

## HUKUK SOSYOLOJİSİ AÇISINDAN İBNİ HALDUN

### G İ R İ Ő

**Doç. Dr. Ülker GÜRKAN**

İbni Haldun, düşünce tarihinin seçkin kişilerinden birisidir. Orta Çağın karanlıklarından parlayarak yükselen sosyal ve politik nitelikteki fikirleri zamanını çok çok aşmış, bu sebeple Batı bilim dünyasında Aristo'dan sonra en çok beğenilen bir düşünür olarak değerlendirilmiş ve alkışlanmıştır.

Aristo'dan sonra gerek Doğuda gerek Batıda bilimsel düşünce uzun süre hayatla ilgisini kesmiş, sosyal gerçekliği, iyice tanıyıp bilmeden, felsefî ilke ve dinî doğmalarla düzeltme gibi boş saplantılara kapılmıştı (1). İşte bu duruma son veren, cemiyet ve devleti, hayat şartlarını ve bunların birbirleriyle olan karşılıklı ilişki ve etkilerini gerçekçi bir açıdan ele alarak illet-netice ilkesine göre açıklamağa çalışan islâm düşünürü İbni Haldun olmuştur.

İlk plânda tarihçi hüviyetiyle karşımıza çıkan İbni Haldun, «Araplarla Arap Olmayanların ve Berberilerin ve Aynı Devirdeki Büyük Kudret Sahiplerinin Muharebelerine ait Kaynak ve Haberleri Toplayan ve Yorumlayan Kitab» adını taşıyan eserinin girişi olan «Mukaddime» de evrensel insan karakterini ön plâna koyduğundan, Mukaddime bütün dünyada büyük bir değere sahip olmuştur (2). Bunun diğer bir sebebi de, İbni Haldun'un incelemelerinde gözlemci metodu izlemesi, insan ve toplum hayatında rol oynayan faktörleri sıralamaktan çok bunların derinliklerine inerek anlamağa, kavramağa çalışmasıdır (3).

---

(1) Topçuoğlu, Prof. Dr. H.: Hukuk Sosyolojisi Dersleri, Ank. 1963, sh. 337.

(2) Schimmel, Ibn Chaldun, Tubingen 1951, sh. XV.

(3) Bkz. Becker, H. -Bernes, H. S.: Social Thought from Lore to Science, Washington 1952, 2nd ed., Vol. I, sh. 269; Bouthoul, G.: Ind-Khaldoun, Sa Philosophie Sociale, Paris 1930, sh. 15.

Ne yazık ki bu büyük düşünürün zamanı için son derece yeni ve modern olan görüşleri Doğuda gereken ilgiyi görmemiştir. Batı dünyasında tanınması ise çok geç olmuştur. Mukaddime XVIII. yüzyılda ilk kez Türkçeye çevrilmiş, bunu XIX. yüzyılda Batı dillerindeki çeviriler izlemiştir. İlk Silvestre de Sacy «Chrestomathie Arabe» adlı eserinde Mukaddime'den seçme parçalara yer vermiş, daha sonra İbni Haldun'u «Arab Montesquieu» olarak niteliyen Joseph von Hammer - Pugstall 1822 de «Notice sur L'Introduction à la Connaissance de L'Histoire, Celebre Ouvrage Arabe d'Ibn Khaldoun» unda, Mukaddimenin ilk beş kitabının tasvirini yayınlamıştır. Bunları 1835 de Jakob Grefve'nin «An Account of the Great Historical Work of the African Philosopher, Ibn Khaldoun» adlı İngilizce makalesi, Quatremèrè'nin 1852 - 56 yılları arasında yazdığı «Notices et Extrait» i ve 1863 de de Slane'nin «Les Prolegomenes d'Ibn Khaldoun» adlı Mukaddimenin tam bir çevirisi izlemiştir.

İbni Haldun'un sosyoloji alanında ilgi çekmesi Robert Flint'in 1893 de yazdığı «History of Philosophy of History» adlı eseriyle sağlanmıştır (4). Ancak sosyologlar üzerindeki doğrudan doğruya etkisi, Gumplowicz'in «Soziologische Essays» inde İbni Haldun hakkında yazdığı bölüm ile ortaya çıkmıştır (5). Büyük düşünürün fikirlerine karşı ilgi çağımızda da sürüp gitmektedir. Bunun en açık kanıtları Gabrieli (Il concetti della asabiyyah nel pensiero storico d'Ibn Haldun, Tunis 1930), T. Husain (La Philosophie Sociale d'Ibn Khaldoun, Paris 1917), M. K. Ayad (Die Geschichts und Gesellschaftslehre Ibn Haldun, Stuttgart, 1930), H. A. R. Gibb (The Islam Background of Ibn Khaldun's Political Theory, London 1935), R. Maunier (Les Idées Economiques d'un Philosophe Arabe an XIV. siecle, 1917), E. Rosenthal (Ibn Khalduns Gedanken über den Saat, München - Berlin, 1932), N. Schmidt (Ibn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher, New York, 1930), G. Bouthoul (Ibn Khaldoun, Paris 1930), M. Mahdi (Ibn Haldun's Philosophy of History, 1957), A. Shimmel (Ibn Chaldun, Tubingen 1951), G. H. Bousquet (Les Textes Sociologiques de la Mouqaddima, Paris 1965) gibi yazarların İbni Haldun üzerine yazdıkları kitap ve makalelerdir (6). İbni Haldun hakkında ilk türkçe araştırmalar ise H. Z. Ülken, Z. F. Fındıkoğlu ve H. Topçuoğlu tarafından yapılmış,

(4) Shimmel, A. : a.g.e., sh. XVI; Becker-Barnes: a.g.e., sh. 266.

(5) Becker-Barnes : a.g.e., sh. 267.

(6) A. Shimmel, İbni Haldun üzerindeki en iyi incelemelerin, arapçayı tam bilmeleri sebebiyle Hussain, Gabrielli, Ayad, Rosenthal ve Gibb'inkiler olduğunu belirtir. a.g.e., sh. 7.

son yıllarda da Zakir Kadiri Ugan'ın güzel çevirisi ile Mukaddime Türk aydınlarının ve sosyal bilimcilerin istifadesine sunulmuştur.

## I

### HAYATI VE KİŞİLİĞİ

Endülüs'de yaşamış Hadramut'lu zengin bir arab ailesinden gelen İbni Haldun 27 Mayıs 1332 de Tunus'da doğmuştur. Eğitimi ni Tunus ve Fas medreselerinde teoloji, fıkıh, mantık, edebiyat ve matematik öğrenerek tamamlamış ve genç yaşında siyasi ve idari hayata atılmıştır. Fas sultanının hizmetinde çalışırken siyasi iftiraya uğrayan genç düşünür hapse atılmış (7) ve buradan ancak Sultanın ölümü sonucu kurtulabilmiştir. Bundan sonra Endülüs'e giderek elçilik yapmış ve bu arada İspanya kralı Alfonso'nun hayranlığını kazanmıştır. Kralın İspanya'da yerleşmesi dileğini kabul etmeyen İbni Haldun İspanya'dan ayrılarak tekrar Afrika'ya dönmüş, çeşitli berberî ve arap devletçiklerinde bir yandan siyasi, idari ve hattâ askerî görevler alırken bir yandan da bilimsel çalışmalarda bulunmuştur. Bir aralık faal devlet hayatından ayrılarak meşhur Mukaddimesini yazmış ve 1378 de Fas Sultanına sunmuştur. Sultanın ricası üzerine de bunun genel tarihini tamamlamıştır.

Yaradılışı bakımından faal devlet hayatından uzak kalamayan düşünür daha sonra Mısır'a yerleşerek kadılığa başlamıştır. Fakat adalete düşkünlüğü, tarafsızlığı, siyasi etkilere koyma gücü yüzünden bazı kişilerin şikayet ve iftiralarına uğramıştır. Sultanın huzurunda yapılan duruşmasında beraat etmişse de, gururu incinen İbni Haldun kadılığı bırakarak, bir süre Kahire'de Camii Ezher'deki müderrisliği ile yetinmiştir. Daha sonra çeşitli diplomatik görevlerle Timur'un yanına gitmiş ve bu büyük hükümdarın saygısını kazanmıştır. Hayatının son yıllarında Mısır'dan ayrılmayan İbni Haldun sayılan ve sevilen bir kişi olarak eğitimcilik ve zaman zaman kadılıkla uğraşmış ve 1406 yılında yetmişdört yaşındayken ölmüştür (8).

(7) Bir söylentiye göre İbni Haldun hapiste kaldığı yıllarda Mukaddime üzerinde düşünmüş ve ilk hazırlıklarını yapmıştır. Bkz. Bouthoul, G.: a.g.e., sh. 7.

(8) İbni Haldun'un hayatı için bkz., Bousquet, G. H.; a.g.e. sh. 9-10; Bouthoul, G.: a.g.e. sh. 4-13; Z. K. Ugan (İbni Haldun : Mukaddime, İst. 1954) Önsöz, sh. I-IV; Rosenthal, E.: a.g.e. sh. XIII - IV. Ülken, H. Z. - Z. Fahri : İbni Haldun, İst. 1940, Birinci Kısım, sh. 7 - 12, İkinci Kısım, sh. 111 - 120; Z. Fahri : İbni Haldun, İş, C. 14 - 19.

İbni Haldun'un bilimsel açıdan kişilik ve özelliklerine bakacak olursak şunları görürüz : Bu büyük düşünüre kadar, Farabî de dahil olmak üzere, islâm filozofları siyasî nitelikteki eserlerini kasden iki anlama gelecek şekilde yazmışlardır. Öyle ki bunlar dış görünüş ve anlatılış şekli ile dinî taassub içinde bunalan cemiyetin inanç ve dileklerini uymakta, böylece tepkileri çekmekten kurtulmaktaydı. Fakat yazarların herkesçe benimsenen iktibas ve tekrarlara ekledikleri açıklamalar ve yorumlar, kendilerinin asıl maksatlarını bilgili ve aydın kişilere açıklayacak nitelikteydi. İbni Haldun, işte bu dolambaçlı yola sapmaksızın yazma başarısını gösteren bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır (9). Bunun sırrı, onun felsefi - teolojik konuları bir yana bırakarak doğrudan doğruya, tutucu zümrelerin tepkisini çekmeyen tarih ile ilgilenmesinde aranmalıdır (10). Ancak İbni Haldun'u sırf bir tarihçi ve tarih biliminin öncüsü olarak görmek yanlış olur. Çünkü o, «tarih» başlığı altında cemiyetin çeşitli sosyal ve siyasî problemlerini, müesseselerini ele almış, bunları gözlemci ve tenkitçi bir metod izleyerek açıklamıştır. Şu halde onun tarih bilimi ve tarih felsefesi alanında (11) olduğu genel sosyoloji, siyasî sosyoloji ve daha sonra göreceğimiz üzere çeşitli sosyal bilim alanlarındaki öncülüğü de gözden kaçırılmamalıdır.

İbni Haldun'u etkileyen, ister Doğulu ister Batılı olsun, herhangi bir düşünürden söz etmek oldukça güçtür. Mukaddimesinde hernekadar «Yunan» ve «Rum» den bahseden nakledilmiş bilgilere, Eflatun ve Aristo'nun adlarına rastlanmaktaysa da, ne Aristo'yu, ne Eflatun'u ve ne de kendisiyle sık sık karşılaştırılan Thucydides'i, eserlerini okuyarak doğrudan doğruya tanıdığına dair bir işarete rastlanmamaktadır (12). Bir çok yerde Aristo'dan küçümseyici bir dille sözedişi de (13) bu görüşü doğrulamaktadır. İslâm düşünürlerine ise ancak onları yermek için değinmiştir. Meselâ «Faziletli Site» sinden bahsederken Farabî'yi, sosyal gerçekliğin böyle ideal bir devlet göstermediğini söyleyerek açıkça tenkit etmiştir. Şu halde Orta çağ islâm dünyasında çoğunluğu birer öğüt

- (9) Bouthoul, İbni Haldun'un dinî esasları nakzetmekten kaçınarak Mukaddimeyi ihtiyatlı bir dille yazdığı kanaatındadır. Bkz. a.g.e. sh. 27-28.  
 (10) Abadan, Prof. Dr. Y. : Devlet Felsefesi, Ank. 1959, sh. 163-64.  
 (11) İbni Haldun'un Polibius'dan sonra tarihi sosyolojiye modern fikirleri ilk uygulayan kişi ve Vico'dan üçyüz yıl önce tarih biliminin kurucusu olarak bakılmaktadır. Bkz. Becker - Barnes: a.g.e. sh. 266, 278; Shimmel, A. : a.g.e. sh. XIII.  
 (12) Bouthoul, G. : a.g.e. sh. 16.  
 (13) Z. Fahri : İş. C. S. 19, sh. 176; Mukaddime, C. I, sh. 100.

kitabı niteliğini taşıyan siyasî eserler ve bunların yazarları İbni Haldun'u hiçbir şekilde etkilememiştir (14).

Kişiliğinde ilimle siyaseti kaynaştıran bu çok yönlü düşünür, tıpkı Aristo gibi, bugün ayrı ayrı bilim dallarının işlediği çeşitli konularla ilgilenmiştir (15). Yukarıda da belirttiğimiz gibi tarih felsefesinin ve siyasî sosyolojinin öncüsü olan İbni Haldun, siyaset, maliye, iktisat, demografi v. s. gibi alanlara el attığından, tarihî materyalizmden Malthusculuğa kadar uzanan çeşitli modern görüşlerin ilk işaretlerini onun eserlerinde (16) görmek mümkün olmaktadır.

İbni Haldun'un meziyeti, içinde yaşadığı sosyal ve siyasî ortamın bütün özelliklerini kavraması, sosyal olay ve olguları gözleyip anlayarak açıklamağa çalışmasıdır ki, bu özellikleri onun hukuk sosyolojisi alanında da öncü sayılmasını sağlamıştır. Bundan sonra biz, İbni Haldun'un Mukaddimesini esas alarak, bu alandaki fikir ve görüşlerini inceliyeceğiz.

## II

### TARİHTEN SOSYOLOJİYE DOĞRU «ÜMRAN İLMİ»

İbni Haldun'un sosyal olay ve olgularla ilgilenmesinin sebebi, kendi zamanındaki tarih bilimini eleştirmek ve olaylardan hareketle tarihî kanunların bilgisine ulaşmaktır. Mukaddimenin daha ilk sayfalarında sırf nakil ve söylentilere dayanan tarihî bilgilere güvenilemeyeceğini söyleyen düşünür, hele çeşitli milletlerin gelişmelerini peşpeşe sıralayan tarihin hiçbir fayda sağlayamayacağını belirtir. Önemli olan nakilden önce bu gelişmenin sırrını kavramak, yani anlamaktır. Bunun için yapılacak iş, nakil ve hikaye edilen bilgileri tenkit süzgeçinden geçirmek, gerçeğe ne derece uyduğunu araştırmaktır. Öte yandan tarih biliminin biri zahirî diğeri gerçek olmak üzere iki anlamı vardır. «İnsanların ve kavimlerin hal ve du-

- 
- (14) Ancak gençliğinde ders aldığı rasyonalist bir mantıkçı olan Abbeli'den etkilendiğini İbni Haldun'un kendi ifadesinden ve eserlerinde izlediği metoddan anlıyoruz. Bkz. Bouthoul, G.: a.g.e., sh. 16-17.
- (15) Bu konular arasında coğrafya, din, iktisat, siyaset, edebiyat, müzik mantık, metematik ve hatta şehircilik (bkz. Mukaddime, C. I., sh. 257-264) dahi sayılabilir.
- (16) İbni Haldun'un eserleri şöyle sıralanabilir: Kasidei Bürde, İbni Rüşd Risalesi, Kitab El Mantık, Razi'nin «El Muhassalası»nın telhisi, Kitab El Hisab, şiire ait bir eserin şerhi, Merakeş Sultanına Risale, Otobiyografi ve Meşhur Cihan Tarihi ile bunun Mukaddimesi, Bkz. Z. Fahri, a.g.e. sh. 16; İbni Haldun'un Eseri, İş, C. 5, S. 18, sh. 90.

rumlarının nasıl değişmiş olduğunu, devlet sınırlarının nasıl genişlemiş, kuvvet ve kudretlerinin nasıl artmış bulunduğunu, ölüm ve yıkılma çağı gelinceye kadar yeryüzünü nasıl imar ettiklerini bize» bildiren, tarihin zahiri yani açıkça anlaşılan yönü ve anlamıdır. Tarihin içinde gizlenen «gerçek anlam» a ise ancak sosyal olayları inceleme, araştırma, üzerinde düşünme ve varlığın sebep ve illetlerini bilme ile ulaşılır (17). Ancak islâm tarihçileri bu gerçeği hep ihmal etmişler, bununla da kalmayarak doğruluğunu araştırmadan edindikleri bilgilere kendi peşin hükümleriyle batıl inançlarını ve hattâ yalamı katmışlardır. İbni Haldun tasvir ettiği bu tutumu şiddetle yerer. Ona göre bu bilimsel olmayan tarihçiliğin sebepleri sübjektif ve objektif hatalara bağlanabilir. Bunlardan ilki tarihçinin karakter özelliklerine bağlanabilir. Tarihçinin insan olması sebebiyle aldanmağa karşı tabii eğilimi, olayda rolü olan kişilerin hareketlerini etkileyen maksat veya etkenleri anlayamayarak, kendi kanı ve tahminini ikamesi, söylentilere kolayca inanması (18), yükselme hırsına kapılarak devlet adamlarını yersiz olarak öğmesi ve değerlendirmesi, mezhep inanışlarının etkisinde kalması ve gerçeği yansıttığı hakkında yanlış hayale kapılması (19) sübjektif hataların başlıca kaynaklarıdır. Objektif hataya gelince, bu tarihçilerin sosyal gerçekliğin bilgisinden yoksun bulunmaları sonucu ortaya çıkar.

İbni Haldun'a göre tarihin gerçek bilgisine ulaşmak için sosyal olay ve olguların tarafsız ve objektif gözleminden işe başlanmalı (20), uygarlık ve cemiyet tiplerinin çeşitliliği, zaman içindeki değişimleri ve bu değişmelerin sebepleri gözden kaçırılmamalıdır (21). İşte bu noktalar genel sosyoloji ile hukuk sosyolojisine girişin ifadesi olmaktadır.

İbni Haldun tarihçiden sosyal gerçekliği tanımasını, değişmelerin sebep ve neticelerini bilmesini istediğine göre, tarihçiye bu konuda hangi bilim dalı yardımcı olacaktır? İşte bu, İbni Haldun'

(17) Mukaddime, C. I, sh. 5.

(18) İbni Haldun «ümran» adını verdiği cemiyet hayatının ve uygarlığın çeşit çeşit ve kendilerine has kanunları olup farklı özellikler gösterdiğini, bu sebeple söylentilerin tabii kanunlara ve özelliklere uyup uymadığının araştırılması gerektiğini belirtir. Mukaddime, C. I, sh. 7.

(19) Z. Fahri: İbni Haldun, İş, C. 5, S. 19, sh. 169-70; Mukaddime, C. I, sh. 19 v.d.

(20) Bu sağlam metodolojik görüşlere yüzyıllarca sonra Durkheim'de rastlamaktayız.

(21) Mukaddime, C. I, sh. 7-9.

un ilk kez kendisi tarafından kurulduğunu yeminle belirttiği (22) «Ümran Bilimi» dir ki, bir taraftan bilimsel tarihçiliğin ilkelerini koyarken bir tarafta da sosyolojinin temellerini atmıştır. İbni Haldun ümran (23) biliminin araştıracağı konuları şöyle özetler : Geçmiş çağlarda yaşamış kavimlerin durumları ve yaşayışlarında meydana gelen değişiklikler; bunların idareyi ve ülkeyi ellerine geçirmelerinin sebepleri; insan topluluklarının tabiatları, yerleşik veya göçebe hayat sürme, göçler ve nüfus hareketleri; devlet kurma, devletlerin kuvvet kazanmaları ve çökmeleri; üretim ve tüketim, bilim, sanat, ticaret, kâr ve zarar olayları; zamanın akışı içerisinde bu sayılan durumların değişmesi ve değişmelerin sebeplerinin incelenmesi (24). Kısaca; bugünkü sosyolojinin yaptığı gibi, cemiyetlerin ve cemiyet olaylarının ele alınıp incelenmesi, özelliklerinin tesbiti ve bu özelliklerine göre tipleştirilmeleri; değişmelerin ve bu değişmelerin sebeplerinin araştırılması hep bu yeni bilim dalının görevi olmaktadır.

Ancak, yukarıda sıralanan çeşitli konuların tümünün açık ve kesin açıklamalarını tabii ki İbni Haldun'da bulamamaktayız. Fakat o, dehalara has bir sezgi ile topluluk halde yaşamının sonucu olan çeşitli olay ve olguların, tabiat ve din bilimlerinden ayrı bir bilim dalına konu olabileceklerini görüp ortaya koymuştur. Böylece, yeni bir bilim dalının kurucusu sayılmasa dahi öncüsü olmağa hak kazanmıştır (25).

Bu gerekli genel açıklamaları yaptıktan sonra, İbni Haldun'un hukuk sosyolojisine ilişkin gördüğümüz fikirlerine geçebiliriz. Önce onun cemiyet anlayışını, cemiyet tipolojisini ve çeşitli cemiyetlere uyan sosyal ve hukukî düzen şekillerini, sonra da Devlet ve egemenlik konusundaki gerçekçi görüşlerini ele alacağız.

### III

#### İBNİ HALDUN'UN CEMİYET ANLAYIŞI

İbni Haldun'a göre cemiyet hayatı insanlar için tabii ve zorunludur, cemiyetin temelini de insanın sosyal tabiatı teşkil eder. Ancak insan herhangi bir yaratık olarak zayıf ve kuvvetsizdir. Tabiat

(22) Mukaddime, C. I, sh. 96-97.

(23) İbni Haldun'a göre ümran «İnsanların ve ferdin dünyanın insan yaşayabilecek yerlerinde bir araya toplanarak yaşamalarıdır ve yeryüzünü imar etmekten ibaret» tir. Mukaddime, C. I, sh. 7.

(24) Mukaddime, C. I, sh. 14-96.

(25) Topçuoğlu, H : a.g.e. sh. 344.

ona korunma silâhı olarak akıl ve el vermiştir. Fakat bu da yetmemiştir. Çünkü tek bir insanın bir günlük yiyeceğinin sağlanabilmesi için çok sayıda kişilerin elbirliği ile çalışması gerekmektedir. Bundan dolayı da insanlar birbirlerine muhtaç olmakta, birbirlerini aramaktadırlar. Böylece «yardımlaşma, insana yemesi için gıdasını, kendisini koruması için silâhını» sağladığından, insan soyunun yaşayıp gitmesi mümkün olmuştur (26).

İnsan topluluklarına bakıldığında, bunların durumlarının birbirinden farklı ve çeşitli olduğu görülür. Bunun sebebi, İbni Haldun'un kendi deyişiyle, herbirinin «geçinme şekil ve tarzlarının birbirinden başka ve türlüce olması»dır (27). Ayrıca, toplulukların yerleştikleri coğrafi yer, iklim, iktisadî şartlar, üretim şekil ve ilişkileri de onların farklılaşmasına yol açan etkenler arasındadır (28).

Ancak İbni Haldun, bu çeşitli toplulukların benzer özellikler göstermeleri bakımından tiplendirilmelerini mümkün görür ve birbirinden açıkça ayrılan iki tip topluluk üzerinde durur. Bunlar : 1) Göçebe cemiyetler, 2) Yerleşik cemiyetlerdir ki kendi içlerinde de farklılaşma gösterirler. Bir de tarımla uğraşan üçüncü tip cemiyetler vardır. Bunlar ya yerleşik bir cemiyete bağlı olarak hayatlarını sürdürürler ya da yerleşik hayata geçmekle beraber henüz uygarlık kuramamışlardır. İbni Haldun'a göre «çiftçinin vergilere tâbi kılınarak tahakküm altında bulundurulması ve hükümet memurlarının ellerini onlara uzatması alışlagelmiş bir yol» olduğundan, tarımla uğraşan bu yerleşik cemiyetlerin durumu pek kötü ve aşağılıktır (29). Ancak bunlardan yerleşik cemiyetlere tabi olmaksızın sahralarda yerleşerek ekincilikle ve toprağı işlemekle geçinen bazı arab kabilelerinin durumu göçebelerinkinden çok daha iyi ve rahattır (30). İbni Haldun tarımla uğraşan cemiyetlere kısaca değinmekle yetinir ve dikkatini ilk iki cemiyet tipi üzerinde toplar.

### 1 — G ö ç e b e C e m i y e t l e r

Göçebelik yerleşik hayattan, şehirleşmeden öncedir. Toplu yaşamının ilk örneği olup uygarlığın temelini teşkil eder. Göçebeler ikiye ayrılabilir. Bunların bir kısmı koyun ve inek besliyerek geçi-

(26) Mukaddime, C. I, sh. 103-109; Bouthoul, G.: a.g.e., sh. 29.

(27) Mukaddime, C. I, sh. 318.

(28) Misaller için bkz. Mukaddime, C. I, sh. 113-240.

(29) Mukaddime, C. I, sh. 385.

(30) Mukaddime, C. I, sh. 321.



nen Türk, Türkmen ve Berberilerdir ki «Çoban Göçebeler» adı verilebilir. Deve beslemekle geçinen Araplar, Batı Afrika'lı Berberiler ve Kürt göçebeler ise çöllerde yaşar ve otlak aramak zorunluğu karşısında çölün derinliklerine kadar giderler. İşte göçebe hayatın asıl özellikleri bu ikinci grupta belirir (31). Ancak, tabii gelişme kanununa uygun olarak, göçebeler zamanla servet kazanıp kuvvetlenerek yerleşik hayata yönelirler (32). Böylece ya yerleşik bir uygarlık kurarlar ya da zayıf düşmüş yerleşik bir uygarlığı yenerek onun yerine geçerler.

#### A. Göçebelerin Özellikleri ve Değer Ölçüleri

İbni Haldun göçebelerin karakter özelliklerini morfolojik, iktisadi ve sosyal şartlarda bulur ve böylece ferdi ve kavmi karakter özelliklerinin sonradan kazanıldığını ortaya koyar (33). Göçebeler uzak ve tenha yerlerde yaşadıklarından ve bundan dolayı diğer insanlarla temas fırsatı bulamadıklarından utangaç, kaba ve sert tabiatlı, fakat şehirlere nisbetle iyi ahlâklı kişilerdir. Öte yandan ihtiyaçları hayatlarını sürdürecektir basit bir barınağa, giyecek ve yiyeceğe dayandığından kanaatkârdırlar. Egoist olmayıp, kabilenin şerefini kendi çıkarlarına üstün tutarlar. Bundan dolayı da cesaret ve kahramanlık başlıca değer yargılarını teşkil eder. Kendilerini dış saldırılara karşı koruyacak merkezî bir teşkilattan yoksun olduklarından, kabilenin her ferdi muhtemel saldırılara karşı atik ve tetik bulunmağa alışır. Göçebe ne kendini ne de kabilesini güvenlik içinde hissetmediğinden yabancılara karşı çekingen, ancak kendine güvenen savaşçı ve cesur kişidir (34).

İşte böylece göçebe hayat şartları dayanıklı, kendine güvenen, cesur ve birbirine bağlı fertlerin yetişmesini sağladığından, göçe-

(31) Mukaddime, C. I, sh. 320 - 23.

(32) «Göçebeliliğin kabalığı medenî hayatın inceliklerinden öncedir. Bundan dolayı göçebenin gayesinin medenileşmek olduğunu ve madeniyete doğru yürüdüğünü görüyoruz». Mukaddime, C. I, sh. 324; «Çünkü göçebeler genişliğe ve para kazanmağa alıştıktan sonra bu medenî yaşayış onları, rahat ve sakin hayatı aramağa sevk etmektedir. Bu hal beşer için tabiidir. Onlar bu yaşayış tarzına alışarak göçebelikten uzaklaşıyorlar.» Mukaddime, C. II, sh. 248.

(33) «İnsan alışkanlıklarının oğludur. Onunla alışıp kaynaşmıştır. Kendi tabiat ve mizacının oğlu değildir. Hayatta alışmış olduğu şeyler onun yaradılış ve tabiatı, onun için bir meleke ve alışkanlık olur. Bu alışkanlıklar insan için bir tabiat ve yaradılıştan gelen bir özellik gibi birşey olur.» Mukaddime, C. I, sh. 332.

(34) Mukaddime, C. I, sh. 322, 324 - 32.

belerin meydana getirdikleri topluluklar daha zayıf ve özellikle yerleşik hayatın rehabetine dalmış devletler için daimi bir tehlike teşkil ederler (35).

#### B. Göçebelerde Sosyal ve Hukukî Düzenin Temelleri

İbni Haldun her cemiyetin devlet haline gelmediğini veya gelişmeyeceğini zaman zaman belirtir. Ancak siyasî teşkilâtın yokluğunun, bu cemiyetlerin kendilerine has bir düzen çeşidine, hareketlerini uyduracakları, anlaşmazlıkları için başvuracakları kaideler sahip olamayacakları anlamına gelmediğini açıkça ortaya koyar. İşte göçebe cemiyetleri birarada tutup yaşatan bir düzen ve bir çeşid hukuk kaideleri vardır. Bu sosyal ve hukukî düzeni yaratan ve sürdüren sosyal ilişkiye, İbni Haldun «asabiyye» (36) bağı adını verir.

Bu kavram, İbni Haldun'un cemiyet ve devlet anlayışının kilit noktasını teşkil eder ve çeşitli şekillerde yorumlanır. Meselâ Rosenthal, Genel anlamda kan akrabalığına dayanan, aynı zümreye ait bulunmaktan doğan sosyal ilişkiyi ifade eden bu terimin kapsamına kan birliğini olduğu kadar insanlardaki birarada yaşama eğilimini veya müşterek bir fikir etrafından beraber olmayı kattığı kanısındadır (37). Ayad ise asabiyye'yi topluluğu birarada tutan, topluluğa yaratıcı güç veren ve kaderini etkileyen hayat enerjilerinin toplamı olarak niteler (38). Terimi «esprit de corp» (birlik ruhu) diye çeviren Toynbee'ye göre asabiyye, göçebelerin çöldeki hayat kavgasına karşı psikolojik reaksiyonlarını yansıtmaktadır (39). Becker ve Barnes terimi sosyal hayatta veya sosyal teşkilatlanmada kutsal terimi ile ilgili kabul ederler (40). Von Kremer ise asabiyyeyi milliyetçilik duygusu ile açıklar (41).

(35) Mukaddime, C. I, sh. 370-72.

(36) Arapça *asabiyye* «erkek soyundan gelme» kökünden gelen bu terimin «asabiyye» olarak kullanıldığı görülmektedir.

(37) Rosenthal «asabiyye»yi Machiavelli'nin «virtu» kavramıyla karşılaştırır ve benzerlik bulur. Virtu, kaynağında, ve dar anlamda erkek cesaret ve becerikliliğini, geniş anlamda devletin bütün organlarında, fakat özellikle hükümdarda var olan şahsî kudreti ifade eder. Bu kudret devletin siyasî ve sosyal hayatını etkileyen ve açıklayan en önemli faktör olarak belirir. Rosenthal, E.: a.g.e., sh. 1.

(38) Ayad, M. K.: Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Halduns, Stuttgart und Berlin 1930, sh. 112, Rosenthal nak. a.g.e., sh. 2.

(39) Toynbee, A.: a.g.e., sh. 271.

(40) Becker and Barnes; a.g.e., sh. 324.

(41) Rosenthal, E.: a.g.e., sh. 2; Shimmel, A.: a.g.e., sh. XVIII.

Görülüyor ki sosyal psikoloji alanına giren bu terim akrabalık, aynı zümreye ait bulunma, birlik ruhu, maşeri şuur, vatan sevgisi ve hattâ milliyet şuru olarak yorumlanmakta ve açıklanmaktadır. Bize göre en doğru yorum asabiyyenin dar anlamda, aynı zümreye bağlı olmaktan doğan bir dayanışmayı, özellikle erkek soyuna dayanan kabilelerdeki akrabalık ilişkisini ifade ettiği'dir. Ancak, İbni Haldun'un belirttiği üzere, asabiyye bağı kabilelerin şu veya bu yolla nüfuslarının artması sonucu kan akrabalığı anlamını aşarak, kavim ve kabile bağımlı ifade eden bir muhteva kazanabilmektedir. Fakat genel olarak, İbni Haldun'un asabiyye bağından, zümre içinde yardımlaşma ve şeref duygusundan kaynak alan, dış düşmanlarla uğraşma gücü sağlıyan «göçebe kavimlerin dayanışma bağı» nı (42) murat ettiği söylenebilir.

Asabiyye bağı yakın akrabalık ilişkilerinde açıkça görülür. Öyle ki akrabası şu veya bu şekilde hakarete maruz kalan, saldırıya uğrayan kişi, bunlar sanki kendisine yapılmış gibi faile karşı kin ve düşmanlık duyar, bu kadarla kalmayıp faille çarpışmayı göze alır. Aynı durum çöllerin derinliklerinde kendi başlarına yaşayan, nesepleri karışmamış arap kabilelerinde de görülür. Ancak göçebelerin hepsi aynı durumu muhafaza etmezler, zamanla gelişip diğer kabilelerle savaş, barış ve akrabalık ilişkisi kuranlar çeşitli soyları içine alan kaplamsal göçebe cemiyetler haline gelirler. Böyle bir cemiyette başkanlık asabiyye bağı kuvvetli bir soyda karar kılar ve diğer soylar hiyerarşik bir düzen içerisinde yer alırlar (43). Öte yandan çeşitli sebeplerle kendi soylarını terkedip diğer bir göçebe kabileye sığınan kişilerinde hami - mahmi, efendi - köle ilişkisinin doğurduğu yapma bir akrabalığa dahil oldukları görülür. İşte bundan da yeni ve yapma bir asabiyye bağı ortaya çıkar (44).

Gelişmiş göçebe kabilelerde düzeni sağlıyan asabiyye bağının yanında şeyhlerin, İbni Haldun'un «Riyaset» adını verdiği, şeyhlerin otoritesi de yer alır. Böylece, İbni Haldun, henüz devlet seviyesine ulaşamamış cemiyetlerde bile idare eden ve edilenler farklılaşmasının bulunduğu görmüş, kabile mensuplarının aralarındaki an-

(42) Mukaddime, C. I., sh. 339-43; Topçuoğlu, H. : a.g.e., sh. 346.

(43) Mukaddime, C. I., sh. 343-46, 349-56.

(44) «... başka bir nesebe intisaptan maksat, ancak o nesebin aralarında cari olan hüküm ve kaidelerden faydalanmaktır, diğer bir uruğa intisap etmek suretiyle bu hüküm ve kaidelerden faydalanmakla o nesebe gerçekten intisap etmiş gibi olur. Bundan başka zamanlar geçmişle mensup olduğu ilk nesebi unutulur.» Mu kaddime, C. I., sh. 347, ayrıca bkz. sh. 361-64.

laşmazlıklar için herkesin sayıp sevdiği kabile büyüklerine başvurmalarına bakarak, şeflerin birer hukuk söyleyici durumuna geçtiklerini belirtmiş ve böylece hiç bir cemiyetin yasak düsturları olmaksızın yaşayamayacağını ortaya koymuştur (45). Söylediklerimizi özetliyecek olursak, göçebe cemiyetlerde sosyal ve hukukî düzenin dayandığı temeller asabiyye bağı ile kabile büyüklerine, «Riyaset»e duyulan saygının sonucu olan bir çeşid spontane düzen ve örfî karakteri galip yazısız hukuk kaideleridir.

## 2 — Yerleşik Cemiyetler ve Özellikleri

İbni Haldun'a göre yerleşik cemiyetler siyasî teşkilâtın, yani Devletin kuruluşundan hemen sonra veya devletle beraber ortaya çıkmaktadır. Göçebe cemiyetler zamanla kuvvet ve servet kazandıkça bir yerde yerleşme arzusuna kapılırlar. Böylece yavaş yavaş kasaba ve şehirler kurulmağa, iş bölümü gelişmeğe başlar. Ancak yerleşik hayata geçen göçebelerin hepsi kendi başlarına devlet kuramazlar. Bir kısmı kurulmuş devletlere tâbi olarak onun himayesinde bolluk ve zenginlik, sulh ve sükûn içerisinde yaşamağı tercih ederler (46). Ancak asabiyye bağı kuvvetli olanlar devlet kurma başarısını gösterebilirler. Devlet safhasına ulaşan yerleşik cemiyetlerde siyasî teşkilât insanları dış tehlikelere karşı koruduğundan, insanlar askerlikten ve yeknesak üretim işleriyle uğraşmaktan vazgeçerek san'at, edebiyat, mimarlık gibi kültürel konularla ilgilenmeğe, ticaret ve endüstri alanında çalışarak daha çok para kazanma yoluna gitmeğe başlarlar. Güvenlik, bol para ve iş bölümünün gelişmesi, kişilerde yeni yeni ihtiyaçlarla bunların en ince, en güzel ve en yeni şekillerde karşılanması dileğini yaratır (47). Böylece, yerleşik hayatta insanlar yavaş yavaş zevk ve rahatlarına düşerek, git gide egonist olur ve kötü alışkanlıklar edinirler. Rahata alışmaları, mal ve canlarını korumayı idare edenlere bırakmaları ve kalelerle çevrili şehirlerde güven içinde yaşamaları sonucu, insanlar göçebelikteki cesaret ve savaş kabiliyetlerini yitirirler. Devlet hayatının gerekli kıldığı idareciler sınıfının her kademesinden gelecek meşrû veya gayrimeşrû emirlere uymağa alışan insanlar,

(45) «Göçebe olan boy ve uruğlara gelince, bunların aralarındaki çekişmelere, hepsinin kalbi onların vakar ve uluğu ile dolmuş şeyhlerinin ve büyüklüklerinin müdahalesiyle son verilir. Bu şeyhler, onların yasakçıları ve hâkimleri olup, onların birbirlerine zulmetmelerine ve saldırularına engel olurlar.» Mukaddime, C. I, sh. 339.

(46) Mukaddime, C. I, sh. 375-76.

(47) Mukaddime, C. I, sh. 317 v.d.

idarecilerin zamanla zulme ve şiddete başvurmaları da eklenince, göçebe hayattaki bağımsızlık ve onur duygularını da büsbütün kaybederek kendilerine güveni olmayan, korkak, sinsî ve dalkavuk kişiler olurlar (48).

*A. Yerleşik Cemiyetlerde Sosyal ve Hukukî Düzenin Dayandığı Yeni Esaslar*

Yerleşik cemiyetlerde çeşitli soy, sop ve kabileler birarada yaşadığından akrabalık bağları gevşemiştir. Siyasî teşkilâtlanmaya doğru gidildikçe bu cemiyetlerde sosyal ve hukukî düzeni sağlayacak yeni ilişkiler, yeni dayanışma şekilleri doğmaktadır. Özellikle devlet kuran yerleşik cemiyetlerde akrabalık ve soy bağının yerini yavaş yavaş bir «hanedana bağlılık ve din» duygusu almaktadır. Bu yeni ilişki ve esaslar bazan kurulmuş devletin sürekliliğini bazan da yeni bir devletin kurulmasını sağlamaktadır (49). Böylece içlerinde çeşitli soy, kabile ve bunlara bağlı olarak rekabetlerin kaynaştığı, eski ahlâkî niteliklerinden, savaşçılık yeteneğinden ve cesarettен yoksun kişilerin meydana getirdiği bu gevşemiş cemiyetlerde, içte çeşitli soyların arzu ve isteklerini bağdaştırıp isyan ve ihtilâlleri önleyecek (50), dışta heran saldırıya hazır kuvvetli göçebelere (51) karşı savunmayı sağlayacak kuvvetli bir «siyasî ve hukukî teşkilâtlanma» ya karşı duyulan ihtiyaç açıkça belirir ve eski göçebe düzeni sağlayan değer ve ilişkilerin yerini alır.

#### IV

#### İBNI HALDUN'UN DEVLET ANLAYIŞI

Bu açıklamalardan sonra İbni Haldun'un Devlet anlayışına geçebiliriz. Önceden de işaret ettiğimiz gibi, İbni Haldun, günümüz-

(48) Mukaddime, C. I, sh. 319-20, 325-26, 333-37. Yukarıdaki açıklamalardan görüyoruz ki İbni Haldun tıpkı Rousseau gibi, uygarlığın ve şehir hayatının insan karakterini bozduğu kamsındadır. Şu sözler bu kamıyı açıkça yansıtmaktadır: «Onların (göçebeler) kötü yollara sapmaları ve kötü huy ve ahlâkları şehirlilerinkine nisbetle çok azdır. Bunlar tabii olan iyi hulk ve tabiata yakın ve kötü ve yerilen alışkanlıkların çokluğundan ve yerleşip kalmasından uzaktırlar... Oturaklık hayatının topluluklar halinde biraraya toplanarak dünyayı imarın en son basamağı ve medeniyetin bozulmağa yüz tutmasının da, kötülüğün ve iyilik ve hayırdan uzaklaşmanın son basamağı olduğu aşağıda açıklanacaktır.» Mukaddime, C. I, sh. 327.

(49) Mukaddime, C. I, sh. 351-56, 406-408, 416, 420, 424-27.

(50) Mukaddime, C. I, sh. 442.

(51) Mukaddime, C. II, sh. 370.

deki sosyolojik anlayışa uygun olarak, cemiyet ve devleti ayrı ayrı varlıklar olarak ele alır. Cemiyet insanların birbirine muhtaç olması gibi tabii bir zorunluluktan doğduğu halde, devlet, insanı hemcinsinin saldırı ve zulmünden korumak üzere kurulmuş bir müessesedir. Çünkü, insanın sosyal tabiatı yanında bir de hayvani tabiatı vardır. Kişinin silâhları onu ancak hayvanlara karşı korur. Fakat o, aynı silâha sahip hemcinsine karşı ne yapacaktır? Bu durumda birtakım yasak hükümlerine ve kanunlara duyulan ihtiyaç açıktır. İşte üstün bir otoriteye sahip devlet teşkilâtı ve onun koyduğu yasaklar, insandaki bu hayvani tabiata karşı yeni bir silâh olarak ortaya çıkmaktadır (52). Kısacası, insanlar için kendi cinslerinden bir yasakçıya sahip olma, ona baş eğme de bir zorunluluk olarak belirmektedir. Toplu halde yaşayan arı ve çekirgelerde de hükmetme ve emre uyma özelliği görülürse de bu, tamamen bir içgüdüntün eseridir. İnsanlardaki ise aklın ve onların siyasî kabiliyetlerinin sonucudur (53). Hernekadar devlet cemiyet gibi tabii ise de, devlet kurma ne bir Tanrı buyruğu ne de tek Tanrıya inanan kavimlere has birşeydir. İşte burada İbni Haldun, islâm düşünürlerinin hükümdarlık ve peygamberlik müesseselerini birbirine karıştırarak açıklamalarına karşı çıkmaktadır. Ona göre, tarih pek çok devletin peygamberler olmaksızın kurulduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, bunların kurdukları devletlerin sayısı ehli kitab kavimlerinden çok daha fazladır. Bu durumda ilahî vahye dayanan peygamberlik ile siyasî bir mevki olan hükümdarlık arasında hiç bir mantikî ve zorunlu ilişki düşünülemez (54).

### 1 — Devletin ve Egemenliğin Mahiyeti

İbni Haldun devletin veya siyasî iktidarın doğuşunu bir bakıma idare edenlerle edilenler farklılaşması gibi bir olay ile açıklamaktadır. Ona göre devletler, göçebe kavimlerin zamanla genişleyip zenginleşerek yerleşik hayata yönelmeleri ve kendi başlarına siyaseten teşkilatlanmaları, fakat çoğu kere asabiyye bağı kuvvetli cesur ve savaşçı göçebe cemiyetlerin zengin ve gevşemiş yerleşik cemiyetleri yenip, onların yerlerine geçmeleri sonucu ortaya çıkmaktadır (55). Devlet hangi yolla kurulursa kurulsun, insanlar arasındaki anlaşmazlıkları çözümlenecek, dış saldırıları önleyecek, ada-

(52) Mukaddime, C. I, sh. 110. İbni Haldun'un bu görüşü Hobbess'in görüşüyle tamamen uyumaktadır.

(53) Mukaddime, C. I, sh. 111, 383.

(54) Mukaddime, C. I, sh. 110-12, ayrıca bkz. sh. 512-13.

(55) Mukaddime, C. I, sh. 370-71.

leti uygulayacak bir yasakçı ve yöneticiye mutlaka ihtiyaç vardır. İşte bu yasakçı ve yönetici «beşer tabiatının icabına göre, kahr ve kuvvet sahibi ve zorla hükmünü yerine getiren hükümdardır» (56).

Görülüyor ki İbni Haldun, devleti hükümdara bağlamakta, devlet - hükümdar ve biraz sonra göreceğimiz üzere, egemenlik kavramlarını birbirinden ayırmadan incelemektedir. Devlet düzeyindeki hükümdarlık, göçebe ve ilkel cemiyetlerdeki başkanlık (Riyaset) müessesesinden farklı ve üstündür. Başkanlıkta bulunan şeyh veya şefler, daha önce de belirtildiği gibi, kişisel veya ailevî durumlarından dolayı sevilip sayılan kişilerdir. Ancak bu ilkel yasakçıların kendilerini dinlemeyecekleri uygulayabilecekleri zecir araçları yoktur. Demek ki «başkanlık» ile kabile mensupları arasındaki ilişki kendiliğinden doğan ve örf - adetle desteklenen bir koruma - uyma ilişkisinden ibarettir ve teşkilatlanmamıştır (57). Oysa, «hükümdarlık.. kahr ve şiddetle galebe çalmak ve hüküm altına almaktan ibarettir.» (58). Devletin, Hükümdarın ortaya çıkması demek, herkesin itaatını zorla sağlayacak bir şef ve teşkilâtın belirmesi demektir. Kısacası, devletin doğuşu, bu günkü deyiş ile, iktidar fenomeninin sonucu olmaktadır.

İbni Haldun'a göre devletin kurulması, hükümdarın kendisine dayamp güvendiği asabiyye bağı kuvvetli bir soyun desteğini de gerektirmektedir. Fakat «her asabiyye sahibi devlet kurarak hükümdar olamaz, ancak tebayı kendine boyun eğdiren, vergiler toplayan, delegeler gönderen ve sınırları koruyan hükümdar olabilir. Yurtta onun kuvvetinden üstün diğer bir kuvvet bulunamaz» (59). İşte bu sözlerle egemenliğe deyinen İbni Haldun, egemenliğin içinde en üstün otorite olmayı, dışarıya karşı da bağımsızlığı gerektirdiğini, devlet için zorunlu bir nitelik teşkil ettiğini, (bu kavramı modern devletin ayırıcı niteliği olarak aydınlığa kavuşturan Jean Bodin» den ikiyüz yıl önce sezinlemiş ve) ortaya koymuştur. Nitekim, kendi kavimlerinin hükümdarı olmakla beraber, daha büyük bir devlete bağlı bulunanlar gerçek anlamıyla hükümdar olmayıp derebeyi veya uçbeyi durumundadırlar (60).

(56) Mukaddime, C. I, sh. 501.

(57) Mukaddime, C. I, sh. 372; Topçuoğlu, H. : a.g.e., sh. 351.

(58) Mukaddime, C. I, sh. 372.

(59) Mukaddime, C. I, sh. 501.

(60) Mukaddime, C. I, sh. 502.

### A. Devletin Gayesi, Siyaset Şekilleri

Devleti temsilen hükümdarın sahip olduğu üstünlüklere karşı halka yararlı olması gereklidir. Çünkü devletin kurulması insanların hertürlü saldırıdan uzak, sulh ve sükûn içinde yaşamaları gayesine matuftur. İbni Haldun'un kendi deyişi ile «hükümdarlık ve saltanat uyruğa hasıl olan izafi bir vasıf olup devlet bile sultan ile uyruk arasında manevî bir bağ olduğundan, uyruk hükümdara, hükümdar uyruğa nisbet edilir. Bunlara (tebaya) izafetle gelen sıfat Meleke adını taşır ki mülk ve devlet mânâsınadır.» Devletin ve hükümdarın varlık sebebi halkın yararına oluşudur. Bundan dolayı hükümdar tebasını koruma, onun menfaatlarını gözetme, geçimini sağlama ve her sınıfına iyi muamele etme ile yükümlüdür. Hükümdar sert bir siyaset izler, halka kötü davranır, şiddetli cezalar koyarsa halk ona düşman kesilir, devlet düzeni bozulur. Bu durum çoğu kere hükümdarın öldürülmesine yol açar (61).

İbni Haldun'a göre, devlet seviyesine ulaşmış cemiyetlerde yerleşik hayatın ortaya çıkardığı karmaşık meseleleri çözmek, hükümdarın yetkilerini belirtip sınırlamak ve böylece onun zulme kapılmasını önleyerek devleti çökmekten kurtarmak için devletlerin belirli bir siyaset izlemeleri gerekmektedir. Aksi halde devlette düzen kalmaz, hâkimiyet yerleşmez ve sonunda devlet yıkılır. Bunu önleyecek siyaset şekillerini İbni Haldun üçe ayırır :

İlki akli siyaset olup, insanların akılları ile bulup koydukları kanunlarla devleti idare etmeleridir. Bu siyaset şekli de ikiye ayrılmaktadır. Birincisinde devlet kamu yararına çalışır. Bilgiye ve akla dayanan bir idare usulü olduğu için iyidir. Ancak islâm devletleri tanrısal buyruklarla idare edildiklerinden özel bir durum gösterirler. Çünkü şeriat hükümleri genel ve özel bütün menfaatları gözetmiş, devlet idaresi için de gerekli bütün kaideleri koymuştur. Akli siyasetin diğer şeklinde devlet idaresi şiddet ve cebre dayanır ve kamu yararı hükümdar yararına çıkarılan kanunlara tâbi kılınır. Bu akli siyasetin kötü bir örneği olduğu halde, gerek müslüman gerek müslüman olmayan devletlerin çoğu tarafından uygulanmaktadır (62).

Medenî siyasete gelince, bu filozofların ileri sürdükleri ideal devletlerdeki ideal siyaseti ifade eder ve gerçeğe ilgisizdir. Esası, insanların idare edenler olmaksızın sulh ve sükûn içinde yaşamalarını hedef tutar. Böyle bir durum için her ferдин teker teker fa-

(61) Mukaddime, C. I, sh. 503 - 504.

(62) Mukaddime, C. I, sh. 508, C. II, sh. 131.



zilet ve bilgi sahibi olması gerekir ki gerçekleşmesi uzak bir ihtimaldir. Nitekim filozoflar da bu gerçeği açıkça kabul ederler (63).

Dinî siyaset ise, Devletin peygamber tarafından bildiren Tanrı buyruğu kanunlara göre idare edilmesidir. Böylece dinî kaideler, insanın dünyevî ve dinî davranışlarını düzenlediği kadar Devlet hayatında tutulması gereken yolu da gösterir (64). İbni Haldun'a göre islâm hükümdarları devleti yönetirken telifçi biryola saparak, önce şeriat hüküm ve kaidelerine, sonra filozofların ortaya koydukları etik prensiplere uymağa çalışmaktadırlar. Bu telifçi siyasete de Halife Me'mun zamanında Sultan Tahir bin Hüseyin'in oğluna devleti nasıl idare etmesi gerektiği hakkında tavsiyeleri taşıyan bir mektubunu örnek gösterir (65).

## 2 — Siyasî İktidarın Meşrulaşması

İbni Haldun'un devletin veya siyasî iktidarın doğuşunu, bir bakıma idare edenlerle edilenlerin farklılaşmasına bağladığını görmüştük. Ancak bu fiilî vakıa durumunun meşruiyeti neye dayanmaktadır. İşte İbni Haldun'un değindiği en önemli konulardan birisi budur. ki, düşünür devlete bağladığı siyasî iktidarın doğduktan sonra zamanla hukukîleşip meşru bir otorite haline gelişini gerçekçi ve sosyolojik bir anlayışla açıklamaktadır.

Devlet genel olarak birbiriyle çatışma durumunda bulunan kabilelerden birinin kuvvet bakımından diğerlerine üstün gelmesi ve onları kendi buyruğu altına almasıyla veyahut ta diğer bir devleti yenerek onun yerine geçmesiyle başlar. Başlangıçta bu üstünlük yönetici duruma geçen kabiledaki asabiyye bağının diğerlerinden çok daha kuvvetli olmasında ileri gelir. Bu bakımdan devlet ilk kuruluş safhasında yabancı bir kuvvet olup, teba durumuna geçen halkı sırf kuvvet ve cebir üstünlüğüne dayanarak idare eder. Bu durum hükmedilenler arasında öfke ve kin yaratırsa bu duygular uzun süre devam etmez. Halkın bir taraftan dayanma gücünden yoksun olması, diğer taraftan zamanla yenilginin ilk acısını unutmaması yavaş yavaş hâkim soya olan düşmanlık duygularını zayıflatır. Devlet başkanlığı da belli bir soyda karar kılıp, hükümdarlık düzen içersinde birinden diğerine geçmeğe başlayınca, insanlar devletin ilk kuruluş safhasını tamamen unuttur ve onu be-

(63) Mukaddime, C. II, sh. 130.

(64) Mukaddime, C. I, sh. 508, C. II, sh. 131-32.

(65) Mukaddime, C. II, sh. 132-51.

(66) Mukaddime, C. I, sh. 414-16.

nimsemeğe başlarlar. Bundan sonra eski ezilenlere göre hüküm darlık o soydan gelenlerin tabii hak ve hukuku, onlara boyun eğmek de dinî bir görev ve inanç olur. «Kalblerde bu inanç yerleştikten sonra, insanlar inançlarını koruyarak savaştıkları gibi, onların (hükümdarların ve devletin) düşmanları ile savaşır (66). İbni Haldun bu safhaya ulaşmada diğer bir etkenin, psikolojik bir etkenin de rolüne işaret eder. Şöyle ki, insan çoğu kere yenilgisinin, kuvvet noksanlığı gibi tabii bir sebebe dayandığını göremiyerek, yenenin üstün niteliklere sahip olduğuna inanır. Böyle sanan kişi bundan sonra «bütün iş ve hareketlerinde kendisini yenen örnek edinir ve ona benzemeğe çalışır. Yahut kendisine üstün gelen kimse- nin galebesini asabiyetten, şcaat ve kuvvetten ileri gelmeden onun alıştığı âdet, mezhep ve mesleğinden ileri geldiği vehmine kapılır, bunu da galebesinin sebepleri ile karıştırır». Böylece yenilgiye uğrayan halk, kendini yenen soyun giyim kuşamlarını olduğu kadar din, mezhep, örf ve âdetlerini dahi taklit ederek benimser onunla kaynaşır gider (67). İşte bütün bunlardan sonra, başlangıçta sevilmeyen, müstebit sayılan soy ile halk arasında asabiyye bağını gereksiz kılan yeni bir ilişki, yeni bir dayanışma çeşidi ortaya çıkar (68).

Bu açıklamalar gösteriyor ki, İbni Haldun, günümüzün de siyasi problemlerinde biri olan «fiili» (de facto) hükümetten «hukuki ve meşrû» (de jure) hükümete geçişi gerçekçi bir şekilde ortaya koymuştur (69).

### 3 — Devlet Hayatının Safhaları ve Çökmesi

İbni Haldun devleti statik (durgun) olarak değil hareket ve gelişme halinde incelemekte, kurulma, gelişme ve yıkılma safhalarını inceden inceye gözleyerek sebeplerini araştırmaktadır.

(67) Mukaddime, C. I, sh. 396-97. İbni Haldun tıpkı Gabriel Tarde gibi insanların birbirlerini taklit eğiliminde olduklarını görmüş ve verdiği örneklerle, taklidin yukarı tabakalardan aşağıya doğru inip yayıldığını belirtmiştir. Devletlerin birbirlerini taklitleri için bkz. C. I, sh. 463 v.d.

(68) Mukaddime, C. I, sh. 416.

(69) İbni Haldun'un bu başarısını kendini izleyen XIX. yüzyıl uzviyetçi sosyologlar gösterememişler, birbiriyle savaşın ve sonunda birisinin yenmesiyle sonuçlanan müşterek siyasi toplum içinde yaşama zorunda kalan çeşitli etnik grupların birbirlerine karşı duydukları kin ve nefreti sonuna kadar sürdürdükleri kanısına sapsanmışlar; hukukun, ya bu durumun zararlarını önlemek ya da istismar ilişkisini sağlamlaştırmak için yapıldığını ileri sürmüşlerdir. Bkz. Topçuoğlu, a.g.e., sh. 355.

Ona göre, bir devlet kurulduktan ve temellerini sağlamlaştırdıktan sonra maddî kudreti kadar görev ve fonksiyonlarını da artırır. Ancak zamanla hükümdarlar, devlet kurma için çekilen sıkıntıları unutarak güvenli, rahat ve zengin hayatı tercih ederler. Bu durumdan halk da yararlanır. Güvenlik sayesinde san'at ve ince zevkler gelişir, zenginlik artar. Ancak bu böyle sürüp gitmez, devlet çeşitli safhalar (71) geçirdikten sonra zayıflamağa başlar ve sonunda çöküp gider. Çünkü devletlerin de tıpkı insanlar gibi tabii bir ömürleri vardır, onlar da insanlar gibi gençlik olgunluk ve ihtiyarlık dönemlerinden geçerek, genellikle peşpeşe gelen üç hükümdar soyundan sonra yıkılır (72).

İbni Haldun, devletlerin gerileyip çökmesinde hükümdar kuşaklarının soysuzlaşmasının da rol oynadığını belirtir. Bu arada, düşünürün, soyluluğu, asaleti hiç bir biolojik temele dayatmadığına; doğuştan gelmeyip sonradan kazanılan bir nitelik olarak anladığına işaret etmek gerekir. Ona göre, asalet, devlet kuran ataların kahramanlık ve cesaretinde aranmalıdır. Ancak böyle doğan soyluluk dört babadan sonra tükenmektedir. Şöyle ki, her zafer ve «şerefi kazanan, o şerefi kazanmak için ne kadar çok emekler sarfetmiş olduğunu bilir. Bu şerefi kazandıktan sonra da bu şerefi kazanmanın sebep ve vasıtası olan üstünlük ve özellikleri korumağa ve beka ve devamını sağlamağa çalışır» (73). Bu kurucu kuşağı izleyen kuşak, şeref ve asalet hakkındaki rivayetlerin bilgisine sahiptir. Babanın kazandığı bu şeref ve asaleti korumağa ve yaşatmağa çalışır. Üçüncü kuşak kazanılmış olan şan, şeref ve asaleti atalarını taklit yoluyla sürdürme çabasına düşer, yerleşik hayatın verdiği zenginlikten uyuduğundan, devlet yönetim ve savunmasında başkalarına güvenmeğe başlar. Dördüncü kuşak ise atalarının bütün çabalarını küçümser, asaletin kan yolu ile geçtiğine inanarak kendisini herkesten üstün tutar. Tebanın ve çevredekilerin

(70) Mukaddime, C. I, sh. 449-51.

(71) İbni Haldun bu safhaları şöyle sıralar: İlk devre zafer ve maksatlara erişme, karşı koyanları koğma ve devlet kurmadır. İkincide başa geçen hükümdarlığını kuvvetlendirecek ve kendi soyunda karar kıldırarak faaliyetlere girer. Üçüncü de rahatlık ve zenginlik sonucu uygarlık gelişir. Dördüncü devre hazır bulunanla yetinilene karşıdır. Beşinci safha da ise israfın ve çeşitli kötülüklerin ortaya çıktığı hastalık durumunu gösterir. Bkz. Mukaddime, C. I, sh. 470-74.

(72) İbni Haldun, zamanındaki doktor ve müneccimlerin normal insan hayatının yüzyirmi yıl olduğuna dair iddialarına dayanarak, devletlerin normal sürelerinin yüzyirmi yılı aşamayacağını söyler. Mukaddime, C. I, sh. 457-61.

(73) Mukaddime, C. I, sh. 365.

itaatını yanlış yorumlayıp onları hor görmeğe başlayınca da halk ayaklanır, ya o soydan başka birini hükümdar yapar ya da sevilip sayılan başka bir soyun başa geçmesine çalışır. Böylece her asalet ve buna bağlı olarak da devlet «kurucu», «sürdürücü», «taklitçi» ve «yıkıcı» olmak üzere dört kuşaktan sonra yıkılır (74).

Bu yıkılış bazen bir soyun erken bozulması ile çabuklaşabilir, bazen de asalet altınca yedinci kuşaklara kadar uzandığından devlet hayatı daha uzun sürebilir (75). Yıkılışı geciktiren en önemli sebeplerden birisi de, uzun süre başta bulunan hükümdar soyuna ve yerleşmiş düzene karşı halkta itaat alışkanlığının yerleşmesidir (76). İbni Haldun'a göre devletlerin diğer çöküş sebeplerini şöyle özetleyebiliriz: Yerleşik hayat zamanla hükümdar soyunda israf ve kötü idare alışkanlıkları yaratır. Hükümdar halktan uzaklaşmaya, işlerini araçlar (mabeyn) vasıtasıyla gördürmeğe başlar (77). Bu kötü idare ve israf sonucu ülkenin iktisadî dengesi sarsılır. Masrafları karşılamayan devlet gelirini artırmak için yeni yeni ağır vergiler ve vergi cezaları konmağa, asker sayısını azaltarak tasarrufta bulunma gibi yanlış tedbirler alınmağa başlanır. Bu durumda halk gittikçe fakirleşir ve hükümete olan güvenini kaybeder (78). Hükümdarın madden ve ahlâken düşkünlüğü idare mekanizmasını ele geçiren kişilerde ve rakip soylarda iktidar hırs ve çatışmalarını körükler. Her yönden sarsılmış, zayıflamış merkezî otoritenin sınır illerini koruyamaması, oralara asker gönderememesi sonucunda o bölgelerdeki valiler ve beyler kendi bağımsızlıklarını ilân ederler. Böylece ihtiyarlayan devlet ya parçalanma ya da bölünme sonucu çöker gider, çoğu kere de çevrede yaşayan ve asabiyye bağı kuvvetli savaşçı bir göçebe bir cemiyet tarafından ele geçirilir ve yerine yeni bir devlet doğar Ancak kurulan bu yeni devlet te kaçınılmaz sonuçtan kurtulamaz (79).

### S O N U Ç

İbni Haldun büyük eserini yazdığı sıralarda islâm siyaset ve felsefesi bir gerileyiş ve çöküş içerisindeydi. Herşeyin dinî ilkeler-

(74) Mukaddime, C. I, sh. 365-67, 458-60.

(75) Devlet hayatının uzunluk veya kısalığı bazen nüfusun azlık ve çokluğuna; asabiyye bağının kuvvetine bağlı olabilmektedir. Misaller için bkz. Mukaddime, C. I, sh. 438-41.

(76) Böylece İbni Haldun, günümüzde «sosyal adalet» denen durumu daha o zaman görmüş ve belirtmiştir. Bkz. Topçuoğlu, H., a.g.e., sh. 359.

(77) Mukaddime, C. I, sh. 95-97.

(78) Mukaddime, C. I, sh. 453-56, C. II, sh. 93, 114-15, 327-30.

(79) Mukaddime, C. II, sh. 99, 116-18.

le açıklandığı bir ortamda sosyal gerçekliğe gözlem metodunu (80) hiç kimseden etkilenmiyerek uygulama başarısını gösteren İbni Haldun çeşitli alanlarda Batılı düşünürlerin öncüsü olarak görülmüş, fikirleri Machievelli, Vico, Gibbon, Montesquieu, Abbè de Mabby, Ferguson, Condorce, Comte ve Bodin'in fikirleriyle karşılaştırılarak aynı seviyede kabul edilmiştir (81). Gumpłowicz, İbni Haldun'un gözlemlerindeki doğruluk ve derinliğin yalnız kendi zamanındaki hıristiyan Avrupa'nın değil, yakın çağların siyasî ve tarihî eserlerinde beliren gözlemlerle yarışabileceği kanaatini savunmaktadır (82). Toynbee de onu teyid edercesine, «İbni Haldun'un tarih felsefesini formüle ettiği Mukaddime ve Cihan Tarihi, kendi çeşitleri içersinde, bugün de dahil olmak üzere herhangi bir yer ve zamanda dehalarca yaratılan eserlerin şüphesiz ki en büyüğüdür» (83) demektedir.

İbni Haldun'un gözlem alanı, zamanındaki erkek soyuna dayanan arab ve berberî devletçiklerle, monarşik sultanlıklarla sınırlıdır. Bu kapsamsal cemiyetleri iyice inceleyen düşünür, cemiyet ve devlet ayrımını daha XIV. yüzyılda farketmiş ve bunu modern sosyologlar seviyesinde açıklamıştır. Cemiyet hayatının ve hukukun devletten önce olduğu, henüz teşkilatlanmamış cemiyetlerin dahi yazılı olmayan örf hukuku ile düzenini sağladığı hakkındaki sosyologlarının çalışmaları ile doğrulanmıştır.

Devleti gerçek sosyal yapısı ile ele alan İbni Haldun, onu Aristo gibi «müşterek hayrı sağlama» gayesi ile kurulmuş bir topluluk olarak tanımlamakla yetinmemiştir. Ona göre devletin gerisinde çeşitli sosyal olaylar ve olgular vardır : Soylar veya cemiyetler arası rekabet, savaş, iktidar hırsı, korunma arzusu v. s. devletin kurulma sebeplerinden birisi veya birkaçını teşkil etmektedir. İşte devletin müşterek hayrı gerçekleştirme görevi, bu sayılan sebeplerden birinin veya birkaçının etkisiyle kurulduktan sonra başlamaktadır. Böylece İbni Haldun, Aristo'nun aksine, devlette ortaya çıkan değer ile devletin kurulmasına sebep olan olay ve olgu-

- 
- (80) R. Maunier; İbni Haldun'un araştırmalarında bugünkü anlamda müsbet metodu değil de, büyük arab filozof ve bilginlerinin tabii bilimlere ve tıbbı uyguladıkları gözlem metodunu kullandığını ileri sürmektedir. Bouthoul naklediyor. a.g.e., sh. 15.
- (81) Rosenthal, E. : a.g.e., sh. V; Shimmel, A. : a.g.e., sh. XVII, Toynbee, A. : a.g.e., sh. 321
- (82) Gumpłowicz : «Birinci Kısım için Lahika, İbni Haldun Hakkında bir Tetkik» (Çev. Z. Fahri); a.g.e., sh. 86.
- (83) Toynbee, A. : a.g.e., sh. 322.

ları birbirinden ayırabilmiştir (84). Bütün bunlar İbni Haldun'un devleti sosyal gerçeklik içerisinde tüm çıplaklığı ile ele aldığını bize göstermektedir (85).

Çeşitli sosyal ilişkilerin varlığını ve bunların çeşitli sosyal düzenlere yol açtığını görmesi, Comte'den daha açık ve gerçekçi bir şekilde sınırlı ve belirli bir cemiyet kavramını ortaya koyması, basit te olsa cemiyetleri tiplendirmesi; cemiyet hayatında ve değişimlerde rol oynayan tabii ve sosyal etkenlerin rolünü belirtmesi (86) İbni Haldun'un hukuk sosyolojisine olan katkıları arasında sayılabilir. Düşünürün doğrudan doğruya etkilediği Gumpłowicz, Ratzenhofer, ve Ward gibi XIX. yüzyıl sosyologları, ne yazık ki, onun yalnız mücadele teorisi üzerinde durarak, göç, kültür ilişkileri, zihniyet değişimleri hakkındaki görüşlerini ihmal etmişlerdir. Mücadele teorisinin günümüzdeki temsilcisi Oppenheimer de İbni Haldun'un sadece ziraî reform programı üzerinde durmaktan ileriye gidememiştir (87).

(84) Topçuoğlu, H. : a.g.e., sh. 360.

(85) Bu bakımdan Machievelli ile İbni Haldun arasında benzerlikler bulunmuştur. Gerçekten her ikisi de devletin siyasî ve tarihi temelleri üzerinde durmuşlar, devlete yararlı olduğu nisbette siyasete değinmişlerdir. Ancak, Machievelli din, hukuk, örf ve adetlere devletin, daha doğrusu Prensin gayesine hizmet ettiği derecede önem verir. İbni Haldun ise bunları devlet ve cemiyet hayatında gerçekten etkili faktörler olarak ele alır. Machievelliye göre devletin menfaati ön plandadır; diğer faktörler ve ahlâk devletin yararına bertaraf edilebilir. İbni Haldun ise devlet hayatında ahlâkın düzenleyici rolünü kabul eder. O, Machievelli gibi hükümdarlara siyasî öğütlerde bulunmamakla beraber, eserinde devlet yararına olsun olmasın kaba kuvvet belirtilerini, cinayeti ve ihaneti yerer. Machievelli için başlıca gaye politika olduğu halde İbni Haldun için değildir. O, devleti bir kültür bütünü olarak daha geniş açıdan inceler. Her ikisinin de birleştikleri en önemli noktalar araştırma ve incelemelerinde gözleme dayanakları ve Orta Çağ gibi dinin ağır bastığı bir zamanda din ve devleti ayrı ayrı ele alarak inceleyebilmeleridir. Bkz. Rosenthal, E. : a.g.e., sh. 112 - 12.

(86) İbni Haldun, fizik çevrenin, coğrafi ve iklim şartlarının sosyal teşkilatlanma üzerindeki etkilerini Montesquieu'dan; çevreye uyuma fenomenini Darwin'den önce görmüş; tarihî maddeciliğin öncülüğünü yapar gibi, çeşitli cemiyetlerin örf âdet ve fikirlerinde görülen farklılığın, bunların herbirinin hayatlarını sürdürmek için dayandıkları geçim şekillerine bağlı olduğunu belirtmiş; din müessesesinin de devleti açıklayan değil, fakat devlet hayatında rol oynayan etkenlerden sadece birisi olduğu gerçeğini çekinmeden söylemiştir. Bkz. Becker and Barnes : a.g.e., sh. 277 - 78; Bouthoul, G. : a.g.e., sh 30.

(87) Becker and Barnes : a.g.e., sh. 267.

İbni Haldun'un devlet görüşünde tarihçi bir determinizm göze çarpmaktadır ki, bu onun araştırma ve incelemelerinde kendi zamanında çabuk kurulup çabuk göçen arap ve berberî devletçikleri ile bağlı kalmasından ileri gelmiştir. İbni Haldun, Hegel'in diyalektiğini hatırlatır bir şekilde, doğup gelişen devletlerin, gelişmelerinin en yüksek noktalarının çöküntünün başlangıcını teşkil ettiğini söylemektedir. İşte devletlerin daima çöküntüye giden bir yolda değişip geliştikleri hakkındaki bu görüşü tamamen yanlıştır. Bu hata, biraz önce belirttiğimiz gibi, İbni Haldun'un gözlem alanının sınırlı ve dar olmasından ileri gelmektedir. Ancak onu tam bir determinist olarak nitelemek de doğru değildir. Çünkü İbni Haldun göçebe hayattan yerleşik hayata, yerleşik hayattan da devlete doğru giden bir evrim kanununun mutlak varlığı iddiasında değildir. Çünkü, bazı göçebe kavimlerin alıştıkları hayat şeklinin onlarda yerleşik hayata geçme arzusunu öldürebileceğini, her yerleşik cemiyetin devlet kuramayacağını zaman zaman söylediğini görmekteyiz.

İbni Haldun'un bugün çeşitli sosyal bilim dallarının konularını teşkil eden çeşitli olay ve olgu gruplarının hepsini tam bir açıklığa ulaştıramadığını daha önce belirtmiştik. İbni Haldun'un kendisi de bu gerçeğin farkındadır. Nitekim Mukaddime'nin sonuna yazdığı şu cümlelerle kendi yeteneklerinin sınırlı olduğunu kabul etmiş ve diğer bilim adamlarının çalışmalarının kendi noksanlarını tamamlamasını dilemiştir :

«Tanrının doğru düşünce ve açık bilgi bağışladığı kulları bizden sonra yetişerek bizim bu eserde yazdığımızdan ve anlattığımızdan daha geniş ve dahaderin surette bu bilginin meselelerini incelemeler ümidindeyiz. Bir bilgiyi ilk önce ortaya koyan kimsenin ödevi o bilginin konularını tayin etmek, kısımlarını ayırmak, o bölümlerde incelenen konular hakkında söz söylemektedir. O kimseden sonra yetişenler ise o bilgiyle olan meseleleri azar azar o bilgiye eklerler ve onu bu yolda ilerletirler» (88).

## B İ B L İ Y O G R A F Y A

- ABADAN, Prof. Dr. Y.** : Devlet Felsefesi, Ank. 1959.
- BECKER, H. - BARNES, H.E.** : Social Thought from Lore to Science, 2nd ed. Vol. I, Washington, 1952.
- BOUSQUET, G. H.** : Les Textes Sociologiques et Economiques de la Mouqaddima, Paris, 1965.
- BOUTHOU, G.** : Ibn-Khaldoun Sa Philosophie Sociale Paris 1930.
- İBNİ HALDUN** : Mukaddime (Çev. Zâkir Kadiri Ugan), İstanbul, 1954.
- ROSENTHAL, E.** : Ibn Khalduns Gedanken Über den Staat, München und Berlin, 1932.
- SHİMME, A.** : Ibn Chaldun, Tübingen, 1951.
- TOPÇUOĞLU, Prof. Dr. H.** : Hukuk Sosyolojisi Dersleri, Ankara, 1963.
- TOYNBEE, A. J.** : A Study of History, Vol. III, London, 1948.
- ÜLKEN, H. Z. - Z. Fahri** : İbni Haldun, İstanbul, 1940.
- ZİYAEDDİN FAHRİ** : İbni Haldun, İş, c. 14-19.
- ZİYAEDDİN FAHRİ** : İbni Haldunun Eseri, İş, C. 5, S. 18.