



**İBN HALDUN'UN MUKADDİME ADLI ESERİNDE
YER ALAN ŞEHİR VE ŞEHİRLEŞMEYE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ
ÜZERİNE BİR İNCELEME**

Ayşe EFE

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Ethem Kadri PEKTAŞ

AFYONKARAHİSAR 2020

T.C.
AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

**İBN HALDUN’UN MUKADDİME ADLI ESERİNDE YER
ALAN ŞEHİR VE ŞEHİRLEŞMEYE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ
ÜZERİNE BİR İNCELEME**

Hazırlayan

Ayşe EFE

Danışman

Prof. Dr. Ethem Kadri PEKTAŞ

AFYONKARAHİSAR 2020

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “İbn Haldun’un Mukaddime Adlı Eserinde Yer Alan Şehir ve Şehirleşmeye İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

25/06/2020

Ayşe EFE

TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ ONAYI

JÜRİ ÜYELERİ

İmza

Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Ethem Kadri PEKTAŞ	
Jüri Üyeleri	: Prof. Dr. Hasan KORKUT	
	: Dr. Öğr. Üyesi Kerim ÇINAR	

Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı öğrencisi Ayşe EFE'nin **“İbn Haldun’un Mukaddime Adlı Eserinde Yer Alan Şehir ve Şehirleşmeye İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme”** başlıklı tezi, 30.06.2020 tarihinde saat 11:00’de Afyon Kocatepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği’nin ilgili maddeleri uyarınca yukarıda isim ve imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından değerlendirilerek () oy birliği – () oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Elbeyi PELİT

MÜDÜR

ÖZET

İBN HALDUN’UN MUKADDİME ADLI ESERİNDE YER ALAN ŞEHİR VE ŞEHİRLEŞMEYE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Ayşe EFE

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

Haziran, 2020

Danışman: Prof. Dr. Ethem Kadri PEKTAŞ

İslam dünyasında sosyal bilimlerin babası olarak kabul edilen İbn Haldun, evrensel bir tarih denemesi olan *Kitâb-ul İber* adlı kitabına giriş mahiyetinde yazdığı *Mukaddime* adlı eserinde “umran bilimini” kurmuştur. Umran bilimini kurmaktaki amacı tarihsel ve toplumsal olaylardaki düzenliliklerin ve sürekliliklerin belirlenmesi ile bu olaylara içkin olan nedensellikleri ve kanunlulukları ortaya koymaktır. Böylece umran bilimi bir “mihenk taşı” gibi tarihsel ve toplumsal olaylarda mümkün olan olayları mümkün olmayanlardan ayırabilmeyi sağlayarak hakikate ulaşmayı sağlar. Umran bilimi ile İbn Haldun insanın toplumsal hayatı ve ondan zorunlu olarak meydana gelen olayları ve kurumları ortaya koyarak bunlar arasındaki düzenlilik ve kanunlulukları belirlemiştir. Böylece o *Mukaddime* adlı eserinde en basit göçebe toplumsal hayattan en karmaşık şehir hayatına kadar içtimaî hayatı, kurumlarını ve örgütlenme şekillerini incelemiştir. Bu kapsamda tez çalışmasının amacı İbn Haldun’un umran biliminde incelemiş olduğu şehir ve şehirleşmeye dair görüşlerini tespit etmek ve amaçlamış olduğu nedenselliklere ve kanunluluklara şehir ve şehirleşme alanlarında ulaşıp ulaşmadığını belirlemektir. Bu bağlamda modern dönem şehir kuramları da tez çalışması kapsamında incelenmiştir. Anakronizme düşülmeden değerlendirildiğinde İbn Haldun’un şehir, şehirleşme ve şehirliliğe ilişkin görüşlerinin temelde modern dönem için de büyük ölçüde geçerli olduğu bu tez çalışması ile tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, umran bilimi, hadarî umran, şehir, şehir kuramları.

ABSTRACT

AN EXAMINATION ON IBN KHALDUN'S THOUGHTS ABOUT URBAN AND URBANIZATION IN HIS BOOK MUQADDIMAH

Ayşe EFE

AFYON KOCATEPE UNIVERSITY

INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF PUBLIC ADMINISTRATION

June, 2020

Advisor: Prof. Dr. Ethem Kadri PEKTAŞ

Ibn Khaldun who is excepted the father of social sciences in Islamic world constituted a dicipline namely “umran” in *Muqaddimah* introduction to *Kitâb’ul Iber* that is proving of universal history. Main aim of umran science is determination of system and continuousness, which implicits casuality and law of social and historical events. In that way truth can be reached through seperating impossible events from possible events owing to umran science something like touchstone. Ibn Khaldun stated community life and its facts and institutions that necessarily come into exiscente. Threfore he could analyze communities from primitive nomad cultures to complicated city cultures, their institutions and organizational forms. In this context, aim of thesis study is determination of Ibn Khaldun’s thoughts about urban and urbanization, and specification of whether he could reach causalities and laws in field of urban and urbanization or not. In this sense, modern urban theories are examined in scope of thesis. Once analysed without anachronism, it is propounded that Ibn Khaldun’s thoughts about urban, urbanization and urbanity are mostly valid in modern period in principle.

Keywords: Ibn Khaldun, umran science, hadara culture, urban, urban theories.

ÖNSÖZ

Şehirler tarihsel süreç içerisinde hemen her dönemde var olan dinamik nitelikli yapılardır. Bu dinamik nitelikli yapıların önemini 14. yüzyılda tespit eden İbn Haldun'un şehir, şehirleşme ve şehirlilik hakkındaki görüşleri önemini korumaktadır. Tez çalışmasında onun bu konudaki görüşleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Öncelikle hayatımın her döneminde yanımda olup desteklerini benden asla esirgemeyen ANNEM'e, BABAM'a, kardeşlerim Oğuz EFE ve Muhammed Eftal EFE'ye ve kuzenlerim Didem ÇAĞLI ve Hanife ÇAĞLI'ya sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Bu araştırma sürecinde bana yol gösteren çok kıymetli danışmanım Prof. Dr. Ethem Kadri PEKTAŞ'a saygılarımı sunarım. Yüksek Lisans eğitimim boyunca yaşadığım her zorlukta yanımda olan, desteklerini, zamanlarını ve tecrübelerini benden esirgemeyen çok değerli hocalarım Dr. Kerim ÇINAR ve Dr. Zekî POLAT'a saygılarımla teşekkür ederim.

Ayşe EFE



İÇİNDEKİLER

	Sayfa
YEMİN METNİ	ii
TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ ONAYI.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN, HAYATI VE ESERLERİ

1. İBN HALDUN’UN HAYATI.....	3
1.1. AİLESİ, GENÇLİK VE EĞİTİM YILLARI	3
1.2. KADILIK VE İDARÎ GÖREVLERİ	8
1.3. YAZIN HAYATI	18
2. İBN HALDUN’UN YAŞADIĞI DÖNEMİN TEMEL ÖZELLİKLERİ	21
2.1. ARAP ÂLEMİ.....	22
2.1.1. Endülüs	22
2.1.2. Mağrib	23
2.2. DOĞU ARAP ÂLEMİ	24
2.3. AVRUPA	24
3. İBN HALDUN’UN BAŞLICA ESERLERİ	26
3.1. KİTÂB’UL İBER VE MUKADDİME.....	26
3.2. LUBÂB’UL MUHASSAL	27
3.3. ŞİFÂU’S SÂİL Lİ-TEZHİBÎ’L-MESÂİL	27

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN’UN İNSANLIĞA SUNDUĞU YENİ BİLİM: UMRAN

1. UMRAN BİLİMİNİN TANIMI, AMACI VE YÖNTEMİ	29
1.1. UMRAN BİLİMİNİN TANIMI.....	29
1.2. UMRAN BİLİMİNİN AMACI.....	30
1.3. UMRAN BİLİMİNİN YÖNTEMİ	32
2. UMRAN BİLİMİNİN UYGULAMA ALANI.....	34
2.1. FELSEFE-DİN-BİLİM AYIRIMI	35
2.2. UMRAN BİLİMİNİN ÇALIŞMA ALANI	39

3. İBN HALDUN'A GÖRE UMRAN BİLİMİNİN DİĞER BİLİMLERLE MUKAYESESİ	40
3.1. UMRAN BİLİMİ VE TARİH.....	40
3.2. UMRAN BİLİMİ VE ES-SİYÂSETÜL MEDENİYYE.....	46
3.3. UMRAN BİLİMİ VE USUL EL-FİKH	47
3.4. UMRAN BİLİMİ VE HİTÂBET	47

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUKADDİME'DE ŞEHİR VE ŞEHİRLEŞME

1. ŞEHİR VE ŞEHİRLEŞMEYE DAİR KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	49
1.1. ŞEHİR KAVRAMI	49
1.1.1. Şehir Kavramının Açıklanması	49
1.1.2. Kır-Şehir Ayrımı	52
1.2. ŞEHİR KAVRAMINA FARKLI YAKLAŞIMLAR	53
1.2.1. Klasik Şehir Kuramları.....	54
1.2.1.1. Ekonomi Politik Yaklaşım	54
1.2.1.2. İdeal Tip Olarak Şehir	55
1.2.1.3. Yabancılaşma Mekânı Olarak Şehir	56
1.2.2. Chicago Ekolü Şehir Kuramları	57
1.2.2.1. Ekolojik Yaklaşım	57
1.2.2.2. Bir Yaşam Biçimi Olarak Şehir	59
1.2.3. Radikal Şehir Kuramları	59
1.2.3.1. Toplumsal Ürün Olarak Şehir.....	60
1.2.3.2. Toplumsal Tüketim Mekânı Olarak Şehir	61
1.2.3.3. Sermaye Birikimi Olarak Şehir	62
1.3. ŞEHİRLEŞME KAVRAMI	63
1.4. ŞEHİRLEŞMENİN NEDENLERİ.....	63
1.4.1. Ekonomik Nedenler	64
1.4.2. Siyasal Nedenler	64
1.4.3. Teknolojik Sebepler	65
1.4.4. Sosyo-Psikolojik Nedenler.....	65
1.5. ŞEHİRLİLEŞME.....	66
1.5.1. Şehirlileşme Süreci	66
1.5.2. Şehirli Davranış Kalıpları	68
2. UMRAN BİLİMİNDE ŞEHİR OLGUSU	69
2.1. İBN HALDUN'UN TOPLUM TEORİSİ.....	69
2.1.1. Asabiye.....	76

2.1.2. Bedevî ve Hadârî Umrân.....	79
2.1.2.1. Bedevî Umrân.....	80
2.1.2.2. Hadârî Umrân	84
2.2. MUKADDİME’DE ŞEHİR OLGUSU.....	88
2.2.1. İbn Haldun’un Şehir Teorisi.....	89
2.2.2. Mukaddime’de Şehirlerin Oluşumu	93
2.2.2.1. Devlet	94
2.2.2.2. Ekonomi	98
2.2.2.3. Yönetim.....	100
2.2.2.4. Sosyo-Kültürel Hayat.....	101
2.2.3. Şehirlerin Gerilemesi ve Yıkılması	102
3. UMRAN BİLİMİNDE ŞEHİRLEŞME OLGUSU.....	103
3.1. UMRAN BİLİMİNDE ŞEHİRLEŞMENİN OLUŞUM SÜRECİ	104
3.2. UMRAN BİLİMİNDE ŞEHİR PLANLAMASI İÇİN DİKKAT EDİLMESİ GEREKEN HUSUSLAR.....	105
3.2.1. Yerleşmenin Coğrafyası	106
3.2.2. Koruma/ Korunma.....	107
3.2.3. Ulaşım	109
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ.....	113
KAYNAKÇA.....	116
ÖZGEÇMİŞ	123

GİRİŞ

İbn Haldun'un *Kitâb'ul İber* adlı tarih kitabına giriş mahiyetinde yazdığı *Mukaddime* adlı eserinde toplumsal ve tarihsel olayların ardındaki kanunluluklara ve nedenselliklere ulaşma amacı onun umran bilimini kurmasını sağlamıştır. İbn Haldun'a göre hakikat tek, parçalanamaz ve ortaya çıkarılması gereken bir şey olduğu için umran bilimi onu bulmayı amaçlar (Yaslıçimen ve Sunar, 2006: 152-153). Bilimi "hakikati örten örtüyü kaldırma faaliyeti" olarak yorumlayan İbn Haldun uydurmaların ve çarpıtmaların gerçeği maskeleydiğini ifade eder.

İslam tarihinde tanınmış Taberi (al-Tabarî), Mes'ûdî (al-Mas'ûdî), Vâkidî (al-Vâkidî) gibi tarihçilerin eserlerine dahî sızan uydurmalar, çarpıtmalar ve yanlışlıkların neden ve nasıl olmuş olabileceğini araştırırken, yanlışlıkların temelinde tarihsel olayların yapısı ve mâhiyetleri hakkındaki yanlış ve kusurlu bilgiler olduğunu tespit eden İbn Haldun bunun yanında tarihçilerin ana malzemeleri olan tarihsel olayları tetkik ederken kullandıkları tarihsel eleştiri yöntemini de yetersiz görmektedir. Bu doğrultuda "yanlış sorunu"nu ortadan kaldırmak amacıyla insanın toplum halinde yaşaması ve örgütlenmesi sonucunda ortaya çıkan temel kurum ve olayları ele alan umran bilimini kurar. İbn Haldun bu bilim kapsamına en basit ve ilkel topluluklardan en karmaşık, gelişmiş ve büyük topluluklara kadar her türlü toplumsal örgütlenmeyi (köy, kabile, aile, büyük şehirler) ve bu örgütlenmelerin evrimsel süreçlerini dâhil eder. Birbirlerinden belirli özelliklerle ayrılan farklı toplumsal aşamalar (bedevî ve hadârî umran) ve bu aşamalara göre edinilen belirli faaliyetler (ekonomik, sanatsal ya da ilmî) ile kurdukları örgütlenmeler (dînî kurumlar ya da devletler) de bu bilim kapsamında yerlerini almışlardır. Bunların yanında İbn Haldun bu toplumsal örgütlenmeler arasında "asabiye" kavramı ile geçişi sağlamıştır (Arslan, 2009: 74-75).

Umran biliminin araştırma alanlarından biri olan şehir ve şehirleşme konularında da kanunluluklara ve nedenselliklere ulaşılabilir mi sorusu bu tez çalışmasının ana merakıdır. Diğer bir deyişle bu tez çalışması İbn Haldun'un umran bilimini kurmaktaki amacı olan tarihsel ve toplumsal hayattaki nedenselliklere ve kanunluluklara ulaşma çabası, onun şehir ve şehirleşmeye dair görüşlerinde de elde edilebilir mi sorusunu cevaplamayı amaçlamaktadır. İbn Haldun ve *Mukaddime* merkezli daha önce yazılmış olan tezlerde onun "tarih", "coğrafya", "felsefe" veya "siyaset" hakkındaki düşüncelerine odaklanılmış ve İbn Haldun'un şehir ve şehirleşme hakkındaki

düşünceleri pek fazla dikkate alınmamıştır. Yapılan araştırmalar sonucunda İbn Haldun'un umran bilimini merkeze alan şehir ve şehirleşmeye ilişkin görüşleri üzerine bir tez çalışmasına rastlanmamıştır. Bu bağlamda tez çalışması literatürdeki bu eksikliği doldurmayı amaçlamaktadır.

Tez çalışmasının ilk bölümünde bu amaçla İbn Haldun'un hayatı ve eserleri incelenmiş, yaşadığı karmaşık hayatın *Mukaddime*'de ortaya koyduğu düşüncelerine olan etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümünde ise İbn Haldun'un kurduğu ve umran bilimi olarak adlandırılan “yeni” bilimin bir bilim dalı olarak tanımlanması, bu bilim dalının amacı ve yöntemi belirlenmiştir. Sonrasında ise umran biliminin çalışma alanı araştırılırken İbn Haldun'un onu felsefe ve dinden ayırarak ele aldığı tespit edilmiştir. Böylece İbn Haldun'un bir taraftan yeni bir bilim dalı ortaya çıkarırken diğer taraftan da bilimin önünü açtığı ortaya konulmuştur. Tez çalışmasının üçüncü bölümünde ise öncelikle şehir ve şehirleşmeye dair kavramsal çerçeve çizilerek modern dönem şehir kuramcılarının düşünceleri ifade edilmiştir. Daha sonrasında İbn Haldun'un şehir ve şehirleşmeye ilişkin düşünceleri, onun şehirleşmeyi nasıl şehirlileşme içerisinde; hadarî umran çerçevesinde ele aldığı gösterilmeye çalışılmıştır. Sonrasında ise modern dönem şehir kuramlarının İbn Haldun'un tespitleriyle yakınlığı belirlenerek İbn Haldun'un şehir ve şehirleşmeye ilişkin görüşlerindeki evrensellik belirlenmiştir.

Tüm bunlar yapılırken literatür taraması yöntemi kullanılmış ve en temel kaynak olan *Mukaddime*'nin farklı çevirileri (Süleyman Uludağ, Halil Kendir ve Franz Rosenthal) göz önünde bulundurularak tez çalışması tamamlanmıştır. Bu bağlamda İbn Haldun'un otobiyografik eseri olan *et-Târif bi İbn Haldun ve Rihletuhu Garben ve Şarkan* adlı eserinden ve *Mukaddime*'ye dair yazılan yerli ve yabancı literatürden yararlanılmaya çalışılmıştır. Özellikle Muhsin Mahdi'nin *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Fuad Baali'nin *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, Ahmet Arslan'ın *İbn Haldun*, Ümit Hassan'ın *İbn Haldun ve Siyaset Teorisi*, Yves Lacoste'nin *İbn Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu*, Muhammed Abdullah Enan'ın *Ibn Khaldun His Life and Work*, Hilmi Ziya Ülken ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun *İbn Haldun*, Zaid Ahmad'ın *The Epistemology of Ibn Khaldûn* adlı eserleri ile Franz Rosenthal ve Süleyman Uludağ'ın *Mukaddime* çevirilerine Giriş olarak kaleme aldıkları bölümlerden yararlanılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN, HAYATI VE ESERLERİ

Cemil Meriç'in "Ortaçağ'ın karanlık gecesinde muhteşem ve münzevî bir yıldız; ne öncüsü var, ne devamcısı" olarak tanıttığı "kendi semasında tek yıldız" (Meriç, 2018: 140) olan İbn Haldun, İslam dünyasında "sosyal bilimlerin babası"; "müspet", "tarihsel" ya da "saf bilimsel" sosyal bilimlerin kurucusu olarak anılmaktadır (Stowasser, 1984). Tez çalışmasının bu bölümünde İbn Haldun'un hayatı ve eserleri incelenecektir.

1. İBN HALDUN'UN HAYATI

Şüphesiz evrensel bir eser olarak kabul edilen *Mukaddime* (Lacoste, 1986: 43), ne müellifinin yaşadıklarından ne onun doğup büyüdüğü ortamdan ne de dönemin özelliklerinden ayrı düşünülebilir. Bunlardan her birinin İbn Haldun üzerinde ayrı ayrı etkileri vardır. Bu sebeple de onun şehir ve şehirleşme üzerine düşüncelerine geçmeden önce başından geçen olaylara ve yaşadığı dönemin özelliklerine değinmek yararlı olacaktır.

1.1. AİLESİ, GENÇLİK VE EĞİTİM YILLARI

Hayatını *et-Târif bi İbn Haldun ve Rihletuhu Garben ve Şarkan* adıyla yazdığı otobiyografide bizzat kaleme alan İbn Haldun, soy kütüğünü de ayrıntılı olarak burada zikreder. Bunu yaparken kendisini bir taraftan duyduğu haberlere, diğer taraftan da tarih ve ensab¹ kitaplarına dayandırır (Haldun, 2004: 15-23). Adı Abdurrahman, lakabı Veliyyüddîn, şöhreti İbn Haldun, künyesi Ebu Zeyd; tam adı Abdurrahman Ebu Zeyd Veliyyüddîn İbn Haldun Mâlikî Hadramî'dir. Bir dönem Mısır'da kadılık yaptığı için kendisine "Veliyyüddîn" lakabı verilmiştir. İsminde geçen "Mâlikî" kelimesi İmam Mâlik'in mezhebinden olduğunu gösterir ve bu ibare daha çok Mısır'da kadılık yapmaya başladıktan sonra kullanılır olmuştur. (Uludağ, 2018: 16). Aslında diğer mezheplerin baş kadılarında ve âlimlerinden ayırt edilebilmesi için de bu sıfatın kullanıldığı da söylenmektedir (el-Husrî, 2001: 50). İsminde geçen "Hadramî" ifadesi ise Hadramutlu olduğunu gösterir ki İbn Haldun kendisini tanıtırken bu ifadeyi kullanmaya bilhassa özen gösterir (Uludağ, 2018: 16). Mısır'da ise İbn Haldun'un Mağrib'ten geldiğini belirtmek amacıyla daha çok el-Mağribî, et-Tunusî gibi sıfatlarla nitelenmiştir. İsmindeki bütün bu sıfatların yanı sıra aldığı görevlere binaen "Hâcib",

¹ Soy lar, nesepler.

“Vezir”, “Reis”, “Ümmetin Allâmesi”, “Sadr-ı kebîr”, “İslam’ın ve Müslümanların süsü”, “Ulu Fâkih”, “imamlar imamı” gibi farklı sıfatlar da zaman içinde İbn Haldun’un ismine eklenip çıkarılmıştır (el-Husrî, 2001: 51).

Mîlâdî 1332’de Tunus’ta doğan İbn Haldun’un ailesinin kökenleri sahabîlerden² olan Vail b. Husr’a kadar dayanmaktadır. Vail b. Husr, zamanında Yemen’de İslam’ı yayma ve Kur’an öğretme görevini üstlenmiş olan sahabilerdendir (Haldun, 2004: 15). Vail’in torunlarından biri Yemen’den askerî sebeplerle Endülüs’e gelmiştir. Mağriblilerin âdetlerine uygun olarak, gelen bu kişinin “Hâlid” olan ismi Endülüs’te “Haldun” olarak değişmiştir. Çünkü Mağrib ve Endülüs halkı, saygı duydukları ve hürmet gösterdikleri kişilerin isimlerinin sonlarına “vav” ve “nun” harfi ilave ederlerdi. Bundan dolayı aile “Benû Haldun” (Haldun oğulları, İbn Haldun) şeklinde anılmıştır (el-Husrî, 2001: 55). Bu ailenin soyundaki pek çok insan İbn Haldun olarak anılsa da, en son bu isim *Mukaddime*’nin yazarını ifade eder hale gelmiştir (Uludağ, 2018: 16).

İbn Haldun’un atalarının ne zaman Endülüs’e geldiği kesin olarak bilinmemekle birlikte bu göçün Hicrî üçüncü yüzyılın başlarında gerçekleştiği tahmin edilmektedir. İbn Haldun’un dedelerinden olan Haldun b. Osman’ın yerleşim yeri olan Karmune’de bir süre ikâmet etmişler, daha sonra İşbiliye’ye (Sevilya) göçmüşlerdir (el-Husrî, 2001: 55). İspanyolların burayı işgal etmelerinden (Reconquista³) sonra Müslümanların güçten düşmesi sebebiyle Mîlâdî 1248 yılında Kuzeybatı Afrika’da bulunan Ceuta’ya (Septe) taşınmışlar, sonra da Tunus’a gitmiş ve oraya yerleşmişlerdir (Andıç, Andıç, ve Koçak, 2014: 8). Aile başlangıçta siyaset alanında kendini göstermiş ve Hicrî üçüncü yüzyılın sonlarından itibaren bu alanda önemli bir figür haline gelmiştir. Bu yüzyılın sonundaki Emevî halifelerine isyan edenler arasında yer alan aile, bu dönemden itibaren ilim ve siyaset alanında başat rol oynamıştır (el-Husrî, 2001: 55-56).

Hicrî 652 (Mîlâdî 1227) yılında Tunus’ta Hafsiler hükümdarlığı kurulmuştur. Hükümdarlığı kuran Zekeriya el-Hafsî, önceden İşbiliye valisi idi; babası ve dedesi de zamanında yönetimde bulunmuşlardı. Bu kişilerin vali oldukları dönemde Haldunoğulları, bu kişilerle yakın ilişkiler geliştirmişler ve dostlukları birkaç nesil boyunca da devam etmiştir. Haldunoğulları’nın göç yeri olarak Tunus’u tercih etmelerinde ve yine Hafsiler hükümdarlığında üst mevkilere gelmelerinde de başlıca etken bu yakın ilişkilerdir (Enan, 1962: 4). Bu husus ayrıca Endülüslülerin başkentin

² Çoğulu Sahabe, Ashâb olan kavram. Hz. Muhammed’in sohbetine katılanlar, onu ve davranışlarını görenler anlamında bir terim.

³ Reconquista, İber Yarımadası’nı fetheden Müslümanlardan bu yerleri geri almak için Hristiyanların sürdürdükleri yeniden fetih dönemine (711-1492) verilen isimdir (Dale, 2018, s. 60).

politik alanlarındaki etkinlikleriyle de alakalıdır. Şöyle ki; bu dönemde güçlerini artırmak isteyen Hafsi hükümdarlarının karşısına bir tür vassalları⁴ konumunda olan büyük kabile önderleri çıkıyordu. Aslında hükümdarın yandaşı görünen bu önderler onu ancak “eşitler arasında birinci” (primus inter pares) olarak kabul ediyorlardı. Buna karşın hükümdardan ayrıcalıklar ve yüksek aylıklar beklmelerine rağmen tam bir bağlılık göstermiyorlardı. Bu önderler en büyük rolü bir hükümdarın ölümünden sonra ortaya çıkan halef bunalımı sırasında oynuyorlardı. Özellikle ulemânın seçiminde etkili olan bu önderler, ulemânın da yeni hükümdara yetki vermesi dolayısıyla politikada etkin konumda bulunuyorlardı. Hafsi hükümdarları da bu önderlerin etkilerini azaltmak ve durumu dengelemek için büyük Endülüslü ailelerin etkilerini arttırma yoluna gidiyordu. Yükseköğrenimin önemli ve kilit görevleri bu yüzden bu ailelerden gelenlere veriliyordu. Asker olan kabile soyluları ile okumuş olan Endülüslü soylular arasında bu nedenle bir tür rekabet yaşıyordu. Katı bir ahlak anlayışına sahip olan kabile soyluluğunun asker kesimi, okumuş olan soylu Endülüslüleri açıkça hor görüyordu (Lacoste, 1986: 47). İbn Haldun’un *Mukaddime*’de, yaşadığı bu ortamda yaptığı gözlemlere dayanarak bedevî-hadârî umran⁵ ayrımı yapması ve bu iki umranın özelliklerini belirlerken bedevî umranda yaşayan kabile mensuplarıyla hadârî umranda yaşayan Endülüs soylularının özelliklerini oldukça yerinde tespitlerle ortaya koyması ve kavramsallaştırması oldukça dikkat çekicidir.

Haldunoğulları Tunus’ta ilim ve siyaset alanında önde gelen ailelerden biri olmuşlardır. Askerî alanlarda da görev alan bu aile hiçbir zaman ilim ve edebiyatla ilişkisini koparmamıştır (el-Husrî, 2001: 56). İbn Haldun’un babası kendini tamamen belâgat, sarf ve nahiv⁶ çalışmaları ile fıkıh alanına adayabilmek için siyasetten çekilmiş ve o dönemde önemli bir âlim haline gelmiştir (Lacoste, 1986: 48). Babası hakkında İbn Haldun, “okudu, fakih oldu, Arap dili alanında derinleşti, şiir ve çeşitleri alanında uzmanlaştı. Edebiyatçıların onun hakemliğine başvurduklarını ve verdiği hükme razı olduklarını hatırlarım” (Haldun, 2004: 23) demektedir.

İbn Haldun Hicrî 1 Ramazan 732 (Mîlâdî 27 Mayıs 1332) yılında bugünkü Tunus’un (ing. Tunisia) başkenti olan Tunus’ta (ing. Tunis) doğdu. Böyle bir aile ortamında doğmuş ve büyümüş olan İbn Haldun’da iki ana eğilim ortaya çıkmıştır denilebilir: bir tarafta ilim ve öğrenme iştiağı; diğer tarafta ise makam ve mevki hırsı.

⁴ Vassal: Ortaçağ Avrupasında yaşadıkları topraklar karşılığında kral ya da lordlar için savaşan kişi (Cambridge Dictionary, 2020).

⁵ Bu kavramlar tez çalışmasının ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı olarak incelenecektir.

⁶ Arapça gramerinin kelime yapısı (sarf) ve cümle yapısı, söz dizimi kurallarını (nahiv) kapsayan ilim dalları (Kılıç, 2009).

Bu iki ana eğilim İbn Haldun’u derinden etkilemiş ve hayatına yön vermiştir. Belirli bir süre biri, diğer bir süre ise ikincisi etkili olmuş, ancak içlerinden herhangi biri mutlak galip olamamıştır. Ancak her ikisi de tamamen ortadan kalkmadan İbn Haldun’u hayatı boyunca etkilemiş durmuştur (el-Husrî, 2001: 57).

İbn Haldun henüz beş yaşında iken çok sevdiği dedesini kaybetmiş, gençlik yıllarında ise hayatını derinden etkileyen iki önemli olay meydana gelmiştir. Bunlardan birincisi, Hicrî 749 (Mîlâdî 1348) yılında oldukça etkili olan veba salgınıdır. Endülüs, İtalya gibi pek çok Avrupa ülkelerine de sıçrayan bu hastalık o kadar etkili olmuştur ki güvenilir râvîlere göre, Tunus’ta günde 1.200 kişinin, Tilimsân’da ise günde 700 kişinin öldüğü söylenir (Uludağ, 2018: 24). İbn Haldun, “kırıcı taun” (kara veba) olarak tanımladığı salgında annesini, babasını ve hocalarını kaybetmiştir. O, bu olaydan “durmadan sonsuz bir arzu ile ilim tahsil etmek ve faziletler edinmek için didiniyor, ilim öğretilen yerlere ve ders halkalarına gidip geliyordum. Ocak söndüren veba çıkana kadar hayatım böyle devam etti. Veba sebebi ile ayân, eşraf ve bütün üstadlar dünyadan göçüp gitti. Anam babam da vefat etti. Allah hepsine rahmet etsin.” diye bahseder (Haldun, 2004: 23). Diğer önemli olay ise, Hicrî 750 (Mîlâdî 1349) yılında vebadan kurtulan âlimlerin, Merinîler hükümdarı Ebu Hasan ile birlikte Tunus’tan Mağrib’e göç etmeleridir. Bu iki önemli olay, İbn Haldun’un hayatını ve ilim öğrenme sürecini derinden etkilemiştir. Öyle ki bir taraftan aile kaybının üzüntüsü, diğer taraftan değer verdiği hocalarının da bu salgında vefat etmesi, kalan âlimlerin de göç etmeleri onu ilme bir süre ara vermek zorunda bırakmıştır (Uludağ, 2018: 24). Bu büyük salgına bir de Mîlâdî 1350 yılında oldukça etkili olan kıtlık eklenmiş ve İbn Haldun’un hayatı oldukça zorlu bir sürece girmiştir (Lacoste, 1986: 52).

İbn Haldun ömrü boyunca belirli bir yerde sürekli kalmamış, hep başka yerlere ve başka hanedanlıklara göç etmiştir. Bunun bir sebebi İbn Haldun’un genç yaşta öksüz ve yetim kalması olabilir. Bu durum karışık dönemlerde Mağrib ülkelerinde siyaset sahnesine çıkmasında da etkili olmuştur (el-Husrî, 2001: 58).

İbn Haldun’un siyaset-ilim ikilisi arasındaki gelgitleri hayatı boyunca devam etmiştir. Başlangıçta kendisini bütün hırsıyla ilime vermiş, ders ve öğrenme aşkıyla ilerlemiştir. Daha sonra siyasete atılarak makam, mevki hırsına kapılmıştır. Ömrünün dörtte birini ihtiras ve maceralarla geçirmiş, ancak siyasetteyken bile ilim tutkusundan vazgeçmemiş, her fırsatta bilgisini artırmak için çabalamıştır. İbn Haldun ne kadar kendini ilme adayıp siyasetten çekilmeye çalışsa da, bir süre sonra tekrar geri dönmüş ve bu durum, ilim ve siyaset arasında ve ikisinden de vazgeçmeyerek sürüp gitmiştir.

Bir ara İbn Selame Kalesi'nde⁷ inzivaya çekilerek kendini bir süre huzur içinde ilme verebilmiştir (Toynbee, 1956: 328).

İbn Haldun söz konusu dönemde *Kitâb'ul İber*'i ve dolayısıyla *Mukaddime*'yi yazmış, daha sonra çeşitli vesilelerle de *Mukaddime* üzerinde düzeltmeler yapmıştır. Bu döneme kadar yaşadıkları, gözlemledikleri, biriktirdiği fikirler ve öğrendikleri, *Mukaddime*'de yazdığı teorilerde ve kurduğu umran biliminde çok etkili olmuştur. İki burç (siyaset ve ilim) İbn Haldun'un *Mukaddime*'yi yazmasını sağlamıştır. Siyaset alanında gözlemledikleri ve yaşadıklarını düşünme imkânını ilmi alanda bulan İbn Haldun, bu ikisini mükemmel şekilde harmanlayarak *Mukaddime*'yi ortaya çıkarmış ve zamanının çok ötesinde tespitlerle yeni bir ilim dalı kurmuştur (el-Husrî, 2001: 58). Bu iki burç, İbn Haldun için dedesi ve babasının yolu olarak görülebilir. Dedesi Muhammed İbn Haldun devlet yönetiminin en yüksek memuriyetlerinden biri olan hâcipliğe kadar yükselmiş, daha sonra ayrılarak hacca gitmiştir. Babası Muhammed Ebubekir ise bilim alanında yükselmiş; fıkıh, edebî sanatlar, şiir alanlarında başarılı olmuştur. İbn Haldun'un hayatında da ailesinden miras kalan bu iki eğilim oldukça etkili olmuştur (Sağsöz, 2018: 48).

İbn Haldun on beş yaşında iken (Milâdî 1347), el-Muvahhidûn hanedanlığının çökmesiyle bu hanedanlık içinde hükümdar kavgaları yaşanmış ve Kuzey Afrika bir karışıklık dönemi geçirmiştir. Merinîlerin Tunus'u işgal etmesiyle birlikte buraya çok sayıda âlim yerleşmiş ve böylece Tunus âlimlerin, Endülüs'ten gelen ulemânın merkezi olmuştur. İbn Haldun da bu âlimlerden iki yıl ders alma şansına nâil olmuştur (Andıç vd., 2014: 8). Böyle bir ortamda yetişen İbn Haldun, otobiyografisinde yetişmesinde etkili olan hocalarını ve okuduğu kitapları ayrıntılı olarak anlatmıştır. Kendisi de bir âlim olan babası, ergenlik çağına kadar İbn Haldun'u eğitmiş ve yönlendirmiştir. Daha sonrasında İbn Haldun, Muhammed b. Saffar, Kadı Muhammed Makkarî, Ebul'l-Berekât Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Haccac Bellefikî, Muhammed b. Yahya Bercî, Sultan Ebû İnan, Muhammed b. Ahmed Şerif Hüseyinî, Muhammed b. Abdurrazzâk, İbn Rıdvan gibi dönemin önemli âlimlerinden icazet almıştır (Haldun, 2004: 47-51). Bunlar içinde kendisinin gelişiminde ve fikirlerinde en fazla etkili olan, en fazla sevdiği âlim Abili'dir. Abili dönemin ünlü filozoflarından ve 15. yüzyılda Mağrib'de koyu bir tutuculuk yaşanmasına rağmen, dönemin ünlü akılcı filozoflarından İbn Rüşt, İbn Sînâ, Fârâbî, Râzî gibi filozofların hem yorumcusu hem de devamcısı olmuştur. İbn Haldun o dönemde üç yıl Abili'den akılcı bir eğitim almıştır. Abili onun

⁷ Tilimsân ile Biskra arasında bulunan bir kale (Adıgüzel, 2017).

güçlü bir mantık anlayışı kazanmasında etkili olmuş ve yukarıda ismi zikredilen büyük filozoflarla iştigal etmesini sağlamıştır (Lacoste, 1986: 50-51). İbn Haldun diğer âlimlerden ise hadis, hadis usûlü, siyer, lisan ilimleri, şiir, mûsikî, mantık, metafizik, matematik gibi ilimleri öğrenmiş, hepsinden ayrı ayrı icâzet almıştır (Uludağ, 2018: 22). Bu bağlamda İbn Haldun'un üç ana alandan beslendiği söylenebilir:

- 1) Kur-an, hadis ve özellikle Maliki mezhebine ait olan fıkıh,
- 2) Dil bilimleri, güzel yazma ve konuşma, özellikle konuşulan dil olan al-Balaga ve gramer,
- 3) Mantık, felsefe, fen bilimleri ve matematik.

Tüm bu bilimler İbn Haldun'a, biri vahye dayanan dînî ilimler, diğeri ise insan aklına ve onun ürettiği bilgiye dayanan hikemî-felsefî ilimlerden oluşan zamanına ait iki kültür hakkında eğitim temeli sağlamıştır. Bu sayede İbn Haldun'un ilimler tasnifi de akıl-nakil ayırımına dayanan bir tasnif olmuştur (Dhaouadi, 2005: 586). İbn Haldun'un özellikle okuduğunu belirttiği müellifler ve kitapları ise şunlardır:

İbn Salâh: *Ulûm 'ul-hadis*,

A'lem: *Muallakât ve Kitâbu 'l-hamâsât*,

Şatıbî: *Râiye* (resm-i mushafa dair, manzum), *Lâmiye* (kıraat),

İbn İshak: *Siyer*.

Ebu'l-Ferec Isfahanî: *Kitâbu 'l-eğanî*,

Ebu Temmam ve Mütenebbî'nin şiirleri,

İbn Abdulber: *et-Takassî li-ahadîsi 'l-Muvattâ*,

İbn Melek: *et-Teshîl* (nahiv),

Sahnun: *Muhtasaru 'l-Müdevvene* (Mâlikî fıkıhı),

Müslim'in *Sahih*'i ve İmam Mâlik'in *Muvattâ*'ı başta olmak üzere hadis kitaplarının büyük bir kısmı,

Berdaî: *Kitâbu 't-tezhîb*,

İbn Hâcib: *İki Muhtasar* (Biri fıkıh, diğeri fıkıh usulü) (Haldun, 2004: 25-51).

1.2. KADILIK VE İDARÎ GÖREVLERİ

Mîlâdî 1352 yılına gelindiğinde Tunus veziri Ebu Muhammed İbn Tafragin, henüz yirmi yaşına basmış olan İbn Haldun'a ulemâ yazmanlığı görevini vermiştir. Yani ona hükümdarın adını, soyunu, unvanlarını el yazısıyla resmî belgelere işleme görevi tevdi edilmiştir. Ancak İbn Haldun bu görevden pek de memnun olmamış ve bir

süre sonra bir yolunu bulup Batı'ya kaçmıştır. Tilimsân'a⁸ doğru yola çıkan İbn Haldun, Merinî'nin yeni sultanı Ebulinan tarafından çok iyi karşılanmıştır (Alatas, 2014). Tilimsân'ı ve Bicâye'yi⁹ ele geçiren sultanın orduları Tunus'a iç karışıklıklar nedeniyle ilerleyememişlerdir. İbn Haldun Tilimsân'a giderken, Merinî hükümdarına karşı ayaklananları bastırmak üzere Bicâye'ye giden askerlerle karşılaşmış; Vezir ve Sultan'ın çocukluk arkadaşı olan komutan İbn Haldun'a yakınlık göstermiştir. İbn Haldun da şehri alırken onlara katılmış, sonrasında Sultan'a büyük övgülerle tanıtılmıştır. İbn Haldun Sultan'dan da büyük ilgi görmüş, İfrikiyye¹⁰'deki siyasal gelişmeleri de ona bildirmiştir (Lacoste, 1986: 53).

İbn Haldun Mîlâdî 1354 yılının başında, Merinî hükümdarlığının başkenti olan Fas'a gelmiştir. O dönemde başkent en parlak dönemini yaşıyordu. Sanat ve ticaret gelişiyor, şehir en gelişmiş zamanlarını yaşıyordu (Lacoste, 1986: 53). İbn Haldun bu durumla alakalı olarak şöyle söylemiştir:

“Herkes büyük konutlar inşa etmeye, taştan ya da mermerden saraylar çıkmaya, bunları fayans ya da arabesklerle süslemeye koyuldu. İpek giysilere, güzel atlara, seçkin yemeklere, altın ve gümüş takılara büyük bir eğilim doğdu. Refah, rahatlık ve gösteriş her yana yayıldı.” (Haldun, 2004).

Merinî hükümdarları bu dönemde Fas Deresi Vadisi'nde El Cedide adında yeni bir şehir kurdular. Bu şehir bir tür yöneticiler şehri oldu ve başkentten askerî, siyâsî ve idarî kademeleriyle birlikte doğrudan saraydan beslenen loncaları (borsa, banka, fuhuş) da içine aldı. Fas, o dönemde Mağrib diyarının en aktif ve aydın şehriydi. Dönemin sultanları Müslüman âleminin bütün kesimlerinden -özellikle İspanya'dan- bilim ve sanat alanlarındaki pek çok âlimi buraya toplamıştı. Hükümdarlar ayrıca büyük medreseler kurarak pek çok öğrenciyi bu medreselerde toplamıştır. Medreselerde zengin kitaplıklar bulunuyordu; bunların bir kısmı da Hristiyanların İspanya'da ele geçirdikleri, ancak barış anlaşmasının şartlarına göre geri vermek zorunda kaldıkları kitaplardı. Bu şartlar İbn Haldun'a, hem İspanyol hem de Mağribli hocalardan ders alma imkânı veriyordu. Burada bilimsel ve felsefî pek çok tartışmaya katılan İbn Haldun, hükümdarın özel sekreteri oldu ve saray kararlarını kopya etmekle görevlendirildi (Lacoste, 1986: 54). İbn Haldun'un yaşadığı ve gözlemlediği tüm bu olaylar ve olgular daha sonrasında *Mukaddime*'de yaptığı kavramsallaştırmalarda etkili olmuştur. Bu bağlamda İbn Haldun'un *Mukaddime*'de bilim ve sanatların ortaya çıkması ve gelişmesinin hadârî umranda gerçekleşebileceğini belirtmesi dikkat çekicidir.

⁸ Cezayir'in kuzeybatısında yer alan bir şehir (Kavas, 2012).

⁹ Cezayir'de bir liman şehri (İslam Ansiklopedisi, 2020).

¹⁰ Arapların Ortaçağ'da Mağrib'in doğusuna, bugünkü Tunus ve civarına verdikleri isim (Özkuyumcu, 2000).

Fas'ta sekiz yıl (Milâdî 1354- 1362) ikâmet eden İbn Haldun, burada şiirler ve risaleler yazma imkânı bulmuş, çeşitli ilmi faaliyetlere de katılmış bu arada siyâsî maceralara atılmaktan da geri durmamıştır. Bu durum haliyle hayatını oldukça etkilemiştir. Fas'ta geçirdiği süre boyunca dört sultan ve bu sultanları vesayetleri altına alan iki vezir görmüş; bu süreçte çeşitli görevler üstlenmiş ve yönetim değişikliklerine de şahit olmuştur. Bir defasında kendisinin de katıldığı bir komplo ortaya çıkınca cezaevine girmiş ve iki yıl cezaevinde kalmıştır. İki yılın sonunda Sultan öldükten sonra, vezir el-Hasan b. Ömer'in küçük yaştaki Sultan Said'i tahta çıkarıp devleti tamamen kendisi kontrol etmeye başlamasıyla ancak serbest kalabilmiştir. Ancak el-Hasan b. Ömer'in iktidarı uzun sürmemiş; Merinî hanedanlığına bağlı emirler bu iktidarı tanımayarak isyan etmişler ve Emir Mansur b. Süleyman'ın etrafında toplanmışlardır. Öte yandan Endülüs'te sürgünde bulunan Ebu Sâlim de dönmüş ve tahtta hakkı olduğunu iddia etmiştir. Bu kargaşa içinde İbn Haldun, Ebû Sâlim'e destek olmuş ve onun ustaca propagandasını yapmaya başlamıştır. Hatta Ebû Sâlim başkente gelmeden evvel kendisini yüreklendirmiş ve şehre gelmesi konusunda ikna etmiştir. İbn Haldun da onun maiyetinde başkentte kalmaya devam etmiştir (el-Husrî, 2001: 76-77).

Tahta çıkan Ebû Sâlim, İbn Haldun'un yaptıklarını takdir ederek onu sır kâtipliğinde, kendi adına evrak düzenleme ve yazılar yazma işinde görevlendirmiştir. Daha sonra devlet adamı ve hatip olan İbn Merzuk, Ebû Sâlim'i etkisi altına alarak kendisinden başkasıyla görüşmesine fırsat vermemiş ve hatta yönetimi önemli ölçüde ele geçirmiştir (Köse, 1999). Bu sırada ise Ebû Sâlim, İbn Haldun'u Divan-ı Mezâlim denilen mahkemenin hâkimliğine atamıştır. Ancak bu sultan da tahtta iki sene kalabilmiştir (Haldun, 2004: 71). Vezir olan Ömer b. Abdullah (ve destekçileri) Ebû Sâlim'i katletmiş ve yerine de kendi kontrolü altına aldığı küçük yaştaki oğlu İbn Taşefn'i geçirmiştir. Bu durumda devletin kontrolü de vezire geçmiştir. Ancak vezir İbn Haldun'un mevkisinde ve durumunda herhangi bir değişiklik yapmamış, hatta gelirlerini ve iktalarını¹¹ artırmıştır. İbn Haldun, veziri uzun süreden beri tanıdığı için ondan daha fazla şey beklemiştir (el-Husrî, 2001: 77). Ancak beklediği ve istediği makamı elde edemeyince İbn Haldun Endülüs'e gitmeye karar vermiştir (Haldun, 2004: 72).

¹¹ İktâ: Kamu otoritesinin, kendi tasarrufundaki taşınmaz mal ve arazilerin işletme, faydalanma ve mülkiyet haklarını özel kişilere devretmesi (Demirci, 2000).

Milâdî 1362 yılında Granada'ya yerleşen İbn Haldun, daha önce bir darbe nedeniyle buradan sürülen Granada kralı V. Muhammed ve veziri olan İbnülhatip'in Fas'a sığındıkları dönemde Fas'ta vezir olarak görev yapıyordu ve onlara büyük destek sağlamıştı. Granada kralı V. Muhammed, Endülüs'teki son Merinî toprağı olan Ronda'yı İbn Haldun'un büyük yardımlarıyla ele geçirmiş ve bu destekle Granada'yı da ele geçirmeyi başarmıştı. Bu süreç içinde ayrıca İbn Haldun, Kralın ailesini de gözetmişti. Yani daha birkaç aydır buralara egemen olan kral, bu durumu büyük ölçüde İbn Haldun'a borçluydu (Lacoste, 1986: 57).

Tüm bunlardan dolayı İbn Haldun'a oldukça güvenen Kral V. Muhammed, Milâdî 1364'te Sevilla ile Castilla arasında bir barış anlaşması yapması için onu Zalim Pedro'nun yanına gönderdi. Zalim Pedro Castilla'yı krallığının başkenti yapmıştı (el-Husrî, 2001: 79). O dönemdeki siyasal geleneklere göre ipek kumaşlar ve soylu atlar gibi hediyeleri Zalim Pedro'ya teslim eden İbn Haldun, Müslüman prensler ile Castilla arasındaki barışa aracılık etme vazifesini tamamlamış oldu. Zalim Pedro'nun başkentte kalması teklifini kabul etmeyen İbn Haldun burada kalması halinde atalarının eski emlaklarının kendisine verileceğı vaadini de kibarca geri çevirdi (Lacoste, 1986: 58).

İbn Haldun Granada'da iken sadece kutlamalara, eğlencelere, şiir etkinliklerine katılmıyordu. O dönemin hükümdarıyla oturup saatlerce tarih, siyaset ve felsefe sohbetleri ediyorlar ve bu konularda çeşitli tartışmalara girişiyorlardı. Hükümdar olan V. Muhammed, filozof hükümdar olmaktan hoşlanıyordu. Hatta İbn Haldun onun isteğine binaen, İbn Rüşt'ün eserlerini özetleyen bir risale dahî yazmıştır. İbn Haldun'un hükümdarı bir tür "aydın despot" yapmayı önemseyip önemsemediğı bilinmemekle birlikte, İbn Haldun'un bu gösterişli yaşamdan bezdiğini söylemek mümkündür. Kendisini siyasal yaşamın dışında bulmuş olması da İbn Haldun'un hoşuna gitmemiştir (Lacoste, 1986: 59-60).

İbn Haldun'un Granada'da geçen huzurlu hayatı da kısa sürmüştür. Bir süre sonra dostu olan Vezir İbnülhatip ile aralarında rekabet oluşmuştur. Hükümdarla yakınlaştığı için İbn Haldun'u kıskanan İbnülhatip aralarına "fark edilir bir mesafe koymuştur". Entri kanının kokusunu alan İbn Haldun artık Granada'yı terk etmesi gerektiğini anlamıştır. Hem ailesinin hem de kendisinin güvenliğı için Bicâye Emiri Ebû Abdullah için çalışmak üzere hükümdar V. Muhammed'den müsaade istemiştir (Fromherz, 2018: 126). Tam bu sırada daha önceden iyi tanıdığı Emir Ebu Abdullah, Bicâye'yi kontrolü altına almış ve kendisiyle çalışması için İbn Haldun'a mektup

göndermiştir. Uygun bir üslup ve bahaneyle iknâ edilen hükümdar, İbn Haldun ve ailesinin gitmesine izin vermiştir. Hicrî 766 (Mîlâdî 1365) yılında Bicâye'ye doğru deniz yoluyla yola çıkan İbn Haldun, emir Ebu Abdullah ve devletin ileri gelenleri tarafından törenle karşılanmıştır (Dursun, 2008: 56).

O dönemde Bicâye canlı ve zengin bir şehirdi. 11. ve 12. yüzyıllarda olduğu gibi tüm Mağrib'i etkisi altına alan bir durumda değildi, ancak Kuzey Afrika'daki şehirler içinde en önemlilerinden biri olmaya da devam ediyordu. Verimli bir ovaya sahip olan Bicâye, önemli ve geniş toprakları olan bir devletin de başkentiydi. Tilimsân, İfrikiyye, Sudan, Fas ve Avrupa arasında geniş bir ambar konumundaydı. Bu tarım arazilerinin yanında en önemli özelliği ticarete etkin bir şehir olması idi. Korsanlık da Bicâye'de önemli bir gelir kaynağını oluşturuyordu. İbn Haldun yine kendini gösterişli ve seçkin bir ortamda buldu. O dönemde Bicâyeliler Kuzey Afrika'da yemeğe düşkün olmaları, kadınların güzelliği için bol para harcamaları ve vakitlerini neşe içinde geçirmeleri ile tanınırlardı. Bunun yanında Bicâye dindar ve aydın bir şehirdi. Ne denli önemli bir şehir olduğunu göstermek için şehre “küçük Mekke” denilmiştir. Şehirde oldukça fazla sayıda öğrenci de vardı. İbn Haldun siyasal etkinliklerinin yanında din ve fikir alanlarında da etkindi. Sultan Ebû Abdullah İbn Haldun'u büyük bir camiye vaiz olarak atamıştı. İbn Haldun devlet işlerinden kalan vaktinde burada hukuk dersleri veriyordu (Lacoste, 1986: 61).

Bicâye'de hükümdar İbn Haldun'a en yüksek mevkii olan haciplik görevini de tevdi etmiştir. Ona göre haciplik: “...hanedanlığı tek başına yönetmek, sultanla hanedanlığın tebaası arasında aracılık yapmak ve bu hususta kimseyi kendine ortak yapmamaktır” (Haldun, 2004: 89). Yani bir anlamda hacip, daha sonraları Müslüman sultanlıklarındaki sadrazam olan kişidir. İbn Haldun *et-Tarif*'te Bicâye'de yaptıklarıyla ilgili olarak şunları yazacaktır:

“...Daha sonra sultana vardım. Beni çok iyi karşıladı. Hediye ve binek verdi. Ertesi gün sabahleyin, sultan devlet erkânına erkenden kapıma gelmelerini emretti. İktidarını tek başıma yükledim. Var gücümle işlerini yönetmeye ve iktidarını yürütmeye çalıştım. Merkez camisinde hatiplik görevine de beni öne sürdü. Bunun yanı sıra ben, sabahleyin erkenden hükûmet işlerini bitirdikten sonra, sürekli olarak merkez camisinde bilim öğrenimine de kendimi vermiştim.” (Haldun, 2004: 90).

Bicâye'deki halinden ve durumdan gayet memnun olan İbn Haldun'un bu hali de uzun sürmemiştir. İç siyasetin zorluklarıyla dış siyasetin zorlukları iç içe geçmiş ve bu durumda coğrafi konumunun önemi ve bol olan zenginlikleriyle Bicâye dikkat çekici bir yer haline gelmiştir. Sultan Ebû Abdullah'ın da savaşa yakın bir siyaset izlemesi ile

öncelikle Tilimsân sultanlığına saldırı düzenledi ve Delles'i¹² ele geçirdi. Savaşlardan dolayı maddi durumu iyice kötüleşen Bicâye hükümdarlığı için İbn Haldun “denetim dışı kırsal kesim”in söz dinlemeyen halkını vergi ödemeye zorlayarak yeni kaynaklar edinmeye çalışmıştır ki bu, o dönemdeki pek çok devlet adamının devletin durumu kötüleştiğinde uyguladığı bir yöntemdir. İbn Haldun konu ile alakalı olarak şöyle demektedir:

“Parasız kalan sultan beni Berberî kabilelerinin üzerine gönderdi; bunlar dağlara çekilmişlerdi, birkaç yıldan beri vergi ödemeye yanaşmıyorlardı. Topraklarına saldırıp, yakıp yıktıktan sonra, tüm vergilerini ödemelerini güvence altına almak için, onları tutsak vermeye zorladım. Bu para çok işimize yaradı.” (Haldun, 2004: 121).

Bu arada Bicâye’de uyrukları ile Sultan arasındaki ilişkiler giderek kötüleşiyordu. Bu durumu ise İbn Haldun şöyle anlatır:

“Sultan öyle bir baskı kurdu ki, bu durum genel bir kınamaya yol açtı. Kızgın uyrukları ona kin gütmeye başladılar ve onun yerine yeğeni Ebu’l-Abbâs’a bağlılıklarını belirttiler; Konstantin hükümdarı akli başında, özü sözü bir ve uyruklarını kollayan bir yönetimden yana biriydi. ...çığına dönen halk sonunda sultan Ebu’l-Abbâs’a başvurarak bu göz açtırmayan zorbadan kendilerini kurtarmasını diledi.” (Haldun, 2004).

Konstantin¹³ hükümdarı Ebu’l-Abbâs en kısa zamanda askerlerini toplayarak Bicâye’ye saldırdı. Karargâhında Emir Abdullah’ı öldürdü ve askerlerini Bicâye üzerine sürmeye devam etti. Haberler başkente ulaşınca halk nasıl hareket edeceğini bilemedi. Bazıları Emir Abdullah’ın küçük oğlunu tahta geçirmeye çalışırken kimileri de gelen sultanı karşılamak ve hoşnutluklarını bildirmek üzere hazırlık yapıyorlardı (Alatas, 2014). İbn Haldun’un bu durumdaki tutumu ise, toprakların savaşız bir şekilde Ebu’l-Abbâs’a teslim edilmesinden yana olmuştur. Kendisi de fiilen onu karşılamaya gitmiş ve Ebu’l-Abbâs’ın kan dökülmeden Bicâye’ye girişini mümkün kılmıştır. Ebu’l-Abbâs durumdan memnun olmuş ve İbn Haldun’un daha önceki görevine devam etmesini sağlamış ve yetkileri de onda bırakmıştır (el-Husrî, 2001: 81).

İbn Haldun ölen sultanın damadı olan Tilimsân hükümdarı Ebu Hammu ile bu dönemde irtibat kurmaya başlamıştır. Ebû Hammu ölen kayınpederinin öcünü almak istemiş ve bu noktada İbn Haldun’dan yardım görebileceğini fark etmiştir. Konstantin hükümdarı Ebu’l-Abbâs bu durumu fark edince İbn Haldun’u tutuklatmaya girişmiştir. İbn Haldun’un kardeşi Yahya, tam zamanında Davavida kabilesine sığınan abisi kadar

¹² Cezayir’in kuzeyinde bir kasaba.

¹³ Cezayir’in kuzeydoğusunda yer alan bir şehir (Nam, 2013: 156).

şanslı olamamıştır. Yakalanmış ve eziyet görmüştür. Haldunlar ailesinin Bicâye ve Konstantin'deki mallarına da el konulmuştur (Lacoste, 1986: 63).

Tilimsân hükümdarı Ebû Hammu muharebeden önce İbn Haldun'un desteğini ve hizmetini almak istemiş, bu nedenle kendisine bir mektup göndermiştir. Mektupta Ebu Hammu, İbn Haldun'a kendi sarayına gelmesini ve mallarını geri alması için birlikte mücadele etmeyi teklif etmiştir. İbn Haldun ise durumun belirsiz olmasından dolayı bu teklifi geri çevirmiştir. Ebu Hammu, Riyah'taki Arap kabilelerinin yardımını alabilmek ve onları toplayabilmek için İbn Haldun'a ihtiyaç duyuyordu. Bu kabileler arasında en güçlüleri Davavida idi. İbn Haldun bu kabilelerle müzakere bir yana adeta onlara hükmediyordu. Arap asabiyesini nasıl kullanacağını çok iyi bilen İbn Haldun'un desteğine ihtiyacı olan Ebû Hammu, ona bizzat mektup yazmış ve sarayın başkâtibi olmasını istemiştir (Fromherz, 2018: 131). İbn Haldun'un kabilelerle birlikte yaşaması ve hatta onlara hükmedecek denli onları iyi tanınması, "bedevî umran", "asabiye" gibi kavramsallaştırmaların tesâdüfî değil, oldukça yerinde gözlemlere dayandığının ve yaşamını ne denli bilinçli bir şekilde geçirdiğinin ispatı gibidir.

İbn Haldun'un sığındığı kabile olan Davavida kabilesine bakıldığında onun en güçlü Arap kabilelerinden biri olduğu görülecektir. Aslında Davavida kabilesinin liderleri önemli siyasal roller oynamıyorlardı, ancak İfrikiyye ve Orta Mağrib'in çeşitli devletleri onlardan sık sık destek istiyorlardı. Davavidalar İbn Haldun'a büyük saygı duyuyorlardı. Çünkü İbn Haldun tecrübeli, bilgili, kendilerini en güvenli yere yönlendirebilecek nitelikte ve güç ilişkilerini hesap edebilecek bir siyaset adamıydı (Lacoste, 1986: 64).

Milâdî 1366 yılında Bicâye'den ayrıldıktan sonra ailesi için Biskra'yı seçen İbn Haldun burada altı yıl ikâmet etmiştir. İbn Haldun için burada geçirdiği yıllar yeni bir dönem olmuştur denilebilir. Hayatının büyük bir kısmını saraylarda, entrikalar içinde geçiren ve bunlardan bıkmış olan İbn Haldun, siyâsî faaliyetlerden kopmamakla birlikte resmi bir görev de almamıştır (el-Husrî, 2001: 81). Örneğin, kendisi Tilimsân hükümdarının vezirlik teklifini kabul etmese de hükümdarı eski gücüne kavuşturmak için Tilimsân adına sayıca oldukça fazla kabileyi birleştirmeyi başarmıştır. Bu başarısından sonraki vezirlik teklifini ise yine kabul etmemiştir (Lacoste, 1986: 65). Tüm bunlarla birlikte İbn Haldun bedevîler üzerine oldukça geniş bilgiler ve deneyimler edinmiş; geniş bir manevî nüfuza sahip olmuştur. Özellikle Biskra'da ikâmet ederken kabileleri yönetme, yönlendirme, aralarını bulma konularında ustalaşmıştır. Kendisi

hangi hükümdarın tarafını tutarsa kabilelerin de o tarafı tutuyor olması İbn Haldun'un kabileler üzerindeki etkinliğini gösterir (Andıç vd., 2014: 11).

İbn Haldun 1366-1370 yılları arasında dört yıl boyunca Davavida kabilesi ile Tilimsân arasında aracılık etmiştir (Lacoste, 1986: 65). İbn Haldun kabileler içinde kurduğu manevi otorite sayesinde birkaç yıl içinde tüm bu faaliyetleri yerine getirebilmiştir. Ancak onun kabileler üzerindeki otoritesinden bir süre sonra rahatsız olan Zab bölgesinin lideri, Biskra hükümdarının da bundan şüphelenmesine sebep olmuş, bu da İbn Haldun'un oradan da uzaklaşma vaktinin geldiğini göstermiştir. Kabileler üzerindeki otoritesini kaybetmekten korkan hükümdar, dostları aracılığıyla İbn Haldun'un Fas'a davet edilmesini sağlamıştır. Bu durumda İbn Haldun ve ailesi de yine yollara düşmüştür (Uludağ, 2013: 18).

İbn Haldun'un Biskra'dan ayrıldıktan sonra geçen iki yılı (Milâdî 1370-1372) çalkantılarla ve artan sıkıntılarla doludur. Artık İbn Haldun siyâsî hayatının son demlerindedir. Bu süreçten sonra onun siyâsî hayattan tam olarak çekildiği görülecektir. Fas'a gitmek için yola çıktığında başına türlü badireler gelmiş, Milyane'ye geldiğinde ise Sultan'ın ölmüş olduğunu öğrenmiştir. Sultanın yerine ise vezir İbn Gazi kontrolünde olan oğlu Said geçmiştir. Haliyle Ebû Hammu da bu fırsatı kaçırmamış ve elinden çıkmış olan Tilimsân'ı geri almıştır. Mağrib hükümdarının tarafına geçmesinden dolayı İbn Haldun'a kızgın olan Ebû Hammu kendine yakın olan kabilelerden birinin yakınından geçmekte olan İbn Haldun'un yolunu kesmelerini istemiştir (el-Husrî, 2001: 83). İbn Haldun o sırada meydana gelen olayları şöyle anlatmaktadır:

“Burada yolumuzu kestiler. İçimizdeki atlılar Cebel-i Debu'ya kaçarak kurtuldular. Yanımızdaki eşyaların hepsini yağmaladılar. Birçoğunun atını alarak yaya bıraktılar. Bunlardan biri de bendim. İki gün arazide çıplak vaziyette kaldıktan sonra meskûn bir yere ulaştım ve Cebel-i Debu'daki arkadaşlarımla buluştum.” (Haldun, 2004: 261-262).

Daha sonra Merinî hükümdarı kendisi adına çalışan casuslardan bir süvari birliğini İbn Haldun'u yakalamaları için göndermiştir. Hükümdar, siyâsî bakımdan oldukça önemli biri olan İbn Haldun'da Tilimsân kralının değerli bir emaneti bulunduğu şüphelenmiş ve onu tutuklatmıştır. O dönemde İbn Haldun Faslıların kontrolü altında olan Tilimsân'a geri getirilmiş ve yargılanmıştır. Sultan onu kendisine ve davasına ihanet etmiş olmakla suçlamıştır. İbn Haldun ise başvezirin kendisini tehdit ettiğini ve bu nedenle Fas'tan ayrılmak zorunda kaldığını, niyetinin ihanet etmek

olmadığını belirtmiştir. Başvezir daha önce de Sultan'ı öldürtmek istediğinden, Sultan için bu ifade bir kanıt olarak değerlendirilmiştir. Bunun yanı sıra Orta Mağrib'in siyasal durumu hakkında önemli ve detaylı bilgiler de veren İbn Haldun bazı kabileleri Merinîlere bağlayabileceğini de belirtmiştir. En sonunda ise Bicâye'yi de ele geçirebileceğinden bahsetmiştir ki bu Tunus'tan bir önceki durak olması hasebiyle durumu daha önemli bir hale getirmiştir. Tüm bunlar sultanın gözünde İbn Haldun'u öyle bir hale getirdi ki İbn Haldun serbest bırakılmakla kalmayıp, ayrıca kendisine hediyeler de bağışlanmıştır (Lacoste, 1986: 65-66).

İbn Haldun tam bu tür siyâsî işlerden el etek çekmek ve sevdiği işlerle iştigal etmek için Tilimsân yakınlarında bulunan Ebu Medyen'e gitmişken, Sultan Ebû Hammu tarafından çağırılmıştır. Önemli parasal kaynakları ve gücü olan kabileler tarafından ele geçirilen ve Tilimsân hükümdarı Ebu Hammu'ya da bağlı kalan yerlerin Faslılar tarafına çekilmesi gerekiyordu. Birkaç hafta önce Tilimsân hükümdarına destek olan İbn Haldun şimdi de Merinî hükümdarına aynı ustalıkla destek oluyordu (Dursun, 2008: 56-57). Bu durum da gösteriyor ki İbn Haldun için Fas ya da Tilimsân hükümdarının davasının ideolojik olarak bir özelliği yoktur. İbn Haldun bir "condottiero"¹⁴ olarak kendisi için en büyük kazancı hangi hükümdar sağlayacaksa onun yanında bulunmayı tercih etmiştir. Önemli olan İbn Haldun'un görevini dürüst bir şekilde yapmış olmasıdır. Bu yüzden de İbn Haldun'un yapıp ettiklerinin bugünün değer yargılarıyla değerlendirilmemesi gerekir (Lacoste, 1986: 66).

Milâdî 1374 yılına gelindiğinde ise Fas ve Granada hükümetleri arasındaki ilişkiler bozuldu. İbn Gazi'nin hükümdarlığı da hem bu sebeple hem de Mağrib tahtına aday olanların artması ile güç kaybetti. Bir taraftan Granada hükümdarı isyancıları kışkırtıyor diğer taraftan da yeni yeni taht adayları çıkıyordu. Granada hükümdarının tahta aday olması için serbest bırakıp teşvik ettiği Emir Abdurrahman el-Merini, vezir İbn Gazi'yle egemenlik mücadelesine girişti. En nihayetinde Mağrib'deki kargaşa ve huzursuzluk sürüp gitti. Bu süreçte İbn Haldun ise huzur ve barış çağrısı yaptı, ancak karışıklıkların devam etmesi sebebiyle bu çağrının gerçekleşmeyeceğine iyice kanaat getirdi. Huzur ve istikrar arayışında olan İbn Haldun buradan da ayrılıp tekrar Endülüs'e gitmeye karar verdi (el-Husrî, 2001: 84-85).

¹⁴ Condottiero, İtalyan şehir devletleri tarafından kullanılan, Papalık da dâhil olmak üzere 14. yüzyılın ortasından 16. yüzyıla kadar olan dönem boyunca sözleşme usulü ile çalışan paralı asker kurumlarını ve liderlerini ifade eden kelimedir (Britannica, 2020).

İbn Haldun'a karşı artan bir güvensizlik ve düşmanlık besleyen Granada Kralı V. Muhammed, Milâdî 1375 yılında İbn Haldun'a diplomatik bir oyun hazırlayıp onu Tilimsân yakınlarında bırakmaya karar verdi. Aslında İbn Haldun'u düşmanı olan Ebû Hammu'nun insafsızlığına bırakmak istemiş ancak İbn Haldun'un dostu olan Arap önderlerinden Vanzammar onu orada bırakmamıştır. Daha sonrasında Ebû Hammu, öfkesinin geçmesi ve Vanzammar ile yakınlaşmak istemesi dolayısıyla İbn Haldun'dan yararlanmaya karar vermiş, İbn Haldun'dan asker toplaması için Riyah kabilesinin işgal ettiği topraklara gitmesini istemiştir (Lacoste, 1986: 69).

Ebû Hammu'nun bu isteği İbn Haldun'un hoşuna gitmedi. O artık siyasetten tamamen çekilip kendini ilme ve araştırmaya vermek istiyordu. Bu niyetini Sultan'a belli etmedi ve isteğini kabul etmiş göründü. Sultanın isteği doğrultusunda bu aşiretlerle ilişki kurma ve onları yönlendirme gerekçesiyle Tilimsân'dan ayrıldı. Betha denilen beldeye geldiğinde yolunu değiştirerek Evlâd-u Arif'e gitti. Oradaki insanlar onu izzet ve ikramlarla karşıladılar, ailesinin Tilimsân'dan ayrılması için yardımcı oldular. İbn Haldun ve ailesini Milâdî 1374 yılında İbn Selame Kalesi'ne yerleştirdiler (el-Husrî, 2001: 86). İbn Haldun'un yaşadığı yerler aşağıda daha iyi görülebilir:

Şekil 1. İbn Haldun'un yaşadığı yerler



Kaynak: Archive of Fundación El Legado Andalusi.

1.3. YAZIN HAYATI

İbn Haldun 42 yaşında İbn Selame Kalesi'ne çekildikten sonra siyasal yaşamdan da el etek çekmiştir. Bu durumu sadece kendisi ve ailesinin tehlike içinde olmasıyla açıklamak doğru olmaz. Zaten İbn Haldun siyasal yaşamdan çekilmeyi uzunca bir süre düşünmüştür. Son yıllarda düşünme ve incelemeye daha çok zaman ayırmaya başlamış ve siyasal durumdaki pozisyonunun bu düşünme ve araştırmalarını kesintiye uğratmasından daha fazla rahatsız olmuştur. En nihayetinde geldiği noktada İbn Selame Kalesi'nde inzivaya çekilmesi, onun uzun süredir düşündüğü ve uygulamak için fırsat kolladığı bir durumdur. Kendisi otobiyografisinde bu durumun nedenlerini açıklamaz. Ancak Tilimsân'da vezir olan kardeşinin katlinden sonra İbn Haldun'un siyasetten de iyice tiksindiği tahmin edilebilir (Lacoste, 1986: 70). Bunun yanında Mîlâdî 1374 yılında, Granada hükümdarıyla arası bozulduğu için Fas'a sığınmış bulunan ve İbn Haldun'un çok sevdiği dostu, âlim, şair, edip ve siyaset adamı Lisanüddin b. Hâtib, orada şeriata karşı çıkmak, zındık olmak, dinsiz filozofların yolunu takip etmek gibi suçlamalara maruz kalmıştır. Bazı fâkihler de fetva vererek onun zindanda boğulmasına ve cesedinin yakılmasına sebep olmuşlardır. Dostunun kıskançlık, cehâlet, rekâbet ve taassuba kurban edilmesi de İbn Haldun'un siyasetten tiksintisinin son raddesine varmasında ve İbn Selame Kalesi'ne çekilmesinde etkili olmuştur (Uludağ, 2013: 38).

İbn Selame Kalesi stratejik bir mevkide, etrafındaki düzlüklerin rahatça görülebileceği bir tepede kurulmuştur (el-Husrî, 2001: 86). Burası Evlâd-u Ârif kabilesinden olan şeyhlerin ikâmet ettiği ve başka yerlerle bağlantısı olmayan bir yerdir. İbn Haldun yaklaşık dört yıl (1374-1378) kadar bu kalede kaldıktan sonra askerî ya da diplomatik herhangi bir görev almak istememiştir. Burada bir tür halvet haline bürünmüş, kendini düşünme ve yazmaya vermiştir. İbn Haldun *el-İber*'i burada yazmaya başlamıştır (Fromherz, 2018: 141). Kendisi bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Burada, bütün meşgalelerden uzak olarak, dört yıl kaldım. Bu kitabı (İber'i), burada kalırken yazmaya başladım. Mukaddime'yi de, bu halvet ortamında fırsat bulduğum bu garip tarzda bitirdim. Bu ortamda, söz ve anlam (kelam ve maânî) damlaları düşünceme sel olup aktı, öyle ki özünü seçtim, sonuçlarını yazdım.” (Haldun, 2004: 136).

Buradaki halvet hali Lacoste'a göre dinsel bir halvet değildir. Lacoste bu konuda şöyle söyler: “Siyasal yaşamdan, derin dinsel düşüncelere dalmak için değil de, tarihçi bakışıyla bir yapıt ortaya koymak için çekilmek, gerçekte tam bir düşünmeyi ve bilinçlenmeyi yansıtır. Çünkü İbn Haldun'un incelemeye yöneldiği şey, yüzyıllar boyunca art arda gelmiş olaylar dizisi değildir yalnızca; bu olayların tanığı, hatta

oyuncusu olduğu olgular içindeki sürekliliğidir aynı zamanda ve bu incelemeye, genellikle dünyaya bakışın, bugüne göre, tarihsel bakış açısına çok daha az bağılı olduğu bir dönemde yönelmiştir.” (Lacoste, 1986: 71). F. Chatelet ise bu durumu, “tarihi incelemeye yönelmek kararı, ne aklın doğal bir eğiliminin sonucudur, ne de genel olarak toplumsal bir gereksinmenin ifadesidir. Bu karar, insanın öbür insanlarla somut ilişkisi, onu kendi tarihselliğini vurgulamaya zorladığı zaman ve insan kendini, kaderi söz konusu olan bir topluma bağılı kalmaya onu neyin zorladığı üzerinde sorguladığı zaman ortaya çıkar” (Chatelet, 1996).

İbn Haldun’un özellikle Bicâye yönetiminden ayrılmak zorunda kaldıktan ve hayatındaki önemli değişikliklerden sonra İbn Selame Kalesi’nde uzun yıllar düşündüğü anlaşıyor (Lacoste, 2008: 71). *Mukaddime*’yi de burada tamamlayan İbn Haldun, daha sonra Arap, Zenata ve Berber tarihini yazmak istemiştir. Bu konuda doğrudan kullandığı kaynak önce kendi hafızası olmuş, ancak yazımı ilerlettikçe farklı kaynaklara ve eserlere başvurma gereği hatta zorunluluğu doğmuştur. Bu kaynaklardan bazıları sadece şehirlerdeki kütüphanelerde bulunabiliyordu. Ancak İbn Haldun eski siyâsî hayatını geçirdiği orta ve uzak Mağrib’den herhangi bir yere gitmek istememiştir. Bu sebeple doğduğu yer olan Tunus’a gitmek istemiş ve Hafsi hükümdarına bir mektup yazmış ve bunun için izin istemiştir (Andıç vd., 2014: 11). Böylece İbn Haldun dört yılını geçirdiği İbn Selame kalesinden ayrılmış ve Milâdî 1378’de Tunus’a dönmüştür. Burada araştırmalarını da daha etkin bir şekilde yapabilmesinin yanı sıra hukuk dersleri de veren İbn Haldun *Mukaddime*’ye de son halini burada vermiştir (Dursun, 2008: 58).

İbn Haldun bizzat karşılaştığı olayları ve yaptığı onca incelemeleri de bu eserde değerlendirerek kaleme almıştır. Tüm yaşadıklarını not etmiş, daha önce yaşananlarla karşılaştırmış ve akıl süzgecinden geçirerek gerçekçi bir şekilde kaleme almıştır. İbn Haldun Tunus hükümdarı olan Ebû Abbas’a da *Mukaddime*’nin bir nüshasını takdim etmiştir. Tarihe meraklı olduğu anlaşılan Ebû Abbas *Mukaddime*’den sonra Tarih’i de yazması ve bitirmesi için İbn Haldun’a büyük destek vermiş ve bu alanda onu teşvik etmiştir. İbn Haldun da Tarih’i tamamlayarak Sultan’a takdim etmiştir (Dursun, 2008: 58-59). Huzurunda Sultan’ı öven bir kaside ile de şükranlarını ona sunmuştur (Haldun, 2004: 140-150).

Sultan’ın, yazdığı ve takdim ettiği eserlerden sonra İbn Haldun’a daha fazla ilgi göstermesi, hatta yanında savaşırlara dahî götürmek istemesi, her zamanki gibi bazılarının

kıskançlığına yol açtı. İbn Haldun sorunlara ve sürtüşmelere yol açmamak için Mîlâdî 1382 yılında hacca gitme gerekçesiyle Tunus'tan ayrıldı (Dursun, 2008: 59).

Deniz yoluyla hacca gitmek için yola çıkan İbn Haldun Mısır'a geldi ve ömrünün son yirmi dört yılını (Mîlâdî 1382- 1406) burada geçirdi. İskenderiye'ye geldiği sırada Melik Zâhir tahta yeni çıkmıştı. Burada bir ay kadar hac için hazırlık yaptı ama o yıl hacca gitmek mümkün olmadı. Kahire'ye gitti ve burada Ezher Medresesi'nde ders vermeye başladı. Orada daha da ünlendi ve etrafına öğrenciler akın etti. Sultan Melik Zâhir'in ihsan ve himâyesine de mazhâr olan İbn Haldun, burada daha fazla kalmaya karar verdi ve ailesini yanına getirmek istedi. Ancak Tunus sultanı Ebû Abbas onun Tunus'a geri dönmesini istediğinden ailesini göndermedi. İbn Haldun da bunun için Mısır sultanından ricada bulunarak etkili bir mektup yazmasını sağladı. Bu mektup ile ailesi Tunus'tan yola çıktı, ancak onları taşıyan gemi denizde battı ve İbn Haldun ailesini kaybetti (Enan, 1962: 65-66).

Mısır'a geldikten sonra İbn Haldun siyâsî hayata tekrar atılmadı. Araştırma ve incelemelerine devam etti, ders verdi. Kadılığa ve müderrisliğe atandı. Önce Kamhiye Medresesi müderrisliğine daha sonra Maliki baş kadılığına getirildi. Beş defa bu makama atanan İbn Haldun hepsinde de azledildi. Kuralları uygularken oldukça sert olan ve kanunlardan ödün vermeyen İbn Haldun'u bu sebeple bazıları çok beğenmiş, bazıları da çok sert bir şekilde eleştirmiştir (el-Husrî, 2001: 90).

İbn Haldun Mısır'da kaldığı süre boyunca eser üretmeye devam etmiştir. *El-İber* ve *Mukaddime* üzerinde çeşitli düzeltmeler ve eklemeler yapmıştır. Aynı şekilde *et-Tarîf* isimli otobiyografisini de düzenlemiş ve bu zamana kadar yaşadıklarını da eklemiştir. Son şeklini verdiği *Mukaddime*'nin bir kopyasını da Sultan Melik Zâhir'e takdim etmiştir. O sıralarda Mağrib sultanı Ebu'l Faris Abdülaziz de Kahire'ye bir heyet göndermişti. İbn Haldun bunu fırsat bilerek eserin bir diğer kopyasını sultan Ebu'l Faris Abdülaziz'e ithaf etti ve Fas'taki Karaviyyin Camii kütüphanesine gönderdi. *Mukaddime*'nin Mısır'ın Bulak şehrinde yapılan baskısı ve buna nispet edilen diğer baskıları da Sultan'a dayandırılarak "Farisiyye" diye adlandırılmışlardır (Uludağ, 2018: 49).

Mîlâdî 1387'de Hicaz'a giden İbn Haldun, 1399'da da Filistin'e gitti ve Beytü'l-Lahm ve el-Halil'deki mübarek beldeleri ziyaret etti. 1400 yılında ise Timur Şam'ı işgal etmeye giriştiği sırada Şam'a gitti. Sultan Ferec b. Melik Zâhir burayı savunmaya

hazırdı, savaş meydanına yanında kadılıktan azledilmiş bulunan İbn Haldun'u da götürdü. Şehrin etrafında çatışmalar yaklaşık bir ay sürdü. Bu arada Kahire'de fitne çıktı ve emirler yönetimi ele geçirmeye giriştiler. Haberleri alan Sultan ve yanındakiler, şehre geri dönme konusunda görüş birliğine vardılar. Çünkü halkın Sultan'a bağlılığı bırakacağından korkulmuştu. Ancak İbn Haldun Şam'da kalmak istedi (Irwin, 2018: 138). Şam halkı Timur'un Şam'ı işgal etme hazırlığı karşısında ne yapacağını bilemedi. İbn Haldun'un da aralarında bulunduğu fâkihler ve kadılar Adiliyye Medresesi'nde toplandılar ve Timur'dan emân dilemeye karar verdiler. Kale nâibinin buna yanaşmamasına rağmen Timur'la konuştular. Timur halkın günlük işlerine devam etmesini ve şehrin teslimini kabul etti. Ancak kale emiri bu durumu kabul etmeyince işler iyice karıştı. İbn Haldun bu kargaşada kalenin surlarından tek başına geçerek Timur'un yanına gitti ve onunla uzunca bir süre konuştu. İbn Haldun bu görüşmeyi *et-Tarif*'te ayrıntılı bir şekilde anlatır (Enan, 1962). Bu da yazmaya Mîlâdî 1405 yılına kadar devam ettiğini göstermektedir (el-Husrî, 2001). Ölümüne dair detaylı bilgiye ulaşılamayan İbn Haldun, 17 Mart 1406 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Naaşı Sufiye Mezarlığına defnedilmiştir (Fromherz, 2018: 178-179).

Yaşadıkları genel olarak değerlendirildiğinde şunu söylemek mümkündür: İbn Haldun Mağrib'te 14. yüzyılda yaşadığı coğrafyada siyasal, sosyal ve ekonomik bunalımlarla karşı karşıya kalmış, bunların temel sebeplerini ararken, toplum ve onun evrimine ulaşmıştır. Ulaştığı durum ise onun eser üretmekteki temel kaygısı olmuş; *el-İber* ve dolayısıyla *Mukaddime* adlı eserini de buna bağlı olarak geliştirmiş ve bunu yaparken de başlangıçtaki amacından sapmamıştır (Lacoste, 1986: 76).

2. İBN HALDUN'UN YAŞADIĞI DÖNEMİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

İbn Haldun'un yaşadıkları anlatılırken aslında yaşadığı dönemin ne kadar çalkantılı bir dönem olduğu da anlaşılmaktadır. Ancak bu bölümde dönemin siyâsî ve coğrafi özelliklerinin daha bütüncül bir şekilde görülebilmesi için döneme kuşbakışı olarak bakılmaya çalışılacaktır.

İbn Haldun'un içinde yaşadığı, düşüncelerini geliştirdiği dönem Hicrî 8., Mîlâdî 14. yüzyılın ikinci yarısıdır ve bu dönem medenî olarak bilinen ülkelerin hemen her tarafında değişimlerin olduğu bir dönem, bir geçiş dönemidir. Arap âleminde çöküşlerin, Batı âleminde ise gelişmelerin yaşandığı bir dönemdir (el-Husrî, 2001: 59). Dönemin özellikleri farklı toplumsal yapılar bakımından şöyle özetlenebilir:

2.1. ARAP ÂLEMİ

İbn Haldun zamanında Arap âlemi biri Mağrib (Batı), diğeri Maşrik (Doğu) olmak üzere ikiye ayrılıyordu. Atlas Okyanusu ile Mısır arasında kalan yer (Kuzey Afrika) Mağrib olarak adlandırılırken Mısır'ın doğusu ise, Maşrik olarak adlandırılıyordu. Endülüs ise Mağrib ülkelerinden ayrı olmasına rağmen coğrafi konumu sebebiyle Mağrib tanımı içinde yer alıyordu (el-Husrî, 2001: 59). Mağrib ve Maşrik kavramlarının işaret ettiği yerler aşağıdaki haritada daha net olarak görülebilir:

Şekil 2. Mağrib ve Maşrik



Kaynak: Laf Sözlük

2.1.1. Endülüs

İbn Haldun zamanında Endülüs'teki önemli beldeler ve Endülüs medeniyetinin merkezleri olan Kurtuba, Tuleytule, İşbilye gibi beldeler Araplardan İspanyolların eline geçmişti. Burada yaşayan Arapların büyük bir kısmı İfrikiyye yani Merakeş'e (Fas), bir kısmı Mağrib'e ve bir kısmı ise Tunus'a sürülmüşlerdi. Arapların elinde Meriye ile Gırnata arasındaki yerler ve Cebel-i Feth civarında olan küçük bir toprak parçası dışında bir yer kalmamıştı. Endülüs'ten kalan bölge ise Benu Ahmer'in (Nasrîler) egemenliği altındaydı. Ancak bu egemenlik içinde de aynı aile içinde düşmanlık ve rekabet söz konusuydu. Herhangi bir sebeple Mağrib ve Endülüs hükümdarları arasında bir sorun çıkarsa Nasrîler, kendi içlerindeki hükümdarlık rekabetinden dolayı hasım tarafın safına

geçerek kargaşa çıkarmaya çalışıyor ve ülkesine sığınmış olan ihtilalcileri serbest bırakıyorlardı (el-Husrî, 2001: 60).

2.1.2. Mağrib

Muvahiddler devleti yıkıldıktan sonra Mağrib bölgesi üçe ayrılmış ve her birinde bir hanedanlık kurulmuştu. Benû Hafs (Hafsiler) İfrikiyye’de yani yakın Mağrib’de (Tunus), Benu Merin (Merinîler) uzak Mağrib’de (Fas’ta) ve Benu Abdülvâd (Abdülvâdîler) ise orta Mağrib’de hüküm sürüyordu. Bunlar içinde en fazla iç karışıklığa sahne olan hanedanlık Abdülvâdiler idi. Konum itibarıyla diğer iki hanedanlığın ortasında kalmış olması ve bu sebeple aralarında en zayıfları olması da bunun nedeni olarak gösterilebilir (Uludağ, 2013: 10-11).

Merinî ve Hafsî hükümdarlıklarında ise durum daha istikrarlı idi. Tunus’ta Benû Hafs ailesi, Fas’ta ise Merinî ailesi egemenliğe sahipti. Ancak aile içinde de egemenlik için rekabet oluyordu. Bunlar genellikle sultanların şehzadeler arasında mülklerini paylaşmalarıyla ve her birine bir emirlik ikta etmeleriyle son buluyordu. Şehzadeler ömürleri boyunca bundan yararlandıktan sonra çocuklarına da emirliklerini miras bırakabiliyorlardı. Bu emirler ise çoğu zaman aralarında akrabalık bağları olmasına rağmen kendi aralarında ya da komşularına doğru sınırlarını genişletmeye çalışıyorlardı. Bu da gerek amca çocukları gerekse kardeşler arasında düşmanlığın ortaya çıkmasına ya da artmasına sebep oluyordu (el-Husrî, 2001: 61).

Bölge valileri ise kimi zaman bu kavgalardan yararlanarak yönettikleri bölgelerde bağımsız hareket ediyorlardı. Bu da küçük küçük devletçiklerin ortaya çıkmasına sebep oluyordu. Bunun dışında vezirler de çoğu zaman sultana karşı hareket ediyorlar, sultanı katledip yerine yetersiz birini tahta çıkarıyorlardı ki, yeni tahta çıkan sultan onların vesayeti altına girmiş olsun ve hükümdarlık onların elinde bulunsun. Ancak hükümdarlığı onların da uzun süre ve istikrarlı bir şekilde ellerinde tutmaları mümkün olamıyordu. Tabii ki karşı darbeler oluyor ve bu karmaşa ve keşmekeş sürüp gidiyordu (el-Husrî, 2001: 61).

İbn Haldun bu istikrarsız ve karmaşık ortamda yaklaşık çeyrek yüzyıl siyasetle uğraşmış ve çeşitli pozisyonlarda yönetimde bulunmuştu. İbn Haldun, pişmesine de vesile olan bu karmaşık siyâsî ortamda, hayatının büyük bölümünü, Mağrib’in orta kısmında geçirmiştir (Uludağ, 2013: 10).

2.2. DOĞU ARAP ÂLEMİ

İbn Haldun'un yaşadığı dönemde Mısır, Suriye ve Hicaz, Memlûk egemenliği altındaydı. Bu bölgelerde siyâsî egemenlik daha istikrarlı idi. Burada da hükümdarın ölümü çeşitli krizlere ve hükümdarlık kavgalarına sebep oluyordu, ancak bu krizler ve kavgalar sadece Memlûk hanedanlığı mensuplarıyla sınırlı kalıyor ve bölgedeki küçük topluluklar nadiren bu mücadeleye katılıyorlardı. Hayatının son 24 yılını bu bölgede Kâhire'de (Mısır) geçiren İbn Haldun, buraya *Mukaddime*'yi yazdıktan sonra gelmiştir. Burada siyâsî işlerle ıstıgal etmeyen İbn Haldun, fetvalar ve dersler vermekle yetinmiştir (Uludağ, 2013: 10).

İbn Haldun'un burada yaşadığı dönemde Irak'ta Celayir hükümdarlığı vardı. İran'ın batısı ve Azerbaycan'ı da kapsayan Celayir hükümdarlığının yazlık başkentleri Tebriz, kışlık başkentleri Bağdat'tı. Hükümdarlıkları Timur istilasına kadar sürmüştür (el-Husrî, 2001: 67).

2.3. AVRUPA

İbn Haldun'un yaşadığı ve fikirlerini ürettiği çağda Avrupa, Ortaçağ'ın sonu Yeniçağ'ın başlangıcına gelmişti. Uzun süren Haçlı Seferleri'nden sonra İslam âleminden çeşitli ilim ve sanatları almışlar ve bundan sonra neredeyse tamamen Müslüman Arap âlemiyle ilişkilerini kesmişlerdi. Avrupa'da da Arap başkentlerinde olduğu gibi çeşitli üniversiteler inşa edilmiş, birçok Arapça eser Latin dillerine çevrilmiş ve bundan sonra Avrupalılar Arapça eserlere ihtiyaç duymamaya başlamışlardır (el-Husrî, 2001: 71).

Nasıl bir zamandan söz edildiğini daha iyi anlamak için dikkatli bakıldığında şunlar görülecektir: Dante'nin ölümü (Mîlâdî 1321) ile İbn Haldun'un doğumu arasında on bir yıl, İbn Haldun'un ölümü (Mîlâdî 1406) ile matbaanın icadı (Mîlâdî 1430) arasında yaklaşık çeyrek asır vardır. Yani Rönesans'ın tohumları Avrupa'da yeni yeni nüvelerini vermeye başlamıştır denilebilir (el-Husrî, 2001: 71).

Siyasal olarak Avrupa'ya bakıldığında ise İngiltere ile Fransa arasında "Yüzyıl Savaşları" (1337-1453) olarak adlandırılan savaşlar başlamış ve bu süreçte feodal güçler de zayıflamıştır. Fransa Krallığı bu durumdan yararlanarak millî birliği kurma yolunda önemli adımlar atmıştır. Onu İngiltere, İsveç, Norveç, İspanya, Danimarka izlemiş ve millî bünyeli devletler kurulmaya başlanmıştır. Diğer taraftan ise, Habsburg Hanedanlığınca temsil edilen Kutsal Roma Germen İmparatorluğu (Alman İmparatorluğu) yüzlerce irili-ufaklı siyâsî birlikten (Territorial Maechte) oluşan

karmaşık bir yapıya sahiptir. Napoli Krallığı, Ceneviz, Venedik Cumhuriyetleri, Milano, Floransa düklikleri, papalık hükümetinin oluşturduğu İtalya ise parçalı halde siyâsî birliklerini kuramamış haldedirler (Beydilli, 1991).

Dinî açıdan ise uzun süren Haçlı Seferleri'nden sonra nüfus iyice azalmış ve papalığın masrafları da iyice artmıştı. Bunları karşılamak için papalıktan daha fazla vergi ödemesi istendi. Merkezîleşme süreci kilisede yolsuzluğu da sürdürdü. Birden fazla makama sahip olma ya da dinî makamlarını satma gibi eylemler görüldü. 1377 civarında laik hükümdarlar kendi ülkelerinde kontrol altında tutabilecekleri yarı ulusal kiliseler kurmaya başlamışlardı (Roberts, 1996: 240-241).

Bu dönemde Avrupalılar, Arap dünyasındaki gelişmelere ve yazılan eserlere ilgi duymaz olmuşlardır. Bu durum İbn Haldun'un *Mukaddimesinin* Batı dünyasındaki konumu itibarıyla çok önemlidir. Avrupalılar İbn Haldun'un özgün görüşlerini ancak 19. yüzyılda “Şarkiyatçılık”¹⁵ araştırmalarıyla keşfetmişlerdir (el-Husri, 2001: 71). Şarkiyatçılık çalışmalarından önce 1697'de D'Herbelot, *Bibliothèque Orientale* adında yazdığı eserinde İbn Haldun'u Avrupa'ya tanıtırsa da ne D'Herbelot, ne de İbn Haldun bu eserle herhangi bir ilgi görmüştür. 1812'de Von Hammer Purgstall, İbn Haldun'un devletlerin yükselişi ve düşüşü hakkındaki teorisini dikkatle tetkik etmiş ve *Mukaddime*'yi Almancaya çevirmiştir. Daha sonra 1816'da ise Sylvester de Sacy, *Biography Universelle* adlı eserinde İbn Haldun'u tanıtmıştır. Ancak İbn Haldun hakkındaki ilginin gerçek anlamda canlanması 1858 yılında, Quaternier tarafından Paris'te *Mukaddime*'nin Arapçasının basılması ile gerçekleşmiştir. Aynı yıl Kahire'de Shaikh Nasr Alhurainy tarafından da *Mukaddime*'nin çevirisi basılmıştır. On yıl sonra (1868) Paris'te M. D. Slane *Mukaddime*'nin tamamını Fransızcaya çevirisini tamamlamış ve bu çeviriden sonra çok farklı dillerde İbn Haldun, kültür tarihçisi, ekonomist, sosyolog, coğrafyacı vb. pek çok nitelikte anılır hale gelmiştir (Alam, 1960: 90).

Mukaddime'yi Arapça olmayan bir dile ilk defa çevirenler ise Osmanlı uleması olmuştur. Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi tarafından 18. yüzyılda (Milâdî 1730-1731) büyük bir kısmı tercüme edilen *Mukaddime*'nin kalan altıncı bölümünün ferâiz¹⁶ ilmine kadar olan kısmı İsmâil Ferruh Efendi (Milâdî 1858-1859) tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Daha sonra 1822-1895 yılları arasında altıncı bölümün tamamı Ahmet Cevdet Paşa tarafından yeniden tercüme edilmiştir (Görgün, 2006).

¹⁵ Oryantalizm olarak da adlandırılan kavram Uzak Doğu ve Yakın Doğu toplumlarını, dillerini, kültürlerini ve halklarını inceleyen Batı kökenli araştırma alanlarının tümüne verilen isimdir.

¹⁶ İslam miras hukukunu inceleyen ilim dalı.

3. İBN HALDUN'UN BAŞLICA ESERLERİ

İbn Haldun'dan günümüze ne yazık ki fazla eser ulaşmamıştır. Günümüze *Kitâb'ul İber* ve *Mukaddime*, *Lubâb'ul Muhassal* ve *Şifâu's Sâil Li-Tezhibi'l-Mesâil* adlı eserleri ulaşabilmiştir. Bunların yanında değer verdiği arkadaşlarından olan Lisanüddin İbnülhatip'in aktardığı ve De Slane'in ona atıfla kaydettiği İbn Haldun'un bugün mevcut olmayan eserlerini gösteren bir alıntı bulunmaktadır. Lisanüddin'in göre İbn Haldun'a ait olduğunu belirttiği ve günümüze kadar ulaşması mümkün olmayan eserleri şunlardır:

- Kasîde-i Bürde şerhi
- İbn Rüşd Risâlesi
- Kitâb el-Mantık
- Kitâb el-Hisâb
- Şiire ait bir eserin şerhi

Kitâb el-Hisâb'ta fıkıh ve hukuka dair bazı eklerin bulunduğu da ifade edilmiştir. Bugün sadece isimleri bilinen bu eserlerin yanı sıra, İbn Haldun'un siyâsî hayatına ait mektup, muhabere vb. evrak da maalesef bulunmamaktadır. Ancak *Kitâb el-Mantık* hakkında *Mukaddime*'nin 'mantık' kısmından, *Kitâb el-Hisâb* hakkında ise *Mukaddime*'nin 'İlmi Makâdir' kısmından çıkarımlarda bulunmak mümkün olabilmektedir (Ülken ve Fındıkoğlu, 1940: 15-16).

3.1. KİTÂB'UL İBER VE MUKADDİME

Kitab'ul İber, İbn Haldun'un hayli kapsamlı tarih eseridir. Eser pek çok bölümünde Arap ve Berberîlerin tarihi üzerine yapılmış empirik bir çalışma niteliği gösterir. Toplam yedi ciltten oluşan bu esere İbn Haldun *Mukaddime*'yi giriş mâhiyetinde yazmıştır. İbn Haldun *Mukaddime* ve *Kitâb'ul İber* arasında bir iş bölümü yapmış; ilkinde tarihin içindeki anlamlar ve altında yatan sebepleri açıklamış, ikincisinde ise, tarihin tanımlayıcı kısmını anlatmıştır. Tarihin altında yatan sebepler ve derin anlamlarını açıklarken İbn Haldun hem "ilm el umran el-beşeri"ye (insanların sosyal örgütlenmesinin bilimi) hem de "ilm el içtima el-insani"ye (insan toplumunun bilimi) atıf yapar. (Alatas, 2014: 47).

Kitâb'ul İber'in yapısı ise şöyledir:

- Mukaddime: Altı fasıldan oluşan giriş kısmıdır. Bu kısımda mütefekkir toplumların esası, evrimi, yerleşimi gibi topluma ait pek çok meseleye değinmiştir (Ülken ve Fındıkoğlu, 1940: 18).
- Birinci Kitap (Kitâb el-Evvel): Toplum ve otorite, hükümet, yaşama şekilleri, bilimler ve sanatlar üzerine düşüncelerini kaleme aldığı bölümdür.
- İkinci Kitap: Arap olan ve olmayan Pers, Suriyeli, İsraili, Kıbtî, Nebatî, Yunan, Bizanslı ve Türk gibi milletlerin tarihini kapsayan bölümdür.
- Üçüncü Kitap: Kuzey Afrika'daki Berberîlerin tarihine, soylu otoritesine ve hanedanlıklardaki başarılarına dair olan bölümdür.
- İbn Haldun'un bir otobiyografi olan ve daha sonra müstakil bir şekilde basılmış olan *Et-Tar'îf bi İbn Haldun ve Rihlatuhu Garban ve Şarkan* ise *Kitâb 'ul İber*'in sonunda bir tür ek olan kısımdır (Alatas, 2014: 48-49).

3.2. LUBÂB'UL MUHASSAL

Muhassal (*Muhassalu Efkârî'l-Mütekaddimîn ve'l-Muteahirîn Mine'l-Ulemâ vel'l-Hukemâ ve'l-Mutekellimîn*), Fahreddin er Râzî'nin kelim ve felsefî görüşlerini içeren kitabıdır (Fahri, 1992: 292). İbn Haldun'un yazmış olduğu *Lubâb 'ul Muhassal* ise Fahreddin er Râzî'nin eserinin bir özeti hüviyetindedir (Kendir, 2004: 18). 19 yaşında iken yazmış olduğu bu eserde İbn Haldun yer yer Nasîruddin Tûsî'nin konuya dair görüşlerini de kısaca aktarmıştır (Uludağ, 2013: 23).

3.3. ŞİFÂU'S SÂİL Lİ-TEZHİBİ'L-MESÂİL

İbn Haldun'un tasavvufun var olup olmasının gerekliliği üzerine yazmış olduğu ve İmam Şatîbî'nin sorularına cevap niteliğinde kaleme aldığı eseridir (Kendir, 2004: 18). Bu eserin İbn Haldun'a ait olup olmadığı tartışma haline getirilmiş olsa da Muhsin Mahdi ve İbn Haldun hakkında ilk ciddi monografiyi yazan Enan bu eserin İbn Haldun'a ait olduğunu tasdik etmişlerdir (Uludağ, 2018: 62).

İbn Haldun'un tasavvuf anlayışına da burada kısaca yer vermek gerekir. Kendisine has bir tasavvuf anlayışı olan İbn Haldun'a göre tasavvuf, amel, ahlak ve ibadettir. Eğer tasavvuf anlayışı bunların ötesinde keşf ve keramet sahibi olmayı, varlıkların nevîleri ve mahiyetleri hakkında konuşmayı, gayb âlemini müşahade etmeyi

arzularsa İbn Haldun nazarında böyle bir tasavvuf anlayışının dînî bir değeri kalmaz (Uludağ, 2018: 62).

İbn Haldun'un hayatı, yukarıda da anlatıldığı gibi tarihsel olaylarla bağlantılı olduğundan, teorisi de olaylar ve fikirlerin alanıyla organik olarak bağlıdır (Katsiaficas, 1999: 46). Başka bir deyişle İbn Haldun'un hayatının bu kadar inişli çıkışlı olması, siyasetten ilim alanına; kabile hayatından saray hayatına kadar her alanda etkin görevlerde yer almış olması, hayatında dikkatle gözlemlediği bu bağı net olarak ortaya koyması organik ilişkiyi gösterir. Bunun yanında İbn Haldun'un teorisini kurarken ne kadar bilinçli olduğunu; toplumun en küçük örgütlenmesinden en gelişmiş örgütlenmesine kadar çok sayıda sosyal, ekonomik, yönetsel süreçlere dair ne kadar bilinçli ve dikkatli gözlem yaptığını da göstermektedir. Gerek kabilelerle birlikte gerek saraylarda yaşamasının “bedevî-hadârî umran” kavramsallaştırmalarındaki özelliklerin belirlenmesinde, devletlerin yükselme ve çöküş dönemlerinde aktif olarak siyaset hayatında yer alması da; onun gerek asabiye, devlet kavramsallaştırmalarında gerekse de devletlerin/uygarlıkların yükselişi ve çöküşü teorisini ortaya koyarkenki bilinçliliğine önemli katkılar sağlamıştır. Bu bağlamda İbn Haldun'un bu kadar derinlikli ve kapsamlı analizler ortaya koymasında; yaşadıklarının, aldığı eğitimin ve yaşadığı dönemin özelliklerinin etkisinin büyük olduğu belirlenebilir.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN’UN İNSANLIĞA SUNDUĞU YENİ BİLİM: UMRAN

İbn Haldun’un *Mukaddime*’de ilk olarak yaptığını ifade ettiği şey kendisine kadar hiç kimsenin üzerinde araştırma yapmadığı bir bilim dalı kurması ve ona “umran” adını vermesi olmuştur. Aristoteles’ten beri kullanılan, bir ilmin ilim olma şartları olan konusu (mevzû), öncülleri (mebâdi) ve meseleleri (mesâil) olması İbn Haldun tarafından da kullanılan üçlü bir kavramsal şemadır. O, bu bağlamda umran biliminin yeni bir ilim olduğunu bir taraftan bu üçlü şema ile gösterirken (Gökdağ, 2019: 37) diğer taraftan bu ilim dalını felsefeden ve dinden ayırarak bilimin alanını açmış ve bunu bilimi farklı alanlardan bağımsızlaştırarak yapmıştır ki, “İbn Haldun’un asıl icadı budur” (Hassan, 2006: 12) ve tez çalışmasının bu bölümünde, bir bilim olan umranın ne olduğu sorusuna cevap aranmaktadır. Bu bağlamda öncelikle İbn Haldun’un kurduğu bu yeni bilim, kapsamı ve onun bir bilim olarak tanımlanmasının sebeplerinin neler olduğu belirlenmeye çalışılmaktadır.

1. UMRAN BİLİMİNİN TANIMI, AMACI VE YÖNTEMİ

İbn Haldun’a göre umran bir bilimdir. Çünkü umranın kendisine ait bir mevzû (insan toplumları), toplumsal olaylardan doğan mesâilleri ve olayların içsel anlamlarını bulma ve kanunluluklara erişme gibi hedefleri vardır. Tüm bunları detaylıca incelemeden önce umran biliminin tanımını yapmak gerekmektedir.

1.1. UMRAN BİLİMİNİN TANIMI

Arapça “can verdi, şenlendirdi” anlamlarına gelen “amara” (عَمَرَ) kelimesinden türeyen umran (عمران), kelime anlamı itibarıyla “şen ve mamur olma, bayındırlık, medeniyet, ilerleme, refah ve saadet, mutluluk” gibi anlamları haiz olmaktadır (Devellioğlu, 2013). Kelimenin bunlardan başka “(Bir yerde) oturmak, yaşamak, (bir yeri) ziyaret etmek, (bir bina) inşa etmek, (bir yerin kendisi için) insanlar, hayvanlarla meskûn olmak, içinde oturulmak, sık sık ziyaret edilmek, iyi durumda tutulmak ve bir yeri veya bir şeyi iyi durumda tutmak, işlemek” (EtimolojiTürkçe) gibi anlamları da vardır.

İbn Haldun’un *Mukaddime*’de yeryüzünün coğrafi bağlamda farklı bölgelerini anlatırken “umran” kelimesini yukarıda sayılan anlamlara gelecek şekilde kullandığı görülmektedir. Ancak kurduğu umran biliminin konusunu da “umran” olarak

belirlediğinde bu kelime anlam değişikliğine uğrayarak daha teknik bir anlam kazanmaktadır. Bununla birlikte bu anlamları korumasının yanı sıra umranın konusunu temelde insânî olan bir olayla sınırlandırmakta ve insanın toplumsal olduğu fikri ile belirlemektedir (Arslan, 2009: 74).

Umran biliminin ne olduğu üzerine düşünürken mütefekkirin onu nasıl tarif ettiğini kendi kaleminden okumak ve değerlendirmeleri bu doğrultuda yapmak daha uygun olacaktır:

“Bu eserde, devletlerin ve umranın evveliyetine ait illetleri ve sebepleri ortaya koydum.” (Haldun, 2018: 161).

“Eserime her yönden bir düzen verdim, fazlalıklardan ayıkladım, âlimlerin ve aydınların anlayışlarına yaklaştırdım. Kitabı tertip edip bölümlere ayırırken alışılmışın dışında garip bir usul tertip ettim. Bu eserde umranın ve medenileşmenin hallerini, zati arazlardan olmak üzere insan topluluklarına arız olan hususları açıkladım. Bu açıklamalar olan şeylerin (kevain) illet ve sebeplerini anlama konusunda sana faydalı olacak, devlet sahiplerinin ve hükümdarların, devlete açılan kapıdan nasıl girdiklerini sana tarif edecektir.” (Haldun, 2018: 161).

Mukaddime’nin Batı dillerine yapılan çevirilerinde “umran”ın “medeniyet” (civilization, zivilisation, civilisation) ya da “kültür” (kultur, culture) kelimelerine karşılık gelecek şekilde çevrildiği görülebilir. Ancak bu kavramlar aslında umran biliminin araştırma sahasına giren “hadârî umran”a tekabül eden kelimeleridir ve umranı tam olarak karşılamakta yetersiz kalmaktadırlar. Umran kavramı bu alanları da ihtiva etmekle beraber çok daha geniş, uygarlık ve kültür kavramlarının çalışma sahasını içeren ancak bunların da üzerinde olan bir kavramdır. Umran kavramı belki de en geniş anlamda “içtimaî hayat” kavramı ile karşılanabilir. Çünkü bu kavram bir kavmin ya da toplumun yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, hem dînî hayatı hem de toplumsal hayatı, hem inancı hem de âdetleri içine alır (Meriç, 2018: 86). Bu bağlamda umran biliminin insanın toplum halinde yaşaması ve örgütlenmesi sonucunda ortaya çıkan temel kurum ve olayları ele alan bir bilim olduğu söylenebilir (Arslan, 2009: 74).

1.2. UMRAN BİLİMİNİN AMACI

İbn Haldun’un neden umran bilimini kurmuş olabileceği araştırıldığında, onun tarih ve tarih bilimiyle ilgili olan kaygı ve düşünceleri görülebilir. İbn Haldun ana eseri olan *Kitâb ’ul İber*’de kendisini bir tarihçi olarak takdim eder; *Kitâb ’ul İber*’in de zaten bir tür evrensel tarih denemesi olduğu bilinmektedir. İbn Haldun ise kendisini böyle bir bilimi kurmaya iten sebebin tarihteki “yanlış sorunu” olduğunu ifade etmektedir. Ona

göre tarihin konusu olan tarihsel olaylar hakkında her şeyden önce doğru bilgileri vermek bir bilim olarak tarihin görevidir. Ancak İslam tarihinde tanınmış Taberi (al-Tabarî), Mes'ûdî (al-Mas'ûdî), Vâkidî (al-Vâkidî) gibi tarihçilerin eserlerine dahî yanlışların sızmasına engel olunamadığı görülmektedir. Yanlışlıkların sebepleri araştırıldığında ise, İbn Haldun bunların temelinde tarihsel olayların yapısı ve mâhiyetleri hakkındaki yanlış ve kusurlu bilgiler ile tarihçilerin ana malzemesi olan tarihsel olayları tetkik ederken kullandıkları tarihsel eleştiri yönteminin yetersizliğini görmektedir (Türker, 2008: 142).

İbn Haldun'a göre tarihçiler; tarihsel olayların kaynağını insan doğasında, insanın toplumsal hayatında ve bundan zorunlu olarak meydana gelen birtakım olaylar ve kurumlarda olduğunu ve bunların da belirli düzenlilikler ve kanunluluklara sahip olduklarını görememektedirler. Bu sağlam anlayışa sahip olmadıkları için de tarihçiler; tarihsel olayların içinde barınabilecekleri doğruluk veya yanlışlık ile ilgili olarak hadis toplayıcılarının kullandıkları yöntemi kullanmaktadırlar. İslam'da hadis toplayıcılarının, bir hadis-i şerifin doğru veya yanlış olduğunu belirlemek için kullandıkları yöntem hadis zincirini incelemek ve bu zincire giren kişilerin doğru ve güvenilir olup olmadığını belirlemektir. İbn Haldun bu yöntemin tarihsel olayları değerlendiren, onların doğruluğuna ya da yanlışlığına bu yolla karar verilebilecek bir yöntem olmadığını ve bu sebeple de bu kanunlulukları gösteren ve bir tür kılavuz hüviyetinde olan bir bilim ortaya çıkardığını, bunun da adını “umran” koyduğunu belirtmektedir (Muhammed, 1980: 201). İbn Haldun tarihçilerin hakikate ulaşmak için toplumlara ve medeniyetlere şekil veren siyasal, sosyal, kültürel, ekonomik ve fiziksel şartlara bakmaları gerektiğini belirtir. Ona göre tarihçiler ancak bu şekilde tarihe baktıklarında tarih söylem olmaktan çıkarak bir bilim dalı haline gelir (Hughes ve Warrington, 2014). İbn Haldun böylece tarih bilimini açıkça umran bilimine dayandırmak istemekte, tarihsel olayların anlaşılması için toplumsal olayların incelenmesi ve temellerinin burada aranması gerektiğini belirtmektedir (Arslan, 2009: 8).

İbn Haldun'a göre nesnelerin birer tabiatının olmasına benzer şekilde, içtimaî ya da tarihî varlıkların da kendilerine has tabiatları vardır. Bu tabiatların doğru bir şekilde değerlendirilmesi için de belirli kıstaslara ihtiyaç bulunmaktadır. Aristoteles öncesi felsefede fiziksel dünyada değişmekte olan karşısında, hâlâ var olmaya devam edenin, nasıl var olmaya devam ettiği önemli ve çözülmesi gereken bir problem (Çaksu, 2017: 29). “Kevn ü fesat âleminde var olan nasıl var olmaya devam etmekteydi?” sorusu

felsefe dünyasında önemli bir soruydu ve aynı zamanda bir sorundu. Bu sorunu aşmak için Platon idealar âlemini ortaya koymuş, Aristoteles ise kategoriler teorisini geliştirmiştir. Bu kapsamda 10 kategori¹⁷ geliştiren Aristoteles için söz konusu kategoriler bütün nesnelerde içkin olan bir durum arz eder. Kategorilerden “öz/cevher” kategorisi diğerlerinden bağımsız bir varoluşa sahiptir. Diğer kategoriler cevhere nispetle var olan arazlardır. Örneğin taş, başlı başına bir cevherdir. Taşın rengi, ağırlığı, niceliği ve sair özellikleri arazlardır ve değişebilirler. Cevheri ise sabittir, azalıp çoğalmaz. Az veya çok taş olmaz. Buna benzer şekilde İbn Haldun da tarih ile umran bilimi arasındaki ilişkiyi kaotik bir durumdan çıkartarak cevher-araz ilişkisine benzer şekilde ele almıştır. Cevher ile araz arasındaki ilişkiyi “tarihî kâideler” ile “değişkenler” arasındaki ilişki şeklinde ele almış; tarihi, değişimler ve sabitler bütünü olarak görmüş ve ifade etmiştir (Sağsöz, 2018: 59). İbn Haldun, kevn ü fesad âleminde sabit, kalıcı olanın tespiti ile bunun dayandığı temelleri ortaya çıkararak, hem geçmişin hem de geleceğin anlaşılmasını mümkün hale getirecek bir bilim arayışı içindedir. Onun bu bilim ile amacı, insanları taklit ettiklerinden kurtararak, önceden olmuş bitmiş olanla daha sonra olacak olanın anlaşılması çabasında bir perspektif, bir bakış açısı kazandırmaktır (Görgün, 1999).

İbn Haldun’a göre her oluş ve şeyin bir amacı vardır. İnsan varlık koşulları bağlamında toplumsallığa, toplumsallık asabiye, asabiye ise mülke yöneliktir. Varlık amacını tahakkuk ettiren varlık, var oluş sebebini yitirir ve yok olur. Onun yerini ise yine benzer amaçlara matuf yeni olan yeni varlıklar alır. Bâki olan yalnızca Allah’tır. İbn Haldun’un amacı da toplumsallık bağlamında oluş-yokoluş, geçici ve sabit kuralların, yani kendi ifadesiyle “sünnetullah fî halkıhî”¹⁸ nin belirlenmesidir (Görgün, 1999). Başka bir ifadeyle İbn Haldun, değişimin ilke ve yasalarını ortaya koymak amacıyla umran biliminin konusu olan umranı incelemiştir (Bağce, 2005: 203).

1.3. UMRAN BİLİMİNİN YÖNTEMİ

İbn Haldun’un kurduğu umran bilimine yaklaşım yöntemi ve tarzı bugünkü sosyal bilimcilerin kendi soru ve sorunlarına yaklaşım tarzına benzemektedir. İbn Haldun kendi alanına giren soru ve konulara nesnel, tarafsız, herhangi bir dînî ya da ahlâkî önyargıdan hareket etmeden yaklaşılması gerektiğini önermiş ve bunu da

¹⁷ Söz konusu kategoriler öz/cevher, nitelik, nicelik, yer, görelilik, zaman, etki, iyelik, durum ve edilgidir (Altunya ve Yeşil, 2016).

¹⁸ Allah’ın doğayı yaratıp devam ettirmek ve içtimâî hayatı düzenlemek üzere koyduğu kanunlar manasına gelen bir Kur’an terimi (Çelebi, 2010).

uygulamıştır. O kurduğu bilimin konusu olan toplumu, diğer “doğal” varlıklar gibi “doğal” bir varlık olarak görmekte ve “olması gereken”den ziyade gerçekte “olan” ile ilgilenmektedir. Kurmuş olduğu bilimin konusuna da bu şekilde yaklaşan İbn Haldun devlet, toplumsal olaylar, gruplar ve kurumlar üzerinde herhangi bir spekülative inceleme yoluna gitmemekte, daha ziyade empirik bir yöntemle tüm bunları ele almaktadır. Kurduğu bilim içerisinde yaptığı en önemli şey ise, genel “kanunluluklar ve nedensel ilişkiler”e ulaşmak ve bunları formüle etmeye çalışmaktır (Arslan, 2009: 8).

İbn Haldun’un, umranı ve ona dair parçaları, unsurları incelerken kullandığı en etkin yöntem, analitik yöntemdir. Umranın konusu olan umran, sabit olmadığından ve gelişmeye açık olduğundan dolayı bu metod tek başına umranı anlamaya ve açıklamaya yeterli değildir. Çünkü umranın gelişmesine dair tam anlamıyla bir formüle odaklanıldığı zaman gelişmenin unsurları göz ardı edilir (Mahdi, 1957: 235-236). Bu noktada Gökdağ, İbn Haldun’un tecrübeyi nasıl bir çalışma yöntemi olarak sunduğuna dikkat çeker. Çünkü Gökdağ’a göre İbn Haldun tecrübeyi salt kişisel deneyim manasında kullanmamaktadır. Bunun yanında onu toplumsal ve tarihsel bir deyim olarak da anlayarak, insanlık tarihinin tecrübesini de anlamlı hale getirir. Ancak tarihsel tecrübe kişisel olarak deneyimlenemediğine göre bu tecrübe içindeki abartıların, spekülative metafizik düşüncelerin tespiti nasıl mümkün olacaktır? Bu soru İbn Haldun’un yönteminin ikinci basamağını işaret eder. İbn Haldun bu basamakta tarihsel ve toplumsal olayların tabiatına müracaat edilmesi gerektiğini düşünür (Gökdağ, 2019: 17).

Analitik yöntem ile toplumsal, tarihsel olayların tabiatına müracaat etmekten oluşan İbn Haldun’un iki bileşenli çalışma metodunun bir tarafında, tarihsel ve toplumsal gerçekliğin deney ve gözleme dayanmayan boyutunu kabul etmeyen ve katı pozitivistin temsil ettiği metodoloji; diğer tarafında ise, deney ve gözleme dayalı olan boyutun reddi ile spekülative metafiziğin temsilindeki metodolojiden çıkış imkânı vardır. Bu durum bir şeyin sebeplerini ortaya çıkarmak ve o şeyle ilgili daha önceden yapılan yanlış yorumları ve değerlendirmeleri ayıklamak, kendi çağının koşullarının ve tecrübesinin sağladığı imkânlarla ve gözlemlerle o şeyin doğasına müracaat etmek

anlamında temhîs¹⁹ ve tahkîk yöntemlerinin kullanıldığını göstermektedir (Gökdağ, 2019: 17-18).

Temhîs yöntemi yanlışlama yöntemi olarak da ifade edilebilir. Şöyle ki, tarihçilerin seleflerinden aktardıkları yukarıda da hadis konusunda değinilmiş olan “zincirleme otoritelere” dayalı bilgilerdeki yanlışların en önemlilerini *Mukaddime*’de incelemiş olan İbn Haldun’un bir kuyumcu titizliğiyle onları gerçeklerden ayırdığı ve incelediği söylenebilir. Bu bağlamda o tarihsel olaylarda yanlışlara yol açan tüm sebepleri belirlemiş ve kendi ‘bilimini’ kurmuştur (Lacoste, 2008: 108). Bunun temelini de aktarma bilgilere değil, empririk bir yöntemle elde ettiği genel kanunluluklar ve nedenselliklere dayandırmıştır (Goodman, 2003: 204). Bu kanunluluklar ve nedensellikleri belirlerken ise takip ettiği yol gözlemci ve tahlilci bir yol olmuştur (Özden, 2017: 179).

Hikmet Kıvılcımlı bu temeli dayandırdığı nokta ve onun, tarihi çağlara ayırmasını “dâhiyane” olarak niteler. İbn Haldun’un tarihi ele alırken diyalektiği kullandığını söyleyen Kıvılcımlı bunu “tarihin bütünlüğü ve gidiş diyalektiği, Hegel’deki gibi tepesi taklak değil, bütün gerçekliği ile konulmuştu. Ondan sonrası, sonra gelenlere bırakılıyordu” şeklinde ifade etmiştir (Kıvılcımlı, 2008: 130).

Bağce’ye göre ise İbn Haldun *Mukaddime*’de genelden özele doğru giden tümdengelim yöntemini kullanmıştır. Çok farklı zaman ve mekânlarda, çok farklı olgular arasında bağılıklar ve ilişkiler kuran İbn Haldun’un, C. Wright Mills’in “sosyolojik imgelem”²⁰ olarak tanımladığı yöntemi de kullanmış olduğu daha sonrasında belirlenebilir (Bağce, 2005: 203-204).

2. UMRAN BİLİMİNİN UYGULAMA ALANI

İbn Haldun’un ahlâkî ve dinî önyargılardan nasıl kendini ayrı tutup nesnel bir şekilde umran bilimini kurduğunu anlamak için, felsefe-din-bilim ayrımını nasıl mümkün hale getirdiğine bakmak gerekir.

¹⁹ Temhîs terimi genellikle altını saf olmayan unsurlarından arındırma işlemidir. Ancak İbn Haldun bu terimi tarihsel bilgilerde doğruyu yanlıştan ayırma/arındırma metodunu karşılayan bir terim olarak kullanır (Gökdağ, 2019: 18).

²⁰ C. Wright Mills tarafından ilk defa 1959 yılında yayımlanan *The Sociological Imagination* kitabında tanımladığı kavram. Modern bireyin olağanüstü bir hızda gerçekleşen değişim sebebiyle mutsuz, yalın ve umutsuz olması ve bu mutsuzluktan kurtulmak için farklı bir düşünme biçimine ihtiyacı olduğu ki bu da sosyolojik imgelemidir. Mills’e göre bu, bireysel dünya ile toplumsal yapı arasındaki bağlantının ifadesidir. Modern birey kendi dışındaki dünya ile benliği arasındaki ilişkiyi sosyolojik imgelem sayesinde anlayabilecek düşünsel bir yeti kazanır. Bu sayede bireysel yaşamında karşılaştığı problemlerin toplumsal yapıyla olan ilişkisini anlar ve anlamlandırır (Atakan, 2018: 33).

2.1. FELSEFE-DİN-BİLİM AYIRIMI

İbn Haldun'un düşünsel hayatında karşılaştığı en önemli sorun, aklın yani insânî bilginin, vahyin yani ilahî bilgi karşısındaki değeri ve konumunun ne olacağı sorunudur. Ortaçağ İslam dünyasında, felsefe yapmak isteyen filozofların karşılaştıkları bu problem, İbn Haldun'un yaşadığı yüzyılda din karşısında felsefenin bir saygınlık kazanabileceği şekilde çözülebilmüş değildi. Bu dönemde filozoflar, insânî-aklî bilgi ile hakikatin bilgisini kastediyorlar ve insânî bilgeliğe sahip bir tür azınlık olan filozofların vahyin yardımı olmaksızın bu noktaya ulaşabileceğini iddia ediyorlardı. Bu, vahye dayalı olan ve aşkın bir Tanrı anlayışına sahip hiçbir dinin onaylamayacağı bir iddia idi (Kurtoğlu, 2006: 48).

Ortaçağ İslam filozofları şeriate uygun olma bağlamında akıl-nakil ilişkisinin en uygun çözümünü her ikisinin de içeriğini ve konusunu eşitlemekte bulmuşlardır. Din ve felsefe onlara göre aynı hakikatin farklı ifadeleridir. Yani her ikisi de aynı hakikati konu edinmektedir. Hatta Peygamber'in ilettiği vahiyle gerçek felsefenin aynı kaynaktan geldiği, aynı konulara ve amaçlara sahip olduğunu söyleyerek tam bir uyum halinde olduklarını kanıtlamaya çalışmışlardır (Arslan, 2009: 232). Felsefe ve din aynı hakikati konu edinmekle birlikte meşruluk için farklı araçları kullanmaktadırlar. Bu noktada filozoflar avam-havas²¹ ayırımına gitmekte ve akıl kapasiteleri bakımından özel olarak farklı olan toplumsal sınıfların var olduğunu ifade etmektedirler. Böylelikle hem dinsel hem de felsefî yöntemler meşru hâle gelmiş olmaktadır (Kurtoğlu, 2006: 49). İbn Haldun'a göre filozoflar nazarî düşünce ve istidlâl²² vasıtalarıyla hem duyulur hem de duyularüstü hakikatin bilgisini kavrayabileceklerini iddia etmektedirler. Hatta iman konularının doğruluğunu vahyin yardımı olmaksızın bu araçlarla ispatının mümkün olduğunu söylemektedirler. Duyular âlemindeki cüz'î varlıkların incelenmesinden sonra zihin, filozoflara göre "ilk akıl"²³ (اول عقل) yükselebilir ve mutluluk da bu akıl'ı temaşa ile mümkün olur (Fahri, 1992: 293). Yani filozof bu noktada vahyi aradan çıkartarak bir tür doğal teoloji olabilirliğinin imkânını araştırmaktadır. Bu şu anlama da gelmektedir: Vahyide ifade edilen hakikati, akıl vahye gerek duymadan kendi doğal yöntemi ile

²¹ Hakikatin kavranılması noktasında insanlar arasında akıl kapasiteleri bakımından yapılan ayırım. Avam genellikle yeterli eğitim almamış, duygusal ve geleneksel unsurlarla karışmış, ibadet ve ritüel boyutu baskın bir din anlayışına sahip olan insanları ifade ederken; havas dini aslı kaynaklarına dayandırarak anlama çabası içinde olan, inanç ve pratiklerin "tafsil" ve "felsefî" boyutuna vâkıf olmaya çalışan insanları ifade etmektedir (Tekin, 2008: 177).

²² Bir konuda kanıtlara dayanarak sonuç çıkarma.

²³ "Allah'ın yarattığı ilk mahlûk" manasındaki görüş. Plotinos'a göre bir olan Tanrı'dan "feyz" ve "sudûr" yoluyla çıkan ilk varlık akıldır. Zekâ ve mutlak şuur demek olan bu "ilk akıl" bir olsa da zâtı itibarıyla çokluk karakterini haizdir. Bu sebeple ilk akıl'dan ikinci akıl, felek (tabiat) ve nefis (ruh) çıkar (Bolay, 1989).

kavrayabilir ki bu iddia o dönem için tehlikeli bir iddiadır. Çünkü bu iddia vahyin ve dolayısıyla dinin varlık nedenini ortadan kaldırır. Bu iddia ile filozof, dinin varlık nedeni olan “yardımsız insan aklının asla ulaşamayacağı kutsal hakikat”i gerekçesiz bırakarak bir tür aklı hegemonyasını ilan eder (Kurtoğlu, 2006: 49).

İslam dünyasındaki felsefe-din ihtilâfı, Leaman’a göre “İslam dünyasının teorik problemleri ile kimin uğraşacağına dair bir ihtilâftı. Grek bilim ve felsefesinden filozoflar mı yoksa geleneksel İslam bilginleri ve hukukçuları olan ulemâ ve fıkıhçılar mı? Temelde meseleler çok önemli bir sorunun çevresinde kümelenmişti: Bir kimsenin kendisinin olmayan bir kültürden bir şey ödünç alması ne kadar kabul edilebilir bir husustur? Müslümanlar, dünyevî (secular) bilgiyi kendi kültürlerine ne kadar katabilir ve hâlâ o kültürü nasıl savunabilirlerdi?” (Leaman, 2014: 51). Bunun yanında “pratik yaşam, hangisine göre düzenlenmelidir?” sorusu ve sorunu da bu bağlamda önem kazanmaktadır. Tanrı’nın vahiy yoluyla ilettiği yasa ve ilkelere göre mi, yoksa vahiysiz insânî bilgeliğin ilke ve yasalarına göre mi? (Kurtoğlu, 2006: 49).

Bu farklılaşmanın siyasal perspektifinde ise siyasal alanın düzenlenmesinde akıl ve vahiyden hangisinin otorite olacağı sorusu ve sorunu vardır, yani ilahî bilgelik mi otorite olmalı yoksa insânî bilgelik mi? Başka bir yandan da bu soru yasaların hangisine uygun olacağı sorusudur da aynı zamanda: Akla mı yoksa vahye mi? Aslında İslam dini Peygamberi aracılığıyla kendi içinde böyle bir sorun bırakmamıştır. Yani peygamber liderliğinde bir siyasal rejim ve dolayısıyla otorite kurmuştur ki bundan dolayı da müminin tahayyülünde devlet ve din yan yana durmaktadır (Dhaouadi, 2005: 588). Ancak bu durumda felsefeye hiç gerek olmayacağından hatta felsefe zararlı bir etkinlik olarak tanımlanacağından, filozofun çözüm üretmesi gerekmiştir. Filozof da bu sorunu dine kendi sisteminde yer açarak çözmeye çalışmıştır. Aslında İslam dünyasında, filozof hakikatin elde edileceği tek otoriteyi akıl olarak belirlediği için filozoftur. Bu noktada din-felsefe ayrımına giden yolda şuna dikkat çekmek önemlidir: İnsânî aklın ilahî hakikati kavrayabileceğini mümkün ilan etmek, filozoflar için “insânî dünyanın özerkliğine giden ilk adımdır”. Bu adım için onlar öncelikle evreni kavrayışlarını Aristoteles mantığına dayandırmışlar, tasdik yöntemlerini ise Platoncu bir toplumsal sınıflar hiyerarşisine dönüştürerek bir tür “kavranılır dünyanın hakimiyeti”ni ele geçirmişlerdir. Sonuç olarak bu filozoflar, insânî dünyayı bu hakikat uyarınca düzenlemek istemeleri ve bilgeliği de “kavranılır dünyanın bilgisi” olarak tanımlamaları dolayısıyla tinsel dünyanın filozofları olmuşlardır (Kurtoğlu, 2006: 50-51).

Yaşadığı dünyada felsefe-din ilişkileri böyle iken İbn Haldun “doğru tartan terazi” olarak akıllı kullanarak ve din ve felsefenin yöntemlerini, konularını ve alanlarını birbirinden ayırarak ikisine de sahip oldukları iddialar bakımından sınırlarını göstermiştir. İnsanın nihâî mutluluğu ya da yeni-Platoncu varlık mertebeleri görüşlerine karşı çıkan İbn Haldun, “varlık merdiveni bir ilk akılla son bulur” iddiasının da keyfî olduğunu düşünür. İbn Haldun’a göre hakikatin tabiatı, filozofların iddia ettiklerinden çok daha karmaşıktır. Filozofların bu durumu, maddî varlıkların ötesine ulaşamadıklarından dolayı başka varlıkların olduğunu reddeden materyalistlere benzer. Öte yandan filozofların metafizik dünyayı araştırmaları daha da yanıltır. Ruhânî varlıkların tecrübe dışı olması sebebiyle tabiatları meçhuldür. Onlar hakkında hüküm verilecek tek dayanak “bâtınî keşf” (inward vision) olabilir. Bunun dışında bu varlıkların tarifi mümkün değildir. Önde gelen filozoflara göre “maddi taşıyıcısı olmayan şey ispatlanamaz; zira ispatın öncüllerinin nihayette filvaki (gerçekte), müşahhas (somut) bir temelinin olması gerekir.” Platon dahi kesinliğin metafizikte mümkün olmadığını, ancak ihtimal ya da zannın var olduğunu kabul etmiştir (Fahri, 1992: 293). Bundan sonra İbn Haldun şu sonucu varır “Şayet uzun teemmül (düşünüp taşınmalarımız) ve araştırmalarımızın bize vereceği şey ihtimal yahut zan ise, başlangıçtaki ihtimal yahut zan bize kâfidir.” (Haldun, 2018: 955).

İbn Haldun’a göre insânî dünyanın doğası dinden bağımsızdır ve o kurduğu umran bilimini de bu bağımsızlık üzerine bina eder. Peygamberlik kurumunun ilâhî doğasıyla, sosyal ve tarihsel süreçlerin insânî doğasını birbirinden ayıran İbn Haldun peygamberliğin gerekliliği üzerine düşünmüştür (Ahmad, 2003: 25). Ümit Hassan’a göre İbn Haldun’a dair yürütülen çalışmalarda dikkati çeken en önemli tehlike, onun din alanındaki söylemlerini ön plana çıkararak felsefe ve dinden ayrı bir alanı yani bilim alanını kurmasının temellerinin “gizemleştirilmeye” çalışılmasıdır. Umran bilimi ile şeriat ya da felsefe arasında organik ilişkiler icat edilerek İbn Haldun’un yapıp ettikleri boşa çıkartılmak istenmektedir. İbn Haldun’un “asıl icadı” kanunluluklar bakımından “bu keşf’in metod teorisine” hayat verebilmek, felsefeyi de şeriatı da bu amaçlar içinde inceleyerek ele almak ve yeni ilminin yani bilim’in önünü açmaktır (Hassan, 2011: 62-71). Bu bağlamda İbn Haldun’un şu sözlerine kulak vermek gerekir:

“Hakikat akılla kavranabilir ve şeylerin doğasıyla uyur. Hakikatin özüne bağlı olan rastlantıların araştırılması mümkündür. Dolayısıyla akılla incelenen her hakikat özel bir bilim yaratır.” (Haldun, akt. Fromherz: 2018).

İbn Haldun *Mukaddime*'de "Felsefenin İptaline ve Felsefeyi Meslek Edinenlerin Fesadına Dair (Felsefeye ve Filozoflara Reddiye)" başlığıyla yer verdiği kısımda filozofları şöyle eleştirir:

"İnsan nevinin mütefekkirlerinden (ukela) olan bir zümre iddia etmişlerdir ki, tüm varlık, ister hissî (ve maddî) kısmı olsun, ister his ötesi (manevî ve gaybî) kısmı olsun zatları ve ahvali, sebepleri ve illetleriyle birlikte fikrî nazar ve aklî kıyasla idrâk olunur. İmanî akideler sem' ve nakil cihetinden değil, nazar ve akıl cihetinden tashih olunur, (dinî inançların doğruluğu akılla tespit edilir), nakle başvurmaya hacet yoktur. Çünkü imanî akideler akli idraklerin bir bölümünü teşkil eder. Bunlara feylesof kelimesinin cemi olarak *felasife* ismi verilmektedir. Bu kelime Yunan lisanında 'hikmeti seven' (muhibb-i hikmet, *lover of wisdom*) manasına gelir." (Haldun, 2018: 950).

İbn Haldun'un filozofların amacını doğru belirlediğini gösteren bu alıntı İslam dünyasında felsefenin neden zararlı bir faaliyet olarak tanımlandığını da ortaya koymaktadır. Bir peygamber aracılığı olmaksızın duysal ve de duyu-üstü varlıkların hakikatlerinin bilinebileceğini iddia eden filozoflara göre bu durumda dine gerek yoktur. Çünkü dinin varlık anlamı, kendini vahiyde yani ilahî bir yardım vasıtasında ve duyuüstü varlıklara iman etmekte bulur (Fakhry, 1997: 108).

İbn Haldun'a göre akıl, filozofların iddia ettikleri gibi varlığın tamamını kavrayabilecek bir yeti değildir; çünkü akıl "şer'den de şer'î nazardan da azlolunmuştur" (Haldun, 2018: 895). Burada İbn Haldun akli ve akılsal bilgiyi eleştirmek değil; onun, metafizik varlıkları kavramak ve idrak etmekteki yetersizliğini göstermek istemektedir. Onun eleştirisi ise aklın sınır tanımaz hevesleridir. Kelamcıları da aynı noktada eleştiren İbn Haldun, "gaybî" dünyayı akılsal bilginin konusu haline getirmemeleri gerektiğini düşünür ve sınırları belirler (Fahri, 1992: 293-294).

"İlahi emirler senin idrakinin üstünde olan bir tavidan, senin akıl ve düşünme dairesinden daha geniş bir dairededir. Bunun böyle olması akıl ve ondaki müdrike için bir kusur teşkil etmez. Tersine akıl sıhhatli bir ölçüdür (...). Ancak yine de sen tevhid ve ahiretle ilgili hususları, nübüvvetin mahiyetini, ilahî sıfatların mahiyetini, ilahî sıfatların hakikatlerini ve düşünce tavrının ötesinde kalan hiçbir şeyi akıl terazisi ile ölçmeye tamah etme. (...) bunun misali, altın tartmada kullanılan bir sarraf terazisi gören ve onunla dağı tartmaya tamah eden kişinin misalidir (ki bu terazi o sıkleti çekmez). Bu hal verdiği hükümler itibarıyla terazinin doğru olmadığına delil teşkil etmez. Ama aklın ve fikrin bir sınırı vardır, orada durur, kendine ait tavrın (ve sahanın) ötesine geçmez" (Haldun, 2018: 823).

İbn Haldun'a göre, "her idrak organına göre varlık, kendi idrak sahasına giren şeylerden ibaret olup bunun ötesine geçemez" (2018: 822). Yani akıl kendi sahasına giren duysal-insansal dünyanın bilgisini elde ederken, "gaybî" evren aklın idrak sahasına girmez. Dolayısıyla da bu bilginin değil, imanın konusudur (Kurtoglu, 2006:

54). Bu bağlamda toplumsal olaylarla dinin ilişkisine bakıldığında görülecek olan şudur: Din tabii ki bazı nadir durumlarda toplumsal olay olarak ortaya çıkmış ya da çıkabilmekte, İslam dininde olduğu gibi büyük medeniyetler yaratabilmektedir. Ancak bu onu egemenlik, devlet, asabiye, hatta sanatlar ve bilimler gibi içtimaî hayatın zorunlu bir parçası haline getirmez. İbn Haldun'un buradaki asıl amacı, doğal ve akılsal bir bilim kurarak onu din ve felsefenin hegemonyasından kurtarmaktır (Muhammed, 1980: 196). Yani İbn Haldun, kurduğu umran bilimini hem felsefeden hem de dinden uzaklaştırarak tam anlamıyla bir bilim ortaya çıkarmıştır. Bu bilimi ise “Hakikati örten örtüyü kaldırma faaliyeti” (Haldun, 2018: 189-190) olarak tanımlamıştır. Nitekim aşağıdaki ifadeler de bu görüşünü işaret etmektedir:

“Kadı Tartuşi, bölümler ve içerdiği sorunlar bakımından bizim kitabımızla birçok benzerlikler gösteren Sirac'ül Müluk adlı yapıtında bu konuyu incelemiştir. Ama gözüne kestirdiği avını kaçırmış, konunun özüne ulaşamamıştır; böylece sorunlar yanıtsız ve temelsiz kalmıştır. Tartuşi ne hakikati örten örtüyü kaldırabilmiş, ne de eşyanın doğasından kanıtlar ortaya koyarak, konuyu saran bulanıklıkları dağıtabilmiştir. Yazar sanki hedefine ulaşmaksızın onun çevresinde dönüp durmuş, yapmak istediğini iyi kavrayamamıştır.” (Haldun, Mukaddime, 2018: 189-190).

Bu paragraftan da anlaşılacağı üzere İbn Haldun'un hakikati, dışarıda ve keşfedilmesi gereken, üstü örtük bir şekilde var olan bir değer ve bilimin de bu örtüyü kaldırmak için kullanılacak yöntem olduğunu dile getirmesi önemlidir. Ayrıca İbn Haldun bu örtüyü kaldırmak için gözdeki uyku uyuşukluğunu ve dalgınlığı dağıtmak, yanlışlama ve ayıklama yoluyla olayların gerçekleşmesinin mümkün olup olmadığını kontrol etmek gerektiğini düşünmüştür (Bağce, 2005: 205).

2.2. UMRAN BİLİMİNİN ÇALIŞMA ALANI

İbn Haldun umran biliminin çalışma alanını belirlerken titiz bir şekilde bu alana girecek konuları *Mukaddime*'nin başlangıcında tek tek saymaktadır:

“Birinci kitap (Mukaddime)'nin ele alacağı konular umran ve mülk, hükümdarlık, kazanç, geçinme, sanatlar, ilimler, bunların illetleri ve sebepleri türünden olmak üzere umrana ârız olan (sonradan ortaya çıkan) ‘avâriz-ı zâtiye’ hakkındadır. (Umranın zatî araz ve hâllerini yani kanun ve kaidelerini konu almaktadır).” (2018: 161).

“...Bu eserle, yetişen ve ortaya çıkan muhtelif nesillerin hallerini örten perdeyi kaldırdım... Bu eserde, devletlerin ve umranın evveliyetine ait illetleri ve sebepleri ortaya koydum. Bu çağlarda Mağrip'te umran kuran, o civarda bulunan bölgeleri ve şehirleri dolduran kavimlerin haberlerini, tarihlerini, onlar tarafından kurulan uzun ya da kısa ömürlü devletleri, onlardan önce mevcut olan hükümdarları ve yardımcılarını izah ettim.” (2018: 161).

“Kavimlerin ve hanedanlıkların başlangıç halleri, eski toplumların aynı çağda yaşamış olmaları, geçmiş zamanda ve milletlerde görülen değişiklik ve tasarruf sebepleri hakkında söylenmedik bir söz bırakmadım. Umrana ârız olan devlet-millet, şehir-göçebe (köy) hayatı, izzet-zillet, çoğalma-azalma, ilim-sanat, kazanma-kaybetme, kâr-zarar, değişken ve yaygın haller, bedevîlik-hadarîlik, olanlar-olması beklenenler gibi hal ve vaziyetlerin hepsini bu eserde genişçe anlattım, delilini ve illetlerini izah ettim. Garip ilimlere, özgün bilgilere, yakın ama üzeri perde ile örtülü hikmetlere yer verdiğim için kitabım benzerleri arasında tek ve eşsiz bir şekilde ortaya çıktı.” (2018: 162).

Tüm bunlar incelendiğinde görülür ki, İbn Haldun’un çalıştığı alan bugünkü sosyal bilimlerin alanına tekabül eder. İnsanın toplum halinde yaşamasından doğan her türlü kurum ve olay umran biliminin inceleme alanına girmiştir. İbn Haldun en basit ve ilkel topluluklardan en karmaşık, gelişmiş ve büyük topluluklara kadar her türlü toplumsal örgütlenmeyi (köy, kabile, aile, büyük şehirler) inceleme alanına dâhil ederken bu toplulukların evrimsel süreçlerini de umran bilimi kapsamına almıştır. Birbirlerinden belirli özelliklerle ayrılan farklı toplumsal aşamalar (bedevî ve hadârî umran) ve bu aşamalara göre edinilen belirli faaliyetler (ekonomik, sanatsal ya da ilmî) ile kurdukları örgütlenmeler (dînî kurumlar ya da devletler) de bu bilim kapsamında yerlerini almışlardır. Bunların yanında bu toplumsal örgütlenmeler arasındaki geçişin temelinde yer alan “asabiye” de buna dâhil olmaktadır (Arslan, 2009: 74-75).

Kendisinin ifadesiyle ilminin konusu; “mülk, devlet (sultan), kazanç (kesb), geçim yolları (maişet), san’atlar, ilimler ve bunların nedenleri”dir. Ayrıca farklı bir yerde bunların içine “kır ve şehir hayatı”nı da dâhil eder (Haldun, 2018).

3. İBN HALDUN’A GÖRE UMRAN BİLİMİNİN DİĞER BİLİMLERLE MUKAYESESİ

Hangi alanda olursa olsun bir bilimin diğer bilimlerden bağımsız bir bilim dalı haline gelebilmesi için kendisine has sorunları ve konusu olması gerekir. Bu bağlamda İbn Haldun’a göre umran bilimi bağımsız bir bilim dalıdır. Çünkü kendine has bir konusu -umran ve insânî toplumsal örgütlenme- ve yine kendisine has sorunları -insânî toplumsal örgütlenmeye arız olan haller- vardır. İbn Haldun kendi kurduğunu belirttiği bu bilim dalının, yeni ve bağımsız olduğunu da ispatlamak için, diğer bazı bilim dallarıyla karşılaştırmasını yapar (Arslan, 2009: 66-67).

3.1. UMRAN BİLİMİ VE TARİH

Tarih geçmiş devletlerden, peygamberlerden (siyer), toplulukların hayatlarından, âdetlerinden bize bilgiler veren bir ilimdir. “Arzu eden her kişiye, dinî ve dünyevî

işlerde tarihsel örnekleri taklit etmek sureti ile onlardan faydalanmayı” sağlamak tarihin en önemli faydasıdır. İbn Haldun’un tarihin amacı ve konusuna ilişkin düşünceleri kendinden önceki tarihçilerden çok da farklı değildir (Arslan, 2009: 39). Tarihte yaşanan olayları, savaşları, antlaşmaları nakletmek hikâye tarzı tarihçiliktir. Burada önemli olan rivâyet ve nakildir. Toplantılarda vs. ortamlarda bunlar anlatılır ve merakla dinlenilir (Özden, 2017: 178). Ancak İbn Haldun’u diğerlerinden farklı kılan, onun bu konularda bazı farklı düzenlemelere gitmiş olmasıdır. İbn Haldun’a göre;

“Tarihin mahiyeti, insan toplumu hakkında bilgi vermektir ki bu da âlemin umranı ile bu umranın tabiatına arız olan hallerden ibarettir; vahşileşme, ehlileşme, asabiyetler, insanların yekdiğerini türlü türlü biçimlerde yenilgilere uğratmaları, bu durumdan meydana çıkan mülk ve devletler (hanedanlıklar) ve bunların mertebeleri, insanların çalışmak ve emek harcamak suretiyle meslek edindikleri kazanç yolları, geçim, ilimler, sanatlar ve tabii olarak sözü edilen umranda hasıl olan diğer tüm haller gibi” (Haldun, 2018: 33).

İbn Haldun’un tarihe bu şekilde kapsamlı bir bakış tarzı ile bakması “kültür tarihi” (medeniyet tarihi) adı verilen bir alana tekabül eder ve bazı araştırmacılar bu bağlamda onu “kültür tarihini yazmaya ilk defa teşebbüs eden zat” olarak tanımlarlar. Alanı bu kadar geniş olan tarih ilminin talipleri de hem halk, hem de âlimler olmuştur. Ancak İbn Haldun’a göre tarihin dar anlamı ile hakikî anlamı arasında büyük fark vardır (el-Husrî, 2001: 128):

“Batın (içyüzü) itibarıyla tarih şudur; düşünmek, hakikati araştırmak ve olan şeylerin (vekâyiin) sebeplerini bulup ortaya koymaktır. Olan şeylerin ilkeleri incedir, hadiselerin keyfiyet ve sebepleri hakkındaki bilgi derindir. İşte bunun için tarih asil ve hikmette soylu bir ilimdir. Bundan dolayı hikmet grubunu teşkil eden ilimlerden sayılmaya lâyık ve müstahaktır” (Haldun, 2018: 158).

İbn Haldun’a göre tarihin içinde saklı olan anlam, araştırmak, düşünmek, incelemek ve varlığın ilkelerini göz önünde bulundurarak yaşanan olayların neden gerçekleşmiş olabileceği, yani nedenlerini ve düzenliliklerini incelemek ve bilmektir. Zâhirî tarih ilmi, gerçekleşen olayları ve onların maddi nedenlerini kapsar. Tarihe genel olarak bakıldığında onun tabiat olaylarını da kapsadığı görülebilir. Tarihte olup-bitmişler ve halen olup-bitenler kapsamlı bir bütünlük içinde ele alındığında, sosyal-siyasal olaylarla tabiat olaylarının gelişimi arasında bir tür paralellik görülebileceğine dair ipucunu ilk kez İbn Haldun vermiştir (Hassan, 2011: 132). Tarihin zâhirî yönü yanında bâtınî ve felsefî yönü olduğuna da işaret eden İbn Haldun, bu sayede tarihi edebiyatın ya da sanatın bir dalı olmaktan çıkarak bir bilim dalı haline getirmeye

çabalamıştır. Bu bağlamda nedensellik ilkesine oldukça önem veren İbn Haldun toplumlardaki değişimi açıklarken bu ilkeyi kullanmıştır (Çaksu, 2002: 52).

Nedensellik ilkesi Aristoteles'in düzenli bir değişim arama çabasının ürünüdür. O evrendeki nedensellik kanunlarını keşfetmeye çalışırken, değişimi açıklamak için teşhis edilmesi gereken her bir faktörü sebep olarak ifade etmiştir. Bu bağlamda bir şeyi veya olayı bilmek için onun muhtemel bütün sebeplerini bilmek gerektiğini ifade eden Aristoteles'e göre bu bilimsel bilgi için şarttır. Ona göre bir şey veya olayın dört temel sebebi vardır; maddî sebep, sûrî sebep, fâil sebep ve gâye sebep. İbn Haldun evrenin rasyonel bir yapısı olduğuna inanmış, nedensellik aracılığıyla kavranabileceğini düşünmüş ve bu bağlamda da dört temel sebebi kendisine ait dinamik, diyalektik, esnek kavramlar geliştirerek kullanmıştır. O tarihin bâtinî yönünü anlayabilmek için tarihî olayların tahkîki, tahlîli, teorik bir bakış açısı (nazar), varlıkların illet ve kaynaklarının açıklanması ile olayların sebeplerinin bilgisinin bilinmesi gerektiğini düşünmüştür (Çaksu, 2002: 55-60).

Tarihçiler içinde de bu bağlamda tam anlamıyla tarihçi olarak anılması gereken ya da bu sıfatı hak eden çok az kişi vardır. Bunlar Taberî, Mes'ûdi, İbn İshak, Vakidi gibi tarihçilerdir. Bu büyük tarihçiler içinde en fazla yer edinmiş ve saygıyı hak eden kişilerden Vâkîdî ve Mes'ûdi'nin de eserleri incelendiğinde bazı şüpheli durumlara, hatta yanlış denilebilecek bilgilere rastlanabilir. Ancak bu tarihçilerin eserlerinin kendilerinden sonra gelen tarihçilerin eserleriyle karşılaştırıldığında, kazandıkları otoriteyi hak ettikleri görülecektir. Ancak bu otoriteler dahî eserlerine yanlışların sızmasını engelleyememişlerdir. Farklı türden olan bu yanlışlıklar onların tarihçiliklerine zarar vermekte ve konusu tarihsel olaylar hakkında bilgi vermek olması gereken tarih bilimini amacından saptırmaktadır. Bundan daha vahimi bu büyük tarihçilerden sonra, İbn Haldun'a göre, kendilerine tarihçi denemeyecek çömezler hatta aptallar ve taklitçiler sürüsü gelmiş ve tarihsel olayları gerek aktarırken gerekse de kaydederken saptırmışlardır (Arslan, 2009: 40-41).

İbn Haldun'un tarih yazarlarına eleştirel bakmaya başlamasındaki temel sebep de aslında tarihle uğraşan seçkin, ahlâklı, bilgin kişilerin dahî bütün olumlu özelliklerine rağmen yazdıkları eserlere yanlışlar sızmasına engel olamamaları olmuştur (Sağsöz, 2018: 53). Saygı duyduğu ve değer verdiği, otorite kabul ettiği tarihçilerin eserlerinden de örnekler vererek yanlışlıkları gösteren İbn Haldun'un asıl derdi, böyle otorite olarak

kabul edilen tarihçilerin dahî eserlerinde neden yanlışlıklar bulunduğunun tespitidir. Bu noktada İbn Haldun öncelikle bu yanlışlıkların nedenlerinin sınıflandırılmasına girişir. Ona göre bu yanlışlıklar daha çok tarihsel olayları kaydeden, nakleden ya da haberleri üreten kişilerin karakterlerindeki kusurlardan doğar. Bir başka ve asıl önemli bir sebep ise, tarihçinin verilerini toplarken ve ele alırken yani işlerken bunlara uygun araç ve yöntemlere sahip olmamasıdır (Arslan, 2009: 43).

Tarih yazıcısının neden yanlış yaptığına dair olan birinci grup nedenlere bakılacak olursa; bunlardan ilki bir insanın herhangi bir fırkanın, grubun, mezhebin taraftarı olmasından dolayı önyargılı olmasıdır. Bu olumsuz durum tarih yazıcısının tarafgir olmasından dolayı haberleri bilinçli olarak yanlış üretmesinden, eleştirmeden hoşuna giden haberi almasından ve nakletmesinden kaynaklanır. Diğer bir neden ise insanların hükümdarlara, otoritelere karşı olan kör sevgileri, hayranlıkları ya da onlara yaranmak için onlarla ilgili olaylarda onları övme ve güzelleştirmede ileri gitmeleri ve bunlardan çıkar elde etmeleridir. Dolayısıyla yine gerçek olmayan haberleri yaymalarıdır. Bir başka neden ise, insanların olağanüstü olaylara olan zaafı, çocukluk ve büyüklüğe olan yersiz güvenleridir. Bir diğeri ise, insanların çoğunun ‘yasak zevkler’e karşı düşkünlüğünden dolayı ‘büyük’lerin hayatlarında kendilerini temize çıkaracak, doğrulayacak, affettirecek benzer zaafı arayıp haber haline getirmesidir. Tüm bunlardan başka tarih yazıcısının, tarihsel olayın amacını ve hedefini iyi kavrayamaması, ister kulaktan duyduğu ister gözlemlediği bir olayın gerçek anlamına erişememesi ve bu olaylara, olmayan anlamları katmasından dolayı, insanların tarihsel olayların aktarımında, kaydedilmesinde yanlışlıklar yapmalarıdır. Tüm bunlara ilaveten olayların kendi bütünlükleri içinde kavranamaması da bir tür yetenek sorunudur. Bir insanın olay ile olayın şartları arasındaki ilişkileri yanlış görüp değerlendirmesi de mümkündür (Arslan, 2009: 44).

İbn Haldun’a göre yukarıda sayılan sebeplerden çok daha ciddi, hattâ bunlarla karıştırılamayacak kadar mühim olan sorun tarihsel haberlerin kurma, nakletme ve alıp işleme süreçlerinde doğru olan olayların içine yanlışların sızması vardır ki, en mühim olan durum bu yanlışlıktır. Bu sorunun çözümü için dış çevrenin doğru oturtulması gerekmektedir. Yani bir ülkenin sosyal, siyâsî, kültürel, dînî yapısının arka planı bilinmeden aktarılan haberlerde yanlışlıkların çıkması doğaldır. Nakledilen haberlerin doğruluğunun tespiti bu arka planı bilmekle, yani umranı meydana getiren tarihsel

olayların doğalarını bilmekle mümkündür (Kozan, 2008: 83). İbn Haldun'a göre bu durum;

“Çünkü bu dünyada meydana gelen herhangi bir şeyin (hadis), bu şey ister bir özle ilişkili olarak ortaya çıksın, ister bir fiilin sonucu olsun, bir doğası vardır. Bu doğa, bu şeyin özünde ve ona ârız olan bütün hallerde kendisini gösterir. İşte eğer bir tarihsel haberi duyan kişi, varlığa gelen şeylerin, olayların (havadis) doğalarını ve bunların varlıktaki hallerini, onların zorunlu niteliklerini (muktaziyyât) bilirse, bu, söz konusu haberde doğruyu yanlıştan ayırması için kendisine yardımcı olur.” (Haldun, 2018).

İbn Haldun'a göre tarihsel olayların gözlemlenmesi, kaydedilmesi ve nakledilmesinde ortaya çıkan yanlışların kaynağının; tarihçilerin konularına yaklaşırken kişisel bazı yetersizlikleri ve kusurlarının yanında, bunlarla karşılaştırılamayacak denli önemli ve derin bir sorun olduğunu düşünmektedir. Bu sorunlar, onların ana malzemesi olan tarihsel olayların yapısı hakkında sağlam ve güvenilir bir bilimin konusu olmaktan uzaklaştıran kusurlu bir anlayışa sahip olmalarından kaynaklanmaktadır (Lacoste, 2008: 108). Bir tür yol gösterici olması gereken tarihin, suçlu durumuna düştüğünü tespit eden İbn Haldun'a göre, bugünü anlamakta ve sorunların çözümünde yardımcı olması gereken mazinin, kendisi çözüme muhtaç hale gelmiştir (Yanık, 2018). Tarihin doğru bilgiler veren bir bilim olması için, konusu olan tarihsel olayların belirli düzenlilikler ve kanunluluklar içinde ortaya çıktıklarının kabul edilmesi gerekir. Yani tarihsel olayların temelinde bazı süreklilikler vardır. Bunların kaynağı ise, kendisinden ortaya çıktıkları “tarihsel doğalar”dır. Fizik bilimiyle ilgilenen bir insanının zorunlu olarak kendisinden meydana geldiği “fiziksel doğalar”ın varlığından hareket etmesi gibi tarih ile ilgilenen bilim insanı da, zorunlu olarak, olayların kendisinden meydana geldiği “tarihsel doğaların”, “tarihsel özlerin” varlığını kabul etmek durumundadır. Ki böylece tarihçi, tarihsel olayların doğruluğu veya yanlışlığı ile ilgili önceden kestirme imkânına kavuşacaktır (Arslan, 2009: 44-45). Bu tarihsel doğaların ve tarihsel özlerin tespiti ve doğru değerlendirilmesi için belirli kıstaslara ihtiyaç vardır. Tarihi varlıkların ve olayların doğası, kendi imkân ve sınırlarını da belirler (Sağsöz, 2018: 58).

İbn Haldun tarihçilerin yaptıkları hataları tespit ettikten sonra, tarih bilimini yanlışlardan korumak ve doğru bilgiye ulaşmak için umran bilimini kendisinin kurduğunu ve onun siyaset ilmi veya hitâbet gibi normatif bir bilim olmadığını özellikle belirtmektedir (Sağsöz, 2018: 58). Bu durumda tarih bilimini yanlışlıklardan korumak için kurduğu umran bilimi tarih bilimi ile bir ve aynı mıdır? Eğer değilse onları birbirinden ayıran nedir? İbn Haldun bu iki bilimin konusunu benzer olarak kurmasına rağmen onların özellikle bir ve aynı olmadığını vurgulamıştır. Tarih için umran bilimi

bir ihtiyaçtır. Ancak İbn Haldun farklı olduklarını belirtmesine rağmen aralarındaki farkları özellikle bir inceleme konusu yapmamıştır (Arslan, 2009: 61).

İbn Haldun’a göre tarihçinin özellikleri sadece tarihte meydana gelen olayları zamansal ve mekânsal olarak yararcı, kuralcı ya da sanatsal kaygılarla hikâye etmek ya da aktarmak değildir. Bir tarihçi olguları derlemenin yanı sıra, bu olguların gerisindeki nedenleri de açıklamalı ve geçmişin akılsal bilgisine ulaşma imkânı sağlamalıdır (Lacoste, 2008: 112). Tarihçinin bu tür nedensel ilişkileri tespit edebilmesi ve bu ilişkileri kurabilmesi için elinde bir tür malzeme deposu olması gerekir. Herhangi bir tarihsel olayı açıklamak istediğinde bu depoya girerek o olaya uygun nedeni bulabilmelidir. Zira İbn Haldun’a göre insanların ve toplumların tabiatı zaman içinde çok az değişikliğe uğrar. Bu sebeptendir ki bu durum bize gelecekteki olaylar hakkında da tahmin yürütme ve haklarında bilgi sahibi olmayı sağlayacaktır (Özden, 2017: 179).

Nedensel açıklama modellerinin ve kalıplarının oluşturulması incelendiğinde bunların yine tarihsel olaylardan yola çıkarak elde edildikleri görülür. Bunları kuran kişi ise umran bilginidir ve umran bilgini olaylara sıradan bir tarihçiden farklı gözle bakar veya bakmak zorundadır. Bir tarihçi gibi tarihsel olayların her birini bireysel olaylarda ele almaktan ziyade, aralarındaki benzerlikleri, gösterdikleri “tekrar”larda ya da “değişmezlik”lerde bularak kavrayacaktır. Tarihsel olaylara bu gözle bakarak aslında onların aralarındaki birtakım sürekliliklerin keşfini, zamandan bağımsız farklı olaylar arasında mündemiç yapısal bağlantıların ortaya çıkmasını sağlayacaklardır. Olaylar arasındaki mekân, zaman vb. farklılıklardan ziyade, bu olaylar arasında zaman-dışı benzerliklerin tespiti ve modellemelerin tümü umran bilimini ortaya çıkaracaktır (Arslan, 2009: 63).

Tarih ile umran bilimi arasında, tarihin bu modellemeleri ve tespitlerin sağlanması için gerekli “veri malzemesi”ni vermesi gibi bir ilişki vardır. Zamansal olarak veri sağlaması için tarih bilimi önce gelmekle birlikte, umran bilimi de bu modellemeler için gerekli nedensel açıklamaları verecektir. Bu bakımdan da o tarih biliminden önce gelecektir. Başka bir deyişle tarihsel olayların “akıllıca yazılabilmesi” için bir tür “ilkeler ve çerçeveler ilmi”ne ihtiyaç olduğunu düşünen İbn Haldun, umran bilimini işte bunun için kurmuştur (Arslan, 2009: 65).

İbn Haldun umran ve tarih bilimlerinin bağlantılarını ve birbirlerine göre müstakil bir şekilde bulunmalarını yukarıda belirtildiği şekilde ortaya koymuştur.

Umran bilimini bağlantıları bakımından diğer ilimlerden ayıran şeylere de bakmakta yarar vardır.

3.2. UMRAN BİLİMİ VE ES-SİYÂSETÜL MEDENİYYE

Siyaset ilminden, Aristoteles'in bilimler sınıflamasında "Pratik Bilimler" in içine giren "Ekonomi" ve "Ahlâk" gibi ve bundan yola çıkarak kurulmuş olan "Fârâbî-İbn Sînâcî Siyaset Felsefesi" geleneğini anlayan İbn Haldun'a göre umran bilimi bu anlamıyla siyaset ilminden ('ilm al siyâsa al-madaniyya) farklıdır. Geleneksel siyaset felsefesi, ideal devletin tanımlanmasında etkindir (Lacoste, 1986: 71-72). İbn Haldun ise sorduğu sorulara bu alanda cevaplar bulamamıştır. Çünkü ona göre siyaset ilmi "halkın çoğunluğunun insan türünün korunması ve devam ettirilmesi için gerekli bir yolda sevk edilmesi amacı ile ahlâk ve hikmet gereklerine uygun olarak ev ve şehrin ne şekilde idare edilmesi (tadbir al-manzil va'l-madina) lazım olduğunu" (Haldun, 2018) ele alır. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere İbn Haldun umran bilimini, siyasetten oldukça farklı bir biçimde tanımlamaktadır. Siyaset belirli bir amaçla "toplumun nasıl idare edilmesi gerektiğini" araştırmaktadır. Umran biliminin ise böyle bir amacı yoktur, o umranda (içtimâî hayatta) ortaya çıkan olayların bilgisini vermeyi amaçlar ve ayrıca toplumun nasıl idare edilmesi gerektiği sorunu ile ilgilenmez. Siyaset olgular ve değerlerle ilgilenirken, umran olaylarla ilgilenir (Osmanoğlu, 2009: 110). Bu durumda es-siyâsetül medeniyye; toplumun ne olduğunun ve burada vuku bulan olayların anlaşılması ya da incelenmesi değil, topluma ve insana yönelik kurallar koyan, koymaya çalışan, bundan pratik amaçları olan bir ilimdir. Yani siyaset ilmi olması gerekenle ilgilenirken, umran bilimi olanla ilgilenir. Bu açıdan umran bilimi, es-siyâsetül medeniyye ilminden metotları, amaçları ve malzemeleri bakımından farklıdır (Korkut, 2006: 123).

Umran bilimi ile siyaset ilminin bağlantısına bakıldığında; İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserinde ve kurduğu umran biliminde ekonomik faktörler ile sosyal olaylar arasındaki ilişkinin bilinçli olarak "siyasal yapı-siyasal gerçeklik" fikrine uygun olarak işlendiği görülür. Bu durumla en alakasız sayılabilecek "Mehdi'nin dönüşü" meselesi dahî çözümünü siyasal yapının incelenmesinde bulmuştur. Yani bilimsel bir devlet ve siyasetin ele alınışı da *Mukaddime*'nin geneline yansımıştır (Hassan, 2011: 169).

3.3. UMRAN BİLİMİ VE USUL EL-FİKH

Usul el-fikh ilmi temel İslamî ilimlerden biri olup, “icmâlî delillerden ve fıkıha dair gizli manalara ulaştıran kaideleri bilmek” şeklinde tanımlanır. Başka bir ifadeyle usul el-fikh, hakkında karara varılması gereken bir meseleye dair, icmâlî deliller yani dînî hükümlerin meşruiyet kaynağına topluca bakış ile fıkıhtaki²⁴ mânâyâ ulaştıran kurallar ışığında hüküm verilmesidir. Bu yolla delillerden hüküm elde etme yollarının bulunması amaçlanır (Köksal ve Dönmez, 2012).

İbn Haldun, umran biliminin usul el-fikh ilmiyle nasıl karıştırılabilir olduğu konusunda daha açıktır. İbn Haldun usul el-fikh alanında çalışan âlimlerin, dillerin zorunluluğunun ispatı gibi meseleleri şer’î hükümlerle açıklamak ve şer’î hükümlerin bunlarla ne amaçladıklarını ifade etmek için; meseleleri ele alırken umran biliminin alanına girdiklerini saptamıştır. Örneğin, insanların korunma ve yardımlaşma ihtiyaçları dolayısıyla bir arada yaşamak zorunda olduklarından, ihtiyaçlarını ifade etme mecburiyeti dolayısıyla dillerin ortaya çıktığı ve dolayısıyla zaruri olduklarını söylemişlerdir. Diğer mesele ise şeriatın neden zinayı, zulmü, adam öldürmeyi yasakladığını açıklarken, söz konusu eylemlerin insan türünün devamını engelleyen ve dolayısıyla toplumsal hayata zarar veren, tehlikeye atan şeyler olmasından dolayı bu yasakların getirildiğini açıklamaktadır. Bu örneklerden de görülebileceği gibi bu alanın âlimleri açıklama yaparken umranı konu alan iddialar ileri sürmektedirler. İbn Haldun bu iki bilim dalının bir ve aynı olmadıkları, ancak toplumsal hayatla ilişkilerinden dolayı birbirleriyle bağlantılı oldukları görüşündedir. Usul el-fikh ilminin amacı şeriat hükümlerinin neden konulmuş olabileceğinin açıklamasını yapmaya çalışmaktır. Bu sebeple bu ilmin asıl konusu umran değildir. Ancak umran biliminin konusu umran ve amacı da umranın bilgisidir. Ayrıca usul el-fikh ilmi naklî bir ilim iken, umran biliminin aklî bir bilim olduğunu ifade etmek gerekir (Arslan, 2009: 67-68).

3.4. UMRAN BİLİMİ VE HİTÂBET

Arapça hatabe (خطب) kelimesinden türeyen hitâbet kelimesi “hutbe okuma, güzel söz söyleme, vaaz ve nasihat etme” anlamlarına gelir. Kavram olarak ise hitâbet “bir topluluğa bir maksadı anlatmak, bir fikri açıklamak, öğüt vermek, bir görüşü benimsetmek, bir eyleme teşvik etmek gibi amaçlarla yapılan güçlü ve etkileyici

²⁴ Fıkıh: İslam ibadet ve hukuk ilmi (Karaman, 1996).

konuşma veya güzel konuşma sanatı” anlamına gelmektedir. “Hatîp” konuşan kişiye, “hitâbe” ise yaptığı konuşmaya denir (Kaya, 1998).

İbn Haldun “umran” bilimiyle hitâbet sanatının neden karıştırılabileceğini söylemez. Ancak hitâbet sanatı da, umran bilimi gibi, sosyal varlık alanında gerçekleşen her bir olay hakkında söz etmektedir. Bundan dolayı karıştırılabileceğini düşünmüş olabilir (Türker, 2008: 467). Hitâbet’in konusunu “halkı herhangi bir görüşü kabul etmeye veya ondan uzaklaştırmaya yarayan iknâ edici sözler” (Haldun, 2018) olarak belirleyen İbn Haldun için bu sanat dalıyla umran bilimi arasındaki derin farklılık oldukça açıktır. Bu tanımdan hareketle denilebilir ki hitâbet kendine has herhangi belirli bir konu belirlemediği gibi, amacı da “iknâ etmek”tir. Umran bilimi ise kendine has belli bir konusu olan, amacı da bu konu ile alakalı doğru ve zorunlu bilgilere erişmek olan müstakil bir bilimdir (Arslan, 2009: 66-67).

Sonuç olarak; İbn Haldun’un *Mukaddime*’de en temelde yaptığı şey yeni bir bilim dalı kurmak, onu akıl-nakil ayırımına giderek dinden ve felsefeden bağımsız bir alan haline getirmektir. Kurduğunu ifade ettiği yeni bilim dalına umran adını veren İbn Haldun, onun alanını, kapsamını, yöntemini ve diğer bilim dallarından farklılıklarını ortaya koyarak yeni kurduğu bilimin “yeniliğini” ve neden bir “bilim” olduğunu kanunluluklar ve nedensellikler çerçevesinde açıklamıştır. Umran biliminin konusunu en geniş anlamda içtimaî hayat kavramı ile karşılanabilecek olan umran kavramı ile belirlemiştir. Tarihteki “yanlış” sorunundan hareketle bu bilim dalını kuran İbn Haldun’un buradaki amacı insanın doğasında, toplumsal hayatında ve bunlardan zorunlu olarak meydana gelen olaylarda ve kurumlarda var olan belirli düzenlilikleri ve kanunlulukları ortaya çıkarmaktır. Bunu yaparken ise ikili bir yöntem kullanan İbn Haldun, bu yöntemin bir tarafı ile tarihsel ve toplumsal gerçekliğin deney ve gözleme dayalı boyutunu ortaya koyarken, diğer tarafı ile spekülatif metafiziğin alanından çıkışı mümkün kılan tarafsız, nesnel, herhangi bir dinî ya da ahlâkî önyargıdan hareket etmeyen analitik bir yol izlemiştir. Yanlışlama, gözlem ve analiz onun en önemli araştırma teknikleridir. Bunun yanında diyalektik yöntemi kullandığını tespit edenler de vardır. Bu yöntem ile İbn Haldun umran biliminde en basit göçebe toplumsal hayatlardan, en karmaşık şehir toplumlarına kadar bütün içtimaî hayatı, kurumlarını, örgütlenme şekillerini inceleme olanağı bulmuştur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUKADDİME'DE ŞEHİR VE ŞEHİRLEŞME

Şehirler tarihsel sürecin her döneminde uygarlıkların mekânı olmuştur. Yaygın görüşe göre yerleşik hayata geçtikten sonra, üretilen artı ürün sayesinde kurulan şehirler²⁵ iş bölümü ve uzmanlaşma dolayısıyla kırdan mekânsal olarak farklılaşmışlardır. Bu mekânlarda yaşayan insanların geçim yollarının, kırdaki yaşayan insanlarınkinden farklılaşmasıyla da şehirlerin insanların karakterlerden, giyim kuşam tarzlarına kadar hayatlarının her alanına etki eder hale geldiği gözlemlenmiştir. Bu bağlamda İbn Haldun da şehiri incelerken uygarlıkla bağını göz önünde bulundurarak incelemiştir. Hadârî umranın mekânı olarak şehirleri ele alan İbn Haldun, şehirlilerin toplumsal özelliklerini ön planda tutarak, şehir mekânının fiziksel özelliklerine kadar konuyu her yönüyle incelemiştir. Bu bağlamda tez çalışmasının bu bölümünde modern dönem şehir tanımlamaları, kuramları anlatıldıktan sonra İbn Haldun'un şehir hakkındaki tespitleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. ŞEHİR VE ŞEHİRLEŞMEYE DAİR KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Tarihsel süreç içerisinde şehirler medeniyetlerin taşıyıcısı ve insanlık tarihinin mirası olmuşlardır. Bu süreç dikkatle incelendiğinde medeniyetlerin doğuşu ile şehirlerin ortaya çıkışı arasındaki paralellik tespit edilebilir. Bu bağlamda medeniyetlerin şehirleşmeyle var olduğunu söylemek genel kabul gören bir ifadedir (Koyuncu, 2011: 31).

1.1. ŞEHİR KAVRAMI

Şehir kavramının tarihin hemen hemen her döneminde yer alan dinamik nitelikli bir kavram olması sebebiyle her dönem için genel geçer olabilecek bir tanımlama yapılması oldukça zordur.

1.1.1. Şehir Kavramının Açıklanması

“İl”, “memleket”, “kent” anlamlarına gelen “şehir” (شهر) kelimesi etimolojik olarak Farsça kökenlidir (Nişanyan, 2017). Batı dillerinde hemşerilik, yurttaşlık (civitas) gibi anlamlara gelen kavramlardan türeyen kelime İngilizcede “city”, İspanyolcada “ciudad”, Fransızcada “cit’e” kelimelerine karşılık gelmektedir.

²⁵ Şehir ve kent kavramları aynı anlamda kullanılmıştır.

Kaynağını Klasik Yunan felsefesindeki kamusal yurttaşlık haklarından alan düşünceye göre şehir yönetimine katılabilmek için erkek, özgür ve taşınmaz mal sahibi olmak gerekiyordu. Bu bağlamda yurttaşlık haklarının kullanıldığı mekânı ifade eden şehir (polis) sosyal bir içeriğe de sahipti. Yurttaşlık (citizenship) zamanla “urb” adı verilen kasaba ya da şehrin kamusal alanı ile özdeşleşmiştir ve bu bağlamda şehirli için Almandada “bürger” kelimesi kullanılmıştır. Şehir böylece hemşerilerden ya da yurttaşlardan oluşan bir toplumu ifade eder hale gelmiştir (Bal, 2015: 29). Bir diğer ifade ile şehir siyasal, ekonomik, toplumsal, yönetsel alanların tüm vatandaşlar için var olduğu bir mekânı tanımlamaktadır (Akkoyunlu, 2007).

Türkler önceleri “balık” (balıĝ) olarak ifade ettikleri yerleri 11. yüzyılda Karahanlılar ve Osmanlılardan itibaren “kend” olarak ifade etmeye başlamışlardır. Bu bağlamda Kaşgarlı Mahmud Türklerde kent sözcüğü ile şehir, köy, kale gibi yerleşim yerlerinin ifade edildiğini belirtmiş ve örnek olarak da Yengikent, Sütken, Özkend, Barçınlıkend, Taşkent ve benzerlerini vermiştir (Bal, 2015: 29).

Toplumlar yerleşik hale gelip belirli bir üretim düzeyine ulaştıklarında kendilerine şehirler inşa etmişlerdir. Toplumun belirli fonksiyonlarının en iyi, merkezi bir yerden gerçekleştirilmesine bağlı olarak gelişen şehirler, üretim düzeyinin gerektirdiği toplumsal örgütlenmelerin sonucudur (Tuna, 2017: 9-10). Kavramsal olarak şehir tanımlanırken genel olarak işlevsellik, nüfus ve sosyolojik ölçütler kullanılmaktadır. Bu tanımlamada nüfus ölçütü baz alındığında, 20.000 ve üzeri nüfusa sahip olan mekânlar şehir olarak tanımlanmaktadır (Keleş, 2012: 102). Antik Yunan’dan beri bu ölçüt baz alınarak çeşitli tanımlamalar yapılmış ve ideal bir şehir için bu nüfusun kaç olması gerektiği belirlenmeye çalışılmıştır. Örneğin Platon ve Aristoteles’in Atina’da artan nüfus üzerine karşıt düşüncelere sahip oldukları bilinmektedir. Platon, bir şehirdeki nüfusun çevre sitelerde yaşayan yurttaş sayıları ve üzerinde yaşanan alan düşünülerek belirlenebileceğini ve ideal nüfus sayısının 1’den 10’a kadar bütün rakamlara kalansız bölünebildiği için 5.040 olması gerektiğini ifade etmiştir (Jowett, 1871: 135). Yine Aristoteles de çok fazla sayıda yurttaşın barındığı bir sitenin mutlu bir yaşam için olumsuz koşullara sahip olacağını ifade etmiştir. O, nüfusunun kalabalık olduğu bir şehrin idaresinin de iyi olmayacağını düşünür (Jowett, 1885: 56).

Şehir tanımlamalarında, sürdürülen işlevlerin baz alındığı yaklaşımda ise şehirler madencilik, endüstri faaliyetlerinin ve genel hizmetlerin sunulduğu yerleşmeler olarak tanımlanırlar. Başka bir deyişle şehirler tarımsal olmayan işlevlerin gerçekleştiği yerlerdir. İşlevsel yaklaşımda başka bir açıdan da nüfusun yoğunlaştığı faaliyetler üzerinden bir sınıflandırma yoluna gidilmiştir. Ancak bu sınıflandırmada, kentsel faaliyetler sadece oransal olarak değerlendirildiği için “tarım şehirleri” nev’inden şehrin işlevsel tanımına aykırı tanımlamalar da türemiştir (Sencer, 1979: 6). İşlevlerin baz alındığı şehir tanımlamalarına göre bir şehir idarî, sınai, ticarî, dinsel, perakendecilik, toptancılık, iletişim, eğitim, ulaşım, eğlence gibi çok çeşitli hizmetler sunarlar (Bal, 2015: 33).

Sosyolojik ölçüte göre şehirleri tanımlayan yaklaşımda önemli olan özellik ise şehirlerde yaşayan insan topluluğunun kendilerine özgü niteliklerinin olmasıdır (Yalçın, 2010: 227). Örneğin, sosyolojik açıdan şehri tanımlayan Louis Wirth’e göre şehir “toplumsal bakımdan ayrı cinsten bireylerden oluşmuş oldukça geniş, yoğun nüfuslu ve sürekli bir yerleşmedir” (1938). Diğer bir taraftan bir yerleşme dizgesi olarak şehri tanımlayan A. Reiss, ilişkilerde kişisel olmamak (anonimlik), yatay ve dikey hareketlilik, ayrı cinstenlik, dernekler içinde örgütlenme, toplumsal farklılaşmalara karşı hoşgörü, davranışların dolaylı denetimi gibi özellikler dâhilinde şehri tanımlamıştır (Hatt ve Reiss, 2002). Bu tanımlardan hareketle kırdan belirli ve net çizgilerle ayrılan şehir, toplumsal nitelikler olarak da belirgin özellikler geliştirmiştir. Bu niteliklerin en önemlileri ise onun karmaşık, farklılaşmış, örgütlü bir toplumsal bütünlüğe sahip, ayrıcinsten ve yoğun nüfuslu olmasıdır (Sencer, 1979: 6).

Şehir tanımlanırken farklı ölçütler kullanılsa da bu farklı ölçütlerin birlikte kullanıldığı bir tanımlama daha doğru sonuçlar verecektir. Özellikle modern şehirler, göçlerle birlikte düşünüldüğünde, şehirleri tanımlamak için sadece nüfus ölçütünün yeterli olmadığı görülecektir. Sonuç olarak şehir için; “kırsal yerleşimlere göre çok daha kalabalık, tarım dışı üretimin yaygın olduğu ve şehre özgü davranışların baskın olduğu yerleşim birimleridir” şeklinde daha kapsayıcı bir tanımlama yapılabilir (Yalçın, 2010: 227). İbn Haldun’a göre de şehirler geçim yolları bakımından bedevî umrandan, dolayısıyla tarım ve hayvancılık yapılan mekânlardan farklılaşmış, hadârîlik kültürünün ve dolayısıyla hadarîlere özgü tavır ve davranışların yoğun olduğu mekânlardır. İbn Haldun’un şehir tanımı ileride daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

1.1.2. Kır-Şehir Ayrımı

İnsanoğlu dünyada kır ve şehir olarak iki farklı mekânda yaşamını sürdürmüştür; farklı tarihsel dilimlerde ve toplumlarda bu ikisinden birini tercih etmiştir. Doğa olayları, toplumsal ve ekonomik devrimler bu tercihleri belirleyen etmenler olmuşlardır. Kırsal alanlar tarihsel düzeyde insanın ilk yerleşiminin gerçekleştiği ve ilk toprak kullanımının yapıldığı mekânlardır (Huot, Thalmann, ve Valbelle, 2000: 25).

Kırsal alanlar sadece bir mekânı ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda bir yaşam tarzını da ifade ederler. Bu bağlamda kırdaki yaşayan kişiler için “köylü” ifadesini kullanan M. Kıray da köylülüğün sadece kırsal mekânlarda yaşayan kişileri ifade etmediğini belirtir (Yaş ve Güler, 2016: 2). Nüfus açısından küçük olan köyler toplumsal denetimin yüksek olduğu, farklılaşmanın fazlaca görülmediği, yüz yüze ilişkilerin ve biz duygusunun hâkim olduğu yerlerdir (Özensel, 2018: 48). Bu sebeple köylüler kapalı, geleneklerini, değerlerini ve inançlarını yaşatan, kendi kendine yeten ve sınırlı imkânlarla artı değer üreten insanlardır. Şehirlerle kurdukları ilişki genellikle askerlik ve vergi ile sınırlı kalmıştır (Yaş ve Güler, 2016: 3). Diğer taraftan şehir ise daha büyük nüfusa sahip, oldukça farklılaşmış, gayri şahsî ilişkilerin yaygın olduğu, toplumsal denetimin düşük seviyede olduğu ve ben duygusunun hâkim olduğu toplumları ifade eder (Özensel, 2018: 48-49).

“Kırsal” kavramında Urry’e göre üç farklı özellik birleşmiştir. Bunlardan birincisi yerel ekonomide tarımsal üretim hâkimiyet sahibi olmasıdır. Diğerleri ise toplumsal mücadele ve toplumsal yeniden üretim, tarımsal üretim araçlarının denetimine ve mülkiyetine sahip olanlar tarafından gerçekleştirilmesidir. Nihayetinde kolektif tüketim araçları ekonomik olarak sağlanamadığından dolayı nüfus kentsel alanlarda yaşamaya zorlanır (Urry, 1995: 78-79).

Kır ve şehir arasındaki ayrımın en belirgin özelliklerinden biri üretim tarzındaki farklılıktır. Buzul Çağı boyunca insanoğlu avcılık ve toplayıcılık ile hayatını sürdürmüştür. Avlayabilecek ve toplayabilecek unsurlar mekâna bağlı olduğu için mekânla bir tür bütünleşme ve onun tarafından sınırlandırılma gerçekleşmiştir. Dolayısıyla egemen olanın doğal mekân olduğu söylenebilir. Tarımsal üretimle birlikte mekânla olan ilişki değişmiş ve yeniden üretim ilişkilerinin daha yoğunlaştığı mekânlar ortaya çıkmıştır. Tarımsal üretimin yoğunlaşması dolayısıyla artı ürün ortaya çıkmış ve bununla biçimlenen iş bölümü en net olarak mekânsal farklılaşma ile kendini

göstermiştir. Bu mekânsal farklılaşma şehir ve kırsal ayrılmasıdır (Yaş ve Güler, 2016: 5).

Tarımsal faaliyetler insanın mekânla olduğu kadar doğa ile olan ilişkisini de değiştirmiştir. Tarımsal faaliyetlerin başlaması ile doğayı daha dikkatli bir şekilde gözlemleyen insan belirli doğa olaylarının ve belirli dönemlerin üretimi artırdığını keşfetmiştir. Dolayısıyla bu koşullara uyum sağlayarak tarımsal üretimi artırmış ve artı ürünün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ortaya çıkan üretim fazlalığını korumak için milis sistemi icad etmiş, her birine komutan atamış, yönetici seçmiş ve tüm bu artı ürünü bir ruhanî liderin önderliğinde korumuş ve saklamıştır (Gültekin, 2017).

Köylerde üretilen bu artı ürün, yaşamak için herhangi bir şekilde besin üretmek zorunda olmayan şehirlerin doğuşunu sağlamıştır. Dolayısıyla da bu şehirlerdeki nüfus artı ürüne bağlı kalmıştır. Artı ürünlerin bir sınıfın denetimine bağlı kılınması, yine bu artı ürünle oluşturulan düzenin devamlılığı ve gelişmesi için oluşturulan bir toplumsal örgütleniş kurulması kırsal-şehir farklılaşmasına yol açmıştır. Bu farklılığın geliştirilmesi ise köyün şehre, şehrin de köye bağımlılığını artırmış ve süreç içinde aralarında sağlam bir toplumsal, ekonomik, siyasal bütünleşme kurulmuştur (Bal, 2015: 37). İbn Haldun'un bedevî umran kavramsallaştırması tam olarak kırsal kavramını ifade etmese de kırsal ve göçebe kültürünü de içine alan daha kapsamlı bir kavramsallaştırmadır. Burada değinilmesi gereken husus, ileride daha ayrıntılı olarak açıklanacağı üzere, İbn Haldun'un şehirlerin oluşumunu bedevî umrandan elde edilen artı ürünle gerçekleştirdiğini tespit etmiş olmasıdır.

1.2. ŞEHİR KAVRAMINA FARKLI YAKLAŞIMLAR

Nüfusun yoğunlaştığı mekân olmanın yanı sıra sosyal bir varlık da olan şehir, 19. yüzyılda sosyologlar tarafından toplumsal olaylar ve neden olduğu değişimler üzerinden ele alınmıştır. Toplumu anlama ve değiştirme çabasında mekân (şehir) önemini Eski Yunan polislerinden beri korumuştur. İyi yaşam ve iyi toplumu kurmak ve bunu mekânı değiştirerek yaratma çabası aynı bağlamda okunabilir. Şehir, barındırdığı sınıflı toplum yapısı sebebiyle tarihin her döneminde eşitsizliklerin de mekânı olmuştur ve çoğu zaman bu nedenle eleştirilmiştir (Serter, 2013: 67-68). Toplumsal değişimin de ana mekânı olması hasebiyle şehirler feodal toplumdan sanayi toplumuna (Saint Simon); basit toplumdan karmaşık topluma (Spencer); cemaatten cemiyete (Tönnies);

kutsal toplumdan laik topluma (Howard Becker); mekanik toplumdan organik topluma (Durkheim) geçiş mekânı olarak tanımlanmıştır (Turut & Özgür, 2018: 2).

20. yüzyıldan itibaren şehir tam bir analiz nesnesi haline gelmiştir. Darwin'in görüşlerinden etkilenecek toplumu bir organizma şeklinde ele alan Chicago Ekolü temsilcileri sayesinde şehir özgün bir araştırma konusu haline de gelmiştir. Bu ekol temsilcileri Chicago şehrini bir tür araştırma nesnesi olarak konumlandırarak Amerikan şehirleri üzerinden gettolaşma, bütünleşme, ayrışma gibi kavramsallaştırmalar yapmışlardır. Bu ekol temsilcileri şehirleşmeyi doğal ve kaçınılmaz bir süreç olarak ele almışlardır (Turut ve Özgür, 2018: 3). 1970'lere gelindiğinde ise sosyal bilimlerde önemli kırılmalar gerçekleşmiş, şehir de bunlardan nasibini almıştır. Kapitalist şehirleşme anlayışı çerçevesinde geliştirilen kuramlara neo-Marksistler ağır eleştiriler getirmişlerdir. Bu bağlamda Chicago Ekolü'ne ağır eleştiriler getiren D. Harvey, H. Lefebvre ve M. Castells gibi neo-Marksistler, şehrin meta haline getirilerek tüketilmesine karşı çıkmışlardır (Al-Rebholz, 2017: 136). Tez çalışmasının bu bölümünde şehri araştırma nesnesi haline getirerek farklı kuramlar etrafında inceleyen Klasik Şehir Kuramları, Chicago Ekolü Şehir Kuramları ve Radikal Şehir Kuramları incelenecektir.

1.2.1. Klasik Şehir Kuramları

Klasik şehir kuramcıları, şehir ve şehirleşmeyi başlı başına bir araştırma alanı, bir olgu olarak değil, feodalizmden kapitalizme geçiş sürecinde Sanayi Devrimi çerçevesinde incelemişlerdir (Al-Rebholz, 2017: 136). Bu bağlamda tez çalışmasının bu bölümünde klasik şehir kuramlarından birkaçına değinilecektir.

1.2.1.1. Ekonomi Politik Yaklaşım

Feodalizmden kapitalizme geçişte şehrin önemine vurgu yapan klasik şehir kuramcılarından Karl Marx (1818-1883) ve Friedrich Engels (1820-1895) ekonomi politik yaklaşımın temelini oluşturmuşlardır (Al-Rebholz, 2017: 137). Marx ve Engels'in artı ürünün mekânı olan şehirleri sınıf bilinci ve sınıf çatışmasını merkeze alarak analiz etmeleri ile şehir sınıfsal ayrışmanın odağı haline gelmiştir. Özellikle Engels, işçi sınıfı ve burjuva yaşam koşulları üzerine yaptığı çözümlemelerde kapitalist şehirleşmenin ortaya çıkardığı mekânsal ayrışma üzerinde durmuştur (Marx ve Engels, 1998).

Marx, sanayileşmenin kırdan şehre göçe yol açacağını ve dolayısıyla şehirde bir yığılma oluşacağını belirtmiştir. Kapitalizmin böylece feodalizmin yerine geçmesiyle şehir merkezli ve imalata dayalı bir sınıf sistemi oluşacak ki bu durum feodal topluma da “bir nevi kurtarılmış bölge” oluşturacaktır. Mekânsal olarak bu farklılaşma yeni yaşam kalıpları ve yeni bir sınıfın oluşmasına yani proleterya kültürünün oluşmasına zemin hazırlayacaktır (Marx ve Engels, 1998). Marx ve Engels, *The German Ideology*’de kır-şehir ayrımını tarımsal, ticarî ve sınaî işgücü arasındaki iş bölüşümü ve toprak mülkiyeti ile sermaye arasındaki farklılıklar üzerinden temellendirmişlerdir (Holton, 1999: 60). Bundan dolayı modern tarih Orta Çağ’dan itibaren taşranın şehirleşmesi dolayısıyla başlamıştır. Bu bağlamda Marx’a göre kapitalist toplumsal değişimin mekân olarak içinde yaşandığı yerler şehirlerdir. Klasik şehir kuramları içerisinde ekonomi-politik yönden yaklaşan Marx ve Engels, şehri ve şehirleşmeyi kapitalizmin gelişimi, sınıf mücadelesi ve sermaye birikimi çerçevesinde ele almışlardır. Şehri doğrudan bir araştırma nesnesi olarak ele almadan kır-şehir ayrımı, kentsel mekân çelişkilerinin oluşumu noktalarındaki etkisine vurgu yapmışlardır (Turut ve Özgür, 2018: 4). Şehri daha çok mülkiyet ilişkileri ve sınıflar üzerinden ele alan Marx’a göre şehir kapitalizmin ortaya çıkardığı bir çevre olup sınıf savaşlarının yapıldığı mekândır (Marx ve Engels, 1998).

1.2.1.2. İdeal Tip Olarak Şehir

Klasik şehir kuramcılarından Max Weber (1864-1920) ise şehri yapısal bir perspektifle incelemiş ve onu sosyal yapının siyâsî, ekonomik, dinî ve kurumları itibarıyla her yönüyle ele almıştır. Şehir için önemli olanın özerklik olduğunu ve bir mekânın şehir sayılması için belirli özelliklere sahip olması gerektiğini belirtmiştir. Bu özellikler ise ona göre savunma amaçlı kale, pazar yeri, özerk bir yönetim ve seçim için gerekli olan katılımdır. Sivil demokrasi ve özerk yönetim, şehri kırdan ayıran en önemli özelliklerdir. Bu bağlamda Weber’e göre şehirler diğer şehirlerle ilişkileri itibarıyla politik ve sosyal düzenin ayrılmaz birer parçasıdır (Weber, 2012).

Dinî faaliyetler, ekonomik girişimler, bunlara ek olarak özel ve kamusal yaşamı birleştirmesi itibarıyla Weber’in ideal şehri aslında Orta Çağ lonca şehridir. Bu sebeple kapitalizmin gelişmesiyle birlikte topluluk yaşamı da kademeli olarak bozulur. Weber bu bağlamda şehre yönelik ekonomik, sosyolojik ve yasal açılardan üç farklı bakış açısı geliştirir (Ahmed, 2004: 34). Ekonomik yönden pazar Weber’in şehir tanımının

merkezindedir. Weber, feodalizmden kapitalizme geçişte şehri önemli bir basamak olarak nitelendirmiş ve bu alanlara sanayi ve ticaretin hâkim olduğunu belirtmiştir (Turut ve Özgür, 2018: 5). Ekonomik tanımından hareketle Weber şehrin askerî ve ekonomik kontrolü elinde tutmasından dolayı idarî ve siyâsî bir yapı olduğunu da belirtir. Sosyolojik yönden ise anonimlik Weber'in şehir tanımı için önemlidir (Ahmed, 2004: 34-35). Tam bir şehrin oluşabilmesi için Weber gereklilikleri şöyle sıralar:

“Savunma amaçlı bir kale; bir pazar; kendine ait bir mahkeme ve hiç değilse özerk bir hukuk; bir dereceye kadar kısmi özerklik ve kendini yönetebilme ve kent sakinlerinin katılımının sağlandığı sivil ve demokratik ortam” (Weber, 2012: 91).

1.2.1.3. Yabancılaşma Mekân Olarak Şehir

Bir diğer klasik şehir kuramcısı olan Georg Simmel (1858-1918) ise şehir yaşamının kişiliklerde yarattığı değişiklikler üzerinde durmuştur. Simmel'e göre modern yaşamın en temel sorununun kaynağı tarihsel miras, toplumsal güçler, dış kültür vb. karşısında kişilerin özerkliklerini ve bireyselliklerini koruma çabasıdır. Oldukça karmaşık ve çok çeşitli ilişkilerin yaşandığı şehirlerde bireyin sosyal çevresi içinde, hızlı ve sürekli bir değişim içinde olmasından dolayı çoğu zaman birey birbiriyle çelişen durumların içinde kalmaktadır. Bu yüzden de dış dünyada yaşanan olaylar, tehlikeler ve tehditler karşısında kendini koruyabilecek bir kişilik yapısı geliştirmek zorundadır. Bunun yolu da Simmel'e göre ancak akıldır (Turut ve Özgür, 2018: 6).

Metropol ve Zihinsel Hayat adlı eserinde şehri inceleyen Simmel, mekân ve şehrin kişilerin karakterleri üzerindeki etkilerine, sosyal hayatın hareketliliğine dair çeşitli tezler geliştirmiştir. Öncelikle zenginlik ve çok çeşitli uyaranlardan dolayı şehirde yaşayan insan daha ihtiyatlı ve duygularında daha duyarsız bir tavır geliştirir. Bu tür tavırlar geliştirmede nüfusun yoğunluğuyla başa çıkmak mümkün değildir. Bu yüzden de şehirlinin kişiliği ihtiyatlı, ayıksı ve bıkkındır. Bunun yanında şehir kişilere bireysel özgürlükler de sağlar. Küçük ölçekli bir toplulukla kıyaslandığında modern şehir bireye hem dışsal hem de içsel olarak gelişme fırsatları sunar. Şehrin mekânsal formları, oldukça geniş iletişim ağları bulunan kişilere ilerleme fırsatları sunar. Diğer bir taraftan şehir, kendisinin entelektüel ve ussal ifadesi ve kaynağı olan para ekonomisine dayalıdır. Para ve zekâ, insanlara ve şeylere karşı ortak, duygusuz bir tutum sergilemeye sebep olur. Bunun da yanında özellikle para ekonomisinin bir yansıması olan kesinlik ve dakiklik gibi özellikler üretir. Ayrıca genel anlamda da para ekonomisi insanları, ilişkilerinde ve eylemlerinde daha hesapçı hale getirir. Özel olarak

ise şehir insan karakteri üzerinde dakiklik, kesinlik gibi özellikler geliştirmesine sebep olur (Urry, 1995: 8-9).

1.2.2. Chicago Ekolü Şehir Kuramları

Klasik şehir kuramcıları geliştirdikleri yöntem ve kavramsallaştırmalarla şehir çalışmaları alanında önemli bir yere sahip olsalar da, kapsayıcı ve bütünlüklü bir kuramsallaştırma Chicago Okulu Ekolü ile gelmiştir. Chicago Okulu Ekolü 20. yüzyıl başından 1950'lere kadar yaptıkları çalışmalarla şehir alanında önemli bir ekol olduklarını göstermişlerdir (Serter, 2013: 68). Bu dönemde Chicago şehri çok hızlı bir büyüme göstermiş ve Chicago Okulu'na resmen ilham kaynağı olmuştur. Chicago şehrinin bulunduğu mekânda "1830 yılı sonunda nüfusu belki de 100 olan köy dışı 3 yerleşme ile 12 evlik bir köyden başka bir şey yoktu. ... 1930'da nüfus 3.373.753'e yükseldiğinde gösterge sayısı 3.110 olmuştur. Başka türlü ifade edilecek olursa 1860'tan 1930'a kadar geçen 70 yıl içinde Chicago nüfusu 31 kat büyümüş olmaktadır." (Halbwachs, akt. Tuna, 2017:159). Bu bağlamda Chicago şehrinin geçirdiği bu büyük değişimi sosyal psikolojik ve ekolojik bir yaklaşımla ele alan Robert Ezra Park (1864-1944), Ernest Burgess (1886-1966), Roderick Duncan McKenzie (1885-1940) ve Louis Wirth (1897-1952) gibi sosyologlar, bu hızlı değişimi belirli modeller çerçevesinde analiz etmişlerdir (Tuna, 2017: 157).

1.2.2.1. Ekolojik Yaklaşım

Chicago Ekolü'nün önde gelen temsilcilerinden L. Wirth ve R. Park, G. Simmel'in şehirlilik ruhu, kentsellik analizlerinden ve M. Weber'in şehre dair analizlerinden etkilenmişlerdir (Arlı, 2016: 15). R. Park, M. Weber'e benzer şekilde şehri coğrafi, siyâsî, ekolojik, iş bölüşümüne dayalı iktisadî olarak tanımlamakta ve kentlerin modern insanın yaşam alanı olduğunu da belirtmektedir (Park, 2016: 38-39). Bu bağlamda Park şehri, fiziksel bir mekân olarak algılamaktan ziyade, şehre özgü âdetler, duyuş biçimleri ile algılamaya çalışır. Bu yüzden de şehir ona göre fiziksel ve demografik özelliklerin ya da kurumların toplamından daha fazla bir anlam ifade eder (Al-Rebholz, 2017: 144). Park'a göre şehir:

"münferit olarak insan yığınlarından ve sosyal koşulların uygunluğundan -sokaklar, binalar, elektrik ışıkları, tramvaylar, telefonlar vb.- daha fazlasıdır. Benzer şekilde sadece kurumların ve idari aygıtların - mahkemeler, hastahaneler, okullar, polis ve farklı alanlardaki memurlar- oluşturdukları gruptan da daha fazlasıdır. Şehir, daha ziyade bir ruh haline, bir takım gelenek ve adetlere ve bu adetlerin özünde yer alan düzenlenmiş davranışlara ve duyarlılığa karşılık gelir. Başka bir deyişle şehir, yalnızca bir fiziki

mekanizma ya da sonradan üretilmiş bir yapı değildir. Onu oluşturan insanların içinden geçtikleri hayati süreci de kapsar; doğanın ve özellikle insan doğasının bir ürünüdür.” (Park, 2016: 37).

Park, şehrin bir insan doğası yaratması ve bu doğada nasıl değişiklikler yapabildiği ile ve dolayısıyla bu bağlamda şehir hayatının kültürel ve ahlâkî boyutlarıyla ilgilenir (Al-Rebholz, 2017: 145). Weber’in şehir hayatındaki toplumsal ilişkilerdeki gayr-şahsiliğe vurgu yapması gibi Park da bu özelliğin şehir hayatının önde gelen toplumsal özelliklerinden biri olduğunu vurgular. Bu bağlamda Park şehirdeki artan rekabetin, endüstriyel örgütlenme ve çıkar ilişkilerinin, ırksal ve toplumsal aidiyetler tarafından belirlenen hisler ve duygular üzerindeki etkilerini ele alır ve toplumsal hareketlilik üzerindeki sonuçlarını analiz eder. Ona göre şehirlerde yüz yüze “birincil” ilişkiler yerine “ikincil” yani dolaylı ilişkiler geçer. Bu yüzden de Park, şehirlerde azalan toplumsal kontrol, küçük gruplara özgü yaptırımlar, gelenekler, âdetler ve yerel bağlılıklar, özellikle büyük şehirde suç ve ahlâksızlıkların sebebi olarak belirler (Park, 2016: 61-63). Bu bağlamda şehir bir taraftan “özgür” ve “modern” insanın doğal alanıyken, diğer taraftan ahlâkî çöküntülerin ve suçun da mekânı haline gelmiştir (Al-Rebholz, 2017: 146).

R. D. McKenzie ise fiziksel ve mekânsal durumlara göre toplulukların sınıflandırılmasını öngörür ve bunun için kriterler belirler. Analizinde fiziksel çevrenin özellikleri ile mekânsal ilişkileri ön plana çıkarır ve toplumu bir tür mekânsal ilişkilerin ürünü olarak görür: “İnsanların oluşturduğu kurumlar ve insan doğasının kendisi insanların belli mekânsal ilişkilerine uyum sağlamıştır. (...) rekabet ve seçilimin biyolojik, ekonomik ve toplumsal yönlerine dair pek çok şey yazılmışken, bu süreçlerin dağılımsal ve mekânsal yönlerine çok az değinilmiştir.” (McKenzie, 2016: 108).

Park, Burgess ve McKenzie’nin Chicago’da yürüttükleri çalışmalar sonucunda hayvan ve bitki ekolojisindeki çalışmalar sosyal bilimlerde kullanılarak “insan ekolojisi” kavramını ortaya çıkarmışlardır. Bu bağlamda insan ekolojisi ile ifade edilen ise belli bir kültürel ve coğrafi yaşama yerindeki insanlardan oluşan yerleşme gruplarıdır. Nasıl ki bitki ve hayvan ekolojisinde kendiliğinden oluşan bir düzen söz konusuysa, bu çalışmalarda da ön plana çıkan kendiliğinden oluşan bir düzendir ki bu da Darwin’in evrim görüşündeki “denge halindeki ekolojik düzen” vurgusuna dayanır (Sencer, 1979: 70). Buna göre aynı yerde yaşamak zorunda kalan canlılar hayatta kalabilmek için birbirleriyle mücadeleye girer ve sonunda bir ortak-yaşarlık

(symbiosis) ilişkisi ortaya çıkar. Bu bağlamda her canlı doğal kaynakların belli kısmından yararlanır ve farklılaşma ortaya çıkar ki bu farklılaşma da iş bölümünü getirir (Bal, 2015: 207). Buna benzer şekilde Chicago Okulu temsilcileri de şehri bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi içerisinde uzun vadede dengeye gelecek bir organizma ya da ekosistem olarak görmüşlerdir. Bu bağlamda şehir toplumu da ekolojideki istila (invasion), rekabet (competition) veya yerine geçme (succession) yoluyla dengeye ulaşır (Turut ve Özgür, 2018: 7).

1.2.2.2. Bir Yaşam Biçimi Olarak Şehir

L. Wirth tarihsel bir analize de girmiştir. Wirth Akdeniz havzasındaki göçebe hayat süren toplulukların yerleşik hayata geçmeleri ile Batı uygarlığının temelini atıldığını ve bu uygarlık içinde gerçekleşen modernliğin de buna koşut olarak gerçekleştiğini ifade etmektedir. Avrupa odaklı çalışmasında Wirth, şehirlerin “doğal oluşum sürecini” “göçebe toplum”, “yerleşik toplum” ve “aydınlanma sonrası modern toplum” olarak birbirini takip eden üç dönem şeklinde ele almıştır. Bu bağlamda da Weber’e benzer şekilde şehirlerin ilk olarak Avrupa’da ortaya çıktığını belirtmiştir (Wirth, 2002: 85-86).

Wirth çalışmasında “Şehir yalnızca, günümüz insanına daha büyük bir oranda iş ve yerleşim olanakları sunan bir yer değildir, aynı zamanda dünyanın en uzak yerlerini kendine çeken, türlü bölgeleri, insanları ve etkinlikleri bir düzene göre biçimlendiren, ekonomik, siyasal ve kültürel bir yaşamın öncüsü ve denetleyicisi olan bir merkezdir” (Wirth, 2002) demektedir. Şehirliliği bir yaşam biçimi olarak gören Wirth’e göre şehirlerde çok fazla sayıda insanın birbirlerine yakın mesafelerde oturmalarına rağmen şahsî olarak birbirlerini tanımadan yaşamlarını sürdürdüklerini belirtir. Fiziksel olarak yakın ancak sosyal olarak uzak olan şehirli “uzak, soğuk ve bezgin görünüm” sergiler ki bu da ona başkalarının beklentisi karşısında koruma kalkanı sağlar. Bu bağlamda Wirth şehirdeki ilişkilerin parçalı, daha resmî olan ikincil ilişkilere dayandığını, aile bağlarının zayıfladığını, komşuluk ve akrabalığın kaybolduğunu, kitle kültürü ve ticarî ilişkilerini hayatın tamamını kapsayacağını belirtir (Koyuncu, 2011: 39).

1.2.3. Radikal Şehir Kuramları

1960’lı yılların ikinci yarısındaki savaş karşıtı hareketler, işçi eylemleri, gençlik muhalefeti gibi eylemlerle kendisini gösteren politik hareketlilik sosyal bilimlerde de karşılığını bulmuştur. Genellikle “mekânsal dönüş” olarak adlandırılan bu dönemde

mekâna yönelik ve mekânı değerlendiren önemli çalışmalar ve analizler ortaya konulmuştur. Bu bağlamda Marksist gelenekten olan Henri Lefebvre (1901-1991), Manuel Castells(1942-) ve David Harvey'in (1935-) görüşleri önemlidir (Ghulyan, 2017: 2).

1.2.3.1. Toplumsal Ürün Olarak Şehir

Chicago Okulu'nun mekânı fiziksel özellikleri ile algılamasını eleştiren H. Lefebvre mekânı toplumsal ilişkilerin bir ürünü olarak tanımlar. O, *Mekânın Üretimi* adlı kitabına yaşadığı dönemdeki mevcut matematik, felsefe, edebiyat, şehir ve sanat gibi kavramların tanımlarına yönelik bazı eleştiri ve düzeltmeler getirerek başlar. Lefebvre'e göre bu farklı bilgi birikimleri fiziksel, toplumsal ve zihinsel mekânları birbirleriyle karıştırarak yanlış mekân bilgisini yayarlar. Oysa ona göre ise mekân toplumsal bir üründür; üretim güçleri, üretim ilişkileri ve üretim tarzı arasındaki çelişki mekânın üretimine de temel teşkil eder. Bu bağlamda Lefebvre'e göre "Üretim tarzı, bazı toplumsal ilişkilerle birlikte, kendi mekânını (ve zamanını) örgütler/üretir." (Lefebvre, 2014: 21-28). Toplumsal mekân, üretim ilişkilerini (iş bölümü ve örgütlenmesi) ve toplumsal yeniden üretim ilişkilerini (ailenin örgütlenmesi, yaşlar ve cinsiyetler arasındaki fizyolojik-biyolojik bağlar) bünyesinde barındırır. Modern kapitalist üretim tarzında durum oldukça karmaşıktır ve "biyolojik yeniden-üretim düzeyi (aile); işgücünün yeniden üretim düzeyi (mevcut haliyle işçi sınıfı) ve toplumsal üretim ilişkilerinin yeniden üretim düzeyi" iç içe girer (Al-Rebholz, 2017: 151). Dolayısıyla mekân, kapitalist üretim tarzında bir metadır. Bu bağlamda mekân Lefebvre'e göre üretim aracı olduğu gibi tüketim nesnesi, tahakküm, denetim ve hegemonyanın uygulandığı alan olması itibarıyla bir iktidar aracıdır. Dolayısıyla mekân siyasal ve toplumsal pratikler doğurur (Lefebvre, 2014: 28-29).

Somut ve soyut mekân ayırımına giden Lefebvre'e göre somut mekân yaşadığımız, gündelik yaşam pratiklerini uyguladığımız, ihtiyaçlarımızı giderdiğimiz kullanım değeri olan mekândır. Kapitalizm için ise mekânın değişim değeri önemlidir. Rant ve kâr aracı haline gelen mekânın bu bağlamda kullanım değeri, sosyal değeri ve tarihselliğinin bir önemi yoktur. Kapitalizm çok farklı mekânları sadece değişim değerine indirgediğinden dolayı soyut mekân homojen hale gelir; farklılıklar ve tikellikler azalır. Bu bağlamda Lefebvre farklılık hakkı, kent hakkını savunur ve kentsel devrime gidilmesi gerektiğini düşünür (Al-Rebholz, 2017: 152). Lefebvre somut ve

soyut mekânlar arasında ayırım yapmasının yanında yaşanan, tasarlanan ve algılanan mekânlar arasında da ayırma gider. Ona göre yaşanan mekân (temsil mekânı) yazarların, filozofların, o mekânda oturanların kullananların betimlediği ve deneyimlediği sosyal mekâna işaret eder. Tasarlanan mekân (mekân temsilleri) ise teknokratların, tasarımcıların, şehir planlamacılarının tasarladıkları bir toplumdaki hâkim mekândır. Algılanan mekân (mekânsal pratik), neoliberalizmde kentsel gerçeklik ile gündelik gerçekliğin (zaman kullanımı) birbirlerine nasıl bağlandığı ile ilişkilidir. Özel hayat, boş zaman kullanımı çalışma gibi mekânsal pratiklerin, ulaşım ağları ve güzergâhlarla nasıl bağlandığını içerir. Bu bağlamda “toplumların mekânsal pratikleri kendi pratiklerini yaratır.” (Ghulyan, 2017: 22-26).

1.2.3.2. Toplumsal Tüketim Mekânı Olarak Şehir

Radikal şehir kuramcılarından M. Castells ise şehirleri özerk ve bağımsız varlıklar olarak değerlendirenleri eleştirir. Ona göre şehirler toplumdan bağımsız varlıklar değil, bilakis topluma bağlı ve o toplum tarafından belirlenen varlıklardır. Bu yüzden de şehirler incelenirken toplum tarafından belirlenmiş olduğu unutulmadan incelenmelidir (McKeown, 1980: 258). Kolektif tüketimi ve etrafında gerçekleşen toplumsal mücadeleleri şehir sorununun merkezine yerleştiren Castells, şehre dair meselelerde mekânın nasıl üretildiği sorunsalından daha çok kentsel problemlerin nasıl üretildiği sorunu üzerine yoğunlaşır (Turut ve Özgür, 2018: 11). Ona göre şehir, emeğin yeniden üretilmesi amacıyla kolektif tüketim ihtiyaçları (sağlık, eğitim, konut, ulaşım vb.) sağlayan mekândır. Bu yüzden de kentsel olarak tanımlanan problemlerin temelinde emeğin yeniden üretimi ve tüketim süreçleri yatmaktadır. Buradaki kolektif ihtiyaçlar devlet tarafından karşılanır. İşgücünün gündelik hayatını devam ettirebilmek için gerekli olan bu hizmetler sayesinde şehirler emeğin yeniden üretildiği mekânlara dönüşür (Castells, 1978: 38-39). Bunların karşılanmaması durumunda ise şehirde yaşayanlar toplumsal hareket ile bu duruma itiraz ederler. Özetle Castells’in şehir analizi emek ve sermaye arasındaki çelişkiler, bu çelişkilerin ortaya çıkardığı toplumsal hareketler ve dolayısıyla devletin bunu önlemeye yönelik tüketim süreçlerine yaptığı müdahaleler çerçevesinde olmuştur (Turut ve Özgür, 2018: 11).

Castells’e göre şehirleşme doğal bir süreç değil yapay bir süreçtir. Yani kentsel mekân hem kentten rant elde eden sermaye, hem kapitalistlerin çıkarlarını koruyan devlet hem de bu süreçteki çelişkilere itiraz eden toplumun ürünüdür. Bu yüzden de

şehri anlamak, şehirdeki değişimi, nasıl dönüştüğü ve yaşandığını anlamaktan geçer. Bu bağlamda bir şehrin mimarisine bakılacak olursa şehirdeki sosyal gruplar arasındaki ilişki görülebilir. Örneğin gökdelen gibi yüksek binaların temsil ettiği şey para ve güçtür. Bu dev binalar ona göre aslında “kapitalizmin yükselme döneminin katedralleridir” (Koyuncu, 2011: 44). Para ve güce sahip olanlar, olmayanlardan yani çöküntü bölgelerden gelebilecek herhangi bir tehlikeye karşı kendilerini yüksek duvarlarla çevirerek koruma alanı sağlarlar. Sosyal gruplar arasında yavaş yavaş görülen bu farklılaşma ise kapitalizmin nihai ürünü olan şehirlerde oldukça sık olarak görülmektedir (McKeown, 1980: 275-276).

1.2.3.3. Sermaye Birikimi Olarak Şehir

Ekonomi politik perspektifle şehri yorumlayan D. Harvey ise şehirlerde kapitalizmin yarattığı eşitsizlikler ve çelişkiler ile sermayenin şehirleşmesi konularına eğilmiştir. Harvey’e göre sermayenin kârını artırmak için yöneldiği şey yeniden üretim sürecidir ki bu da yapılı çevrenin üretimi anlamına gelir. Bu durumu sermayenin çevrim modeliyle açıklayan Harvey’e göre birinci çevrimde üretim ve tüketim ön plandadır; bu sebeple aşırı birikim olmuştur ve krizden kurtulmak için yeni yollar aranır. Bu sebeple daha az gelişmiş bir alana yönelinir ki bu yeni alanda kapitalizm sermayeyi sabitleştirir ve yapılı bir çevre üretir. Harvey’e göre modern şehirlerin büyüme noktası bundan sonra gerçekleşir (Şengül, 2000: 30).

Şehirler Harvey’e göre artı ürünün coğrafi ve toplumsal olarak toplanmasıyla meydana gelir. Ancak bunun nasıl tüketileceği, kullanılacağı küçük bir grubun elindedir. Bu sebeple şehirleri sınıfsal olguların dışında tutmak mümkün değildir. Şehrin sermaye sınıfının eline verilmesi için gerekli olan birtakım değişiklikleri Harvey, “yaratıcı yıkım” kavramıyla açıklar. Ona göre yaratıcı yıkım “yeniden yaratmak için mevcut olanı yıkmak”tır (Turut ve Özgür, 2018).

Tez çalışmasının bu bölümünde İbn Haldun’un şehir ve şehirleşmeye ilişkin görüşlerindeki nedensellikleri ve kanunlulukları tespit etmek amacıyla modern dönemdeki kuramların temel iddialarına yer verilmiştir. Amaç İbn Haldun’u onlara benzetmeye çalışmak değil; 14. yüzyılda şehir ve şehirleşmeye ilişkin yapmış olduğu tespitlerindeki (eğer varsa) sürekliliklerin belirlenmeye çalışılması ve bu vesileyle de şehir ve şehirleşmeye ilişkin düzenliliklerin ve kanunlulukların saptanmasıdır. Daha genel bir değerlendirme çalışmanın ilerleyen bölümlerinde yapılacaktır.

1.3. ŞEHİRLEŞME KAVRAMI

Şehirleşme, belli bir zaman diliminde belirli bir ülkede şehirlerdeki nüfusun yoğunlaşma hızı ve yoğunlaşma oranıdır. Şehirlerdeki nüfusun miktarında ve yoğunluğunda görülen değişiklik toplumsal ve ekonomik değişmeyi de beraberinde getirir (Bal, 2015: 103). Şehirleşme ile insan “yerleşmenin dağınık bir kalıbından, kentler ve kasabalar etrafında yoğunlaşmış başka bir kalıbına” geçer (Şahin, 2018: 8). Ancak şunu vurgulamak gerekir ki şehirleşme sadece bir nüfus hareketi değildir. Şehirleşme toplumdaki ekonomik ve toplumsal değişimlerden neşet eder. Bundan dolayı da şehirleşme tanımlanırken bu nüfus hareketini yaratan toplumsal ve ekonomik değişimlere de yer vermek gerekir. Bu bağlamda şehirleşmenin siyasal, ekonomik ve toplumsal yönlerini de dikkate alarak şöyle bir tanım yapılabilir: Şehirleşme “sanayileşme ve ekonomik gelişmeye koşut olarak kent sayısının artması ve bugünkü kentlerin büyümesi sonucunu doğuran, toplum yapısında artan örgütlenme, iş bölümü ve uzmanlaşma yaratan, insan davranış ve ilişkilerinde kentlere özgü değişikliklere yol açan bir nüfus birikim süreci”dir (Keleş, 2012: 31-32). “Kentlere özgü davranış değişikliği” içine şehirleşmenin önemli bir boyutu olan siyasal davranışlardaki değişiklik de dâhildir (Keleş, 2012: 32).

Tanımlardan hareketle şehirleşmenin sadece bir ânı değil bir süreci ifade ettiği görülebilir. Demografik, ekonomik, siyâsî ve sosyolojik boyutları olan bu süreç (Şahin, 2018: 8), sadece demografik tanımından yola çıkılarak anlaşılmaya çalışılırsa eksik kalacaktır (Keleş, 2012: 32). Bu süreçte şehirlerdeki nüfusun yoğunlaşması iki şekilde gerçekleşebilir. İlki doğum-ölüm oranlarındaki fark, diğeri ise göçtür. Bu süreçte göçlerin ilk sebebe nazaran daha fazla etkin oldukları görülmektedir (Sencer, 1979: 2). Kırsal olandan kentsel olana doğru olan bu göç sürecinde, insanların neden kırsal alandan kentsel alan göç ettiklerini ortaya koymak, şehirleşmenin nedenlerini ortaya koymak anlamına gelmektedir (Şahin, 2018: 8-9).

1.4. ŞEHİRLEŞMENİN NEDENLERİ

İnsanlar sebepsiz olarak şehirlere yönelmezler. Şehirlerdeki insan sayısında artış olmasına, buralarda yaşayan insanların tarımdan ziyade sanayi ve hizmet sektörlerine yönelmelerine, farklı bir kültürü benimsemelerine ve şehirdeki farklılıkların hoşgörülle karşılandığı bir ortam oluşmasını sağlayan faktörlerin tamamı şehirleşmenin

sebepleridir. Şehirleşmenin en başta gelen ve en genel sebebi aslında iyi bir yaşam ümididir (Şahin, 2018: 71).

1.4.1. Ekonomik Nedenler

İnsanların kırsal alandan kentsel alana neden göç ettikleri araştırıldığında şehirleşmenin en önemli nedenlerinden biri olan ekonomik nedenler görülecektir. İnsanların kırsal alanda iş bulma ihtimali azalmış ya da kentsel alanda iş bulma ümidi artmış veya her ikisi aynı anda gerçekleşmiş olabilir (Ulusoy & Vural, 2001, s. 9). Kırsal alanda geçinme yolunun tarım olması ve tarım topraklarının da miras yoluyla sürekli bölünmesi sonucu toprakların işletilmesinin anlamsız hale gelmesi bu sebeplerden biridir. Bunun yanında kırsal alanda çocuk sayısının kentsel alana göre daha fazla olması ve bu bölünen toprak parçalarından daha fazla insanın geçinmesinin gerekmesi, artan nüfusu besleyemez hale getirir. Bunun yanında tarımda traktör başta olmak üzere makineleşme ile tarımdan geçimi sağlayan insanların önemli bir kısmı işsiz hale gelmiştir (Bal, 2015: 112).

Kırsal alandaki makineleşme ve sair unsurlar dolayısıyla azalan geçim yolları, kentsel alanlarda artmaktadır. Sanayileşme ile birlikte artan iş bölümü, şehirlerde niteliksiz işgücüne ihtiyacı da artırmaktadır. Bir diğer açıdan ise işçi sayısındaki artış işverenin işçi karşısındaki pazarlık gücünü de artırmaktadır. Sanayinin yanında ticaret merkezi olmaları sebebiyle de şehirler birer çekim merkezi haline gelmektedirler (Şahin, 2018: 72).

1.4.2. Siyasal Nedenler

Siyasal iktidarın aldığı kararlar neticesinde şehirleşmede meydana gelen değişiklikler, şehirleşmenin siyasal nedenlerini oluşturmaktadır (Şahin, 2018: 73). Bu bağlamda yönetim yapısının özellikleri, alınan siyasal kararlar, uluslararası ilişkiler, bazı hukuk kurumları da şehirleşmeyi özendirici rol oynayabilirler. Örneğin, 1946 yılında İngiltere’de Yeni Kentler Yasası çıkarılmış ve bununla şehirleşme Londra çevresine yönlendirilmek istenmiştir. Böylece Londra’daki nüfus yoğunluğu azaltılmak istenmiştir (Keleş, 2012: 39). Bir şehrin başkent haline getirilmesi de şehirleşmede etkin kararlardan bir diğeridir. Örneğin, Türkiye’de şehirleşme 1950’li yıllarda hızlanırken, bu sürecin Ankara’da Cumhuriyetin kuruluşunu takip eden yıllarda yaşandığı görülür (Şahin, 2018: 73).

Siyasal anlaşmazlıklar ve savaşlar da şehirleşmeyi etkileyen önemli faktörlerdendir. İngiltere’de İkinci Dünya Savaşı sırasında, 5-6 milyon nüfus köylerden şehirlere savaş ekonomisi sebebiyle göç etmişlerdir. 1970’lerde, Filistinli göçmenler Ürdün topraklarına sığınmak zorunda kaldıklarından, Ürdün’ün başkenti Amman’ın nüfusu 2 milyona yaklaşmıştır (Keleş, 2012: 39).

Terör, şiddet hareketi olmasının yanı sıra siyâsî bir mesaj vermeyi amaçlayan bir şiddet hareketidir. Terörden kaynaklanan sorunlara maruz kalan insanlar göç etmeye yönelmektedirler. Türkiye’de başta Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde yaşayan insanlar bu sorunlara maruz kalmışlar ve özellikle Batı bölgelere doğru göç etmişlerdir. Şehirleşmeyi de etkileyen bu durum göç edilen şehirlerin küçülmesi, göç ettikleri şehirlerin de hızlı şehirleşmesi sonucunu doğurmuştur (Güven ve Dülger, 2017: 18).

1.4.3. Teknolojik Sebepler

Tarıma hâkim olan koşullar da Sanayi Devrimi ile gelen değişiklikler de teknolojik gelişmelere bağlı olarak gerçekleşmişlerdir. Üretimin artmasının yanı sıra buna bağlı olarak ortaya çıkan ürünün kolay, güvenilir ve hızlı bir şekilde taşınması da teknolojik araçların gelişmesine bağlıdır (Keleş, 2012: 38).

Teknolojinin şehirleşme üzerinde ne kadar etkin olduğunu görmek için sadece buhar makinesinin icadına bakmak yeterli olacaktır. Buhar makinesinin icadına kadar Avrupa’da yalnızca birkaç şehrin nüfusu 100.000’i aşabilmiştir. Bu icat ile üretim etkinliklerinin yanı sıra dağıtım etkinlikleri ve yönetim hizmetleri de fabrikalar etrafında toplanmıştır. Buhar gücünün yanı sıra elektrik enerjisi de şehirleşmeyi bir hayli etkilemiştir. Elektrik enerjisinin sanayide kullanılması ile sanayi ve nüfus belli özeklerde toplanmıştır. Hava, deniz ve kara ulaşımındaki gelişmeler ile otomobil çağının ürünü olan banliyöleşme ve metropolitenleşme gibi olaylar gerçekleşmiştir. 20. yüzyıldaki bilgisayar ve iletişim teknolojisindeki baş döndürücü gelişmelerle şehirleşme derinden etkilenmiştir (Keleş, 2012: 38).

1.4.4. Sosyo-Psikolojik Nedenler

Birey veya grup düzeyinde meydana gelen değişimler de şehirleşmeye bir yönüyle etki eder. Bireyin hem içinde bulunduğu gruptaki (grup toplum, topluluk), hem de kendi iç dünyasında meydana gelen değişimlerin şehirleşmeye etki etmesine sosyo-psikolojik sebepler denir (Yılmaz, 2004: 251). Genellikle köy-şehir yaşam biçimleri

arasındaki farklılıktan kaynaklanan sosyo-psikolojik sebeplere şehirlerin çekici özellikleri gözüyle bakılır (Ulusoy ve Vural, 2001: 9).

Şehirlerdeki kültürel ve toplumsal olanaklar ve hizmetler oldukça çekicidir. Bunların yanında şehirlerde daha geniş bir kümenin üyesi olma duygusu ve şehirlerin özgür havası da onları çekici kılar. Hatta bazı yerlerde köylerden şehirlere göç etmeye bir tür “yükseliş” gözüyle bakılır. 19. yüzyılın başlarında bazı yazarlar Amerikan şehirleri için herkesin şansını bir kez denedikleri yerler olduklarını söylerler. Buna benzer şekilde “İstanbul’un taşı toprağı altın” deyişi de Türkiye’de büyük şehrin çekiciliğini anlatır. Bunun yanında yurtdışına işçi olarak gönderilen kişilerin döndüklerinde genellikle aileleriyle birlikte büyükşehirlerde yaşama eğilimi olduğu gözlemlenmiştir. Başka bir ifadeyle ise askere alınan erlerin ailelerine yapılan maddi yardımın, köyden şehre göçü artırıcı bir nitelik olduğu iddia edilmiştir (Keleş, 2012: 40-41).

1.5. ŞEHİRLİLEŞME

Şehirlerde yaşayan insan sayısının göç doğal yollarla artması ile bu insanların şehire uyum süreci önemli hale gelmiştir. Kırsal alanlardan şehirlere göçün hızla artmasıyla şehirlerde yaşayan insanların sosyalizasyon ve şehre uyum süreçleri bir bakıma şehirleşmeden daha önemli hale gelmiştir.

1.5.1. Şehirlileşme Süreci

Şehirlileşme Keleş’e göre “kentleşme akımı sonucunda, toplumsal değişimin insanların davranışlarında ve ilişkilerinde, değer yargılarında, tinsel ve özdeksel yaşam biçimlerinde değişiklikler yaratması sürecidir” (Keleş, 1996: 71). Şehirlileşme toplumsal değişim ve bir uyum süreci olmakla birlikte aynı zamanda fiziksel bir yerleşme sürecidir de. En somut haliyle şehirleşme karşılığını yerleşme sürecinde bulmuştur (Sencer, 1979: 292).

Şehre göç edenlerin şehirde yeniden sosyalizasyon süreçleri şehirlileşme olarak tanımlanır. Sosyalizasyon ise kişinin içinde bulunduğu aile, arkadaş grubu, meslek grubu vs. sosyal grupların ve topluluğun davranış kalıplarını, değer-norm sistemini içselleştirmesidir. Şehirde yaşayanlar ve şehre göç edenler, şehirli insanın düşünme ve davranış biçimlerini, şehir toplumunun değer-norm sistemini ve giderek de yaşam biçimini benimserler. Aslında bu süreç, her bir bireyin ya da her bir grubun geçmişi

yaşamı, yaptığı iş/meslek, yaş, etkileşimde bulunduğu sosyal çevre/çevreler, aldığı eğitim vb. pek çok değişkenle alakalıdır. Belirli bir şehirli tipi oluşturulmaya çalışılsa da esasında belirli bir zaman diliminde, belirli bir toplumda ve belli bir şehirde vuku bulan bir şehirlileşme süreci ve dolayısıyla da bunun nihayetinde kabul gören bir şehirli insan tipi vardır. Bu sebeple her şehrin, şehirleşme ve dolayısıyla şehirlileşme süreci farklıdır (Bal, 2015: 119-120).

Şehirlileşmeyi sosyal ve ekonomik boyutlarıyla açıklayan S. Kemal Kartal'a göre sosyal bakımdan şehirlileşme kır kökenli bir insanın çeşitli konularda şehirlilere özgü tavır ve davranış biçimlerini, tinsel ve sosyal değer yargılarını benimsemesi ile gerçekleşir. Ekonomik bakımdan şehirlileşme ise kişinin geçim yolunu tamamen şehirde ve şehre özgü olan işlerden sağlaması ile gerçekleşir. Tüm bunların yanında Kartal'a göre şehirlileşme ekonomik ve sosyal mekânda gerçekleşir. Bir kişinin "altyapısını" oluşturan bütün ekonomik faaliyetler ve ilişkiler "ekonomik mekânı" gösterir. "Sosyal mekân" ise kişinin "üstyapısını" oluşturan tinsel ve sosyal değerlerini, tavır ve davranışlarını içerir. Şehirleşme sürecini yaşayan bir bireyin hayatının bir kesitinde "ekonomik mekânı" ve "sosyal mekânı" değişik oranlarda kentsel ve kırsal ögeler içerebilir. Şehirlileşme sürecinde bu iki mekân içinde kır yavaş yavaş dışlanır ve şehir kapsanır duruma gelmektedir (Kartal, 1992).

Ekonomik mekânı kişinin altyapısıdır. Yani ekonomik bir değer üretme, elde etme ve bunları kullanma biçimleridir. Dolayısıyla bunun içine gelir miktarı ve türü, varlıklanma biçimi, geliri kullanma biçimleri, sahip olunan varlıkların miktarları ve türleri vb. girer. Ekonomik mekânın ögeleri varlıklar, ücret gelirleri, karşılıklar, varlık gelirleri ve yatırımlardır.

Sosyal mekân ise kişinin üstyapısıdır. Kişinin benimsediği tüm tinsel ve sosyal değerler, çeşitli konulardaki tutum ve davranışlar, inançlar, yardımlaşma ve dayanışma konularındaki benimsenen değerler, benimsenen ve benimsenmeyen gelenek ve görenekler, örgütlenme tutum ve davranışları, dînî tutum ve davranışları, bilgilenme biçimleri, toplumdaki farklılıkları görme ve açıklama biçimleri vb. kişinin sosyal mekânını oluşturur (Kartal, 1992: 50-51). İbn Haldun şehirlileşme sürecini hadârîleşme kavramı çerçevesinde ele almıştır. Hadârî umran mensuplarının kendine has tavır ve davranışları olduğunu, bedevîlerin de şehirlere yerleştikten sonra hadârî umrana uyum sağlayarak bu tavır ve davranışları sergilediklerini ve hadârîleştiklerini belirtmiştir.

1.5.2. Şehirli Davranış Kalıpları

Şehirlileşme somut olarak, şehirli insan davranışlarının kişide, ailede ve farklı sosyal gruplar içinde gözlemlenebilir. Sosyal, ekonomik, psikolojik, siyasal, estetik ve inançsal alanlarda gözlemlenebilen bu davranışlar ile şehirli insan davranışları ortaya çıkar (Bal, 2015: 120). Bunlar aşağıdaki gibi tanımlanabilir:

Sosyal davranışlar: Aile içindeki ilişkilerde daha demokratik bir tutum geliştirmek ve aile kurumunu önemsemek, kadın-erkek eşitliğinin gereklerini yerine getirmek, toplumdaki bir statü elde etmenin kişisel başarı ile olduğunun bilincinde olmak ve bu bağlamda kendini geliştirmek, farklılıkları doğal karşılamak, eğitime daha fazla pay ayırmak, patronaj türü ilişkilerden kaçınmak, serbest zamanını bireysel ve toplumsal faydaya yönelik olarak kullanmak vb. tüm bu davranışlar şehirlilik bilincinin gelişmesini sağlar (Ercoşkun, Özcalır-Akünel , Yenigül, ve Alkan, 2016).

Ekonomik davranışlar: Geçim yolunu tarım yerine sanayi ve hizmet sektörlerinden belirlemek, işgücünün niteliklerinin yükselmesi, gösterişçi tüketimden ziyade yatırım ve tasarrufa yönelmek, serbest piyasa içinde örgütlü olmayı amaç edinmek vb. (Tatlıl, 2009: 323).

Psikolojik davranışlar: Akılcı olmak, empati yapmayı bilmek ve bunun yanında nesnel, ölçülebilir başarıların amaçlanmak; öz güvenini geliştirmek, zamanı bilinçli kullanmak, kendine ait fikirleri önemseyerek geliştirmeye çalışmak, bilgi kaynaklarının çeşitliliği ve güvenilirliğine önem vermek, geçmişi değerlendirmenin yanında geleceği de önemseyerek planlamak, hukuksal normlara uymak ve hukukun üstünlüğünü kabul etmek, sorunları karşılıklı görüşerek ya da resmi kurumlar aracılığıyla çözmeye çalışmak, doğanın ve diğer tüm canlıların korunmasına oldukça dikkat etmek, her türlü şiddet kullanımından uzak durmak vb. (Bal, 2015: 120).

Siyasal davranışlar: Bir Alman atasözü “kent havası insanı özgür kılar” (Stadtluft macht Man frei) der. Bu bağlamda gerçekten de insanın demokrasi bilincini yerleştirme ve geliştirmenin önemli yollarından biri insanın şehrine ait olduğunu hissetmesi iken bir diğeri de şehir üzerinde söz sahibi olmasıdır. Şehirlinin davranış kalıplarına da yansıyan bu durumun siyasal davranışlar üzerinde şöyle göstergeleri vardır: haklarının ve sorumluluklarının bilincinde olmak, herhangi bir inanç ya da kültürel kimliklerin benimsenmesinden önce yurttaş kimliğinin benimsemek, siyasal

toplumsallaşmayı önemsemek, sivil topluma özgü organizasyonların desteklemek, oy vermek ve bunu yurttaş olmanın gereği olarak görmek, siyâsî kurumları demokrasinin vazgeçilmez parçaları olarak saymak, yerel yönetimlerin olanak, hizmet ve yetkilerinin yükseltilmesini istemek, sorumluluk almak, insanlığa dair sorunlara karşı duyarlı olmak vb. (Keleş, 2005: 10).

Estetik davranışlar: Yaşadığı şehrin, oturduğu konutun veya semtin çirkinliklerinden rahatsız olmak ve daha iyi olması için çaba harcamak, dilini özenli kullanmak: yabancı kelimelerden ve argodan uzak durmak, sanatsal etkinliklerle ilgilenmek, sanata ve sanatçıya özen göstermek, beden sağlığına dikkat etmek vb. (Kentlilik Bilinci, 2009: 47).

İnançsal davranışlar: Diğer bireylerin ve grupların inançlarına saygı göstermek ve kendi inançsal pratiklerini yaparken gösterişe kaçmamak, bâtıl inançları sorgulamak ve dinin evrensel mesajını anlamaya çalışmak, inancını akıl ile temellendirmeye çalışmak vb. (Bal, 2015: 121).

2. UMRAN BİLİMİNDE ŞEHİR OLGUSU

İbn Haldun, doğası gereği ekolojik ve demografik olan şehri ve şehirleşmeyi bir tür yaşama biçimi, hadârîleşme süreci olarak ele aldığından dolayı şehirlileşmeyi de şehirden ayrı düşünmez. Bu bağlamda İbn Haldun'un toplumu ele alması ve medeniyetle ilintili bir şekilde şehirlerin kurulduğunu ifade etmesi tesadüfi değildir. Dolayısıyla aşağıda İbn Haldun'un şehirleri değerlendirmesine geçmeden evvel toplumu nasıl ele aldığı ve bunun şehir ve şehirleşmenin oluşum süreciyle olan bağlantısı değerlendirilmeye çalışılacaktır.

2.1. İBN HALDUN'UN TOPLUM TEORİSİ

İbn Haldun *Mukaddime*'de ilk önce madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan oluşan bir varlık hiyerarşisi çizer. Çizdiği bu yapıya göre her bir âlem bir öncekiyle ilişki içindedir. Bu ilişki bir öncekinin sonu ile bir sonrakinin başlangıcı arasındaki çizginin bitişik olması nedeniyledir. Örneğin, bitkiler âleminin ilk başlangıcı olan tohumlu bitkiler, madenler âleminin ufuk çizgisiyle bitişik iken hurma, asma gibi üst basamaklardaki bitkiler ise hayvanlar âleminin başlangıç çizgisiyle bitişiktir. Aynı şekilde sedef, midye gibi hayvanlar da hayvanlar âleminin en altında yer almakta ve bitkiler âlemiyle bitişik bulunmaktadır. Hayvanlar âleminin en üst basamağında yer

alan maymun ise, insanlar âleminin en alt kademesiyle bitişiktir. İnsanlar âlemi de İbn Haldun’a göre hiyerarşik bir yapıya sahiptir. En alt kademesinde insânî özelliklerinden ziyade hayvanî özellikleri ağır basan insanlar yani beşer bulunurken, en üst basamağında ise nebiler ya da insan-ı kâmiller yer almaktadır (Sağsöz, 2018: 71-72). Yani İbn Haldun’un varlık anlayışında bir tür evrimden bahsetmek mümkündür.

İbn Haldun’un evrim anlayışına göre Allah’ın evreni yaratmasında ilk olarak madde ortaya çıkmış, sonrasında maddeler gelişerek küçük otlar, otları da çalıların ve ağaçların ortaya çıkması izlemiştir. Ağaçlar böceklerle, böcekler de sürüngenlere ve sonrasında onlar da memelilere evrilmiştir. Bu bağlamda onun evrim anlayışında insan evrim halkasının en üstünde yer alır ve maymunlar içinden yükselerek ortaya çıkmıştır. İbn Haldun’un evrim anlayışı daha önceki anlayışlardan temelde iki bakımdan farklılaşır: İlk farklılık varlık basamaklarındaki yükselişin doğrudan us veya sezgiler yoluyla gerçekleşiyor olmasıdır. İkincisi ise ilk defa İbn Haldun’un ifade ettiği, bir canlının biçim değiştirerek başka bir canlıya evrilebileceğidir. Bu bağlamda İbn Haldun’un evrim teorisine bakıldığında, bu teorinin insan merkezli olduğu görülecektir. O, toplumların oluşumunu da evrim kuramına bağlayarak, insanın farklılaşmasıyla ortaya çıktıklarını belirtmiştir (Er, 2016: 26-28).

İnsanın farklılaşması ile varlık hiyerarşisinde daha seçkin bir hal aldığına işaret eden İbn Haldun’a göre insanı seçkin hale getiren özellikler ise şunlardır: Birincisi, ilim ve sanat üretimidir ki bu, insanın “en şerefli vasfını” teşkil eden fikrin (ve aklın) neticesidir. İkincisi, kuvvetli ve etkili bir başa (otorite, hâkim, vâzi) olan ihtiyaçtır. Arı ve karıncaların benzer özellikler taşıdıkları söylenmesine rağmen İbn Haldun onları aklın, fikrin değil ilham ve içgüdünün yönlendirdiğini ifade eder. İnsanı hayvanlardan ayırarak seçkin hale getiren üçüncü özellik ise, maişetleri yani geçim kaynakları için çabalamak ve bunun için diğer insanlarla dayanışmaktır. Ve nihayetinde dördüncü özellik ise, umrandır yani insanların toplum halinde yaşamaları, medeniyetler kurmaları, çeşitli kültürler geliştirmeleridir (Haldun, 2018: 208-209).

İbn Haldun insanı diğer canlılardan farklı ve seçkin olarak belirledikten sonra insanların bir arada yaşayarak toplumu oluşturmalarının zarurî olduğunu belirler. Ona göre insanların yalnız olarak geçimlerini sağlamaları imkânsız olduğundan dolayı toplum halinde yaşamaları gereklidir. Bu hususu da *Mukaddime*’de şu şekilde açıklamıştır:

“Allah Taâlâ insanı yaratmış, gıdasız yaşaması ve hayatını devam ettirmesi mümkün olmayacak surete ve biçime koymuş, fitratı ile gıdasını aramayı ve kendisine tevdi edilen kudret ile bunu elde etmeyi ona belletmiştir. Ancak insanlardan bir kişinin kudreti, muhtaç olduğu bahis konusu gıdayı tek başına elde etmeye kâfi gelmez. Hayatını devam ettirmesi için bu gıdanın asgari olan kısmını bile tam olarak temin edemez. Bu gıdanın, farz edilmesi mümkün en az miktarını ele alalım, bu miktar mesela bir günlük rızık kadar buğday olsun, işte bu miktar bile onu öğütme, hamur yapma ve pişirme gibi birçok zahmet ve muameleden sonra hâsıl olur. Bu üç işten her biri için bir takım âlet edevata muhtaç olur. Bunlar ise demirci, marangoz ve çömlekçi gibi müteaddit sanatları icra eden şahıslar olmadan vücuda gelmez. Farzet ki, insan hiçbir muameleye tabi tutmadan doğrudan doğruya buğday tanesi yemektedir. Bu takdirde bile ekme, hasat etme, daneyi başağından çıkarmak için döğme gibi bahis konusu işlerden daha çok olan diğer bir takım muamelelere ilaveten tohumu muhtaçtır. Bu muamele ve işlerden her biri de ayrıca evvelkisinden daha fazla bir takım sanatlara ve âletlere ihtiyaç gösterir. Bütün bunlara veya bir kısmına bir tek şahsın kudretinin kâfi gelmesi imkânsızdır. O halde hemcinsinden olan birçok kişilere ait kudretler bir araya toplanmalıdır ki, hem kendisinin ve hem de onların rızık ve maişetleri temin edilmiş olsun. Bu zaruri olarak böyledir. Yardımlaşma suretiyle, istihsale (üretim) iştirak edenlerin kat kat fazlasının ihtiyacını karşılayacak kâfi miktarda mal ve rızık hâsıl olur.” (Haldun, 2018: 213).

Bunun yanında,

“Aynı şekilde her insan kendini savunmak için de hemcinsinin yardımına muhtaç olur. Çünkü Allah Taâlâ tüm hayvanların tabiat ve mizaçlarını terkip edip kudret ve kuvvetleri bunlar arasında terkip ettiği vakit, yabani hayvanların pek çoğunun, kudretten aldığı haz ve nasibi insanınkinden daha mükemmel kılmıştır. Mesela atın sahip olduğu kudret, insanın kudretinden daha fazladır. Eşek ve öküzdeki kuvvet de böyledir. Aslanın ve filin kudreti ise onunkinden kat kat büyüktür. Hayvanlarda düşmanlık (ve saldırmak) tabii olduğu için Allah, hayvanlardan her birine bir organ vermiştir. Bu organ, başkalarının saldırısından ulaşan zararlara karşı, savunmaya mahsustur. Allah bütün bunlara karşılık ve bedel olmak üzere insana fikir ve el verdi. El, düşüncenin hizmeti ve desteği ile sanatlar için hazırlanmış ve yaratılmış bir organdır. Sanat sayesinde insan için âletler hâsıl olur. Bu âletler, öteki hayvanların kendilerini savunmaları için sahip oldukları organların yerine geçer. Meselâ (insanın yaptığı) süngüler, süsmeye yarayan boynuzun yerine geçer. Kılıçlar, yaralayıcı pençelerin yerini tutar, kalkanlar ve zırhlar hayvanlardaki kalın ve sert derilere karşılıktır.” (Haldun, 2018: 214).

“Bir tek insanın gücü dilsiz hayvanlardan birinin, özellikle bunlardan yırtıcı olanların gücüne mukavemet edemez. Umumiyetle o, onlara karşı kendini tek başına savunmaktan acizdir.” (Haldun, 2018: 214).

“Hayvanların (yırtıcı) zararını defetmek için hazırlanmış silahların yapımına ise bir tek insanın gücü kâfi değildir.” (Haldun, 2018: 214).

“Bütün bu hususlarda insanın hemcinsiyle yardımlaşması şarttır. Şayet bu yardımlaşma olmazsa insan ne gıdasını elde edebilir, ne de kendini savunabilir. Bu yüzden de hayvanların avı olup gider.” (Haldun, 2018: 215).

Tüm bu sebeplerden dolayı İbn Haldun’a göre insanlar toplum halinde yaşamak zorundadırlar “Toplumsal varoluş zorunludur (el-ictimâ’u’l-insânî zarûriyyûn)” ilkesi aslında toplumun yanı sıra siyasetin de kurucu ilkesi olarak tespit edilir. Siyasetin ve

toplumun nasıl mümkün ve var olduğu sorusundan yola çıkan bu ilke (Gökdağ, 2019: 14), nasıl olup da insanların bir arada yaşayabildikleri gibi bir tür aidiyet yönünü de içinde barındırmaktadır (Görgün, 2006: 175).

İnsanın sahip olduğu fikir ve el de diğer canlılara karşı kullanabileceği iki önemli alettir. Burada fikir yani düşünce yeteneğiyle birlikte zanaatların kaynağı haline gelen ‘el’, insanların üretim faaliyetlerindeki etkinliklerini arttıran üretim araçlarını yapmayı ve insanlara sivri boynuzlu, keskin dişli vb. özellikteki hayvanlarla baş edebilme imkânı veren yaralayıcı, öldürücü aletler yapmayı sağlar. İnsanlar kendilerini diğer canlılardan korumak ve geçimlerini sağlamak için bu iki önemli aleti kullanıp iş bölüşümü yaparak toplum halinde yaşarlar ve aletler üretirler (Kozak, 1999: 98-99).

İbn Haldun’un toplumsal hayatın zorunluluğunu gösterirken besin maddelerinin karşılanması ve korunma ihtiyaçları üzerinden hareket etmesi ve bunlar için alet yapımının gerekli olduğunu ortaya koyması aslında onun, teorisinin temeline insanın diğer insanlarla ekonomik iş birliğine ve iş bölüşümüne ihtiyacı olduğunu ortaya koyması anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle beslenme ve saldırı ihtiyaçlarının sonuçlarının toplumun kendi içinde karşılandığı anlamına da gelmektedir. Beslenme ihtiyacı sonucu meslekler, farklı geçim yolları, sanatlar vb. oluşurken, saldırı özelliğinin ve dolayısıyla korunma ihtiyacının sonucu olarak da silahlanma vuku bulmaktadır (Türker, 2016: 126).

Kurulan bu toplumun devamlılığı ve güvenliği için bir otoriteye ihtiyaç olduğunu da belirtmesi toplum içinde egemen bir siyâsî gücün varlığının da zorunlu olduğunu göstermektedir. Bu nokta vesilesi ile İbn Haldun’un toplumun oluşumu, gerek bedevî gerekse hadârî umranları ve bunlar arasındaki geçişlerin açıklamasını yaparken temele ekonomik ve siyâsî faktörleri koyduğu söylenebilir (Arslan, 2009: 88). Bu bağlamda İbn Haldun’un iktisadî faaliyette bulunmayı, üretmeyi insanın diğer canlılardan ayıran özelliklerden biri olarak değerlendirdiği de eklenebilir. Bu bağlamda sadece insan üretim faaliyetinde bulunarak ihtiyaçlarını karşılayabilir; diğer canlılar ise, ihtiyaçlarını karşılamak için böyle bir faaliyette bulunmalarına gerek olmaksızın çevrelerinden ihtiyaçlarını karşılayabilirler (Kozak, 1999: 21).

“Geçinmeyi diğerlerinden önce anmamıza gelince, geçinme tabii bir zaruret ve ihtiyaç olduğu içindir... Zaruri olan şey kemal olan nesneden önce gelir.” (Haldun, 2018: 209).

İbn Haldun ayrıca insanların birlikte yaşarken birbirlerine zarar vermemeleri ve bu birlikteliğin devamı için bir ‘başın’ (otorite, hâkim, vâzi) olmasını da zorunlu olarak belirler:

“...Bu ictimâ insanlar için hâsıl olup âlemin umranı onlarla tamamlanınca, bu takdirde insanları birbirine karşı koruyacak (ve saldırılarını defedecek) bir vâzia (kötülük yapmaktan caydırıcı bir güce) mutlaka ihtiyaç vardır. Çünkü saldırmak ve haksızlık yapmak (udvan ve zulm) insanların, hayvanî tabiatlarında mevcuttur. Yabanî hayvanların tecavüzlerini defetmek için imal edilmiş olan silah, insanlardan gelen tecavüzleri defetmeye kâfi değildir. Çünkü aynı silah diğer insanların hepsinde mevcuttur. Şu halde insanların yekdiğerine karşı tecavüz etmelerini önleyecek “başka bir şeye” behemehâl ihtiyaç vardır. Bahis konusu “başka şey”, kendilerinin dışında olan bir canlı olamaz. Çünkü hayvanların tümü, idrak ve ilham itibarıyla insanlardan eksiktirler. O halde bahis konusu vâzi (hâkim ve yasakçı otorite) insanlardan biri olacaktır. Fakat bu vâzi’in diğer insanlar üzerinde bir galebesi sultanı, kahir eli ve üstün bir hâkimiyeti bulunacaktır. Böyle olmalıdır ki, bir kimse diğerine tecavüz edemesin, zarar veremesin. Hükümdarın (mülkün ve üstün otoritenin) manası işte budur.” (Haldun, 2018: 215).

İbn Haldun’a göre tüm bunlar zarurî iken şeriatın varlığı zarurî değildir. Çünkü şeriat olmasa bile bir hükümdarın kudretiyle saldırıların def’i mümkündür:

“...Bir hâkimin kendisi için vaz ettiği hüküm veya insanları zabt u rabt altına alma ve kendi yoluna sevk etme gücünü veren asabiyye ile de ictimâî varlık ve beşerî hayat tamamlanabilir. Dikkat edilmelidir ki, ehl-i kitap olan ve nebilere tâbi bulunanlar, Mecusîlere (ve putperestlere), nispetle azdır. Ehl-i kitap olmayan gayr-i müslimlerin dünyadaki nüfusun çoğunluğunu teşkil ettiği muhakkak olmakla beraber, bunların yaşayabilmeleri bir yana, devletleri ve (medenî) eserleri de mevcut olmuştur.” (Haldun, 2018: 208-216).

“İnsanlar için tesirli bir yasakçı (güçlü bir otorite) olmazsa beşerî hayat behemehâl bir anarşi halini alır, böyle bir hayat ise mümkün değildir. Hâlbuki kitap ehli olmayan gayr-i müslimlerin cemiyetleri ve devletleri bunun, yani anarşinin aksi olan bir vaziyettedir (Demek ki şeriat olmadan da bir toplum düzeni ve devlet teşkilatı kurabilmişlerdir)” (Haldun, 2018: 208-216).

Görüldüğü üzere İbn Haldun toplumun oluşmasını ve içinde bir otoritenin ortaya çıkmasını zorunlu olarak ele alırken şeriatın varlığını zorunlu değil, Allah’ın insanlara olan rahmetinin, lütfunun bir tecellisi olarak ele almıştır. İbn Haldun şeriatın ortaya çıkışının akıl yoluyla değil nakil/ilham yoluyla olduğunu söyleyerek, akıl ve nakil ayırımına dikkat çekmiştir (Yaslıçimen ve Sunar, 2006: 163).

İbn Haldun insanların diğer canlılardan korunması için toplum halinde yaşamalarını zorunlu olarak belirlerken, birbirlerine karşı korunmaları için içlerinden bir vâz’î hâkimin varlığını da zorunlu olarak belirlemiştir. İşte bu vâz’î hâkim “mülk sahibi”; bu olay ise, “mülk”tür. Böylece İbn Haldun kurduğu umran biliminin konusu

olan umranın veya ictimâî hayatın varlığını ve bunun için de mülkün zorunluluğunu “burhanî”²⁶ bir şekilde kanıtladığı kanaatindedir (Türker, 2016: 125).

İbn Haldun’a göre mülk ya da egemenliğin biçimi, zayıf ya da kuvvetli oluşu toplumsal hayatın biçimini, zayıflığını veya sağlamlığını belirleyecektir. Ekonomik nitelikli olayların özel bir önemi olduğu gibi egemenlik ve onun görünürlüğü olan siyâsî kurumların ve dolayısıyla devletin de umran biliminde özel önemleri vardır. Bu bilimde egemenlik ve devletin yeri umranın varlık şartı olarak görünmektedir. İbn Haldun’a göre “mülk” umranın maddesini oluşturan şeylerden değildir “umranın formudur” (Arslan, 2009: 91-92).

Aristoteles’in madde-form²⁷ ilişkisinde nasıl ki her “madde”nin bir formu var ve madde bu “form”u tarafından belirleniyorsa; umran da egemenlik olmadan olmaz ve egemenlik tarafından belirlenir. Yani umran madde iken egemenlik formdur. Yine benzer şekilde “form”un “madde”yi bir arada tutması ve çözülmesini engellemesi gibi her türlü mülk ve egemenlik de insan topluluklarını bir arada tutar ve çözümlerini engeller (Arslan, 2009: 91-92).

Toplum halinde yaşamının ve bu toplum içinde bir otoritenin varlığının zorunlu olduğunu gösterdikten sonra İbn Haldun onu inceleme konusu yaparak umran bilimini kurmuştur. Rosenthal’e göre dünyaya olduğu gibi bakabilecek keskin bir bakışla/zekâyla ve üstün bir yetenekle donatılmış olan İbn Haldun, toplumun kökeni, doğuşu ve gelişmesi hakkındaki teorisini bu yeteneği sayesinde kurmuştur (Rosenthal, 1958). Bu bağlamda toplumu ilk defa inceleme konusu yapan, bireylerden farklılaştırarak incelenebilir hale getiren ve analiz eden kişi kendisidir. O toplumdaki

²⁶ Doğruluğunda asla kuşku bulunmayan ve kesin bilgi sağlayan delil, kesin kanıt.

²⁷ Form-madde ilişkisi Aristoteles’in varlık anlayışında önemli bir yer tutar. Platon gibi Aristoteles de tabiattaki tüm değişime rağmen değişmeden kalan bir öz, form, idea (eidos) olması gerektiğini düşünmüştür. Platon’a göre değişmez olan idealar, görünür olan ve değişen şeylerden ayrılır. Gerçek olan şeyler bu idealar iken görünen şeyler kendinde bir gerçeklik taşımamaktadırlar. İdealardan pay aldıkları ölçüde bir gerçeklik taşımaktadırlar. Bu bağlamda bu görüş bir düalizm (görünür evrenle ideaların ayrı olduklarına dair) ve görünür evrenin bir gerçeklik taşımadığı sonucuna ulaştırmaktadır. Diğer taraftan Aristoteles de değişmeyen ve öz olan şeyler olduğu konusunda hemfikir iken bu değişmeyen şeylerin ayrı bir evren olmadığını düşünmektedir. Aristoteles’e göre değişmeyen şeyler görünür şeylerin içindedir ve onlara içkindir. Bu bağlamda o gerçekliği ya da hakikati ayrı bir evren olarak tasavvur etmeyip görünür şeylerin içinde aranması gerektiğini düşünmüştür. Şunu vurgulamak gereklidir ki Aristoteles de hocası Platon gibi gerçekliği maddede aramak gerektiğini düşünmemiştir, ondan ayrıştığı nokta maddenin içinde bir öz (ousia) olduğu ve maddenin ancak bu öz, form sayesinde bir gerçeklik kazanabildiğidir. Diğer taraftan formun da ancak kendini maddede gösterebildiğini, madde olmasaydı kendini açığa çıkaramayacağını ifade etmiştir. Bu bağlamda Aristoteles, madde ile form arasında karşılıklı bir bağımlılık olduğunu, birbirlerine muhtaç olduklarını ortaya koymuştur. Aristoteles’e göre henüz formun kendisini gerçekleştirmediği, form kazanmamış madde varlık olarak sayılmaz. Bu sebeple Aristoteles formu her zaman varlığın ve gerçekliğin kendisi olarak görmüş, bir şeyin varlık ve gerçeklik kazanmasını formun o şeyde gerçekleşmiş olmasına bağlamıştır. Salt maddeyi ise, “olacağı şeyi henüz olmamış, yani henüz form kazanmamış ama form kazanma gücüne ve imkânına sahip şey” olarak açıklamıştır (Yıldırım, 2019).

kanunlulukları görmüş ve bunları formüle etmiştir. Ona göre toplum, sosyal olayların (social phenomena) gerçekleştiği yerdir (Baali, 1988).

İbn Haldun'un insanı toplumsal hayat ve organizasyonuna eş tutma tutumu, onun her türlü "robinsoncu" eğilimine karşı olduğunu göstermektedir. Yani ona göre topluma bakmak insanı anlamak için şarttır. Çünkü insan ancak ve ancak varlığını bir toplum içinde gerçekleştirebilir, toplumsal hayat onun başarılarının ve faaliyetlerinin kaynağıdır (Arslan, 2009: 76).

İbn Haldun'a göre umran:

"Toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçları gidermek maksadı ile şehre veya bir konaklama yerine inmek ve orada birlikte ikamet etmekten ibarettir. Birlikte yaşamamanın sebebi, maiyetleri temin ederken tabiatları icabı insanların birbirine yardım etme durumunda bulunmalarıdır." (2018: 208-209).

İbn Haldun'a göre "umranın tabiatı" demekle kastedilen umranın kanunları olduğu ve bunların da keşfedilebilir nitelikte olduğudur. Nasıl ki fizik, kimya gibi bilim dalları maddenin tabiatını keşfetmeye çalışıyorsa, umran bilimi de âlemdeki tabiatı keşfetmeye çalışmaktadır (Yaslıçimen ve Sunar, 2006: 150). Bu bilim dalı hâdâret, bedâvet, devlet, asabiye ve mülk gibi bazıları diğerlerinin gayesi olarak belirlenebilen kavramlar üzerine inşa edilmiştir. Bu inşa hareketi toplumu konu edinen, "tümel kuralları" belirlemeyi amaçlayan bir harekettir (Türker, 2016: 125). Bu bağlamda inşa ettiği umran biliminin de konusunu en basit ilkel toplumsal birimlerden en karmaşık gelişmiş toplumsal birimlere kadar her türlü toplumsal organizasyon (köy, kabile, aile, büyük şehirler) teşkil eder. Ayrıca insanların toplumsal gelişmelerinde geçtikleri, birbirlerinden farklı aşamalar (şehir hayatı, kır hayatı) ve bu aşamalarda gerçekleştirdikleri farklı faaliyetler, edindikleri alışkanlıklar (sanatlar, ekonomik birimler, bilimler) oluşturdıkları kurumlar (dînî örgütlenmeler, devletler) da bu bilimin konusunu oluşturmaktadırlar. Bunların yanında bu bilim farklı toplumsal aşamalar arasındaki geçişte etkili olan faktörleri (mesela asabiye) de incelemektedir. Özetle umran bilimi her türden toplumsal örgütlenme, toplumsal birim, yaşama tarzı, toplumsal gelişim ve evrimde ortaya çıkan bütün aşamalar, bu aşamalarda gerçekleştirilen her türden (bilimsel, siyâsî, ekonomik vb.) faaliyetler ve sonucunda ortaya çıkan kurumları inceler (Arslan, 2009: 75-76).

İnsanların bir arada yaşamalarının zorunlu olduğunu gösterdikten sonra onları bir arada tutan bir tür tutkal vazifesi gören asabiye'yi açıklamak yerinde olacaktır.

2.1.1. Asabiye

İbn Haldun terminolojisinde oldukça önemli bir yer tutan “asabiye” (العصبية) kavramı nedir diye bakıldığında İbn Haldun’un terimi farklı yerlerde kullanmasından kaynaklanan farklı anlayışların ortaya çıktığı görülebilir. Arapça “sarmaş dolaş oldu, bağlandı, (urgan) ördü, sağlam oldu” anlamlarına gelen “asaba” (عصب) kelimesinden türeyen sözcük (Khemeri, 1936: 164) “hamiyet, aşiret dayanışması, fanatizm” gibi anlamlara gelmektedir (Nişanyan, 2019). “Asabiye”yi aynı soydan gelmeleri ya da başka bir sebeple aralarında yakınlık olması hasebiyle muhaliflerine karşı birlikte hareket etmelerini sağlayan dayanışma duygusu olarak tanımlayanlar da vardır (Çağrı, 1991). Bu bağlamda bazıları onu “grup duygusu” (esprit de corps, group feeling, Gemeinsinn, public spirit, Gemeingefühl) olarak ele alırken, bazıları “toplumsal dayanışma bilinci, duygusu” (solidaritaet, social solidarity) olarak ele almışlardır. “Asabiye”yi “milliyetçilik, vatanperverlik, millet duygusu” (sentiment national, patriotisme, nationalisme) olarak ele alanlar dahi olmuştur (Arslan, 2009: 94). İbn Haldun “asabiye” kavramını farklı toplumsal birimler arasında (en ilkel olanlardan, kabilelere, farklılıkları içinde barındıran uygar topluluklar arasında), farklı olaylarda zikretmiş olsa da bunlar arasında temel belli özelliklerin içkin olduğu görülebilir (Anderson, 1983: 271).

Asabiye içkin özelliklerin bulunabilmesi için İbn Haldun’un bu duyguyu hangi olaylar özelinde zikrettiği araştırılarak bu duygunun temel işlevi tespit edilebilir. *Mukaddime*’de asabiye’nin ilk olarak bedevî umranda ortaya çıktığını belirleyen İbn Haldun, bu toplumsal örgütlenme içerisinde dışarıdan gelen tehlikelere karşı kendilerini savunma ilkesi olarak tespit eder. Bu duygu bedevî umranda yaşayan topluluğu, düşmanlara karşı savaşırken daha etkin kılar ve onların cansiperane savaşmasını sağlar. Bir tür grup duygusu (esprit de corbs) oluşturur (Cory, 2008: 378).

Bedevî umranın zorlukları içerisinde büyük tehlikelere karşı kendilerini korumak isteyen insanlar arasında polis, asker gibi gruplar ya da yaşadıkları yeri çevreleyen kale duvarları gibi korunmaya yardımcı araçlar olmadığından dolayı bu insanlar kendi kendilerini korumak zorunda kalmaktadırlar. Bu da onlar arasında bir dayanışma duygusu (group solidarity) oluşturmaktadır. Bu duygu ırka ya da kabileye dayanan güçlü bir dayanışma duygusudur (Wylie, 2008: 395-405).

Kabile ya da aşiret gibi örgütlenmeler içinde yaşayan topluluklar temelde kendisine karşı büyük saygı duydukları ve bir tür ululamaya dayanan bir otorite etrafında örgütlenmişlerdir. Bu otorite ile grubun lideri diğerleri üzerinde ve onların ilişkileri arasında bir tür düzenleyici ve denetleyici konumda bulunur. Dışardan gelen tehlikelere karşı ise gruptaki “eli silah tutan cesur gençler” kendiliğinden ortaya çıkar ve tehlikelere karşı grubu ve kendilerini savunurlar. Bu tür bir tepki gösterebilmeleri için aralarında bir yakınlık kesbetmeleri gerekir. Ancak birtakım bağlara sahip insanlar arasında fedakârlık, birbirleri ile kenetlenme ve bunun dışarıdakiler tarafından bilinerek bu gruptan çekinme, düşmanın saldırı heveslerini kırılması gibi durumlar vaki olsun ve kabile, aşiret, grup vb. emniyette olabilsin (Arslan, 2009: 95-96). İbn Haldun’un kuvvet ve şiddeti vurguladığı bu nokta düşmana karşı koyma, koruma, korunma, zafer ve fetihler kazanmada önemlidir.

“Mücadele ve karşı koyma, sadece asabiyetle mümkün olur. Zira imdada koşmak ve cengaverlik bu sayede mümkün olmakta, asabiyet içerisinde yer alan herkesin birbiri yerine gönüllü olarak fedâ etmesi de bu suretle meydana gelmektedir.” (Haldun, 2018: 373).

Bedevî umran tipi toplumsal örgütlenmelerde görülen, grup içindeki kişilerin birbirlerine yakınlık duymalarını, dış tehlikeler karşısında birbirlerini savunmalarını sağlayan ve ayrıca grup liderine duyulan saygıdan dolayı ona bir tür “ahlâkî” denilebilecek otoriteyi sağlayan duyguya İbn Haldun, “asabiye” adını vermiştir. Temeline de “kan bağıllığı”nı yani biyolojik yakınlığı koyan İbn Haldun’a göre grup üyeleri aynı soydan, aynı aileden, aynı atadan gelmektedirler ya da kendilerini öyle görmektedirler ki birbirlerini korumak için kendilerini tehlikeye atabilsinler. Bu “nesep asabiyesi”ni oluşturur. Asabiye’nin oluşmasında kan bağı temel kaynak olmakla birlikte âzât ettiği kölesi ile birlikte âzât eden kişi ve ailesi arasında; zulüm ve tecavüze uğrayan kişiyle, onu koruyan kişi arasında, yani hilf²⁸ ve velâ²⁹ uygulaması gibi sebeplerle de asabiye duygusu oluşur (Fakhry, 1997: 110). İbn Haldun’a göre:

“...İmdada koşmak, kısa, diyetle mükellef olma ve sâir hallerdeki nesebin semeresi (doğal sonucu) itibariyle onlardan sayılır. Nesepteki semereler mevcut olunca, nesep de (gerçekten) mevcut olmuş gibidir... Artık bu(nlar) onlarla kaynaşarak kendilerinin soydaşı olmuş gibidir... İlk nesep unutulmaya maruz kalır...” (Haldun, 2018: 337).

²⁸ Sözlük anlamı “anlaşma, yemin, akit” olan, Câhiliye döneminde Araplar arasında yapılan dostluk, dayanışma ve ittifak yemini anlamındaki terim (Özkuyumcu, 1998).

²⁹ Sözlük anlamı “yardımlaşma, sadakat, tasarruf” anlamlarına gelen kelime, muvâlat sözleşmesinden veya âzât olmaktan doğan hükmi akrabalık bağı anlamlarına gelen terim (Özen, 2013).

Bu alıntıdan da anlaşılacağı gibi gerek kan bağı ile oluşan nesep asabiyesi, gerekse çeşitli sebeplerle oluşan “sebeb asabiyesi” arasında uygulamada herhangi bir farklılık yoktur. “Nesepteki semereler mevcut olunca, nesep de gerçekten mevcut olmuş gibidir.”, “hüküm ve kaidelerden faydalanmakla o nesebe gerçekten intisâb etmiş gibi olur.” (Haldun, 2018: 337-338).

“Korumak”, “korunmak”, “harekete geçmek”, “kazanmak”, “faaliyette bulunmak”, “kovmak” gibi eylemler asabiyeyle temel teşkil eden olguları gösterir. “Birlik duygusu” olarak adlandırılan bu duygu aslında sadece bir his, soyut bir duygu değildir. Buradaki önemli nokta bu duygunun kendisini hareket alanında göstermesi, hareket ile var olmasıdır (Anderson, 1983: 271). Bunun yanında bir davranış biçimi olan asabiyeyle en önemli özelliği kolektif olmasıdır. Bu bağlamda asabiyeyle var olan değişkenlik ve sürekliliğin devamlılığı ancak aksiyon ile mümkün olabilir (Hassan, 2011: 194-195).

Asabiyeyle var olmasının topluluğun varlığı kadar önemli olduğunu vurgulayan İbn Haldun insanların diğer türlü grup üyelerinin canlarını ve mallarını kendi başlarına koruyamayacaklarını vurgular (Rosenthal E. I., 1958: 87). Asabiyeyle, bedevîlikten hadârîliğe geçişi sağlayan dinamik bir güç olarak belirleyen İbn Haldun bedevîlerin yönelimlerinin uygarlığa doğru olduğunu da ifade eder. Asabiyeyle sosyal anlamı siyâsal anlamından ayrı düşünölemeyeceğinden dolayı (Hassan, 2011: 199-200) asabiyeyle amacı aynı zamanda mülk elde etmek, devlet kurmaktır.

“...Yekdiğerini himaye etme, müdafaa ve birlikte hak talep etme, asabiyet sayesinde mümkün olur. Müştereken yapılan her çeşit ictimâî faaliyet için de durum budur. ...Âdemoğlu, insanî tabiatın gereğı olarak ictimâî hayatta her vakit, insanların yekdiğerine olan tecavüzlerini men edecek bir sultaya (otoriteye) ve hâkime muhtaçtır. O halde sulta ve hâkimin, söz konusu asabiyetle öbürlerine gâlib gelmesi zaruridir. Aksi halde bu hususa tam olarak muktedir olamaz. İşte bu “tagallüb mülktür”. Bu da, riyasetten daha fazla ve onun ötesinde bir şeydir. Zira riyaset beylikten (şeflik) ibarettir ve reis rehberdir. Verdiği kararları, kendisine tâbi olanlara zorla tatbik edemez, onlara baskı yapamaz. Mülk, ise tagallüb ve zorla hüküm (ve hükümet) etmektir, zora ve baskıya dayanan bir idare şeklidir.” (Haldun, 2018: 350).

“Şayet bir kabilenin içinde çeşitli aileler ve birçok asabiyetler varsa, bunlar içinde öbürlerinin tümünden daha kuvvetli olan bir asabiyetin var olması da zaruridir. En kuvvetli olan asabiyet diğçerlerine galip gelir, onları kendine tâbi kılar, böylece asabiyetlerin hepsi bu asabiyet içinde kaynaşır, tek ve büyük bir asabiyet imiş gibi bir hale gelir. Aksi halde ihtilafa ve çekişmelere yol açan ayrılık baş gösterir.” (Haldun, 2018: 350).

“...Mülk, asabiyetin gayesidir. Asabiyet, gayesine ulaştığı vakit, içinde bulunulan zamanın verdiği imkân ve şartların müsaadesine göre ya tam istiklâl veya

müzâheret (ve destek verme) yolu ile kabile için mülk hâsıl olur. Eğer asabiyeti ve bunun sahibi olan kabileyi, birtakım mânialar gayeye varmaktan alıkoyarsa, durumu hakkında Allah hükmünü verene kadar yerinde durur.” (Haldun, 2018: 351).

Devlet kurmanın asgarî koşulu olarak asabiye “kolektif bir aksiyon gücü”dür ki devlet ile uygarlık da bir bakımdan kaçınılmaz bir birlikteliktir. Uygarlığın temelinde insanların sosyal hayatlarının gelişmesi yatar. Bu gelişmenin en temelinde ise ekonomi bulunur. Diğer bir deyişle İbn Haldun servet ve nimete bağlı olan bolluk ve genişliğin sonucunu uygarlık olarak niteler (Hülagu, 1999: 71-72). Bu bağlamda üretim tarzı ve üretim araçları İbn Haldun terminolojisinde asabiye bağı üzerinden şekillenir (Spickard, 2001: 107). Asabiye’nin bu denli hem üretimde, hem de siyasal-sosyal ilişkilerde önemli hale getirilmesi, eylem tarzı olarak “insan”ın belirlenmesinin neticesidir (Hassan, 2011: 204).

Asabiye İbn Haldun’un teorisinde, devletlerin kurulması, sürekliliği ve çöküşünde merkezî öneme sahiptir. Siyasal hâkimiyetin ana faktörü olarak belli grupların egemenliğini sağlayan asabiye, azalmasıyla birlikte bu egemenliğin de çözülmesine sebep olur (Shehadi, 1984: 593).

2.1.2. Bedevî ve Hadârî Umran

Asabiye’nin ayna olduğu gerçeklik aslında siyasal ve sosyal gelişmeyi belirleyen ve değiştiren bir gerçekliktir. Bu da bu bağlamda “bedevîlik” ve “hadârîlik”in yakından incelenmesini gerektirir. *Mukaddime*’nin merkezinde bulunan ve aralarında döngüsel bir ilişki olan bu kavramlar (Lawrence, 1983: 232) insanlığın geçirdiği “barbarlık” ve “uygarlık” evrelerine paralel olarak ele alınması aralarındaki ilişkinin ortaya konmasına yardımcı olacaktır (Hassan, 2011: 175).

İbn Haldun insanları, geçimlerini sağlamak için seçtikleri yollara ve sosyal hayat üsluplarına göre bedevî ve hadârî olarak ikiye ayırır:

“...Toplumların (nesillerin) ahvâlinde görülen farklılık, sadece onların geçim yollarının farklı oluşundan ileri gelmektedir. Çünkü insanların toplu olarak yaşamaları, sırf geçimlerini sağlamak maksadıyla yardımlaşmak içindir. Geçimlerini sağlamak için de hacî ve kemâlî ihtiyaçlarından evvel zarurî ve basit olan şeylerden işe başlarlar.” (Haldun, 2018: 323).

Toplumsal aşamalarındaki bu bedevî ve hadârî olarak ayırım aslen iktisadî temellidir. İbn Haldun zarûrî (zorunlu), kemâlî (lüks) ve hacî (lüzumlu) olarak belirlediği bu toplumsal ihtiyaçlardan zarûrî olanları insanların hayatlarını idame ettirebilmeleri için zorunlu olan ihtiyaçlar olarak ifade eder. Bu ihtiyaçların üretilmesi

hem hadârî hem de bedevî umranda gerçekleşir. Zarûrî ihtiyaçların tatmini ile hadârî umranda sağlanabilen hacî ve kemâlî olanlara geçilir (Arslan, 2009: 76).

2.1.2.1. Bedevî Umran

“Bedevî” (ال بدوي) kelimesi Arapça bir kelimedir ve “başlamak, ortaya çıkmak, önce gelmek” anlamlarının yanı sıra “çöl halkına mensup”, “göçebe” anlamlarını da taşımaktadır (Fayda, 1992). “Hadârî” kelimesi ise, “hadar” (حَضَرَ) kelimesinden türemekle birlikte bedevîye karşıt olarak kullanılmakta ve “seferî veya bedevî olmayan”, “yerleşiklik” anlamlarına gelmektedir (Nişanyan, 2015). Ancak bu kelimeler İbn Haldun terminolojisinde sadece bu anlamlarıyla değil, “umran” kelimesinin kullanımına benzer şekilde bu anlamların yanında daha özel, belli bir ekonomik-toplumsal örgütlenme biçimini ve yaşama tarzını ifade etmekte ve teknik bağlamda kullanılmaktadırlar. İbn Haldun terminolojisinde bu kelimeler sadece coğrafi bir belirlenim, yerleşik hayat-yerleşik olmayan hayat ya da sadece kır-şehir ayrılığını ifade etmemektedir. Örneğin o dağlık bölgelerde, küçük yerleşim birimlerinde, köylerde yaşayan, tahıl tarımı, sebzecilik, meyvecilik ile uğraşan bazı toplulukları bedevî olarak nitelendirdiği gibi, yalnız başına şehirde hayat sürmeyi de hadârî umranın ana ilkesi olarak görmemektedir (Arslan, 2009: 84-85). Toplum bir gerçeklik ve nev’i şahsına münhasır bir alan olarak ele alması ve bu gerçekliği bireyden ayrı ve üstün tutması (Baali, 1988), şehirlerde tek başına yaşayanları hadârî umranın bir ilkesi/örneği saymamasının sebeplerinden biri olarak görülebilir. Buradaki temel nokta şehirde yaşamaktan ziyade toplumsallıktır.

İbn Haldun düşüncesinde bedevî umran ve hadârî umran birbirlerine karşıt gibi görünseler de aslında her ikisi de beşerî umranın bir parçasını oluştururlar. İkisi arasındaki farklılık onlara mensup olan kişilerin geçim yollarının farklı olmasından kaynaklanmaktadır.

Bedevîler iktisadî sebeplerden dolayı şehrin dışında hayatlarını sürdürürler; çöllerde, sahralarda, yaylalarda, ovalarda, hayvanların otlamasına uygun olan bozkırlarda yaşarlar. Onları üretim biçimlerine göre kategorilere ayıran İbn Haldun’a göre sadece göçebe olmak bedevîliğin karşılığı değildir. Çiftçilik ile uğraşan bedevîler olduğu gibi çoban bedevîler de vardır. Hem köylerde ikamet edip tarımla uğraşan topluluklar, hem de geniş sahralarda hayvanların peşinde göçebe halde yaşayan topluluklar bedevî umrana dâhildir (Sağsöz, 2018: 74-75). “İlkel kültür” olarak

tanımlanan bedevî umranda yaşayan toplulukların ortak noktası göçebelikten ziyade yaşama tarzlarıdır. Buradaki yaşama tarzı “siyasal (yönetim)”, “yapı” ve “sanayi” bakımlarından benzer ortak özelliklere sahip olmasıdır (Mahdi, 1957: 250-251).

İbn Haldun’a göre bu farklı toplumsal birimler de kendi içlerinde derecelenmiştir. Bedevî toplumsal yaşam kendi içinde üç aşamaya ayrılmaktadır: En alt kategoride yani toplumsal hayat ve örgütlenme biçimlerinin en ilkeli denilebilecek olan aşamada deve yetiştiriciliği ile geçinen bazı Arap grupların temsil ettiği göçebelğe dayalı hayat tarzı vardır. Koyun ve sığır hayvancılığı ile geçinen Türk ve Berberî halkların temsil ettiği bir üst aşama da yine özü itibarıyla göçebelğe dayanır. Köylerde, kasabalarda, küçük yerleşim birimlerinde yaşayan sebze ve tahıl tarımı ile geçinen üçüncü aşamada ise yerleşik yaşama geçilmiştir ve İbn Haldun’a göre bu aşama bedevî umranın en ileri aşamasıdır (Arslan, 2009: 85-86). İbn Haldun’un bu derecelendirmesi aslen toplumsal hayatın karmaşıklığına bağlı olarak farklılaşmaktadır. Bu minvalde göçebe topluluklar dağlarda, mağaralarda (yerleşik olarak) yaşayanlara nispeten daha “ilkel”dirler. Bu iki topluluk da köylerde, kasabalarda yaşayanlara nispeten daha “ilkel”dir. Bu bağlamda uygarlık da büyük şehirlerde yaşayanları ifade etmekten ziyade uygarlığın özelliklerine uygun şekilde yaşamakla, böyle bir hayat tarzına sahip olmakla gerçekleşmiş olur (Mahdi, 1957: 250-251).

Bedevî umran aşamasındaki örgütlenmede toplumsal hayat, hadârî umran seviyesine göre çok daha zordur. İnsanlar dışarıdan ve içeriden mallarına ve canlarına gelebilecek tehlikelere karşı her an tetikte olmak zorundadır. Bu yüzden de bu toplumsal örgütlenme seviyesindeki insanlar arasında korunma güdüsüne dayalı olarak asabiye duygusu daha fazladır (Arslan, 2009: 95-96).

İbn Haldun’a göre badiyelerde (çöllerde, kırdaki) bulunan umran şehirlerdeki umrana göre eksiktir. Tam bir umran için zarurî olan şeylerin tümü bütün bedevîlerde bulunmaz. Örneğin, bedevîler ziraatle uğraşırken, çiftçilikte kullanılan âlet edevat yapımı için lâzım olan sanatlar ve sanatkârlar hadârî umranda bulunur. Bunun yanında gümüş ve altına dayalı para yapımı ve çoğaltılması da hadârî umranda gerçekleşir. Bedevîler, ellerindeki hayvan, süt, yün, kıl, deri, ziraî mahsul gibi ürünleri şehirli topluluklara satarlar ve bu madeni paraları temin ederler (Sağsöz, 2018: 75).

İbn Haldun’a göre bedevîlik, hadârîlikten ihtiyaçlar düzeyinde zaman bakımından önce gelir. Bu yüzden de şehirde yaşayanların kökenleri bedevîlere dayanır.

İnsanların zarûrî ihtiyaçlarının karşılanması hâcî ve kemâlî ihtiyaçlarının karşılanmasından önce gelmesi gibi bedevîler de önce gerekli olan “zarurî ihtiyaçlarını” karşılarlar (Ahmad, 2003: 159). Şehirlilerin ya da hadârî umranın sahip olduğu konfor, lüks daha sonra bir amaç haline gelir. Bu sebeplerden dolayı bedevîler için hadârî olmak bir tür gayedir. Buna göre İbn Haldun düşüncesinde bu ikisi arasında diyalektik bir ilişki vardır. Bedevîler şehirlere doğru bir hareket halindedirler. Bedevîlerin şehre yerleşimi gerçekleştikten sonra onlara has olan özelliklerini kaybederler ve hadârî olmaya başlarlar. Bu iki grup arasındaki hareketliliği sağlayan asıl unsur ise bedevîlerin (ya da insanların) lükse, konfora ve refaha duydukları iştiahtır (Sağsöz, 2018: 76).

Bedevîlerin yaşadıkları coğrafyalar nüfus ve yoğunluk bakımından şehirlere nazaran sayıca daha düşük coğrafyalardır. Bu büyük ihtimalle kentsel olmayan alanlardan şehirlere doğru olan sürekli hareketliliğin bir sonucudur (Baali, 1988).

Bedevîlerde meslekler, uğraşlar; hadârîlerdeki kadar çok ve karmaşık değildir. Tarım ve hayvancılık gibi temel geçim yolları bulunur. Tarım bütün mesleklerden hatta yerleşikliğin kendisinden bile eski bir uğraştır. Sadece basit ve doğal prosedürleri takip etmeyi gerektirir. Bir tür kural olarak şehirlî nüfus tarafından eyleme geçirilmez. Diğer taraftan hadârî umranın uğraşları ise ikincil türdendir (Ahmad, 2003: 159).

İbn Haldun’a göre ilkel bedevîler hadârî umranda yaşayan şehirlilerden daha cesur olurlar. Bedevîler kendi kendilerini korurlar. Hadârîlerde ise bu yerini kolaylık, lüks, konfor ve tembelliğe bırakmıştır. Bu da onların kendilerini ve mallarını korumak için başkalarına güvenmek zorunda kalmalarına sebep olur (Fakhry, 1997: 110).

Bedevîlerde liderlik daha demokratiktir. Kabile lideri, kabilenin üyelerine karşı alçakgönüllü ve tevazu sahibidir. Ancak şehirlere yerleşmeye başladıktan ve kendi kurallarını koymaya başladıktan sonra daha dürtüsel hareket etmeye başlar. Şehirliler üzerinde gücünü gösterdikten sonra gurur ve gösteriş ruhunu sarmaya başlar. Mutlak otorite sahibi biri haline gelir. Sonuçta halkı ona karşı ayaklanabilir ve nefret etmeye başlayabilir. O ve halkının/kabilesinin arasını açan lüktür. Pigor’un terminolojisiyle onun yönetimi liderlikten ziyade egemenlik haline gelmiş olur. Bir devlette liderliğin yerini egemenlik/hâkimiyet almaya başladığı zaman asabiye, gücünü, bağlayıcılığını yitirir ve sonuçta yok olur (Baali, 1988).

Bedevîler, hadârîlere göre daha dindar insanlardır. Bunun sebebi ise çöllerde ya da tarımsal alanlarda yaşayan insanlar, kendilerini aç bırakmaya daha meyilli ve alışkın olurlar. Sefahat ve lüks düşkünü olmazlar (Baali, 1988).

Bedevîler şehirlilere göre daha az değişikliğe maruz kalırlar. Bedevîlerde, kurallar basit, gelenekler, alışkanlıklar ve dil ise genellikle daha stabildir. Sert yaşama koşulları bedevîleri güçlü ve acımasız hale getirir ki bu onların hadârî umranda yaşayan “yumuşak” komşularını yenmelerini sağlar (Spickard, 2016: 283).

Bedevîlerde şekli sosyal kontrollerle pek karşılaşmaz. Yönetmesi en zor insanlar bedevîlerdir. Kıskançlığa, çekişmeye, akraba olmadıkları ya da aralarında yakınlık olmadığı insanlarla kavgaya meyillidirler. Liderlerinde herhangi bir güçsüzlük emaresi görürlerse liderlik için yarışmaya kızırlar. Onları dizginleyebilecek tek bağ güçlü asabiye bağıdır (Baali, 1988).

İbn Haldun’a göre bedevîler iyiliğe hadârîlerden daha yakındır:

“Nefs ilk yaratılış (fitrat) hali üzere bulununca, kendisine gelen her şeyi kabule hazır bir vaziyette bulunur, ister hayır ister şer olsun (ona ilk önce gelen şey) onun tabiatı haline dönüşür. Bu iki tür huydan biri kendine daha evvel geldiği nisbette diğerinden uzak kalır ve onu kazanması artık zorlaşır. İmdi iyi bir kişinin nefsinde önce iyilikler yer etti ve bunun melekesi kendisinde vücud buldu mu kötülükler ondan uzaklaşır ve bunun yolunu tutmak ona zor gelir. Kötü adetler edinen kötü kişinin hali de böyledir” (Haldun, 2018: 327).

Bedevîler de dünyaya yönelmişlerdir. Ancak buradaki yöneliş refah, zevk, şehvet amacıyla değil, yaşamak için zorunlu olan maddelerin temini içindir. Bu yüzden de hadârîlere nispetle kötü temayüller ve huylar çok daha azdır, yaratılıştaki gibi temiz olma haline daha yakındırlar. Kötü ve çirkin âdetlerin çok olmasından kaynaklanan çirkin huyların tabiat haline gelmesinden de uzaktırlar (Sağsöz, 2018: 113).

İbn Haldun, bedevî ve hadârî umran kavramlarını özce birbirinden farklı, birbirine kapalı iki ayrı toplumsal örgütlenme ve yaşama şekli olarak “statik” bir tarzda tasarlamamıştır. Bunun aksine tek bir toplumsal evrimin birbirine geçebilen iki ayrı aşaması olarak kavramsallaştırmıştır. Bu bağlamda bedevî umran gelişim sürecinin başlangıç aşamasıdır. Hadârî umran ise hedeflenen ve kendisine varılandır. Bir diğer deyişle insan toplumları ilkinden ikincisine doğru giden bir evrim süreci geçirirler (Arslan, 2009: 85).

2.1.2.2. Hadârî Umran

Hadârî, Arapça “hadar” (حَضَرَ) kelimesinden türemiştir. “Ekilip biçilen yer”, “meskûn”, “seferî veya bedevî olmama hali”, “yerleşiklik” anlamlarına gelen kelime (Nişanyan, 2015) İbn Haldun’un yüklediği teorik anlamla birlikte beşerî umranın unsurlarından biri haline gelmiştir. Yukarıda da bahsedildiği gibi beşerî umranın en önemli unsurları olan bedevî umran ve hadârî umran geçim yollarına göre birbirlerinden ayrılırlar. Bu umranların karakteristik özellikleri de bu bağlamda şekillenmiştir. “Umran” kavramına biçtiği görev gibi “hadârî umran” kavramını da daha teknik bir bağlamda kullanan İbn Haldun’un terminolojisinde “hadârî umran”, toplumsal evrimin son aşamasında yer alır.

Geçim yollarına göre ayrılan bu toplumsal yapılar içinde nasıl ki bedevîler hayvancılık ve tarımla ilgileniyorlarsa, hadârî umranı belirleyen geçim yolları çok çeşitli ve karmaşıktır. Hadârî umranı belirleyen en temel geçim yolları ise ticaret ve sanayidir. Nasıl ki hayvancılık insanı zorunlu olarak şehrin dışına itiyorsa, sanayi ve ticaret de şehirde yaşamaya zorlar. Bedevî umran ve hadârî umran ile bunların sonuçları, üretim tarzlarındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Aslen bedevî umrandan hadârî umrana geçişi mümkün kılan dinamikler, bedevî umrandaki üretim hacmindeki artıştan kaynaklanmaktadır. Bedevî umranda yapılan hayvancılık ve tarımda meydana gelen artışlar ihtiyaç fazlasını oluşturmaya başladığında, yani artı ürün oluşmaya başladığında yeni ihtiyaç türleri ortaya çıkmaya başlar. Bu yeni ihtiyaçların karşılanması için de yeni üretim dalları meydana gelmekte ki, bu da, hadârî umrana yani şehir umranına geçişi sağlamaktadır. İbn Haldun’a göre ticaret bir toplumda ihtiyaç fazlası olan malların, diğer bir toplumla karşılıklı alışverişinden başka bir şey değildir. Diğer taraftan sınıî faaliyetler ise toplumda ihtiyaç duyulan iş gücünden daha fazla işgücünün açığa çıkması ve ortaya çıkan bu fazla işgücünün tarımsal olmayan alanlarda kullanılmasıdır. Bilimlerin ve güzel sanatların ortaya çıkması da yine bu durumla alakalıdır (Arslan, 2009: 90-91).

Bu durumun siyasal veçhesine bakılacak olursa, asabiye ile mülk sahibi haline gelmiş, kendisi ve ailesinin egemenliğini kabul ettirmiş, farklı kabileleri ve grupları da bu egemenlik içine almış bulunan kişinin hedefi konfor, rahat ve güvenlik sebebi ile devlet kurmak ve hadârî umrana geçmektir. Bu durum “ışığa yönelen kelebekler” gibi tasvir edilebilir (Sağsöz, 2018: 82). İki şekilde hadârî umrana geçmek mümkün olabilir:

ya boyunduruğu altına aldığı kabileler ve gruplarla yeni yerleşim merkezleri ve şehirler kurmakla; ya da var olan, zayıflamış, kendine direnemeyecek şehri kontrolü altına alarak o şehir uygarlıklarına girmeye çalışmakla olur. Bu durumda asabiye hedefine ulaşmış, mülke yani devlete ve onun gerektirdiği, mümkün kıldığı hadârî umranda kendini göstermiş olur (Arslan, 2009, s. 107).

Hadârî umranın ana merkezi şehirlerdir. Bedevîlerin asabiye ile kurdukları mülk ya da devlet iki sebeple şehirlerde kurulmak istenir. Bunlardan birincisi, insan tabiatında var olan rahat ve konfora düşkünlüktür. Diğeri ise özellikle bedevîlerin, düşmanlarından korunma arzusudur. Bu sebeple bedevîlerin yönelimi şehirleredir. Onlar şehirleştikçe hadârîleşirler. Bu bağlamda hadârîlik ile şehirleşme birbirlerine paralel ilerlerler (Sağsöz, 2018: 83).

Bedevîler hadârî umrana tâbi olduktan sonra yeme-içme, giyinme gibi kültürel alışkanlıkları değişir. Savaşta galip geldikleri hadârî umrana yerleşen bedevîlerin, şehirlere yerleştikten sonra kültürel alışkanlıkları şehir hayatının baskısına uzun süre dayanamaz. Asabiyeleri, geleneklere olan iştiaqları ve alışkanlıkları zayıflar. Sonuçta sosyal değişiklik kaçınılmaz hale gelir (Spickard, 2016: 283).

En temel insânî dürtülerden biri olan yeme-içme güdüsü hadârî umranda, bedevî umrana nispetle daha farklı olarak giderilir. Yemeklerini baharatlar ve değişik usullerle, terbiye ederek pişiren hadârîlerin yemekleri sert olmaz ve daha ince bir kıvama gelir. Bu yemekleri pişirdikleri kapların güzelliği, inceliği artar. Bu yüzden de hadârîler daha nâzik ve nârin hale gelirler (Sağsöz, 2018: 84-85).

Hadârîler kıyafet konusunda da lükse alışır, ipek gibi kumaşlardan elbiseler kullanırlar. Bedevîlerin tek parça dikişsiz elbise giydiklerini tespit eden İbn Haldun hadârîlerin bedenlerine uygun şekilde dikilmiş olan elbiseleri kullandıklarını belirtir. Özellikle göçebe bedevîler, değişik otlaklar aramaya çalıştıklarından dolayı hızlı kurulup toplanabilen çadırlarda yaşarlar. Hadârîler ise şehirlerde mimarinin güzel örnekleri olan evlerde, konaklarda yaşarlar (Sağsöz, 2018: 85). Yeme, içme, barınma gibi zorunlu olan ihtiyaçlarını “zorunlu olmayan bir şekilde” güzelleştirip, daha nârin hale getiren hadârîlerin yaşadıkları yerlerde uygarlık ortaya çıkar.

Sanat ve tıp da şehirlerde daha fazla gelişmiştir. Bedevîlerin sahip olduğu ilaçlar bir tür bireysel tecrübeye dayalı olur. Bedevî umran mensupları bilime doğuştan gelen

yetenekleri ya da arzuları olsa dahî onları yönlendiren bir bilimsel yönerge bulamazlar. Sonuç olarak bilimler de şehirlerde yapılır. Çok çeşitli bilimsel terminolojilerin ve tekniklerin bulunduğu, yeni bilimsel disiplinlerin kurulduğu ve buluşların yapıldığı yerler genel olarak şehirlerdir. Bu yeni bilimsel başarıların kaynağı çoğunlukla yerleşik hayat kültürüdür. Eğer medeniyet ya da şehir düşerse bilimsel yönergelerin ve bilgilerin üretimi de durur (Chabane, 2008: 340-342).

Şekilsel sosyal kontrol şehirlerde daha aşikârdır. Adaletsizlik, birbirlerinin haklarının ihlâli, saldırganlık bütün toplumlarda görülebilen davranışlardır. Karşılıklı gerginlik ve adaletsizlikler şehirlerde gücün veya idarî bir otoritenin etkisiyle engellenebilir (Baali, 1988).

Şehir, hem nüfus ve yoğunluğu bakımından daha fazla hem de buradaki koşulların ve aktivitelerin çeşitliliği açısından daha dikkat çekicidir (Baali, 1988). Artan iş bölümü ile sanatlar da gelişir ki bu da şehrin gelişmesini sağlar. Yine bu artan iş bölümü uzmanlaşmayı ki o da emeğin değerini artırır. Şehrin temel unsurlarından biri olan pazar bu sayede zamanla refahı artırır (Sağsöz, 2018: 83). Hadârî umrana mensup olanlar eğitim, sanat ve bilimlere daha fazla ehemmiyet verir. Öğrenme şehir sakinleri tarafından daha fazla vurgulanır. İslam şehirleri büyüdüğü zaman ümmîliğin (okuma-yazması olmama) Araplar arasında daha da azalması ve oldukça büyük medreseler ve ilim yuvaları inşa edilmesi bu bağlamda değerlendirilebilir (Baali, 1988).

Genel olarak hadârî umran mensupları daha zeki ve kavrayış yönünden daha üstündürler. Yerleşik hayat kültürü zekâyâ katkı sağlar. Bu daha önceki nesillerden aktarılanlardan yararlanmayla gerçekleşir (Baali, 1988). Bu noktada İbn Haldun’a göre hadaretin gayesine ulaşılması bir taraftan aklın gelişmesini, kavrayışın artmasını sağlarken, diğer taraftan da ahlâkın bozulmasına sebep olmaktadır. İbn Haldun hadârîliğin ahlâk üzerindeki etkisini; “Hadâret, Umranın Gayesi ve Ömrünün Nihayeti Olup Onun Çöküşünü Haber Verir” başlıklı bölümde şöyle anlatmaktadır:

“...bütün bunların sebebi, hadarete ve refahta görülen ifrat (ve nezakette, zerafette, nân u nimette ortaya çıkan aşırılık)tır. Umumi olarak bu gibi şeyler, şehirlerdeki pazarları, (iktisadî hayatı) ve umranı ifsad eden âmillerdir. Hususi olarak zatlari ve şahısları itibariyle şehir sakinlerinin ferd ferd bozulmaları da şöyle vukua gelir: Bunlar, itiyat ve adetlerin getirdiği ihtiyaçlar için çalışır, çabalar ve onları elde etmek için şerrin renklerine boyanır, kötü şekillere girerler. Ayrıca onları elde ettikten sonra (lüks ve konforla ilgili) renklerden bir renk (nefsânî bir huy ve vasıf) daha edinmek suretiyle de nefis zarara maruz kalmış olur. O yüzden fiske, şer, sahtekârlık, yollu yolsuz her (hileye ve) kurnazlığa başvurarak geçimini sağlamak gibi hususlar

onlardan sık sık vâki olur. Artık insan nefsi hep maişet ve geçim yolunu düşünme cihetine yönelir. Ona iyice dalar, onu elde etmek için her çeşit hile ve kurnazlıklara başvurur. Bu yüzdendir ki, o kimselerin yalana, dolana, kumarbazlığa, adam kandırmaya ve çarpmaya, hırsızlığa, yalan yere yemin etme arsızlığına ve murabahacılığa karşı cüretli oldukları (ve bu gibi arsızlıkları gözlerini kırpmadan irtikâp ettikleri) görülür. Çünkü refahtan gelen bir yığın (maddî ve cismanî) arzu ve hazları neticesi olarak bunları, fiske (fuhşiyatı, küfürbazlığı ve ahlâksızlığı) ve bunun çeşitlerini, yollarını, bunu ve sebeplerini açıktan açığa icra etmeyi, bu gibi şeylere atılırken namusu ve haysiyeti bir tarafa bırakmayı gayet iyi bilen ve beceren kişiler olarak bulursunuz.” (Haldun, 2018: 671).

Yerleşik hayat sürmek ve şehirlerde yaşamının yararları ve zararları var olmakla birlikte uygarlık sadece büyük şehirlerde yaşayarak elde edilen, ulaşılan bir durum değil; uygarlığın özelliklerine, niteliklerine uygun bir hayat sürmekle elde edilen bir olgudur. Bu hayat, uygarlığın kültürel ve ekonomik vechelerine uygun bir hayat anlamındadır (Alam, 1960: 95). Bir diğer deyişle uygarlığın niteliklerine uygun yaşamak, lüks üretim ve tüketime yönelmek, sofistike ilimleri bilmek, karmaşık nitelikteki sanatları yaratmaktır. İbn Haldun bazı durumlarda “kültür”ü, “kültürün uygarlık aşaması” anlamına gelecek şekilde kullanmıştır. Ona göre büyük şehirlerde hayatlarını idâme ettirmek için üretim ve tüketime yönelmiş, ancak uygarlaşmış bir kültüre sahip olmayan insanlar da vardır. Bu tip uygarlaşmamış şehirler, burada yaşayanlar uygar bir hayat tarzı geliştirdiklerinde uygarlaşmaya başlarlar. Bedevîlerin kendi içinde derecelenmelerine benzer şekilde hadârîler de kendi içinde derecelenirler (Mahdi, 1957: 255-261).

Bedevî ve hadarî umranın özellikleri Baali'den (1988) de yararlanılarak karşılaştırmalı olarak şu şekilde gösterilebilir:

BEDEVÎ UMRAN	HADÂRÎ UMRAN
1. öllerde, yaylalarda, ovalarda, bozkırlarda yaşarlar. 2. Geçim yolları, tarım ve hayvancılıktır. 3. Nüfus ve yoğunluğu düşüktür. 4. Toplumsal hayat ve örgütlenme ilkel düzeydedir. 5. Asabiye duygusu güçlüdür. 6. İş bölüşümü ve uzmanlaşma basit düzeydedir. 7. Zarûrî ihtiyaçlar karşılanır. 8. Cesurdurlar. 9. Soyları saftır, karışmamıştır. 10. Daha dindardırlar. 11. Gelenek ve alışkanlıklarında çok değişiklik olmaz. 12. Okuma-yazma oranı oldukça düşüktür. Eğitim minimal düzeydedir 13. İlaçlar bireysel tecrübeye dayanılarak hazırlanır. 14. Daha ahlâklılırlar. 15. Kan bağı, bireysel ve ailevî ilişkilerin odak noktasıdır. 16. Şeklî sosyal kontrole pek karşılaşmaz. 17. Genellikle zekâ düzeyleri düşüktür.	1. Kasabalarda ve şehirlerde yaşarlar. 2. Geçim yolları çok çeşitli ve karmaşıktır. 3. Nüfus ve yoğunluğu fazladır. 4. Toplumsal hayat ve örgütlenme karmaşıktır. 5. Asabiye duygusu zayıftır ve zamanla yok olur. 6. İş bölüşümü ve uzmanlaşma oldukça gelişmiştir. 7. Zarûrî, hâcî ve kemâlî ihtiyaçlar karşılanır. 8. Cesaret yerini korkaklığa ve tembelliğe bırakmıştır. 9. Soyları karışmıştır. 10. İbadetlere katılımda isteksizlik vardır. 11. Değişim kaçınılmaz ve beklenendir. 12. Eğitim-öğretim bir tür emir gibidir. Bilimler ve sanatlar oldukça gelişmiştir. 13. Tıp ve sanatlar gelişmiştir. 14. Ahlâk zamanla bozulur. 15. Bireyler ve aileler yapısal olarak bedevî umrandan farklılaşmıştır. Daha bireysel ve izole ilişkiler ağı oluşmuştur. Kan bağı merkezde alan bir ilişkiler ağı yoktur. 16. Hükümdarlar ve otoriteler tarafından belirlenen kısıtlayıcı kuralları vardır. 17. Zekâ ve kavrayış düzeyleri oldukça gelişmiştir.

2.2. MUKADDİME'DE ŞEHİR OLGUSU

İbn Haldun şehirleri fiziksel birer varlık olarak ele almasının yanı sıra tarihsel ve toplumsal birer gerçeklik olarak da ele alır ve değerlendirmelerini bu doğrultuda yapar. Bu bağlamda şehirlerin kurulması, gelişmesi ve genişlemesinde etkili olan doğal ve kültürel pek çok hususu inceler. Ona göre şehirler medeniyetin en önemli yönünü temsil ederler ve bu bağlamda ekonomik ve kültürel alanlara dair çeşitli fonksiyonları gerçekleştirirler (Alam, 1960: 95).

2.2.1. İbn Haldun'un Şehir Teorisi

İbn Haldun'un insanı toplumsal bir varlık olarak kabul ettiği ve bu gerçekliğe dayalı bir teori oluşturduğu daha önce belirtilmişti. Onun şehirle ilgili düşünceleri de aynı bağlamda okunabilir. İnsanın yaşamını idame ettirmek için yardımlaşmaya, tehlikelerden korunmak için iş birliğine, ekonomik ve sosyal problemleri çözmek için iş bölüşümüne ihtiyaç duyduğunu belirten İbn Haldun, toplumsal yaşamın bir gerçeklik olduğunu, ondan kaçmanın mümkün olmadığını ve bu toplumsal yaşamın en yoğun olduğu yerlerin de hadârî umranın tezahürü olan şehirler olduğunu belirtmiştir (Ateş ve Utkan, 2017: 223).

Şehirlerin kurulmasının hadârîliğe özgü bir eğilim olduğunu düşünen İbn Haldun'un (el-Husrî, 2001: 390) hadârî umran ile devlet arasında kurduğu ilişki de önemli bir husustur. O, hadârî umranı ve burada meydana gelen her şeyi devletin bir eseri olarak görme eğilimindedir. Bu bağlamda İbn Haldun'a göre devletin kaynağı şehirleşme değildir aksine şehirleşmenin kaynağı devlettir (Arslan, 2009: 111). Bir şehrin, insanların ancak onu kurmaya yetecek gücü olduğunda kurulacağından bahseden İbn Haldun'a göre bu güç, devleti de kuran asabiyedir. Devlet şehir ve kurumların zarurî/varlık şartı olmasından dolayı sürdürülebilir olması için doğal bir iştiaak gerekir. Şehrin kurulmasında birincil gereklilik, zorlama ya da ödül yoluyla çalıştırılabilecek insanlardan oluşan bir örgütlenmedir. Ayrıca bu örgütlenmenin insanlar çalışırken onları tehlikelerden koruyabilecek gücü de olması gerekir. Bu güç ve paraya sahip olan, insanları ödül yoluyla ikna eden ya da ceza yoluyla korkutan ve gelecek tehlikelerden koruyabilecek tek kurum ise, devlettir (Mahdi, 1957: 209-210). Şehir teorisini devlet üzerinden kuran İbn Haldun şöyle söylemektedir:

“... şehirlerde ve kasabalarda abideler, muazzam eserler ve büyük binalar mevcuttur. Bu gibi yapılar, özel kişilere değil, umuma mahsustur. O halde bu çeşit binalar birçok elin bir araya gelmesine ve çok sayıda kişinin yekdiğerine yardımcı olmasına ihtiyaç gösterir. Bu gibi şeyler, herkes için aynı derecede şiddetle ihtiyaç duyulan (umumi belva kabilinden) zarurî hususlar olmadığı için, halk ona gönüllü ve hevesli olarak veya mecbur bir şekilde yönelemez. Daha açıkçası halkı buna zorla sevk etmek icabeder. Ya hükümdar, asasiyle kahr ve cebir yoluyla onları buna sevkeder veya mülk ve hanedanlıktan başka kimsenin altından kalkamayacağı çok miktarda ecir ve sevapla, (ücret ve karşılıkla) buna teşvik edilirler. Şu halde şehirlerin inşa edilmesi ve kasabaların kurulması için mülkün, (hanedanlığın) ve devletin mevcudiyeti şarttır.” (Haldun, 2018: 629-630).

Benzer olarak İbn Haldun şehirlerdeki ekonominin gelişmesinin kaynağını da devlet olarak belirler. Kurduğu şehirlere çektiği büyük insan topluluklarıyla oldukça

fazla sayıda işgücünü üretime sokan devlet, bu işgücünün daha verimli hale gelmesini de sağlar. İbn Haldun’a göre devlet, harcamalar yoluyla toplumsal hayattaki en büyük harcama gücünü meydana getirir. Bu bağlamda üretimin ve dolayısıyla iktisadî hayatın gelişmesinde yönlendirici/teşvik edici olarak devlet önemli bir yer kaplar. Böylece devlet görevlilerinin yöneldiği ve harcamaların böylece kanalize edildiği malların üretimi bağlamındaki zanaatlar daha kolay gelişebilir (Kozak, 1999: 244). Bu malların üretimi, satılması, değiş-tokuşu ve dolayısıyla ticaret de şehirlerde gelişir. Diğer bir deyişle şehirleri ticaretin ve sanayinin merkezi haline getiren, onları geliştiren ve mükemmelleştiren bir yönüyle devlettir (Arslan, 2009: 111).

Şehrin büyük yapıları olan camiler, kervansaraylar, saraylar, görkemli yapılar devlet sahibi ve yakınındakiler tarafından yaptırılırlar. Sanatçılar, bilim adamları, hadarî umranda ortaya çıkma imkânı bulurlar ve devlet sahibi ve yakınındakiler tarafından himaye edilirler. Bir diğer deyişle devlet, şehrin içindeki her türlü faaliyetin hem varlık, hem de gelişim şartıdır (Arslan, 2009: 111). Diğer taraftan ise şehirler onu kuran ya da fetheden kişileri yansıtır (Mahdi, 1957: 211).

“Şehirler, mülkün ikinci dereceden ürünleridir, dolayısı ile ondan sonra gelirler.” Çünkü “bina inşa etmek ve şehir kurmak, refah ve rahatın icabı olan hadarî temayüllerdendir. Bu işe bedevîlikten ve onun gösterdiği hususiyet ve temayüllerden sonra gelinir.” (Haldun, 2018: 629).

Yerleşik kültür ya da şehir kültürü, medeniyetle özdeşir. Bir medeniyet ise zanaat ve bilimsel başarılarla karakterize edilir (Ahmad, 2003: 32). Bu bağlamda İbn Haldun’un şehir teorisinin medeniyet düzlemine bakılacak olursa, şehirler bir medeniyetin ulaştığı başarı seviyesinin en net göstergeleridir ki İbn Haldun, şehirlerin kuruluşunun önemini ve bunların medeniyetin farklı perspektifini gösterdiklerinin farkındadır (Ahmad, Ahmad, ve Abdullah, 2016: 316). İbn Haldun’un şehir teorisi medeniyet, mülk ve hanedanlık üçgeninin kesişim noktasında ele alınmalıdır. Çünkü medeniyet, çöl yaşamından yerleşik kültüre geçişin doğal bir sonucudur. Yani medeniyetin büyümesi ve zenginleşmesi her zaman insanlar arasındaki iş birliğinin, üretkenliğin, iş bölüşümünün artmasıyla denklik halindedir (Omer, 2011).

Medeniyetin ilk aşaması kalabalık halkları bir araya getiren şehir hayatıdır. Batı dillerinde civilis/zation kelimesi, “civitas”tan türemiştir ve uygarlığı ifade etmektedir. Aynı zihinsel bakış açısı Arapçada da vardır. “Medeniyet” kelimesine medîne (şehir) can vermiştir. Dolayısıyla insanlık tarihinin iki büyük kitlesi uygarlığı kentsel bir olgu

olarak görmüştür (Kılıçbay, 1993: 12). İbn Haldun'un da aynı doğrultuda düşündüğü tespit edilebilir. Ona göre bedevîlerin yaşadıkları alanlardaki üretim artışı, yeni ihtiyaçlar doğması ve üretimdeki artışın pazarlanması ihtiyacını ortaya çıkarır. Dolayısıyla yerleşik hayat geliştikçe hadârî umranın mekânı olan şehirler de gelişir; medeniyet, kültür, ilim, irfan yuvası haline gelirler. İbn Haldun'a göre bu süreç son değil, bir tür devrimin başlangıcıdır (Ateş ve Utkan, 2017: 224).

İbn Haldun'un "umran" kavramını "medeniyet" kavramıyla ilişkili hatta doğrudan medeniyet olarak ele alan düşünürlerden Amri'ye göre yerleşilmiş bir alan, kültür, ülkenin zenginliği, nüfusu ve en nihayetinde gelecek olan medeniyet birbirleriyle ilişki içerisinde. Medeniyet için gerekli olan tüm parçaların "umran" kavramına içkin olduğunu belirten Amri "mâmur" ve "îtimâr" kelimelerine vurgu yapmaktadır (2008: 354). Bu bağlamda İbn Haldun medeniyet kavramını, evrimsel ve çizgisel olan modern kullanımın aksine döngüsel olarak ele almıştır. Ona göre toplumlar döngüsel bir şekilde dâima bir aşamadan diğerine geçer (Ahmad, Ahmad, ve Abdullah, 2016: 316). Bu yüzden de hiçbir toplum gelişmenin nihâî noktasını temsil etmez ve bu gücü de sürekli olarak elinde bulunduramaz. Hattâ bir bakış açısına göre İbn Haldun için medenî olmayan bir toplum yoktur. Bedevîlerin de hadârîlerin de kendilerine has medeniyetleri vardır. Sadece bulundukları seviyede sürekli kalmazlar (Şentürk, 2013: 17).

İbn Haldun düşüncesi, dinamik ve döngüsel süreçleri ön plana çıkaran ve bu süreçler üzerine bina edilmiş bir düşüncedir. O tarihi, medeniyet ve barbarlık arasında, kabileler ve şehirler arasında gerçekleşen döngüsel bir mücadele alanı olarak ele alır (Spickard, 2001: 105). Medeniyet, İbn Haldun için, toplumun dinamik olarak transformasyonudur. Basitten karmaşığa, göçebelikten yerleşikliğe, bedevîlikten hadârîliğe ve kırsaldan şehre geçiş bunu yansıtır. Sonuçta bu dönüşüm, nihayetinde şehir hayatı ve kültürünün yerleşimi, yeni şehirlerin oluşumuyla birlikte yeni yerleşim alanlarının kurulması ile sonuçlanır (Ahmad vd., 2016: 300).

Mukaddime'nin dördüncü ana bölümünde İbn Haldun kasabaları, şehirleri ve benzeri yerleşimleri inceler ve bu umranları 22 alt bölümde detaylandırır (el-Husrî, 2001: 388-389). Söz konusu bölümde şehir ve şehircilik ile ilgili konu başlıkları şunlardır:

1. Hanedanlıkların kasaba ve şehirlerden daha önce olduğuna, ikinci sırada ortaya çıkan şehirlerin mülkten doğduğuna dâir,

2. Mülk şehirlere inmeyi gerektirir,
3. Büyük şehirler ve muazzam anıtları ancak çok (büyük, güçlü) mülk inşâ edebilir,
4. Gerçekten ulu olan anıtları bir tek hânedanlık (iktidar, sultan) tek başına inşâ edemez,
5. Şehirlerde göz önünde tutulması gereken, ihmâl edilmesi halinde ortaya çıkan hususlar,
6. Dünyadaki ulu binâlar ve ibadethaneler,
7. İfrikiyye ve Mağrib'te şehir ve kasabaların az oluşuna dâir,
8. Müslüman milletlerdeki yapı ve tesislerin (iş yerleri, mesâni) onların güçlerine ve daha evvelki hanedanlıklara oranla az olduğuna dâir,
9. Araplar tarafından kurulan binalardan çok azı dışında kalanların hızla harab olduğuna dâir,
10. Şehirlerde baş gösteren harâbiyet,
11. Halkın gelirlerinin çok, pazarların hareketli olması açısından şehir ve kasabaların birbirine üstün olmaları, buralardaki umranın çok veya az gelişmiş olmasına bağlı olduğu,
12. Şehirlerdeki fiyatlar,
13. Bedevîlerin, umranca gelişmiş şehirlerde oturmakta güçlük çektiklerine dâir,
14. Refah ve fakirlik itibarıyla bölgelerdeki farklı hallerin şehirlerdeki gibi olduğuna dâir,
15. Şehirlerde akarların ve çiftliklerin (malikânelerin) birikimi, bunun faydaları ve gelirleri,
16. Şehirlerdeki sermâye sahiplerinin (siyâsî) makama ve savunmaya olan ihtiyaçları,
17. Şehirlerdeki hadârîliğin (kültürün) hanedanlıklar tarafından oluşturulmuş olduğuna ve hanedanlığın köklü (eski, sağlam, güçlü) ve devamlı oluşuna bağlı olarak kökleştigiine dâir,
18. Hadârîliğin umranın gayesi ve ömrünün sonu olduğuna, onun bozuluşunu ilan ettiğine dâir,
19. Mülkün başkenti olan şehirlerin hânedanlığın yıkılması ve harâb olmasıyla harâb olduğuna dâir,
20. Bazı şehirlerde özellikle bazı sanatların bulunduğu, bunların diğer diğer şehirlerde bulunmadığına dâir,

21. Şehirlerde asabiye'nin mevcudiyetine, bu asabiye sahiplerinin birbirine galebe çalmalarına dâir,
22. Şehirlerdeki halkların lehçeleri.

İbn Haldun yukarıda sayılan başlıklarda kasabaların ve şehirlerin farklı veçhelerini incelemekle birlikte bunların kabileler ve hanedanlıklarla olan ilişkilerini de incelemektedir. Şehirlerin kurulmasına değinirken, bir başka başlıkta var olan şehirlerin nasıl geliştiğine değinmektedir. Başka bir taraftan ise bunların çöküşünü araştırmakta ve ortaya koymaktadır. Bunlara sebep olan ekonomik ve siyâsî özellikleri de gösteren İbn Haldun bu şehirlerdeki halkların lehçelerine kadar inceleyerek kapsamlı bir analiz sunmuştur (el-Husrî, 2001: 388-389).

2.2.2. Mukaddime’de Şehirlerin Oluşumu

Bedevî umrandan hadârî umrana geçiş şehir mekânında meydana gelir. Aslında ekonomik, sosyal, siyâsî ve kültürel anlamda devletin “kalesi” olması sebebiyle şehir ruhunun *Mukaddime*’nin geneline sirâyet ettiğini ifade etmek gerekir (Ateş ve Utkan, 2017: 224). İbn Haldun’un, şehirlerin kurulması ve gelişmeleri sürecinde etkili olan pek çok faktöre değinmesinin yanı sıra şehirlerin sosyal boyutlarına daha fazla önem verdiği, hattâ şehri sosyal bir olay olarak ele aldığı söylenebilir (Baali, 1988).

İbn Haldun, refaha ulaşan toplulukların yerleşmek için bir yerde karar kıldıklarından ve burayı yuva haline getirerek şehri kurduklarından bahseder:

“...şehirler, refah ve onun vasıtalarından matlup olan (istenen) gayenin hâsıl olması durumunda, milletlerin karar kılmak için edinmiş oldukları ikâmet yerleridir. Bu duruma gelen milletler rahatı ve sükûnu tercih eder ve yerleşmek için ev edinme cihetine yönelirler.” (Haldun, 2018: 635).

Bu bağlamda şehirlerin varoluş amacı güvenli, huzurlu ve istikrarlı bir hayatı güvence altına almaktır (Ateş ve Utkan, 2017: 223). İbn Haldun’a göre iki sebepten dolayı zorunlu olarak şehir kurulur:

- a) Umranlarını tekml etmek, ağırlıklarını indirmek (ve istirahat etmek) için,
- b) Kendi tâife ve kabilelerinden olup da (badiyede kalan ve) onlara karşı (baskın düzenleyip) izzet kazanmak ve itaattan imtina etmek isteyenlerin başlarını ezmek (ve heveslerini kursaklarında bırakmak) için.” (Haldun, 2018: 631).

Şehirlerin kurulması için mülkün varlığını zorunlu olarak addeden İbn Haldun, devletin kurulmasından sonra “Mülk, şehirlere inmeye ve yerleşmeye sevk eder” (Haldun, 2018: 631) der. Ona göre bunun da iki sebebi vardır:

“Birincisi: Mülk rahata, sükûna, ağırlıkları indirmeye (ve istirahatata), bâdiyede eksik olan umranla ilgili hususları ikmale davet eder.

İkincisi: Rakiplerden ve hasımlardan mülke gelmesi muhtemel olan hücumlara karşı onu savunmaktır. Çünkü hanedanlığın civarında bulunan bir şehir, onlarla mücâdeleye girmek, kendilerine başkaldırmak ve gönül verdikleri bahis konusu mülkü ellerinden çekip almak maksadı peşinde olan rakiplerine ve düşmanlarına ekseriyâ bir sığınak ve barınak olabilir. Onun için bunlar, o şehir vasıtasıyla kendilerini korur ve (mülk sahibi olan) hânedanlık mensuplarıyla mücâdeleye tutuşur.” (Haldun, 2018: 631).

İbn Haldun bedevîlerin kolaylık ve rahatlık istediklerini, yeteri kadar zenginliğe ve refaha ulaştıklarında ise sâkinlik ve kolaylık için bir yere yerleştiklerini ifade eder (Karataş ve Demirkol, 2016: 14). Yani bir diğer deyişle şehir kavramı, İbn Haldun düşüncesinde bedevî umranda sağlanan artı ürün ile refâha ulaşan halkın lükse yönelmesinin ve güvenlik endişesinin sonucunda ortaya çıkmıştır (Ateş ve Utan, 2017: 223). Yani şehirler ancak oldukça fazla sayıda, iyi örgütlenmiş insanların tükettiklerinden daha fazla sayıda üretmeleri olmadan ortaya çıkmazlar. Bu artı ürünün muhâfazası için çeşitli zanâatlar, uzmanlaşmalar ve meslekler ortaya çıkar (Omer, 2011).

İbn Haldun konaklama yerlerinin kurulmasının hadârîlik eğilimlerinden biri olduğunu vurgulamakta ve bu şehirlerde inşâ edilen binâların tümünün sadece bireylere ait olmadığını, bunlardan bazılarının ortak kullanılan kamu kurumları olduklarını ve şehirlerde yaşayan herkesin bu kurumlardan ve binâlardan yararlandıklarını düşünmektedir (el-Husrî, 2001: 390). Bu binâların yapılabilmesi için oldukça büyük yardımlaşmaya ve gayrete ihtiyaç vardır. Bu sebeple insanlar ya mülk, otorite yoluyla zorlanacaklar, ya da ödül ve ceza yoluyla iknâ edileceklerdir (Omer, 2011). Sadece devletin bu kadar çok sayıda insanı organize edebilecek kadar gücü ve parası vardır ki bunu da işgalcilerden korunmak amacıyla yapar (Mahdi, 1957: 209-210). Her iki durum için de İbn Haldun “şehirlerin oluşumu ve kasabaların kuruluşu için mutlaka hanedanlık ve mülk gereklidir.” (2018: 630) tespitini yapar. Ona göre “Mülk şehirlerde konaklamayı, şehirlere egemen olmayı icab ettirir.” (Haldun, 2018: 631).

2.2.2.1. Devlet

Yukarıda da değinildiği gibi İbn Haldun şehir teorisini devlet üzerinden kurar. Yani şehirlerin kurulabilmesi için devletin varlığını zarûrî olarak addeder. Bedevî umrandan hadârî umrana geçişle kurulan şehirlerin devletin varlığına bağlanmasını sağlayan, yani toplum teorisinden siyaset teorisine geçişi sağlayan kavram “gâliplik” kavramıdır. Bu bağlamda asabiye kavramı da siyâsî bir kavrama dönüşür. Çünkü İbn

Haldun teorisinde liderlik ile hâkimiyetin anlamlarını birleştiren “riyâset” gâliplik ile ön plana çıkmaktadır (Türker, 2016: 127). Devlet tartışması özelinde İbn Haldun siyaset felsefesini tarihsel bir çerçeve içinde ele almıştır. Onun bu doğrultuda verdiği mesaj hem evrensel hem de tarihsel-bağlamsaldır (Öztürk, 2015: 66).

Riyâset kavramı ile mülk kavramlarını birbirlerinden ayıran ve bunlara belirli görevler yükleyen İbn Haldun’a göre riyâsetin temel işlevi, taşkınlık ve saldırı gibi güçlerin kontrol altına alınması ve gerçek birlik haline daha yaklaştıran toplumun belirli amaçlar doğrultusunda yönlendirilmesidir. Kabîle şefi ya da reis kendisine ait olan kudretten değil bedevî hayattaki asabiyeden ortaya çıkmıştır (Ülken ve Fındıkoğlu, 1940: 69-70). Ancak İbn Haldun reis kelimesini “yaptırım gücü bulunmayan yönetici” anlamında kullanmaktadır. Bu bağlamda reisin talepleri olsa bile bunları zorla yaptırma gücü bulunmamaktadır (Türker, 2016: 127). Riyâset daha ziyade genel rızaya dayalı bir liderlik türüdür. Bu durumda gâliplikle birlikte hâkimiyet gücü bulursa dahî bu eksik bir hâkimiyet gücüdür. Ancak ne olursa olsun tüm politik rejimler ve formasyonları için dayanışma/asabiye ve hükümdarlık gereklidir (Mahdi, 1957: 198)

Mülk ise riyâsete zor kullanarak taleplerini gerçekleştirme gücü eklenmesiyle ortaya çıkar. Dolayısıyla mülk riyasetin bütün özelliklerini taşımakla birlikte, “isteklerini zor kullanarak yaptırma” gücü ile birlikte yöneticiliğin daha belirginleşmiş ve özelleşmiş bir türüdür (Türker, 2016: 127). Mülkün varlığı özel, doğal ve insanlar için zorunludur (Rosenthal E. I., 1958: 87). Yani İbn Haldun mülk kelimesini “savunma ihtiyacının tam olarak karşılanabilmesi için insanların birbirlerine karşı taşkınlığını engelleyen, insanlar üzerinde gâliplik, erk ve yaptırım gücü sahibi bir merci” anlamlarına gelecek şekilde kullanmaktadır. Mülkün zorunlu şartı egemen olma halidir. Egemenlik, bir grubun içinde egemen olunanlar ile egemen olanlar arasında farklılaşmayı gerektirir. Böylelikle mülkün olduğu toplulukların her birinde bir farklılaşma, tabakalaşma hali vardır (Arslan, 2009: 108).

Mülk için “zor kullanarak yaptırım gücü” yanında bazı şeyler de gereklidir ki İbn Haldun bunları şöyle sıralar: “Vergiler tahsil etmek, askerî seferler düzenlemek, sınır bölgelerini korumak ve kendi üstünde daha güçlü bir kimsenin olmaması.” (Haldun, 2018). Bu bağlamda bunlardan birisinde eksiklik olması durumunda o mülk gerçek bir mülk değildir, dolayısıyla bu mülkün sahibi olduğunu iddia eden de gerçek bir mâlik (hükümdar) değildir (Arslan, 2009: 108).

İbn Haldun, bütün aşamalarıyla mülk kavramını, bütün aşamalarıyla devlet kavramına tekabül edecek şekilde ifade eder ve mülkü de iki temel üzerine kurar: bunlardan birincisi şevket (yaptırım gücü) ve asabiyedir. Bunun somut göstergesi ordudur. İkincisi ise mülkün ve ordunun ihtiyaçlarını temin için gerekli olan maldır ki bu da “hazine”ye tekabül eder. Bunun için de vergi toplanması zarûrîdir (Türker, 2016: 128). Bir diğer deyişle İbn Haldun mülkün önemli unsurları olarak malî ve askerî unsurları öne çıkarır ki bu da mülk veya devleti hangi temeller üzerine binâ ettiğini gösterir (Arslan, 2009: 109).

İbn Haldun’un mülk teorisinde devlet veya mülk umranın sûreti konumundayken; şehirler, reaya ve diğer unsurlar ise umranın maddesi konumundadır. Bu bir bakıma “umransız mülk veya devlet olmayacağı gibi devletsiz veya mülksüz de umranın olması imkân dâhilinde değildir” anlamına gelir (Türker, 2016: 128). Bu bağlamda İbn Haldun’un devleti bir “güç devleti”dir (power-state). Bu devlette kuvvet kudretin kaynağıdır. Kanunlar, egemen aile ve lideri tarafından belirlenmektedir. Bir diğer deyişle hukuk kudretin kaynağı değil; kudret hakkın ve hukukun kaynağıdır. İbn Haldun anayasal bir devletten ya da sözleşmeye dayalı bir devletten değil, bir güç devletinden bahsetmektedir (Arslan, 2009: 110). Bu bağlamda İbn Haldun için güçlü bir devletin varlığı; büyük şehirlerin kurulması, medeniyetin tekâmül etmesi ya da karmaşık bir sosyo-ekonomik örgütlenme ve uzmanlaşma için de gerekli bir ön koşuldur (Spengler, 1964: 290).

Hadarî umran ile devlet arasındaki ilişkiye de bu pencereden bakan İbn Haldun, hadarî umran ve onda ortaya çıkan her şeyi devletin bir ürünü, eseri olarak görür. Dolayısıyla “devletin kaynağı şehirlileşme değil, tersine şehirlileşmenin kaynağı devlettir.” (Arslan, 2009: 111-112). Bu bağlamda İbn Haldun hadarî umranda devletin gelişimini bazen geçirdiği safhalar “*al-atvâr*”, bazen de devleti elinde tutan ailenin nesilleri açısından ele alır. Mülkün sahibi ailenin nesilleri açısından baktığında, devletin ömrünün bu ailenin bazen üç bazen de dört nesline tekabül ettiğini ve gelişmesi tamamlayıp sona erdiğini söyler. Zaman olarak ise bir devlete ortalama 120-130 yıllık bir ömür biçer (Rosenthal E. I., 1958: 87-88).

Diğer taraftan İbn Haldun bir devletin beş safhadan geçerek oluş ve çözülüş sürecinden geçtiğini anlatır. Bir hükümdarlık ve devlet ona göre sayısı beşi geçmeyecek şekilde belirli devrelerden geçmek zorundadır (Fakhry, 1997: 111). Bu devrelerden ilki

kuruluş “*tavr al-zafar*” devresidir ki bu devrede her türlü direniş bastırılarak hanedanlık veya devlet, onu elinden tutan kişiden veya aileden zorla alınır ve kurulur. Bu devrede asabiye en canlı ve etkin dönemindedir ve toplumsaldır (Ülken ve Fındıkoğlu, 1940: 67). Devleti eline geçirenler, bedevî alışkanlıklarını henüz terk etmemişlerdir. Kanaatkâr ve mütevazı bir hayat tarzını devam ettirmeye çalışmaktadırlar. Grubun lideri ise mülkü eline geçirmiş olsa da kendisini grubun diğer ileri gelenlerinden henüz ayırmamıştır (Rosenthal E. I., 1958: 88). Buradaki lider, kral ya da hükümdar olmaktan ziyada bir tür şeftir (Stowasser, 1984: 186).

İbn Haldun’un “*tavr al-istibdâd*” olarak adlandırdığı ikinci devrede ise lider, mülkü ve onun getirdiklerini sadece kendisi için isteyerek otoritesini kurmaya yönelmiştir. Hâkimiyeti önce kendi içinde kurmaya çalışan lider, grubun diğer ileri gelenlerini etrafından uzaklaştırarak gücünü sağlamlaştırmaya yönelir (Hülagu, 1999: 90). Onların yerine itaatkâr ve kendisine bağlı “Mevla”ları getirir. Bir diğer deyişle sebep asabiyesi, nesep asabiyesini bu devrede yenmiştir (Ülken ve Fındıkoğlu, 1940: 67). Grup/kabile içinde aynı asabiye mensup olduğu grubun diğer ileri gelenlerine bu şekilde davranması, onları boyunduruğu altına alarak ezmeye çalışması ise grup/kabile içindeki asabiye’nin çözülmeye başlamasına sebep olur (Arslan, 2009: 112).

Üçüncü devre ise “*tavr al-farağ*” olarak adlandırılan ve mülkün getirilerinin toplandığı “rahatlık çağı”dır. Mal, servet, şan, şöhrat vs. ise bunun getirileridir. İbn Haldun bu devreyi devletin en mükemmel olduğu devre olarak tanımlar (Ülken ve Fındıkoğlu, 1940: 67). Hükümdar daha önceki iki devrede, hem kendi grubu üzerinde hem de başkaları üzerindeki hâkimiyetini tam olarak kurmuş, içten ve dıştan gelecek tehlikelerden emin bir haldedir. Bu devrede egemenin, ülkenin her yerinde emirlerini yerine getiren ve iyi işleyen bir sivil bürokrasisi, ücretlerini zamanında alan, tam teçhizatlı bir ordusu, iyi çalışan bir mali düzeni vardır (Arslan, 2009: 113). Gayet düzenli toplanan vergilerle bu devrede köşkler, büyük binalar, kaleler yaptırılır ve hükümdar etrafındakilere karşı oldukça cömert davranışlar sergiler (Qadir, 1941: 122). “İstibdat” devrelerinin sonuncusu olan bu devre ile devlet en mükemmel haline ulaşmıştır (Hülagu, 1999: 91).

Dördüncü devre ise “*tavr al-kunû va’l-musâlama*” olarak adlandırılan bir “taklit” devresidir (Arslan, 2009: 113). Bu devrede devlet sahibi huzur ve barış içinde yaşamak ister, atalarının kendisine bıraktıkları ile yetinir ve en doğru yolun onları taklit

etmekten geçtiğini düşünür (Fakhry, 1997: 111). Kendisine benzeyen hükümdarlarla iyi ilişkiler içinde olur; rahat ve huzurlu bir hayat peşinde koşar. Bu devrede lüks ve konfor bir alışkanlık haline gelmiştir. Yönetenler ve yönetilenler hükümlerinin sonsuza kadar süreceğini düşünür (Stowasser, 1984: 187). Bu devrede asabiye artık dinamik bir güç olmaktan çıkmıştır (Qadir, 1941: 122) ve bu devrenin sonlarına doğru sınırlarda bulunan beylikler devlete isyan etmeye başlarlar. Bağımsızlık için mücadeleye başlayan bu beylikler içinde taze asabiye sahibi liderlikler ortaya çıkar (Ülken ve Fındıkoğlu, 1940: 67-68).

İsraf ve saçıp savurma devresi olan beşinci devre “*tavr al-isrâf va'l-tabzîr*” olarak adlandırılır (Arslan, 2009: 113). Etrafindakilere müsrifçe bağışlarda bulunan hükümdar atalarının birikimini kendi zevkleri uğruna saçıp savurur. Ayrıca liyakatli olmayan kişileri devlet makamlarına getirir. Korunma noktasında da askerlerini gerektiği gibi kontrol edemez. Bir noktadan sonra onların ücretlerini de ödeyemez hale gelir. Atalarının kurduğu ve yükselttiği devleti yıkılma sürecine sokar (Fakhry, 1997: 111). Bu devrede devletteki kısmî de olsa olan büyüme kaçınılmaz bir zayıflama dönemine girer. Bu durum yönetimdeki hükümdarın çökmesiyle de son bulur ki bu durum hanedanlığın üç ya da dört kuşağı içinde gerçekleşir. Son süreç ekonominin kötüleşmesinin eşlik ettiği, yine ekonomideki maişet yollarının kompleksliğinin azaldığı ve tekrar ilkel hale geri döndüğü devredir (Spengler, 1964: 290).

Devlet bu süreçlerden geçerken şehir hayatının bazı aşamalarında da buna paralel bazı süreçlerden geçildiği görülür.

2.2.2.2. Ekonomi

Hadârî umranı belirleyen en önemli ekonomik gösterge ve uğraşlar ticaret, ince sanatlar, zanaatlar ve benzerleridir. Tarım ise İbn Haldun’a göre “bir bedevî umran san’atıdır, hadârî umran onu bilemez.” (Haldun, 2018). Diğer taraftan zanaatlar da demircilik, fırıncılık, marangozluk hariç genel olarak hadârî umranda bulunur. Kaldı ki bu zanaatlar hadârî umrandakilerle karşılaştırıldığında hem sayıca çok azdırlar hem de oldukça ilkel seviyededirler. Hadârî umranda ayrıca mimarlık, kuyumculuk, hattatlık gibi oldukça ince zanâatlar ve güzel sanatlar da bulunur (Arslan, 2009: 113-114).

Hadârî umranın gelişmesine paralel olarak insanların daha önce ihtiyaç olarak hissetmedikleri yeni bazı ihtiyaçlar ortaya çıkar ve dolayısıyla bunların karşılanması

için de yeni uğraşlar ortaya çıkar. Hadârî umrandaki imkânlardan, istikrardan ve güvenlikten yararlanmak isteyen insanlar da şehirlere göç eder ki bu da iş arzını arttırır. İş arzının artmasıyla uzmanlaşma, iş bölüşümü, verimlilik ve dolayısıyla üretim de artar ki bu da kişi başı düşen geliri arttırır (Spengler, 1964: 290). Üretim artışının hadarî umranda yaşayan insanların ihtiyacından fazla olmasıyla birlikte ticaret ortaya çıkar. İhtiyaç fazlası olan bu ürünlerin başka toplumlarla para veya mal karşılığında değiş-tokuş edilmesi ve bunu sadece bir grubun yapmasıyla toplumda tüccarlar zümresi ortaya çıkar. Dolayısıyla ticaret hadarî umranda ortaya çıkan bir geçim yoludur (Arslan, 2009: 114).

Tüm bu geçim yollarının çeşitlenmesi yanında, şehirlerin büyümesine paralel olarak artan ekonomik eşitsizliklere de dikkat çeken İbn Haldun şehirlerin büyümesinin toprak ve kaynakların tüketilmesine sebep olmasının yanı sıra ekonomik olarak eşitsizliklere de yol açtığını söyler. Şehirde bazı grupların şehrin zenginliklerinden yararlanırken, bazı grupların da bundan olumsuz etkilendiklerini ve avantajlarından yararlanamadıklarını ifade eder. Bu iki unsur şüphesiz ki şehrin sosyal organizasyonunda uçurum oluşturur ve dolayısıyla insanların davranışlarında, tutumunda ve değerlerinde bozulmalara yol açar (Ahmad vd., 2016: 325).

İbn Haldun'un devletlerin yükselişi ve düşüşü teorisinde ekonominin önemi büyüktür. Devletlerin düşüşünde etkili olan faktörler İbn Haldun'a göre yalnızca asabiye bağlarının da kaybını içeren sosyo-psikolojik olaylar bütünü değildir (Alatas, 2014: 106-107). Bu bağlamda ekonominin politikadaki yeri ve önemine dikkat çeken ilk Ortaçağ düşünürü olan İbn Haldun'un devlet halinde örgütlenmiş herhangi bir toplumda ekonominin yerine önem atfetmesi dikkate şâyandır (Rosenthal E. I., 1958: 90).

“Ülkeyi mâmur hâle getirmenin en kuvvetli sebebi, memleketi îmar etmek için çalışan müteşebbislerin (müstahsillerin ve mu'tamirlerin) üzerine tarh edilen vergilerin miktârını imkân ölçüsünde azaltmaktır, insanlar bu yoldan ülkeyi imâr için hevesli olarak faaliyet gösterir. Çünkü bundan hâsıl olacak faydaların kendilerine doğru bol bol akacağından emin bulunmaktadır.” (Haldun, 2018: 540).

Bu ifadeler İbn Haldun'un dengeli bir bütçenin politik düzen ve istikrar için önemine vurgu yaptığını gösterir. Ekonomik ve politik gelişmenin el ele gittiğinden bahseden İbn Haldun için ekonominin politikadaki yeri oldukça önemlidir (Rosenthal E. I., 1958: 91). Şehirlerde ve özellikle de başkentte, “Devlet vergileri kültüre dönüştürür” (Bourdieu, 2016: 229). Vergilerin karşılığında ise devlet şehirde yaşayanlara barış ve

güvenlik sağlamanın yanı sıra aynı zamanda lüks ve kültür sağlamakla da yükümlüdür (Bozarslan, 2016: 96).

İbn Haldun'a göre hükümdarlığın dolayısıyla şehirlerin politik olarak düşüş döngüsüyle ekonomik düşüş döngüsü arasında güçlü bir bağ vardır. Hükümdarlığın ilk aşamalarında, vergiler gelirleri nispeten daha az vergi tarhları üzerinden alınırken; hükümdarlığın sonlarına doğru ise dînî kanunların gerektirdiği vergiler daha sınırlı olduğundan dolayı hükümdar, kendisinden önceki atalarının sürdürdüğü hayat tarzının devamı için daha fazla vergiler koymaya başlar. Bu vergi artışının devamlı olabilmesi için de daha fazla görevler belirler. Vergi tarhlarının artık karşılanması imkânsız bir noktaya gelindiğinde ise ekonomik olarak üretken olan aktiviteler durur. Vergi gelirleri de haliyle düşmeye başlar. Hükümdarlığın artık dizginlenemez zamanlarında, insanlar zorlandıkları işlerin yaptırılmasıyla, hukukun gereklerinin yerine getirilmemesiyle ya da mallarının müsâdere edilmesi sebebiyle öfke içindedirler (Alatas, 2014: 108-109).

2.2.2.3. Yönetim

İbn Haldun'a göre hadârî umran, idari bakımdan bedevî umranda görülmeyen yeni bazı kurumları ortaya çıkarır. En başta ise güçlü bir bürokratlar sınıfı ortaya çıkar. Devlet ve şehirdeki ekonomik hayat asabiye bağlarının çözülmesine sebep olur. Hükümdar daha önce kan bağıyla bağlı olduğu yardımcılarını kendinden uzaklaştırır ve onların yerine bilgili ve deneyimli olduğunu düşündüğü bürokratları geçirir. Bu bağlamda şehirde, yöneticiler, bürokrasi, sanatçılar ve tüccarlar, kan bağı yerine ekonomik ve politik çıkarlarına göre gruplar oluşturur (Mahdi, 1957: 213).

Devletin otoritesinin temsili ve uygulayıcısı olarak onun olduğu her yerde vergi toplayıcıları, polisler, vezirler, yargıçlar, kumandanlar, mabeynciler, askerler, resmî yazıcılar, yani askerî ve sivil her tür devlet görevlisinden (al-sayf va'l-kalam) oluşan bir bürokrasi ortaya çıkar (Arslan, 2009: 114). Devletin güçlü olduğu böylesi bir zamanda kuralları sağlamdır ve bu dönemde etkin bürokrasi geliştirir. Yine aynı dönemde devlet ekonomik aktiviteyi geliştirecek yasalar ortaya koyar, lüks ürünlere yönelik talep oluşturur, kamu işlerindeki büyük yatırımlar ve harcamalar için özel alanlar oluşturur ve sivil ekonominin gelişmesini özendirme eğilimindedir (Mahdi, 1957: 217).

Halkın askerî bakımdan korunması için görevi sadece bu olan paralı askerlerden ve komutanlardan oluşan bir ordu görevlendirilir. Buna ek olarak şehir çevresi ve

dışında yaşayan ve savaşçı özelliklere sahip kabilelerden de tımar (toprak bağışı) karşılığında yararlanılır. Ayrıca bedevî umranda bulunmayan- hendekler kazılması, şehrin etrafına kaleler, surlar inşa edilmesi gibi- bazı savunma tedbirlerine de başvurulur (Arslan, 2009: 114-115).

2.2.2.4. Sosyo-Kültürel Hayat

Bedevî umranda rastlanması imkânsız olan bazı kültürel faaliyetler hadârî umranda ortaya çıkar ki bunların en başında bilimsel faaliyetler gelir. Benzer şekilde insanlar kültürel-ahlâkî bakımdan hadârî umranda, bedevî umranda olmayan bazı alışkanlıklar edinirler. Bedevî umranda iken her zorluğa göğüs geren sert, dayanıklı insan, rahatı ve hadârî umranda sükûneti arayan, yumuşak, dayanıksız ve korkak insan haline gelir (Alatas, 2014: 102). Hadârî umranda yaşayan insan savaş yerine barışı, hareket yerine sükûneti arayan insandır ki, bu onların bedenlerinde dahi kendini gösterir: şehir insanı daha az hareketli, daha yağlı ve daha şişman olurlar (Arslan, 2009: 115).

Görüldüğü üzere hadârî umran lüks, konfor, bolluk, zenginlik, rahatlık umranıdır. Özellikle devletin *tavr al-farağ* ve *tavr al-kunû va'l-musâlama* aşamalarında yani üçüncü ve dördüncü aşamalarda bu durum kendini net olarak gösterir. Bu aşamalar insanın insan olarak içinde taşıdığı bütün potansiyellerini bu devrede yoğun bir biçimde ortaya çıkararak doyurabildiğini gördüğü dönemlerdir (Arslan, 2009: 115).

İktisâdî alanda gelişen şehirler İbn Haldun'a göre maddî ve mânevî kültürün de gelişmesini sağlayacak imkânlarla sahiptir. Şehirlerdeki hadârî umranın gelişmesine ve buralardaki istikrara bağlı olarak kültür ve sanat kökleşir. Bu bağlamda iş imkânlarının ve zanâat dallarının çoğalması ile birlikte refah ve zenginliğin artması beraberinde gelir. Bu da ilim ve sanatların çoğalmasını ve dolayısıyla da düşüncenin gelişmesini sağlayacaktır. Emek sonucunda elde edilen kazancın zarûretin sağlanmasından fazla olduğu yerlerde, geriye kalan kazanç, bilim ve sanat için kullanılacaktır. Ki böylelikle emeğin üretilmesi sadece ekonomik olarak gelişmeyi değil, hadârî umranın gelişmesini de sağlar. Görüldüğü üzere İbn Haldun toplumsal üretimin temeline emeği koyar ve hatta kültürel gelişmeleri de emeğe bağlar. Emek üretiminin kültürel bir artışa yol açacağını söyleyen İbn Haldun bunun ancak ve ancak hadârî umranın mekânı olan şehirlerde meydana geleceğini ifade eder (Ateş ve Utkan, 2017: 226).

Bireyler ve aileler de yapısal olarak bedevî umrandan daha farklılaşmıştır. Daha bireysel ve izole olan ilişkiler ağı meydana gelir. Kan bağı ilişkilerin odak noktası değildir. Bedevî umrandan farklı olarak farklılaştırılmış mal ve hizmetler talep edilir ve bu doğrultuda tüccarlar ve sanatçılar grubu oluşur (Mahdi, 1957: 213-214).

Tüm bunlarla birlikte hadârî umranın bu özellikleri devletin geçirdiği aşamalarda olduğu gibi ilelebet devam etmeyecek, bir süre sonra duraklama, çözülme ve çökme aşamalarına geçecektir. Bu tüm uygarlıkları ve hadârî umranı bekleyen kaçınılmaz son, İbn Haldun’a göre, “tarihin acımasız yazgısıdır” (Arslan, 2009: 115).

2.2.3. Şehirlerin Gerilemesi ve Yıkılması

İbn Haldun’un uygarlığın çöküşü teorisinde ağırlıklı olan ve dikkat çeken önemli bir husus, uygarlığa gelen dıştan faktörlerden ziyade içten faktörlerin çöküşte olan etkisidir. Diğer bir deyişle İbn Haldun bir şehir uygarlığının yıkılmasını dışarıdan gelen etkilerden ziyade ve daha önce içeriden etkili olan olumsuzluklar yüzünden zayıflaması ve dolayısıyla çözülmesine bağlamaktadır. İbn Haldun her uygarlığın dışarıdan yapılan bir saldırı ile yıkıldığını ifade etse de; ona göre bunun öncesinde uygarlığın içsel olarak zayıflaması, çözülmesi ve dışarıdan gelen saldırılara karşı koyamayacak hale gelmesi bulunmaktadır. Yani bir uygarlık dışarıdan gelen saldırı sonucu değil, dışarıdan gelen saldırıya karşı koyamayacak denli içeride zayıfladığı ve çözüldüğü için yıkılır (Arslan, 2009: 116).

Şehrin fiziksel olarak genişlemesi, nüfus olarak artması; kurumların, zenginliğin ve lüksün artması belirli alışkanlıkların yerleşmesine sebep olur ki, bu alışkanlıklar da, şehrin çözülmesi ve en nihayetinde düşmesine sebep olacaktır. Şehirde yaşayanlar zamanla lükse alışır. Daha önceden ihtiyaç olarak görmedikleri mal, mülk onlar için vazgeçilmez bir ihtiyaç nesnesi haline gelir. Lüks mallar, artan taleplere ve vergilere bağlı olarak fiyatları yükselse dahî tüketilmeye devam ederler. Ta ki bunların ücretleri karşılanamayacak hâle gelene kadar. Bu yüzden İbn Haldun insanların alışkanlıklarının kölesi olduklarını vurgular. Zenginler fakirleşir, bu tür mallara olan talep azalır, ücretler, kâr ve üretim düşer (Mahdi, 1957: 214).

Şehirdeki üretimin azaldığı bu duruma paralel olarak hadârîler fiziksel güçlerini ve ahlâkî değerlerini de kaybetmişlerdir. Güvenlik için şehrin surlarına ve paralı askerlere güvenir hale gelmişlerdir. Silah kullanmayı unutmuşlardır. Bu yüzden de

devlet adaletsiz bir hale geldiğinde ya da bedevîlerin saldırılarına maruz kaldığında korunmasızdırlar. Şehri kurduklarında ya da fethettiklerinde sahip oldukları cesâret ve dayanıklılık gibi özelliklerini kaybetmişlerdir. Fiziksel, ahlâkî ve dînî karakterlerini kaybetmişlerdir ki bu da onları çözülmeye götürür (Mahdi, 1957: 215).

Hadârî umranın çözülmesiyle buradaki uygarlık da çözülür. Ancak şu belirtilmelidir ki İbn Haldun farklı uygarlıkların birbirlerini hazırlaması ve ileriye götürmesi düşüncesine yabancıdır. Ona göre bir uygarlık belli bir süre devam ettikten sonra çözülme ve çöküş aşamalarına girmektedir (Stowasser, 1984: 188). Roma, Yunan uygarlığını, İslam da Sâsânî uygarlığını yıkmıştır ve onların yerine geçmiştir. Birbirlerini takip eden, birbirlerinin hazırlayıcısı ve ilerleticisi konumunda değillerdir. İbn Haldun'un uygarlıkların evrimi ile ilgili düşüncesi Aristoteles'in türlerin evrimi hakkındaki düşüncesine benzer. Aristoteles'e göre türler arasında bir geçiş yoktur ve kendi içlerinde kapalı bir evrimden geçerek maddelerinden formlarına doğru bir hareket halindedirler. Buna benzer şekilde İbn Haldun da uygarlıklar hakkında benzer düşüncelere sahiptir. İbn Haldun düşüncesinde uygarlıklar da birinden diğerine geçişin mümkün olmadığı kapalı bir evrimden geçerek sona gelirler. Mekândan ve zamandan bağımsız olarak her toplumsal grup sıfırdan başlayarak bedevî umranı yaşadıkdan sonra hadârî umrana geçmekte ve bunun en mükemmel seviyesini yaşamakta, daha sonra çözülmekte, çökmekte ve başladığı yere dönerek döngüsünü tamamlamaktadır (Arslan, 2009: 117). Dolayısıyla eğer hadârî umranın mekânı olan şehri besleyecek kaynak yoksa devletin çökmesiyle birlikte şehirler de yok olurlar. İbn Haldun'a göre:

“... kurulan şehrin çevresinde, oradaki umranı besleyecek ve ayakta tutacak bir madde ve gelir yoktur, orada oturanların civardan gelenlerden temin edecekleri bir menfaat kalmamıştır. Bu takdirde hanedanlığın yıkılması, o şehri muhafaza eden çitin (ve duvarın) da yarılması demek olur. Artık şehri koruma hali sona ermiştir. Oradaki umran peyder pey eksilir, nihayet orada ikamet edenler dağılır, şehir de harap olur. Nitekim doğuda, Mısır'da (Fustat'da) Bağdat'da ve Kûfe'de, Mağrip'te ise Kayravan, Mehdiye, Benu Hammad kalesinde ve benzeri yerlerde vâki olan durum budur.” (2018: 630).

3. UMRAN BİLİMİNDE ŞEHİRLEŞME OLGUSU

İbn Haldun'a göre kolaylık, refah ve rahatlık amaçlayan bedevîler ya şehirlere göç ederler, ya yeni bir şehir kurarlar ya da var olan bir şehri işgal ederek burayı ele geçirirler. Ancak şunu vurgulamak gerekir ki genellikle yeni bir devlet kurmak yeni bir şehir kurmak anlamına da gelir. Tüm bunların yanında İbn Haldun şehirlerin sayısı ile şehirlerde yaşayan nüfusun ve yoğunluğun artmasına vurgu yaptığı gibi şehrin

evrimindeki sosyal boyutlara da vurgu yapar (Baali, 1988: 87). Bu bağlamda şehirleşmeyi, beklenen sosyal bir olay olarak ele alır.

3.1. UMRAN BİLİMİNDE ŞEHİRLEŞMENİN OLUŞUM SÜRECİ

İbn Haldun'a göre bedevî umranda meydana gelen üretim artışı ile yeni ihtiyaçlar ortaya çıkar. Ortaya çıkan ihtiyaçların karşılanması ve artı ürünün pazarlanması ticareti ve şehrin kurulmasını gerektirir. Hadârî umranın mekânı olan şehirler kalabalık halk topluluklarını bir araya getirir. Medeniyetin ilk aşaması olan bu şehirler, yerleşik hayatın gelişmesine paralel olarak ilim, irfan, kültür yuvası haline gelirler. Bu da nihai bir son değil; bir devrimin başlangıcıdır (Ateş ve Utkan, 2017: 224). Çünkü şehirler geliştikçe daha fazla insanı kendisine çeker. Bu bağlantının İbn Haldun *Mukaddime*'sinde şehirleşmenin nüvesi olduğu da söylenebilir. İbn Haldun bu durumu şöyle ifade eder:

“Şehrin umranı büyüyüp nüfusu kalabalıklaştınca, o vakit artan ameller (vasıflı iş gücü) sebebiyle (inşaat) malzemesi çoğalır, sanatkâr (ve ustalar) fazlalaşır. Şehrin umranı nihaî gayesine ulaşınca kadar artış sürüp gider.” (Haldun, 2018: 651).

İbn Haldun'a göre bütün şehirler için genel geçer kurallar vardır. Şehirlerde yaşayan insanların geçmişlerine bakıldığında tarihin bir döneminde bedevî umranda yaşadıkları görülebilir. İbn Haldun'un, *Mukaddime*'de şehirleşmenin şehrin civarında yaşayan insanların belirli bir refah seviyesine ulaştıktan sonra şehre doğru göç etmeleriyle gerçekleştiğini belirttiği söylenebilir. Bu bağlamda belirli bir gelişme sürecini takip eden toplumlarda şehirleşme vuku bulur (Ateş ve Utkan, 2017: 224).

İbn Haldun, şehirlerin farklı büyüklükte olmalarının pek çok sebebi olduğunu söyler ve bunlardan en önemlisini de göç olarak belirler. Ona göre şehre göç edenler genellikle zengin olan kesimdir (Özensel, 2018: 50). Bunun yanında İbn Haldun'a göre bir şehirde, o şehri fetheden kişi ve halefleri yaşıyorsa yani hükümdarlığın başkenti ise, sırf bu sebepten o şehir göç alabilir. Bu husus şehirleşmenin siyasal sebebi olarak da tespit edilebilir. Bunun yanında lüks hayatın cazip gelmesi ve şehrin sağladığı kolaylıklar da bir şehrin göç almasının sebeplerindendir. Ayrıca şehrin büyüklüğünü de belirleyen ekonomik çekimin hadârî umrana doğru olması da göç sebeplerinden bir diğeridir ki bu şehirleşmenin ekonomik sebebini teşkil eder. İbn Haldun bu sebeplere ek olarak insanların güçlü bir devletin himayesine girme isteği olan sosyo-psikolojik sebepleri de şehrin göç alma sebeplerinden biri olarak kabul eder (Baali, 1988: 85).

“Şayet hanedanlığın ömrü uzun, müddeti geniş olursa, orada durmadan yeni iş yerleri (imalathaneler) açılır, çok sayıda ve miktarda geniş binalar yapılır, surların teşkil ettiği daire (ve çarşı ve pazarı tuttuğu saha) büyür ve uzak yerlere kadar yayılır. Böylece şehrin kapladığı alan genişler, bir baştan öbür başa kadar olan mesafe uzar gider, yüzölçümü hadsizce genişler.” (Haldun, 2018: 630).

İbn Haldun’a göre şehirleşme arttıkça şehrin sınırları genişler ve burada yaşayan nüfus çoğalır. Nüfus meselesine ciddi bir önem veren İbn Haldun hanedanlığın serveti ile nüfus arasında sıkı bağlantılar olduğuna da işaret etmiştir (Ülken ve Fındıkoğlu, 1940: 134). Ancak nüfus arttıkça sınırların genişlemesi, bazen yaşamak için elverişli olmayan yerlere doğru olur (Baali, 1988: 85):

“...şehrin kapladığı alan genişler, bir baştan öbür başa kadar olan mesafe uzar gider, yüzölçümü hadsizce genişler. Nitekim Bağdat ve benzeri şehirlerin durumu böyle olmuştur. Hatib (Bağdadî, Bağdat) *Tarih*’inde, Memun zamanında Bağdat’da hamam sayısının altmışbeşbine ulaştığını yazar. Bağdat’ın bitişiğinde ve yakınındaki şehir ve kasabaların sayısı kırktan fazla idi. Umranın gayet fazla olması sebebiyle, tamamı bir surla çevrilebilecek bir şehir değildi.” (Haldun, 2018: 630).

Şehirlerde yaşayan insan sayısının artmasına benzer şekilde şehir nüfusunun azalmasına da değinen İbn Haldun’a göre bunu etkileyen faktörlerden bir tanesi gelirlerin düşmesine paralel olarak gerçekleşen “kötü yönetim”in tebaasına baskı yapmasıdır. Her devletin sonuna yaklaştığında halka ağır vergiler koyduğunu söyleyen İbn Haldun, bu durumun insanları üretimden ve ticaretten geri çektiğine işaret eder ki, bu da kıtlığa sebep olur (Ülken ve Fındıkoğlu, 1940: 165). Bunun yanında şehirde çok fazla insan yaşaması durumunda ortaya çıkan havanın sebep olduğu hastalıklar da şehrin nüfusunun azalmasında etkili olan faktörlerden biridir (Baali, 1988: 85-86).

İbn Haldun’un şehirleşme anlayışının şehirlilik ile kol kola gittiği söylenebilir. Üretim artışı ve artı ürün sayesinde rahata, lükse ulaşmak isteyen ve şehirlere yerleşen bedevîlerin, hadârîleştiği ve onlara has tavır ve davranışlara büründüğü anlaşılmaktadır.

3.2. UMRAN BİLİMİNDE ŞEHİR PLANLAMASI İÇİN DİKKAT EDİLMESİ GEREKEN HUSUSLAR

İbn Haldun’a göre bedevîlerin şehirlere yerleşmeleri iki şekilde olmaktadır: Ya var olan bir şehre yerleşerek yani fetih hareketi ile ya da yeni bir şehir kurarak. Yeni şehirlerin kurulmasında ve planlanmasında bazı hususlara dikkat edilmesi gerektiğini vurgulayan İbn Haldun, bu hususların şehrin devamlılığı, gelecek zararlardan korunması, şehirde yaşayacak insanların hayatlarını kolaylaştırılması ve fayda temini için gerekli olduklarını ifade eder.

İnsanların şehir kurmaktan maksatları olan lüks, rahat ve korumaya ulaşmaları ve bu ihtiyaçlarının tatmini aslında bu şehri kuran kişilerin bilgisine, niyetlerini gerçekleştirebilecek doğru bir yer seçimi öngörüsüne sahip olup olmamasına da bağlıdır (Mahdi, 1957: 211). Bu bağlamda İbn Haldun'a göre yeni bir şehir kurulurken dikkat edilmesi gereken hususlar şunlardır:

3.2.1. Yerleşmenin Coğrafyası

İbn Haldun'a göre doğal çevre bir şehrin kurulmasına hem yardımcı hem de engel olabilir. Bu bağlamda şehri kuran kişiler, doğanın bu yardım ve engellemelerini dikkatli bir şekilde tetkik etmelidirler (Omer, 2011). Şehrin kurulmasında seçilecek olan coğrafyanın bir ön bilgisine vakıf olunursa ve bu seçim belirli ihtiyaçların karşılanması doğrultusunda yapılırsa, kurulan şehir daha uzun süre var olacaktır (Mahdi, 1957: 211).

İbn Haldun'a göre bir şehrin kurulması için seçilen coğrafyanın seçiminde etkili olan hususlardan biri şehirde yaşayacak insanlar için faydalı şeylerin teminini kolaylaştırıcı hususlardır. Bu hususlardan en önemlisi sudur. Bir şehir su kaynağının yanına veya kaynaklara ulaşımın kolay olduğu bir yere kurulmalıdır ki burada yaşayacak olan insanların hayatları kolaylaşsın (Ahmad vd., 2016: 324). İbn Haldun bu konuda şöyle söyler:

“Şehir, bir nehrin üzerinde veya hizasında bol ve tatlı su kaynakları bulunan bir yerde kurulmalı... zira, suyun şehre yakın bir yerde bulunması, orada oturanların, zaruri bir ihtiyaç olan suyu temin etmelerini kolaylaştırır. Suyun mevcut olması, oradaki halka büyük ve umumi faydalar sağlar.” (Haldun, 2018: 636).

Yine yerleşilecek olan coğrafyanın seçiminde etkili olan hususlardan bir diğeri de; hayvanların otlanması için mera, taze çayırın bulunduğu bir alan olması gerektiğidir. Ehlileştirilmiş hayvanlar; insanların beslenmesi, taşımacılık vb. ihtiyaçları için gerekli olduklarından dolayı bu hayvanların ihtiyaçlarına uygun bir yer seçimi de önemlidir. Bu bağlamda iyi otlakların yakınlarında kurulan şehir, yine burada yaşayan insanların hayatını kolaylaştıracaktır (Omer, 2011). İbn Haldun bu durumu da şöyle ifade eder:

“Şehirlerde, göz önünde tutulması gereken faydalardan (merafık, levazım, povid) biri de, otlayarak beslenen hayvanlar için iyi meralar bulunmasıdır. Zira bir yere yerleşen kimse için, dölünden, sütünden ve taşıma gücünden istifade etmek için mutlaka ehlileşmiş (büyük ve küçükbaş) hayvanlara ihtiyaç vardır. Bunlar için de be-hemhal meraya ve otlağa ihtiyaç vardır. Mera yakın yerde ve iyi olursa; halleri itibarıyla onlar için daha faydalı olur. Zira otlağın uzak olması sebebiyle karşılaşılan zorluklar ortadan kalkmış olur.” (Haldun, 2018: 637).

Verimli toprakların etrafında kurulmuş olan şehir, yaşam şartlarına ve ürünlere ulaşımı kolaylaştıracağı için bu yerlerin seçimi önemlidir. Böylelikle mahsulün hasat işlemleri kolaylaşır. Kurulan şehir buralardan uzak olursa, insanlar zahmete girmek zorunda kalacaklardır (Baali, 1988: 87). İbn Haldun bu konuda şunları söylemektedir:

“Şehir kurarken dikkate alınması gereken hususlardan biri de ekim-dikim alanlarıdır (mezra). Zira hububat (ve zirai mahsul) demek, rızık ve gıda demektir. Eğer ekime dikime elverişli tarlalar, şehre yakın olursa, bunların kullanılması ve ürünlerinin elde edilmesi daha kolay olur. (Halk, rızıkını daha rahat ve daha çabuk temin eder).” (Haldun, 2018: 637).

Yerleşilen coğrafyanın seçiminde dikkat edilmesi gereken bir başka husus ise, bu alanın ormanlara yakın olması gerekliliğidir ki ısınma ve yemek pişirme, ev yapımı gibi genel ihtiyaçların karşılanması kolaylaştırılabilir (Ateş ve Utkan, 2017: 224). Yine İbn Haldun bu konuyu şöyle ifade eder:

“Bu konuda dikkate alınması gereken hususlardan bir diğeri de, yakacak ve inşaat malzemesi olarak kullanılacak olan ağaçtır. Şüphe yok ki oduna (ve ormana) olan ihtiyaç umumi ve zaruridir. Zira ısınmak ve aş pişirmek için oduna mutlaka ihtiyaç vardır. (Kerestelik) ağaç da zaruridir. Zira evlerin çatısı ve ağaçtan yapılan diğer bir takım zaruri ihtiyaç malzemesi için keresteye behemehal ihtiyaç duyulur.” (Haldun, 2018: 637).

3.2.2. Koruma/ Korunma

Evler ve barınma yerleri her ne kadar kalmak, konaklamak için yapılsa da mümkün olan tehlikelerden, zararlardan korunmak ve bu zararları önlemek amacı düşünülerek inşa edilmeli ve şehirler de bu bağlamda kurulmalıdır (Chabane, 2008: 342). İbn Haldun’un şehirleri kurarken en fazla dikkat ettiği hususun koruma ve korunma olduğu görülmektedir. Hatta bu, şehrin kurulma amaçlarından biri olarak da belirlenmiştir. Bu yüzden de İbn Haldun şehirleri fiziksel olarak korumaktan, burada yaşayan insanların hastalıklardan korunmasına kadar bu konuyu her yönüyle incelemiştir:

“Şehirleri inşa etmekten maksat, orada karar kılma ve barınma olunca, onlara yönelecek baskınların meydana getireceği zararı defetmek suretiyle orasını korumak, menfaat celbetmek ve onlar için faydalı olan her şeyin teminini kolaylaştırmak hususuna orada riayet etmek zaruri olmuştur.” (Haldun, 2018: 635).

İbn Haldun, zararlardan korunmak için evler ve konaklama yerlerinin etraflarının surlarla çevrilmesi gerektiğini, şehrin de kolaylıkla tırmanılamayacak bir dağın yükseklerine kurulması gerektiğini düşünür. Diğer türlü düşmanlardan korunmak

için bir sığınak olmayacağını düşünen İbn Haldun, böylelikle şehrin çok fazla askere ihtiyacı olmadan surların katkısı olan ek koruma ile savunulabileceğini düşünür (Mahdi, 1957: 210). Ayrıca ona göre şehir, deniz ya da ırmaklarla çevrili olmalı ve şehrin girişi yalnızca köprü ya da kemerli köprülerle sağlanmalıdır. Böylelikle şehre düşmanların saldırması daha zor, onu korumak da coğrafi şartların yardımıyla daha kolay hale gelecektir. İbn Haldun bu durumu ise şöyle ifade eder:

“Şehirleri korumayı ele alalım: bunun için şehirdeki bütün ev ve meskenlerin etrafını surla kuşatmak, göz önünde bulundurulur. Sonra şehrin ulaşılması zor bir yerde kurulması şartına riayet edilir. Böyle bir yer de ya dağ başındaki yüksek ve sarp bir tepe olur veya ağaç ya da taş bir köprüden geçilmedikçe ulaşamayacak bir tarzda çevresi bir deniz veya bir nehir tarafından kuşatılan bir yer olur. Bu suretle böyle bir yeri düşmanın zapt etmesi zorlaşır, buranın koruma ve savunma kudreti kat kat artar.” (Haldun, 2018: 635).

Eğer bir şehir kumsal civarında veya bozkır bir ortamda kurulursa düşmanların gece saldırılarına açık hale gelir. Kumsalda kurulan şehre saldırmak, bir dağda kurulan şehre saldırmaktan daha kolay olduğundan dolayı, bu şehirleri korumak güçleşir. Dağ eteklerine kurulan şehrin ulaşılması ne kadar zor olursa korunması da o denli kolay olacağından dolayı, şehirleri kurarken bu tür yerleri seçmek daha uygun olacaktır (Karataş ve Demirkol, 2016: 15). Bazı durumlarda ise deniz kıyısında olmanın yararlı olduğu haller vücuda gelir:

“Bazı hallerde şehrin denize yakın olmasına da dikkat edilir. Zira şehir ahalisi, muhtaç oldukları uzak ülkelerdeki (başkalarına ait) ihtiyaç maddelerini deniz vasıtasıyla daha kolay temin ederler. Fakat bu husus, birinci derecede önemli (ve zaruri) değildir.” (Haldun, 2018: 637).

Böyle durumlarda ise İbn Haldun bu şehirlerde yaşayan insanların düşman saldırılarından korunmak için yakınlardan yardım isteyebilecekleri, en azından farklı milletlerin bir arada yoğun olarak yaşadıkları bir yer olması gerekliliğine dikkat çeker. Bunun sebebini ise şöyle açıklar:

“Bir şehir deniz üzerinde kurulur, o civarda ve sahada asabiyet sahibi olan kabilelere ait bir umran da bulunmazsa ve şehir dağ başlarında sarp bir yerde de kurulmuş değilse, ani baskınlara hedef olur, denizden donanma ile gelen düşmanın yolu ve işi kolaylaşmış olur, burasını yağma ve talan eder. Zira, buraya bir imdat kuvvetinin gelmeyeceğinden emin bulunmaktadır. Ayrıca rahatı itiyat haline getiren hadariler, mukatele hükmünden çıkmışlar, mücadele kabiliyetlerini yitirmişler, bakıma ve korunmaya muhtaç bir ailenin fertleri haline gelmişlerdir.” (Haldun, 2018: 637-638).

Dağ başında ya da asabiye sahibi kabilelerin yakınlarında kurulmuş olan bir şehre saldırmak isteyen düşmanlar, bu saldırının kolay olmayacağını, bu kabilelerin onlara yardıma gelebileceklerini düşünerek vazgeçerler. Modern uluslararası ilişkilerde

“caydırıcılık” olarak nitelendirilen duruma tekabül eden bu durumun önemi, halkın bütün bunlara ihtiyaç duyup duymamasına göre değişir (Ateş ve Utkan, 2017: 225).

Bir diğer nokta ise hastalıklardan korunmaktır.

“Bahiskonusu himaye hususunda, semavî (tabiî) âfetler nevinden olmak üzere riayet edilmesi gereken şeylerden biri de hastalıklardan selamette kalmak için havanın hoş olmasıdır. (Şehri, hava ve iklim şartlarından gelen tabiî zararlardan da himaye ve muhafaza etmek gerekir). Zira hava durgun ve pis olursa veya bozulmuş sulara veya kokuşmuş gölcüklere veyahut da pis bataklık ve çökekliklere mücavir olursa, yakınlık sebebiyle bu yerlerdeki kokular çabucak şehre sirayet eder. Bunun neticesi olarak da, orada var olan canlılar mutlaka hızlı bir şekilde hastalığa maruz kalır. Bu, müşahade edilen bir husustur.” (Haldun, 2018: 635).

“Kurulurken havasının iyi olması şartına riayet olunmayan (hava kirliliği bulunan) şehirlerde ekseriya hastalıklar çok olur. İfrikiyye’deki Cevid illerinden olan, Mağrip bölgesindeki Kâbis beldesi, böyle bir vaziyette olmakla şöhret yapmıştır. Bu şehrin yerli halkı veya oraya dışarıdan gelenler, pis kokulardan neşet eden hummadan (sıtma) kolay kolay kurtulamazlar.” (Haldun, 2018: 635).

Bu durumun sebebini ise İbn Haldun şu şekilde açıklamaktadır:

“Kokuşmuş cisimlerin ve humma hastalıklarının husule getirdiği bu gibi pis havaların vücuda geliş sebebi, hava durgunluğudur. Şayet bunların arasına rüzgâr (hava cereyanı) girer, bunları dağıtır ve sağa-sola yayarsa, pis koku ve o yüzden canlılara bulaşan hastalık hafifler. Şayet bir beldenin sakinleri çok ve halkının hareketleri fazla olursa, zaruri olarak da havada dalgalanmalar hasıl olacak, durgun havanın arasına giren bir rüzgar meydana gelecek, bu da havanın hareketlenmesine ve dalgalanmasına yardımcı olacaktır. Şayet şehir halkı az olursa, o zaman da havanın hareket etmesine ve dalgalanmasına yardımcı olan bir husus bulunmamış olacak, bu suretle hava sakin ve durgun kalacak, neticede havadaki pis koku artacak ve zararı da çoğalacaktır.” (Haldun, 2018: 636).

3.2.3. Ulaşım

İbn Haldun’a göre şehri kurarken yerleşilen coğrafyanın özellikleri insanların yaşamını kolaylaştırmaya yönelik olmalıdır. Şehri kuran kişi eğer bu coğrafyanın özelliklerini dikkate almazsa ya da sadece sınırlı düşünerek kendi kişisel ihtiyaçlarının temini için bir yer seçimi yaparsa, zorluklarını burada yaşayanlar çekecektir. İbn Haldun’a göre Arapların İslam’ın ilk yıllarında Hicaz’da, Irak’ta ve İfrikiyye’de kurdukları şehirler, bunlara uygun seçilmemiştir. Bunun için de kurdukları şehirler kısa sürede yok olmuşlardır (Haldun, 2018: 637).

Şehir planlaması için bu bağlamda dikkat edilecek hususlardan bir diğeri ise ulaşımıdır. Şehirde yaşayanların ihtiyaç maddelerinin temini, alım-satımı için yapılan ticaret ulaşım yollarına yakınlık ile daha kolay yapılabilir. Bu bağlamda kurulan şehir, bu şehirde yaşayan insanların ihtiyaçlarına göre bazı hallerde denize yakın olması

gerekirken, bazı hallerde de karada ticaret yollarına daha yakın olmalıdır. Bu durumu İbn Haldun şöyle ifade eder:

“Bazı hallerde şehrin denize yakın olmasına da dikkat edilir. Zira şehir ahalisi, muhtaç oldukları uzak ülkelerdeki (başkalarına ait) ihtiyaç maddelerini deniz vasıtasıyla daha kolay temin ederler.” (Haldun, 2018: 637).

İbn Haldun her ne kadar ithalat-ihracat için denize yakın olmanın ekonomik gerekliliğinden bahsetse de bu durumun güvenliği riske atabileceğinin de farkındadır. Ulaşımın kolay sağlanmasının ticareti geliştirmesi ve bu bağlamda denize yakın olma durumu şehirlerin kurulurken dikkate alınması gereken bir faktör olmakla birlikte İbn Haldun güvenliğin de göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgular (Omer, 2011).

Tüm bu hususlara dikkat edildiği takdirde, şehri kuran hanedanlık yıkılsa dahi şehir varlığını sürdürebilir. İbn Haldun’a göre:

“Şehri inşa eden hanedanlığın yıkılmasından sonraki duruma gelince: Ya bu şehrin etrafında ve civarında yer alan dağların (yaylaların ve) ovaların, o şehirdeki umranı sürekli olarak besleyecek ve ayakta tutacak maddesi ve geliri bulunur. Bu takdirde bu madde ve gelir, şehrin varlığını muhafaza etmesini temin eder, bu suretle şehrin ömrü, hanedanlıktan sonra da sürüp gider. Nitekim Mağrip’teki Fas ve Bicaie’de bu durum görüldüğü gibi, doğuda Acem Irak’ında, çevredeki dağlar sebebiyle umranın mevcut olduğu müşahade edilmektedir.” (Haldun, 2018: 630).

Şehrin varlığını sürdürmesinin ikinci ihtimâlini ise İbn Haldun şöyle açıklamaktadır:

“Bazı hallerde bir şehre, o şehri ilk defa kurmuş olanlar yıkılıp gittikten sonra başka bir hükümdar gelir, buraya ikinci bir hanedanlık yerleşir, burasını merkez ve başkent haline getirir, bu sayede, yerleşeceği yeni bir şehir inşa etmeye ihtiyaç duymaz. Bu suretle bu hanedanlık o şehrin çitini (duvarını ve varlığını) muhafaza eder, şehirdeki binalar (sanat eserleri, abideler) ve iş yerleri, ikinci hanedanlığın ahval ve refahının artmasıyla orantılı olarak artar. Buradaki şehir, sözü edilen hanedanlığın ömrü sayesinde evvelki ömrüne ilaveten ayrı ve yeni bir ömür daha kazanmış olur. Nitekim çağımızda Kahire’de ve Fas’ta görülen hal budur.” (Haldun, 2018: 630-631).

Tüm bu anlatılanlardan sonra şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür: İbn Haldun *Mukaddime*’de şehir olgusunu açıklarken onunla alakalı olarak öncelikle “hadarî umran”, “bedevî umran”, “devlet” gibi kavramlarını açıklamıştır. Şehirlerin fiziksel yapılarından, şehir ortamından ve yerleşkesinden, şehirlerde yaşayanların şehirlilik bilincinden bahseden (Nakamura, 1989) İbn Haldun’a göre şehirler medeniyetin en önemli yönlerini temsil ederler. Bu bağlamda İbn Haldun şehirlerin ekonomik ve kültürel alanlarla bağlantısına dikkat çektiği gibi coğrafi özelliklerine ve bu özelliklerin şehirlere olan etkisine de dikkat çeker (Alam, 1960: 95).

İbn Haldun şehirlerin bedevî umranda elde edilen artı ürünün neticesinde rahatlık ve güvenlik ihtiyacı sebebiyle devlet tarafından kurulduklarını belirlemiştir. Şehirlerin büyümesi sebebiyle buralarda yaşayan insanların geçim yollarının çeşitlenmesinin yanı sıra ekonomik olarak eşitsizliklere de yol açtığını ifade etmiştir. Onun bu tespiti klasik şehir kuramcılarından Marx ve Engels'in eşitsizliklerin mekânı olarak şehirleri tanımlamalarıyla aynı doğrultuda incelenebilir. İbn Haldun'a göre bedevî umranda ortaya çıkan artı ürün iş bölüşümü ve uzmanlaşma ile daha fazla geçim yollarının oluşmasını sağlar. Sonrasında hadârî umranda ortaya çıkan artı ürün ticaret yoluyla değerlendirilir. Bu yüzden İbn Haldun'a göre ticaret sadece hadârî umranda ortaya çıkan bir geçim yoludur. İbn Haldun'un bedevî-hadârî umran ayrımını geçim yolları üzerinden yapmasına benzer şekilde, Marx ve Engels de kır-şehir ayrımını tarımsal, sınaî ve ticarî işgücü arasındaki iş bölüşümü ve toprak mülkiyeti üzerinden yapmışlardır. Benzer şekilde radikal şehir kuramcılarında Harvey de şehirlerin artı ürünün coğrafi ve toplumsal olarak birikimiyle meydana geldiklerini ve küçük bir grup tarafından ele geçirildiklerini belirtir.

İbn Haldun şehirleri hadârîleşme üzerinden ele alır ve hadârî umranda yaşayan insanları bedevî umranda yaşayan insanlardan farklılaştırarak değerlendirir. Bu bağlamda hadârî umranda yaşayan insanların bedevî umranda yaşayan insanlara nazaran daha değişik bir karakter yapısına sahip olduklarını saptayan İbn Haldun'un tespitleri Simmel'in şehirli karakterine dair yapmış olduğu tespitlerle benzerlikler gösterir. Nitekim Simmel de İbn Haldun'a benzer şekilde şehirlilerin daha farklı bir karakter yapısına sahip olduklarını, şehir hayatının insanı izole ve bıkkın hale getirdiğini saptar.

Weber'in ideal bir şehir için savunma amaçlı bir kale ve bir pazar yeri olması gerektiğine dair belirlediği hususları İbn Haldun güvenlik ve rahatlık ihtiyacının tezahürü olan şehirlerde ele almıştır. İbn Haldun yeni bir şehir kurulurken koruma/korunma amacıyla kalenin inşa edileceğini ve şehrin daha kolay korunabileceği bir alan seçilmesi gerektiğine dair tespitleri aynı minvalde okunabilir. İbn Haldun ticaretin sadece hadârî umranda ortaya çıkan bir geçim yolu olduğunu belirtir. Bunun yanında İbn Haldun hadârî umranda bedevî umranda görülmeyen bürokrasi ve askerî sınıf mensuplarının varlığını da vurgular. Özellikle paralı askerlerin ve gelişmiş bir bürokrasinin ortaya çıkması uzmanlaşma yoluyla gerçekleşir. Bu bağlamda İbn Haldun'un şehrin idarî ve siyasî yönlerine dikkat çektiği belirtilmelidir. Weber'e göre ise ideal bir şehrin oluşması için gerekli olan pazara ticaret ve sanayi hâkimdir. Şehir

ekonomik ve askerî kontrolü elinde tuttuğu için bir yandan da siyasî ve idarî bir yapıdır. Bu bağlamda Weber'in İbn Haldun'la aynı doğrultuda tespitlerde bulunduğu saptanabilir.

Chicago Ekolü temsilcilerinden Park ve Wirth şehirlilerin kendilerine has duyuş ve düşünüş tarzına sahip olduklarını tespit etmişlerdir. Onlara göre şehirli insan kültürel ve ahlakî olarak kırdan yaşayan insandan farklılaşmış, komşuluk ve akrabalık ilişkilerini kaybederek daha izole ve kan bağına dayanmayan ilişkiler ağı kurmuştur. Bu yüzden de özellikle büyük şehirler suç ve ahlaksızlıkların mekânı haline gelmiştir. İbn Haldun da hadârî umranda yaşayan insanların karakter özelliklerini benzer şekilde tespit etmiş, şehirlerde kan bağına dayanan ilişkilerin azalarak daha izole hayatların ortaya çıktığını ve dolayısıyla şeklî sosyal kontrolün zamanla ortadan kalktığını; ahlaksızlık ve suçun hadârî umranda arttığını saptamıştır.

Tüm bu tespitler ışığında; İbn Haldun'un şehirlerin oluşumu, şehirleşme ve hadârî umrana dair belirlediği özellikler modern dönemdeki farklı şehir kuramlarında da görülebilir. Elbette modern şehir kuramları kapitalizm ve modern üretim ilişkilerinden soyutlanarak yeterince anlaşılamayacağı gibi, İbn Haldun'un şehir ve şehirleşmeye ilişkin görüşleri de 14. yüzyıl üretim ilişkilerinden ve o dönemin tarihsel bağlamından bağımsız olarak ele alınamaz. Ancak her iki dönem için de evrenselliğe ulaşma çabası ve imkânı vardır. Bu tez çalışmasının belki de en önemli tespiti de İbn Haldun'un şehir ve şehirleşmeye ilişkin görüşlerinin modern dönemlere kadar uzanan sürekliliği olmuştur.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İbn Haldun'un yaşadığı ve fikirlerini geliştirdiği dönem 14. yüzyılın ikinci yarısıdır. Siyaset ve ilim ikilisi arasında geçen hayatı ona ailesinin bıraktığı miras gibidir. Siyaset alanında yaşadıklarını ilim alanında kavramsallaştırma fırsatı bulan İbn Haldun'un hayatı onun için deney ve gözlem yapacağı bir sosyal laboratuvara dönüşmüştür. Onun yaşadığı yüzyıl medenî olarak bilinen ülkelerin hemen hemen her tarafında değişimlerin gerçekleştiği bir geçiş dönemidir. Bu geçiş döneminde çok farklı şehirlerde, hanedanlıklarda, kabilelerde yaşamış olması ve buralarda etkin olarak siyaset sahnesinde yer alması, dikkatli gözlemleri sayesinde toplumun en küçük örgütlenmelerinden en gelişmiş örgütlenmelerine kadar onların sosyal, ekonomik ve yönetsel süreçlerine dair önemli tespitlerde bulunmasını sağlamıştır.

Tarihteki “yanlış” sorunundan hareketle yeni bir bilim dalı kuran İbn Haldun onu dinden ve felsefeden bağımsız bir alan haline getirerek bilimin önünü açmıştır. Bunu yaparken öncelikle o İslam tarihinde tanımış tarihçilerin eserlerine dahî yanlışların sızmalarına engel olamamalarının sebebini, tarihsel olayların yapısı ve mâhiyetleri hakkındaki yanlış ve kusurlu bilgilerden kaynaklandığını tespit etmiştir. Ona göre tarihçiler; tarihsel olayların kaynağını insan doğasında, insanın toplumsal hayatında ve bundan zorunlu olarak meydana gelen birtakım olaylar ve kurumlarda olduğunu ve bunların da belirli düzenlilikler ve kanunluluklara sahip olduklarını görememektedirler. Bu yüzden de toplumsal hayattaki kanunlulukları ve düzenlilikleri belirleyecek, yanlışlıklara engel olacak umran bilimini kuran İbn Haldun, bu biliminin konusunu da “içtimaî hayat” kavramı ile karşılanabilecek şekilde belirlemiştir.

İbn Haldun kurduğu bilim dalının “yeni” olmasını, ona ait mevzu’ (insan toplumları), toplumsal olaylardan doğan mesâilleri ve olayların içsel anlamlarını bulma ve kanunluluklara erişme gibi hedefleri olması ile belirlemiştir. Ayrıca İbn Haldun umran biliminin kapsamını, yöntemini ve diğer bilim dallarından farklılıklarını da ortaya koyarak kurduğu bilimin “yeniliğini” ve neden bir “bilim” olduğunu kanunluluklar ve nedensellikler çerçevesinde açıklamıştır. Bir yönü ile tarihsel ve toplumsal gerçekliğin deney ve gözleme dayalı boyutu; diğer yönüyle de spekülâtif metafiziğin alanından çıkışı mümkün kılan ikili bir yöntem kullanan İbn Haldun nesnel, tarafsız, herhangi bir dînî ya da ahlâkî önyargıdan hareket etmeyen analitik bir yol izlemiştir. Gözlem, analiz ve yanlışlama onun kullandığı en önemli araştırma

teknikleridir. Ayrıca onun diyalektik yöntemi kullandığını tespit edenler de vardır. Bu yöntem ile İbn Haldun, umran biliminde en basit göçebe toplumsal hayatlardan, en karmaşık şehir toplumlarına kadar bütün içtimaî hayatı, kurumlarını, örgütlenme şekillerini inceleme olanağı bulmuştur.

İbn Haldun umran biliminde şehirleri sosyal bir varlık olarak uygarlık bağlamında ele almıştır. O şehirlerin varlık amaçlarını ise güvenli, huzurlu, istikrarlı bir hayatı güvence altına almak olarak belirlemiştir. Toplumsal varoluşu zorunlu olarak belirledikten sonra bu toplumsal hayatı yani umranı, birbirlerine döngüsel süreçlerle bağlı olan bedevî umran ve hadârî umran olmak üzere iki başlık altında inceyen İbn Haldun; daha ilkel, basit kültür olan bedevî umranda insanların birbirlerine bağlılığını ifade eden asabiye duygusunun çok güçlü olduğunu, hadârî umranda ise bu duygunun giderek azaldığını ve zamanla yok olduğunu belirtir. İbn Haldun düşüncesinde toplum teorisinden siyaset teorisine geçişi sağlayan asabiye aynı zamanda riyâset, mülk ve dolayısıyla devletin temelidir. Şehir teorisini devlet üzerine kuran İbn Haldun'a göre hadârî umran ve dolayısıyla burada meydana gelen her şey devletin bir eseri olarak görülür. Şehirlerin kurulması ancak devletin varlığı ile mümkündür. İbn Haldun'a göre şehir, bedevî umranda sağlanan artı ürünle refaha ulaşan halkın lükse yönelmesi ve güvenlik endişesinin sonucunda kurulmuştur. Bu artı ürün sayesinde ve onun muhafazası için çeşitli zanaatlar, uzmanlaşmalar, meslekler ortaya çıkmıştır.

Hadârî umranın en temelde bedevî umrandan ayrılması geçim yollarının farklılaşması ile gerçekleşir. İbn Haldun'a göre tarım ve hayvancılık bedevî umranın temel geçim kaynakları iken ticaret, ince sanatlar ve zanaatlar hadârî umranın geçim yollarıdır. Yönetim olarak da bedevî umrandan farklılaşan hadârî umranda güçlü bir askerî ve sivil bürokratlar zümresi ortaya çıkar. Lüks, konfor, rahatlık umranı olan hadârî umranda, bedevî umranda görülmeyen bilimsel ve kültürel faaliyetler görülür. Bu bağlamda hadârîler kültürel ve ahlâkî olarak bedevî umrandan farklılaşır. Hadârî umranda yaşayan insanlar zamanla karakter olarak sükûneti arayan, yumuşak, korkak, lükse ve tembelliğe düşkün hale gelirler. Bireyler ve aileler bedevî umranda yaşayanlara nazaran daha farklıdır. Kan bağına dayalı ilişkilerin oldukça zayıfladığı bu umranda ilişkiler daha bireysel ve izoledir. İbn Haldun'a göre lükse alışan hadârî umrandaki insanlar alışkanlıklarının kölesi haline gelirler. Üretimin azalmasına sebep olan bu durum fiziksel, ahlâkî ve dinî değerlerinin kaybına da sebep olur. Devlet de adaletsiz

hale gelir. Bu durum şehirlerin çözülmesine ve yıkılmasına neden olur. Şehirlerin çözülmesi, uygarlıkların çözülmesini de beraberinde getirir.

İbn Haldun'a göre şehirleşmenin önemli bir kaynağı göç olgusudur. Bedevî umrandaki insanlar hadârî umrandaki imkânlardan, güvenlik ve istikrardan yararlanmak istedikleri için bu umranın mekânı olan şehirlere göç ederler. İbn Haldun şehirleri kurarken dikkat edilmesi gereken hususlara da dikkat çekmiştir. Gelecek zararlardan korunmayı, fayda sağlamayı ve korunmayı kolaylaştıran hususlar doğrultusunda şehirlerin planlamasının yapılması gerektiğini belirtir. Bu bağlamda yerleşilecek olan coğrafyanın fiziksel özellikleri hem korumayı/korunmayı kolaylaştıracak hem de şehirde yaşayan tüm canlıların ihtiyaçlarını karşılayabilecek şekilde olmalıdır. Yer seçiminde sadece düşmanlardan korunma değil hastalıklardan korunmayı da düşünerek havası temiz olan bir yerin seçilmesi gerektiğini ifade eden İbn Haldun en önemli hadârî umran mesleği olan ticareti göz önünde bulundurarak yer seçiminde ulaşma da dikkat çeker. Tüm bu hususlara dikkat edildiği takdirde şehrin mensup olduğu hanedanlık çökse dahî hadârî umran varlığını sürdürebilir.

Bu tez çalışmasında İbn Haldun'un umran bilimini kurmaktaki amacı olan toplumsal hayattaki nedensellikler ve kanunluluklara ulaşma çabası şehir ve şehirleşmeye dair görüşlerinde de elde edilebilir mi sorusu modern dönemdeki şehir kuramları da incelenerek cevaplanmaya çalışılmıştır. Anakronizme düşülmeden incelendiğinde, İbn Haldun'un modern dönem için de şehir ve şehirleşme alanlarında geçerli olan görüşleri vardır: Şehirlerin kurulmasını artı ürüne bağlaması, şehirleşmenin sebeplerini belirlemesi, şehirli davranışlarını tespit etmesi, geçim yollarını bedevî ve hadârî umran için ayrı ayrı belirlemesi, şehir planlaması için dikkat edilmesi gereken hususların temelde modern dönem için de geçerli olması altı çizilmesi gereken hususlardır. Tüm bu bilgiler ışığında İbn Haldun'un çağını aşan bir sadâ olduğu belirtilmelidir.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, G. (2017, 05). *Mağrip ile Maşrik Arasında İbn Haldun'un Şehirleri*. Lacivert Dergi: <http://www.lacivertdergi.com/dosya/2017/05/15/magrip-ile-masrik-arasinda-ibn-haldunun-sehirleri> (Erişim Tarihi: 19.06.2020).
- Ahmad, Z. (2003). *The Epistemology of Ibn Khaldun*. London and New York: Routledge Curson.
- Ahmad, Z., Ahmad, N., & Abdullah, H. (2016). Ibn Khaldun on Urban Planning: A Contemporary Reading of the Muqaddima. *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 2(1), 315-330.
- Ahmed, A. I. (2004). Weber's Perspective on The City and Culture, Contemporary Urbanization and Bangladesh. *Bangladesh e-Journal of Sociology*, 34-43.
- Akkoyunlu, K. (2007). Kent ve Politika: Antik Kentten Dünya Kentine. A. Mengi içinde, *Sürdürülebilir Kent* (s. 11-26). Ankara: İmge Yayınevi.
- Alam, M. (1960). The Origin, Growth and Decay of the Cities. *Islamic Culture* (s. 90-106). içinde Hyderabad-Deccan: The Islamic Culture Board.
- Alatas, S. F. (2014). *Applying Ibn Khaldūn*. New York: Routledge.
- Al-Rebholz, A. (2017). Kent Kuramları: Klasikler ve Çağdaşlar. M. Talas, & E. Yiğit içinde, *Kent Sosyolojisi* (s. 135-164). İstanbul: Lisans Yayıncılık.
- Altunya, H., & Yeşil, M. (2016). Aristoteles'in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri. *Beytülhikme An International Journal of Philosophy*, 2(6), 79-108.
- Amri, L. (2008). The Concept of Umrān: the Heuristic Knot in Ibn Khaldun. *The Journal of North African Studies*, 351-361.
- Anderson, J. W. (1983). Conjuring With Ibn Khaldun: From an Antropological Point of View. *Journal of Asian and African Studies*, 263-273.
- Andıç, F., Andıç, S., & Koçak, M. (2014). *İbni Haldun Hayatı ve Eserleri Üzerine Düşünceler* (3. Baskı b.). Ankara : Hitabevi Yayınları.
- Archive of Fundación El Legado Andalusi. (2005). *Ibn Khaldoun, Célèbre Penseur Musulman*.
[https://asp.selltec.de/go/museoon/\(\\$IZnASUruRbWzzfp54jONEC\\$\)/s,showPageWithLanguage,9_q1klWYtB,cxW0_xCZ7xSZs6W-7_G2dxa0nxmXkFqZ_xV-9xpNsYnL4BXYbVqXdRqXn9TN,4Fa0jtW3hxW2nB,8xa0nVX0_JH,nB,9VG.xhtml](https://asp.selltec.de/go/museoon/($IZnASUruRbWzzfp54jONEC$)/s,showPageWithLanguage,9_q1klWYtB,cxW0_xCZ7xSZs6W-7_G2dxa0nxmXkFqZ_xV-9xpNsYnL4BXYbVqXdRqXn9TN,4Fa0jtW3hxW2nB,8xa0nVX0_JH,nB,9VG.xhtml) (Erişim Tarihi: 27.06.2020).
- Arlı, A. (2016). Takdim. R. E. Park, & E. Burgess içinde, *Şehir* (P. K. Kayalığil, Çev., s. 7-30). Ankara: Heretik.
- Arslan, A. (2009). *İbn Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Atakan, Ö. (2018). Muhayyel Osmanlı: Felâtn Bey ile Râkım Efendi Romanında Sosyolojik İmgelem. *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 31-60.
- Ateş, F., & Utkan, T. (2017). İbn Haldun'a Göre Toplum ve Şehir. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 216-230.
- Baali, F. (1988). *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thoughts*. Kentucky: State University of New York Press.
- Bağce, H. E. (2005). İbni Haldun'un İdeoloji Kuramı: Karşılaştırmalı Bir Çözümleme. *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*(31), 199-214.
- Bal, H. (2015). *Kent Sosyolojisi*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Beydilli, K. (1991). Avrupa. içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 4, ss. 151-159). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bolay, S. H. (1989). Akıl. içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*.(Cilt. 2, ss. 246-247). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.

- Bourdieu, P. (2016). *Devlet Üzerine Collège de France Dersleri (1989-1992)*. (A. Sümer, Çev.) İletişim.
- Bozarslan, H. (2016). *Lüks ve Şiddet İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Britannica, T. E. *britannica.com*. Encyclopædia Britannica: <https://www.britannica.com/topic/condottiere> (Erişim Tarihi: 19.02.2020).
- Cambridge Dictionary. Cambridge University Press: <https://dictionary.cambridge.org/tr/sözlük/ingilizce/vassal> (Erişim Tarihi: 09.02.2020).
- Castells, M. (1978). *City, Class and Power*. New York: The Macmillan Press Ltd.
- Chabane, D. (2008). The Structure of 'Umran al'-alam of Ibn Khaldun. *The Journal of North African Studies*, 331-349.
- Chatelet, F. (1996). *La Naissance de l'Histoire (Tarih Biliminin Doğuşu)*. Editions de Minuit.
- Cory, S. (2008). Breaking the Khaldunian Cycle? The Rise of Sharifianism as the Basis for Political Legitimacy in Early Modern Morocco. *The Journal of North African Studies*(3), 377-394.
- Çağrı, M. (1991). Asabiyet. içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 3, ss. 453-455). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çaksu, A. (2017). Ibn Khaldun and Philosophy: Casualty in History. Wiley, 27-42.
- Çaksu, A. (2002). İbn Haldun ve Hegel'de Terihte Nedensellik: Aristo Mirasını Yeniden Değerlendirmek. *Divan*, 51-94.
- Çelebi, İ. (2010). Sünnetullah. içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 38, ss. 159-160). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Dale, S. F. (2018). *İbn Haldun ve İnsan Bilimi*. (A. Ay, & C. Coşkan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Demirci, M. (2000). İktâ. içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 22, ss. 49-52). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Devellioğlu, F. (2013, 01 01). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. CepSitesi.Net: https://www.academia.edu/9067376/Ferit_devellioğlu_osmanlıca_türkçe_sözlük?auto=download (Erişim Tarihi: 03.10.2019).
- Dhaouadi, M. (2005). The Ibar: Lessons of Ibn Khaldun's Umran Mind. *American Sociological Association*, 585-591.
- Dursun, T. (2008). İbn Haldun'un Yaşamöyküsü. T. Dursun, & Ü. Hassan içinde, *İbn Haldun'da Uygarlıkların Yükselişi ve Çöküşü* (s. 49-59). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- el-Husrî, S. (2001). *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*. (S. Uludağ, Çev.) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Enan, M. A. (1962). *Ibn Khaldun His Life and Work*. Lahore: Kashmiri Bazar.
- Er, E. (2016). *İbn Haldun'un Asabiye Kuramına Göre Devletleşme Sürecinde Hukukun Yeri*. Yüksek Lisans. Galatasaray Üniversitesi, İstanbul.
- Ercoşkun, Ö. Y., Özcalır-Akünel, E., Yenigül, S., & Alkan, L. (2016). Kentlilik Bilincini Oluşturan Göstergeler ve Kentlilik Bilincini Geliştirme Yolları. *PARADOKS Ekonomi, Sosyoloji ve Politika Dergisi*, 4-23.
- EtimolojiTürkçe. etimolojiturkce: <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/umran> (Erişim Tarihi: 09.09.2019).
- Fahri, M. (1992). *İslam Felsefesi Tarihi*. (K. Turhan, Çev.) İstanbul: İklim Yayınları.
- Fakhry, M. (1997). *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*. Oxford: Oneworld Publication.
- Fayda, M. (1992). Bedevî. içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 5, ss. 311-317). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.

- Fromherz, A. J. (2018). *İbn Haldun Hayatı ve Dönemi*. (Y. S. İnanç, Çev.) İstanbul: Ketebe.
- Ghulyan, H. (2017). Lefebvre'nin Mekân Kuramının Yapısal ve Kavramsal Çerçevesine Dair Bir Okuma. *Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi*, 26(3), 1-29.
- Goodman, L. E. (2003). *Islamic Humanism*. New York: Oxford University Press.
- Gökdağ, K. (2019). *İktidar Teleolojisi*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Görgün, T. (1999). İbn Haldûn. içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 20, ss. 8-12). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Görgün, T. (2006). İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 169-203.
- Görgün, T. (2006). Mukaddime. içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 31, ss. 118-120). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Gültekin, R. (2017). Geçmişten Günümüze Tarımın Toplumsal Düzen Üzerine Etkisi. *APELASYON*.
- Güven, A., & Dülger, B. (2017). Siyasal Şiddet Nedeniyle Göç Eden Ailelerde Sosyal Yapısı ve Kentsel Bütünleşme Sorunsalı. *Enderun Dergisi*, 1(2), 17-26.
- Haldun, İ. (2004). *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rihletuhu Garben ve Şarkan*. (V. Akyüz, Çev.) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Haldun, İ. (2018). *Mukaddime* (16. Baskı b.). (S. Uludağ, Çev.) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Haldun, İ. (2004). *Mukaddime*. (H. Kendir, Çev.) Ankara: YeniŞafak.
- Harekât, İ. (1992). Bicâye. içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 6, ss. 128-129). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Hassan, Ü. (2006). Mukaddime'ye Dâir ve Sâir. *Toplum ve Bilim*(107), 7-42.
- Hassan, Ü. (2011). *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi* (5 b.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hatt, P. K., & Reiss, A. J. (2002). Kentsel Yaşam Sosyolojisi: 1946-1956. *20. Yüzyıl Kenti* (s. 127-146). içinde Ankara: İmge Yayınevi.
- Holton, R. J. (1999). *Kentler, Kapitalizm ve Uygarlık*. (R. Keleş, Çev.) Ankara: İmge Yayınevi.
- Hughes, M., & Warrington. (2014). *En Önemli 50 Tarihçi: Tarih Bilimine Yön Veren Düşünürler*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Huot, J.-L., Thalmann, J.-P., & Valbelle, D. (2000). *Kentlerin Doğuşu*. (A. B. Girgin, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- Hülagu, O. (1999). *Farâbi ve İbnî Haldun'da Devlet Felsefesi*. İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- Irwin, R. (2018). *Ibn Khaldun An Intellectual Biography*. New Jersey: Princeton University Press.
- Jowett, B. (1871). *Dialogues of Plato*. London: Oxford Univesity Press.
- Jowett, B. (1885). *The Politics of Aristotle*. London: Oxford University.
- Karaman, H. (1996). Fıkıh. içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 13, ss. 22-27). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Karataş, A., & Demirkol, T. (2016). The Opinions of 14th Century Philosopher Ibn Khaldun on Urbanization. *International Review of Social Sciences and Humanities*, 14-19.
- Kartal, S. K. (1992). *Ekonomik ve Sosyal Yöneleriyle Türkiye'de Kentlileşme*. Ankara: Adım Yayınları.
- Katsiaficas, G. (1999). Ibn Khaldun: A Dialectical Philosopher For the 21st Century. *New Political Science*, 45-57.

- Kavas, A. (2012). Tilimsan. içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 41, ss. 159-163). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kaya, M. (1998). Hitâbet. içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 18, ss. 160-163). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Keleş, R. (1996). *Kentleşme Politikası*. Ankara: İmge Yayınları.
- Keleş, R. (2005). Kent ve Kültür Üzerine. *Mülkiye*(246), 9-18.
- Keleş, R. (2012). *Kentleşme Politikası*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Kentlilik Bilinci, K. v. (2009). *Kentleşme Şûrası 2009*. Ankara.
- Khaldun, I. (1980). Muqaddimah. (F. Rosenthal, Çev.) New York: Princeton University Press.
- Khmeri, T. (1936). İbn Haldun Mukaddime'sindeki "Asabiye" Mefhumu. *Der Islam*, 163-188.
- Kılıç, H. (2009). Sarf. içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 36, ss. 136-137). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kılıçbay, M. A. (1993). *Şehirler ve Kentler*. Ankara: Gece Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (2008). İbn Haldun'un Gerçek Diyalektiği. T. Dursun, & Ü. Hassan içinde, *İbn Haldun'da Uygarlıkların Yükselişi ve Çöküşü* (s. 125-130). İstanbul : Kaynak Yayınları.
- Korkut, Ş. (2006). İbn Haldûn'un "es-Siyâsetü'l-medeniyye" Teorisini Eleştirisi. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 115-140.
- Koyuncu, A. (2011). Sosyoloji Kuramlarında Kent. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 31-56.
- Kozak, İ. E. (1999). *İnsan-Toplum-İktisat (İbn Haldun'dan Yola Çıkılarak Çok Yönlü bir Tahlil Denemesi)* (2 b.). Adapazarı: Değişim Yayınları.
- Kozan, A. (2008). Tarih Yazımında Tarafsızlık Problemi: İlk Dönem Siyer-İslam Tarihi Yazıcılığı Örneği. *SBArD*, 79-93.
- Köksal, A. C., & Dönmez, İ. K. (2012). Usûl-i Fıkıh. içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 42, ss. 201-210). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Köse, S. (1999). İbn Merzûk El-Hâtip. içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 20, ss. 186-188). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kurtoğlu, Z. (2006). İbn Haldun'la Çağımızı Okumak. *Toplum ve Bilim*(107), 43-65.
- Lacoste, Y. (1986). *İbn Haldun Üçüncü Dünyanın Geçmişi Tarih Biliminin Doğuşu*. (M. Sert, Çev.) Paris: Sosyalist Yayınlar.
- Lacoste, Y. (2008). Tarih Biliminin Doğuşu. T. Dursun, & Ü. Hassan içinde, *İbn Haldun'da Uygarlıkların Yükselişi ve Çöküşü* (s. 93-117). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Laf Sözlük. (2017). *Mağrib ve Maşrik Ne Demektir? Mağrib ve Maşrik Ülkeleri*. <https://www.lafsozluk.com/2014/12/magrip-ve-masrik-ne-demektir-magrip-ve.html> (Erişim Tarihi: 27.06.2020).
- Lawrence, B. B. (1983). Ibn Khaldun and Islamic Reform. *Journal of Asian and African Studies*, 221-240.
- Leaman, O. (2014). Bilimsel ve Felsefi Bir Araştırma: Müslüman Tarihindeki Başarılar ve Tepkiler. F. Daftary içinde, *İslam'da Entellektüel Gelenekler* (M. Şeviker, Çev., s. 45-59). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Lefebvre, H. (2014). *Mekânın Üretimi*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Mahdi, M. (1957). *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. London: The University of Chicago Press.
- Marx, K., & Engels, F. (1998). *The German Ideology*. (T. Delaney, B. Schwartz, & B. Basgen, Çev.) Prometheus Book.

- Mckenzie, R. D. (2016). İnsan Topluluklarının Çalışılmasında Ekolojik Yaklaşım. R. E. Park, & E. Burgess içinde, *Şehir* (s. 107-142). Ankara: Heretik.
- McKeown, K. (1980). The Urban Sociology of Manuel Castells: A Critical Examination of the Central Concept. *The Economic and Social Review*, 257-280.
- Meriç, C. (2018). *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Muhammed, M. (1980). İbn Khaldun and Vico: A Comparative Study. *Islamic Studies*(19), 195-211.
- Nakamura, K. (1989). Ibn Khaldun's Image of City. *The Proceedings of the International Conference on Urbanism in Islam*. Tokyo.
- Nam, M. (2013). İşgalden İstiklale Cezayir. *Tarih Dergisi*, 155-187.
- Nişanyan, S. (2014, 11 17). *umran*. Nişanyan Sözlük Çağdaş Türkçenin Etimolojisi: <https://www.nisanyansozluk.com/?k=Umran&view=annotated> (Erişim Tarihi: 08.11.2019).
- Nişanyan, S. (2015, 09 02). *bedevi*. Nişanyan Sözlük Çağdaş Türkçenin Etimolojisi: <https://www.nisanyansozluk.com/?k=bedevi> (Erişim Tarihi: 08.11.2019).
- Nişanyan, S. (2015, 07 28). *hadari*. Nişanyan Sözlük Çağdaş Türkçenin Etimolojisi: <https://www.nisanyansozluk.com/?k=hadari&view=annotated> (Erişim Tarihi: 04.12.2019).
- Nişanyan, S. (2017, 09 07). *şehir1*. Nişanyan Sözlük Çağdaş Türkçenin Etimolojisi: <https://www.nisanyansozluk.com/?k=şehir1&lnk=1> (Erişim Tarihi: 24.06.2020).
- Nişanyan, S. (2019, 04 05). *asabiyye*. Nişanyan Sözlük Çağdaş Türkçenin Etimolojisi: <https://www.nisanyansozluk.com/?k=asabiyye> (Erişim Tarihi: 24.06.2020).
- Omer, S. (2011, 03 18). *City Planning in Ibn Khaldun's Thought*. Medinanet: <https://medinanet.org/2011/03/city-planning-in-ibn-khalduns-thought/> (Erişim Tarihi: 15.01.2019).
- Osmanoğlu, Ö. (2009). Metafizik ve Ahlakla İlişkisi Bakımından Ortaçağ İslam Düşüncesi. *Dem Dergi*(5), 106-111.
- Özden, H. Ö. (2017). *İslam Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Özen, Ş. (2013). Velâ. içinde TDV İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 43, ss. 11-15). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özensel, E. (2018). *Kır Sosyolojisi Türkiye'de Kırsal Yapıların Dönüşümü*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Özkuyumcu, N. (1998). Hilf. içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 18, ss. 29-30). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkuyumcu, N. (2000). İfrîkiye. içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 21, ss. 515-516). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Öztürk, A. (2015). İbn Haldun ve Machiavelli'de Siyasetin Niteliği: Karşılaştırmalı Bir Doğu-Batı Analizi. *Muhafazakârdüşünce*(45-46), 65-77.
- Park, R. E. (2016). Şehir: Kent Ortamındaki İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler. R. E. Park, & E. W. Burgess içinde, *Şehir* (P. K. Kayalığil, Çev., s. 37-85). Ankara: Heretik.
- Qadir, M. A. (1941). The Social and Political . *The Indian Journal of Political Ideas of Ibn Khaldun*, 117-126.
- Roberts, J. M. (1996). *Avrupa Tarihi*. (F. Aytuna, Çev.) İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Rosenthal, E. I. (1958). *The Theory of The Power-State: Ibn Khaldun's Study of Civilization*. London: Cambridge University Press.
- Rosenthal, F. (1958). Translator's Introduction. I. Khaldun içinde, *The Muqaddimah: An Introduction to History*. London.
- Sağsöz, O. (2018). *İbn Haldun'un Mukaddime'sinde Maişet Yolları*. İstanbul: Ofset Yapımevi.

- Sencer, Y. (1979). *Türkiye'de Kentleşme*. Ankara: Ogun Kardeşler Matbaacılık Sanayii.
- Serter, G. (2013). Şikago Okulu Kent Kuramı: Kentsel Ekolojik Kuram. *Planlama*, 67-76.
- Shehadi, F. (1984). Ibn Khaldun: An Essay in reinterpration by Aziz al-Azmeh. *Journal of the American Oriental Society*, 593-594.
- Spengler, J. J. (1964). Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun. *Comperative Studies in Society and History*(6), 268-306.
- Spickard, J. V. (2001). Tribes and Cities: Towards an Islamic Sociology of Religion. *Social Compass*, 103-116.
- Spickard, J. V. (2016). Understanding Medjugorje: A Khaldunian Approach to a Marrian Apparition. *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 277-298.
- Stowasser, B. (Besteci). (1984). Ibn Khaldun Philosophy of History: The Rise and Fall of State and Civilisation. Ankara, Faculty of Political Science of Ankara University, Türkiye.
- Şahin, Y. (2018). *Kentleşme Politikası*. Bursa: Ekin Basın Yayın Dağıtım.
- Şengül, H. T. (2000). Radikal Kent Kuramları Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme: Alternatif Bir Yaklaşım Doğru. *Amme İdaresi Dergisi*, 33(1), 27-58.
- Şentürk, R. (2013). *Medeniyet ve Değerler*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası.
- Tatlıdil, E. (2009). Kent ve Kentli Kimliği; İzmir Örneği. *Ege Akademik Bakış*, 319-336.
- Tekin, M. (2008). Aristokratik İslam ve Halk İslamı Ayrımında Mevlâna. *İstem*, 175-188.
- Toynbee, A. J. (1956). *A Study of History*. London: Oxford University Press.
- Tuna, K. (2017). *Toplum Açıklama Girişimi Olarak Şehir Teorileri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Turut, H., & Özgür, E. (2018). Klasik Kent Kuramlarından Eleştirel Kent Kuramlarına Geçiş. *Ege Coğrafya Dergisi*, 1-19.
- Türker, Ö. (2008). The Perception of Rational Sciences in the Muqaddimah: Ibn Khaldun's Aptitudes Theory. *Asian Journal of Social Science*, 465-482.
- Türker, Ö. (2016). İbn Haldun Düşüncesinde Süreklilik ve Değişkenlik Bağlamında Mülkün Tabiatı. *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*(1), 141-160.
- Uludağ, S. (2013). *İbn Haldun Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı.
- Uludağ, S. (2018). İbn Haldun ve Mukaddime. İ. Haldun içinde, *Mukaddime* (s. 15-209). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ulusoy, A., & Vural, T. (2001). Kentleşmenin Sosyo Ekonomik Etkileri. *Belediye Dergisi*, 7(12), 8-14.
- Urry, J. (1995). *Consuming Places*. London and New York: Routledge.
- Ülken, H. Z., & Fındıkoğlu, Z. F. (1940). *İbn Haldun*. İstanbul: Kanaat Kitabevi.
- Weber, M. (2012). *Şehir*. (M. Ceylan, Çev.) İstanbul: Yarın Yayınları.
- Wirth, L. (1938). Urbanism as a Way of Life. *The University of Chicago School Press Journals*, 1-24.
- Wirth, L. (2002). Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme. B. Duru, & A. Alkan içinde, *20. Yüzyıl Kenti* (s. 77-106). Ankara: İmge Yayınevi.
- Wylie, D. (2008). Decadence? The Khaldunian Cycle in Algeria and South Africa. *The Journal of North African Studies*, 395-408.
- Yakıt, İ. (2001). İbn Haldun'a Göre Devletlerin Ömrü ve Osmanlı İmparatorluğu. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(8), 1-15.

- Yalçın, C. (2010). Türkiye'de Kentlileşme Sorunları Üzerine Bir Tartışma. *H.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 225-245.
- Yanık, R. (2018, 11 13). *İbn Haldun ve Tarih Üzerine*. Düşünbil Portal: <https://dusunbil.com/ibn-haldun-ve-tarih-uzerine/> (Erişim Tarihi: 24.09.2019).
- Yaslıçimen, F., & Sunar, L. (2006). Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldûn. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 137-167.
- Yaş, H., & Güler, T. (2016). Kır-Kent Ayrımı Görünümlerinin Havsa Örneğinde İncelenmesi. *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi*, 1-20.
- Yıldırım, Ö. *Felsefeyi Tehlikeli Hale Getirmeyi Amaçlamaktayız*. Felsefe-Felsefe.Gen.Tr: <https://www.felsefe.gen.tr/aristoteles-ve-madde-form-iliskisi-nedir/> (Erişim Tarihi: 30.12.2019).
- Yılmaz, N. (2004). Farklılaştıran ve Ayrıştıran Bir Mekanizma Olarak Kentleşme. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 249-267.



ÖZGEÇMİŞ

Ayşe EFE, 1991 yılında Afyonkarahisar’da dünyaya geldi. İlköğretimini Oruçoğlu İlköğretim Okulu’nda tamamladı. Eğitim hayatına Afyon Lisesi’nde devam etti. 2015 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi’nden mezun oldu. 2017-2018 eğitim öğretim yılında Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans eğitimine başladı. 2018 yılında Celal Bayar Üniversitesi Kamu Yönetimi bölümü Kentleşme ve Çevre Sorunları Anabilim Dalı’nda araştırma görevlisi olarak görev aldı. Efe’nin akademik çalışma/ilgi alanları genellikle kent, kentleşme, kentlilik bilinci, siyaset bilimi, siyaset sosyolojisi gibi konular üzerine yoğunlaşmaktadır.

