

**T.C.**  
**BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**



**İBN HALDUN'UN MUKADDİMESİ'NDE TOPLUMSAL DEĞİŞME**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**KÜBRA YILMAZ**

**BOLU, TEMMUZ-2021**

**T.C.**  
**BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**  
**SOSYOLOJİ BİLİM DALI**



**İBN HALDUN'UN MUKADDİMESİ'NDE TOPLUMSAL**  
**DEĞİŞME**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**KÜBRA YILMAZ**

**TEZ DANIŞMANI**  
**Dr. Öğr. Üyesi ALİ BABAHAH**

**BOLU, TEMMUZ - 2021**

## KABUL VE ONAY SAYFASI

**Kübra YILMAZ** tarafından hazırlanan “**İBN HALDUN’UN MUKADDİMESİ’NDE TOPLUMSAL DEĞİŞME**” adlı tez çalışması jürimiz tarafından Sosyoloji Anabilim Dalı Sosyoloji Bilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak oy birliğiyle kabul edilmiştir. 12/08/2021

### Jüri Üyeleri

### İmza

Danışman  
Dr. Öğr. Üyesi Ali BABAHAN  
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye  
Prof. Dr. Bayram ÜNAL  
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

.....

Üye  
Dr. Öğr. Üyesi Zuhall GÜLER  
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

### Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Onayı

**Prof. Dr. Osman GÖRÜR**  
**Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü**

## ETİK BEYAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir,

aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Teze ilişkin 03/09/2021 tarihinde Turnitin adlı intihal tespit programından enstitü müdürlüğünce belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan benzerlik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 15 olarak tespit edilmiştir.

.....  
**KÜBRA YILMAZ**

## ÖZET

**MUKADDİME'DE ŞEHİR KÜLTÜRÜ**  
**YÜKSEK LİSANS TEZİ**  
**Kübra YILMAZ**  
**BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**  
**SOSYOLOJİ BİLİM DALI**  
**(TEZ DANIŞMANI: Dr. Öğr. Üyesi ALİ BABAHAN)**

**BOLU, TEMMUZ - 2020**

**IV + 149**

Bu çalışmada İbn Haldun'un toplumsal değişme anlayışı, onun *Mukaddime* adlı eseri çerçevesinde incelemeye alınmıştır. Değişim, tüm varlıklar için zorunlu bir gerçeklik olduğu gibi toplumlar için de kaçınılmazdır. Bu sebeple sosyolojinin ana konuları içinde yer alan toplumsal değişme anlayışını irdelemek oldukça kıymetlidir. Değişimin izlerini sürmek ise geçmiş ve geleceğe köprü kurmak ile mümkündür. Geçmişten gelen deneyimlerin geleceğe aktarılması halinde değişimin hangi koşullarda, nasıl ve ne yönde gerçekleşeceğine dair hazır bulunmak söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla İbn Haldun'un toplumsal değişmeye dair görüşlerinin çözümlenmesi önem taşımaktadır.

Çalışmanın amacı İbn Haldun'da toplumsal değişmeyi tetikleyici unsurları açığa çıkarmaktır. Bu sebeple araştırma literatür çalışması olarak yürütülmüştür. Çalışmada öncelikle toplumsal değişme kavramına ilişkin görüşlere ve tanımlamalara yer verilmiştir. Sonrasında ise İbn Haldun'un yaşamı ve ortaya koyduğu temel kavramlara ilişkin açıklamalar yapılmıştır. Ardından çalışmanın esas konusu olan İbn Haldun'da toplumsal değişme anlayışına dair çıkarımların yapıldığı bölüme yer verilmiştir. Çalışmada temel kaynak olarak İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserinin Süleyman Uludağ (2017) çevirisinden faydalanılmıştır.

**ANAHTAR KELİMELEER:** İbn Haldun, *Mukaddime*, Toplumsal Değişme.

## **ABSTRACT**

**URBAN CULTURE IN MUQADDIMAH  
MASTER THESIS  
KÜBRA YILMAZ  
BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSITY  
INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES  
DEPARTMENT OF SOCIOLOGY  
(SUPERVISOR: Dr. Instructor Member of ALİ BABAHAH)**

**BOLU, JULY 2020  
IV and 149**

In this study, Ibn Khaldun's understanding of social change has been examined within the framework of his work *Muqaddimah*. As change is a necessary fact for all beings, it is also inevitable for societies. For this reason, it is worth examining the understanding of social change, which is one of the main topics of sociology. Tracing the change is possible by building a bridge to the past and the future. If the experiences from the past are transferred to the future, it may be possible to be ready about the conditions, how and in which direction the change will take place. Therefore, it is important to analyze Ibn Khaldun's views on social change.

The aim of the study is to reveal the factors that trigger social change in Ibn Khaldun. For this reason, the research was carried out as a literature study. In the study, first of all, opinions and definitions about the concept of social change are given. Afterwards, explanations were made about the life of Ibn Khaldun and the basic concepts he introduced. Then, the section where inferences about the understanding of social change in Ibn Khaldun, which is the main subject of the study, are made. In the study, Süleyman Uludağ (2017) translation of Ibn Haldun's *Muqaddimah* was used as the main source.

**KEYWORDS:** Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, Social Change.

# İÇİNDEKİLER

|                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------|-----|
| KABUL VE ONAY SAYFASI .....                                      | iii |
| ETİK BEYAN.....                                                  | iv  |
| ÖZET.....                                                        | 1   |
| ABSTRACT .....                                                   | 2   |
| İÇİNDEKİLER .....                                                | 3   |
| TABLO LİSTESİ .....                                              | 4   |
| KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ .....                              | 5   |
| TEŞEKKÜR .....                                                   | 6   |
| GİRİŞ .....                                                      | 7   |
| BİRİNCİ BÖLÜM.....                                               | 10  |
| 1. TOPLUMSAL DEĞİŞME .....                                       | 10  |
| 1.1 Toplum Nedir? .....                                          | 11  |
| 1.2 Toplumsal Yapı Nedir?.....                                   | 12  |
| 1.3 Toplumsal Değişme Nedir? .....                               | 13  |
| İKİNCİ BÖLÜM .....                                               | 21  |
| 2. İBN HALDUN .....                                              | 21  |
| 2.1 Hayatı.....                                                  | 21  |
| 2.2 Eserleri .....                                               | 31  |
| 2.3 İbn Haldun’da Temel Kavramlar.....                           | 34  |
| 2.3.1 Umran ve Umrana İlişkin Unsurlar .....                     | 34  |
| 2.3.2 Asabiyet .....                                             | 49  |
| ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....                                               | 59  |
| 3. İBN HALDUN’UN TOPLUMSAL DEĞİŞMEYE BAKIŞI .....                | 59  |
| 3.1 Tarihsel Bağlamda Toplumsal Değişmeye Bakışı.....            | 60  |
| 3.2 Umran Bağlamında Toplumsal Değişmeye Bakışı.....             | 66  |
| 3.2.1 Bedevi ve Hadari Umran Bağlamında Toplumsal Değişme .....  | 70  |
| 3.3 Asabiyet ve Devlet Ekseninde Toplumsal Değişmeye Bakış.....  | 95  |
| 3.3.1 Toplumsal Değişmenin Hareket Kaynağı Olarak Asabiyet ..... | 100 |
| 3.3.2 Asabiyetin Gayesi Olarak Devlet .....                      | 104 |
| 3.3.3 Asabiyet Döngüsü Olarak Devlet.....                        | 116 |
| SONUÇ.....                                                       | 138 |
| KAYNAKLAR .....                                                  | 146 |

## TABLO LİSTESİ

### Sayfa

|                                                            |    |
|------------------------------------------------------------|----|
| <b>Tablo 2.1.</b> Toplumsal Değişmenin Boyutları . . . . . | 17 |
|------------------------------------------------------------|----|





## KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ

**çev.** : Çeviren  
**v.dğr.** : Ve Diğerleri



## TEŞEKKÜR

Tüm süreç boyunca ilgisini, sabrını, emeğini ve desteğini esirgemeyen kıymetli danışmanım, Sayın Dr. Öğr. Üyesi Ali BABAHAN'a teşekkürü borç bilirim.

Değerli jüri üyeleri Sayın Prof. Dr. Bayram ÜNAL ve Sayın Dr. Öğr. Üyesi Zuhale GÜLER'e çalışmaya sunmuş oldukları kıymetli katkılardan dolayı şükranlarımı sunarım.

Tez yazım sürecinde desteklerini ve bilgi birikimlerini esirgemeyen kıymetli hocalarım, Sayın Öğr. Gör. Tolga USLU ve Sayın Arş. Gör. Mehmet Murat ŞAHİN'e teşekkür ederim.

Tezin imla ve yazım düzeltmelerine katkılarından dolayı Hilal Yıldız ERKURT ve Fatma ÜNAL'a teşekkür ederim.

Çalışma süresince manevi desteğini ve bilgi birikimini esirgemeyen değerli dostum Tuba AYAR'a teşekkürü borç bilirim.

Ayrıca manevi desteğini esirgemeyen sevgili annem ve babam Zeynep ve Ali YILMAZ, ablalarım Büşra ÇOBAN ve Esra IRMAK, kız kardeşlerim Beyza ve Feyza YILMAZ'a minnettarlığımı sunar ve demek isterim ki; iyi ki varsınız.

## GİRİŞ

Toplumsal değişme sosyolojinin kapsamına giren temel konuların başında gelmektedir. Diğer yandan İbn Haldun çalışmaları da son zamanlarda sıkça karşılaşılan bir konu olarak sosyolojide yer edinmektedir. Söz konusu iki unsurun bir araya gelmesi ve toplumsal değişme konusunu İbn Haldun perspektifinden incelemek bu sebeple önem arz etmektedir.

Çalışmanın konusu, İbn Haldun'un toplumsal değişme anlayışının *Mukaddime* adlı eseri çerçevesinde çözümlenmesidir. Böylece toplumsal değişmeye dair *Mukaddime*'den hareketle bir bakış açısı ortaya koyma amacı güdülmüştür. Çalışmanın tüm yönleriyle kapsayıcı olmasına yönelik bir sav benimsenmemiştir. Diğer yandan söz konusu araştırmaya ilişkin zihinlerde yeni soru işaretlerinin oluşmasına ve araştırmanın daha ileri boyutlara taşınmasına kaynaklık etmesi ümidi taşınmaktadır.

Çalışmanın kapsamı doğrultusunda İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eseri baz alınmıştır. Bu bağlamda ifade etmek gerekir ki *Mukaddime* İbn Haldun'un "giriş" niteliğinde kaleme aldığı bir eser olmasına karşın geniş bir perspektif sunması yönüyle oldukça önemlidir. Zira söz konusu eser İbn Haldun'un esas konuya giriş niteliğinde yazdığı bir kitaptır. Diğer yandan giriş niteliğinde yazılmış bir eserin bu denli hacimli oluşu İbn Haldun'un düşünce dünyasının zenginliğinin bir göstergesi olarak düşünülebilir.

Çalışmanın amacı İbn Haldun'un toplumsal değişme anlayışından yola çıkarak değişime dair deneyimlerin açığa çıkartılmasıdır. Toplumların iptidai hallerinden gelişmiş hallerine kadar tüm süreçlere ışık tutan İbn Haldun, geçmiş ve geleceğe köprü kurarak değişime dair birtakım yasalar ortaya koymuştur. Deneyimlerin aktarılmasıyla toplumların değişime karşı bilinçli olabileceklerinin savunulduğu bu çalışmada İbn Haldun'un söz konusu yaklaşımı etkili olmuştur. Zira değişimin hangi durumlar karşısında hangi yönde olacağını ve toplumda yaşanacak değişimlerin beraberinde neleri getireceğini bilmek oldukça önemlidir. Böylelikle yaşayarak tecrübe etmenin doğuracağı sıkıntılardan uzaklaşabilmek

mümkün olabilecek ve halihazırdaki tecrübelerden yola çıkılarak yaşanacak süreç daha bilinçli bir şekilde karşılanabilecektir.

Dolayısıyla çalışmanın önemi, İbn Haldun'dan hareketle toplumsal değişmeye dair ortaya konulan deneyimlerin geçmiş ile şimdi ve gelecek arasında bir köprü vazifesi görmesi ve böylece değişimin hareketine karşı bilinç oluşturabilmesidir.

Veri toplama tekniği literatür taraması olarak yürütülen bu çalışmada nitel araştırma yöntemi esas alınmış ve analitik, yorumlayıcı bir strateji izlenmiştir. Ana kaynak olarak *Mukaddime* ve yanı sıra söz konusu çalışmanın kapsamına giren başkaca eserlerden faydalanılarak İbn Haldun'un toplumsal değişme anlayışının izi sürülmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde toplumsal değişme kavramına ilişkin kavramsal bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Böylece söz konusu kavram ile ilgili genel bir bilgilendirme yapılarak çalışmanın konusunun daha anlaşılır olması hedeflenmiştir.

İkinci bölüme İbn Haldun'un hayatına ve eserlerine dair anlatılara yer verilerek başlanmıştır. Nitekim herhangi bir şahsın fikir dünyasının anlaşılması için söz konusu şahsın hayatına dair nüansların biliniyor olması kıymetlidir. Bununla birlikte İbn Haldun'un toplumsal değişme alanındaki görüşlerini anlamak adına *Mukaddime*'nin temelini oluşturan ana kavramlara da değinilmiştir. Zira yine bir şahsın düşünce dünyasını anlamlandırmak için o şahsın görüşlerinin bütünü hakkında bir fikir sahibi olmak daha berrak bir zihnin kapısını aralayacaktır. Buradan hareketle *Mukaddime*'nin temel direkleri sayılabilecek umran, bedevi umran, hadari umran, asabiyet gibi kavramların neyi ifade ettiği üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın esas kısmını oluşturan üçüncü bölümde ise *Mukaddime*'de toplumsal değişmeye dair çıkarımların yapılabileceği kısımlara değinilmiştir. Burada üç ana başlık esas alınmıştır: tarihsel bağlamda toplumsal değişmeye bakış, umran bağlamında toplumsal değişmeye bakış ve asabiyet-devlet bağlamında toplumsal değişmeye bakış. Söz konusu sıralama hem *Mukaddime*'deki gidişat esas alınarak yapılmış hem de konunun anlaşılabilirliğini artırmak adına en temelden daha

karmaşığa doğru bir anlatı sunulmaya çalışılmıştır. Böylece İbn Haldun'un toplumsal değişme anlayışının da söz konusu üç sacayağı etrafında şekillendiği anlaşılmıştır. İbn Haldun'un topluma dair ortaya koyduğu yasaların izleri sürüldüğünde değişime dair yasalara da ulaşılabilirdi gözlemlenmiştir. Buradan hareketle de maddi ve manevi veya somut ve soyut olmak üzere belirli kanunların değişime kaynaklık ettiği anlaşılmıştır.

Çalışmanın sonuç kısmında ise bir önceki bölümde yapılan çıkarımlardan hareketle İbn Haldun'un toplumsal değişme anlayışının getirilerine odaklanılmıştır. İbn Haldun'un ortaya koyduğu kanunlardan yola çıkarak değişimin nasıl gerçekleştiği üzerinde durulmuştur.

Söz konusu çalışmada hedeflenen konuya ilişkin zihinlerde bir soru işareti uyandırılmaya çalışılmış ve belirli bir oranda çıkarımlara gidilmiştir. Diğer taraftan konuya ilişkin henüz söylenecek çok fazla söz vardır. İlerleyen süreçte farklı bakış açılarıyla desteklenmesi ve yeni ufuklar açabilmesi umudu taşınmaktadır.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## 1. TOPLUMSAL DEĞİŞME

Toplum anlayışları tarihten bugüne çeşitlilik gösteren bir yapıya sahiptir. Medeniyetlerin farklılığı, değişen zaman, inanç farklılıkları gibi durumlar söz konusu çeşitliliğin nedenleri arasında gösterebilir. Günümüzde toplum kavramının kökleri, sosyoloji biliminin kurucularında (Aguste Comte) aranıyor olsa da (Kocadaş, 2016: 10) toplum tanımlamasının tarihini daha geriye çekmenin mümkün olduğu söylenebilir. Fransız İhtilali ile devlet ve toplum yapısının ayrılması gibi durumlar topluma yönelik çalışmaları ve anlayışları çeşitlendirmiştir (Aktaş, 2013: 6). Ancak yine de insana dair bir kavramın serüvenini daha geçmişten başlatmanın doğru olduğu söylenebilir. Nitekim insan, toplum içinde var olduğu zamandan bu yana toplumu ve toplumsal yapıyı anlamlandırma çabasına girmiştir (Aktaş, 2013: 23).

Diğer yandan sosyologlar da toplumu anlamaya yönelik yaptıkları çalışmalarında geçmişten gelen sosyoloji geleneğini takip etmişlerdir (Bilton v.dğr., 2008: 5). Bilinen yönüyle toplumsal düşüncüyü Sokrates'e kadar götürmek mümkün olmakla birlikte İslam düşünce dünyasında İbn-i Rüşd, Gazali, Farabi ve İbn Haldun gibi düşünürler, toplumsal görüşleri ile ön planda olan isimlerdendir (Aktaş, 2013: 23).

Sosyolojinin uzun bir zamandan beri ilgi alanında olan toplumsal değişmeye dair kuram geliştirme çabasını da sosyoloji biliminin var olduğu süreç ile kısıtlamak doğru olmayacaktır. Elbette ki “sosyoloji” kavramının doğduğu süreçten önce yapılan çalışmalar farklı bilimler adı altında ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte bahsi geçen çalışmaların sosyoloji literatürünün kapsamında olduğu unutulmamalıdır. Diğer bir ifadeyle bugünden geçmişe bakıldığında sosyoloji literatüründe geçmişin bilgi birikiminin olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir.

Çalışmanın kapsamı ve hedefi sosyal bilimlerdeki kavramların açıklamaları olmamakla birlikte sosyolojinin temelini oluşturan toplum kavramı ve çalışmanın bütününe teşkil eden toplumsal değişme kavramını açıklamak, yapılacak değerlendirmelerin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla çalışmanın bu kısmında öncelikle toplum, toplumsal yapı ve toplumsal değişme

kavramlarının anlaşılmasına yönelik tanımlamalar ve açıklamalar yapılacaktır. Ardından toplumsal değişmeye getirilen yaklaşımlar üzerinde durulacaktır. Böylelikle İbn Haldun'un toplumsal değişmeye bakışı incelenmeden önce söz konusu kavram temellendirilmiş olacaktır.

### **1.1 Toplum Nedir?**

Toplum ne değildir? Herhangi bir kavramın ne olduğunu öğrenirken kimi zaman ne olmadığını düşünmek o kavramın anlaşılmasında daha etkili olabilmektedir. Bu sebeple “Toplum nedir?” sorusundan önce “Toplum ne değildir?” sorusu cevaplanacak olursa Kongar'ın (1993: 34) ifadesiyle “Toplum kendisini meydana getiren bireylerin aritmetik toplamı değildir.” denilebilir. Yani, toplum sayısal bir veri değildir. Onun çok daha ötesindedir. Çünkü; toplumu onun sahip olduğu insan sayısı değil başka unsurlar belirlemektedir. Bu unsurların ne olduğu aşağıda belirtilecektir. Bununla birlikte, toplum tanımlamaları yapılırken kullanılan ifadelerin, tanımlı yapan kişilerin bakış açısına göre yön değiştirebileceği veya şekil alabileceği hususu göz ardı edilmemelidir. Söz konusu hususu göz önünde bulundurarak aşağıda verilen bazı toplum tanımlamaları inceleyebilir:

Marshall'a göre (1999: 73) toplum, “Genel olarak, ortak bir kültürü paylaşan, belli bir toprak parçasında yerleşik ve kendilerini birleşik ve özgün bir varlık olarak gören insanlardan oluşan bir grup.” şeklinde tanımlanmaktadır. Kösemihal ise toplumun nasıl oluştuğunu şu sözlerle ifade eder: “Toplumlar veya zümreler belirli bir toprak üzerinde belirli amaçlar uğruna sıkışık veya seyrek olarak kümelenmiş veya serpilmiş insanlardan meydana gelir.” (1974: 35). Bir başka toplum tanımlaması ise “Tarihsel gelişme içinde biçimlenmiş bulunan, belirli bir üretim biçimini temel alan ve insanın gelişmesinde bir aşama olarak ortaya çıkan bir toplumsal bağlantılar ve büyük insan kümeleri arasındaki ilişkiler dizgesidir.” (Hançerlioğlu, 2001: 375) şeklindeki ekonomi ve ilişkileri esas alan bir yaklaşımdır. Yine toplum tanımlamasında ilişkilerin esas alındığı bir diğer yaklaşım ise “İnsanların bir toplum içinde var olmalarını sağlayan birbirleriyle her tür ve biçimde kurmuş oldukları ilişkilerin bütünü, toplamıdır.” (Aktaş, 2013: 7) ifadeleridir. Başka bir yaklaşımla toplum “Toplumsal gereksinimlerini karşılamak için etkileşen belli bir coğrafi mekânda yaşayan ve ortak bir kültür paylaşan pek çok sayıdaki insanın oluşturduğu bir birlikteliktir.” (Tezcan, 2015:23).

Sosyal bilimlerin en temel kavramlarından birisi olan toplum tanımlamalarının bazıları yukarıdaki gibidir. Kabaca ifadeyle toplum; sistemli bir biçimde birlikte yaşayan insanlar bütünüdür, denilebilir. Görüldüğü üzere toplumun tanımı tek bir biçimde ifade edilmemiştir. Nitekim böylesi bir ifade biçiminin eksik bir anlatım olacağı açıktır. Dolayısıyla toplum tanımlamaları çeşitlilik arz etmektedir denilebilir. Ancak yine de Comte'dan bu yana yapılan toplum tanımlamalarından hareketle ortak bir tanıma ulaşmak söz konusudur diyen Erdoğan (2011: 59), "... ortaklaşa vurgulanan bu özelliğe göre toplum, onu meydana getiren bireylerin dışında ve onlardan farklı bir bütünlüktür." diyerek genel bir ifade ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte Yaka (2011: 16), toplumu tanımlarken üç temel sacayağı kurarak toplumun oluşumunu üç şarta bağlar: biyolojik-fiziksel şartlar, psikososyal şartlar ve zaman şartı. Bahsi geçen üç şarta bağlı olarak ise şöyle bir toplum tanımlaması yapar: "Toplum, belirli bir fiziksel çevrede (mekânda) sürekli olarak birlikte yaşayan ve ortak bir yaşam biçimini paylaşan, böylece kendine özgü bir kültür (inançlar, değerler, davranış normları, kurumlar vb.) yaratan, ortak hedefler doğrultusunda örgütlenmiş, göreceli bir istikrara, düzenliliğe sahip bir insan topluluğudur." (Yaka, 2011: 17).

Yukarıda anlatılanlardan hareketle toplumun tek bir ifade şeklinin olamayacağı söylenebilir. Diğer yandan günümüze değin yapılan toplum tanımlamalarında ortak ifadelerin yer aldığını da belirtmek gerekir. Ancak yine de kavramların açıklanmasında kişilerin zihin dünyasında oluşan çağrışımlar farklı olacağı için toplum kavramının tanımlanmasında da sabit bir yaklaşımdan bahsedilemeyeceği söylenebilir.

## **1.2 Toplumsal Yapı Nedir?**

Toplum tanımlamalarından toplumsal değişme olgusuna geçmeden önce "toplumsal yapı" ile ilgili fikir sahibi olmak yerinde olacaktır. Toplumsal yapı olgusunu en sade haliyle toplumdaki bazı görevleri yerine getiren birtakım yapılar olarak ifade etmek mümkündür. Bunlara aile, işyeri, okul, kamuoyu gibi yapılar örnek verilebilir. Daha anlaşılır bir ifadeyle toplumu meydana getiren yapıların tümüne "toplumsal yapı" denilebileceğini söylemek mümkündür.



Söz konusu kavramın önemini anlamak adına günlük hayattan pekçok örnek verilebilir. Örneğin; çevremizde bulunan her türlü mekanik aletin belirli işlevlere sahip parçaları olduğunu görürüz. Herhangi bir parçanın eksik oluşu ise söz konusu mekanizmanın bütününde bir aksamaya neden olabilecektir. Toplumsal yapının kapsamında olan aile, okul gibi yapılarda da herhangi bir bozukluk olduğunda tüm toplumun genel yapısında bir bozulma yaşanacağı açıktır. Bir başka örnekle belirli bir strateji üzerine kurulu bir kitabın içinden herhangi bir bölüm çıkarıldığında söz konusu kitabı anlamak güçleşecektir. Burada olduğu gibi toplumsal yapıların tümüne vakıf olmanın toplumu anlamının da başlıca kuralı olduğu söylenebilir.

Yukarıda anlatılanları özetlemek ve bir toplumsal yapı tanımlaması getirmek gerekirse şu ifadelerle yer verilebilir:

“Bir toplumun varlığından söz edebilmek için orada yerine getirilmesi zorunlu olan birtakım temel toplumsal işlevler vardır: Kuşakların sürekliliğinin sağlanması, yeni üyelerin toplumsallaştırılması, bireylerin yaşama bir anlam vererek, bir amaç izleyerek bağlanmasının sağlanması, mal ve hizmetlerin üretimi ve dağıtımı, bağımsızlığın sağlanıp korunması ... Bu temel işlevlerin verimli ve güvenli olarak yerine getirilmesi için birtakım temel yapı öğeleri oluşur: Aile, okul, örgütlü kamuoyu (görüş, inanç örgütleri gibi), ekonomik örgütler, yönetsel örgütler. ... ‘Yapı’ kavramının asıl katkısı, temel toplumsal öğelerle bunların karşılıklı ilişkilerini bir bütünlük olarak kavramaya olanak yaratmasıdır.” (Ozankaya, 1994: 180).

O halde toplumsal yapıların ne olduğu, aralarındaki ilişki ve toplumsal yapı ile bireyin ilişkisi anlaşıldığında değişime dair ipuçlarının da daha görünür olacağı söylenebilir.

### **1.3 Toplumsal Değişme Nedir?**

Toplumsal değişme kavramının ifade ettiği anlama gelinecek olursa en genel şekliyle toplum ile ilgili olan alanlardaki değişimler olarak tanımlamak mümkündür. Zamana bağlı olarak hemen her şeyin değiştiği bir dünyada toplumların da değişim halinde olduğu görüşü yadsınamaz bir gerçekliktir. Nitekim evrenin tamamında hiçbir şeyin sabit olmadığı ve sürekli değişimin hâkim olduğu kolaylıkla gözlemlenebilmektedir. Toplumlar da evrendeki diğer canlılar gibi hareket halinde olup sabit kalamayan sistemlerdir. Nitekim Kongar (1993: 268): “Hiçbir toplumsal süreç ya da öge, değişmeden bağımsız olarak düşünülemez.”

ifadeleriyle söz konusu durumu destekler niteliktedir. Böylelikle toplumsal alandaki değişmelerin varlığının zorunlu olduğu söylenebilmekle birlikte bu değişimlerin incelenmesi de sosyoloji biliminin ana konularındandır, denilebilir. Nitekim “Sosyoloji, doğuşunu ve gelişimini sosyal değişmeye borçludur.” (Kızılcılık, 2011: 153).

“Sosyoloji, değişimin bilimidir. Değişme, onun merkezine yerleşmiştir.” diyen Kızılcılık’ın (2011: 191) ifadelerinden hareketle toplumsal değişimin sosyoloji bilimi için ne derece önem taşıdığı söylenebilir. Diğer yandan Oskay (2011: 73), “Toplumun temel niteliğinin değişme olduğu anlayışı hiç kuşkusuz, toplumun tarihsel bir süreç olduğu anlayışını da beraberinde getirir.” ifadelerinden hareketle de sosyoloji ile tarih arasındaki ilişkiye dikkat çekmek yerinde olacaktır. Dolayısıyla sosyolojinin en önemli konularından olan toplumsal değişmeyi, tarih ilminden bağımsız bir biçimde açıklamak eksik bir anlatım olmaktan öteye gitmeyecektir. Nitekim toplumsal alandaki değişimler tarihin de inceleme alanına girmektedir. Sezer’in (2011: 305) “Toplum, aynı zamanda bir hareketlilik. Bir topluluğun zaman içinde değişmesi ve bu değişme içinde biçim ve kimlik kazanmasıdır. Bu nedenle de toplum incelemelerinde onun tarihi boyutu büyük bir önem kazanmaktadır.” ifadeleri toplumsal değişimin zorunlu oluşunu ortaya koymakla birlikte; onun tarihten kopararak anlaşılamayacağının da altını çizmektedir.

Buna bağlı olarak geçmişten bugüne doğru gelinecek olursa toplumların zamana ve mekâna bağlı olarak değişim halinde olduklarını ifade eden pek çok anlayış olduğu görülecektir. Günümüze değin toplumsal değişimin nasıl ve niçin olduğuna yönelik yürütülen bu çalışmaların altında yatan başlıca sebep geçmiş ve geleceği anlama gayesidir denilebilir. Daha açık bir ifadeyle toplumların geçmişten bugüne geçirmiş oldukları değişimleri anlamak, gelecekte nasıl bir toplum yapısı ile karşılaşılacağını anlamaya bir adım atmak demektir. Dolayısıyla “Toplumsal değişimi anlamak, bir bakıma içinde bulunduğumuz akışı kavramak için kaçınılmaz bir süreçtir.” (Sunar, 2014: 2) denilebilir.

“Günümüz sorunlarını anlamak ve elverişli bir toplum teorisine ulaşmak çabası tarihsel-toplumsal değişmeden ne anlaşıldığıyla doğrudan ilgilidir.” (Eğribel ve Özcan, 2011: 3). Dolayısıyla toplumsal değişme kavramının ne olduğunu

anlamak oldukça önemlidir, denilebilir. Kavramların diliyle konuşulan sosyoloji literatüründe söz konusu kavramlara getirilen tanımlamalar da çeşitlilik göstermektedir. Çalışmanın kapsamı doğrultusunda toplumsal değişme kavramının yeterince anlaşılır olması önem arz etmektedir. Bu sebeple tek bir tanımlamanın yeterli olmayacağı düşünülerek toplumsal değişmeye yönelik getirilen ifade şekillerinden bazılarına aşağıda dikkat çekilmektedir.

“Sosyolojide toplumsal değişmeden kastedilen, öznesi toplum olan, toplum güçlerine dayalı bir değişmedir.” (Eğribel ve Özcan, 2011: 4). Karakaş’a göre (2011: 251) “Çeşitli etkileşimler sonucunda görülen farklılaşmanın ifade ettiği anlam, toplumsal yaşam açısından değişmeye karşılık gelmektedir. Çünkü değişme, bir süreç sonunda farklılaşma ya da yeni bir biçim kazanma sürecidir. Toplumsal değişme ise toplumsal ilişkiler ağında görülen toplumsal farklılaşmanın yarattığı karmaşık bir sürecin adıdır”. Kaçmazoğlu (2011: 139) “Değişme kavramı sosyolojide bir durumdan başka bir duruma geçişi ifade etmek için kullanılmaktadır. ... Toplumsal değişme, toplumun sosyal, ekonomik, siyasal ve diğer tüm kurumlardaki değişimleri içerir.” sözleriyle toplumsal değişmenin boyutlarına vurgu yapmaktadır. Başka bir ifadeyle toplumsal değişme “Belirli bir toplumda, belli bir zaman aralığında, nedenleri ve sonuçları az çok gözlenebilen, tüm sosyal ilişki ve öğelerden meydana gelen, somut, olgusal değişimler, başkalaşmalardır.” (Yaka, 2011: 44).

Toplum tanımlamalarında olduğu gibi toplumsal değişmeye yaklaşımlarda da farklı bakış açıları söz konusudur. Toplumu tanımlarken ilişkilerin esas alındığı anlayışların olduğu gözlemlenmişti. Yine toplumsal değişme olgusunda da toplumsal ilişkilerin öncelendiği yaklaşımlar söz konusudur. Buna örnek olarak şu ifadeler yer verilebilir: “Toplumsal değişme toplumun yapısındaki değişmedir. Toplumun yapısı toplumsal kurumların belirlediği toplumsal ilişkilerden meydana geldiğine göre, değişme, ilişkilerin, değişmesidir. Bir başka deyişle bu ilişkileri belirleyen kurumların değişmesidir. Bütün bunların ardında da toplumsal bireylerin, yani aktörlerin davranış değişimleri yatar.” (Kongar, 1993: 21). Tüm bunların neticesinde değişme olgusunu şu şekilde özetlemek mümkündür: “Toplumsal değişme, bütün toplum yapılarında kimi zaman evrim kimi zaman da devrim biçiminde var olan, hızı, şiddeti toplumsal yapıdan yapıya ve tarihsel

dönemler içinde değişen önemli bir toplumbilim kavramıdır.” (Kırkpınar, 1999: 14).

Toplumsal değişme olgusunun açıklanmasında dikkat edilmesi gereken bir hususu hatırlatmak gerekmektedir. Bu da toplumsal değişme tanımının değer yargılarından bağımsız ve nesnel oluşudur. Nitekim Kongar (1993: 56) da toplumsal değişme olgusunun bilimsel ve evrensel olduğunu altını çizmektedir.

“Toplumsal değişimin kaynağı nedir?” sorusu, akla gelebilecek bir diğer konudur. Söz konusu husus ile ilgili Sunar (2014: 2): “Toplumsal değişim en temelde insanın kendisini çevreleyen koşullardaki farklılaşmalara uyum yeteneğinden kaynaklanır.” şeklinde bir açıklama getirmektedir. Kongar (1993: 22) ise değişimin kaynağında maddi kültür olan teknoloji ile manevi kültür olan ideolojinin var olduğunu ifade eder. Buna bağlı olarak değişimin teknoloji boyutu ile insanın doğaya hakimiyetinin; ideoloji boyutu ile ise insan sömürsünün çözümünün mümkün olacağını belirtir (Kongar, 1993: 22-23). Bunlara ek olarak daha kapsamlı bir ifadeyle değişimin kaynağı açıklanacak olursa Marshall’ın bu konu hakkındaki değerlendirmeleri faydalı olacaktır:

“Değişimin kaynağı, koydukları yasalar ya da yürüttükleri politikalar aracılığıyla (örneğin, eşit ücret yasası çıkararak ya da bir ülkeye savaş ilan ederek) hükümetler olabileceği gibi; toplumsal hareketler (örneğin, sendikalar, feminizm) şeklinde örgütlenmiş yurttaşlar, bir kültürden başka bir kültüre yayılma (askeri fetih, göç ve sömürgecilikle gerçekleşen yayılma gibi) veya teknolojinin maksatlı ya da maksatsız sonuçları da olabilir. ... Değişim ayrıca, kuraklık, açlık ve uluslararası düzeyde iktisadi ya da siyasal üstünlüklerde meydana gelen değişiklikler gibi çevresel faktörlerin etkisinden kaynaklanabilir.” (1999: 136).

Değişimin kaynağı onun sadece bir boyutudur. Oysa ki değişimin pek çok boyutu vardır. Hepsi üzerinde uzun uzadıya açıklamalar yapılabilir fakat çalışmanın kapsamı doğrultusunda kısa bir değerlendirme yapmanın yeterli olacağı düşünülmektedir. Bu sebeple toplumsal değişimin boyutlarını Sunar’ın (2014: 1-12) ifadelerinden hareketle aşağıdaki tablo ile göstermek mümkündür:

**Tablo 2.1:** Toplumsal Değişmenin Boyutları

|          |                                                                          |
|----------|--------------------------------------------------------------------------|
| EVRENİ   | Büyük, orta ve küçük                                                     |
| VADESİ   | Kısa, orta ve uzun                                                       |
| HIZI     | Yavaş, aşamalı, evrimsel değişimler ve hızlı, asil, devrimsel değişimler |
| YÖNÜ     | İleri, geri                                                              |
| İÇERİĞİ  | Sosyokültürel, psikolojik, sosyolojik, kurumsal, iktisadi vb.            |
| NETİCESİ | Barışçıl ve şiddetli                                                     |
| AMİLİ    | Yapı ve aktör                                                            |

Yukarıdaki tabloda ifade edilen değişimin evreni ve değişimin vadesi ile ilgili boyutları kısaca açıklamakta fayda vardır. Buna göre değişimin evreni büyük ise vadesi uzun olacaktır ve değişim de makro boyuttaki tarihi ve doğal olaylar ile mümkün olacaktır. Aynı şekilde değişimin orta evreni ve vadesi toplumsal yapıdaki (demografik, siyasal vb.) değişimlere gönderme yapmaktadır. Küçük evrendeki kısa vadeli değişimler ise gündelik olaylara tekabül etmektedir (Sunar, 2014: 5). Daha genel bir ifadeyle büyük ölçekli değişimlerde toplumun bütününde bir değişim gözlemlenir ve yukarıda da ifade edildiği üzere böylesi bir değişimin vadesinin de uzun olduğu söylenebilir (Sunar, 2018: 3). Orta düzeyde gerçekleşen değişimler ise büyük ölçekli değişimlerde olduğu gibi toplumu bütünüyle etkilemeyen ve fakat küçük ölçekli değişimlerdeki gibi gündelik olmaktan da öte olan siyasi, iktisadi sistemler, nüfus gibi alanlarda yaşanan değişimleri kapsamaktadır denilebilir (Sunar, 2018: 3). Son olarak söz konusu üç duruma örnek verilecek olursa küçük ölçekli toplumsal değişmeler için çok partili siyasi sisteme geçmeye neden olan sebepler; orta ölçekli toplumsal değişmeler için çok partili siyasi sistemin 30 senesi; büyük ölçekli toplumsal değişmeler için kapitalist veya komünist toplum yapılarının incelenebileceği söylenebilir (Ozankaya, 1994: 480).

Değişimin hızı ile ilgili konuşulacak olursa burada iki yol olduğu söylenebilir: evrim ve devrim. Yukarıdaki tabloda da ifade edildiği üzere evrimsel değişimlerin aşamalı ve yavaş gerçekleşiyor olması toplumun iç yapısında gerçekleştiğini ve böylece daha barışçıl ve kendiliğinden olduğunu gösterirken

hızlı, devrimsel bir değişimin dışsal etkenlere bağlı gerçekleştiği için birdenbire yaşandığını ve şiddetli olduğunu söylemek mümkündür (Sunar, 2018: 7).

Toplumsal değişimin bir başka boyutu ise onun yönüdür. Nitekim değişim ileriye veya geriye dönük yaşanabilir. Yani değişim, o toplumu daha iyi bir hale getirebilirken tam tersi de gerçekleşebilir. Toplumsal değişimin ileriye dönük olması fikri doğa yasalarından hareketle toplumun da daima ileriye dönük bir hareket halinde olduğunu savunmaktadır ve böylece toplumun zorunlu olarak ileriye dönük bir değişim içinde olduğunu ifade etmektedir (Hançerlioğlu, 2001: 193). İlerlemenin tersi olarak toplumsal olayların belirli bir döngü içinde olduğunu savunan görüş ise sosyal olayların sürekli olarak tekrar ettiğini ifade etmektedir ve böylece geçmişe bakarak ileriye dönük fikir sahibi olunabileceğini savunur (Sunar, 2018: 11).

Bunlara ek olarak ifade etmek gerekir ki toplumsal değişim kavramı akla ilk gelen anlamıyla ilerlemeyi çağrıştırabilmektedir fakat değişim her zaman ileri yönde veya olumlu bir şekilde gerçekleşmez. Marshall (1999: 138), “On dokuzuncu yüzyıldaki değişimi ilerlemeye eşit sayan eğilim artık yaygın bir kabul görmemektedir. Değişim geriye dönük, yıkıcı veya kültürel gecikmeyle karışık olabilir.” diyerek bu yanılgıya açıklık getirmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse değişimin her zaman ileriye geriye dönük olduğu gibi genel bir yargıya ulaşmak çok sağlıklı olmayacaktır. Nitekim söz konusu durumun çok yönlü olduğu açık bir gerçekliktir ve buna bağlı olarak da değişimin getirilerinden ziyade bu getirilerin hangi yönde sarf edileceği konusu da göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Yani her değişim beraberinde gelişmeyi getirir demek, sağlıklı bir yaklaşım olmayacaktır. Zira değişimin, gelişmenin ve ilerlemenin farklı şeyleri ifade eden ayrı kavramlar olduğu göz ardı edilmemelidir (Kongar, 1993: 56).

Buna ek olarak değişimde yapı-aktör ilişkisine değinilecek olursa öncelikle söz konusu kavramların neyi ifade ettiğini belirtmek yerinde olacaktır. Toplum içinde belirli roller üstlenmiş her bir fert aktör olup aktörün davranışlarını belirleyen ve kurallar koyan sisteme toplumsal kurum denir (Kongar, 1993: 30). Toplum içindeki ilişkilerin düzenlenmesiyle de toplumsal yapı ortaya çıkmaktadır (Hançerlioğlu, 2001: 427). Yani aktörlerin toplum içindeki ilişkilerinin belirli bir çerçeveye oturtulmasıyla toplumsal yapı ortaya çıkmaktadır, denilebilir. Toplumsal

değişmenin boyutu olarak yapı-aktör ilişkisinde değişimi öncelikle kimin tetiklediğine dair farklı görüşler mevcuttur. Yani değişimde yapının eylemi yapandan önce geldiği ve değişimde etkin olduğu fikri veya eylemi yapanın yapıdan önce var olduğu ve etkili olduğu fikri gibi iki temel düşünceden bahsedilebilir (Sunar, 2014: 10). Fakat çalışmanın bu bölümünde söz konusu tartışmalara açıklık getirme gibi bir amaç edinilmiş olmayıp sadece kavramsal bir çerçeve çizilmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla bu noktada bilinmesi gereken esas husus yapı ve aktörün toplumsal değişmeyi etkileyen bir başka boyut olduğudur. Diğer yandan hangisinin değişimde öncelikli etki oluşturduğunu tartışmak iç içe geçmiş bu iki kavram için net bir yargıya ulaşmayı mümkün kılmamaktadır denilebilir. Nitekim aktör ve yapı birbirini etkileyen ve tetikleyen iç içe geçmiş iki kavramdır.

Buraya kadar toplumsal değişmenin ve boyutlarının ne olduğu üzerinde duruldu. Söz konusu kavramsal çerçevenin oluşturulma sebebi çalışmanın kapsamına yöneliktir. İbn Haldun'un toplumsal değişme görüşünün inceleneceği bu çalışmada öncelikli olarak genel bir çerçeve çizilmeye çalışıldı. Diğer taraftan yukarıda anlatılanlardan hareketle İbn Haldun'un toplumsal değişme görüşünün boyutlarına dair bir fikir edinmek de mümkün olacaktır. Bu noktada genel bir değerlendirme yapmak gerekirse İbn Haldun'un toplumsal değişme anlayışının evreni büyük boy kuramların kapsamındadır denilebilir. Zira toplumsal değişmeyi incelerken insanlık tarihinden yola çıkarak daha geniş kapsamlı bir yaklaşım sergilemektedir. Yani tarihsel incelemeler yaparak ilerlemiştir.

Değişimin vadesinin ve hızının ise uzun ve aşamalı olduğu söylenebilir. İbn Haldun'un toplumsal değişme görüşünün büyük boy kuramların kapsamına giren organizmacı yaklaşımın bir temeli olduğu ifade edilebilir. Söz konusu yaklaşıma göre toplumlar veya uygarlıklar canlı birer organizmada olduğu gibi doğar, büyür ve ölür. Yani burada değişimin yönü geçmişin tekrarı niteliğinde olacaktır. Toplumsal değişme döngüsel olarak gerçekleşmektedir. Zira toplumların belirli süreçleri yaşayarak hep aynı döngüde tekrar ettiğini savunan İbn Haldun, toplumların sürekli olarak ilerlediği fikrinden oldukça uzaktır. Buna bağlı olarak da toplumların geçmişe bakarak geleceği anlamlandırabileceklerini savunmaktadır. Bununla birlikte İbn Haldun'un toplumsal değişme görüşü değişimin birdenbire olmayacağını savunur. Yani bir dış müdahale değil de içeriden gerçekleşen değişimden bahsedilir. Dolayısıyla değişimin neticesi bakımından barışçıl olarak

adlandırmak mümkündür. Yapı-aktör bağlamında incelendiğinde ise İbn Haldun'un toplumsal değişme görüşündeki başlıca amilin devlet olduğu söylenebilir.





## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. İBN HALDUN

İbn Haldun, yaşadığı dönemin ötesinde fikirler ortaya koyması sebebiyle kendi zamanında çok anlaşılmamıştır. Bu nedenle onun düşünceleri geliştirilip aktarılma sürecini yaşayamamıştır. Devam eden süreçte de İbn Haldun'un keşfi çok geç bir tarihe tekabül etmektedir. Osmanlı uygarlığı on sekizinci yüzyılın ortalarına; Avrupa ise on dokuzuncu yüzyıla kadar İbn Haldun'dan habersiz olmakla birlikte tüm dünyada onun hakkında çalışmaların yapılmaya başlanması yirminci yüzyılı bulmuştur (Andıç v.dğr., 2010: 3-4).

İbn Haldun'un hayatı üzerine kısa bir bilgi sahibi olmak ve yaşadığı dönemi anlamak onun fikirlerinin daha iyi kavranmasını sağlayacaktır. İbn Haldun'un yaşadığı dönem, siyasi açıdan pek çok karışıklığın yaşandığı ve istikrarın sağlanamadığı bir zaman dilimini oluşturmaktadır. Siyasetten uzak kalamayı ve bu kargaşanın içinde zor bir yaşam sürmesine karşın ilimden ve araştırmalarından da vazgeçmemiştir. Bu sayede en başta tarih ilmi olmak üzere pek çok alanda ortaya koyduğu fikirler kendi zamanını aşarak bizim yaşadığımız çağa aktarılabilmiştir.

#### 2.1 Hayatı

“Adı Abdurrahman, künyesi Ebu Zeyd, ünvanı Velîyuddin, şöhreti İbn Haldun” (Uludağ, 1993: 6) olan düşünür, 1332 yılında Tunus'ta dünyaya gelmiştir (Uludağ, 1993: 1). Yemen asıllı köklü bir aileye mensup olan İbn Haldun'un dedesi Halid bin Osman Endülüs'e (İspanya) yerleşmiş ve buranın adetlerine göre ismi Haldun'a dönüşmüş bir siyasetçidir (İbn Haldun, 2004: 14). Halid bin Osman'ın soyundan gelen Haldunoğulları, sekizinci yüzyılda İşbiliye'ye (İspanya'nın güneyi) göç ederek (Andıç v.dğr., 2010: 8) burada çeşitli devlet işlerinde bulunmuşlar ve ardından on üçüncü yüzyılda Tunus'a göç etmişlerdir (Ülger, 2004: 9). İbn Haldun yalnızca on atasının isimlerini hatırladığını belirterek soy kütüğünü şu şekilde sıralar: “Abdurrahman bin Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin el-Hasan bin Muhammed bin Cabir bin Muhammed bin İbrahim bin Abdurrahman bin Haldun.” (2017a: 14). Ayrıca nesebinin Arap seçkinlerinden ve sahabelerinden olan Vâil bin Cuhr'a dayandığını (İbn Haldun, 2017a: 14) ifade eder. Vâil'in Hz. Peygamber'den pek çok hadis rivayet ettiği ve sahabeler arasında tanınmış bir kişi olduğu söylenir (İbn Haldun, 2007: 17).

Babası ilim sahibi ve büyük bir hoca olan (İbn Haldun, 2007: 21) İbn Haldun, ergenlik dönemine gelinceye kadar temel eğitimini babasından almıştır (İbn Haldun, 2017a: 24). Devam eden süreçte ise o dönemde Tunus'ta bulunan ulemeden aldığı çeşitli dersler ile ilmi konularda kendini yetiştirmiştir. Tunus'ta geçen yaklaşık yirmi senelik zaman diliminde Kur'an'ı ezberleyerek yedi farklı kıraatle okumuş, kıraatler konusunda, Kur'an yazısı (hat) hakkında, hadis ve fıkıh konularında, nahiv (Arapça sözdizimi) ve dil bilimleri hakkında çeşitli kitaplar okuyup farklı hocalardan eğitimler almıştır (İbn Haldun, 2017a: 24-26). Ayrıca mantık, felsefe ve doğa bilimleri ile ilgili de eğitimler alarak hocalarından icazetnameler almıştır (İbn Haldun, 2007: 21).

İbn Haldun *et-Ta'rîf* adlı eserinde eğitim aldığı hocalarından uzunca bahsetmiştir. Sıkça adı geçen hocalarından bazılarının isimleri şunlardır: Ebu Abdillâh el-Abillî, İbn Rıdvan, es-Sattî, Abdülmüheymin, Ebu'l-Abbas Ahmed bin Muhammed ez-Zevâvî, Ebu Abdillâh bin Ahmed bin Merzuk, Ebu Abdillâh Muhammed bin Bahr, Ebu Abdillâh Muhammed bin Sa'd bin Burrâl, Ebu Abdillâh Muhammed bin eş-Şevvâş ez-Zerâlî, Ebu Abdillâh bin el-Arabî el-Hasâyirî, Ebu'l-Abbas Ahmed bin el-Kassâr, Ebu Abdillâh Muhammed bin Abdullah el-Ceyyânî, Ebu Abdillâh Muhammed bin Abdisselâm (İbn Haldun, 2017a: 24-50).

Ayrıca tahsili sırasında okuduğu kitaplardan da bahseden İbn Haldun, otobiyografisini kaleme aldığı *et-Ta'rîf* adlı eserinde bu kitapların isimlerini zikrederek onlara ne ölçüde vakıf olduğunu da belirtmiştir. Bu kitaplardan bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür: Şâtıbî'nin el-Lâmiyye (kıraat hakkında) ve er-Râiyye (Kur'an yazısı hakkında) kasideleri, İbn Mâlik'in Kitabu't-Teshîl'i (nahiv kuralları hakkında), İbnu'l Hâcib'in el-Muhtasar'ı (fıkıh hakkında), İmam Malik'in Muvatta'sı, Müslim bin el-Haccâc'ın Sahih'i ve Kütüb-i Sitte'nin bir kısmı olmak üzere hadis kitaplarının pek çoğu, Ebu Saîd el-Berdeî'nin Kitabu't Tezhîb'ini, Sahnun'un Muhtasarı'l Müdevvene'si (Maliki fıkıhı hakkında), el-A'lem'in el-Hamâse'si (şiiir), Mütenebbî'nin şiiirlerinden bazıları, Ebu Ferec el-İsfahânî'nin Kitabu'l Egâni'sinin (şiiir) bir bölümü (İbn Haldun, 2017a: 24-26).

Yukarıda ifade edildiği gibi İbn Haldun'un temel eğitim süreci Tunus'ta, bahsi geçen hocalar ve kitaplar etrafında şekillenmiştir. 1348 yılında çıkan veba salgını dolayısıyla İbn Haldun'un hem anne ve babası (Feyyaz, 2003: 17) hem de hocaları vefat etmiştir (İbn Haldun, 2017a: 26). Bu olay yaşandığında İbn Haldun henüz on yedi yaşındadır. Dolayısıyla bu kayıpların İbn Haldun'un iç dünyasını

derinden etkilediği söylenebilir. Sağ kalan bilim adamları ile birlikte Tunus'tan ayrılarak Magrib'e gitmek ve orada bilimsel çalışmalarına devam etmek isteyen İbn Haldun, bu arzusunu ağabeyi Muhammed'e bildirmiş fakat ortalığın karışık olması nedeniyle ağabeyi beklemesini söylemiştir (Feyyaz, 2003: 17).

Süleyman Uludağ, veba salgınının ve geride kalan hocaları ile Tunus'tan ayrılıp bilimsel çalışmalarına devam edemeyişinin İbn Haldun'u hem derinden etkileyen hem de ilimden uzak kalmasına neden olan iki önemli olay olduğunu ifade eder (İbn Haldun, 2007: 24). İbn Haldun da et-Ta'rîf adlı eserinde ilim öğrenmeye düşkün olduğunu ve bilimsel çalışmaların yapıldığı meclislerde dolaştığını ifade ederek bu ilgisinin veba salgını ile sekteye uğradığını söyler (İbn Haldun, 2017a: 53).

İbn Haldun'un ilimden uzak kalması ve Magrib'e gitme isteği onun siyasal hayatının da başlangıcını teşkil etmektedir diyebiliriz. Nitekim Magrib'e gidebilmek ümidiyle Tunus'ta vezir olan Ebu Muhammed bin Tafragin zamanında alamet katipliği (Mühürdarlık) vazifesini üstlenmiştir (İbn Haldun, 2017a: 53). 1352 senesinde Tunus'u almak isteyen Konstantiniyye emirine karşı koymak üzere yola çıkan İbni Tafragin'in ordusunda bulunan İbn Haldun (İbn Haldun, 2007: 26), bulunduğu ordunun hezimete uğraması sonucu Ubbe'ye kaçtığını ve şehir şehir dolaştığını ifade eder (İbn Haldun, 2017a: 54).

1353 yılında Fas Sultanı Ebu İnan ile görüşen İbn Haldun, onun yakınlığını kazanmış sultanın çevresinde bulunmayı başarmış ve nihayetinde katiplik görevine layık görülmüştür ve fakat sonrasında sultanla arası açılmıştır (İbn Haldun, 2017a: 60). Bicâye yöneticisi ile arası iyi olduğu için İbn Haldun'un onunla iş birliği yaptığı şeklindeki söylentiler üzerine Ebu İnan, İbn Haldun'u hapse atmıştır (İbn Haldun, 2017a: 60). Bunun üzerine İbn Haldun, af dilemek amacıyla bir kaside kaleme almış ve o sırada seyahatte olan sultanı etkilemeyi başarmış olmasına rağmen sultanın seyahat dönüşü hastalığa yakalanarak hayatını kaybetmesi nedeniyle vezir el-Hasan bin Ömer tarafından serbest bırakılmıştır (İbn Haldun, 2017a: 60-61).

Bürokraside bozulan düzenin yerine gelen yeni yapı ile İbn Haldun sır katipliği, emir ve ferman katipliği görevlerine getirilmiştir ve kendine özgü bir üslupla sürdürdüğü katiplik vazifesinin ardından Ebu Salim'in yönetimindeki devletin son dönemlerinde yüksek yargıçlık ve denetim görevlerini üstlenmiştir (İbn Haldun, 2017a :62-69). Yeni vazifesini son derece titizlikle yürüttüğünü

belirten İbn Haldun (2017a: 69), vezir Ömer bin Abdullah ile arası açılınca Fas'tan ayrılarak Endülüs'e gitmeye kara vermiş çocuklarını ve eşini de Kosantîne'de bulunan dayılarına göndermiştir (Uludağ, 1993: 10). Bu yolculuğu vesilesiyle ilk defa ailesinden bahsetmiştir. Dolayısıyla ne zaman evlendiği konusunda net bir bilgi olmamakla birlikte Endülüs seyahatinden sonra *et-Ta'rîf*'te ara ara ailesinden bahsetmektedir.

Gırnata Sultanı ve veziri İbnu'l-Hatip ile geçmişe dayanan dostluğu sebebiyle 1363 yılında Gırnata'ya gelen İbn Haldun, burada iyi karşılanmış ve Sultan'ın yakın meclisine katılmayı başarmıştır (İbn Haldun, 2017a: 76-77). Onun hemen her gittiği yerde böylesine hoş karşılanması ve yönetimde bulunanların güvenini kazanarak yakın meclislerine dahil olması veya kısa sürede önemli görevlere getirilmesi üzerinde durulması gereken bir konudur. Bu durumun sebeplerinin başında İbn Haldun'un bulunduğu devleti gözetmeksizin dışarıdan gelen herhangi bir yardım çağrısına da kayıtsız kalmayıp gelmektedir. Elbette ki bu yardım çağrılarına cevap verirken siyasi konumunu da her zaman gözden geçirerek ve doğacak sonuçları göz önünde bulundurarak hareket ettiği yadsınamaz bir gerçektir. Fakat İbn Haldun'un hayatını incelediğimizde güç dengelerinin onun için önemli olduğunu görmekteyiz.

Gırnata ziyaretinin üzerinden bir yıl kadar geçtiğinde Kaştâle (Castille) Kralı Tâğıye ile görüşmek üzere elçi olarak İşbiliye'ye gönderilen İbn Haldun burada da hoş karşılanmış ve görevini başarıyla tamamlayarak sulhu sağlamıştır (Uludağ, 1993: 11). Öyle ki Tâğıye, İbn Haldun'un daimî olarak yanında kalmasını teklif etmiş ve atalarından kalan mirası ona vereceğini söylemiştir fakat İbn Haldun bunu kabul etmemiştir (İbn Haldun, 2017a: 77). İşbiliye'ye yaptığı bu seyahat sayesinde İbn Haldun atalarının yaşadığı yerleri de yakından görme ve tanıma şansı yakalamıştır.

Bu görevin ardından ailesini de Gırnata'ya yanına alan İbn Haldun'un gösterdiği başarılar dolayısıyla yakaladığı huzur yine çok sürmemiş onu kıskanan bir grup, vezir İbnu'l-Hatip ile arasını açılmasına neden olmuştur (İbn Haldun, 2007: 33). Tüm bunlar onun Endülüs'ten ayrılması ile sonuçlanmıştır.

Bugünkü Cezayir'in kuzeyinde yer alan bir bölge olan Bicaye Sultanı Ebu Abdillâh'tan aldığı bir mektup üzerine (İbn Haldun, 2017a: 83) 1364 yılında Gırnata'dan ayrılan İbn Haldun, burada güzel bir şekilde karşılanarak hâciplik (sadrâzamlık) görevine getirilmiştir (İbn Haldun, 2007: 33).

Bir taraftan idari işler ile ilgilenen İbn Haldun bir yandan da merkez camisinde ilmini geliştirebileceği ve aktaracağı bir ortama kavuşmuştur (İbn Haldun, 2017a: 88). Fakat yine çok geçmeden huzur ortamı bozulmuştur. Konstantiniye sultanı Ebu Abbas Ahmed Bicaye'yi almak için harekete geçmiştir ve bu girişiminde de başarılı olmuştur (İbn Haldun, 2007: 33). O sırada devletin en üst mertebesinde bulunan İbn Haldun bu olay üzerine yaşadıklarını şu şekilde ifade eder:

“Bu sırada Ebu Abdillah'ın kasabasında ve köşklerinde bulunuyordum. Belde halkından bir bölük, işe el atmamı ve sultanın oğullarından çocuk yaşta birine bey'at etmemi benden istedi. Bunu kabul etmedim. Sultan Ebu'l-Abbas'a gittim. Bana ikramda bulundu, ödül verdi. Beldesini ona teslim ettim. Bütün durumlarım eskisi gibi sürdü. Kendisine benimle ilgili jurnaller ve yerimle ilgili uyarılar arttı. Bunu sezinledim. Bu konudaki bir sözü dolayısıyla, ayrılma izni istedim. Biraz gecikmeli de olsa izin verdi.” (2017: 89).

Yukarıdaki ifadelerde İbn Haldun'a yapılan bey'at etme teklifi ile yönetimde asıl söz sahibi olarak İbn Haldun'un kalması planlanmıştır. Fakat o bunu kabul etmeyerek galip olanın yanında olmayı tercih etmiştir.

Görüldüğü gibi İbn Haldun'un yaşadığı dönemde iktidar sürekli olarak değişmektedir. Bunun bir sonucu olarak İbn Haldun da hem coğrafi anlamda hem de yönetim bazında sıkça konum değiştirmektedir. Yaşadığı ve gözlemlediği pek çok olayın sonucu olarak siyasi ilişkilerde son derece temkinli davrandığı, huzur ortamına zarar vermeyecek şekilde hareket ederek güçlü olanın yanında yer almaya çalıştığı görülmektedir. Dengelerin bu denli sık değiştiği bir dönemde bürokraside sağlam adım atabilmek ve konumunu korumak elbette güç olmaktadır. Bu nedenle İbn Haldun'un şahsi çıkarlarını korumak ve yaşananları kendi lehine çevirmek amacıyla kimi zaman çelişkili davrandığı da gözlemlenmektedir. Ebu Hammu ile olan ilişkisi buna örnek gösterilebilir.

Ebu Hammu, Bicaye'yi ele geçirme isteği üzerine İbn Haldun'dan yardım talep etmiş ve ona hâcplik vazifesini teklif etmiştir. İbn Haldun bu teklifi kabul etmemiş fakat kabileleri tek tek dolaşarak Ebu Abbas aleyhinde çalışmış ve Ebu Hammu'nun yanına çekmeye çalışmıştır (İbn Haldun, 2007: 35). Bu süre zarfında bedevilerle yakın teması dolayısıyla onlar hakkında bilgi ve tecrübe edindiği de söylenir.

Ebu Hammu'nun iktidarı sarsılınca İbn Haldun aynı kabilelerle bu sefer de Ebu Abbas lehine görüşmüştür (İbn Haldun, 2007: 35). Süleyman Uludağ, İbn Haldun'un bu tutumunu şu şekilde değerlendirmektedir:

“İbn Haldun daima fırsat kollayan ve ele geçirdiği fırsatları derhal değerlendiren, hadiseler ters istikamette geliştiği zaman en yakın dostlarını bile tanımayan, en samimi arkadaşlarına dahi yüz vermeyen, ihsan ve ikramına nail olduğu şahıslara karşı sanki onları hiç tanıımıyormuş gibi davranan biriydi. Bu gibi zamanlarda ahde vefa etmeyi, sadakat göstermeyi, aşinalığı, dostluk rabitalarını ve geçmişteki iyi münasebetleri aklının kenarından bile geçirmezdi. Menfaat ve maslahatına olan her vesileden ve vasıttan rahatlıkla faydalanmasını bilirdi. Bu yüzden onu Makyavelli'ye benzetenler olmuştu.” (İbn Haldun, 2007: 34).

İbn Haldun'un değişen koşullara göre kendi durumunu gözetecek biçimde hareket etmesi yaşadığı dönemin karakteristik bir sonucu gibi durmaktadır. Nitekim Cabiri'ye göre de, “... o dönemin Dâru'l-İslam'ındaki yönetsel gelişmeler, herhangi bir yöneticiye olan bağlılığı sadece geçici bir bağlılık haline getirmiştir.” (2018: 35). Bu nedenle Cabiri, İbn Haldun'un, siyasette bağlı olduğu kimselere karşı “istikrarsız” ve “fırsatçı” şeklinde nitelendiren yaklaşımların gözden geçirilmesi gerektiğini savunur. Gerçekten de hem yukarıdaki ifadelerde hem de pek çok kaynakta İbn Haldun'a karşı bu türlü yaklaşımların olduğu göze çarpmaktadır. Kimileri bunu kesin bir dille ifade ederken, kimileri de yapılan nitelendirmelere karşı orta yollu bir tutum sergilemişlerdir. Cabiri'nin konuya yaklaşımı diğerlerinden farklı olmakla birlikte daha somut ve gerçekçi gözükten temellendirmelere sahiptir. İbn Haldun'un yaşadığı dönemin koşullarında siyasi ortam ve buna bağlı olarak yönetimde bulunanlar sürekli değişiklik gösterdiği için, onun yönetimdeki herhangi bir kimseye bağlı kalmamasını karakter olarak ortaya koymak eksik bir anlatım olacaktır. Nitekim şahısların geliştirmiş olduğu davranış kalıpları değerlendirilirken dönemin şartlarını da göz önünde bulundurmak gerekir.

Bicaye'deki siyasi karışıklıklar üzerine Endülüs'e gitmek için yola çıkan İbn Haldun, aleyhinde yapılan ihbarlar sonucu Mağrib hükümdarı tarafından alıkonarak hapse atılmıştır (İbn Haldun, 2007: 36). İhbarın asılsız olduğunun anlaşılması ve lehine tanıklık eden bir takım devlet adamı vesilesiyle hükümdar onu affetmiştir (İbn Haldun, 2017a: 108-109). İbn Haldun ise bu duruma karşılık Bicaye'yi ele geçirmek isteyen Mağrip hükümdarına burası hakkında edindiği tüm bilgileri aktararak Bicaye'ye nasıl hâkim olacağının yolunu göstermiştir. İbn

Haldun serbest kaldıktan sonrası için yapacaklarını şu şekilde ifade etmiştir: “Bırakıldığım takdirde, köşeme çekilip serbest kalmayı ve kendimi bilime vermeyi yeğleyerek, bu zaviyede konakladım.” (2017a: 109). Fakat durum hiç de onun planladığı gibi gelişmemiştir. 1370 yılında Mağrib Hükümdarı Sultan Abdülaziz’in Tilemsan’ı işgal etmesi üzerine burada bulunan kabilelere Sultan Abdülaziz lehine propaganda için görevlendirilmiştir (İbn Haldun, 2007: 36).

İbn Haldun ikna etme konusunda başarılı olması sebebiyle sürekli olarak lehte propaganda yapması için sultanlar tarafından tercih edilen bir kişi olmuştur. Yukarıda anlatılan olaylar da bunu kanıtlar niteliktedir. Bedevi halk ile kurduğu ilişkilerdeki başarısının arkasında ise onun iyi bir siyasetçi oluşu yatmaktadır.

Bununla birlikte İbn Haldun siyasi hayatın içinde bulunduğu süre zarfında sürekli olarak entrikalara maruz kalmıştır. Daima sultanlara yakın olmayı ve onların dostluğunu kazanmayı başarmıştır. Diğer yandan İbn Haldun’un bu başarısı bürokraside kıskançlıklara neden olmuştur. En nihayetinde ise tüm bu kıskançlıklar İbn Haldun’un devlet adamları ile ilişkisine zarar vermiştir.

Yukarıda ifade edilen bürokrasideki kıskançlıklar meselesi kimi kaynaklarda farklı bir bakış açısı ile ele alınmıştır. Süleyman Uludağ İbn Haldun’un siyasi olarak kendini daima daha yüksekte görmeyi arzuladığını ve bundan dolayı da daima daha güçlünün yanında olmayı tercih ettiğini belirterek onun “fırsatçı” olduğunu ifade eder (İbn Haldun, 2007: 26). Bu yargının doğruluk payının olabileceği gibi yine de kesin bir sonuca varılamayacağı aşikardır. Nitekim kendi otobiyografisini kaleme aldığı *et-Ta’rîf*’te İbn Haldun, sultan ile arasında “kışkırtıcılar” (İbn Haldun, 2017a: 60) olduğunu ifade eder. Daima ilim ile meşgul olayı istediğini sık sık dile getiren İbn Haldun’un siyasetten de kopmaması ya da kopamaması durumuna netlik kazandırmak mümkün değildir. Diğer yandan gerek yaşadığı dönem itibarıyla gerek ailesinden gelen bir yapı itibarıyla siyasete yakın olduğu söylenebilir. Bununla birlikte karakteri nedeniyle de bürokraside yakın ilişkiler kurmaya meyilli olduğu söylenebilir. Karşı tarafa güven veren yapısı ile yöneticilerin yakın çevresinde bulunmuş ve bu durum çalkantılı bir hayat sürmesine neden olduğu gibi kimi zaman fayda da sağlamıştır. Siyasi nedenlerle sürekli yer değiştiren İbn Haldun pek çok yer görmüş, pek çok tecrübe edinmiştir. Dolayısıyla İbn Haldun ister “fırsatçı” olsun ister “kışkırtıcılar” a maruz kalsın söylenebilecek

tek şey vardır: Siyaset onun bilimsel çalışmalarından uzak kalmasına sebep olduğu gibi onun ilmi çalışmalarına da kaynaklık etmiştir.

1374 yılına kadar Mağrip'teki tüm devlet kapılarını dolaşmış fakat kendisine şüpheli bakıldığı için hepsi birer birer yüzüne kapanmıştır (İbn Haldun, 2007: 37). Bu süre zarfında tekrar Endülüs'e giden fakat orada da barınamamış olan İbn Haldun, Ebu Hammu'nun onu affetmesi üzerine Tilemsan'a gelerek siyasetten uzak bir biçimde ilimle uğraşmaya niyetlenmiştir (İbn Haldun, 2007: 36-39). Fakat yeniden siyasi bir görev onu beklemektedir. İbn Haldun'un bu sefer kendi arzusunda ısrarcı olduğunu şu cümlelerinden anlıyoruz:

“Bir köşeye çekilmeyi ve uzaklaşmayı tercih ettiğim için, Ebu Hammu'dan çekindim ve canıma bir zarar gelmesinden endişe duydum. Bu görevi, görünüşte kabullenmiş gibi cevap verdim. Tilemsan'dan yola çıktım, ... Arif evladı yurduna vardım. Beni, cana yakın ve ikramlarla karşıladılar. Birkaç gün onların arasında kaldım. Ailemi ve çocuklarımı benim adıma Tilemsan'dan gönderdiler. Sultana da benim adıma, hizmetini göremeyeceğim konusunda gayet güzel mazeretler uydurdular. Ailemle birlikte beni, ... İbn Selâme Kalesi'ne yerleştirdiler.” (2017: 134).

İbn Haldun burada siyasetten uzak bir şekilde dört sene geçirdiğini ve *Mukaddime* adlı eserini bu süre zarfında kaleme aldığını ifade eder (İbn Haldun, 2017a:135). Eserin ortaya çıkması beş ay gibi kısa bir sürede gerçekleşmiştir. Bu süre *Mukaddime* gibi bir eser için oldukça kısadır. Süleyman Uludağ, eserin bu denli az zamanda kaleme alınabilmesi ile ilgili şunları ifade eder:

“Öyle anlaşıyor ki, İbn Haldun Mukaddime'nin mevzu, muhteva ve meselelerini uzun yıllardan beri tasavvur ediyor, bunlar üzerinde düşünüyor, zihnen hazırlanıyor ve değerlendirmeler yapıyordu. Fırsat buldukça bu düşüncelerini muntazam bir şekilde ana hatlarıyla yazmak, ikmal etmek ve tamamlamak beş ay içinde mümkün olabilmıştır.” (İbn Haldun, 2007: 40).

Fakat eserini ezberden yazan İbn Haldun bazı düzeltmeler yapmak amacıyla ata yurdu olan Tunus'a gitmeye karar vermiştir (İbn Haldun, 2017a: 136). Yıllarca Ebu Hammu için Ebu Abbas aleyhine çalışmalar yürüten İbn Haldun ata yurduna dönebilmek için o sırada Tunus'a hâkim olan Ebu Abbas'tan af dileyerek 1378 yılında Tunus'a gidebilmiştir (İbn Haldun, 2007: 41). İbn Haldun, Ebu Abbas'ın bazı konularda kendisine danıştığını, kendisini iyi bir şekilde karşıladığını ve ailesini de yanına almasına müsaade ettiğini ifade etmiştir (İbn Haldun, 2017a: 137).



Her zaman olduğu gibi burada da sultanın ilgisini gören İbn Haldun yine benzer sıkıntılar yaşamıştır. Fakat Tunus'ta bilimsel çalışmalarla uğraştığı için bu sefer sadece sultana yakın olması değil; öğrencilerin onun ilminden faydalanmak için İbn Haldun'a başvurmaları da birtakım kıskançlıklara neden olmuştur (İbn Haldun, 2017a: 138). Tüm bunlara karşılık İbn Haldun eseri *Mukaddime*'yi Sultan Ebu Abbas'a takdim etmiş ve üzerine de sultanı öven bir kaside kaleme almıştır (İbn Haldun, 2017a: 138). Böylelikle kendisi ile ilgili çıkabilecek kötü haberlerin önünü kesmeye çalışmıştır diyebiliriz.

İbn Haldun, Ebu Abbas tarafından tekrar siyasetin içine çekilmeye başladığını anlamış ve siyasi kıskançlıklardan da bunalmıştır. Bu nedenle artık sadece ilimle ilgilenmek istediğı için 1382 yılında hac yolculuğı bahanesiyle Tunus'tan ayrılarak Mısır'a geçmiştir (İbn Haldun, 2007: 42). Doğuya yaptığı birkaç seyahat dışında kalan hayatını Mısır'da geçirmiştir (Andıç v.dğr.,2010: 12). Burada onun ilminden faydalanmayı arzulayanların isteğı üzerine Ezher Camisi'nde ders veren İbn Haldun, el-Kamhiyye Medresesi'nde de öğretimde bulunmuştur (İbn Haldun, 2017a: 154-157). Burada onun edinmiş olduğı tecrübeyi nihayet aktarma imkânı kazandığı görölmektedir.

Fakat İbn Haldun bu döneminde de siyasetten yine tamamen uzak kalamamıştır. 1384 yılında Maliki kadısını görevden alan sultan, yerine İbn Haldun'u getirmiştir (İbn Haldun, 2017a: 158). Mısır'da dört mezhebin kendine ait bir yargıcı olduğunu belirten İbn Haldun, bunun nedenini şu şekilde açıklar: “Çünkü, bu diyarın alanı geniş, merkezleri çok ve her tarafta çözüme kavuşturulan çekişmeler fazlaydı.” (İbn Haldun, 2017a: 158). Bu çekişmelerle mücadele etmek ve adil olmak için, İbn Haldun, elinden gelen tüm çabayı göstermiştir. İyi ile kötünün birbirine karıştığını belirten İbn Haldun, adaleti sağlamak amacıyla en ağır cezalara başvurduğunu ifade ederek şunları aktarır: “Onları bana karşı tasalandıracak ve kinlendirecek biçimde bile olsa, bunu önlemek için, Allah'a söz verdim.” (2017a: 159). Elbette bu tutumu ile pek çok düşman kazanmıştır.

Bu esnada Mağrib'te bıraktığı ailesi gemi yolculuğıyla yanına gelirken kuvvetli bir fırtına nedeniyle gemi batmış ve tüm ailesi vefat etmiştir (İbn Haldun, 2017a: 161). Vazifesi ile ilgili baskıların artması ve ailesini kaybetmesi üzerine İbn Haldun yargıcılık görevinden ayrılmıştır. Sürekli niyet etmesine rağmen hac vazifesini bir türlü yerine getiremeyen İbn Haldun, yargıcılık görevinden ayrıldıktan üç yıl sonra 1387 yılında hac yolculuğına çıkmış; döndüğünde ise yine Kahire'de

sultanın himayesinde yaşamıştır (İbn Haldun, 2017a: 163). Bu süreci şu sözlerle anlatır:

“Hac farızasını yaptıktan sonra, Allah’ın inayeti ve lütfuyla Kahire’ye döndüm. Sultan’la görüştim. Allah onu desteklesin, beni her zamanki iyiliği ve ilgisiyle karşıladı ... Bana daha önceden sağladığı nimetleri yeniden verdi. Huzur içinde, bir köşeye çekilmiş olarak, bilim okuyarak ve öğreterek, 797/1395 başına dek, dört duvar arasında yaşadım.” (İbn Haldun, 2017a: 175).

1398 yılında Maliki kadısının vefatıyla tekrar yargıçlık görevine getirilen İbn Haldun, bu süre zarfında Kudüs ziyareti yapmış ve tekrar Mısır’a geldiğinde yeniden görevinden uzaklaştırılmıştır (İbn Haldun, 2017a: 224-227). 1400 yılının ortalarında yargıçlık görevine son verilen İbn Haldun, aynı yıl içinde Timur’a karşı çıkılan sefere katılmıştır (İbn Haldun, 2007: 46).

1400 yılında Timur’un Şam’a yürümesini İbn Haldun şu sözlerle aktarır:

“Emir Timur’un Rum diyarını ele geçirdiği, Sivas’ı tahrip ettiği ve Şam’a döndüğü haberi gelince, Sultan Ferec askerlerini topladı, divânu’l-atâ’yı açtı, ordu içinde Şam’a sefere çıkılacağını duyurdu ... Devâdârı Yişbek, beni çağırttı. Sultanın kervanı içinde kendisiyle sefere çıkmamı istedi. Bu düşünceye uzak durdum ... Sefere çıkmam konusundaki kararlılığını gösterdi. Kabul ettim.” (İbn Haldun, 2017a: 242) .

Görüldüğü üzere İbn Haldun sefere çıkmakta istekli olmamakla birlikte bu teklifi geri çevirecek önemli bir mazeret de beyan edememiş ve kabul etmek zorunda kalmıştır.

Mısır ordusu ile Timur karşılaşmasının bazen aleyhte bazen de lehte geliştiğini ifade eden İbn Haldun, bazı emirlerin Mısır’a kaçmaya başlaması üzerine bir ayaklanma çıkması ihtimaline karşılık Sultan Ferec’in Mısır’a döndüğünü söyler (İbn Haldun, 2017a: 243). Bunun üzerine İbn Haldun’un yürüttüğü politikayı Süleyman Uludağ şu sözlerle anlatmaktadır: “İbn Haldun, şehrin düşmesi halinde esarete düşeceğini veya katledileceğini fark etti. Fakih ve kadılarla Adiliye medresesinde bir toplantı yaptı, eman dilemek üzere Timur’un huzuruna gitmeye onları ikna etti.” (İbn Haldun, 2007: 47). Burada daha önce de bahsedildiği gibi İbn Haldun’un bir kez daha güçlü olanın yanında yer aldığını görmekteyiz. Fakat bu durum güçlü olanın yanında yer almanın yanı sıra onun kritik durumlarda geliştirdiği siyasi hamlelerdendir diyebiliriz.

İbn Haldun, Timur ile yaptığı görüşmeleri *et-Ta’rîf*’te uzun bir şekilde anlatmıştır. Fakat bu görüşmeler sonucunda kısaca, İbn Haldun’un Timur’a Kuzey

Afrika hakkında ayrıntılı bir malumat verdiği, asabiyet teorisi hakkında bilgilerini paylaştığı ve tüm bunları Timur'un isteği üzerine yazılı halde sunduğu söylenebilir (İbn Haldun, 2017a: 244-249). İbn Haldun da Timur hakkında epey bilgi sahibi olmakla birlikte ondan şark hakkında malumat edinmiştir (Ülken ve Fındıkoğlu, 1940: 12).

Tekrar Mısır'a dönen İbn Haldun, hayatının sonuna kadar burada yargıçlık görevinde bulunmuş ve 1406 yılında, 74 yaşında vefat etmiştir (İbn Haldun, 2017a: 275).

İbn Haldun'un hayatını ana hatları ile dört kısımda özetlemek mümkündür (İbn Haldun, 2017a: 263-275):

1. Doğumu ve yetişmesi (1332-1351), Tunus'ta geçmiştir. Toplam yirmi yıl sürmüştür.
2. Siyasi faaliyetlerde bulunması (1351-1375), Tunus, Cezayir, Fas ve Endülüs'te geçmiştir. Yirmi beş yıl sürmüştür.
3. Siyasi faaliyetlerden uzaklaşmaya başlaması, bilimsel çalışmalar yapması ve eserlerini kaleme alması (1375-1383), İbn Seleme Kalesi ve Tunus'ta geçmiştir. Sekiz sene sürmüştür.
4. Yargıçlık yapması, medresede eğitim vermesi ve vefatı (1383-1406), Mısır'da geçmiştir. Fakat bu sırada Hac vazifesi, Kudüs ve Şam ziyaretleri olmuştur. Yirmi dört yıl sürmüştür.

## 2.2 Eserleri

İbn Haldun'un hayatı yukarıda da anlatıldığı gibi siyaset ve bilim arasında gidip gelmelerle doludur. Kendisi eserlerinde ilimden yana bir hayat yaşamayı tercih ettiğini her fırsatta vurgulamıştır. Fakat buna rağmen siyasetten de bir türlü kopamamıştır. Dolayısıyla onun ilme adanmış bir hayat sürme isteğinin çelişkili olduğunu öne süren ve İbn Haldun'un özünde siyaseti istediğini savunanlar da olmuştur.

İbn Haldun denilince akla ilk gelen eseri *Mukaddime*'dir. *Mukaddime* bugün başlı başına bir eser olarak kabul edilmektedir. Fakat esasında İbn Haldun'un dünya tarihi niteliğinde olan eseri *el-İber*'in birinci bölümünü kapsamaktadır. O halde öncelikle *el-İber*'i incelemek yerinde olacaktır.

Kısa adıyla *el-İber* olan eserin asıl ismi, *Kitabu'l-İber ve Divinü'lMübtedei ve'l-Haber fi Eyyami'l-Arab ve'lAcem ve'l-Berber ve men aserehüm min zevi's-Sultani'l-ekber* (Arapların, Arap Olmayanların, Berberlerin ve En Büyük Otoriteye

Sahip Çağdaşlarının Günlerinde, Başlangıç ve Bilgi Divanından Öğütler) olmakla birlikte üç kitap şeklinde yedi cilt olarak kaleme alınmıştır (Uludağ, 1993: 21-22). Yedi cildin ilki ve aynı zamanda da birinci kitap olarak bilinen kısım *Mukaddime*'yi oluşturmaktadır. İbn Haldun bu kitapta, önsöz ve giriş yazdıktan sonra birinci kitabın konusunu işlemiştir. Dolayısıyla eser başlı başına bir giriş (Mukaddime) değildir. Buna rağmen, *Mukaddime* ismi İbn Haldun tarafından verilmemekle birlikte, eser zamanla bu adla anılmaya başlanmıştır (Uludağ, 1993: 23). İkinci kitap, 2., 3., 4. ve 5. ciltlerden oluşmakla birlikte Arap tarihi ve Araplara komşu olan milletler (Persler, Yahudiler, Türkler, Rumlar, Yunanlılar vd.) hakkındadır (Uludağ, 1993: 23). Üçüncü kitap ise 6. ve 7. ciltleri kapsamakta olup; 6. cilt Kuzey Afrika'ya dair bilgileri, 7. cilt de İbn Haldun'un otobiyografisini barındırmaktadır (Uludağ, 1993: 23-24).

Eserin son cildi, İbn Haldun'un hayatının anlatıldığı bölümde de sıkça adı geçen *et-Ta'rif* (İbn Haldun'un Kimliği/Tanımı) isimli kitaptır. İbn Haldun'un hayatı ile ilgili pek çok bilgiyi kendi ağzından naklettiği bu eser oldukça kıymetlidir. Nitekim onun görüşlerini daha iyi anlamak açısından hayatı hakkında fikir sahibi olmak önemlidir. Söz konusu eserde İbn Haldun yaşadığı ve deneyimlediği pek çok şeyi aktarmakla birlikte mektuplaşmalarını, konuşmalarını, kaleme aldığı kasideleri ve daha pek çok ayrıntıyı da birinci ağızdan aktarmıştır.

*Mukaddime, el-İber*'in parçası olsa da artık ondan ayrı düşünülen bir eserdir. Hem bu sebeple hem de çalışmanın konusu itibariyle *Mukaddime* ile ilgili ayrıca bilgi vermek yerinde olacaktır. Yukarıda da bahsedildiği gibi, İbn Haldun'un "birinci kitap" şeklinde adlandırdığı eser, zamanla *Mukaddime* olarak anılmaya başlanmıştır ve günümüzde de bu adla basılmaktadır. Eserin İbn Selâme Kalesi'nde kaleme alınışı İbn Haldun'un şu sözleri ile anlatılabilir:

"Burada, bütün meşgalelerden uzak olarak dört yıl kaldım. Bu kitabı (*İber*'i), burada kalırken yazmaya başladım. Mukaddime'yi de bu halvet ortamında yazma fırsatını bulduğum bu garip tarzda bitirdim. Bu ortamda, söz ve anlam (kelâm ve maânî) damlaları düşünceme sel olup aktı, öyle ki özünü seçtim, sonuçlarını yazdım." (İbn Haldun, 2017a: 135).

*El-İber*'i kaleme almaya 1374 yılında 45 yaşındayken başlayan İbn Haldun, 1377 yılının ortalarında *Mukaddime*'yi yazmaya başlamış ve bu eserini beş aylık bir süre zarfında bitirmiştir. Oldukça kısa zamanda *Mukaddime* gibi çaplı bir eseri

ortaya koyması kendisinin de söylediği gibi “söz ve anlam damlaları düşünceme sel olup aktı” ifadeleri ile açıklanabilir.

Kitap toplamda altı bölümden oluşmaktadır. Her bölüm kendi içinde ayrıca bölümlere ayrılmıştır. Eser hakkında kısaca bilgi sahibi olmak adına esas alınan altı bölüm incelenebilir. Söz konusu bölümler ana hatlarıyla şu şekilde özetlenebilir: Birinci bölüm, İbn Haldun’a özgü bir tabirle “umran” hakkındadır. İklimin ve beslenmenin insan yaşamı ve toplum üzerine etkileri tartışılmaktadır. İkinci bölüm, bedevi ve hadari yaşam tarzı üzerine olmakla birlikte her ikisinin karşılaştırılması şeklindedir. Burada İbn Haldun ile özdeşleşmiş bir başka kavram olan “asabiyet” üzerinde de durulmuştur. Üçüncü bölüm, genel manada devletlerin nasıl ortaya çıktığı, nasıl geliştiği ve yok olduğu ile ilgili olmakla birlikte yönetimin temel esaslarını da kapsamaktadır. Dördüncü bölüm, devletin oluşumunu bir önceki bölümde anlatan İbn Haldun’un devletten sonra meydana gelen şehir ve kasabalar hakkında verdiği bilgileri içermektedir. Şehir ve kasabalardaki yaşam şeklini ayrıntılı bir biçimde aktarmaktadır. Beşinci bölüm, geçinmenin ve kazancın yolları hakkındadır. Dönemin geçim yolları, sanatları, zanaatları vb. ile ilgili meselelere değinilmiştir. Altıncı bölüm, kelam, fıkıh, tasavvuf gibi çeşitli ilimlerin açıklandığı kısımdır. Ayrıca eğitim ve öğretim yöntemleri üzerinde durulmuştur.

Tekin’nin ifadesiyle “*Mukaddime*’nin birinci ana bölümü, genel sosyolojiyi; ikinci ve üçüncü ana bölümler, siyaset sosyolojisini; dördüncü ana bölüm, şehir sosyolojisini; beşinci ana bölüm iktisat sosyolojisini, altıncı ana bölüm de ahlâk sosyolojisini içine alır.” (İbn Haldun, 2016: 20).

*Şifâu’s-Sâil li-Tehzîbi’l-Mesâil* (Sorunları Düzeltmek İçin İyileştiren Sıvı), İbn Haldun’un bir diğer eseridir ve tasavvuf ile ilgilidir. Uludağ, eserin niteliğini şu sözlerle ifade etmektedir: “İbn Haldun Şifau’s-Sâil’de geniş ölçüde Kuşeyri’yi, Gazzali’yi ve Lisanuddin b. el-Hatib’i takib etmekle beraber tasavvuf tarihinin bir özetini verme ve bu hareketin İslam sistemindeki yerini büyük bir ustalıkla belirleme başarısını da göstermiştir.” (1993: 19).

İbn Haldun’un ilk eseri olan, 19 yaşında kaleme aldığı *Lubâb’ul-Muhassal fî Usûli’d-Dîn* (Din Usulünde Sözün Özü) ise, kelâm ile ilgilidir (İbn Haldun, 2016: 21). Uludağ’a göre (1993: 18) bu çalışma, “Fahrettin Razi’nin kelam konusunda yazdığı el-Muhassal isimli eserinin bir özeti” niteliğindedir.

İbn Haldun’un günümüze ulaşamayan beş eseri daha vardır. Söz konusu kitapları şu şekilde sıralamak mümkündür: İbn Rüşd’ün eserlerini özetleyen

eserleri, mantık hakkında bir not, hesap hakkında bir kitap, Lisanüddin b. Hatib'in 'Fıkıh Usulü' hakkındaki bir manzumesinin şehri, Kaside-i Bürde şerhi (Uludağ, 1993: 18). İbn Haldun hiçbir eserinde söz konusu çalışmalarından bahsetmemekle birlikte onun dostu olan Lisanuddin b. Hatib, *el-İhata Fi ahabâri Gurnata* adlı eserinde bu çalışmaların adını zikretmiştir (Uludağ, 1993: 18).

### 2.3 İbn Haldun'da Temel Kavramlar

İbn Haldun, toplumu ilgilendiren pek çok alanda önemli düşünceler ve değerlendirmeler ortaya koymuştur. *Mukaddime*'de insan, devlet, siyaset, şehir, ekonomi, medeniyet ve toplum gibi alanlarda hayatı boyunca yapmış olduğu gözlemlerini sunmuştur. Tüm bu görüşlerini ise kendine özgü geliştirmiş olduğu çeşitli kavramlara dayandırmıştır. Süleyman Uludağ (2017b: 66), İbn Haldun'un kullandığı bu kelimelere ıstılahî bir anlam verdiğini, bu nedenle de ancak bu kelimelerin kavranmasıyla İbn Haldun'un anlaşılacağını belirtir.

Bu çalışmanın temel konusunu oluşturan İbn Haldun'un ortaya koyduğu toplumsal değişme anlayışını daha iyi kavramak açısından üzerinde durulması gereken başlıca iki kavram bulunmaktadır: umran ve asabiyet. Modern felsefedeki karşılıklarına ilişkin bir tanımlama yapmak gerekirse, "umran" kavramı "medeniyet"; "asabiyet" ise "sosyal grup bağlılığını" çağrıştırmaktadır (Coşkun ve Cankatar, 2018: 99). Bununla birlikte, İbn Haldun'un kullanımında her iki kavram da *Mukaddime*'nin çeşitli yerlerinde farklı farklı anlamlar kazanarak geniş bir içeriğe bürünmüştür. Dolayısıyla İbn Haldun'un toplumsal değişime dair görüşlerini daha iyi anlamak ve anlamlandırabilmek adına, bu kısımda bu kavramların ayrıntılı bir biçimde incelenmesi yararlı olacaktır.

#### 2.3.1 Umran ve Umrana İlişkin Unsurlar

Umran, *Mukaddime*'de bahsi geçen temel kavramlardandır. Bu kavram, asabiyet, bedevilik, hadarilik gibi diğer pek çok kavramın anlaşılmasına zemin teşkil ettiğinden ayrı bir öneme sahiptir. İbn Haldun, *Mukaddime*'nin birinci kitabında şöyle bir başlangıç yapar:

"Şüphe yok ki, insani içtima (insanların toplum halinde yaşamaları) zaruridir. Filozoflar bu hususu 'insan, tabiatı icabı medenidir' sözleriyle ifade etmişlerdir. Yani insan için cemiyet düzeni içinde yaşamak şarttır. Hükemânın ıstılahında bu

içtimaa medeniyet (medine) adı verilir ki, umranın manası da bundan ibarettir.” (2007: 213).

Buradan hareketle denilebilir ki “medeniyet”, “içtimaa” ve “umran” kavramları yakın anlamları ifade eden ve birbirlerinin yerine kullanılabilen kavramlardır (Şentürk, 2017: 241). İbn Haldun’un bu tanımlaması, umran kavramının anlaşılabilmesi açısından önemlidir. Fakat burada belirtilmesi gereken husus, medeniyet kavramının kazandığı yeni anlamlar ve değişen tanımlamalarıdır.

“Umran” tanımlaması direkt olarak “medeniyet” şeklinde yapılsa bugünkü anlamıyla yanlış bir tanımlama yapılmış olur. Şentürk’ün ifadesiyle:

“... günümüzde yaygın olarak kullanılan medeniyet terimiyle kastedilen, İbn Haldun veya Pirizade gibi klasik âlimlerin kastettiği ‘içtima’ veya ‘umran’ olmayıp belli bir gelişmişlik düzeyidir. Millet ve medeniyet kavramlarının günümüzdeki anlamlarını klasik metinlerdeki kullanımlarına veya geçmişteki kullanımlarını günümüze yansıtmak anakronizme<sup>1</sup> götürür.” (2017: 242).

Dolayısıyla umran kavramını doğru bir şekilde anlamak için daha ayrıntılı bir açıklama yapmak yerinde olacaktır.

Uludağ’a göre: “Umran, mamurluk, mamur yer ve âbâd olmak mânalarına gelir. İmaret, mamûre, imar, mimar, tamir, itimâr, istimâr, şenlendirme, kelimeleri de aynı kökten türeyen kelimelerdir. Umranın zıddı, harap, harabe, viran, virane, ıssız ve kimsesiz yer, hali arazidir.” (2007: 112-113). Bu tanımlamalardan hareketle umranın insan zihninde ilk olarak “imar edilmiş bir yeri” yani bir yerin imar bakımından gelişmesini çağrıştırdığı söylenebilir. Umranın olmadığı yerde ise bunun tam tersi akla gelmektedir, denilebilir. Nitekim Uludağ’a göre:

“Herhangi bir sebeple, bir yerde şehir ve kasaba kurulur, burası canlı, hareketli ve kesif içtimai, iktisadi, idari, siyasi ve ilmi faaliyetlere sahne olursa, bu durum umranın kurulması, ilerlemesi ve artması şeklinde ifade edilmekte, aksine bu tür faaliyetler geriler ve zamanla ortadan kalkarsa, bu durum da umranın azalması, gerilemesi ve yıkılması şeklinde ifade edilmektedir.” (2007: 113).

---

<sup>1</sup> Anakronizm, “bir olayın tarihi ve çağı üzerinde yanlış, tarih ve çağları birbirine karıştırma” (Ayverdi ve Topaloğlu, 2007: 50) şeklinde tanımlanmaktadır.

İbn Haldun, insanın toplu halde yaşamasının zaruri olduğunu söylemektedir. Söz konusu durumun nedenini “gıda” ve “savunma” ihtiyacına dayandıran İbn Haldun: “Yardımlaşma hali mevcut olunca, insanın gıdasını teşkil eden erzak ve savunmasına yarayan silah temin edilmiş, bu suretle insanın bekası ve nevinin muhafazası hususundaki Allah'ın hikmeti tam olarak gerçekleşmiş olur.” (2007: 214) diyerek toplum halinde yaşamının mecburi olduğunu ve bu mecburiyetin doğurduğu ilmin de umran ilmi olduğunu belirtmektedir. Buradan hareketle belirtmek gerekir ki toplumdaki mamurluğa ve içtimai yaşam haline umran; ortaya çıkan umranın araştırılmasına da ilmu’ul umran adı verilmektedir (İbn Haldun, 2007:113). Dolayısıyla umran kavramının ve beraberinde getirdiği umran ilminin İbn Haldun’a özgü olduğunu belirtmek gerekmektedir. İbn Haldun’a özgü bir anlam taşıyan umrana getirilen tanımlamalar ve yorumlar onun açıklamaları mahiyetindedir.

İbn Haldun, umranın bir hitabet (retorik) veya “siyaset-i medeniyye” (politika) ilmi olmadığını altını çizerek tamamen ayrı bir ilim olduğunu vurgular (2007: 204). O, umran ilminin özgün oluşunu şu cümlelerle ifade etmektedir:

“Yemin ederim ki, insanlardan herhangi birinin bu sahada söz söylediğine vakıf olmuş değilim. Bilmiyorum acaba bu durum bu ilmin farkına varmamış olmalarından mı ileri gelmektedir? Kendileri hakkında böyle bir zanna sahip olmak doğru değildir. Muhtemelen (kudema) bu maksat ve mevzu üzerinde yazı yazdılar ve bu yazılarını da ikmal ettiler ama bunlar bize ulaşmadı.” (İbn Haldun, 2007: 204).

Bu ifade umranın özgün oluşunu ortaya koymakla birlikte İbn Haldun’un geçmişe yönelik sorgular tarzındaki tutumu, onun ne denli hassas bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir.

Umran ilminin araştırma konusunun ne olduğu üzerinde durulması gereken bir başka husus olmakla birlikte umranın tarihin alanına girdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Durak ve İrgat’a göre,

“İbn Haldun'un kullanımıyla ‘umran’, insanoğlunun toplumsal hayat sürecindeki tüm etkinliklerini ve yaşantılarını onun tarihselliğini ön plana çıkararak ifade eden genel bir kavram olup, İbn Haldun'un tarihselciliğinin temelinde yer almıştır. Bir



başka deyişle, onun yaklaşımında tarih, umranın (toplumsal hayatın ve medeniyetin) zemini, laboratuvarıdır.” (2015: 374).

Buna karşılık İbn Haldun, tarih ve umran ilmini ayrı ayrı inceleme konusu yapmıştır. Söz konusu durumun nedeni İbn Haldun’a göre tarih ilminde yapılan yanlışlıklardır. Bunun sonucu olarak umran ilmini kendine özgü bir alan olarak ortaya koymuştur. Fakat bu noktada belirtmek gerekir ki İbn Haldun bir tarihçidir ve onu diğer tarihçilerden ayıran temel unsur toplumsal olayları yalnızca kronolojik bir sıralama ile aktarmak yerine, aynı zamanda tıpkı bir mantıkçı gibi olayları basitten karmaşığa doğru incelemesidir (Cabiri, 2018: 140). Uludağ, umran ilminin araştırma konularını şu şekilde sıralar:

“ 1. Tarih ve toplumun incelenmesi ve bunun yöntemi. 2. Fizik çevre, iklim-insan-toplum ilişkisi. 3. Uygarlığın başlangıcı, uygar ve ilkel toplum tipleri, toplumların değişmesi ve gelişmesi. 4. Nüfus meselesi ve nüfus yorgunluğu (demografi). 5. Şehir ve şehircilik (şehir sosyolojisi, urbanizm). 6. Sosyal kurumlar (din, aile, ahlak, hukuk, siyaset, ekonomi, devlet, el sanatları, ilimler, güzel sanatlar, eğitim –öğretim).” (1993: 58-59).

Arslan’ın “Her türlü toplumsal birim, her çeşit toplumsal örgütlenme ve yaşama tarzı, toplumsal evrimdeki bütün aşamalar, bu aşamalarda gerçekleştirilen her cins (ekonomik, sınaî, bilimsel, siyasî vb.) faaliyetler, bunlardan doğan çeşidi kurumlar, toplumsal süreçler bu bilimle inceleneceklerdir.” (2014: 76) şeklindeki ifadeleri umran ilminin araştırma konusunu özetler niteliktedir.

Diğer yandan yukarıdaki açıklamadan hareketle umran denildiğinde sadece belirli bir gelişmişlik gösteren toplumların inceleme konusu olmadığını ayırımına varılmaktadır. “Uygar ve ilkel toplum tipleri” ifadeleri umranın ileride bahsi geçecek olan hadari topluma özgü olmayıp bedevi toplumların da umran sahibi olduğunu göstermektedir. İbn Haldun söz konusu durumu şu şekilde ifade eder:

“Bu umranın bedevi olanı da hadari olanı da vardır. Bedevi olanı ovalarda, yaylalarla, hayvanların otlamasına elverişli olan bozkırlarda ve çöllerin çevrelerinde bulunur. Hadari olanı ise şehirlerde, kasabalarda, kentlerde ve köylerde bulunur. Buralara oturmaktan maksat yerleşme yerlerindeki surlarla korunmak, savunmak ve buralarda barınmaktır.” (2007: 209).

Bedevi umran ve hadari umran ile ilgili söylenecekler bunlarla sınırlı olmamakla birlikte çalışmanın ilerleyen kısımlarında daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

Ortaya çıkan her yeniliğin beraberinde getirdiği bir hedef söz konusudur. İbn Haldun'un ortaya koyduğu umran kavramı da yeni bir ilmi ifade etmektedir. O halde umran ilminin de bir hedefi ve bir faydası vardır. İbn Haldun, umran ilmine giden yolda tarihi izlemiştir ve yepyeni bir ilmin kapısını aralamıştır. Bunu yaparken yeni bir ilim keşfedeceği düşüncesiyle yola çıkmamıştır. Onu bambaşka bir yola sevk eden unsur, tarih ilmine olaylar dizini şeklinde bakmaması olmuştur. İbn Haldun, tarihe geçmiş ile gelecek arasındaki bir köprü olarak bakmıştır. İşte umran ilmi o köprüdür denilebilir. Nitekim İbn Haldun, tarihten gelen olayların gerçekliğe en yakın haliyle okunması ve anlaşılması adına umran ilmini bir ölçüt yapmıştır demek yanlış olmayacaktır. Umran ilmini en başta tarihten ayıran ve daha sonrasında ise onu faydalı kılan unsur geçmişte yaşanan olayları aktarmanın ötesinde, söz konusu olayların nasıl cereyan ettiğini veya neden ortaya çıktıklarını anlamaya çalışmasıdır, denilebilir.

Dolayısıyla umran ilminin geçmişe bakarak bugünü anlama ve daha da ötesinde yarın hakkında çıkarımda bulunmanın anahtarı olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bu sebeptendir ki İbn Haldun'u anlamanın yolu çok kapılı bir oda olan ilm-i umran'ın tüm kapılarını aralamaktan geçmektedir. Bu niyetle, çalışmanın takip eden kısımlarında umranın toplumsal değişme bağlamında nasıl ele alınacağı üzerinde durulacaktır.

#### 2.3.1.1 İNSAN – TOPLUM

İbn Haldun, esrinde insan düşüncesine dair kısma “*Mukaddime* insan düşüncesine (fikir-i insaniye) dairdir.” (2017b: 765) şeklinde bir giriş yapar. Buna bağlı olarak da ilerleyen kısımlarda insanı diğer varlıklardan ayıran temel farklara dikkat çeker. Elbette ki en başta insanı hayvandan ayıran hususa açıklık getirir. Diğer taraftan insan düşüncesinin ikinci mihenk taşı olan toplum kavramı ile ilişkisine ışık tutar. “İnsan, tabii olarak medeni (*political man*) dir.” (İbn Haldun, 2017b: 768) sözünden hareketle İbn Haldun “medeni” ifadesi ile şehir yaşamını değil; fertlerin topluluk halinde yaşamalarının zorunlu oluşunu vurgulamaktadır.

Bu noktada bir kez daha düğümün umran ilmini işaret ettiği ve orada çözümleneceği göze çarpmaktadır.

Umran ile ilgili en genel manada yapılabilecek çıkarım, onun insan ile olan bağıdır. Nitekim insanın olduğu her yerde bir umrandan söz edilebilmesi bunun en temel sonucudur. Yerleşik konumdaki bir topluluğun da yerleşik olmayan bir toplumun da umrana sahip olması, insanın olduğu yerde umranı zorunlu kılmaktadır. Söz konusu durum da insanı, umran ilminin baş kahramanı yapmaktadır. Bununla birlikte insan var olduğu sürece toplumu da beraberinde getirecektir. Toplumsal bir varlık olan insanın birbirine ihtiyaç duyması ve toplum halinde yaşamasının zorunluluğu da bahsi geçen bir diğer konudur. Buradan hareketle umranın, insan yaşamındaki tüm toplumsal durumları inceleyen ve bunları neden sonuç ilişkisi içerisinde belirli kurallar bütünü haline getiren bir ilim olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

İbn Haldun, insanın bir toplum içerisinde yaşama ihtiyacını, daha önce de belirtildiği gibi, temel olarak gıda ve savunma gereksinimiyle açıklamıştır. Bunlardan öncelikle gıda ihtiyacının hayatiyeti üzerinde duran İbn Haldun, insanın tek başına gıdasını temin edemeyeceğini belirterek şu örneği verir:

“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 hasıl olur. Bu üç işten her biri için bir takım alet ve edevata muhtaç olur. Bunlar ise demirci, marangoz ve çömlekçi gibi müteaddit sanatları icra eden şahıslar olmadan vücuda gelmez. Farz et ki, insan hiçbir muameleye tabi tutmadan doğrudan doğruya buğday tanesi yemektir. Bu takdirde bile ekme, hasat etme, daneyi başağından çıkarmak için döğme gibi bahis konusu işlerden daha çok olan diğer birtakım muamelelere ilaveten tohuma muhtaçtır.” (2007: 213).

Yukarıda ifade edilen sanatların icra edilmesi belirli bir alanda ihtisaslaşmaya işaret etmektedir. Diğer yandan bir kişinin, tüm alanlarda uzmanlaşmasının mümkün olamayacağı net bir biçimde ortaya konmuştur.

Söz konusu durum, sadece gıda ihtiyacının temininde gerekli değildir. Yaşamsal faaliyetlerin ikincisi olan savunma ihtiyacı da insan aklı ve el becerisi ile

mümkündür. İnsanı diğer canlılardan ayıran bu iki özelliği İbn Haldun şu cümlelerle ifade etmektedir:

“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 aletler hasıl olur. Bu aletler, öteki hayvanların kendilerini savunmaları için sahip oldukları organların yerine geçer.” (2007: 214).

Buradan hareketle insanın, akli ve el becerisi ile gıda ve savunma ihtiyacına cevap verebileceği fakat bunu sadece topluluk halinde yaşayarak yapabileceği, diğer insanlardan yardım almaksızın hayatta kalmasının mümkün olamayacağı sonucuna varmak mümkündür.

Toplum halinde yaşamak, insanı dış dünyanın tehlikelerinden korurken, İbn Haldun, bir arada yaşayan kişilerin de toplum içinde savunmaya ihtiyaç duyduklarını söyler. Bu noktada toplumu düzene sokacak ve insanları birbirine karşı koruyacak bir baş güç devreye girmektedir. İbn Haldun söz konusu durumu şu şekilde ifade eder:

“Şu hâlde insanların yekdiğerine karşı tecavüz etmelerini önleyecek ‘başka bir şeye’ behemehal ihtiyaç vardır. Bahis konusu ‘başka şey’, kendilerinin dışında olan bir canlı olamaz... 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 hakimiyeti bulunacaktır. Böyle olmalıdır ki, bir kimse diğeri tecavüz edemesin, zarar veremesin. Hükümdarın (mülkün ve üstün otoritenin) manası işte budur.” (2007: 215).

İbn Haldun (2007: 215) “arı ve çekirge” gibi hayvanlarda da otoriteye başvurma durumu olduğunu fakat hayvanlarda bu durumun içgüdüsel olarak gerçekleştiğini ifade eder. Aslında genel manada bakıldığında İbn Haldun, insanı hayvandan ayıran yegâne unsurun irade ve fikir olduğu söylemektedir.

Tüm bunların sonucunda, bahsi geçen üç ana unsurun da hem hayvanlarda hem insanda var olduğu söylenebilir; fakat insanı hayvandan ayıran akıl yukarıdaki faaliyetleri iradi olarak yapmaya sevk ederken, hayvanlarda doğuştan gelen ve irade dışı gerçekleşen fiiller olarak gerçekleşmektedir. İbn Haldun’a göre insanı

hayvandan ayıran başlıca özelliklerden ilki, insanın “el” ve “akıl” vasfı ile gerçekleştirdiği ilim ve sanatları; ikincisi, bir hükümdara ihtiyaç duyması; üçüncüsü, yaşamsal faaliyetlerini sürdürebilmek için çalışması; son olarak ise bir yere yerleşmesinin, korunma ve savunma çabasının beraberinde getirdiği umran sahibi olma halidir denilebilir (Uludağ, 1993: 63).

Ülger’e göre (2004: 52), “İbni Haldun, insanı yüceltmez; sosyal varlık olmasının asıl nedenini, üstün bir varlık olmasına değil, eksik ve güçsüz olmasına bağlar ve doğaya ve diğer canlılara karşı zayıf olmasından kaynaklandığını” ifade eder. Buradan hareketle İbn Haldun’un düşüncesinde, bireysel anlamda insanın pek bir önem taşımadığı sonucuna varılabilir. İnsan/birey, ancak toplumun içinde anlamlı görülmektedir. Bunun başlıca nedeni ise, daha önce de ifade edildiği gibi, dünya hayatında insanın yaşayabilmesi için diğer insanlara ihtiyaç duymasıdır. Dolayısıyla insanın, bulunduğu çevreyi yaşanabilir kılması tek başına mümkün değildir.

İnsan ve toplum, hemen her çağda üzerinde çokça düşünülmüş ve üzerine pek çok söz söylenmiş kavramlardır. Genel manada ortaya konulan fikirler incelendiğinde, insana ve topluma bir değer atfetme çabası vardır ve ideal insana veya topluma nasıl ulaşılabileceğine dair değerlendirmeler hakimdir. Fakat bu türlü bir yaklaşımın İbn Haldun düşüncesinde var olmadığını söylemek mümkündür (Arslan, 2014: 6). İbn Haldun, insanın toplum halinde yaşamasını onun doğasından gelen bir özellik olduğunu savunur. Yani, insana ve topluma değer kazandırma çabasıyla değil; insanı ve toplumu tüm gerçekliğiyle olduğu gibi inceleyerek ona ilişkin halleri sebepler ve sonuçlar doğrultusunda izleme ve birtakım yasalar ortaya koyma yolunda ilerlemiştir (Arslan, 2014: 6-7). Bu sebeple, İbn Haldun düşüncesinde, toplumların yaşadıkları sürecin birbirinin benzeri olarak devam ettiğini ve kendini tekrar ettiğini söylemek mümkündür.

Sonuç olarak İbn Haldun’a göre, insanın var olduğu zamandan beri döngüsel bir süreç izlediği söylenebilir. İlkel yaşayan insan, tercihen değil, doğasından gelen bir zorunluluk ile toplum halinde yaşamaya başlar. Topluluk oluşturmaları ile bir otorite ihtiyacı doğar ve devlet kurar. Yerleşik yaşama geçmesi, el becerisi ve aklı ile sanatlar ve ilimler ortaya koyması sonucunda da gelişmişlik gösterir ve şehirleri kurar. Diğer yandan İbn Haldun düşüncesinde, söz konusu gelişmişliğin devamı

ebedi değildir. Daha önce de bahsedildiği gibi bu süreçler bir döngü halinde birbirini takip eder. Yani bir toplum doğar, gelişir ve son bulur; ardından bir başka toplum aynı süreçleri yaşayarak devam eder. Bu süreçler umranı ortaya koyar. Söz konusu süreçlerin izlenmesi ve kanunlaştırılması ise umran ilminin konusudur. İnsanın toplum halinde yaşamasının zorunluluk olarak doğduğunu ve fakat kurduğu toplumun nasıl şekilleneceğinin insana bağlı geliştiğini söylemek mümkündür. Umran, insanın izlediği yol ile var olur ve yine insan eliyle son bulur denilebilir (Demircioğlu, 2013: 77).

#### 2.3.1.2 İKLİM

Umran, her toplumda farklı bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan İbn Haldun, umranı iki türe indirerek, “bedevi umran” ve “hadari umran” şeklinde incelemektedir. Umranın nasıl gelişim gösterdiği birçok nedene bağlı olmakla birlikte bu nedenlerin başında coğrafya gelmektedir. Nitekim “İbn Haldun, insanı yalnız bir olgu olarak değil, coğrafi çevresi ile birlikte ele alır.” (Şahin ve Belge, 2016: 446). Yani bir toplumun bulunduğu coğrafi konum, o toplumun gelişiminin nasıl ve ne boyutta olacağı ile dolaylı olarak ilgilidir. Buradan anlaşılabileceği üzere, İbn Haldun, soyut olan açıklamalardan kaçınarak ortaya koyduğu kavramları maddi birer zemine oturtmuştur. Umranın gelişim süreci de maddi bir zemine dayandırılarak iklim ve coğrafya üzerinden açıklanmıştır. Coğrafyanın ve buna bağlı olarak iklimin, toplumun inşasına ve şekilleniş biçimine etkisi, onun tarafından sebep ve sonuç bağlamında incelenmiştir. Bu sebeple bu kısımda, dünyanın hangi bölgelerinde yaşam için daha elverişli koşulların bulunduğu, iklimin insan veya toplumlar üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğu gibi hususlar üzerinde durulması gerekir.

İklim konusuna dünyanın küre şeklinde olduğunu belirterek başlayan İbn Haldun, bu bilgiye, kendinden önce İslam alimleri tarafından da işaret edildiğine dikkat çekerek başlar. Onun böylesi bir başlangıç yapması, o dönemde Batı dünyasında, dünyanın şekline yönelik doğru olmayan tartışmalı tespitlere bir gönderme mahiyetinde olabilir. Bununla birlikte arzın “su üzerinde yüzen bir üzüm tanesi” olduğunu ifade eden İbn Haldun şunları ekler: “Sonra arzın bazı yerlerinden sular çekildi. Zira Allah orada hayvanlar ve canlılar oluşturmayı (tekvin) ve diğer şeylere karşı hilafete haiz insan nevi ile oranın umranını irade etmiştir.” (2007: 217-218). İbn Haldun, suların çekildiği alanlarda umran kurulacak yerlerin az olduğunu

ve bu kısımların daha elverişsiz yerlerden (   , çorak ve boş) olduğunu ifade eder (2007: 218). Güney yarı  m kürenin de boş yerlerden ibaret olduğunu söyleyen   bn Haldun, umran bakımından elverişli olan yerleri   u şekilde izah eder:

“... imaret ve mamur olma durumu (umran), ekvatorдан itibaren kuzeye doğru uzanan 64 derecelik bir sahada mevcuttur. Geriye kalan yerler bo  stur. Şiddetli soğuk ve don sebebiyle burada imaret ve mamur olma hali yoktur. Nitekim, şiddetli sıcaklık sebebiyle güney ciheti de tümü ile bombo  stur.” (2007: 218).

Ekvatorдан ba  layarak kuzeye doğru ilerleyen kısmı yedi iklim bölgesine ayıran   bn Haldun, bu bölgede yer alan her türlü coğrafi özelliğe değinir. Diğer yandan asıl önemli olan, yedi iklim bölgesinde yer alan kavimlerden, şehirlerden ve devletlerden de bahsedilmesidir. Çalışmanın konusu ile ilgili olan kısım da burasıdır.   bn Haldun, her bir iklim bölgesinin içine aldığı kavimleri, şehirleri ve devletleri belirterek bunların iklimden/co  rafiyadan ne şekilde etkilendiklerini açıklar. Diğer bir deyişle her bir iklim bölgesinin doğuracağı toplum yapısı ve bu toplumların sahip olacağı ahlaki, ekonomik vb.   zellikler üzerinde durur.

Bu noktada açıklık getirilmesi gereken bir diğer husus   u şekilde açıklanabilir: “  bn Haldun, iklim dedi  ı zaman coğrafi bölgeyi, hava dedi  ı zaman da bugün anladığımız manada iklimi, iklim unsurlarını ve atmosfer şartlarını kastetmektedir.” (Uludağ, 2007: 258).

Batlamyus ve Muhammed b. Muhammed   erif   dris  ’nin coğrafi çalışmalarından etkilendiğini belirten   bn Haldun (2007: 218), yeryüzünü yedi iklim bölgesine ayırmakta ve her bir iklim bölgesini de on kısma ayırarak toplamda yetmiş farklı iklimden bahsetmektedir (Ülken ve Fındıkoğlu, 1940: 71). Her bölgede farklı insan tipinin olduğunu savunan   bn Haldun’un bu çalışması hem coğrafiya ilmi açısından hem de sosyoloji açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu doğrultuda öncelikle yedi iklim bölgesinin tasnifini yapmak yerinde olacaktır. Tüm iklim bölgelerinin nasıl ayrıldığını ve bu bölgelerin kapsamına giren şehirleri, kavimleri vs. bir arada görebilmek ve genel bir inceleme yapabilmek adına   bn Haldun’un iklim tasnifini   u şekilde sıralamak mümkündür (Haldun, 2007: 226-258, Aktaran:   ahin ve Belge, 2016: 449):

1. Sıcak   klimler:

- a. Birinci   klim Bölgesi: Çok yüksek sıcaklık hakimdir.

- Kapsadığı alanlar: Kanarya Adaları, Kongo havzası, Güney Sahra Çölü, Güney Sudan, Arabistan'ın Güneyi, Seylan Adası, Çin'in bir kısmı.
  - b. İkinci İklim Bölgesi: Sıcak hava hakimdir.
    - Kapsadığı alanlar: Nijer Sahrası, Kızıldeniz, İran Denizi, Pakistan ve Hint diyarı, Saygon şehri (Çin), Kuzey Gana.
2. Ilıman İklimler:
- a. Üçüncü İklim Bölgesi: İkinci iklim bölgesine yakın yerlerin daha sıcak olduğu, harici yerlerin ise ılımana yakın olduğu bölgedir.
    - Kapsadığı alanlar: Kuzey Afrika, Şam, Sina, Hicaz, Basra Körfezi, Ceyhun Nehri, bazı Türk illeri, Tibet, Fergana, Kırgız ve Altaylar, Çin'in bir kısmı.
  - b. Dördüncü İklim Bölgesi: En ideal havanın hâkim olduğu bölgedir.
    - Kapsadığı alanlar: Akdeniz adaları, Endülüs, Güney İtalya, Suriye, Çukurova, Mezopotamya, Taşkent, Semerkant ve Buhara illeri, Yecüc ve Mecüc Dağı.
  - c. Beşinci İklim Bölgesi: ılımana yakın bir hava hakimdir fakat altıncı iklim bölgesine yakın yerler daha soğuktur.
    - Kapsadığı alanlar: Kuzey Endülüs, Galiçya, Cenova illeri, Alp dağları, Venedik Denizi, Ege Denizi, İstanbul, Anadolu, Ermenistan, bazı Türk illeri, Yecüc ve Mecüc ülkesinin bir kısmı.
3. Soğuk İklimler:
- a. Altıncı İklim Bölgesi: Soğuk hava hakimdir.
    - Kapsadığı alanlar: Kuzey Avrupa, Karpat Dağı, Rus illeri, Karadeniz, Hazar toprakları, bazı Türk kavimleri, Yecüc ve Mecüc illerinin bir kısmı.
  - b. Yedinci İklim Bölgesi: Çok soğuk hava şartları hakimdir:
    - Kapsadığı alanlar: İngiltere, Polonya'nın Kuzeyi, İskandinavya ülkeleri, Bazı Türk boyları (Kımazek, Tatar, Peçenek), Rus illeri, Yecüc ve Mecüc illerinin bir kısmı.

Yukarıdaki sıralamadan hareketle İbn Haldun'un sıcaklık değişkenine bağlı olarak bir tasnif yaptığını söylemek mümkündür. Söz konusu tasnif için ekvator



çizgisini başlangıç noktası kabul eden İbn Haldun, ekvatorun kuzeyine doğru gidildikçe ilk sırada birinci iklim bölgesinin yer aldığını göstermiştir. Buradan hareketle en sıcak bölge olan birinci iklimi, nispeten daha az sıcaklığa sahip ikinci iklim bölgesi takip eder. Üçüncü, dördüncü ve beşinci bölgeler ılıman olmakla birlikte içlerinde en mutedil olanın dördüncü iklim bölgesi olduğu gösterilmiştir. Altıncı ve yedinci iklimler kuzeye yakın olmaları sebebiyle soğukturlar fakat itidalden uzak ve aşırı soğuk olan yedinci iklim bölgesidir denilebilir. Yukarıda bahsi geçen yedi iklimin her birini kendi içinde on kısma ayıran İbn Haldun'un, bunları tek tek incelediği ve her birine ilişkin ayrıntılı açıklamalarda bulunduğu daha önce ifade edilmişti. Diğer yandan burada böylesi ayrıntılı bir anlatım yapmanın gereği yoktur. Bu nedenle iklimin coğrafi anlatımından ziyade sosyal etkileri üzerinde durulacaktır.

Sıcak iklim (1. ve 2.) ve soğuk iklim (6. ve 7.) bölgelerini “itidalden uzak” olarak ifade eden İbn Haldun buradaki yaşayışı şu şekilde anlatır:

“Yapıları çamurdan ve kamıştan yapar, gıdalarını darı ve ottan temin eder, elbiselerini, ya vücutlarını örttükleri ağaç yapraklarından veya deriden yaparlar. Çoğu da elbise bilmez ve çıplak yaşarlar. Memleketlerindeki meyveler ve katık yaptıkları şeyler, oluşma bakımından yabani, itidalden inhirafe meyleder durumdadır, muamelelerinde iki değerli taşı (altın ve gümüş) kullanmazlar. Kıymetini tespit ettikleri bakır veya demir veya deri gibi şeyleri alışveriş için ölçü olarak kullanırlar. Bununla beraber hayvan-ı nâtıktan çok hayvan-ı ucma, (konuşan hayvandan konuşmayan hayvanların huylarına) yakındırlar. .... Dini konulardaki halleri de böyledir. Ne nübüvvet tanrıları ne de bir şeriata göre hareket ederler. Bunların, sadece mutedil iklimlere yakın yerlerde yaşayanları böyle değildir, bunların sayısı ise gayet azdır.” (2007: 261).

İbn Haldun ılıman iklimleri (3., 4. ve 5.) “mutedil” olarak tanımlar ve söz konusu iklimlerin yaşam tarzını şu şekilde ifade eder:

“... bahis konusu üç iklimde oluşan her şey, itidal (ve kemal) hususiyetine sahiptir. Beden, renk, ahlak ve din bakımından en mutedil olan insanlar burada yaşarlar. Hatta nübüvvet (müessesesi bile) ekseriya burada mevcut olmuştur. .... bu iklimdeki halk, çok mükemmeldir. Onun için bunların, meskenleri, kılık ve kıyafetleri, yiyecek maddeleri ve sanatları itibariyle gayet mutedil ve son derece normal oldukları görülür. Sanata dayanan yontulmuş taşlarla inşa ettikleri yüksek

binalara sahiptirler, iyi alet-edevat ve kap-kacak yapma hususunda birbiriyle çekişir ve rekabet ederler. Bu konuda gayet ileri giderler. Buralardaki insanlar, altın, gümüş, demir, bakır, kurşun ve kalay gibi tabii madenlere sahiptirler. İktisadi' ve ticari' muamelelerinde iki değerli nakit (olan altın ve gümüş) kullanırlar. Umumi halleri itibariyle inhiraftan (aşırılıktan ve sapmalardan) uzak kalırlar.” (2007: 259-260).

Buradan hareketle İbn Haldun'un iklim ile pek çok konuda kurduğu ilişkiye dikkat çekilmelidir. Sıcaklığın mutedil olması, mutedil insanı da beraberinde getirmektedir çıkarımı yapılabilir. Sıcaklığın beden, ten rengi, ahlak, derinin kalınlığı/inceliği, dini yaşayış gibi pek çok unsura etki ettiğini ifade eden İbn Haldun, iklim ile insanın hem bedensel hem de ruhsal anlamda etkileşim içinde olduğunu göstermiştir. Dahası, bir insanın veya bir toplumun yaşadığı coğrafya ve bu coğrafyanın beraberinde getirdiği iklim koşulları üzerinden onun yaşam biçimine dair çıkarımlar yapılabilir. Bunların bütünü ise çeşitli yaşam biçimlerini doğurur demek yanlış olmayacaktır.

İbn Haldun'a göre temelde, “bedevi” ve “hadari” olmak üzere iki farklı yaşam biçiminden bahsedilebilir. Bu toplulukların daha çok hangi iklim bölgelerinde var olabileceğini ve sahip oldukları dini inanç, yönetim biçimi, ahlak, eğitim, ilimler ve sanatlar bazındaki değerlendirmeler ilerleyen aşamalarda üzerinde durulacak konular arasındadır. Burada genel bir değerlendirme yapmak gerekirse yukarıdaki tasnifin yanı sıra İbn Haldun'un, iklim bölgelerini, umrana elverişli olmaları bakımından üç grupta incelediğinden bahsedilebilir. Bunlar: umran bakımından uygun iklim bölgeleri (3., 4. ve 5. iklimler), umrana nispeten uygun iklim bölgeleri (güneyde 2., kuzeyde 6. iklim) ve umran bakımından uygun olmayan (güneyde 1., kuzeyde 7.) iklim bölgeleri olarak sıralanabilir (İbn Haldun, 2007: 259). Umran bakımından uygun iklimler hadari yaşam biçimi için elverişli gösterilmektedir. Bunun yanı sıra ikinci ve altıncı iklimlerin nispeten umrana uygun gösterilmesi ılıman iklimlere yakın olmalarından ötürüdür. İbn Haldun için hava koşullarının ılıman olması umranın gelişmesi ile yakından ilgilidir. Diğer yandan iklimde görülen aşırılık durumu (aşırı sıcak veya aşırı soğuk) ise umran için olumsuz değerlendirilmektedir.

### 2.3.1.3 BEDEVİ VE HADARİ UMRAN

İbn Haldun'un ortaya koyduğu bedevi ve hadari umran kavramlarını yeterince iyi anlamak onun toplumsal değişmeye bakışını değerlendirmede ciddi bir önem taşımaktadır. Öncelikle her ikisinin de ayrı ayrı yaşam tarzlarını ve toplum yapılarını ifade ettiği belirtilmelidir. Diğer yandan, bedevi ve hadari umranı birbirinden farklı kılan temel hususa değinilecek olursa İbn Haldun, söz konusu temel farkı bugünkü ifadeyle ekonomiye bağlamaktadır denilebilir. Nitekim *Mukaddime*'nin ikinci bölümünde bedevi ve hadari umranın varlığına ilişkin başlıkta sözlerine şu şekilde başlamaktadır:

“Bilmek gerekir ki, toplumların (nesillerin) ahvalinde 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 hâcî ve kemali ihtiyaçlardan evvel zaruri ve basit olan şeylerden işe başlarlar.” (İbn Haldun, 2017b: 323).

Burada İbn Haldun'un vurguladığı kilit nokta “tüketim” dir. Toplumların tüketim yapılarına göre bir ayrım söz konusudur denilebilir. Nitekim eğer bir toplum zaruri ihtiyaç maddelerini tüketiyorsa bedevi umrana sahiptir; diğer yandan kemali ihtiyaç maddeleri tüketen toplumlar hadari umrana sahiptir şeklinde bir çıkarım yapmak mümkündür. Söz konusu durumun neticesinde ise bedevi umranın hadari umrandan önce geldiği şu şekilde vurgulanmaktadır: “Çünkü zaruri köktür; kemali ise ondan doğan bir daldır. İmdi badiye, şehir ve kasabaların köküdür ve ondan önce gelir. Çünkü insanların istedikleri şeylerin ilki zaruri ihtiyaç maddeleridir. Zaruri ihtiyaçları elde etmedikçe insan mükemmele ve refaha varamaz.” (İbn Haldun, 2017b: 326).

Diğer yandan İbn Haldun'un “bedevi umrana, hadari umranın bir zıttı olarak değil onun aslı ve temel maddesi olarak” (Cabiri, 2018: 146) baktığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla, bedevilikten hadariliğe geçişi, toplumsal yapının tabii bir hali olarak nitelendirmek yerinde olacaktır. Söz konusu iki yaşam tarzı bir “çatışma”nın ürünü olarak değil “tabii” bir hal olarak karşımıza çıkmaktadır denilebilir. O halde şu soru akla gelebilir: Bedevi umrandan hadari umrana geçişi tetikleyen temel unsur nedir? Söz konusu sorunun cevabı yukarıda anlatılanlarda gizli olmakla birlikte bedevi umranı hadari umrana sevk eden itici gücün refah olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Haldun “bedeviler için şehirli olmanın bir gaye

olduğunu” (2017b: 326) söyler. Bunun aksine şehirlinin böyle bir gayesinin olmadığını vurgular.

Netice olarak, toplum yapılarının farklılığı geçim yollarına bağlanmıştır denilebilir. Bununla birlikte toplumu meydana getiren hususun da geçimi sağlamak adına yapılan dayanışma olduğu söylenebilir. Söz konusu toplum yapılarını keskin hatlarla belirginleştirmek ve bunu en genel manada bedevi ve hadari olarak ikiye ayırmak eksik bir anlatım olacaktır. İbn Haldun genel bir ifadeyle toplum yapılarını iki türde incelemiş olmakla birlikte onları kendi içlerinde de derecelendirmiştir. Şöyle ki:

“... bedevilik ve hadarilikten her birinin halleri, kendi cinsi itibarıyla ve kendi nevi içinde de değişiktir. (Bedeviler içinde) nice aşiretler vardır ki, diğer aşiretlerden daha büyüktür, nice kabileler öbür kabilelerden daha kalabalıktır. (Hadariler içinde) de nice şehirler diğer şehirlerden daha geniştir, nice kasabaların umranı öbür kasabalardan daha fazladır.” (İbn Haldun, 2017b: 326).

diyerek bedevi ve hadari umranın kendi içinde derecelere sahip olduğunu ifade etmektedir. Bugünkü anlamıyla gelişmişlik düzeylerinin farklılaştığı şeklinde bir yorum yapmak mümkündür. Bir diğer sonuç ise umranın sadece hadarete özgü olmadığı, bedevinin de bir umranı olduğudur. Dolayısıyla umranın aşamaları basamaklar şeklinde düşünülebilir. Özetle, bedevi ve hadari olmak üzere her iki umranın da safhaları olduğunu ve bu safhalardaki ilerleyişin tabii olarak gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

Yukarıda ifade edildiği üzere bedevi ve hadari toplumların neyi tükettikleri onların hangi toplumsal yapıya sahip olduklarının bir göstergesidir. Bununla birlikte farklı bir açıdan bakıldığında söz konusu toplumları birbirinden ayıran faktörün aynı zamanda neyi ürettikleri ile de ilgisi olduğu görülür. Daha genel ifade ile geçim yolları denilebilir. Bu noktada bedevi ve hadarinin ayırdına varmak adına ufak bir anti-parantez açmak yerinde olacaktır. Daha önce de bahsedildiği gibi bedevilik ilk olma özelliğine sahiptir. Yani, iptidai bir yaşam tarzını yansıtır. Elbette ilerleyen süreçte bedevi umranın da safhaları vardır fakat ilk hali ile tabii olana en yakın olma özelliği taşıdığını söylemek mümkündür. Hadari ise tabii olmaktan uzaktır. Söz konusu iki topluluğun bu özelliği *Mukaddime* boyunca hemen her noktada göze çarpmaktadır.

O halde toplumların maiyetlerini sağlama konusuna geri dönülecek olursa burada da aynı durumun geçerli olduğu g r lecektir. Yani, bedevi umrana sahip bir topluluğun geçim yollarının da iptidai olduğunu söylemek mümkündür. İbn Haldun, “bedeviler çiftçilik yapmak ve hayvan beslemek gibi tabii bir geçim yolunu tutmuşlardır ve yine bunlar gıda, giyecek, mesken ve s ir hal ve adetler itibariyle zaruri geçim maddeleriyle yetinmektedirler” (2017b: 324) diyerek söz konusu durumu özetlemektedir.

Bedevi ve hadari toplumların tabii olana yakın veya uzak oluşlarının pek çok sonucu vardır ve bunlar *Mukaddime*’nin ilgili kısımlarında sıkça karşılaşılan hususlardır. Bedeviliğin son safhasında hadarilik geldiğine göre söz konusu tüm süreçler ve bu süreçlere ilişkin özellikler toplumsal değişmenin de izlerini barındırmaktadır denilebilir. Tabii olana yakın olan bedevi toplumların tabii olandan uzaklaşmaları ile hadarileşmeye doğru evirilmeleri ve bu süreçte oluşan tüm değişimler İbn Haldun’un toplumsal değişmeye bakışının incelendiği başlık altında daha ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır. Bir toplumun beslenme tarzının, yaşadığı yerin, besinlerini pişirme şeklinin ve adetlerinin o toplumun ahlakı, dayanışması, karakteri gibi durumlarını nasıl şekillendirdiğini veyahut da toplumların umranındaki ilerleme neticesinde tüm bu etkenlerin nasıl bir değişim gösterdiğini anlamak ve toplumsal değişmenin ipuçlarını yakalamak adına önem arz etmektedir. O halde bedevi ve hadari umrana ilişkin s ylenecekleri şimdilik noktalamak ve fakat toplumsal değişme bağlamında tekrar değerlendirmek yerinde olacaktır.

### 2.3.2 Asabiyet

Bir toplumun nasıl daha iyi olduğu veya bir devletin daha başarılı olup gelişim gösterirken bir diğer devletin düşüş yaşaması gibi durumların nedenleri geçmişten bu yana merak edilen sorular olagelmiştir. Bir devlet adamının iyi bir yönetici olması için sahip olması gereken nitelikler ya da ideal toplumu oluşturan etmenler gibi pek çok konuda çeşitli değerlendirmeler yapılarak farklı çalışmalar ortaya konmuştur. İbn Haldun da bir toplumbilimci ve tarih i olarak topluma ve onun beraberinde getirdiği diğer unsurlara dair çalışmalar yapmıştır. Buradan hareketle İbn Haldun’un ortaya koyduğu “toplum” görüşünde karşılaşılacak kavramların başında “asabiyet” kavramı gelmektedir denilebilir. Nitekim, İbn Haldun, asabiyeti, “Bir kabile fertlerinin birleşmesini, yardımlaşmasını,

dayanışmasını birbirlerini ve kabilelerini müdafaa etmelerini ve öbür kabilelere birlikte tecavüz ve taarruzda bulunmalarını temin eden bu histir.” şeklinde tanımlamıştır (Uludağ, 2007: 94). İbn Haldun’un ifadelerinden hareketle, ilk olarak, asabiyet olmadan toplumun oluşmasından bahsedilemeyeceği söylenilebilir. Özetle, asabiyet kavramını, toplumsal davranışlar, ilişkiler, bir arada olma durumu şeklinde yorumlamak mümkündür.

Bir toplumun başarısı veya başarısızlığı konusundaki iniş çıkışlar o toplumda meydana gelen değişimlere bağlıdır denilebilir. Diğer yandan bir toplumun doğması veya bir devletin kurulması da orada oluşan değişimlerle açıklanabilir. O halde toplumdaki değişimlerin kaynağı nedir? Kayapınar’ın ifadeleriyle (2017: 124), “İbn Haldun, değişimi bir tek unsura indirger: asabiyet”. Diğer bir deyişle: “İbn Haldun asabiyeti, dönüşümü sistemdeki diğer tüm faktörlerle irtibatlı olan dahili bir değişken olarak ele almıştır.” (Kayapınar, 2017: 125). Nitekim İbn Haldun için toplumsal süreçte izlenen yol düz bir çizgi halinde ilerlemez, daima değişim ve dönüşümler söz konusudur. Dolayısıyla toplumsal yaşamdaki değişimleri ve dönüşümleri asabiyet ile açıklar denilebilir. Kısacası “asabiyet, İbn Haldun’un sosyal felsefesinin omurgası” (Kayapınar, 2017: 126) oluşturur demek yanlış olmayacaktır.

İbn Haldun, asabiyet kavramının tanımını tek bir biçimde ortaya koymaz. Onun tanımlamalarını Mukaddimenin çeşitli yerlerinde farklı biçimlerde yapar. Nitekim Kayapınar’ın (2017: 151), “... İbn Haldun’un farklı anlamlar yükleyerek asabiyeti yeniden tanımladığı konusunda uzmanlar hemfikirdir. .... İbn Haldun’un asabiyeti bir defada değil de Mukaddime boyunca kümülatif bir biçimde tanımlamış olduğunu kabul etmemiz gerekiyor” sözlerinden hareketle, asabiyetin manasını geniş çerçevede anlamak adına bu tanımlamalardan bazılarına değinmek yerinde olacaktır.

İbn Haldun bir yerde asabiyeti otorite kurma üzerinden tanımlayarak şu sözleri söyler: “Bir hâkimin kendisi için vaz ettiği hüküm veya insanları zabt u rabt altına alma ve kendi yoluna sevk etme gücünü veren asabiyet ile de ictimai varlık ve beşerî hayat tamamlanabilir.” (İbn Haldun, 2007: 215). Başka bir yerde nesebe bağlı asabiyete vurgu yaparak şu tanımlamayı yapar: “Bir aşiretten (obadan) veya bir aileden (ve haneden) gelmek veya bir babanın çocukları olarak kardeş olmak

böyle özel bir asabiyet meydana getirir.” (İbn Haldun, 2007: 338). Yine hakimiyet kurma üzerinden açıkladığı asabiyete şu tanımlamayı getirir: “Riyaset, (leadership) sadece (mücadele ve) galebe ile hâsıl olur. Galebe ise, evvelce de söylediğimiz gibi sadece asabiyette vücuda gelir.” (İbn Haldun, 2007: 339). Toplumsal dayanışma boyutunda ise asabiyet tanımlamasına başka bir açıklama getirir: “Neseplerdeki semere ve fayda, yardımlaşmaya ve gayrete gelerek imdada koşmaya vesile olan asabiyetten ibarettir.” (İbn Haldun, 2007: 342). Aynı şekilde toplumsal bağ ve dayanışmanın sağlanması için asabiyeti gerekli görerek şunları ifade eder: “Yek diğerini himaye etme, müdafaa ve birlikte hak talep etme, asabiyet sayesinde mümkün olur.” (İbn Haldun, 2007: 349).

Bununla birlikte İbn Haldun’un kullanmış olduğu asabiyet kavramına karşılık gelecek farklı yorumlamalardan da bahsetmek mümkündür. *Mukaddime*’nin farklı tercümelerinde yapılan çeşitli tercümelerden bazıları şunlardır (Uludağ, 2017: 95):

- Rosenthal: “group feeling” (hizip hissi)
- De Slane: “esprit de corps” (zümre ruhu)
- Vincent Monteli: “esprit de clan” (kabile ruhu)
- Turan Dursun: “yakın akraba bağı”, “yakın akraba topluluğu”, yakın akraba”
- Von Kremer: “gemeinsinn” (cemaat hissi), “nationali tatsidee” (milliyetçilik fikri)
- H. Ritter: “feeling of solidarity” (tesanüt ve dayanışma hissi)
- S. H. Bahş- H. Han Şirvani: “communal spirit” (cemaat ruhu)
- M. Halpern: “group solidarity” (hizip tesanüdü)
- E. Gellner: “social cohesion” (içtimai iltisak), “martial spirit” (askeri ruh)
- Erwing Rosenthal: “solidarity” (tesanüt), “strikingpower” (vurucu güç)
- D.S. Margoliouth: “clannishness” (kabilecilik)
- M. Mehdi: “social solidarity” (içtimai tesanüt)
- Pirîzâde ve Cevat Paşa: “asabiyet” şeklinde değiştirmeden kullanmışlardır.

Tüm bu tanımlamalardan hareketle, asabiyet kavramının oldukça geniş bir çerçevede yorumlanabildiği görülmektedir. Söz konusu durum da asabiyetin sahip olduğu anlamların ne denli zengin olduğunu göstermektedir. Yapılan yorumlamaların zamana, mekâna ve yorumlamayı yapan kişinin sahip olduğu geçmişe bağlı olarak değişebileceği konusu da göz ardı edilmemelidir. Bu sebeple asabiyetin günden güne yeni değerlendirmeler kazanacağını söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim İbn Haldun'un ortaya koyduğu asabiyet kavramına, Uludağ'ın getirdiği şu yorum, söz konusu duruma bir örnek teşkil etmektedir denilebilir:

“Bence asabiyet arka çıkmayı ve birbirini tutmayı sağlayan doğal bir duygudur (tutkunluk hissi). Bu duygu şartlar oluşunca kendiliğinden harekete geçer. Aynı ırka mensup olanların, aynı ülkede ve bölgede yaşayanların aynı dine, mezhebe veya ideolojiye bağlı olanların -bir futbol takımını tutar gibi- birbirini tutmaları, birbirine bağlanmalarını temin eden histir, bir ekip bilinci ve takım ruhudur.” (2017a: 95).

Uludağ'ın, asabiyete getirdiği bu yorumda, güncel olana bir gönderme yapılarak asabiyetin ifade ettiği “bağlanma” duygusu “futbol takımı tutar gibi” örneklendirmesi üzerinden anlatılmıştır. Ayrıca “ideoloji” yorumu da söz konusu durumun bir neticesi olarak gösterilebilir. Buna ek olarak Uludağ, asabiyetin sahip olduğu geniş mana yelpazesini şu cümleler ile ifade eder: “Görülüyor ki, aslında soydaşlığa ve kandaşlığa dayanan asabiyet nazariyesini, içtimai hayatta görülen her türlü dini, siyasi, gayri siyasi hareketlere, cereyanlara, hiziplere, gruplara ve milletlerarası blok ve ittifaklara tatbik edebilmek mümkün olmaktadır.” (2007: 99). Asabiyetin manasını, milliyetçilik kavramına indirgeyen görüşler de mevcuttur fakat Uludağ'ın bu ifadelerinden hareketle böylesi bir yaklaşımın oldukça kısıtlayıcı olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla asabiyeti, tek bir mana çerçevesinde ele almak mümkün değildir ve onun sunduğu geniş anlam yelpazesi sayesinde hemen her türlü toplumsal olayı asabiyet kavramı bağlamında incelemenin mümkün olduğu söylenebilir.

#### 2.3.2.1 ASABİYETİN ÇEŞİTLERİ

İbn Haldun'un ortaya koyduğu hemen her kavram, tek yönlü olmaktan uzaktır. Kavramlar ya iç içe geçmiştir ve aralarında bağlar söz konusudur ya da



değişim ve dönüşüm geçirerek farklı kutuplarda incelenirler. Asabiyet kavramı da özü itibariyle bedeviliğe özgü iken değişim geçirdiği hali ile de hadarete işaret etmektedir. Söz konusu iki hali, İbn Haldun şu şekilde sınıflandırarak inceler:

#### 1. Nesep asabiyeti

#### 2. Sebep asabiyeti

Nesep asabiyeti; “Aynı soydan gelme, kandaş olmak.” (Uludağ, 2017: 99) şeklinde tanımlanır. Buna karşılık “Sebep asabiyetinde kandaş ve soydaş olma şartı yoktur.” (Uludağ, 2017: 99). Dolayısıyla sebep asabiyetinde herhangi bir millettten veya kabileden bir kişi, başka bir kabilenin içinde bulunabilir demek; yanlış olmayacaktır. Buradan hareketle Uludağ, nesep asabiyeti ve sebep asabiyeti arasındaki temel farkı şu şekilde ortaya koyar: “Nesep asabiyeti fitrîdir, irade dışıdır; sebep asabiyeti müktesiptir, irade ve ihtiyara dayanır.” (2017: 100).

Kandaş olma ve aynı soydan gelme durumuna bağlı olarak gelişen nesep asabiyetinde iradi bir seçim yapmaktan bahsetmek mümkün değildir. Diğer yandan sebep asabiyetinin iradî oluşu, onun şehir hayatında tezahür etmesinden dolayıdır. Nitekim hadari yaşamda kavmiyetçilik ve soydaş olmak gibi hususlar önem taşımamakta olup ferdiyetçilik hakimdir. Söz konusu durum ise oluşan asabiyet bağının ancak fertlerin iradesi dairesinde gelişebileceğinin göstergesidir, denilebilir. Buna ek olarak nesep asabiyetine sahip bedevi toplumlardaki bağlar, aynı kandan gelme şartına tabi olduğu için bedevi toplumların bozulma olasılığı daha zayıftır demek mümkündür.

Yukarıda sebep asabiyetinin hadari yaşama özgü olduğu belirtilmektedir. Recep Şen, sebep asabiyetinin şehir hayatındaki tezahürlerini üç gruba ayırarak şu şekilde inceler:

“İlki; şehir hayatı içinde, insanların tabiatları gereği birbirleri ile tanışıp, kaynaşmalarından kaynaklanır. ... İkincisi; şehirlerde evlilikler yoluyla meydana gelen yakınlık ve akrabalıkların sonucunda oluşan asabiyetlerdir. ... Üçüncüsü ise; şehrin yönetiminde söz sahibi olmak için oluşturulan taraftarlık temelli örgütlenmelerden kaynaklanan asabiyetlerdir.” (2010: 12).

Söz konusu sınıflandırma biçimi, bugünden bakılarak şehir yaşamındaki asabiyetin incelenmesi noktasında oldukça faydalı ve açıklayıcı bir yaklaşımdır.

Zira günümüzde nesep asabiyetinden ziyade sebep asabiyeti bağlarının baskın olduğu söylenebilir.

Asabiyetin bir ucunun bedevi yaşama diğer ucunun ise hadariyete dayandığını ifade eden Uludağ, bedevilikten hadariliğe doğru gidildikçe asabiyetin zayıflayacağını ifade ederek şu konunun altını çizer: “... arazide ve sahrada doğan asabiyet şehirlerde ve medeniyet merkezlerinde ölür.” (2017: 102). Bunun başlıca iki nedenini “coğrafya ve iktisadi şartlar” olarak gösteren İbn Haldun, iklimin aşırı sıcak veya aşırı soğuk olduğu yerlerde asabiyetin güçlü olamayacağına; diğer yandan ise lüks ve konforun artmasıyla asabiyetin zayıflayacağına işaret eder (Uludağ, 2017:102).

Asabiyetin ilk olarak bedevi yaşamda ortaya çıkmasının nedenini buradaki zor yaşam koşullarına bağlayan İbn Haldun, insanın tabiatı gereği birbirine zararı dokunabileceğinin altını çizerek kavimler arasında doğabilecek saldırılar karşısında her ferdin kendi soyundan olanların yardımına koşacağını ifade eder (2017b: 334). Buradan hareketle bedevi yaşamda dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı toplumu koruyan veya birlik içinde hareket etmesini sağlayan yegâne unsur, nesep asabiyetidir denilebilir. Diğer yandan hadari yaşamda da toplumun savunma ve korunma ihtiyacı olacaktır. İbn Haldun bu noktada şehri koruyacak olan ilk unsurun surlar ve kale duvarları olduğunu daha sonra ise devletin, idarecilerin, savunma ve asker gücünün olduğunu belirtir (2017b: 333-334). Asabiyetin şehirlerde daha zayıf olmasının başlıca nedeni de budur. Şehir insanı, kendini savunma ve koruma işini bir başka güce bıraktığından ondaki savunma marifeti de giderek azalır ve en sonunda yok olur demek mümkündür.

#### 2.3.2.2 ASABİYETİN AMACI

Buraya kadar asabiyetin tam olarak neyi ifade ettiği ve asabiyetin çeşitleri üzerinde duruldu. Peki, toplumda gerek kendiliğinden gerekse iradi olarak oluşan bu kavramın asıl gayesi nedir? Nitekim herhangi bir nedeni olmaksızın asabiyet dahil hiçbir kavramın toplumda oluşmasından bahsetmek mümkün değildir. O halde asabiyetin amacını anlamak, onun var oluş nedenini anlamak açısından faydalı olacaktır. Uludağ, asabiyetin gayesini şu sözlerle açık bir biçimde koyar:

“Asabiyetin gayesi ve ulaşmak istediği hedef, tek kelime ile mülktür, iktidar olmaktır, hâkimiyeti tesis etmek ve devlet kurmaktır. Gerek kabile gerek aile

gerekse fert asabiyetinin hiçbir zaman vazgeçmediği yegâne maksadı üstünlük kurmak ve herkese hükmetmektir. Yeryüzünde çeşitli kabileler yaşarken, bir takım içtimai amillerin tesiriyle mevcut denge belli bir kabilenin lehinde bozulur, bu kabile diğerlerine nazaran üstün bir duruma geçer, giderek üstünlük hâkimiyete ve iktidara dönüşür. Bu kabileye iktidarın yolunu açan amillerin başında asabiyet bulunur.” (2017: 101).

Yukarıda ifade edilenlerden hareketle fertlerin herhangi bir grup içerisindeki “hükmetme” isteği hem insanın doğasından gelen bir dürtü hem de büyük veya küçük ölçekli insan topluluklarında düzeni sağlamak adına olması gereken bir husustur, denilebilir. Öyleyse İbn Haldun’un herhangi bir topluluk, kabile, millet veya en basit haliyle aile ortamında danışılan ve hükmü geçen bir üst güce sahip olma zorunluluğunu savunduğu söylenebilir. Oluşacak iktidarın ise ancak asabiyet ile mümkün olabileceğini ifade ettiği açıktır. Dolayısıyla asabiyet, toplumda toparlayıcı bir güç olarak açıklanabilir. İbn Haldun, iktidarın varlığı için asabiyeti zorunlu kılmaktadır. Söz konusu durumun zorunluluğunu şu cümleler ile açıklar:

“Eğer bir topluluk farklı soylardan olursa, içlerinden birinin yardım çağrılarına gerekli cevabı bulması azalır. Savaş zamanında şiddet ve felaket ortalığı kapladığında, herkes tek başına ve yardımsız kalmak korkusuyla kendi canını kurtarmaya bakar. İşte böyle bir topluluk başkalarına yem olacağı için, badiyelerde (sahralarda) yaşamaları mümkün değildir.” (İbn Haldun, 2004: 107).

Buradan hareketle asabiyetin ifade ettiği anlamı daha güçlü hale getirmek adına Cabiri’nin şu ifadelerine yer vermek faydalı olacaktır:

“İşte fertleri birbirine kenetleyip onları bireyliklerini yok ederek tek bir yapı haline getiren bu ‘asabî bilinç’, bizzat asabiyettir. O halde asabiyet, akrabalık bağı üzerine kurulu bir grubun bireylerini, ancak grubu veya gruptaki bireyleri tehdit eden bir tehlike olduğunda açığa çıkıp keskinleşen fakat her zaman mevcut daimi bir bağla birbirine bağlayan ve bilinç ya da bilinçaltı şeklinde var olan toplumsal-psikolojik bir bağıdır.” (2018: 209).

Cabiri’nin söylemlerinden hareketle fert ile grup arasında karşılıklı bir alışveriş ve de etkilenme olduğu söylenebilir. Nitekim ferdin etkilendiği herhangi bir durum grubu etkilemekle birlikte gruba ait olumlu veya olumsuz her durum da ferdi bağlamaktadır. Cabiri’nin (2018: 209) söylemiyle fert, “mensup olduğu

topluluğun içinde erimekte”, asabe de ferdi “kendi rengine” boyamaktadır. Söz konusu ifadeler, asabiyetin anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Ferdin topluluk içinde “erimesi” ve ferdin asabenin “rengine boyanması” demek, şahsiyetin ancak bağlı olunan toplulukla ifade edilebilmesini de beraberinde getirir. Kişi, bağlı olduğu asabenin gücü nispetinde güçlü; o asabenin tanındığı ölçüde tanınan bir şahıs olacaktır.

Yeniden İbn Haldun’a dönecek olursak “kendi canını kurtarmaya” odaklı fertlerden oluşan bir topluluğun ancak “başkalarına yem olacağı”nı ifade ettiğine dikkat çekmek yerinde olacaktır. Nitekim bu noktada ferdi “kendi” doğrultusundan çıkarıp ait olduğu topluluğun yararına sevk eden yegane unsurun asabe (aynı soydan gelme) olduğu görülmektedir. Böylelikle Cabiri’nin de vurguladığı gibi asabiyet, ferdin ve onun ait olduğu topluluğun birbiri ile kaynaşıp bütünleştiği bir unsur olarak görülmekte ve grup ile ferdin birbirinden beslendiği bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır, denilebilir.

Buradan hareketle asabiyetin toplumda bir otorite ve güç meydana getirdiğini söylemek mümkündür. Onun sahip olduğu güç ve otoritenin varacağı yegane noktanın ise iktidar olduğunu İbn Haldun sıklıkla ifade etmiştir. Dolayısıyla asabiyet duygusunun bir toplumda düzeni sağlamak adına o toplumu oluşturan iki temel üzerinde etkili olduğunu vurgulamak mümkündür: din ve devlet. Bu noktada din olgusuna değinilmesinin nedeni, İbn Haldun’un (2004: 222) “dini davetin, devletin temelindeki asabiyet gücüne güç katacağı” şeklindeki sözleridir. İbn Haldun, söz konusu durumun nedenini şu cümlelerle ifade eder:

“Eğer kalpler batıl olan şeylere ve dünyalık menfaatlere yönelirse rekabet başlar ve anlaşmazlıklar çoğalır. Ancak hakka yönelir, batıl olan şeyleri ve dünyalık menfaatleri reddeder ve sadece Allah’ın rızasını hedeflerse, (hak üzerinde) birleşirler, rekabet ortadan kalkar, anlaşmazlıklar azalır ve yardımlaşma ve dayanışmanın en güzeli sergilenir. Böylece, inşallah ileride açıklayacağımız gibi, hakimiyet genişler ve devlet büyük bir güce ulaşır.” (2004: 221).

Yani toplumdaki fertlerin ortak bir görüş etrafında birleşmelerinin hem asabiyeti kuvvetlendirdiği hem de oluşan güçlü asabiyet duygusu ile iktidarın sağlamlaşıp kök salacağı söylenebilir. Bu noktada Kayapınar’ın (2017: 143) dikkat çektiği husus; İbn Haldun, dini, asabiyetin bir parçası olarak mı görmüştür yoksa

asabiyetin dışında ayrı bir unsur olarak mı değerlendirmiştir? İbn Haldun, bu konuda net bir ifade ortaya koymamıştır fakat onun değerlendirmelerinden hareketle asabiyetin ve dinin birbirinden beslenerek gelişen iki unsur olduğundan ve her ikisini de iç içe geçmişliğinden bahsetmek mümkündür. Diğer yandan altı çizilmesi gereken husus, asabiyetin sadece dini unsura indirgenemeyeceğidir.

Şen (2010; 17), asabiyetin gayesi ile ilgili farklı bir niteleme yapar ve onun asıl gayesinin “kurucu” bir rol üstlenmek olduğunu belirterek şunları ifade eder: “... badiyeden hadara, kırdan şehre, karmaşadan düzene, kısacası medeniliğe ve medeniyete giden sürecin ‘kurucu’ ilk unsurudur.” (2010: 17). Bu noktada asabiyetin beraberinde getirdiği iktidar, mülk ve devlet ile yaşam biçiminde de değişim ve gelişim meydana geleceği açıktır. Diğer bir ifadeyle devletin ve iktidarın kaynağı olan asabiyet aynı zamanda umranın gelişmesi ve ilerlemesi açısından da önemli bir etkidir, demek mümkündür. Peki, asabiyetin başlangıçta üstlendiği bu “kurucu” rol, ilerleyen süreçte bozulmadan devam edecek midir? Bu noktada İbn Haldun bakış açısıyla düşünüldüğünde böylesi bir süreçten bahsedilemeyeceğini söylemek zor olmayacaktır. Nitekim İbn Haldun’un düşünce dünyası incelendiğinde onun hemen hiçbir konuda sabit veya sürekli ilerleyen bir süreçten bahsetmediği görülür.

Bu noktada düşünülmesi ve değinilmesi gereken bir diğer husus, asabiyetin hangi noktada devletin yararına olmaktan çıktığıdır. İbn Haldun bunu bir cümleyle açık bir şekilde ifade eder: “Karıncanın kanatlanması ölümüne işaret olduğu gibi asabiyetin mülke ulaşması da fena ve zevale erdiğine alamet teşkil eder.” (Haldun, 2007: 101). Yani asabiyetin en parlak ve güçlü olduğu dönemin aynı zamanda en hassas dönemi olduğuna dikkat çeker. İbn Haldun’un sahip olduğu bu yaklaşımı, onun düşünce tarzının genelinde görmek mümkündür. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında bahsedilecek olan umran bakımından gelişmiş toplumlarda da zirve noktadan sonra yavaş yavaş bozulmanın başlayacağı gibi görüşler söz konusu düşünce tarzını kanıtlar niteliktedir. Dolayısıyla burada asabiyet ile ilgili değerlendirme yapmak gerekirse asabiyetin asıl gayesi mülktür ve fakat mülkün bir noktadan sonra yok olmasına neden olan şey de yine asabiyettir, demek mümkündür. Kayapınar (2017: 155), “Asabiyetin diyalektik bir karakteri vardır. Bünyesinde anti-tezini barındırır.” diyerek asabiyetin kendi içinde barındırdığı zıtlığa dikkat çekmiş ve onun aynı doğrultuda devam edemeyeceğini vurgulamıştır.

Tüm bunlardan hareketle anlaşılıyor ki toplumu bir araya getiren birleştirici güç asabiyettir. Ardından o toplumda iktidarı sağlayan güç de asabiyettir. Ve son olarak iktidarın sonunu getiren de yine asabiyettir. Dolayısıyla şöyle bir çıkarım yapmak mümkündür: Toplumun oluşum, değişim ve dönüşümünü sağlaması bakımından asabiyet kavramı anahtar vazifesi görmektedir. Söz konusu nedenden ötürü toplumsal değişimin İbn Haldun düşüncesindeki yansımalarını incelemek için asabiyetin çizdiği yolu takip etmek yerinde olacaktır. Dolayısıyla buraya kadar olan kısımda asabiyet ile ilgili genel bir çerçeve oluşturulmaya çalışılmıştır. Anahtar kavram olarak asabiyetin izleri, İbn Haldun'un toplumsal değişim anlayışının incelendiği başlık altında daha görünür hale getirilecektir.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. İBN HALDUN'UN TOPLUMSAL DEĞİŞMEYE BAKIŞI

İbn Haldun'un "Toplumsal değişme anlayışı nedir?" sorusunu cevaplamadan önce şunu sormak gerekir: İbn Haldun'un *Mukaddime*'yi yazma sebebi veya orada anlatmak istediği ana unsur toplumsal değişme miydi? Yoksa bugün biz, İbn Haldun'un anlatımlarından yola çıkarak ona ait bir toplumsal değişme anlayışının izlerini mi araştırmaktayız? İbn Haldun *Mukaddime* ile ne anlatmak istedi? Ortaya koyduğu umran ilmi, varmak istediği noktada nereye köprü kuruyor? Kısaca, *Mukaddime*'nin özü, anahtarı ne? Tüm kavramları ile - ilimler, beşeri umran, asabiyet, tarih ilmine getirdiği eleştiriler - İbn Haldun nereye varmak istiyor?

Öncelikle ifade etmek gerekir ki İbn Haldun'un esas amacı toplumsal değişimin nasıl olduğunu ortaya koymak değildir. Nitekim diğer yandan onun *Mukaddime* ile hedeflediği noktaya gelindiğinde toplumsal değişmeye bakışının da izlerine rastlamak mümkündür. Bu sebeptendir ki yukarıda ifade edilen soruların sorulması da cevaplandırılması da İbn Haldun'un toplumsal değişmeye bakışının anlaşılması adına oldukça önemlidir.

İbn Haldun düşüncesinde daima basitten karmaşığa doğru giden bir anlayış hakimdir. Bu anlayışı *Mukaddime*'nin hemen her yerinde gözlemlemek mümkündür, denilebilir. Nitekim *Mukaddime*'de bahsi geçen konuların belirli bir sıra ile aktarılması da söz konusu duruma işaret etmektedir. İbn Haldun meselelere en başından ve en genelden başlar, gitgide özelleşen ve daralan bir yapıya doğru ilerler. Onu birinci dereceden ilgilendiren esas bir konu olmasının yanında *Mukaddime* boyunca pek çok ilim, kavram ve anlatıları da mevcuttur. Diğer yandan söz konusu tüm anlatımlar İbn Haldun'u birinci dereceden ilgilendiren esas konuya hazırlık veya onu besleyen yan kollar niteliğindedir, denilebilir. Cabiri, söz konusu husus hakkında şunları ifade eder:

"Hakikaten de İbn Haldun'un *Mukaddime*'si, yapısı çok sağlam, duvarları birbirine kenetlenmiş ve parçaları uyumlu bir şekilde birleşmiş bir piramide benzemektedir; fakat bu uyum ve kenetlenme, piramidin her tarafına asılmış olan karmaşık renk ve şekillerden oluşan levhalarca gizlenmektedir." (2018: 135).

Dolayısıyla, *Mukaddime*'nin “karmaşık renk ve şekillerine” aldanan kimse için eserin saklı tuttuğu esas hazineye ulaşmak imkansızdır, denilebilir. Diğer yandan ise İbn Haldun, *Mukaddime*'sinde hemen hiçbir konunun birbirinden bağımsız olmadığı açıktır. Bu sebeple herhangi bir konunun izi sürülürken adım adım gidildikçe İbn Haldun'un fikirlerinin berraklık kazandığı söylenebilir. Yapbozun parçaları gibi uygun parçalar, olması gerektikleri yere yerleştiğinde görülmesi gerekenler açığa çıkacaktır. İbn Haldun'un toplumsal değişme görüşü yapbozun tamamı ise tarih ilmine yaklaşımı da o yapbozun sadece bir parçasıdır, denilebilir. Dolayısıyla burada her bir parçayı analiz ettikten sonra toplumsal değişmeye dair görüşler açığa çıkacaktır.

O halde İbn Haldun'u anlamak için *Mukaddime*'nin bütününe bakmak gerekmektedir. *Mukaddime*'den herhangi bir konu üzerine inceleme yapmak isteyen bir araştırmacının sadece ilgili konunun ilgili kısımlarını okuyarak bir bilgi veya değerlendirmeye ulaşması olası değildir. Buradan hareketle *Mukaddime*'nin birbirine temas eden ağlar bütünü niteliğinde olduğu söylenebilir. Söz konusu durum toplumsal değişme anlayışını ortaya çıkarmak için de geçerlidir.

İbn Haldun'un, *Mukaddime*'yi ortaya koyarken toplumsal değişmenin kural ve kaidelerini kendi düşünce dünyasına göre anlatma eğilimiyle yola çıkmadığı ifade edilmişti. O, böyle bir amaçla yola çıkmamış olabilir fakat *Mukaddime* ile toplumsal konulara dair oldukça geniş bir anlatı ortaya koyduğu da yadsınamaz bir gerçekliktir. Söz konusu sebeple çalışmanın bu bölümünde *Mukaddime*'nin bizlere sunduğu en temel konudan başlayarak toplumsal değişme görüşünün anlaşılmasına ışık tutacak anlatıların izi sürülecektir. Çalışmanın bundan sonraki kısmında *Mukaddime*'nin nasıl başladığına bakarak yol almak yerinde olacaktır. İbn Haldun'un esas aldığı başlangıçtan itibaren *Mukaddime*'nin tüm basamakları dikkatlice çıkıldığında onun toplumsal değişme görüşünün netlik kazandığı görülecektir.

### **3.1 Tarihsel Bağlamda Toplumsal Değişmeye Bakışı**

İbn Haldun, tüm anlatılarının en başına “tarih ilminin fazileti”ni koyar. İnsana geçmişten haber veren tarih ilminin söz konusu özelliği nedeniyle toplumlar için son derece faydalı olduğunun altını çizer. Bununla birlikte tarih ilminin



aktarılmasına oldukça önemli bir eleştiri getirir. Esas olan ve kulağa küpe yapılacak kısım da burasıdır. Şöyle ifade eder:

“... haberler (ve rivayetleri) hususunda mücerred nakle itimad edilir de ananelerin esasları, siyasi kaideler, umranın tabiatı ve insan topluluğundaki haller hakem kılınmaz, bu hususta gâib şahide (görünmeyen görüne) kıyas edilmezse, bu konuda hataya düşmekten, ayağın kaymasından ve doğruluk caddesinden sapılmasından ekseriya emin olunamaz.” (İbn Haldun, 2017b: 165).

O halde İbn Haldun’un tarih ilmine getirdiği başlıca eleştiri, tarihin bir hikaye gibi anlatılarak aktarılmasıdır, denilebilir. Hal böyle olunca tarihten ders çıkarılmamakta ve tarih bir masal gibi sadece anlatılmaktadır. Diğer yandan böylesi bir anlatımın hataya yol açacağını da belirten İbn Haldun, tarihin doğru aktarımı ile geçmişten günümüze ve geleceğe köprü kurulabileceğini vurgulamaktadır.

Şimdi, biraz olsun İbn Haldun’dan ve *Mukaddime*’den uzaklaşalım ve düşünmeye başlayalım! Gündelik hayatta herhangi bir alanda yapacağımız herhangi bir iş için nereye başvuruyoruz? Elbette ki tecrübelerimize. Peki, tüm deneyimlerimiz kendi kendimize yaptığımız deneme yanılma yoluyla mı gerçekleşiyor? Basit bir örnek üzerinden incelemek gerekirse kek yapmak isteyen bir kişi deneme ve yanılmanın ardından tekrar deneyerek kek yapmayı öğrenebilir. Böylelikle o iş hakkında bir tecrübe kazanılmış olur. Kek yapmanın kuralları öğrenilmiştir. İlk sefer yapılan hatalar ikinci seferde tekrar edilmemeye çalışılır. Aynı zamanda tecrübe ederken yapılan hataların sonuçları çok büyük olmayacaktır. Kek yapmanın maliyeti 30 lira ise şayet onu yapan kişi deneme yanılma ile bu işi öğrenmeye kalkıştığında küçük çaplı bir maddi kayıp yaşayacaktır. Peki, şimdi söz konusu durumu bir tık öteye taşıyalım. Aynı kişi araba kullanmayı öğrenmek istese deneme yanılma yolunu tercih edebilir mi? Nitekim bu noktada yaptığı hatanın sonucunda geri dönüşü olmayan kayıplar verebilir: yaralanmak, sakatlanmak, ölmek gibi. O halde her konuda kişinin kendi kendine yetemeyeceğini ve önceden o iş hakkında deneyim kazanmış bir otoriteye ihtiyaç duyduğunu söylemek mümkündür. Yani yapılan iş ile ilgili bir ilme başvurmanın gerekliliği ortadadır.

Peki, hemen her alanda ortaya konulan ilimler nasıl oluşmuştur? Kişilerin tecrübe ve deneyimleri sonucunda veyahut da olayların sebepleri ve sonuçları doğrultusunda oluştuğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla tek bir kişi

her konuda ilim sahibi olamazken o konuda bir tecrübeye sahip kimsenin deneyimlerinden yola çıkarak doğru olanı yapmak mümkündür, denilebilir.

Tarih, bize geçmişteki olaylardan haber verir. Diğer yandan söz konusu olaylar arasındaki ilişkiye çok fazla odaklanmaz. İşte tam da bu noktada İbn Haldun için tarih eleştirisi başlar. İbn Haldun, tarihi düz bir okuma olmaktan öteye taşımaktadır. Tarih ilmini doğru okuyarak yukarıda da bahsettiğimiz gibi insanlar ve toplumlar adına birtakım deneyimleri ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Toplamların hangi koşullar altında ne şekilde tepkiler verdiğine odaklanmıştır. Diğer yandan toplumların ilk ortaya çıktıkları andan gelişip devletleştikleri süreç boyunca hemen her aşamalarında geçirdikleri evreleri incelemiştir. Tüm bunların sonucunda da geçmişten gelen deneyimleri belli başlı kanunlar niteliğinde ortaya koymuştur. Dolayısıyla İbn Haldun, sadece aktarılan değil; rivayet edilenin doğru olup olmadığına, akla uygunluğuna, toplumsal şartlara uygun olup olmadığına ve aktarılan olayların tabii olup olmadıklarına da bakmıştır. Nitekim böylesi bir yaklaşım sonucunda ise İbn Haldun'un salt bir tarih okuması ile yetinmediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Hem doğru bir tarih okuması yaptığını hem de birtakım içtimai yasaları-kanunları açığa çıkardığını belirtmek yerinde olacaktır.

İbn Haldun'un tarih anlayışını özetleyen en güzel ifade şudur: "Suyun suya benzemesinden daha çok geçmiş geleceğe ve hale benzer." (2017b: 166). O sebeple, İbn Haldun'un bu ifadesinden geçmişte ne olduysa şimdi ve gelecekte de o olacaktır şeklinde bir çıkarım yapmak mümkündür. Ve yine bu sebeple tarihte edinilen tecrübelerden hareketle birtakım kanunlar çıkarmanın mümkün olduğu sonucuna varılabilir. İbn Haldun'un tarih eleştirisi söz konusu alanda çalışmalar yapanlara yol gösterici olacak pek çok unsur barındırmaktadır. Fakat çalışmanın kapsamı gereği burada ayrıntılı bir incelemeden uzak, özet bir yaklaşım sergilemenin yeterli olacağı düşünülmektedir. Dolayısıyla yukarıdaki alıntı, İbn Haldun'un tarih ilmine bakışını ve söz konusu ilme yüklediği amacı en sade dille aktarmaktadır, denilebilir.

Buraya kadar ifade edilenlerin ışığında İbn Haldun'un toplumsal değişme anlayışına dair ip uçlarını yakalamak mümkündür. O halde İbn Haldun'un tarih eleştirisi bizlere toplumsal değişme hakkında nasıl bir ipucu vermektedir?

İbn Haldun, geçmişin geleceğe ve şimdiye benzediğini ifade ederken sadece tarih ilmine gönderme yapmaz. Tarihin konusu toplumlardır. O halde geçmişten

günümüze ve geleceğe bakan yönüyle toplumların da benzer evrelerden geçtiğini ifade ediyor olabilir mi? Açıkçası, böyle bir çıkarımın mümkün olduğu söylenebilir. Nitekim, eğer toplumlar benzer evrelerden geçmiş olmasalardı, İbn Haldun'un bir takım toplumsal esaslar-kanunlar ortaya koyma çabası da mümkün olmazdı. Dolayısıyla “suyun suya” benzediği gibi geçmişin de şimdiye ve geleceğe benzediğini ortaya koyan İbn Haldun'un toplumların benzer aşamalardan geçtiğini ifade ettiği söylenebiliyorsa bunun bir sonucu olarak toplumsal değişimin de belirli benzer evrelerinin olduğu şeklinde bir çıkarım yapılabilir.

Tarih, bir nevi deneyim aktarımıdır. Geçmişe bakarak ve onu doğru okuyarak bugünü ve geleceği inşa etmektir. Toplumsal değişimin doğru bir zeminde ilerlemesi için geçmişten gelen deneyimlerin yol gösterici olacağı söylenebilir. Elbette ki her çağın gelişmişlik düzeyinin de beraberinde getirdiği birtakım esaslar doğrultusunda geçmişten farklı olarak yaşadığı sorunları vardır. Fakat burada meseleyi doğru anlamak gerekmektedir. Geçmişte yaşanan sorunların aynısı günümüzde de yaşanabilir veya yaşanmayabilir. Burada esas olan veya odaklanılan konu “sorunlar” değildir; getirilen çözümler veya yaklaşım tarzıdır. Daha da önemlisi olayları doğru okuyabilmektir. Olaylar doğru okunduğunda değişimin dinamikleri gün yüzüne çıkacaktır. Böylelikle değişime karşı bilinç kazanılabileceği söylenebilir. Değişimin boyutu, dinamiği, şekli, gidişatı gibi konularda doğru bir analiz yapabilmek demek, toplumsal değişimin beraberinde getirdiği farklılıklara karşı bilinçli olup zamanı ve durumu yönetebilme gücünü elinde barındırmaktır. O halde, bu noktada tarihi doğru okuyarak toplumsal değişimin dinamiklerini anlamanın mümkün olduğu söylenebilir.

Peki, tarihi doğru okumak için tarihçinin hangi vasıflara sahip olması gerekir? İbn Haldun, söz konusu soruyu şu sözlerle açıklar:

“ ... bu ilimle uğraşan; siyasetin kaidelerini ve varlıkların tabiatlarını bilmeye muhtaçtır. Gidişat, ahlak, gelenek, din, mezhep ve diğer haller itibarıyla milletler, ülkeler ve çağlar arasındaki değişiklik hakkında bilgi sahibi olması, gâib hususları halihazır duruma bakarak kavraması, mevcut durum ile gâib ve tarihi durum arasındaki uygunluğu ve ikisi arasındaki farkı ihata etmesi, uygunluğun ve farkın illet ve sebebini göz önünde bulundurma, devletlerin ve milletlerin hangi esaslar üzerine kurulu olduğuna, ortaya çıkış esnasında dayandıkları prensiplere, meydana gelişlerine temel teşkil eden sebeplere, vücuda gelmesine tesir eden amillere, o

devleti idare edenlerin haber ve hallerine dikkat etmesi, bütün bu hususlarda malumat sahibi olması lazım gelir. Bu takdirde nakledilen haberi elindeki kaide ve esaslara vurur. Şayet onlara uygun ise, kaide ve usulün gereğine göre cereyan etmişse, haber doğrudur; aksi halde haber çürüktür, böyle haberlere ihtiyaç yoktur.” (2017b: 189).

Yukarıdaki sözlerin ışığında tarihçinin vasıfları net bir biçimde anlaşılmaktadır. Fakat daha önemlisi tarih aktarımının nasıl olduğu ve ne şekilde aktarılırsa bunun rivayet olmaktan çıkıp gerçek bir haber olduğu açık bir biçimde gösterilmektedir. O halde şimdiyi ve geleceği anlamak için öncelikle geçmişi doğru anlamak gerekir. Söz konusu durum için önce tarihteki gerçek ile sahteyi ayırt etmek gerekmektedir. Bir haberin gerçek mi yoksa sahte mi olduğunu anlamak için topluma ait tüm yapıların ilmine vakıf olmak esas şarttır, denilebilir.

Bununla birlikte, tarihçinin vasıflarının aktarıldığı alıntı incelendiğinde tarihin ele alınış ve inceleme şeklinin de toplumsal değişmeye dair ipuçları barındırdığı görülmektedir. Tarihçinin “gidişat, ahlak, din, mezhep ve diğer haller itibariyle milletler, ülkeler ve çağlar arasındaki değişiklik hakkında bilgi sahibi olması” şeklindeki vasfı, söz konusu durumu açıklar niteliktedir. İbn Haldun burada tarihçinin taşıması gereken vasfı açıklarken kendisinin izleyeceği yolu da açıklamaktadır. Dolayısıyla İbn Haldun’un aktarımlarının arka planında değişimden haber verdiği açıktır. Nitekim çalışmanın ilerleyen kısımlarında bahsettiği gibi “gelenek, ahlak, din, mezhep ve diğer haller” açısından toplumların nasıl bir değişim geçirdikleri hakkında haberler verdiğine şahit olunacaktır.

Tüm bunların sonucunda İbn Haldun’un tarih ilmine yaklaşımına toplumsal değişme bağlamında bakıldığında çok farklı ufuklar açıldığı görülmektedir. Tarihin hareketi keşfedildiğinde toplumların değişimine dair belli başlı yasalar ve kanunların da keşfedilebileceğini söylemek mümkündür. Söz konusu keşif ise değişime karşı bilinç kazanmanın kapısını aralayacaktır. Böylece toplumlar tarihin belirleyiciliğine tâbi olmak zorunda kalmayacak aksine ona yön vermeye başlayabilecektir. Değişimin beraberinde getirdiklerini şaşkınlıkla karşılamak ve onu tanımak için belirli bir zaman harcamak mı; yoksa değişimin getirdiklerini bilinçle karşılamak ve hızla dönüt sağlamak mı evladır?

İbn Haldun'dan çok sonra yaşamış bir başka düşünürün tarih ilmine yaklaşımı da onu keşfetmenin ve tarihin belirleyiciliğinden kurtulmanın önemi üzerinedir. İbn Haldun'un görüşlerinden hareketle vardığımız yukarıdaki sonuca yakın bir düşünce olarak Ali Şeriatî'nin yaklaşımı burada bahsedilmeye değerdir. Öncesinde belirtmek gerekir ki söz konusu düşünce benzerliğinin dayandığı tezler-düşünceler farklılık göstermektedir. Fakat Şeriatî'nin söz konusu ifadelerinin buraya kadar bahsedilenlere dair öz bir anlatı olarak faydalı olacağı düşünülmektedir. Şeriatî, tarihi insanın dört zindanından biri olarak gösterir ve onun belirleyiciliğinden kurtulmanın yolunu şu ifadelerle açıklar:

“Eğer insan tarih adında büyük bir gücün gerçekten oynacağı olduğunu bilip tanım ve hissedebilir, tarih bilimi ve tarih felsefesi ile tarihin hareketine hakim olan yasaları keşfedebilir ve tarihin ne gibi etkenleri olduğunu ve bu etkenlerin insan ‘ben’inin ve biz insanların fikrî, iradi, hissi ve ahlaki yapısında ne gibi etkileri olduğunu anlayabilirse, ikinci zindan olan tarih zindanından kendi kurtuluş yolunu bulabilir.” (2016: 46-47).

Yukarıdaki ifadeler tarihsel bilincin, insanın tarihin belirleyiciliğinden uzak kalabilmesinin ve onun “zindanından” kurtulabilmesinin nasıl mümkün olduğunu açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Çalışmanın önceki kısımlarında da bahsedildiği gibi söz konusu “zindandan” kurtulmak insanı ve beraberinde de toplumu, yaşamakta olan veya gelecekte yaşanacak olan değişimlere karşı hazır bulunabilmeyi ve yönlendirilen olmaktan çıkıp yön veren olabilmeyi sağladığı söylenebilir.

Toplumların geçirdiği birtakım evreler olduğunu ve her bir evreden diğerine sıçrayış ile de değişimlerin yaşandığını söylemek mümkündür. Söz konusu sıçrayışların temel amilleri, çalışmanın ilerleyen kısımlarında ifade edilecektir. Diğer yandan Şeriatî'nin bahsi geçen hususla ilgili yukarıdaki ifadelerine ek olarak şu sözlerine kulak vermek faydalı olacaktır:

“... toplum, tarihsel bilince sahip olduğu ölçüde aydınları bu özel tarihsel aşamalarının nasıl olduğunu ve nasıl bir tarihsel belirleyiciliğin ürünü olduğunu bildikleri ölçüde bu toplum, tarihi belirlenim ve zorlamanın üçüncü aşamasından bir sıçrama ile, dördüncü ve beşinci aşamaları geçirmeksizin altıncı aşamaya geçebilir. .... Bu, tarihe karşı bir başkaldırı demektir. Bu, tarihin belirleyiciliğinden, tarihin zorlama veya determinizmini tanıyarak,

tarihin hareketini ve tarihin determinist yasalarını keşfedip kurtulmak ve toplumu da kurtarmak demektir.” (2016: 47-48).

Yukarıda bahsi geçen “tarihin determinist yasalarını keşfetmek” ifadesi İbn Haldun düşüncesinde de yabancı olunmayan bir söylemdir, denilebilir. Nitekim İbn Haldun da topluma dair yasaları ortaya koyma çabasındadır. Çalışmanın halihazırda incelemeye koyulduğu başlık altında söz konusu yasa belirleme düşüncesinin tarih ilmi bağlamında nasıl düşünülmesi gerektiği üzerinde duruldu. Gelineen noktada şunları söylemek mümkündür:

1. İbn Haldun, tarih ilmine eleştiri getirerek anlatımına başlamıştır.
2. Söz konusu eleştiri, tarihin doğru okunmasının nasıl mümkün olduğunu göstermek içindir.
3. Ardından doğru bir tarih okumasının neticesinde belirli yasalara ulaşılabileceğini ifade etmiştir.
4. Neticede keşfedilen yasaların insanı, toplumsal değişimin yönlendiricisi olma konumuna getirdiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, tarihin toplumsal değişmeyi anlama ve söz konusu değişim içinde kaybolmamak adına ne derece önemli ve yol gösterici olduğunu söylemek mümkündür. Yves Lacoste’un (1993: 174) ifadeleriyle “İbni Haldun zorunlu rastlantısal, geneli özelden ayırmaya çalışmıştır.” denilebilir. O halde tarihin toplumsal değişme bağlamında nasıl bir yere sahip olduğu hususunun yeterince anlaşıldığı varsayılarak konuyu burada noktalamak yerinde olacaktır.

### **3.2 Umran Bağlamında Toplumsal Değişmeye Bakışı**

Her ne kadar tarih ile ilgili kısmı noktalamaktan bahsedilse de İbn Haldun’un *Mukaddime*’de tarih ilminden sonra anlatımını nasıl sürdüğüne bakılmasında fayda vardır. Nitekim daha önce de ifade edildiği gibi onun anlatımı birbirine bağlı ağlar gibidir; birinden diğerine geçiş aşamasında kopukluklardan bahsedilemez ve keskin geçişler yoktur. Birbiriyle bağlantılı, yumuşak geçişler söz konusudur. İbn Haldun bir sonraki kısımda, toplumsal değişmeye dair önemli ipuçları vererek ve kendisine ait bir ilim olan “ilm-i umran”dan bahsederek şöyle bir geçiş yapar:

“Malum olsun ki, tarihin hakikati, alemdeki umrandan ibaret olan insan cemiyetinden (insani ictimâ) haber vermektedir. Bu da alemin umranı ve bu umranın tabiatına ârız olan vahşilik, ehlileşme, asabiyetler, insanların yekdiğerine

galip olma yolları gibi haller ve bundan meydana gelen mülk, hanedanlıklar, bunların mertebeleri, kazanma, geçinme, ilimler ve sanatlar gibi insanların iş ve çalışmaları ile edinmiş oldukları meslekler ve bu gibi şeylerden olmak üzere tabiatı icabı umrandan doğan diğer ahvaldır.” (2017b: 199).

Bu ifadelerden hareketle iki sonuç çıkmaktadır: Birincisi, umranın tarih ilminin ana konusu olduğudur. Nitekim umran, tarihin araştırma konularını ve topluma dair hususları barındırmaktadır. İkincisi ise umranın bir “tabiat”a sahip oluşudur. Yani, doğanın kanunları olduğu gibi toplumların da kanunları vardır ve bu kanunları ortaya koyan ilmin ise “ilm-i umran” olduğu söylenebilir.

Yukarıda İbn Haldun’un tarih ilminden hareketle birtakım kanunlar ortaya koyduğu sıkça ifade edildi. O halde İbn Haldun için yeni bir ilimin kapısını aralamıştır demek mümkündür. Yani, onu, “ Yeni ilmine götüren yol, tarihi, ...maziyle şimdiki zaman arasındaki o bağdı.” (Cabiri, 2018: 147). Böylelikle İbn Haldun, geniş kapsamlı ve pek çok bağlantıları bulunan umran ilmini ortaya koymuş ve geçmişten gelen tecrübelerin günümüze ve geleceğe aktarıldığı köprüyü inşa etmiştir. Diğer yandan umran ilminin yalnızca tarih ilmi olmadığını belirtmek gerekir ve yine onu tarihten ayıran yönler olduğunun altı çizilmelidir. Nitekim “Umran ilmi, zahiri yönüyle geçmiş vakaların nakledilmesi demek olan tarih ilminden farklıdır. Umran, mevzuu itibariyle geçmişe ait her şeyin bilgisini ihtiva eden Tarih’in batını yönünü temsil eder. Bu ise umranı tarihin gayesi yapar.” (Yaslıçimen ve Sunar, 2006:148).

Umranın tam manasıyla neyi ifade ettiği çalışmanın önceki kısımlarında üzerinde durulan bir konudur. Fakat umranı, tekrar hatırlamakta ve daha geniş çerçevede tanımlamakta fayda vardır. O halde umranın ne olduğunu anlamak için öncelikle onun ne olmadığını anlamak daha iyi olacaktır. Bu noktada İbn Haldun’un şu sözlerine kulak vermek gerek:

“Bu, hatâbe (ve nasihat) çeşidinden bir ilim değildir. Çünkü hatâbe, yani hitabet, halkın, belli bir görüşe yöneltmeleri veya ondan uzaklaştırılmaları konusunda faydalı olan ikna edici sözlerden ibarettir. Bu ilim, ‘siyaset-i medeniyye’ ilmi de değildir. Çünkü medeni siyaset, ahlak ve hikmetin gereğine göre ya tedbir-i menzil veya tedbir-i medenidir, yani ya aile idaresi veya devlet idaresidir. Bu suretle halk nevini ve bekâsını korumasını temin edebilecek olan bir yola sevk edilmiş ve bir idare tarzına kavuşmuş olur. Böylece umran ilminin konusu, ekseriya kendisine

benzeyen bu iki disiplinin konularına muhalif ve onlardan farklı bir durumda bulunmuş olur.” (2017b: 204).

İbn Haldun’un ortaya koyduğu umran ilminin bir hitabet ilmi olmadığı çok açıktır. Diğer yandan umran ilminin, genel ifadeyle ise *Mukaddime*’nin, Yunan veya İslam düşünürlerinin ortaya koyduğu siyaset kitaplarından da farklı bir noktada olduğunu, geçmişte söylenenleri tekrar eder nitelikte olmadığını belirtmenin yanı sıra İbn Haldun’un “bu müelliflerden sonra gelerek bu yönelimi olgunlaştırmış, onun nişanelerini belirlemiş, yöntemini tasarlamış, temellerini ve boyutlarını derinlikli hale getirmiş ve onu ‘umran ilmi’ diye adlandırmış” (Cabiri, 2018: 168-169) olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Çalışmanın ilk kısımlarında umran ile ilgili çeşitli tanımlamalar ve açıklamalar yapılmıştır. Bu sebeple gelinen noktada üzerinde durulması gereken esas konuya geçmek yerinde olacaktır. Çalışmanın kapsamına paralel olarak umran ilminin İbn Haldun’un toplumsal değişme görüşünü ne şekilde beslediğine odaklanılması gerekir. Bu noktada umranın ne şekilde var olup nasıl geliştiğine bakmak yani umranın seyrini incelemek, toplumsal değişme görüşünün ipuçlarını yakalama konusunda faydalı olacaktır.

Umranın seyri denilince bir süreçten bahsedildiği düşünülebilir. Sürecin ise bir başlangıcı ve bir sonu vardır. O halde umranın da bir yerde başlayıp bir yerde biten bir süreç olduğu düşünülebilir mi? Tam olarak böyle olmadığını ifade etmek gerekir. Nitekim umranın geçirdiği süreç normalden farklı olarak nihayete erse de sürekli bir dönüşüm halindedir. Yani bittiği yerde ya da bittiğinin düşünüldüğü yerde umranın aslında sonlanmadığını ve fakat yeniden başa döndüğünü söylemek mümkündür. Daha doğru bir ifadeyle belirtmek gerekirse umranın dairesel bir döngü halinde olduğu düşünülebilir. Bir noktada doğar, var olur ama zayıftır; ardından gelişir ve zirve bir noktaya ulaşır; nihayetinde ise zayıflamaya başlar ve ilk doğduğu andaki kuvvetine geri döner. Böylesi bir süreç İbn Haldun’un *Mukaddime*’sinde genelde karşılaşılan cinstendir. İlerleyen kısımlarda tekrar karşılaşılmışının muhtemel olduğunu şimdiden belirtmek yerinde olacaktır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi bahsi geçen dairesel döngü belirli aşamaları içinde barındırmaktadır. Geçirdiği her evrede de farklı birtakım özellikler kazandığını söylemek mümkündür. Peki, umranın başlangıcı ve geçirdiği tüm bu



evreler nasıl olmaktadır ve umran bu aşamalardan geçerken hangi nitelikleri kazanmakta veya kaybetmektedir?

Öncelikle belirtmek gerekir ki umranın var olabilmesi için toplumun varlığı zorunludur. Nitekim umran topluma dair bir unsurdur. Toplumun varlığını zorunlu kılan sebepler, çalışmanın önceki bölümlerinde ifade edilmiştir. Kısaca hatırlamak gerekirse beslenme, savunma ve hakim güç (otorite) olmak üzere üç temel ihtiyaca binaen bireylerin birbirine ihtiyaç duydukları ifade edilmişti. Buradan hareketle dağınık halde ve tek tek bireyler halinde yaşamının neticesinde fertlerin ihtiyaçlarını en asgari düzeyde dahi karşılamalarının mümkün olmadığı, diğer yandan ise bireylerin bir cemiyet içinde yaşamalarının neticesinde sahip oldukları ihtiyaçları sağlayabilmelerinin yanı sıra ortaklaşa yapılan tüm bu işlerin ne derece kolaylaşacağı sonucuna varmak mümkün olmuştur. İbn Haldun, toplum halinde yaşamının gerekliliğini sebepler dairesinde uzunca açıklamaktadır. Diğer yandan insanın tabiatında tek başına yaşamak gibi bir kod olmadığının da altını çizmektedir.

Dolayısıyla bireylerin bir araya gelmelerinin tabii olarak gerçekleştiğini ve birlikte yaşamalarının zorunlu olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İbn Haldun, söz konusu hususu şu sözlerle ifade eder: “Şüphe yok ki, insanî içtima (insanların toplum halinde yaşamaları) zarurîdir. .... Hükemânın ıstılahında bu içtimaa medeniyet (medine) adı verilir ki, umranın manası da bundan ibarettir.” (2017b: 213). O halde umranın insanların topluluk halinde yaşamaya geçtikleri yerde başladığını söylemek mümkündür. Diğer yandan bu aşamayı toplumun var olduğu ilk aşama şeklinde tanımlamak mümkündür. Aynı zamanda toplumların başlangıç aşamalarında daha iptidai olduklarını da ifade etmek yerinde olacaktır.

Yani, İbn Haldun, önce en basit toplum yapısının varlığı ve işleyişinden bahsederek anlatımına başlamıştır. Ardından ise söz konusu toplumun diğer evrelerini yani daha kompleks bir yapıya büründüğü süreçleri anlatacağını söylemek mümkündür. Burada yine İbn Haldun’un basitten karmaşığa doğru giden anlatımının izlerine rastlandığını belirtmek gerekmektedir. Nitekim öncelikle toplumsal yaşamın zorunlu oluşunu ifade eden İbn Haldun, toplumun en basit yapılı halinden en karmaşık haline kadar tüm süreçlere dair aktarımda bulunmaktadır. Peki, İbn Haldun’un bu yaklaşımı ile nereye varılabilir? Şöyle ki İbn Haldun’un

toplumların ilk evresinden itibaren geçirdiği süreçleri basitten karmaşığa doğru açıklaması, çalışmanın incelemeye koyulduğu toplumsal değişme görüşünün açığa çıkarılması açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu hususu dikkate alarak çalışmanın ilerleyen kısımlarına odaklanılmasının yararlı olacağını belirtmek gerekir.

İbn Haldun, insanı diğer varlıklardan ayıran temel farkları ifade ederken söz konusu farklardan birisini de umran olarak açıklar. Umranı ise en basit haliyle “toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçları gidermek maksadıyla şehire veya bir konaklama yerine inmek ve orada birlikte ikamet etmek.” (İbn Haldun, 2017b: 208) şeklinde tanımlamaktadır. Buradan hareketle ifade etmek gerekir ki en iptidai toplumdan en gelişmiş-mamur topluluğa varıncaya dek her bir toplumun bir umrana sahip olduğu düşünülebilir. O halde tek bir umrandan bahsetmenin mümkün olmadığı söylenebilir.

### **3.2.1 Bedevi ve Hadari Umran Bağlamında Toplumsal Değişme**

Yukarıda bahsedildiği üzere umranın tek boyutlu olmadığı ve içinde farklı süreçler barındırdığı açıktır. Peki, söz konusu umran hangi şekillerde karşımıza çıkmaktadır? İbn Haldun söz konusu hususu şu sözlerle ifade eder:

“Bu umranın bedevi olanı da, hadari olanı da vardır. Bedevi olanı ovalarda, yaylalarda, hayvanların otlamasına elverişli olan bozkırlarda ve çöllerin çevrelerinde bulunur. Hadari olanı ise şehirlerde, kasabalarda, kentlerde ve köylerde bulunur. Buralara oturmaktan maksat yerleşme yerlerindeki surlarla korunmak, savunmak ve buralarda barınmaktır.” (2017b: 209).

Yukarıdaki ifadelerden hareketle İbn Haldun’un kabaca iki türlü toplumsal yapıdan söz ettiğini söylemek mümkün: bedevi toplumlar ve hadari toplumlar. Bedevi toplumları göçebe ve yerleşik olmayanlar; hadari toplumları ise yerleşik yaşayanlar şeklinde ifade etmek mümkündür. Bu noktada iki topluluk arasındaki farkı daha iyi özümsemek adına Süleyman Uludağ’ın bedevi toplumları tanımlama şekline kulak vermek faydalı olacaktır:

“İbn Haldun’un kullandığı bedevilik (ehl-i bedv) tabiri sadece hayvan besleyen ve o vasıta ile geçinen göçebeler manasına gelmemektedir. .... İbn Haldun’a göre Bedeviler ve ehl-i bedv şehirli olmayan arazide ziraat işleriyle uğraşan, ya bir yere yerleşerek veya yerleşmeyerek hayvan besleyen ve bu surette iptidai bir tarzda

geçimlerini sağlayarak hayatlarını devam ettiren toplumlar demektir.” (İbn Haldun, 2017b: 324).

Bugünkü anlamıyla söz konusu iki yapıyı şu şekilde nitelendirmek mümkündür: Bedevi umran kırsal yerleşimleri ifade ederken hadari umran şehir hayatına tekabül etmektedir. O halde iki türlü de umran olacaktır: bedevi umran, hadari umran.

Dolayısıyla, bedevi toplumların iptidai toplumları ifade ettiğini ve sadece göçebe toplumlar şeklinde tanımlamanın eksik olacağını söylemek gerekir. Bununla birlikte bedevi umranın da kendi içinde kademeleri vardır. Hadari umran ise toplumun var olduğu aşamadan çok sonraki süreci ifade etmektedir, denilebilir. Yani, daha oturmuş, gelişmiş ve umran bakımından sağlamlaşmış bir toplum yapısı olduğu düşünülebilir. Fakat bedevi umranda olduğu gibi hadari umranın da kendi içinde safhaları olduğunu belirtmek gerekir. O halde umran, kabaca iki sınıf olmakla birlikte söz konusu iki sınıfın kendi içinde kademelere sahip olduğu şeklinde bir sonuca varmak mümkündür.

Bedevilikten hadariliğe doğru gidilen süreçte birdenbire yaşanan geçişler olmadığı açıktır. Belirli süreçler yaşanmaktadır. Söz konusu süreçleri tetikleyen başlıca unsurun ise daha iyi şartlara ulaşma isteği olduğu söylenebilir. Ümit Hassan (2019: 244), “... bedevi topluluklar yerleşikliğin koşullarını yerine getirme arayışı içerisindedir; bu arada daha önce yerleşikliğe kavuşmuş olan topluluklar ise yerleşikliğin uygarlık koşullarıyla bütünleşen ve tamlanan gereklerini geliştirme yolundadır.” diyerek toplumların sürekli bir hareket ve arayış içerisinde olup daha iyi şartlara ulaşma çabası gösterdiklerini vurgulamaktadır.

Umranın geçirdiği söz konusu safhalar, özünde birer değişimdir. Diğer yandan umranın geçirdiği değişim aynı zamanda toplumun değişimidir denilebilir. O halde toplumların bedevi umrandan hadari umrana doğru giden tüm süreçleri incelendiğinde İbn Haldun’a ait toplumsal değişme görüşünün dinamiklerine de ulaşılmış olacaktır. Söz konusu sebeple bedevi umrandan hadari umrana doğru toplumların geçirdiği aşamaların sebeplerine odaklanmak yerinde olacaktır. Yani, bir toplumu bir seviyeden alıp daha üst ve farklı bir seviyeye getiren amillerin neler olduğuna dikkat çekilecektir. O halde söz konusu amilleri İbn Haldun’un yöntemine bağlı kalarak, basitten karmaşığa doğru veya temelden başlayıp ilerleyerek

incelemek faydalı olacaktır. Söz konusu yöntemi uygularken öncelikle insanın veya toplumun var olabilmesi için ihtiyaç duyulan en temel unsurlara odaklanılacaktır. Bunlar daha önce de bahsedildiği üzere beslenme, savunma ve otorite (yönetici) gibi ihtiyaçlardır. Bakıldığında söz konusu ihtiyaçların somut oldukları görülmektedir. Yani, maddi ihtiyaçlardır denilebilir. Bununla birlikte bir toplumun ve özelinde de insanın ihtiyaçlarını sadece somut-maddi olanlarla sınırlandırmak mümkün değildir. Bilindiği üzere toplumu var eden ve ayakta tutan soyut-manevi unsurlar da söz konusudur. Bahsi geçen unsurlara din, ahlak, karakter gibi kavramlar örnek gösterilebilir.

Dolayısıyla çalışmanın ilerleyen kısımlarında toplumsal değişimin bedevi umrandan hadari umrana doğru ilerleyişini iki ana grup altında incelemek daha doğru olacaktır. Söz konusu gruplandırmalardan birincisi, toplumun temel ihtiyaçlarındaki değişim üzerine olacaktır. Nitekim yine basit yapıli toplumlardan başlayarak toplumların ilk hallerinde zuhur eden temel ihtiyaçların ilerleyen süreçlerde nasıl bir değişime uğradığı gösterilmeye çalışılacaktır. İkinci gruplandırmada ise toplumu ilgilendiren manevi yapıların nasıl başlayıp ne şekilde değişim gösterdiği üzerinde durulacaktır. Böylece toplumsal değişimin umran genelinde ve onun boyutları olan bedevi ve hadari umran özelinde nasıl bir süreç izlediği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Söz konusu yöntemsel yaklaşım ile toplumsal değişimin hem sosyolojik hem de psikolojik anlamda nasıl bir gidişat izlediği gösterilmeye çalışılacaktır.

Fakat bu aşamada ileride anlatılacakların daha net anlaşılabilmesi adına bir konuya dikkat çekmek gerekmektedir. Toplumsal yapının İbn Haldun'un görüşünde en genel hatlarıyla iki sınıfa ayrıldığı görülmektedir: bedevi ve hadari toplumlar. Toplumsal değişimin yönü ise bedevilikten hadariliğe doğrudur denilebilir. Peki, bu noktada toplumları bedevilikten hadariliğe doğru götüren itici güç nedir? Yukarıda açıklanması hedeflenen tüm itici amillerin başında bir unsur bulunmaktadır ve bunların beslendiği kaynak da bahsi geçen başlıca etmendir. Söz konusu etmenin "hedef" olduğunu söylemek daha doğru bir anlatım olacaktır. Nitekim İbn Haldun bedevilikten hadariliğe doğru giden toplumsal değişimin kaynağında söz konusu hedefin ne olduğunu şu sözlerle açıklar:

“Onun için bedeviler için şehirli olmanın bir gaye olduğunu görmekteyiz. Bedevi bu gayeye doğru koşar, bu husustaki arzusuna ulaşmaya çabalar. Refah (ve konforla) ilgili hallerin ve adetlerin vücuda gelmesine vesile olan bolluk durumu elverdi mi, o zaman rahata ve refaha yönelir, kendini getirip şehir şartlarına teslim eder. Bedevi bir hayat yaşayan tüm kabilelerin durumu budur.” (2017b: 326)

Yani, bedevilikten hadariliğe doğru yaşanan toplumsal değişimin kaynağında bir hedef saklıdır denilebilir. Söz konusu hedef ise şehirlileşmedir. Böylelikle toplumsal değişimin yönünün şehirlileşme olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. O halde, söz konusu yön itibarıyla yukarıda da bahsedildiği gibi toplumsal değişimin beraberinde getirdiği maddi ve manevi değişimler incelenebilir.

#### 3.2.1.1 BESLENME – GIDA İHTİYACI

İlk olarak, toplumları meydana getiren amillerin başlıcası olan beslenme ihtiyacına odaklanalım. İbn Haldun, insanın tabiatı icabı doğduğu andan öldüğü zamana kadar gıdaya ihtiyaç duyduğunu ifade eder (2017b: 693). Nitekim bilindiği üzere, insan için en temel ihtiyaç beslenmedir fakat beslenme hususu bir sonraki aşamada düşünüldüğünde söz konusu kavram daha geniş bir anlam kazanır: geçim yolu. İnsanın gıda ihtiyacını karşılayabilmesi onun aynı zamanda belirli bir nafakaya sahip olmasıyla mümkündür, denilebilir. Geçim yolları bir tane değildir ve buna bağlı olarak her insanın kendi becerisine ve yaşadığı coğrafyaya uygun bir iş kolu olduğunu söylemek mümkündür. Daha geniş manada düşünüldüğünde insanların bir araya gelerek oluşturduğu toplumlarda da sadece bir iş kolundan bahsetmek mümkün değildir. Nitekim toplumların oluşmasını sağlayan ve bireyleri bir arada tutan bir başka sebebin yardımlaşma olduğunu ve bir insanın ihtiyaçları doğrultusunda beceri kazanması gereken tüm işleri öğrenmesinin mümkün olamayacağı için bireylerin birbirlerine ihtiyaç duydukları daha önce ifade edilmiştir. O halde toplum içinde geçim yollarının farklılık gösterdiği söylenebilir. Fakat burada odaklanılan husus toplumların birbirleriyle kıyaslandığında veya ilerleyen süreçlerinde geçim yollarında yaşanan değişimlerdir.

Yukarıdaki ifadelerden hareketle toplumların geçim yollarının birbirinden farklı olduğunu söylemenin yanı sıra söz konusu farklılığın o toplumun yapısına dair ipuçları verdiğini de belirtmek gerekmektedir. Nitekim İbn Haldun da bedevi

ve hadari toplumlara dair temel farklara değinirken en başta geçim yollarının değişiklik göstermesine odaklanır.

Geçim yolları toplumsal değişme bağlamında incelendiğinde basit olandan karmaşık olana doğru giden bir yapı ile tekrar karşılaşılmaktadır. Daha doğru bir ifadeyle toplumun ilk evresi her zaman en basit ve tabii olana en yakın halde bulunmaktadır. Değişim yaşandıkça tabii halin bozulduğu görülmektedir. Söz konusu sebeple bedevi toplumlar, tabiatla iç içe olmaları nedeniyle tabii iş kollarında geçim sağlamaktadırlar. İbn Haldun bedevi toplumların geçimlerini sağlama şekillerini şu şekilde özetler:

“Bazı kavimler (ve toplumlar) ziraat ve bahçecilik yaparak çiftçilikle uğraşırlar. Diğer bazıları koyun, keçi, sığır, arı ve ipekböceği gibi hayvanlara ve canlılara bakma işini meslek edinmişlerdir. .... Çiftçilik ve hayvancılık işi ile uğraşan söz konusu toplumları, zaruret bedeviliğe, sevk etmektedir. Zira bedv/sahra geniştir. Hadarilerin ikamet ettikleri yerlere sığmayan mezraalar, sabanlar, (tarlalar), meralar vs. oraya sığmaktadır. Onun için bunların, özellikle bâdiyede oturup bedevi bir hayat yaşamaları kendileri için zaruri olmuştur.” (2017b: 323).

O halde kır hayatı, geniş topraklarda ikamet etmektir ve geçim yolu da buna bağlı olarak şekillenmiştir, demek mümkündür. Yine, çiftçilik ve hayvancılığın insanın veya toplumların maişetlerinin ilki olduğu açıktır çünkü tabii olana yakın olmayı gerektirir. Diğer yandan bedevi toplumların gıda, barınma gibi temel ihtiyaçlarını karşılama noktasında ihtiyaç duyulanan ötesine geçemediklerini söylemek mümkündür. Yani, ihtiyaç duydukları kadar ürettiklerini ve yine aynı oranda da tükettiklerini söylemek yanlış olmayacaktır.

Peki, söz konusu toplumlar genişlediklerinde ve büyüdüklerinde üretim ve tüketim hususundaki halleri nasıl bir değişim göstermektedir? İbn Haldun, üretimin ihtiyaç duyulandan fazla yapıldığını ve buna karşılık olarak tüketimin de artmaya başladığını ifade ederek toplumsal değişmenin üretim ve tüketim boyutunda nasıl şekillendiğini göstermektedir. Yani, toplumun zaruri ihtiyaçlarından olan maişet ve gıda, ihtiyaç duyulanan üstüne çıkarak zenginliğin kaynağı olmaya başlamaktadır. Nitekim İbn Haldun, “ sonra belli bir geçim yolunu tutan söz konusu toplumların halleri genişleyip, ihtiyacın üstünde bir zenginlik ve refah kendilerine elverdiği zaman, bu durum onları bir yere oturup rahat etmeye sevk etti.” (2017b: 324)

diyerek bedevi toplumdaki (göçebe, yerleşik olmayan) hadari topluma (yerleşik) geçişin nasıl olduğunu açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Fakat bu aşama hadariliğin ilk aşamasıdır. Söz konusu aşamadan bir önceki aşama ise bedeviliğin en üst noktasıdır ki bir adım ötesinde hadariliğin ilk işareti olan ihtiyaç fazlasına yönelme meydana gelmektedir. Buna bağlı olarak gelişen zenginliğin neticesinde ise rahata ulaşma isteği (yerleşik hayata geçiş) uyanmaktadır. Yani bedevi, tabii olandan ve tabiatla uzaklaştıkça bedevilikten de uzaklaşmaktadır. Nitekim bedeviliğin vardığı son noktadan sonra hadarilik başlamaktadır ve insan, tabiatla arasına daha kalın duvarlar inşa etmeye başlar, sabit bir konuma erişir. Hadariliğin de boyut kazanmasıyla birlikte İbn Haldun, toplumda yaşanan değişimleri şu sözlerle ifade eder:

“Sonra refah ve rahat hali daha da artar. Bunun peşinden, incelikte son haddine ulaşan refahın adetleri ortaya çıkar. Gıdaların terbiye edilmesi, yemek yapılan kapların güzelleşmesi, pişirilen yemeklerin nefaseti, ipek ve atlas gibi pahalı kumaşların elbise edinilmesi, ev ve konakların yükseltilerek sağlam, süslü ve sanatkarane yapılması... İşte bunlar hadaridirler. Bunun manası yerleşik hayat süren şehirli ve kasabalı demektir. Bunlardan bazıları maişet için sanat yolunu tutmuşlar, diğer bazıları ise ticareti meslek edinmişlerdir.” (2017b: 324).

Tüm bunların neticesinde toplumsal değişimin de izleri görülmeye başlamaktadır. Buraya kadar anlatılanlar incelendiğinde toplumsal anlamda değişimin nereden başladığı gözden kaçırılmamalıdır: En temel ihtiyaçların değişime uğraması, toplumsal değişimin de başlangıcını ateşlemektedir. Yine görülmektedir ki insanın veya toplumun değişimi de basitten (temel olandan) başlamaktadır.

Nasıl ki insanı birey olmanın ötesine taşıyan ve topluluk olmaya sevk eden temel sebep gıda ve maişet kazanmak ise aynı şekilde toplumu değişime iten başlıca etken de gıda ve maişettir denilebilir. Bir farkla: Bir noktadan sonra gıdayı temin etme ve geçim yolları da sabit kalmayacak ve bir ilerleme yaşanacaktır. İnsanın doğasında olan “daha fazlasını elde etme” dürtüsü ile ihtiyaç fazlası üretim ve buna bağlı olarak da gereğinden fazla tüketime meyletme baş gösterecektir. Herhangi bir noktada yaşanan en ufak değişimin neticesinde bir farklılığın ortaya çıktığını en basit haliyle fizik kurallarında bile görmek mümkündür. Aynı kanun toplumlar için de esastır, denilebilir. Nitekim İbn Haldun’un da toplumun kanunlarına odaklandığı

daha önce ifade edilmiştir. O halde toplumda yaşanan en ufak bir farklılığın yeni bir şeyi meydana getireceği söylenebilir.

İnsan tabiatı gereği doğal olana daha yakındır. Nitekim insan tabiatın bir parçasıdır. Toplumlar bedevi halde yaşadıkları süreçte tabiatla daha iç içe ve ona yakın halde bulunurlarken hadariliğin esasları olan “ev ve konakların yükseltilerek” inşa edilmeye başlanması ve yerleşik hayata geçmenin neticesinde toplum giderek doğadan uzaklaşmaya başlamaktadır. Söz konusu uzaklaşma toplumsal değişmeyi de beraberinde getirmektedir. O halde yaşam yerinin tabii olana yakın veya uzak oluşunun toplumsal bazda pek çok farklılığı beraberinde getirdiği şeklinde bir sonuca varmak mümkündür.

#### 3.2.1.2 GIDANIN AHLAK VE KARAKTERE ETKİSİ BAĞLAMINDA TOPLUMSAL DEĞİŞME

İbn Haldun’un eserini kaleme aldığı dönem düşünüldüğünde geçim yollarının yaşanan iklim bölgesi ile de ilgili olduğu söylenebilir. Çalışmanın önceki kısımlarında iklim bölgeleri ile alakalı olarak İbn Haldun’un görüşleri aktarılmıştır. Söz konusu anlatımdan hareketle insan için en uygun coğrafi alanı ılıman iklim bölgesinin kapsadığı ifade edilmiştir. O halde söz konusu coğrafyada yaşayan toplumların daha bolluk içinde olduklarını ve bereketli topraklara sahip olduklarını söylemek mümkündür. Diğer yandan İbn Haldun, ılıman iklim bölgesinin de tamamen bolluk içinde olmadığını şu sözlerle ifade eder:

“Buralarda ekilen yerlerin gayet münbit, toprakların mutedil ve umranın mükemmel olması sebebiyle, hububat, katıklık, buğday ve meyve bakımından bölge halkı için maişet hususunda bolluk mevcut olan yerler bulunduğu gibi, ekilen hiçbir şeyi bitirmeyen, hatta genellikle otu dahi bitirmeyen sıcak (çöl ve çorak) topraklar da vardır.” (2017b: 269).

O halde toplumların en temel ihtiyacı olan gıda, toprağın verimli oluşuna ve iklim şartlarının uygun olmasına bağlıdır, denilebilir. Buna bağlı olarak da toplumları gıdayı temin etmeleri bakımından üç grupta inceleyen İbn Haldun, söz konusu üç cemiyeti şu şekilde sınıflandırmaktadır (2017b: 269-270): Birinci grup yukarıdaki ifadelerinde de bahsettiği tamamen kurak ve verimsiz topraklara işaret eder. Böylesi bir coğrafyada yaşayan toplumlar, şartların zorluğu nedeniyle gıda için maksimum bedeli öderler. Buna mukabil ise aldıkları gıda diğer topluluklara nazaran minimumdur. Dolayısıyla da daha az gıda ile yaşam sürmeye alışık bir



bünyeleri vardır. İkinci grup toplumlar ise bolluğun olduğu verimli topraklarda yaşayanlara tekabül etmektedir. Böylece söz konusu toplumlar daha az çalışarak daha çok gıda elde edebilmektedirler. Üçüncü grup ise şehirde veya kasabada yaşayan toplumlardır. Buranın halkı da bolluk içinde yaşayan ikinci gruptakiler gibidir fakat kasaba topluluklarının gıdayı tüketme biçimleri diğerlerinden farklılık göstermektedir. Bu noktada toplumsal değişimin soyut anlamda kazandığı değişim görünür olmaya başlamaktadır.

Şöyle ki İbn Haldun toplumların gıdayı temin ederken ödedikleri bedel ile o gıdayı tüketirken kullandıkları yöntemlerin farklılıklarına göre karakter kazandıklarını ifade etmektedir. Yukarıda gıdayı temin etme şekillerine göre üç topluluk olduğunu ifade eden İbn Haldun, söz konusu üç grubun ahlak ve karakter bağlamında nasıl bir hal aldıklarını da belirtmektedir. Buna bağlı olarak birinci grup için şunları ifade eder: “(Çölde, çorak yerlerde ve) kırlarda yaşayan halkın renkleri daha saf bedenleri daha temiz, şekil (ve vücut yapıları) daha mükemmel ve daha güzel, ahlakları itidale daha yakın, bilgi elde etme ve bir şeyi idrak etme hususunda zihinleri daha keskindir.” (İbn Haldun, 2017b: 270). Birinci grup toplumların, gıdayı temin ederken maksimum emek harcadıkları ifade edilmişti. Buna mukabil aldıkları ürün oldukça azdır. Peki, böylesi bir bilgi neticesinde İbn Haldun yukarıdaki ahlaki veya karakteristik özelliklere nasıl ulaşmıştır?

Herhangi bir iş için fazlaca bedel ödeyen bir kimse çok çalışmayı adet edinmektedir ve bu hal onun için tabii bir unsur olmaya başlamaktadır. Yani, mizacının bir parçası olmuştur. Çok çalışan kişi daha canlı, hareketli olur ve bunun neticesinde de “beden ... ve vücut yapıları daha mükemmel ve daha güzel” olabilmektedir. Yine, zor şartlar altında yaşamak bu toplumları idrak, bilgi-tecrübe edinme ve zihinsel anlamda daha üstün bir hale getirmiştir, demek mümkündür. Fakat yaşam şartlarının zor olmasının yanında söz konusu toplumları zinde, temiz ve saf yapan önemli bir husus daha vardır: az yemek. İbn Haldun, çöl ve çorak yerlerde yaşayan söz konusu toplumların sürekli yer değiştirmeleri nedeniyle gıda ve yiyeceklerinin sadece süt ve et olduğunu ifade eder (2017b: 269). Gıdanın noksan olması nedeniyle söz konusu toplumların tüketimi daha az olmaktadır. Buna bağlı olarak verimsiz topraklarda yaşayan toplumların karakterinin saf ve temiz oluşunu daha iyi anlamak adına bolluk içinde yaşayan toplumların haline bakarak kıyaslama yapmak faydalı olacaktır:

“Gıda maddelerinin çokluğu, ve bunların rutubeti bedende bir takım işe yaramaz fazlalıklar ve kötü artıklar meydana getirir. Bu nevi artıklardan beden (ve organlar) nisbetsiz bir şekilde genişler. Bir sürü bozuk ve kokmuş salgılar hasil olur. Bu durumu, donuk ve soluk bir renk takip eder. Fazla etli ve şişman olmaktan ötürü şekil çirkinliği vücuda gelir. .... Bahis konusu rutubetlerden hasil olan ve beyne çıkan fena buhar, zihnin ve fikrin üzerini örter. Onun için de umumi olarak itidalden sapma hali, gaflet, dikkatsizlik ve aptallık husule gelir. .... bedenleri bakımından kaba (sert) olmakla muttasıf olurlar.” (İbn Haldun, 2017b: 270-271).

Yukarıdaki ifadelerden hareketle gıdanın fazla olmasının insanın bedeni ve karakteri üzerinde ne denli etkili olduğunu söylemek mümkündür. O halde ikinci grubu temsil eden bolluk içinde, verimli topraklarda yaşayan toplumların hali yukarıda ifade edildiği gibi olacaktır. Yine, söz konusu toplumların daha az emek harcayarak daha fazla ürün elde etmeleri, onları tembelliğe ve hantallığa sevk edecektir denilebilir.

Bir diğer grup olarak şehir ve kasaba toplulukları ele alınacak olursa, söz konusu toplumların da ikinci grupta olduğu gibi bolluk içinde olduklarını söylemek mümkündür. O halde şehir ve kasaba toplumlarının ahlak ve karakterleri de yukarıda ifade edildiği gibidir denilebilir mi? Açıkçası, tam manasıyla benzer olduklarını söylemek yanlış olacaktır. Söz konusu üçüncü grup hadariliğe işaret etmektedir. Hadarilerin beslenme şekillerine göre sahip oldukları karakteri anlamak adına İbn Haldun’un şu sözlerine yer vermek faydalı olacaktır:

“... her ne kadar şehir halkı da maişet bakımından bolluk içinde olma ve çok miktarda katıklık maddeleri kullanma yönünden bol ve verimli topraklarda yaşayan ahali gibi iseler de, onlar bu gıda maddelerini pişirerek terbiye ettikten ve içine karıştırdıkları (tuz, soğan, biber, baharat gibi) bir takım maddelerle ince, latif, nefis (hazmı kolay bir) hale getirdikten sonra kullanır ve yerler. ... Bu yüzden gıdalarındaki rutubetin miktarı azalır, ... Bundan dolayıdır ki, şehirlilerin bedenlerinin, ... daha latif, nazik, narin ve daha yumuşak bulursun.” (2017b: 271).

İbn Haldun’un ortaya koyduğu üç grubun beslenme alışkanlıklarının nasıl ve neye bağlı olarak oluştuğu, beslenme şekillerinin beraberinde getirdiği etkiler anlatılmaya çalışıldı. O halde bir toplumun beslenme alışkanlıklarının oluşumunda söz konusu toplumun hangi coğrafyada yaşadığı ve yaşadığı yerin iklim koşulları gibi unsurların etkili olduğu anlaşılmıştır. Yaşanan coğrafyanın ve iklimin

neticesinde ise toplumun gıda ve maişet için ne derece emek harcaması gerektiğinin belirlendiği görülmüştür. Gıda ve maişet için çok fazla bedel ödeyen toplumların daha çalışkan, zinde olduklarını; aksine verimli topraklarda yaşayarak az emek harcayan toplumlarda ise tembelliğin baş gösterdiğini söylemek mümkündür. Diğer yandan söz konusu durumun gitgide bir karakter halini aldığını ifade etmek gerekir.

Ayrıca tüketilen gıdanın çeşidi ve nasıl tüketildiği de karakteri etkileyen bir diğer husustur. Gıdanın çok çeşitli olması beden sağlığı ve ruh için pek faydalı görülmezken hem çeşitlilik bakımından hem de miktar bakımından gıdayı az tüketmenin daha yararlı olduğu görülmüştür.

O halde beslenme hususu toplumsal değişimin evreleri açısından tekrar incelendiğinde bedevi ve hadari umranın gıdayı nasıl tükettikleri üzerinde durulmalıdır. Bedevi toplumların beslenme biçimlerine bakıldığında tüketim miktarının az olduğu söylenebilir. Daha önce de ifade edildiği gibi bedevi toplumlarda sadece ihtiyaç duyulacak kadarını üretmek esastır. Söz konusu durumun neticesinde ise ürün azlığı vardır. İbn Haldun bedeviler için “hububatın azlığı sebebiyle üzerlerinde daha ziyade galip olan açlıktır.” (2017b: 742) demektedir. Çoğu zaman aç olmanın bedevilerin bir adeti haline geldiğini ifade eden İbn Haldun, aynı zamanda katıklık maddelerinin de az veya hiç olmadığını belirtir (2017b: 742). Yani, bedevilerin beslenme biçimleri oldukça sade ve basittir.

Buna karşılık hadarilerin gıdalarının çok çeşitli olmakla birlikte katıklık maddelerinin bol olduğunu söylemek mümkündür. Diğer yandan hadariler, bedeviler gibi gıdayı doğrudan tüketme yolunu seçmezler. Hadariler, gıdalarını terbiye ederler ve bunun için de baharat ve çeşitli sebzeler kullanırlar. Onların bu şekilde beslenmelerinin başlıca nedeni, refah ve lüktür (İbn Haldun, 2017b: 742). Dolayısıyla da çok çeşit gıda ve fazla tüketim onların tabiatı halini almıştır. Karmaşık bir beslenme alışkanlığına sahip oldukları söylenebilir. İbn Haldun, hadarilerin beslenme şekillerinin beden sağlıklarını olumsuz etkilediğini ve pek çok hastalığa sebebiyet verdiğini ifade eder. Söz konusu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

“Zira bunların geçimleri boldur, yedikleri şeyler çoktur, bir tek gıda ile iktifa etmeleri nadirdir. Bir şey yemek için de vakit (ve öğün) beklemezler. .... Yemeklerin bir veya birkaç çeşidine kanaat etmezler. Nebati ve hayvani kökenli

olmak üzere bir tek günde kırk çeşit gıda maddeleri için garip (tuhaf) bir mizaç (terkib) oluşur. Nice kere bu nevi gıda maddeleri bedene onun parçalarına mülayim olmaktan uzak kalır, vücuda yabancı olur.” (İbn Haldun, 2017b: 741-742).

Bedevi ve hadari toplumların beslenme alışkanlığına bakıldığında temel farkın yemeğin miktarı ve niteliği olduğu görülmektedir. Özellikle yemek miktarı İbn Haldun için önem arz etmektedir. Nitekim, İbn Haldun, bir kimsenin veya topluluğun bolluk içinde olsa dahi az yemeği alışkanlık haline getirmesinin daha faydalı olduğunu savunur. Söz konusu alışkanlığı kazanmanın başlıca yararı kişinin beden sağlığı açısından daha iyi olacağı kanaatidir. İbn Haldun, eserinde “çok gıda almaktan ise aç kalmak, her bakımdan beden için daha elverişlidir.” (2017b: 274) der. Başka bir yerde yine aynı hususa dikkati çekerek şu sözleri ifade eder: “Bilmek gerekir ki, tüm hastalıkların kökü alınan gıda maddeleridir. .... tıbbın esaslarını ihtiva eden bir hadiste; ‘Mide dert yuvasıdır. Perhiz baş ilaçtır. Tüm hastalıkların menşei oburluktur’, diye buyurmuşlardır.” (2017b: 740). Yani, az yemenin insanın sağlığı için en büyük ilaç olduğuna işaret etmekle birlikte yemek yedikten sonra mide henüz hazmetmeden yeniden bir şeyler yemenin (oburluk) de kişinin sağlığı için iyi olmadığını belirtmektedir.

Buradan hareketle toplumsal değişme sürecinde doğaya, tabii olana yakın yaşamanın doğal olanla beslenmeye olanak tanıdığını söylemek mümkündür. Söz konusu durum herkesçe bilinen bir gerçekliktir. Nitekim günümüzde de kırsalda yaşayan kimselerin yeme alışkanlıklarının daha basit olduğunu ve besinlerin doğadan geldiği haliyle tüketmenin ağırlıklı olduğunu söylemek mümkündür. Bugün kırsalda herhangi bir sofraya oturulduğunda şehirdeki gibi ürün çeşitliliği yoktur. Birkaç çeşidin ikişer üçer tabağa konarak ortaya konulduğu bir sofraya düzeni hakimdir. Diğer yandan şehirde sofralardaki çeşit sayısının birbiriyle yarıştığı söylenebilir. Aynı şekilde ürünlerin işlenmesi, baharat kullanımı, yemeğin içine giren ürün sayısının fazlalığı gibi pek çok konuda kırsal ve şehir arasında büyük farklar olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Yemeğe katılan baharatlar ve sebze çeşitliliği kırsalda çok kısıtlı veya hemen hiç yokken şehir hayatında yemeğin içeriğinin zenginleşmesi söz konusu yemeği daha kıymetli hale getirmektedir. İbn Haldun’un yaşadığı döneme kıyasla düşünüldüğünde günümüzün kırsal sofrasının dahi o döneme kıyasla zengin kalacağı düşünülebilir. Fakat burada konunun daha açık bir biçimde zihinde canlanabilmesi adına böyle bir örneklendirmeye

gidilmiştir. Yine de müellif, yaşadığı çağda dahi besinleri sade tutmanın, basit beslenmenin, karıştırmamanın önemine işaret etmiştir. O halde bugün için İbn Haldun'un söz konusu tavsiyelerine kulak vermek faydalı olacaktır.

Hadarilerin besin maddelerini pişirerek veya baharatlar yoluyla incelttikleri daha önce ifade edilmiştir. Doğadaki besin maddesini ham haliyle tüketmek bedevilere özgü bir yeme alışkanlığıdır. Şehirde yaşayan kimse çiğ halde tüketilecek olan salatayı dahi çeşitli yağlar, limon ve sirke gibi katıklık maddeleri ile inceltmektedir. Bu işlemler ise o besini ham olmaktan çıkararak az bir miktar olsa da pişirmektedir denilebilir. Buna mukabil kırsalda yaşayanlar (bedeviler) için dalından koparılan bir domates veya salatalık o anda yenilmek için hazırdır ve ilave bir katığa ihtiyaç yoktur. Peki, söz konusu iki tüketim şeklinin veyahut beslenme alışkanlığının birey üzerinde ve dahi toplum üzerindeki etkisi nasıl gözlemlenmektedir? Bedevilik, göçebe veya kır yerleşmelerini ifade etmesi dolayısıyla böylesi toplularda hayvancılık yaygın olmaktadır ve buna bağlı olarak da et tüketimi (özellikle büyük baş) oldukça yaygındır denilebilir. İbn Haldun, “iriyarı ve büyük cüsseli hayvanların etleriyle beslenenlerin neslinden bu nitelikte iriyarı vücutlu insanlar ve nesiller” (2017b: 274) meydana geldiğini ifade ederek bedevilerin de böyle olduklarını belirtir.

Bunula birlikte, İbn Haldun, söz konusu toplumların hem beden hem de karakter olarak yedikleri bu “iriyarı” hayvandan etkilendiklerini ifade eder. Konuya dair verdiği örneği aynen aktarmak bu noktada oldukça faydalı olacaktır:

“Devenin et ve sütü ile beslenenler iriyarı olmakla beraber aldıkları gıda onların ağır yük taşıma, tahammül ve sabır gibi ahlaklarına (huy ve karakterlerine) de tesir eder ki bu hususlar develerde de mevcuttur. Develerden elde edilen gıda ile beslenenlerin bağırsakları da sıhhat ve kalınlık bakımından develerin bağırsakları nispetinde (sağlıklı ve sağlam olarak) vücuda gelir. ...Başkalarına zarar veren gıda maddeleri, bunların bağırsaklarına zarar vermez. ...Halbuki aynı şeyleri, latif ve nazik gıda maddeleri yemeleri sebebiyle bağırsakları ince ve nazik olan hadariler alsa hemen helak olurlar.” (İbn Haldun, 2017b: 274).

Bu noktada hem hadariler hem de bedeviler için beslenme şeklinin vücuda ve karaktere etkisi açıkça görülmektedir. O halde, yediğimiz besinin bizi biz yaptığını söylemek yanlış olmayacaktır. Yani, yediğimiz şey bizi oluşturmakta veya

belirlemektedir denilebilir. Belki bütünüyle değil ama büyük ölçüde etkilediği söylenebilir.

Peki, nasıl oluyor da toplumların uzun süre boyunca alıştıkları ve yaşam şekli haline getirdikleri davranışları değişebiliyor? Gelineen noktada asıl üzerinde durulması gereken bu olsa gerek. Toplumsal değişme süreci, toplumların beslenme alışkanlıkları üzerinden incelendiğinde söz konusu değişimin kaynağı nedir? İbn Haldun söz konusu değişimin insanın tabiatından geldiğini ifade ediyor ve şu şekilde açıklıyor:

“Bunun sebebi adettir (itiyat). Şüphe yok ki, insan nefsi bir şeyle ülfet edince, ülfet ve ünsiyet ettiği şey, onun cibilliyetinden ve tabiatından bir parça haline gelir, çünkü insan nefsi bir çok renge girer, riyazet ve tedricilik yolu ile aç kalma nefsin itiyadı haline gelince, artık bu husus onun tabî bir adeti haline gelmiş olur.” (2017b: 273).

İbn Haldun, yukarıdaki ifadelerinde gıda ihtiyacının veya beslenme alışkanlığının değişimini insanın tabiatına bağlayarak söz konusu hususu “açlığı adet edinmeyi” örnek göstererek açıklamıştır. Yani, bir kimse veya toplum, adetlerinin ürünüdür sonucuna varılabilir. O halde bedevilerin yaşam tarzlarının getirdiği adetler gereğince hayat sürmeleri söz konusudur, denilebilir. Fakat yine aynı toplumun refaha ermesi, lükse kavuşması ile besin maddelerinin çeşitlilik kazandığı, sade ve basit olandan uzaklaşıldığı, besinleri doğadan geldiği haliyle tüketmenin yerini onları incelterek ve pişirerek tüketmenin aldığı görülmektedir. Söz konusu durumun nedeni, adetlerin değişmesidir. Üretim adetleri, tüketim adetleri, yaşam biçimi gibi pek çok konuda toplumsal değişim yaşanmıştır. Fakat unutulmaması gerekir ki söz konusu değişim öyle birden bire bir sıçrayışla mümkün değildir. Toplumsal değişimin zamanla ve yavaş yavaş yaşandığını söylemek gerekir.

Yukarıda, kişi, yediği şeyin ürünüdür diyerek beslenme şekli ve tüketilen gıdanın insan ve toplum üzerindeki etkisinin düşünüldüğünden de fazla olduğuna dikkat çekilmiştir. Fakat nasıl ki insanı veya toplumu sadece yediği gıda belirlemiyorsa toplumsal değişimin kaynağını da sadece toplumların beslenme alışkanlıkları belirlememektedir. O halde toplumsal değişmeyi tek bir pencereden bakarak ele almak mümkün değildir. Dolayısıyla sadece tartışılabilen bu başlıktan

hareketle toplumsal değişimin dinamiklerini anlamak mümkün değildir. Bunu anlamak için çalışmanın gidişatında değinilecek pek çok husus olacaktır.

Ayrıca belirtmek gerekir ki çalışılmakta olunan başlık altında geçim yollarına da değinilerek ufak bir başlangıç yapılmıştır. Fakat söz konusu giriş, beslenme alışkanlıklarının şekillenmesi hususunun temellendirilmesi için yapılmıştır. Maişet konusu İbn Haldun'un da ayrıca üzerinde durduğu ve konuşulması pek çok hususun olduğu önemli bir başlıktır. Toplumsal değişimin dinamiklerinden bir tanesi olması sebebiyle söz konusu husus hakkında bir takım değerlendirmeler yapmak yerinde olacaktır. O halde çalışmanın bu kısmında maişet konusu ayrı bir başlıkta yeniden değerlendirilecek ve maişet ile toplumsal değişimin karşılıklı etkileşimi üzerinde durulacaktır.

#### 3.2.1.3 GEÇİM VE KAZANÇ

İbn Haldun, toplumların gelişmişlik seviyelerini ve toplumsal adetlerini belirleyen yegane faktörün geçim sağlamak için hangi yolu seçtikleri olduğunu savunur. O halde bir toplumun geçim sağlamak için tuttuğu yolu değiştirmesi demek o toplumda bir takım değişimlerin meydana gelebileceği anlamına gelmektedir. Söz konusu sebeple toplumların tutmuş oldukları geçim yolu ve buradaki herhangi bir ilerleme veya gerileme durumu çalışmanın kapsamı açısından önem arz etmektedir. Bu noktada üzerinde durulması gereken konu bedevi ve hadari toplumların hangi kazanç yollarını sahip olduklarıdır. Bir önceki başlıkta geçim yolları hakkında ufak çaplı bir bilgi paylaşımı yapılmıştır. Fakat İbn Haldun'un görüşlerinin iç içe geçmiş olmaları sebebiyle bazı hususların üzerinden tekrar tekrar geçmek ve aynı hususu farklı açılardan değerlendirmek gerekmektedir.

Çalışmanın önceki kısımlarında da belirtildiği gibi toplumların geçim yolunu belirleyen başlıca faktör coğrafya ve iklim şartlarıdır denilebilir. O halde toplumların umran bakımından zengin veya tam tersi bir coğrafyada yaşamalarına bağlı olarak basit yapılı olandan karmaşık olana doğru farklılıklar gösterdiği bilinen bir gerçekliktir. Beşeri umranın yapısındaki söz konusu farklılığa göre çeşitli maişet kazanma biçimlerinin ortaya çıktığı söylenebilir. Geçim sağlama yollarının farklılık göstermesi ise toplumsal yaşamın birçok farklı çeşidini beraberinde getirmektedir denilebilir. O halde İbn Haldun'un sıkça belirttiği gibi basit yapılı toplumlardan karmaşık yapılı toplumlara doğru gidildikçe toplumsal alanda

değişimler olduğu görülecektir. Buna bağlı olarak basitten karmaşığa doğru ilerlemenin baz alındığı dört toplumsal grup olduğunu söylemek gerekir.

Beslenme hususunun tartışıldığı başlık altında söz konusu toplumsal gruplar daha dar alanda üç sınıf olarak incelenmiştir. Fakat geçim hususunda bu toplumsal yapılar tekrar ele alındığında daha geniş çerçevede inceleme yapmak faydalı olacaktır. Nitekim geçim yollarındaki farklılığa özel ayrı bir başlık açılmasının başlıca sebebi İbn Haldun'un söz konusu hususa ayrıca bir ehemmiyet vermesidir. Bahsi geçen ehemmiyeti onun şu sözlerinden çıkarmak mümkündür: “Bilmek gerekir ki, toplumların (nesillerin) ahvalinde görülen farklılık, sadece onların geçim yollarının farklı oluşundan gelmektedir. Çünkü insanların toplu olarak yaşamaları, sırf geçimlerini sağlamak maksadıyla yardımlaşmak içindir.” (İbn Haldun, 2017b: 323). O halde söz konusu toplumsal grupları birbirinden ayıran temel etmenin maişet kazanma yolları olduğu göz önünde bulundurarak tekrar incelendiğinde şöyle bir sıralama ile karşılaşmak mümkündür (Cabiri, 2018: 179-180):

1. Göçebe toplumlar: bu toplumların başlıca karakteristik özellikleri otlak bulabilmek amacıyla sürekli göçer vaziyette yaşamalarıdır. Bu sebeple yerleşik hayata geçmeye en uzak toplumlardır denilebilir. İbn Haldun söz konusu toplumları “Araplar ve onlar hükmündeki toplumlar” (2017b: 336) şeklinde tanımlamaktadır. Sebebini ise şöyle açıklar:

“Dar geçim, sıkıntılı haller ve üzerinde dolaşılan kötü (verimsiz) topraklar onlara mahsustur. Onları bu duruma sevk eden, böylece yaşamayı kaderleri haline getirmiş olan zarurettir. ... Söz konusu bedevi Araplar, develere ve deve yavrularına bakarak ve bunları otlatarak geçimlerini temin ederler.” (İbn Haldun, 2017b: 336).

Daha önce de ifade edildiği üzere bahsi geçen toplumlar son derece verimsiz arazilerde sadece otlak bulmak amacıyla oradan oraya göç ederler ve buna bağlı olarak beslendikleri tek gıda da süt ve et olmaktadır. Peki, İbn Haldun'un ifadesiyle “Araplar ve onlar hükmündeki toplumlar” kimdir? İbn Haldun bu toplumları “Arap, Zanâte ve onlar hükmünde olan Kürtler, Türkmenler ve Sinhâce'den Lisâm gibi kavimlerdir.” (2017b: 358-359) şeklinde sıralamaktadır.

İbn Haldun söz konusu toplumları “vahşi ve yabani” olarak tanımlar ve şöyle bir benzetme ile onların hallerini açıklar: “Vahşi ve yabani kavmin, hadariler



karşısındaki durumu, yırtıcı vahşi hayvanların ehlileşmiş hayvanlar karşısındaki durumu gibidir.” (2017b: 358). Buradaki ifadelerden hareketle göçebe toplumların karakterleri hakkında fikir sahibi olmak mümkündür. Yaşam şartlarının sert olması nedeniyle karakterlerinde ve davranış biçimlerinde de benzer özelliklerin bulunduğu söylenebilir. Yani, vahşi hayvanlara benzer bir biçimde sert, kaba ve yırtıcı olarak nitelendirmek mümkündür. Yine söz konusu toplumların yaşadıkları toprağın verimsiz olması nedeniyle saldırgan olmaya meyilli olduklarını söylemek mümkündür. Nitekim “toprağın verimsiz ve kurak oluşu, onları başka insanların elindekine göz dikmeye, onların mallarını ve paralarını gasp etmeye sevk etmiştir.” (Cabiri, 2018: 181). Bu nedenle İbn Haldun “onların rızıkları ve gıdaları, mızraklarının gölgesindedir.” (2017b: 365) demektedir. Söz konusu toplumları saldırgan yapan bir başka etmen daha vardır. Göçebe toplumların belirli bir yerleri veya yurtları yoktur. Nitekim İbn Haldun “vahşi ve yabani kavimlerin, maişetlerini rahatlıkla temin edebilecekleri bir vatanları bulunmadığı gibi benimseyerek yerleşecekleri bir memleketleri de yoktur.” (2017b: 359) diyerek her yerin veya bölgenin onların gözünde eşit olduğunu ifade eder. Bu sebeple de kendi sınırları içinde kalamazlar. Başka yerlere gitmeye ve oralara hakim olmaya meyillidirler. Göçebe toplumların bu özelliği ileride başka hususlarda da etkisini gösterecektir. Fakat burada söz konusu toplumlarda sürekli hareket halinde olmanın ve maişet kazanmak için göçer vaziyette yaşamalarının bir neticesi olarak yer yurt edinmemelerini değerlendirmek mümkündür.

Sahip oldukları bu vahşi özellikler itibariyle umrana uygun olmadıklarını söylemek mümkündür. Umrana tabii olan hallerden uzak oluşları maişetlerindeki farklılıktan gelmektedir. Nitekim göçebe toplumlar, yerleşik bir umrana sahip toplumların tersine “ücret karşılığında çalışmak diye bir şey bilmezler, iş bölümü nedir bilmezler, sanatların ve mesleklerin değeri hakkında fikirleri yoktur.” (Cabiri, 2018: 181).

Buraya kadar “Araplar ve onların hükmünde olan” toplumların maişet kazanma biçimlerine dair bilgiler verildi. Söz konusu toplumların geçim kazanma biçimlerini en genel ifadeyle kodlamak gerekirse “rızıkları mızraklarındadır” demek yerinde olacaktır. Buna bağlı olarak daha saldırgan, vahşi, sert ve kaba bir karaktere sahip olduklarını söylemek gerekir.

Tüm bunların neticesinde söz konusu toplumları burada ifade edildiği gibi tanımlamanın tek bir nedeni vardır. Yani, göçebe toplumları vahşi hayvanların haline yakın gösteren İbn Haldun'un söz konusu görüşünün altından yine tabii olana yakın olma durumu çıkmaktadır. Bahsi geçen toplumlar insanların ilk hallerine ilişkin hal ve tavırlarını yansıtmaktadır. Dolayısıyla da toplumsal sınıfların ilkinin temsil etmektedirler. Tabii olana, ilk hale en yakın olmaları neticesinde maişet kazanma biçimleri de iptidai olmaktadır denilebilir.

2. Çiftçi toplumlar: İbn Haldun çiftçilik için şunları söyler: “Çiftçilik, sanatların en eskisidir. Çünkü insan hayatını ikmal eden gıda maddeleri umumiyetle o vasıta ile elde edilir. ...Onun için bu sanat ve meslekle uğraşmak bedevilerin hususiyeti olmuştur.” (2017b: 730). Çiftçiliğin en eski sanat oluşu ve yine çiftçiliğin bedevilere özgü olması arasında sıkı bir bağlantı vardır. Burada İbn Haldun'un görüş çerçevesinin her zaman tutarlı olduğu görülmektedir. Nitekim bir mesleğin veya sanatın ilk ve eski olması o mesleği toplumların ilk hali olan bedeviliğe özgü kılmaktadır. İbn Haldun, çiftçiliğin “tabiata en uygun” (2017b: 699) maişet olduğunu vurgulayarak tabiata yakın halde bulunan bedevi umranla ilişkisini daha da kuvvetlendirmektedir.

Diğer yandan isminden de anlaşılacağı üzere bir toplumun çiftçi olarak adlandırılabilmesi için verimli bir arazide ve yerleşik olarak yaşaması gerekmektedir. Dolayısıyla söz konusu toplumların hem hayvancılıkla uğraştıklarını hem de verimli topraklarda çeşitli ürünler yetiştirdiklerini söylemek mümkündür. Fakat daha öncesinde dikkat çekilmesi gereken bir husus vardır. İbn Haldun'un ortaya koyduğu toplumsal yapı kaba hatlarıyla incelendiğinde bedevi ve hadari toplumlar olarak ikiye ayrıldığı daha önce ifade edilmiştir. Toplumsal değişme bağlamında incelendiğinde ise değişimin yönünün bedevilikten hadariliğe, basitten karmaşığa doğru gittiğini söylemek mümkündür. Bu hareketi sağlayan faktörün bedevilerin şehirlileşme hedefi olduğu daha önce ifade edilmiştir. Buradan hareketle hadariliği doğuran etmenin bedevilik olduğunu söylemek mümkündür. Peki, söz konusu hedefe ulaşmanın yolu nedir? Hangi şartlardaki değişim sonucunda bedevi bir toplum hadari bir topluma doğru gitmeye başlar?

Söz konusu sorunun cevabı ekonomidir. Başka bir ifadeyle ekonominin iyileşmesi veya kısaca refahtır denilebilir. Hadariliğe doğru geçişin ilk aşaması da

bahsi geçen çiftçi toplumlarla başlar. Nitekim çiftçi toplumlar, şehirlere ve kasabalara yakın bir yerde ikamet etmektedirler. İbn Haldun söz konusu husus hakkında şunları ifade eder: “Biz, herhangi bir şehrin halkını ele alıp inceleyecek olursak, bunların çoğunun evveliyatlarının, o şehir civarında bulunan bedevi halka dayandığını, ellerinin genişlemesi üzerine şehre gelip yerleştiklerini, şehirde var olan refaha ve rahata yöneldiklerini görürüz.” (2017b: 326).

Yani, bir toplumun değişim sürecinde geldiği ikinci aşama çiftçi toplumlar olmaktadır ve yerleşim yeri olarak şehir ve kasaba civarına yöneldikleri söylenebilir. Bir sonraki aşamada ise söz konusu toplumları şehirli yapacak başlıca amil “ellerinin genişlemesi” yani ekonomilerinin iyileşmesi olacaktır. Fakat bu noktada olan bir bedevi toplumun henüz hadari umrana ulaşmadığının altı çizilmelidir. Hadari olabilmesi hemen mümkün değildir. Nitekim, henüz “badiyedeki umran, yerleşme yerleri ile ve şehirlerdeki umrana nazaran eksiktir.” (İbn Haldun, 2017b: 368).

Söz konusu durumun sebebi iktisadidir. “Onlarda ve yaşadıkları topraklarda mevcut olan, sadece çiftçilik işleridir. Ziraatla ilgili alet ve edevatlar ise onlarda yoktur, bunların büyük bir kısmı sanatlara bağlı ve sanatkarlara muhtaçtır.” (İbn Haldun, 2017b: 368). Sanat ise hadarilere özgüdür, bedevi bir umranda sanattan bahsedilemez. Yani, bedeviliğin geldiği bu aşamada çiftçilik için gerekli olan alet ve edevatlar şehirlilerin elinde bulunmaktadır. Çiftçilik için zaruri olan söz konusu aletler bedevi toplumun yaşamını sürdürebilmesi için başlıca etmenken tam da bu noktada başka bir topluma bağımlı kaldıklarını söylemek mümkündür. Yani, “... bedeviler zaruri ihtiyaç maddelerinin temini hususunda şehirlere muhtaç iken, şehir halkı sadece lüzumlu ve zaruri olmayan ihtiyaç maddelerini sağlamak için bedevilere muhtaç olurlar. O halde bedeviler, varlıklarının tabii bir gereği olarak şehirlere muhtaçtır.” (İbn Haldun, 2017b: 368). Bedevi toplumun hadari topluma “muhtaç” olması durumu çiftçi toplumların niçin şehir ve kasabalara yakın yerlerde yaşadıklarının da bir kanıtı olarak gösterilebilir. Nitekim sadece ürünlerini ekip biçmek için alet edevat temin etme hususunda değil aynı zamanda “bedevilerin ellerindeki ürünleri paraya dönüştürmesi veya bu ürünlerin karşılığında herhangi bir mal” (Cabiri, 2018: 186) alması da şehre yakın olmayı gerektirmektedir.

Dolayısıyla söz konusu toplumlarda hadari umranın gerektirdiği tüm durumların tam olarak sağlanmadığı söylenebilir. Yani, henüz hadarinin sahip olduğu lüks, refah, rahat ve konfor bahsi geçen toplumlarda oluşmamıştır. Geçim kazanma yolları ise hadarilere kıyasla oldukça sınırlı olup her türlü mesleğin söz konusu toplumlarda henüz var olmadığını söylemek mümkündür. Fakat yine de bahsi geçen toplumları umranda bir nebze ilerlemiş oldukları söylenebilir. Bedevi umran kapsamında düşünüldüğünde çiftçi toplumların umran bakımından daha ileri bir seviyede olduklarını belirtmek gerekir ama hadari toplumların sahip olduğu umrana henüz ulaşamadıkları açıktır.

Kısacası, çiftçi toplumların bedevi olarak hadarete en yakın toplumlar olduğu söylenebilir. “Refah ve konforun çeşitliliği anlamında bir hadaret mertebesine ulaşamaları bile, yine de ahval karakter itibariyle onlar bedevilerin birinci sınıfında yer alan topluluklardan” (Cabiri, 2018: 188) uzak oldukları söylenebilir. Söz konusu toplumlar yerleşik bir hayat sürmeleri itibariyle göçebe yaşayan bedevilere kıyasla kaba ve sert olmaktan daha uzaktırlar denilebilir. Çünkü göçebe bir yaşamın zorluğu yerleşik yaşama oranla daha fazladır. Yaşam şartlarındaki zorluk azaldıkça karakterdeki sertlik ve kabalık yerini yavaş yavaş inceliğe bırakacaktır. Dolayısıyla çiftçi toplumların maişet kazanma yollarının karakterlerine etkisini bu şekilde değerlendirmek yanlış olmayacaktır.

Ayrıca belirtmek gerekir ki İbn Haldun çiftçiliğin bedevilere özgü olduğuna vurgu yapar ve hadarilerin çiftçilikle meşgul olmadıklarını ifade eder. “Çünkü hadarilerin tüm halleri ilk dönem olan bedeviliğe nazaran ikincidir. Şu halde bunların sanatları öbürlerinkine nispetle ikincidir ve onların sanatlarına tabidir.” (İbn Haldun, 2017b: 730). Yani, ilk aşamada bedeviler tarafından ortaya konulan ürünler ikinci aşamada hadarilerin işlemesi ile vücut bulmaktadır. Söz konusu husus hammaddenin işlenmesi gibi düşünülebilir. Bedevi hammaddeyi ortaya koyar, hadari ise onu işler.

Özetle, toplumsal değişimin bu safhasına ara dönem veya geçiş dönemi demek yanlış olmayacaktır. Toplumların söz konusu süreçte, umran bakımından bir safhanın son aşamasında olduğunu başka bir safhanın ise başlangıcına yakın halde olduğunu söylemek mümkündür.

3. Küçük şehirler: Toplumsal değişimin bu aşamasında şehirleşme ortaya çıkmaktadır. Yani, bedevi umranın son bulduğu, hadari umranın başladığı süreçtir denilebilir. Daha önce de ifade edildiği gibi bedevi ve hadari umranın da kendi içinde safhaları vardır. Dolayısıyla söz konusu toplumlar da hadari umranın ilk safhasını temsil etmektedirler denilebilir. Daha önce belirtildiği gibi bedevinin hedefi şehirlileşmektir ve nihayetinde bu gayesine kavuşur. Bununla birlikte şehirli diye adlandırılacak her toplumun, hadari umranın tüm vasıflarını taşıdığını söylemek eksik bir anlatım olacaktır.

Şehir hayatını temsil eden sistemlerin en başında refah ve lüksün geldiği ifade edilmiştir. Buna karşılık toplumsal değişimin bu aşamasındaki toplumlarda lüksten bahsetmek biraz erken olacaktır. Söz konusu durumun sebebinin İbn Haldun şu sözlerle açıklar:

“Hadari umran ve şehirdeki temeddün (teşkilat) kemal mertebesinde bulunmadığı sürece maişetin zaruri kısmı ile alakalı olur. .... Şehir teşkilatlanır, oradaki emek artar, zaruri ihtiyaçları tam olarak karşılar ve bundan da fazla olursa, bu fazlalık lüks nevinden olan maişete sarf edilir.” (2017b: 723).

İlimlerin ve sanatların zaruri olan ihtiyaçlardan sonra meydana gelebileceklerini belirten İbn Haldun, yukarıdaki ifadelerinde söz konusu hususu daha da ileriye taşıyarak sanatların da zaruri olan ve olmayan şeklinde ayrıldığını göstermektedir. Nitekim küçük şehirlerde sanatlar artık oluşmaya başlamıştır fakat henüz kemali noktaya ulaşamamışlardır. Söz konusu toplumdaki sanat henüz zaruri aşamadadır denilebilir. Açıkçası İbn Haldun, sanatları üç aşamada inceler. Yeri gelmişken ifade etmek, konunun daha net anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Bunlar; zaruri veya zaruri olmamakla birlikte geçim ile ilgili olan sanatlar (dokumacılık, marangozluk, terzilik, demircilik, kasaplık vb.) , düşünce ile ilgili olan sanatlar (ihtisas, ciltleme, sahafılık gibi) ve siyasetle ilgili olan sanatlar (askerlik vb.) olmak üzere üç gruptur (İbn Haldun, 2017b: 723). O halde küçük şehirlerde, sanatın henüz ilk aşaması olan geçime dair sanatların vücut bulduğu söylenebilir.

Diğer taraftan yukarıda İbn Haldun’un sözlerinden hareketle küçük şehirlerdeki “teşkilat”ın henüz kemali noktaya ulaşmadığına dikkat çekmekte fayda

vardır. Nitekim İbn Haldun, ancak şehirlerdeki teşkilatın artmasıyla emeğin artacağını ve böylece de lüksün ortaya çıkacağını ifade eder. Şimdi, onun bu sözlerini biraz daha günümüze yakın bir okuma yaparak tekrar değerlendirmek faydalı olacaktır. Teşkilattan kastedilen şehirdeki iş bölümü, emeğin artması ise uzmanlaşmadır denilebilir. Nitekim “şehirlerin gelişip büyümesindeki sebep, şehirdeki üretimin kolektif biçimde yapılmasıdır. İş bölümüne dayalı kolektif üretim de, refah harcamalarına yönlendirecek olan söz konusu fazla iş gücünü artırır.” (Cabiri, 2018: 189). Küçük şehirlerdeki sanatlar, umranın had safhada olduğu şehirlere kıyasla daha azdır, zaruri olanlar mevcuttur. Bu sebeple teşkilatlanma da azdır. Yine sanatlar ilerledikçe ve kemali noktaya vardıkça daha zarif ve kaliteli olmaya başlayacaktır. Dolayısıyla emek de artacaktır. İşte bu sebeple küçük şehirlerdeki emeğin yine daha az olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü söz konusu toplumlarda sanatlar kemali seviyede zarifleşmemiştir. Bu sebeple İbn Haldun “küçük şehirlerdeki sanatların eksik olduklarını ve buralarda sadece basit sanatlara rastlandığını” (2017b: 722) ifade eder.

Söz konusu küçük şehirlerde bedevi umrana oranla elbette ki bir kâr ve fazlalıktan söz etmek gerekir. Nitekim burada iş kolları veya meslekler badiyeye oranla fazlalaşmıştır. Fakat önemli olan nokta açığa çıkan karın dağılımıdır denilebilir. Burada İbn Haldun’un şu sözlerine dikkate çekmek yerinde olacaktır: “Umran ehli olan şehir ve iklim sakinlerinin teşkil ettikleri tabakalardan her tabakanın madunu bulunan bir tabaka üzerinde kudreti (ve hakimiyeti) vardır. ...Mafevk (üst aşamada) olan, hükmü altındakilerin üzerinde tasarruf ederek, onlardan temin ettiği istifade nispetinde kazancını artırır.” (2017b: 708). Buradan hareketle şehir toplumlarında eşitsizliğin hakim olduğunu ve söz konusu durumun kaynağında da makam ve mevki olduğunu söylemek mümkündür (Cabiri, 2018: 191). Yani, şehirlinin, içinde bulunduğu tabakaya göre kazancının arttığı veya azaldığı söylenebilir. Küçük şehirlerde yaşayan toplumlar içinde bulundukları tabaka itibarıyla asıl umrana sahip olanlardan aşağıdadırlar. Belirli bir şan veya şöhrete sahip değildirler. Bu sebeple kazanç itibarıyla hadari umranın en üst noktasında bulunan şehirlilerden daha aşağıda olduklarını söylemek mümkündür. Şehir yaşamındaki bu durum eşitsizliği de beraberinde getirmektedir. O halde bu noktada yeni bir durumla karşılaşmaktadır. Bir kişinin veya bir toplumun sahip olduğu tabakayı belirleyen unsur maldan ziyade sahip olunan mevkidir.

Çalışmanın bu faslını Cabiri'nin şu sözleriyle özetleyerek bitirmek konunun anlaşılması açısından faydalı olacaktır: "...şehirlere özgü olan iş bölümü ve kolektif üretim faaliyetlerinden elde edilen kâr, üreticilere dönmek yerine, üretim yapmayan ve sadece tüketici olan belli bir gruba dönmektedir ki bu grup da yönetimi ve siyasi otoriteyi elinde bulunduranlardan oluşur." (2018: 193). Küçük şehirlerde yaşayan toplumların iktisadi açıdan içinde bulundukları hali bu şekilde özetlemek yerinde olacaktır.

4. Hadaret sahibi şehirli toplumlar: Daha evvel bahsedildiği gibi hadari umranın kamil olanından bahsedebilmek için refahtan söz edebilmek gerekmektedir. O halde çalışmanın bu faslında öncelikle refahın nasıl ortaya çıktığı üzerinde durmak faydalı olacaktır. İbn Haldun(2017b: 652), insanların birbirlerine yardım etmesinin toplumların umranları nispetinde artacağını ifade eder. Burada yardımdan kast edilenin ne olduğunu daha net anlamak adına şunları ifade etmek gerekir:

"İnsanlardan bir taifenin, birbirine yardım etmek suretiyle istihsal ettikleri ihtiyaç maddeleri, istihsale katılanların adedinden kat kat fazla insanın zaruri (ve iptidai) ihtiyaç açığını kapatır. İmdi, bir kimse, mesela buğdaydan kendisine yetecek kadar bir miktar gıdayı müstakillen ve tek başına istihsal edemez. Ama kimi alet yapan marangoz ve demirci, kimi sığır bakan, tarla süren, başakları hasat eden ve kimi çiftçiliğin sair külfetlerini üstlenen altı veya on kişi aynı şeyi istihsal etmeye koyulup, bu işleri aralarında tevzi ettiler mi veya bunun için bir araya geldiler mi, bu emekleriyle hasıl olan belli miktardaki gıda hiç şüphe yok ki, istihsale katılanların birçok kat fazlasına kâfi gelir. Şu halde, bir araya gelindikten sonraki emekler, birleştirilen iş gücü çalışanların ihtiyaçlarından ve zaruri ihtiyaç maddelerinden fazladır." (İbn Haldun, 2017b: 652).

İbn Haldun'un yukarıda uzun uzadıya anlattığı hususu "tevzi etmek" sözüyle özetlemek mümkündür. Yani, günümüzdeki anlamıyla İbn Haldun'un bahsettiği hususun "iş bölümü" olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. İş bölümü sayesinde tek bir kişinin üretmesi mümkün olmayan ürün, çok daha fazla elde edilebilecektir ve böylelikle ihtiyaç fazlası üretim hasıl olup kâr elde edilmeye başlanacaktır. Elde edilen kârın ise refahı beraberinde getireceği söylenebilir. Böylelikle, refahın getirdiği yeni adetler ortaya çıkacak ve hadari umran oluşup yerleşmeye başlayacaktır. Daha doğru bir ifadeyle elde edilen kâr neticesinde

ortaya çıkan refah sonucu refahın getirdiği adetler, ihtiyaçların çeşitliliğini arttıracaktır denilebilir.

Peki, ihtiyaçların çeşitliliğinin artması neye sebebiyet verecektir? Elbette yeni meslekleri, iş kollarını veyahut maişet yollarını beraberinde getirecektir. Nitekim İbn Haldun da söz konusu durumu şu sözlerle ifade eder: “Sonra kâr ve kazanca tâbi olan refahta artış görülür. Refahla ilgili adetler ve ihtiyaçlar da artmış olur. Bu ihtiyaçların temin edilebilmesi için yeni sanat dalları icat edilir. ... oradaki iş ve çalışma hayatı, evvelkinden daha fazla hareketlenmiş olur.” (2017b: 653).

Tıpkı doğada olduğu gibi toplumların ahvalinde görülen değişimler de beraberinde bir takım yenilikleri getirmektedir denilebilir. Ortaya çıkan refah ve yeni sanatlar (iş kolları) neticesinde toplumda yeni adetler meydana gelecektir. Yaşam biçimi daha mükemmele doğru kaymaya başlayacaktır. “Yemekler, elbiseler, binalar, mefruşat, kap-kacak ve sair ev ahvali bu nevi sanat kolları ve sair sanat dalları sayesinde zarif ve kibar bir hale getirilir.” (İbn Haldun, 2017b: 670). Yani, yaşamın içindeki hemen her alandaki zarafet için pek çok sanat dalı ortaya çıkmaya başlayacaktır. Halbuki söz konusu durum bedevi umranda ihtiyaç olarak görülmemektedir. Buna mukabil şehirli için zarafet son derece önemli olup bir ihtiyaç olarak görülmeye başlanmaktadır ve böylelikle toplumsal değişimin hem somut manada hem de soyut anlamda geçirdiği dönüşümün izleri de açığa çıkmaya başlar.

Geçim yollarına bağlı olarak ve toplumların ihtiyaçlarını tanımlama biçimlerine göre onların ahvalinde görülen değişimler maddi ve manevi olarak iki boyutludur. O halde, şehir hayatının getirdiği adet ve alışkanlıkların da bir neticesi olarak hadari umrana sahip toplumların manevi boyutta değişimlere uğrayacağı açık bir gerçekliktir. Daha doğru bir ifadeyle şehirlinin kazandığı adet ve alışkanlıkların onun karakterine ve ahlakına da etkilerinin olduğu söylenebilir. İbn Haldun, hadaretin ulaştığı kamil noktada kendi kendini yok etmeye başladığını ifade ederek toplumsal değişimde bozulmanın başlayacağını altını çizerek ve söz konusu manevi bozulmanın nedenlerini şu sözlerle açıklar: “Bütün bunların sebebi, hadarete ve refahta görülen ifrattır. Umumi olarak bu gibi şeyler, şehirlerdeki pazarları ve umranı ifsad eden amillerdir.” (2017b: 671). Söz konusu ifadelerden hareketle bir yerde aşırılığın başlaması ile orada bozulmanın meydana geleceği gibi



bir sonuç çıkarmak mümkündür. Nitekim, böylesi bir çıkarıma delil teşkil eden pek çok unsur vardır.

Bugün itibariyle tüketimde aşırılığa kaçan toplumların ahvali de bozulmanın göstergesidir. Pek çok gıdanın daha paketi açılmadan çöp olması, pek çok kıyafetin etiketi üstünde dolaplarda stoklanması, yetecek kadarıyla iktifa etmeyip aşırı boyutlarda sahip olma isteği gibi durumlar söz konusu aşırılığa gösterilebilecek örneklerin sadece birkaçıdır. Bununla birlikte ihtiyaçların olması gereken boyuttan çıkarak aşırılık boyutuna vardığı safhada geçim kazanmanın yolları da bozulmaya başlayacaktır. Nitekim, hadari toplumlar da bir noktadan sonra,

“İtiyat ve adetlerin getirdiği ihtiyaçlar için çalışır, çabalar ve onları elde etmek için şerrin renklerine boyanır, kötü şekillere girerler. .... Artık insan nefsi hep maişet ve geçim hususunu düşünme cihetine yönelir. ... onu elde etmek için her çeşit hileye ve kurnazlıklara başvurur.” (İbn Haldun, 2017b: 671).

Dolayısıyla refahla birlikte gelen ihtiyaç çeşitliliği aşırı boyutlara ulaştığında bozulma da kendini göstermeye başlayacaktır. İbn Haldun söz konusu durumu insanın tabiatından gelen dürtülere bağlayarak “nefsi” olduğunu ifade etmiştir. Daha doğru bir ifadeyle insanın tabiatına bağlamıştır. Nitekim onun söz konusu yaklaşımı çalışma boyunca yabancı olunan bir durum olmaktan çıkmıştır. Toplumun herhangi bir noktada uğradığı değişimler yeni adetleri diğer bir ifadeyle yeni reaksiyonları doğuracaktır. Hemen her türlü değişim ise insanın tabiatında bulunan uyum sağlama ile yeni adetlerin ortaya çıkmasına neden olacaktır. Diğer yandan refahın artması ile aşırıya kaçma ve bunun neticesinde de meydana gelen bozulma hadari toplumları kötüleme maksadından uzaktır. İbn Haldun, bir topluluğu yüceltirken diğerini kötölemek niyetiyle böylesi bir yaklaşım içine girmemiştir. Daha doğrusu onun böyle bir amacı yoktur. İbn Haldun, sadece toplumsal değişimin beraberinde getireceği durumları açığa çıkarmak maksadıyla toplumsal süreçteki her safhayı tüm boyutlarıyla ortaya koyma çabasındadır. Nitekim, bedevi bir topluluk halihazırdaki yaşam şartlarından ve bulunduğu yerden koparılarak şehir hayatının içine bırakılsa ve şehrin refahından faydalanma imkanı bulsa aynı şekilde şehirlinin yaşadığı bozulmayı yaşayacaktır, demek yanlış olmayacaktır.

Toplumlardaki adetlerin yerleşmesini onların tekrarına bağlayan ve tekrarlanan davranışlar neticesinde herhangi bir halin, tavrın söz konusu toplumda yer etmeye başladığını savunan İbn Haldun, hadari toplumların yukarıda ifade edilen hal tavırlarının da zamanla onların karakteri haline geldiğini belirtir. Şehir hayatındaki aşırılığın bozulmaya başlaması neticesinde ise yeni gelen nesil geçmişteki doğrudan habersiz olacağı için söz konusu bozulma bu neslin doğrusu olmaya başlayacaktır. Böylelikle bozulmanın büyüyerek hadaretin sonunu getireceği söylenebilir.

İbn Haldun, söz konusu toplumların sahip olduğu soy, nesep, asalet gibi hiçbir durumun bozulmaya karşı koyamayacağını şu sözlerle ifade eder: “Şu halde, hangi şekilde olursa olsun, eğer bir kimsede reziletlerin (ve kötülüklerin) rengi iyice yerleşmiş, boyası koyulaşmış ve ondaki iyi huylar (ve hayır duygusu) bozulmuşsa, ona ne nesebinin temiz ne de soy kütüğünün hoş ve asil olması fayda verir.” (2017b: 671). İbn Haldun, toplumların veya insanların birbirinden üstün olmadıklarını ancak sahip oldukları iyi hasletler neticesinde yek diğerine üstün olabileceklerini vurgulayarak şehirdeki bozulma ile kötünün rengine boyanmış insanı söz konusu durumdan hiçbir şeyin kurtaramayacağını ifade etmektedir, denilebilir. Söz konusu yaklaşım bir önceki paragrafta ifade edilen hususu da destekler niteliktedir. Nitekim İbn Haldun’un bu yaklaşımı bedevi ve hadari toplumları iyi-kötü, doğru-yanlış gibi nitelendirmelerden uzak olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Refahın getirdiği bozulmalardan bir diğeri ise yine toplumların karakterinde görülecek değişimlerden birine işaret etmektedir. Aşırılık neticesinde, “... midenin zevkiyle ilgili olmak üzere türlü türlü nefsi yemekler ve lezzetli meşrubat ortaya çıkar. Buna, zina ve livata (homoseksüellik) gibi çiftleşme nevileriyle, cinsi organlardaki şehveti türlü türlü yollardan tatmin etme hali takip eder.” (İbn Haldun, 2017b: 672). Söz konusu bozulma neticesinde nesepler birbirine girmektedir denilebilir. Şehvetin beslendiği yerin mide olduğunu ifade etmesi dikkate değerdir. Maişet kazanma yollarının çeşitlenmesi, ihtiyaçların çeşitlenmesini beraberinde getirmiş ve geline nokta refah sonucu mideye giren yiyeceğin çeşidi artmıştır. Asıl mesele ise mideye giren yiyeceğin çeşitliliği ile toplumların karakterinde yaşanan değişimdir. Her konuda olduğu gibi burada da aşırılığın getirdiği bozulma söz konusudur. Diğer yandan İbn Haldun’un meselelere bakış açısının ne derece geniş olduğu da gözden kaçırılmamalıdır.

Hadari toplumları bozulmaya götüren amiller burada bahsedilenlerle sınırlı değildir. Fakat geçim kazanmanın şekline bağlı olarak bahsedilmesi gerekenler açısından anlatılanların yeterli olduğu söylenebilir. O halde hadarete sahip olan toplumların maişet kazanma yollarında yaşanan değişimlerin ortaya çıkardığı yeni adetler ve haller itibarıyla bakıldığında gittikçe kötüleşen bir süreçten bahsetmek mümkündür. Yani, toplumsal değişimin bu süreci gelişimin son noktasına ulaşan toplumların vardıkları zirve noktasından sonra gerilemeye başladıkları safhadır denilebilir. Dolayısıyla umranın gayesi hadaret, yani refah iken, söz konusu gaye umranın sonunu hazırlayan da bir unsurdur. İbn Haldun'un ifadeleriyle: "Gayesine ulaşan umran bozulma haline dönüşür, ihtiyarlamaya başlar, aynen canlıların tabii ömürlerinde olduğu gibi. Daha açıkçası biz, hadaret ve refahtan hasıl olan bir ahlak, 'ahlak bozulması hadisesinin ta kendisidir', diyoruz." (2017b: 673). Buradan hareketle, İbn Haldun'un ifadelerinde ne denli kesin olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim toplumsal bozulmanın nasıl gerçekleşeceğini adeta bir yasa koyucu gibi kesin bir dille ifade etmektedir. Umran amacına ulaşıncı, yani hadaret sahibi olunca, bozulacağı şeklindeki ifade söz konusu hususun kanıtı niteliğindedir. Diğer yandan yukarıdaki ifadelerden hareketle İbn Haldun'un toplumsal değişmeyi canlı bir organizmanın yaşadığı değişime benzettiğine dikkat çekmek gerekir. Burada yine tabiattaki kanunlara bir gönderme söz konusudur.

Özetle belirtmek gerekir ki, İbn Haldun, iktisadi amilleri toplumsal değişimin temeline oturtmuştur. Aynı şekilde iktisadi amiller toplumsal bozulmanın da zeminini oluşturmaktadır denilebilir. İbn Haldun'un meselelere bakışı ve değerlendirme biçimi oldukça geniş açıdır. Bu sebeple toplumsal değişimin boyutları ifade edilenlerle sınırlı değildir. Mukaddimenin etrafında döndüğü esas mesele ise iktisadi amiller değildir. Nitekim o sadece esas meselenin beslediği kollardan bir tanesidir denilebilir. O halde, toplumsal değişimin temelindeki amillerin beslediği diğer esaslar nelerdir? Söz konusu sorunun cevabına gelecek kısımda değinilecektir.

### **3.3 Asabiyet ve Devlet Ekseninde Toplumsal Değişmeye Bakış**

Çalışmada geline noktanın geriye doğru bakıldığında toplumlara ilişkin tarihten, iklimden, maişet kazanma yollarından, toplum çeşitlerinden olmak üzere pek çok husustan bahsedildi. Fakat tüm anlatılanlar *Mukaddime*'nin ihtiva ettiği esas konuya ilişkin okuyucuyu hazırlar nitelikteydi denilebilir. İbn Haldun'un

hayatının incelendiği kısım hatırlanacak olursa onun yaşamının merkezinde bulunan esas meselenin ne olduğu akla ilk gelen sorulardan biridir. İbn Haldun'un hayatının gayesi ilim öğrenmek ve ilimle meşgul olmaktı, demek yanlış olmayacaktır. Buna karşın ilime yaklaşmak istedikçe kendisini siyasetin içinde bulduğu da bir gerçekliktir. Doğruluğu veya yanlışlığı bilinmemekle birlikte siyasetle uğraşmak İbn Haldun'un uzaklaşmak istediği bir hususken aksi yönde hep içinde kalmaya devam ettiği görülmektedir. Yine de İbn Haldun'un hayatının merkezinde ilim ve siyaset olmak üzere iki esas olduğunu ifade etmek gerekir.

İbn Haldun'un içinde bulunduğu siyasi ortam, onun ortaya koyduğu eserin de merkez noktasıdır demek yanlış olmayacaktır. Nitekim yaşadığı dönem itibariyle siyasi bir konumda olup da siyasete ilişkin eserler veren kişilerin sayısı da çoktur. Fakat İbn Haldun'un kendinden öncekilerden farklı olduğunu ifade etmek gerekir. İbn Haldun'a kadar geline nokta toplulukların "erdemli", "medenî", oluşlarına ilişkin ortaya konan siyasi düşüncelerin sunduğu hususlar "olması gereken" ile ilgiliydi denilebilir ve fakat İbn Haldun, olması gerekeni bir kenara bırakarak "olan" ile ilgilenmiştir demek yanlış olmayacaktır (Cabiri, 2018: 249). Yani, toplumların iyiye ve güzele ulaşmaları için bir sistem, teori veya düşünce ortaya koymak yerine halihazırda "olan"a ilişkin esaslara odaklanmıştır. İbn Haldun'un *Mukaddime*'sine bu açıdan bakıldığında umran ilminin niçin ortaya çıktığı ve yine umrana ilişkin unsurların niçin açıklandığı da netlik kazanacaktır. Çünkü İbn Haldun'un ortaya koyduğu siyasi düşünce, "...dünyada olup biten şeylerin, insanların rağbet ve arzuları gereğince değil, 'umranın tabiatları gereğince' cereyan ettiğine" (Cabiri, 2018: 250) işaret etmekteydi. Dolayısıyla İbn Haldun, var olanın tabiatına bakarak orada saklı olan tabii unsurları keşfetmiş ve söz konusu unsurlara binaen de bir takım yasalar ortaya koymuştur, demek yanlış olmayacaktır. Öyle ki insanların veya toplumların rağbet ettikleri veyahut da arzuladıkları hususları dahi umrana ait tabiat kanunları ile açıklamıştır. Söz konusu durum İbn Haldun'un yaşadığı dönem itibariyle değerlendirildiğinde kattığı yeni bakış açısıyla oldukça farklı bir yeredir denilebilir.

Diğer yandan İbn Haldun'un görüşlerinin halihazırda tekrar tekrar araştırma konusu yapıyor olması da kıymetini koruduğunun bir göstergesidir, demek yanlış olmayacaktır. Sonuç itibariyle, *Mukaddime*'nin kendinden önce yazılan pek çok siyasi kaynaktan ayrıldığını ve geniş ölçüde özgün bir eser

olduğunu ifade etmek gerekir. İbn Haldun'un ilmini ve siyasi tecrübelerini birleştirerek "devlet" eksenli kaleme aldığı eserinde söz konusu ekseni çevreleyen başkaca pek çok kollar ve alt konular bulundurması hasebiyle eserden çıkarılacak birçok araştırma konusunun olduğu söylenebilir. Bunlardan bir tanesi çalışmanın etrafında döndüğü toplumsal değişmedir ve İbn Haldun'un "devlet" anlayışı söz konusu araştırmada oldukça önemli bir yere sahiptir, demek abartılı olmayacaktır.

Buradan bakıldığında *Mukaddime*'nin esas gayesi gün yüzüne çıkmaktadır. İbn Haldun, siyasi hayatı boyunca gözlemlediklerinin neticesinde kendisine göre bir teorik düşünce ortaya koymamıştır. Toplumların tabiatlarını inceleyerek umranı ve "umranın tabiatı gereğince" de devleti ve ona ilişkin hususları açıklamıştır denilebilir. Diğer yandan, ortaya koyduğu *Mukaddime* de onun hayatının bir izdüşümü gibidir. Siyaseti ilmiyle harmanladığı *Mukaddime*'de topluma ilişkin hemen her hususa dikkat çekerek oldukça kapsamlı bir incelemeye gittiği söylenebilir. İşte söz konusu tüm incelemelerin beslediği hususu Cabiri'nin şu ifadeleriyle özetlemek yerinde olacaktır:

"O halde İbn Haldun'un iklim, verimlilik, kuraklık, geçim yolları gibi unsurların etkisine yönelik yaptığı araştırma ve incelemeler, bedevilerle hadariler arasındaki farkların amil ve sebeplerini, ortaya koymayı hedefliyordu. Fakat, bu farkların araştırılması, kendi başına bir gayeyi oluşturmuyor, aksine müellifi birinci dereceden ilgilendiren şeyin açıklanması için bir giriş olarak eserdeki yerini alıyordu. Müellifi birinci dereceden ilgilendiren şey ise, devletlerin doğuşu ve yıkılışıydı." (2018: 201).

Bununla birlikte *Mukaddime*'nin kalbi, umran ilmidir denilebilir. Nitekim İbn Haldun kitabını sonlandırırken *Mukaddime*'nin "umranın tabiatını ve ona arız olan şeyleri" (2017b: 1090) konu aldığını ifade eder. Diğer yandan *Mukaddime* ile varılmak istenen asıl nokta umran ilmi olmayıp İbn Haldun'un söz konusu ilmi varmak istediği noktaya giden yolda aracı kıldığı söylenebilir. Elbette ki *Mukaddime*'nin etrafında döndüğü asıl mesele devlettir. Bu hususta Cabiri'nin şu sözlerine kulak vermek yerinde olacaktır: "Bedevilik ve hadarilik, asabiyet ve medeniyet, bütün bunlar, umranın sureti ve onun varlığının koruyucu şekli olan, ayrıca İbn Haldun'un umrani araştırmalarının omurgasını oluşturan 'devlet'e bağlı birtakım umrani fenomenlerdir." (Cabiri, 2018: 146). Cabiri'nin söz konusu tespiti, bahsi geçen tüm soruların cevabı niteliğinde olmakla birlikte, çalışmanın bu aşamasında esas konunun anlaşılması adına oldukça önemli bir kapı aralamaktadır.

Dolayısıyla umrani fenomenler İbn Haldun'un anlatmayı hedeflediği esas konuya birer hazırlık aşamasıydı ve onu besleyen kollar niteliğindeydi denilebilir. Hem umranın hem de umrani bir takım unsurların etrafında döndüğü asıl konu “devlet” tir. O halde çalışmanın bu kısmında İbn Haldun'un ortaya koyduğu devlet anlayışını irdelemek yerinde olacaktır. Söz konusu anlayışı açıklarken devletin kurulmasına doğru giden yolda tüm safhaların nasıl gerçekleştiğini anlamak gerekmektedir. Küçük bir anti-parantez açılacak olursa çalışmanın bu aşamasında İbn Haldun'un toplumsal değişme anlayışından uzaklaşıldığı gibi bir yargıya varılmaması gerektiğinin altı çizilmelidir. Nitekim söz konusu başlık altında böylesi bir giriş yapmanın gerekli olduğu ilerleyen kısımlarda anlaşılabacaktır.

Gelinen noktada hem şimdiye kadar aktarılanların hem de bundan sonra aktarılabilecek olanların yerli yerine oturması için çalışmanın önceki kısımlarında açıklanan bir kavramı yeniden gün yüzüne çıkarmak faydalı olacaktır. Toplumsal değişimin hareket kaynağı niteliğinde olan söz konusu kavram, yine toplumsal değişimin etrafında döndüğü esas mesele olan devletin de hareket kaynağıdır denilebilir. İbn Haldun söz konusu kavramı adeta itici güç, hareket ettirici kuvvet niteliğinde kullanmıştır, demek yanlış olmayacaktır. Bahsi geçen kavram “asabiyet”tir. Toplumun var oluşundan devletleşmesine kadar gelinen süreçte asabiyetin etkilerini görmek mümkündür. Asabiyetin bir toplumdaki varlığı veya yokluğu ile nelerin değişeceğini anlamak toplumsal değişimin hareketini anlamak adına önemli bir husustur. O halde toplumların devletleşmesine doğru gidilen süreçte öncelikle asabiyet kavramının rolünü belirlemek ve irdelemek yerinde olacaktır. Söz konusu meseleyi anlamak için yine en başa dönmek ve toplumların nasıl meydana geldiğine bakmak gerekmektedir.

Toplumları bir araya getiren unsur olarak şuana dek hep yardımlaşmadan, işbirliğinden bahsedildi. Yani, insan tek başına her ihtiyacını karşılayamayacağı için bir başka güce ihtiyaç duyar, denildi. Bu nedenle bir araya gelir ve yardımlaşma ile söz konusu yaşamsal ihtiyaçlarını daha rahat karşılayabilir. Peki, buraya kadar bahsi geçen “yardımlaşma” faktörünün altında yatan itici güç neydi? Toplumu birbiri için hareket etmeye sevk eden duygu nedir?

Sorunun cevabına geçmeden önce bir hususa daha dikkat çekmek gerekmektedir. İnsanları bir araya getiren ve toplu halde yaşamaya sevk eden ilk

unsur olarak insan tabiatı, yani insanın tabiatı gereği başkalarına ihtiyaç duyduğu, ifade edildi. Fakat insanın tabiatı gereği bir diğerine ihtiyaç duymasının yanında tabiatının bir başka yüzü daha mevcuttur. Söz konusu hususu insanın halindeki saldırma, zarar verme, bir başkasına ait olan şeye sahip olma duyguları olarak ifade etmek mümkün.

O halde insanın tabiatından gelen iki hali çok iyi kavramak gerekmektedir. Birincisi yekdiğerine muhtaç olma, tek başına yetememe; ikincisi ise bir başkasına zarar verme tabiatıdır denilebilir. Buradan hareketle “... sosyal hayatın ayakta durması ve insanın bekası, toplumdaki kenetlenmeyi muhafaza edecek, bireyler arasındaki yardımlaşmayı sağlayacak ve hem bireyler hem de gruplar arasındaki saldırganlıkları dizginleyecek bir otorite türünün varlığına ihtiyaç vardır.” (Cabiri, 2018: 203) denilebilir. Peki, söz konusu otorite ile kast edilen nedir?

Bahsi geçen iki halin getirdiklerini karşılayan veya dizginleyen bir unsur olarak ilk akla gelenler devletin varlığı ve beraberinde getirdiği otorite olmaktadır. Böylesi bir çıkarım doğru olmakla birlikte İbn Haldun’un kast ettiği otoriteyi sadece devlet ile sınırlandırmak eksik bir yaklaşım olacaktır. Nitekim devlet, hadari toplumun bir vasfıdır. Yani bedevi toplumlarda devletin varlığından söz etmek mümkün değildir. O halde burada otoriteyi devlet olarak tanımlamak, bedevi toplumları toplum olma vasfından uzaklaştırmak demektir. Nitekim toplum olmanın bir vasfı olarak bedevi toplumların da hakim bir güce ihtiyaç duydukları yadsınamaz bir gerçekliktir. Buradan hareketle bedevi toplumlardaki düzeni, kenetlenmeyi, yardımlaşmayı sağlayacak ve saldırgan tavırları engelleyecek hakim bir güç gerekmektedir. Söz konusu güç devlet olamayacağı için bedevi toplumlara özgü bir otoriteden bahsetmenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. İşte bu noktada hadari toplumlardaki devletin yerini tutan bir başka otorite/güç kaynağı olarak “asabiyet” kavramından söz etmek mümkündür. O halde bedevi toplumlardaki düzeni sağlayan güç olarak asabiyyetin varlığı söz konusudur, denilebilir.

Yukarıda asabiyyetin, şehir hayatındaki devlete tekabül ettiği gibi bir yoruma gidildi. Devlet denildiğinde otoritenin kaynağı net bir biçimde akılda belirmektedir: Hükümdar. Peki, bedevi toplumdaki asabenin otoritesini temsil eden bir şahsiyetten bahsetmek mümkün müdür? Nitekim bedevi toplumlarda asabiyyetin etkisiyle her ne kadar birbirini müdafaa etme durumu söz konusu olsa da insanın tabiatı gereği

bir diğetine saldırma içgüdüğü düşünöldüğünde toplumdaki saldırganlığı dizginleyecek bir şahsiyetin varlığı da zorunlu görölebilir. O halde bedevi toplumda da baskın bir şahsiyetin varlığından bahsetmenin mümkün olduğı söylenebilir. İbn Haldun,söz konusu hususa ilişkin şu sözleri söyler:

“Bunları, yekdiğerinin hak ve hukukuna tecavüz etmekten, ak saçlıları ve ileri gelenleri vazgeçirir. Çünkü onların vakar ve heybeti tüm nefislerde (ve aşiret fertlerinin ruhlarında) yerleşmiştir. Konakladıkları yerlerin savunulmasına ve korunmasına gelince; aşiret içinde cesaretle meşhur olan gençlerden ve bahadırlardan teşekköl eden aşiretin koruyucu gücü, öbür kabilelerden gelen tecavüz karşısında savunma görevi yapar.” (2017b: 334).

Bahsi geçen ifadelerden hareketle bedevi toplumdaki hakim otoritenin o toplulukta bulunan saygın ve yaşlı kimseler olduğı söylenebilir. Diğertarafıan şehir hayatında devletin önemli bir uzantısı olarak savunmayı gerçekleştiren asker ve ordunun yerini ise bedevi toplumdaki genç ve cesur kimselerin tuttuğı ifade edilmektedir. O halde asabiyetin de devlet yapılanmasına benzer şekilde yapılandığını söylemek mümkündür. Ve fakat söz konusu yapılanma her ne kadar benzer gibi görünse de toplumların karakterinde farklı iz düşümlere sebep oldukları ilerleyen kısımlarda görölecektir. Böylece toplumsal değışmenin beraberinde getirdiğı yönetsel farklılıkların neleri etkilediğı hususu da açıklık kazanacaktır.

Yukarıda ifade edilenlerden hareketle toplumsal değışmenin bir başka boyutu olarak devlet ve asabiyet eksenli değışimden bahsetmenin önemi anlaşılmıştır. Söz konusu kavramlar toplum için oldukça önemli bir yere sahip olan otoritenin iki şekli olarak tanımlanabilir. Toplum için önemli oluşlarının nedeni toplumu bir arada tutan güç olmalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla insanın yalnız yaşayamaması, tabiatı gereğı medeni olması, birbirine ihtiyaç duyması gibi pek çok neden toplumu oluştursa da esas mesele toplumun nasıl ayakta kalacağıdır. Söz konusu sebeple bedevi toplumdan hadari topluma doğru gidilen süreçte yaşanan toplumsal değışmelerin bir başka boyutu olarak asabiyet ve devlet kavramlarını incelemek son derece önemlidir.

### **3.3.1 Toplumsal Değışmenin Hareket Kaynağı Olarak Asabiyet**

Asabiyetin ne olduğunu kısaca hatırlamak gerekirse kişileri birbirlerine bağlayan, kenetleyen ve onları bireysel olmaktan çıkarıp grup haline getiren bir



toplumsal bağ veya bilinç şeklinde ifade etmek mümkündür. Peki, bu bağı oluşturan temel faktör nedir? Söz konusu sorunun cevabı yukarıda açıklanmakla birlikte en basit ifadeyle toplumda yaşayan bireylerin birbirlerine duydukları ihtiyaçtır, demek yerinde olacaktır. Buradan hareketle yine toplumun var olduğu ilk aşamaya dönmek gerektiği açıktır. Hatırlamak gerekirse toplumun ortaya çıktığı ilk aşamada şartlar oldukça zor ve toplumun harcadığı emek de bir o kadar fazladır. İfade edilen toplumlar ise “bedevi” olarak tanımlanmıştır. Bedevi toplumun oluşmasında gıda temini, savunma gibi etmenler etkili olmaktadır. Söz konusu noktada ise toplumdaki bireyleri bir arada tutan ve bahsi geçen ihtiyaçların birlikte karşılanmasını sağlayan toplumsal güç olarak asabiyet ile karşılaşmaktadır. Dolayısıyla, “... fert, herhangi bir tehlikeyle karşılaştığında mensup olduğu topluluğun içinde erimekte, aynı şekilde asabe de, ferdin başına bir felaket veya hoş olmayan bir şey geldiğinde, onu kendi rengine boyamaktadır.” (Cabiri, 2018: 209).

Yukarıdaki ifadelerden hareketle karşılıklı bir ilişkiden bahsetmek mümkündür: Fert ve ait olduğu grup (asabe). Her ikisi de birbirinden güç almakta ve birbirinin içinde “erimektedir”. Buradan hareketle iki farklı çıkarım yapılabileceği söylenebilir (Cabiri, 2018: 210): Birincisi; asabe içindeki herhangi bir ferdin asabe dışındakilerle ilişkilerinin sınırlandırıldığıdır. Böylece asabe sahibi bir topluluk, dışarıdan gelecek herhangi bir zarara karşı kendini koruyabilmektedir. İkincisi; asabe sahibi topluluktaki fertlerden herhangi birine gelecek zarar veya kazanç tüm topluluğa gelmiş gibi kabul edileceği için söz konusu topluluğun içinde bir saldırı veya sömürme gibi hususların oluşamayacağıdır.

Dışa kapalılık ve içe dönüklük asabiyetin dışarıya ve içeriye karşı geliştirdiği savunmasının ta kendisidir, demek yanlış olmayacaktır. Nitekim asabiyet sahibi fertlerin farklı bir grupla bağ kurmasının imkansızlığı onu dışa karşı korurken içeride meydana gelen kazancın da bireysel olmaktan çıkarılıp gruba mal edilmesi söz konusu toplumdaki sömürüyü engelleyen ve böylece toplumu içeriden koruyan bir güçtür, denilebilir. Kısacası asabiyetin olduğu yerde bireysellikten söz etmek mümkün değildir. Asabe sahibi toplumdaki bireyin başına gelen zarar da söz konusu şahsın sahip olduğu kazanç da ait olduğu topluma mal edilmektedir. Duruma ilişkin ufak bir anti-parantez açarak belirtmek gerekir ki asabiyetin getirdiği bir diğer sonuç da bireyselliğin olmayışı iken buna karşılık, hadari toplumlara doğru gidilen toplumsal değişme safhalarında bireyselliğin git gide

belirginlik kazandığı görülecektir. Bahsi geçen husus toplumsal değişimin bir başka boyutu olarak ifade edilebilir.

Asabe sahibi bir toplumda yaşayan herhangi bir fert ele alınacak olursa söz konusu ferdin sahip olduğu benlik açısından bakılarak asabiyetin nasıl bir güç kazandırdığı anlaşılacaktır. Daha açık bir ifadeyle asabe sahibi bir toplumda yaşayan bir fert kendine özgü bir karaktere veya şahsiyete sahiptir, denilebilir. Diğer yandan söz konusu şahsa dışarıdan bakıldığında bulunduğu toplumun rengine boyanmıştır ve ayrı bir şahsiyet olarak görülmemektedir. Yani, dışarıdan bakan bir kimse söz konusu şahsı ait olduğu toplumla bütünleşik halde görür. Öyle ki asabe sahibi toplumlarda şahısların tek başlarına bir ehemmiyetleri yoktur. Sahip oldukları asabenin adıyla anılmaktadırlar. Söz konusu durumun bir getirisi olarak da asabiyet sahibi toplumlarda “...şahsın kimliğini ‘sen kimsin?’ sorusu değil ‘kimin oğlusun?’ veya ‘hangi kabileye mensupsun?’ gibi sorular belirlemektedir.” (Cabiri, 2018: 211). Bu durum fert bazında bakıldığında oldukça önemli bir hususa işaret eder. Nitekim bir bireyin sahip olduğu güç asabesinin gücü nispetindedir. Dışarıdan bakan bir kimse için asabiyet sahibi bir toplumdaki bu beraberlik duygusunun oldukça net bir biçimde göze çarpacağı söylenebilir. Öyle ki “...asabeye dışarıdan baktığımızda, orada tek bir ‘ben’ buluruz, o da asabenin ‘ben’idir. Bu durumda asabeye ait olan ‘ben’, asabedeki her bir ferdin de ‘ben’idir aynı zamanda.” (Cabiri, 2018: 211).

Yukarıdaki ifadelerden hareketle asabiyetin bir toplumda nasıl bir güç kaynağı olduğu hususu da yavaş yavaş netlik kazanmaya başlamıştır. Asabiyete sahip toplumda oluşan bu bağ ne denli kuvvetli ise söz konusu toplumun da o derecede bir güce sahip olduğu anlaşılmaktadır. Özetlemek gerekirse asabiyetin, bedevi toplumdaki düzeni sağlayan ve herhangi bir hususa ilişkin ister grup içinde ister grup dışında meydana gelebilecek bir olumsuzluğa karşı gelişen bir toplumsal güç olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Peki, asabiyetin gücünü oluşturan söz konusu toplumsal bağ nasıl oluşmaktadır? Asabiyet, nasıl bir güç unsuru haline gelmektedir?

Tüm bu soruların cevapları düşünüldüğünde yine İbn Haldun’un hemen her düşüncesinin temelini oluşturan görüşü ile karşılaşıldığı görülür. Şöyle ki asabiyetin kaynağında yatan sebep insanın birbirine ihtiyaç duyma hali,

yardımlaşma olmaksızın kendi kendine yetemeyeceği düşüncesidir. Söz konusu husus insanın tabiatına ilişkin bir durumdur. O halde yardımlaşma hali nasıl ki insanın tabiatı gereği meydana gelen bir durum ise; yardımlaşmanın neticesinde toplumda oluşan asabe duygusu da yine tabii bir haldir, demek yanlış olmayacaktır. Özetle asabiyet, insanın toplumsal hayatında olması zorunlu olan ve tabii bir haldir.

Diğer yandan asabiyyetin dayandığı temel, daha derinden incelendiğinde İbn Haldun'un görüşlerinin zemininde yer alan bir diğer unsur ile karşılaşılır. Söz konusu unsur "maîşet" tir. Nitekim, Cabiri (2017:220), "... asabiyet bağının temelini oluşturan şey müşterek maslahatlardır ve bu maslahatların faal ana unsurunu oluşturan şey de maîşetle ilgili durumlardır" diyerek bahsi geçen hususu oldukça net bir şekilde açıklamaktadır. Daha önce de bahsedildiği gibi en başından beri insanı toplum halinde yaşamaya sevk eden unsur, yaşamsal faaliyetlerin ortaklaşa yapılması halidir. Asabiyet de bedevi toplumlara özgü oluşu ile toplumun meydana geldiği ilk halinde, bedevi toplumda, kendini göstermektedir, denilebilir. Diğer taraftan ortaklaşa iş yapma hususu ise yine söz konusu toplumun maîşet mücadelesi ile ilgilidir. Dolayısıyla asabiyet denildiğinde ilk anda akla geldiği anlamıyla nesebe bağlı bir dayanışmadan bahsetmek eksik bir anlatım olacaktır. Bununla birlikte böylesi bir çıkarım İbn Haldun'un düşüncelerinin anlaşılması adına da yine eksik bir değerlendirme olacaktır. Bu sebeple "...asabiyet dış görünüm itibariyle hakiki veya vehmi bir nesebe dayanmaktayken, derinlikli yapısı itibariyle o, asabe birliği ve bu birliği oluşturan bireylerin dayanışması çerçevesindeki maîşet ve hayatta kalma mücadelesine dayanmaktadır" demek tüm bu anlatılanların anlaşılması adına kapsamlı bir içeriğe sahip özet hükmündedir.

O halde buraya kadar anlatılanların neticesinde asabiyyetin niçin hareket ettirici bir güç olarak tanımlandığı anlaşılmaktadır. Toplumu meydana getiren unsurun da gizli bir kahramanı olan asabiyet, toplum var olduktan sonra da söz konusu topluluğun dağılmamasında ve bir arada kalabilmesinde oldukça önemli bir güç görevi görmektedir, denilebilir. Asabiyyeti, sadece bir güç olarak tanımlamak yetersizdir. Onun hareket ettirici bir güç olduğu da sıkça vurgulandı. Yani, asabiyyetin güçlü bir biçimde bulunduğu bir toplumda sabit kalmaktan bahsetmek mümkün değildir. Söz konusu toplumun asabiyyetin getirdiği güç ile ileriye dönük, gelişmeye meyilli olduğu söylenebilir. İçerisinde barındırdığı asabenin "ben"i ile arkasına güç alır ve esas hedefine doğru hareket eder. Böylece onu toplumu hareket

ettirici bir güç olarak tanımlamak olanaklı hale gelmektedir. Yani, toplumdaki değişimi de tetikleyen bir unsurdur. Peki, asabiyetin esas gayesi nedir? Söz konusu sorunun cevabını gelecek başlıkta incelemek yerinde olacaktır.

### **3.3.2 Asabiyetin Gayesi Olarak Devlet**

Söz konusu soruya cevaben İbn Haldun'un (2017b: 350), "asabiyetin, giderek ulaştığı nihaî gaye mülktür" dediği görülür. Burada bahsi geçen mülk kavramı ile İbn Haldun, devleti ifade etmektedir. Daha önceki bölümlerde asabiyetin toplumsal bir bağ olduğu üzerinde duruldu. Peki, asabiyet toplumsal bir bağ olmaktan çıkarak nasıl oluyor da siyasi bir güç halini alıyor (Cabiri, 2018: 223) ? Söz konusu sorunun cevabına ilişkin değerlendirmeler aşağıda belirtilecektir. Fakat unutulmaması gereken bir nokta vardır ki asabiyetin toplumsal bir bağ olmaktan çıkarak devletleşmeye doğru ilerlemesi toplumsal değişimin ciddi bir başka boyutunu ortaya koymak adına oldukça önemlidir. Bu sebeple ilerleyen kısımlarda hem söz konusu sorunun cevabı net bir şekilde anlaşılacaktır hem de toplumsal değişimin evrelerine yakından bakılarak somut ve soyut anlamda yaşanan değişimlere ışık tutulacaktır.

İbn Haldun insanın iki yönüne dikkati çeker: Bunlardan birincisi çalışmanın başından beri ifade edilen toplumsallaşma yönüdür. Toplum halinde yaşamının insan tabiatında zorunlu bir hal olduğu sıkça vurgulanan bir husustur. Nitekim asabiyet kavramı da bu noktada toplumsal bir bağ olarak karşımıza çıkar. İbn Haldun (2017b: 350): "Yek diğerini himaye etme, müdafaa ve birlikte hak talep etme, asabiyet sayesinde mümkün olur. Müştereken yapılan her çeşit içtimai faaliyet için de durum budur" diyerek söz konusu bahsi net bir biçimde ifade etmektedir.

İkinci olarak ise, insanın saldırmaya meyilli oluşuna dikkat çekilmektedir. Peki, toplumda var olan saldırma güdüsü ilk olarak neyi tehdit eder? Elbette ki öncelikle toplumda bulunanların yaşamını ve daha sonra da onların kazancını tehdit etmektedir, demek mümkündür. Nitekim geçinme ve buna bağlı olarak besin elde etme yaşamsal fonksiyonların sağlanması için ilk sıralarda yer almaktadır. Böylelikle yaşamsal güvenliğin garantiye alınmasının ardından besin ihtiyacı ve buna bağlı olarak da besinin devamlılığının sağlanması adına geçim kazanma yolları önemli bir noktadadır denilebilir. O halde toplumlar dışarıdan gelecek

tehlikelere karşı daha rahat bir yaşam sürmek için bir araya gelerek asabe bağıyla söz konusu rahatlığı sağlayabilmektedirler. Diğer yandan ise asabe bağının bir diğer getirisi olarak elde ettikleri kazançlarını koruyabilmektedirler denilebilir.

Söz konusu halin beraberinde getirdiklerini iyi değerlendirmek ve okumak gerekir. Toplumda var olan asabiyet, içinde bulunduğu toplum odaklı düşünen ve daima ilk olarak kendi topluluğunun çıkarlarını önceleyen bir bağ olarak tanımlanmaktadır. O halde asabe sahibi bir toplum sadece kendisini korumakla kalmayacaktır. Bahsi geçen toplum kendi çıkarları için başka toplumlara saldırma ihtiyacı da duyacaktır. Söz konusu saldırı, topluluğun kendi kazancını genişletmesi maksatlardır. Nitekim İbn Haldun “İmdi bir kimse gözünü kardeşinin malına dikerse, mutlaka eli de ona uzanır” (2017b: 333) diyerek söz konusu halin yine insanın tabiatından geldiğini vurgulamaktadır. Çünkü bedevilerin “...bir araya gelip içtimai bir hayat yaşamaları; gıda, barınak ve elbise gibi ihtiyaçları, maişet ve umranları konusunda da yardımlaşmaları sadece hayatı koruyacak ve yaşamlarına yetecek miktarda idi, daha fazla değildi.” (İbn Haldun, 2017b: 324). Söz konusu sebeple nerede elde edilecek bir kazanç varsa oraya yönelirler ve o kazancı elde etmek için uğraşırlar. Nitekim bedevilik toplumun ilk hali olarak gösterilmektedir ve buna bağlı olarak da elde etmeye çalıştığı ilk şey rızkıdır, demek yanlış olmayacaktır.

Cabiri'nin ifadeleriyle yukarıda bahsi geçenlere şunları eklemek yerinde olacaktır:

“Bedevi, maişetini kazanmak için tüm vaktini harcar, bu sebeple onun kaderi tabiata ve tabiatın insafına bağlıdır. Su ve otlaklar bolladığı zaman zenginleşen bedevi, bunlar azaldığı zaman fakirleşerek ölümle yüz yüze gelir. Bedevi topluluklar, kuraklık, sel, çekirge istilası, salgın hastalık ve benzeri sert tabiat şartlarının baskısı altında yok olma tehdidiyle yüz yüze geldiklerinde, daha iyi şartlarda yaşayan başka bir topluluğun vatanına saldırmakta hiç tereddüt etmezler.” (2018: 218).

Buraya kadar anlatılanların ışığında tekrar geriye dönülecek olursa insanın çift yönlü yapısı gereği hem toplumsal olduğu hem de saldırgan olduğu ifade edildi. Her iki duruma ilişkin değerlendirmeler yapıldı ve her iki durumun da insanın tabiatı gereği var olduğu sonucuna ulaşıldı. Diğer yandan burada özellikle insanın saldırgan yönü üzerinde durmak ve bu durumu farklı bir açıdan değerlendirmek yerinde olacaktır. Daha açık ifade etmek gerekirse insanda bulunan saldırma

güdüsü ve herhangi bir toplum için söz konusu olan saldırıya uğrama durumu neticesinde bir otoriteye-güce sahip olma ihtiyacı doğmaktadır. İbn Haldun'un (2017b: 350) ifadeleriyle söylemek gerekirse: "...ademoğlu, insani tabiatın gereği olarak içtimai hayatta her vakit, insanların yekdiğerine olan tecavüzlerini menedecek bir sultaya (otoriteye) ve hakime muhtaçtır". Yani, bedevi toplumlarda da bir otoriteden bahsedildiği görülmektedir. Diğer yandan burada önemli olan husus en başta da ifade edildiği gibi asabiyet ile gelen bu otorite nasıl oluyor da siyasi bir hal alıyor? Asabiyet, toplumsal bir bağ iken ve sadece bu bağın korunmasına yönelik kendi içinde bir tecrübeye ihtiyaç duyarak otoriteye başvuruyorken asabiyetin gayesinin mülk olması ve ona koşması nasıl açıklanabilir? İbn Haldun, söz konusu hususu şu sözlerle açıklamaktadır :

"Asabiyet sahibi, herhangi bir rütbe ve kademeye ulaşınca, onun üstündekini talep eder. İmdi o, bey (şef) ve rehber olma rütbesine ulaşır ve sonra da tagallüp ve kahr (force) ile hükmetme imkanı bulursa, artık bunu bir daha terk etmez. Çünkü bu, nefis için matlup ve makbul olan bir şeydir. Nefsin, buna tam olarak muktedir olması, metbû olmaya esas teşkil eden asabiyetten başka bir yoldan mümkün olmaz. O halde gördüğün gibi mülki tagallüp asabiyetin gayesidir." (2017b: 350).

Bu noktada toplumsal değişimin zemini oluşmaya başlamaktadır. Nitekim daha önce de ifade edildiği gibi bir yerde hareketin olması değişimin de olmasını gerekli kılmaktadır. Toplumsal olaylardaki değişimler için böylesi bir yaklaşıma yakın giden İbn Haldun'un ortaya koyduğu umran ilmi incelendiğinde de değişimin zemininde burada olduğu gibi belli başlı hareket noktaları olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bedevi toplumları bulundukları konumdan başka bir konuma sevk eden de yine bir hareket noktasıdır. Yani, asabiyetin gayesi olan mülke ulaşma isteği buradaki değişimin hareket noktasını teşkil etmektedir denilebilir.

Diğer taraftan yukarıdaki alıntı incelendiğinde görülecektir ki İbn Haldun bedevi toplumlardaki mülke ulaşma gayesinin de zeminine insan fitratını yerleştirmektedir. Yani, asabiyetin gayesi olan mülke ulaşma kişilerin belirli bir seviyeye ulaştıktan sonra geldikleri noktanın daha ötesine veya ardına ulaşma isteği ile açıklanmıştır. Söz konusu durum da insanın doğasında olan bir karaktere bağlanmaktadır. İnsanın tabiatında olan hep daha öteye ulaşma isteğini gerçekleştirmenin yolu da ancak asabiyettir. Görüldüğü üzere bir iç içe geçmişlik veyahut da döngüden söz etmek mümkündür. İbn Haldun, ortaya koymaya çalıştığı

düşünceleri birbirlerine öyle hassas ve ince iplerle bağlamıştır ki bu iplere yapılacak en ufak bir yanlış darbe veya onları görememe, fark edememe durumunda onun düşüncelerini tam manasıyla anlamak oldukça güç bir hal alacaktır denilebilir.

Daha önceki bölümlerde toplumları bedevi hayattan hadari yaşama sevk eden amiller sıralanırken daha çok insanın temel ihtiyaçlarına odaklanıldı. Yani, insanın hayatta kalabilmesi için zorunlu olan durumlar ve söz konusu durumların tabiatındaki değişimlere bakıldı. Böylece de bahsi geçen değişimlerin toplumsal değişmeye ne tür etkileri olduğu üzerinde duruldu. Diğer yandan, geline nokta artık zaruretten hasıl olan bir durumun ötesine geçerek insanın kendi iradesiyle veya nefsi bir tercihi doğrultusunda mülkü arzulaması sonucu yaşanacak bir toplumsal değişimin izleri üzerinde durulacaktır.

Bedevi toplumları mülke sevk eden hususun insan fitratında olan daha öteye ulaşma arzusu olduğu ve bu arzuyu destekleyen yegane gücün de asabiyet olduğu ifade edildi. Peki, asabiyet sahibi toplumların mülke ulaşmalarını sağlayan unsur sadece kurdukları güçlü toplumsal bağ mıdır? Elbette böyle bir çıkarım eksik olacaktır. Bedevi toplumların ardına aldıkları gücün asabiye olduğunu söyleyip geçmek söz konusu hususun anlaşılması adına yeterli değildir. Bu noktada devletleşmeye doğru giden sürecin daha doğru anlaşılması için asabe sahibi toplumların karakterine ışık tutmak gerekmektedir. Nitekim toplumların karakterinin incelenmeye çalışılması hem halihazırdaki hususun anlaşılması için gereklidir hem de hadari toplumlarla kıyaslanması adına önemlidir. Dolayısıyla buraya kadar geline noktada toplumun davranış boyutları incelendiğinde toplumsal değişme ile birlikte söz konusu davranış ve karakterin nasıl bir değişim geçirdiği de görülecektir.

O halde yukarıda anlatılanların ışığında asabiyete sahip toplumların karakterini okumak elzemdir. Toplumda yaşanan her türlü değişimin neticesinde o toplumda yeni bir karakter meydana gelmektedir. Bu sebeple bedevi toplumların mülke ulaşma gayeleri bir hareketi teşkil etmektedir ve bu gayeyi destekleyen karakter yapıları hem yaşanacak toplumsal değişme açısından hem değişime verecekleri yön açısından önemlidir. O halde geline noktaya kadar anlatılanları bir de bu açıdan ele alalım.

Yaşanılan yer açısından ele alınacak olunursa İbn Haldun'un şu ifadesine kulak vermek gerekir: "Badiyede ikamet etmek, asabiyet sahibi kabilelerden başkası için mümkün olmaz." (2017b: 333). Peki, "badiyede ikamet etmek" neden zordur? Söz konusu hususun nedeni, yine insan tabiatında bulunan ve yukarıda da üzerinde durduğumuz insanın iki yönünden birisi olan saldırma iç güdüsüne bağlanmaktadır. Nitekim badiyede yaşayan bedevi topluluk saldırılara açık bir vaziyette bulunmaktadır. Buradaki yaşam şartlarının zorluğu ancak badiyede doğup büyümüş ve oranın tabiatına alışık kimseler için bir zorluk olmaktan çıkabilir. Nedeni ise İbn Haldun'un daha önce başka hususlar için de dile getirdiği gibi insanın alışkanlıklarının ürünü olması ve zamanla her durum veya koşula uyum sağlayarak ona karşı geliştirdiği yeni davranış kalıplarıdır denilebilir. O halde bedevi toplumların saldırıya açık bir vaziyette yaşam sürmeleri de söz konusu toplumları bu duruma karşı savunma geliştirmeye açık bir karaktere bürümüşür.

Dolayısıyla geçirdikleri tüm safhalar göz önüne alınacak olursa bedevi toplumların temel bir karakteri olarak diğer kabilelere karşı sürekli bir vaziyette ihtiyatlı ve temkinli olduklarını söylemek mümkündür. Nitekim asabenin olduğu bir toplulukta kendisinden olanı koruma ve dışarıdan gelen her türlü duruma karşı tetikte olma hali söz konusudur. O halde iki farklı çıkarım yapmak mümkündür: İlk olarak bedevi toplumların sahip olduğu asabiyet duygusunun bir getirisi olarak söz konusu toplumların karakterinde gelişen dayanışma duygusunun oldukça güçlü bir seviyede olduğundan bahsetmek gerekir. Yani bedevi toplumlardaki birinci karakteristik özellik olarak sıkı bağlar, dayanışma ve yekdiğerine destek olmak gibi durumlardan söz edilebilir. Bahsi geçen durumu içeride bir olmayı ve kendinden olmayan kimseleri ise kötü veya düşman olarak görmeyi de beraberinde getirmektedir. Bu noktada ise ikinci bir karakteristik özellik olarak her an tetikte olmayı ve dışardan gelecek saldırılara hazır bulunuşu söylemek mümkündür. Aksi yönde düşünüldüğünde ise saldırıya meyilli oldukları da ifade edilmiştir.

Yukarıdaki hususlar incelendiğinde bir toplumun hem saldıran bir yapıda hem de saldırılara açık bir konumda olması söz konusu toplumun esas karakterini görmek açısından önemlidir. Nitekim yukarıdaki durumlar düşünüldüğünde bedevi toplumların cesur karakterli olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. İbn Haldun bedevilerin cesur olmalarının nedenini şu sözlerle ifade eder:



“Bedeviler ise toplumdan ayrı kalıp tek başlarına yaşadıkları, arazide vahşi ve yabani bir duruma geldikleri, koruyucudan uzak kaldıkları, surlar ve kapılarla muhafaza edilen yerlerde yaşamayı bir tarafa attıkları için kendilerini müdafaa işi ile bizzat kendileri meşgul olur, bu hususu başkalarına havale etmez, bu konuda kendilerinden başka hiçbir kimseye güvenmezler. Bedeviler devamlı olarak silah taşır, yollarda giderken, tehlike gelmesi muhtemel olan her tarafa dikkatle bakar, oturdukları yerlerde ve bineklerinin semerlerinde uyuklama ve uyuyakalma hali müstesna gece uykusundan bile kendilerini uzak tutarlar. Hışırta ve gürültüler karşısında gayet dikkatli ve ihtiyatlı davranırlar. Kuvvet ve yiğitliklerine dayanarak ve kendilerine güvenerek çöllerde, sahralarda ucu bucağı olmayan ıssız ve kimsesiz arazilerde tek başlarına bulunabilirler. Metanet huyları ve cesaret seciyeleri gelmiştir.” (2017b: 330).

İbn Haldun’un yukarıdaki ifadeleri bedevilerin karakteristik özellikleri hakkında pek çok bilgi vermektedir. Öncelikle, bedevi toplumların yaşam koşulları ve bu koşulların zorluğu nedeniyle cesur olmalarının zorunlu olduğu gösterilmektedir. Bununla birlikte daha önce bedevi toplumlarda asabenin getirisi olarak kişilerin birbirleri için her türlü fedakarlığı yapabildikleri ifade edildi. İbn Haldun ise yukarıda kişilerin güvenlikleri için bir başkasının desteğini beklemeyerek bu işte kendilerini sorumlu tuttuklarını ifade etmektedir. Buradan hareketle bedevi toplumlarda fertlerin birbirleri için tereddütsüz destek sağlayabildiklerini ve fakat kimsenin bir başkasından güvence beklemeyerek her durumda kendi kendilerine yetecek durumda olmayı tercih ettiklerini söylemek mümkündür. Söz konusu hususun getirisi olarak da daima silah taşıdıkları ifade edilmektedir.

Özetle, bedevi toplumları cesur olmaya sevk eden esas durum söz konusu toplumların yaşam şekilleridir, denilebilir. İbn Haldun’un (2017b: 348), “...cesaretin sebebi bedâvet” tir sözünün, bahsi geçen çıkarımı destekler nitelikte olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim tehlikeye açık bir arazide yaşam sürebilmek için cesarete sahip olmak başlıca şarttır denilebilir. Fakat diğer yandan bedevi toplumda devletin olmayışı da cesareti gerekli kılmaktadır. Söz konusu hususun nedeni devlet ile yönetilen toplumların karakterlerinin incelendiği kısımda daha net bir biçimde anlaşılabacaktır. Diğer yandan bu noktada iyice kavranmalıdır ki asabiyet sahibi toplumların başlıca karakteristik özelliği olarak cesaretin önemi açıktır.

Bedevi toplumların cesur olmalarının beraberinde getirdiği bir başka karakter yapısı ise onların hakimiyet kurmaya daha meyilli olduklarıdır. İbn Haldun (2017b: 348), “vahşi kabilelerin, diğerlerinden daha çok tagallübe kadir” olduklarını belirterek söz konusu toplulukların “...diğer milletlerin elinde avucunda olan şeyleri çekip almaya daha çok kadirdirler” diyerek bedevi toplumların bir başka karakter yapısına dikkat çekmektedir. Açıkçası, onların sahip oldukları bu karakterin esas gayeleri olan mülke ulaşma isteklerini de destekler nitelikte olduğu söylenebilir. Bu noktada İbn Haldun’un vurguladığı bir başka husus ise bedevi toplulukların vahşilikleri nispetinde diğer bedevi topluluklara karşı üstünlük kurabilecekleridir. Nitekim İbn Haldun (2017b: 349), iki bedevi topluluk sayı ve güç olarak eşit olsalar içlerinden daha vahşi ve ilkel olan topluluğun galip geleceğini ifade eder.

Hakimiyet kurma hususunda da iki esas olduğu göze çarpmaktadır. İbn Haldun, hakimiyet kurmaya önce kabile bazında bakar ve “...kabilelerin içinde çeşitli aileler ve bir çok asabiyetler varsa, bunlar içinde öbürlerinin tümünden daha kuvvetli olan asabiyetin var olması da zaruridir. En kuvvetli olan asabiyet diğerlerine galip gelir, onları kendine tabi kılar.” (2017b: 350) der. Böylece ortaya çıkan topluluğun tek bir asabe çatısı altında toplanarak daha büyük hale geldiği vurgulanır. Nitekim söz konusu asabelerin ayrı ayrı küçük topluluklar halinde olmaları, onların daha çabuk zarar görmelerine veya dağılmalarına da sebep olacağı açıktır. Bu sebeple en vahşi veya kuvvetli olanın çatısı altında bir bütün oluşturmaları onları daha güçlü yapacaktır denilebilir.

Hakimiyet kurmaya yönelik bir diğer esası ise İbn Haldun şu şekilde açıklar: “Söz konusu en kuvvetli asabiyet (ve aile) için, kendi kabilesi üzerinde tagallüb ve hakimiyet kurma durumu hasıl olunca, tabiatının gereği olarak kendisinden uzak olan diğer asabiyetler üzerinde de hakimiyet kurmak (tagallüb) ister.” (2017b: 350). Buradan hareketle hakimiyet kurma isteği bir topluluğu önce yakın çevresine hakim olmaya sevk eder. Daha sonra ise kendisinden uzaktaki topluluklara doğru ilerler ve bu durum bu şekilde devam eder, denilebilir. Bu süre zarfında ise söz konusu topluluğun gücünün de giderek arttığı söylenmektedir.

Yukarıda ifade edilen alıntıdan hareketle, İbn Haldun’un hakimiyet kurma isteğini yine insan doğasının bir getirisi olarak açıkladığını belirtmek gerekir.

Nitekim onun bu yaklaşımı sürekli olarak karşılaşılan bir durum olması nedeniyle önemlidir, denilebilir. Böylelikle İbn Haldun'un toplumsal hareketleri açıklarken insan doğasına sıkça vurgu yaptığı gibi bir sonuca varmak mümkündür. Söz konusu husus İbn Haldun'un görüşlerinin anlaşılması adına bir ipucu niteliği taşımaktadır. Bu sebeple tekrar belirtmekte fayda olduğu söylenebilir.

Tekrar esas konuya dönülecek olursa yukarıda bahsi geçtiği üzere hakimiyet kurma gücünü elinde bulunduran asabe sahibi bedevi topluluğun en nihayetinde varacağı iki nokta olduğunu belirtmek gerekir. Söz konusu iki noktayı İbn Haldun'un şu sözleriyle ifade etmek mümkündür:

“Böylece devam edip giderken, nihayet ihtiyarlık durumundaki diğer bir hanedanlığın kuvvetine denk bir kuvvete sahip olma durumuna ulaşır. Şayet ihtiyarlık halinde bulunan bir devleti yakalarsa, bu devletin kendini savunacak ve tecavüzlere karşı koyacak asabiyet sahibi taraftarları ve devlet adamları da bulunmazsa, (gelişmekte, ilerlemekte ve gücünü artırmakta olan asabiyet) onu istila eder, hakimiyeti onun elinden çeker ve mülk tamamen ona ait olur. Eğer (gelişmekte olan) asabiyetin kuvveti son haddine erer, fakat bu durum, diğer bir devletin ihtiyarlama haline rastlamazsa, sadece asabiyet sahipleri ile kuvvetini artırma ve üstünlüğünü ortaya koyma ihtiyacı içinde bulunan bir devlete tesadüf ederse, bu devlet o asabiyetin sahiplerini kendi taraftarları arasına düzenli bir şekilde yerleştirir ve onun vasıtasıyla karşılaştığı zorlukların üstesinden gelir, ... (ilerlemekte olan söz konusu) bu asabiyet bu durumda, tam müstakil mülkün altında bir mülke sahiptir. (Devlet içinde, devlet gücüne ulaşamamış bir kuvvettir)” (2017b: 350-351).

O halde hakimiyet kurma gücünü önce yakın çevresine ve daha sonra ise kendinden uzak bölgelere taşımış olan bir bedevi topluluğun bedevi olarak varacağı son safhaya da ulaşmış olduğu söylenebilir. Söz konusu bedevi toplumun bedevi olmaktan çıkabilmesi için yukarıdaki ifadelerde belirtilen birinci durumun yaşanması gerekir. Yani, gücünü artırmış olan bedevi topluluğun ihtiyarlık dönemini yaşayan bir devlete galip gelmesi gerekir. Nitekim bahsi geçen bedevi toplumun galip gelebileceği en üst nokta olarak İbn Haldun, ihtiyarlık dönemindeki devleti işaret etmektedir. Tersten okuma yapıldığında ise bir devletin çöküşünün yaşanacağı ve diğer bir deyişle gelebileceği son safha da ihtiyarlık dönemidir, denilebilir. Buradan hareketle şuanda üzerinde durulan her iki safha (bedevi için tagallüb gücünün son merhalesine ulaştığı safha, hadari için devletin ihtiyarladığı

dönem) oldukça kritik bir evredir. Nitekim söz konusu safhalar bir topluluk için yeni bir dönemi ifade ederken, diğer bir topluluk için bitişin habercisidir.

Diğer taraftan, eğer söz konusu bedevi topluluk henüz ihtiyarlık döneminde olmayan bir devlet ile karşı karşıya gelirse ikinci bir seçenek daha ortaya çıkmaktadır. Bu noktada okumayı tersten yapmak gerekir. Nitekim burada geliştirilen söz konusu hareket, bedevi toplumun yararına olmayıp devletin kendi asabiyetini diri tutması adına fayda sağlamaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi asabiyet bedevi topluma özgüdür ve bu nedenle asabiyetin getirdiği gücü elinde tutmak adına devlet, bedevi toplulukları ihtiyaç duyduğu bölgelere yerleştirmektedir. İbn Haldun yukarıdaki ifadelerinde söz konusu bedevi topluluklar vasıtasıyla devletin sıkıntı yaşadığı bölgelerdeki problemleri bertaraf edebildiğini söylemektedir. Bu durumda bedevi topluluk, kendine özgü yeni bir güç elde edememiş ve fakat halihazırdaki devletin içinde ve bu devletten daha aşağı bir güce sahip olarak devam edebilmektedir, denilebilir. İbn Haldun (2017b: 351), bu durumu anlatırken “Abbasi Devleti içindeki Türkler” örneğini vermiştir. Şimdilik bu bahsi burada bırakmak ve fakat devlet konusunun incelendiği kısımda daha detaylı incelemek yerinde olacaktır.

Gelinen noktaya toplumsal değişimin penceresinden bakıldığında her iki topluluğun rastladığı söz konusu evre toplumsal değişim açısından da oldukça önemlidir. Adeta bir devir teslim yaşanmaktadır, denilebilir. Buradan hareketle İbn Haldun’un değişim anlayışının bir döngü üzerine kurulduğu sonucuna varmak mümkündür. Söz konusu döngünün dairesel olarak yaşandığı söylenebilir. O halde, toplumsal değişimin evrelerinin de bedevi yaşam bazında incelendiğinde artık netlik kazandığı görülmektedir.

En başa dönecek olursa tekrar ifade etmek gerekir ki “mülk, asabiyetin gayesidir”. Asabiyet sahibi bedevi topluluk gayesine ulaşmak için önce yakın çevresini hakimiyeti altına alır. Ardından daha uzak bölgeleri hedef alır. Son olarak ise eğer gelinen noktada şartlar uygunsa asabe sahibi topluluk için iki yol meydana gelmektedir: “...ya tam istiklal veya müzaheret (ve destek verme) yolu ile kabile için mülk hasıl olur.” (İbn Haldun, 2017b: 351). Yani, ya yeni bir devletin temelleri atılır ya da halihazırdaki devletin gücünü artırmaya yönelik bir destek güç meydana gelir denilebilir. Asabiyetin sağlam zeminde ilerlediği ve mülke ulaşma gayesinin

son bulmadığı süreçler neticesinde toplumsal değişimin ileriye dönük ve gelişme gösteren bir yapıda ilerlediği durumlar ile karşılaşılacaktır. Fakat toplumsal değişimin tüm sonuçları ileriye dönük olduğunu söylemek eksik bir anlatım olacaktır.

Peki, asabiyet sahibi bedevi toplumların tümü için istedikleri gayeye ulaşmanın mümkün olduğu söylenebilir mi? Daha doğru bir ifadeyle asabe sahibi toplumları ulaşmak istedikleri gayeden alıkoyacak unsurlar yok mudur? Şayet varsa nedir? Bu soruların cevapları toplumsal değişimin bir başka boyutunu da görünür kılacaktır. Zira toplumsal değişimin her zaman ileriye yönelik ve olumlu bir biçimde gerçekleşmediğini belirtmek gerekir. O halde toplumsal değişmeyi ileriye dönük olmaktan çıkarıp geriye ket vurmasına neden olabilecek amiller nelerdir?

Söz konusu amillerin başında refahın geldiğini İbn Haldun şu sözlerle ifade eder: “Refahın husulü ve kabile mensuplarının nimete dalmaları, asabiyetin mülk haline gelmesine mani olan hususlardandır.” (2017b: 352). Yukarıda asabiyetin güç kazanması neticesinde geçirdiği safhalar incelenmişti. Bu sebeple asabe sahibi toplumları tek yapılı olarak görmek yanlış olacaktır. Bu noktada da İbn Haldun belirli bir güç kazanmış asabiyet sahibi toplumlardan bahsetmektedir. Yani, belirli bir nimete ulaşmış topluluklar ve fakat henüz devletleşemeyip aksine bir başka devletin desteği ile belirli bir refaha ulaşmış toplumlardır. Söz konusu topluluk sahip olduğu refah seviyesine kanaat ederek sahip olduğu zenginliğin içinde yaşamaya başlayınca mülke ulaşma amacı yok olmaya yüz tutacaktır. Böylelikle bedevi karakteri, daha geniş bir ifadeyle asabiyeti de giderek zayıflayacaktır. Bu doğrultuda söz konusu topluluğun yaşayacağı sonu İbn Haldun şu sözlerle ifade eder: “Asabiyet inkıraza uğradı mı, yeni haklar peşinde koşması bir yana, kabile, elde olan müdafaa ve koruma imkanının bile gerisinde kalır, öbür milletlerin yemi olur.” (2017b: 352). O halde asabiyet sahibi toplum mülke ulaşma gayesiyle hareket ederken geldiği noktada sahip olduğu refaha kanaat getirmeye başlarsa bu durum söz konusu toplumun gücünü zayıflatmakta veyahut da sonunu getirmektedir. Böylece toplumsal değişimin bir başka yönü daha görünür kılınmıştır.

Asabiyetin ulaşacağı mülke engel durumlardan bir diğeri ise insan fıtratına gönderme yapılarak açıklanmıştır. Nitekim İbn Haldun, bir topluluğun bir başka topluluğa boyun eğmeye başlaması sonucu asabiyetten bahsedilemeyeceğini

vurgular. Zira “mezellet ve inkıyat asabiyetin sertliğini ve keskinliğini kırar. Zaten kabile mensuplarının içinde bulundukları zillet ve boyun eğme hali, asabiyeti kaybetmiş olmalarının bir delilidir.” (İbn Haldun, 2017b: 352). Söz konusu durumun nedeni ise böylesi toplumların sahip olduğu karşı koyma duygusunu kaybetmeleri ve boyun eğmeye alışmış olmalarıdır. Öyle ki haklarını dahi aramaktan aciz kaldıkları ifade edilmiştir. Söz konusu bahse ilişkin verilen örneğe bakıldığında İbn Haldun’un anlatmak istediği husus daha anlaşılır hale gelecektir:

“İsrailoğullarını bu bakımdan tetkik ediniz. Musa (a.s.) onları Şam’ın mülküne, Suriye topraklarında hakimiyet kurmaya davet ettiği, buranın mülkünü Allah’ın onlar için takdir ettiğini kendilerine haber verdiği zaman, bu konuda acz göstermişler ve ... ‘Rabbinle beraber git ve onlarla savaşın’ (Maide, 5/24) dediler.” (İbn Haldun, 2017b: 353).

Yani, asabiyetini yitirmiş bir topluluk için himaye etmekten, hak aramaktan bahsedilemeyeceği açık bir biçimde gösterilmektedir. Söz konusu hususun altında yatan başlıca sebep ise yine insanın doğasında bulunan herhangi bir duruma alışma hali olarak göze çarpmaktadır. Kendisini savunamayan, himaye edemeyen, hakkını arayamayan ve de taarruzda bulunamayan bir topluluk için mülkten bahsetmek de mümkün olamayacaktır. Böylesi bir topluluk mülke ulaşma gayesinden uzaklaşmış olup sömürülmeye açık bir konuma gelmiştir, demek yerinde olacaktır. O halde boyun eğmeyi ünsiyet haline getirmiş toplumların mülke ulaşamayacakları ve toplumsal değişimin yönü itibarıyla farklılaşacaklarını ifade etmek mümkündür. Yine söz konusu toplumların vahşi ve yabani olma özelliklerini kaybettikleri söylenebilir. Daha önce de ifade edildiği gibi asabiyet sahibi bir toplumun daha vahşi olması, söz konusu toplumların herhangi bir toprak parçasını benimsememelerine ve sürekli olarak sınırlarının ötesine giderek başka yerlerde hakimiyet kurmalarına sebebiyet vermektedir. Bu durum asabiyetini kaybetmemiş bir toplum için mülke ulaşmanın kapısını aralarken, vahşi özelliklerini, yani saldırma ve hakimiyet kurma gibi hasletlerini kaybetmiş toplumlar için ne eski karakterini koruyabilmiş ne de mülke ulaşıp yeni ve güçlü bir karakter edinmiş bir toplum olmanın kapasitesini aralayabilmektedir. Toplumsal değişimin safhaları en ilkel kabilelerden başlayarak en ileri toplumlara kadar uzandığı için iki uç noktanın dışında arada başkaca toplumların da varlığından söz edilebileceği açıktır. Temel fark ise bazı toplumların bahsi geçen safhaları sonuna kadar yaşayamadıklarıdır.

Arada bir yerde kalarak kendilerinden önceki veya sonraki safhalarda bulunan toplumların etkilerine açık hale geldikleri söylenebilir.

Mülke giden toplumları bu yönde olmaktan alıkoyan amillerin her ikisi de incelendiğinde esas sebebin ve kilit noktanın asabiyetten uzaklaşmak olduğu göze çarpmaktadır. O halde asabiyetin varlığı veya yokluğu ile toplumsal değişimin yönünde değişimler yaşandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Aynı husus mülke ulaşmış toplumlarda da tekrar üzerinde durulacak bir konudur. Diğer yandan bu durum bedevi toplumların belirli bir safhaya geldikten sonra hadariliğe ulaşmadan geçiş safhasında kalmalarına ilişkindir denilebilir. Yani, kimi zaman kanaat getirerek kimi zaman da boyun eğmeyi ünsiyet haline getirmiş ve böylece de mülke ulaşamamış toplumların, toplumsal değişimin yaşanacağı süreçler bakımından ara bir noktada kaldıkları söylenebilir. Böylesi bir durum neticesinde ise söz konusu toplum için geriye dönüp eski halini almaktan veyahut da ilerlemekten bahsetmek mümkün değildir. Nitekim toplum tiplerinin incelendiği bölümde de bahsedildiği üzere söz konusu toplumlar hem bedeviler tarafından saldırıya açık hale gelmektedirler hem de hadari toplumlar tarafından sömürülmeye müsait olmaktadır denilebilir.

Mülke gidilen yolda bir toplumun ilerleyemeyip arada bir toplum olarak mı kalacağı yoksa devletleşip kendini daha ileriye mi taşıyacağı hususunu bir de ahlaki boyutta ele alan İbn Haldun, “İyi hasletlerde yarışmak, mülkün alametlerindendir. Bunun tersi ise “mülkü elden çıkarmanın emarelerindendir” diyerek geniş bir yelpaze çizmektedir. Nitekim çizdiği perspektif sadece mülke ulaşmayı hedefleyen toplumları değil, devletleşmiş toplumları da kapsamakta ve söz konusu toplumlara ilişkin bir uyarı niteliği taşımaktadır. Peki, herhangi bir devletin yok olmasına neden olabilecek kadar önemli olan “iyi hasletlerde yarışmak” niçin ve nasıl bu kadar önemli olmaktadır? Yine insan doğasına özgü bir açıklamayla söz konusu hususun ehemmiyeti şu şekilde ifade edilmektedir:

“... insan, mantıki düşünme gücü ve esas fitratı itibariyle, şer nevinden olan (huy ve) hasletlerden çok hayır türü niteliklere yakındır. Zira şer (ve kötü duygular) ona sadece kendisinde mevcut olan hayvani kuvvetler cihetinden gelmiştir, insan olması itibariyle hayra ve hayır nevinden olan hasletlere daha yakındır. Sırf insan olması bakımından, mülk ve siyaset kendisinde mevcut olmuştur. Zira mülk ve siyaset, hayvanlara değil, insanlara hastır. O halde mülk ve siyasete münasip düşen ondaki

hayır hasletleridir. Çünkü hayır siyasete (ve devletin umumi politikasına) uygundur.” (İbn Haldun, 2017b: 355).

Burada altı çizilmesi gereken bir başka husus vardır ki o da bir toplumdaki hayra yakın olma hasletinin asabiyet ile birlikte bulunmasının gerekliliğidir. Yani, tek başına iyi hasletlere sahip olmak mülke ulaşmak için yeterli değildir. İbn Haldun, asabiyet olmadan hayra yakın durmanın mülk için yeterli olmadığını belirterek asabiye verdiği önemi bir kez daha göstermiştir. Diğer taraftan toplumlarda bulunan iyi ve güzel olana yakın olma haline de azımsanmayacak ölçüde değer verdiği söylenmelidir. İnsan doğasından gelen hayra yakın olma hali bozulduğunda insanın insan olma vasfı da yok olacaktır. Böylece insana özgü olan mülk edinme ve hakimiyet kurma hasletleri de yok olmaya mahkum olacaktır. Zira doğası bozulan hemen her varlık veya eşyanın nasıl ki işlevini kaybettiği açık bir gerçeklik ise insan da fitratına ters düşen her türlü hareketinin neticesinde sahip olabileceği diğer hasletlerden uzaklaşmaya başlayacaktır, denilebilir. Tüm bunlara ek olarak iyi ve güzel olana yakın olmanın gerekliliği toplumsal değişimin her safhası için önemli görülmüştür. Sadece saldırma ve başkasında olanı ele geçirme dürtüsüyle mülke ulaşmaya çalışan toplumlar da vardır. Fakat İbn Haldun, iyiliği ve hayrı gözetmeden edinilen mülkün de ancak baskı ve zulüm ile ayakta kalabileceğini veyahut da kısa sürede yok olacağına işaret eder. Zira İbn Haldun, devletleşen toplumlar için dahi hayra yakın olmamanın sahip olunan mülkün elden gitmesi için bir tehdit olduğunu vurgulayacaktır.

Buraya kadar anlatılanları kısaca özetlemek gerekirse, asabiyetin devam etmesi halinde mülke ulaşmanın mümkün olduğunu ifade etmek gerekir. Peki, bir toplumun asabiyetini koruyarak ilerlemesi ve en nihayetinde mülke ulaşması ile toplumsal değişim düzleminde neler yaşanacak ve ortaya çıkacak yeni karakter nasıl olacak? İşte, İbn Haldun için tüm bu anlatıların varmak istediği esas gaye olan “devlet” ve ona ilişkin hususlar bir sonraki kısımda incelenecektir.

### **3.3.3 Asabiyet Döngüsü Olarak Devlet**

Buraya kadar geline nokta asabiyetin hareket kaynağı olan mülke ve devlete ulaşma gayesi üzerinde duruldu. Ayrıca bu süreçte toplumların nasıl bir değişim ve dönüşüm geçirdiği hususu dikkate alınarak ilerlendi. Asabiyet bağının bozulmaya uğramadan veya gücünü kaybetmeden ilerlemesi neticesinde ise mülke ulaşacağı ifade edildi. Geline nokta öncelikle üzerinde durulması gereken ve



ayırđına varılması gereken bir husus olduğunu belirtmek gerekir. Şöyle ki asabiyetin başlıca gayesi olan mülke ulaşma isteği kimi zaman “mülk” kimi zaman ise “devlet” kavramlarıyla ifade edilse de bu iki kavramın tam olarak aynı anlama gelmediğini belirtmek yanlış olmayacaktır. Esasında, İbn Haldun da eserinde pek çok yerde bu iki kavramı birlikte kullanmıştır, denilebilir. Diğer yandan bu hususa ilişkin farklı görüşler olmasının yanı sıra söz konusu çalışmada bahsi geçen iki kavramın ayırđına ilişkin bir tanımlamaya gidilmenin daha doğru olacağı kanaatine varılmıştır.

En basit şekliyle tanımlamak gerekirse mülk kavramı otoritenin, hakimiyetin veya iktidarın tek bir şahısta toplandığı yönetim şeklini ifade etmektedir; devlet ise “belli bir hükümdar sülalesinin hakimiyet müddetini, yani yönetimin tek bir asabiyetin fertleri arasında nesilden nesle geçtiği hakimiyet dönemini” ifade etmektedir (Cabiri, 2018: 244-245). Anlaşıldığı üzere mülk ile devlet kavramlarını birbirinden ayıran başlıca fark birincisinin şahsi ikincisinin ise asabi kaynaklı oluşudur. Bu noktada çalışma açısından daha fazla öneme sahip olan devlet kavramı üzerinde durulacaktır. Zira belirli bir şahsa ait olan hakimiyet toplumsal değişmenin incelendiği söz konusu çalışma açısından noksan bir yaklaşıma olacaktır. Diğer taraftan asabiyet döngüsüne bağlı olarak devletin incelenmesi ise daha geniş kapsamlı değişimleri görmek adına önemli olacaktır. Nitekim çalışmanın muhtevası incelendiğinde görülecektir ki devlet ve asabiyet kavramları birlikte ve birbirleriyle ilişkili olarak kullanılmıştır. Diğer taraftan mülk ve devlet kavramları *Mukaddime*’de çoğu yerde birlikte kullanılmaktadır. Burada söz konusu kavramların tanımlanmasının nedeni konuya ilişkin çeşitli görüşlerin olması sebebiyle okuyucuya bilinç kazandırmak amaçlıdır denilebilir.

Devlet başlığı altında toplumsal döngünün inceleneceği bu kısım, çalışmanın muhtevası açısından oldukça önemlidir. Zira önceki bölümlerle de ifade edildiği gibi İbn Haldun’un görüşleri dikkatle incelendiğinde merkezde devlet kavramının olduğu görülmektedir. Uzun uzadıya ifade edilen kavramların kimi zaman bariz bir biçimde kimi zaman da üstü örtük bir halde devlet kavramı ile bağlantılı oldukları göze çarpmaktadır.

Bir toplumun hangi aşamalardan geçerek devletleştiiğini ve devlet kurulduktan sonra da hangi safhalardan geçerek yok olmaya yüz tuttuğunu gösteren

İbn Haldun, kendi döneminin veya kendinden öncekilerin devlet ve siyasete ilişkin görüşlerinden farklı olarak belirli kanunlar ortaya koymuştur. Tabiatı her şeyin bir oluş sırası olduğu gibi İbn Haldun’a göre devletin de geçeceği aşamaların belirli oluş sırası mevcuttur. Bununla birlikte tüm bu aşamalar aslında asabiyetin geçirdiği değişimler neticesinde oluşmaktadır. Söz konusu hususu ilerleyen kısımlarda daha net bir biçimde anlamak mümkün olacaktır. Şimdi devletin kurulmasından itibaren İbn Haldun’un ifadeleriyle geçirdiği “tavırlar” üzerinde durmak yerinde olacaktır.

Devletin geçirdiği tavırları tek bir çatı altında incelemek yeterli olmayacaktır. Zira İbn Haldun, devletin geçirdiği aşamaları diğer bir ifadeyle değişimleri birden fazla boyutta ele almıştır. Bunları eserinde belirli bir sırayla ortaya koymamış olsa da devlet için farklı yerlerde farklı evrelerden bahsettiği söylenebilir. Bununla birlikte devletin toplumsal değişmeye kattığı boyutu daha iyi görebilmek adına İbn Haldun’un ortaya koyduğu çoklu yaklaşımı incelemek faydalı olacaktır. Buradan hareketle öncelikle devletin beraberinde getirdiği mülk neticesinde yaşanacak olan tavırlar üzerinde durulacaktır.

İbn Haldun, devletin tavırlarındaki değişimle birlikte halkın huy ve karakterinde de değişimler yaşanacağını belirtir (2017b: 399). Burada bahsi geçen huy ve karakterdeki değişim özünde bedevilikteki mizacın değişime uğraması ve hadari karakterinin şekillenmeye başlamasına yöneliktir. Yukarıda da ifade edildiği üzere devletin önce sahip olduğu mülk neticesinde yaşadığı değişim gösterilecektir ve fakat devletin geçireceği hal ve tavırların halkı da kapsadığı unutulmamalıdır. Diğer yandan halk nezdinde yaşanacak değişimleri incelemenden önce devlet ekseninde neler olduğunu iyice kavramakta fayda vardır. Bu sebeple İbn Haldun’un yönetimdekiler için devletin geçireceği beş tavidan bahsettiğini söylemek mümkündür. Söz konusu beş tavır aşağıdaki gibi incelenebilir:

“Birinci tavır: Zafer, galibiyet ve istila dönemi: Zafere ulaşma, müdafaa vaziyetinde olana galip gelme, mülkü istila etme ve onu kendinden evvelki devletin elinden çekip alma tavidir. Bu tavırda; mecd ve şan kazanma, vergi toplamak, memleketini savunmak ... konusunda ... halkına örnektir. Onlar olmadan, tek başına bir şey yapmaz. Zira galebenin ve zaferin husulüne esas teşkil eden asabiyetin gereği budur ve asabiyet henüz hali üzere bulunmaya devam etmektedir.” (İbn Haldun, 2017b: 399-400).

Birinci tavırda henüz bedeviliğin getirdiği mizacın etkisinden çıkmamış bir devlet yapısı olduğu göze çarpmaktadır. Esasında söz konusu durum oldukça tabiidir. Nitekim hiçbir değişimin birden bire olmasından bahsedilemez. Burada bedevilik karakterinin henüz devam ettiğini gösteren yegane durum ise asabiyetin varlığıdır. Tek bir yöneticiden bahsedilemediği görülmektedir. Bu sebeple bedevilikte olduğu gibi tek tek şahısların değil toplumun oluşturduğu tek bir “ben”in varlığı söz konusudur. Dolayısıyla birinci tavır, yeni olana bir adım atıldığı ve eskinin karakterinin de henüz kaybedilmediği bir dönemi kapsamaktadır, denilebilir.

“İkinci tavır: İstibdat ve infırat dönemi: Devlet sahibinin, kavmini bir tarafa bırakarak idareyi ele aldığı ve onlarsız mülkte infırat ettiği, onların yönetime ortak olma ve katılma girişimlerini dizginlediği tavidir. Bu tavırda devletin başındaki şahıs, kendine taraftar olan adamlar toplamaya, azatlılar ve devşirmeler edinmeye ve bunları artırmaya önem verir. Kendi sehiminin misline sahip oldukları için mülk hususunda zararlı olan ve kendisiyle aynı nesebi paylaşan aşiretinin ve asabiyet mensuplarının burunlarını sürttürmek için böyle hareket eder. .... Böylece hükümdarlığın kendi nisabında karar kılmasını, tesis ettiği mecde ve şana, hanesi ve ailesi mensuplarının tek başına sahip olmalarını temin eder.” (İbn Haldun, 2017b: 400).

Bir önceki tavırda asabiyetin varlığı ne derece önemli ise söz konusu ikinci tavırda da asabiyetten söz edilemeyeceği durumu o denli önem arz etmektedir. Birinci tavır bir geçiş aşaması olduğu için orada birlikte hareket etmenin güveni söz konusu iken ikinci tavra gelindiğinde belirli bir güç kazanan hükümdarın tek başına yönetimi ele aldığı dönem başlamaktadır. Zira yeni olanın getireceği güvensizlik süreci birinci tavırda asabiyet bağı ile aşılmıştır. Gelineen noktada ise hükümdarın kendi gücünü ortaya koyma zamanı gelmiştir. Bunun başlıca nedeni ise yönetimde ikiliğin veya çoklu görüşlerin ortadan kaldırılmasının gerekliliğidir. Zira bu devlet için tabii bir davranıştır denilebilir.

Bir diğer önemli nokta ise ortaya yeni bir “düşman” kavramının çıkmasıdır. Nitekim devlet ilk önceleri yabancı bir düşman ile karşı karşıya iken ve kendi asabesinin desteğiyle mücadele ediyorken şimdi asabesine karşı düşmanymışçasına mücadele vermektedir. Açıkçası bu durum devletin ileride yaşayabileceği sorunlar düşünüldüğünde oldukça tabii bir önlem olarak görülebilir.

Zira devletin mülk kazanma açısından geçirdiği tavırların incelendiği düşünülecek olursa mülk edinme çabasının son bulmadığına dikkat çekmek yerinde olacaktır. Nitekim devlet yeni fetihler yapacağı zaman arkasında yönetime göz dikebilecek bir başka söz sahibi güç bırakmak istemeyecektir. Böylesi bir durumda biri kendi asabesinden diğeri ise yabancı olan iki düşman arasında kalacağı açıktır. Bunun neticesinde ise ilerlemekten bahsedilemeyeceği bilinen bir gerçekliktir. Zira yeni bir baş demek, bölünmek ve var olan gücün paylaşılarak azalması demektir.

Peki, tüm bunlar halkın karakterinde ne gibi bir değişimin başlangıcı olacaktır? Birinci tavırda, halkın da yönetimde söz sahibi olabildiği bir yapı söz konusu iken ikinci tavırda, yöneticinin baskın olduğu bir devlet yapısı vardır. Bu yapı, yönetimde olanların karakterine bağlı olarak kimi zaman baskıcı kimi zaman ise adil olabilmektedir. Diğer yandan toplumsal manada iç içe geçmiş ve tek bir vücut olan bağların da bu aşamada kopmaya başladığı ve asabe duygusunun kapsayıcılığının azaldığı söylenebilir. Daha basit bir ifadeyle hadari toplumun temel karakterinden biri olan ferdi yaşamın ilk nüvesi bu tavırda ortaya çıkmaktadır, denilebilir.

Sonuç olarak ikinci tavır da, devletin ilerlemek ve yeni zaferler kazanmak adına arkasında emin olabileceği bir topluluk bırakmak adına tek başına güç kazandığı bir süreci tanımlamaktadır.

“Üçüncü tavır: Dinlenme ve rahatlık tavrıdır. Zira artık insan tabiatının meyletmekte olduğu servete, eserlerin ebedileştirilmesine ve yaygın bir şöhrete kavuşmak gibi mülkün semerelerinden olan hususlar elde edilmiştir. Bu yüzden devletin sahibi bütün gücünü vergi toplamaya, servet edinmeye, ...biriktirilen servetle de ulu binalar, muazzam sanat eserleri, geniş şehirler, yüksek heykeller inşa etmeye sarf eder. ...Bu tavır, devlet sahiplerindeki istibdat (otokrasi, infirat ve istiklal) tavırlarının sonudur. Çünkü onlar bu tavırların tümünde reyleri itibariyle müstakildirler, tek başlarına karar verirler, izzet ve iktidarlarını tesis eder, kendilerinden sonra gelenlere yol gösterir (ve takip etmeleri gereken usulü izah eder)ler.” (İbn Haldun, 2017b: 400-401) .

Bundan önceki iki tavır incelendiğinde devletin kurulabilmesi için önemli olan iki ana unsurun asabiyet ve mülk olduğu gözlemlendi. Asabiyet ve beraberinde gelen galebe çalma neticesinde mülk meydana gelmiş mülkün neticesinde ise devlet ihtişamlı bir hale bürünmüştür. Böylece bedeviliğin yapısı bozulmaya başlamıştır.

Söz konusu hususu biraz genişletmek gerekirse önceki bölümlerde bedevi yaşamın sert bir yapıda olduğunu tekrar etmek gerekir. Gelineen noktada ise bedeviliğin yapısındaki bozulma tam da bu hususta gerçekleşmektedir. Mülke ulaşmış ve ihtişam kazanmış bir devlet için ve söz konusu devletin eskiye nazaran zenginleşmiş toplumu için sert bir yapıdan bahsetmek artık mümkün olmayacaktır. Zira bedevi yaşamın sert koşulları artık söz konusu değildir. Neticede bahsi geçen toplum hadarileşmeye başlamış ve hadari yaşamın getirisi olarak da konfora ulaşmıştır. Hadari yaşamın yapısında ise bedevilikteki gibi sertlik değil incelik ve zarafet hakimdir.

Üçüncü tavırda dikkat çekilmesi gereken birinci nokta "... insan tabiatının meyletmekte olduğu servete, eserlerin ebedileştirilmesine ve yaygın bir şöhrete kavuşmak gibi mülkün semerelerinden olan hususlar elde edilmiştir" kısmı olacaktır. Söz konusu ifadeden çıkarılması gereken ilk sonuç insanın mülke, servete ve şöhrete ulaşma arzusunun tabiatı gereği oluşudur. Bir diğer husus ise mülkün semerelerinin tamamen elde edilmiş olmasına ilişkindir. Böylece devlet yeni bir mülk edinme yani galebe çalma devrini yavaş yavaş sonlandırmaya ve bulunduğu coğrafyada kendi gücünü kanıtlayabileceği, ihtişamını sergileyebileceği eserler ortaya koymaya başlamaktadır. Söz konusu davranış devlet için bir yandan ihtişamını ortaya koyma bir yandan da gücünü ispatlama çabasıdır, denilebilir.

Diğer yandan devletin sahip olduğu zenginliğin barındırdığı her gruba sirayet edeceği belirtilmektedir. Nitekim İbn Haldun, bu aşamada devletin etrafında olanlara cömert davrandığını ifade eder ve özellikle askerin zenginliğinin önem arz ettiğini belirterek şunları söyler: "Mülk sahibi, bu nitelikteki bir ordu ile sulh halinde bulunduğu devletlere karşı iftihar eder, savaş halinde bulunduğu devletleri ise tehdit eder." (2017b: 400). Burada artık asabe duygusu güçlü ve bedeviliğin sertliğini barındıran bir asker veyahut ordu değil; zenginliği ve ihtişamı ile korku salan bir ordu göze çarpmaktadır. İşte bu noktada değişimin nasıl da birdenbire olmadığı bir kez daha anlaşılmaktadır. Nitekim hala korku salan bir ordu söz konusu olmakla birlikte söz konusu korku artık savaş meydanında olmaktan çıkarak devletin coğrafi sınırları içerisine çekilmeye başlamıştır. Daha öz bir ifade ile devlet için tahakküm devri son bulmaya başlamış savunma devrinin zemini oluşmaya başlamıştır, denilebilir. İhtişamı korku salan bir ordu geçmişteki zaferleri ile birlikte

düşünüldüğünde devletin dostu olana iftihar olacak düşmanına ise tehdit görünecektir.

Kısaca ifade etmek gerekirse devletin hem coğrafi anlamda hem de teşkilat anlamında belirli bir düzene kavuştuğu ve belirli bir zemine oturduğu söylenebilir. Yani hem yapısal anlamda hem de karakter anlamında bir oturmuşluk söz konusudur ve bu husus üçüncü tavrın özeti mahiyetindedir denilebilir.

“Dördüncü tavrı: Kanaat ve barış safhasıdır. Bu tavırda bulunan devlet sahibi, öncekilerin (ve atalarının) tesis ettiği şeye kanaat eder, akranı ve emsali olan hükümdarlarla sulh içinde yaşar. Bu yolda, kendinden önce gelmiş ve geçmiş olan seleflerini taklit ederek adım adım onları takip eder, iktidardaki usullerin en güzeli ile onların yoluna tâbi olur. Onları taklit etme, töreyi takip etme esasının dışına çıkmanın hükümdarlıklarını fesada uğratacağı, mecdi ve şanı tesis etmiş olan o zevatın bu hususta daha basiretli oldukları görüşünü taşır.” (İbn Haldun, 2017b: 401).

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere dördüncü tavırda herhangi bir yenilikten veya hareketten bahsetmek mümkün değildir. Devlet bu safhada durağan bir yapıya bürünmüştür. Var olanın kabul edildiği ve üzerine herhangi bir ekleme yapmanın gerek görülmediği bir dönemi ifade etmektedir. Zira gelinen noktada zaten her şey olması gereken kıvama ulaşmış ve kadim bir gelenek meydana gelmiştir. Dolayısıyla bu safhada geçmişten gelen adetlerin, geleneğin sürdürüldüğü ve kendinden öncekilerin örnek alındığı söylenebilir. Coşkun bir suyun uygun bir yatak bulduğunda durulup sakinleşmesi gibi devlet de üçüncü tavırda yerleşeceği zemine kavuşmuş ve dördüncü safhada artık iyice durulmuştur.

“Beşinci tavrı: Bu tavrı israf, har vurup harman savurma safhasıdır. Bu tavırda devlet sahibi hükümdar, zevkleri ve nazları yolunda eşdost, meclisinde bulunan, sohbetine katılan, düşük karakterli arkadaşlar ve çevresinde toplanan dalkavuklar için, evvelkilerin topladıkları serveti telef eder. Büyük ve önemli işlerin başına bunları getirir. Halbuki bunlar bu nevi işleri müstakillen yürütemezler, üzerine aldıkları hususlarda neyi yapmaları ve neyi yapmamaları gerektiğini bilmezler. Hükümdar, kavminden olan önemli taraftarlarının, büyük yardımcılarının ve baba dostlarının gönüllerini kırar, onları kendine kin besleyen ve yardıma muhtaç olduğu zaman desteklerini çeken bir hale getirir. Dost ve taraftarlarının bozulmalarına sebep olur. Askerler için ayrılan paraları kendi şehveti ve arzuları

uğrunda harcayarak zayeder, bizzat gidip ordu mensupları ile temas etmekten, ihtiyaç ve dertlerini tespit etmekten uzak kalır. Böylece selefinin tesis ettiğini tahrip ve inşa ettiklerini yıkmış olur. Bu tavırda devlette ihtiyarlık tabiatı hasıl olur. Kolay kolay kurtulamayacağı ve çökene kadar şifa bulamayacağı müzmin bir hastalık devleti kaplar.” (İbn Haldun, 2017b: 401).

Beşinci tavrı, bozulmanın tüm çıplaklığıyla görüldüğü ve yaşandığı safha olarak karşımıza çıkmaktadır. Nasıl ki devlet bir anda kurulmamış ve bir anda gelişmemiş ise devletin zayıflaması ve ihtiyarlaması da bir anda meydana gelmemiştir. Beşinci safhanın işaretleri dördüncü tavrıda ortaya çıkmaya başlamıştır. Dördüncü tavrıda bahsi geçen kendinden öncekileri “taklit etme” ve durağanlık durumu bir sonraki tavrıda kendinden öncekilerin bıraktığına değer vermeme ve hazırda olanı tüketmeye sevk etmiştir, denilebilir. Rahatlığın, lüks ve konforun bir anda kazanılmadığı ve alışkanlık halini almadığı açıktır. Fakat beşinci tavrın nesli sadece konfora ve lükse şahit olmuştur. Sahip olunanların evvelini bilmemektedirler. Ya da gelinen aşamaya kadar yaşananlara ve verilen mücadeleye şahit olmamışlardır. Dolayısıyla söz konusu konforun içine doğmuş ve ona alışmış bir neslin o konfordan kopması ve tüketimi azaltması da mümkün değildir. Nitekim bu durum söz konusu neslin normalidir.

Devletin aşamalarını incelerken verilen mücadeleye ve geçilen safhalara şahit olan okuyucu dahi beşinci tavrıda meydana gelen bozulamaya hayretle bakabilir. Fakat tabi olan budur, demek abartı olmayacaktır. Nitekim beşinci tavrın nesli gelinen aşamaya kadar yaşananlara şahit olmamıştır. Bu sebeple verdiği kıymet de şahitliği derecesinde olmaktadır. Yani atalarından kalanlar üzerinde bir emeği veya atalarının yaşadıklarına dair bir şahitliği olmadığı için sahip olduklarına verdiği değer de az olacaktır.

Yukarıda İbn Haldun’un sözlerinde de bahsettiği üzere beşinci tavrıda devletin hükümdarı hem sahip olduğu mülke hem de etrafındaki dostlarına karşı umursamaz bir tavrı sergileyecektir. Değer verilmeyen herhangi bir şeye karşı insanın tavrı ne ise söz konusu safhada devletin tavrı da o olacaktır. Bir şey kıymeti nispetinde korunup gözetilir. Bu sebeptendir ki beşinci tavrıda da kıymetten uzaklaşıldığı için devleti koruyup gözetecek esas kimselerden de uzaklaşmıştır. Söz konusu safhada devletin hükümdarı yöneticilik vasfının gerekliliğinden de uzaklaşmış ve atalarının sadece maddi mirasına odaklanmıştır. Manevi mirastan

uzaklaşmış olması hükümdarın, yönetim konusunda atalarının bıraktığı öğretiyi uymamasına neden olmaktadır. Bunun neticesinde ise hükümdarın etrafında devletin yararına değil de şahsi menfaatlerine göre hareket eden kişiler topluluğu oluşmuştur. Atalarının bıraktığı manevi mirastan uzaklaşan hükümdar ise etrafındaki kimselerin esas gayelerine değil şahsına yapılan övgüye göre hareket edecektir, denilebilir.

Dördüncü tavırda devlet ilerlemediği gibi herhangi bir gerileme de söz konusu değildi. Yani durağan bir yapıdaydı. Diğer taraftan beşinci safhada var olanı korumanın da ötesinde kaybetme dönemi başlamıştır. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi bu tavırda hükümdar sahip olduğu maddi ve manevi mirası tahrip etmiş ve sadece kendi şahsına odaklanmıştır. Söz konusu durumun neticesinde ise devletin gidişatı geriye dönük olup “ihtiyarlık” evresi başlamıştır. İbn Haldun, bu aşamadaki bir devletin tekrar ayağa kalkmasının çok mümkün olmadığını ifade ederek yaşanan durumu “hastalık” olarak nitelendirir.

Buraya kadar anlatılanların ışığında devlet, mülk esaslı incelendiğinde beş tavırda meydana gelir, gelişir ve son bulur denilebilir. Mülkün meydana gelmesi asabiyet olmadan mümkün olmadığı gibi mülke ulaştıktan sonra da asabiyetin yok olmaya başladığı ve nihayetinde ise tamamen kaybolduğu açıktır. Her bir evre bir öncekinden farklı ve bir sonrakine hazırlık veya geçiş aşaması niteliğindedir. Dolayısıyla asabiyet birdenbire yok olmamıştır. Devlet de birdenbire gelişmemiş veya bozulmamıştır.

Hedef tahtasına yakın olmak gibi birinci tavırda devlet hedefine o derece yakındır ve hedef oldukça görünürdür. Ve fakat hedef tahtasından gitgide uzaklaşmış, etrafında dönerek daha geniş bir çember çizilmiştir. Hedefin görüldüğü ve fakat ona en uzak noktaya ulaşıldığında ise var olanın üzerinde sabit kalınmıştır. Fakat zamanla çemberin ortasındaki hedef tahtası silinmiş, yok olmuştur. Sadece sahip olunanlar ve sahip olanlar kalmıştır. Böylece elde kalanlarla iktifa edilen döneme girilmiştir. Hedef kaybolduğunda mana da kaybolmuştur. Böylece sahip olunan maddi ve manevi mülk değersizleşmiştir. İşte söz konusu hedef tahtası gibi mülkün gayesi de yok olunca devlet yok olmaya başlamaktadır.

Burada bahsi geçen gaye iki şekilde incelenebilir: Birincisi, dini temele dayalı bir gayedir. İkincisi ise asabiyetin ve bedeviliğin beraberinde getirdiği



karakter özellikleridir. Nitekim İbn Haldun, bu iki gayeyi belirli yerlerde tekrar etmektedir. Dolayısıyla mülk temelinde devletin oluşumundan yok oluşuna kadarki tüm evreleri bu şekilde özetlemek mümkündür.

Buraya kadar devletin oluşumu ve diğer süreçler, onun sahip olduğu mülk üzerinden değerlendirildi. Diğer yandan devleti sadece bu eksenle değerlendirmek eksik bir yaklaşım olacaktır. Nitekim İbn Haldun, *Mukaddime*'sinde hemen hiçbir konuda tek yönlü bir bakış açısı sunmamıştır. Söz konusu husus daha önce de gözlemlenmişti. Buradan hareketle devlet bahsini bir de şahsi bağlamda ele almak yerinde olacaktır. Yani devletin ömrü süresince gelip geçen nesiller bağlamında.

Öncelikle belirtmek gerekir ki İbn Haldun (2017b: 392), “şahıslar gibi devletlerin de ömürleri” olduğunu söyler. Burada yine döngüsel bir süreç olduğu göze çarpmaktadır. Zira sürekli ileriye giden ve daima gelişen bir devlet yapısı İbn Haldun'un görüşüne oldukça uzaktır. Aksine insanlarda veya evrendeki diğer canlılarda olduğu gibi doğup büyüme ve ölme gibi evreler devlet için de geçerli kılınmıştır. Dolayısıyla devlet için değişen ve dönüşen ve ardından da son bulan süreçlerden bahsedildiği söylenebilir.

Peki, İbn Haldun'un devlet için biçtiği süre nedir? İbn Haldun ortalama bir süre belirtmekle birlikte bu sürenin bazı durumlara göre esneyebileceğini de ifade etmiştir. Diğer yandan devletin tabii ömrünün 120 yılı geçmeyeceğini söyler (İbn Haldun, 2017b: 392). Söz konusu süreye kıyasla daha uzun ömürlü devletlerin varlığına insanlık tarihinde rastlamak mümkündür. Fakat İbn Haldun'un devlete biçtiği bu süreyi farklı bir açıdan okumak gerekir: Nesillerin değişimi.

Bir kişinin ortalama ömründen hareketle bir neslin ömrünün de 40 yıl olacağını söyleyen İbn Haldun(2017:b 393), devletin ömrünün de üç nesil geçmeyeceğini belirtir. Buradan hareketle her bir neslin belirli bir dönemi ifade ettiği söylenebilir. Yani tıpkı insanda olduğu gibi doğma, büyüme ve ölüm şeklinde sıralanabilir. Söz konusu nesillerin sayısı üç olarak ifade edilmiş ve her birine kırkar yıl ömür biçilerek toplamda 120 yıllık bir devlet ömrü ortaya konmuştur.

İbn Haldun devlete biçtiği ömrü belirli bir düşünceye dayandırmaktadır. Söz konusu “devletin ömrü 120 yılı aşmaz” ifadesini genel geçer bir kanun hükmünde ortaya koymuştur, demek yanlış bir yaklaşım olacaktır. Her devletin kendi şartları

vardır ve bu şartlar, farklı gelişimleri ve sonuçları doğurabilmektedir. Diğer yandan İbn Haldun, burada toplumlar için bir süre biçmiştir denilemez. O sadece bir değişimden veya bir döngüden bahsetmektedir. Nitekim İbn Haldun söz konusu hususu şu şekilde açıklar:

“Bir hanedanlık yıkılınca, bunlardaki hakimiyet, itaat edilen ve teslimiyet gösterilen bu hanedanlığın asabiyetiyle müşterek bir asabiyete sahip olan veya diğer bütün asabiyetlere galip geldiği görülen başka bir boya geçer. Bu da onlardan sadece yakın bir nesebe sahip olanlarda mevcut olur. Zira asabiyetlerdeki farklılık, içinde yer aldıkları nesebe yakın veya uzak olmalarına göre olur. Bu durum, bir milletin bir halden diğer bir hale geçmesi veya bir umranın ortadan kalkması veya kudretiyle Allah’ın bir şeyi vücuda getirmesi nevinden olmak üzere alemde büyük bir değişiklik meydana gelene kadar böyle devam eder. Böyle bir şeyin vukua gelmesi halinde ise, mülk o kavimden ve sülaleden çıkar, öbür kavme ve cemiyete gider. Zira Allah söz konusu değişiklikte mülkü artık bunların ayakta tutacaklarını ilan etmiştir.” (2017b: 361).

Burada İbn Haldun’un ortaya koymaya çalıştığı şeyin asabiyet döngüsü olduğu söylenebilir. Asabiyetin takip ettiği gelişim çizgisini üç nesil üzerinden aktarmaktadır. Böylelikle devleti, asabiyet bağlamında yeniden incelediği görülmektedir. Toplumsal bağlamda bir değişim ve döngüden de bahsetmekle birlikte İbn Haldun’un ortaya koyduğu 120 yıllık süre toplumlar için olmaktan uzaktır. Söz konusu hususun ayırdına varmak konunun doğru anlaşılması açısından oldukça önemlidir.

Diğer taraftan İbn Haldun, toplumlar için belirli bir süre biçmemiş olsa da onların da bir ömrü olduğunu savunmaktadır. Söz konusu düşünce çalışmanın bu kısmında irdelenmesi gereken bir husustur. Bu sebeple öncelikle İbn Haldun’un bahsi geçen düşüncesine biraz daha yakından bakmak yerinde olacaktır.

Toplum modelleri çok çeşitli olmakla birlikte bunlardan bir tanesi de organizmacı toplum modelidir. İbn Haldun’un toplum görüşü de organizmacı modelin kapsamına girmektedir. Söz konusu modele göre toplumlar veya kültürler de tıpkı insanlar veya diğer canlı türleri gibi doğar, büyür ve ölür (Kongar, 1993: 61). Yani canlı olan her varlık nasıl ki değişmeye ve yok olmaya mecbursa medeniyetler, toplumlar ve devletler de zaman içerisinde bozulacak ve yok olacaktır.

O halde İbn Haldun devletin ömrünü hesaplarken devleti kuranların sahip olduğu asabiyetin gücü, miktarı ve devamlılığına bağlı olarak belirli bir süre biçmiştir, demek yanlış olmayacaktır. Yani “devletler, kendisini kuran soyların asabiyetleri ile orantılı olarak kurulur ve çökerler” (Kongar, 1993: 67) denilebilir. İbn Haldun, bu süreyi 120 yıl olarak hesap etmiştir ve bunu kendi tecrübelerinden hareketle ortaya koymuştur. Daha önce de ifade edildiği gibi söz konusu süre daha güçlü bir hanedanlık için daha uzun olabildiği gibi daha zayıf bir hanedanlık için de daha kısa olabilecektir.

O halde 120 yıllık süreyi hesap ederken İbn Haldun iki noktaya temas etmektedir: Birincisi, bir insanın ortalama ömrünün 40 yıl olmasıdır. Bu da bir neslin ömrü demektir. İkincisi ise, devleti kuranların sahip olduğu asabiyetin gücü ve miktarıdır. Buradan hareketle bir devletin asabiyetinin bozulma ve son bulma süresinin üç nesli geçmeyeceğini savunmaktadır. Böylece devletin ortalama ömrünün 120 yıl olarak hesaplandığı görülmektedir. O halde söz konusu üç nesli sırasıyla incelemek yerinde olacaktır.

Birinci nesli İbn Haldun şu sözlerle ifade eder: “Çetin hayat şartlarını göğüsleme, cengâverlik, yırtıcılık, şan ve şöhrette iştirak gibi bedeviliğin karakterini, sertliğini ve vahşiliğini muhafazaya devam eder.” (2017b: 393). O halde birinci nesil için asabiyetten kopmamıştır demek yerinde olacaktır. Zira henüz bedevilikten çok uzak değil ve fakat hadariliğe de yakın bir konumdadır. Bu sebeple bedevi yaşamın içinden geldiği için henüz oradan kopmamıştır. Bedeviliğin karakterinden henüz sıyrılmadığı için asabiye duygusu yüksektir ve böylelikle mülk edinme gayesiyle hareket ettiği söylenebilir. Dolayısıyla da ilk nesil için “ayaklanmayı/devrimi başlatan ve ardından mülkü kuran” (Cabiri, 2018: 274) nesildir, denilebilir. Ayrıca İbn Haldun (2017b: 393): “Kılıçları hala keskin ve çevreleri korkuludur” diyerek asabiyetin hala güçlü olduğuna dair vurgu yapmaktadır. O halde birinci nesil için devletin kurucu nesli demek mümkündür.

İkinci nesil için söylenenleri şu şekilde ifade etmek mümkündür (İbn Haldun, 2017b: 393): İkinci nesilde mülk ile birlikte refah da artacağı için artık bedeviliğin zorlu karakterinden sıyrılarak bollukta bir yaşam söz konusu olmuştur ve bununla birlikte bedeviliğe özgü olan ortak şan ve şöhret yerini birliğe bırakmıştır. Diğer yandan bedeviliğin iyi hasletlerinden tamamen sıyrılma söz

konusu değildir çünkü ikinci nesil, bedeviliğin karakterini taşıyan birinci nesilden tamamen kopuk olmamıştır. Yani, ilk nesle şahit olmuştur, ona temas etmiştir. Bu sebeple İbn Haldun, ikinci neslin bazı hasletlerini kaybetmiş olmasına karşın onlardan tamamen kopmuş olmadıklarını vurgulayarak birinci neslin karakterine özenme ve onlar gibi olmaya meyiletme halinde olduklarını dile getirir. Buradan hareketle ikinci nesilde asabiyetin hala var olduğunu ve fakat birinci nesle kıyasla gücünü kaybettiğini de söylemek mümkündür.

Diğer taraftan unutulmamalıdır ki ikinci nesil hadari yaşamın içine doğmuştur. Dolayısıyla da mizacı hadariliğe özgüdür demek yanlış olmayacaktır. Burada sert yaşam tarzından, zorluklardan bahsedilemeyeceği ve ikinci neslin bolluk, zenginlik, refah ve lüksün alışkanlıklarının hasıl olduğu açıktır. Böylelikle birinci nesil gibi saldırgan değil ve fakat itaate yakın oldukları söylenebilir. Nitekim hadari yaşamın getirdiği refah neticesinde sertliği kırılan ikinci nesil daha incelikli bir hal almıştır, denilebilir.

İkinci nesli özetlemek gerekirse arada kalmış bir hal içinde olduğu söylenebilir. Geçmişe şahit olan ve dolayısıyla da ondan kopamayan, şimdinin içine doğmuş ve onun mizacını yansıtan ve diğer taraftan da “ilk nesle ait hallere döneceklerini ümit eder veya bunun kendilerinde mevcut olduğunu” düşünür halde olan bir nesil olduklarını söylemek mümkündür (İbn Haldun, 2017b: 393).

Üçüncü nesle gelindiğinde İbn Haldun’un şu sözlerine kulak vermek yerinde olacaktır:

“Sanki kendilerinde hiç mevcut değilmişçesine bedevilik, sertlik (ve kabalık) zamanını unuturlar. İzzetin zevkini ve asabiyeti kaybederler. ... onlardaki refah son haddine ulaşır. .... Savunmaya muhtaç durumda bulunan kadınlar ve çocuklar durumuna düşerler. Asabiyetleri tümenden ortadan kalkar. Himaye, müdafaa, mutalebe (cengaverlik, savunma ve istekler peşinde koşma)nin ne olduğunu unutur giderler. .... Bu takdirde devletin sahibi ...kendine destek olacak başka zorlu ve bahadır kişilere muhtaç olur. .... Allah’tan izin çıkana kadar böyle devam eder. İzin çıkınca, devlet ve ondaki her şey ortadan kalkar.” (2017b: 393-394).

Buradan hareketle görülüyor ki İbn Haldun, asabiyet üzerinden devletin var oluşunu ve yok oluşunu ortaya koymaktadır. Asabiyet, ilk nesilde ortak bir dayanışmayı temsil etmekte iken üçüncü nesle gelindiğinde asabiyeti meydana

getirenlerin görünmez oldukları, asabiyetin müşterek olmaktan çıktığı görülmektedir. Asabiyetini kaybetmiş bir yönetim olarak üçüncü neslin yönetici grubu içi boşalmış bir güce sahiptir, denilebilir. Nitekim İbn Haldun'un da dediği gibi kendini savunmaktan aciz kalır, asabesinin getirdiği tüm müdafaa yetisini kaybeder. Diğer yandan asabiyetin var olduğu birinci nesle uzak kaldığı, ona şahit olmadığı ve devletin kuruluş aşamasına tanık olmadığı için asabeye temas edememiştir. Dolayısıyla devletin hangi şartlarda ve nasıl var olduğuna tanık olamamış bir nesil sahip olduklarının farkında olmaktan oldukça uzaktır. Sahip olduğu soyun da mülkün de farkında değildir. Diğer taraftan asabesinden kopuk olması nedeniyle ortak hedeflerin dışına çıkıldığı ve “yönetici sınıf ile onun aşireti arasındaki ‘zımnî sözleşmenin’” (Cabiri, 2018: 276) bozulduğu görülmektedir. Böylelikle asabiyetin getirdiği ortak ruh kaybedilmiştir. Söz konusu durum devleti tek bir sonuca götürecektir: Her şeyin yok olması kaçınılmazdır.

Tüm bunların neticesinde İbn Haldun'un görüşlerini toplumsal değişme ekseninde yeniden okumak gerekirse toplumsal değişmeyi tetikleyen unsurlardan bir diğeri daha görünür olacaktır. Yukarıda bahsi geçenlere bakıldığında nesiller arasındaki geçişlerin farklı durumları meydana getirdiği görülecektir. Her neslin bir öncekine benzer yanlarının olmasının yanı sıra yeni bir karaktere büründüğü de açıkça anlaşılmıştır. Yeni bir karaktere bürünme, belirli bir noktaya kadar gelişimi meydana getirmiş olsa da bir yerden sonra oluşan yeni karakterin kendi geçmişinden beslenmemesi üzerine bozulma meydana gelmiştir. Yani, bahsi geçen nesillerin geldikleri noktaya niçin ve nasıl geldiklerine dair şahitlikleri azaldıkça veya yok oldukça söz konusu neslin karakter değişimi ileriye götürmekten uzaklaşarak bozulmaya neden olmuştur denilebilir. O halde toplumların kendinden öncekilere şahitliği nispetinde karakter değişimine uğrayacakları söylenebilir. Değişimin daha iyiye mi yoksa bozulmaya mı götüreceği ise söz konusu toplumun nesilleri arasındaki bağın kuvveti nispetindedir, denilebilir.

Buraya kadar devletin gösterdiği değişime dair iki farklı boyuttan bahsedildi. Birincisi; devleti mülk ekseninde ele alarak nasıl bir gelişim gösterdiği üzerineydi. İkincisi ise devlet yönetiminde birbiri yerine gelen nesiller ekseninde olup söz konusu nesillerin beraberinde getirdiği gelişim ve değişim üzerineydi. Görüldüğü üzere İbn Haldun, tek yönlü bir bakış açısı içerisinde değildir. Nitekim tüm bunlara ek olarak devleti bir başka boyutta daha incelemektedir. Söz konusu yaklaşımı

devleti hadari ve bedevi eksenli incelemeye dayanmaktadır. O halde son aşamada devlet bahsini bedevilikten hadariliğe doğru incelenecek yaklaşımla tekrar değerlendirmek ve akabinde sonlandırmak yerinde olacaktır.

Söz konusu bahsi kısaca ifade etmek gerekirse devletin ortaya çıkabilmesinin yegane sebebinin bedevi tavır olduğu söylenebilir. Zira bir topluluğun bir başka topluluğa galebe çalabilmesi, üstün gelebilmesi gibi durumlar ancak kuvvetli bir asabiyet ve onun beraberinde getirdiği güç ile mümkün olmaktadır. Asabiyet bağının en kuvvetli olduğu ve asabiyete bağlı hallerin en tepede olduğu yer ise bedâvet kapsamındadır. O halde herhangi bir devletin ilk hali daima bedeviliktir (İbn Haldun, 2017b: 395).

Devletin bedevi vasıflar taşıdığı söz konusu safhanın başlıca özellikleri; sahip olunanların ortak kabul edilmesi, asabenin kendi içinde kalarak dayanışma ve birlikte hareket etme özelliğini kaybetmemesi, yönetici grubun asabe sahipleriyle ilişkilerini korumak adına daha anlayışlı bir siyaset izlemesi ve son olarak iktisadi anlamda hem yöneticinin tutumlu olması hem de halktan alınan vergilerde miktarın az oluşu şeklinde sıralanabilir (Cabiri, 2018: 278-282). Tüm bunlar bedevi yaşamın birer uzantısı olmakla birlikte yeni sisteme yumuşak bir geçişin de göstergesi niteliğinde olduğu söylenebilir. Devletin ilk safhasındaki bedevi karaktere ait yukarıda ifade edilen özelliklerin pek çoğu çalışmanın önceki kısımlarında üzerinde durulan konulardır. Özellikle asabiyet ekseninde kazanılan vasıflar daha önce asabenin anlatıldığı başlıklarda da ifade edilmiştir. Diğer taraftan iktisadi anlamda ve vergilendirme hakkında bahsi geçen özellikle ilgili ufak bir açıklama yapmak yerinde olacaktır.

İbn Haldun, hükümdarın harcamalar konusunda tutumlu oluşunu iki farklı sebeple temellendirmektedir. Bunlardan ilki, hanedanlığın din ile ilişkisi üzerinden açıklanmaktadır. Diğeri ise bedevi karakter ile ilişkilendirilmektedir. Buna bağlı olarak İbn Haldun (2017b: 553-554), “Şayet devlet din ile kaim ise, şüphesiz ki, mülkle alakalı heves ve temayüllerden uzak bulunur. Eğer devlet sadece galibiyetten hasıl olan izzetle kaim ise, bu durumda galibiyetin husulüne esas teşkil eden bedevilik de mülkle ilgili emel ve tutumlardan uzak bulunur” ifadeleriyle söz konusu hususu temellendirmektedir. Dolayısıyla devletin kurulduğu ilk aşamada

bedevi karakterden henüz uzaklaşmamış olmanın veya dini tutumların etkisiyle hükümdarın harcamalar konusunda tutumlu oluşunun anlaşılır olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan vergilendirme konusunda insafli davranılmasının nedeni asabe ile yönetici arasındaki ilişkilerin bozulmaması adınadır. Nitekim İbn Haldun (2017b: 544), söz konusu hususu asabe sahiplerinin sağladıkları faydaya bağlamaktadır. Devletin kurulduğu ilk süreçte hükümdar henüz kendi bağımsızlığını tam anlamıyla sağlamış değildir. Zira asabesinin desteği henüz üzerindedir. Dolayısıyla onlarla dostça bir ilişki kurmaya ihtiyacı olduğu söylenebilir.

Yukarıda ortaya konulan kesin bir ifade vardı: Her devletin başlangıç safhası bedeviliktir. Bununla birlikte söylenmesi gereken diğer bir husus daha vardır: Devletin bedevi hal üzere kalması mümkün olmayıp hadari tavır göstermesi bir zorunluluktur. Nitekim İbn Haldun (2017b: 395), “... mülk husule gelince refah ve ahvalin genişlemesi onu takip eder. ... mülk hususunda zaruri olarak hadarilik tavrı bedevilik tavrını takip etmektedir. Zira refahın mülke tabi oluşu bir zarurettir” diyerek söz konusu hususu net bir biçimde ortaya koymaktadır.

O halde devlet, ikinci safhada hadariliğe tabii olarak geçecektir. Devlet süreçlerinin yapısında bu husus doğal bir geçiş olarak nitelendirilmektedir. Diğer taraftan bir önceki safhaya kıyasla hadarilik vasıflarına bürünmüş bir devletin pek çok değişime uğradığı söylenebilir. Nitekim devlet, bu süreçte bedevilikten tamamen çıkarak yepyeni bir karaktere bürünmüştür. Dolayısıyla da artık hiçbir şey eski düzende değildir. Hadariliğin getirdiği lüks ve refah yeni bir devlet karakteri meydana getirecektir denilebilir.

Oluşan yeni devlet karakterindeki en belirgin özellik sadelikten, daha önceki safhada olduğu gibi asabe ile kurulan yakın ilişkilerden ve halka gösterilen dostane tutumdan uzaklaşma durumudur. Zira “hükümdarın izzeti iyice iyileşip, şan ve şerefte istiklalini ilan edince, devlet adamları ile önemli işlerini görüşmek üzere halktan uzak ve ayrı kalmaya ihtiyaç duyar” (İbn Haldun, 2017b: 554). Dolayısıyla hükümdar, bu aşamada bağımsızdır ve söz konusu bağımsızlığın getirisi olarak halk ile kurulan ilişkiler farklı bir boyuta taşınmıştır. İlk aşamadaki sadeliğin neticesinde yöneten ile yönetilen arasında herhangi bir perde yokken gelinen süreçte hükümdar

ile kurulan iletişimler direkt olmaktan çıkıp aracılara ihtiyaç duyulmaya başlanmıştır.

Diğer taraftan hadariliğin getirisi olarak yeni adetler meydana gelmesi kaçınılmaz olacaktır. Refahın artması ile bedeviliğin sertliği yok olmaya başlayarak hemen her yerde görülen incelikler ve buna bağlı yeni usuller ortaya çıkmaya başlayacaktır. Devlet ekseninde bakıldığında hükümdara karşı sergilenen tutumların değişmesi ve araya başka kişilerin girmesinin nedeni de söz konusu yeni usullerdir denilebilir. Böylece geline safhada devlet işlerinin daha resmiyet kazandığı ve hükümdarın çevresinin belirli bir kesim ile sınırlanarak daha dar bir çerçeveye taşındığını söylemek mümkündür (İbn Haldun, 2017b: 554). Nitekim devletin kuruluş aşamasında yek vücut olan asabenin bu aşamada etkisi azalmaya başlayacaktır. Bağımsız hareket etmeye başlayan hükümdarın çevresi güveneceği kişilerle sınırlı kalacaktır.

Hükümdarca kazanılan şan ve şerefın getirisi olarak meydana gelen yeni usullere sadece söz konusu layığıyla uyabilir. Halktan kesimin bu usullere uymaması hükümdarın hışmına sebep olacağı için aradaki iletişimi usulünce sağlayacak aracı bir kesime ihtiyaç duyulmaya başlanmıştır (İbn Haldun, 2017b: 554). Buradan hareketle devletin ilk aşamasında görülen yönetici ve yönetilen arasındaki dostane ilişkiler, geline safhada başka bir zümreye taşınmıştır: Hükümdarın yakın çevresi.

Devletin geleceği son aşamada ise yukarıda bahsi geçen kopukluğun bir üst seviyeye taşındığı söylenebilir. Zira İbn Haldun (2017b: 554-555), hadaretin kaçınılmaz sonu olarak meydana gelecek bozukluklarla devletin ihtiyarlık sürecine girdiği dönemde, hükümdar ile halk arasındaki perdenin bu sefer de hükümdar ve yakın çevresi ile arasında olacağını ifade eder. Bunun sebebi hükümdarın evlatlarından birisinin başa geçmesi ile hükümdarın yakın çevresinde bulunan şahıslardan herhangi birisinin yeni gelen hükümdar üzerinde baskı kurmaya çalışmasıdır. Baskı kurmak isteyen şahsın amacı, yeni gelen hükümdarın babasının yakın dostları ile arasına mesafe koyarak kendi hakimiyeti altında tutmaktır. Böylelikle başkalarıyla temasını önlemiş olur ve hükümdar üzerinde kendi nüfuzunu sağlamış olur.



Söz konusu durum devletin ihtiyarladığı dönemde yaşanmaktadır. Nitekim “hanedanlığı sevk ve idare edenler, devletin ihtiyarladığını ve hükümdarın soyundan gelenlerin tek başlarına devleti idare etme gücünü kaybettiklerini bilip tabiatları icabı böyle bir hâciplik elde etmek için çabalarlar” (İbn Haldun, 2017b: 555). Elbette bu düşünce söz konusu şahısların esas gayelerine giydirilmiş birer kılıf da olabilmektedir. İbn Haldun, böylesi bir davranışın insan tabiatının bir sonucu olduğunu da vurgulamaktadır. Zira insanda hakimiyeti kendi elinde tutma arzusu fazlasıyla mevcuttur. Dolayısıyla esas gaye devletin idare gücünü kuvvetlendirmek olmayıp insanın yönetimde var olmayı arzulamak şeklindeki tabi karakteri olabilir.

O halde denilebilir ki devletin varacağı son noktada yönetici ile yöneten arasındaki kopukluk bir üst seviyeye taşınarak hükümdarın çevresi ile de irtibatının azaldığı görülmektedir. Böylece devletin bu aşamasında var olanın üzerine yeni bir şey koymaktan uzaklaşarak atalardan kalan mirasın tüketildiği bir sürece girilmiştir. Bu durağanlığın ise beraberinde ihtiyarlığı ve yıkımı getireceği açık bir gerçektir.

İhtiyarlamaya başlayan devletin başlıca amili bir önceki safhada görülen refahtır. Daha doğru bir ifadeyle refahın getirisi olan bir takım usuller ve kazanılan yeni karakter yapısında gösterilen aşırılıklardır. Bedevi karaktere sahip devlet, sert yapısı ve cesareti ile sınırlarını genişletmiş ve azamet kazanmıştır. Böylece devletin refah seviyesi artarak hadarileşmeye başlamıştır. Hadari karaktere bürünen devlet sahip olduğu sert ve cesur tavrını inceliğe bırakmıştır. Cesaretin yerini ise makam sevgisi almıştır. Böylece devletin ihtiyarlaşma, bozulma dönemi baş göstermiştir. Bir devletin gelişim süreci nasıl ki birdenbire değilse bozulma ve buna bağlı olarak gelen yıkım süreci de birdenbire olmayacaktır. Söz konusu süreçte yaşanacakları aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür (İbn Haldun, 2017b: 563):

Devlette görülen ilk bozulmanın ordu ve asker cihetinde yaşandığı söylenmektedir. Bedevi hal ve tavır içerisindeyken en son sınırlarına ulaşan devlet, refahın artması ile hadari yapıya bürünecek ve bu durum neticesinde askerin karakteri sert olmaktan çıkarak daha yumuşak bir hal alacaktır. Söz konusu durumun başlıca nedeni askerin savaş meydanından çekilerek var olan sınırlar içinde koruma sağlamaya başlaması olabilir. Bozulmanın ikinci alameti ise

harcamalarda gösterilen israftır. Refahın getirisi olarak lüks yaşam kendini gösterecektir. Bir devletin azametini göstermenin ötesinde yapacağı harcamalarda aşırıya kaçması ise orada bozulmalara sebebiyet verecektir denilebilir.

Daha önce devletin kurulabilmesi veyahut da mülkün elde edilebilmesi için iki unsurun mevcudiyetinin zorunlu olduğu üzerinde durulmuştu: asabiyet ve beraberinde sağlayacağı güçlü ordu, diğer yandan ise ihtiyaçların karşılanması için zorunlu olan mal. Başlangıçta esas olan bu iki unsur, devletteki bozulmanın yaşanacağı ilk iki alan olarak tekrar karşımıza çıkmaktadır. O halde bir devleti kuran ve yaşatacak olan da o devletin bozulmasına ve yıkıma neden olan da söz konusu iki ana esastır.

İhtiyarlık alameti olarak görülen bir diğer husus ise devletin parçalanması olarak ifade edilir. Mülkün büyüyüp genişlemesi ve varacağı nihai noktaya ulaşması neticesinde hükümdarın soyundan veya yakın çevresinden olan kimseler tarafından galebe çalınarak var olan mülk üzerinde yeni hakimiyetler kurulması ve mülkün paylaşılması kaçınılmaz olacaktır (İbn Haldun, 2017b: 555-557).

Tüm bunların neticesinde ise ihtiyarlık dönemine girmiş bir devletin sınırlarının giderek daralması kaçınılmaz olacaktır ve nitekim İbn Haldun(2017b: 565), küçük veya büyük fark etmeksizin tüm devletlerin yok oluncaya kadar bu hal üzere olacaklarını ifade etmektedir. İhtiyarlık durumu bir devlet üzerinde hasıl olduktan sonra o ihtiyarlığın, devlet üzerinden kalkmasının mümkün olmayacağını ifade eden İbn Haldun, söz konusu hususa ilişkin şunları söyler: “...tıpkı canlıların mizacında ve bünyesinde görülen ihtiyarlık hadisesi gibi, o ihtiyarlığın husulü de tabîî şeylerin meydana gelmesi mesabesinde olur. İhtiyarlık, tedavisi veya ortadan kalkması mümkün olmayan müzmin hastalıklardandır. Çünkü tabîî bir şeydir ve tabîî olan şeyler değişmezler.” (2017b: 557). Buradan hareketle yine görülmektedir ki İbn Haldun görüşlerini organizmacı bir yaklaşıma dayandırmaktadır. Ona göre tabiatta olan şeyler nasılsa toplumda ve toplumsal kurumlarda yaşanacak olanlar da aynı düzlemde ilerleyecektir. Daha doğru bir ifade ile toplumsal süreçte yaşananların da tabîî nedenleri ve belirli yasaları mevcuttur ve bu yasalara tabiata bakarak ulaşmak mümkündür. İnsanın tabîî halleri, yine insanın var olduğu her türlü süreçte kendini gösterecektir.

Devletin ihtiyarladığı dönemde gösterilen tutum da oldukça önemli bir noktada bulunmaktadır. Nitekim bozulmanın nedenleri kadar bozulma yaşandıktan sonra yapılacaklar da önemlidir. Fakat burada da yine insan tabiatının getirisi olarak yanlış bir tutuma gidildiğini vurgulayan İbn Haldun (2017b: 557), ihtiyarlık döneminde devletin kademesindekilerin bozulmayı tamir etmeye kalkışsalar da bozulmaya sebep olanların kendilerinden öncekiler olduğunu düşündüklerini vurgular. Bunun aksine okuyucunun düşüncesi şu yönde oluşmuş olabilir: Bozulmaya sebebiyet veren esas kesim sonraki nesillerdir. Evet, bu yönde düşünmek bir yerde mantıklı olabilir ama İbn Haldun bu durumu başka bir düşünceyle temellendirmektedir: “...ihtiyarlık (ve onun sebepleri, arazları ve sonuçları) hanedanlıkla alakalı olan tabiî hususlardır. Bu teşebbüste bulunanların, hanedanlığı tamir ve ıslah etmelerine adetler (itiatlar ve ananeler) mani olur. Çünkü itiatlar ve adetler ikinci bir tabiat hükmündedir.” (2017b:557). Burada yine nesillerin geçmişlerine olan tanıklıkları devreye girmektedir. Geçmişine tanık olan bir kimse için geline nokta uygulanılan adetler gayri tabi görülecekken tüm bu adetlerin içine doğan bir kimse için söz konusu ananelerin gerekliliği tartışılmaz olacaktır. Adetlerin ve mizacın değişiminin zorunlu olduğu daha önce de ifade edildi. Süreç içerisinde yeni bir karakterin oluşumunu zorunlu gören İbn Haldun, oluşan karakterden koparak ecdadının karakterine bürünmesinin de mümkün olmayacağını söyler. Çünkü yeni adetler gereği “kılık kıyafet itibarıyla kaba bir elbise giymek ve halkla ihtilat halinde (içli-dışlı, senli-benli) olmak mümkün olmaz.” (İbn Haldun, 2017b: 558). Yani harcamaları kısmak, sadeliğe dönmek ve halk ile dostane ilişki kurmak hadari karakter gereği oluşan adetler neticesinde mümkün olmayacaktır.

Dolayısıyla İbn Haldun, burada bir suçlu aramaz. Sadece olanın nasıl ve niçin olduğuna bakar. Altında yatan sebebe odaklanır. Her şeyden öte yaşananlar, insan fitratına ve süreçlerde meydana gelen karakter özelliklerine dayandırılmaktadır. Daha da önemlisi gelişen karakter yapılarını birer yasa hükmünde gören İbn Haldun, tüm süreçlerin tabiî olduğunu belirtmektedir.

Diğer taraftan çalışma açısından bakıldığında, bir devletin son bulacağını kaçınılmaz olduğunu bilmenin ötesinde onu, yıkıma götüren esas amilin ne olduğunu bilmek daha önemlidir. Dolayısıyla tüm süreçler incelendiğinde görülecektir ki asabiyyetin yok olması neticesinde yaşanan gelişimler devletteki

bozulmaların fitilini ateşlemektedir. Tabîî bir süreçten bahsediliyorsa şayet insanlardaki döngü gibi var oluş ve son bulma süreçleri birlikte yaşanacaktır. Yani bir insan ölürken bir başka insan doğmaktadır. Tabiatıta tüm canlılar için doğma, büyüme ve ölüm esastır. Dolayısıyla bir döngüden bahsedilecekse yıkılan bir devletin yerine gelecek yeni devletin oluşumundan da bahsetmek gerekecektir.

Son bulan bir devletin yerini yeni bir devletin alması ise iki şekilde olabilecektir: Birincisi, hanedanlığa bağlı olup ve fakat onda uzak bir bölgede yaşayan, onun hakimiyet alanının uzağında kalmış eyaletlerin valileri ve onların kendi başlarına kurdukları mülk tarafından meydana gelirken ikincisi, hanedanlığa komşu olan asabelerin veya kavimlerin yıkılmakta olan devlete saldırısıyla gerçekleşmektedir (İbn Haldun, 2017b: 565). Yani hiçbir devlet ebedi olamayacaktır ve yeni kurulan düzende de bir önceki düzenin süreçleri tekrar yaşanacaktır. İşte İbn Haldun'un devlet nazariyesi böylesi bir döngüye işaret etmektedir.

Devletleşme süreçleri ve akabinde bozulma süreçleri ile birlikte yıkımın meydana gelmesi gibi tüm süreçler incelendiğinde toplum bazında neler yaşandığı veya nelere etki etki ettiği esas mesele olarak karşımıza çıkacaktır. Nitekim "...halk, hükümdarlarının dini, (itiyadı) ve adetleri üzerine bulunur" (2017b: 561), diyen İbn Haldun, devlet süreçlerinde oluşan karakterlerin halk için de geçerli olduğunun altını çizmektedir. Söz konusu yaklaşım, çalışmanın kapsamı bağlamında oldukça önemli bir yere temas etmektedir. Zira buraya kadar bahsi geçenler, toplum bazında yeniden değerlendirildiğinde değişimlerin hangi noktalarda yaşanacağı veya değişime sebebiyet verecek kırılma noktaları netlik kazanacaktır. Bu sebeple geline nokta tüm anlatılanların çalışma kapsamında oldukça önemli olduğu ve bahsedilmesinin zorunlu olduğu anlaşılmaktadır.

Buraya kadar bazı kısımlarda toplumsal değişmeye dair ara bilgiler ve yorumlamalara yer verilmiştir. Diğer taraftan çalışma kapsamında tüm bunlar yeterli olmayıp konunun bütünlüklü bir yapı içerisinde tekrar değerlendirilerek sunulması yerinde olacaktır. İbn Haldun'un yaklaşımı birbiri ile bağlantılı ve iç içe olması nedeniyle okuyucunun zihninde derinlikli bir çerçeve çizmek için oldukça geniş bir anlatıma ihtiyaç duyuldu. Şimdi ise sonuç kısmında anlatılacak olanların daha net anlaşılacağı ve bağlantıların doğru bir biçimde kurulacağı

düşünölmektedir. Buradan hareketle denilebilir ki halihazırda bahsi geçenler İbn Haldun'un düşünce yapısı ve ortaya koyduğu çerçeveyi anlamak adına önemli bir yerdedir.



## SONUÇ

Buraya kadar İbn Haldun'un toplumsal değişme anlayışı üç ana başlık altında incelendi: Tarih, umran, asabiyet. Açıkça belirtmek gerekir ki bahsi geçen üç unsurun birbirinden bağımsız düşünölemeyeceğini ve de birbirlerine görünür veya görünmez iplerle bağılı olduklarını söylemek mümkündür. Bu sebeptendir ki her biri diğerini etkileyen veyahut da tetikleyen unsurlardır. Dolayısıyla söz konusu İbn Haldun olduğunda onun görüşlerini tek bir amille sınırlandırmak oldukça eksik bir anlatım olacaktır. Buradan hareketle çalışmada mümkün olduğunca geniş bir perspektif çizilmeye çalışılmıştır. Diğer yandan ise esas konudan uzaklaşmamak adına çizilen perspektifte İbn Haldun'un fikir dünyasının mihenk taşı olan ana unsurlar detaylandırılmaya çalışılmıştır. Zira onun fikirlerinin temelini oluşturan temel taşlar dikkatlice incelendiğinde toplumsal alanda pek çok konuya dair başkaca görüşlerin olduğu görölecektir.

Çalışmaya öncelikle tarihten yola çıkarak toplumsal değişmeye dair çıkarımlar yapılarak başlandı. Söz konusu kısımda göröldü ki tarih sadece geçmişteki olayları hikaye gibi anlatan bir ilim değildir. Böylesi bir yaklaşım oldukça kısıtlayıcı olmakta ve söz konusu ilmin topluma kazandıracağı getirileri kısıtlamaktadır. Dolayısıyla tarih ilmi için “deneyim aktarımı” şeklinde bir yorumlama getirildi. Nitekim tarih denilen ilim sadece büyük savaşların, antlaşmaların veya devletlerin anlatıldığı bir disiplin olmaktan çok ötedir. Hayatın içinde şahit olunan her türlü olay, canlı veya nesnenin bir tarihi olduğu söylenebilir. Bu sebeple geçmişten gelen her türlü deneyim veya bilgi birikimi kalibre edilerek bir sonraki nesillere aktarıldığında tarih ilminin topluma sağlayacağı fayda daha üst seviyeye ulaşabilir. *Mukaddime*'de söz konusu hususa ilişkin bir eleştiri getiren İbn Haldun da toplumların değişimini tarihteki olaylardan yola çıkarak belirli yasalar halinde ortaya koymuştur.

Bu noktada *Mukaddime*'de saklı veya açık bir biçimde ifade edilen pek çok unsur olduğu söylenebilir. Toplumların bedevi veya hadari bir yaşam biçimine sahip olmalarına bağılı olarak geçim yollarının farklılığı, yaşadıkları coğrafya, beslenme biçimleri, giyim kuşamları, asabesi, inançlı olması veya olmaması gibi durumlar bunlardan bazılarıdır. En nihayetinde topluma bağılı tüm bu durumları inceleyen İbn Haldun, ortaya koyduğu bu ilme “umran” adını vermiştir. Dolayısıyla

yukarıdaki paragrafta bahsedilen tarih ilmini sadece olayları okumak veya anlatmak şeklinde yorumlamaktan çok öteye taşıyarak “niçin?” sorusunu cevaplamanın peşine düşmüştür. Nitekim ancak böylesi bir yaklaşımla tarih ilmi geçmişle geleceğe bir köprü vazifesi gören umran ilmine dönüşerek deneyimlerin kalibre edilerek aktarılmasına olanak sağlamıştır. O halde toplumsal değişimin yasalarını umran ilminde aramak gerekmektedir.

İbn Haldun’u kendi çağdaşlarından ayıran yegane unsur fikirlerini sadece soyutta değil somutta da yansıtmaya çalışmasıdır denilebilir. Daha açık bir ifadeyle klasik dönemde sıkça görülen “erdemli toplum” anlayışlarının aksine İbn Haldun, toplumlar için sadece ahlak üzerinden bir çözüm sunmamıştır. Fikirlerini görünür kılmaya çalışmıştır denilebilir. Kimi zaman yaşadığı dönemden kimi zaman da tarihten örneklerle toplumları tıpkı bir organizmayı inceler gibi inceleyerek belirli yasalar ortaya koymuştur. Daha detaylı ifade etmek gerekirse canlı bir organizma üzerinden örneği açmak yerinde olacaktır. Bir canlının doğması, büyümesi ve hayatta kalması belirli yasalarla mümkündür: Yemeden veya içmeden yaşamayacağı gibi. Diğer taraftan bir canlının var olması ne kadar mümkünse yok olmaya mecbur olması da onun hayatının bir başka yasasıdır denilebilir. Dolayısıyla İbn Haldun için toplum da canlı bir organizma gibi var olmak, hayatta kalmak ve yok olmaya dair belirli yasalara sahiptir. Bu sebeple toplumsal değişmeyi anlamak için en başta bahsi geçen yasalara odaklanmak gerekmektedir.

Peki, İbn Haldun’u modern toplumsal görüşlerden ayıran fark nedir? Hemen her şeyin somutlaştırıldığı bir dünya görüşünün hakim olduğu bu zamanda toplumsal unsurların da görünür hale getirilmeye çalışıldığı açıktır. Klasik dönemdeki soyut anlayışın aksine modern dönemde somut ve akla dayalı bir anlayış hakimdir. Yukarıda İbn Haldun’un belirli yasalar ile toplumsal değişmeyi gözle görünür hale getirdiği vurgulandı. Diğer taraftan ise onu bugünün somut anlayışından ayıran farkın ise toplumsal değişmeyi görünür yasalar haricindeki bir takım değerlerle de açıklıyor olmasıdır denilebilir. Özetle İbn Haldun, ne tamamen akla dayalı ne de tamamen değerlerin hakim olduğu görüşlerden uzak bir anlayışa sahiptir. Daha doğru ifade etmek gerekirse toplum anlayışını organizmacı yaklaşımla ifade eden İbn Haldun, toplumsal görüşlerini canlı yaşamındaki yasalar gibi ortaya koymasının yanı sıra soyuttaki yasaları da fitrat ile açıklamaktadır. Söz konusu organizmayı insan olarak düşünelim. İnsanın yaşamına ilişkin somutta bir

takım yasalar olduğu gibi insan yaşamına ilişkin soyuttaki yasaları da onun fitratına dayandırmak mümkündür. Yani insanın doğasının belirli değerler doğrultusunda değişime uğraması gibi toplumun da bir fitratı/doğası mevcuttur ve belirli manevi dinamikler onun değişimine etki etmektedir.

Tüm bunların neticesinde İbn Haldun'un toplumsal değişme anlayışını iki dinamik çerçevesinde özetlemek mümkündür: Birincisi, somuttaki görünür yasalar. İkincisi, soyuttaki manevi dinamikler: Toplumsal fitrat. Manevi dinamiklerin başında çalışmada sıkça dile getirilen asabiyeden bahsedilebileceği gibi ahlak ve din gibi kavramlardan da bahsedilebilir. Söz konusu kavramlar asabiye kadar görünür olmasa da *Mukaddime*'de yine sıkça bahsedilen iki olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Toplumun da bir fitratının olduğu fikri *Mukaddime*'den hareketle yapılabilecek çıkarımların başında gelebilir. Zira toplumsal değişmeyi somutta anlamak önemli olmakla birlikte günümüz dünyasında soyuttaki noksanlıkların ortaya çıkarılmasına daha çok ihtiyaç olduğu açık bir gerçekliktir. Bu sebeple toplumun fitratından kastedilenin ne olduğu ve söz konusu unsurun toplumsal değişmedeki yerini detaylandırmak yerinde olacaktır.

İnsan, toplumdan bağımsız düşünölemeyeceği gibi toplum da insandan bağımsız düşünölemez. Toplumun hareketi insana yön verirken, insanın hareketi de topluma yön vermektedir. İç içe geçmiş ve bağımsız düşünölemeyen bu iki kavram birbirini etkilemekte ve birbirinden etkilenmektedir. Dolayısıyla insanı anlamak bir manada toplumu da anlamak sayılabilir. Toplum insanların oluşturduğu bir yapı ise toplumun fitratının da insan fitratına benzer olacağı düşünölebilir. Bu sebeple insan fitratındaki mihenk taşlarının toplumsal boyutta da etkili olduğunu söylemek mümkündür. Ferdi olarak düşünöldüğünde insanın yaşamında karşılaşacağı durumlara vereceği tepkilere, fitratındaki bozulmaların veya iyileşmelerin sebeplerine bakıldığında toplumsal boyuttaki tepkilere ve sebeplere benzer oldukları göze çarpmaktadır. Daha doğru bir ifadeyle İbn Haldun'un görüşlerinden hareketle böylesi bir yargıya varıldığı söylenebilir.

Bu noktada odaklanılması gereken husus şudur: İnsanın veya toplumun fitratını diri tutan, bozulmaktan uzaklaştıran esas unsur nedir? Öyle ki insandaki değişimler de toplumsal değişimler de bu ana unsurun varlığı veya yokluğu ile



şekillenebilmektedir. Gerek somuttaki yasalara bakıldığında gerekse soyutta verilen dinamiklere bakıldığında İbn Haldun'un görüşündeki temel esasın amaç olduğu söylenebilir. İnsanı harekete sevk eden unsur onun amacıdır. Hayatındaki değişimlere karşı direnç gösterebilmesini sağlayan şey de amacıdır. Zenginliğe ulaştığında karakterindeki bozulmaları engelleyecek olan, belirli bir ölçü ile yaşamasını sağlayacak olan yegane esas, amacıdır.

Amaçsız bir insan yoktur gibi bir karşı sav düşünülebilir. Elbette ki insanda bir amaç vardır ama amacın yönü, boyutu ve kim için olduğu önemlidir. Yönü iyiye veya kötüye dönük olabilir. Amaç kolaylıkla ulaşılabilen küçük boyutta da olabilir, daha büyük ölçekli de olabilir. Diğer taraftan ferdin sadece kendi çıkarları doğrultusunda bir hedefi olduğu gibi daha kapsayıcı ve diğergam bir tavrı da olabilir. Tüm bunlar düşünüldüğünde şahsi fitratın amaca ve onun boyutlarına göre şekillenebileceği görülmektedir. Aynı şekilde toplumun da hedefleri doğrultusunda değişime uğradığını söylemek mümkündür. Nitekim İbn Haldun'un toplumsal değişme anlayışında ortaya koyduğu bedevilikten hadariliğe geçiş sürecini belirleyen yegane unsur hedeftir. Yukarıda ifade edilen yasalarda da görülebileceği gibi İbn Haldun, bedeviliğin gayesinin hadarilik olduğunu, asabiyetin gayesinin mülk olduğunu vurgular.

Toplum daha iptidai bir haldeyken söz konusu toplumu değişime uğratan şey onu ileriye götürecek olan amaçlarıdır. Peki toplum belirli bir seviye geldiğinde ve refaha ulaştığında ne olacak? Yani amacı hadarilik olan bedevi toplum artık hadari bir toplum haline geldiğinde veyahut da asabe sahibi bir toplum mülke ulaştığında toplumsal değişme de duracak mıdır? Elbette değişim yaşanmaya devam edecektir. Fakat bu noktada değişimin yönü, boyutu gibi durumlarda farklılaşmalar meydana gelecektir denilebilir. Söz konusu durum neticesinde ise değişim devam edecek ve fakat bozulma şeklinde kendini gösterecektir. Netice itibariyle de bahsi geçen toplum İbn Haldun'un söylemiyle yok olacaktır. Dolayısıyla refaha ulaşmış bir toplum amacını yeniden şekillendirmediği takdirde şahsi çıkarlarının ön planda olduğu bir hale bürünmeye başlayacak ve bu durum o toplumun değişimini bozulma yönünde sürdürmesine sebep olacaktır.

Dolayısıyla bir toplumda gerek küçük yapılarda (aile gibi), gerekse büyük yapılarda (devlet gibi) amacın sürekli hale getirilmesi ve de ferdiyetçiliğin ötesine

taşınarak diğergam bir anlayışın hakim kılınması toplumsal değişimin iyi yönde sürmesine olanak sağlayacaktır denilebilir. Diğer taraftan toplumun asla bozulmayacağı gibi bir yargıya varılmaması gerektiğini belirtmek gerekir. Nitekim İbn Haldun, her ne olursa olsun toplumun bir noktadan sonra bozularak yok olmaya mecbur olduğunu vurgulamaktadır. Burada toplumsal değişimin iyi veya kötü yönde mutlaka yaşanacağı gibi söz konusu toplumun yok olmasının da bir süre sonra zorunlu olduğu gerçeği unutulmamalıdır. İbn Haldun'un çalışmasında ortaya koymaya çalıştığı esas mesele bu olmakla birlikte onun yasalarından hareketle bir çıkarım yapmak gerekirse toplumsal değişimde bozulmayı ve yok olmayı engellemek mümkün olmasa da söz konusu durumu geciktirmek için toplumsal amacın sürekli olarak tazelenmesi esastır denilebilir. Zira en başında da belirtildiği gibi insan fitratını diri tutan amaçlar olduğu gibi toplumu da diri tutacak bir hedefin olması gerektiği söylenebilir. Söz konusu hedefin ise maddi olmaktan öte manevi olması elzemdir. Nitekim ancak manevi değerler süreklilik arz etmektedir. Maddi bir amaç, kazanıldığı andan itibaren hareketi sıfırlayacak ve toplum çürümeye başlayacaktır. Kısacası toplumu diri tutan şey, sadece kendi çıkarına olmayan, maddi olmaktan uzak, manevi ve güçlü bir hedeftir.

Toplumu diri tutan bir diğer unsur ise “problemler”dir. İbn Haldun'un görüşleri de incelendiğinde anlaşılmıştır ki yaşam şartlarının zorlaşması ile toplumlar daha zinde olabilmektedir. Bunun başlıca kanıtı ise bedevi toplumlardır ve söz konusu toplum yapısı çalışmanın önceki kısımlarında uzun uzadıya anlatılmıştır. Toplumu olumsuz manada değişime sevk eden unsur ise “refah” olarak gözlemlenmiştir. O halde bir toplum için rahatlığın sağlandığı durumlarda o toplumda çürümenin de başladığı söylenebilir. Nasıl ki insan beyni zorlanmadığı takdirde gelişime kapalı hale gelmeye başlıyorsa bir sorun ile karşılaştığında da tekrar canlanmaya başlayacaktır. Toplumda da sorunlar olmadığında ve rahatlık söz konusu olduğunda çürüme başlar. Konfor, söz konusu toplumu rehavete düşürür. Diğer yandan sorunlar ile karşılaşıldığı takdirde toplumdaki asabiyet duygusu yeniden canlanmaktadır. O halde toplumsal değişimin yönünü belirleyen unsurlar İbn Haldun'un düşüncelerinden hareketle iki türdür: konfor ve problem.

Konfor, toplumdaki değişimin yönünü geriye doğru tetikler. Problem ise değişimin yönünü ileriye taşımaktadır. Bedevi toplumun sıkıntılı yaşamı söz konusu toplumda asabiyeti güçlü kılar ve onda mülke ulaşma gayesi uyandırır.

Böylece söz konusu bedevi toplum hadariliğe doğru bir değişim gösterirken aynı zamanda ileriye dönük bir değişim sergiler. Diğer taraftan refahın zirvesinde olan bir hadari toplum için değişimin yönü tabii olarak geriye doğru olacaktır. Zira konfor, söz konusu toplumu çürütmeye sevk edecektir.

Toplumsal değişme bağlamında İbn Haldun'un düşüncelerinden hareketle belirli başlı anahtar kavramlara ulaşılmıştır. İlk olarak “tarih”ten bahsedilebilir. Tarih, toplumsal değişme için deneyimlerin aktarıldığı bir unsur olarak yer alır. Böylece toplumsal değişmenin dinamikleri tarih ilmi ile keşfedilecektir. Nitekim tarih ilmi geçmiş ve geleceğe birlikte bakabilmeyi sağlayacaktır. İkincisi ise “umran ilmi”dir. Umran, toplumların karakterini şekillendiren unsurların açığa çıkarılmasında etkilidir. Umran ilmi ile toplumların hangi süreçleri yaşadığı ve değişimin nasıl bir süreç izlediği çözümlenebilmektedir. Üçüncüsü, “asabiyet”tir. Asabiyet ise değişimi tetikleyen bir unsur olarak tanımlanabilir. Asabiyetin varlığı veya yokluğu ile değişimin hangi yönde yaşanacağı da belirlenmiş olacaktır. Tüm bunlar kavrandığında toplumsal değişmeye dair bir bilinç oluşması muhtemeldir. Değişimin kaçınılmaz olduğu bir gerçekliktir. Önemli olan ise değişime karşı geliştirilen bilinç olmalıdır. Toplumların fitratı kavrandığı takdirde söz konusu bilinç de oluşmuş olacaktır.

İbn Haldun, olanı ortaya koymaya çalışmıştır. Toplumların düzelmesine yönelik bir vaatte bulunmamıştır. O sadece geçmişten gelen deneyimleri iyi analiz ederek var olan ve olacak olan durumları açığa çıkarmaya çalışmıştır. Dolayısıyla toplumsal değişmenin boyutları çalışmada belirtildiği gibidir ve fakat söz konusu yasaların nasıl değerlendirileceği değişiklik gösterebilecektir.

Toplumsal değişimin gelişimini takip etmek adına İbn Haldun'dan hareketle ortaya çıkan belli başlı yasalar olduğu söylenebilir. Bu yasaları daha görünür kılmak ve zihinsel süreci daha da berraklaştırmak adına aşağıdaki gibi sıralamak faydalı olacaktır.

1. İki çeşit toplum vardır: Bedevi ve hadari.
2. Bedevi umranda ihtiyaçlar zaruridir ve zaruri ihtiyaçları karşılamak için üretim yapılır; hadari umranda ihtiyaçlar kemalidir ve kemali ihtiyaçları karşılamak için üretim yapılır.
3. Bedevi umranda yaşam şartları zordur; hadari umranda konfor hakimdir.

4. Toplumlar bedevilikten hadariliğe doğru gider.
5. Bedeviliğin gayesi hadariliktir.
6. Asabiyetin gayesi mülktür.
7. Toplumsal yapı ile siyasi yapı birlikte var olur. Toplumdaki değişim siyasi yapıyı; siyasi yapıdaki değişim ise toplumsal yapıyı etkiler.
8. Toplumda otoritenin varlığı zaruridir.
9. Bedevi toplumda otorite başkan-rehber şeklinde kendini gösterir. Hadari toplumda ise otorite devlettir.
10. Devletin var olması asabiyetin varlığına bağlıdır; yok olması da asabiyetin noksanlığı sebebiyledir.
11. Devletin ömrü ortalama 120 yıldır ve her neslin ömrü 40 yıl olmak üzere üç nesil devam eder.
12. Refah, bozulmanın başlangıcıdır.
13. Toplumsal değişme siyasi yapının değişmesini de beraberinde getirir.
14. Toplumsal değişme basitten karmaşığa, sadelikten lükse doğru ilerler.
15. Toplumsal değişme kaçınılmazdır ve düz bir zeminde ilerlemez, döngüseldir.
16. Devletler kurulup yıkılır fakat umran dönüşmekte ve varlığını sürdürmektedir. Bedevi toplum hadariliğe ulaşp da bozulma başladığında söz konusu umran yok olmaz. Asabiyeti güçlü bir başka bedevi toplumun söz konusu hadari topluma (devlete) galebe çalması ile eski devlet son bulup yeni bir devlet kurulur fakat umran dönüşerek varlığını sürdürmektedir.

Şunu da eklemek gerekir ki İbn Haldun okuyan hemen her sosyal bilimcinin farkına vardığı bir durum söz konusudur: Özellikle klasik sosyoloji kuramcılarının ortaya koydukları kuramlar ile İbn Haldun'un görüşleri arasındaki benzerlikler. Çalışmada esas alınan *Mukaddime*'nin Süleyman Uludağ çevirisinde de bu hususa dikkat çekilerek İbn Haldun'un görüşleri ile batılı pekçok iktisatçı, filozof, sosyolog, tarihçi gibi ilim insanının düşünceleri karşılaştırılmıştır. Böylesi bir mukayesede görülecektir ki düşünceler benzer olsa da varılan noktalar birbirinden farklılaşabilmektedir. Burada karşılaştırılmaya gidilen şahısların içine doğduğu ve beraberinde getirdiği inançlar, gelenekler, düşünce yapıları ve coğrafya gibi pekçok

farklı unsur göz önünde bulundurulmalıdır. Bu da benzer düşüncelerin farklı yerlere varacağının en basit göstergesidir.

Örneğin Karl Marx'ın da İbn Haldun'un da toplumsal değişmeyi açıklarken tarihe odaklandığı söylenebilir. Diğer yandan her ikisi de tarihsel gelişmelere odaklanmasına karşın vardıkları nokta birbirinden farklıdır. Bilindiği üzere Marx tarihi ve toplumu şekillendiren unsurun üretim olduğunu ifade ederek tarihsel materyalizm yöntemini ortaya koymuştur. Buna karşılık İbn Haldun'un toplum ve toplumsal değişme anlayışını şekillendiren unsurları tek bir olgu ile açıklamadağı fakat toplumun maişet kazanma yollarını toplumsal değişmeyi tetikleyen usurlar arasında gösterdiği söylenebilir. Kısacası bir tarafta daha indirgemeci diğer tarafta ise daha kapsayıcı bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

Bir diğer karşılaştırma, İbn Haldun'daki asabeyet olgusu ile Durkheim'in toplumsal dayanışması: mekanik dayanışma ve organik dayanışma. İbn Haldun, toplumları asabiyeinin kuvvetli veya zayıf oluşuna göre bedevi toplum ve hadari toplum şeklinde açıklar. Durkheim'in mekanik dayanışma temelli toplumu İbn Haldun'daki bedevi toplumu bazı yönleri ile yansıtmaktadır. Nitekim söz konusu toplum yapısında “işbölümü” yoktur. Organik dayanışma temelli toplumda ise hadari toplumlarda olduğu gibi “işbölümü-uzmanlaşma” olgusundan bahsetmek mümkündür. İbn Haldun şehir yaşamında lüks ve refahın artmasına bağlı olarak işin “usta ve mütehasıs” kişilerce yapılacağını vurgular. Diğer yandan her ikisi de uzmanlaşmaya bağlı olarak refahın arttığı bir toplumda ferdiyetçiliğin de artacağını vurgular. İbn Haldun bunu “bozulma” ile açıklarken Durkheim “anomi” ile açıklar.

Benzer düşüncelere başkaca örnekler de verilebilir fakat çalışmanın konusu itibariyle bu kadarının yeterli olacağı söylenebilir. Söz konusu hususa ilişkin belirtmek gerekir ki İbn Haldun'un yaşadığı çağ ile 19. yüzyıl sosyoloji kuramcılarının mukayese edilmesi esasında çok da sağlıklı bir yaklaşım olmadığı açıktır. Diğer yandan kendisinden çok sonra ortaya çıktığı düşünülen sosyoloji ilmini, “ilm-i tabiatı umran” adıyla yüzyıllar önce niteleyen İbn Haldun'un sosyoloji binasının öncülüğünü yaptığını söylemek yerinde olacaktır.

## KAYNAKLAR

Bu tez çalışmasında APA 6 atıf sistemi kullanılmıştır.

Aktaş, Yaşar (2013). *Bir Bakışta Toplumbilim*. 1. Baskı. Ankara: Paradigma Akademi Yayınları.

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

Arslan, Ahmet (2014). *İbn Haldun*. 2. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

Ayverdi, İlhan, ve Topaloğlu, Ahmet (2007). *Kubbealtı Lugatı Türkçe Sözlük*. 1. Baskı. İstanbul: Kubbealtı Yayınları.

Bilton, Tony, Bonnett, Kevin, Jones, Pip, Lawson, Tony, Skinner, David, Stanworth, Michelle ve Webster, Andrew (2008). *Sosyoloji*. Çev. Kemal İnal. Ankara: Siyasal Yayınevi.

Coşkun, Aslı ve Cankatar, Muhammed Ali (2018). “Mukaddime’de İnsan, Toplum ve Toplumsal Yaşam Üzerine İnceleme”, *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, 6(3), 85-101.

Demircioğlu, Aytekin (2013). *İbn Haldun’un İnsan Düşüncesi ve Medeniyet Algısı*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Felsefe Grubu Eğitimi Bilim Dalı.

Durak, Nejdet ve İrgat, Muhammet (2015). “Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında İbn Haldun’un ‘Umran İlmi’ İle Wilhelm Dilthey’in ‘Tin Bilimleri’nin Karşılaştırılması”. *Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu (01-03 Kasım 2013)*. Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları.

Eğribel, Ertan, ve Özcan, Ufuk (2011). “Sosyoloji ve Toplumsal Değişme: Türkiye Çözülürken? Yeni bir Dönemin Başlangıcında Nereye?”. *Değişim Sosyolojisi Dünyada ve Türkiye’de Toplumsal Değişme*. Ed. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 3-13.

El-Câbirî, Muhammed Âbid (2018). *İbn Haldun’un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet*. Çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları.

Erdoğan, Nihat (2011). “Toplum ve Toplumsal Yapı Kavramları Üzerine”. *Değişim Sosyolojisi Dünyada ve Türkiye’de Toplumsal Değişme*. Ed. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 59-72.

Feyyaz, Süleyman (2003). *Toplumbilimin Babası İbn-Haldun*. Çev. Muharrem Tan. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.

Hançerlioğlu, Orhan (2001). *Toplumbilim Sözlüğü*. 3. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hassan, Ümit (2019). *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*. 7. Baskı. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

İbn Haldun (2017a). *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar et-Ta'rîf*. Çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları.

İbn Haldun (2017b). *Mukaddime*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları.

İbn Haldun (2016). *Mukaddime*. I. Cilt. Çev. Arslan Tekin. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık.

İbn Haldun (2007). *Mukaddime*. I. Cilt. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları.

İbn Haldun (2004). *Mukaddime*. I. Cilt. Çev. Halil Kendir. Ankara: Yenişafak Yayınları.

Kaçmazoğlu, H. Bayram (2011). “İkinci Kuşak Türk Sosyologlarında Toplumsal Değişme Anlayışı: 1923-1945 Dönemi”. *Değişim Sosyolojisi Dünyada ve Türkiye’de Toplumsal Değişme*. Ed. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 139-147.

Kayapınar, Akif (2017). “İbn Haldun’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”. *İbn Haldun Güncel Okumalar*. Ed. Recep Şentürk. İstanbul: İz Yayıncılık, 121-160.

Kırkpınar, Leyla (1999). *Türkiye’de Toplumsal Değişme*. 1. Baskı. İzmir: Zeus Kitabevi Yayınları.

Kızılçelik, Sezgin (2011). “Türkiye’deki Sosyal Değişme Olgusuna Batı Sosyolojisinin Teorileri Dışında Bakmak ya da Kemal Tahir ve Baykan Sezer’den Hareketle Yeni Bir Sosyal Değişme Teorisi İnşa Etmek”. *Değişim Sosyolojisi Dünyada ve Türkiye’de Toplumsal Değişme*. Ed. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 149-208.

Kocadaş, Bekir (2016). *Toplum Toplumsal Yapı ve Kurumlar*. 2. Baskı. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.

Kongar, Emre (1993). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. 2. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kösemihal, Nurettin Şazi (1974). *Sosyoloji Tarihi*. 3. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Lacoste, Yves (1993). *İbni Haldun Üçüncü Dünyanın Geçmiş Tarih Biliminin Doğuşu*. Çev. Mehmet Sert. İstanbul: Sosyalist Yayınlar:7.

Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. 1. Baskı. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Oskay, Ülgen (2011). “Sosyoloji ve Tarih”. *Değişim Sosyolojisi Dünyada ve Türkiye’de Toplumsal Değişme*. Ed. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 73-80.

Ozankaya, Özer (1994). *Toplumbilim*. 8. Baskı. İstanbul: Cem Yayınevi.

Sezer, Baykan (2011). “Değişim Sosyolojisi Ders Notları”. *Değişim Sosyolojisi Dünyada ve Türkiye’de Toplumsal Değişme*. Ed. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 303-397.

Sunar, Lütfi (2018). *Değişim Sosyolojisi: Kavramlar, Kuramlar ve Yaklaşımlar*. 1. Baskı. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Sunar, Lütfi (2014). “Toplumsal Değişimi Açıklamak: Temel Kavram ve Kuramlar”. *Türkiye’de Toplumsal Değişim*. Ed. Lütfi Sunar. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 1-35.

Şahin, Cemalettin ve Belge, Rauf (2016). “İbn Haldun’da Coğrafi Determinizm”. *Akademik Bakış Dergisi*. 57, 439-467.

Şen, Recepçan (2010). *İbn Haldun’da Şehir ve Medeniyet*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı.

Şentürk, Recep (2017). “Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun?”. *İbn Haldun Güncel Okumalar*. Ed. Recep Şentürk. İstanbul: İz Yayıncılık, 227-268.

Şeriati, Ali (2016). *İnsanın Dört Zindanı*. Çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları.

Tezcan, Mahmut (2015). *Sosyolojiye Giriş*. 8. Baskı. Ankara: Anı Yayıncılık.

Tiryakian, Edward A. (1990). “Emile Durkheim”. Çev. Mete Tunçay ve Aydın Uğur. *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*. Ed. Tom Bottomore ve Robert Nisbet. Ankara: Verso Yayıncılık, 199-250.

Turner, Jonathan H., Beeghley, Leonard ve Powers, Charles H. (2017). *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*. Çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Sentez Yayıncılık.

Uludağ, Süleyman (1993). *İbn Haldun Hayatı Eserleri Fikirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Ülger, İbrahim (2004). *İbn Haldun Işığın Kaynağı Doğu – 4*. İstanbul: Berfin Yayınları.

Ülken, Hilmi Ziya ve Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri (1940). *İbn Haldun*. 1. Baskı. İstanbul: Kanaat Kitabevi.

Ünsaldı, Levent, ve Geçgin, Ercan (2013). *Sosyoloji Tarihi Dünya’da ve Türkiye’de*. 2. Baskı. Ankara: Heretik Yayınları.

Yaka, Aydın (2011). *Sosyal Değişme Türk Modernleşmesi*. 1. Baskı. İstanbul: Gündoğan Yayınları.



Yaslıçimen, Faruk ve Sunar, Lütfi (2016). “Sosyal Bilimlerde Açılım İmkanları: İbn Haldun’dan Hareketle Bir Analiz”. *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun: Vefatının 600. Yılında İbn Haldun’u Yeniden Okumak*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi.

Yaslıçimen, Faruk ve Sunar, Lütfi (2006). “Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldûn”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 16, 137-167.

