde yeryüzündeki yedi iklim, yedi iklimin de çeşitli bölgelerinin sınırları betimlenir.⁸⁷ İklimler coğrafi sınırları, soyların oluşumunun, insan topluluklarının karakterlerini kazanmasının açıklanması için bir giriş niteliğindedir. Öte yandan, yedi değişik iklim, canlı türlerinin çeşitlenmesine, insan etkinliklerine, bilimlerin, sanatların ve dinlerin gelişimine, -İbn Haldun deyimiyle umran seviyesine- uygunluğu bakımından sınıflandırılmıştır. Dördüncü iklim, söz konusu gelişime en uygun şartları sağlayan ılıman kuşaktır. Üçüncü ve beşinci iklimler ılımanlıktan biraz daha uzak, ikinci ile altıncı daha uzak ve birinci ile yedinci iklimler ise umran gelişimi açısından en yetersiz, büyük kısmı insanın yaşamasına elvermeyen, güneyde sıcak, kuzeyde soğuk olan ve çetin hava şartlarını barındıran kuşaklardır. Irak ve Şam en ılıman, medeniyet gelişimine en uygun bölgelerdir. Batı Afrika, Hicaz, Yemen, Acem Irakı, Hint, Sint, Çin ve Endülüs ülkeleri de ılıman iklimin geri kalanını oluşturur. Buralarda yaşayan halklar, iklime bağlı olarak dengeli karaktere sahiptir, zira koşullar barınma, giyinme, alet yapımı, besin maddelerinin verimliliği açısından en olgun durumdadır. Frenkler, Galler ve Yunanlılar da bu bölgelere yakın, mutedil kuşak insanlarıdır. Sayılan bölgelerin tamamı, üç, dört ve beşinci iklimler kapsamındadır.⁸⁸ Birinci ve ikinci iklimlerde, giyinmeye pek ihtiyaç duymayan, değerli madenlerin para olarak kullanılmadığı, yapılaşmanın daha ilkel

⁸⁷ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 107-192.

⁸⁸ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 193-195.

koşullarda olduğu Afrika'nın güneyindeki halklar yaşar, altıncı ve yedinci iklimler ise Asya'nın kuzeyi, İskandinavya gibi çok soğuk bölgelerdir.⁸⁹

İbn Haldun'un insan topluluklarını bu tarz ele alışı, insan doğasının değişmezliğini savlayan, ırkları sosyo-biyolojik ayrıma tabi tutan ya da uygarlığı tinsel bir bütünlük olarak kabul eden görüşlerin tam karşıtıdır. Onun antropolojik temeli, kavimleri ve uygarlıkları, doğa ve insanın birbirini karşılıklı belirlemesi dahilinde tahlil edilmesine dayanır. Medeniyetler de, soy-kültür çeşitlenmeleri de doğal zorunluluğun sonucunda bütün bir insanlığın dalları olarak ortaya çıkar. İnsanların deri renkleri, kişilik özellikleri, alışkanlıkları doğaya uyarlama sürecinde farklılaşır.

İbn Haldun, döneminin coğrafya ve tarih bilimlerindeki birikimini, sistematik bir senteze uğratarak ve ırk ve din merkezli saptamaları aşmaya çalışarak insanı anlama gayretindedir. Sonuç, döneminin köktenci dogmatik açıklamaları karşısında devrimci bir bilimsel kavrayıştır. Örneğin siyahîlerin Nuh peygamberin beddua ettiği torunları olması İbn Haldun'a göre olsa olsa bir hurafedir. Çünkü güneyli halkların deri renginin siyah olmasının nedeni, güneş ışıklarının bu bölgelere dik ve her mevsim şiddetli düşmesidir. Kuzeyli halklar ise beyaz derilidir, onlar da güneş ışınlarının zayıf etkisi ve soğuk hava nedeniyle bu haldedirler.⁹⁰ Şehirlerde yaşayanlar rahat koşullara, hububat ve et ürünlerinden bol yemeye alışık olduklarından kıtlık zamanında nüfusları kırılır, oysa Mağrip'in çöl kesimlerinde, hurma, darı, zeytin

⁸⁹ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 195-202.

⁹⁰ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 197.

yiyerek kıt besin kaynaklarıyla yaşayanlar, açlık koşullarına dayanıklı olup diğerleri kadar kayıp vermezler, riyazet ve ibadete dönük yaşarlar.⁹¹

İnsan topluluklarının farklı soy karakterlerine sahip olmaları, uyarlanmada biyolojik ve kültürel evrimin iç içe geçmesidir. İnsanı diğer canlılardan ayıran da budur. Herhangi bir canlı türü, biyolojik bir varlık olarak içinde bulunduğu koşullara mahkûmken, insan diğer canlı türlerini, madenleri ihtiyacına göre kullanarak kendi koşullarını dönüşüme uğratma yeteneğindedir. Bu süreç, insanın doğayla mücadelesinin üretim ilişkileri içinde somutlaşmasıdır. İbn Haldun'un medeniyetin gelişiminde işbölümünü, üretimin sosyal ve teknik niteliğini temel aldığından söz etmiştik. Milletlerin, soyların çeşitlenmesi de *Mukaddime*'de farklı coğrafyalarda temel ihtiyaçların karşılanması zorunluluğu ile beraber doğan geçinme (emek) ve üretim tarzlarında çözümlenir:

“Kavim ve nesillerin hallerinin başkalığı ve çeşitliliği, onların geçinme şekil ve usullerinin birbirinden başka ve türlüce olmasından ileri gelmektedir. Çünkü kişilerin bir araya toplanarak cemiyet halinde yaşamaları, geçinme hususlarında birbiriyle yardımlaşmak ve nefislerini korumak içindir. Hayat için gerekli olan şeyleri tedarik etmekle işe başlamak, yaşayışı tamamlamak için gereken şeylerden önce gelir.”⁹²

Çöllerde yaşayan, geçimlerini deve besleyerek sağlayan kavim Araplardır. Otlakların ve sulak arazilerin bulunduğu coğrafyada yaşayanlar kavimler ise, Mağrip'teki Berberler, Türkler, Türkmenler ve Kürtlerdir. Bu kavimler geçinme tarzlarından dolayı göçebedirler. Göçebe kavimlerin geçim tarzı, doğal ve kendi ihtiyacına yetecek kadardır. Bu göçebe yaşama en bağımlı olan kavim İbn Haldun'a

⁹¹ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 209-211. Taneli besinlerin tüketilmesi, bedevîlerin göçebe yaşam tarzı nedeniyle, sürekli bakım gerektirmeyen bu tarım ürünlerini yetiştiriyor olmasıyla bağlantılıdır.

⁹² *Mukaddime*, 1. cilt, s. 302.

göre Araplardır. Çünkü Araplar yalnızca deve beslemekle yaşayabilirler. Bu yüzden içinde bulundukları koşullara en sıkı zorunluluk ilişkisiyle tabidirler.⁹³

İbn Haldun bu kavimlerin yaşayış ve üretim tarzının doğal bir hal olduğunu belirtmiştir.⁹⁴ Bir kavmi o kavim yapanın üretim tarzı olduğunun belirtilmesi, bugünkü karşılığıyla, din, dil, kültür gibi üstyapı kurumlarının ekonomik altyapı kurumu doğrultusunda şekillendiği, etnik farklılaşmaların doğal/tarihsel gelişmeler olduğu bağıntısıyla birlikte düşünülebilir.

Asabiyetin belirleyicisi olan soy bağı da bu bağlamda ele alınmıştır. Bedevîlerde soy bağı, topluluk bireylerinin birbiriyle dayanışma bağı kurarak zorlu doğa koşullarına ve diğer insanlara karşı savaşkanlık kazanmasını sağlar. Fakat bu soy birliği birebir biyolojik, kan bağı şeklinde gerçekleşmek zorunda değildir. Çünkü bir soydan diğerine, işlenen suçlar, siyasi çekişmeler sonucunda sığınmalar, bireysel ve toplu geçişler olur. Kuşaklar sürdükçe bu karışmalar gerçek kan bağıymış gibi kabul edilir olur, ondan bir farkı kalmaz.⁹⁵ Hazarîler ise, soylarını bir övünme kaynağı gibi sunmalarına rağmen, onların soy birliği gösteriştten öteye geçmez. Eğer asabiyet, dayanışma, birbirini kollama işlevleri görmüyorsa, -ki hazarîlerde böyledir- siyasî bir güce dönüşmüyor, toplumsal bir gerçeklik kazanmıyor demektir, yani geçersizdir.⁹⁶

Burada, gerçekliğin insan bilincine toplumsallığın merceğinden kırılarak yansıması görülür. Aile, aşiret ve kavim birlikteliğini belirleyen bağlar, tek anlamlı mekanik bir ilişkinin sınırlarında tutulmamış, asabiyetin hangi koşullarda nasıl ortaya çıktığı ve ne anlam ifade ettiği çözümlenmiştir.

⁹³ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 304-307.

⁹⁴ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 307.

⁹⁵ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 329-330.

⁹⁶ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 337-342.

v. Asabiyet-Mülk Gerilimi

İbn Haldun, asabiyeti esas olarak bedevî Araplar üzerinden tahlil etmiştir. Bedevî Arapların özellikleri, çöllerde yaşamaları, göçebe olmaları, devecilikle geçinmeleri, güçlü asabiyet bağlarına sahip aşiretler halinde örgütlenmiş olmaları ve uygarlık karşısında yıkıcı olmalarıdır.⁹⁷ Asabiyet, zorlu doğa koşullarındaki (çöl ve sahralarda) bedevî topluluğun, birbirini kollama ve ortak hareket etme hissiyatıdır. Bu ortaklık, doğa koşullarıyla mücadelede ve savaşlarda topluluğa kolektif eylemin üstünlüğünü sağlar. Onun parçası olan fert, diğer kabilelere karşı kendi içinde bulunduğu soyun himayesi altındadır. Asabiyet, özellikle Araplar söz konusu olduğunda, kan bağıdır.⁹⁸ Toplulukların birleşmeleri ve ayrışmaları, sürülen bir ferdin başka bir soya dahil olarak kaynaşması gibi durumlar düşünüldüğünde ise, kan bağında da esas olarak aynı soydan gelmeye bir atıf, kurgusal bir köken birliği düşüncesi öne çıkmaktadır.⁹⁹ İbn Haldun, asabiyetin bedevîlerin içinde bulunduğu

⁹⁷ Elbette, bedevîliğin çölde yaşayan göçebe toplumu olarak özgün bir toplumsal bütünü ifade etmesinden öte, daha genel bir tarihsel sürecin *Mukaddime* ve *Kitab-ül İber*'in ele aldığı coğrafyadaki yansıması olarak düşünülmelidir. Çünkü İbn Haldun bedevîliği bütün medeniyetlerin temelindeki bir aşama olarak düşünmüş, Arapları da hayvancılıkla geçinen ve benzer toplumsal yapıya sahip diğer kavimlerle birlikte sınıflandırmış, asabiyetin Araplar ve onların benzeri olan kavimler içinde geçerli olduğunu belirtmiştir. *Mukaddime*'nin içeriğinin ötesinde düşünürsek, asabiyetin karşılığı olarak bedevîlerin kandaş dayanışma bağından, Asya'da Moğollar, Kuzeyde Hunlar vs. için de söz edilebilir.

⁹⁸ İbn Haldun, Araplarda soyun diğer kavimlere göre daha fazla bağlayıcılığı bulunmasında, zorlu çöl koşullarında Arapların daha yalıtılmış bulunması ve soylarının karışmamasına daha fazla önem vermeleriyle açıklıyor. *Mukaddime*, 1. cilt, s. 326-327.

⁹⁹ Köken birliği konusu, Hassan'ın İbn Haldun'la ilgili eserinde kandaşlıkla birlikte işlenmiştir. Bu çalışmada bedevîlikle ilgili tanım ve düşünceler de, temel olarak Hassan'ın kandaşlık açıklamasına dayanmaktadır.

koşullarda zorunlu bir yaşayış, örgütlülük tarzı olduğunu vurgular. *Mukaddime*'de çözümlenen, fakat *Mukaddime*'nin sınırlarını da aşacak şekilde tarihsel gelişim için belirleyici olan ise, asabiyet bağıyla kolektif eyleyen ailenin veya kabilenin askerî olarak vurucu bir güce dönüşmesidir. Birbirine bağlı, cesur, dirayetli bedevî toplumun insan unsuru, hazarî toplumun insanından açıkça üstündür. Bu sayede de onun askerî gücü, medeniyet çatısı altında gelişen mülkü yağmalamaz da, ele geçirir ve yönetimi altına alırsa, siyasî güç olarak dönüşümüyle birlikte yeni bir yapının parçası haline gelir.¹⁰⁰ İbn Haldun'a göre, bedevî toplumun sosyal dokusunu oluşturan asabiyetle, yerleşik medeniyetlerde üretilen mülkün, çatışma sürecinden geçerek bir bütünlük kazanması, asabiyetin mülke biçimini veren yönetici güç olarak rol oynaması, kaçınılmaz ve tekrarlanan bir dönüşümdür. Zira mülke sahip olan hanedan, beş aşamadan geçer.¹⁰¹ İlk tavır zafer, asabiyetin mülkü eline geçirmesi ve vergiye bağlamasıdır. İkinci tavır, devlet sahibinin kendi kavminden gelen unsurları, kolektif eylemle bağlı olduğu gücü tasfiye ederek yerine paralı askerler, kölelerden oluşan bir gücü geçirmesidir. Buna asabiyetin yozlaşarak hazarî, medeniyetin şehirli değerlerini taşıyan bir ögeye dönüşmesinin başlangıcı olarak da tarif edebiliriz. Üçüncüsü, umranın zirveye çıkan gelişmesiyle beraber, yönetici gücün savaşçı karakterini yitirmesi, rahatlığa dalması tavrıdır. Dördüncü tavır, devlet sahibinin kendisine kalanla yetinmesi, devletin de kanaat etme ve duraklama aşamasına

¹⁰⁰ İlerleyen kısımlarda inceleyeceğimiz gibi, göçebe toplumların şehirleri yağmalaması veya bu toplumsal yapıya dahil olması, onların sosyal gelişmişliklerine göre belirlenmektedir.

¹⁰¹ İbn Haldun bunu devletin beş tavrı olarak açıklamaktadır ki aslında ilk tavidan ikinci tavra geçişin kabileci asabiyet bağının yerini maddî çıkarlarla bağlanmış hazarî bir güce bıraktığı göz önünde bulunursa, tüm yetkinliğiyle devlet aygıtının ikinci aşamada doğduğu söylenebilir. Asabiyet bağının devlet kurmayla sonuçlanmasıyla ilgili olarak bkz. *Mukaddime*, 1. cilt, s. 352-355.

girmesidir. Beşinci tavrı, israf ve çöküş dönemidir. Devlet eski kurulanların değerini unutan, düzenin ve askerî gücün iyice zayıfladığı ihtiyarlık hastalığına tutulmuştur. Bu tavrın sonu eninde sonunda çöküştür. Hanedanın zorunlu sosyal gelişimine karşılık gelen insanî unsur ise, yönetici ailenin iktidarının dört babada son bulmasıdır.¹⁰² Devletin kuruluşundan sonraki üç kuşağın edimleri, asabiyetin çözülmesine karşılık gelen bir toplumsal-psikolojik veçhe tarafından belirlenir. İlk kuşak, eşitlikçi, savaşçı ve dayanışma duygusunu koruyan, kurucu karakteri sürdüren nesildir. İkinci kuşak, göçebelikten yerleşikliğe geçmesine, atılgan ve dayanışmacı duygularını kaybetmeye başlamasına rağmen, atasının mirasına dayanarak karakterini koruduğunu zanneder. Üçüncü kuşak ise göçebe özünü tamamen unutmuş, rahata alışmış, korkaklaşmış ve zayıf düşmüş son nesildir ve hanedanın yaşlılık ve çöküş aşamasına karşılık gelir.¹⁰³

İbn Haldun'un yöntemi açısından, bu tavırlar ne anlam ifade ediyor? *Mukaddime*'nin kuramsal bütünlüğü içinde bu zorunlu dönüşümler nasıl değerlendirilmelidir? Bu sorular ancak düşünürün adımları, incelediği tarihsel gerçekliğin üzerinde tek tek takip edildiğinde anlaşılabilir. Öncelikle şu gözden kaçırılmamalıdır: Bu beş tavrı, medeniyetin tekrar tekrar doğuşuna ve yok olmasına neden olan kayra değildir. Böylesi bir yeniden doğuşçu yaklaşım, daha çok

¹⁰² Bu konuda *Mukaddime*'de hanedanın sona ermesinin üç batında, başka bir bölümde, bir nesilden gelen şeref ve asaletin sürmesinin ise dört babada gerçekleştiği belirtilmektedir. (Bkz. s. 345) Bu durum da ancak, ailenin ilk kuşağında asabiyetin varlığıyla birlikte, henüz hanedanın kurulmamış olmasıyla, ikinci üçüncü ve dördüncü kuşakların ise devlet yönetiminin dönemlerini teşkil etmesiyle açıklanabilir.

¹⁰³ İbn Haldun'un bu görüşünün organizmacı nitelendirmelerle ilişkisi üzerinde daha sonraki bölümlerde durulacaktır.

Hristiyan felsefesinde görülür. Müslüman siyaset felsefesindeki hakim metafor ise hastalanma ve iyileşmedir.¹⁰⁴ Medeniyetin ana ırmağı açısından bir süreklilik söz konusudur. Buradaki tavırlar ise, medeniyet, onu önceleyen ve doğuran aşamalar kapsamında, çeşitli merkezlerde doğan siyasal iktidarın tavırlarıdır. Siyasal iktidarın, -devletin- ölümü de doğumu kadar doğal bir süreçtir. Fakat bu süreç, medeniyetin kendisini değil, olsa olsa onun gelişme biçiminin adımlarını işaret eder. Bunu da İbn Haldun'un iki temel görüşüne dayanarak söylüyoruz: Birincisi, bırakalım tek bir medeniyet içindeki kopukluğu, tarihte ortaya çıkan medeniyetlerin hiçbiri birbirinden kopuk değildir, insanlık tarihi bütünlük arz eder. İkincisi, asabiye dayalı gücün egemeni olan siyasal iktidar, medeniyetin maddesini değil, biçimini belirler. Yönetici kesim, gücünü aile, boy, aşiret gibi bir soy birliğinden alır ve bu yolla geniş bir coğrafyaya egemen olur. Fakat medeniyetin gelişmesi için tarımsal artık ürünü sağlayan ve şehirlerdeki değer birikimini sağlayan üretici güçler; -yani medeniyetin maddesi- egemen gücün; -biçimin- ortadan kalkmasıyla yok olmaz, yalnızca üretici güçlerin gelişimi için yeni, taze bir gücün biçiminde örgütlenmeye ve himaye edilmeye ihtiyaç duyar.¹⁰⁵

Bu noktada, tekrar İbn Haldun'un antropolojik bakış açısına dönmeli ve konuyu siyasal iktidarın dönüşümüyle birlikte ele almalıyız. Bedevî toplumun insanı, hazarîye göre üstündür. Çünkü ahlakî açıdan yozlaşmamıştır. Yalan nedir bilmez, çünkü bireysel çıkarlarının kölesi değildir. Hayatta kalmak için mülkiyetine değil,

¹⁰⁴ “İyileşme” kavramını İbn Haldun'a bağlarken durum **devletin** yaşlılık aşamasında iyileşmesi olarak anlaşılmamalıdır. Zira onun açısından, yaşlanan devlet için kesin bir reçetenin, insan için ölümsüzlük iksirinin bulunması kadar imkansız olacağını söyleyebiliriz.

¹⁰⁵ Kıvılcımlı'nın İbn Haldun aracılığıyla tespit ettiği gibi, taze insan gücünü tekrardan sunan medeniyetin yozlaştırıcı etkisinden uzak kalmış kandaş barbar kavimlerdir.

yakınlarının dayanışmasına yaslanır. Ancak zorunlu ihtiyaçlarını karşılama derdinde ve imkanındadır. Rahata, bolluğa ve bireyselliğe değil, çetin koşullara, açlığa ve kolektif eyleme alışkıdır. Hazarî umranın insanı yönetilmeye ihtiyaç duyar, yumuşak başlıdır, çünkü özgürlüğünü yitirmiş, zaten içinde bulunduğu koşulların kölesi olmuştur.¹⁰⁶ Bedevî ise, bir coğrafyaya bile bağlı değildir, göçebidir. Özgürlüğüne düşkün ve buna uygun olarak savaşkandır.

Mukaddime'deki tarihsel gelişim bütünlüklü değerlendirildiğinde, bedevîlerin asabiyetinin, esasında medeniyetin tamamlayıcı bir unsuru olduğu görülür. Fakat bu antagonist bir birliktir. Sorun şudur ki, bedevî asabiyeti medeniyetin yönetici biçimi olmakla aşama aşama kendi özünü yitirir. Hazarî umranın özdeş bir parçası haline geldikçe savaşçı, atılgan kurucu dinamizmi anlamsızlaşır. Bir bakıma medeniyet asabiyeti soğurmuş olur.

Bu antagonizmde, İbn Haldun'un felsefî görüşlerinin ve insanla ilgili tespitlerinin izini bulmak mümkündür. Maddi bolluk, insanı bedensel ve ruhsal açıdan kötürümleştirir. Fazla yiyecek, bedende artık maddelerin birikmesine yol açarak onu hasta eder. Hatta İbn Haldun'a göre hazarî umrandaki şehirliler fazla ve çeşitli besinler aldıkları, hareketsiz kaldıkları için tababete ihtiyaç duyarlar. Bedevîler ise yarı aç yaşadıkları ve sürekli hareket halinde bulunduklarından sağlıklarını kendiliğinden korumuş olurlar. Aynı şekilde, riyazet, aza kanaat eden bedevî yaşam tarzı ibadete ve dine uygundur.¹⁰⁷

¹⁰⁶ İlgili bölüm için bkz. "*Valilerin hüküm ve emirleri altında bulunarak zulüm ve zahmetlere katlanmaları, şehirlilerin kuvvet ve şecaatlerini giderir ve onları korkaklığa alıştırarak kendilerini korumak kuvvetinden mahrum eder.*" *Mukaddime*, 1. cilt, 6. fasıl, s. 316-320.

¹⁰⁷ Bir sonraki bölümde ele alınacağı gibi, burada aktarılanlar, İbn Haldun'un İslam'ın bedevî karakterine kendini yakın hissetmesinde etkilidir.

Asabiyet-mülk gerilimiyle ilgili sonuç, bu iki yapının tarihin gelişiminde adeta bir sarkaç gibi devrimde bulunduğudur. Zira, mülkün gelişimi asabiyeti, insanın toplumsal karakterini çöküntüye uğratarak karşı yönde bir etki yaratır. Böylece mülkün gelişimini sağlayan toplumsal koşullar, yine mülkün kendisi tarafından ortadan kaldırılır. Yeni ve daha genç bir asabiyet bağına ihtiyaç duyulur ve eninde sonunda tarihin gelişimi bu ihtiyacı kapatarak yeni salınımı başlatır. Mülkün gelişiminin insan açısından itici gücü bireysel çıkardır. Medeniyetin gelişiminin zirvesinde mülk, şahısların eline geçtiğinden ve bireysel çıkar tamamen egemen olduğundan düşüş kaçınılmaz olarak başlayacaktır. Zayıflayan devlet, bireyin çıkarının toplumsal çıkar içinde eridiği asabiyet bağıyla bağlı toplum tarafından ortadan kaldırılacaktır. Böylece İbn Haldun'da zıt kutupların diyalektik birliği belirginleşir. İnsanın bireysel çıkarının olumlu tarafı üretim, sanatlar ve bilimler gibi medeniyetin maddi kurucu gücüdür. Olumsuz tarafı, aşırı öne çıktığında bireyin atomize hale gelerek siyasal birliğin dağılmasıdır. İnsanın toplumsal çıkarının olumlu tarafı kurucu siyasal birliğe kaynaklık etmesidir. Olumsuz tarafı, toplumsal çıkar medeniyetin üretici güçleriyle yapıcı bir biçimde birleşecek bir bilinçle gerçekleşmediğinde, -örneğin Araplarda- yıkıcı olması, umranı geliştiren değil, var olan şeklini dahi ortadan kaldıran bir yağmaya öncülük etmesidir. Demek ki bireysel çıkar aşırı gelişerek kendini haddinden fazla gerçekleştirdiğinde yıkımı getirmekte, toplumsal çıkar ise medeniyete eklemlenebilecek kadar gelişmiş olmadığı koşulda yıkımı getirmektedir.

vi. Bilim ve Sanatların Medeniyetle Birlikte Gelişimi

İbn Haldun, bilim ve sanatların gelişip çeşitlenmesini medeniyetin ilerleyişiyle açıklamaktadır:

“Şehirlerde yerleşik hayat tekâmülüne doğru yürüyerek halk, medenileşinceye kadar, ancak geçinmeleri için zaruret derecesinde olan şeyleri düşünür ki, bu da yiyeceği buğday ve başka gıda ihtiyaçlarıdır. Şehirler medenileşerek iş ve istihsal arttıktan sonra insanların kazançları da zarurî olan ihtiyaçlardan daha fazla olur. İnsanlar zaruretlerinden artan bu kazançları hayatın süs ve ziynetleri kabilinden olan nesnelere sarf etmeye başlarlar. Bundan başka, sanayi ve ilim insanı hayvandan ayıran fikir ve aklın mahsulüdür. İnsan bir nevi hayvan olduğu için, gıdaya ve yiyecek maddelerine muhtaçtır. Hayatın zaruretleri ise sanayi ve ilimlerden önce gelir. İlim ve sanayi ise, yaşamak için zarurî olan nesneler temin olunduktan sonra ihtiyaç duyulan bir şeydir. Sanayi, şehrin bayındırlığı, süs ve ziynete olan ihtiyacı nispetinde tekâmül eder. Şehrin medenileşmesi, hüner ve sanayinin ilerlemesini icap ettirir.”¹⁰⁸

İnsanın zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak üzere gerçekleştirdiği üretim, yerleşik hayat ve medeniyetle beraber, lüks malların da üretilmeye başlamasını getirir. Çiftçilik sanatı, bütün sanatların temelinde bulunan, en tabîî emek biçimi ve en yalın üretim tekniğidir. Diğer sanatlar çiftçilikle mümkün olurlar, çünkü buradan elde edilen artık ürün, daha gelişmiş sanatlarla uğraşacak kimseleri besleyerek, lüks malların üretimini mümkün kılar. Bedevî umranda geçimin sağlanması için gelişmiş sanatlara ihtiyaç duyulmaz. Zaten o toplumda sanat ve bilimlerin gelişmesini sağlayacak bir süreklilik de mevcut değildir. Hazarî umranda ise, İbn Haldun’un emeğin vasıflı hale gelişine, eğitimin üretim sürecinin bir parçası olarak zorunlu hale gelişine vurgu yaptığını görmekteyiz.¹⁰⁹ Sanatlarla ilgili bölümde, insanın kol

¹⁰⁸ *Mukaddime*, 2. cilt, s. 369.

¹⁰⁹ *Mukaddime*, 2. cilt, s. 366-368.

emeğinden kafa emeğine doğru bir ilerlemenin tespit edilmiş olması da dikkat çekicidir. Aynı sanat içerisinde bile bu durum geçerlidir. Örneğin zarurî bir sanat olarak sayılabilecek marangozluk, şehirlerdeki incelik ve lüks talebi nedeniyle, zorunlu bir ihtiyacın ötesine geçerek, süsleme yöntemlerine, çeşitli aletlerin kullanımına, geometri ile birleşerek gemicilik sanatı için üretime geçer.¹¹⁰

İbn Haldun, sanatları farklı yönleri bakımından sınıflandırmaktadır. Yapılan ilk tasnif, ihtiyaçların karşılanmasına göredir. Zorunlu ihtiyaçların karşılanmasına yönelik olanlar, basit sanatlar, lüks ihtiyaçların karşılanmasına yönelik olanlar ise, mürekkep sanatlarıdır.

Bir diğer tasnif ise, sanatların geçime, siyasete ve düşünceye mahsus olanlar şeklinde ayrılmasıdır. Dokumacılık, ipekçilik, marangozluk ve demircilik gibi sanatlar geçime mahsustur. Askerlik ve onun dengi olan sanatlar siyasetle ilgilidir. Düşünceye mahsus olan bilim ve sanatlar ise, sahaflık, mûsikî, şiir ve ilim talimi şeklinde sıralanır.

Sanatların bedevî ve hazarî umranla ilişkisi de bu bölümde ele alınır. Temel sanatların içeriğine göre sınıflandırılması ise, ilki zarurî, ikincisi konusu şerefli ve önemli sanatlar şeklindedir. Zarurî sanatlar, çiftçilik, mimarî, terzilik, marangozluk ve dokumacılıktır. Konusu şerefli ve önemli olanlar ise, ebelik, yazarlık, (kitabet) sahaflık, mûsikî ve tıptır.¹¹¹ Bu ayrım, bugünkü karşılığıyla kol ve kafa emeği olarak düşünülebilir.

Mukaddime'de bilimlerin sınıflandırılmasında, ilk olarak insan düşüncesi ele alınır. İnsan algılara sahip olma bakımından diğer hayvanlarla ortaktır. Fakat insanı

¹¹⁰ *Mukaddime*, 2. cilt, s. 391-394.

¹¹¹ *Mukaddime*, 2. cilt, s. 368.

ayıran, düşünceyle kavraması, duyu verilerini analiz ve sentez yoluyla işlemesidir. Fikrin derecelerinde, ilk derece ayırt edici akıl, ikinci derece pratik akıl, üçüncü derece ise kuramsal akıldır. Ayırt edici akıl, doğal ve aktarılmış bilgileri kavrar ve düzene koyar. Pratik akıl, insana sosyal ilişkilere dair düşüncelerini kazandırır. Kuramsal akıl ise, varlığı nedenleriyle birlikte tasavvur eder. Böylece düşünsel olgunluğa ve saf akla, anlığa ulaşır.

İbn Haldun tasarlama ve üretim sürecinde, teori ve pratik ilişkisini ise şöyle betimler: Eylemden önce, tasarlama gerçekleşir. Zihinsel sürecin gelişimi, uygulamanın tersi yöndedir. Çünkü insan tasarlamaya arzu edilen sonuç ile başlar. Sonucu gerçekleştirecek öğeleri düşünsel olarak geliştirir ve böylece pratikte başlaması gereken noktaya ulaşır.

Bilimler sınıflamasında en temel ayrımı, kendi yöntem ve felsefesi açısından da önem teşkil eden aklî ve naklî ilimler ayrımıdır. Birincisi araştırma ve düşünce yoluyla elde edinilir. İkincisi gelenekseldir ve vazedenden öğrenilir. Aklî ilimler mantık, fizik, metafizik ve matematiktir. Bunlar da kendi içinde dallara ayrılır. Naklî ilimler ise tefsir, kıraat, hadis, fıkıh, kelam gibi şeriatla ilgili ve lugat, nahv, beyan, edeb gibi Arap diliyle ilgili olanlardır.

İbn Haldun esas olarak yedi bilim saymakta ve bunları hiyerarşik olarak sıralandırmaktadır: Mantık, aritmetik, geometri, astronomi, mûsikî, fizik (tabîfât) ve metafizik. Bunların ardından, harflerin gizemine dair bilimlerden, felsefeden ve simyadan söz eder. Bu bilimler, İbn Haldun önemli veya önemsiz de bulsa, geçerliliğini kabul etse de etmese de, toplumda uğraşanların bulunması bakımından ele alınmış ve ne tür etkinlikler olduğu ortaya konmuştur.

İbn Haldun bilimlerin gelişiminin, büyük bir umranın ve ileri medeniyetin olduğu yerde mümkün olduğunu belirtmektedir.¹¹² Köy ve kasaba gibi yerleşimlerde ve göçebe topluluklarda, zorunlu ihtiyaçlar için üretimin ötesine geçilmediğinden bilimlerin gelişiminin önkoşulları yoktur. Bilimle uğraşacak meslek sahibi kesimin yetişmesi için, düzenli öğretimin verilmesi şarttır. Bu da toplumun nüfus, bayındırlık, ekonomik gelişim açısından belli bir aşamaya ulaşmasını gerektirir. Bilimlerin gelişimini sağlayan, onlara dair talepte bulunan ve kaynak aktaran, mülkün sahibi hanedandır. Doğuda ve Batıda, devletlerin gücünün zirveye çıkmasıyla beraber, vakıfların kurulmasını, bilim ve sanatların da zirveye ulaşmasını örnek vermektedir.¹¹³ Onun umran kuramına göre, medeniyetlerin yükselişi ve ardından duraklayarak çöküşü zorunlu olarak birbirini izleyeceğinden, bilim ve sanatlar da bu dönüşümü takip ederek, medeniyetin gerilemesiyle beraber düşüşe geçer.

¹¹² *Mukaddime*, 2. cilt, s. 452-455.

¹¹³ *Mukaddime*, 2. cilt, s. 441-452.

vii. *Mukaddime*'nin Diyalektiğine Dair Sonuçlar

Bu kısmın şimdiye kadarki alt başlıklarında, *Mukaddime*'nin sunuluş planı ve ondaki fikirlerin gelişiminin ana çizgileri üzerinde durulmuştur. Böylece onun diyalektik yöntemine dair genel bir çerçevenin çizilmesi amaçlanmıştır. Yöntemin bu şekilde tanımlanmasının nedeni olarak, *Mukaddime*'nin bütünü açısından üç unsurdan söz edilebilir:

1. *Mukaddime*'de doğanın, toplumun ve bilincin organik bir süreklilikle ele alınması vardır. İnsanın yeryüzünün yaşanabilecek yerlerinde umranı geliştirmesi, doğanın bir uzantısı olarak ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla toplumun hal ve tavırları aynı zamanda doğanın, maddî bir sürecin hal ve tavırlarıdır. Bilinç, toplumsal bir varlık olan insanın tarihinde evrimsel olarak gelişmiştir.¹¹⁴ *Mukaddime*'de bu gelişim, doğanın tarihi, toplumun tarihi ve düşüncenin tarihi olarak açıkça somutlanmıştır. İnsan, öncelikle doğanın, -coğrafya, iklim ve biyolojik gelişimin- koşulları açısından incelenmiş, ardından toplumun iç diyalektiği üzerinde durulmuş, son olarak bilim ve sanatların insanın sosyal etkinliğinin koşulları içinde ortaya konması gerçekleştirilmiştir. Bu incelemede, varlık açısından son bölümü oluşturan mantıksal ve bilimsel zemin, yöntem açısından ilk ve en soyut çerçeveyi sunar. Toplumsal zemin, her türlü insanî etkinliğin, dinlerin, siyasetin, bilimlerin kendince yasalar doğrultusunda geliştiği, umranın serpildiği insanlık tarihidir. Varlık açısından ilk bölümü oluşturan, fizikî çevre olarak doğanın konumu ise, *Mukaddime*'nin yöntemi açısından en dış çeperi oluşturur. Aydın Çubukçu'nun klasik

¹¹⁴ Bu, İbn Haldun için bile şaşırtıcı, çağını aşan bir önermedir. *Mukaddime*'nin başlangıç sayfalarında biyolojik ve kültürel bir süreç olarak açıkça kurulmuştur. “*Doğanın ve Toplumun Evrimi*” başlığı içinde kanıtlarının sunulduğunu düşünüyoruz.

mantıktan modern diyalektiğe geçişle ilgili şu sözleri, diyebiliriz ki Aristoteles mantığı karşısında İbn Haldun'un diyalektiği için de geçerlidir:

“Klasik mantık, kendisinin, düşünce yasalarıyla ilgili bir bilim olduğunu ileri sürer. Burada kast edilen düşünce, kendine özgü yasa ve kuralları olan ayrı bir gerçekliktir ve doğa yasalarından farklı yasalarla işleyen özgül bir yapıya sahiptir. Oysa diyalektik, önce düşünce ile nesne arasındaki bu biçimsel ayrımı ortadan kaldırarak yola çıkıyor. Diyalektiğe göre mantık, her şeyden önce tarihsel gelişmenin bir ürünüdür ve yalnızca düşüncenin tarihsel gelişmesinden ibaret değildir. Aynı zamanda, nesneler üzerindeki insan etkinliğinin ve nesneler hakkındaki insan bilgisinin gelişmesinin de bir ürünüdür. Öyleyse mantığın araştırdığı bağıntılar, yalnızca düşüncenin, kavramların ve kategorilerin hareketini ve ilişkilerini değil, doğanın ve onun üzerinde etkinlikte bulunan insanın toplumsal hayatının hareketini de yansıtacaktır. Böylece diyalektik aşamasında mantık, doğa, toplum ve bilinç hakkında en genel ve soyut bir bilim haline gelir. Evrensel bağıntılılığı, bu iç içe üç alanın bütünlüğü olarak ele alır ve her bir alanın ilişkilerini en genel yasalar içinde ve tek bir bağıntılılık sistemi olarak özetlemeye girişir.”¹¹⁵

2. *Mukaddime*'deki neden-sonuç diyalektiği, mekanik determinizme zıt bir şekilde ele alınmıştır.¹¹⁶ Mekanik determinizm, nedenlere mutlak bir belirleyicilik atfeder ve böylesi durumda neden-sonuç gerçekleşmesi tek yönlü düşünülmüş olur. Oysa *Mukaddime*'nin yönteminde sonuç, nedene karşı bir etkide bulunabilen ve hatta tarihsel olarak önce olan nedeni ortadan kaldırabilen bir rol oynar. Böylece tarihte ortaya çıkan sonuçlar, her şeyin belirleyicisi olan bir ilk-neden kümesinin etkisiz elemanları olmaktan çıkarak, bir sonraki tarihsel gelişimin nedenleri olarak tekrar devreye girer.

¹¹⁵ Aydın Çubukçu, *Mantık ve Diyalektik*, İstanbul, 1998, s. 90.

¹¹⁶ Bu görüş, Roger Garaudy ve Ümit Hassan tarafından öne sürülmüştür. Bkz. Hassan, 2010, s. 124-129 ve Roger Garaudy, *Sosyalizm ve İslamiyet*, İstanbul, 1965, s. 59.

3. *Mukaddime*'de toplulukların hareketi, birbiriyle ilişkileri ve medeniyetlerin birliği diyalektik bir incelemeye tabi tutulmuştur. Bu inceleme esasında birinci maddede ifade edilen düşünsel gelişimin parçası ve *Mukaddime*'nin temel konusudur. Asabiyet-mülk gerilimi ve asabiyetin dolaşımı, asabiyetin coğrafyada yatay olarak yayılması, medeniyetin döngüsel ve sarmal dönüşümleri, topluluklar ve kavimler arası mücadeleler, taklit, birbiri içinde erime ve uyarlanma süreçleri bu diyalektiğin unsurlarıdır.

D. İslamiyet'in Tarihsel Gelişimi ve İbn Haldun

Mukaddime, klasik İslam medeniyetinin zirvesini teşkil eden bir başyapıttır. İbn Haldun'un böyle bir eser üretmesinin ardında, İslamiyet'in geç olgunluk çağının sosyal ve bilimsel birikimini özümsemiş bir siyaset adamı olması yatmaktadır. Onun, tarihi bilimsel açıdan devrimci bir bakışla yorumlarken, Sünni ortodoksinin biçimsel sınırlarından çıkmamış olması ironiktir. Bu durum İslam medeniyetinin özgün gelişiminin, bir ideoloji olarak niteliğinin ve İbn Haldun'un İslamiyet'le ilişkisinin değişik yönleriyle somutlanmasını zorunlu kılmaktadır.

İslam'ın bir din olarak bütünüyle anlaşılması demek, tıpkı diğer dinler için geçerli olduğu gibi, metafizik bir sistemle, insanın aşkın düşünüş biçimiyle sınırlı kalınmayarak, felsefî yanının neden o şekilde ortaya çıktığını belirleyen tarihsel zorunlulukların anlaşılması demektir. Bu alana girdiğimizde ise, dinin bir toplumsal algıya karşılık gelmesinden ve dönüştürücü siyasal gücünden söz ediyoruz demektir. Dinin tarihini İbn Haldun açısından sınırlandıracak olursak, Avrupa Orta Çağının bir bölümüne, İslamiyet'in ise kuruluş ve özgün bir medeniyet inşa ederek olgunlaşma dönemine karşılık gelen VII. ve XIV. yüzyıl arası gelişimin karakteri öne çıkar. Zira özellikle bu dönemde, -aralarında temel farklılıklar mevcut olsa da- gerek Batı, gerek İslam medeniyeti için, dinin sistematik bir doktrin olarak zirveye vardığı, diğer yandan geniş coğrafyalarda, siyasal ve mezhepsel dallanmaya rağmen ortak kültürel temellerin atıldığı, ortak kavramların ve meşruiyet zeminlerinin oluştuğu bir durumdan söz edebiliriz. Elbette siyasal iktidarlar açısından meşruiyet zemini kendi dinsel zeminlerinde gerçekleşmektedir, fakat bu dönemde Akdeniz çevresindeki Doğu ve Batı arasında bilimsel ve kültürel alışverişin oldukça belirleyici olduğu açıktır. Buraya kadar aktarılanlar, dinlerin genel yapısı, siyasal iktidarların ve

toplumsal hareketlerin ideoloji ve söylemlerini belirlemesi kapsamındadır. İslam bunun bir parçasıdır, fakat eksiksiz bir değerlendirme için kendine özgü sosyal dinamiklerinin çözömlenmesi de şarttır. İslam'ın kurulma ve imparatorluk haline dönüşme sürecini anlamak için, hangi tarihsel ihtiyaçlara karşılık ortaya çıktığını ve ne gibi siyasal özelemlere denk düştüğünü tespit etmeliyiz.

İslam dininin doğuşunu ve yayılmasını besleyen üç önemli kaynaktan söz edilebilir: 1) Yahudilik ve Hıristiyanlık, 2) Bedevî Arap kabilelerinin kendi içinde eşitlikçi, dışarıya karşı yağmacı kandaş yapısı ve 3) Yemen çevresindeki Güney Arabistan devletleri. Bu etkenlerden, tek tanrılı dinler olan Yahudilik ve Hıristiyanlık kuruluş döneminde, diğler ikisi ise daha çok gelişme ve yayılma dönemlerinde rol oynamıştır.

İslamiyet'in doğuşunu önceleyen dönemde, Yahudilik ve Hıristiyanlığın imparatorluklarla yönetimi altındaki uyrukların ve küçük çaplı erklerin diplomatik ilişkilerinde belirleyici olduğu görülür. Nüfusun ve hükümdarın hangi dine mensup olduğu, siyasal ittifaklarda ve halkın egemen güce biat etmesinde veya ona karşı ayaklanmasında belirleyicidir. Bu dinler, Orta Doğu ve Afrika'nın çeşitli bölgelerinde etkili olmasına rağmen, Arap Yarımadası'na tam olarak nüfuz edememiştir. Bedevîlerin tinsel dünyasında, kabileci gurur duygusu ve ticarî hayatın maddeciliğinden etkilenen bir çoktanrıcılık hakimdir. Hıristiyanlığın mazlum dili bu insanlara pek hitap etmez, İbn Haldun'un vurguladığı gibi onlar güç çöl koşullarında diğler kavimlere üstünlük sağlamışlardır ve bu bedel karşılığında özgürlüğe bu dünyada sahiptirler. Keza Yahudiliğın teferruatlı katı dinsel buyrukları da bedevîlerin sade ve başıboş gündelik yaşamına yeterince uygun değildir. Üstelik bu dinlerin Arap değerlerinin bir parçası olarak benimsenmesi için de pek neden yoktur.

Kandaş toplumun tinsel algısı eşitsizliğin hakim olduğu uygar toplumdan farklıdır. Onda topluluğun töresinden ayırık bir din henüz söz konusu değildir ve inanç, topluluğun köken birliği ve aidiyet duygusunu yeniden üreten yapıdadır. Tektanrıci soyutlama ise, başlangıcı Hıristiyanlıktaki gibi eşitlikçi mitoslarla bağlantılı da olsa, bir egemen sınıf ideolojisi olarak medeniyetle birlikte yerleşiklik kazanmıştır.

Bu hususlar, Arapların dış kaynaklı dinsel inançlar karşısındaki mesafeli konumunu, dolayısıyla da kimi özgün karakteristiklere sahip bir inanç sistemi için gerekli olan boşluğu anlamada göz önünde bulundurulmalıdır. İslam'ın özü ise, kendinden önceki tektanrıci felsefeyi üzerinde yükseldiği coğrafyaya uyarlayarak dönüştürmesinde ve üstelik Arap Yarımadası'nı aşan bir çeperdeki toplumsal arayışları karşılayacak değişimi tetiklemesinde yatmaktadır.

Mekke ve Medine şehirleri, bir ucunda Hint, Çin ve İran medeniyetleri, diğer ucunda Avrupa olan ticaret yolu üzerinde gelişip zenginleşmişlerdir. İslam'ın doğuşunu etkileyen ilk sorunlardan biri, eski eşitlikçi geleneklerle, ticaretin değerleriyle gelişen şehirlerin çatışmasının ortadan kaldırılması ihtiyacıydı. Bu sorun aynı toplumsal yapı içerisindeki değerler arasında da bir uyumsuzluk yaratıyordu. Çünkü Arap toplumu özelinde, medeniyetin diğer eşitsiz yapılanmaları üzerinden yükselen değil, aksine dıştaki medeniyetlerin talebine yanıt olarak gelişen bir ticaret söz konusudur. Bedevî tinsel dünyasından daha önce de söz etmiştik, onun nazarında maddî değerleri ve rahatlığı küçümseyen bir tavır ise, hiçbir zaman tam olarak ortadan kalkmamıştı.

Tüm bu etkenler doğrultusunda İslamiyet, ticaretin sağladığı refahı da, bedevîlerin kandaş gururunu da kimi yönleriyle benimseyen, bunların yozlaştırıcı

görülen sonuçlarını ise bertaraf etmeyi amaçlayan bir çağrı olarak doğmuştur. Bedevîliğin siyasal birliği ve medeniyetin gelişimini engelleyen kabileci asabiyeti, uzlaşmazlığı, kan davası kaynaklı çatışmaları İslam tarafından eleştiriye tabi tutulmuş, eski Arap geleneklerinin bazıları reformdan geçirilmiştir. Mekke'deki Kureyş kabilesinin ileri gelenleri gibi, ticaretle zenginleşen kesimlerin ise, kibirli, bireyci bir sınıf olarak Arap toplumundan bağımsızlaşmasına karşı çıkmıştır. Sonuç olarak, İslam'ın öte dünya inancının bu dünyadaki karşılığı, Arap Yarımadası'nın güçlerinin daha eski medeniyetlerin zenginliklerini hedef alan bir savaş için birleştirilmesi (*cihat*) ve adil olması amaçlanan bir ticaretin güvenliğinin tesis edilmesi olmuştur. İslamiyet'in ülküsel rolü ise, bu maddî dönüşüm aracılığıyla çağrıda bulunduğu coğrafyadaki halkların taleplerine seslenerek, medeniyetin kimi yozlaşmış niteliklerinin tasfiye edilmesi, köleciliğin yumuşatılması, toplumsal zenginliğin yoksulların korunması ve imar politikalarına yönlendirilmesi gibi unsurlar olmuştur.

Başta saydığımız kurucu etkilerden biri olan Güney Arabistan'ın katkısını, Ünsal Oskay, çevirisini yaptığı Bernard Lewis'in eserine düştüğü dipnotta şöyle açıklıyor:

“İ. S. 550'li yıllara dek Hint, Java, Çin kıyılarının malları Yemenli tüccar gemiciler tarafından gemilerle toplanıp Kızıldeniz yoluyla Akabe'ye getirilip boşaltılırdı. Buradan yüz küsur millik karayolu kervanlarla aşılr ve mallar yeniden, Akdeniz'deki gemilere yüklenip Avrupa'ya aktarılırdı. Sana uygarlığı ya da Romalıların *Arabia Felix* dediği zengin aşığı Batı Arap Yarımadası refahını bu denizcilere, Yemenli tüccar ve dışa dönük insanlarla Kızıldeniz'e borçluydu. Mekke ve Medine de varlıklarını dünya ticaret yollarının başlıcasının Arap Yarımadası'nın batısından geçmesine borçluydu. Mürr-ü safi, köle, kereste, Hind ve Çin malları buradan denizden ve karadan geçerci.

“İsa'dan sonra 550'li yıllarda Bizans ve Part İmparatorlukları birleşerek Kızıldeniz'i ölüme iten bir proje uyguladı: Asya'dan gelen deniz yolunu Pers

Körfezi'ne aldılar. Dicle ve Fırat'ı tarayıp temizleyip deniz seyrüseferine açtılar. Arap Yarımadası'nın batısında Saba ülkesi çöktü. Saba ülkesini de İranlılar işgal etmiş, İranlı bir vali bırakmışlardı. Bu vali, Hz. Muhammed'in zamanından epey önce kendi hanedanını ilan etmiş ve imara, eğitime hız vermişti. Onun çocuğu ise Hz. Muhammed'in *çağrısının*, yarımada'nın tamamını ele geçirecek ve Yemen'i dünya ticaret yollarına bağlayacak büyük ve yeni bir *İslam Barışının* başlangıcı olabileceğini anlamıştı. Derhal Hz. Muhammed'e katıldı ve İslam âleminin ilk medresesini Sana'da kurdu. Yemenli denizciler, askerler ve devlet adamları İslam'ın fütuhatında, kurulan şehirlerin inşa ve imarında; Yemen'in dışa dönük denizcileri, astronomları ise, matematik, heyet ilmi ve astronomide katkılarda bulundu. El-Ezher'in ilk mühendisleri de Sana'daki Zaid Hanedanı'nın kurduğu bu medresede okudular. Zaid Hanedanı İranlı idi. Devlet kurma ve yönetme geleneği ise Araplar için yeni, İran içinse bin yıllık bir gelenektir.”¹¹⁷

Bu örnek, aynı zamanda İslam'ın hızlı yayılan etkisinin yerleştiği zemini anlamak bakımından da önemlidir. Sonuç olarak, bu gelişmeler İslam medeniyetinin özgün koşullarını belirlemiştir. İspanya, Kuzey Afrika ve Batı Asya topraklarında ticaret ve imarı geliştiren bu medeniyet, daha önce de belirtildiği gibi başta Yunan bilimi olmak üzere kendinden önceki birikimi özümsemiştir.

Şimdi, İslamiyet'in gelişiminde İbn Haldun gibi bir uğrak noktasını belirleyen koşullar üzerinde duralım. *Mukaddime*'nin felsefeyle ilgili bölümünden daha önce söz edilmişti. Bu eser, genel itibariyle İslamiyet'in etkisini taşımakla beraber, dinin toplumsal rolüne dair de bölümler içermektedir. Buradan, İbn Haldun'un felsefi tutumunu ve dinle ilişkisini değerlendirecek olursak, onun Allah'ın sıfatları gibi soyut ve karmaşık teolojik tartışmalara dahi uzak kalmadığını, ancak medeniyetin gelişimiyle beraber ortaya çıkan kelim ve felsefe etkinliklerini farklı bir şekilde

¹¹⁷ Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, Ankara, 2007 içinde Ünsal Oskay'ın notu, s. 34.

anlamlandırdığı görülür. İbn Haldun, kelamın, felsefeden arınmış bir etkinlik olarak gerçekleşmesini savunur, tüm bu tartışmaları bir tarihçi olarak, İslam tarihi açısından ele alır. Bir Müslüman olarak İslam'la bağını ise tasavvuf üzerinden kurmaktadır.

İbn Haldun'un tasavvufu bir yol olarak seçmesi, kendi fikrî konumlanışına ve toplumsal görüşlerine uygun bir alanın açılması bakımından düşünülmelidir. Tasavvufun, aklî temellendirmeyi reddetmesi ve imanı öne çıkarması, iki açıdan önemlidir.

Birincisi, bu yol, sofistike dinsel önermelerden uzak, mistik yönü belirgin olan bedevî ruhuna en uygun olandır. İbn Haldun, bedevîlerin hayat tarzının, doğallığında riyazeti içerdiğinden, İslam'a en uygun bir tarz olduğunu zaten açıkça belirtmektedir. Kaldı ki, İslam'ın siyasal gelişimi açısından da, başta belirttiğimiz, bedevîleri kazanmayı hedefleyen ve sonrasında onun kandaş gücüne dayanan ilerleme açıktır ve İbn Haldun da bu durumu tahlil etmektedir. Kuran'da da bu durumun sonucu ifadelere rastlamak mümkündür:

“Bedevîler inkar ve münafıklıkta daha ileridirler. Bununla beraber Allah'ın peygamberine indirdiği hükümlerin sınırlarını bilmeye daha lâyıktırlar. Allah, her şeyi bilendir, hikmet sahibidir.”¹¹⁸

İslam dininin çıkış noktası, duygulara seslenmesi ve asabiyetin etkisindeki kardeşlik duygularına, evrensel bir söylemin etkisiyle yeni bir anlam kazandırmasıdır. Bu yüzden, İbn Haldun da hazarî toplumun insanının ilgisindeki felsefî derinlikten ziyade, pratiği belirleyen yalın bir rehber olarak bedevî toplumun insanının ahlakını öne çıkarmaktadır.

İkincisi, böylesi bir İslam'la bağlantılı olarak İbn Haldun'un kuramsal dünyasına bir kapı açılmasıdır. Metafizik dahilinde rasyonalizmin savunulması sonucunda, ister

¹¹⁸ Kur'ân-ı Kerîm Yüce Me'âli, Tevbe Sûresi, 97. ayet.

istemez cisme ve tarihsel varlık konusuna dinsel bakış felsefenin dolayımından geçerek sirayet edecektir. Çünkü *apriorik* ilkeler, naklî ilimlerden farksız birer nitelik kazanarak aklî ilmin alanıyla arasındaki sınırı ortadan kaldıracaktır. Nitekim İbn Haldun'un peygamberliğe bu tarz bir kanıt getirilmesine tarihsel açıdan karşı çıkmasında da bu kaygı yatmaktadır. Tasavvuf ise metafizik konularda rasyonalizmi reddeder. Tasavvuf, bu noktada İbn Haldun'un tarihi açısından pozitif bir rolü değil, dinsel buyrukların sonuçlarını iman dahilinde tutan, sınırlayıcı bir rolü üstlenmiş olur. Naklî ilimlerle aklî ilimlerin ayrışması da bu minvalde gerçekleşir. Böylece, hem Müslüman'ın mutluluğunun duygulara seslenen imanla bağı sarsılmaz bir irrasyonellikle kurulmuş, hem İslam medeniyetinin zihinsel çerçevesi tarihsel bir alanda çizilmiş olur. Üstelik tarihsel alanın İbn Haldun'a özgü bir özerklikle kurulması ve dinî dogmanın olumsuz işlevinin ortadan kaldırılması mümkün hale gelir.

Bir bütün olarak İslam kültürünün çevresel etkisi, İslam'ın kendini tarihsel bir çerçevede ussallaştırması İbn Haldun'a giden yolda etkilidir. Bütün peygamberleri, toplumların tarihte başına gelen tüm olayları kendine kanıt olarak takdim eden İslam, *Mukaddime*'nin yazarının tarihselci bakışına uygun bir kanalı açmıştır. Bu konuda, İslam'ın da diğer dinler gibi mitolojik öğeleri, mucizeleri içerdiği karşıt bir fikir olarak ileri sürülebilir. Bu elbette doğrudur. Fakat vurgulanan, İslam'ın dinsel özgünlüğünün, Hristiyanlık gibi mucizelerden ziyade tarihsel kanıtları öne çıkarmasıdır. Bu kanıtlamaya göre Kuran, Allah'ın en büyük mucizesidir ve mucize, dünyanın düzeninin, kavimlerin oluş ve yok oluşlarının, tarihteki olayların,

sistematik bir tutarlılık iddiasıyla aktarılıyor oluşudur.¹¹⁹ Fikirlerini yayma ve inandırıcılık açısından tarihsel kanıt ve tarihsel gelişimin teşhiri önemli olmuştur. Tarihsel kanıtlamanın öne çıkmasında, Hristiyanlıktaki gibi ikona ve freskler gibi görsel araçlardan ziyade, Müslümanlıkta Arapların söze¹²⁰ dayalı kültürünün belirleyiciliğinden de söz edebiliriz.

Elbette, Sünni İslam dahilinde bile birçok Müslümanlık kavrayışlarının mevcut olması ve İbn Haldun'un gerçekçilik bakımından İslam'ın tarihsel sınırlarının da belli noktalarda ötesine geçmiş olması önemli unsurlardır. Dinin içinde farklı yorumlar bulunuyorsa da, burada düşünürü besleyen bir temel kaynak olarak ana çizgileri vurgulanmıştır. İbn Haldun'un, İslam'ın tarihsel sınırlarının da ötesine geçmesinden kasıt ise, dinin siyasal etkilerini kendi kavramsallaştırmasıyla *mülk* ve *asabiyyet* gibi ekonomik siyasal kurumlar dahilinde incelemesi, ne kadar ulvî bir amaçla yola çıkarsa çıksın, bütün “manevî” temele dayalı hareketlerin nihayetinde iktidar mücadelelerinin katı yasalarından nasibini alacağını söyleyerek, dini bir

¹¹⁹ Bu inanış, *Mukaddime*'de de yer almaktadır: “Mucize ve keramet bu şekilde incelendikten sonra bil ki, mucizelerin en şerefli ve en açığı Tanrı elçisi Muhammed'e Tanrı tarafından indirilen Kur'an ve onun delâletidir. Çünkü harikalar, çok vakit peygamberin Tanrı'dan telâkki ettiği vahiy (Tanrı'nın sözlerine) başka bir şekilde vukua gelir (asanın yılan şekline girmesi, ölüleri diriltmek gibi). Peygamber kendinin hak peygamber olduğunu ispat etmek üzere mucizeler izhar eder. Kur'an ise Tanrı'nın sözü olduğu için iddia edilen vahyin kendisidir. Kur'an kendisi bir harika ve mucize olup, gözlerin önündedir ve davanın doğruluğuna tanıklık etmektedir. Diğer mucizeler gibi davayı ispatta peygamberin davası olan vahiyden (yani Tanrı'nın sözleri olmaktan) başka diğer harikalara muhtaç olmaz. Delil ile medlul ve tanık ile dava bir arada toplanmış olduğu için en açık ve âşikar olan bir delil teşkil eder.” *Mukaddime*, 1. cilt, s. 227.

¹²⁰ Söz, başta şiir olmak üzere edebî sanatların etkinlikleri çerçevesinde vurgulanmaktadır. Pratikte doğrudan sözlü kültür veya medeniyetin gelişimiyle yazılı kültür olarak ortaya çıkabilir.

bakıma dünyevîleştirmesidir. Bu görüşlerden ve *Mukaddime*'deki din çözümlemesinden hareketle, artık İbn Haldun'un İslam'ın siyasal gelişimiyle ilişkisinin kaynaklarına bakabiliriz.

i. Din ve Asabiyet

İbn Haldun'a göre devlet, ancak güç ve egemenlik üzerine kurulabilir. Büyük devletler de ülkeleri fethetmek üzere insanları bir araya toplamayı bir dinî inanç, peygamberlik veya mezhep etrafında başarabilirler: “Galebe çalmak ancak asabiyet ve bir düşünce etrafında toplanarak onu tahakkuka azim ve kalpleri birbirine ülfet ettirmekle olur. Kalpler ise ancak insanların Tanrı'nın dinini yaymak ve hakim kılmak hususunda birbirine yardımlaşmaları ile telif edilebilir.”¹²¹

Asabiyyetin buradaki anlam genişlemesi, soy birliğinden hareketle onun yerini tutan her türlü hissiyatı nitelemesidir. Toplulukların kabileci örgütlenmeleri büyük ülkeleri fethedebilecek bir gücü kendiliğinden sağlamaz. Hatta, bir soya dayalı asabiyet, mülke egemen olarak siyasal gücünü genişletse dahi, bu egemen sınıf haline gelen öznenin genişlemesi değil, egemenliği altındaki yönetilen toprak ve insan gücünün genişlemesidir. Geniş coğrafyaya egemenliği yayılan bir hanedanın, yönetici nüfusunun yoğunluğu düşerek nihayetinde bütün olarak güçsüz düşmesine neden olur. Buna karşılık İbn Haldun'a göre dinin getirdiği dönüşüm ise, egemen gücün nicelik ve niteliğini yükseltir. Din aracılığıyla farklı asabiyetler çözülerek tek bir inanç asabiyeti halinde karakter kazanır:

¹²¹ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 401-402.

“Dine inanma ve boyun eğme asabiyet sahibi olanlar arasındaki çekişip yarışmaları ve birbirlerini kıskanmaları durdurur ve sona erdirir. Hepsi de hak ve hakikat etrafında toplanırlar; din, onları maslahat ve menfaatlerinde basiretle düşünmeye sevkeder, amaç ve hedefleri bir ve hepsi için de eşit bir derecede olduğu için maksatlarına ulaşmalarına kimse engel olamaz, çünkü bunlar bu amaca varmak için ölümü göze almışlardır. Üzerlerine yürüdükleri devletin askeri ve taraftarları, sayı bakımından bunlardan kat kat çok oldukları takdirde dahi, hakkın galebesi için savaşanlar onları yenilgiye uğratırlar.”¹²²

Dinin asabiyetle bu ilintisi, “*Mukaddime’nin Diyalektiği*” kısmında ele aldığımız, asabiyetin köken birliğiyle ilgili kurgusal bir yapı olması durumuyla bağlantılıdır. Dinsel ideolojiye ve soya dayalı asabiyet birbirini geliştirmek bakımından iç içedir. Zira İbn Haldun, dine davetin ancak çağırıcının ardında bir kavme dayalı asabiyet kuvveti olması halinde başarıya ulaşacağını vurgulamaktadır.¹²³

Dinin ve daha da özelinde İslam’ın, asabiyet kuramına istisnai bir süreç olarak dahil edildiğini söyleyebiliriz. Klasik Sünni görüşlere paralel olarak, İbn Haldun peygamber ve ardından ilk dört halifenin dönemini ve hatta Emevi hanedanının başlangıcını ayrı tutmaktadır. Bu durum İbn Haldun’un bilimsel yönteminin İslam’ın dogmatik görüşlerinden bağımsızlaşmasıyla çelişkilidir. Örneğin, meleklerin peygamber dönemindeki ziyaretiyle Müslümanları davaya bağlı tutması gibi bazı metafizik görüşlerin sızması, *Mukaddime*’deki tarihi tamamen gerçekçi bir temele yerleşmekten çıkarmıştır. Ancak “Allah’ın Müslümanların kalbine cesaret, kafirlerinkine korku salması” olgusunun dahi, son tahlilde dinin etkisinin bilinç ve

¹²² *Mukaddime*, 1. cilt, s. 402-403.

¹²³ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 405.

moral değerler alanında gerçekçi bir biçimde tarihe dahil edilmiş olması, gerçekçilik yönündeki kanaatimizin korunmasına dayanak oluşturmaktadır.

Halifeler döneminin değerlendirmesine gelecek olursak, İbn Haldun iktidar ilişkilerinin zorunluluklarıyla dinsel idealler arasında uzlaştırmacı bir geçiş dönemi arayışında gözükmemektedir. İktidar savaşına giren Ali de, Muaviye de Müslümanları kendi bayrakları altında birleştirmeye çalışmışlardır. İbn Haldun'a göre ikisi de bunu İslam için istediğinden, ikisi de haklıdır.¹²⁴ Egemenliğin İslam'ın dönüştürücü önderliğinden, mülke dönüşmesi ve toplumun yasaları açısından yeniden döngüsel bir aşamaya girmesi, İbn Haldun'un tarihi açısından gerçek bir durumdur ve o bu durumu İslam'ın tanrısal meşruiyetinden çıplak otorite gerçekliğine dayanan bir geçiş olarak düşünmektedir.¹²⁵

ii. İbn Haldun'un Kozmolojik Görüşlerinde Dinin Yeri

İbn Haldun'un, tarihsel yönetime dair fikirlerinden ayrı tuttuğu bilginin sezgisel kaynağından söz edilmişti. Uyku, büyü, kehanet ve peygamberlik, esrime yoluyla bağlantısı kurulan aşkın varlık alanına açılan kapının farklı dereceleridir. Kuşkusuz, müslüman İbn Haldun, kötülük karışmaksızın vahyi doğrudan Allah'tan aldıkları gerekçesiyle peygamberlere nitel bir farklılık da atfetmektedir. Ontolojik açıdan ise, İbn Haldun maddî varlıkla tanrısallığı hiyerarşik bir düzene sokan ve insanı ruhsal ve hayvansal yönüyle iki alanın kesişiminde değerlendiren Aristoteles felsefesine yakın

¹²⁴ İbn Haldun bu durumu her iki tarafın da kendi içtiihadına sahip olmasıyla ve bu doğrultuda hareket etmesiyle açıklamaktadır. *Mukaddime*, s. 518-519.

¹²⁵ Konuyla ilgili olarak bkz. *Mukaddime*, "Halifeliğin hükümdarlık şeklini alması" 28. fasıl, s. 510-528.

görüşler öne sürmektedir. Onun yöntemi açısından öz ve biçim ilişkisi konusunda kimi Aristotelesçi temellerden yararlandığını daha önce de belirtmiştik. Esas bilimsel alanı tarih konusunda Aristoteles’le uyuşmayan bir felsefî temelden hareket etmesine rağmen, genel kozmolojik/felsefî görüşler açısından onun izlerini taşıması, Aristoteles’in İslam bilimindeki derin etkileriyle açıklanabilir. Tüm bunlara ek olarak, İbn Haldun’un, düşüncenin, beyinde maddî bir oluşumla gerçekleştiğini savunmasının, özgün tarih kuramının epistemolojik temeli açısından olumlu bir rol üstlendiği söylenebilir. Umran biliminin İslam’ın naklî bilimlerinden bağımsızlaşmasının buradaki karşılığı, düşüncenin doğrudan tanrısal değil, maddî ve insanî bir kaynakla nitelendirilmesi ve İslam kozmolojisinin ve bilimsel otoritelerin karşısında, onlardan kopmayan fakat özgün keşiflerin de yolunu açan, empirik alandaki bir özerkliğin sağlanmış olmasıdır.

İbn Haldun’un insanla ilgili görüşlerinden hareketle diyebiliriz ki, antropolojik merkezli doğa felsefesi, İslam geleneği içinde kendine yer bulabilmiştir. Onun toplum ve doğa tarihi açısından bir diyalektik örüntüye sahip olmasına rağmen, fizikî gerçeklik açısından, dinsel tasavvurlardan arınmış mekanik bir felsefeye sahip olmaması, dahası düşünsel kaynakları açısından böylesi bir gelenekten etkilendiğine dair bir iz olmamasının, İslam’ın felsefî atmosferiyle genel bir uyuşmazlık yaşamaksızın bilim üretebilmesinde etkili olduğu söylenebilir. Kısacası, İbn Haldun bilimsel yolculuğu sırasında İslamî doktrinlerle çatışmak zorunda kalmamış, hatta onlarla uyum içinde olmuştur. Bilimsel açıdan kendi açtığı bir yolda ilerlemesi, kısmî bir özgürlük alanı teşkil eder, fakat ulaştığı sonuçlarda da mümkün olduğunca aykırı olmama gayretindedir. Bunda, felsefî açıdan bir biçimde İslam’ın çizdiği sınırlarda

bulunması ve pratik etkinliği açısından egemen İslam siyasetine dayanması etkili olmuştur.

iii. Bir Siyaset Adamı Olarak İbn Haldun

İbn Haldun'un, dönemindeki siyasî iktidarlarla teorik ve pratik ilişkisi, egemen görüşün sınırlarında gerçekleşmiştir. Kendisi genç yaşından itibaren, devletin mührünü taşıyan en yüksek yönetici mevki olan haciplik de dahil olmak üzere önemli görevler üstlenmiş, İslam siyasetinde diplomat, siyasetçi ve kadı olarak rol oynamıştır. Egemen görüşün sınırlarında kalması derken, siyasî iktidarlarla ilişkisinde ise her zaman uyumlu, sorunsuz bir hayat geçirdiği kastedilmiyor, aksine İbn Haldun'un siyasî yaşamı hızlı iniş-çıkışlarla doludur. Fakat dönemin İslam medeniyetinin politikası, köklü bir ekonomik sosyal dönüşüm üzerinde yükselmemektedir. İktidarların değişmesi, hanedanların gelip geçmesi anlamında hareketli, iktidarın biçimi anlamında ise durağandır. İbn Haldun da, ekonomiyle ilgili değişimi sağlayabilecek bazı reformcu öngörüler taşıyorsa da, genel olarak bu tutucu siyasî düşüncenin parçasıdır. İbn Haldun'un böylesi konumlanışının nedenlerini anlamak için ise, evvela bu siyasal yapıyı tahlil etmek gerekmektedir.

Dönemin iktidar savaşımalarında, hanedanların ülkeleri ele geçirmek üzere birbirleriyle mücadelesi, Hristiyan Avrupa'yla yer yer barışçı yer yer savaşçı olabilen ilişkiler ve doğudan gelen Moğol ve Türk akınları olarak üç temel unsur belirleyicidir. İbn Haldun'un yaşadığı İslam coğrafyası açısından, birincisi iç, iki ve üçüncüsü dış etkindir.

Hanedanların değişimi, İbn Haldun'un tespit ettiği gibi asabiyet bakımından güçlü olanın, zayıflayan asabiyeti devirmesidir. Bu, kapalı ve döngüsel bir değişimdir, herhangi bir toplumsal ilerlemeye yol açmaz. Siyasal yapı mülkün biçimini belirler, onun zlp yeniden kurulması, üretim ilişkilerinin de aynı süreci geçirmesidir. Asabiyetin dağılma ve tekrar egemenlik süreçleri bir i çelişkiye işaret ediyorsa da, bu i çelişki eskisini aşan bir gelişmeye haiz değildir.

Avrupa'yla İslam'ın ilişkisi, XVII. yüzyıla kadar, -hatta kesin bir egemenlik üzerinden düşünüldüğünde XIX. yüzyıla kadar- toplumsal yapıyı temelden dönüştürücü bir siyasal üstünlüğe sahne olmamıştır. İbn Haldun'un dönemi, Endülüs'te Müslümanların çekilmeye, doğuda ise Arap olmayan kavimlerin g kazanmaya başladığı bir dönemdir. İslamiyet'in ilerici tarihsel görevi, aslında çoktan tamamlanmış, eski ekonomik ilişkileri ortadan kaldıran veya reformdan geçiren fetih hareketi yerini kendisinin durağanlaştırıcı rol üstlendiği bir İslam hegemonyasına bırakmıştır. İki büyük din, bir dereceye kadar kültürel etkileşimde bulunuyorsa da, karşılıklı köklü değişikliklere yol açamazlar, çünkü her ikisi de kendi açısından sağlam meşruiyet temellerine sahiptir. Üstelik taklidin gerçekleşmesini sağlayabilecek bariz bir üstünlük mevcut değildir.

Doğudan gelen Moğollar, fetihçi olarak girmelerine rağmen zamanla İslam kültürüne dahil olmuşlardır. Zira kandaş toplum yapısı sayesinde bu kavim, insan gücü açısından savaşi bir üstünlük sağlamasına rağmen, bu üstünlüğü sosyal bir dönüşüme aktarabilecek medeniyet seviyesine sahip değildir. Keza Türkler de İslam medeniyetine kültürel bir dahil oluş süreci geçirmişlerdir. Hatta İbn Haldun Türklerin İslam'ın yeni savunucuları haline geldiğini belirtmektedir. İbn Haldun'dan sonraki dönemde ise, Türklerin siyasi iktidarının kimi kandaş özelliklerini, Bizans, İran ve

İslam imparatorluk deneyimlerini senteze uğratarak belli bir dönüşüm ivmesi kazandırdığı söylenebilir.

İbn Haldun, siyasî deneyimleri açısından her üç etkiye de aşinadır. Araplardaki bedevî ve hazarî etkileşimin doğrudan içinde bulunmuş, siyasal birliklerin örgütlenmesinde rol almış, savaflara katılmıştır. Endülüs kökeni dolayısıyla burada bulunmuş, hatta Kastilya (Castilla) kralı Zalim Pedro'yla elçi olarak görüşmüş ve ailesinin mülkü kendisine iade edilerek burada kalması teklifini reddetmiştir.¹²⁶ Moğol hükümdarı Timur'la tarihî bir diplomatik görüşme gerçekleştirmiş ve birikimi, tavırlarıyla onun hayranlığını kazanmıştır. Hatta Timur'un Mısır'ı yağmalamaktan vazgeçip Anadolu'ya yönelmesinde İbn Haldun'un etkili olduğu rivayet edilir. Moğol hükümdarı da İbn Haldun'a kendisine katılmak teklifinde bulunduysa da, kitaplarını almak bahanesiyle çadırından ayrılmıştır.

En azından, Endülüs'ten Mısır, bereketli hilal olarak tanımlanan Akdeniz-Basra Körfezi'ne kadar uzanan ve Arap Yarımadası'nı da kapsayan bölgede, İbn Haldun'un tarihsel gelişim ve sosyal koşullarla ilgili döneminin bilgisine hakim olduğu açıktır. Demek istenen şu ki, İbn Haldun'un tarihsel kuramında sosyal, iktisadî ve siyasî dönüşümün gerçekliğinin ve olanaklarının tespit edilmesi için uygun koşullar fazlasıyla mevcuttur. Böyleyken, İbn Haldun'un -en azından açıktan ve/veya radikal içerikte- hiçbir eleştirel konumda bulunmamış olması nasıl açıklanabilir? Öyle ki, Halife Ömer'in İskenderiye kitaplarını imha etmesi gibi, karşı olduğu bir uygulamayı dahi, kapalı bir dille eleştirmiştir.

İbn Haldun'un İslam siyasetiyle bu ilişkisi iki yönüyle sorgulanmalıdır. Birincisi İbn Haldun'un kuramında olanla olması gerekenin nasıl bir bütünlük arz ettiği, yani

¹²⁶ İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2004, s. 79.

özneye ilişkin yön, ikincisi İslam siyasî ortamının ve düşünüş biçiminin böylesi bir eleştireliliğe ne kadarıyla izin verdiği, daha da önemlisi İslam toplumunun değişim dinamiklerini ne kadar içerdiği, yani nesneye ilişkin yön.

İlk yön, İbn Haldun'un tarihi açısından, Aristoteles'le karşılaştırılması bölümünde belirtilen, ideal toplumsal yapılar karşısında gerçekçi temellendirmeyle ilintilidir. Bu gerçekçi temellendirmenin toplum bilimi açısından ileri bir adım olduğu açıktır. Zira, Antik Yunan siyaset felsefesi, pratikle nispeten somut bağlantı kurmuş gibi görünüyorsa da, mevcut koşulların tahlili ve onun olanaklarının değerlendirilmesi açısından özünde pratikle ilişkisinde farklılaşan bir yaklaşım sunmaktadır. Köleci emeğin sağladığı maddî koşullar ve bu maddî koşulların sağladığı özgürlük alanı içinde yaşayan, düşünen Platon ve Aristoteles, siyaseti üretici ve savaşçı güçlerin düzenlenmesindeki mükemmellik ekseninde ele almıştır. Platon'un ideal *Devlet*'ten, daha gerçekçi *Yasalar*'a varması da uygulamadaki problem temelinde gerçekleşmiştir. Aristoteles ise, Platon'un idealar kuramına eleştiriyle bakan gerçekçi ontolojisini siyasete uygulamış, toplumda orta sınıfın genişlemesinin istikrarı sağlayacağını öngörmüştür. Aynı ilişki çerçevesinde İbn Haldun'a baktığımızda, *Mukaddime*, toplumun incelenmesinin teorik temelini sunuyorsa bile, bu kez de, teorinin pratiği belirlemesi ve pratiğin koşulları dönüştürebilme olanağı, yani İbn Haldun'un *praksisinin* anlaşılması sorunu hâlâ önümüzdedir.

Esasında bu zorunluluklar ve olanaklarla ilgili bir sorundur. İbn Haldun özelinde ise, onun “olması gerekenlerini” konu edindiğimize göre, dönemin koşullarının nelere karşıt, neleri özlemleyen bir adam yarattığı kavranmalıdır. Bu durum da bizi onun şahsının toplumsal ilişkilerinin toplamına ve kendi tarihsel eylemine götürür.

Onun hazarî toplumun yabancılaşmasına yönelik eleştirisi, burada önem kazanır. Hazarî toplumun ahlakî bunalımını esas sorun olarak tespit etmesi ve bu durumun yarattığı sosyal krizin çözümünü tekrar bedevî insanın değerlerine dönüşte görmesi, düşünürü medeniyetin dönüşümüne eleştiri açısından pasifize etmektedir. Zira, İbn Haldun hazarî umranın olumsuz gidişatının kaçınılmazlığını görür. Gerçekçi bir yaklaşımla, mülkün kaçınılmaz gelişimini durdurmak, tersine çevirmek gibi bir ütopyaya sahip değildir. Çünkü onun ütopyası zaten tekrar tekrar gerçekleşmektedir: İbn Haldun'un değerlerini savunduğu insan, hâlihazırda kolektif eylemi döngüsel biçimde belirleyici olan bedevî toplumun insanıdır. Bu insan da, mülk açısından, bir zenginliğe ihtiyaç duymadığından, yalnız kendi dayanışmasına yaslandığından, onu kökten bir değişime uğratmayacak, yalnızca onun bir parçası haline gelecektir. Mesela, İbn Haldun'un iktisadî fikirleri bu durumla bağlantılı olarak değerlendirilebilir ve nasıl bir somut duruma karşılık geldiği de anlaşılmış olur: Toplumsal zenginliğin artması için, üreticinin ve tüccarın üzerindeki mali baskının, vergilerin azaltılması gerektiğini belirtir. Fakat, böylesi bir ekonomik program, toplumun tarihsel gelişiminde nasıl bir yere yerleşmektedir? İbn Haldun'un bu temennisinin yepyeni bir aşamayla bağlantılı olmayacağı, yalnızca mevcut durumu geçici olarak iyileştireceği açıktır. Geçici, çünkü zaten mevcut durum geçicidir, toplumsal yapı yıkılmaya, umranın biçimi dağılmaya mahkûmdur. Bu durumda da, İbn Haldun'un İslam siyasetine eleştirisinin, radikal bir eleştiri olamayacağı açıktır. Çünkü, İslam açısından da, İbn Haldun açısından da, zenginlik reddedilmese de, geçiciliği ön plandadır ve bu yüzden toplumun zenginliğinin kurucu güç olarak oynayacağı rol sınırlıdır. Bedevîliğe dönüş, zaten yoksullukta eşitlenmedir.

Görülüyor ki, tarihsel durumun da sonucu olan bu pratik, birçok açıdan İslam dininin ahirete bakışıyla, yani bu dünyanın ahirete hazırlık olmasıyla uyum içerisinde. Mülk, nihayetinde anlamsızlaşacaktır. Dinsel görüş açısından insanın sonu olan bireysel kıyametle; ölümle... Dinsel görüşten tarihsel olarak da arınmacı bir çizgiye gelindiği görülür: Toplumsal kıyametle, yani hazarî umranın kendi iç çelişkisi sonucu çökmesiyle... Ne var ki, ahlakî ilke, faniliğe dair bilindik dinsel bakış açısıyla kurulmuş olsa da, toplumsal çözülme tamamen bir yok oluşu tanımlamaz, maddî birikimin ortadan kalkmasıyla sınırlıdır ve zaten gerçekçilik temeli de bu şekilde mümkün olur. Devletin iyi yönetimi, yönetimi altındakilerin yalnızca bu dünyadaki değil, diğer dünyadaki hayatını da destekleyen şeriattır. Şariat haricinde bir devlet ise, yalnızca bu dünyanın, toplumsal zenginliğin geliştirilmesi açısından değerlendirilebilir. Bu koşullar altında, ortaya çıkıyor ki, İbn Haldun'un İslam idealiyle temelde uzlaşma içinde olması, tarihsel durumla ve hatta onun tarihsel durumu iyi kavramasıyla bir şekilde örtüşmektedir.

İkinci yön olan, İslam'ın nesnel koşullarının, değişim dinamikleriyle ilişkisine gelecek olursak; ilk olarak İslam dininin en azından İbn Haldun'un sosyal olguları görmesini engelleyen, kısıtlayıcı dogmatik bir unsur teşkil etmediğini söyleyebiliriz. Zira, ondaki tarihsel temelin, İbn Haldun'un özgün bir tarihsel kanal açarak ilerlemesiyle bağlantılı olduğundan bahsetmiştik. Diğer yandan, tarihsel-toplumsal varlık açısından baktığımızda, hayatî önemde bir önkoşul mevzubahistir: Radikal bir teorinin oluşabilmesi için, toplumun bağrında yeni bir durumu yaratabilecek olanakların doğması gerekmektedir. Ancak böylesi bir olanağın zorlamasıyla ve zihinlerde yankı bulmasıyla, eski koşulların somut eleştirisi mümkün hale gelebilir. İlk veçhede belirttiğimiz döngüsellik, böylesi bir olanaktan yoksun gözükmektedir.

Ayrıca, bu konuda daha karmaşık bir etkenden söz edebiliriz. İslam'ın din-siyaset-hukuk temelinde bütünlükle ve uyum içinde bir devlet egemenliği tesis etmesi, belli bir noktaya kadar gelişme ve istikrar açısından olumlu, fakat yeni bir tarihsel aşamayı zorlayabilecek ayrışmayı ve nihai bir çelişkiyi içermediğinden, son tahlilde olumsuz bir tarihsel süreç olarak gelişmiştir. Toplumsal açıdan tepede gerçekleşen ideolojik uyum, ideolojik bir kriz ve dolayısıyla aşağı kesimlerin talepleriyle birleşebilme ihtimalini ortadan kaldırmıştır. Böylesi bir ikili durum içinde doğrudan ele alınmış olmasa da, Bernard Lewis'in Hristiyan ve İslam siyasal yapısı üzerine şu karşılaştırması, din-egemenlik ilişkisi açısından bu durumla bağlantılı olarak düşünülebilir:

“Orta çağ tarih ve siyaseti üzerine yazılmış Katolik âleminin kitapları ile İslam âleminde yazılanlar arasında önemli bir fark vardır. Batı Hristiyan uygarlığı barbar istilaların yarattığı karışıklıklar yaşanırken doğmuştur. Bu süreç boyunca siyasal hayatta baskın olan iki olay her şeye biçim vermiştir -Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı ve Hristiyan Kilisesi'nin yükselişi. İlk Hristiyan siyaset kuramcısı olan Aziz Augustine'e göre, siyasal gövde insan zihninin bir ürünü olup kötü bir şeydi. Devlet ise, insanoğlunun cezalandırılması için; en azından, ilk günahın ödenmesi gereken bir karşılığı olarak ortaya çıkmıştır. İlk siteyi kuran da Kabil değil miydi? Zamanın olaylarının etkileri altında ve *Ahd-i Atik*'in İbrani peygamberlerinin öğretilerinden esinlenen Aziz Augustine'in bu dünyayı algılama biçimine göre, Roma'nın yıkılışı, yenik düşmesi; insanoğlunun Kilise'ye yönelmesi, tek kurtuluşun Kilise'de bulunabileceğini anlaması için ilahî bir vesile sayılmalıydı. Batı Hristiyanlığının Roma'dan sonra, Katolik Kilisesi döneminde de siyasal hayatın devam ettiğini kabul edebilmesi ve devlete belirli bir oranda meşru bir olgu olarak bakıp siyasal kurumlara olumlu değer atfedebilmesi için XIII. yüzyılı ve Thomas Aquinas'ı beklemesi gerekmiştir.

“İslam’ın tarih üzerine düşünmesi, gözlem yapması, siyasal analizlere başlaması ise bunun tam ters yönünde olmuştur: Bir yenilgiyle değil, bir zaferle; bir imparatorluğun çöküşü ile değil, doğuşu ve yükselişiyle başlamıştır. Müslüman gözlemciler için, daha ilk günlerden itibaren, siyasal otorite insanî bir kötülük ya da katlanılması zorunlu bir şeytan değil; ilahî bir lütuf olarak ortaya çıkmıştır. Siyasal gövde ve onun içindeki egemen güç, sunduğu iman bilinsin, yasaları yürüsün, muhafaza edilsin diye Allah tarafından emredilmiştir. Hıristiyanlar gibi, Müslümanlar da Allah’ın insanoğlunun işlerine müdahale edebildiğine ve insanoğlunun önüne çeşitli sınavlar koyabileceğine inanmaktadır. Ama İslam’a göre, Allah kullarını sınamaktan çok, onlara yardım etmeyi; özellikle de dünyada muzaffer olmaları, en üstün düzeye çıkmaları için yardım etmeyi sever. Müslüman tarihçilere göre, hükümdarlar ve onların edimleri tarihin hakiki amacı açısından ikincil nitelikte olmayıp tarihin tam özü sayılmaktaydı.”¹²⁷

İktidarın kendi içindeki değişim dinamiklerinden uzaklaşması, İslam medeniyetiyle ilgili kategorik bir özdeşleşmeyi değil, tarihsel bir durumu ve yalnızca belirli eğilimlerin toplam etkisini ifade etmektedir. Kaldı ki, İslam gibi geniş bir medeniyetin, kültürel bir tekdüzeliğin tamamen esiri olduğu düşünülemez. Toplumsal katmanların çıkarları, kavimler, gelenekler ve siyasal mücadeleler açısından farklı boyutlarda iç çelişkiler onda mevcuttur. Ve bu noktada, ekonomik örgütlenmeyi, siyasal biçimi temelden değiştirebilecek ve yeni bir teknik atılıma yön verecek bir kırılmanın bir şekilde ortaya çıkması beklenebilirdi. Ne var ki, makro düzeyde istikrar bir şekilde korunmuş bulunmaktadır. Görünen o ki, bunda şu unsur

¹²⁷ Lewis, 2007, s. 36-38. Lewis’ten aktardığımız bu değerlendirme, yalnızca İslam’ın tarihsel bir dönemiyle ilgili belirtilenlerle örtüşmektedir. Yoksa Lewis’in İslam toplumlarını bütün olarak değişmez yapılarımı gibi sunan genel fikirleri, tüm insanlığın belirlenimi anlamındaki tarihsel zorunluluklar yerine etnik ayrımları ve kültürel bütünlükleri mutlaklaştırmaktadır. Böylesi bir görüş, İbn Haldun tarihiyle de, çalışmamızda tarihin değerlendirmesiyle de çelişiktir.

etkili olmuştur: Aynı toplumda çatışan düşünsel paradigmalardan birlikte bulunmaması. Böylece tarihçinin veya yöneticinin, toplumun merkezinde kalmayı sürdürerek merkezin eski biçimine karşı durabilmesinin dinamiği oluşmamıştır. Yalnızca iktidara yönelen bir köle tepkisi yahut farklı toplumsal aşamaların dış etkisi belirleyici olmuştur. Bu etki de, İslam medeniyetinin kültürel gelişmişliğinde sindirilebildiği oranda, kesin bir çözülmeye varmamıştır. Esasında, toplumda biçimsel kırılmalar yaşanmasıyla birlikte, ona rağmen üretici zenginliğin gelişmeye devam edebilmesi, kapitalizmin özgül koşullarında ortaya çıkan bir durumdur.

II. İBN HALDUN'UN TARİHSEL KURAMI

A. İbn Haldun ve Tarihsel Materyalizm

XIX. yüzyıl, tarih yüzyılı olarak nitelendirilir. Bunda başlıca etken, Alman tarih felsefesi geleneğidir. Alman idealizmi, esas olarak Fichte, Schelling ve Hegel'in fikirleri kapsamında nitelenir ve bu yüzyılda dallanmış, çeşitli tarih anlayışlarına kaynaklık etmiştir. XX. yüzyıl tarih felsefesine değin uzanan iki önemli kol, temelde Alman idealizmi çerçevesinde süren Hegelci, Yeni-Kantçı fikirler ve Alman idealizminden keskin bir kopuşu içeren tarihsel materyalizm olarak belirir. Kuramlarını sol Hegelciler olarak geliştirmeye başlayan Karl Marx (1818-1883) ve Friedrich Engels (1820-1895) tarih felsefesinin tarihin gerçek ilişkilerinden ayırık olamayacağı görüşünden hareketle, doğrudan tarih bilimi etkinliğine, bu etkinlik içinde maddî ilişkilerin araştırılması gerekliliğine varmışlardır. Bu da onların bilimini, politik iktisat incelemeleri sonucunda, toplumun genel yasalarının belirlenmesi olarak şekillendirmiştir. Bu çalışmada, İbn Haldun'un kuramının Marx ve Engels'in tarihsel materyalizminin sonuçlarıyla birlikte değerlendirilecek olmasının temelinde, aradaki metodik benzerlik yatmaktadır. Umran biliminin ve tarihsel materyalizmin bilimsel yönelişi ve amaçları temelde aynıdır: Toplumun gelişimini belirleyen zorunluluk ilişkilerinin, maddî ilişkiler ağı olarak ele alınması.

Elbette, bilim tarihini empirik birikimin zenginleşmesi, eleştiri ve kuramsal bütünlüklerin aşılması aracılığıyla gelişen bir bütün olarak ele alırsak, karşılaştırmada, tarihsel koşulların değerlendirilmesi önemlidir. İbn Haldun'un *Mukaddime*'si toplum biliminin şafağını, tarihsel materyalizm ise olgunlaşma evresini teşkil eder. Dolayısıyla, İbn Haldun'un belirlediği yasaların sonraki bilimin

evreninde doğrudan bulunması mümkün olmaz, ancak ondaki karşılığı tespit edilebilir. Yani İbn Haldun, materyalizmin ancak bir öncüsü olarak ele alınabilir. Bu durum, bilimin mantıksal gelişimi ve bir yöntemin oluşturulabilmesinin koşulları açısından geçerlidir. Mesela, İbn Haldun'un keşfettiği bir bağıntı, farklı tarihsel koşullarda tekrar ele alınabilir ya da döneme ilişkin saptamalar, İbn Haldun'dan habersiz olarak benzer biçimlerde öne sürülebilir vs. Yoksa *Mukaddime*'de XIX. yüzyılda gelişen fikirlerin eksik bir gölgesi değil, kendi iç tutarlılığına sahip, döneminin koşullarının yansıması mevcuttur.

Tarihsel materyalizm açısından baktığımızda ise, onun felsefi temellerini oluşturan birçok kökenden söz edebiliriz. Marx ve Engels'in yazdıklarında, İbn Haldun'un fikirlerinin onları doğrudan etkilediğine dair açık bir kanıt yoktur.¹²⁸ Hatta Avrupa'daki XIX. yüzyıl tarih etkinliği açısından İslam'ın o dönemki koşullarına ve tarihine dair genel bir bilgi eksikliği mevcuttur ve Marx ile Engels de bu durumu ifade etmişlerdir. Bu açıdan da düşünüldüğünde, İbn Haldun'un tarihsel materyalist yöntemle bağlantısının anlaşılması, bu yöntem doğrultusunda *Mukaddime*'deki birikimin değerlendirilmesi ve XIX. yüzyılda mevcut olan empirik boşlukların tamamlanma olanaklarının sorgulanması önem kazanmaktadır.¹²⁹

¹²⁸ Ümit Hassan, İbn Haldun'la ilgili eserinin 2010 baskısına yaptığı ekte, Karl Marx'ın İbn Haldun'u okumuş olabileceğine dair kimi olasılıkların göstergelerinden söz etmektedir. Üstelik burada sunulan veriler güçlü bir ihtimale işaret ediyor fakat her ne olursa olsun, tarihsel materyalizmin kuramcılarının İbn Haldun'un bütünlüklü metodunu değerlendirmelerinin koşullarının bulunmadığı açıktır.

¹²⁹ Amaçlanan İbn Haldun'un fikirlerinin mantıksal bütünlüğünü göze almadan, yeni bir biçimde kurmak, öz bağıntılarının anlamlarını bozmak değildir. Onun maddeciliğinin, dine yaklaşımının, diyalektiğinin sınırlarının ve özgünlüğünün, bugünün kavramları açısından çok katmanlı görüşlerinin

i. Tarihsel Materyalizm

Tarihsel materyalizmin felsefî temelleri, Hegel'in tarih felsefesine ve Feuerbach'ın materyalizmine dayanmaktadır. Hegel'e göre tarih, bilincin kendinde varlık olan doğadan kopuşla kendisi için varlık olarak kendini gerçekleştirmesidir. Böylesi bir tarih, ilerleme esasına dayanır. Tarihin ilerlemesi ise, tinin kendini açması ve özgürleşmesidir. Tinin tarihte gelişimi, kendi ereğini geliştirmesidir. Bu anlamda Hegel, tarihte insanın gelişimini, insanın özgürlüğünü elde etmesine giden süreç olarak ele alır. İlerlemenin temel diyalektiğinde, evrensel akıl tez, determinist doğa anti-tezdir ve insan aklı aşılmış doğa olarak sentez şeklinde gerçekleşmiştir. Bu diyalektiğin somut karşılığı, insanın siyasal özgürlüğünü elde etmesidir. Siyasal özgürlüğün son aşaması ise, tarihte Prusya Devleti olarak ortaya çıkmıştır ve toplumsal özgürlük, devlet bünyesinde yaşayan yurttaşlarla gerçekleşir. Marx'ın Hegel diyalektiğinde gördüğü olumlu yön, tarihin gelişiminin mantıksal olarak gerçekleşmesi ve insan düşüncesinin yasalarıyla, tarihin nesnelliği arasında bağlantı kurulmuş olmasıdır. Fakat Marx'ın eleştirisi, aklın yasalarının tarihi belirlediği değil, maddenin düşünceyi belirlediği yönündedir. Tezle anti-tezin çatışmasının ilerlemeye yol açtığı doğrudur. Fakat çatışma esasında maddî güçler arasında gerçekleşir, düşünceler ise maddî ilişkilerin yansımasıdır. İnsanın doğayla ilişkisinin zorunluluğu sonucu emek, insanın tarihinin de temel etkinliği olarak gerçekleşir. Emek, insanın kendini ve doğayı yeniden üretmesidir. Doğa ise, insanın yaşamsal etkinliğinin sonucunda, aletler ve üretim aracılığıyla insan bedeninin organik uzantısı haline

ilk bölümde vurgulanmış olması bu yüzdendir. Bu bölümde ise, bir geleneğin kapsamında ele alınırken amaç, bilimin güncel problemleri kapsamındadır.

gelir.¹³⁰ Böylece kendinde varlık ve kendisi için varlık kategorileri de materyalist bir anlam kazanır. İnsanın toplumsal varlığını belirleyen ise, üretici güçler ve üretim ilişkileridir. İnsanın üretici etkinliği, doğayla mücadelesinde temel ihtiyaçlarını karşılama temelinde gelişir. Medeniyetin doğuşuyla beraber, üretici sınıfın çıkarları üzerinde, onun üzerinde egemenlik kuran sınıfın ayrışması ve üretim biçimini belirlemesi süreci gerçekleşir. Tarihin gelişimini asıl belirleyen unsur ise, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki uyumsuzluktur. Tarihsel aşamalar, bu çelişkinin sonucunda ortaya çıkar. Belirli üretim ilişkileri temelinde, üretici güçler nicel olarak artar. Fakat bu nicel artış, eski üretim ilişkileri biçiminin sınırlarında gerçekleşemeyecek raddeye vardığında, uyumsuzluk ve üretici güçlerle mevcut üretim biçimi arasında çatışma kaçınılmaz hale gelir. Bu ilişkinin tarihteki tezahürü sınıf çatışmasıdır: “Bugüne kadarki tüm toplum tarihi, sınıf mücadeleleri tarihidir.”¹³¹

Tarihsel materyalizmin bir diğer kökeni ise Feuerbach’ın Hegel eleştirisi ve *Feuerbach Üzerine Tezler*’de, bu kez Marx tarafından Feuerbach’ın eleştirilmesidir. Bu temele göre Feuerbach’ın eleştirisinin olumlu yanı, Hegel’in diyalektiğinin mutlak bir soyutlama olduğu, dolayısıyla dinin yabancılaşma biçimini bir şekilde taşıdığını göstermesidir. Feuerbach’ın materyalizminde, insanın sonsuzla ilişkisinin dinsel temeli yerine, insanın insanla ilişkisinin toplumsal temeli kurulmuştur.¹³² Ne var ki Marx, Feuerbach’ı da, dinin yabancılaştırıcı rolünü tespit etmekle birlikte, bu yabancılaşmanın dünyevî temelini eleştirisini eksik bırakmakla eleştirmiştir. Böyle

¹³⁰ Karl Marx, *1844 Elyazmaları*, Ankara, Sol Yayınları, 1993, s. 145.

¹³¹ Karl Marx, Friedrich Engels, *Komünist Parti Manifestosu*, İstanbul, Evrensel Basım-Yayın, 1998, s. 46.

¹³² Marx, 1993, s. 214-215.

bir temel, insanın toplumsal hayatının içinden gerçekleştirilebilir. Bu eleştiri tarihsel materyalizmin kurulması ve *praksis* bağının tesis edilmesi açısından önemlidir, zira Feuerbach üzerine tezlerin sıkça yinelenen XI.'si, filozofların dünyayı yorumlamakla yetindiği, asıl meselenin ise onu değiştirmek olduğudur.¹³³

ii. Doğa-Tarih Birliği ve Tarih Bilimi

“Gerçek doğa biliminin ana çizgileri, ancak İskenderiye dönemi Yunanlıları ve daha sonra Orta Çağda Araplar tarafından geliştirilmiştir; gerçek bir doğa bilimine bir kez daha, ancak o tarihten sonra, bu bilimin durmadan artan bir hızla geliştiği XV. yüzyılın ikinci yarısında rastlanır. Doğanın tekil parçalara bölünmesi, çeşitli doğal süreç ve nesnelerin belirli sınıflara ayrılması, organik cisimlerin iç yapılarının anatomik yönlerinin çeşitliliği içinde irdelenmesi: Doğanın bilinmesinde son dört yüzyılın bize getirdiği büyük ilerlemenin temel koşulları, işte bunlardı. Ama bu yöntem bize, doğal nesne ve süreçleri tek başlarına, büyük genel bağlantı dışında, bunun sonucu hareketleri içinde değil, hareketsizlikleri içinde; özsel bakımdan değişken öğeler olarak değil, değişmez öğeler olarak; yaşamları içinde değil, ölümleri içinde şöyle böyle kavrama alışkanlığını da geçirdi. Ve Bacon ve Locke sayesinde bu görüş biçimi, doğa biliminden felsefeye geçtiği zaman, son yüzyılların özgül darkafalılığını, metafizik düşünce biçimini meydana getirdi.”¹³⁴

Marx ve Engels, insanın tarihindeki sürekli değişimden yola çıkmakla birlikte, doğanın da benzer bir tarihselliğe sahip olduğunu ve doğa ve insanın tarihinin yasalarının mutlak ve değişmez olarak kabul edilemeyeceğini savunmuşlardır. Bu satırlarda ifade edilen, materyalist felsefenin bilimin tarihsel gelişiminin

¹³³ Karl Marx, Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, İstanbul, Ankara, Sol Yayınları, 2004 içinde, Karl Marx, “Feuerbach Hakkında Tezler”, s. 25-28.

¹³⁴ Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, 4. baskı, Ankara, Sol Yayınları, 2003, s. 64-65.

sonuçlarından doğuşudur. Aynı zamanda onun mekanik biçimine (Bacon, Locke, Fransız materyalizmi vs.) ve bilimin sonuçlarının durağan bir metafizik için kullanılmasına itiraz edilmiştir. Engels'in, Avrupa'da gelişmekte olan bilim ve felsefeye yönelttiği eleştiri şöyledir: Örneğin Hegel'de, XVIII. yüzyıl Fransız biliminde, Newton'ın ölümsüz göksel cisimlerinde ve Linné'ye göre değişmez organik varlıklarda, doğa dar çevrimler dahilinde hareket eden ve yapısı aynı kalan bir bütün olarak düşünülmüştür.¹³⁵ Oysa, bilimsel gelişmeler, bir yandan felsefede bilimin sonuçlarından bağımsız bir doğrulama ölçütü bulunamayacağını gösterdiği gibi, doğada tarihsel bir yenilenme olduğunu kanıtlamıştır.¹³⁶ Belli bir dönemde doğru olarak kabul edilenler, yeni keşiflerle tamamen yanlışlanmasalar bile yeni anlamlar kazanırlar, bu sayede bilimsel bilgide derinleşme sağlanır.¹³⁷ Hem doğayı

¹³⁵ Engels, 2003, s. 69.

¹³⁶ Engels XIX. yüzyıldaki doğadaki süreklilik anlayışının örneğin Kant'ın Güneş sisteminin oluşumunu kendine özgü bir gelişimle açıklayan nebula teorisine göre bir geri adım olduğunu söyler.

¹³⁷ Engels, bilimin gelişiminde kavramın varsayımdan gerçekliğe ulaşmasını, Kapital 2. cildine yazdığı önsözde, kimya tarihinden bir örnekle açıklamaktadır. Bu örnek şöyledir: XVIII. yüzyılda Priestley, yanmanın, filoiston adında mutlak yanıcı bir maddenin, yanan cisimden ayrışmasıyla gerçekleştiğini öne sürmüştü. Onun deneylerinde, ne olduğu anlaşılmaksızın oksijen üretilmiş oluyordu. Lavoisier bu buluşu, bütün filoistik kimyayı tahlil ederek değerlendirdi. Bu yeni havanın başka bir kimyasal öge olduğu ve yanmanın, filoistonun cisimden ayrılmasıyla değil, oksijenin cisimle birleşmesinden ileri geldiği sonucuna ulaştı. Böylece kimya filoistik biçimden arındırılarak gerçekçi bir temele yerleştirilmiş oluyordu. Engels bu örneği, Marx'ın artı-değer konusunda kendisinden öncekiler karşısındaki durumuna benzetmek için vermiştir. Benzer biçimde, artı-değeri üstü örtük bir adaletsizlik olarak gören yaklaşımların ötesine geçerek, eski iktisadî kategorilerin bağlayıcı yanılgılarını ortadan kaldıran Marx olmuştur. Karl Marx, *Kapital*, 2. cilt, 5. baskı, Ankara, Sol Yayınları, 2003 içinde Engels'in 1885 tarihli önsözü, s. 23-25.

kavrayan özne olarak insanın ilerleyişi açısından, hem de doğrudan doğanın kendisinde, sürekli bir değişme söz konusudur.¹³⁸ Değişmenin yasaları ise doğa ve insanın tarihinden çıkartılmalıdır. “Çünkü bunlar bizzat düşüncenin olduğu gibi, tarihsel gelişmesinin de bu iki yönünün en genel yasalarından başka bir şey değildir.”¹³⁹ Ve bunlar, Hegel’den yola çıkarak doğada belirlenebilecek üç yasa şeklinde ifade edilir:

1. Niceliğin niteliğe ve niteliğin niceliğe dönüşümü yasası. Bu dönüşüm, fizikte enerjinin ve maddenin birbirine dönüşümü örneğinde en geniş açılımını bulur. Toplumun tarihinde ise, üretici güçlerin nicel gelişiminin devrimleri tetiklemesi ve devrimlerin yeni biçimler altında, yeni ihtiyaçları ve üretici güçleri seferber etmesi örnek gösterilebilir.

2. Karşıtların iç içe geçmesi yasası. Bu yasa, Hegel’in tez ve anti-tez ilişkisinden yola çıkar. Doğada, zıt kutupların birbiriyle diyalektik ilişkisi sonucunda varlık kazanması, insanın tarihinde ise, karşıt sınıfların aynı toplumsal yapının gelişimini belirlemesi buna örnek gösterilebilir.

3. Yadsımanın yadsınması yasası. Bu yasa da, Hegel’de bir durumun ortadan kaldırılmasının varlığı tamamen yadsıyamayacağı durumudur. Matematikte “0”ın işlevselliği bunun örneğidir. Tarihte ise ortadan kalkan toplumsal aşamaların yeni biçimler altında sürmesi örnek gösterilebilir.

¹³⁸ Bugünün kozmolojisi açısından baktığımızda ise, buna en uygun örnek evrenin genişlemesi durumudur.

¹³⁹ Engels, 2003, s. 74.

Böylece Engels, Hegel diyalektiğinin yasalarını materyalist kavrayış dahilinde, termodinamik, elektrik, manyetizma gibi dönemin bilimsel keşifleriyle birlikte ele almıştır. Ona göre özellikle Darwin'in evrim kuramı mekanik determinizmi yerle bir etmiş ve yerine biyolojide rastlantının ve zorunluluğun diyalektik birliğine dayanan yeni bir durumu ortaya koymuştur.¹⁴⁰

İlk bölümde, *Mukaddime*'nin diyalektiğiyle ilgili çıkardığımız sonuçlardan hareketle diyebiliriz ki, çağının bilimlerini tarihe uyarlayan ve sonuçlarını tarih biliminin kapsamında birleştiren bir düşünce etkinliği, tıpkı tarihsel materyalizmde olduğu gibi, umran biliminde de mevcuttur. Marx ve Engels'in tarihsel materyalizmi, Avrupa'daki bilimsel devrimin etkilediği, yeni bir felsefî atılımı zorunlu kıldığı koşullarda doğmuştur. İbn Haldun'un *Mukaddime*'si ise, Antik Yunan ve İslam bilimini kapsayan, onların sonuçlarından doğan bir etkinlik, doğanın tarihsel ve tarihin doğal kavranışıdır. Doğa bilimleri ve toplum bilimi açısından ele aldığımızda, aradaki fark şudur: Antik çağın ve Arap-İslam biliminin matematik, astronomi ve kimyadaki sonuçları çok parlak fakat dağınıktır ve birçok yanı ile tam bir sonuca ulaşmamıştır.¹⁴¹ Nispeten Avrupa'ya aktarılmıştır ve doğa bilimi açısından daha kesin bir aşılma durumu söz konusudur. İbn Haldun'un tarihi ise sistematiktir. Bununla birlikte Marx-Engels'in tarihiyle arasında, bilim tarihi açısından maddî bir kopukluk vardır ve söz konusu, insanın tarihi olduğundan, özellikle empirik açıdan aşılma durumu doğa bilimi kadar kesin değildir.¹⁴²

¹⁴⁰ Engels, 2002, s. 241-242.

¹⁴¹ Engels, 2002, s. 31.

¹⁴² Bu durum, insanın tarihi ile doğa bilimi arasındaki ontolojik ve metodik farklılıktan doğmaktadır. Doğa, kozmolojik bütünlüğü açısından -Engels'te olduğu gibi- tarihsel olarak ele alınsa bile doğa biliminin incelediği yinelenmeler ve belli koşullarda belli sonuçların elde edilmesi imkan dahilindedir.

Şimdi de, tarih biliminin bütünlüğünden ve doğa bilimleriyle birleştirilmesinden ne anlaşıldığının ortaya konması için konuya biraz daha yakından bakalım. Marx'ın ekonomi politik incelemelerinin merkezinde insanı anlamak, insanın bilimini gerçekleştirmek olduğu açıktır. Fakat buradan, Marx'ın doğa ve toplum, dolayısıyla doğa bilimi ve toplum bilimi diye bir ayırmda bulunduğu sonucuna ulaşılabilir mi? Buradaki esas soru bugünün biliminde gerçekleşmiş böylesi bir yarılmının Marx'ın sistematigiyle ne kadar örtüştüğüdür. Bu soruya cevap vermek için de filozofun düşünsel adımlarına bakmak gerekir. Felsefi eleştirilerle birlikte ekonomi politik incelemelerinin ilk örneklerinin yer aldığı *1844 Elyazmaları*'nda Marx, doğa bilimlerinin teknik buluşlar ve sanayi aracılığıyla insana pratik fayda sağlamasına rağmen felsefeye yabancı kalması sorunundan söz eder. İnsanla doğanın üretim üzerinden gerçekleşen gerçek bağlantısı kavranırsa, doğa bilimleri idealist eğilimden uzaklaşacak ve insanla doğanın özsel birliği anlaşılmış olacaktır. Bu yüzden bilinç, hem algı hem de somut ihtiyaçlardan çıkarsandığında, bilim de gerçek bir bilim

Ve fizikî koşulların makro boyuttaki değişimi insanın tarihi açısından oldukça yavaş olduğundan, insanlığın bir çağından bir çağına koşullar hemen hemen aynıdır, hatta birçok açıdan neredeyse değişmezdir. Örneğin, atomun oluşumunun büyük patlamanın ilk birkaç saniyesinde gerçekleştiği düşünülmektedir, jeolojik tabakalar milyonlarca yıl içinde ancak birkaç santimetre hareket eder, insanın biyolojik evrimi açısından bile, bugün “tarih” olarak incelediğimiz esas zaman dilimi, yüz binlerce yıllık bir organik dönüşümünün son birkaç bin yılıdır. Sonuç olarak, Orta Çağ Araplarının yaptığı bir kimya deneyinin koşulları ve ulaşılmaya çalışan empirik veri ile, XVII. yüzyıl Avrupasında incelenen empirik evren “aynı” kabul edilebilir. Dolayısıyla, söz konusu örnekte olduğu gibi *Avrupa doğa bilimi*, belli sonuçlara tekrar ulaşmak zorunda kalsa bile ivmeli bir atılımla eski doğa bilimini aşabilir. Oysa insanın tarihi açısından, koşullar ve dolayısıyla empirik veriler bir çağdan bir çağa önemli ölçüde değişir. Burada da, empirik bilginin elde edilmesinde yeni yöntemler (örneğin arkeoloji gibi) geliştirilebilir olsa da, kimyada olduğu gibi aynı deneyi yapmak elbette mümkün değildir.

olacaktır. İnsanın tarihi, insanın kendi varlığına dönüşmesi olduğundan aynı zamanda doğa tarihidir. İnsan bilimi ve doğa bilimi bu iç içelikle birleştiğinde tek bir bilim olarak ortaya çıkabilecektir.¹⁴³

Doğa bilimlerinden insanın tarihine uzanan köprü 1) teknik aracılığıyla üretimin verimliliğini arttırarak medeniyetin gelişimine katkıda bulunması ve 2) insanın tarihinin, farklı disiplinlerin bütünleşmesiyle tek bir bilimin konusu edilmesidir. Bu doğa-tarih birliği düşüncesi, Engels'in eserlerinde daha belirgin bir biçimde ortaya çıkar. Fakat bu durum temel bir fark yaratmaz, yukarıda bahsedildiği gibi esasında iki filozofun her iki alandaki diyalektik yasalarla ilgili çalışmaları, aynı noktadan hareket eder. Engels'in yönelimi, özellikle Marx'ın ölümünden sonra, -belki de XIX. yüzyıl biliminde evrenin sınırlarının genişliğinin daha önce tahayyül edilenin çok ötesinde olduğuna dair izlerin açığa çıkmasının da etkisiyle- artan doğa bilimi birikimi üzerine uzmanlaşmak şeklinde olmuştur. Doğa, üretim ilişkileri ve onun insan tarafından değiştirilme serüveni içinde algılanıyor olsa da, ondaki sonsuz ilişkilerin incelenmesi gerekliliği böyle bir ihtiyacı doğurmuştur.¹⁴⁴

İbn Haldun'un tarih biliminin, doğa bilimlerini kapsayan yapısının tarihsel materyalizmle paralelliğinden söz etmiştik. *Mukaddime*'de umran biliminin yeni bir bilim olarak kurulması, onun mevcut bilimlere yeni bir anlam kazandıran ve insanın

¹⁴³ Marx, 1993, s. 181-182.

¹⁴⁴ Engels'in bu konudaki ifadesi: "Benim için, diyalektik yasaları kurgu aracılığıyla doğaya sokmak değil ama onları orada bulmak ve oradan çıkarmak söz konusu olabilirdi. Bununla beraber bu iş, eğer buna tutarlı bir biçimde ve her özel alan için girilirse, bir dev işidir. Egemenlik altına alınması gereken alanın hemen hemen sonsuz derecede büyük olması bir yana, ayrıca bütün bu alan üzerinde doğa biliminin kendisi öylesine güçlü bir altüst olma süreci içine girmiş bulunuyor ki hatta bütün boş zamanını bu iş için kullanan bir kimse tarafından bile güç izlenebilir." Friedrich Engels, 2003, s. 52.

tarihinin yasalarını keşfeden bir düşünce etkinliği olması belirlemiştir. Bununla beraber, İbn Haldun'un tarih bilimi, insanın incelenmesinin merkezde olması nedeniyle, Marx'ın etkinliğine daha yakındır. İbn Haldun'un büyük oranda insan üzerinden ilerlemesinde, kuramsal bütünlüğünün fizikî çeperine, cansız maddeye dair doğrudan bir araştırma içinde olmamasında, İslam dininin böyle bir etkinliğe sıcak bakmaması etkili olmuştur.¹⁴⁵ Marx ise, Hegel'in tarihinden yola çıkarak başladığı araştırmasını, matematiksel bir temel üzerinden *Kapital*'de sürdürmüş ve ömrü boyunca insan merkezli bilimsel etkinliğinde yetkinleşmeye çabalamıştır.

¹⁴⁵ “Tabîyyat [doğa bilimleri] meseleleri dinimiz için olduğu gibi, dünyamız için de önemli değildir. Bundan ötürü bu meselelerle uğraşmamak gerekir.” *Mukaddime*, 3. cilt, s. 106.

B. Umran Bilimi ve Tarihsel Materyalizmin Birlikte Ele Alınması

i. İşbölümü ve Medeniyetin Gelişimi

Bu kısımda genel olarak tarihsel materyalizmle umran biliminin kesişen bilimsel temelleri ve bu temellerdeki iki yöntemin kendine özgü yanları incelenecektir.

İlk bölümde İbn Haldun, bu bölümün ilk kısmında ise Marx ve Engels açısından aktarıldığı gibi, her iki tarihsel yaklaşımda, işbölümü, medeniyetin gelişimi için önkoşuldur. Engels, ilkel komünal toplumda, işbölümünün henüz ortaya çıkmadığını belirtmiş ve bu toplumun aynı zamanda doğaya üstün gelememiş olmasıyla bağlantısını vurgulamıştır.¹⁴⁶ İbn Haldun da, bedevî ve hazarî umranı ayrı ayrı ele almış ve yerleşik toplumlarda tekniğin ve üretim artışının gelişimiyle işbölümünün ilişkisini göstermiştir. Medeniyetin doğuşu, doğa-insan çatışmasının insan ayağının ağır basmasıyla, insanla insanın çatışmasının ortaya çıkmasıdır. Bu durum İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde, *tagallübün*, Marx ve Engels'e göre ise *sınıf çatışmasının* doğuşudur. Galip, üstün gelme kökünden türeyen *tagallüp*, bir asabiyetin diğer kabileci örgütlenmeler ve/veya şehirlerde biriken zenginliğin üzerinde egemenlik kurmasıdır. Böylece, yönetici ailenin soyuna dayalı egemenliğinin altında, toprakların üzerindeki mülkiyet hakkına dayanan, eşitsiz temeldeki yönetim biçimi meydana gelir. Ne var ki, *sınıf çatışması* kavramı temelinde, bundan sonraki kısımlarda daha ayrıntılı üzerinde durulacak olan bir durumun açıklığa kavuşturulması gerekiyor: O da her iki kuramın sonuçlarını çıkardığı tarihsel temel ve buna bağlı olarak gelişen farklılaşmadır. Marx ve Engels'in tarihsel etkinliği, asıl olarak kapitalizm tahlilinden yola çıkmaktadır ki, bu da burjuvazinin, temelleri XIII. yüzyıla değin uzanan gelişimini içermektedir.

¹⁴⁶ Engels, 2003, s. 270.

Kapitalizmin bir ekonomik düzen olarak doğuşu ise, esas olarak İbn Haldun'un incelediği tarihin sonrasında meydana gelmiştir. Marx ve Engels, kapitalizm öncesi dönemle ilgili sonuçları temelde Avrupa'nın tarihsel gelişimi üzerinden incelemişlerdir. İbn Haldun ise Avrupa'dan ziyade Kuzey Afrika ve Orta Doğuyu temel aldığından, bu konuda da İbn Haldun'la Marx ve Engels arasında, empirik bir kopukluk doğmaktadır. Nitekim, Doğu toplumlarındaki mülkiyet biçiminin anlaşılması ve tarihsel materyalizmle bağının kurulmasında problemlerin doğmasında, böylesi bir empirik ayrışma etkilidir. Fakat, antik dönemin incelenmesinde, *Mukaddime*'nin ve tarihsel materyalizmin yöntemi açısından tamamen farklı ilişkilerle de karşı karşıya değilizdir, hele de temelden zıt bir durum olduğu kesinlikle söylenemez. Bu da, kapitalizm öncesi toplumların da farklı coğrafyaları bir şekilde birbirine bağlayan genel gelişim süreçlerine ve eş-zamanlı ve birebir olmasa bile, nedenlerin etkileşimi itibariyle benzer ve kendi içinde özgün yanları bulunan, sonuçlar ve baskın eğilimler itibariyle ise ortaklaşan tarihsel aşamaları geçirmelerine dayanmaktadır.

Tam bu noktada, tarihsel kuramların tek bir tarih gelişimi içerisinde yerli yerine yerleştirilmesi sorunu doğar. Tagallüp, eşitlikçi toplumdan sınıflı topluma geçiş aşamasıdır. Devletin oluşumuna giden süreçte, topluluk üyelerinin ortak bir töreyle eylem birliği içinde olduğu topluluk ilkel aşamadır. Kandaş geleneğin çözülmesiyle yerini egemen sınıfın silahlı gücüne dayalı eşitsiz toplum alır. Tarihte eşitlikçi toplumdan sınıflı topluma geçiş farklı coğrafyalarda, kendi koşullarının özgünlüğünde, fakat temelde mülkiyet biçiminin dönüşümü kapsamında açıklayabileceğimiz benzer bir zorunluluk dizgesi içerisinde gerçekleşmiştir. Bu dönüşüm İbn Haldun tarafından Kuzey Afrika toplumları için çözümlenmiştir.

Tarihsel materyalizm açısından ise, ilkel toplumlar, dolayısıyla sınıfsal çatışmanın antropolojik temelleri üzerine eğilme Marx'ın son dönemlerinde ve sonrasında Engels tarafından gerçekleştirilmiştir.¹⁴⁷ Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde, temelde Morgan'ın Amerikan yerlileriyle ilgili antropolojik çalışmalarına dayanarak ve Avrupa'da Yunan ve Roma devletlerinin yükselişini ve Cermenler, Keltler gibi kuzeyli kandaş kavimlerin medeniyete eklenmesine dair yaptığı katkılarla, sınıflı toplumun ve medeniyetin doğuşunu incelemiştir.

Bu kuramsal gelişmede, aslında tarihsel materyalizmdeki kuramsal kökler kadar, antik toplumlarla ilgili tarihsel bilgilerin açığa çıkarılması da belirleyicidir. Arkeolojinin, fosil biliminin ve antropolojinin gelişimiyle, XIX. yüzyıldan itibaren hızlı bir empirik veri artışı söz konusudur. Bu incelemeyi, Engels'in bıraktığı yerden, kendi dönemine kadarki yeni gelişmelerle destekleyerek derinleştirme işi, Dr. Kıvılcımlı tarafından gerçekleştirilmiştir.¹⁴⁸ Kıvılcımlı, birçok medeniyete kaynaklık ettiği belirlenen Sümer medeniyetinde barbar kentinden uygarlığa geçişi temel almış, barbarlık-uygarlık ilişkisini bu veriler üzerinden yeniden değerlendirmiştir. *Kent*, orta barbarlık aşamasından itibaren gelişen, topluluğun kendine ait bir toprağın sınırlarını belirlediği ve yerleşik toplumun temellerinin atıldığı aşamadır. Bu dönemde, kırım kente hakim olduğu feodal kentten farklı olarak, kentin hakimiyetinin gelişimi söz konusudur. Orta barbarlıktan itibaren, eski analık hukukunun yerini ataerkil egemenlik almaya başlar. Yukarı barbarlıktan uygarlığa geçişte ise, tüccar sermayenin ortaya çıkması ve özellikle Sümer ve Mısır medeniyeti üzerinden ele

¹⁴⁷ Marx'ın ve Engels'in antropolojik çalışmalarının etraflıca bir değerlendirmesi için bkz. Hassan, 2010, "*Ek bölümü: Mukaddime'ye Dâir ve Sâir*", s. 292-336.

¹⁴⁸ Hikmet Kıvılcımlı, *Tarih Devrim Sosyalizm*, İstanbul, Bibliotek Yayınları, 1988.

alınırsa, rahiplerin toplumsal birikimin denetleyicisi konumundan, ticaretle birlikte artan zenginliğin sahibi bir sınıf haline dönüşümü gerçekleşir. Kadının tapınak fahişesi haline gelmesi, ailenin iki başlı evliliğe dönüşümü ve erkeğin etrafındaki ekonomik bir birime indirgenmesi yine bu dönemde baş gösterir. Kıvılcımlı, Engels tarafından savunulan bir görüş üzerinde durur ve bu noktadan devam eder. Bu görüş, gelişen uygar toplumda teknik gelişmeye ve maddî birikime karşıt olarak insan unsurunun yozlaşması, ardından barbar toplulukların akınlarıyla şehirler üzerinde egemenlik kurarak, yozlaşan insanî unsura kandaş bir aşı yapmasıdır. İşte, İbn Haldun'la bağlantı tam bu noktada kurulmuş olur ki, Kıvılcımlı'nın da temel aldığı en önemli kaynaklardan biri İbn Haldun'dur. Hatırlanacağı gibi, bu kandaş aşı, Mağrip toplumlarında bedevîlerle hazarîlerin ilişkisinde İbn Haldun tarafından tespit edilmişti. Kıvılcımlı, barbar toplulukların bu iktidarını tarihsel devrimler olarak nitelendirir ve ancak kapitalizmin gelişmesinden sonra, aynı işlevin bir toplumun kendi içinde gerçekleşen sosyal devrimlerle sağlandığını savunur.¹⁴⁹ İrmak boylarında gelişen ilk medeniyetler, büyük ölçekte ticareti mümkün kılan ve servet birikimini sağlayan bir zemin oluşturur. Hayvancılıkla geçinen topluluklar ve İslam medeniyetinin yükselişi ise, daha sonradan gelişen ve ilk başta gelişen ticaretin sürdürücüsü olarak ortaya çıkan diğer dallanmaları oluşturur. Kıvılcımlı, bu tespitleri ve İslam medeniyetinin konumlandırılışını da İbn Haldun'a dayandırmaktadır.

¹⁴⁹ Esasında, kurulan bağlantıyla antik dönemi açıklamada, büyük bir eksiklik giderilmiş olsa da, modern dönemle karşılaştırma açısından bu kategorik ayırmada bazı aksaklıklar var gibi gözükmemektedir. Çünkü, İbn Haldun tarihinde örneği görüldüğü üzere, böyle bir kandaş aşı, yeni bir toplumsal yapının temelini atmak yerine, eski toplumsal yapının restorasyonunun ötesine geçemeyen bir sınırlılığa da kalabilir. Yine de bu sorun, kuramsal açıklama açısından hayati olmayan bir ayrıntıyla ilgilidir.

Sonraki bölümlerde değineceğimiz, Mağrip'in iktisadî yapısının anlaşılması ve Kuzey Afrika'nın batısı ve Endülüs'te gelişen tarım ekonomisiyle, doğusunda canlı kalan kabileciliği açıklamada ve ticaret yollarının denetimi üzerinden güçlenen yukarı barbar topluluklarını değerlendirmede, Kıvılcımlı'nın bu çözümlemesinin önemi büyüktür.

ii. Üretici Güçler-Siyasî Güç İlişkisi.

İbn Haldun'da siyasal yapı ve üretici güçler, her biri kendi bütünlüğüne sahip ve karşılıklı ilişki içindeki unsurlar olarak çözümlenmiştir. Medeniyet aşamasındaki toplumda siyasal yapı, mülke egemen olan hanedanın asabiyetidir ve toplumun biçimini oluşturur. Üretici güçler ise, bilindiği gibi, köylerdeki çiftçiler ve hazarî umran dahilindeki zanaat mensuplarıdır ve toplumun maddesini oluşturur.¹⁵⁰ Toplumun üretici güçler ve siyasî iktidarının kendi bütünlüklerinde ve birbiriyle ilişkili unsurlar olarak ayrılması, materyalizmin toplum tahliline benzer bir yaklaşımdır.¹⁵¹ Tarihsel materyalist yönetime göre, üretici güçler-üretim ilişkileri

¹⁵⁰ İbn Haldun tarımı ve diğer zanaatları “sanatlar” başlığında üretim etkinliği dahilinde sınıflandırmıştır.

¹⁵¹ Bununla birlikte, İbn Haldun'un ve Marx-Engels'in yönteminde, bu konuda ilk maddede belirtilen nedenlerle bağlantılı olarak -ve elbette teorik temellerdeki uyumsuzluklara da yol açan- kimi farklılıklar söz konusudur. Bu farklılık, toplumun yapısındaki madde-biçim ayrımı ve belirleyici unsurların tahlilinde doğmaktadır. Ardında yatan neden ise, antik dönemde toplumsal kategorilerin iç içe geçmesiyle doğan kavramsallaştırma problemleri ve farklı coğrafyalarda doğan yapısal çeşitlilikler gibi gözükmektedir.

temelinden söz edilmişti. Bu konunun siyasî iktidar ve üretim açısından somutlanması şöyledir:

Siyasî iktidar, toplumun üzerindeki zora dayalı güçtür. Her üretim biçimi, varlığını sürdürebilmek için kendi zor aygıtını yaratır ve üretici güçler, kendi üretim biçimini örgütleyebilmek için mevcut egemen sınıfın iktidarıyla çatışmaya girerler. Örneğin, Avrupa'da burjuvazi, lonca biçimindeki eski üretim tarzını ortadan kaldırmak ve kendi gelişimini sağlayabilmek için feodal iktidarın karşısında kendi çıkarları doğrultusundaki monarşinin gelişimini desteklemiş ve bu ilişki burjuvazinin nihayetinde doğrudan kendi iktidar aygıtına sahip olmasına kadar varmıştır.

Umran biliminin ve tarihsel materyalizmin siyasî güç-üretici güçler ilişkisinde metodik bir paralellik bulunsa da, toplumdaki madde-biçim ilişkisi açısından birebir örtüştüğünü söyleyemeyiz. İbn Haldun, toplumun maddesini mülkün gelişimini sağlayan tarım ve zanaat üretimini sağlayan üretici güçler olarak tanımlamış, siyasal egemenliği ise, üretici güçlerin gelişimini sağlayan biçim olarak görmüştür. Marx ve Engels'te ise, temel olarak bu ilişki kurulmasına rağmen, doğrudan zor aygıtı olan siyasal egemenliğin yanı sıra bir de üretici güçlerin gelişimini belirleyen, egemen sınıfın hakimiyetinde gelişen biçim söz konusudur. Bu, egemenliğin, üretim tarzını, emeğin örgütlenişini belirleyen iktisadî biçimdir.¹⁵² Siyasal egemenlikle üretim

¹⁵² Ortak toprak mülkiyetinin ağırlıkta olduğu tarım üretimi, zanaat birlikleri, loncalar, manifaktür ve XX. yüzyılda yaygınlık kazanan fordist üretim, bahsi geçen ekonomik biçime örnek olarak gösterilebilir. Bu biçimin değişimi, iktidar ilişkileriyle doğrudan bağlantılı evrim ve devrimleri kapsar. Örneğin işçilerin burjuvazi tarafından fabrikalarda toplanması, proletaryanın kolektif bir sınıf olarak doğuşunu sağlamıştır. XX. yüzyılda fordist üretim tarzının işçiyi makinenin uzantısı haline getiren bant sistemi ise, sanayi proletaryasının XIX. yüzyıldaki teknik uzmanlaşma ihtiyacını değiştirerek, vasıflı işçilerin konumunu ve sendikal ağırlığını sarsmıştır vs.

biçimi arasında, Marx ve Engels tarafından böyle bir ayrım yapılmasına rağmen, İbn Haldun'da yapılmamış olmasının temelindeki olgu ise şudur: Marx ve Engels, siyasî gücün egemenliğinde üretimin evrimsel gelişimi (nicel artışı) yanında bir de, egemen sınıfın bu güçlerle evrim-devrim ilişkisi içinde, nicel gelişmeler ve nitel kırılmalarla ilerleyen bir tarihsel süreçle yüz yüzdü. İbn Haldun'un incelediği dönemde ise, esas olarak burjuvazinin doğuşu ve iktidar mücadelesinin hız kazanmasıyla ortaya çıkacak olan bu sorun henüz gündemde değildir. Kapitalistik ilişkiler, ticaret vs., onun incelediği tarihsel aşamada da söz konusudur, fakat bu ilişkiler, yönetim biçimini üretim içindeki zıt güçlerin ayrışması üzerinde konumlandırmamıştır. Onun kavramsal olarak ihtiyaç duyduğu zemin, yalnızca siyasî iktidarın üretici güçler karşısındaki konumunun, nicel bir artışa mı, yoksa gerileme, yağma ve yok etmeyi mi karşılık geldiğidir. İktidarın çözülmesi ise, İbn Haldun'un tahlil ettiği kapitalizm öncesi dönemde, daha ileri bir üretim biçimi ihtiyacına yenik düşmesiyle değil, uygarlık öncesi göçebe toplumlara özgü savaşçı karakterin yitilmesiyle gerçekleşmektedir. Bu da gösteriyor ki, umran bilimiyle tarihsel materyalizmin bu konudaki kavramsal farklılığının temelinde incelenen toplumsal dönemin özellikleri yatmaktadır. Yöntem ve kavramsal çerçeve, iki kuramın kendi bütünlükleriyle uyumlu olarak anlamlandırılmıştır. Üstelik, incelenen coğrafya ve tarihsel dönemin kesiştiği bir örnek ise, o dönemde *Mukaddime*'nin Batı dillerine çevirisi henüz kısmî düzeyde yapılmış da olsa, Engels'in uygarlık öncesi toplumlarla ilgili İbn Haldun'dan yararlanmış olabileceği ihtimaline işaret etmektedir. Engels, *Anti-Dühring*'de siyasal zorun yukarıda sözü edilen yapıcı ve yıkıcı iki yönü üzerinde durduktan sonra, şu örneği veriyor:

“Bu birkaç ayrıklama [Siyasal zorun yıkıcı olduğu istisnâî durumlar kastediliyor.] en barbar fatihlerin bir ülke halkının kökünü kazıdıkları ya da kovdukları ve ne

yapacaklarını bilemedikleri üretici güçleri kırıp geçirdikleri ya da yitip gitmelerine göz yumdukları yalıtık fetih olaylarıdır. Hristiyanlar, Mağriplilerin yüksek derecede gelişmiş tarım ve bahçıvanlıklarının dayandığı sulama yapıtlarının büyük bölümü bakımından, Mağrip İspanyasında böyle yaptılar. Daha kaba bir halk tarafından her fetih, açıkça ekonomik gelişmeyi sarsar ve birçok üretici gücü ortadan kaldırır.¹⁵³ Ama sürekli fetih olaylarının büyük bir çoğunluğunda, daha kaba olan fatih, fetihden çıktığı biçimiyle, daha yüksek “ekonomik durum”a uymaya zorlanır; fethedilen halk tarafından özümленir ve çoğu kez onun dilini benimsemek zorunda kalır.”¹⁵⁴

¹⁵³ İbn Haldun’un, Mağrip İspanyası’nda Hristiyanların tarım alanlarını yağmalanmasını aktardığı bölüm için bkz. *Mukaddime*, 2. cilt, s. 278-279. Bu durumun genellenmesi açısından, İbn Haldun’un, daha vahşi bir halkın medeniyet seviyesini yıkıma uğratması hakkındaki görüşleri için bkz. *Mukaddime*, 1. cilt, “*Araplar tarafından ele geçirilen yurtların çabuk yıkıldığına dair*” s. 380-384. “*İbn Haldun’un Siyasî-İktisadî Çözümleri ve Marx’ın Emek-Değer Teorisi*” başlığında inceleneceği için şimdilik bu örneklerin ayrıntısına girmiyoruz.

¹⁵⁴ Engels, 2003, s. 271-272. Daha önce belirtildiği gibi böyle bir bağlantının somut kanıtı yoktur. Üstelik, verilen örnekteki tarihsel olgu Avrupa tarihiyle bağlantılı olduğundan, birçok tarihsel kaynağın muhtemel etkisinden söz edebiliriz. Yine de burada asıl önemli olan, tarihsel verinin genel hatlarından ziyade, yağmacı zor gücünün medeniyete etkisinin İbn Haldun tarzı tahlilidir. Etkilenme mevcutsa da, değilse de, esas olarak aradaki örtüşmeye dikkat çekmek istiyoruz. Böylesi bir etkilene konusunda daha açık örnek, Engels’e yakın dönemlerde yaşamış sosyal-demokrat siyasetçi August Bebel’in eseridir. Arap-İslam medeniyeti karşısında Hristiyanlığın olumsuzluklarını öne çıkarmak için kaleme aldığı eserinde Bebel, Arapların bedevî savaşçı karakteriyle egemenlik kurmasını ve ardından yerleşik hayatın rahatlığıyla bu özelliklerini kaybetmelerini, *Mukaddime*’dekine oldukça benzer argümanlarla ortaya koymuştur. August Bebel, *Hız. Muhammed ve Arap-İslam Kültürü Dönemi*, İstanbul, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2004.

Bu örneğin ardından Engels, sözünü ettiğimiz tarihsel ayrımı destekler biçimde, fetih olayları hariç tutulduğunda, ekonomik evrimin gelişiminde onunla çatışmaya giren siyasî gücün eninde sonunda yenileceğini belirtmiştir.¹⁵⁵

iii. Üretim İlişkilerinin Belirleyiciliği

Bu konuda, *Mukaddime*'de 1) Kavimlerin içinde bulunduğu koşullarda, doğayı kendileri için dönüştürme, yani üretim etkinliğinin onların karakterini nasıl belirlediği 2) Bedevî ve hazarî umranda yaşayanların geçinme ve yaşam koşullarının nasıl dinsel, ahlakî, kültürel durumlarını belirlediği (örneğin bedevîlerin riyazete ve ibadete yakın olduğu, hazarîlerin bilim ve sanatlarda gelişmiş olması vs.) serimlendi. Materyalizmin ise benzeri bir ilişkiyi din, kültür, felsefî fikirler gibi oluşumların maddî bir temelde gelişmesini tahlil etmesinden, bu yapılarla ilgili ideoloji eleştirisini ise yine ekonomik ilişkilerin belirleyici olduğu tarihsel alanda yaptığından söz edildi. Ekonominin belirleyiciliği konusunda, her iki kuram açısından da, tartışmalı iki konuya değinmekte fayda var: Maddî koşulların ideoloji üzerindeki belirleyiciliğinin sınırları ve insanın özgürlüğü.

İlki hakkında, İbn Haldun'un -yine ilk bölümde üzerinde durulan din yaklaşımından hatırlanacağı üzere- ideolojinin eleştirisi bakımından materyalizmle tamamen aynı çizgide bulunduğu söylenemez. Tarihin ve düşüncenin gelişimi açısından da, böylesi bir durum zaten imkansızdır.¹⁵⁶ İktisadî etmenlerin

¹⁵⁵ Engels, 2003, s. 272.

¹⁵⁶ Burada üzerinde durmak istediğimiz, İbn Haldun'un din-dışı konumlanıp konumlanmaması değil, yoksa ortodoks din görüşlerine üstelik felsefî argümanları da öne sürerek karşı çıkılması, tarih

belirlenmesinde çok önemli bir fark şudur: İbn Haldun, ticaretle birlikte oluşmaya başlayan kapitalistik ilişkilerin gelişimini gözlemlemiş, zenginliği artırıcı etkisini önemsemiştir. Fakat, ticaretin yol açtığı ahlakî değerlerin çöküntüsü karşısında, İslam'ın dinsel savunularının refleksiyle hareket etmiş ve ticaretin çöküşünü kendi gelişiminin getirdiği yozlaşmaya bağlı kabul ederek, -bazı reform önerileri getirse bile- hayatî bir sorun olarak görmemiştir. Marx ise, benzer bir insanî durumu, emeğin yabancılaşması ve meta fetişizmiyle açıklama yolunu seçmiş, yani insanî çöküntünün kaynağını ve çözümünü yine insanî-tarihsel koşullarda aramıştır.¹⁵⁷

İkinci konu, her iki kuram açısından ele alınması gereken maddî koşulların belirleyiciliği (determinizm) ve insanın özgürlüğü problemidir. Her iki kuramın da, tarihin gelişimini mutlak ve tarihten ayırık yasalarla ifade eden mekanik bir determinizm görüşünü içermediğinden söz edilmişti. Bu da, insanın maddî sürecin kölesi, tarihin kuklası olduğu kör bir zorunluluktan söz edilemeyeceği anlamına gelir. İnsan, temel ihtiyaçlarını karşılamak zorunluluğu nedeniyle, doğaya bağımlı olduğu halde, bu kör zorunluluğun mutlak belirlenimi altında değildir, çünkü özgürlüğünün açığa çıkması, insanın kendisi için varlık haline dönüşmesidir. Ve

boyunca çeşitli dönemlerde görülmüştür. İmkansızlığını belirttiğimiz, böylesi bir eleştirinin sistemli ve toplumsal temele dayalı bir radikal içerikle ortaya çıkmasıdır. Antik dönemde, egemen siyasete karşı toplumsal ayaklanmalar mistik temelde, bireysel kopuşlar ise örtük veya ortodoksiden yalıtılmış felsefî-bilimsel temelde gelişmiştir. Radikal hareketlerin toplum bilimiyle buluşabilmesi için öncelikle bu bilimin belli bir aşamaya ulaşması gerekir. Böylesi bir birliktelik tarihte ilk kez Aydınlanma ve Fransız Devriminde ortaya çıkmıştır. Öte yandan, tarihsel materyalizmin doğuşu, daha önce vurgulandığı gibi, Hegel, Feuerbach felsefesi ve XVIII. yüzyıl biliminin mekanik materyalizminden sonra mümkün olabilmektedir.

¹⁵⁷ Elbette, burada da, iktisadî koşulların sözü edilen düşünsel gelişmeye olanak sağlayıp sağlamadığı önemli bir problemidir.

zaten, insanı diğer hayvanların arasında, onlardan farklı yapan da budur, yani koşulları kendi bilinciyle dönüştürebilmesidir. İbn Haldun'un ve Marx-Engels'in tarihinde, insanın kendini özgürleştirebilen özne olduğu vurgulanmıştır. Fakat sorun burada sona ermiyor, aksine insanın özgürlüğünün yine tarihte somutlanması ihtiyacı nedeniyle, yalnızca problem ortaya konmuş oluyor. İnsanın tarihsel özgürlüğünün koşullarından bahsettiğimizde, söz konusu filozofların *praxis* felsefesiyle bağlantılı bir alana girdiğimiz açık. Zira, bu durumda insanın kesin bir özgürleşmesinin mümkün olup olmadığı, hangi durumlarda gerçekleşebileceği sorularıyla karşı karşıyayız demektir. İnsanın içinde bulunduğu zorunluluklar ve zorunluluk ilişkileri içerisinde, tarihsel olanaklarının doğması ve bu olanakların gerçeğe dönüştürülmesi mücadelesi, mücadeleyi yürüten toplumsal öznenin toplumsal taleplerini gerçekleştirme pratiğine karşılık düşer. Bu açıdan baktığımızda, İbn Haldun'da, insanın özgürleşmesinde bedevîlikle hazarîlik arasında bir denge arayışından söz edebiliriz. Böylesi bir denge, aslında çatışma içinde olan iki toplumsal kategori toplamında, çözümsüz bir durumun ifadesi gibidir. Bedevî, insanî karakteri bakımından ve siyasal açıdan özgürdür. Çünkü o, ne bir efendinin, ne maddî koşulların, ne de bencil ve ikiyüzlü davranışların kölesidir. Tinsel arzu, kolektif bilinç dolayısıyla baskın gelmiştir, zira bedevîler birbiri için hayatını verirler. Ve yine kolektif eylemiyle özgür ve başına buyruktur; göçebidir. Bu yüzden onun iradesinde otonom insan ortaya çıkmıştır. Ne var ki, bedevî, maddî koşullarının yetersizliği nedeniyle, toplumsal eylemini ve bilincini tam bir özgürlükle gerçekleştiremez. Çünkü doğa karşısında özgürlüğünü tam olarak kazanmamıştır. Bu yüzden de, maddî olanaklara sahip olma açısından, kendi otonom niteliğiyle çelişir. Hazarî toplumun zenginliğine, onunla geçinmeye yönelir. Yönelimi ise, ticaret,

yağma veya doğrudan egemenlik aracılığıyla gerçekleşir.¹⁵⁸ Hazarî ise, bilimler aracılığıyla bilincini, teknik aracılığıyla üretimi ve ekonomik koşullarını geliştirmiş, doğa karşısında özgürleşmiştir. Zaten insanın bir yanı eksik türsel özgürleşmesi olan medeniyet de böylesi bir gelişimdir. Ne var ki, o da, siyasî özgürlüğünü yitirmiş ve güçsüz düşerek bedevînin veya üzerindeki hazarîleşmiş hükümdarın kölesi olmuştur. Üstelik, yönetilmeye alışmasının yanında, maddî koşullarının, rahatının kölesi olması, çıkarıcılığı nedeniyle insanî karakteri köleleşmiştir. İki toplumsal aşamanın birleşmesi de, tarihsel özgürlüğü sağlamaz. Çünkü bu sefer de bedevî, hazarînin niteliklerini edinmeye yönelir, yozlaşır ve daha ileri bir toplumsal aşama yerine, çöküşe giden süreç tekrarlanmış olur. İbn Haldun, ticaretin gelişmesinin önündeki engellerin kaldırılmasını savunur, fakat nihaî olarak o, bedevîyi yüceltir ve kendini gerçekleştiren özgür insanı onda görür. Hem insanın doğadan, hem insanın insandan özgürleşmesinin koşulları ise, tarihsel olarak mevcut olmadığından, İslam'ın bedevî karakteri yücelten, aynı zamanda da “dürüst” ticareti öğütleyen idealleri, İbn Haldun'un dünyevî özgürleşme algısının sınırlarını belirlemiştir.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Aslında, (uygarlıklar arasındaki ticaret yollarının üzerinde bulunması, çöl koşullarının çetinliğinde rakipsiz olması gibi) kendi koşullarının özgünlüğünün de, bedevînin doğa koşullarında, ondan bir derece özgürleşmesini sağladığı söylenebilir.

¹⁵⁹ İbn Haldun'un insanın özgürlüğüyle ilgili düşünceleri, *Mukaddime*'de bu tarz bir bağıntıyla bulunmamakla beraber, onun farklı konulardaki düşünceleri, tarihsel aktarımları ve insanî idealleri bir arada ele alınarak özgürlük düşüncesine ulaşmaya çalışılmıştır. Tarihsel açıdan, bu toplumsal karakterlerde ifade edilen idealleştirmenin tam olarak geçerli olmadığı, karşılıklı etkileşimler, sapmalar, dönüşümler gerçekleştiği, üstelik özellikle İbn Haldun'un tarihi açısından bunun böyle olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Tarihsel materyalizmde ise, özgürlük, tarihte ilerleme kavramıyla bağlantılıdır. Kölecilik toplumsal birikimin gelişimi, tekniğin ilerlemesi için zorunlu bir aşamadır. Kapitalizmin gelişmesi ise, özgür emek ve sermayenin gelişiminin üzerindeki siyasal baskının kalkmasıyla gerçekleşmiştir. Burjuvazi, sermayeyi serbestçe geliştirmek üzere kölelikten kurtulan emeği ücretli kölelik durumuna dönüştürmüştür. Onun ilerlemesi, mülksüz proletaryayı yarattığından, kendi tarihsel sonunu hazırlamaktadır. Proletaryanın kolektif sınıfsal çıkarı, bireyci kapitalistinkine zıt olması ve yeni bir toplumun koşullarının olanağını içermesi nedeniyle sömürsüz bir özgürleşmenin aracıdır. Nihai olarak sınıfsız toplum ideali söz konusudur ve İbn Haldun'dan farklı olarak, burada toplumların maddî zenginliğinin birikimi ve insanın siyasal özgürlüğü ayrı kutuplarda değildir, ancak kesin bir özgürleşmenin gerçekleşebilmesi için birlikte var olmalıdır.¹⁶⁰ Tarihin devinimini sağlayan, her çağın zorunluluk koşullarında, yeni üretici güçlerin insanın olanaklarını gerçekleştirmek üzere harekete geçmesidir ve insanın türsel özgürleşmesi, kendi dışındaki zorunlulukların belirlediği sınıflı toplumdan, kolektif üretimin genel bir refahın koşullarını yarattığı, insanlığın gelişmesini bilinçli olarak belirlediği aşamaya geçişle gerçekleşebilir.

¹⁶⁰ Nitekim Marx *Gotha Programının Eleştirisi*'nde, bireylerin kişisel gelişimi ve üretici güçlerin de artmasıyla, toplumsal zenginlik gürül gürül fişkirir hale geldikten sonra ancak o zaman toplumun **“herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre”** düsturunu benimseyebileceğini söylemektedir.

C. İbn Haldun'un Siyasî-İktisadî Çözümlemeleri ve Marx'ın

Emek-Değer Teorisi

i. *Mukaddime*'de Siyaset ve Askerlik

İlk bölümde, “*Mukaddime'nin Diyalektiği*” kısmında İbn Haldun'un belirlediği genel toplumsal kategoriler üzerinde durulmuştu. Bu kısımda ise, ondaki siyasî ve iktisadî çözümlemeler kapsamında, bu toplumsal kategorilerin ne tür somut ilişkilere karşılık geldiği üzerinde durulacaktır.

İbn Haldun'un belirlediği toplumsal aşamalar olan bedevîlik ve hazarîliğin bugünün biliminde en yakın karşılığı barbarlık ve uygarlık kategorileridir. Zira bedevîlik-barbarlık, çoğunlukla göçebe, eşitlikçi, köken birliği düşüncesine sahip (kandaş), toplumsal birikimin ortaya çıkmadığı ve toplumun gelişiminde kronolojik olarak uygarlıktan önce gelen aşamayı tanımlarken, hazarîlik-uygarlık ise yerleşik, eşitsiz, bireyin atomize olduğu, toplumsal birikimin süreklilik kazandığı ve toplumun gelişiminde kronolojik olarak barbarlıktan sonra gelen aşamayı tanımlamaktadır.¹⁶¹

Modern bilimde barbarlıkla ilgili araştırmalar, kapitalizmin ortadan kaldırmakta olduğu toplumlarda (örneğin Yerli Amerikalılar) yapılan antropolojik gözlemler ve genellikle Kuzey Avrupa ve Asya kavimlerinin tarihi üzerinden gerçekleştirilmiştir. *Mukaddime*'de tasvir edilen bedevî karakteri, antropolojik olarak Kuzey Afrika'ya özgü bir barbarlık kategorisine içkin olmanın yanında, barbarlık-uygarlık ilişkisine getirilebilecek farklı bir yorumun olanaklarını açmaktadır. İbn Haldun, Asya içlerinden gelen kavimlerle bedevîlerin ortak özelliklerini fark etmiş ve bu

¹⁶¹ Bu kategoriler net ve kesin ayrımlar olarak düşünülmemelidir. Elbette geçiş dönemleri, çeşitlenmeler, iç içe geçmeler mevcuttur.

toplumların tamamını *vahşilik*¹⁶² tanımıyla nitelemiştir.¹⁶³ Bedevîler ve diğer vahşi toplumlar çöl ve kır temelinde ayrılırlar. Kırdaki yaşayanlar, -mesela Türkmenler- at yetiştirirler ve geçimlerini hayvancılıkla sağlarlar. Çölde yaşayan bedevîler devecilikle geçinirler. İbn Haldun bedevîlerin toplumsal özelliklerine yoğunlaşır. Asabiyet bağları, bedevîlerde gelişmiştir ve daha önce de üzerinde durulduğu gibi bu durum onlara savaşçı bir üstünlük sağlar. Bu anlamda, *nesep* (soya dayalı) ve *sebeb* (sonradan kazanılmış, kültürel) asabiyetinin yanı sıra,¹⁶⁴ bir de köle ve azadlı

¹⁶² *Vahşilik (savagery)* bugün barbarlığın ilk aşaması olarak ele alınmaktadır. İbn Haldun'da da vahşilik kavramı bu tanıma yakın fakat onunla tamamen aynı değildir.

¹⁶³ Vahşilik ve barbarlık gibi nitelendirmeler, çoğu kez bilimsel bir sınıflandırma olmanın ötesinde “uygarlık” tarafından, “kan dökmeyi seven, zeka ve yetenekleri gelişmemiş” anlamında küçümseyici tanımlar olarak kullanılmıştır. Bunda özellikle uygarlığı (*civilization*) kendi toplumuna özgü olarak gören Fransız ve İngiliz etno-santrik geleneklerin etkisi büyüktür. Bu bakış açısına göre, özellikle Avrupa dışındaki toplumlar, biyolojik evrimini ve kültürel gelişimini tamamlamamış, “medenîleşmediği” için tam insan olamamıştır. Hatta İngiltere’de antropoloji biliminin gelişiminde sömürgecilikle perçinlenen eğilim belirleyici olmuştur. Fakat, bugünün antropolojisi genellikle böyle bir ırk farklılığına dahi temkinli yaklaşıyor ki, kültürün ise az ya da çok edinilen bir değer olmasından ziyade, her toplumun, her kesimin kendine özgü bir kültüre sahip olması söz konusudur. Kan dökmeye gelecek olursak, barbar toplumlar, çoğunlukla savaşçı bir ekonomi biçimi olarak yürütmüşlerdir, kendi içlerinde ise uygar toplum içinde olduğu gibi zor ve egemenlik (tagallüp) mevcut değildir. Kaldı ki uygar toplumun tarih boyunca sergilediği kan dökme yeteneğinden ve bugün ulaşılan seviyeden söz etmeye bile gerek yok. İnsanî yetiler konusunda ise İbn Haldun’un söz ettiklerine bakmak yeterlidir.

¹⁶⁴ Bu iki türlü asabiyetin de son tahlilde kültürel bir kodlanma temelinde birleştiği üzerinde durulmuştu.

bağından söz edebiliriz.¹⁶⁵ Özellikle azadlılık kapsamında, İslam'ın da etkisiyle köleciliğin esnek bir biçimi mevcuttur. Bilindiği gibi İslam, köleciliği Müslüman olmayanlarla yapılan savaşta esir almayla sınırlamıştır. Bu da, bedevîlerin kandaş geleneklerine dayanan bir uygulamadır. Bedevîlerin geçim tarzı itibariyle de, kölelerin sahiplerine önemli bir getirisi yoktu. Bu yüzden Antik Yunan ve Roma'da olduğu gibi yoğun emek sömürüsüne dayalı bir kölecilik yoktur. Azadlılık, bu bağlamda gelişen, savaşta esir edilenin bir geçiş süreciyle yeni toplumda yer bulmasıdır ve aslında, bedevîlik baskın olduğu sürece diyebiliriz ki köleciliğin bir şekilde “azadlı” olmaya dönüşmesi kaçınılmazdır. İbn Haldun, bu tarz köleciliğin eski soy bağıını ortadan kaldırarak yeni bir asabiyet bağı oluşturmaktan söz eder. Bu da demektir ki, asabiyyetin oluşumunda, *nesep* ve *sebeb* kategorilerinde, azadlılığı sebep asabiyyeti içine dahil edebiliriz. Kabilecilik sınırlarında düşündüğümüzde, azadlılık, aynı toplumsal aşamalarda yatay bir geçişi belirtir. Çünkü savaşlar ve çatışmalar aşağı yukarı eşit gelişmişlikteki topluluklar arasında gerçekleşmekte, azadlı da bir kabileden diğerine dahil olmaktadır. Fakat İbn Haldun, bunun ötesinde başka bir durumdan söz ediyor. Bu da, -Türklerin Abbasî Devleti'ne intisabı örneğinde olduğu gibi- yabancı bir kavmin boylarının bir medeniyete onun askerî gücü olarak girdiği durumlardır. Hükümdarların hazarî umranda kendi asabiyyetlerini ortadan kaldırarak gücünü ücretli askerlerle tesis etmesini yine İbn Haldun'dan biliyoruz. İşte, bu şekilde köle (yani aslında yarı-özgür) olarak dahil olma, kolektif niteliklerini taşıyan bir topluluğun medeniyete intisabıyla gerçekleşir. Eski asabiyyetin

¹⁶⁵ İlgili bölüm için bkz. “Azadlı, köle ve hademe gibilerin saygı ve şerefleri, mensup oldukları asalet ve servet sahibi olan efendilerinin şeref ve asaletleri nispetinde olduğuna ve kendilerinin mensup oldukları eski neseplerine göre olmadığına dair.” *Mukaddime*, 1. cilt, s. 342-345.

çözülmesi ise, bu yüzden topluluğun siyasî özgürlüğünü yitirmesinin ardından, kolektif özelliğini tam olarak kaybetmeden medeniyet ilişkilerinin içinde yer alması anlamına gelir. Tarihte Memlûkler örneğinden bilindiği gibi, bu tarz dahil olma, askerî gücün iktidarı ele geçirmesine kadar varabilir. Bu yüzden, İbn Haldun'un, medeniyete bu şekilde sızan bir topluluğun eski nesebinin geçersiz olacağını, dinî referanslarla da özellikle vurgulaması dikkat çekicidir.¹⁶⁶

İbn Haldun'un çözümlemelerinden hareketle, kavimlerin gelişim ve ilişkilerine, bedevî ve hazarî dengelere bakalım. Araplar dendiği zaman, esas olarak bedevî karakterini koruyan ve şehirleri ele geçirdiğinde üretici güçleri yıkıma uğratan kavim anlaşılır. İbn Haldun'a göre, çöl koşullarının getirdiği doğal karakter içinde bulunmaları dolayısıyla, bu kavim medeniyet ve devlet yönetiminden en uzak bir durumdadır ve ancak dinî bir etkiyle birleştirilebilir.¹⁶⁷ İslam ise, Arapların siyasî birliğini ve medeniyet yönelimini sağlayan durumu yaratmıştır. İslam'ın birleştirici dinsel söylemi, Arapların bir dönem imparatorluk kurmalarını sağlamışsa da, peygamberin ölümünden sonraki süreçte, özellikle Abbasî halifeliğinin yıkılışından sonra bedevî asabiyetler yeniden baskınlık kazanmış ve Araplar büyük ölçüde parlak dönemlerinin bilincinden uzaklaşmıştır.¹⁶⁸ Pekiyi, dinin soya dayalı asabiyetleri bir

¹⁶⁶ *Mukaddime*, 1. cilt, s. 343.

¹⁶⁷ Bu konuyla ilgili olarak bkz. *Mukaddime*, 1. cilt, "Arap kavminin devlet kurmasının ancak peygamberlerden birinin dinine inkiyat etmek yahut bir velinin Tanrı'nın velilerinden olduğuna veyahut dinî büyük bir esere inanmak ve tabîyet etmekle olacağına dair." s. 384-385 ve "Arapların devleti siyasetle idareden en uzak kavimlerden olduklarına dair." s. 386-389.

¹⁶⁸ "Abbasî halifeliği yıkıldıktan sonra halifeliğin eserleri bile ortalıktan kayboldu. Bütün idare, hakimiyet ellerinden çıktı. Arap olmayan kavimler onları yenerek devletin idaresini ellerine aldılar.

dönem birleştirmesinin yanında, kapsayıcı ve kalıcı bir siyasî dönüşüme etkisi hiç mi olmamıştır? İbn Haldun’a göre, bu etki, Müslümanlar arasında siyasî çatışmalar çıkıp da kabileci çıkarların yeniden devreye girmesiyle ve hazarî yaşamın bilinen yozlaştırıcı etkisiyle büyük ölçüde ortadan kalkmıştır. Bilindiği gibi, yükseliş döneminde İslam egemenliği altına giren topraklarda, sonrasında farklı kavimler ve İran gibi eski imparatorluk gelenekleri temelinde yeni devletler doğmuştur. Bu durumda ise İslam, tarihsel gelişmelerle birlikte farklı mezhep pratiklerinin ayrıştığı bir şeriat hukuku, yönetim biçimi halini almıştır. İbn Haldun da, tarihinde, mezhep bölünmelerinin siyasal-tarihsel nedenlerine işaret ederek bu durumu aktarır. Arap-İslam İmparatorluğu’nun gelişimini ise, -bir dönemden sonra mülkün zorunlulukları tekrar devreye girdiğine göre- kendi tarihsel görüşü çerçevesinde açıklamaktadır. Bu görüşe göre, İslam devletinin merkezî gücünün zayıflamasıyla Endülüs’te, Kuzey Afrika’da çevre asabiyetler etkinlik kazanmış ve böylece buralarda yeni devletler kurulmuştur.

İslamiyet sonrasında Arapların yine de belli bir ölçüde şehirlere, medeniyete intisabına rağmen, İbn Haldun terminolojisinde Araplığın bedevîlikle eşdeğer kullanılması, “bedevî Arap” şeklinde bir tabirin yer almaması nasıl açıklanabilir? Bu noktada, İbn Haldun’un siyasal antropolojisini anlamak önemlidir. Zira o, kavimlerin esas itibarıyla çeşitli doğal koşullar altında farklılaşmasına temas etmekte ve bu yüzden toplumların tarihini kendi doğal koşullarında incelerken kavimleri toplumsal aşamalarıyla özdeşleştirmekte sakınca görmemektedir. Bedevî zaten Arap’tır, çünkü Arap’ı Arap yapan bedevîliktir. Ayrıca, bugünkü anlamda bir uluslaşmanın, hatta

Araplar göçebe bir kavim olarak çöllerde yaşadılar. Onlar devlet ve politika nedir bilmezler. Çoğu, eskiden devletleri bulunduğunu bile bilmez.” *Mukaddime*, 1. cilt, s. 388.

yerleşik birimlerde yoğunlaşmış kalabalık bir tebaadan gücünü almanın burada söz konusu olmadığını göz önünde bulundurmakta fayda var. Bu yüzden, medeniyet, devlette cisimleştiğine göre, devletin de bir ailenin adını alan ve İslam coğrafyasındaki birçok durumda kavimleri farklı güç dengeleri içinde bir araya getiren karakteri belirleyicidir.

Asabiyetin siyasî mücadelelerde cisimleşmiş hali, örgütlü insan gücüdür. İbn Haldun'un asabiyetle ilgili tüm çözümlemelerini de bu temelde anlamak gerekir. Devletler, her ne kadar asabiyetin sönmüldüğü bir kaçınılmaz gidişata haiz olsa da, devlet yönetiminin, saltanatın kurulabilmesi için başlangıçta asabiyetin mevcudiyeti zorunludur.¹⁶⁹ Hatta, üretici güçlerin gelişebilmesi ve medeniyette üretimin kolektif bir biçimde örgütlenebilmesi için bile, asabiyetin kurucu toplumsal gücü zorunludur. Bu yüzden, asabiyet yalnızca yağmacı bir kabileci bedevî iradesi şeklinde düşünülemez. O, medeniyetin gelişme biçimine doğru uzanan siyasî birliktir. Mülkün gelişimiyle uyum içinde de bulunabilir, ona karşı yıkıcı da olabilir. Hatta bu siyasal birlik çözüldüğünde ve yeni bir egemenlik oluşmadığında, şehirlerin dağılması söz konusu olabilir.

Örgütlü siyasal gücün belirleyiciliği, egemen olduğu coğrafyada merkezîleşmesi ve dağılması şeklinde gerçekleşmektedir.¹⁷⁰ Buna göre, egemen asabiyetin insan gücü ne kadar geniş bir coğrafyaya dağılırsa, o kadar seyreleceğinden, iktidarı da o kadar güçten düşer. Gücün merkezîleşmesi ise, tek değil çok katmanlı biçimde olur. Güç ilişkilerini belirleyen, 1) Kavmin asabiyeti, 2) Kabilenin/boyun asabiyeti ve 3)

¹⁶⁹ İlgili bölüm için bkz. *Mukaddime*, 1. cilt, “Devlet ve saltanatın ilk kuruluşta asabiyet ve kudretli uruğların yardımına muhtaç bulunduğu dair.” s. 392-393.

¹⁷⁰ Bu durumun yalnızca İbn Haldun'un çözümlediği asabiyet ilişkisinde değil, tüm merkezî yönetim biçimlerinde geçerli olduğu söylenebilir.

Ailenin asabiyetidir. Kavmin asabiyeti, yayıldığı coğrafyaya, üretim etkinliğine, nüfus yoğunluğuna, göç ve akınlarına göre belirlenen ilişkiler toplamında gerçekleşir.¹⁷¹ Bu bakış açısına göre düşünürsek, örneğin Moğolların bütün olarak dayanışmacı kandaş yapıları çözülmemiş bir halk olmaları, kabileler birliği halinde hareket ederek diğer halklar karşısında galip gelmelerinde, ülkeler fethetmelerinde belirleyici olmuştur. Zira, İbn Haldun'dan dolayı da bilineceği üzere, savaştan iki güçten, daha güçlü asabiyet bağına (savaşta cesaret ve dayanışmayı sağlayan kandaşlığa) sahip olan galip gelir.¹⁷²

Kabileye dayalı asabiyet, yine kavmin doğal koşulları ve toplumsal alışkanlıklarıyla bağlantılı olarak etkilidir. Örneğin, Araplarda kabileci dayanışma, topluluğun birey üzerindeki koruyuculuğu, kan davalarına ve kabileler arası çatışmalara dönüşebiliyordu. Tarihten de bilindiği gibi, kabilelerin çatışma ya da birlik içinde olması ya da bir kabilenin diğerlerini zor yoluyla egemenliği altına alması mümkündür ve daha geniş siyasî birliklerin veya zora dayalı egemenliğin koşullarını belirler. İbn Haldun, bu konuda hem çözümlemeleriyle ilişkilerin nasıl egemenliğe dönüştüğünün ipuçlarını vermekte, hem de devlet egemenliğinin ve istikrarın sağlanmasından yana, Hobbes benzeri bir tavır takınmaktadır. Devletin egemenliği eğer bir kabilede ise, onun hakimiyeti meşrudur ve biat edilmesi gerekir.

¹⁷¹ İbn Haldun, *Mukaddime*'de asabiyetle ilgili böylesi bir ayırım ve farklı kavramsallaştırmalar yoluna doğrudan girmemiştir. Fakat tespitleri ve asabiyetin kullanıldığı yerlerdeki anlam çeşitliliği burada yaptığımız ayırımın temelini oluşturmaktadır.

¹⁷² İlgili bölüm için bkz. *Mukaddime*, 1. cilt, “Çöl ve sahralarda göçebe hayatı yaşayan kavimlerin diğer kavimleri galebe çaldıklarına dair.” s. 350-352.

İktidar boşluğu doğarsa, egemenlik kurabilecek daha güçlü kabilenin müdahalesi meşrudur.¹⁷³

¹⁷³ Bu tutum Hobbesçu siyaset yaklaşımıyla paraleldir. Hobbes, *Leviathan*'da iktidarın meşruiyetini gücünden aldığını ve insanın siyasal birlik altına girmedikçe kaosu, çıkar çatışmalarının egemen olacağını savunmuştur. İnsanın doğuştan bu karakterde olmasından dolayı, böylesi bir kargaşa siyaset öncesi doğal duruma karşılık gelir. Güvenlik ihtiyacının baskın gelmesiyle insan doğuştan sahip olduğu özgürlüğünü yitirecektir. İbn Haldun da, -insan doğası ve özgürlükle ilgili farklı yorumları doğrulabilecek düşüncelerini bir kenara koyacak olursak- siyasî otorite olmadığında insanın benzer bir çıkar çatışmasına meyledeceğini savunmuştur. (Kuşkusuz, bedevî toplulukla ilgili görüşleri burada ayrı tutulmalıdır, çünkü İbn Haldun hazarî toplumla birlikte yöneten-yönetilen ayrışmasının doğduğunu vurgulamaktadır.) İki siyaset filozofunun, böyle bir kanaate varmasında benzer tarihsel koşullar etkili olmuş olabilir. Zira, İbn Haldun, siyasî parçalanmışlık içindeki Mağrip coğrafyasında bulunuyordu ve çatışmalardan da oldukça etkilenmişti. Hobbes'un yaşadığı XVII. yüzyıl İngiltere'si de, iç savaşın yol açtığı bir çatışma içindeydi. Bu yüzden o, siyasî istikrarın sağlanması için monarşiyi savunmuştur. Konuyla ilgili olarak *Mukaddime*'de Hobbes'un yaklaşımına oldukça benzeyen bölüm şöyledir: "İnsanlar sosyal bir hayat yaşamak üzere bir araya toplandıklarında, birbiriyle muamelelerde bulunmaya ve birbirinin ihtiyaçlarını gidermeye muhtaç ve mecburdurlar. Fakat hayvanî tabiatın şevkiyle ihtiyacını sağlamak üzere her biri diğerinin mal ve eşyasına el uzatır, çekip alır. Çünkü zulüm ve düşmanlık hayvanî tabiatın icabıdır. Tecavüze uğrayan kimse husumet ve şeref duygusu şevkiyle kendisini korumaya kalkışacak, beşerî kuvvetin şevkiyle başlanmış olan bu korunma ve çekişmeler savaşı, kargaşalığı ve kan dökmeyi ve nev'in yok olup gitmesine kadar varan nüfus kaybını icap ettirecektir. Yüce Tanrı ise, bilhassa, nev'i beşerin korunmasını emir ve kan akıtmayı yasak etmiştir. İnsanlar böylece kargaşalıklar içinde aralarında adaleti hakim kılan ve birbirine saldırmalarına engel olacak bir yasakçı ve hakim olmadan yaşamaları imkansızdır. Bundan dolayı insanlar yasakçıya muhtaçtır, bu yasakçı onlara hükmeder. Bu yasakçı, beşer tabiatının icabına göre, kahr ve kuvvet sahibi ve zorla hükmünü yerine getiren hükümdardır." *Mukaddime*, 1. cilt, s. 472-473 ve ayrıca bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Saltanatın egemenliği, mutlaka tek bir uyuğuun gúcüne yaslanacak diye bir kural yoktur. Ancak aynı kavim içinde iktidar ilişkileri de kabileler nezdinde belirleyicidir. İbn Haldun, bu konuda, merkezî iktidarın zayıfladığı koşullarda, çevre kabilelerin asabiyetinin egemen hale gelmesini çözümlenmiştir. Bu durumda, *Mukaddime*'de ele alınan iki türlü durumdan söz edebiliriz: 1) Merkezî iktidardan uzak durumdaki asabiyetin kendi bölgesinde egemenliğini kurması. Bu durumda ülke bölünür. 2) Çevre kabilede asabiyet bağı etkin olan kabilenin, zayıflayan asabiyetin yerini alması.¹⁷⁴ Bu durumda iktidarda aynı kavim içinde bir çevrim gerçekleşmiş olur.

Ailenin asabiyeti, *Mukaddime*'de incelenen toplumların yapısında, siyasî iktidarın asıl somutlaştığı birimdir. Onu anlamak, Arapların toplumsal karakterini anlamak bakımından önemlidir. Siyasî güç açısından aile, tek başına değil, elbette içinde bulunduğu daha genel toplumsal ilişkiler içinde bir güce dönüşür. Bunun yanında, ailenin etkisi, gücünü yalnızca o anın siyasî, mülkiyet varlığından değil, aynı zamanda tarihsel saygınlığından alır. Bu durum, Orta Çağ Avrupasında olduğu gibi toprak mülkiyetine sıkı sıkıya bağlı aristokrasi olması anlamında değildir, kendine özgü koşullarda gelişmiştir. Zira, kabilecilik daha geniş siyasal egemenlikler kurulduğunda bile tam olarak çözülmemiş olduğundan, soy zinciri, yani bir kişinin atalarının geçmişe dayanan kökeni, yalnızca yönetimde bulunan ailede değil, genel olarak önemli sayılmıştır. Bu durum iktidarın sık el değiştirdiği esnek siyasal yapıyla da bağlantılı olarak düşünülmelidir. Zira İbn Haldun, bir ailenin gerekli asabiyet gücüne sahip olmadığı durumda bile, soyluluğuna ve geçmişteki yönetici deneyimine

¹⁷⁴ İlgili bölüm için bkz. *Mukaddime*, 1. cilt, “Devlet bir kavmin bir boyunun idaresinden çıkar ise, asabiyet kaybolmadığı takdirde, o kavmin diğer bir boyunun idaresine geçeceğine dair.” s. 370-374.

dayanarak, başka bir coğrafyada tekrar iktidara gelmesinin bazı örneklerini vermektedir.

İbn Haldun, devletin tavırlarıyla ilgili saptamalarıyla da paralel olarak şöyle söyler: Devlet asabiyyete kuruluşunda muhtaç, fakat devamlılığında değildir. Bu durumu, devletin kuruluş döneminde yönetim altındakilere kendini benimsetmek için zor gücüne ihtiyaç duyması, fakat belli bir dönemden sonra yönetimi altındaki halkın bilincinde, “hükümdarlığın o sülaleden gelenlerin tabî olan hak ve hukuku şeklini alması ve onlara boyun eğmenin dinî bir görev olduğunun bir inanç haline gelmesiyle”¹⁷⁵ açıklamaktadır. Bu tespit, siyasette meşruiyetin kaynağıyla ilgili olduğu kadar, felsefî ve metodik temel açısından da çok önemlidir. İbn Haldun, somut/tarihsel durumdan yola çıkarak ideoloji eleştirisini yapar, güç ilişkisinin insanların zihninde nasıl onlara ait olmayan bir yanılsama doğurabileceğini ortaya koyar. Sözü edilen durum, devletin korumasının köle ve azadlılara geçmesi dönemiyle eşzamanlı olarak gerçekleşir.

İbn Haldun, *Mukaddime*’de pek çok konuya eğildiği gibi, iyi bir askerî tarihçi anlatımıyla döneminin savaş taktiklerine de eğilmiştir. Göçebe kavimlerin uyguladığı vur-kaç taktikleri, Türklerin ok atarak savaşması, Frenk ve Got kavimlerinin birlikler oluşturarak saflar halinde savaşmaları *Mukaddime*’de üzerinde durulan savaş yöntemlerinin bazılarıdır. Bu konuda, önemli bir ayrıntı, Arapların toplumsal yapılarının değişimine bağlı olarak savaş etkinliklerinde de gerçekleşen değişimlerdir. İbn Haldun, Arapların İslamiyet’in ilk çağlarında saflar halinde savaşıklarını belirtiyor. Tarihçiye göre, Arapları o dönemde böyle savaşmaya iten iki neden vardır: Birincisi, düşmanlarının bu yöntemi uygulaması, Arapları da saflar

¹⁷⁵ *Mukaddime*, 1. cilt, 394.

halinde savaşmaya mecbur bırakmıştır. İbn Haldun'un bu tespitinden yola çıkarak, bu tarz savaşları farklı coğrafyalara yönelmeleriyle birlikte kuzeyli kavimlerden öğrendikleri sonucunu çıkarabiliriz. İkincisi, bu dönemdeki dinî coşkunun etkisiyle ölüme atılmalarıdır. Zira, bu tür savaşın daha çetin geçtiği ve daha çok can kaybının olduğu belirtiliyor. Bu konuda şunları ekleyebiliriz: İbn Haldun'un sözünü ettiği savaş biçimi, Greklerin kullandığı ve ilk kez Büyük İskender'in sistemli olarak uygulamasıyla harp tekniğinde çığır açan *phalanx* tarzı birliklerdir. Bu tür savaşın avantajı, askerlerin omuz omuza dizilerek yekvücut halde düşmana atılmasıydı. Saflar halindeki bu muharebenin uygulanabilmesi için ise, topluluğun cesaret, dayanışma gibi kandaş özelliklerini yitirmemiş olması ve yaşayış tarzı açısından belli bir kolektif yoğunluğa sahip olması gerekiyordu.¹⁷⁶ Çünkü birliği oluşturacak yeterli sayıda askerin, her eylemini birlikte yapmasını ve birbirini kollamasını gerektiriyordu. Araplar ise, bu koşullardan ilkinin taşımalarına rağmen, kuzeyli barbar kavimler derecesinde kolektif bütünlüğe sahip değillerdi. Çünkü çöl koşullarındaki geniş alanlarda dağınık ve her topluluğun başıboş olduğu yaşayış buna izin vermiyordu. İbn Haldun'un aktardığı diğer etkenlerin yanında, Arapların saflar halinde savaştığı dönemin, yine kendisinin de vurguladığı, İslam dininin bedevî asabiyetleri birleştirici etkisini gösterdiği de söylenebilir.

Mukaddime'de, Arapların savaş yöntemleriyle ilgili bir diğer örnek ise, medeniyetin etkisiyle bedevî özelliklerin kaybolmasıyla bağlantılı olarak aktarılmıştır. Buna göre, Araplar bedevî dönemde çadırlarda yaşıyorlardı ve savaşları

¹⁷⁶ Böylesi bir kolektif hayat tarzı, yerleşim birimindeki nüfusun yoğun olduğu eşit statüdeki bireyler anlamına geliyordu ve en uygun koşullarını, barbar kent toplumu sunuyordu. Örneğin savaşkan Spartalılar, yemek, talim, dinlenme gibi bütün etkinliklerini özel olarak düzenlenmiş mekanlarda toplu olarak gerçekleştiriyorlardı.

da, çocuk ve kadınlarının da dahil olduğu topyekûn biçimde yürütüyorlardı. Araplar, deve ve eşyalarından yığınak yaparak, ailelerini yığının ardına yerleştiriyorlardı ve bu yığının ardına çekilip tekrar saldırmak suretiyle savaşıyorlardı. Bu şekilde savaşmaları ise, ailelerini korumak arzusuyla cesaretlerini artırıyordu. İbn Haldun'a göre, Arapların yerleşik hayata geçtikten sonra ailelerini saray ve evlerinde bırakarak savaşmaları, savaştaki direngenliklerini azaltmıştır.¹⁷⁷

ii. Kapitalizmin Gelişimi ve Emek-Değer Teorisi

Marx'ın emek-değer teorisine ve İbn Haldun'un iktisadî görüşlerine gelecek olursak, onların kuramlarının birlikte düşünülebileceği zemin, kapitalizmi doğuran koşullar üzerindeki çözümlemelerdir. Tarihsel materyalizmin maddî üretimle ilgili savlarından daha önce söz edilmişti. Bu çerçevede, kapitalizmin gelişimini ve Marx'ın tahlilini anlamak için, öncelikle onun dayandığı tarihsel temeli anlamak gerekiyor:

Kapitalizm öncesi toplumlarda emek, kölecilik, serflik gibi biçimler altında örgütlenmiştir.¹⁷⁸ Antik Yunan ve Roma'da kölecilik, toplumsal zenginliğin kaynağıydı. Köleciliğin temeli, kabile savaşlarının sonunda alınan esirlere dayanıyordu. Fakat üretimin esas biçimi haline geldiğinde, bu sınır çoktan aşılmış, artık savaşlar ve akınlar, hem köle edinmek için yürütülür olmuş, hem de köle emeğinin desteklediği ordularla çok daha büyük ölçekli hale gelmişti. Akdeniz

¹⁷⁷ Mukaddime, 2. cilt, s. 45.

¹⁷⁸ Marx ve Engels'in üzerinde tartışmalar olan *ilkel komünal toplum, feodalizm, Asya Tipi Üretim Tarzı* gibi üretim biçimlerini şimdilik konu dışında bırakıyoruz. Bu kısımdaki amaç öncelikle kapitalizmin gelişimiyle ilgili genel düşüncelerin aktarılmasıdır.

çevresindeki Grek şehir-devletleri (*polis*), köle emeğine dayalı, şarap ve zeytinyağı ticaretiyle zenginleşen ve en yüksek çağında *Atina polisi* etrafında birleşen bir kolonyalizm inşa etmişti. Grek şehir-devletleri, öncelikle aralarındaki iç savaşlarla yıkıntıya uğradı, sonra da Makedon kralı II. Philip ve oğlu İskender tarafından siyasî varlıkları ortadan kaldırıldı. Büyük İskender'in doğuya seferi, Mısır, Asya ve Yunan kültürlerinin kaynaşması bakımından büyük Hellenistik çıkışı açsa da, iktidarı uzun süreli olmadı. Sonrasında ise, Roma'nın yükselişi gelir. İtalya'da kölecilik, patrisyenlerin egemenliğindeki pleblerin tarım üretimine dayanıyordu. Öncelikle İtalya yarımadasında egemen olan Roma, ilk dönemlerinden itibaren bu sınıfların çetin mücadelesine tanık oluyordu ve bu mücadelelerin sonucunda, küçük üreticilerin de bir ölçüde söz sahibi oldukları Roma anayasası doğmuştu. M.Ö. I. yüzyıldan itibaren ise, Roma askerî yayılmacılıkla büyük bir imparatorluğa dönüştü. Roma İmparatorluğu, Avrupa kıtasına egemen olmanın yanı sıra, Akdeniz çevresindeki kendisine rakip devletleri de ortadan kaldırdı. Bu imparatorluk, Roma yurttaşlığı ve egemenliği altındaki güvenlik ve barışı tanımlayan (ve gerçekte isyanların kanla bastırılmasına dayanan) *pax romana* düzeniyle, Roma şehrine zenginlik akışı temelinde en geniş sınırlarına ulaştı. Fakat bu imparatorluk da, yoğun iç savaşlarla zayıflamasının ardından, IV. yüzyılda kuzeyli kavimlerin dalga dalga akınlarıyla ortadan kaldırıldı. Bu dönemden sonra, Avrupa'da toplumsal zenginliğin ve ticaretin güvenli kale duvarları arkasına çekildiği kentler etkinlik kazandı. Üretim ise, toprak sahiplerinin hiyerarşik *vassal* ilişkilerinin egemenliği altında, *serflik* temeline dayanıyordu. *Serfler*, üretim yaptığı topraktan ayrılma hakkı bulunmayan yarı-kölelerdi. Bu düzen, bilindiği gibi *feodalizmdir*. Orta çağ siyasî tarihinde iki unsur etkilidir. Biri, Avrupa'nın eski Akdeniz çevresi egemenlik biçimini ortadan kaldıran

kuzeyli Cermen, Saxon, Frenk, Kelt vs. kavimlerinin siyasal dönüşümü sonucunda kurulan feodal prensliklerdir. Bir diğeri, kendi toprak egemenliğini, hukuk yapısını, halk üzerindeki etkisini yeni duruma uyarlayarak kuran Kilise egemenliğidir. Bu güçlerin etkileşimi, kuzeyli kavimlerin Hristiyan medeniyetiyle bütünleşmesinde, bölgesel krallıkların meşruiyet ve siyasî güç arayışında etkili olmuştur. Fakat bu ikili iktidar yapısının, çıkar çatışmalarıyla nihaî olarak karşı karşıya gelmesi, Hristiyan nüfusunun mezhep ayrışmalarını ve dindeki yeni görüşleri de ortaya çıkarmıştır. Sonuç olarak, böylesi bir çatışma, Avrupa'nın tarihinde, siyasî iktidar temelindeki seküler düşünce ile dinî meşruiyetin iktidar gücüne dayanan teokratik egemenliğin ayrı kanallarda gelişmesinde ve dinsel erkten bağımsızlaşmanın bu minvalde tahayyül edilebilmesinde etkili olmuştur. Orta Çağdaki bu gelişmeleri anlamak, yeni bir toplumsal düzenin temelindeki etkenleri değerlendirmek açısından önemlidir.

Bu tarihsel arkaplanın ardından, burjuvazinin bir sınıf olarak ortaya çıktığı ekonomik koşullara gelecek olursak, antik dönemde ortaya çıkan üç tarihsel gelişmenin rolünden söz edebiliriz: 1) Toprağın mülkiyet biçimindeki değişim, 2) Paranın ve ticaretin gelişimi ve 3) Özgür emeğin ortaya çıkışı.

Kapitalist sermaye, ticarî sermayenin emeği kendi bünyesinde toplayarak manifaktür üretimine dönüştürmesiyle doğmuştur. Böylece, yalnızca alım-satım ilişkisinin ötesinde, gittikçe artan oranda emeği, metaya dönüştürerek gelişen bir üretim tarzı meydana gelmiştir. Bu üretim tarzının toplumsal karşılığı, tarih sahnesine çıkan burjuvazidir. Burjuvazi, toprak sahibi aristokrasinin etkili olduğu feodal iktidarlara çatışmak zorunda kalmış ve bu çatışmanın karşılığı, kendi sınıfsal gelişimini ve ticaret yollarının güvenliğini sağlayan monarşilerin yükselişi olmuştur. Kapitalizmin gelişmesinde toprağın mülkiyet biçiminin hayatî rolü, doğrudan bir

değer artışı sağlamayan toprağın soyluların elinden alınarak, tarımsal artı-ürünün piyasaya sunulmasıdır.¹⁷⁹ Yani gelişmekte olan sınıfın, eski egemenlerle siyasal ve ekonomik karşıtlığı söz konusudur. Özgür emek ise, onun serflik, kölelik gibi eski bağlayıcı biçimlerden kopması ve emekçinin emek-gücünü piyasaya sunmasıdır. Böylece, kapitalist rekabette emek bir meta olarak devreye girebilir. Tabii, burada özgürlük, siyasal özgürlüğe eşdeğer bir durum olarak düşünülmemelidir. Emekçini burjuvaziye sunan emekçi, eski bağlılığından kopmuş, fakat temel ihtiyaçlarının sağlanması için sermayeye muhtaç hale gelmiştir, çünkü üretim araçlarının kontrolü sermaye sahibi sınıfın elinde toplanmıştır. Üstelik, yeni mülkiyet biçiminin dışında kalan boş arazilerin ve kapalı ekonomi içinde olan toplulukların kapitalizme dahil edilmesi, zor yoluyla gerçekleşmiştir.

Buraya kadar anlatılanlar, sermayenin tarihsel gelişimiyle ilgilidir. Bu tarihsel gelişim, Marx'ın gençlik dönemi çalışmalarından oluşan *1844 Elyazmaları*'ndan itibaren ilgilendiği bir konu olmuş ve diğer eserlerinde, son olarak da *Kapital*'de onun kapitalizm tahlili kapsamında üzerinde durulmuştur. Emek-değer¹⁸⁰ teorisinin son şeklini alması, Marx'ın ölmeden önce ancak birinci cildini tamamlayabildiği *Kapital*'de gerçekleşmiştir.¹⁸¹ Buna göre, sermayenin varlığını mümkün kılan, metaların kullanım değeri ve değişim değerinin ayrımıdır. Kullanım değeri, metanın

¹⁷⁹ Avrupa tarihinde, aristokrasinin mülksüzleştirilmesinde en büyük rol, bilindiği gibi Fransız Devrimine aittir.

¹⁸⁰ Esasında emek-değer kavramını ilk olarak kullanan liberal iktisatçılar Adam Smith ve Ricardo'dur. Marx, bu keşfin onurunun onlara ait olduğunu belirtmiş fakat onların kullandığı kuramsal çerçeveyi de eleştirmiştir.

¹⁸¹ Marx'ın kapitalizmi bir bütün olarak tahlil ettiği diğer ciltler ise Engels tarafından yayına hazırlanarak basılmıştır.

insanın ihtiyacını karşılaması üzerinden gerçekleşir ve bu yönüyle öznel bir nitelik taşıdığından, sermaye açısından bir anlam ifade etmez. Metaların piyasada dolaşıma girmesi, değişim değeri üzerinden gerçekleşir.¹⁸² Değişim değeri, değişilen metaların karşılıklı eşdeğerliliğine ihtiyaç duyduğundan, nicel ölçümün mümkün olabileceği bir ölçüt gerekir. Bu da emek-zamandır. Emek-zaman, metanın üretilmesi için gerekli olan ortalama süredir¹⁸³ ve bu süre metanın kendisinde donmuş emek olarak belirir. Yani, 1 metre kumaşın üretilmesi için 8 saatlik emek gerekiyorsa, bu 1 metrelik kumaş 8 saatlik emek-zamanın dengi olarak değişim-değeri kazanır. Kumaş satışa sunulduğunda veya üretim sermayesi olarak tekrar işlendiğinde değeri bu emek-zaman üzerinden gerçekleşir. Örneğin tekrar 8 saatlik üretim sürecinden geçerek giysi haline getirildiğinde, giyside 16 saatlik emek-zaman cisimleşmiş olur. İşçinin emeğine karşılık elde ettiği ise, yaşamını sürdürmek için gerekli olan temel ürünlerdir. İşçi, aldığı ücreti bu metalarla değişerek onları edinir. Fakat, işçinin ihtiyaçlarını karşılamak için satın aldığı metalarda cisimleşen emek-değerle, ürettiği metalarda oluşan emek-değer birbirine denk değildir. Örneğin, onun minimum ihtiyaçlarının karşılığı 4 saatlik emek-zamanla karşılanıyorsa, kapitalist, işçiyi bu 4 saatten fazla çalıştırdığı halde ona yalnızca ihtiyaçlarını karşılaması için gerekli olan ücreti vermek suretiyle, fazladan bir değer elde eder. Bu, sermayenin sahibi olan kapitaliste kalan artı-değerdir. Bu durumda, işçi, günde 12 saat çalışıyorsa, üretiminin ilk 4 saatini kendi varlığını sürdürmek için gerekli olan ücret karşılığında

¹⁸² Esasında, değişim değeri de, Marx'ın felsefi temeliyle bağlantılı olarak kuramsallaştıran ve daha önce de sözünü ettiğimiz meta fetişizmi ile açıklanır. Fakat bu başlı başına bir konu olduğundan burada ayrıntısına girmiyoruz.

¹⁸³ "Ortalama" süre, toplumsal koşullarda, tekniğin, verimliliğin, üretkenliğin durumuna göre belirlenen bir değer olması anlamındadır.

kendine, geri kalan 8 saati ise kapitaliste çalışmış olur. Bu sayede kapitalist, sermayesini artırır ve toplam sermaye de yeni yatırımlara yönelerek genişleme olanağı kazanır.

Marx'ın bu çözümleme temelinde geliştirdiği kuramı *emek-değer teorisi*dir. Böylece emekle sermaye arasındaki çelişkili birlik açıklanmış ve Marx tarafından kapitalizmin dünya ölçeğindeki ilişkilerinin ve sermayenin bunalım-genişleme döngüsüyle gerçekleşen artışının çözümlenmesi etkinliğine temel oluşturulmuştur. Marx'ın tarihin genel yasaları ve bir sistem olarak kapitalizmle ilgili fikirlerinden söz etmiştik. Sonuç olarak, emek-değer teorisi, Marx'ın eleştirel felsefesinin *Kapital*'de bilimsel ve tarihsel bir bütünlüğe ulaştırılması yoluyla geliştirilmiştir diyebiliriz.

iii. İbn Haldun'un İktisadî Görüşleri

Şimdi, tekrar *Mukaddime*'ye ve *Mukaddime*'nin yazıldığı tarihsel koşullara dönelim. İbn Haldun ve Marx'ın kuramlarının kesişme alanının, kapitalizmi önceleyen koşullar ve kapitalistik ilişkilerde aranabileceğinden söz etmiştik. Söz konusu tarihsel koşullar ise, konuyu ister istemez *Mukaddime*'de emeğin, ticaretin ve varsa sermayenin kapitalizmi doğurma potansiyeline sahip ilişkilerinin ne ölçüde yer aldığına getiriyor. Bu konuda son derece önemli bir tespit, Sovyet tarihçi Batseva'nın İbn Haldun'la ilgili makalesinde yer almaktadır.¹⁸⁴ Batseva, düşünürün tarihsel koşullarla ilişkisini kurabilmek için, toplumdaki emeğin değişim biçiminden ve bu

¹⁸⁴ Batseva, "İbn Haldun'un Tarihsel-Felsefî Öğretisinin Toplumsal Temelleri" Makalenin ilk olarak yer aldığı yayın: *The Islamic Quarter*, April-September 1971, Vol. XV, no. 2-3. *Mukaddime*'nin Dursun çevirisi içinde, s. 45-60. (Batseva'yla ilgili bundan sonraki dipnotlarda makalenin ilk yayınlanma tarihi ve yararlandığımız kaynaktaki sayfa numarası kullanılacaktır.)

durumun teoriye nasıl yansıdığından hareket ediyor. Bunun için, öncelikle Aristoteles'i ele alarak, Aristoteles'in malların değişimi için eşitlik değerinin, eşitlik değerinin tespit edilebilmesi için de ölçütün bulunması gerektiğini fark ettiğine, fakat yine de bu konuyu çözümsüz bıraktığına değiniyor. Batseva bu durumu, Aristoteles'in farklı nesnelerin ortak bir töz olarak insan emeği içerdiğini görememesine bağlayarak¹⁸⁵ ardından şöyle devam ediyor: "Eski toplumun tarihsel sınırları ile sınırlanmış olan Aristoteles'in önüne çıkan bu engel, yeni tarihsel koşullarda İbn Haldun tarafından aşıldı. İnsan düşünce tarihinde ilk kez İbn Haldun, değer yaratıcısı olarak emeğin rolü konusunda bir tutum takınmıştı."¹⁸⁶

Ardından Batseva bu tespitini temellendirdiği *Mukaddime*'nin bölümünü aktarıyor. Aktarılan kısım şöyle:

"Bil ki: insanın kullandığı ve mülk niteliğinde elde ettiği her şey, ... [iç içe geçmiş olan] emeğin değerinin bir eşdeğeridir. Bu [mülk], iç içe katılan emek kendi başına kazanılmış şeyin amacı olmadığına göre, kazanılmış şeyin bir nesnesi olarak kendini ortaya koyar. Bazı zanaatlar, öteki [zanaatlar] içinde ifade olunur: böylece bir dülgerin işi kerestecinin işine, dokuma işi eğirme işine bağlıdır ve [böylece] bu her iki [zanaat] daha çok emek ister ve değeri [o ölçüde de] daha yüksektir. ... Böylece açıktır ki, insanın ürettiği ve bir kâr çıkardığı her şey ya da büyük bir kısmı, insan emeğinin değerine [eşdeğerdir]."

¹⁸⁵ Her ne kadar Batseva örtük olarak belirtmiş olsa da, Aristoteles'in bu sınırlılığında kölecilik koşullarının etkisi açıktır. Zira Aristoteles, köleleri konuşabilen alet olarak tanımlamış ve felsefesini üretim ve teknikle ilişkilendirmekten kaçınmıştır. Batseva'nın ise, İbn Haldun'un fikirlerine derinlikli nüfuz etmesine rağmen böyle açık bir konuyu vurgulamaması, kölecilik toplumu ve kapitalizm öncesi dönem konusundaki ön kabulleriyle bağlantılı olarak düşünülmelidir. Batseva'nın kuramsal zemini ve "ön kabulleri" ile ne kastedildiği ilerleyen bölümde açıklanacaktır.

¹⁸⁶ Batseva, 1971, s. 50-51.

Bu kısım, bizim çalışmamızda alıntı vermekte kullandığımız *Mukaddime* çevirisinde şu şekilde geçmektedir:¹⁸⁷ “Burada söylediklerimiz hatırd tutulur ise, kişilerin çalışarak ve emek sarf ederek ele geçirdikleri ve topladıkları para ve mal, zanaat ve sanayide çalışmak suretiyle elde edilirse bu kazançların ve topladıkları mal ve paranın iş ve emeğinin kıymetinden ibaret olduğu meydandadır.”¹⁸⁸

¹⁸⁷ Batseva’nın makalesinin çevirisi Turan Dursun’a aittir. Fakat, şimdi verilecek alıntı, Dursun’un çevirdiği *Mukaddime* metninde yer almayan beşinci bölümde geçtiği için ve bu yüzden Batseva’nın öne çıkardığı terimlerle *Mukaddime*’deki özgün şeklini, onun çeviri bağlamında değerlendirme şansımız olamayacağından, burada Ugan’ın ve diğer çevirmenlerin referanslarına geçiyoruz. Paragrafın üzerinde bu kadar ayrıntılı durmamızın asıl nedeni ise İbn Haldun’un Marx’ın emek-değer teorisinin öncül kavramlarını ne ölçüde taşıdığının anlaşılması bakımından önemli bir bölüm olmasıdır.

¹⁸⁸ *Mukaddime*, 2. cilt, s. 323. *Mukaddime*’nin Rosenthal ve Uludağ çevirileriyle karşılaştırıldığında Ugan’ın aktarılan ve onu takip eden bölümdeki çevirisinin problemli olduğu görülüyor. Aktarılan bölümün ilk cümlesinde Rosenthal çevirisindeki cümle şöyle: “If all this has been established, it should be further known that the capital a person earns and acquires, if resulting from a craft, is the value realized from his labor.” (Batseva’nın makalesinin Dursun çevirisi olan metne daha yakın bir anlam.) ve Uludağ’da, bu çeviriyle nispeten uyumlu şekilde: “Bütün bunlar sabit olduktan sonra şunu da bil: Sermaye olmak üzere bir insanın kazandığı ve biriktirdiği şey (müfâd-müktenâ, fayda-hasıla) şayet sanatlardan hasıl olmuş ise, bu tür fayda ve hâsılanın, o şahsın emeğinin kıymetinden ibaret olacağı açıktır.” 2. cilt, s. 695. Ugan çevirisinde, sermayenin soyutlanan bir değer olarak derinlikli anlam kazanmasından, para ve mal kelimeleriyle karşılanması suretiyle uzaklaşıyor. Bu kadarla kalsa, hata büyümeyebilirdi. Fakat hemen ardından gelen cümlelerin Rosenthal çevirisi, “This is the meaning of ‘acquired (capital).’ There is nothing here (originally) except the labor, and (the labor) is not desired by itself as acquired (capital, but the value realized from it)” ve Uludağ çevirisi “Zaten (mal ve sermaye hususundaki) birikimden maksat da budur. (Mal ve sermaye terakümü, emeğin değerinin terakümünden başka bir şey değildir)” olmasına rağmen Ugan’da “Çünkü sanat ve hünlerden maksat yalnız iş ve amel olmadığı gibi, iş ve amel ihtiyaç vakti için muhafaza edilecek bir şey de

Yalnızca bu ifade bile, İbn Haldun'da malların değişilmesinde nicel bir ölçüt olarak emeğin alınmasını örneklemek için yeterli. Bu durumda şu soru akla geliyor: İbn Haldun'da böylesi bir keşif bir sezgi, onun genel tarihine doğrudan katkıda bulunmayan bir öngörü sınırlılığında mıydı? Bu sorunun cevabı hayırdır. *Mukaddime*'de, sanatlarla ilgili bölümün temeli ve İbn Haldun'un hazarî umranın somutlanmasıyla ilgili düşünceleri, emek-değer tahlili üzerinde yükselmektedir. En son alıntılanan kısmın devamı üzerinden ilerleyelim:¹⁸⁹ “Bazen hünar ve sanayide, iş ve çalışma ile birlikte diğer bazı unsurlar bir arada toplanır. Marangozluk ve dokumacılık bunun bir örneğini teşkil eder. Burada emekle birlikte ağaç ve iplik de işe karışır. Fakat iş ve çalışmanın kıymeti, sarf edilen maddelerin kıymetinden yüksek olduğu için, elde edilen kazanç iş ve emeğin kıymeti sayılır.”¹⁹⁰

Burada ifade edilen, hammadde olarak (ağaç, iplik) üretime dahil olan yardımcı unsurlar varsa da, -ki doğanın etkisinden ve hammaddeden aynı bölümde başka yerlerde de söz edilir- metanın asıl olarak emekle değer kazanacağıdır.

İbn Haldun, daha da önemlisi sermaye biçiminde ortaya çıkan emeğin, insanın temel ihtiyaçlarının karşılanmasından sonra gerçekleşebileceği ayırımına varmış, yani sermayenin gelişimi ile emeğin sağladığı artı-değer arasındaki ilişkiyi fark etmiştir. Bu ayırım da, aynı zamanda İslamî terimler olan ve farklı kavramsal içerikleri peygamberin hadislerine dayandırılan *rızık* ve *kesp* ayırımıyla temellendirilmiştir. Rızık, insanın geçimi için doğrudan tükettiği, üretken olmayan sermayedir, kespe ise,

değildir.” şeklinde kafa karıştırıcı bir anlama ulaşıyor. Burada, İbn Haldun'un anlatımında, emeğin metada somutlaşmasını anlamak için Rosenthal ve Uludağ'ın cümlelerinin temel alınması daha yararlı olur.

¹⁸⁹ Bu kısım da esasında Batseva'nın parça parça birleştirmiş olduğu paragrafa dahildir.

¹⁹⁰ *Mukaddime*, 2. cilt, s. 323.

ticaret yoluyla dolaşıma sokulan ve kâr getiren sermayedir. Tüccar sermayenin atışı, rızıktan arta kalan değerin kazanca yönlendirilmesiyle gerçekleşmektedir. Onun bu çok önemli ayrımını ekledikten sonra alıntıyı sürdürüelim. İbn Haldun aynı bölümden devamla, ticaretten elde edilen kazançta, emek gözükmeyeceği için onun değer yaratıcı rolünün anlaşılmadığını belirtiyor:

“Kazanç ve fayda hüner ve sanat vasıtasıyla elde edilmeden (alışveriş gibi) vasıtalarla elde edilirse; bu kazanç ve kârda dahi iş ve emeğin eser ve tesiri daha açık gözüktüğü için az veyahut çok nispette olsun kazanç ve kârdan iş ve emeğe hisse ayrılır.

Pazarlarda satılan ve gıda maddesi olan hububatın kıymeti gibi hususlarda iş ve emeğin tesiri açık gözükmeyeceği için bu cihet düşünülmez. Halbuki sarf edilen iş, emek ve masraflar hububatın kıymetine dahildir.”¹⁹¹ [Vurgu eklenmiştir.]

Metanın emekle cisimleşmesinin açık olarak görülmemesinden dolayı emeğin değer yaratıcı niteliğinin görülememesi: Bu eleştirel yaklaşım, Marx’ın emeğin yarattığı artı-değeri değeri göremeyerek metaların değişiminde gizemli bir arttırıcı güç bulmaya çalışan iktisatçılara yönelik eleştirisiyle aynı doğrultudadır.¹⁹²

¹⁹¹ *Mukaddime*, 2. cilt, s. 323-324.

¹⁹² Bu noktada Uludağ’ın *Mukaddime* çevirisinde, alıntıların yapıldığı bölümün sonunda yaptığı yorumlara değinmemiz gerekiyor. İbn Haldun’un malın değerinin emeğin değeri olduğunu öne sürmesini, Uludağ; “emeğin değeridir diyor, emeğin nispetinde olur demiyor” diyerek sözü emeğin malın eşdeğeri olmasının, nicel bir ölçütü tanımlamaktan farklı bir şey olduğuna getiriyor. Gerçekten, İbn Haldun emekle ilgili nicel tespit işlemleri yapmamıştır. Zaten iktisat biliminin doğmasından yüzyıllar önceki bir dönemde ondan böyle bir şey beklemek anlamsız olurdu. Fakat, malın emeğin değerinde olması, ona eşit olmadığını mı savunmaktır? Bir şeyin bir değere denkliği nicel bir problemin yanıtı değil midir? Üstelik İbn Haldun malın pazardaki fiyatının emek maliyetiyle belirlendiğini ifade etmektedir. Matematiksel iktisadın henüz geliştirilmediği bir dönemde doğrudan bir nicel işleminden söz edilemeyeceği doğrudur, fakat bu durum malın bir değere karşılık gelmesinin, o malın o değere denk olması anlamını yaratacağı gerçeğini değiştirmez. Kaldı ki aradaki ilişkinin

İbn Haldun'da emek-değerle ilgili çözümlemenin tesadüfî olmadığı ve onun döneminin iktisadî ilişkilerinin derinliğine nüfuz ettiğine dair, bir başka bölümden örneklerle konuyu tamamlayalım. İbn Haldun “*Şehirlerde yiyecek ve eşya narh fiyatları*” faslında, öncelikle fiyatların belirlenmesinde bugün iyi bilinen arz-talep ilişkisinin etkisi üzerinde durmuş, örneğin büyük şehirlerde ve küçük yerleşim birimlerindeki farklı koşullarda, fiyatların üretimin bolluğuna göre düşeceğini ve mallara olan talebe göre yükseleceğini aktarmıştır. Bunun ötesinde, emekle ilgili

nitelikte kalması gibi bir durum, bu örnekte anlamsızlaşmaktadır. Çünkü bu durumda İbn Haldun'un, “mal emekle üretilmiş bir şeydir, emekle üretilmiş olması onun bir özelliğidir” demenin ötesine geçmemiş olması gerekirdi; bu da malumun ilanından başka nedir? Ve o zaman bu konudaki İbn Haldun çözümlerini nereye koyacağız? Uludağ, kendi iddiasını, İbn Haldun'un vasıflı emekle vasıfsız emeği ayırması konusuyla, metanın değerini emekle açıklaması konusunu, sanki düşünürün kendisi onları birlikte ele almış ve bu yolla emeğin belirleyiciliğini ölçüt olmaktan çıkarmış gibi sunarak temellendirmektedir. Oysa İbn Haldun malın ticarette geçerli olan değişim değerinin özünde emek vardır derken, vasıflı-vasıfsız ayrımını anmaz, yalnızca emekten söz eder. Üstelik Uludağ, “Eğer kazancın haklılığı ve haksızlığı şayet emek-değer esasına göre tayin edilecek olursa o vakit de çok koyu bir kolektivizme geçilmek için kapı ardına kadar açıktır.” diyerek örtük Marx göndermesinde bulunuyor. Emeğin bu biçimi, İbn Haldun döneminde kolektivizm bir yana, daha burjuvazinin bireyci gelişiminin doğum öncesi aşamasındadır. Emeğin tam anlamıyla kolektif bir karakter kazanması ve yeni bir doktrini mümkün kılması ancak XIX yüzyılda tam olarak mümkün olmuştur. Ayrıca emek-değeri ilk kez tahlil eden Marx değil, Adam Smith ve Ricardo gibi liberal iktisatçılardır. Uludağ'ın mezkûr yorumunun devamından bir örnek: “Onun [İbn Haldun'un] yegane gayesi, iktisadî faaliyetleri görüldüğü ve işlediği biçimde aynen tasvir etmek, bu faaliyetlere ve hâdiselere esas teşkil eden illetleri ve sebepleri ortaya koymaktır.” ve yalnızca birkaç cümle sonra; “İbn Haldun'u başkalarından ayıran maddî temayüldür. Bu temayüle göre iktisadî konuları nazarî ve mücerred bir şekilde değil, amelî ve müşahhas bir tarzda ele almak daha uygundur.” Bu iki çelişik ifade, İbn Haldun'un iktisadî görüşleriyle ilgili net bir sonucun olanağını ortadan kaldırmaktadır.

diğer tespitleriyle bağlantılı olarak, onun arz-talep dengesiyle ilişkisini de değerlendirir: Üretim artışının gerçekleştiği dönemlerde işçi ücretleri yükselir. İbn Haldun'a göre bunun üç nedeni vardır. Birincisi sanayide çalışan nitelikli işçiye olan talebin artmasıyla bağlantılı olarak, işçi ücretlerinin yükselmesidir. İkincisi işçilerin, üretimin bollaşığı dönemde kendi imkanlarıyla üretim yaparak geçimlerini rahatlıkla sürdürmek varken, başkası (yani sermaye sahibi) için çalışmaya ihtiyaç duymamalarıdır.¹⁹³ Üçüncüsü üretim araçlarına sahip kesimlerin (sermayedarların) üretim kapasitesinin artışına ihtiyaç duymalarından kaynaklı, rekabete girmesiyle ücretlerin yükselmesidir.¹⁹⁴

Bu bölümde, iktisadî analizde derinleşme, bu kadarla da sınırlı kalmıyor. İbn Haldun, arz-talep ilişkisinin de ardında, metanın üretimindeki emek ve diğer girdilerin toplam maliyetinin belirleyici olduğuna dair bir örnek vermektedir: Endülüs'te Hristiyanlar verimli tarım arazilerini ele geçirerek Müslümanları verimsiz deniz kıyılarına çekilmeye zorladıklarında, Müslümanlar gübreleme ve diğer yollarla bu toprakları ıslah etmek zorunda kalmışlardır. Emeğin verimliliğindeki düşüş ve diğer gerekli maliyetlerin toplamındaki artışa bağlı olarak Endülüs'te gıda fiyatları yükselmiştir. Halk yiyecek maddeleri ve hububatın azalmasına bağlı olarak fiyatların yükseldiğini düşünmüştür. Fakat bu doğru değildir.

¹⁹³ Elbette bu durum, kendi üretim araçlarına sahip küçük üreticinin etkinliğini sürdürdüğü tarihsel koşullara göre düşünülmelidir. Yoksa, işçinin yalnızca emek-gücünü sunabildiği, üretim araçlarından tamamen yoksunlaştığı kapitalizm koşullarındaki durum farklıdır. Mesela, İngiltere'de kapitalizmin XVIII. yüzyıldaki gelişimiyle birlikte, vasıflı emeği değerli olan zanaat sahibi işçiler makineleşme sonucunda hızlı bir yoksullaşmaya maruz kalmışlardır.

¹⁹⁴ Aslında burada İbn Haldun'un öne sürdüğü üç nedenden ilki, ikinci ve üçüncü nedenlerin bir birleşimi gibi gözükmektedir.

Endülüs ahalisi, yeryüzünde çiftçiliği en iyi bilen ve en çok ekin eken insanlar olduklarından, üretim sürmüştür. Gıda fiyatlarındaki artışın asıl nedeni ise, bahsedildiği gibi üretim maliyetindeki artıştır.¹⁹⁵ Sözü edilen bölüm, İbn Haldun'un metanın değerinin emekle belirlendiğini bilinçli olarak öne sürmesinin açık kanıtıdır. Zira, Marx'ın emek-değer çözümlemesini temel almayan iktisatçılar da, metanın fiyatının arz-talep dengesiyle belirlendiğini savunmuşlardır. Oysa arz-talep ilişkisi, fiyat üzerindeki dalgalanmayı belirler, bu ilişki dengede olduğunda metanın belli bir fiyatı olacak ve bu durumda arz-talebin ardında başka bir değerden söz edilmesi gerekecektir. İşte İbn Haldun, metanın fiyatını belirleyen bu asıl değeri, harcanan emek üzerinden değerlendirerek görünüşteki durumun ötesine geçmiştir.¹⁹⁶

Üretim ilişkileri ve genel olarak iktisatla ilgili İbn Haldun'un önemli tespitleri şunlardır: 1) Emegın değer yaratan özelliğini ve metada somutlaştığını fark etmiştir. 2) Bununla bağlantılı olarak, artı-değer yaratan üretici emeği ve yaratmayan hizmet kesimini birbirinden ayırmıştır. 3) Tarımsal artık ürünün şehirlerdeki zanaatları mümkün kılması üzerinde durmuş ve böylece döneminin koşullarında şehir-kır ilişkisini çözümlemiştir. 4) Toprak rantının, ancak fiyat dalgalanmalarını tetikleyen

¹⁹⁵ *Mukaddime*, 2. cilt, s. 278-279.

¹⁹⁶ İbn Haldun'un emekle ve art-değerle ilgili sezgilerinden Ümit Hassan'ın daha önce andığımız çalışmasında da söz edilmektedir. (Hassan, Uludağ'ın bahsettiğimiz yorumunu konuya eklemiş, fakat bir eleştiride bulunmamıştır.) Üstelik bu eserde Ernest Mandel'in aynı biçimde konu üzerinde durduğu belirtilmiştir. (Hassan, 2010, s. 154-159) Sonuç olarak, İbn Haldun'da emek-değerin kavramsal öncülüğünün, birçok Marx okuyucusunun dikkatini çektiği anlaşıyor. Bizim bu çalışmada özellikle üzerinde durduğumuz ise, bu öncülüğün İbn Haldun'da genel bir kuramsal gelişim içerisinde anlamlandırabileceği düşüncesi ve kuramsal çerçevenin tarihsel koşullarla bağıntısını ortaya çıkarmaktır.

dönemlerde geçici bir getiri sağlayacağına ve son tahlilde emekten farklı olarak somut bir değer yaratmayacağına dikkat çekmiştir.¹⁹⁷ 5) Arz-talep ilişkisini değerlendirmesinin yanında, metaları zorunlu tüketim malları (gıda başta olmak üzere) ile lüks tüketim malları şeklinde sınıflandırmış ve arz-talep dengelerinin buna göre değişimini analiz etmiştir. Bu konudaki çarpıcı belirleme, refah dönemlerinde zorunlu tüketim malları ucuz ve lüks tüketim malları pahalı iken, ekonomik bunalım dönemlerindeki kıtlıktan kaynaklı, zorunlu tüketim mallarına talebin artarak bunların fiyatının yükseleceği, lüks malların fiyatının ise tam tersine düşeceği tespittir.

Buraya kadarki bölümde, Batseva'nın görüşlerinden hareketle *Mukaddime*'deki emeğin metanın özünü oluşturmaya dair diğer çözümlemeleri vurgulamış ve İbn Haldun'un genel iktisadî görüşleriyle ilişkisini belirlemiş olduk. Şimdi, tekrar onun makalesine dönelim. Batseva, İbn Haldun'un iktisatla ilgili uygulanmasını gerekli gördüğü tedbirleri, bir devlet politikası dahilindeki başlıca talepler şeklinde şöyle özetliyor:

“(1) Yetkililerin hükümleri altında bulunan kişileri ve mülkü suistimal etmeye son vermesi; hükmü altındaki kişilerin ve mülkün korunması; (2) vergi verebileceklerden ılımlı vergi alınması; ticaretin vergi dışı bırakılması; (3) ticarete ve üretimde devlet tekelliliğinin kaldırılması ve ticarete ve üretime tam bir serbestlik tanınması; (4) büyük beylerin ellerinde olağanüstü bir siyasal güç sağlanmasına yol açacak olan geniş toprak yoğunlaşmasının yasaklanması ve yerel egemenlerin ayrıcalığının kaldırılması ve ülkenin parçalara bölünmesinin önlenmesi; (5) köleliğin kaldırılması; (6) komşulara karşı barışçı bir politika izlenmesi.”¹⁹⁸

¹⁹⁷ Bu tespit, İbn Haldun'un döneminin sınıfsal ilişkilerine yaklaşımı ve reformcu öneriler sunabilmesi yolunda son derece önemli bir adımdır. Çünkü toprak rantının, küçük üreticinin (zanaatkârların) sağladığı ekonomik gelişmeyle ayrıışan karakterini ortaya koymaktadır.

¹⁹⁸ Batseva, 1971, s. 51-52.

Burada sıralanan “talepler”, İbn Haldun’un savunduğu ilkeleri bir kısmıyla doğru, büyük ölçüde yanlış algılamış ve düşünüre gerçeği yansıtmayan bir siyasî konum yükleme yanılığıyla, bu ilkeleri sanki bir politik manifestoymuş gibi yansıtmıştır. Böylece, gerçekten savunulan söz konusu temeller de bir anlam kaymasına uğratılmaktadır. Örneğin, İbn Haldun’un mülkün korunmasını önemseddiği doğrudur. Fakat bunda, İslam hukukçusu İbn Haldun’un adalet anlayışı asıl belirleyicidir. Yoksa onun, burada ima edildiği gibi kişisel mülkiyetin gelişimine tamamen olumlu bakmadığı, savunduğu insanî değerlerle çelişkili gördüğü açıktır. Yine, İbn Haldun’un ticarete ve üretimde devlet tekerciliğinin kaldırılmasını savunduğu iddia edilmektedir. Onun ticaretin gelişmesinin önündeki vergi engellerinin kaldırılmasını ve küçük üreticinin baskılanmamasını savunduğu doğru, fakat İbn Haldun’un ticarete ve üretimde devlet tekerciliğinin kaldırılmasını savunduğunu iddia etmek, hem onun esas görüşleriyle çelişik bir ilkeyi ortaya atmak, hem de devletin ve *mülk*ün karakterini hiç anlamamak olur. İbn Haldun, hükümdarın özel mülkiyetiyle ticarete girmesini yanlış bulmaktadır, çünkü ona göre bu durumda yöneticinin siyasî konumundan kaynaklı haksız bir rekabet oluşacak, bu da ticareti olumsuz etkileyecektir. Fakat “devlet tekeli” karşıtlığı dendiğinde, o dönemde devletin hükümdarın özel mülkiyetinden farklı bir anlama geldiği ayırt edilmiyor demektir. Çünkü, böyle bir karşıtlık, İbn Haldun’un tarihinin kaçınılmaz bir döngüsü olarak tespit ettiği asabiyetin mülkü ele geçirmesi ve dahası mülkün gelişiminin, ancak onun sağladığı devlet “tekeliyle” mümkün olduğunun gözden kaçırılması olur. Üstelik, devlet, Avrupa’da burjuvazinin gelişme döneminde olduğu gibi, ticaretin güvenliğini sağlayan bir siyasal aktör olmanın ötesinde, ekonominin de talebi yaratan temel unsurdur. Onun asabiyet-mülk ilişkisi tahlilinden biliyoruz ki, devlet, üretimi

engelleyen bir rol üstlenmek bir yana, üretici güçlerin gelişiminin asıl dayanağıdır. Onun egemenliği, yarattığı taleple birlikte tekniği (bilim ve sanatlar) ve üretimi canlandırır. İbn Haldun'un, Batseva'nın formülasyonunda ifade edilen, egemen siyasî güç karşısında¹⁹⁹ mülk sahibinin çıkarlarıyla uyuştugu da²⁰⁰ tamamen yanlıştır, zira onun merkezî güç karşısında Hobbes benzeri yaklaşımından söz edilmişti. En önemlisi, İbn Haldun ticareti çiftçilik ve zanaatlarla birlikte doğal geçinme biçimlerine dahil etse de, ticaretin özünde kâr hırsına dayandığından haksız kazanç olduğunu düşünmekte ve gönülsüzce, şeriatla ters düşmemek adına onu bu şekilde sınıflandırdığını ima etmektedir.²⁰¹

Batseva İbn Haldun'u anlamak konusunda bu kadar hatalı bir konumda bulunduğu halde, makalesi hiç de değersiz değildir. İbn Haldun'un toplumsal kuramını döneminin Endülüs ve Mağrip koşullarıyla birlikte ele almaya girişmiştir ve Akdeniz'in batısını çevreleyen coğrafyada gelişen kapitalizmi, çok yönlü ve yararlı olabilecek tarihsel veriler sunan bir zeminde ele almıştır. Batseva, İtalya'nın şehir-devletlerinin deniz-aşırı ticaretiyle gelişen kapitalizmin ilk tohumlarını,

¹⁹⁹ Toprak sahiplerinin çıkarları ve siyasî gücü konusunu bunun dışında tutuyoruz. Çünkü bu konunun, başka bir açıdan ayrı olarak irdelenmesi gerekiyor.

²⁰⁰ Batseva, İbn Haldun'un mülk sahiplerinin ticarî kazancının sınırlarını aşan enginlikte fikirler taşıdığını söylüyorsa da maddî kaldırıcını buradan aldığını kastetmektedir ki esas olarak bu düşüncenin yanlışığını savunmaktayız.

²⁰¹ "Ticaret her ne kadar tabîî bir geçinme vasıtası ise de kâr elde etmek üzere, alım ve satım kıymetleri arasındaki farkı düşünme ve hilelere başvurmak icap ettiğinden kumar kabilinden bir iştir. Fakat kumardaki gibi karşılıksız olarak başkasının mal ve parasını çekmek kabilinden olmadığı için şeriat alışverişi meşru bir iş saymıştır." *Mukaddime*, 2. cilt, s. 327-328.

Endülüs'ü, Fas ve İfrîkya'yı (Tunus ve çevresindeki bölge) birlikte değerlendirmektedir. Batseva'nın tarihsel aktarımı özet olarak şu şekildedir:

İtalyan kentleriyle birlikte, Katalonya ve Provens sahil kentlerinin ekonomik gelişimi, İstanbul, İskenderiye ve diğer Akdeniz şehirleriyle yapılan yoğun ticaret temeline dayanıyordu. Mağrip ülkeleri ve İfrîkya, XIII. yüzyıldan itibaren ticaret ağına düzenli bir biçimde dahil olmuştu. Gümrük kayıtları, bu dönemle birlikte Akdeniz ticaretinin hacminin büyük ölçüde arttığını gösteriyor. Mağrip, yün ve ziraî hammaddelerin büyük oranda ihracatının yanı sıra, birçok Avrupa malının alıcısı haline gelmişti ve aynı zamanda, kendi sanayi üretimi için, çeşitli bölgelerden yarı işlenmiş ürünler ve hammadde ithalatına da başlamıştı. Tarımsal ürün ihracatı, Mağripli köylülerin yoğun bir artı-ürün ihtiyacıyla sömürülmesini getirdi. Bu dönemde, üretim artışıyla birlikte Mağrip'te zanaat üreticileri, meslek birlikleri temelinde üretim biçimlerini dönüştürdüler. Sahildeki kentler ise, ticarî gelişmeleri sayesinde, otonom bir güç kazandılar.²⁰² XIV. yüzyılda, İspanya'nın Müslümanların elinden giderek çıkmasıyla, buradaki gelişmiş medeniyetin siyasî, bilimsel ve teknik açıdan son derece iyi yetişmiş kesimleri Mağrip'e rücu ettiler ve buradaki halk üzerinde kültürel ve meslekî üstünlüklerini korudular. Bu yetişmiş kesimler, ticaret ve üretime dayanan sınıflar olarak, İfrîkya'nın askerî-kabileci önderleri olan Almokad şeyhleri ile devlet yönetiminde etkinlik mücadelesine girdiler ve bu mücadele "İfrîkya tarihini bir kırmızı çizgi gibi baştanbaşa keser."²⁰³

²⁰² Metinde *belediye yönetimi* ifadesi geçiyor, bu ifade esas olarak şehrin iç işlerinde merkezi yönetimden bağımsızlaşmasını, özerk bir siyasal nitelik kazanmasını karşılamak için kullanılmıştır. Avrupa siyasî literatüründe, bilindiği gibi *komün* olarak geçen terimin de benzer bir anlamı vardır.

²⁰³ Batseva, 1971, s. 58. Özetlenen bölüm s. 52-58. Buraya kadarki bölümde, Batseva'nın kullandığı ve şimdi değerlendirilecek olan kavramlardan bağımsız olarak bir aktarımda bulunduk.

İbn Haldun'un bu tarihsel verilerle birlikte ele alınması, gerçekten de düşünürü anlamak bakımından son derece zengin bir çerçeve sunuyor. Batseva, tarihsel koşulları tahlil etmesine ve İbn Haldun'un iktisadî görüşlerinde çok önemli bir noktayı yakalamasına rağmen, nasıl olup da onun gerçek fikirlerinden bu denli aykırı sonuçlara varabildi?

Bu sorunun yanıtı Batseva'nın, Avrupa'da burjuvazinin gelişmesiyle ilgili Marksist tahlili, Kuzey Afrika'ya şablon olarak giydirmeye çalışmasında yatmaktadır. Böylece o, bu coğrafya için pek de açıklayıcı olmayan bir biçimde, *doğu despotizmi* ile *belediyecilik (komün)* kavramları arasına sıkışmış, ele aldığı tarihsel koşulları onu tam olarak açıklamakta yetersiz bir antropolojik zeminle bütünleştirmeye çalıştığı için yanılgıya kapılmıştır.²⁰⁴ Gerçekte bu kavramlardan ilki zengin bir empirik temellendirmeden yoksun, dolayısıyla genelleştirmeye müsait değildir ve ikincisi, İbn Haldun'un incelediği siyaset-üretim ilişkisi karşısında yetersizdir. Dahası, Batseva Endülüs kökenli kesimleri zanaatkâr-şehirli karaktere sahip olmaları itibariyle *patrisyen*, iktidar gücüne sahip kabileci soyluluğu ise *feodal beyler* olarak tanımlamakta, İbn Haldun'u ise bu mücadelede "patrisyenlerin" ilerici sözcüsü olarak görmek istemektedir. Böyle bir bakış açısı ise, özel mülkiyetle ortak mülkiyetin ve bunlar arasındaki ilişkinin, Avrupa'dakinden farklı bir tarihsel gelişime sahip olduğu Mağrip'te çıkmaza giriyor. Zira, askerî-kabileci "feodaller", gerçekte Avrupa'daki feodallerden bambaşka dinamiklere sahip olan bedevîlerdir ve bedevîlerin şehirlerdeki egemen güce dönüşmesi, özel mülkiyet-ortak mülkiyet

²⁰⁴ Gerçi o, tarihsel gelişme ile de açıkça görmekte olduğundan, doğu despotizmine karşıt bir durumdan söz ediyor, fakat bu terimi epistemolojik olarak değil, tarihsel olarak yadsıyor. Oysa asıl problem epistemolojik temeldedir.

dengeinde, toprağın mülkiyetinden ziyade ticaret yollarının egemenliğinin çok daha önemli olduğu bir sınıfsal konumla bağlantılıdır. Bu da onların yönetiminin asabiyetler hiyerarşisi ile askerî demokrasi karakterlerinin özgün koşullarda karıştığı biçimde gerçekleşmesine yol açmıştır. Aynı şekilde, İbn Haldun'un "patrisyen" sözcüğü de, onun İslam diniyle arınmacı-ütopyacı biçimde kurduğu bağı ve bedevî umranın insanî niteliklerini yüceltmesinin çizilen İbn Haldun portresiyle tamamen zıt bir gerçek olması da, bu zorlama yorum nedeniyle varılan zorlama sonuçlardır.

Şimdi, burada *feodalizm* kavramında doğan sorunla bağlantılı olarak, bir başka Marksist araştırmacının fikirlerine bakalım. Maxime Rodinson, İslam toplumlarında kapitalizmin gelişimini/gelişmemesini açıklayabilmek için kaleme aldığı *İslam ve Kapitalizm*²⁰⁵ adlı eserinde, "*Feodalizm mi Asya-Tipi Üretim Tarzı mı?*" sorusunda, işe feodalizm formülasyonunu irdeleyerek başlıyor. Rodinson, kapitalizm öncesi üretim biçimini kölelik bağlamında inceleyen Marx ve Engels'i, Batı Avrupa'da bu üretim biçimine eşlik eden üst-yapısal ve siyasî özellikleri, betimlemelerine karıştırmakla eleştiriyor.²⁰⁶ Bu anlamda feodalizmin, eşlik ettiği üretim biçimiyle ilişkisinin zorunluluğu kanıtlanamayacak olan üst yapılara dayandığını belirtiyor ve bir noktaya dikkat çekiyor: "Marx'ın kapitalizmden önceki formasyonları yakından incelemeye ve tanımlamaya çalışmış olduğu tek metinde (kendi çalışmaları için yapmış olduğu bir müsveddede) feodalizmden söz etmemiş ve bu sözcüğü sadece zoru zoruna kullanmış olması anlamlıdır."²⁰⁷

²⁰⁵ Maxime Rodinson, *İslam ve Kapitalizm*, 1. baskı, İstanbul, Spartaküs Yayınları, 1996, s. 74-83

²⁰⁶ Kapitalizm öncesi dönemde, feodalizmin kapitalizmin kategorik olarak dengi bir formasyonu karşılayıp karşılamadığı probleminin iki ayağı vardır: 1) Kapitalizmin evrenselliğine denk bir aşamadan söz edilebilir mi? 2) Feodalizm böyle bir aşamaya karşılık gelebilir mi?

²⁰⁷ Rodinson, 1996, s. 75.

Ardından Rodinson şöyle demektedir:

“Özellikle köleciliğin egemen olduğu bir aşamadan sonra gelen ve özellikle sömürünün egemen olduğu bir aşama değil, daha önceki türlü tiplerden başlayan çok biçimli bir evrim söz konusudur. Feodalizm terimi Orta Çağ Avrupası tarihsel dönemini betimlemek için, kıyaslama niteliğinde olarak, sadece bir ara kullanılmıştır.”²⁰⁸

Son olarak, fikrî bütünlüğünü takip etmek adına yaptığımız alıntıları tamamlayalım:

“Esas olarak, temel üretim biçimi açısından toprak köleliğine dayalı sistem diye tanımlanan “feodalizm”in kölecilikten sonra gelen ve kapitalizmi hazırlamış olan, dünya ölçüsünde yaygın sosyo-ekonomik formasyon olduğu biçimindeki dogmatik ve kurumsal görüş hem Marx’a yabancı, hem de tarihsel olgulara aykırıdır. Yine, dogmatik ve kurumsal marksizmin, bu “feodalizmi” özgül, tek-çizgisel, [*unilinear*: Düz-çizgisel olarak da tercüme edilebilir.] toprak rantının oluşumunu sağlayan -ve Marx tarafından Kapital’in III. cildinde analiz edilmiş olan üç biçiminin- (çalışma, doğa ya da toprak, para) aynı düzende art arda gelerek eklendiği bir evrim gibi kavrayışı da böyledir.”²⁰⁹

Rodinson’ın bu eleştirileri, -genel olarak yöneltilmiş olsa da- İbn Haldun’un siyasî kişiliğinin ve kuramının algılanması probleminde, Batseva’nın yanılığının kaynağını oldukça iyi açıkladığı için dikkat çekici. Zira bu eleştiri, Marx’ın diyalektiğiyle onun kavramlarının donuklaştırılmasının çelişik olduğunu vurguluyor ve söz konusu çelişkinin ortadan kaldırılması, Kuzey Afrika’nın kapitalistik gelişimini sınırlayan -ve hatta tüm dünyada azgelişmişliğe yol açan- etkenlerin belirlenebilmesi için de hayati önemdedir.²¹⁰

²⁰⁸ Rodinson, 1996, s. 75.

²⁰⁹ Rodinson, 1996, s. 76.

²¹⁰ *İslam ve Kapitalizm*’de, İbn Haldun’un kimi tarihsel verilerinden de yararlanılarak İslam toplumlarında kapitalizmin gelişimiyle ilgili çok önemli çözümlemelere girişilmiştir. Esas olarak İbn

iii. Mağrip'teki Üretim-Siyaset İlişkisi

Rodinon'un eleştirisi ve problemi bu şekilde ortaya koyması önemlidir. Fakat tarihsel aşamaları, durağanlıklar ve hızlı dönüşümlerle gerçekleşen toplumların gelişmişlik düzeyindeki farklılıkları açıklayabilmek, bir başka deyişle Marksizmin dogmatlaştırılmasını eleştirirken tarihi bir bilim olarak yeniden kurabilmek için tek başına bu eleştiri yetersizdir.²¹¹ Söz konusu eleştiriyle bağlantılı olarak şöyle bir sonuçtan devam edebiliriz: Tarihsel gelişmeleri açıklarken, ekonomik yapıların kendi gerçekliklerinden kopararak sorunlu, yeterince temellendirilmeyen bir evrenselleştirmeye dayanak yapılması, bilimden uzaklaşılmasına yol açar. Bunun yerine üretim ilişkileri içindeki insanın toplumsal ilişkilerine, farklı düzeylerdeki toplulukların ne şekilde etkileşime girdiği, sonuçların tarihin yönünü nasıl belirlediğine odaklanan, olanak ve zorunlulukların iç içe diyalektiğiyle ele alındığı somutlayıcı bilime “dönülmelidir”, bu geleneğin muhatapları açısından hiç uzaklaşmamış olsa da. Böyle bir yöntem, tarihin yasaları, farklı coğrafyalarda benzer koşullarda ortaya çıkan birbirine denk aşamalar, ilerleme ve tarihsel zorunluluk gibi problemleri dışarıda bırakmaz ve onlar karşısında suskun kalmak

Haldun sonrası dönemi anlamaya yöneldiği için ve konumuzun sınırlarını çok fazla zorlayacağı için eserin bu kısmı üzerinde durmuyoruz. Fakat belirtmeliyiz ki, buradaki fikirler de, çalışmamızın sonuç bölümünün geneli üzerinde etkili olmuştur.

²¹¹ Rodinson'un araştırmasındaki bir handikaptan ziyade, kuramsal problemin derinleşmesinden doğan bir sorun olduğunu vurgulamak yerinde olur. Çünkü, Rodinson İslam dininin kapitalizmin gelişimine engel teşkil ettiğine yönelik iddiaları cevaplamış ve eleştirisini de bu karşı savla bağlantılı olarak ortaya koymuştur. *İslam ve Kapitalizm*'de Rodinson, ardından İslam toplumlarının modern döneminin incelenmesine geçmektedir. Bu yöneliş, söz konusu eseri, bizim çalışmamız açısından asıl ilgi odağı olan kapitalizm öncesi dönem ve tarihin genel yasalarının yeniden ele alınması konularından farkı bir doğrultuya taşımaktadır.

zorunda değildir. Aksine, bu sorulara verilecek cevapları, eleştirel ve gerçekçi bir temelde olanaklı kılmak için savunulmalıdır.

Yves Lacoste, *İbn Haldun: Üçüncü Dünyanın Geçmişi, Tarih Biliminin Doğuşu* adlı eserinde, Rodinson'ın da eleştirdiği noktalara değinmekte ve ilkel toplum, kölelik, feodalite, kapitalizm şemasının aşırı genelleştirici olduğunu, Mağrip'in (ve tabi bu gerçeği Batı Avrupa dışındaki bütün coğrafyalar için düşünebiliriz) tarihsel evrimini açıklamakta yetersiz kaldığını ve Avrupa-merkezciliğin gücünü ve dogmacı ortamı yansıttığını belirtmektedir.²¹²

Lacoste Mağrip'le ilgili önemli bir gerçeği vurgular. Marx'ın Hindistan'la ilgili yazılarında Asya Tipi Üretim Tarzı olarak belirlenen,²¹³ suyun denetimine dayalı tarım toplumu, Kuzey Afrika'nın batısı ve Endülüs için geçerlidir. Fakat aynı bölgenin doğusunda kabile ilişkileri çözülmemiş, hatta kıyı kesimlerinde tarıma elverişli bölgeler bulunmasına rağmen, feodalizme karşılık gelmeyen bir kabile hiyerarşisi devam etmiştir. Hatırlanacağı gibi, feodalizm tahliliyle ilgili farklı görüşünü saymazsak, aynı gerçeği Batseva da vurgulamıştı. Lacoste'un kuramsal ufku ise, bu tarihi yeni bir düzlemde ele alarak sürdürmesine izin verir. Ona göre, kapitalizm öncesi dönemden kapitalizme geçişteki farklılık, Kuzey Afrika'nın iktidar ilişkilerini belirleyen bir nedenden ötürüdür: Sudan altınının Akdeniz üzerinden Avrupa'ya ve Doğu'ya taşınması. Değerli madenlerin güneydeki üreticilerden ucuza alınıp kervanlarla ticaretinin yapılmasının sağladığı getiri, kervan yollarının kontrolü üzerinden sürekli bir iktidar savaşımı ve askeri demokrasi olarak tanımlanan kabile

²¹² Lacoste, 1993, s. 21.

²¹³ Lacoste tespit ve karşılaştırmasında bu kavrama başvuruyor ki aslında dışına çıkmak için kullanılmışsa da, söz konusu kavramın bağlayıcılığından bu konu dahilinde tümünden kurtulmanın daha iyi olacağını düşünüyoruz.

yapısının çözülmemesi, şehirlerde gelişen yerleşik nüfus üzerindeki sürekli hegemonyasını sağlamıştır.

Lacoste, İbn Haldun'un bu gerçeği tam olarak göremediğini, ancak sezinleyebildiğini, görememesinin de bizim bugün sahip olduğumuz, kapitalizmin gelişimiyle ilgili bilgiye sahip olmaması nedeniyle doğal olduğunu, söyler. Bu, haklı bir düşüncedir, zira İbn Haldun hem değerli madenlerin malların değişim değerinin karşılığı olarak dolaşıma girmesinden, hem de tüccar sermayenin gelişiminden söz eder. Üstelik, bu olguyla birlikte, *Mukaddime*'de sözü edilen bedevî-hazarî ilişkisi ve iktidar yapısıyla ilgili taşlar yerine oturmaktadır. Şehirlerin kurulmasını, umranın gelişmesini sağlayan bedevî kabile gücüydü. Eşitlikçi kabilenin kastlaşmasına, devletin doğmasına giden süreçte, egemenin esas ekonomik işlevi, tarım ve zanaat ürünlerinin alıcısı olması, dolayısıyla üretici güçlerin ve tekniğin gelişimini finanse ederek önayak olmasıydı. İşte bu gelişim, değerli madenlerin kontrolünün, dışarıyla yapılan ticaret nedeniyle daha kârlı bir iş olması, son tahlilde üretimin gelişimine baskın gelmesine yol açtı. Avrupa'da, kabile toplumunun askerî demokrasisinden ve kandaş yasalarından, toprak mülkiyetinin sahipliğine bir dönüşüm gerçekleşti. Roma egemenliğine son veren kandaş toplulukların, düşük şiddette sürdürdüğü savaş kurumunu yürüten ve zamanla sürekli bir vurucu güce dönüşmüş bulunan silahlı birlikleri, toprak köleliğiyle yaratılan birikime el koydular. Böylece, feodal toplumun toprak beylerine dönüştüler ve oluşan bu yeni ekonomik düzende, eski toplumun izleri de ortadan kaldırıldı. Mağrip'te ise eski toplum biçimine, askerî demokrasiye karşılık gelen bedevî Araplar, ticaretle edindikleri güç ilişkileri içerisinde böyle bir toprak mülkiyeti dönüşümünün asıl öznesi olmadılar, tarihsel koşullar bunu gerektirmiyordu. Sonuç, Avrupa'yla Mağrip arasındaki fark; Avrupa'da kabileci

düzenin çözülerek silahlı gücün yeni bir sınıf olarak örgütlenmesi oldu. Mağrip'te ise aşiretler birbiri arasındaki mücadeleye dayanan bir kastlaşmaya ve farklı biçimde, kolektif bir soylulaşmaya gittiler, fakat çözülmediler. Yine Avrupa'da, zanaatla tarımın ayrışmasıyla gerçekleşen lonca, manifaktür ve kapitalist birikim sürecine giden gelişim sözü edilen koşullarda gerçekleşti, Mağrip'te ve Mısır gibi merkezlerde de bu dinamik mevcuttu fakat, Avrupa feodalizminden farklı bir iktidar biçimi altında, başat bir konuma gelememiş oldu.

Bu tarihsel gelişim, Lenin'in öngördüğü kapitalizmin eşitsiz gelişimine benzer bir durumu içerir. Elbette temel bir farkla: Lenin'in sözünü ettiği emperyalizm, kapitalizmin olgunluk çağında dışa dönük bir yayılmasını, kendi içindeki eşitsizliği küreselleştirmesini niteliyordu. Burada sözü edilen eşitsizlik ise, içe dönük ve kapitalist birikime giden yolu açan bir eşitsizliktir. Ticaret sermayesinden üretici sermayeye dönüşen süreçte, medeniyetler arasındaki ticaret ilişkisinin bütün olarak ele alınmasıyla anlaşılabilir bu gelişme, aynı zamanda tarihin genel seyrinin bütün olarak değerlendirilmesi zorunluluğuna dair de bir fikir vermektedir.

Lacoste'a dönecek olursak, XIV. yüzyılda Mağrip'te gerçekleşen çöküşün de, altın yollarının denetiminin kaybedilmesiyle gerçekleştiği onun tarafından vurgulanır.²¹⁴ Lacoste'a göre, İbn Haldun'un bu çöküşü, VII. yüzyıldan itibaren gerçekleşen diğer gerilemelere benzer biçimde, kendi tarih görüşü çerçevesinde açıklamasının nedeni, iki yüz yıllık bir uzun gerileme döneminin henüz başında olunmasıdır.

Bedevî Arapların yerleşik Berberlerin yurtlarını istila ettiği kimi Batılı tarihçiler tarafından savunulmuştur. Bu görüşe göre, XI. yüzyılda, Hilâlî istilası göçebe

²¹⁴ Lacoste, 1993, "5. bölüm: XIV. Yüzyılın Bunalımı", s. 93-106.

Araplar tarafından gerçekleştirilmiştir. Lacoste, göçebelerle yerleşikleri karşı kutuplarda değerlendiren bu savın gerçekçi olmadığını, Arapların devlet kuran ve yağmacı olan iki farklı karakterini göz ardı ettiğini savunmaktadır. Cezayir'in sömürgeleştirmeye başlandığı dönemde özellikle Fransız tarihçiler tarafından savunulan tezlerde, toplumsal aşamaları ırklara indirgeyerek tamamıyla olumsuz bir “Mağripli” kategorisi yaratılması, üstelik bu doğrultuda İbn Haldun'un malzeme yapılması nedeniyle şiddetle eleştirilmiştir. Lacoste, XI. yüzyılda yaşananın asıl olarak, siyasal kararsızlık durumundaki kendiliğinden bir hareketlilik olduğu savıyla bu görüşlere karşı çıkar.²¹⁵

Şimdiye kadar belirlenen çerçeveden bakıldığında, İbn Haldun'un tarihsel koşullarıyla ilişkisi de anlamlı bir bütünlüğe kavuşmuş oluyor. Onun *Mukaddime*'de betimlediği koşullarda, Avrupa'daki gibi bir burjuvaziye ve Avrupa'daki gibi bir feodal sınıfa rastlanmaz. Fakat, tarihin temel dinamikleri açısından da bambaşka durumlardan da söz edemeyiz ki, bu İbn Haldun'un tarihe yaklaşımına da ters bir durumdur. İtalya'yla karşılaştırıldığında, Mağrip'te sermayenin gelişimi farklı bir yoldan ilerlemiştir. Tüccar sermayesinin üretim sermayesine dönüşmesi iki coğrafyada da gerçekleşmiştir. Fakat Avrupa'daki üretici sermaye, siyasal özgürlüğü açısından iktidar boşluğu alanları bulabilmiş, böylece kendi gelişimine uygun biçimi yaratarak, bu biçime uygun iktidar aygıtına aşamalı olarak ulaşmış, ilerici bir dinamik yakalamıştır. Mağrip'te ise, üretici sermaye geliştiği koşulda bile, bu esas gücünü değerli madenlerin ticaretine dayandıran, bedevîlikten dönüşen sınıfın yatırımıyla gerçekleşmiştir. Bu sınıf ise, işte bu karakteri nedeniyle kandaş

²¹⁵ Lacoste, 1993, “4. bölüm: Arap İstilas Efsanesi”, s. 77-92.

özelliklerini kısmî olarak koruyarak ve buna eşzamanlı olarak feodaliteden farklı tarzda bir soy hiyerarşisinin gelişimiyle iktidarını kurmuştur. Gerek Orta Çağ Avrupasında, gerek İslam coğrafyasında, bağımsız bir iktisadî birim olarak *kent* mevcuttur. Hatta, kentin yükselişi mevcut bulgulara göre Sümer medeniyetine kadar uzanmaktadır. Ne var ki, Orta Çağda feodalizm ve bedevî asabiyetin etkin olduğu ekonomik sistemde, kente kaçınılmaz olarak farklı bir süreç eşlik etmiştir. Avrupa'da, merkezî iktidara karşıt bir güç olarak yeni üretim biçiminin rahmini oluştururken, Mağrip'te sürekli bir bedevî dalgasının altında, hatta bu dalğanın itkisiyle ekonomik gelişimini sürdürmüştür. Bu da, bedevî asabiyetinin asla üretici sermaye gelişimiyle ortadan kaldırılamaması sonucunu doğurmuştur. Avrupa'da toprak sahibinin rantı ve bu rantın kapitalist birikime aktarılması durumu karşısında, değerli madenlerin getirisi ve toprak rantının ikinci planda kalması, ilk durumun hem sonucu, hem de onu perçinleyen bir gelişme halini almıştır. Sonuç olarak, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde betimlenen döngüsellik durumu ortaya çıkmış ve üretici güçler daha ileri bir iktisadî aşamanın olanağıyla birleşemediğinden, haliyle *Mukaddime*'de de böyle bir dinamikten söz edilmemiştir. Bütün bu sonuçlar ve İbn Haldun'un çağını son derece iyi kavrayan gerçekçiliği, düşünürün üretici güçlerin gelişiminde net bir ilerici/gerici konumlanışının, en azından modern beklentiler dahilinde düşünülürse olanaklarının bulunmaması anlamına gelir. Böylece İbn Haldun'un, mülkün gelişiminin yozlaştırıcı etkisi karşısında, İslam'ın değerlerinin dahi ötesinde olan kadim bir eşitlikçi-arınamacı ütopyayı, toplumsal zenginliği yıkıma uğratan veya vergiler yoluyla sistemli olarak sömüren iktidar karşısında ise reformu savunmasını sağlamıştır. Eski toplumdan doğacak maddî koşullara elvermeyen

tarihsel sarkaç, İbn Haldun'un tarihinde ve siyasal bilincinde bu şekilde karşılık bulmuştur.

Ortaya atılan bu görüşlerin kesinliği, devasa büyüklükte tarihsel alanı kapsayan bir ekonomi-politik etkinliği olmadan kanıtlanamaz. Çünkü savunduğumuz bu fikirler, yalnızca *Mukaddime*'nin tarihsel verilerinin bugünün bilimiyle birlikte ele alınması ve *Mukaddime*'de kesişen tarih ve toplum çalışmalarının kritiği sonucu elde edilmiştir.

SONUÇ

İkinci bölümde aktarılan, gerek tarihsel materyalizmden türetilmiş -ve eleştirilen- dogmatik yorumlar, gerek İbn Haldun'la ilgili düşünceler, bu kuramların özündeki tarihsel yöntemi yadsımaz. Aksine bu çalışma, İbn Haldun'un tarihinin tarihsel materyalizm dahilinde ele alınabilmesi için, iki tarafın özündeki diyalektiğin birleştirilebilmesinin, metodik uyuşmanın sağlanabilmesinin olanağını yaratmaya yönelik gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda, tarihin evriminde iki konunun açıklığa kavuşturulması ihtiyacından söz edebiliriz: 1) Tarihin evriminde *düz-çizgisel (unilinear)* görüş²¹⁶ ve İbn Haldun 2) Tarihte ilerleme ve döngüsellik düşüncesi ve İbn Haldun.

1. Tarihin evriminde düz-çizgisel görüş ve İbn Haldun. İncelediğimiz görüşler kapsamında düşünürsek, bu problemin temelinde Hegel felsefesi yatmaktadır. Hegel'in diyalektiğinde zorunluluk ve özgürlüğün karşıtlığı, tarihin kavranışı açısından determinizmi dar bir çerçeveden kurtaran büyük bir felsefi atılıma denk düşer. Çünkü bu kavramlar, birbirinden ayrık ve birbirini dışlayan içeriklerinden arındırılarak, insanın özgürlüğünün tarihsel zorunluluğun içinde gerçekleştirilebilmesinin olanağı yaratılmıştır. Fakat diğer yandan, Hegel felsefesinde ereksel kapalılık, ondaki temel sorundur. Tinin tarihte kendisini gerçekleştirmesi, öznenin mutlak ve tek bir gelişim dahilinde var olabileceği fikrine dayandırılmaktadır. Bu fikrin kaynağında ise, tarihte her şeyin tanrısal kayra doğrultusunda olduğu ve gelecekte olacak her şeyin de yine bu kayraya göre

²¹⁶ *Düz-çizgisel ilerleme* kavramında “düz-çizgisellik” ve “ilerleme” kavramlarını, İbn Haldun temelinde inceleyebilmek adına, konunun serimindeki zorunluluk açısından birbirinden koparmaktayız.

gerçekleşebileceğini savunan teleolojik Hristiyan felsefesi yatar. Sonradan ortaya çıkan tarihsel kuramlarda, tarihi net olarak tespit edilmiş aşamalarla, şablonlarla, alaycı bir biçimde ortaya atılmış kehanetlerle kotarmaya çalışan fikirlerde, hep bu kaderciliğin (*fatalizm*) yansıması vardır. Bu tür tarihsel kuramlar Hristiyan erekselciliğini kabul de etseler, ona temelden karşı da çıksalar, onunla aynı kolaycılığa kapılmış olmaktan kurtulamazlar.

Erekselcilik, medeniyet tarihinin başlangıcından itibaren geliştirilen birçok tarihsel yaklaşımda, tarihi ve evreni *antroposantrik* bir merkezden kavramaya çalışarak, diğer toplumları kendi toplumu üzerinden tanımlayan ve dünyanın merkezinin kendi ayakları altında bulunduğunu varsayan görüşle bütünleştirilmiştir. Bu görüş, doğaya kendi topluluğunun kolektif bilinciyle yönelen ilkel toplum tarafından taşındığında kendiliğinden bir durumdur ve felsefî bir çarpıtmayla karşılaştırılmaz. Çünkü, ilkel topluluğun bireyinin bilincindeki merkez, onun doğayla ilişkisinde kurnazca yapılan bir düşünsel aktarım değil, kendiliğinden varolan bir bütündür. Toplumun sınıfsal katmanlaşmasıyla ortaya çıkan *etnosantrik* görüşler ise bu durumdan farklıdır. Kendi topluluğunun bütünlük bilinci kaybolmuş bireyleri karşısında, egemen ideoloji bu bütünlüğü, kültürel bir kibirin dolayımından geçerek yeniden inşa etmeye çalışır ve bu yolla kendi kolektif eylemini bilinçli olarak üretilmiş bir *zenofobi* aracılığıyla gerçekleştirir. Bu kibir, ister medeniyetin ilk kentinde gelişen dinsel düşünüş içerisinde ortaya çıkmış, ister sekülerleşen Avrupa’da *civilization* tanımıyla kültür temelindeki biçime veya *geist* kavramıyla ulus-devlet biçimine bürünmüş olsun, özünde aynıdır. İbn Haldun’un metodolojisi, tarihin bu etnosantrik hezeyandan kurtararak yeniden insan bilimi olarak inşa edilebilmesinin olanağını sunar. Doğa-insan ilişkisi bakımından onun anahtarı, insanı

yaratan maddî koşullara kutsal bir ereksellik yüklemenin yadsıması, bireyin bilincinin topluluk aidiyetiyle bağlantısını kurması ve erekselliği insanî tasarı ve eylem içinde yeniden anlamlandırmasıdır. Bu yüzden İbn Haldun'un *Mukaddimesi*, insanın kökenini anlamak ve medeniyetin gelişimini dallanan köklerde aramak için fevkalade bir tarihsel zemin, antropolojik bir temel sunar. Onun tarihi, tek çizgide ilerleyen bir doğrultuda değil, doğaya uyarlanma sürecinden itibaren dallara ayrılan bir tarihtir.

Yalnız İbn Haldun'un bu yaklaşımını ortaya koyarken, tarihte çevre koşullarına bağlı olarak gelişen dallanmanın sürekli bir ilerlemeyle birlikte ele alınmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bu temele göre onun tarihini iki döneme ayırabiliriz: 1) İnsanın doğuşunu içeren doğadan kültüre yükselme dönemi. Bu, uyarlanmada doğa koşullarına ve toplumların birbiriyle ilişkisiyle bağlı olarak ucu açık, fakat nicel bir artışla veya ilerlemeyle doğrudan özdeşleştirilmeyecek bir süreçtir. 2) Medeniyet ve işbölümü sonucu elde edilen birikimle birlikte, devletlerin çöküş ve yeniden kuruluş döngüsü. Bu dönem maddeci temele dayalı bir kapalı sistem olarak karşımıza çıkar ve daha önce birçok kez vurgulandığı gibi İbn Haldun'un tarihsel koşullarından çıkarsanmıştır.

2. Tarihte ilerleme ve döngüsellik düşüncesi ve İbn Haldun. İbn Haldun'un tarihinin ilerleme ve döngüsellik kavramları açısından çözümlenmesi, günümüzde sürdürülecek evrensel bir tarih etkinliğiyle bağının kurulması açısından elzemdir. Öncelikle döngüsellikten ne anlaşıldığını ortaya koyalım.

- **Doğa olaylarının döngüsüyle kurulan analogi.** İlk çağdaki döngüsel tarih yaklaşımları, zamanın genel döngüsünü, Güneş'in doğuşu ve batışıyla gerçekleşen günlük döngüyle ilişkilendirmişler, tarihin kapalı bir dairesellikle tekerrür edeceği

düşüncesini bu şekilde temellendirmişlerdir. İbn Haldun'un gerçekçi tarihinin böyle sınırlı bir analojinin ötesinde olduğu aşîkârdır. Üstelik, İbn Haldun'un doğanın deviniminde mistik bir tanrısallık arayan ve buradan felsefî sonuçlar çıkarmaya çalışan bir tutumdan uzak olduğunu da hatırlamakta yarar vardır. Sonuç olarak, İbn Haldun'un tarihinde, bu tarz bir analogi söz konusu değildir.

▪ **İnsan yaşamının doğum-ölüm döngüsüyle kurulan analogi.** İbn Haldun'la ilgili en çok spekülasyona yola açan konulardan biri budur. O, devletlerin kurulup yıkılma aşamalarının beş tavrıda gerçekleşeceğini savunmuştu. Bununla kalsa, bu beş tavır görüşünün gerçekçi bir determinizme dayandığı öne sürülerek konu kapatılabilirdi. Fakat düşünür, bu beş tavrı dört yönetici atanın davranış tarzındaki değişikliklerle açıklamıştır. Bu açıkça, insanın soyunda ruhsal bir *dekadansa* yapılan göndermedir. Zira, her nesil için, bir öncekinden daha vahim bir gaflete düşme durumundan söz edilmiştir. Dahası, İbn Haldun tarafından devletin tabîi ömrü olan 120 yıllık sürenin, insanın tabîi ömrüne²¹⁷ eşit olduğunun ifade edilmiş olması, *organizmacılık* ithamlarının en önde gelen nedenidir. Öncelikle, bu konuda Ümit Hassan'ın dikkat çektiği, organizmacılığın XIX. yüzyılda doğmuş bir kuram olduğu vasıtasıyla, bir ayrımda bulunmak gerekir. Zira Hassan'ın vurguladığı üzere, bu kuram kültürleri birer tinsel bütün olarak ele alıyordu ve bu açıdan, organizmacılığın İbn Haldun'un tarihsel yaklaşımına açıkça ters olduğu görülür.²¹⁸ İbn Haldun'la bağlantılı olarak düşünülebilecek asıl “organizmacı” temel ise, kökeni Galenos'a kadar dayanan ve Orta Çağda yaygınlık kazanan, insan bedeni ile toplum düzeni arasında doğrudan bir analogi kuran görüşlerdir. Bu fikrin temelinde, kökleri

²¹⁷ Yani hiçbir olumsuz etki bulunmadığında insanın yaşayabileceği azami ömür süresi.

²¹⁸ Hassan, 2010, s. 78.

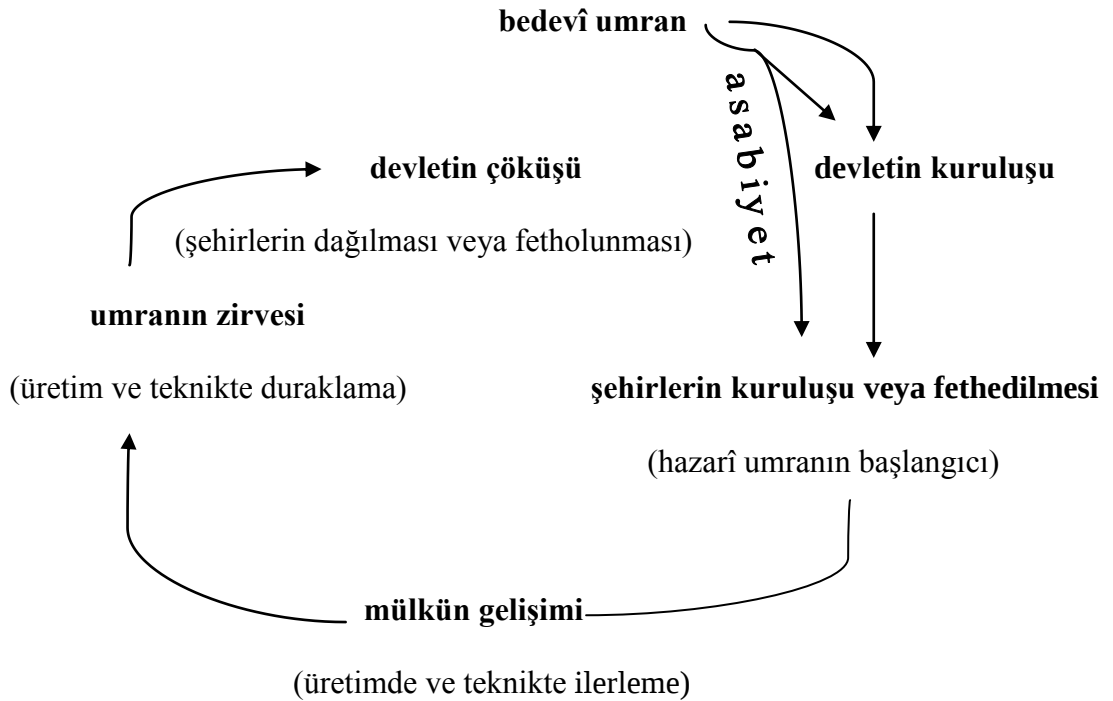
Mısır, Hint ve Antik Yunan felsefesine dayanan *mikrokosmos* ve *makrokosmos* düşüncesi yatmaktadır. Bu görüşe göre, makrokosmos olan evren, parçası olan küçük yapıda yansımıştır, parça yani mikrokosmos, başlı başına bir evrendir. Bu görüşün insan ve evren ilişkisindeki yansıması, toplum felsefesine intikal etmiştir: Eğer toplum insan organizmasındaki dengeye göre tasarlanıp düzenlenirse, sosyal sorunlar çözülür. Eğer toplumdaki unsurlardan biri diğerine baskın gelirse, o zaman denge de bozulur. Toplumu, bu şekilde statik bir yapıya kavuşturmaya çalışan bir görüş, İbn Haldun tarihinde mevcut değildir ve keza diyebiliriz ki, onun görüşlerine zıttır. Ancak, İbn Haldun'un bu görüşlerden tamamen etkilenmediği söylenemez. Her ne kadar tarihini gerçekçi bir temelde kurmuş olsa da, insan ömrünün de devlet ömrünün de 120 yıl sürmesini, olgusal bir gerçek gibi görmüştür. Yine de, İbn Haldun'un devletin ömrünü öncelikle asabiyet-mülk ilişkisi ve tavırlarındaki değişim çerçevesinde açıklamış olması, insan ömründen çıkarsanan bir sonuç değil, sonradan kurulan bir benzerlik olduğunu gösterir.²¹⁹

▪ **Tekrarlayan tarihsel dönemlere bağlı döngüsellik.** İbn Haldun'un tarihindeki asıl döngü, devletin kendi varlığına ve yükselişine içkin olarak, kaçınılmaz dönemleri geçirmek zorunda kalışıdır. Fakat bu döngü, doğaya veya herhangi bir felsefî sisteme öykünerek ortaya konmuş değildir. Devletlerin kendi gelişme sürecinin, aynı zamanda onların birliğini sağlayan toplumsal ilişkileri ortadan kaldırmayı beraberinde getirmesinden başka, onda hiçbir metafor, gizli

²¹⁹ Ek olarak belirtelim: İbn Haldun'a göre insanın ömrü de devletin ömrü de mutlak değil ancak ortalama olarak bu süreye sahiptir. Osmanlı aydını Katip Çelebi'nin onun determinizmini ıslahatçı görüşlerle birleştirmesi de bu temelde mümkün olmuştur. Islahatlar, zorunlu süreçlerin geciktirilmesi arayışıyla paralel olarak öne sürülmüştür. İbn Haldun'un iktisadî tedbirler gibi konulardaki düşüncelerinde ise, nüfusun dengelenmesi gibi özel bir arayış yoktur.

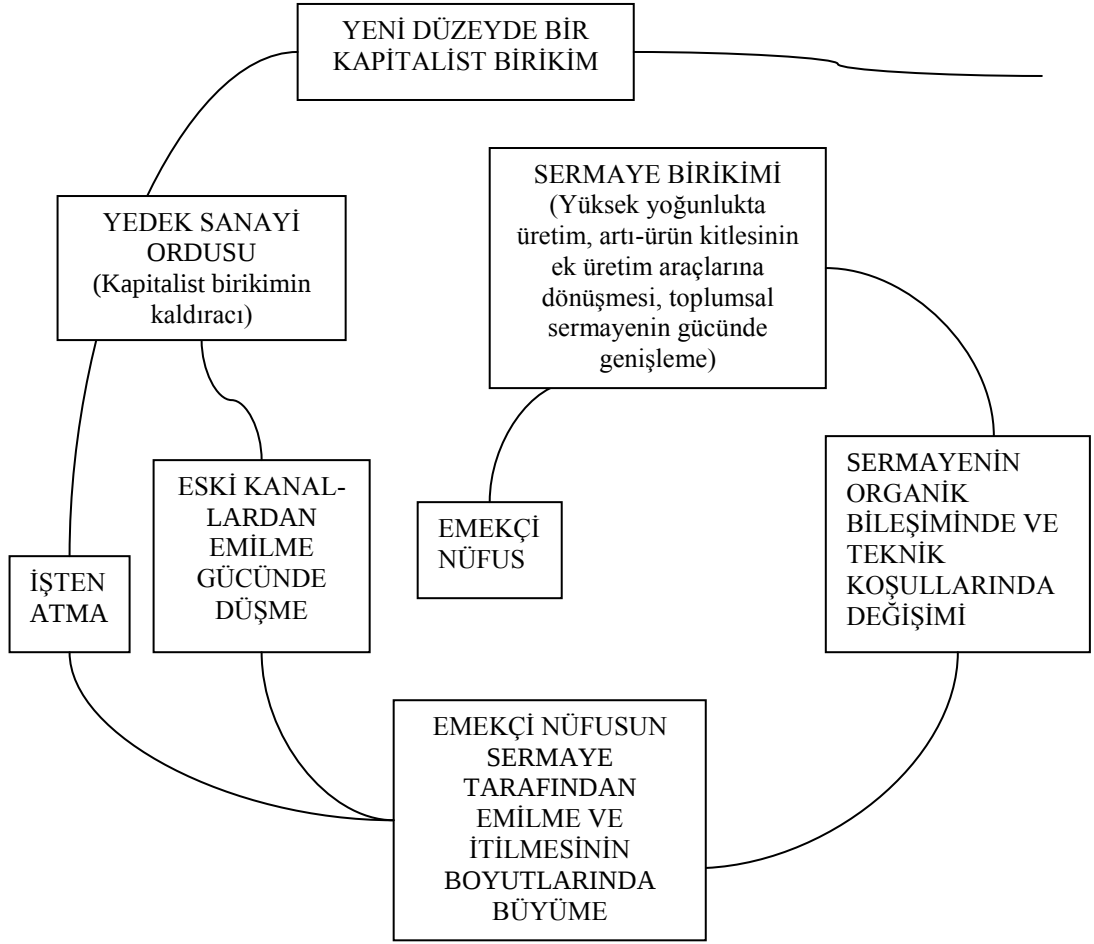
anlam vs bulunmamaktadır. Yani, bir dış etken ya da aşkın ve içsel bir nitelik döngünün nedeni değildir. Belli etkenlerin, devletin gelişimini etkilemesi mümkündür, fakat tarihsel gidişatını yalnızca hızlandırıp yavaşlatabilirler ve bu anlamdaki bir dış etken, tarihi yeniden düzenleyemez. Sonuç olarak, İbn Haldun'un tarihinde sistematığın dışında bırakılan ya da nedeni belirsiz bir unsur bulunmaz.

Döngüsellik konusunu bu şekilde ortaya koyduktan sonra, şimdi de ilerleme ve döngüsellik ilişkisini irdeleyelim. Tarihte bu kavramlar mutlaka birbirinin alternatifi olmak zorunda değildir. Örneğin, Hegel'e göre, doğa olaylarının gelişimi dairesel tekrara dayanırken, tarihin gelişimi sarmaldır. Tarihteki hareket görünüşte yinelenmeler geçirse de gerçekte her yinelenme ilerlemeyi içerir ve aslında kendini tekrar etmez.²²⁰



Şekil 1. *İbn Haldun'da Devletin Kurulma ve Yıkılma Döngüsü*

²²⁰ Robin George Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 3. baskı, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007, s. 169.



Şekil 2. *Marx'ta Toplumsal Üretimin Genişleme Devresi*²²¹

Marx da, kapitalist toplumu incelerken, sermayenin kendini yeniden üretim sürecinde, benzer bir biçimde sarmal olarak ifade edebileceğimiz gelişimini ortaya koymuştur. Bu gelişme, sermayenin çelişkili niteliğinden dolayı daralma ve genişleme hareketine girmesi, fakat her dalgalanmadan nicel bir büyümeyle çıkmasıdır. Sermayenin gelişim döneminde ihtiyacından fazla bir nüfusun meydana gelmesi durumu ortaya çıkar. Ortaya çıkan, nispî artı-nüfustur. Sermayenin dönemsel

²²¹ *Mantık ve Diyalektik*'ten alınmıştır: Çubukçu, 1998, s. 220.

bir daralma sürecinin ardından, artı-nüfusun varlığı işçi ücretlerinin düşmesini sağlayacağından, sermaye bir sonraki gelişmesini bu artı-nüfusu da üretim sürecine çekerek gerçekleştirir. Marx, bu hareketin bir kez çevrime girdikten sonra tıpkı gökyüzüne fırlatılmış cisimlerin hareketini tekrarlaması gibi gerçekleşeceğini, toplumsal üretimin de neden-sonuç ilişkisi içinde yinleneceğini ve yeniden üretimin devresellikle gerçekleşeceğini belirtmektedir.²²²

Şekil 1 ve **Şekil 2** birlikte düşünülürse, İbn Haldun ve Marx'ta tarihsel neden-sonuç ilişkisi ile yinelenmenin gerçekleşmesi anlaşılabilir. Bu iki tahlil, farklı hatta tarihsel açıdan birbirine çok uzak dönemleri betimlemektedir. İbn Haldun'un incelediği asabiyet-mülk gelişiminde, siyasî gücün üretim biçiminin belirleyicisi olduğu uzun erimli bir döngü, Marx'ın incelediği kapitalist gelişimde ise üretici nüfus ve sermaye biçimi arasında bir dahil olma-uzaklaşma ilişkisinin belirlediği bir çevrim söz konusudur.

Fakat, İbn Haldun'un döngüsünde ele alınan tarihsel koşullarla ilgili, daha önceki kısımlarda *Mukaddime*'den çıkardığımız sonuçları düşünürsek; devletin üretici güçlere kolektif bir nitelik kazandıran iktidar ve toplumsal birikimin kendi tarihsel koşullarındaki belirleyicisi olduğundan hareketle, bu iki tabloya baktığımızda görebileceğimiz bir genel fikir açığa çıkar. Her ikisinde de, toplumun zenginliğinin artışı ve birikimini başlatan, kendiliğinden dönüşen bir zorunluluk itkisi mevcuttur. Fakat İbn Haldun'un tarihsel zorunluluğunu belirlediği dönüşümde, ilk baştaki ilerleme, bunalımın ardından kendisini yeniden örgütleyebilecek bir devamlılığı sağlayamazken, Marx'ın kapitalist dönüşümünde, bunalımı daha büyük bir emeği kapsayarak aşan bir üretim süreci söz konusudur. Bu iki döngü örneği, analogi kurma

²²² Çubukçu, 1998, s. 220-221.

amacıyla değil, ilerleme ve döngüsellüğün tarihsel karşılıkları düşünülmeden, asıl kavramsal analogilerle ele alınmasındaki yanlışlığa dikkat çekmek için verilmiştir. Yeniden üretim, doğal ve insanî koşullar neticesinde ortaya çıkan bir olgudur. Yeniden üretimin anlaşılması için, iki hareket biçiminin, bileşke hareket olarak vuku bulduğu tarihsel gelişmede ayrıştırılması gerekmektedir. Kendini doğrudan yeniden üretme, üretici güçlerin teknik aşaması, kapasitesi ve nicel büyüklüğü açısından bu iki hareket biçiminden kapalı bir döngüyle yeni bir aşamaya yol açmayan harekettir. Burada iktisadî olarak üretim ve tüketim, biyolojik olarak doğum ve ölüm, ancak toplumun kendini sürdürmesi dahilinde gerçekleşir. İlerleme, insanın tarihinde ucu açık olan süreçtir ve sayılan etkenlerin hem nicel bir artışına, hem de yeni oluşumlara gebe olmasına tekabül eder. İşte, verilen örneklerde karşımıza çıkan, tarihsel gelişmede bu iki hareketin birlikte gerçekleştiği ve toplumlardaki farklı yönelimlerin de, ilerleme ve döngünün iç içeliğinde, hangisinin baskın geldiğine göre belirleneceğidir.

Mukaddime'nin aktardığı koşullarda, şehirde biriken üretici nüfus, yetişmiş ve teknik ve bilimlerde ileri olsa bile²²³ belli bir aşamadan sonra talepte bulunan ve gelişmeyi teşvik eden itkidenden yoksun kaldığında, kültür düzeyi ve sanatlar olduğu gibi kalacak ve umranın ortadan kalkmasına kadar durağan biçimde varlığını sürdürecektir. Bu örnekte, küçük ölçekte üretime dayalı özel mülkiyet, nüfusun geneline yayılan bir genişleme dinamiğinden yoksun bulunmaktadır. Bu karşılaştırmadan çıkan sonuç, Rodinon'un mülkiyet biçimi ve ilerleme arasındaki ilişkiye dair düşünceleriyle birlikte daha da anlam kazanmaktadır. Zira o, konuyla

²²³ *Mukaddime*'de, döneminin en ileri medeniyetlerinden biri olan Endülüs örneğinde olduğu gibi, aynı durumun geçerli olduğundan söz edilmiştir.

ilgili çeşitli düşüncelerini aktardığımız gibi, tarihte ortaya çıkan ilk devletlerden çağdaş devletlere dek, bir şekilde artı-değer sömürsünün var olduğunu, fakat üretimin, her toplumda özel mülkiyetle topluluk haklarının sayısız şekilde bir araya gelmeleriyle oluşan üretim biçimlerine sahip olduğunu savunmaktadır.²²⁴ Bu açıdan baktığımızda, bir tarafta kendini yineleyen bir döngü mevcut iken, diğer tarafta yeni bir sınıfı doğuran dinamikler daha anlamlı bir tabloda yerlerini bulmuş oluyor ve ilerleme probleminin İbn Haldun'daki gerçek anlamı ortaya çıkıyor. İbn Haldun, ilerlemeyi, medeniyetin gelişimini, bilim ve tekniğin, üretici güçlerin nicel olarak artışıyla yadsımamıştır. Yalnızca, tarihin yasalarının bu nicel gelişmenin nitel bir sıçramayla sonuçlanmadığını, hazarî umranın içine çöküşünün, asabiyetin; yani eski toplum biçiminin tekrar egemen olduğu bir evreyle son bularak toplumsal zenginliğin çözülüşünü tahlil etmiştir.

Tarihte ilerlemeyi anlarken, ilerlemenin zihinlerdeki anlamının basitleştiği dinsel bir türevinin, gerçek karakterinden ne kadar uzak olduğu anlaşılıyor. *Mukaddime*'yi doğru anlayarak tarihin evrenselliğine yerleştirdiğimizde ise, tarih, karikatürleştirilmiş bir doğu-batı, merkez-çevre, köle-efendi ikiliğinden sıyrılarak, tüm zenginliğiyle ve insanî temelleriyle anlaşılmayı bekler biçimde önümüze seriliyor.

²²⁴ Rodinson, 1996, s. 79.

KAYNAKÇA

Alpan, A. S., Peker, E., “Marksizm, Şarkiyatçılık ve “Komünizm Fikri”nin Evrenselliği”, *Doğu Batı Dergisi*, Ocak 2011, S. 55, s. 180-195.

Andıç, Fuat, Süphan Andıç, Mustafa Koçak, *İbni Haldun Hayatı ve Eserleri Üzerine Düşünceler*, 2. baskı, Ankara, Kadim Yayınları, 2010.

Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, (Çev. Saffet Babür) Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2007.

Aristoteles, *Poetika*, (Çev. Semih Rifat) 2. baskı, İstanbul, Can Yayınları, 2007.

Aristoteles, *Politika*, (Çev. Mete Tunçay) 13. baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2010.

Arslan, Ahmet, *İbn Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası*, 2. baskı, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.

Atmaca, Savaş, *İbn Haldun ve Francis Bacon’da Yöntem ve Önyargı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Ens., 2001.

Avcı, Ayça, *İbn Haldun ve Vico Karşılaştırması*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, Akdeniz Üniv. Sosyal Bilimler Ens., 2008.

Aysevener, Kubilay, Müge Barutca, *Tarih Felsefesi*, İstanbul, Cem Yayınları, 2003.

Batseva, “İbn Haldun’un Tarihsel-Felsefî Öğretisinin Toplumsal Temelleri”, *Mukaddime* (Çev. Turan Dursun) 1. cilt içinde, Ankara, Onur Yayınları, s. 46-60.

Bebel, August, *Hız. Muhammed ve Arap-İslam Kültürü Dönemi*, İstanbul, Bordo Siyah Yayınları, 2004.

Bernal, John, *Materyalist Bilimler Tarihi*, (Çev. Emre Marlalı) İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1976.

Collingwood, Robin George, *Tarih Tasarımı*, (Çev. Kurtuluş Dinçer) 3. baskı, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007.

Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, (Trans. by Liadain Sherrard) London, Islamic Publications, 2001.

Çubukçu, Aydın, *Mantık ve Diyalektik*, 4. baskı, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 1998.

Çubukçu, Aydın, Taner Timur, Ahmet Öncü, “Dosya: Doğu’nun Işığı İbni Haldun”, *Evrensel Kültür Dergisi*, 2008, S. 194, s. 57-76.

De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, (Trans. By E. Jones) London, 1903.

Demir, Remzi, *Philosophia Ottomana: Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi*, 1 ve 2. cilt, Ankara, Lotus Yayınevi, 2005.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 25. baskı, Ankara, Aydın Kitabevi Yayınları, 2008.

Dinçer, Kurtuluş, *Tarihte Açıklama Sorunu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniv. Sosyal Bilimler Ens. 1991.

Dursun, Turan, Ümit Hassan, *İbn Haldun’da Uygarlıkların Yükselişi ve Çöküşü*, 1. baskı, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2008.

Engels, Friedrich, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, (Çev. Kenan Somer) 12. baskı, Ankara, Sol Yayınları, 2002.

Engels, Friedrich, *Doğanın Diyalektiği*, (Çev. Arif Gelen) 7. baskı, Ankara, Sol Yayınları, 2002.

Engels, Friedrich, *Anti-Dühring*, (Çev. Kenan Somer) 4. baskı, Ankara, Sol Yayınları, 2003.

Fakhry, Macid, *A History of Islamic Philosophy*, Newyork-London, Columbia University Press, 1975.

Fârâbî, *İdeal Devlet*, (Çev. Ahmet Arslan) 2. baskı, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.

Garaudy, Roger, *Sosyalizm ve İslamiyet*, (Çev. Doğan Avcıoğlu) 2. baskı, İstanbul, Yön Yayınları, 1965.

Günaltay, Şemsettin, *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, Ankara, Fecr Yayınları, 2008.

Hassan, Ümit, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, 4. baskı, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010.

Hassan, Ümit, *İbn Haldun'un Mukaddime'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar*, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi C. XXVIII No. 3-4'den Ayrı Bası, 1975.

Hegel, G. W. F., *Tarihte Akıl*, (Çev. Önay Sözer) 2. baskı, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2003.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, (Çev. Semih Lim) İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.

İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, (Çev. Süleyman Uludağ) İstanbul, Dergâh Yayınları, 2004.

İbn Khaldûn, *The Muqaddimah*, (Trans. by Franz Rosenthal) 3 volumes, Newyork, Pantheon Books, 1958.

İbn Haldun, *Mukaddime*, (Çev. Zakir Kadirî Ugan) 1. cilt, 4. baskı, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.

İbn Haldun, *Mukaddime*, (Çev. Zakir Kadirî Ugan) 2. ve 3. cilt, 3. baskı, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991.

İbn Haldun, *Mukaddime*, (Çev. Turan Dursun) 1. cilt, Ankara, Onur Yayınları, 1977.

İbn Haldun, *Mukaddime*, (Çev. Turan Dursun) 2. cilt, Ankara, Onur Yayınları, 1989.

İbn Haldun, *Mukaddime*, (Çev. Süleyman Uludağ) 2 cilt, 6. baskı, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2009.

İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Sad. Refik Ergin) İstanbul, Ötüken Yayınları, 2008.

Kırbaçoğlu, M. H., “İbn Haldun’un ‘Mukaddime’sinin Yeni Bir Tercümesi Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, C. XXVII, s. 363-398.

Kıvılcımlı, Hikmet, *Tarih Devrim Sosyalizm*, İstanbul, Bibliotek Yayınları, 1988.

Kur’ân-Kerîm Yüce Meâli, (Çev. Elmalılı Hamdi Yazır) İstanbul, Merve Yayınları, 2002.

Kuyurtar, Mehmet, *İbn Haldun’un Ahlak Hakkındaki Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniv. Sosyal Bilimler Ens., 1990.

Lacoste, Yves, *İbni Haldun: Üçüncü Dünyanın Geçmiş Tarih Biliminin Doğuşu*, (Çev. Mehmet Sert) İstanbul, Sosyalist Yayınlar, 1993.

Lewis, Bernard, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, (Çev. Ünsal Oskay) Ankara, Phoenix Yayınevi, 2007.

Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophical Foundation of the Science of Culture*, London, George Allen and Unwin Ltd., 1957.

Marx, K., Engels, F., *Komünist Parti Manifestosu*, (Çev. Yılmaz Onay) 1. baskı, İstanbul, Evrensel Basım-Yayın, 1998.

Marx, Karl, Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, (Çev. Sevim Belli) 5. baskı, Ankara, Sol Yayınları, 2004.

Marx, Karl, *1844 Elyazmaları*, (Çev. Kenan Somer) 2. baskı, Ankara, Sol Yayınları, 1993.

Marx, Karl, *Grundrisse*, (Çev. Arif Gelen) 1. cilt, Ankara, Sol Yayınları, 1999

Marx, Karl, *Grundrisse*, (Çev. Arif Gelen) 2. cilt, Ankara, Sol Yayınları, 2003.

McNeill, William, *Dünya Tarihi*, (Çev. Alaeddin Şenel) 3. baskı, Ankara, İmge Yayınları, 1994.

Nicholson, Raynold A., *İslam Süfileri*, (Çev. Mehmet Dağ) Ankara, Çağlar Yayınları, 2004.

Okumuş, Ejder, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, 2. baskı, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009.

Özdemir, Mehmet, *Endülüis Müslümanları*, 2. cilt, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, 2. baskı, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1992.

Rodinson, Maxime, *İslam ve Kapitalizm*, (Çev. Fevzi Topaçoğlu) İstanbul, Spartaküs Yayınları, 1996.

Rodinson, Maxime, *Muhammed: Yeni Bir Dünyanın ve Peygamberin Doğuşu*, (Çev. Atilla Tokatlı) İstanbul, Doruk Yayıncılık, 2008.

Said, Edward, *Şarkiyatçılık*, (Çev. Berna Ülner) 5. baskı, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2010.

Saliba, George, *İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansının Doğuşu*, (Çev. Günseli Aksoy) İstanbul, MİA Yayınları, 2008.

Saygın, Tuncay, “Gazali Felsefesinde Akıl”, *Felsefe Yazın Dergisi*, Ocak-Şubat 2011, S. 17, s. 42-44.

Schmidt, Nathaniel, *Ibn Khaldun*, New York, AMS Press, 1967.

Sharif M., *A History of Muslim Philosophy*, Pakistan Philosophical Congress, 1961.

Sorokin, Pitirim, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, (Çev. Mete Tunçay) İstanbul, Salyangoz Yayınları, 2008.

Sunar, Lütfü, “Marx’ın Doğu’ya Bakışı: Batı’nın Tanımlanmasının Bir Aracı Olarak Doğu”, *Doğu Batı Dergisi*, Ocak 2011, S. 55, s. 157-179.

Şen, Recepcan, *İbn Haldun’da Şehir ve Medeniyet*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniv. Sosyal Bilimler Ens., 2010.

Şenol, Hüseyin Fırat, *İbn Haldun’da Tarih ve Umran Sorunu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Ens., 2009.

Topdemir, Hüseyin Gazi, *İbn Sina ve Bilim*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Yetim, Musa, *İbn Haldun'un Devlet Görüşü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Ens., 1994.

Yurtoğlu, Bilal, *Keşfü'z-Zünûn ve Katip Çelebi'nin Bilim Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Ens., 2007.

ÖZET

Bu çalışmada, İbn Haldun'un tarih anlayışı ve toplumun yasalarını keşfeden bir tarih bilimine katkısı incelenmiştir. İbn Haldun, kendinden sonraki birçok tarih görüşüne esin kaynağı olmuştur. Ancak onun ününün yanında, *Mukaddime*'deki fikirlerin ve tarihsel etkinliğin kuramsal bir değerlendirmesi sönük kalmıştır.

İbn Haldun, kurucusu olduğu *umran* biliminde tarihsel zorunlulukları, toplumun hal ve tavırlarını keşfetmeyi amaçlamaktadır. Bir İslam bilgini olarak, Aristoteles'ten etkilenmesine rağmen, onun siyaset felsefesi ve tarih anlayışından bağımsız bir çizgide ilerlemiştir. Ayrıca, İslamiyet'in bedevî karakterini esas alarak, felsefeyi teolojik tartışmalarla birleştiren filozofları eleştirmiştir.

Mukaddime'de, tarih diyalektik yöntemle kavranmaktadır. Bu diyalektik, doğa ve toplumu, tarihsel bir bütünlükle ele almaktadır. İbn Haldun'un yönteminin tarihsel materyalizmle birlikte ele alınması bu yüzden önemlidir. Onun antropolojik temeli iyi anlaşıldığında görülecektir ki, tarihindeki döngüsellik gerçekçi bir zemine yerleştirilmiştir ve çağının tarihsel koşullarındaki bir sınırlılığa işaret etmektedir. Sonuç olarak, İbn Haldun tarihteki ereksel ve düz-çizgisel idealleştirmelerin karşısında, doğa-insan ilişkisi temelinde bir tarih etkinliğinin yolunu açmaktadır.

SUMMARY

In this study Ibn Khaldun's understanding of history and contribution to science of history discovering laws of society has been investigated. Ibn Khaldun inspired many historical thoughts after him. Despite his fame, theoretical evaluation of his thoughts and study of history in *Muqaddimah* was unfortunately insignificant.

Ibn Khaldun aimed to discover historical necessities, and aspects and attitudes of society in his own science of *umran*. As an Islamic scholar, he carries influence of Aristotle, but he followed on an independent line from Aristotle's political philosophy and understanding of history. Furthermore, he embraced bedouin character of Islam so he objected philosophers linking philosophy and theological discussions.

In *Muqaddimah*, history is understood by dialectic method. This dialectic method investigates nature and society within a historical entirety. Therefore, it's vital to discuss Ibn Khaldun's method and historical materialism together. If his anthropological foundation is understood carefully, it can be seen that circularity in his history is established on a realistic background and refers to a deficiency of the historical conditions of his age. In conclusion, Ibn Khaldun gives rise to a study of history founding on nature-human association opposite of teleological and unilineal idealizations in history.