

Derleme Makale
Review Article

MUKADDİME'DE İNSAN, TOPLUM VE TOPLUMSAL YAŞAM
ÜZERİNE İNCELEME

Aslı COŐKUN*
Muhammed Ali CANKATAR**

Öz: Mukaddime'nin başlı başına sosyolojik bir çalışma olduğu söylenebilir. İbn-i Haldun yazmış olduğu Mukaddimesinde seleflerinin sosyo-ekonomik ve siyasal görüşlerine ciddi eleştiriler yapmış olsa da eserlerinde onların izlerini de taşımaktadır. Mukaddime diğer taraftan da haleflerine ışık tutacak ciddi görüşler barındırmaktadır. İbn-Haldun Mukaddimesinde sosyo-ekonomik ve siyasal sorunları akıl süzgecinden geçirerek kutsal kitabın öğretisi çerçevesinde yeniden yorumlamıştır.

Bu çalışmada İbn Haldun'un eseri olan "Mukaddime" de yer alan sosyo-ekonomik ve siyasal görüşler incelenmiştir. Mukaddime'de dile getirilen görüşler, eserin yazıldığı çağın şartları da göz önünde bulundurularak yeniden yorumlanmıştır. İbn-i Haldun'un sosyo-ekonomik ve siyasal görüşleri siyasal düşünceler tarihi çerçevesinde irdelenmiştir. Çalışmada bir taraftan Mukaddime'nin kendisinden önce dile getirilen sosyo-ekonomik ve siyasal görüşler ile olan benzerlikleri sorgulanırken, diğer taraftan da daha sonrasında çeşitli bilim insanları tarafından dile getirilen görüşlerde Mukaddimenin izleri aranmıştır.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Toplum, Sosyal Hayat, Otorite, Ekonomik Faaliyetler.

A STUDY ABOUT HUMAN, SOCIETY AND SOCIAL LIFE IN
MUQADDIMAH

Abstract: It can be said that the Muqaddimah is a sociological work in its own right. Although Ibn Khaldun criticized the socio-economic and political views of his predecessors in his Muqaddimah, he reflects their views in his writings too. On the other side, Muqaddimah has serious opinions that shed light on its successors. Ibn Khaldun reinterpreted the socio-economic and political problems in his Muqaddimah not only within the teaching of the holy book but also in a rational sense.

In this study, the socio-economic and political views of Ibn Khaldun in his work "Muqaddimah" were examined. The opinions expressed in the Muqaddimah were reinterpreted in line with the conditions of its century. Ibn Khaldun's socio-economic and political views were scrutinized within the framework of the history of political thought. On the one hand, the similarities of the socio-economic and political opinions of Ibn Khaldun were interrogated with his predecessors. On the other hand, the effects of views of Ibn Khaldun on the opinions of his successor were put under the scope.

Keywords: Human, Society, Social Life, Authority, Economic Activities.

* İstanbul Sancaktepe Belediyesi Teftiş Kurulu, Müfettiş. e-mail: mufettisasli@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4560-2286

** İstanbul Sancaktepe Belediyesi, Başkan Yardımcısı. e-mail: malicankatar@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5414-8911

Geliş Tarihi: 02 Ağustos 2018
Received: 02 August 2018
Kabul Tarihi: 15 Kasım 2018
Accepted: 15 November 2018

I. Giriş

İbn Haldun'un yedi ciltlik eseri "*Kitâbü'l-İber ve Divânü'l-Mübtedâ ve'l-Haber fî Ahbâr-ı Mulûki'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsârahum Zevi's- Sultâni'l-Ekber*" üç bölümden oluşmaktadır. Eserden daha ünlü olan bölüm ise aynı zamanda "*Kitâbü'l-İber*"in birinci cildi olan Mukaddime'dir. İbn-i Haldun; psiko-sosyal ve siyasi olarak birçok gözleme dayandırdığı tarih felsefesi ile devlet kuramını bu eserde kaleme almıştır (Gültekin, 2016: 277-293).

İbn-i Haldun'un eserlerini yazarken kendisinden önceki düşünürlerden etkilenip etkilenmediği hususunda iki görüş hâkimdir. Birinci görüşe göre İbn-i Haldun kendinden önceki düşünürlerden hiç etkilenmemiştir. Mukaddimesinde her ne kadar Yunan Filozofları Aristo ve Platon'dan ve yine Farabi başta olmak üzere bir kısım İslam düşünürlerinden bahsetmiş olsa da bunlar genellikle eleştirel niteliktedir (Gürkan, 1967: 226). İkinci görüşe göre ise İbn-i Haldun kendinden önceki Yunan filozoflarını ya da İslam düşünürlerini her ne kadar sert bir üslupla eleştirse de kendi düşüncesinin temelini bu insanların bir kısım görüşleri oluşturmaktadır (Yıldız, 2010: 39). Çalışma bu tartışmalara ışık tutacak nitelikte olup İbn-i Haldun'un Mukaddimesinde geçen görüşleri analiz edilerek eski öğretisi ile etkileşimin boyutları ortaya konmaya çalışılacaktır.

Mukaddime tarih felsefesi adına ortaya konan ilk yapıttır. Çünkü Voltaire tarafından ilk kez 1765 senesinde literatüre kazandırılan ve dar manada tarihin felsefi çalışması anlamına gelen bu öğretinin bütün karakteristik özelliklerini bünyesinde barındırmaktadır. Burada vurgulamak gerekir ki tarih felsefesi, felsefi fikirlerin tarihsel bağlamında gelişiminin incelenmesi olan felsefe tarihi ile karıştırılmamalıdır (Walsh, 1984: 2). Dawood Mukaddime'yi bu zaviyeden aşağıdaki şekilde yorumlamıştır: "*Herhangi bir tarihinin, insanın politik ve sosyal örgütlenmesinde meydana gelen değişikliklerde bir örüntü bulması için yapılan en erken girişim olarak kabul edilebilir. Akılcı yaklaşım ve analitik yöntemiyle, eseri ayrıntılı olarak, geleneksel tarih yazıcılığından neredeyse tamamen uzaklaşmayı, geleneksel kavramları ve klişeleri atmayı ve yalnızca olayların kronolojisinin ötesinde bir açıklamayı ve dolayısıyla bir tarih felsefesini aramayı temsil eder.*"

Çağdaş felsefede, eleştirel tarih felsefesi (analitik olarak da bilinir) ile spekülâtif tarih felsefesi arasında bir ayırım yapılmaktadır. Bu tasnif hiç şüphesiz İngiliz felsefe tarihçisi Broad'in eleştirel felsefe ile spekülâtif felsefe arasındaki ayırımından türetilmiştir (Gruner, 1972: 283). Kant'ın eleştirel felsefe yaklaşımına bakıldığında İbn-i Haldun'un Mukaddimesinde daha önce de zikredildiği üzere eleştirel yaklaşımı onun eleştirel bir tarih felsefecisi olduğunu göstermektedir. Çünkü Kant'a atfedilen eleştirel felsefenin temel görevi, bilgiyi meşrulaştırılmak yerine eleştiri olarak görmektir. Bu görüşe göre, filozofların temel görevi, gerçeklik hakkındaki teorileri ortaya koymak ve göstermek değil, felsefenin kendisi de dahil olmak üzere tüm teorileri eleştirel bir incelemeye tabi tutmak ve geçerliliğini ölçmektir. Farabi'nin faziletli şehirden bahsederken bu yaklaşımın toplumsal gerçeklikle bağdaşmadığını açıkça vurgulayarak eleştirmesi bunun en bariz göstergesidir (Gürkan, 1967: 226).

İbn-i Haldun tarihçi yönü ile Yunan tarihçi Tukididis ile sürekli bir şekilde karşılaştırılsa da her ikisini birbirinden ayıran en önemli fark İbn-i

Haldun'un tarihi olaylara felsefik açıdan bakmasıdır. Oysa Tukididis kendisi ile çağdaş tarihçi Herodotus'un yalnız tarih anlatımlarından farklı olarak olayların siyasi yönünü de ele almıştır fakat hiçbir zaman insanın ve çevrenin yaşanan olaylar içerisindeki rolünü irdelememiştir.

Mukaddimenin genel çatısını “umran” ve “asabiyet” kavramları oluşturmaktadır. Oysa bu kavramlar dünya literatürüne İbn-i Haldun'dan çok sonra girmiştir. İbn-i Haldun'un “umran” kavramı dünya literatüründe “civilization” olarak tercüme edilmiştir. Türkçede “medeniyet” olarak tercüme edilen “civilization” ya da “civilisation” kavramı dar manada birçok faktör tarafından ortak bir şekilde karakterize edilen karmaşık toplumu ifade eder (Felipe, 2001: 25). Schweitzer medeniyeti aynı paralelde toplumsal ilerlemenin genel toplamı olarak tanımlamaktadır. Mukaddime'de İbn Haldun; kendi döneminin verilerini de kullanarak, bir devletin var oluşunu, güçlenişini, zayıflamasını ve nihai olarak yıkılışını, tek yönlü bir bakış açısıyla değil, toplumun bütün unsurlarının etkili olduğu bir süreç içerisinde ele alır. Bunu, “Umran ilmi” olarak adlandırır ve belirli aşamalar ile açıklar (Oruç, 2010: 130). Bütün tanımlarda bir bütün halinde incelendiğinde İbn-i Haldun'un umran kavramı ile batılı filozofların civilization kavramı arasında bir fark olmadığı görülmektedir. Civilization kavramı Fransız literatüründe ilk kez 1757 senesinde Victor Riqueti ve İngiliz literatüründe Adam Ferguson tarafından kullanıldı. Fransız devrimi yıllarının en popüler kelimelerinden biri olan “civilization” yine toplumun bir bütün olarak ilerlemesi anlamına geliyordu (Velkley, 2002: 11-30). Massimo Campanini İbn-i Haldun'un umran kavramı ile medeniyetin analizi, büyümesi ve gerilemesine ilişkin teorileri etkilediğini belirtmektedir (Campanini, 2005: 75).

İbn-i Haldun'un mukaddimesinde kullandığı asabiyet kavramının kökü olan asabe kelimesi Arapçada tutmak anlamına gelmektedir. İbn-i Haldun bu kelimeyi çeşitli anlamlar yükleyerek kullandığı için çeşitli bilim insanları bu kelimeyi farklı şekillerde yorumlanmıştır. Örneğin müşterek bir fikir etrafında toplanmak olarak yorumlandığı gibi topluluğu bir arada tutan bir enerji olarak değerlendirilmiştir. Milliyetçilik gibi daha basite indirgeyenler olduğu gibi Toynbee gibi asabiyeyi birlik ruhu olarak literatüre kazandıran bilim insanları da olmuştur. Bütün bu yorumlardan bağımsız olarak asabiyet kavramına farklı bir açıdan daha yaklaşılabilir. Birincisi tutmak anlamına gelen asabiyet kavramını İbn-i Haldun toplumun bireyleri arasında koherent bir ilişkinin olması gerektiğine vurgu yapmasını meselenin merkezine oturttuğumuzda Avrupa Birliğinin temel prensiplerinden biri olan kohezyon ile İbn-i Haldun'un asabiyeti arasında sıkı bir ilişki olduğu ortaya çıkacaktır. Kimya ilminde su örneğinde olduğu gibi benzer moleküller arasındaki çekim gücünden etkilenecek sosyal bilimlere uyarlanan bu kavram sosyal kohezyon olarak adlandırılmaktadır. Sosyal kohezyon bir sosyal grubun üyelerinin birbirine sıkıca tutunması ile ortaya çıkar. Bu tutunma çok yönlü bir süreç olsa da dört ana bileşene ayrılabilir: sosyal ilişkiler, görev ilişkileri, algılanan birlik ve duygular. Bir toplumda koherent ilişki ne kadar güçlü ise toplumun üyelerinin sosyal sorunları birlikte çözmedeki istekleri daha güçlüdür. Nasıl ki İbn-i Haldun birçok kabile tarafından oluşan toplumun bir arada yaşayabilmesini asabiyete bağlamışsa Avrupa Birliği de çok uluslu yapısının devamlılığının kohezyon prensibi ile mümkün olduğunu açıklamaktadır (Forsyth, 2010: 188-

122). Avrupa Birliği Antlaşması'nın 3. maddesinde geçtiği üzere: “Birlik; ekonomik, sosyal ve yersel uyumu ve üye devletler arasında dayanışmayı destekler.” ibaresindeki uyum kelimesi kohezyon ile ifade edilmektedir.

Diğer taraftan Emile Durkheim'in sosyal olgusu (*social fait*) ile İbn-i Haldun'un asabiyeti arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Durkheim sosyal olguyu: “...ister sabit olsun ister olmasın, bireyin dışsal bir kısıtlama uygulayabilmesi için herhangi bir davranış biçimidir, ya da belirli bir toplumun bütünü boyunca genel olan, bireysel tezahürlerinden bağımsız olarak, kendi başına var olan bir eylemdir” (Durkheim, 1982: 59) şeklinde tanımlamaktadır. Kongar bu paralelde Durkheim'in sosyal olgusunu “bireyin üzerine belli davranışların yapılması için dış bir baskı” olarak yorumlamaktadır. Bu yorumdan hareketle söylenebilir ki asabiyet ile sosyal olgu meşruiyet açısından bir fark olsa da sonuç açısından hiçbir fark bulunmamaktadır (Kongar, 1996: 33).

Umran ve asabiyet kavramları günümüzde hüküm süren modern ulus devlet tanımlarında da karşılık bulmaktadır. Diğer taraftan İbn-i Haldun'un özellikle “umran” konusunu açıklarken kullandığı toplumsal argümanlar - eğitim, iktisat, siyaset, toplumsal uzlaş, şehirleşme, devletin ve yöneticinin görevleri vb.- eserin yazılışı üzerinden altı yüz yıl geçmesine rağmen güncelliğini korumaktadır.

Mukaddime'nin amacı, birçok alanda gerçekleşen bireysel ve toplumsal değişimleri, özellikle devletlerin yükseliş ve çöküşleriyle ilgisi açısından, somutu soyuttan ayıracak eleştirel bir yaklaşım vasıtasıyla anlamaktır. Bu amaçla, sosyal organizasyon şekilleri, dayanışma ve otorite çeşitleri gibi olguları hesaba katarak bir teori geliştirmiştir (Alatas, 2006: 125). Onun sisteminin temel tartışma alanını Mukaddime'de şu başlıklar altında görmekteyiz:

- Genel olarak sosyal organizasyon toplumsal iş bölümü (*umran*),
- Konar-göçer (Bedevi) toplumun yaşayışı (*el-umrânü'l-bedevi*),
- Devlet, sultanlık ve hilafet otoritesi,
- Yerleşik toplum,
- Zanaatlar, geçim sağlama yolları,
- İlimler ve bu ilimlerin tahsili (Haldun, 2004: 29-30).

II. Mukaddime'de Toplumsal Yaşam

A. Mukaddime'de İnsan

İbn Haldun'un düşünce dünyasında insan; medeniyetlerin kurucu öznesidir. Devletlerin ömrünü dahi insan argümanına bağlamaktadır. Eğitim konusunda dile getirdiği görüşler teorik olmaktan ziyade, insan öznesi ile şekillenen ve fiili tecrübelerden oluşturduğu görüşlerdir. Bu bakış açısı din, ekonomi, siyaset konularında da geçerlidir. Tasavvuf konusunu, mutasavvıflar üzerinden eleştirir. Ticaret konusundaki eleştirilerinin odağında tüccarlar vardır, siyaseti de insan faktörüne bağlı algılamış ve o şekilde aktarmıştır (Demircioğlu, 2013: 44). İbn-i Haldun bu yaklaşımı tanrısal ve doğal düzen yaklaşımını reddetmiş ve insanı merkeze koymuştur. Dolayısıyla ona göre insan hem devletlerin hem kurucu öznesidir, hem varlık nedenidir ve hem de bekasının koruyucusudur. Bu yönü ile Thomas Hobbes ile başlayıp John Locke,

Jean-Jacques Rousseau, Baron de Montesquieu ile devam eden ve Immanuel Kant ile taçlanan insan eksenli bir devlet anlayışına da öncülük etmiştir. Ancak belki burada söylenebilir ki bu fikir insanların bireyciliğe ciddi atıfta bulunmalarına karşın bireycilik İbn-i Haldun'un Mukaddimesinde hak ettiği yere sahip değildir. Yukarıda sıralı filozofların görüşlerine çalışmanın ilerleyen bölümlerinde detaylı bir şekilde yer verilecektir.

İbn Haldun İslami bakış açısına sahiptir. İbn-i Haldun'a göre insanlar; ihtiyaçları olan gıda maddelerini elde etmek, vahşi hayvanlardan korunmak vb, problemleri çözebilmek için yakın çevresi ile dayanışma içinde olmak zorundadır (Ülken, 1998: 231). Elbette ki dayanışma hem İslam hem de Hristiyan öğretilerinde önemli bir yere sahip bir kavramdır. Ancak bunun sosyal boyutu ile irdelenmesi ve sosyoloji ilmi çerçevesinde yorumlanması batıda İbn-i Haldun'dan çok daha sonradır. Bayertz'e göre dayanışma, çağdaş felsefede ortaya çıkan bir kavramdır, etik ya da politik felsefenin çeşitli alt alanlarında devam eden çalışmalara tabidir. Bu çerçevede ilk ciddi felsefi yorumlama Emile Durkheim tarafından "Toplumsal İş Bölümü (*The Division of Labor in Society*)" adlı eserinde dile getirilmiştir. Durkheim bu çalışmasında dayanışmayı mekanik ve organik olmak üzere ikiye ayırmıştır. Mekanik dayanışma sergileyen bir toplumda, onun bütünlüğü ve bütünleşmesi, bireylerin homojenliğinden kaynaklanmaktadır. İnsanlar benzer iş, eğitim ve dini eğitim ve yaşam tarzı ile bağlı hissederler. Mekanik dayanışma normalde "geleneksel" ve küçük ölçekli toplumlarda çalışır. Daha basit toplumlarda (Ör.: Aşiret) dayanışma genellikle akrabalık bağlarına dayanır. Organik dayanışma, işin uzmanlaşmasından ve insanlar arasındaki tamamlayıcılıktan doğan "karşılıklı" ve "modern" ve "endüstriyel" toplumlarda meydana gelen bir gelişmeden kaynaklanır (Durkheim, 1983: 70-111). İbn-i Haldun bu denli bir tasnife tabi tutmamış ancak yaklaşımı ile her iki tasnifi de bünyesinde barındırmış ve gelecekteki felsefi yorumlara ışık tutmuştur.

İbn Haldun'a göre toplu yaşamı zorunlu hale getiren üç ana sebep olan gıda, güvenlik ve ünsiyet yani dostluk ihtiyaçlarıdır. Bu sebeplerle bir araya yaşayan bireylerin meydana getirdiği ortaklığa "içtima" denir. İbn-i Haldun'un düşünce sisteminde içtima kavramı, "medeniyet" ve 'umran' kavramlarıyla aynı anlamı ifade eder (Şentürk, 2009: 33-50). İbn-i Haldun sıraladığı bu ihtiyaçlar hiyerarşisi ile Maslow'dan çok önce sosyal bir gerçekliği dile getirmiştir. Maslow'un beşli ihtiyaç hiyerarşisinin ilk üçü olan fizyolojik ihtiyaçlar, güvenlik ve aidiyet duygusu İbn-i Haldun'un yaklaşımı ile bire bir örtüşmektedir. Diğer iki ihtiyaç olan saygı ve kendini gerçekleştirme ise İbn-i Haldun'un felsefesinde farklı zaviyelerden dile getirilmiş kavramlardır (Haldun; 2004: 79-80).

Mukaddimeye göre genel olarak insanı yukarıdaki gibi tarif eder ve ondan medeniyetler kurmasını bekler. Medeniyet kurmanın ve devam ettirmenin yolu ise toplumsal iş bölümünün gerçekleştirilebilmesine bağlıdır. Durkheim bu noktada konuyu biraz daha açmaktadır. Durkheim'e göre toplumsal iş birliğinin işlevi uygarlık üretmek değildir. İşbirliğinin ana işlevi toplumda kohezyonun (Mukaddime'de asabiyet) rolüne benzer bir fonksiyon üstlenmesi ve toplumun bütün dinamiklerini harekete geçirmesidir (Durkheim, 1983: 100-110). Ancak görüldüğü üzere İbn-i Haldun toplumsal gelişimi tetikleyecek her konuda kafa yormuş ve fikir beyan etmiştir. Beyan ettiği bütün

fikirler daha sonrasında büyük düşünürler tarafından merceğe altına alınmış ve bir toplumsal doktrine dönüşmüştür.

B. Sürdürülebilir Toplum İçin İş Bölümü

İnsanlar hayatlarını sürdürebilmek için zaruri olarak birlikte yaşamak zorundadırlar. Bu yüzden İbn Haldun, üzerinde fazlaca durduğu ve iktisadi faaliyetlerin en önemli başlangıç noktalarından biri olarak gördüğü “umran”ı insanları bir araya getiren ve örgütlü bir biçimde aktive eden çok güçlü bir mekanizma olarak değerlendirir (Albayrak, 2006: 9).

Her toplumda ortaya çıkan iş bölümü ve uzmanlaşmanın aynı olamayacağı, farklı toplumlarda farklı dayanışma şekillerinin mevcut olacağını söylemektedir (Haldun, 2004: 280). Bu söylemini destekleyen bir biçimde umranı, “bedevi” ve “hadari” umran olarak ikiye ayırmaktadır (Kozak, 1999: 135).

Bedeviliği, ortaya çıkma, ilk olma anlamında tanımlamakta ve genellikle göçebelik için kullanılmaktadır. Hadariliği ise şehir, kasaba, beldeye yerleşmiş olma olarak tanımlamakta ve genelde yerleşik hayat anlamında kullanılmaktadır. Hayatta kalmak için zorunlu iş birliği halinde olan bedevi toplumlarda iş birliği ve dayanışma genellikle basit, yok denecek kadar az düzeydedir. Çiftçilik ve hayvancılıkla geçinen bedevi toplumlar geçinmeleri için mecburi gördükleri işleri yerine getirebilmek için iş birliğine başvurumaktadırlar. Bu nedenle de bu toplumlarda uzmanlaşma çok fazla gelişmemiştir. İhtiyaç duydukları düzeyde üretim yapan bedeviler iktisadi faaliyetlere çok meyilli değillerdir. Bu durumun sonucu olarak da iktisadi faaliyetlerin temel amaçlarından olan kar ve kazanç elde etme amacı ve hırsı bu tip toplumlarda gelişmemiştir. İnsanı kötü ahlaklı yapabilecek duygu ve düşüncelerden olan hırs, aşırı rekabet, kurnazlık, aldatma gibi davranışlara sahip olmayan bedevi toplumlar refah açısından zengin olamazlar ancak ahlaki açıdan oldukça zengindirler (Erdem, 2011: 53).

Göçebe yaşam tarzına sahip olan ve genelde çiftçilik, hayvancılık gibi temel faaliyetlerde bulunan ve aşırı üretim yapmayan bedevi toplumlar, iş bölümü ve dayanışma faaliyetlerini düzgün bir şekilde yapabilirlerse gitgide hadarileşmeye başlarlar. İş bölümü ve uzmanlaşmanın sonucu olarak ihtiyaç fazlası üretim yapan toplumlar ürettikleri bu ürünleri satarak kazanç elde ederler. Kazanç elde ettikçe ve ihtiyaçları giderildikçe daha farklı ihtiyaçlara gereksinim duyan, farklı zevk ve hazları tatmak isteyen toplumlar, refah düzeyleri arttıkça daha az çalışmak ve daha rahat bir yaşam sürmek isterler (Erol, 2012: 51).

İbn-i Haldun’un toplumsal iş birliği kapsamında toplumu iki kısımda tasnif etmesi ile yukarıda genişçe yer verilen Emile Durkheim’in mekanik ve organik dayanışma yaklaşımı arasında sıkı bir ilişki olduğu görülmektedir. İbn-i Haldun’un bedevi toplumu ile Emile Durkheim’in küçük toplum yapıları arasındaki en büyük benzerlik ise her ikisinin de bu iki toplum yapısındaki iş birliğini basit olarak tanımlamalarıdır. Yine Emile Durkheim’in modern toplumu ile İbn-i Haldun’un hadari toplumu arasında ki en büyük benzerlik ise ikisi karmaşık yapısına ve hedeflerine ilişkin tanımların örtüşmesinden kaynaklanmaktadır. Konuyu biraz daha basite indirgersek Emile Durkheim eserini o yüz yılda ve aynı coğrafyada yazmış olsaydı kuvvetle ihtimaldir ki

İbn-i Haldun'un kullandığı terimleri kullanacaktı ve çerçevesinin onu çizdiği gibi belirleyecekti. İbn-i Haldun'u hem doğuda hem de batıda büyük bir filozof yapan ise işte bu öngörüleridir.

İhtiyaçlarını giderebilmek için göçebe hayat süren bedevi toplumların refah seviyeleri yükseldikçe yerleşik hayata geçmeye başlarlar. Yerleşik hayata geçen toplumlar, bedevi toplumlarda olduğu gibi diri ve canlı değillerdir. Zenginlik, refah ve bolluk "Bireycilik felsefesi"ni doğurmuştur. İnsanlar sadece kendilerini düşünür hale gelmiştir. Bu nedenle de insan, toplumun onu sürüklediği yöne doğru savrulur. Toplumdaki ahlaki bozulma, çözülme insanı etkiler ve insanda kent yaşantısının getirdiği olumsuz eğilimlere karşı duramaz, bozulur. Bu durumu anlatmak için, "refah ve hadaretten hâsil olan ahlak, bizatihi bir ahlak bozulmasıdır" demektedir (Uludağ, 1993: 49).

Birlikte yaşama zaruretinden doğan yardımlaşma ve dayanışmanın mevcut olduğu bedevi umrandan farklı olarak hadari umranda (şehirlerde) yardımlaşma ve dayanışma genellikle menfaat ilişkisine dayanmaktadır. Bedevi toplumlar medenileşmeye doğru yol aldıkça çalışma hayatında birçok iş bölümü ortaya çıkmakta ve bu durumun sonucunda da bedevilik döneminde birçok işi birlikte görmeye mecbur olan birey kentte tek bir işte uzmanlaşmak zorunda kalmaktadır. Bu yüzden şehir hayatında insanları ticaret ile uğraşanlar ve sanayi ile uğraşanlar olmak üzere sınıflara ayrılmaktadır (Uygun, 2008: 79).

Genelde temel ihtiyaç malzemelerini şehrin çevresinde yerleşen bedevi toplumlardan temin eden hadariler daha çok uzmanlaşma gerektiren işleri yapmakta ya da yapmak istemektedirler. Geçimini sağlamak için ihtiyaç duyduğu malzemeleri temin edebilen insanlar, lüks ve refah içerisinde yaşayabilmek için çalışmaya ve iş birliğine başvurmaktadırlar. Ancak şehirlerde ortaya çıkan ahlaki bozulmanın sonucu olarak, iyi düşünce ve ahlaka sahip olmayan kişiler kendilerine avantaj sağlamak amacıyla çok rahatlıkla içerisinde buldukları ve iş birliği yaptıkları topluluğun aleyhinde faaliyette bulunabilmektedirler (Falay, 1978: 24).

Kültür terimini Kant aydınlanma kavramı içerisinde (*Enlightenment/Aufklaerung*) yeniden yorumlayıp eğitim ile ilişkilendirirken, Johann Gottfried Herder bütün eğitim ve tecrübelerin toplamı olarak görmüştür (Charles, 2003: 146). Bu her iki aydının görüşlerini de bir potada eriten Wilhelm von Humboldt kültürü bir toplumun dünya görüşü olarak nitelemiştir. Mukaddime açısından bu öğretinin en önemli yanı ise kültürlerin medeni, ilkel ya da bedevi şekilde tasnif edilmesidir. İngiliz düşünür Matthew Arnold de yukarıda zikredilen Alman bilim insanlarına paralel olarak kültürü toplumun bireylerinin sahip oldukları bütün değerleri yansıması olarak görmekte ve toplumsal farklılıkları (medeni ya da bedevi) birer kültür dairesi olarak görmektedir (Matthew, 1965: 30). Bütün bu kültür tanımlamalarını ve yorumlamalarını incelediğimizde İbn-i Haldun'un çok önceden adını kültür koymasa da bir kültür tanımlaması, tasnifi ve analizi yaptığını söyleyebiliriz. Bu analizi ve tasnifi yaparken de bölgesel gelişmişlik farklarının kültürel yapıya etki ettiğini açıkça belirtmiştir. Bu yönü ile de gelişme teorisi (*Development Theory*) alanında da ortaya koyduğu örnekler ayrıca analize muhtaçtır.

C. Ekonomik Faaliyetler

Çalışmanın bu bölümünde Mukaddimede yer alan ekonomik faaliyetlere ilişkin görüşlere yer verilmiştir. Ancak öncelikli olarak burada belirtmek gerekir ki ekonomiye olan önemli katkıları onu bilim dünyasında farklı bir yere taşımaktadır. İbn-i Haldun hali hazırda birçok kişi tarafından ekonominin babası olarak adlandırılan Adam Smith'ten (1723-1790) dört yüzyıla yakın daha önce ekonomiye ilişkin hayati görüşleri nedeniyle ekonomi teorisyenliğinin öncüsüdür. Çünkü İbn-i Haldun, ister üretim ister tedarik ister maliyet olsun, klasik iktisadın tohumlarını atmakla kalmamış, aynı zamanda modern iktisat teorisinin köşe taşları olan tüketim, talep ve faydaya da öncülük etmiştir. İbn-i Haldun'un izlerine sadece Adam Smith'in teorilerinde değil Sir William Petty (1623-1687), David Ricardo (1772-1823), Thomas R. Malthus (1766-1834), Karl Marx (1818-1883) ve John Maynard Keynes (1883-1946) gibi ekonomi teorisyenlerinin eserlerinde de sıkça rastlanmaktadır (Atiyeh ve Oweiss, 1988: 112-113).

İbn-i Haldun ekonomik faaliyetlere ilişkin görüşlerini kutsal kitabın öğretisi doğrultusunda yorumlamıştır. “*Rızkınızı arayınız*” (Cuma, 62/13) ve “*İnsana gayretinden başka bir kazanç yoktur*” (Necm, 53/39) mealindeki ayetler İbn-i Haldun'un ekonomiye ilişkin felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle görüşlerini “rızık” ve “kazanç” kelimeleri etrafında irdelemektedir. Ekonomik faaliyetlerde bulunmak; “rızkınızı arayınız” ayeti ile sabit olan Allah'ın emridir. Çiftçilik ve diğer geçimlik zanaatlarla ilgili bilgiler de insanlara Allah tarafından öğretilmiştir. Bu nedenle ekonomik faaliyetlerin kutsal yönü bulunmaktadır (Göze, 1987: 96).

Rızık ve Kazanç:

Çalışarak veya herhangi bir yolla elde ettiği gelirin, insanın asgari ihtiyaçları karşılayan bölümüne “rızık”, bunun dışında kalan ve sermaye birikimi sağlayan kısmına “kazanç” adını vermektedir (Haldun, 2004: 693). Buradan yola çıkarak İbn Haldun'un kazancı, ihtiyaç fazlası, bir “artı değer” olarak gördüğünü söyleyebiliriz (Haldun, 2004: 520).

Rızık ve kazancın tanımını yapan İbn Haldun'a göre rızık tek bir anlamı yoktur. Rızık bir yandan çalışarak elde edilen gelirin insanların temel ihtiyaçlarını karşılayan kısmı olarak tanımlarken, bir yandan da onu fiilen kullanılan, faydalanılan ve istihsal edilen mal olarak da tanımlar (Haldun, 2004: 698).

İbn-i Haldun'un bu yaklaşımı modern hukukta bir karineye dönüşmüş ve bir ferdin ya da ailenin gelirinin kendi geçimi kadar olan kısmı kanunlarda özel tasnife tabi tutulmuştur. Örneğin İcra İflas Kanununun “Kısmen haczi caiz olan şeyler” başlıklı 83. maddesinde geçtiği üzere “borçlu ve ailesinin geçinmeleri için icra memurunca lüzumlu olarak takdir edilen miktar” şeklindeki ifade bunun en güzel tezahürüdür. Bu uygulama hali hazırda bütün modern hukuklarda mevcuttur. Örneğin Alman Sivil Muhakame Kanununun 81. Maddesinde konu daha da somut hale getirilerek bir kişi ya da ailesi için dört hafta boyunca lazım olabilecek yiyecek ve yakıt başta olmak üzere temel ihtiyaçlara denk gelecek kazanç haciz uygulanamayacağı hükme bağlanmıştır.

Rızık ve kazanç elde etmek için insanların çeşitli geçim yollarına başvurduklarını söylemektedir. Bu yolları da çiftçilik, ticaret ve zanaat olarak adlandırır. İbn-i Haldun'un ekonomi teorisinde emek vardır ve daha sonraki

bölmelerde de detaylı izah edileceği üzere her emeğin makul bir değeri vardır. Emek ile üretilen mal ya da hizmet arasında bir ahlak ilişkisi kuran İbn-i Haldun'un bu görüşü sonraki ekonomi teorisyenleri tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin değer teorisyenleri Adam Smith ve David Ricardo değer paradoksu için makul bir açıklama yaptılar ve nesnelerin değişim değeri, üretiminde kullanılan emek süresine eşit olmalıdır fikrini savundular. Bu yaklaşıma paralel olarak Karl Marx, "emeğin ücretlerinin emek üretimine eşit olması" gerektiği sonucuna vardı.

İbn Haldun'a göre en basit geçim yolu çiftçiliktir ve çiftçilik diğer geçim yollarından önce gelir. Bu nedenle de çiftçiliğe kutsal bir yer verir. Çiftçiliği genellikle rızık temin etmek için uğraşan bedevilere özgü bir geçim yoludur olarak görür (Haldun, 2004: 714). İbn Haldun çiftçiliği ilk geçim kaynağı olarak sayarken, sanatı, zanaatları çiftçilikten sonraki geçim yolu olarak görmektedir. Bedevilikten hadariliğe geçen insan, çiftçilikten de zanaatçılığa geçmektedir. İbn Haldun'a göre ticaret ucuz alıp pahalıya satma faaliyetidir. Kaba çıkar ilişkisine dayalıdır. Kişinin tabiatı, karakteri ve ahlakı üzerinde olumsuz etkiler yapar (Kozak, 1999: 26).

Meşru kazanç yollarından olan ticaret ile ilgili tereddütler taşır. Bu tereddüt onun şekli ve sıfatları ile ilgilidir. Ticarete daha çok ahlakî prensiplere vurgu yapmaktadır. Bu prensipler ise İslam'ın ticari hayat hakkında getirdiği kurallardan ayrı değildir (Haldun, 2004:699). İbn-i Haldun, çalışmadan yapılan, spekülasyona dayanan, hile ve aldatmaca ile yapılan ticareti, kumara ve bu yollara giren tüccarları ise kumarbazlara benzetmektedir (Kozak, 1999: 4).

İnsanların rızık aşamasından kazanç aşamasına geçmelerini sağlayan en önemli faktör iş bölümüdür. İnsanlar arasında iş bölümü arttıkça gerçekleştirilen üretim miktarı hızla artmaya başlamaktadır. Tek başına geçimini sağlayacak üretimi bile yapamayan insanlar, git gide gelişen iş bölümü sayesinde üretim miktarını arttırmakta ve bir yerden sonra da ihtiyaçtan fazla üretim yapmaya başlamaktadır. Toplum ihtiyaç fazlası bu miktarı, ihtiyacı olan diğer insanlara satmakta ve bunun bedelini almaktadır. Böylelikle de zenginleşme ve refah seviyesi artmaya başlamaktadır. Refahı artan insanlar artık yeni ev ve giysilere, daha şık ve modern alet edevata, hizmetçilere ve binek hayvanlarına ihtiyaç duymaktadırlar. Şehirlerdeki umran arttıkça iş ve çalışma da artar. Çalışmanın değeri olan kazancın artmasıyla da yeni sanat dalları icat edilir, böylelikle medeniyet gelişir (Haldun, 2004: 652).

İbn-i Haldun bu yaklaşımı ile Adam Smith'in çok yıllar sonra dile getirdiği "görünmez el- invisible hand" teorisini karşılaştırdığımızda ortaya çıkan benzerlik şudur ki somut üretimin klasik yöntemlerin dışında iş birliği gibi bir kısım tedbirlerle optimal noktaya çıkarılabileceği ve bireysel kalkınmanın aynı zamanda toplumsal kalkınma olduğu gerçeğidir (Smith, 2006: 485).

Medeniyet (*Umran*) geliştikçe insanların refah seviyeleri artar ve kendilerine sürekli başka uğraş alanları bulmaya çalışırlar. İnsanların elde ettikleri kazançlarda oluşan artışın sayesinde gerçekleştirilen bu faaliyetler medeniyetlerin hızla gelişmesine neden olur. Ancak unutulmamalıdır ki her medeniyetin bir yükselişi olduğu gibi bir duraklama ve çöküş dönemi de vardır. Bu duraklama ve çöküşe neden olan etmenlerin başında da elde edilen kazançlarda ortaya çıkan azalmadır. Bu durumun nedenini İbn Haldun,

bedevilikten hadariliğe, rızık aşamasından kazanç elde etme aşamasına geçen insanın gitgide dünyevi hırs ve hazlara kapılması ve bu nedenle de ahlakının bozulması olarak göstermektedir (Haldun, 2004: 672).

Toplumsal yaşamın bir sonucu olarak gördüğü kazancın artması sonucunda bolluk ve refaha dalınırsa, bu durumun toplumları çöküşe götüreceğini söylemektedir. Konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: *“Herhangi bir millet, kendinden önce hüküm sürenlerin elinden yönetimi aldıktan sonra nimet ve saadeti artar. Böylece yaşamın zaruri ihtiyaçlarını aşarak, incelik ve zarafetine ererler. Adet ve alışkanlıklarında kendilerinden öncekileri örnek alırlar. Hayatın bu fazlalıkları onlar için elde edilmesi zorunlu ihtiyaçlar haline alır. Bunun ötesinde yemeklerin, giyimlerin, tabak ve yatakların en iyilerinden olmasına dikkat ederler. Bunlarla birbirlerine ve başka devletlere karşı övünürler. Kendilerinden sonra gelenler bu hususlarda öncekileri takip ederler. Güç ve kuvvetleri ölçüsünde bu nimetlerden faydalanır, bolluk ve refah içerisinde yaşam sürerler. Devletin ulaşması gereken son sınıra kadar bu şatafat sürer gider. Bu Allah’ın, kulları için koyduğu bir kanundur. Yüce Allah daha iyi bilir”* (Haldun, 2009:28).

Durkhem ve Weber tarafından dar manada “ekonomik olgulara uygulanan sosyolojik perspektif” olarak tanımlanan "ekonomik sosyoloji" terimine ilk olarak 1879'da William Stanley Jevons'un daha sonra da 1890 ile 1920 yılları arasında Émile Durkheim, Max Weber ve Georg Simmel'in eserlerinde rastlanmaktadır (Smelser ve Swedberg, 2005: 7). Ancak görüldüğü üzere İbn-i Haldun bu düşünürlerden çok önce bu kavram ile ilgilenmiştir ve sosyolojinin açıklayıcı modellerinin mal ve hizmetlerin üretimi, dağıtımı, değişimi ve tüketimi ile ilgili faaliyetleri açıklanmaya uyarlamıştır.

Servet:

İhtiyaç kadar olan kazanca geçim (rızık), ihtiyacı aşan üretim sayesinde elde edilen gelire ise bahsettiğimiz üzere kazanç demektir (Haldun, 2004: 693). Bütün zenginliklerin kaynağı temelde çalışma ve üretimdir. Bu sözüyle çalışmaya ne kadar önem verdiği bir kez daha anlaşılmaktadır. Ancak burada kişisel gelir ve servet konusunda bir ayırma gitmekte ve büyük gelir ve servet sahibi olmanın çalışmayla ilgisinin bulunmadığını söylemektedir. O büyük gelir ve servete sahip olanların umumiyetle üretkenlikten uzak gruplar olduğunu söylemektedir. Bu grupların çalışmamlarına rağmen bu denli zengin ve servet sahibi olmalarının nedenini ise, bu kesimin, üretici kesimin ürettiği artı ürünleri çeşitli yollarla ele geçirmeleri, bu artı değerleri sömürmeleridir (Kozak, 1999: 265). Çalışmanın önceki bölümünde de detaylı bir şekilde dile getirildiği üzere İbn-i Haldun bu yaklaşımı ile Karl Marx'dan çok önce emeğin sömürülmesi kavramına değinmiş ve bun nedenli bir toplumsal sonuçlar doğurabileceğini dile getirmiştir. İbn-i Haldun'u daha büyük yapan ise emeğin acımasızca sömürüldüğü fikrinin açıkça ortaya çıkmasına neden olan sanayi devriminden önce bu gerçekliği görmesidir. Çünkü o iş birliği teorisiyle bir gün büyük çaplı üretimlerin olabileceğini ön gördüğü gibi bu trendin ahlaki bir zemine oturtturulmasına çaba göstermiştir.

Servet tarihin her döneminde felsefenin konusu olmuştur. Antik dönemin filozofları Aristo ve Cicero gibi büyük düşünürlerin yanı sıra Orta Çağda Thomas Aquinas serveti felsefi açıdan ele almıştır. Servet konusu Rönesans ile yeni bir boyut kazanmış, Thomas Hobbes, James Harrington,

Robert Filmer ve John Locke başta olmak üzere birçok modern düşünür tarafından yeniden yorumlanmıştır. İbn-i Haldun servete ilişkin görüşleri ile farklı bir kapı aralamıştır. Fakat burada altı çizilecek husus şudur ki İbn-i Haldun'un yaşadığı coğrafyadaki dini öğreti nedeni ile servet edinme John Locke'nin servet teorisindeki doğal hak kavramı ile örtüştüğünden Mukaddime batıdaki aksine servet edinme hakkında var olan kolektif servetin dağılımı üzerine yoğunlaşmaktadır.

•Makam ve Mevki Sahibi Olmak: Üretici kesimin ürettiği artı değere el koyarak geçinen ve böylece servet sahibi olan sınıfların başında hükümdar ve diğer devlet yöneticilerini saymaktadır. İbn-i Haldun'a göre bu sınıf vergiler yoluyla halkın çalışarak elde ettiği zenginliğini eline geçirmektedir. Bu kişiler devletin verdiği maaştan daha çok sahip oldukları siyasi güç, mevki ve itibarlarını kullanarak kazanç elde ederler. Böylece de büyük servet sahibi olurlar. Bu durumun bir süreç olduğunu ve en üstte bulunan hükümdardan başlayarak en altta bulunan üreticilere kadar uzandığını söyleyen İbn-i Haldun, serveti, üsttekinin alttakilerin çalışmalarını ve hizmetlerini kendi ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla alması olarak görmektedir. Daha da açık bir ifadeyle üsttekinin alttakini istismarı sonucu servetin üste doğru çıktıkça arttığını ifade etmektedir (Haldun, 2004: 711).

Devletin en tepesinde bulunan hükümdarın en fazla zenginliğe sahip olduğunu belirtir ve hükümdarların bu servetlerinin en fazla devletlerin orta döneminde artacağını ifade eder. Kuruluş döneminde hükümdar yeterince güçlü değildir ve elde edilen gelirleri devletin devamlılığını sağlamak amacıyla katkıda bulunanlara dağıtır. Ne zaman ki hükümdar güç ve kuvvet kazanır, halkı üzerinde mutlak bir hâkimiyet kurar, o zaman hükümdar devlet gelirlerinin büyük bölümünü kendine ayırır. Böylece de hızlı bir şekilde servet edinmeye başlar. Bu sürecin azami sınırına ulaştığı nokta da kendi tabiriyle devletin orta noktasıdır (Candan, 2007: 240).

•Makam ve Mevki Sahiplerine Boyun Eğmek ve Yaltaklanmak: Artı değeri ele geçirmenin yollarından birinin, siyasi makam, mevki ve rütbe sahiplerine yaltaklanmak, onlara boyun eğmek olduğunu ifade etmektedir. Zenginlik ve refaha ulaşmanın iki yolu olduğunu ve bunlardan birinin daha önceden de bahsettiğimiz üzere çalışmak suretiyle üretim yapmak ve bunun sonucunda da kazanç sağlamak olduğunu söyler. Ancak bu yolu kullananlar sadece geçimlerini sağlayacak kadar kazanç elde ederler. Diğer yolun ise bir siyasi mevki ele geçirmek ki bu herkesin yapabileceği bir şey değildir, ya da bu mevkiyi kazanan kişilere yaklaşmak, onlara dalkavukluk ederek boyun eğmek olduğunu söylemektedir. Servet ve zenginliğe ulaşanların çoğu, bu son yola başvurarak bu zenginlikleri elde etmişlerdir. Onurlu olan ve başkalarına yaltaklanmayanların ise yoksul ve sade bir hayatla yetinmek zorunda olduklarını söylemektedir (Özkılıç, 2007: 2).

•Toplum İçerisinde İtibar Sahibi Olmak: Devlet ileri gelenleri, toplumun elit kesimini teşkil etmekte ve artı değer en büyük kısmını ele geçirmektedir. Bunların dışında, halkın kendilerine büyük saygı beslediği bazı kişiler, özellikle de din âlimleri bunların arasında sayılmaktadır ona göre bu kişiler malları ve hizmetleri karşılıksız temin etmiş, çalışmadan servet sahibi olmuşlardır. Aslında dini ilimlerle ve hizmetlerle ilgilenenlerin gelirlerinin, bunların hizmetleriyle halkın fazla ilgilenmemesi nedeniyle düşük olacağını

söylemektedir. Ancak halk tarafından saygı duyulan ve itibar sahibi olan bazı âlimlerin yukarıda bahsedildiği şekilde zenginliğe ulaşabileceklerinden söz etmiştir (Bağce, 2014: 200).

Ortaçağda Hıristiyan din adamlarının ve kiliselerin büyük servet edinmelerinin ana nedeni de, bahsettiğimiz üzere, halkın bu kişilere ve kurumlara itibar göstermesi ve onlar için kendi emeklerini karşılıksız olarak harcamasıdır. Bu şekilde çalışmadan çok kısa sürede servet sahibi olanların evlatları ve devam eden soyları, karşılığı ödenmemiş çalışmanın ürünü olan servetin kıymetini genellikle bilememekte ve çok kısa zamanda bu serveti tüketmektedir. Çünkü toplum içerisinde bu kişilere itibar gören atalarının namıyla hitap edilmekte ve bunlar da ataları gibi saygı görmekte ve işleri için kendilerinden genellikle ücret alınmamaktadır. Bu nedenle de bu kişiler hiçbir üretim faaliyetinde bulunmamakta, hayatın hep bu şekilde geçeceğini düşünmekte, savurganlığa yönelmektedirler. Böylece rahata düşkün ve savurgan olan bu kişilerin ahlakları bozulmaya başlar. Bu durumun sonucu olarak hakiki ve dürüst din adamlarının hiçbir şekilde zengin ve servet sahibi olamayacaklarını söylemektedir (Haldun, 2004: 712).

•Dini Hizmetleri İfa Edenlerin Durumu: İbn Haldun, önceki kısımda da bahsettiğimiz üzere, toplumda öncelikle ihtiyaç duyulan temel geçim malzemeleri üretimi yapmayan, insanların nadiren ihtiyaç duydukları dini hizmetleri yerine getirenlerin aşırı servet sahibi olamayacağını söylemektedir (Erdem, 2011:88). Bu kesime ve onların hizmetlerine genellikle hükümdar önem vermektedir. Hükümdar bu kişilere, kendilerine duyulan ihtiyaca göre hazineden pay ayırır. Görev ve hizmetleri ne kadar şerefli olsa da hükümdar bile emeklerinin, hak ettiklerinin karşılığını vermez. Zaten bu kişilerin kendilerine daha fazla gelir verilmesi için talepleri de yoktur (Haldun, 2004: 714).

•Diğer Servet Kazanma Yolları: Serveti elde etmenin yollarından birini de siyasi ve iktisadi durumdaki değişimlerden yararlanarak kazanç sağlamak olarak tanımlar. Bazı kişi ve ailelerin aşırı servet sahibi olmaları normal yollardan imkânsızdır. Devletlerin yıkılmaya başladığı, siyasi durumun karışık olduğu dönemlerde iktisadi hayatta da dalgalanmalar, karışıklıklar söz konusu olur. Mülkler bu dönemlerde çok ucuz fiyatlara satılır. Bu mülkleri satın alan kişiler eğer bunları bir yöneticinin el koymasından kurtarabilirlerse kendileri ve mirasçıları büyük servetlere ulaşır (Kozak, 1999: 3).

D. Eğitim

Mukaddime'nin birçok yerinde eğitim-öğretim ve ilim konusuna değinmektedir. Ayrıca eserin altıncı kitabını da bu konuya ayırmıştır. Mukaddime'de doğrudan eğitim öğretim ile ilgili olan on beş tane kadar başlık bulunmaktadır. Bu başlıklar şöyle sıralanabilmektedir:

- İlimin beşerî umranda tabii bir olay olduğu,
- İlim öğreniminde kullanılan yöntemler,
- Değişik İslam ülkelerinde çocuk eğitimi,
- Öğrencilere sert davranılmasının onlara vereceği zararlar,
- Alet ilimlerinde geniş görüşlere yer verilmesinin uygulamayı zorlaştıracağı,
- İlim öğretiminin bir sanat olduğu,
- İlim için seyahat etmenin öğrenimdeki mükemmelliği artıracığı,

- Arap dilinin öğreniminin gerekliliği,
- Şiir sanatı ve öğrenilmesinin gerekliliği,
- Sanatların ancak öğrenimle kazanılacağı (Husri, 2001: 298-299).

İnsanın zihni doğduğunda boş olduğunu ifade eder. Bu nedenle de insan bir et parçasından ibarettir ve hayvan sınıfındadır. Fakat Allah'ın kendisine verdiği akıl ile öğrenerek zihnini doldurur fikirler oluşturur ve insan olur (Demircioğlu, 2013: 312). Bu öğrenme etkinliği ile insanlarda üç çeşit fikir oluşur:

•Temyizi Akıl: Dış çevreyi anlamaya yarar. Bu sayede insan işine yarayan bilgileri edinir, kendisine gelebilecek zararlardan kaçınabilir. Ayrıca temyizi akıl sayesinde kavramlar oluşturur.

•Tecrübî Akıl: sosyal çevre içinde tedrici olarak gerçekleşen öğrenmelerden oluşur. Bu akıl sayesinde diğer insanlarla ilişkiler kurulur ve hükümler verilir.

•Nazari Akıl: Duyuları aşan alanlara ait bilgilerin edinilmesini sağlayan akıldır (Haldun, 2004: 766).

İbn Haldun, İslami geleneklere bağlı olarak ilimleri, Nakli İlimler ve Akli İlimler olarak ikiye ayırmaktadır. Buna göre Nakli İlimler; Kur'an, Hadis, Kelam, Tasavvuf ve Rüya Tabiri İlimleridir. Akli İlimler ise; Mantık, Tebabet, İlahiyat, Matematik, Musiki ve Astronomi ilmidir (Haldun, 2004: 781-1090).

Skolastik düşüncenin son dönem bilim adamlarından olan Büyük Albertus Magnus İbn-i Haldun'un felsefesi ile özdeşleşen söylemi ile bu çalışmaya ışık tutmaktadır. Vahiy yolu ile gelen öğreti ile ikna yolu ile yapılan öğretinin birbirinden ayrılması gerektiğini, bu iki bilginin de birbiri ile çelişmediğini aksine birbirlerini tamamlayıcı olduklarını savunmuştur (Marenbon, 2007: 230-235). Görüldüğü üzere İbn-i Haldun diğer batılı bilim insanları gibi mevcut öğretinin ihtiyaçlara cevap vermediğini görmüş ve bunu bütün çıplaklığı ile açıklamaya çalışmıştır. O gün bu görüşleri doğru okunabilseydi belki İslam toplumu Avrupa'dan daha önce bir aydınlanma süreci geçirirdi ve bugünün görünümü daha da farklı olabilirdi.

E. Devlet ve Otorite

“Uygarlığın büyümesi ve gelişmesi için hem kırsal hayat (bedâvet) hem de şehir hayatı (hadaret) gereklidir ve bunların ilki ikincisinin tabii temelidir. İyi işleyen, çeşitlenmiş bir ekonominin sonucu olan “rahatlık hayatı”, ona karşı duyulan arzu ve iştiağı kuvvetlendirir. Bu arzuyu gerçeğe dönüştürmek ortak bir bağın bir arada tuttuğu benzer zihniyetli insanların etkin dayanışmasını gerektirir” (Haldun, 2004: 331). Bu bağ, bir dayanışma ve karşılıklı sorumluluk duygusu yaratan kan (nesep) ve aile (aşiret) geleneği bağı ya da ortak harekette kendisini gösteren; devlet ve hanedanların ortaya çıkmasında önemli bir itici güç olan ortak bir bakış açısı yahut hareket tarzıdır. İbn Haldun buna asabiyye adını verir ve onun nihai amacının mülk, yani egemenlik ve yönetim olduğunu söyler. Bu, bir arada yaşamının kendisi kadar önemlidir. Zira bir arada yaşama insanın hayat ve mülkiyetinin korunması için tek başına yeterli değildir (Korkut, 2006: 117).

İbn-i Haldun'un otoritenin gerekliliğine olan vurgusu ile Thomas Hobbes'in otoriteye olan vurgusu arasında ciddi bir ilişki vardır. Her bir birey eğer genel bir otorite olmazsa savaşın tüm imkânlarını kendi çıkarı için

kullanacaktır. Bu durumda da “insan insanın canavarına” (*homo homini lupus* [bu sözün kökleri Titus Maccius Plautus’a dayanmaktadır]) dönüşeceğinden “herkes herkesle savaş halinde” (*bellum omnium contra omnes*) olacaktır. Yine Hobbes Leviathan’ında otoriteye sahip olma yetileri arasında akıl, zeka, güç gibi doğal bir kısım yeteneklerin yanı sıra zenginlik, saygınlık ve asalet gibi bir kısım yapay kavramlara da yer vermiştir. Otorite mutlaka olmalıdır. Bir kişinin otoriteye ele geçirmesinde hangi yeteneğin ya da yapay özelliğinin olduğu önemli değildir (Hobbes, 2017: 75-150). İbn-i Haldun’un görüşleri aşağıda detaylı olarak incelendiğinde otorite boşluğunun ne denli sonuçlar doğuracağı ve otoritenin gerekliliğine olan mutlak inancının Leviathan’daki görüşleri birebir yansıttığı görülmektedir. Yine İbn-i Haldun’un otoriteye layık gördüğü kişileri tasnifi ile Hobbes’un tasnifi arasında da ciddi bir benzerlik söz konusudur. Her iki düşünürün de görüşlerini otoritenin mutlak şekilde olması gerektiği fikrine odaklamalarının temelinde içinde yaşadıkları dönemin etkisinin olduğu muhakkaktır. Çünkü ikisinin yaşadığı dönemler farklı olsa da buldukları topraklardaki otorite zayıflığının doğurduğu negatif sonuçlara şahitlik etmişlerdir. Fakat daha sonra da izah edileceği üzere İbn-i Haldun’u bu noktada Hobbes’ten ayıran en önemli özelliği Haldun’un otorite konseptinin John Locke’nin izlerini de taşıyor olmasıdır.

Bedevi ve Hadari Toplumlarda Otorite

Bedevi ve hadari toplulukların yönetim şekillerinin birbirinden farklı olduğunu ve bu farklılığın da doğal olduğunu ileri sürmektedir. Bedevilik, içinde henüz mülkün, yani devletin ortaya çıkmadığı bir durumken, hadari toplum devletle özdeştir. Bedevi toplulukların yönetim şekline “riyaset”, hadari toplulukların yönetim şekline ise “mülk” adını vermektedir (Yıldırım, 1998: 44).

Hadari bir toplumun başında melik vardır ve Melik’in bir mülk’ü ve teşkilatı vardır. Bedevi toplulukların başında ise bir reis bulunur. Fakat reisin mülkü veya teşkilatı yoktur. Diğer taraftan bedevi toplumlarda herhangi bir dış tehdit algılandığında kabilenin bütün üyeleri Reis’in idaresinde birleşerek “cesur ve adanmış” bir şekilde savaşır. Aynı durum hadari topluluklarda geçerli olmayabilmektedir (Güden, 2010: 76-77).

Çevresel şartların toplumsal kültür ve karaktere yön verdiğini, buna paralel olarak da yönetim şeklinin toplumun karakterine bağlı olduğu fikrini ilk ortaya atan İbn-i Haldundur. Her ne kadar çevrenin toplumsal karakteri etkilediği görüşünün kökleri antik çağa kadar uzansa da, toplumsal karakterin yönetim şekillerini etkilediği fikri İbn-i Haldun ile başlamıştır (El Hamel, 2002: 29-52). Bu tez İbn-i Haldun’dan sonra Fransız filozoflar Jean Bodin (1530-1596) ve Baron de Montesquieu (1689-1755) tarafından eserlerinde neredeyse aynı denebilecek ölçüde dile getirilmiştir (Montesquieu, 2017: 50).

III. Sonuç

İbn Haldun’un “*Kitab’ül İber*” isimli eserine önsöz olarak kaleme aldığı “Mukaddime”; insan, toplum ve toplumsal faaliyetlere ilişkin günümüzde sosyoloji, eğitim, iktisat siyaset, antropoloji gibi bilim dallarının konularını tarihsel bağlam içinde incelemektedir. Bu eserinde kurmayı amaçladığı “Umran İlmi” ile insanın toplumsal yaşam ve örgütlenmesi ile ilgili olan her türlü toplumsal olay ve kurumu incelemiştir.

Toplum teorisinin temelinde maddi unsurların çok önemli olduğu görülmektedir. İbn Haldun, toplumu *bedevi* ve *hadari* olarak ikiye ayırır ve bu ayrımı iktisadi argümanlar ile açıklama yoluna gider. İbn Haldun'a göre toplumların iktisadi yapısındaki gelişim onları *hadari* (medeni) toplum haline getirebilecek temel dinamiktir. Toplum teorisini Kur'an'ın ilkeleri üzerine kurmaktadır. İbn Haldun, insanların sosyal varlıklar olduklarını ve bu nedenle toplumsal yaşamın zorunlu olduğu varsayımı üzerine inşa etmiştir.

Eserde "umran" kavramından başka "asabiyet" kavramını da bir gerçeklik olarak ortaya koymaktadır. "Umran" kavramı modern felsefede medeniyette zirveyi temsil ederken "asabiyet" kavramı sosyal grup bağlılığını ifade etmektedir.

Genel olarak Mukaddime'de bir taraftan zamanının toplumsal ve iktisadi yaşam biçimlerini aktarılırken, diğer taraftan da günümüzde de yaşanan toplumsal olaylara dair birçok soruna altı yüz yıl öncesinden çözümler önermektedir. Yapılan incelemede İbn-i Haldun'un felsefesi bir taraftan geçmişin izlerine barındırırken diğer taraftan ondan sonra gelen siyaset ve ekonomi düşünürlerinin ve özellikle Rönesans felsefecilerinin öncüsü gibidir. Mukaddime geçmişi tenkit eden yapısı ile eleştirel felsefenin bir türü olduğu gibi, tarihi ve ekonomik felsefe alanında ilk eser olarak sayılabilir.

Kaynakça

- Alatas, S. F. (2006). "İbn Haldun Ve İslam Reformu: Bir Kavramsallaştırmaya Doğru". *İslam Araştırmaları Dergisi (İbn Haldun zel Sayısı 2)*, ss. 123-136.
- Albayrak, A. (2006). "İbn Haldun'un Medeniyet Tasarımı ve İnsan". *İslami Araştırmalar Dergisi*. 21(1), ss. 7-20.
- Arslan, A. (2009). *İbn Haldun*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.
- Atiyeh, G.N. & Oweissi.M. (1988). *Arab Civilization*. State University Of New York Press: New York.
- Bağce, H.E. (2005). "İbn Haldun'un İdeoloji Kuramı: Karşılaştırmalı Bir zmleme". *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, ss.199-214.
- Bayertz, K. (1999). *Solidarity*. Kluwer Academic Publishers: London.
- Campanini, M. (2005). *Studies On Ibn Khaldn*. Polimetrica International Scientific Publisher.
- Candan, N. (2007). "İbn Haldun'un Gözüyle Kamu Maliyesi Yaklaşımı". *Yönetim ve Ekonomi Dergisi*, (14), ss.235-245.
- Charles, F. (2003). *The Enlightenment: Voltaire To Kant*. MPG Limited, Bodmin, Cornwall.
- Demircioğlu, A. (2012) "İbn Haldun'da İnsan Tasavvurunun Eğitime Yansımaları". *Eğitim ve ğretim Araştırmaları Dergisi*, 1(4), ss. 309-316.
- Demircioğlu, A. (2013). *İbn Haldun'un İnsan Düşüncesi ve Medeniyet Algısı*. (Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü: Ankara.
- Duran, B. (1995). *İslam Toplumlarında Sosyo-Ekonomik Değişmeye Yönelik Tezler*. Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları: İstanbul.
- Durkheim, E. (1983). *The Division of Labor in Society*. (Translated By George Sipsen). The Free Pres: New York.

- Durkheim, E. (1982). *The Rules Of Sociological Method: First American Edition*. The Free Press: New York.
- El Hamel, C. (2002). "Race, Slavery And Islam İn Maghribi Mediterranean Thought: The Question Of The Haratin İn Morocco", *The Journal Of North African Studies*, 7 (3), ss. 29–52.
- El-Husri S. (2001). *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, Dergâh Yayınları: İstanbul.
- Erdem, M. (2011). *İbn Haldun'da Din-İktisat İlişkisi (Yüksek Lisans Tezi)*. Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Rize.
- Erol, S.I. (2012). "İktisadi Kalkınmada Değerlerin Rolü (İbn Haldun'un Perspektifinden)". *Çalışma İlişkileri Dergisi*, 3(2), ss. 49-65.
- Falay, N. (1978). *İbn Haldun'un İktisadi Görüşleri*. Güryay Matbaacılık: İstanbul.
- Felipe, F.A. (2001). *Civilizations: Culture, Ambition, And The Transformation Of Nature*. Simon & Schuster: NewYork.
- Forsyth, D.R. (2010). "Components Of Cohesion" *Group Dynamics*, 5th Edition. Wadsworth: Cengage Learning; Belmont.
- Göze, A. (1987). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. Beta Basım Yayım Dağıtım: İstanbul.
- Gruner, R. (1972). "The Concept Of Speculative Philosophy Of History". *Metaphilosophy*, 3 (4), ss. 283-300.
- Güden, M. (2010). *İbn Haldun'un Mukaddimesi Bağlamında Siyâsî Otorite (Yüksek Lisans Tezi)*. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Sivas.
- Gültekin, M. (2016). "İbn Haldun, Modernlik ve Modern Sosyoloji". *The Journal Of Academic Social Science Studies*. (51), ss. 277-293.
- Gürkan, Ü. (1967). "Hukuk Sosyolojisi Açısından İbni Haldun". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 01(04), ss. 226-245.
- Hobbes, T. (2017). *Leviathan (Çevirmen Semih Lim)*. Yapı Kredi Yayınları, 17. Baskı, İstanbul.
- Haldun İ. (2009). *Devlet*. (Çev.Osman Arpaçukuru). İstanbul İlke Yayıncılık.
- Haldun İ. (2004) . *Mukaddime, C.I-II*. (Çev. Halil Kendir). Yeni Şafak Yayınları: Ankara.
- Joad, C.E.M. (1957). *Guide To Philosophy*. Dover Publications Incorporated: English.
- Korkut, Ş. (2006). "İbn Haldun'un "Es-Siyâsetü'l-Medeniyye" Teorisini Eleştirisi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15, ss.115-140.
- Kozak, İ. E. (1999) *İbn Haldun'a Göre İnsan, Toplum, İktisat*, Pınar Yayınları: İstanbul.
- Locke, J. (2016). *Yönetim Üzerine Birinci İnceleme*. (Çeviri Fahri Bakırcı). İmaj Yayıncılık: Ankara.
- Marenbon, J. (2007). *Pedieval Philosophy: An Historical And Philosophical Introduction*. Routledge: London.
- Matthew, A. (1965). *Culture And Anarchy*. University Of Michigan Press: Michigan.
- Montesquieu, B. (2017). *Kanunların Ruhu Üzerine*. (Çevirmen Berna Günen). İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.

- Oruç, C. (2010). “İbn Haldun’un Mukaddime’sinde Öğrenme”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*; (29), ss.129-142.
- Özdemir, M. (2014) “Eflatun Ve Aristoteles’in Politikaya Dair Görüşleri Açısından İbn Haldun’un Mukaddime Metni”. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi*, 1(2), ss. 107-121.
- Özkılıç, İ. (2007). “İbn Haldun’da İktisadî Kalkınmanın Dinamikleri ve Girişimcilik”. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*, 10, ss. 1-14.
- Schweitzer A. & Charles T. C. (1862). *The Philosophy Of Civilization*. A. & C. Black: London.
- Smelser N.J. & Swedberg, R. (2005). *The Handbook Of Economic Sociology*. Princeton University Press: New York.
- Smith, A. (2006). *Milletlerin Zenginliği*. (Çevirmen Haldun Derin). İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.
- Şentürk, R. (2009). *İbn Haldun: Güncel Okumalar*. İz Yayınları: İstanbul.
- Türker, Ö. (2006) “Mukaddime’de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldun’un Bireysel Yetenekler Teorisi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15, ss. 33-50.
- Uludağ, S. (1993). *İbn Haldun (Hayatı, Eserleri, Fikirleri)*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: Ankara.
- Uygun, O. (2008). *İbn Haldun’un Toplum ve Devlet Kuramı*. On İki Levha Yayıncılık: İstanbul.
- Ülken, H. Z. (1998). *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri: Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru*. Ülken Yayınları: İstanbul.
- Velkley, R. (2002). *The Tension in The Beautiful: On Culture And Civilization In Rousseau And German Philosophy, Being After Rousseau: Philosophy And Culture In Question*. The University Of Chicago Press: Chicago.
- Walsh, W. H. (1984). *An Introduction To The Philosophy Of History*. Praeger Publishers Incorporated: Westport.
- Weber, M. (2006). *Meslek Olarak Siyaset*. (Orj. Politik Als Beruf). Chiviyazıları Yayınevi: İstanbul.
- Yıldırım, Y. (1998). *İbn Haldun’un Bedâvet Teorisi*. (Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: İstanbul.
- Yıldız, M. (2010). “İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, ss. 25-55.