

İBN HALDUN'DA ŞEHİR VE MEDENİYET

Recepcañ ŞEN

**Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sosyoloji Anabilim Dalı**

Yüksek Lisans Tezi

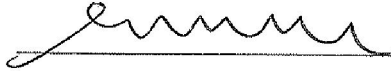
Ankara,2010

KABUL VE ONAY

Recepçan ŞEN tarafından hazırlanan “İbn Haldun’da Şehir ve Medeniyet” başlıklı bu çalışma, 27.04.2010 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



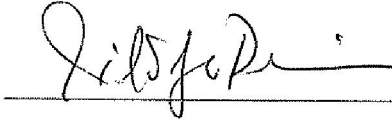
Prof. Dr. Nevin Güngör ERGAN (Başkan)



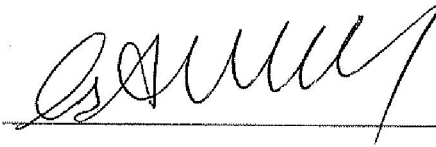
Prof. Dr. M. Çağatay ÖZDEMİR



Yrd. Doç. Dr. Serdar SAĞLAM (Danışman)



Yrd. Doç. Dr. Nilüfer Özcan DEMİR



Yrd. Doç. Dr. Erdal AKSOY

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. İrfan ÇAKIN

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- ☒ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

[27.04.2010]



[Recep ŞEN]

TEŞEKKÜR

Bu tez çalışması, pek çok insanın değerli katkıları ile gerçekleştirilmiş ve tamamlanmıştır. Kendilerine sunduğum en içten minnet duygularımı ve teşekkürlerimi kabul etmeleri, benim için büyük bir şeref ve sevinç vesilesi olacaktır.

Bu bağlamda, ilk olarak, rahmetli annem ve sevgili babam anmak isterim. Böyle bir çalışma yapmamdan dolayı mutlu olmalarını bilmek, benim için heyecan verici olmuş, kararlılığımı arttırmıştır. Bu çalışmanın ve ünvanının asıl sahibi, sevgili eşim Yüksel ŞEN'dir. Gerek düşünce ve değerlendirmeleri ile meslektaşım olarak sağladığı katkılar, gerekse hayat arkadaşım olarak sunduğu moral destek, sürecin tamamında en önemli yardımcım olmuştur. Oğlum ve kızım, her zaman olduğu gibi bu süreçte de varlıkları ve teşvikleri ile bana güven, moral, yaşama ve çalışma arzusu veren insanlar olmuştur. Kardeşlerim, takdirleri ve fiili destekleri ile çalışmama önemli katkılar sunmuştur. Ailemin bütün bireylerine en içten duygularıyla teşekkür ederim.

Yıllar önce, beni, yüksek lisans çalışmasına yönlendiren, yüreklendiren, yüksek yardımları ile destekleyen ve ilk danışmanlığımı yapan rahmetli hocam Prof.Dr. Cihat ÖZÖNDER'i en derin saygı ve şükranlarımla anmayı bir borç kabul ediyorum. Yıllar sonra, yarım bıraktığım(ız) yerden yeniden başlayan bu çalışma, aziz hatırasına olan hürmet duygularıyla cesaretlenmiş ve tamamlanmıştır.

Danışmanım Yrd. Doç. Dr. Serdar SAĞLAM'a teşekkürlerim, kelimelerle ifade edilebilmenin çok ötesindedir. Çalışma sürecinde gösterdiği sabır, yol gösterici ve teşvik edici tavır, düşünceleri ve önerileriyle sürdürdüğü rehberlik bana daima güven, moral ve cesaret vermiştir. Bu çalışmayı saygıdeğer hocam ile birlikte gerçekleştirmek benim için büyük bir onur vesilesi olmuştur.

Bu tezin tamamlanmasında eleştirileri, önerileri ve değerlendirmeleri ile katkı sağlayan ve değerli yardımlarını esirgemeyen Prof.Dr. Nevin Güngör ERGAN'a, Prof. Dr. M.Çağatay ÖZDEMİR'e, Yrd. Doç. Dr.Nilüfer Özcan DEMİR'e ve Yrd. Doç. Dr. Erdal AKSOY'a; saygıdeğer hocalarıma sıcak, samimi ilgileri ve güven verici yaklaşımları için en içten duygularıyla teşekkür eder, öğrencileri olmaktan büyük bir onur duyduğumu arz ederim.

Tez çalışmasının yazımında sabırla ve fedakârca yardımlarıyla destek olan mesai arkadaşlarım Ahmet H.ULUSOY, Aykut POLAT ve Murat GEVEN'e teşekkürlerimi ve minnet duygularımı sunmak isterim.

ÖZET

ŞEN, Recepçan. İbn Haldun'da Şehir ve Medeniyet, Yüksek lisans Tezi, Ankara, 2010.

Bu çalışmada, İbn Haldun'un şehir ve medeniyet konularındaki düşünce ve değerlendirmeleri araştırılmıştır. Çalışmada öncelikle, İbn Haldun'un düşünce sistematüğini anlamak açısından esas olan kavramlar tespit edilmiş ve bunların açıklamalar yapılmıştır. Bu kapsamda asabiyet, umran, bedevilik ve hadarilik kavramları üzerinde yoğunlaşmıştır.

Çalışmada daha sonra İbn Haldun'un medeniyet kuramı tartışılmıştır. İbn Haldun, Mukaddime'de medeniyet kavramını doğrudan kullanmadan, umran, bedevilik, hadarilik kavramları üzerinden bir medeniyet teorisi geliştirir. Bu çerçevede İbn Haldun bir yandan genel bir insanlık medeniyeti/insan uygarlığı düşüncesi ortaya koyar, diğer yandan toplumların, ülkelerin medeniyetinden bahseder. Yine bir taraftan bedevi umran-hadari umran vurgular yla medeniyet-kültür ayırımına dikkat çeker, öte taraftan şehirlilik ve şehirleşme üzerinden medeniyet-ilerleme ilişkisini ortaya koyar.

Çalışmada, medeniyet kuramı ile ilgisi bakımından ayrı bir bölüm halinde İbn Haldun'un şehir kuramı ele alınmıştır. Bu kapsamda şehirlerin oluşumu, şehirlerin özellikleri, şehirleşme ve beraberinde getirdiği sorunlar, şehir ve medeniyet etkileşimi İbn Haldun'un bakış açısıyla ortaya konmuştur. Çalışmada son olarak, İbn Haldun'un şehir kuramı ile çağdaş batılı yaklaşımların kısa bir değerlendirmesi yapılmıştır.

Çalışmada temel kaynak olarak İbn Haldun'un Mukaddime isimli eseri kullanılmıştır. Bu kapsamda Mukaddime'nin dört farklı çevirisi (Ugan,1968; Dursun,1977; Kendir,2004; Uludağ,2007) temel kavramlar ve dil özellikleri açısından karşılaştırılmış ve çevirilerde ortak algı ve değerlendirmeler bulunduğu tespit edilmiştir. Kavramlara yönelik yakın-ortak anlamlandırılmalar söz konusu olduğu için çalışmanın bütününde Halit Kendir (Kendir,2004) ve Süleyman Uludağ (Uludağ,2007) tarafından yapılan çeviriler kullanılmıştır.

Anahtar sözcükler: Mukaddime, Umran, Medeniyet, Şehir.

ABSTRACT

ŞEN, Recepçan. Graduate Thesis about City and Civilization, Ankara, 2010

The consideration and assessments of Ibn Haldun about the city and civilization have been inquired in this study. Main conceptions, in view of understanding the system of Ibn Haldun's perception, have been determined and explained. Solidarity, society, primitivism and city planning have been focused.

Then, the civilization theory of Ibn Haldun has been considered. Ibn Haldun develops a civilization theory through society, primitivism and city planning without using civilization conception directly in Mukaddime. In this framework, in one hand, Ibn Haldun points out a general thought of mankind civilization / human civilization, on the other hand he points out the civilization of societies and countries. At the same time, he points out the differentiation of civilization and culture by emphasizing solidarity, society, primitivism and city planning and the relationship between civilization and progress emphasizing urbanization and citizenship.

In a different chapter, the city theory of Ibn Haldun, in view of civilization theory, has been considered in this study. The formation and features of cities, urbanization and its problems, interaction of city and civilization have been put forth in view of Ibn Haldun. The last thing considered in this study is a short assessment of the city theory and modern western approach.

Key words: Mukaddime, Society, Civilization, City

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
BİLDİRİM.....	ii
TEŞEKKÜR.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
 BİRİNCİ BÖLÜM.....	 1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU.....	1
1.1. ARAŞTIRMANIN AMACI	1
1.2.ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ.....	1
1.3.ARAŞTIRMANIN KURAMSAL ÇERÇEVESİ.....	2
1.4.ARAŞTIRMANIN SORULARI.....	2
1.5.ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	3
 İKİNCİ BÖLÜM.....	 4
2.İBN HALDUN’UN HAYATI.....	4
2.1.İBN HALDUN’UN HAYATINDAKİ DÖNEMLER.....	5
2.1.1.Birinci Dönem.....	5
2.1.2.İkinci Dönem.....	6
2.1.3.Üçüncü Dönem.....	6
2.1.4.Dördüncü Dönem.....	7
2.2. İBN HALDUN’UN YAŞADIĞI DÖNEMİN ÖZELLİKLERİ.....	7
2.3. İBN HALDUN’UN ESERLERİ.....	10
 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	 11
3.İBN HALDUN’DA TEMEL KAVRAMLAR.....	11
3.1.ASABİYET.....	11
3.2.UMRAN.....	19
3.3.BEDEVİLİK – HADARİLİK.....	24

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	28
4. İBN HALDUN'DA MEDENİYET KAVRAMI.....	28
4.1.GENEL KURAMSAL ÇERÇEVE.....	28
4.2.MEDENİYET KAVRAMININ İBN HALDUN'DA KULLANIMINA İLİŞKİN DEĞERLENDİRMELER.....	34
4.3.İBN HALDUN'DA MEDENİYET DÜŞÜNCESİ.....	41
4.4.İBN HALDUN'UN MEDENİYET KURAMININ TEMEL UNSURLARI...49	
4.4.1.İnsan.....	49
4.4.2.İklim ve Coğrafya.....	53
4.4.3.İktisat.....	63
4.4.4.Toplum.....	67
4.4.5.Devlet.....	77
4.4.6.MEDENİYETLERİN TARİHİ SEYRİ, YÜKSELİŞİ VE ÇÖKÜŞÜ.....	84
BEŞİNCİ BÖLÜM.....	97
5.İBN HALDUN'DA ŞEHİR VE ŞEHİRLEŞME KAVRAMI.....	97
5.1.İBN HALDUN'A GÖRE ŞEHİRLERİN OLUŞUMU.....	99
5.2.İBN HALDUN'A GÖRE ŞEHİRLERİN ÖZELLİKLERİ.....	104
5.2.1.Şehir ve Sosyal-Kültürel Hayat.....	104
5.2.2.Şehir ve Yönetim.....	108
5.2.3.Şehir ve Ekonomi.....	110
5.2.4.Şehir ve Devlet.....	113
5.3.İBN HALDUN'A GÖRE ŞEHİR VE MEDENİYET/MEDENİLİK..	114
ALTINCI BÖLÜM.....	116
6.İBN HALDUN'UN ŞEHİR KURAMI İLE ÇAĞDAŞ BATILI YAKLAŞIMLARIN KARŞILAŞTIRILMASI.....	116
6.1.AVRUPA ŞEHİR SOSYOLOJİSİ İLE İBN HALDUN'UN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI.....	116
6.2.AMERİKAN ŞEHİR SOSYOLOJİSİ İLE İBN HALDUN'UN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI.....	119
YEDİNCİ BÖLÜM.....	126
7.SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	126
KAYNAKÇA.....	130

BİRİNCİ BÖLÜM

1.ARAŞTIRMANIN KONUSU

Bu araştırmanın konusu, İbn Haldun'da Şehir ve Medeniyet Kavramları'dır. Bu çerçevede; medeniyet olgusu, medeniyet ve kültür ilişkisi, medeniyet ve devlet ilişkisi, medeniyet ve şehir olguları arasındaki ilişkiler, şehirlerin özellikleri, kent toplumları arasındaki benzerlik ve farklılıklar, şehirleşme ve medenileşme süreçleri İbn Haldun'un görüşleri esas alınarak incelenmiştir.

1.1. ARAŞTIRMANIN AMACI

Bu araştırmanın amacı, çağdaş sosyolojinin de önemli ilgi alanları arasında yer alan şehir ve medeniyet kavramlarına, bu disiplinin öncülerinden biri sayılabilecek bir bilim adamının 7 yüzyıl önce nasıl yaklaştığını tespit etmek ve onun değerlendirmelerini çağdaş sosyologların yaklaşımları ile karşılaştırmaktır. Bu karşılaştırma sonucunda ulaştığımız sonuçlar, İbn Haldun'un genelde bilim adamı, özelde sosyolojik alanda hareket etmiş bir sosyal bilimci olarak yüzyıllar öncesinden sergilediği tutum ve ortaya koyduğu değerlendirmelerin günümüze de ışık tutabileceğini göstermektedir.

1.2. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

İbn Haldun, bilinen eseri Mukaddime'de, yeni bir bilim dalı kurduğunu, onun konu, alan ve yöntemlerini belirlediğini iddia etmektedir. Bu bilim, "İlm-i umran"dır. Bu yeni bilimin günümüzde mevcut bilim dalları arasında en fazla, "toplumbilim" olarak nitelendirilen sosyolojiye yakın durduğu konusunda pek çok değerlendirmeler vardır.

Öte yandan, şehir ve medeniyet olguları, gerek İbn Haldun'un bütün yöntem ve değerlendirmelerini anlamaya çalışmak, gerekse de sosyolojinin konuları ve

yaklaşımlarını en geniş şekilde görmek açısından oldukça önemli kavramlardır. Çünkü, şehir ve medeniyet olguları toplum, toplum biçimleri, toplumsal yaşam, aile, sosyal ilişkiler, devlet, ekonomi, din, dil, eğitim, şehirleşme, sanayileşme, çalışma ilişkileri, sosyal değişme v.b.pek çok konuyu kapsamaktadır.

Bu nedenle, bu çalışma, çağdaş sosyolojinin de doğrudan ilgi alanı içinde yer alan konularda, 7 yüzyıl önce benzeri bir bilimsel alan oluşturan bir bilim adamının hangi değerlendirmelerde bulunduğunu, nasıl bir yaklaşım sergilediğini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

1.3.ARAŞTIRMANIN KURAMSAL ÇERÇEVESİ

Bu araştırmanın kuramsal çerçevesini, İbn Haldun'un şehir ve medeniyet olguları hakkındaki görüşleri oluşturmuştur. Bunun için, İbn Haldun'un tarih, toplum, ekonomi, devlet, şehirleşme, medenileşme ve medeniyet kurma süreçleri ile ilgili düşünceleri karşılıklı etkileşimleri dikkate alınarak incelenmiştir. Bu inceleme sürecinde önce İbn Haldun'un kullandığı temel kavramlar ele alınmış, sonra medeniyet kuramının esas unsurları analiz edilmiş, ardından şehir kuramının genel esasları ortaya konmuş ve nihayet İbn Haldun'un Şehir ve Medeniyet kavramları hakkındaki düşünceleri ve yaklaşımı bir bütün olarak tespit edilmiştir.

1.4.ARAŞTIRMANIN SORULARI

Bu çalışmada, İbn Haldun'un düşünceleri çerçevesinde, aşağıdaki sorular araştırılmıştır: Şehir nedir? Şehir toplumunun özellikleri nelerdir? Şehir ve devlet arasında nasıl bir ilişki vardır? Medeniyet nedir? Medeniyetin unsurları nelerdir? Medeniyet ve devlet arasında nasıl bir ilişki vardır? Şehir ve medeniyet, şehirleşme ve medenileşme arasında nasıl bir ilişki vardır?

1.5.ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu araştırma, literatür taramasına dayalı betimsel bir çalışma olarak gerçekleştirilmiştir. Bu amaçla, başta İbn Haldun'un temel eseri Mukaddime olmak üzere, genelde İbn Haldun, özelde şehir ve medeniyet olgular üzerine çalışmalar yürüten çeşitli sosyolog ve düşünürlerin eserleri yine betimsel bir yaklaşımla karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

Çalışmanın başında, İbn Haldun'un düşünce sistematüğini oluşturan asabiyet, umran, bedevilik ve hadarilik gibi kavramlar tespit edilmiş ve tanımlanmıştır. Ardından, İbn Haldun'un medeniyet kuramının temel unsurları olan insan, iklim ve coğrafya, iktisat, toplum, devlet kavramlarına ilişkin düşünceleri açıklanmıştır. İbn Haldun'un medeniyet kuramının bu şekilde analiz edilmesinden sonra, onun genel medeniyet düşüncesi ortaya konmuştur. Daha sonra İbn Haldun'un şehir kuramı analiz edilerek, şehir ve medeniyet arasındaki ilişkiler açıklanmıştır.

İbn Haldun'un kullandığı temel kavramlar tanımlanırken, değişik Mukaddime çevirilerinin (Ugan,1968; Dursun,1977; Kendir,2004; Uludağ,2007) dil özellikleri karşılaştırılmalı olarak incelenmiş ve bu kavramlar konusunda çevirmenler ve sosyal bilimciler arasında bir görüş birliği olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmanın sonunda, İbn Haldun'un şehir ve medeniyet konusundaki görüşleri ortaya konmuş, ayrıca Avrupa ve Amerikan sosyolojisinin belli isimlerinin gerçekleştirdiği çalışmalar ile karşılaştırılması yapılmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

2. İBN HALDUN'UN HAYATI

İbn Haldun 27 Mayıs 1332 (Hicri: 1 Ramazan 732) yılında Tunus'ta dünyaya geldi. Kendi ifadesiyle soy kütüğü Abdurrahman İbn Muhammed İbn Muhammed İbn Muhammed İbn el-Hasan İbn Muhammed İbn Câbir İbn Muhammed İbn İbrahim İbn Abdurrahman İbn Haldun'dur(Akyüz, 2004:15).

Günümüzde daha çok İbn Haldun olarak tanınan Mukaddime müellifinin ismi Abdurrahman, künyesi Ebu Zeyd, lakabı Veliyyüddin, şöhreti İbn Haldun olup, tam ad Abdurrahman Ebu Zeyd Veliyyüddin İbn Haldun Mâlikî Hadramî'dir. Ebu Zeyd künyesini oğlundan, Veliyyüddin lakabın Mısır'daki kadılık görevinden, İbn Haldun adın da dedesi Hâlid İbn Osman'dan almıştır. Dedesi Halid İbn Osman, sülalenin Endülüs'e ilk gelen ferdi olup, Endülüs halkının geleneklerine uygun olarak itibar edilen ve hürmet gösterilen şahısların isimlerine ekledikleri "vav" ve "nun" harflerinin dönüştürülmesiyle Halid olan ismi Haldun (Hâlidogulları, Haldungiller) olarak anılmış ve bu şöhretleri Mukaddime müellifi olan İbn Haldun'a kadar ulaşmıştır(Uludağ, 2007:16).

İbn Haldun'un ataları, yaşadıkları dönemler boyunca bulundukları bölgelerin siyasi ve sosyal çalkantılarına tanıklık etmiş, kimileri siyasi ve bürokratik görevlerde bulunmuş, kimileri de çağının ilimleri ile meşgul olmayı tercih etmiştir.

İbn Haldun'un hayatını, tahsili, görevleri, bulunduğu bölgeler ve bilimsel çalışmalar itibarıyla dört ana dönem halinde ele almak mümkündür(Uludağ, 2007:15).

2.1.İBN HALDUN'UN HAYATINDAKİ DÖNEMLER

2.1.1. Birinci Dönem

1332'de doğumundan 1351 yılının sonunda ilk devlet hizmetine başladığı zamana kadar olan tahsil ve yetiştirme dönemidir. İbn Haldun, bu dönemini Tunus'ta babası ve çeşitli hocalardan dersler alarak geçirmiştir.

İbn Haldun, et-Târîf'te, ilk eğitimini ergenlik çağına kadar babasından aldığını belirtir(Akyüz, 2004:15). Fâkih olan babası, diğer atalarından farklı olarak siyasetle çok fazla ilgilenmemiş, kendisini tamamen İslâmi bilimlere ve edebiyata adanmıştır(Kendir, 2004:14). Tahsiline, dönemin ve yaşadığı coğrafyanın geleneklerine uygun şekilde Kurân-ı Kerim ve tecvit öğrenerek başlayan İbn Haldun, babasının ilgi ve yönlendirmeleri ile Arapça dili ve bilimleri, şiir, edebiyat alanlarında doyurucu bir eğitim almış, sonrasında da tefsir, hadis, Mâlikî şâhı gibi şer'î ilimler; lugat, sarf, nahiv, belagat gibi lisanla ilgili ilimler; mantık, felsefe ve riyaziyat gibi aklî ilimler alanlarında dönemin önemli isimlerinden dersler alarak tahsilini sürdürmüştür(Uludağ, 2007:21).

Tahsil dönemi içinde meydana gelen bir olay, İbn Haldun'un belki de bütün hayatının ilk ve en önemli kırılma noktası olması bakımından oldukça etkileyicidir. Bu olay, 1348'de gerçekleşen ve Doğu-İslâm dünyasının büyük bir bölümü ile birlikte İtalya, Endülüs ve birçok Avrupa ülkesini saran büyük veba salgınıdır. İbn Haldun, bu olay ve etkilerini et-Târîf'te şöyle anlatır:

“Büyüdükten ve ergenlikten itibaren, bilim öğrenmeye düşkündüm, bir takım erdemler edinmeye arzuluydum, bilim dersleri ve halkalar arasında dolaşıyordum. Ama kırıp geçiren taun (kara veba) hastalığı çıktı, seçkinleri, önde gelenleri ve bütün hocalar yok etti. Anam babam da öldü; Allah onlara rahmet eylesin.”(Akyüz, 2004:55).

Bu olay, henüz 18 yaşında, bilme ve öğrenme arzusundaki İbn Haldun'ı derinden sarsar. Büyük afet, ders aldığı hocaların çoğunun vefatına neden olur. Ardından, vebadan kurtulan âlimler ve ediplerin 1349 yılında Tunus'tan ayrılıp, Mağrib'e göç etmesiyle birlikte İbn Haldun'un tahsiline devam etme imkânı neredeyse kalmaz. Kendini bilime adanmış hevesi yarım kalan İbn Haldun, bundan sonra daha farklı bir alana; idari ve siyasi çalışmalara

yönelmeye karar verir ve hayatının ikinci dönemi olarak değerlendirebileceğimiz maceralı, çalkantılı bir süreç başlar.

2.1.2. İkinci Dönem

İbn Haldun'un ilk devlet görevine başladığı 1351 yılı sonundan İbn Selame kalesine çekilip bilimsel çalışmalara yoğunlaşacağı 1375 yılı sonuna kadar geçen hayatını kapsar. Yaklaşık 25 yıl süren bu dönem, onun siyasi ve idari işlerle meşgul olduğu, hanedanlıkların kuruluş ve çöküşlerine tanıklık ettiği, devleti ve bürokrasiyi yakından tanıdığı bir zaman dilimi olmuştur. İbn Haldun, bu süre içinde Tunus, Cezayir, Fas ve Endülüs'te bulunmuş, farklı coğrafyaların ve kültürlerin özelliklerini gözlemleme imkânı bulmuştur.

Bu dönemde İbn Haldun ilk devlet görevine Meriniler hanedanlığında (Kitâbetû'l-alâmet) mühürdarlık yaparak başlar. Sonra, sırasıyla ilim meclisi azalığı, muvakkitlik (hükümdarın emir ve kararlarını veciz ve belîğ bir ifade ile yazmak), sır kâtipliği, Huttatu'l Mezalim görevi (bir nevi sorgu hâkimliği ve emniyet müdürlüğü), vezirlik, diplomatik görevlerinde bulunur (Uludağ, 2007:25-37).

Siyasi ve idari görevlere yoğunlaştığı bu uzun süre her ne kadar İbn Haldun'u bilimsel çalışmalardan uzak bırakmış olsa da, bu yaşantılar onda yoğun bir bilgi, gözlem ve tecrübe birikimine yol açmış ve ileride yazacağı baş eserinin malzemelerini biriktirmesine zemin hazırlamıştır. Halit Kendir Mukaddime çevirisinin girişinde bu döneme ilişkin tespitini şöyle aktarır:

“İbn Haldun'un yetişmesinde, daha doğrusu yaşadığı çağdaki diğer âlimlere göre farklı ilgilere sahip olmasında, o dönemin siyasal çalkantılarından uzak kalmamasının da çok büyük etkisi olmuştur. Bir çok âlim siyaseti “kirli bir iş” olarak görüp saray çevrelerinden köşe bucak kaçır ve inzivaya çekilirken, o ise devleti ve devlet adamlarından çok yakından gözlemeyi tercih etmiştir. Nitekim bu çabası sonraki yıllarda yazacağı dev eseri Mukaddime'deki o müthiş tespitlere de büyük ölçüde ışık tutmuştur.” (Kendir, 2004:14).

2.1.3. Üçüncü Dönem

İbn Haldun'un bütün idari ve siyasi görevlerinden uzaklaşıp, İbn Selâme kalesine çekilerek kendini bilimsel çalışmalara verdiği ve yedi ciltlik el-İber isimli

eseri ile el-İber'in "Mukaddime" kısmını yazdığı sekiz yıllık bu sürenin ilk dört yılı İbn Selâme kalesinde, son dört yılı Tunus'ta geçmiştir. Bu çalışmaların ardından 1383 yılında Mısır'ın Kahire şehrine geçmiş ve ömrünün kalan kısmını burada tamamlamıştır(Uludağ, 2007:15).

2.1.4. Dördüncü Dönem

İbn Haldun'un 1383 yılında Kahire'ye göç ederek yerleştiği ve nihayet 1406 yılında vefatına kadar geçen 24 yıllık kalan ömrünü tamamladığı dönemdir. Bu süre içinde Mısır'da Medresetü'l-Kamhiye'de müderrislik, Mâlikî başkadılığı ve Baybars Tekkesi şeyhliği görevlerinde bulunmuş, ayrıca el-İber ve Mukaddime üzerinde düzenleme ve ekleme çalışmaları yapmıştır. Yine bu dönemde Hac görevini yerine getirmek için bir kez Hicaz'a, kutsal yerleri ziyaret için bir kez Kudüs'e ve Suriye'ye yönelen Timur ile görüşmek için bir kez de Şam'a gitmiş fakat her seferinde yeniden Mısır'a dönmüştür(Uygun,2008:5).

Cemil Meriç'in "Ortaçağ'ın karanlık gecesinde muhteşem ve münzevi bir yıldız" (Meriç,1979:150) olarak andığı İbn Haldun, 16 Mart 1406 (Hicri: 26 Ramazan 808) tarihinde Mısır'da vefat etti. 74 yıllık ömrün ardından insanlık tarihine, A. Toynbee'nin "Şimdiye kadar, hiç bir ülkede, hiç bir çağda, hiç bir insan zekâsı böyle bir eser yaratmamıştır."(Meriç,1979:149) dediği muhteşem eseri "Mukaddime"yi armağan etti.

2.2. İBN HALDUN'UN YAŞADIĞI DÖNEMİN ÖZELLİKLERİ

İbn Haldun'u ağırlayan 14. yüzyıl Kuzey Afrika'sı sosyal, siyasi ve kültürel yönden tıkanmış, isyanlar ve ihtilâller sonucu istikrarını kaybetmiş, hiç kimse için güven vermeyen, medenileşme ve büyük medeniyetler kurabilme imkânlaştırmamış, huzursuz bir coğrafyaydı.

O dönemde, Tunus'tan Atlas Okyanusu'na kadar olan bölgede üç hanedanlık hüküm sürüyordu. Üçü de Berberiler tarafından kurulan bu devletler Meriniler (Fas), Abdülvâdiler (Cezayir) ve Hafsiler (Tunus) hanedanlıklarıydı. Endülüs'te

ise, Müslümanlar büyük bir yenilgi almış ve bölge büyük oranda Hristiyanların egemenliği altına girmişti(Uludağ,1993:4).

Gerek iç çekişmeler gerekse hanedanlıklar arasındaki şiddetli savaşlar yüzünden ne hükümdarlar ne de hanedanlar uzun ömürlü olabiliyordu. Ancak, siyasi ortamın bunca karmaşasına karşın, şehirler ve ekonomik faaliyetler bir hayli canlı, üretken bir görüntü arz ediyordu. Bu konuda, ünlü seyyah İbn Battuta, "Seyahatname"sinin Kuzey Afrika'ya ait bölümlerinde, dönemin şehirlerine ve ekonomisine ilişkin şu bilgileri verir:

"... 5 Nisan 1326'da ünlü İskenderiye şehrine vardık. Burası, şanı yüksek, çok düzenli, emin ve işlek bir yerleşim merkezidir. Güzellik, letafet ve metanete dair ne ararsan orada bulabilirsin; din ve dünya ile ilgili bütün müesseselere sahiptir. Evleri ve konakları pek gösterişli, mahalle ve çarşıları şirin, binaları ise azametli ve sağlamdır.(...) İskenderiye'nin büyük bir limanı vardır.(...)Hindistan, Kırım ve Çin'deki bazı limanlar hariç tutarsak, yeryüzünde İskenderiye Limanı'na benzer bir başka liman görmedim.(...)Sonra Demenhûr şehrine gittim. Burası zenginlikleri ve güzellikleriyle ünlü büyük bir şehir olup, Buheyre vilayetinin idare merkezidir.(...) Abyâr şehrine vardım. Burası eski bir şehir olup, mescidleri çok güzeldir ve letafeti boldur. Abyâr'da imal edilen nefis kumaşların Şam, Irak ve Mısır gibi yerlerde büyük rağbet görmesi.(...)Abyâr'dan sonra Mahalle-i Kebîre adındaki meşhur şehre yöneldim. İsminden de anlaşılacağı üzere, burası büyük bir şehir olup, binaları güzel ve halkı kalabalıktır.(...)Sonra Semennûd'a hareket ettim. Anılan şehir Nil kenarında olup, gemileri çok ve caddeleri güzeldir.(...)İskenderiye'den Mısır'a, Mısır'dan Said ve Asuvan'a kadar pazarlar birbirine bitişiktir.(...)Nihayet Mısır'a ve onun dillere destan payitahtı Kahire'ye ulaştım. Mısır, beldelerin gözbebeği ve firavunların yatağı, sahası geniş ve şehirleri zengin, fevkalâde mamur, gelip gidenlerin toplandığı, gücü yeten ve yetmeyenlerin barındığı büyük bir ülkedir.(...) Nüfusu dalgalar gibi arttığından, son derece geniş olan arazisi artık insanlara dar gelmeye başlamıştır.(...) Mısır'da deve ile su taşıyan sakaların sayısının onikibin olduğu, ülkede ayrıca otuzbin katırcı bulunduğu; Nil'de sultana ve halka ait otuzikibin gemi olup, bunların mal ve eşyalarla yüklü olarak aralıksız Said limanına çıkıp İskenderiye ve Dimyat'a indiği rivayet edilir. (Mısır'da) El-Melikû'l- Mansûr Kalavun'un türbesi civarında iki kasr arasında bulunan hastaneye gelince..Buranın güzelliklerini tarif etmekte müellifin kalemi aciz kalır. Burada hazırlanan sağlığa faydalı maddelerin ve ilaçların tam sayısını tesbit etmek bir hayli zor. Ama oldukça başarılı bir ilaç üretim düzeni kurduklarına hiç şüphe yok. Yetkililer bana, hastanenin günde bin dinar dolayında geliri olduğunu ifade ettiler.(...) Nil nehrinin iki sahili boyunca düzenli bir şekilde uzayıp giden şehir ve köyler mamurluk yönünden emsalsizdir.(...)Sonra Bûş şehrine gittim. Burası önemli bir keten üretim merkezi olup, elde edilen bu ketenler Mısır'ın diğer şehirlerine ve Afrikâ'ya ihraç edilir. Ardından Bûş'u da geride bırakıp, Delay'a vasil oldum. Burada da tıpkı Bûş gibi hem iç hem de dış pazara yönelik olarak bol miktarda keten üretilmekte, bu mal Mısır'ın diğer şehirlerine ve Afrikâ'ya'nın çeşitli ülkelerine gönderilmektedir.(...) Sonra Behnese'ye vardım. Behnese büyük ve bağlık-bahçelik bir şehir

olup, dokuma tezgâhlarında pek güzel yünlü kumaşlar imâl edilir.”(Güven,t.y., s.30-56).

Öte yandan, S.M. Batseva'nın verdiği bilgiler de bölgenin ve dönemin ekonomik canlılığına ilişkin önemli ipuçları sunmaktadır:

“Bu yüzyılda (14. y.y.) Mağrip tarihindeki en önemli görüngü, kıyı kentlerinin hızlı gelişmesi ve buna uygun olarak da siyasal etkinliklerinin artmasıdır. Kentlerde, dokuma, deri sütçülük, un değirmenciliği ve seramik üretiminde, bazı öteki sanatlarda hızlı bir büyüme vardı. Mağrip'ten ihraç edilen malların listesi gösteriyor ki, el zanaatları manifaktürünün artan üretiminin ancak küçük bir bölümü ihracata ayrılmıyordu; büyük bir kütlesi Kuzey Afrika pazarlarına gidiyordu.(...) “Mağrip'teki ticari ekonominin hızlı gelişmesinin asıl nedeni, 13. ve 14. yüzyılda tarımsal ürünlerin pazarlanmasında geniş olanaklar açan Akdeniz ülkelerindeki iktisadî kabarma idi.(...)14. yüzyılda Akdeniz pazarı, daha o zamandan birincil birikim döneminin uluslararası pazar olarak adlandırılabilirdi. Mağrip ülkeleri ve özellikle de İfrikiya, en büyük sahil kentleri olan Tunus ve Bougi ile Akdeniz Pazarı'na giriyordu.(...) Avrupa ile Kuzey Afrika arasındaki ticari yapıda, Mağrip'in toplumsal yaşamını önemli ölçüde etkileyen pek çok değişiklikler oldu.(...) Yunan Mağrip'ten ihraç edilen en önemli ama tek ürün değildi. Kuzey Afrika, İtalya'nın, Katalonya'nın ve Provens'in en önemli ham deri sağlayıcısı idi.(...)İfrikiya'dan yüksek kalitede zeytinyağı yalnızca Avrupa'ya değil, Mısır'a ve Arabistan'a da ihraç ediliyordu. Pamuk, keten, ipek, şeker ve mum İtalya ve Fransa'ya ihraç ediliyordu.(...)Siyah Afrika ile Sahra-ötesi ticaret, Mağrip'li tüccarlara çok büyük bir kazanç sağlıyordu.(...)O dönemin gümrük kayıtlarının birinde “Brugde ve Flandr'a” ithal edilen malların listelerinde Fas'tan deri, koyun postu, mum ve şeker, Sijilmask'tan hurma ve şap, Tunus ve Bijakaç'tan deri, koyun postu, mum ve şap yer almaktadır.(...)Tarımsal hammaddelerin büyük bir ihraççısı olan Mağrip, aynı zamanda da bir çok Avrupa mallarının önemli bir alıcısı idi. Dokuma, madenî eşya, silah ve lüks maddeler yanında, İfrikiya'nın kendi sanayi üretimi için demir, bakır, kurşun, kereste, boya, vernik ve kötü hasat yıllarında tahıl gibi hammadde ve yarı mamul madde ithal etmesi ilginçtir.”(Dursun ve Hassan, 2008:75-92).

Sonuç olarak, 14. Yüzyıl Kuzey Afrikası'nda yaşanan siyasi dalgalanmalar ve bu şartlarda üstlendiği siyasi ve bürokratik görevlerin yanı sıra, bu coğrafyada gerçekleştirdiği geniş bir alanı kapsayan seyahatler (Endülüs, Tunus, Fas, Cezayir, Mısır, Kudüs, Şam) İbn Haldun'un toplum, devlet, şehirler, medeniyetler, ekonomi, vd. alanlardaki değerlendirmeleri için zengin bir tecrübe ve bilgi zemini oluşturmuştur.

2.3. İBN HALDUN'UN ESERLERİ

İbn Haldun'un en önemli ve bilinen eseri yedi ciltlik "Kitabu'l-İber ve Divanü'l-Mübtedei ve'l-Haber fi Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men aserehüm min zevi's-Sûltani'l-ekber" isimli, k saca "Kitabu'l-İber" olarak bilinen dünya tarihi çalışması ve bu eserine giriş maksadıyla yazdığı "Mukaddime"sidir. Ayrıca, el-İber'i niçin ve hangi şartlarda yazdığını da anlattığı, kendi otobiyografisi niteliğinde olan "et-Ta'rif bi- İbn Haldun ve Rihletuhu Garben ve Şarken" isimli bir çalışması da mevcuttur. Günümüze ulaşan bir başka çalışması ise, Fahrettin Râzi'nin kelâm konusunda yazdığı eserinin özeti ve kısa değerlendirmesi niteliğinde olan "el- Muhassal (Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l hukemâ ve'l-mütekellimin) isimli eserdir(Uludağ, 1993:17).

Kendisinin çağdaşı ve dostu Lisanuddin b.Hâtîb'in "el-ihâta fi ahabârî G rnata" isimli eserinde İbn Haldun'a ait olduğunu iddia ettiği beş ayrı kitaptan günümüze ulaşan herhangi biri olmadığı gibi, İbn Haldun'un kendi hayatın tüm ayrıntılarıyla anlattığı "et-Tâ'rif"te de bu konuda herhangi bir kayıt yoktur(Uludağ, 1993:18).

Günümüze ulaşan "Şifaü's Sail li Tehzibi'l Mesaîl" ise İbn Haldun'un, kendisine İmam Şat bi taraf ndan gönderilen, tasavvufun mahiyeti ve müridin gerekli olup olmadığı konusundaki sorularına cevap olarak yazılmış bir eser olup (Kendir, 2004:18) bu eserin de İbn Haldun'a ait olup olmadığı konusunda (M. Tawit et-Tanci, İbn Haldun'a ait olduğunu iddia etmekte, Abdolvâhid Vâfi ise bu aileden bir başka İbn Haldun'a ait olduğunu ileri sürmektedir) farklı görüşler mevcuttur(Uludağ, 1993:19).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İBN HALDUN'DA TEMEL KAVRAMLAR

İbn Haldun, insan, toplum, devlet, siyaset, iktidar, ekonomi, şehir, medeniyet, din gibi pek çok alanda önemli düşünce ve değerlendirmeleri olan bir düşünür, bir bilim adamıdır. Bu alanlardaki görüşlerini gerçekçi gözlemlere dayandırmış ve ulaştığı sonuçları kavramsal bir çerçeve içinde teorik bir bütünlükle ortaya koymuştur. Bu nedenle onun düşünce ve görüşlerini anlamak için öncelikle kullandığı kavramları incelemek gerekmektedir. Mukaddime’de öne çıkan asabiyet, umran, ilm-i umran, hadarîlik, bedevîlik gibi kavramlar bunların en önemlilerindendir.

3.1. ASABİYET

Asabiyet; Arapça kökenli bir kelime olup, “asebe” kökünden türemiştir. Asebe, bir kimsenin baba tarafından akrabalarının oluşturduğu topluluğa verilen isimdir. Asabiyet ise, sözlükte, baba tarafından olan akrabalara aşırı düşkünlük, onların kayırılması doğrultusunda aşırı çaba göstermektir (Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, 1990:82).

Bir başka anlamda asabiyet, sarmak-kuşatmak ve yakınlarını korumada aşırı gitmek demek olup, bir terim olarak, aralarında soy birliği veya başka sebeplerle yakınlık bulunanların, muhaliflerine karşı birlikte hareket etmelerini sağlayan dayanışma duygusu ve ruhu demektir (Dini Kavramlar Sözlüğü, 2009:28).

İbn Haldun, asabiyeti, “bir ucu bedevîlikte, diğer ucu hadarîlikte” (Uludağ, 2007:102) olan, biri kavrama gerçek ve temel anlamını veren, diğeri onun dönüşümü olan iki farklı sınıflandırma ile ele alır. Buna göre;

Nesep Asabiyeti; aynı soydan gelme, kandaş olma ile elde edilir. Dolayısıyla, fıtrî ve irade dışıdır. İbn Haldun, bu durumu “Nesep ve akrabalık bağları, çok az kimsenin dışında, insanlar için tabii bir durumdur.” (Kendir,2004:171) şeklinde

aç klar. Ona göre, “nesepe asabiyeti” daha çok bedevî toplumda söz konusudur. Çünkü, “Verimsiz ve kötü yurtlarda çok zor şartlar altında yaşamalarından dolayı, hiç kimse onların arasına karışıp, bu hayatı onlarla paylaşmak istemez ve nesillerden beri de kimse buna yanaşmamıştır. Bu yüzden, onların neseplerinin başkalarıyla karışıp bozulmadığından ve saflıklarını koruduğundan emin olunur.”(Kendir,2004:173).

Badiyede bozulmamış, saf haliyle, güçlü bir akrabalık, dayanışma, tutkunluk hissi oluşturan asabiyet, şehirleşme ile birlikte saflığını kaybetmeye ve nihayet yok olmaya yüz tutar:

“Daha sonra şehirlerde ve merkezi yerlerde acemlerle diğerleri birbirine karıştı ve neseplerin saflığı tamamen bozuldu. Bu bozulma ile birlikte bozulmamış ve saf nesepe bağlarına dayalı ve onun bir semeresi olan güçlü ve birbirine kenetlenmiş topluluk da (asabiyet de) kayboldu. Sonra kabileler kaybolmaya yüz tuttu ve yavaş yavaş izleri tamamen silindi. Buna bağlı olarak asabiyetin de izleri tamamen silinip yok oldu. Sadece badiyelerdeki bedevîler eskisi gibi kaldılar.”(Kendir, 2004:174).

Ancak, yok olan, tamamıyla ve bizzat asabiyet değil, “kandaşlık - soy birliği” anlamına gelen ilk asabiyettir. Badiyeden farklı ve yeni bir toplumsal yaşam biçimi olan şehir, yeni ve kendine özgü asabiyet modelini de beraberinde getirir ki, bu da “sebepe asabiyeti”dir.

Sebepe Asabiyeti; “Kandaş ve soydaş olma şartı gerekmeyen, müktesip, irade ve ihtiyara dayanan” (Uludağ, 2007:99-100) bir asabiyettir. Sebepe asabiyeti, şehirlerde üç farklı şekilde ortaya çıkar. İlki; şehir hayatı içinde, insanların tabiatları gereği birbirleri ile tanışıp, kaynaşmalarından kaynaklanır:

“Nesebe dayanmayan kaynaşma ve birleşmeler, nesebe dayanana göre daha zayıf kalır ve bu şekilde oluşturulan asabiyet, nesebe dayalı asabiyetle elde edilen faydaların sadece bir kısmını sağlar.”(Kendir, 2004:515).

İkincisi; şehirlerde evlilikler yoluyla meydana gelen yakınlık ve akrabalıkların sonucunda oluşan asabiyetlerdir:

“Şehirlerdeki insanların çoğu, evlilik yoluyla birbirlerinin yakınları ve akrabaları olurlar. Bu şekilde oluşmuş akrabalıklar (akrabalık grupları) arasında da tıpkı aşiret ve kabilelerde görülen dostluklar ve düşmanlıklar mevcuttur ve yine tıpkı aşiret ve kabileler gibi onlar da değişik asabiyetlere ve gruplara ayrılırlar.”(Kendir, 2004:515).

Üçüncüsü ise; şehrin yönetiminde söz sahibi olmak için oluşturulan taraftarlık temelli örgütlenmelerden kaynaklanan asabiyetlerdir:

“İnsanlar, tabiatları gereği, üstünlüğü ve başkanlığı elde etmek için çalışırlar ve öncü şehrin ileri gelenleri de –hükümdar ve otoriter devlet boşluğundan dola - bağımsız bir idare kurmaya heveslenirler. Bu durumdaki herkes birbiriyle mücadeleye girer ve her biri dostlar ve taraftarlarından oluşan bağlılarının desteğine başvurur. Böylece herkes diğerine karşı bir asabiyet oluşturur. Sonuçta biri diğerlerine üstünlük sağlar, sonra da öldürme ve sürgünler yoluyla onların asabiyetlerini ve güçlerini kırıp ortadan kaldırır. Sonuçta şehrin idaresini tek başına kendi idaresi altına alır.”(Kendir, 2004:515).

Tarihî açıdan bakıldığında, cahiliye dönemi Araplar’nda asabiyet duygusunun çok şiddetli olduğu görülür. Çölde yaşama şartlarının oldukça ağır olduğu, insan ilişkileri bakımından belirli bir düzenin bulunmadığı bir ortamda, insanların tek güvencesi, başkalarının kendilerinden çekindiği akrabaları olabilirdi. Bu durum, ister istemez Araplar’da akraba ilişkilerinin ve kendisinin de bir üyesi olduğu akraba topluluğunun önemini fazlasıyla artırmış, aralarında asebe bağı olanların koyu bir asabiyet içine girmelerine yol açmıştır (Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, 1990:82).

Ancak, Arap yarımadasında dönemin toplumsal yapısı böyle olmakla birlikte, Hz.Peygamber’in yaklaşımı, İslamiyet’in bu tür bir asabiyet anlayışını tasvip etmediğini ortaya koymaktadır. Kelime olarak Kur’ân’da yer almayan asabiyet, Hz. Peygamber’in hadislerinde geçer. Hz. Peygamber, asabiyeti “Bir kimsenin, haksız olmasına rağmen kavmine yardımcı olması” (Ebu Davûd, Edep, 112) şeklinde tanımlamış ve asabiyet davasının İslâm’ın ruhuna aykırı olduğunu söylemiştir (Müslim, İmare, 57)(Dini Kavramlar Sözlüğü, 2009:28). Nitekim, Hadis Ansiklopedisi müellifi İbrahim Canan’ın da belirttiği gibi,Hz. Peygamber’in kötülediği “kavim, aşiret sevgisi” zulme, adaletsizliğe alet edilen sevgidir. Yani, kendi kavminden olanlar - kayırmak, daha üstün görmek suretiyle adaletsizlik etmek, başka kavimden olanları küçük, düşük, değersiz addederek hakir görmek suretiyle zulmetmek. Bizzat Hz. Peygamber’e Ashab’dan bazıları sorar: “Kişinin kavmini sevmesi memnû olan kavmiyetçilik (asabiyet) sayılır mı?” Resulullah (s.a.v.)’ın cevabı şudur: “Hayır, fakat, asabiyet, kişinin zulümde kavmine yardım etmesidir.” Bir başka hadis-i şerif’de Hz. Peygamber şu benzetmede bulunur: “Kim haksızlıkta kavmine yardım ederse, kuyuya düşüp,

kurtarılmak için (beyhude yere) kuyruğundan çekilen deveye benzer.” Böylece, haksızlıkta kavmine yapılan yardımın hiçbir fayda getirmeyeceği, esas itibarıyla kavmine bir kâsım ve zararlarâ bâis olacağı güzel bir teşbihle ifade edilmiştir(Canan, 1993:142).

İbn Haldun da, Mukaddime’de, Araplar’da var olan asabiyet anlayışının yanlışlığına dikkat çekerek şunları ifade eder:

“Nesep (bağı), aslında hakikati olmayan, vehmî bir şeydir. Faydası da sadece insanlar arasında birleşmeyi sağlamasıdır. Eğer bu bağ çok açık (ve yakın) olursa nefisler tabiatları gereği yardıma koşar. Ancak bu bağ, çok uzak rivayetlere dayanıyorsa, bu vehmî bağ zayıflar, faydası ortadan kalkar ve eğlenceli şeyleri bırakıp, bu uzak nesep bağı ile meşgul olmak saflık olur.

“Nesep (soy ve akrabalık bağları) çok açık (yakın) olmaktan çıkar ve bir ilim haline dönüşürse (ancak araştırmalar sayesinde bilinecek duruma gelirse), nefislerdeki vehmî faydası ortadan kalkar ve kendisinde hiçbir fayda olmayan bir şey olur.”(Kendir, 2004:171-172).

İbn Haldun, asabiyetin ırkçılık-kavmiyetçilik olarak anlaşılmaması gerektiğini Mukaddime’de bir başka bölümde yine şu şekilde belirtir:

“Hz. Peygamber’in asabiyeti (kavmiyetçiliği) yerdığını ve onu terk etmeye çağırdığını görüyoruz. Şöyle buyuruyor: «Allah sizden cahiliye kibrini ve atalarla övünmeyi giderdi. Siz Adem’in çocukları’nı ve Adem topraktan yaratılmıştır.»”(Kendir, 2004:285).

İrşad - kavmiyetçilik taassubu anlamında asabiyeti “saflık, faydasız, boş” bir duygu olarak gören İbn Haldun, bu konudaki görüşünü bir ayetle “Allah katında en üstünüüz, en takvalı olanınızdır” (Hucurât Suresi, 13) pekiştirip, netleştirdikten sonra (Kendir, 2004:285) artık rahat bir şekilde asabiyetin din, toplum, medeniyet alanlarındaki “kurucu-dinamik-hayat veren-yenileyici” etkilerini ayrıntılı bir şekilde anlatmaya koyulur.

İbn Haldun’a göre, “İnsan, yardımlaşma ve dayanışmaya ihtiyaç duyan bir yaratılıştadır.”(Kendir, 2004:75). Gerek beslenme ve geçim ihtiyacı, gerekse kendini savunma zorunluluğu, onu diğerleriyle bir arada olmaya mecbur bırakır. Bu nedenle “insan için toplumsal yaşam kaçınılmaz bir gerekliliktir.”(Kendir, 2004:79). İnsanlar için zorunlu olan bu toplumsal yaşam tesis edilince, insanların hayvani tabiatlarındaki düşmanlık ve zulüm özelliklerinden dolayı, onlar arasındaki düzeni tesis edip koruyacak bir yönetici de kaçınılmaz olacaktır. (Kendir, 2004:80). Toplumsal yaşamın ilk örneği olan badiyede

“(bedevî kabileleri içinde), bazılarının diğer bazılarına zulmetmelerine, herkesin saygı duyup hürmet ettiği ve sözünü dinlediği kabilenin ileri gelenleri ve büyükleri engel olur.” İç güvenlik - iç huzur bu şekilde sağlandıktan sonra “Kabilelere dışarıdan gelecek düşmanlıklara da kabilelerin yiğit ve cesur gençleri engel olur. Ancak, bunların, (dışarıdan gelecek düşmanlıklara karşı) kendilerini savunabilmeleri, güç ve kuvvet sahibi olmaları aynı nesepten (gelmeleriyle) mümkün olur. Çünkü Allah, insanların kalplerine, yakınlarına ve akrabalarına karşı şefkatli olma ve yardım etme duygularını yerleştirmiştir. İşte bu duygu sayesinde dayanışma ve yardımlaşma olmakta ve düşmanların onlardan korkması sağlanmaktadır.”(Kendir, 2004:170).

İbn Haldun’un asabiyet teorisinin başlangıcını ve asabiyet kavramına yüklediği en yakın ve temel anlamı burada açık bir şekilde görmekteyiz. Ona göre, asabiyet insanlar için tabii olan (insan, yardımlaşma ve dayanışmaya ihtiyaç duyan bir yaratılıştadır), fıtrî olan (Allah, insanların kalplerine, yakınlarına ve akrabalarına karşı şefkatli olma ve yardım etme duygularını yerleştirmiştir) bir durumdur. Asabiyet, toplumsal düzenin ve hayatın sürdürülebilmesi (onlar arasındaki düzenin tesis edilip korunması) için zorunludur. Özetle, ilk ve zorlu toplumsal yaşam modeli olan badiyelerdeki çetin yaşama şartları, iç güvenlik, düzen ve dış güvenlik ancak bir arada olmak, dayanışma ve yardımlaşma içinde bulunmakla aşılabileceği için asabiyet zorunlu, gerekli ve kaçınılmazdır.

Burada, çağımız düşünürlerinin asabiyet kavramına yükledikleri anlamların kaynağını da görmekteyiz. Örneğin, Rosenthal asabiyet kelimesini “group feeling” (grup hissi), De Slane “esprit de corps” (zümre ruhu), Vincent Monteli “esprit de clan” (kabile ruhu), Von Kremer “gemeinsinn” (cemaat hissi), H.Ritter “feeling of solidarity” (tesanüt ve dayanışma hissi), M. Halpern “group solidarity” (grup dayanışması), S.H.Bahş-H.Han Şirvanî “communal spirit” (cemaat ruhu), Süleyman Uludağ “tutkunluk hissi” olarak değerlendirmişlerdir(Uludağ,2007:95).

İbn Haldun’un asabiyet kavramının temellendirmesinde gözden kaçırılmaması gereken en önemli husus, onun, asabiyet kavramına ilk olarak “kurucu” bir değer yüklemesidir. İbn Haldun’un kuramında asabiyet, “dayanışma ve yardımlaşma duygusu” olarak “toplumsal hayatın”, “toplumsal hayatın peşpeşe

gelecek görüntülerinin”, dolayısıyla badiyeden hadara, kırdan şehire, karmaşadan düzene, kısacası medenîliğe ve medeniyete giden sürecin “kurucu” ilk unsurudur.

İbn Haldun, asabiyeti kurucu unsur olarak belirledikten sonra, kavrama yüklediği anlamı, ek fonksiyonlarıyla beraber genişletir. Anlam genişlemesinin ilk emarelerini de yine Mukaddime’de şu cümlelerle ortaya koyar:

“Sahralarda yaşamak için (aynı soydan gelmeye dayalı) böyle bir güce (ve dayanışmaya) ihtiyaç duyulduğu gibi, peygamberlik, hükümdarlık ve davet gibi diğer bütün meselelerde de aynı güce ihtiyaç vardır. Çünkü isyan etmek ve karşı çıkmak insanların tabiatlarının bir gereği olduğu için, bu gibi işlerde hedefe ulaşmak ancak savaşmakla mümkün olur.”(Kendir, 2004:170).

İnsanları bir araya getiren ve bir arada tutan “yardımlaşma ve dayanışma” duygusu asabiyet, aynı zamanda “düzen koruyucu”, “liderlik otoritesi sağlayıcı”, “kabul ettirici”, “hakim kelâm” bir güçtür artık. Bu güç, toplumsal hayat başlattıktan sonra, toplumsal hayatın iki büyük kurumunda etkisini hissettirir: Din ve devlet.

İbn Haldun’a göre, asabiyet olmadan dinî davet başarıya ulaşamaz. “Bunun sebebi, halkın karşısına çıkartılıp kabul ettirilmek istenen her şeyin mutlaka asabiye ihtiyacı duymasıdır. Sahih bir hadiste şöyle deniyor: «Allah ancak kavmi içinde (soyu ve kabilesi yönünden) güç ve kuvvet sahibi birini peygamber olarak gönderir.»”(Kendir, 2004:224-225). Allah’ın yardım ve asabiyetinden aldığı destekle dinî davetini başarıya ulaştıran peygamber, böylece “dini davetin, asabiyet içindeki rekabeti ve kışkırtıcılar ortadan kaldırması ve kalpleri tek bir yöne, hakka çevirmesi”(Kendir, 2004:222) sayesinde, insanlar arasında birlik, beraberlik, dayanışma ve düzenin sağlanmasını temin eder. Bu durum, İbn Haldun’un deyimiyle, “dini davetin devletin temelindeki asabiyetin gücüne güç katması”na (Kendir, 2004:222) imkan verir.

Bu noktada, asabiyetin yeni bir fonksiyonu ile karşı karşıyayızdır artık: Devlet kurma, devlete güç verme. İbn Haldun’a göre, “Büyük bir hakimiyete ve hükümlanlığa ulaşmış devletlerin temelinde din, bir peygamberin çağrısı veya hak bir davet vardır.”(Kendir, 2004:221). İbn Haldun, bu durumu şöyle açıklar:

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

Asabiyeti “devlete güç veren” bir unsur olarak tanımlayan İbn Haldun, daha da ileri giderek, asabiyeti “devletin kurucu unsuru” olarak niteler:

“Hükümdarlık, bütün dünyevî faydaların, bedeni ve nefsi zevklerin ve arzuların (bunları tatmin etmenin) kendisinde toplandığı iştah kabartıcı ve yüksek bir makamdır. Bu yüzden de onu elde etmek için genellikle rekabet edilir ve bir kimsenin mağlup olmadan o makamı başkalarına teslim etmesi çok nadirdir. Aksine, onun uğruna kıyasıya mücadele edilir ve savaşlar yapılır. Asabiyet olmadan bu mücadele verilemez. (Dolayısıyla), hükümdarlık ve devlete ancak birbirine kenetlenmiş toplumsal güç (asabiyet ve taraftarlar) ile ulaşılabilir.”(Kendir, 2004:215).

İbn Haldun, asabiyetin “devlet kurucu” fonksiyonunu, Mukaddime’de “asabiyetin nihaî hedefi, hükümdarlıktır” sözüyle çok açık ve iddialı bir biçimde şöyle temellendirir:

“Korunma, savunma, hakka sahip çıkmak ve bunlar gibi diğer bütün işler asabiyetle (birbirine kenetlenmiş güçlü bir toplulukla) sağlanır. Ve yine daha önce söylediğimiz gibi insanın tabiatı gereği, toplu halde yaşanan her yerde insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyecek ve onların birbirlerine zulmetmelerine engel olacak bir yöneticiye ihtiyaç vardır. Bu kişinin asabiyeti (toplumsal taban ve taraftarları) itibariyle diğerlerinden güçlü olması gerekir.

İşte toplum içinde bu görevleri yerine getirmek, riyasetten daha ileri bir şey olan hükümdarlıktır. Çünkü riyaset sonuçta, sahibine (bir çeşit gönüllülükle) tabi olunan ve kendisine tabi olanlara karşı yönetimini zora başvurarak icra edebilecek gücü bulunmayan bir makamdır. Hükümdarlık ise, galip gelmeye ve zor kullanmaya dayalı bir makamdır.(...) Asabiyetin nihai hedefi ise, görüldüğü gibi hükümdarlıktır.

Bir asabiyet kendi kavmi içinde galip gelip üstünlük kurunca, tabiatı gereği, kendisinden daha uzakta olan bir başka asabiyetin sahiplerine de galip gelmek ve onlar üzerinde de üstünlük kurmak isteyecektir.(...) Bu büyüme ve genişleme eğilimi, devlet olma gücünü ele geçirene kadar devam eder.”(Kendir, 2004:189-190).

İbn Haldun, asabiyetin dini ve siyasi alanlardaki konumunu bu şekilde belirledikten sonra, iktisat ve eğitim alanlarındaki durumu da ele alır. Bu aşamada asabiyetin etkisinden çok, siyasi gücün iktisat ve eğitim alanlarında asabiyete etkileri üzerinde durur. İ. Erol Kozak, İbn Haldun’un bu konudaki görüşlerini şöyle özetler:

“Mukaddime’de çok sık kullanılan ve üzerinde önemle durulan asabiyet kavramı, yalnız siyasi boyutlar olan, sadece devlet kurmaya ve devleti ayakta tutmaya dönük bir kavram değildir; iktisadi boyutları da vardır. Asabiyet, genel planda bir topluluğun üyelerinin, hep birlikte müşterek bir değeri (bir sülalenin veya bir inanç sisteminin üstünlüğünü) benimsemeleri ve bu değer uğruna her türlü fedakârlığa hazır olarak çekinmeden öne atılmaları olduğu halde; ferdi plânda, insan olmanın, “Allah’ın yeryüzündeki halifesi” olmanın onuruyla ve hayatın mânâlandırıcı üstün bir değere sahip olmasının verdiği güçle hiçleşme, dağılma ve yabancılaşmadan kendisini koruyan, kendisine güven duygusu, başarıya azmi yüksek, şahsiyetli ve hür bir insan tipini simgeler. Bu yönüyle asabiyyetin iktisadi yönden taşıdığı önem açıktır.”(Kozak, 1984:119-120).

Asabiyet, iktisat, eğitim, devlet ilişkisinde belirleyici olan, devletin yönetilenlere karşı tavrıdır. İbn Haldun, bu durumu şöyle açıklar:

“Eğer yöneticiler yumuşak ve âdil olurlarsa, insanların katlanmak zorunda kalacakları (haksız) hükümler ve yasaklar olmayacağı için, o yönetim altındaki bir baskıya maruz kalmayacaklarına güvenerek kendi kişiliklerindeki cesaretlerini veya korkaklıklarını muhafaza ederler. Böyle bir durumda cüret ve cesaret tabiatlarının bir parçası olur ve bunun dışındaki bir duyguyu da tanımazlar. Ancak, yöneticiler ve yönetimler baskıya, boyun eğdirmeye ve korkuya dayanıyorsa, işte o zaman zulme uğramış insanların nefislerinde baş gösteren atalet ve tembellikten dolayı, insanların güçlülük ve cesaretleri kırılır.

(...) İşte bütün bu sebeplerden dolayı, badiyelerde toplumdan uzak yaşayan bedevî Araplar, şehirlerde idarecilerin yönetimleri altında yaşayanlardan çok daha cesur ve kendilerine güvenen kimseler olmaktadır. Aynı şekilde ilim ve meslek öğreniminde mürebbilerin denetim ve idaresi altında bulunanların da cesaretlerinden çok şey kaybettiklerine ve neredeyse herhangi bir şekilde kendilerini savunamayacak hale geldiklerine şahit olmaktadır.”(Kendir, 2004:167-168).

Siyasi otoritenin asabiyet - iktisat ilişkisindeki etkilerini muhtemel olumlu sonuçlar - olumsuz sonuçlar olmak üzere iki ihtimalli olarak gören İbn Haldun, olumsuz sonucun nedenini, “baskı sonucu asabiyyetin bozulması” olarak açıklar:

“Eğer hükümdarın tebaasına karşı sergilediği katı ve sert tutum uzun sürerse, daha önce söylediğimiz gibi, asabiyet bozulur, devletin düzeni temelden bozulur ve kendini korumaktan aciz hâle gelir.”(Kendir, 2004:267).

İbn Haldun’a göre, bu durumda ortaya çıkan sonuç hiç de iç açıcı olmayacaktır:

“(…) Yöneticiler ve yönetimler baskıya, boyun eğdirmeye ve korkuya dayanıyorsa, işte o zaman, zulme uğramış insanların nefislerinde baş gösteren atalet ve tembellikten dolayı, insanların güçlülük ve cesaretleri kırılır(Kendir,2004:167). (Oysa) Toplumun kalkınmışlığı ve piyasaların canlılığı, insanların kazanç elde etmek için ortaya koydukları gayret ve çalışmalarla orantılıdır. İnsanlar geçimlerini sağlamak için çalışmazlar ve ellerini işten güçten çekelerse, piyasalar durgunlaşır ve insanlar geçimlerini temin etmek için başka yerlere göç ederler. Böylece o ülkenin sakinleri

azalır, evler boşalır, şehirler harap ve viran olur. Sonuçta bütün bunlara bağlı olarak devletin ve hükümdarın durumu da bozulur. Çünkü, devlet, umrânın bir göstergesi olduğundan, esas madde bozulduğunda, zorunlu olarak kendisi de bozulur.”(Kendir, 2004:380).

İbn Haldun, asabiyyetin ortadan kalkmasının yol açacağı olumsuz sonuçları örnek göstererek, asabiyyetin insanlar arasındaki, toplumdaki ve devlet olgusundaki “sosyal dayanışmacı”, “güdüleyici”, “kurucu”, “süreklilik sağlayıcı”, “dinamik” etkilerini ve önemini ortaya koyduktan sonra, asabiyyetin aynı şekilde “kurucu”, “geliştirici”, “yenileyici”, “dinamik” etkilerini bu sefer de olumlu sonuçları açısından ortaya koyar:

“(…) Hükümdar tebaasına karşı şefkatli ve onların kusurlarını bağışlayıcı olursa, tebaa ona meyledip bağlanır, kalpleri onun sevgisiyle dolar ve düşmanlarıyla savaşlarında onun uğruna ölürlür. Böylece işler her yönden yoluna girer.”(Kendir, 2004:267).

İbn Haldun’un deyimiyle “işlerin her yönden yoluna girmesi”yle ortaya çıkacak olumlu sonuçları, Erol Kozak, “Mukaddime”den şöyle özetler:

“Devletin ilk kuruluş dönemlerinde kişileri, yöneticilerle halkı birbirlerine bağlayan bağlar, ortak ideal ve değerler çok güçlüdür. Hükümdar ve diğer yöneticiler halkın hak ve özgürlüklerine saygılıdır; onlara zulmetmezler. İdareciler halka şefkat ve merhametle muamele ederler. Böylece halkın çalışma, başarıma şevk ve arzusu artar. Bu dönemlerde bir iktisadi faaliyette bulunma arzusu, kalkınma heyecanı, teşebbüs ruhu tüm halkı ve ülkeyi sarar; tüm üretici güçler, kaynaklar kalkınmanın hizmetine sunulur: «Devletin şefkatli ve iyiliksever olması sayesinde tebaanın emel ve ümitleri artar, neşe ile yurdun imarına çalışır ve bu imarın sebeplerini hazırlamaya girişirler. Bunun bir sonucu olarak yurt bayındırlaşır ve genişlik husule gelir. Nesiller artar, nüfus çoğalır.»”(Kozak, 1984:121-122).

Sonuç olarak, asabiyyet, İbn Haldun’un “insan, toplum, toplumsal hayatın görünümüleri olarak şehir, devlet, medeniyet, iktisat, din, eğitim, v.d. alanlardaki” görüşlerinde tüm yaşantıların “kurucu - süreklilik sağlayıcı - yenileyici - hayat verici” temel dinamiğidir.

3.2. UMRAN

Mukaddime’nin temel kavramlarından bir diğeri “umran”dır. Hatta İbn Haldun’un kullanımı itibarıyla, toplumsal hayatın bütün tezahürlerinin (toplumsal hayat, toplumsal yapı, sosyal ilişkiler, asabiyyet, bedevîlik, hadarîlik, şehir, devlet,

medeniyet, din, ekonomi, ahlâk, meslekler, sosyal değişme, v.d.) sergilendiği bir zemin olması itibariyle, belki de en önemlisidir.

Kelime anlamı olarak “umran”, mamurluk, mamur yer ve abâd olmak (Uludağ, 2007:112), imar, nüfus, medenileşme (Kendir, 2004:69), bir yerde oturmak, yaşamak, bir yerin insanlarla meskûn olması, iyi durumda tutulması (Arslan, 2002:85) anlamlarına gelmekte olup, İbn Haldun’dan önce de genel olarak Arap literatüründe ve özel olarak Arap coğrafyacılarının eserlerinde bu değişik anlamlarında sık sık kullanıldığına rastlanmaktadır (Arslan, 2002:85).

Sözlük anlamı olarak (birbirine yakın ve fakat) değişik açılımları olan umran kavramı, İbn Haldun tarafından “belli bir olgu”yu işaret edecek şekilde sınırlandırılmış, kavramın diğer anlamları bu olgunun tezahürlerine işaret edecek şekilde ele alınmıştır. İbn Haldun’un bu yaklaşımı, onun “umran”ı bir bilim dalının konu alanı haline getirmesinin de yolunu açmıştır. Daha açık ifade etmek gerekirse İbn Haldun’da “umran”, doğrudan doğruya ve bütünüyle “beşerî ve toplumsal” olana işaret etmekte, diğer anlamlar ise bu temel anlamın tezahürleri, açılımlarıdır: “Malum olsun ki, tarihin hakikati âlemdeki umrandan ibaret olan insan cemiyetinden (insanî ictimâ) haber vermektedir. Bu da âlemin umranı ve bu umranın tabiatına ârız olan vahşîlik 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 ahvâldir” (Uludağ, 2007:199).

Nitekim, umran kavramının Mukaddime’de kullanımına ilişkin olarak Ahmet Arslan’ın değerlendirmesi de konuyu yeterince açık olarak ifade etmektedir:

“İbn Haldun, yaratıcısı olduğunu düşündüğü yeni umran ilmine konu olarak umranı verdiğinde, kelime yeni bir değişim geçirerek çok daha özel, çok daha teknik bir anlam almaktadır: Yukarıda işaret ettiğimiz anlamlarını da korumakla birlikte burada o, birinci olarak, özü itibariyle “insani” bir olayı ifade etmekle sınırlandırılmaktadır. İkinci olarak da bu olayın temeline insanın “toplumsal hayatı ve örgütlenmesi” konmaktadır; yani sözü edilen umranın insanın toplumsal hayatından çıktığı ve onunla birlikte yürüdüğü fikri temele alınmaktadır. Böylece o, insanın toplum halinde örgütlenmesinden ve yaşamasından doğan bazı temel olayları, kurumları içine almaktadır.”(Arslan, 2002:86).

Süleyman Uludağ ise, umranın beşerî ve toplumsal içeriğini vurgulayarak, aynı zamanda “medeniyet” çağrışımı yaptığını ve bu anlamda kapsayıcı, geniş ve yeni bir bilim dalının temeli olduğunu vurgular:

“İbn Haldun, âlemdeki mamurluğa, medenî faaliyetlere ve içtimaî hayata umran (umranu'l-âlem) adını verdiği gibi, bu umranın araştırılması ve incelenmesini konu edinen ilme de umran (ilmu'l-umran) adını vermekte, her iki mânâdaki umran da Mukaddime’de tarif ve tasvir etmektedir.”(Uludağ, 2007:113).

İbn Haldun’daki kullanımıyla “umran”ın beşerî ve toplumsal alana; üstelik, insanî yapıp-etmelerin tüm boyutlarıyla beşerî ve toplumsal alana, yani “insan uygarlığı” şeklinde anlaşılabilecek genel bir anlama işaret ettiği de söylenebilir. Bu konuda iki farklı Mukaddime çevirmeninin kavrayışı ve değişik düşüncülerin değerlendirmeleri şöyle özetlenebilir:

Süleyman Uludağ’ın Mukaddime çevirisi: “(...) Bu husus haddizatında müstakil bir ilim gibidir (independent science). Çünkü (ayrı ve özel bir) konusu vardır. Konu beşerî umran ve insanî ictimadır (human civilization, social organization).”(Uludağ, 2007:204).

Halil Kendir’in Mukaddime çevirisi: “...Öyle görünüyor ki, bu konu başlı başına bir ilim dalıdır. Çünkü konusu insan uygarlığı ve toplum hayatı olan ve ondaki her meseleyi teker teker açıklayan bir ilimdir.”(Kendir, 2004:72).

Mustafa Aydın’ın “umran” değerlendirmesi: “Umran, imar etmek, mamur hale getirmek mânâsını ihtiva etmektedir. Bu haliyle umranın insanın bu dünyadaki yapıp ettikleri anlamında kültür ve medeniyetle içerik bakımından bir benzerliği vardır. Ancak, umran, hem en yaygın kabulüyle daha dar alt oluşumlar ifade eden kültürden ve hem de daha üst bir oluşum sayılan medeniyetten daha farklı bir kavramdır. Kısaca belirtmek gerekirse, umran, hem kültür hem de medeniyeti kapsamaktadır; asabiyyet ve temeddün umranın iki alt birimidir. Yani, İbn Haldun’a ait olan umranı mevcut sosyal bilimlerde karşılayan bir kavram bulunmamaktadır. Düşünürün bütünlüklü bir kültürel süreci anlatmak için kullanmasından hareketle belki bugün umranı insanlığın ortak kültürü, dünden bugüne eklenip gelen olumlu birikim olarak alabiliriz.”(Aydın, 2009:43).

Diğer düşünürlerin “umran ve umran ilminin bugünkü karşılığının ne olabileceği” konusundaki anlayış ve değerlendirmeleri de şöyledir: “De Slane, Rosenthal ve Montelli tarafından yapılan Mukaddime’nin Fransızca ve İngilizce tercümelerinde umran tabirine karşılık olarak “civilisation” (medeniyet) kelimesi kullanılmış, ilm-i umrana da “kültür ilmi”, “medeniyet ilmi” şeklinde bir mânâ verilmiştir. Vâfi, umran ilmine “ilm-i ictimâ” (sosyoloji), Taha Hüseyin “İlmu’s-sakafe, ilmu’l-hadare” (medeniyet ilmi, kültür ilmi), Muhsin Mehdî “kültür ilmi”, S. Pnes “cemiyet ilmi” karşılığını kullanmışlardır.”(Uludağ, 2007:113).

Bütün bu değerlendirmelerin ardından İbn Haldun’un kendisinin “umran” kavramı ile neleri kastettiğine baktığımızda, önce genel çerçevesi çizilmiş bir tanımlama ile karşılaşırız:

“Şüphe yok ki insanî ictîma (insanların toplum hâlinde yaşamaları) zarurîdir. Filozoflar bu hususu «insan tabiatı icab medenîdir» sözleriyle ifade etmişlerdir. Yani insan için cemiyet düzeni içinde yaşamak şarttır. Hükemân n-ıstılahında bu ictimâa medeniyet (Medine) ad verilir ki, umranın mânâsı da bundan ibarettir.”(Uludağ, 2007:213).

Umran’a ilişkin bu genel çerçeveli tanımda karşımıza çıkan kavramlar şunlardır: İnsanî ictimâ, cemiyet düzeni, medenîlik, medeniyet. Bu kavramların işaret ettiği durum ise, daha önce de dikkat çektiğimiz gibi umranın bütünüyle ve doğrudan doğruya “insanî ve toplumsal” alana işaret etmesidir. İnsan, toplumsal hayatını bir cemiyet düzeni içinde yaşar ki bu onun özünden gelen, kaçınılmayacağı zorunlu bir haldir. Bu zorunluluk, insanı (ve toplumu) medenîlik ve medeniyet kurdurur.

Bu tanımlamada, aynı zamanda, İbn Haldun’un umran kavramına “aynı anda birden fazla” anlam yüklediğine de tanık oluruz; toplum, toplumsal hayat, toplumsal organizasyon, medenîlik, medeniyet.

Umran’ın “insanî ve toplumsal” anlamını ve “toplum, toplumsal hayat, toplumsal organizasyon, medenîlik ve medeniyet” kavramları ve diğer açılımların, Mukaddime’yi niçin yazdığını açıkladığı bölümde, İbn Haldun şu şekilde anlatır:

“Şimdi biz bu kitapta mülk, kesb, ilimler ve sanatlar bakımından umranın ahvâlinde olmak üzere beşerî ictimâ ve insan cemiyetlerine ârız olan hususla ilgili delile dayalı bir şekilde beyan edeceğiz.(...)Deriz ki: İnsan, kendine has bir takım özelliklerle diğer canlılardan ayrılarak seçkin bir duruma gelmiştir. Bunlardan biri ilimler ve sanatlardır.(...) Bunlardan diğer

biri, nüfuzlu bir hakeme ve kuvvetli bir otoriteye olan ihtiyaçtır.(...) Bunlardan başka biri maiyet için çabalamak; geçimi, geçim yollarından ve kazanç vasıtalarından temin etmek için didinmektedir.(...) Bunlardan biri de umrandır (medeniyet, civilization). Umran, toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçları gidermek maksadıyla şehre veya bir konaklama yerine inmek ve orada birlikte ikâmet etmekten ibarettir.

Bu umranın bedevî olanı da, hadarî olanı da vardır. Bedevî olan ovalarda, yaylalarda, hayvanların otlamasına elverişli olan bozkırlarda ve çöllerin çevrelerinde bulunur. Hadarî olanı ise şehirlerde, kasabalarda, kentlerde ve köylerde bulunur. Buralara oturmaktan maksat yerleşme yerlerindeki surlarla korunmak, savunmak ve buralarda barınmaktır...(Uludağ, 2007:207-209).

Bu bölümde, İbn Haldun, umranı, “insanı diğer canlılardan ayıran” temel göstergelerden biri saymakla, kavramın insanî boyutuna dikkat çekmekte ve umranın bir “insanî yapıp-etme neticesi” olduğuna işaret etmektedir. Aynı şekilde umranın “mülk, kazançlar, ilimler, sanatlar” gibi “insanî çabalar-gayretler, emekler, uğraşlar” yönünü vurgulamakta, dolayısıyla umran ve tezahürlerini “insanî kültür” çağrışımlarıyla ele almaktadır. Öte yandan, “bir konaklama yerine inmek ve orada birlikte ikâmet etmek” şeklinde “meskûn mahal”de bulunmak anlamına değinmekte, “toplumla kaynaşmak” tabiriyle de “toplumsal hayat” içinde insanlarla bir arada yaşama anlamını ortaya koymaktadır.

Dikkat çekici bir başka husus da, İbn Haldun’un, umranı, toplumsal hayatın (ve örtülü bir biçimde uygarlığın) aşamalandırılmasında tarihsel bir süreç olarak ele almasıdır: “...Bu umranın bedevî olanı da hadarî olanı da vardır.”

Ona göre, insanlık (ve toplumlar) badiyeden hadara; göçebelikten yar göçebeliğe ve yerleşik hayata doğru bir değişim ve gelişim süreci yaşamıştır. Bu süreçte, önce ovalarda, yaylalarda, bozkırlarda göçebe veya yar göçebe tarzda yaşamış ve adına “bedevî umran” diyebileceğimiz bir toplumsal hayat biçimi (ve uygarlık aşaması) ortaya koymuş; ardından köyler, kasabalar ve şehirlerde yerleşik bir hayata geçerek “hadarî umran” olarak tanımlayabileceğimiz bir toplumsal model (yeni bir uygarlık aşaması) geliştirmiştir.

İbn Haldun, bu yaklaşımını daha da ileri götürerek toplum, toplumsal hayat, toplumsal organizasyon, insanî kültür, toplumsallaşma modelleri ve aşamaları anlamlarının tamamını ve daha fazlasını kastederek umranı, bütün tezahürleri ile şu şekilde ayrıntılandırmıştır:

“(…) İctima itibariyle umranın zatına ârız olan bir takım hususlar vardır. Onun için bu kitaptaki sözleri altı bölümde ele almak kaçınılmaz olmuştur:

1. Umumi hatlarla beşeri umran, bunun sınıfları ve yeryüzünde kapladığı yerlerin miktarı.
2. Bedevî umran, kabilelerin ve vahşi cemiyetlerin bahis konusu edilmesi.
3. Devletler, hanedanlıklar, hilafet, mülk, devlet teşkilatındaki makam ve mertebeler.
4. Hadarî umran, memleketler ve şehirler.
5. Sanatlar, ilimler, maişet, kazanç ve şekilleri.
6. İlimler, ilimlerin kazanılması ve öğrenilmesi.”(Uludağ, 2007:209).

Özetlemek gerekirse, İbn Haldun’un kullanımıyla “umran”, insanoğlunun toplumsal hayat sürecindeki tüm etkinliklerini ve yaşantılarını ifade eden genel bir kavram olup, Mukaddime’de kimi zaman “toplum”, kimi zaman “toplumsal hayat”, kimi zaman “imar-mamurluk”, kimi zaman “meskûn bölge”, kimi zaman “gelişme-gelişmişlik”, kimi zaman “insanî kültür”, kimi zaman “medenîlik”, kimi zaman da “medeniyet” anlamlarında kullanılmıştır.

3.3. BEDEVÎLİK - HADARÎLİK

İbn Haldun, gerek “toplum / toplumsal hayat”, gerekse “medeniyet / medenîlik” anlamlarında umran kavramının açılımlarını bedevîlik ve hadarîlik kavramlarını kullanarak yapar. Bu iki kavram, Mukaddime’de, kimi zaman insanoğlunun göçebelikten yerleşik hayata, iptidaî hâlden, medenîliğe, kültürden medeniyete geçiş sürecini anlatarak ilm-i umran’ın bir “medeniyet ilmi” olarak değer bulmasına; kimi zaman da köyden şehire, ilkel toplumdaki gelişmiş toplumlara, cemaatten cemiyete doğru şekillenmesini ifade ederek ilm-i umran’ın “toplum ilmi” olarak anlaşılmasına zemin hazırlar.

Bedv-Bedavet, sözlük anlamı olarak zahir olmak, görünmek, ortaya çıkmak (Sosyal Bilimler Ansiklopedisi,1990:142), ilk önce peyda olan, iptidaî, iptidaîlik (Uludağ, 2007:103) anlamlarına gelmekte olup, İbn Haldun tarafından da bu anlamla > (ilk önce ortaya çıkan, iptidaî) karşıtacak şekilde toplumsal hayatın ilk görünen biçimi olarak kullanılmıştır: “... bâdiyeler ve bedevîlik de şehirler ve şehir hayatından önce gelir (ortaya çıkar) ve onların temelini teşkil eder.”(Kendir, 2004:160).

Hadar-Hadaret-Hudûr ise, sözlük anlamı olarak hazır olmak, kişinin civarı, önü, ya >, beldeler, kasabalar ve karyeler anlamlar na gelmekte olup (Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, 1990:142), Kamus Tercümesi'nde "Hadar: Belde, belediyelik; Hadarî: Beledî, kasabalı; Hâdırâ: Şehir, belde, kasaba, köy, meskûn yer; Hâzır: Şehir, kasaba ve köyde oturan yerleşik hayat süren" şeklinde tanımlanmaktadır (Uludağ, 2007:103). Mukaddime'deki kullanıma baktığımızda ise, hadar ve hadarîlik, badiye ve bedevîliğin karşısında duran, kendisine doğru yönelinen farklı ve zıt bir hâli ifade etmektedir.

İbn Haldun açısından, her şeyden önce, "bedevî ve hadarî toplumların var olmaları tabîî ve kaçınılmaz" bir durumdur. Gerek "iptidâî ve medenî toplumsal aşamalar" (Uludağ, 2007:234), gerekse "badiye ve şehir hayatı" (Kendir, 2004:158) modelleri tarzında olsun, bu hâl zorunlu, tabii ve kaçınılmazdır. Bu iki hâlden biri olan badiye hayatı veya bedevîlik, insanın toplumsal hayatının "ilk önce ortaya çıkan", "ilk görünen biçimi" olması nedeniyle aslolan hayat biçimidir. Fakat, bedevî ve hadarî aşamalar arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi, tarihin zaman ve zemini üzerinde keskin çizgilerle birbirinden ayrılabilir şekilde değildir. Bir başka deyişle, önce olanın ömrünü varlığını tamamlayıp tamamen yok olmasının ardından sonraki ortaya çıkmış olmayıp, değişik zamanlar ve bölgelerde (hatta aynı zamanlar ve yakın yerlerde) hem badiye hayatı hem de hadarî hayat varlığını sürdürmüştür.

Ali Bulaç, bedevîlik-hadarîlik arasındaki öncelik-sonralık ilişkilerini şöyle değerlendirir:

"İbn Haldun'un gözünde aslı olan bedevî hayatı; hadarîlik sonradan ortaya çıkmıştır, üstelik kökü bedevîliktir. Çünkü hadarî hayatın olmadığı zamanlarda bedevî hayat türü vardı. İnsanoğlu pek de erken sayılabilecek bir dönemde mağara, orman, ağaç kovuğu, sahra, çöl, dağ başları gibi yerlerde yaşarken, önce çadır hayatına (hayme) geçmiş, ardından köy, kasaba ve şehirler teşekkül etmiştir. Ona göre, kelimenin etimolojik anlamına uygun olarak "her şeyin en önce ortaya çıkan kısmına bedavet ve bedevî dendiği gibi insan topluluklarının ilk ortaya çıkan iptidâî biçimlerine de bedavet ve bedevîlik denir." (Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, 1990:142).

Süleyman Uludağ ise, aynı konuda, hem öncelik-sonralık hem de benzer zaman ve mekânlarda bulunma açısından şu değerlendirmeyi yapar:

“İbn Haldun’a göre aslolan bedevî (iptidaî) hayattır. Hadaî hayat sonradan ortaya çıkmıştır. Bunun da kökü, kaynağı ve çekirdeği bedevî hayattır. Yeryüzünde hadaî bir hayatın bulunmadığı zamanlarda bedevî hayat vardı. Hadaî hayat, sözkonusu bedevî (iptidaî) hayatın tedrici bir surette değişmesinden ve gelişmesinden meydana gelmiştir. Fakat bedevî hayat, hadaî hayatı meydana getirdikten sonra tamamen ortadan kalkmış değildir. Tersine, o da varlığını muhafaza etmekte ve hadaî hayatla yan yana yaşamakta, bu suretle iki farklı beşerî hayat tarzı birdiğerini beslemektedir.” (Uludağ, 2007:104).

İbn Haldun’un bedevî ve hadaî hayat tarzları arasındaki öncelik sonralık, birinden diğeriine geçiş ve aynı zaman ve mekânlarda bulunmaları konusunda Mukaddime’de yer alan değerlendirmeleri de şu şekildedir:

İbn Haldun, önce, bedevî hayattan hadaî hayata geçiş sürecini izah eder:

“Geçimlerini sağlayıp yaşamlarını sürdürmek için insan topluluklarından bazıları ziraat ve ekinle ve bazıları da ürünlerinden yararlanmak için koyun, sığır, keçi, arı ve ipek böceği gibi hayvancılıkla meşgul olurlar. İşte, geçimlerini ziraat ve hayvancılıkla sağlayanlar mecburen bâdiyelere (bedevîlik hayatına) yönelirler. Çünkü ekebilecekleri ve hayvanların otlatabilecekleri geniş alanları kentlerde değil ancak bâdiyelerde bulabilirler. Dolayısıyla bu insanların bâdiyelerde yaşaması onlar için kaçınılmaz bir durumdur ve bir araya gelip yardımlaşmaları da sadece geçimlerini sağlayıp yaşamlarını sürdürebilecek oranda gıda, barınak ve ısınma ihtiyaçlarını karşılamaya yöneliktir.

Geçimlerini bu şekilde sürdürenlerin durumları düzelir ve zarurî ihtiyaçlarının üzerinde bir bolluğa ve refah seviyesine ulaşırlarsa, bu durum onları yerleşik düzene geçmeye, kentsel hayatın özellikleri olan beslenmede, giyim kuşamda daha iyisini elde etmek için yardımlaşmaya, geniş evlere oturmaya ve şehir ve kentler oluşturmaya yöneltir.” (Kendir, 2004:157).

Ardından, bedevî hayat tarzının hadaî hayat tarzından önce olduğunu, adeta bir “kök” hükmünde sayılabileceğini ifade eder:

“Bedevî hayat yaşayanların sadece zarurî ihtiyaçlarını karşılayacak durumda olduklarından, bunun üzerinde bir şeye sahip olmadıklarından bahsettik. Aynı şekilde şehirlerde medenî hayat yaşayanların ise, zarurî ihtiyaçların ötesinde tamamlayıcı ve lüks ihtiyaçlarını da karşılayabilecek durumda olduğunu söyledik.

Zarurî ihtiyacların, tamamlayıcı ve lüks ihtiyaçlardan daha eski ve öncelikli olduğuna şüphe yoktur. Çünkü zaruret kök, tamamlayıcı ise bu kökten çıkmış bir daldır. Bu bakımdan badiyeler ve bedevîlik de şehirler ve şehir hayatından önce gelir ve onların temelini teşkil eder...

Ne zaman ki insanın yaşamında ekonomik bir rahatlık oluşur, bolluk ve lüks ortaya çıkar, ancak o zamandan sonra içinde bir şehre yönelme arzusu doğar. Bütün bedevî kabilelerin yaşadıkları süreç bu şekildedir. Şehirli ise bâdiyeye gitmesini gerektirecek bir zaruret hali sözkonusu olmadıkça veya şehir halkının yaşadığı gibi yaşamaktan aciz kalmadıkça (yoksullaşmadıkça) bâdiyeye gitmek istemez.”(Kendir, 2004:161).

Nihayet, bedevî hayat tarzı ile hadarî hayat tarzının aynı zaman diliminde, ortak mekânlarda ve hatta birbirleri ile ilişki içinde olduğunu belirtir:

“(...)Toplumsal yaşam için zorunlu olan özelliklerin çoğu bedevîlerde mevcut değildir. Yaşadıkları yerlerde sahip oldukları tek meslek çiftçiliktir, ancak çoğu yine sanayinin eseri olan çiftçilikle ilgili araç ve gereçlere de sahip değildirler. Bunlar arasından, hem çiftçiliğe hem de diğer sahalara dayalı bir yaşam için zorunlu ihtiyaçları üretip sağlayacak olan marangoz, terzi, demirci ve benzeri kalifiye meslek erbabı çıkmaz. Ayrıca altın ve gümüş para birikimine de sahip değildirler. Sahip oldukları en belli başlı şeyler ise bunların (altın ve gümüş paraların) karşılığı olan ve şehirlilerin ihtiyaç duydukları ziraî ürünler, canlı hayvanlar, et, süt, yün ve deri gibi hayvandan elde edilen ürünlerdir. Bunlar ticaret esnasında altın ve gümüş paralarla takas ederler.

Ancak bedevîler şehirliye zorunlu ürünlerde, şehirli ise bedevîlere (zorunlu olmayan) tamamlayıcı ürünlerde ihtiyaç duyarlar. Evet, bedevîler varlıklarının tabiatı gereği şehirliye muhtaçtır...”(Kendir, 2004:210).

Görüldüğü üzere, bedevîlik ve hadarîlik, İbn Haldun tarafından toplumsal hayatın iki farklı modelini tanımlamak üzere kullanılan kavramlar olup, bedevîlik iptidai / ilk önce ortaya çıkan aşama için, hadarîlik daha sonraki aşama için kullanılmaktadır. Bedevîlik göçebe, yarı göçebe, ziraat ve hayvancılıkla uğraşmaya imkan veren kırsal, köy ve kasaba gibi alanlarda yaşayan insanları tanımlarken, hadarîlik tamamiyle yerleşik, zanaat ve ticaretle uğraşan insanları ifade etmektedir.

Bedevîlik ve Hadarîlik kavramlarına çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde coğrafi, sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi yönleriyle çok daha ayrıntılı olarak yer verilecektir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. İBN HALDUN'DA MEDENİYET KAVRAMI

4.1. GENEL KURAMSAL ÇERÇEVE

Arapça bir kelime olan “Medeniyet”, “Medine” kelimesinden türemektedir (İslam Ansiklopedisi, c.28, 2003:296), (Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, c.2, 1990:493), (Pazarbaşı, 1996:15). Kelimenin hangi kökten geldiği konusunda ise, iki görüş söz konusudur. Bunlardan ilkinе göre; Medîne (m-d-n) kökünden türemiş olup, bir yerde ikâmet etmek, yerleşmek anlamlarına gelir. Çoğulu medâin, müdün, müdn kelimeleridir. Bu kökten türeyip, medeniyet kavramıyla ilgili olan diğer kelimeler şunlardır: Temdin: Şehir kurmak, şehirleşmek, bir yeri şehir yapmak, medenîleştirmek; Temeddün: Medenî hayat sürmek, medenî olmak, ilimde ve sanayide tekâmül etmek, şehirli görünmek; Temedyün: Medenîleşmek, medenî yaşamak, varlık, bolluk içinde yaşamak. Genel anlamda da Medine kelimesi, mukîmlerinin her türlü ihtiyaçlarını karşılayacak şeyleri içinde bulunduran, yerleşim için seçilen yerler, şehirler anlamlarını taşımaktadır. Diğer görüşe göre ise; Medine (d-y-n) kökünden türemiş olup, din edinmek, boyun eğmek anlamlarına gelmektedir. Kelimenin bu çerçevede genel kullanımında da, diğer yaklaşıma paralel biçimde, Medine kelimesi, mülk ve taat yeri veya yönetim altında bulunan bir yer olması nedeniyle, büyük şehirler için kullanılmaktadır (Pazarbaşı, 1996:15-16).

Kavramın tarihsel geçmişine baktığımızda, Medine'nin d-y-n kökünden türeyip, Arapça'ya Arâmice veya İbranice'den alındığı görüşü öne çıkmaktadır. Buna göre, “Medine” Arapça'da “din”, Arâmice'de “bir nüfuz alanı” ve İbranice'de “hukuk” anlamlarıyla öne çıkmaktadır, (Medeni Hukuk, Medeni Kanun gibi). Bu durumda Medine, bir yönetici ve onun nüfuz alanı oluşturan bölge olarak değerlendirilebilir (Pazarbaşı, 1996:17).

Medine'nin yukarıdaki anlamlarının tamamını kapsayacak şekilde Arapça'daki ilk kullanımı Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde söz konusu olmuştur. Cahiliye döneminde asıl adı Yesrip olan bu şehir, bizzat Hz. Peygamber'in kararıyla Medîne adını almıştır (Canatan, 2007:54).

Hız. Peygamber'in yerleşmesiyle birlikte Yesrip, yerleşim, nüfus, mimarî, ekonomi, hukuk, düzen, yönetim, sosyal organizasyon, devlet yapılanması ve yeni dinin gereği gibi anlaşılıp yaşanması ile çağın ve bölgenin farklı, önemli yeni bir şehir modeli haline gelmiş, yeni bir medeniyetin oluşum ve şekillenmesine tanıklık etmiştir. Yesrib'in Medine olmasıyla, Medine "şehir ve medeniyet merkezi" anlamını güçlü bir biçimde kazanmıştır.

Yesrib'in "Medine – şehir", Medine'nin de bir medeniyet merkezi olmasına ilişkin değerlendirmeler de "Medine" kelimesinin şehir ve medeniyet kapsamlı anlam kazanmasını değişik boyutlarıyla öne çıkarmaktadır. Kadir Canatan'ın tespitleri, Medine'nin şehir, mimari, sosyal organizasyon, hukuk, yönetim uygulamalarının örneklendirmesi açısından önemli değerlendirmeler ortaya koymaktadır:

"Yeni bir dinin yücelişine tanık olan Medîne Şehri, kısa bir süre sonra Arap Yarımadası'nda sıradan bir şehir olmaktan çıkmış ve Hz. Peygamber'in bilinçli politikalarıyla şehir devlet (site devlet) statüsüne kavuşmuştur. Medine'nin bu statüye kavuşmasında en önemli etken, Hz. Peygamber'in Müslümanlar, Yahudiler ve diğer müşrikler arasında yaptığı Medine Sözleşmesi (ya da Medine Vesikası)'dır. Bundan önce Müslümanların kendi aralarında oluşturduğu Kardeşlik Anlaşması, Müslüman toplumun entegrasyonunu sağlarken, Medine sözleşmesiyle de Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında siyasal bir birliktelik oluşturulmuş ve İslâm tarihinde ilk kez sözleşmeye dayalı bir toplumsal ve siyasal proje pratiğe aktarılmıştır.(...) Medine, yeni dönemde sadece nüfus olarak artmakla kalmamış, aynı zamanda şehircilik ve mimarî alanda da önemli çalışmalara tanık olmuştur. Hz. Peygamber, hicretten sonra buraya gelen kabilelere mahalleler tayin etmiş, her bir mahallede mescitler inşa edilmiş ve çarşılar kurulmuştur..."(Canatan, 2007:54)

Yesrib'in yasa ve düzen çerçevesinde "Medine-şehir" olarak adlandırılması konusunda Abdülaziz Durî de benzeri bir tesbitte bulunur:

"Hicret'ten sonra Yesrib, otorite ve adaletin beşiği olarak, Ümmetin merkezi olmasına atfen el-Medine, yeni şehir diye adlandırılmıştır."(Duri, 1997:63).

Jean-Louis Michon da, Dinî Kurumlar başlıklı makalesinde, yasama, yürütme, yargı, eğitim ve dinî kurumların oluşumunu sağlayarak "bir ilk model" olmasının anlamında Medine'nin şehir kimliğine vurgu yaparak, şunları ifade eder:

“(…) Peygamber’in kendisi gibi Mekke’den göç edenler ve Medine’den gelen yardımcılardan oluşan sahabeleriyle birlikte, Medine’de ölümüne kadar geçirdiği son on yıl boyunca Müslüman Cemaati, (...) temel kurumlarına kavuştu. Yukarıda bahsedilen ilk şehirlerin (Kufe, Basra, Bağdat, Şam, Belh, Buhara, Semerkand) kurucularına ilham veren ve yüzyıllar boyunca Müslüman kanun adamları ve idarecilerine örnek olan Medine, İslâmî şehir modeliydi ve her zaman da büyük ölçüde öyle kaldı. Semavî mesaj, Hz. Muhammed’in kişiliği ve ilk inananların edindiği cemaat disiplininin üçlü etkisiyle kurulan bu ilk İslam şehrinin bıraktığı güçlü iz olmaksızın, Cihad’da savaşların çok eski kültürlerin mirasçısı olan o geniş kılalarda şaşmaz İslâmî ideallerini ve yaşam biçimlerini kabul ettirmeleri (şimşek hızıyla fethedebilen bir güce sahip olmalarına rağmen) düşünülemez.”(Michon, 1997:16).

Bütün bu değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, Medine kelimesi, Arapça’da, bir yerleşim biriminin ve içinde mukim olanların sosyal, siyasi, hukuki, ekonomik organizasyonunun bütün boyutların içine alacak biçimde şehir, şehirleşme, şehirlilik, şehir hayatı anlamlarını taşımaktadır. Medine kelimesinin şehir anlamı taşımasına ilişkin Erdoğan Pazarbaşı’nın değerlendirmesi de konuyu özetler niteliktedir:

“(…) Medine sözcüğünün (d-y-n) kökünden türemiş olabileceği şeklindeki görüşler, tarih içerisinde bu kökün bütün anlamlarının bir şehir ortamında gerçekleşip, örgütlü toplumlarda geçerli olabilecek organizasyonlar olmasından kaynaklanabilmektedir. Ayrıca bu açıdan baktığımızda, bu kökün farklı çekim ve kullanımlarıyla da gözümüzde, günümüzdeki anlamıyla medenî yaşam tarzının, düzenin, adaletin ve otoritenin toplumsal çehresinin canlamakta olduğu görülecektir. Buna göre sözcük, kavramsal olarak; şehir kurmak, medenileştirmek anlamındaki “temdin” ve şehirlilerin ahlâkla ahlâklanmak, düzensiz bir hayattan düzenli, prensipli bir hayata geçmek anlamlarına gelen “temeddün” terimleri ile yakından alakalıdır.” (Pazarbaşı, 1996:17).

Arapça’da “şehir” anlamına gelen “medine” kelimesinden Osmanlı Türkçesi’nde türetilen “medeniyet” kavramının temel kullanımlarında da “medenî-şehre mensup olan” ve “medinî-şehirli” anlamlarını ifade edecek biçimde olmuştur. Ayrıca, medine kelimesinden “temeddün” masdarı türetilerek “şehirli veya medenî hayat yaşamak” anlamlarında kullanılmıştır (İslam Ansiklopedisi, c.28, 1990:296). Osmanlı yazarları 1890’lara kadar insanlığın maddî ve manevî bakımdan yüksek dönemlerini ifade için “medeniyet” anlamında “imar, umran, mâmur” kelimelerini kullanmış, ardından, tercüme faaliyetleriyle beraber medeniyet kavramını da kullanmaya başlamışlardır. 1940’lardan sonra, medeniyet yerine uygarlık kelimesi öne çıkarılmaya çalışılmış olup, günümüzde her iki kelime de kullanılmaktadır (Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, c.2, 1990:493).

“Medeniyet” kelimesinin Batı dillerindeki karşılığı Latince “civilisation” kelimesidir. “Civilisation”, Latince’de “şehirli” anlamına gelen civilis kelimesinden türemiştir. Kelimenin İngilizce’deki karşılığı “city” (şehir), Fransızca’da “cite” (şehir)’dir (Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, c.2, 1990:493). Latince “civilis-şehir” kelimesinden türetilen “civilisation” gibi Arapça “medine-şehir” kelimesinden türetilen “medeniyet” de “şehirlilik, yerleşik hayat tarzında yaşama” demektir. Zamanla bu hayatın ortaya çıkardığı anlayış, düşünce, maddî ve manevî kültürü sembolize eden bir kavram olarak kullanılmaya başlanmıştır (Pazarbaşı, 1996:17).

Türetildiği köken (Medine) ve temel anlam (şehir) itibariyle “şehirlilik, şehirli hayat tarzı” anlamlarına gelen medeniyet kelimesi, yukarıda da belirtildiği gibi, zaman içinde belli bir yaşama biçiminin düşünce, anlayış, ifade ediş kalıplarını; sosyal, siyasal, entelektüel, kurumsal, teknik, ekonomik birikim ve seviyesini; kısacası maddî ve manevî kültürünü ifade edecek şekilde geniş bir kavramsal bütünlüğe ulaşmıştır.

Bu anlam genişliği, kaçınılmaz olarak, kavramın sınırlarına yönelik tartışmalar da beraberinde getirmiştir. Tartışmaların yoğunlaştığı nokta, medeniyet kavramının - günümüzde - nasıl anlaşılacağına / tanımlanacağına yöneliktir. Değişik düşünürler, medeniyet kavramını kendi zihin yapıları ve ilgi alanları doğrultusunda değişik biçimlerde tanımlamaya çalışmaktadır. Bu tanımlamalara kısaca şöyle göz atabiliriz:

M. Aziz Lahbabî, önce etimolojik bir temellendirme yaparak; “Arapça’da medeniye (medeniyet), medîne (site) kelimesinden türetilmiştir. Medenî-bedevî (şehirli-köylü), site sakini ve göçebe zıtlığı, Araplar’da şiveyle ilgili bir deyim olduğu kadar, halk folkloru ve tasavvurlarının bereketli bir kaynağıdır da. Fransızca ve İngilizce’de de civilisation (medeniyet) tabiri Latince civitas (site) kelimesinden türemektedir.” der. Ardından “Medeniyetin maddî cephelerinin şehirlerde meydana geldiğini” belirtir (Lahbabî, 1996:17). Lahbabî, medeniyet-kültür kavramlarını özetle şöyle değerlendirir:

“... Millî kültür, bir millet tarafından kendi tarihi boyunca, tasavvur edilmiş veya tatbikat sahasına konulmuş maddî, fikrî ve manevî hayat biçimlerinin ve değerlerinin tümü olarak tarif edilebilir.

Milli kültürlerin hepsi, onlar> birbirinden ayrılan farklar ne olursa olsun aynı gayeye yönelmişlerdir. İnsanları, kendilerine mümkün olan en iyi şekilde yükselme imkânı verecek, en hakikî vasfıyla onlara bir şahsiyet kazandıracak ve Descartes'in deyişiyle, onları "tabiatın sahibi ve hâkimi" kılacak - bedenî, fikri ve manevî - en emin içtihatlarla teçhiz etmek."(Lahbabi, 1996:7).

Lahbabî, kültürü bu şekilde millî bir unsur olarak tanımladıktan sonra, medeniyeti de kültürlerarası açılım ve temasların bir neticesi olarak ele alır:

"(...) Her cemiyet ancak diğerlerine açılarak kendi kendisi olabilir. Çekme ve itme, işte bu çift hareket insanî medeniyetin motorunu meydana getirir.(...) Bir millî kültür, orijinal oluşunun şuuruna vardığı derecede, (kendisinden daha az orijinal olmayan) diğer kültürlerle açılma ihtiyacını şiddetle hisseder. Diğer yandan, medeniyet, içine aldığı millî kültürlerin kendisine taşıdığı birbirine uymayan unsurlarla yaşar. Medeniyet yekpare bir bütünlük meydana getirmeyebilir, çünkü bir bütünlük asla bilinen ve sınırlı unsurların tamamı olarak zahir etmez.

Birlik içinde çeşitlilik, işte kültürler; bir içine muhtelif şeylerin karıştırılması, işte medeniyet."(Lahbabi, 1996:7-8).

N. Elias, medeniyetin genel bir tanımla yapmakla birlikte, kavramın Batı toplumlarındaki anlam değişimini ve medeniyet-kültür algısındaki farklılıklarını vurgular:

"Elias'a göre, uygarlık kavramı birbirinden oldukça farklı olgular anlatmak amacıyla kullanılır. Bunlar, teknik gelişmişlik düzeyi, davranış biçimleri, bilimsel bilgi düzeyi, dinsel düşünceler ve geleneklerdir.

Elias, uygarlık kavramının Batılı öz bilinci ifade etmek için kullanıldığını da belirtir ve kavramın, Batı toplumlarının son iki yüzyılı boyunca daha önceki toplumlardan ya da o günkü daha "ilkel" toplumlardan farklı olarak sahip olduklarını düşündükleri şeyleri anlatmak için kullanıldığını anlatır.

Batı toplumlarının uygarlık kavramını, kendilerine ait özellikleri vurgulama amacıyla bir övünç kaynağı olarak kullandıklarını söyleyen Elias, kavramın İngilizce ve Fransızca'daki kullanılış şekliyle Almanca'daki şekli arasında büyük fark bulunduğunu dile getirir.

Elias şöyle der: "Fransızca ve İngilizce'deki uygarlık kavramı siyasi, ekonomik, dinsel, teknik, ahlâkî ya da toplumsal olgular için kullanılır. Almanca'daki kültür kavramı ise özünde düşünsel, sanatsal ve dinsel olgular ifade eder ve bu tür olgular ise siyasi, ekonomik ve toplumsal olguları mümkün olduğunca ayırma eğilimi gösterir..."(Bilge, 2009:95-96).

Yılmaz Özakpınar, yabancı ve yerli bilim adamları ve düşünürlerin konu ile ilgili değerlendirmeleri ile beraber kendi yaklaşımını da şöyle ortaya koyar:

"Alman antropolog Thurnwald'a göre kültür, tavır alışlardan, davranış tarzlarından, örf ve adetlerden, düşüncelerden, ifade şekillerinden, değerlendirme ve teşkilattan oluşur... Buna karşılık medeniyet, birikmiş bilgilere ve teknik vasıtalarla sahip olmayı ifade eder.

Amerikan Sosyoloğu Mac Iver de bu istikamette bir ayrım yapar. Ona göre medeniyet, insanın içinde bulunduğu şartlarla başa çıkmak için harcadığı çabalar sonucunda meydana getirdiği mekanizma ve teşkilatın bütünüdür. Böylece medeniyet kavramı, sosyal teşkilat sistemlerini, tekniği, kanunla, okullar, bankalar içine alır. Kültür ise bir toplumu oluşturan insanların yaşayış ve düşünüş tarzında, günlük ilişkilerinde, his ve heyecanlarında, eğlencelerinde, sanatta, edebiyatta ve dinde kendini gösterir.

Ziya Gökalp'e göre, medeniyet milletlere, kültür millîdir. Kültür bir milletin din, ahlâk, hukuk, estetik, iktisat, dil ve düşünceye ilişkin hayatının ahenkli bir bütünüdür. Medeniyet ise aynı bayındır çerçevesinde birçok milletlerin sosyal hayatlarının bir bileşkesidir. Meselâ, Avrupa ve Amerika bayındır çerçevesine dahil milletler arasında ortak bir Batı medeniyeti vardır. Bu ortak medeniyet içinde İngiliz kültürü, Fransız kültürü, Alman kültürü gibi birbirinden ayrı kültürler vardır.

Bizim tasarıya göre medeniyet, insanı biyolojik benliğinin ve ferdi heveslerinin üstüne çöküren bir ruhsal ve toplumsal yükseliştir. Medeniyetin ruhsal temeli bir inanç, toplumsal temeli ise o inançtan kaynaklanan bir ahlâk nizamıdır. Her bir medeniyet, kendi inanç ve ahlak nizamı çerçevesinde kültür eserleri meydana getirmiştir. Bu tasarıya göre, medeniyet bir inanış, bir temel prensip, kültür eserlerini hem doğuran hem de onları sınırlayan ve kuşatan bir manevî çerçeve oluyor.”(Özakpınar, 1999:185-191).

Erdoğan Pazarbaşı'nın değişik düşünür ve bilim adamlarının medeniyet tanımlamalarını özetle bir araya getiren derlemesinin, konunun anlaşılması açısından yeterli ve faydalı olacağı kanaatindeyiz:

“Medeniyet kavramını bazı tanımlarını şu şekilde belirtebiliriz: Medeniyet, insanî eserler ve tasarruflar, insanın maddî ve manevî eserlerinin bütünüdür. Bunlar, doğada basit haliyle bulunmayıp, insanın yaptığı, katkıda bulunduğu şeyler demektir (Ali Şerati, Medeniyet Tarihi) ve insan, hayat ve kainat arasındaki etkileşimin semeresidir (Ramazan el-Butî, Kur'an'da insan ve Medeniyet). Medeniyet; hayat tarzı demektir, hayatın, bütün maddî ve manevî boyutlarını içine almaktadır (Ahmet Ağaoğlu, Üç Medeniyet), insanın, hayatın her kesiminde gerçekleştirdiği aklî, ahlâkî, maddî, ruhî, dinî ve dünyevî değerler manzumesinin adıdır (M.Muhammed Hüseyin, Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi).

Medeniyet; toplumsal amaçlar, düşünce, teknik ve kurumlarla uyum sağlayan (Ali Şerati, Medeniyet ve Modernizm) maddî ve manevî şartlar bütünüdür. Bu şartlar, bir topluma ve o toplumun her ferdine çocukluktan ihtiyarlığa hayatının her döneminde, gelişmesinin her safhasında, ona gerekli olan desteği sağlama imkânı verir. Örneğin okul, atölye, hastane, ulaşım şebekesi, yurt sathında her türlü güvenlik, kişiye saygı, medenî bir toplumun arzu ettiği ve ferde verebileceği destek ve yardım biçimleridir (Malik b.Nebi, Çağdaş Temel Konular).

Medenî toplum, gelişme yolunda ilerlemeler kaydetmiş, ideal ölçülere yaklaşmış bir topluluk demektir. Bir başka anlamıyla medeniyet, bir toplumu başkalarından ayıran, onun özgün yanını ortaya koyan yaşayış biçimlerinin, kullanılan aletlerin, çalışma biçimi ve yöntemlerinin, inançların, zihnî ve

sanat etkinliklerinin, sosyal ve siyasal örgütlenme biçimlerinin bütünü ad› olmaktadır (Server Tanilli, Uygarlık Tarihi).” (Pazarbaşı, 1996:18).

Medeniyet kavram› n›n sosyal, siyasi, ekonomik, kültürel açılımlarına ilişkin bu değerlendirmelerin ardından, bir de bireysel kullanıma ilişkin bir açıklama yapmak uygun olur düşüncesindeyiz. Çünkü, ilerleyen bölümlerde de görüleceği üzere, kavram›n İbn Haldun’daki kullanım şekilleri arasında bu anlam da mevcuttur. Medeniyet kavramının bireysel açıdan kullanımına ilişkin yine Erdoğan Pazarbaşı’nın yaptığı değerlendirmeyi alıntılarla san›r z› yeterli olacaktır:

“Medeniyet sözcüğünün toplumsal anlamının yanında, fertle ilgili bir durum belirtmek için de kullanıldığını görmekteyiz. Bir kişide bulunan kibarlık, incelik, ahlâkî olgunluk, uygun davranış, konuşma ve davranışlarda yerli yerinde, sosyallik, cesaret, haddini bilme vb. üstün özellikler bu kavramla belirtilmektedir. Örneğin “medenî insan” dediğimizde, bu özellikleri kendinde toplayan, “medeniyet görmemiş insan” dediğimizde de bu özelliklere sahip olmayan ve olumsuz özellik sergileyen insanlar kastedilmektedir. Bu duruma göre, medeni insan; aklıyla hareket eden, içgüdülerini aklıyla yontan insan demektir. Bu nedenle, nedeni ve kaynağı, insan›n kafasında aranmalıdır (Clive Bell, Uygarlık).” (Pazarbaşı, 1996:19).

4.2. MEDENİYET KAVRAMININ İBN HALDUN’DAKİ KULLANIMINA İLİŞKİN DEĞERLENDİRMELER

Bu bölüme başlık olarak “Medeniyet Kavram›n›n İbn Haldun’daki Kullan›m›” ibaresi seçilmiş olmakla beraber, Mukaddime’nin bütünü incelendiğinde İbn Haldun’un doğrudan doğruya “medeniyet” kelimesini neredeyse hiç kullanmadığı, “umran”, “bedevîlik”, “hadarîlik”, “ictima”, “millet” kavramları›n tercih ettiği görülecektir. Nitekim, farklı Mukaddime çevirilerinde (Ugan,1968; Dursun,1977; Uludağ,2007; Kendir,2004) kullanılan dil ve konu ile ilgili değişik düşünür ve bilim adamlarının algıları, “medeniyet” kavramına ve düşüncesine “umran”, “bedevîlik”, “hadarîlik”, “ictima”, “millet” kavramları üzerinden ulaşmak şeklinde olmuştur.

Kadir Canatan, İbn Haldun’da medeniyet kavram›n›, aynı zamanda onun sosyolojisinin ana konusu olarak değerlendirdiği umran kavramında görür:

“İbn Haldun’un Mukaddime’de kullandığı ve sosyolojisine de ana konu olarak seçtiği merkezî kavram, umrandır.

“(...) İbn Haldun, insanı diğer varlıklardan ayıran bir özellik olarak gördüğü umranı şu şekilde tarif etmektedir: “Umran, toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçlar gidermek maksadıyla şehre veya bir konaklama yerine inmek ve orada birlikte ikamet etmekten ibarettir.” Bir başka yerde insan hakkındaki temel görüşünü ortaya koyarak, umranın anlamı bu temel varsayım üzerine oturtur: “Şüphe yok ki, insanı ictimaa (insanların toplum halinde yaşamaları) zaruridir. Filozoflar bu hususu “insan, tabiatı icabı medenîdir” sözleriyle ifade etmişlerdir. Yani insan için cemiyet düzeni içinde yaşamak şarttır. Hükemanın istilahında bu ictimaa, Medeniyet (medine) ad verilir ki, umranın mana da bundan ibarettir.” Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere İbn Haldun, umran ile “medeniyet”i; bir başka deyişle insan topluluklarının yerleşik yaşamını anlatmak istemektedir. Niketim Mukaddime’yi Batı dillere çeviren birçok kişi de umranı “civilization” karşılığı olarak anlamışlar ve öyle çevirmişlerdir.”(Canatan, 2005:99).

Canatan, ayrıca, medeniyet kavramının Arapça’daki etimolojik yapısına değinerek “yerleşik şehir yaşamı” vurgusuna dikkat çekmekte fakat buna rağmen İbn Haldun’daki kullanımı daha geniş anlamı olduğunu belirtmektedir:

“Arapça’da medeniyet, şehir anlamına gelen “medine”den türetilmekte ve yerleşik şehir yaşamıyla eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. İbn Haldun, bu kavramı türüne olursa olsun, yerleşik veya göçebe, tüm insan topluluklarını kapsayacak bir şekilde en geniş anlamda kullanmaktadır.” (Canatan, 2005:99).

Canatan, nihayet, İbn Haldun’un umranı bir ilmin konusu haline getirdiğini belirtip, bu yeni ilmin konu başlıklarının bile, umranın bir “medeniyet”, ilm-i umran’ın da bir “medeniyet bilimi” olarak anlaşılmasının kaçınılmaz olduğunu gösterdiğini ifade eder:

“İbn Haldun’un Mukaddime’de ele aldığı meseleler de, umran ve ilm-i umran’ın konu başlıkları hakkında bir fikir verebilir. Burada ele aldığı konular pek çok olmakla birlikte, altı ana başlıkta toplanmıştır;

1. Genel olarak beşerî umran, 2. Bedevî umran, 3. Devlet, hanedanlık, hilafet, mülk ve devlet kurumları, 4. Hadarî umran, 5. Sanatlar, bilimler, maişet ve kazanma şekilleri, 6. Bilimler ve bilimlerin tahsili.

İlm-i umran, en genel anlamda bir sosyoloji veya medeniyet ilmidir.”(Canatan, 2005:101).

Ümit Hassan ise, “medeniyet” kavramını indirgemeci bir yaklaşımla “ilerleme” temelinde ele alıp, İbn Haldun’un bedevîlik ve hadarîlik kavramlarını öne çıkarmaktadır. Hassan’ın değerlendirmesi, İbn Haldun’un bedevî aşamayı “ilkel-barbar”, hadarî aşamayı “ileri-uygar” kabul ettiği yönündedir:

“İbn Haldun, bedevîlik’i insanlık tarihinin -sosyolojik anlamda- “barbarlık” aşamasıyla eş tutmaktadır. Öte yandan, İbn Haldun “hazerîlik”i (hazret)

yerleşiklik anlamında değil, “uygar” hayatı karşılar biçimde kullanmaktadır. Böylece, bedevîlik ve hazerîlik, “barbarlık” ve “uygarlık”ı karşılayan bir görünümüdür; bu açıdan bakıldığında asabiyet, “barbar” toplum biçimlerinin aksiyon tarzıdır...”(Dursun ve Hassan, 2008:73).

Hassan, bedevî aşamayı barbar, hadarî aşamayı uygar olarak nitelendirdikten sonra, asabiyeti de barbar toplumdan uygar topluma geçişi sağlayan bir dinamik olarak değerlendirir. Barbarlıktan uygarlığa geçiş, adeta ilkelikten gelişmişliğe doğru bir ilerleme şeklinde gerçekleşir ve uygarlık kendini “devlet” ile belli eder:

“İbn Haldun, değişme açısından, asabiyeti devlet kurulmasındaki temel olarak görmektedir. Diğer bir deyişle, “barbarlık”ın “riyaset” örgütlenmesinden, “uygarlık”ın “hüküm”e dayalı devletine geçiş asabiyetle gerçekleşmektedir.(...) İbn Haldun’a göre devlet “uygarlık”ın siyasal biçimidir. Devletin ortaya çıkışı bedevî hayattan hazerîlik’e geçişin bir belirtisidir...”(Dursun ve Hassan, 2008:73).

Oktay Uygun, “daha çok Turan Dursun’un Mukaddime çevirisini esas alarak hazırladığını” belirttiği “İbn Haldun’un Toplum ve Devlet Kuramı” isimli çalışmasında, umranı bir kültür bilimi olarak anlamak gerektiğini vurgular:

“İbn Haldun, Mukaddime’de, toplumu ve devleti incelemeyi amaçlayan yeni bir yöntem geliştirmiş ve bu yöntemle sosyal ve siyasal yaşama yön veren bazı yasaları ortaya çıkarmıştır. Sonuçta, yöntemi ve temel konular belirlenmiş bir bilim dalı ortaya çıkmıştır. İbn Haldun, bu bilim dalını “umran” olarak adlandırır. Düşünür bu konuda şöyle diyor: “Bu, başlı başına bir bilim dalı gibidir. Çünkü konuludur. Konusu; insanlara özgü uygarlık ve toplumsal yaşam. Kendine özgü sorunları, bölümleri vardır.” (Turan Dursun çevirisi). Umran, günümüz kavramlarıyla ifade edersek bir tür kültür bilimidir. O nedenle, Mukaddime’de eğitim ve öğretim yöntemlerinden savaş taktiklerine, tıp biliminden astronomiye, terzilikten ebeliğe kadar pek çok konudan söz edilmiştir.”(Uygun, 2008:2-4).

Cemil Meriç, İbn Haldun’da medeniyet düşüncesini iki kavramla temellendirir: Umran ve asabiyet. Meriç’in algılamasına göre, umran, bir toplumun tüm yapıları, sosyal-kültürel tüm birikimleri anlamında medeniyet ile eş anlamlı olup, bedevîlik ve hadarîlik şeklinde iki tezahürü söz konusudur. Bütün toplumlar bu iki aşamadan geçerken, kullandıkları itici güç, asabiyettir. Bu süreç, bütün bir insanlık tarihinin de özetidir adeta:

“Mukaddime yazarı yepyeni bir ilim kurduğunun farkındadır: Konusu «beşerî umrân» olan bir ilim. Târîhi, “insan ilimlerinin ilmi” yapan bir ihtilâl.

Umrânla asabiyet, yeni ilmin iki anahtarı. Umrân, geniş mânasıyla medeniyet, yâni: Bir kavmin yaptıkları ve yarattıkları bütünü, ictimâî ve dinî düzen, adetler ve inançlar.

Umrân’ın iç merhâlesi: Bedevîlikle hadarîlik (iki merhâlesi veya iki tezahürü). Bedevîlik, bâdiye hayâtı. Bâdiye ne çöl, ne köy, ne kır. Belki bunların hepsi:

Bedevîlerin oturduğu veya dolaştığı her bölge. Bâdiyenin başka dillerde karşılığı yok.

Haderîyet de kademe kademe. Her toplumun kaderi, bedevîyetten haderîyete geçmek. Bu inkişâf n muharrik kuvveti: ASABİYET.”(Meriç,1979:154).

Ahmet Arslan da konuyu umran kavramı zemininde ele alır ve önce bir tesbitte bulunur:

“(…) Bu umran terimi ve onun çeşitli batı dillerine çevirileri üzerindeki bir tartışmaya işaret etmek istiyoruz. Mukaddime’nin batı dillerine yapılan çeşitli kısmî ve bütüncül çevirilerinde bu terimi karşılamak için belli başlı iki deyim kullanıldığını görüyoruz. Bunlar “uygarlık” (civilisation, civilization, zivilisation) ve “kültür” (culture, kultur) deyimleridir.”(Arslan, 2002:89).

Arslan, umran kavramına genel bir anlam yükleyerek İbn Haldun’u anlamaya çalışmanın yeterli olmayacağını, çünkü İbn Haldun’un farklı toplumsal modelleri betimlemek için umran kavramına açılımlar kazandırdığını ifade eder:

“İbn-i Haldun’un insanın toplumsal hayatın, toplumsal örgütlenmesini ve bunlardan çıkan her türlü olay, faaliyet ve başarılarını ifade etmek için kullandığı bu umran terimi yanında, bu toplumsal hayat ve örgütlenmenin belli başlı temel iki aşaması olarak gördüğü, esas itibarıyla “krsal hayat ve şehirsal hayat” olarak karşılayabileceğimiz iki tarzını ifade etmek için de “bedevî umrân”, “haderî umrân” terimlerini kullanması söz konusudur. Umrân terimini, “uygarlık” olarak karşılamak (bu ikinci, yani “bedevî umrân” terimi kullanıldığında, bu seviyede insanî toplum hayatının “haderî umran” seviyesi ile karşılaştırıldığında çok daha ilkel, basit, gelişmemiş bir biçimi, tarzı söz konusu edildiğinden) yeterli olmamakta, hatta İbn-i Haldun’un düşüncesini yanlış yansıtmak tehlikesini göstermektedir. Çünkü her ne kadar üzerlerinde tam bir kullanım istikrarı hâlâ tam olarak ortaya çıkmamış ise de bugün “uygarlık” terimi, “kültür” teriminden farklı olarak daha özel bir biçimde onun ileri bir aşamasını, toplumsal hayatın gelişkin bir durumunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Buna karşılık modern sosyoloji ve etnoloji, bugün “kültür”den daha geniş bir anlamda her türlü toplumda ortaya çıkan ve tabiatına bir katkı niteliği taşıyan her türlü insanî faaliyet, kurumlar, araçlar ve fikirlerin bütünü anlamaktadır. Bu bağlam içinde bugün “ilkel topluluklar”ın da “kültür”lerinden söz edilmektedir.”(Arslan, 2002:90-91).

Arslan, bu temellendirmenin ardından, “umran”ın, bir toplumun tüm yapıları etmeleri anlamında genellemeye “kültür” olarak; gelişmiş, ileri bir toplumsal organizasyon ve onun tüm durumlarının ifade etmek için de “uygarlık” olarak anlaşılması gerektiğini belirtir.

“İşte bu modern kullanımları göz önünde tutarsak, İbni Haldun’un “umran” teriminden, onu genel olarak kullandığı zaman bugünkü anlamında “kültür”ü, daha özel olarak “şehir umrânı”ndan bahsettiği zaman ise “uygarlık”ı kastettiğini söyleyebiliriz. (Ancak, bu şüphesiz, onun bu “uygarlık” ve “kültür” terimleri üzerinde bugün sahip olduğumuz kavramların aynıyla sahip olduğu anlamına gelmemektedir.)”(Arslan, 2002:91).

Recep Şentürk, İbn Haldun'da medeniyet düşüncesini toplumsal hayatın zorunluluğu ile temellendirir:

“İbn Haldun’a göre toplum hâlinde yaşama zorunluluğunun üç temel sebebi vardır. Gıda, güvenlik ve “üns” yani dostluk ihtiyacı. İnsanlar bu ihtiyaçlarını, ancak toplumsal hayat yoluyla karşılayabilirler. Bu yüzden toplum halinde yaşamaya mecburdurlar. Medeniyet bu üç ihtiyaca cevap verdiği için zorunludur. Toplum halinde yaşamayan insanlar, bu ihtiyaçlarını başka türlü karşılayamazlar.”(Şentürk, 2006:101).

Şentürk, bu temellendirmenin ardından, medeniyetin “irâdî” özelliğine vurgu yapar ve İbn Haldun’un konuya ilgisinin de bu boyutta olduğunu belirtir:

“(…) Ancak bütün insanların benzer bir toplum düzeni kurmas zorunlu değildir. Aksine insanlar farklı toplum düzenleri kurarlar. Çünkü medeniyet veya toplum kurma süreci “irâdî”dir. Buna karşılık hayvanların toplum kurması “ilhâmî”dir. Bundan dolayı hayvanların sosyal örgütlenmesi tek tiptir. İnsanların medeniyet ve toplumları farklılık arz eder. Allah insanlara akıl ve irade vererek onların kendi toplumsal düzenlerini kendilerinin kurmasını dilemiştir. İnsanlar akıllarıyla düşünerek nasıl bir toplum kurmaları gerektiğini araştırır ve bunu iradeleriyle gerçekleştirirler... İbn Haldun’un ilgisini çeken şey, irâdî süreçle kurulan ve çeşitlilik arz eden benzer toplumlardır.” (Şentürk, 2006:102).

Şentürk, insanın bir arada yaşama zorunluluğu ile kaçınılmaz olarak oluşturduğu, akıllı ve iradesini kullanarak şekillendirip çeşitlendirdiği toplumsal organizasyona olan ilgisinin İbn Haldun’u yeni bir bilim dalına ulaştırdığını söyler:

“Tarih ve toplumun kanunları içerisinde hareket eden beşerî iradenin ürünü olan medeniyeti, müstakil bir ilmin konusu haline getirme çabası İbn Haldun’a aittir. Kendisi daha önce muhtelif ilimlerde sadece bir mesele olarak ele alınan bir problemi, ayrı bir ilim haline dönüştürdüğünü övünerek belirtir.” (Şentürk, 2006:102).

Şentürk, İbn Haldun’un toplum ve medeniyet konularına ilgi ve yaklaşımında toplumsal hayata yönelme zorunluluğu ve beşerî iradenin etkisini böylece vurguladıktan sonra, bir başka etkenin varlığına dikkat çeker: Din.

“İbn Haldun’un medeniyet anlayışının birbiriyle yakından irtibatlı iki kaynağı vardır: fıkıh ve umran ilmi. İbn Haldun, alim, eğitmen, meslek hayatında bir Mâlikî fakih ve zaman zaman Mâlikî başkadısı olarak görev alıp geçimini temin etmesi hasebiyle, fıkıh geleneğine mensuptur. Aynı zamanda kendisi umran ilminin kurucusudur.(…) İbn Haldun bir Mâlikî fakihidir ve onun tarih ile medeniyet düşüncesinin, sahip olduğu fıkıh formasyonu ile yakın alakası vardır”(Şentürk, 2006:96-97).

Şentürk, “İbn Haldun’un, Endülüsten Fas’a, Mısır’dan Suriye’ye çok dinli, çok kültürlü ve çok medeniyetli toplumlarda yönetici ve aydın eliten bir parçası olarak

yaşadığını, bundan dolayı çok medeniyetli bir toplumsal düzenin Mukaddime’de tartışmasız bir veri olarak alındığı ” belirttikten sonra, “çok medeniyetli bir dünyada yaşayan insanların medeniyetleri anlaması için makro düzeyde bir toplum analizinin zorunlu olduğunu” vurgulayıp, İbn Haldun’un da makro düzeyde bir analiz yaptığını ifade eder. Şentürk’e göre, bu analizlerinde İbn Haldun “medeniyet”, “umran”, “ictimâ” ve “millet” kavramlarını kullanmıştır:

“Bu maksatla İbn Haldun genellikle şu üç terimi kullanmıştır: “medeniyet”, “umran” ve ictimâ”. İbn Haldun bunların aynı kavramı ifade etmek için kullanılan müteradif kelimeler olduğunun altına çizmiştir.(...) Bu üç terime ilâveten, İbn Haldun “millet” terimini de kullanmaktadır. İbn Haldun’un Mukaddime’de umran ve ictimâ terimlerini daha çok tercih ettiği, hükemaya ait bir terim olduğunu söylediği medeniyet kelimesini fazla kullanmadığı dikkat çekmektedir. Umran ve ictimâ terimleri daha çok sosyal yapıyı vurgulamak için kullanılırken, millet terimi daha çok kültürel veya dinî yapı vurgulandığı zaman kullanılmaktadır”(Şentürk, 2006:99).

Şentürk, İbn Haldun’un millet kavramını fikhî istilaha uygun olduğu için daha az, fakat umran ve ictimâ kavramları kendi kurduğu ilme uygun olduğu için çok daha fazla kullandığını ifade eder:

“Fıkhta millet kavramı, farklı kültürle sahip medeniyetleri ve toplumları ifade etmek için kullanılır. İbn Haldun millet kavramının yabancı olduğu değildir. Ancak o, kültürden ziyade ekonomik ve siyasi yapılanma ve bu yapılarıdaki tarihî değişim safhalarını kriter olarak kullanan bir tasnif geliştirmiştir. Bu nedenle ictimâ ve umran terimleri İbn Haldun’un maksadına daha uygundur.

Böylece İslâm geleneğinde medeniyetin farklı boyutları vurgulayan iki yaklaşım tasnifi ortaya çıkmıştır: Fıkıhçıların kültürel yaklaşımı ve İbn Haldun’un umran ilminin iksisatçı ve siyasetçi yaklaşımı. Bir mâlikî fakih ve tarihçi olan İbn Haldun her iki yaklaşımı da kullanmıştır.”(Şentürk, 2006:103).

Mukaddime’nin diğer (bazı) dillere çevirilerindeki anlamlandırılmalara yönelik olarak Süleyman Uludağ’ın verdiği bilgiler de hemen hemen aynı paraleldedir:

“Umran ve umran ilminin bugünkü karşılığının ne olabileceği konusunda çeşitli teklifler ve yaklaşımlar vardır. De Slane, Rosenthal ve Montelli tarafından yapılan Mukaddime’nin Fransızca ve İngilizce tercümelerinde umran tabirine karşılık olarak “civilisation” (medeniyet) kelimeleri kullanılmış, ilm-i umrân’a da “kültür ilmi, medeniyet ilmi” şeklinde bir mâna verilmiştir. Vâfi, umran ilmine “ilm-i ictimâ” (sosyoloji), Taha Hüseyin “ilmu’s-sakafe, ilmu’l-hadare” (medeniyet ilmi, kültür ilmi), Muhsin Mehdî “kültür ilmi”, S.Pnes “cemiyet ilmi” karşılığını kullanmışlardır. İbn Haldun’da bir de “ictimâ” (social organization) ve “ictimâu’l-insânî (human social organization) tabirleri vardır. Filozofların “insan bî’t-tab medenîdir.” terimi ile

anlatıklar mâna da budur ve umran da bundan ibarettir”(Uludağ, 2007:113).

Süleyman Uludağ’ın kendi görüşleri ve değerlendirmeleri de, umran, medeniyet ve kültür kavramlarının birlikte ele alınabileceği yönündedir:

“İbn Haldun’da umran, filozofların anladıkları mânadaki medeniyet ve temeddünden (şehirli olmak ve şehirde yaşamak) farklı olduğu gibi, bizzat kendisinin ortaya koyduğu bir kavram olan hadaret ve hadarîlikten (şehir ve kasaba kültürüne ve terbiyesine sahip olmak) de farklıdır. Her şeyden evvel hadarîlik, sadece şehir ve kasabalarda rastlanan bir hal iken, umran hem şehir ve kasabalarda yani hadarîlerde, hem de bedevîlerde mevcuttur. İbn Haldun biri bedevîlere diğeri hadarîlere ait olmak üzere iki tür umrandan bahsetmektedir. (...) Umran bedevîlerden hadarîlere, mağara ve orman hayatından köşk ve saray hayatına doğru bir gelişme ve ilerleme çizgisi üzerinde seyretmiştir. Bunu için bedevîlere gayri medenî denemez. Zira onlar n da kendilerine has basit, sade ve külfetsiz bir umran ve medeniyeti mevcuttur. Bununla beraber umran ve medeniyet denildiği zaman, ekseriya hadarîlerin ve şehirliğin umranı ve medeniyeti anlaşılmaktadır. Zira mütekâmil ve ileri umran ve medeniyet (kültür) budur.”(Uludağ, 2007:114).

Süleyman Uludağ’ın da belirttiği gibi, İbn Haldun’a göre medeniyet sadece hadarîlere has bir olgu değildir. Bedevîler gayri medenî (medeniyetsiz kültürsüz) olmayıp onlar n da bir kültürü/medeniyeti (bedevî umran) vardır. Hadarî kültür (hadarî umran) öncekine göre daha gelişmiş bir aşama olduğundan ileri bir kültür/medeniyet (medenî) olarak tanımlanmaya daha elverişlidir.

Nitekim, Halil Kendir de, Mukaddime çevirisinde izlediği yöntem hakkında bilgi verirken “medeniyet”, “medenîlik”, “hadarîlik”, “bedevîlik” kavramları n n nasıl tanımlandığına ilişkin benzeri değerlendirmeleri yapar:

“İbn Haldun’un kullanmış olduğu ve çağımızda da temelde aynı bağlamda kullanılmakla birlikte, anlam değişmesine veya genişlemesine uğramış olan kelime ve kavramları olduğu gibi aktarmak yerine, bunlarla İbn Haldun’un gerçekte tam olarak neyi kastettiğini ifade edecek şekilde çevirmeye özen gösterdik. Örneğin, İbn Haldun “medenîlik” ve “medenîleşme” ile genel olarak “köylülüğün” ve “bedevîliğin” karşısı olan “şehirlilik” ve “şehirleşmeyi” kast eder. Her ne kadar bu kullanım, günümüzde “medenîleşme” ve “medeniyete” yüklenen çok yönlü anlamdan tamamen uzak olmasa da, yine de aradaki fark açıklar.”(Kendir, 2004:23).

Özetlemek gerekirse, bu değerlendirmelerden yola çıkarak biz de çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde “umran” ve “ictima” kavramlarını “medeniyet, medenî hayat, kültür, toplumsal hayat”; “bedevîlik” kavramını “göçebe, yar göçebe, badiye hayat, badiye kültürü, bedevî kültür, bedevî medeniyeti, kırsal hayat, kırsal kültür”; “hadarîlik” kavramını “yerleşiklik, yerleşik hayat, şehirlilik,

şehir hayatı, şehir kültürü, şehir medeniyeti, medenîlik” anlamlarında kullanacağız.

4.3. İBN HALDUN’DA MEDENİYET DÜŞÜNCESİ

İbn Haldun’un medeniyet düşüncesinin temelinde “tarih” vardır. Bir başka deyişle, onun yaklaşımında tarih, umranın (toplumsal hayatın ve medeniyetin) zemini, laboratuvarıdır:

“Malum olsun ki, tarihin hakikati, alemdeki umrandan ibaret olan insan cemiyetinden (insanî ictimâ) haber vermektir. Bu da âlemin umran ve bu umranın tabîatına ârız olan vahşîlik, 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 ahvâldir.”(Uludağ, 2007:199).

İbn Haldun’a göre, tarihin iki yönü vardır; zâhirî yön ve bâtînî yön. “Tarih, zâhirî (dış) görünüş itibariyle eski zamanlardan, devletlerden ve önceki çağlarda meydana gelen vakalardan haber vermekten daha fazla bir şey değildir.”(Uludağ,2007:158). Onun gözünde bu, ilmî değeri fazla olmayan, âlimler ile cahilleri birbirine eşit gibi gösteren ve insanlara, bir araya geldiklerinde geçmişin olayları anarak hoşça vakit geçirmekten başka bir fayda sağlamayan bir uğraşıdır. Ancak, “Bâtînî (içyüzü) itibariyle tarih; düşünmek, hakikati araştırmak ve olan şeylerin (vekâyiin) sebeplerini bulup ortaya koymaktır. Olan şeylerin ilkeleri incedir. Hâdiselerin keyfiyet ve sebepleri hakkındaki bilgi derindir. İşte bunun için tarih asil ve hikmette soylu bir ilimdir.”(Uludağ, 2007:158). Özü itibariyle “düşünmek, hakikati araştırmak ve olup bitenlerin sebeplerini bulup, ortaya koymak” olan tarihin / tarih ilminin karşı karşıya bulunduğu en önemli sorun, İbn Haldun’a göre “haberlere yalan karıştırılması ve tahrifat”tır. Bunun değişik sebepleri vardır; tarihçilerin herhangi bir mezhebe ve görüşe taraftarlığı, olayları nakledenlere aşırı güvenden dolayı bilgileri araştırmadan olduğu gibi almaları, olayları sadece görünüşlerine göre dikkatsizce yorumlamaları, olayları içinde oluştukları şartları dikkate almadan değerlendirmeleri ve tarihî eserlerin makam ve mevki sahiplerine yaranmak amacıyla yazılma > bunun başlıca sebepleridir (Uludağ, 2007:199-200). Ancak,

asıl ve en önemli sebep, “umrandaki ahvâlin tabîatın bilmemektir.” Çünkü, “Vukua gelen hâdiselerden her birinin mutlaka hem zat na hem de ona ârız olan hallere has bir tabiatı vardır.” (Uludağ, 2007:200).

İbn Haldun’a göre, tarihi, abartılı hikayeler, hurafeler ve ideolojik yaklaşımlardan kurtarıp, hakikatin bilgisi yapmada en önemli ölçü, gerçeğin bilgisine ulaşma imkânıdır. Bu imkân bulunup, bir kıstas olarak kullanıldığı takdirde, “tarih ilmi; gayesi şerefli, faydaları pek çok ve usulü gayet önemli” bir ilim olacaktır.

İbn Haldun’a göre, tarih alanında, haberlerin / bilgilerin doğru olanların n asıl olanlarından ayıklanmasında kullanılabilecek en güzel ölçü, yukarıda da değindiğimiz gibi, “imkânla mümkün olabilirlik” ölçüsüdür. O kadar ki, bir bilginin imkân dahilinde veya imkânsız olduğuna dikkat etmeden, o bilgiyi rivayet edenin güvenilir olup olmadığına bakmak bile gereksiz ve yanıltıcıdır:

“Bir haberin ve rivayetin haddizatında mümkün veya imkânsız olduğu bilinmeden râvilerin tadiline ve sıhhatli oluşlarına müracaat edilmez. Şayet haber ve rivayet bizatihi imkânsız ise, onlar bize nakleden râvilerin cerh ve tâdiline bakılmasında hiçbir fayda yoktur.” (Uludağ, 2007:202).

İbn Haldun, bu aşamada iki tür imkânlılık ölçütü koyar. İlki, bir bilginin / haberin akla uygunluğudur ki, bu daha çok din alanı için geçerlidir. İkincisi ve tarih ilmi açısından daha önemli ve gerekli olan ise, bilginin olguya / olaya uygunluğudur (Uludağ, 2007:202-203). İbn Haldun için “tarihin hakikati, âlemdeki umrandan ibaret olan insan cemiyetinden haber vermektir.” Bu nedenle, bilgilerin doğruluğunun ölçütü, umranın tabiatına ve ona ârız olan hallere uygun olmasıdır:

“Durum bu olunca, imkân ve istihale itibariyle (tarihi rivayetler ve) haberlerde hak olanın bâtıl olandan ayrıştırılması konusundaki kanun ve kaide; umrandan ibaret olan beşerî ictimaa (ve insan cemiyetinin yapısına) bakmak, tabiatın icabı olarak ve bizatihi hallerinden olmak üzere umrana ilhak olunan şeyle, ârız olduğu için ondan sayılmayan şeyi ve bir de umrana hiç ârız olmayan hususları birbirinden ayırt etmektir.” (Uludağ, 2007:204).

İşte bu nokta, hem İbn Haldun hem de onun medeniyet kuramını anlamak için asıl ve en önemli noktadır: Çünkü, tam da bu noktada tarih, kendini belirsizliklere ve şüphelere boğan karanlık örtülerden kurtulmakta, “vahşilikten medenîliğe, asabiyetten devlete, siyasetten ekonomiye, bilimden sanata” medeniyetin tüm birikimleri ve görünümleri ile, doğru bilgiye ulaşmanın ölçütü

üzerinde yeni bir ilmin; “ilm-i umran’ n/medeniyet ilmi’nin” zengin bir mecras hâline gelmektedir:

“İşte bu birinci kitabı yazmamızın gayesi de bu kıtası (tarihi haberlerin / bilgilerin doğruluğu veya yanlışlığını bilme ölçütünü) tesbit etmektir. Bu husus haddizatında müstakil bir ilim gibidir. Çünkü (ayr ve özel bir) konusu vardır. Bu konu beşerî umran ve insanî ictimâdır. Bu ilmin (kendine has problemleri ve) meseleleri de vardır. Bu da; ard arda onun zat na lâh k olan hallerin ve arazları n beyan edilmesidir, ister vaz’î ve naklî olsun, ister aklî olsun, bütün ilimlerdeki durum da zaten bundan ibarettir.” (Uludağ, 2007:204).

İbn Haldun’un “ilm-i umran” olarak adlandırdığı ve kurucusu olmakla övündüğü bu yeni ilim, kendine ait konular tarih laboratuvar ında bulur:

“Tarih; âlemin durumunu, halinin nasıl değiştiğini, dünyada bulunan devletlerin sınırlarının ve hakimiyet alanlarının nasıl genişlediğini, insanların arzı nas lı mamur hâle getirdiklerini, göçüp gitme dönemlerinin geldiğini bildiren tehlike çanları ikaz edinceye kadar, yok lma ve yok olma vakti gelip çatıncaya dek insanların dünyayı imar etme işi ile nasıl uğraştıklarını bize bildirir.”(Uludağ, 2007:158).

Tarih laboratuvarında medeniyet araştırmalarına soyunan kimse, artık bu yeni ilmin kural ve yöntemleriyle hareket etmek zorundadır:

“Bu ilimle uğraşan; siyasetin kaideleri ve varlıkların tabiatlarını bilmeye muhtaçtır. Gidişat, ahlâk, gelenek, din, mezhep ve diğer haller itibariyle milletler, ülkeler ve çağlar arasındaki değişiklik hakkında bilgi sahibi olması, gâib hususları halihazır duruma bakarak kavrama , mevcut durum ile gâip ve tarihî durum arasındaki uygunluğu veya ikisi arasındaki farkı ihata etmesi, uygunluğun ve farkın illet ve sebebini göz önünde bulundurma , devletlerin ve milletlerin hangi esaslar üzerinde kurulu olduğuna, ortaya çıkış esnasında dayandıkları prensiplere, meydana gelişlerine temel teşkil eden sebeplere, vücuda gelmesine tesir eden âmîllere, o devleti idare edenlerin haber ve hallerine dikkat etmesi, bütün bu hususlarda malumat sahibi olması lâz m gelir.”(Uludağ, 2007:189).

Özetlemek gerekirse, tarih, toplumsal hayat ın ve medeniyetin bütün birikimleri ve görünüşleri ile sergilendiği bir zemin, bir laboratuvardır. Ancak, bu zeminde araştırma yapan tarihçiler çoğunlukla sosyal, kültürel, kişisel ve ideolojik yaklaşımların etkisinde kalmışlardır. Bundan kurtulmak, yani tarihi ve insanlık medeniyetini subjektif değerlendirmelerden arınarak incelemek ilm-i umran ile mümkün olabilir. İlm-i umran, medeniyet incelemelerinde sebep - sonuç ilişkilerine inme, dönemsel ve bölgesel farklılıklara dikkat etme, değişenlerin gerisindeki (değişmeyen) kanunları bulma, sosyal hayatın oluş ve işleyiş kanunlarına ulaşma imkânı sunan yegâne araçtır.

İbn Haldun, umran ilminin sağlam rehberliği ile tarih zemininin üstüne örtülen karanlık perdeleri kaldırıp, insanlık medeniyetini bütün zenginlikleri ile Mukaddime (ve el-iber)'de ortaya koyar:

“Tarihçilerin eserlerini gözden geçirip, dünü ve bugünü derinliğine incelemekle, zekânın gözünü gaflet ve uyku dalgınlığından uyandırdım, eser yazmaya heveslendim. Bir müflis olduğum halde, ilim sermayesine en güzel tarzda talip oldum, neticede tarihe dair bir kitap vücuda getirdim. Bu eserle, yetişen ve ortaya çıkan muhtelif nesillerin hallerini örten perdeyi kaldırdım. Rivayet ve inceleme ile ilgili hususlar bu eserde bölüm bölüm açıkladım. Bu eserde, devletlerin ve umranın evveliyatına ait ilkeleri ve sebepleri ortaya koydum, (...) umranın ve medenîleşmenin hallerini, zatî arazlardan olmak üzere insan topluluklarına arz olan hususlar açıkladım.”(Uludağ, 2007:160-161).

İbn Haldun'un, tarihi, bir “insanlık medeniyeti tarihi” olarak ele aldığına en önemli ipuçları, eserinin içeriğine ilişkin verdiği bilgilerde mevcuttur:

“Eseri bir mukaddeme ve üç kitap olarak tertip ettim:

Mukaddeme: Tarih ilminin fazileti, tarihte takip edilen usûllerin tahkiki ve tarihçilerin hata ettikleri noktalara temas edilmesi hakkında r.

Birinci Kitap: Umran ve mülk, hükümdarlık, kazanç, geçinme, sanatlar, ilim, bunların illetleri ve sebepleri türünden olmak üzere umrana ârz olan “avâr z-→ zâtiye” hakkında r.

İkinci Kitap: Yaratılıştan bu yana günümüze gelinceye kadar Araplar, onların nesilleri ve devletleri ile ilgili haber, tarihi ve rivayetler hakkında r. Bu bölümde Nebat, Süryanîler, Fars, İsrailoğulları, Kıbt, Yunan, Rum, Türk ve Frenkler gibi Araplarla çağdaş olan meşhur milletlere ve devletlerine de işaret edilmiştir.

Üçüncü Kitap: Berberlere ve onların mevalisi olan Zenâte kabilesine, bunların başlangıçtaki durumlarının ve nesillerinin anlatılmasına, bilhassa Mağrip diyarındaki mülk ve devletlerine dairdir.” (Uludağ, 2007: 161).

İbn Haldun'un eserini nasıl yazdığına ilişkin verdiği bilgiler de onun medeniyet algısının ortaya koyacak niteliktedir:

“Arap olmayan hükümdarların haber ve tarihlerindeki eksiklik hususunda doğudaki kaynaklardan faydalandım. Sahip oldukları yerlerde Türklerin kurmuş oldukları devletler konusunda bilgi edindim. Orada öğrendiklerimi tuttuğum notlara ekledim. O memleketlerde bu kavimlerle çağdaş olarak yaşayan bölge milletlerinin ve kabilelerinin, yöre ve şehir hükümdarlarının haberlerini eski bilgilerime ekledim.(...) Umumî olan sebep ve illetler kapsından, hususî olan haber ve hâdiselere geçtim. Böylece eserim yaratılıştan bu yana geçen zamandaki haber ve vakaları tamamiyle ihtiva etti.(...) Bu eser ister bedevî ister medenî olsun Arapların ve Berberlerin haberlerini, tarihlerini, onlarla çağdaş olan büyük devletlere işaret etme hususunu ihtiva etmekte, hilkatin başlangıcı ve ondan sonraki haberler itibariyle ders alacak ve ibret alınacak hususları açık bir şekilde dile getirmektedir.” (Uludağ, 2007: 162).

Görüldüğü gibi, İbn Haldun, eserinde doğudan batıya neredeyse bütün milletlere ve devletlere bir resm-i geçit yaptırmaktadır. Üstelik, medeniyet tarihini sadece milletler ve devletler düzeyinde ele almakla kalmayıp, bütün bir insanlığı başlangıcından itibaren sosyal, kültürel, siyasî, ekonomik, vd. bütün yapıp etmeleri ile gözler önüne sermektedir:

“Kavimlerin ve hanedanlıkların başlangıç halleri, eski toplumların aynı çağda yaşamış olmaları, geçmiş zamanda ve milletlerde görülen değişiklik ve tasarruf sebepleri hakkında söylenmedik bir söz bırakmadım. Umrana ârz olan devlet-millet, şehir-göçebe (köy) hayat, izzet-zillet, çoğalma-azalma, ilim-sanat, kazanma-kaybetme, kâr-zarar, değişken ve yaygın haller, bedevîlik-hadarîlik, olanlar-olmas beklenenler gibi hal ve vaziyetlerin hepsini bu eserde genişçe anlattım, delilini ve illetlerini izah ettim. Garip ilimlere, özgün bilgilere, yakın ama üzeri perde ile örtülü hikmetlere yer verdiğim için kitabım benzerleri arasında tek ve eşsiz bir şekilde ortaya çıktı.” (Uludağ, 2007: 162).

İbn Haldun, medeniyet tarihini, insanoğlunun dünyadaki varoluşu ile başlatır. İnsanın bu varoluşu bilgisiz ve bilinçsiz bir varoluş değil, bilâkis bilgili ve amaçlı bir hâldir. İnsan, dünyaya, “bilme ve ifade” etme yetisiyle hazır olarak gelmiş ve bu haliyle de yeryüzünü imar etme / yeryüzünde medeniyet kurma amacına yönelmiştir:

“Allah’a hamdolsun. İnsana isimleri (bilgiyi) ve beyanı (dili), bunlar dışında bilmediklerini öğretti. Varlık türlerine ve türevlerine üstün kıldığı akılla onu ayrıcalıklı yarattı. Teklif (yükümlülük) emanetini kabule ve bunun yüklerini taşımaya erişti.” (Akyüz, 2004:180).

İbn Haldun’a göre, yeryüzü medeniyetinin kurucuları Hz. Adem ve çocuklarıdır. Bunu ilâhi kitaplardan öğreniyoruz. Ancak, ilâhî kitaplar Hz. Adem’den Hz. Nuh’a kadar olan dönem hakkında çok fazla bilgi vermediği için, soybilimciler, medeniyet kuran milletlerin başlangıcını Hz. Nuh’un oğullarına dayandırır:

“Dünyada mamurluğun (medeniyetin) başlangıcı Hz. Adem’den itibaren. Çocukları ilkin bu doğu yarısında üremiştir. Nuh dönemine kadarki milletler gelip geçmiştir, bunların haberlerine dair hiçbir şey bilmiyoruz. Çünkü ilâhî kitaplar, Nuh ve çocuklarının haberleri dışında bize bilgi vermez.

(...) Soybilimciler, bütün insan soyunun, Nuh’un oğullarında ve üçünde toplandığında sözbirliği etmiştir. Bu oğulları Sâm, Hâm ve Yâfis’tir. Sâm’dan türeyenler Araplar, İbranîler ve Sebâîler’dir. Hâm’dan türeyenler Kıbt (Koptîler), Kenânîlar, Berberîler ve Sudanîlardır. Yâfis’ten türeyenler ise Türkler, Rumlar, Hazarlar, Farslar, Deylemler ve Cîl’dir.” (Akyüz, 2004:237).

Bu milletlerin medeniyet tarihindeki seyirleri de şöyle olmuştur:

“Alemd e ilk ve eski olarak Fars kavimleri, Süryânîler, Nabatlar, Tubalar, İsrailoğulları ve Kıbt kabîleleri vardı. Bunlar devletleri, memleketleri, siyasetleri (idareleri), sanatları, dilleri, terimleri ve kendi cinsleriyle müşterek oldukları diğer hususlar itibariyle kendilerine has haller üzerinde bulunuyorlardı. Âlemi imar etme (ve medeniyet kurma)daki hallerine, bıraktıkları eserler şahitlik etmektedir.

Sonra peşlerinden ikinci ve sonraki Fars kavimleri, Rumlar ve Araplar geldi. Bahis konusu haller değişti. Bu değişiklik sürecinde âdet ve ananeler, kendi cinslerine veya benzerlerine veyahut zıtlar na veyahut da kendilerine uzak olan şeylere dönüştü ve böylece değişti.

Daha sonra (Hz. Peygamber’in kabilesi olan) Mudar’ n (hakimiyet ve) devletine yol açan İslâm geldi. Değişerek süregelen bahis konusu haller tümü ile yeni bir inkılap geçirdi, tamamıyla başka hallere dönüştü. Çoğu bugün bilinmekte olan ve halefin seleften, sonraki neslin bir önceki nesilden alıp aktardığı malum âdet ve ananeler teşekkül etti. Sonra Arap devleti de yıkıldı, hâkimiyeti sona erdi. İzzetlerini kuvvetlendiren ve mülklerini kuran selefleri geçip gitti. Hâkimiyet Arap olmayanların, meselâ doğuda Türkler’in, batıda Berberîler’in ve kuzeyde Frenkler’in eline geçti. O devletlerin ortadan kalkmasıyla bir takım kavimler ve milletler de ortadan kalkmıştı. Haller, âdetler ve ananeler değişikliğe uğradı, vaziyetleri unutuldu, durumlar na dikkat edilmez oldu.”(Uludağ, 2007:190).

İbn Haldun sadece medeniyetleri kuran milletlerden bahsetmez. Bunun yanı sıra toplumsal ve medenî hayatın oluşumuna etki eden iklim ve coğrafya şartlarından ve buna bağlı olarak oluşan medeniyet havzalarından da bilgi verir:

“Yüce Allah, bu dünyayı yaratmış ve sudan gelişen bölgenin ortasında insan türünü yeryüzüne yerleştirmiştir. Coğrafyacılara göre bu, yerkürenin dörtte biri oranındadır. Bu mamur (yerleşim/gelişmiş/bayındır) alanı, doğu ile batı arasındaki eşitleme çizgilerinden (ekvator) başlayarak, iklim adını verdikleri yedi bölgeye bölmüşlerdir.

Ekvator, güneşin insanların tepesine yükseldiği çizgidir. Bu çizgi dünyanın güneyindedir, yedi iklim yeryüzünün kuzeyinde biter. Ekvatorun güneyinde, açık son çeyrek bölgeye kadar mamur bölge yoktur. Çünkü burada aşırı sıcak vardır, bu da varlığı engeller. Aynı şekilde kuzeyde de varlığı engelleyen aşırı soğuktan dolayı, yedi iklimden sonra mamur (bayındır) bölge yoktur.

Yeryüzünü ekvatorun onüç derece yukarısından doğu yönünden çevreleyen su, geniş bir alana girmiştir, ekvatorla birlikte batıya doğru akmıştır. Çin’e, Hind’e, Sind ve bütün güneyi boyunca Yemen’e uğramıştır. Yeryüzünün ortasında, Hindistan ve Çin denizi (Hint Okyanusu) olan Bâbü’l-Mendebe’e varmıştır. Babü’l-Mendebe’teki halicin batı tarafından saparak kuzey yönünden batıya doğru Yemen’e, Tihâme’ye, Hicaz’a, Medyen’e, Eyle’ye ve Fârân’a uğramış, Kulzum kentine varmıştır. Buraya Süveyş Denizi denir. Doğusunda Ayzâb ve Bucât’a dek Sâîd (Yukarı/Güney Mısır) diyarı vardır.

Bu Hint Denizi'nin ortasından başka bir körfez daha çıkar, adı el-Halîcu'l-Ahdar'dır. (Umman Körfezi). Kuzeyde Ubelle'den geçer, Fâris Denizi (Basra Körfezi) adını alır. Doğusunda Fâris (İran), Kirmân ve Sind diyarı vardır.

Su, ayrıca batı tarafından dördüncü bölgedeki dar boğaza girmiştir. Buraya ez-Zukâk Denizi (Cebelitarık Boğazı) denir. Genişliği 18 mil olur. Doğuya giderek Berber, Mağrib-i Aksa, Mağrib-i Evsat, İfrîkiye, İskenderiye, Tih, Filistin ve Şam diyarından geçer. Batısında bütün İfrenç (Frenk) diyarı vardır. Kuzeyde iki boğaz çıkar: Doğudaki Konstantiniye Boğazı (İstanbul/Çanakkale Boğazı)'dır, batıdaki Benâdika Boğazı (Adriyatik / Venedik Boğazı)'dır. Bu denize Rum ve Şam Denizi (Batı ve Doğu Akdeniz) denir.

Bu mamur yedi bölge, doğusundan ve batısından ikiye ayrılır: Batı yarısının ortasında Rum Denizi vardır. Doğu yarısında güney yönünde Hind Denizi yer alır. Bu Batı yarısı, doğu yarısından daha az mamurdur. Çünkü ortasındaki Rum Denizi, çok genişlemiş ve toprağının çoğunu kaplamıştır. Güney yanı, aşırı sıcaktan dolayı daha az mamurdur. Mamur bölge sadece kuzey tarafındadır. Doğu yarısının mamur bölgesi çok daha fazladır. Çünkü ortasında bir deniz yoktur.

Güney yanında Hind Denizi vardır, gerçekten çok geniştir. Suyu komşuluğu dolayısıyla, havası yumuşaktır. Mizacı da varlık için ılımlılaşır. Bütün bölgeleri mamurluğa elverişlidir. Bu yüzden de, çok mamur olmuştur.” (Akyüz, 2004:235-237).

İbn Haldun'un yaklaşımında tarih, insanoğlunun yeryüzü medeniyetinin bütün ihtişamıyla sergilendiği göz kamaştırıcı bir okyanustur. Mukaddime, bu okyanusta sefere çıkmış hazinelerle yüklü sağlam bir gemidir. İlm-i Umran, gemiyi okyanusta güvenilir bir şekilde sefer ettiren pusuladır. Bu, olağanüstü güzellikte, solukkesici seyahat boyunca, insanlığın iptidâîlikten medeniyete doğru bütün bir yeryüzü macerası sosyal, kültürel, ekonomik, siyasî, dinî, ahlâkî, bilimsel, sanatsal, her yönüyle gözlerimiz önüne serilir. Kimi zaman genel, kimi zaman bölgesel ve dönemsel ölçekte çöller, göçebeler, şehirler, devletler, hükümdarlar, çarşı ve pazarlar, gündelik hayat, meslekler bürokrasi, siyaset, iktisat ilkeleri, ticaret, dinî ve ahlâkî değerler, sosyal yapı, savunma ve güvenlik, ordu ve savaşlar, aile, eğitim, dil, sanat, iklim ve coğrafya, beslenme, ihtiyaçlar ve karşılanma usulleri v.d., tarihe sosyolojinin merceğiyle eğilmiş bir bilim adamının hassasiyetiyle örneklendirilir, değerlendirilir, bilimin konusu haline getirilir.

İbn Haldun'a göre, yeryüzü, bir insanlık medeniyetinin beşiğidir. Bu medeniyetin aslî unsuru, insandır. İnsan, yeryüzünün umrana elverişli bölgelerinde hemcinsleriyle bir araya gelerek, toplumsal hayatı başlatmıştır. Toplumsal

hayatın ilk biçimleri göçebe veya yarı göçebe yerleşimlerdir. Toplumsal hayat, insanın ihtiyaçlarının çeşitliliği ve bunu karşılamak için diğerleriyle bir arada dayanışma içinde olması zorunluluğundan dolayı sürdürülebilir zorunlulukta olup, insanların ihtiyaçlarını karşılama ve geçim yollarını çeşitlendirme çabası sonucu değişikliklere uğramıştır.

Bu anlamda bedevî toplumsal hayat, daha ileri bir aşama olan hadarî toplumsal hayata doğru bir evrilme süreci geçirmiştir. Toplumsal hayatı mümkün ve sürdürülebilir kılan imkanlardan biri dayanışma (asabiyet), diğeri düzen ve otorite (mülk)'tür. Böylece, toplumsal hayat bedevîlikten hadarîliğe doğru evrilirken, düzen ve otorite de riyasetten hükümdarlığa / devlete doğru yönelir. İnsanlar bedevî toplumda sadece tabîî/zorunlu ihtiyaçlarını karşılama çabası sergilerken, hadarî toplum, insanın hâcî ve kemâlî ihtiyaçlarıyla öne ç kar. İhtiyaçların çeşitlenmesi ile birlikte, bunların karşılanma usulleri yeni bir iktisadî yapılanmay> meydana getirir. Ziraat ve hayvancılıktan, ticaret ve sanayiye yönelen toplumsal aşama yeni meslekler, bilim ve teknik, eğitim, sanat, bürokrasi ile yeni bir toplumsal organizasyon haline gelir. Böylece, insanlık, bir yandan bedevîlikten hadarîliğe, riyasetten mülke, basit ekonomik faaliyetlerden gelişmiş bir ekonomiye doğru bir medeniyet tarihi oluştururken, diğeri yandan her alanda iptidaî halden medenîliğe doğru bir medenîleşme süreci yaşar.

İbn Haldun'un bu şekilde özetleyebileceğimiz genel medeniyet kuramı içinde öne ç kan unsurlar; medeniyet kurucu olarak insan, medenî hayatın filizleneceği toplum için uygun iklim ve coğrafya ortamı ve toplumun kendisi, toplumun varlığını ve devamını sağlayacak olan düzen ve otorite/mülk, toplumun iptidaîlikten medenîliğe seyrini mümkün kılacak olan iktisadî faaliyetler ve medenîliğin göstergesi olan şehirler, bilim ve sanat etkinlikleridir.

İbn Haldun'un medeniyet düşüncesinin genel unsurları olarak adlandırabileceğimiz bu konuları biraz daha ayrıntılı olarak şöyle ele alabiliriz:

4.4. İBN HALDUN'UN MEDENİYET KURAMININ TEMEL UNSURLARI

4.4.1. İnsan

İbn Haldun'a göre, medeniyetin aslî unsuru insandır. Bunun sırrı, yeryüzünün "imar edilmek üzere" insanın emrine verilmesi, onun için uygun şartlarda hazırlanmasıdır:

"Bütün eksikliklerden uzak olan Allah, alemde var olan her şeyi insan için yaratmış ve pek çok Kur'an ayetinde bu husus dile getirilmiştir: Yüce Allah şöyle buyuruyor: "O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini size boyun eğdirdi (sizin emrinize ve hizmetinize verdi)" (Casiye, 13)." (Kendir, 2004:520).

Evet, bu alem insanın yeryüzüne gelişi için hazırlanmış, onun asıl ve kutlu görevini yerine getirmesine uygun imkânlarla donatılmıştır. Bu görev, insanın, hemcinsleriyle beraber "... Allah'ın yeryüzündeki halifeleri olarak, yaşadıkları toprakları uygarlığın ürünleriyle donatıp mamur kalmaları"dır (Kendir, 2004:80). İşte, bu nedenle, bütün bir insanlık tarihi aslında sadece "medeniyet tarihi" olarak anılsa yeridir.

İnsanın yeryüzünü imar etme ve medeniyet kurma amaçlı bu kutlu yolculuğunda kendisine verilen eşsiz yetenek, "düşünce gücü"dür. İnsan, "düşünen ve akleden" bir varlık olmakla hem şereflendirilmiş, hem varlık alemine üstün kılınmış, hem de varoluş amacının bilincine vardırılmıştır:

"İnsan, düşüncesi sayesinde hayvanlardan ayrılmakta, yine düşüncesi ile geçimini sağlamakta, bu hususlarda hemcinsleriyle yardımlaşmakta, Rabbini bilmekte ve peygamberlerin O'nun katından getirdiği hakikatleri değerlendirip doğru yolu bulmaktadır. Bütün hayvanlar insanın itaatine verilmiş ve onun hakimiyetine boyun eğdirilmiştir. Böylece Allah, insanı, (ona bahsettiği) düşünce (yeteneği) ile varlıkların pek çoğuna üstün kılmıştır." (Kendir, 2004:599).

İnsan, düşünme yeteneği sayesinde dünyayı ve etrafında olup bitenleri tanıma, anlama, olup bitenleri öğrenme imkânı elde eder ki, bu bilimdir:

"İnsan (...) daima düşünce (fikretme) halindedir. Bir göz kırpması kadar bile düşünmeyi terk etmez. Aksine, düşünce, bir anlık görmeden bile daha hızlıdır. İşte sanatlar arasında zikrettiğimiz ilimler, insanın bu düşünme özelliğinden doğar." (Kendir, 2004:601).

İnsana "düşünce gücü" yanında verilen ikinci önemli yetenek, "el"dir. Düşünce ile birleşen el, bilimden sonra tekniğin geliştirilmesine imkân sağlar:

“Allah bütün bunlara (hayvanlardaki organlara) karşılık ve bedel olmak üzere insana fikir ve el verdi. El, düşüncenin hizmeti ve desteği ile sanatlar için hazırlanmış ve yaratılmış bir organdır. Sanat (sanayi, teknikler, zanaatlar) sayesinde insan için aletler hasıl olur.”(Uludağ, 2007:214).

Düşünce gücü ve el yeteneğini birleştiren insan, artık kendisi için uygun şartlarda hazırlanmış olan dünyayı işlemeye, ondan faydalanma ve onu dönüştürme çabasına hazır hale gelmiştir:

“Allah insanı yeryüzüne halife kıldığı için, insanın eli dünyaya ve dünyadakilere uzanır (yani onlardan yararlanıp istifade eder).” (Kendir, 2004:520).

Yeteneklerle donatılmış insanın dünyayı imar etmeden önce yapması gereken ilk iş kendi hayatının varlığını, canlılığını ve sürekliliğini sağlamak olacaktır. Bunun için de önce beslenme ihtiyacının halletmesi gerekmektedir:

“Allah insanı, ancak beslenerek yaşamını sürdürebilecek bir tabiatta yaratmış, fitrî olarak onu beslenmeye yönlendirmiş ve kendisini beslemek için gerekenleri yapacak bir donanım vermiştir.” (Kendir, 2004:79).

Beslenme ve gıda ihtiyacı ve bu ihtiyacı karşılama çabası İbn Haldun tarafından “geçim” olarak adlandırılır. Özünde, yaşamak ve hayatı devam ettirebilmek için rızık elde etmek amacıyla çalışmak vardır:

“Bil ki, geçim, rızık istemek ve bunu elde etmek için çalışıp gayret etmekten ibarettir. Geçim (meâş), “mef’al” vezninden olup “âşe, îyş” (yaşamak-yaşam) kökünden gelmektedir. Yani sanki îyşin (yaşamamanın ve hayatın), ancak rızık elde etmekle ve bunun için çalışıp çabalamakla sağlanabileceği düşünülmüş ve bu yüzden de -mübalağalı bir üslupla- rızık elde etmek için çalışıp gayret etme, yaşamın mekânı olarak ifade edilmiştir.” (Kendir, 2004:523).

İbn Haldun, insanın gıda-beslenme ihtiyacı duyması ve bunun için çalışarak geçim yolları geliştirmesini ekonomik faaliyetin belirleyici maddi temeli saymamış, ondan önce “insanın Allah tarafından (fitrî olarak) beslenmeye ve bunun (rızık) için çalışmaya yönlendirilmesini” esas almıştır. Bir başka deyişle, İbn Haldun açısından asıl saik “rızık” veya bunun elde edilme usulleri değil, “geçim” kelimesinin ruhuna uygun şekilde “mübalağalı bir üslupla ifade edildiği gibi, rızık elde etmek için çalışıp gayret etmek”tir. Yeryüzünü içindeki her şeyle insanın emrine ve hizmetine veren Allah, dileseydi insanın geçimliliklerini de hazırlayarak verebilirdi elbet. Fakat, Allah, insana sadece beslenme ihtiyacı vermiş, sonra bunun için gereken donanımlarla donatmış ve onu çalışmaya yönlendirmiştir. Burada asıl sır saklıdır ki, bu, insanın yeryüzünü imar etmesi ve

uygarlığın ürünleriyle donatmasıdır. Gıda ve beslenme ihtiyacı ve bunun karşılanması, insanın hayatını idamesi yanında onu asıl varoluş amacı olan çalışma ve yeryüzünü imar etme, böylece medeniyet kurma hedefine yönlendirmede bir araçtır.

Dünyaya gelen, akıl ve elinin imkânlarını fark eden, gıdasını temin edip karın doyuran insan, şimdi bir başka ihtiyacını karşılama zorunluluğu hisseder: Savunma ve güvenlik. İnsan için iki tür yakın tehlike söz konusudur. Yeryüzü ortamında sıklıkla karşı karşıya geldiği hayvanlar ve kendi hemcinsleri. Hayvanlar, kat be kat üstün fizikî güçleri ile insan için bir tehlikedir. Hemcinsleri ise, akıl ve el becerileri ile. Zorluklar ve tehlikelerle dolu bir dünyada, insan akıl ilk medenî tezahürünü ortaya koyar: Yardımlaşma, dayanışma, ünsiyet. Bu, aynı zamanda insanın fıtratının ve Allah'ın bu fıtrat yaratmaktaki hikmetinin gereğidir:

“Eğer insanlar birbirleriyle yardımlaşmasalar, ne hayatlarını devam ettirmek için beslenme ihtiyacını karşılayabilirler ne de kendilerini savunabilirler. Gerekli silahlara sahip olmadıkları için hayvanlara yem olurlar ve nesilleri adım adım tükenir. Ama yardımlaşma olduğunda, hem beslenme ihtiyaçlarını hem de kendilerini savunacakları silah ihtiyaçlarını karşılarlar ve böylece hayatlarını devam ettirme ve nesillerini koruma hususunda Allah'ın hikmeti gerçekleşir.” (Kendir, 2004:80).

İnsanı fıtrî olarak hemcinsleriyle yardımlaşma, dayanışma, yakınlık içinde olmaya yönlendiren, etrafındaki (ve kendi özündeki) tehlikelerle bunu zorunluluk derecesinde insana hissettiren ilâhî hikmet, “içinde medeniyetin bütün unsurlarının filizleneceği toplum hayatının oluşması” amacıdır. Tekrar edersek, insan “yeryüzünü imar etmek ve uygarlığın ürünleriyle donatmak” üzere yaratılmış ve dünyaya gönderilmiş, yeryüzü her şeyiyle bu amaç için hazırlanmış ve insanın hizmetine sunulmuş, insan yeryüzünü işleyip imar edecek yeteneklerle donatılmış ve yeryüzü medeniyetini birlikte oluşturacağı hemcinsleriyle bir arada olacak şekilde fıtrî ve çevresel etkilerle yönlendirilmiştir.

İbn Haldun'a göre, “Birey olarak tek bir insanın gücü, beslenme ihtiyacı karşılama ve yaşamını devam ettirecek maddeleri bulma işinde yetersiz kalır.” (Kendir, 2004:79). Aynı şekilde, “Fert olarak bir insanın gücü, hayvanlara karşı tek başına kendisini savunmaktan acizdir.”(Kendir, 2004:80). Böyle olunca, diğer insanlarla yardımlaşma, dayanışma ve güçbirliği yapmak üzere “insan için

böyle bir toplumsal yaşam modeline yönelmek kaçınılmaz bir zarurettir. Aksi takdirde varlıklar devam edemez ve Allah'ın yeryüzündeki halifeleri olarak yaşadıkları toprakları uygarlığın ürünleri ile donatıp mamur kılmak mümkün olamaz.” (Kendir, 2004:80).

Bu aşamada, insan aklı ilk medenî tezahürü olan “yardımlaşma, dayanışma, ünsiyet” ihtiyacının (idrakine varması) ardından ikinci medenî yönelimini sergiler: Toplumsal hayat. Toplumsal hayat, insan için kaçınılmaz bir zarurettir. İbn Haldun, insan için iki tür tehlikeden bahsetmiştir; hayvanlardan gelebilecek saldırılar ve kendi hemcinsleri. Beslenme ihtiyacını karşılamada ve hayvanların zararlarından korunmada güçbirliği yapmak ve yardımlaşmak üzere bir araya gelerek dış çevresel şartlarını düzenleyen insanoğlu, bu yeni (toplumsal) hayatında, şimdi de iç çevresel tehlikelerle karşı karşıyadır. Toplumsal hayatın sürekliliği, bu tehlikenin bertaraf edilmesine bağlıdır ki, bu aşamada da insan aklının üçüncü medenî adımı ortaya çıkar: Düzen ve otorite:

“İnsanlar için zorunlu olan bu toplumsal yaşam tesis edilip dünya onlarla mâmur olunca, insanların hayvanî tabiatlarındaki düşmanlık ve zulüm özelliklerinden dolayı, onlar arasındaki düzeni tesis edip koruyacak bir yönetici de kaçınılmaz olacaktır.(...) Bu yönetici ve düzen sağlayıcı mutlaka onlardan biri olacak, topluluğu üzerinde sözünü dinletebileceği bir güç, hakimiyet ve otorite kuracaktır. Böylece hiç kimse bir başkasına haksızlık edemeyecektir. İşte bu, hükümdarlığın (devletin) ifadesidir.”(Kendir, 2004:80-81).

Düzen ve otorite, doğrudan insan aklının ürünüdür ve bu yönüyle medeniliğin ve medeniyetin kilometre taşlarından biridir. İbn Haldun, bu gerçeği şöyle ifade eder:

“Her ne kadar filozofların söyledikleri şekilde, aralar ve çekirgeler gibi bazı yabanî hayvanların da cismî özellikleriyle diğerlerinden ayrılan bir reise itaat edip boyun eğdikleri tesbit edilmişse de, bu durum, insanlarda olduğu gibi düşüncenin ve siyasetin sonucu değil, onlara ilham edilmiş olan içgüdülerinin bir sonucudur.”(Kendir, 2004:81).

İbn Haldun'un “insan” eksenli yaklaşımını özetleyerek, bu bölümü bitirelim:

- I. Yeryüzü medeniyetinin kurucu-aslî unsuru insandır.
- II. İnsan, yeryüzünü uygarlığın ürünleriyle donatmak ve mamur kılmak üzere yaratılmış ve dünyaya gönderilmiştir.

- III. İnsan, medeniyet inşasında kullanmak üzere akıl ve el becerisiyle donatılmıştır.
- IV. İnsana, hayatini devam ettirmek ve onu çalışmaya sevk etmek maksadıyla beslenme ihtiyacı verilmiştir.
- V. İnsan, kendini dış çevresel faktörler (hayvanlar) ve iç çevresel faktörler (toplumdaki hayvanîlik)den (yani hemcinslerinden) savunmak ihtiyacı hisseder.
- VI. İnsanın “beslenmek ve savunmak” ihtiyacı onu hemcinsleriyle yardımlaşma ve dayanışmaya yönlendirir, bu amaçla toplum hayatını oluşturur.
- VII. Toplum hayatının sürekliliği düzen ve otorite ile sağlanır.
- VIII. İnsanın “akıl”, “el” becerileri, “toplum kurma iradesi” ve “düzen ve otorite idraki”, onun ilk medenî adımları olup, aynı zamanda medeniyetin de ilk tezahürleridir.

4.4.2. İklim ve Coğrafya

Daha önce de vurguladığımız gibi, İbn Haldun’un yaklaşımında insanlık medeniyetinin kurucu ilk unsuru insan, medeniyetin üzerinde filizleneceği zemin de toplumdur. Ancak, insan ve toplum arasında bir başka önemli ve gerekli unsur daha vardır ki, o da (bugünkü terimlerle) iklim ve coğrafyadır. “Bugünkü terimlerle” diyoruz, çünkü İbn Haldun aslında “iklim ve hava”dan bahsetmekte, ancak “iklim dediği zaman coğrafi bölgeyi, hava dediği zaman da bugün anladığımız mânada iklimi, iklim unsurlarını ve atmosfer şartlarını kastetmektedir.”(Uludağ, 2007:258).

İbn Haldun, Mukaddime’nin birinci bölümünü tamamiyle “Genelde Beşerî Umran”a ayırmıştır. Bu bölüm, kendi içinde altı ayrı alt bölüme ayrılmış olup, bunlardan ilki kısaca “Toplumsal Hayatın Zorunluluğu Hakkında”dır. Bu ilk alt bölümde (Mukaddime, fasıl), insanın beşerî özelliklerinden bahsederek, toplumsal hayatın insanlar için neden ve nasıl kaçınılmaz bir zorunluluk olduğunu izah eder. Fakat hemen ardından (diğer dört fasılda, alt bölümde)

toplumsal hayatın oluşumunu mümkün kılacak olan hava (sıcaklık-soğukluk, gün-gece) şartları, coğrafi (bölgesel) etkiler, toprak özellikleri ve bunların insanların (ve toplumların, milletlerin, medeniyetlerin) ruh, beden, ruh, karakter, kültür yapıları üzerindeki etkilerini değerlendirir. Mukaddime'nin kalbi sayılabilecek "Toplum, Toplumsal Hayat ve Onun Halleri"ne ancak bu değerlendirmelerden sonra geçer ki, bizim burada "İklim ve Coğrafya" alt başlığıyla inceleyeceğimiz düşüncelerini "Yeryüzünün Umrana Elverişli (umran mümkün kılan) Hava, Toprak, İklim Özellikleri" şeklinde ifadelendirmek belki de daha doğru olacaktır.

İbn Haldun, önce bir yaratılış tasviri yapar ve insanın umranı için elverişli kılınan bölgeleri genel hatlarıyla tabloya yerleştirir:

"Bil ki, âlemin ahvâlini inceleyen hükemanın kitaplarından aç kça anlaşılmaktadır ki, arz küre şeklindedir, her taraf su ile kuşatılmıştır.(...)Sonra arzın baz yerlerinden sular çekildi. Zira Allah orada hayvanlar ve canlılar oluşturmaya (tekvin) ve diğer şeylere karşı hilafete haiz (Bakara, 2/30) insan nevi ile oranın umranı irade etmiştir.(...) Umranın kurulması için üzerinden suların çekildiği arz parçasındaki çöl, çorak ve boş yerler umran kurulan yerlerden daha çoktu. Güney cihetteki hâli yerler de (çöl, çorak ve boş yerler) kuzey cihettekinden fazladır. Arzın mamur olan kısmı, küre biçiminde bir düzlem halinde güneyden kuzey tarafa doğru son derece fazla sarkmıştır.(...) Arzın suları çekilmiş bu kısmı için derler ki, yer küresinin yarısından kadardır veya bu miktardan daha azdır, bunun mamur olan kısmı ise dörtte bir kadardır. Bu dörttebir de yedi iklime ayrılmıştır. Ekvator batıdan doğuya arzı ikiye ayırır."(Uludağ, 2007:217-218).

Ardından, İbn Haldun, dünyayı, hava (sıcaklık-soğukluk) şartlarını esas alarak yedi (coğrafi) iklim bölgesine ayırır. Başlangıç olarak ekvator alındığında, yeryüzünün umrana elverişli olan bölgeleri (hava şartları gereği) daha çok kuzey yarım kürededir. Ekvator'dan güneye doğru 24 dereceye kadar olan bölgede çok az, ekvator'dan kuzeye doğru 64 dereceye kadar önce giderek çoğalan sonra giderek azalan bir umran mevcut olup, 64 dereceden sonra umran neredeyse imkânsızdır. Bu bölgelerde umranın mevcudiyeti de imkansızlığı da tamamen hava şartları ile ilgilidir:

"İmarat ve mamur olma durumu (umran) ekvator'dan itibaren kuzeye doğru uzanan 64 derecelik bir sahada mevcuttur. (...) 64 dereceden 90 dereceye kadar olan yerlerde imaret ve umranın bulunması imkânsızdır.(...) 64 derecenin ötesindeki yerlerde aşırı soğuk ve don, sıcak bulunmayan mevsimin uzunluğu sebebiyle tekvin kesilir.(...) Ekvatorun ötesindeki (güneyindeki) 24 dereceye kadar olan enlemlerde (meridyen dairelerinde) de durum böyledir. Zira bu gibi sahalarda ışıklar, ekvatordakine yakın bir

halde şırrar ve devamlı bir şekilde tesir eder durur. (...) Şiddetli hararetin havada meydana getirdiği tesir kuruluk ve rutubetsizliktir. Bu ise tekvine engel olur. Çünkü aşırı sıcaklık suyun çekilmesine, rutubetin ortadan kalkmasına yol açar, kuraklık meydana getirir, o yüzden maden, canlı ve bitkilerdeki tekvin fesada uğrar. Çünkü tekvin, sadece rutubet sayesinde olur.(...) Aşırı derecedeki sıcaklık sebebiyle ekvator ve ötesinde (güneyinde) umran varsa da cidden azdır.”(Uludağ, 2007:218-225).

İbn Haldun, yeryüzünde umrana elverişli bölgelerin ekvatorдан kuzeye doğru yöneldikçe çoğaldığını söyler ve bunu aşırı sıcaklığın etkisinden uzaklaşmaya bağlar. Ona göre, aşırı sıcaklığın umran üzerindeki olumsuz - engelleyici etkisi, aşırı soğukun etkilerinden daha fazladır. Çünkü, aşırı sıcak, havanın rutubetini (nemini) yok eder ki, bu da tekvini engeller:

“Şiddetli soğuktan çok, şiddetli sıcak yüzünden tekvin daha fazla fesada uğrar. Çünkü soğukun donma hadisesi üzerindeki tesirinden, sıcaklığın kurutma olayı üzerindeki tesiri daha fazladır. (...) Sıcaklığın yaptığı gibi soğuk başlangıçta tekvini fesada uğratacak bir tesir yapmaz. Zira aşırı ölçüye varmadıkça soğuk sebebiyle kuru ve kurak olma durumu ortaya çıkmaz. (...) Kuzey dörtte bir (ve yerkürenin kuzeydeki çeyrek) kısmında umran n daha çok ve daha mükemmel oluşunun sebebi işte budur.” (Uludağ, 2007: 225).

İbn Haldun, hava şartlarının iklim (coğrafi bölgeler) ve umran üzerindeki etkilerini böylece özetledikten sonra, bu etkilerle oluşmuş medeniyet havzalarını bildirir:

“Sularla kaplı olmayan yeryüzü bölümünden mamur olan yerin, sadece arzın orta (ve) ılıman iklimler olduğunu açıkça gösterdik.(...) İmdi (güneyde ekvatorдан başlayıp peşpeşe kuzeye doğru giden yedi iklim içinde) dördüncü iklim umran bakımından en mutedildir. Bunun civarında bulunan (güney ve kuzey taraflarından buna bitişik durumda olan) üçüncü ve beşinci iklim bölgeleri ise itidale çok yakındır. Bu iki iklimi takip eden (güneydeki) ikinci iklim ile (kuzeydeki) altıncı iklim itidalden ve normalden uzaktır. (Güneydeki) birinci iklim ile (kuzeydeki) yedinci iklim ise mutedil olmaktan çok daha fazla uzaktır. Bundan dolayıdır ki, ilimler, sanatlar, binalar, giyecekler, yiyecekler, meyveler hatta hayvanlar ve canlılar, ortadaki bahis konusu üç iklimde (3. 4. 5. iklimlerde) oluşan her şey, itidal (ve kemâl) hususiyetine sahiptir. Beden, renk, ahlâk ve din bakımından en mutedil insanlar burada yaşarlar. Hatta nübüvvet (müessesesi) bile ekseriya burada mevcut olmuştur.” (Uludağ, 2007:259).

İbn Haldun, umranın, hava şartlarının etkisiyle şekillenmiş iklimlere (bölgelere) dağılımını üçlü bir tasnifle ele alır:

- I. Mutedil iklimler: 4. iklim
- II. Mutedil iklimlere Mucavir iklimler: 3. ve 5. iklimler
- III. Mutedil olmayan iklimler: Güneydeki 1. ve 2. iklimler, kuzeydeki 6. ve 7. iklimler

Medenî insanlar ve toplumlar ile medeniyet emareleri 3., 4., 5. iklimlerde görülür. Çünkü bunlar, aşırı sıcak ve aşırı soğğun etkilerinden uzak, mutedil (ve ona mûcavir olan) iklimlerdir:

“Kendilerinde itidal (ve normal hava şartları) bulunması sebebiyle bu iklimdeki halk, çok mükemmeldir. Onun için bunların meskenleri, kıyafetleri, yiyecek maddeleri ve sanatlar itibariyle gayet mutedil ve son derece normal oldukları görülür. Sanata dayanan yontulmuş taşlarla inşa ettikleri yüksek binalara sahiptirler, iyi âlet-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. İktisadî ve ticarî muamelelerinde iki değerli nakit (olan altın ve gümüş) kullanırlar. Umumî halleri itibariyle inhıraftan (aşırılıktan ve sapmalardan) uzak kalırlar. Bunlar Mağrip, Suriye, Hicaz, Yemen, (biri Arap diğeri Acem olmak üzere) iki Irak, Hind, Sind (İndus), Çin ahalisidir. Endülüs ve buraya yakın Frenk, Celâlike (Galicians, Gallar), Rum ve Yunan halk da böyledir.” (Uludağ, 2007:260).

Mutedil olmayan iklimlerde ise, medenîlik ve medeniyet emarelerinden bahsedilemez. Sadece basit, zorunluluktan kaynaklanan kültür unsurları söz konusudur:

“Şimdi itidalden (ve normal hava şartlarından) uzak olan (ekvator civarındaki) birinci ve ikinci iklim bölgeleriyle (kutuplara yakın olan) altıncı ve yedinci iklim bölgelerine gelelim. Buralarda ahali, tüm halleri itibariyle itidalden (ve normalden) pek uzaktır. Yapıları çamurdan ve kamıştan yapar, gıdalarını oradan 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 yabanîdir. (...) Muamelelerinde iki değerli taş (altın ve gümüş) kullanmazlar. Kıymetini tesbit ettikleri bakır veya demir veya deri gibi şeyleri alışverişi için ölçü olarak kullanırlar. Bununla beraber, hayvan-ı nâttan çok hayvan-ı ucma, (konuşan hayvandan konuşmayan hayvanlara) yakındırlar. Hatta birinci iklim ahalisinden olan Sudanlıların birçoğunun mağara ve ormanlarda ikâmet ettikleri, ot yedikleri, ehlileşmemiş ve yabanileşmiş vahşiler oldukları için birbirlerini yedikleri nakl olunmaktadır. Sakalibe (Slavlar, Eskimolar) da böyledir. (...) Konuşmayan hayvanlara yakın olmaları nisbetinde insaniyetten uzaklaşmışlardır. Dinî konulardaki halleri de böyledir. Ne nübüvvet tanırırlar, ne de bir şeriata göre hareket ederler.” (Uludağ, 2007:260-261).

İbn Haldun, toplumların ve medeniyetlerin hava ve iklim temelli üçlü tasnifinin ardından, yine hava ve iklim temelli ikili bir tasnif daha yapar:

I. Beyaz Renkli İnsanlar (ve milletler)

II. Siyah Renkli İnsanlar (ve milletler)

İnsan derisinin rengine göre yaptığı bu sınıflandırmada yine ana zemin olarak üçlü tasnifindeki iklimleri (coğrafi bölgeleri) ve havanın bu bölgelerde yaşayan

insanlar n bedenlerine olan tesirinin bir bölümünü (renk) değerlendirir. İbn Haldun'un, ikili tasnifinde de iklim ve havanın rolünü özellikle vurgulamamızın sebebi, düşünürümüzün olağanüstü derecedeki feraseti ve tavrıdır. İbn Haldun, insanlar derilerinin rengine göre tasnif etmenin dinî, ahlâkî, biyolojik (rkî) dayanakları olamayacağını, konunun büyük oranda fizikî çevre şartları ile temellendirilip açıklanabileceğini ısrarla belirtmiş, ırkçı-kavmiyetçi yönelimlerin önünü tıkamıştır.

İbn Haldun, insanlar n (ve milletlerin) derilerinin rengine göre tasnifinde kendilerine dinden dayanak bulmak isteyenlerin yolunu keser, önce. Böyle düşünmenin “bilimsel yönetime aykırı bir vehim” olduğunu, “hurafe”den öte bir değeri ve gerçekliği olmadığını ve üstelik dinî kaynaklarda bile iddia edildiği şekilde yer almadığını belirtir:

“Oluş ve varlıkların tabiatı hakkında bilgi sahibi olmayan bu nesep âlimleri vehmetmişlerdir ki, Hz. Nuh'un oğlu Hâm'ın çocukları ve nesli olan Sudan ahalisi, babasının Hâm'a beddua etmesi sebebiyle siyah renge sahip olma özelliğini kazanmışlar, bu bedduanın eseri Hâm'ın rengine kendini göstermiş, onun neslinden gelenleri Allah'ın (siyah renkli) köle kılması na sebep olmuştur. Ensâb âlimleri bu konuda kıssacıların hurafelerinden olan bir hikâyeye naklederler. Halbuki Nuh'un oğlu Hâm'a beddua etmesi Tevrat'ta yer almıştır, burada siyahlıktan bahsolunmamıştır. Nuh, oğlu Hâm'a, sadece, “onun çocukları kardeşlerinin çocuklarına köle olsun” diye beddua etmiştir, başkalarına değil. (Bkz. Tevrat, Tekvin, Bölüm 9. Fıkra:20-29)” (Uludağ, 2007:261).

Ardından, insanlar n derilerinin rengine göre sınıflandırmanın ahlâkî açıdan geçerli ve kabul edilebilir bir dayanağı olmadığını ifade eder. Böyle bir isimlendirmenin kaynağının “isim koyan lisan âlimlerinin renginin beyazlığı” olduğu vurgulayan İbn Haldun, böylece, isimlendirmenin aslında bilimsel-objektif bir kritere bağlanamayacağını, tamamiyle subjektif bir yaklaşımın sonucu olduğunu açıklar:

“Kuzeydeki ahali, renkleri itibarıyla (özel bir) isim almış değillerdir, çünkü isim koyan lisan âlimlerinin rengi de beyaz idi. Beyaz renkte, isim verme konusunda nazar- itibara alınacak bir garabet yoktu. Zira beyazlık lisan âlimlerine uygun gelen ve alışageldikleri bir renkti.” (Uludağ, 2007:263).

İbn Haldun'un bu ifadelerinden çıkarılabilecek açık ve dolaylı sonuçlar şöyle özetlenebilir: Toplumsal ve medeniyetler, ekvator'dan kuzeye doğru bir yayılım yerleşim gösterdikleri için, insanların çoğunluğu da hava şartları uygun bu bölgelerde yaşamaktadırlar. Bu nedenle; bilim, sanat, düşünce faaliyetlerinin

yoğun olduğu bu bölgelerde yaşayan lisan âlimleri, kendilerinin (ve insanların çoğunun) rengi olan beyazlığı (doğal bir eğilimle) normal kabul edip, kendi toplumların insanların renklerinden dolayı özel bir terimle isimlendirmezken, derilerinin rengi kendilerinden farklı olan diğer insanları özel bir isimle anma gereği duymuşlardır. İbn Haldun'a göre, bu, elbette ki tek tarafı, indirgemeci, subjektif bir yaklaşımdır.

İbn Haldun, nihayet konunun biyolojik yönden değerlendirmesini de yapar ve insanların renklerine göre farklılaşmasında ırkî-genetik faktörlerin sanıldığı kadar etkili olmadığını belirtir:

“Nesep âlimleri (...) güneyde yaşayan Sudanlılar' n, yani siyah derililerin hepsini Hâm'ın çocuklar ve zürriyeti saydılar. Kuzeydeki halkın tümünü veya çoğunu Yafes'in çocuklarından ve neslinden saydılar. Mutedil milletlerin çoğunu Sâm'ın çocukları ve soyu olarak kabul ettiler.

Bu iddia, bahis konusu milletlerin bağlı oldukları nesepleri itibariyle tesadüfen doğru ve gerçek olsa bile, düzenli bir kıyas ve kaide değildir, ancak (tesadüfen doru olan bir) vakıy haber vermekten ibarettir. Güneydeki halkın Sudanlı ve Habeşli (zenci) diye isimlendirilmeleri siyahî Hâm'a intisaplarından değildir. Nesep âlimlerini bu hataya sürükleyen husus “Milletler arasında görülen vasf ve farkların yegane sebebi neseplerdir.” diye inanmış olmalarından başka bir şey değildir.” (Uludağ, 2007:263).

O halde, insanların derilerinin renginin siyahî veya beyaz olmasının nedeni ne ile açıklanabilir? İbn Haldun'a göre, bu sorunun cevabı tamamiyle hava şartları ve bölgesel (iklim) özelliklerde yatmaktadır. İbn Haldun, medeniyet havzalarının tesbit ederken kullandığı tasnif metodunu burada da kullanır ve insanların (ve toplumların) mutedil iklimler ile mutedil olmayan iklimlerde bulunma durumlarına göre, sıcaklık ve soğukluğun etkisi sonucu derilerinin renklerinin farklılaştığını belirtir. Mutedil iklimleri orta kuşak olarak aldığımızda, güneye doğru ve kuzeye doğru mutedil olmayan iklim bölgelerine yaklaşıldıkça normalden farklılaşmalar söz konusu olur, renkler daha siyaha veya daha beyaza evrilir:

“Siyahlığı Hâm'a nisbet etmek, sıcaklığın ve soğukluğun tabiatlarından, bunların hava üzerindeki eserinden ve canlıların vücudalarına (imkân veren ortama) olan tesirinden gafil olmaktır. Güneydeki hararetin kat kat fazla olması sebebiyle, bura ahalisinin içinde yaşadıkları havanın mizacından ve yapısından ileri gelen bu renk, birinci ve ikinci iklimde yaşayan insanların hepsine, şamildir.(...) Bu iki iklimde kuzey cihetinden tekabül etmeleri sebebiyle onların benzeri olan yedinci ve altıncı iklimdir. Bu iklimlerde yaşayanlara şamil olan beyazlıktır. Bunun sebebi de, kuzeydeki aşırı soğuktan dolayı içinde yaşadıkları havanın mizacı ve yapısıdır.(...) Çok

sıcak (olan birinci ve ikinci) iklim ile çok soğuk (olan yedinci ve altıncı) iklim arasında, orta iklimlerden üçüncü, dördüncü ve beşinci iklim yer alır. Bu üç iklim, mutavassıttın mizaı (orta ve normal olanın yapısı ve özelliği) demek olan itidalden gayet fazla pay almıştır. (...) Onun için bu iklimdeki ahali, havaların mizacı icabı olarak yaratılış ve huy (beden ve ruh, fizik ve karakter) yönünden itidal üzeredir.” (Uludağ, 2007:262).

İbn Haldun’a göre, havanın etkisi o kadar fazladır ki, insanlar yaşadıkları coğrafi bölgeleri (ve dolayısıyla hava şartlarını) çok uzun süreli olarak değiştirdiklerinde, renkleri de tedrici olarak değişmektedir. İbn Haldun bu konuda İbn Sina’ya atıfta bulunarak, tıp biliminden delil getirmekten de geri kalmaz:

“Aslen güneyli olup Sudanlılar’dan (ve zencilerden), mutedil bir yer olan dördüncü iklimde veya beyaza çalan yedinci iklimde yaşamış olanların zürriyetinden gelenlerin (siyah) renkleri zamanla tedrici surette beyazlaşmaktadır. Bilakis kuzeyli veya dördüncü iklim ahalisinden olup da güneyde yaşayanlardan gelen nesillerin renkleri siyahlaşmaktadır. Bu da rengin havanın yapısına, terkip tarzına (ve atmosfer şartlarına) tâbi olduğunun bir delilidir.

İbn Sina, tıbbıa dair yazdığı manzumede şöyle der: “Sıcaklık zencilerin bedenlerini değiştirmiş, hatta derilerine siyahlığı bir elbise olarak giydirmiştir. Slavlar ise beyaz renk kazanmışlardır. Hatta bu yüzden derileri yumuşamış ve incelmıştır.” (Uludağ, 2007:262-263).

İbn Haldun’un, havanın insan bedeni üzerindeki etkilerini böyle uzun uzadıya anlatması ve temellendirmesindeki asıl amaç doğrudan doğruya biyoloji ve coğrafyanın alanına girmek değildir. İbn Haldun, konunun hassasiyeti ve asıl vurgulamak istediği gerçekliğin esprisine binaen böyle bir örnek üzerinden medeniyetlerin (ve onu kuran milletlerin) ilm-i umran’ı ilgilendiren yapının ortaya koymaya çalışır.

Ona göre, toplumlar (ve onları tanımlayan milletler), iklim ve coğrafya şartları zemininde belli özellikleri ile birbirlerinden farklılaşmışlardır. Bu farklılıklar, üç başlık altında toplanabilir:

- I. Biyolojik Özellikler: “Vakia bazı milletlerde ve şıklarda bu farkların sebepleri (ve kaynağı) neseptir. Meselâ Araplar’da, İsrailoğulları’nda ve İranlılar’da durum budur.” (Uludağ, 2007:263)
- II. Fizikî Çevre Özellikleri: “Ama bazıları’nda bu farkların sebebi (ikâmet ettikleri) bölge ve sîmâ (yani çehre ve beden yapıları) dır. Meselâ zencilerde, Habeşliler’de, Slavlar’da ve Sudanlılar’da durum budur.” (Uludağ, 2007:263).

- III. Sosyal ve Kültürel Özellikler: “Diğer bazılarında ise bu farkların sebebi neseple birlikte âdetler ve şîar (mûmeyyiz vasflar ve fizik alâmetler) dır. Meselâ Araplar’da bu durum da vardır.” (Uludağ, 2007:263).

Görüldüğü gibi, İbn Haldun, toplumların (milletlerin) farklılaşmasında (ve farklı medeniyetler inşasında) biyolojik özelliklerin etkisini dikkate alır, ancak bunun bir üstünlük vesilesi değil, sadece bir farklılık unsuru olduğunu belirtir. Ardından, fizikî çevre şartlarının önemini vurgular. Toplumlar (ve medeniyetler) bulundukları hava, arazi ve toprak şartlarına göre birbirlerinden farklı (veya benzer) özellikler kazanırlar. Nihayet, sosyal ve kültürel değerler, alışkanlıklar, kurallar ve maddî araçlarının çeşitliliği ölçüsünde kendi ayırt edici niteliklerini ortaya koyarlar.

İbn Haldun, havanın, insanların (ve toplumların) bedenleri üzerinde olduğu kadar ahlâklar (ve mizaçlar) ve sosyal hayatlar üzerinde de belirleyici bir etkisi olduğunu söyler ve bu yaklaşımını da yine “sıcak iklimler” ile “soğuk iklimler” tasnifi üzerinden örneklendirip temellendirir.

Ona göre, sıcak iklimlerde yaşayan insanlar, hararetin havaya ve buharı aşıp genişletmesi sonucu ruhlarındaki ısınma ve canlanmanın etkisiyle “çabuk neşelenip, keyiflenen, hafiflik ve acelecilikle malul, zevk ve keyfe düşkün, rahat, geniş, işlerinin akıbetini pek önemsemeyen, günlük yaşayan” insanlar olarak öne çıkarlar:

“Bakınız, ferahlık, hafiflik ve işlerinin akıbetlerinden gafil olmak bura halkı nasıl galip olmuştur ki, değil bir yıl, bir ay yetecek kadar bile gıda biriktiremezler. Umumiyetle, yedikleri gıda maddelerini günü gününe pazardan temin etmektedirler.” (Uludağ, 2007:267).

Soğuk iklimlerde yaşayan insanlar ise, “karamsar, ciddi, kaygılı, içe dönük, keyifsiz, işlerinin akıbetinden endişeli, geleceği düşünmekten günü yaşayamayan” insanlar olarak bilinirler:

“Havası soğuk olan (yaylalarda yer alan) bölgelerin halkı, hüznü denecek kadar başını eğmiş, kaygılı bir hâlde, aşırı derecede işlerin akıbetlerini nasıl haddinden fazla düşünmektedirler! Hatta (...) iki senelik buğday ve hububat biriktirmekte, ambarlamakta, yine de depoladıkları gıdadan az bir şey eksilmesin diye günlük yiyecek(lerini) satın almak için erkenden pazara çıkmakta ırlar).” (Uludağ, 2007:267).

Bu bölümde, İbn Haldun, meşhur tarihçilerin görüşlerinden bir alıntı yaparak, kendi yaklaşımının özgünlüğü ve bilimselliğini bir kez daha vurgulama ihtiyacı hisseder:

“Sudanlılar’ın (ve zencilerin) hafifmeşreb, kararsız, keyiflerine düşkün olmalarının sebebi konusuna Mesûdî de temas edip, bunun sebebinin açıklamak için gayret etmiş, ama Calinos (Galenos) ve Yakub b. İshak Kindî’nin aşağıdaki fikirlerini nakletmekten başka herhangi bir şey ortaya koyamamıştır. Calinos ve Kindî; “Bu durum Sudanlılar’ın beyinlerinin gelişmemiş ve bunun neticesi olarak akıllarının zayıf kalmış olmasından ileri gelmektedir.” demişlerdir. Bu ise, özü ve delili olmayan bir sözdür. “Allah dilediğini dosdoğru olan yoluna iletir. (Nur, 46)” (Uludağ, 2007:267).

Böylece, İbn Haldun, bir defa daha “fizik hayatın olduğu gibi sosyal hayatın da belli kanunları olduğunu”, “sosyal olayların bu anlamda bilimsel yöntemler ve yaklaşımlarla açıklanabileceğini” belirtir. Ayrıca, yine bu yaklaşıma bağlı kalarak insanlar’ın, toplumlar’ın, ırklar’ın ve milletlerin özellik ve farklılıklarının subjektif yargılarla değil, objektif ölçütlerle değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.

İbn Haldun, iklim ve coğrafyanın insanlar, toplumlar ve medeniyetler üzerindeki etkileri konusunda son olarak toprağın niteliğinin belirleyiciliğini ele alır ve bu amaçla yeni bir sınıflandırma daha yapar. Ancak, bu sınıflandırmada daha öncekilerde olduğu gibi iklim ve coğrafyayı değil, toprağın verimli veya verimsiz olmasının esas aldığı, bu zemin üzerinde toprağın insana sunduğu imkânlar ile insanın bu imkânlardan faydalanma derecesini öne çıkarır.

İbn Haldun’un toprağın niteliğine dayalı sınıflandırması iki ayrı model ortaya koyar:

- I. Verimli Topraklarda Yaşayanlar
- II. Verimsiz Topraklarda Yaşayanlar

Bu sınıflandırma, toprağın insana ne sunabildiği ile ilgilidir. Asıl ayrım, bunun üzerinde yükselir: İnsanın bu sunulanlardan nasıl ve ne kadar faydalandığı... İşte bu noktada, İbn Haldun, beslenme rejiminin insanın medeniyet kurucu özellikleri (akıl, irade, çalışma) ile medenîleşme ve medeniyet kurma becerileri üzerindeki etkilerine dayalı sınıflandırması yapar:

- I. Verimsiz topraklarda yaşayıp, az ve sade (kanaatkâr) beslenenler.
- II. Verimli topraklarda yaşayıp, çok ve karışık (ölçüsüz) beslenenler.

III. Şehirlerde yaşayıp, işlenmiş gıdalarla beslenenler.

“(Çölde, çorak yerlerde ve) kırlarda yaşayan halkın renkleri daha saf, bedenleri daha temiz, şekil (ve vücut yapıları) daha mükemmel ve daha güzel, ahlâkları itidale daha yakın, bilgi elde etme ve bir şeyi idrak etme hususunda zihinleri daha keskindir.(...) Gıda maddesi bol, ekini, hububat, süt, peynir gibi hayvanlardan elde edilen gıda maddeleri, katı ve meyve gibi yenecekleri çok olan verimli iklimlerde bolluk içinde yaşayan ahali, ekseriye zihinleri itibariyle geri zekâlı (ahmak, anlayışsız), bedenleri bakımından kaba (sert) olmakla muttasıl olurlar. (...) Şehir halkı da maişet bakımından bolluk içinde olma ve çok miktarda katı ve meyve 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 (hazm kolay) hale getirdikten sonra kullanır ve yerler. Bu işleminden dolayı besin maddelerinin kabalığı ve sertliği gider, rakik ve ince bir kıvama kavuşur. (Böylece) gıdalarındaki rutubetin miktarı azalır, fena ve işe yaramaz artıkların bedene verdiği şeyler hafifler. Bundan dolayıdır ki, şehirliğin bedenlerini, sert iklim ve hava şartları içinde yaşayan bedevîlerin ve göçebelerin vücutlarından daha latif, nazik, narin ve daha yumuşak bulursun.” (Uludağ, 2007:270-271).

İnsanları ve toplumları beslenme rejimlerine göre üç gruba ayıran İbn Haldun, az ve sade beslenen kanaatkâr insanlar ve toplumları, çok ve karışık çeşitlerle ölçüsüz bir şekilde beslenen insanlar ve toplumlardan beden, akıl, ahlâk ve dinî yaşantı bakımından çok daha iyi durumda olduğunu belirtir:

“Hububattan ve katı ve meyve maddelerden mahrum olan çöl ve çorak topraklarda yaşayan bahis konusu insanların, bedenleri ve ahlâkları itibariyle, bolluk ve varlık içinde yüzen (münbit arazilerde yaşayan) ova halkından daha iyi ve daha güzel bir halde oldukları görülür. (...) 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 kokuşmuş salgılar hasıl olur. Bu durumu, donuk ve soluk bir renk takip eder. Fazla etli ve şişman olmaktan ötürü şekil çirkinliği vücuda gelir. Nitekim buna işaret etmiştik. Bahis konusu rutubetlerde hasıl olan ve beyne çıkan fena buhar, zihnin ve fikrin üzerini örter. Onun için de umumî olarak itidalden sapma hali, gaflet, dikkatsizlik ve aptallık husule gelir.(...)Malum olsun ki, bahis konusu bolluğun beden ve bedeninin çeşitli halleri üzerindeki tesiri açıktır. Hatta bu durum din ve ibadet konularında da kendisini gösterir. Görüyoruz ki, ister çölde ve çorak topraklarda yaşayanlardan olsun, ister şehir ve kasaba halkı olsun, kendilerini açlığa alıştırıp (haz, zevk ve) lezzetlerden uzak durarak geçim sıkıntısı içinde yaşayan (mütekeşşif) kişiler, bolluk ve refah içinde bulunanlardan daha güzel bir dinî yaşayışa sahiptirler, ibadete daha fazla düşkündürler. Hatta dindar insanların şehir ve kasabalarda az olduğunu görmekteyiz. Şehir ve kasaba halkı umumiyetle, bol bol has buğday, katı ve et yediklerinden derin bir gaflet içinde ve kalbi katı olurlar.”(Uludağ, 2007:269-272).

Özetlemek gerekirse, İbn Haldun’a göre, insanda “akıl, irade, ihtiyaçların farkında olma ve bunları karşılama gayreti”, yaratılıştan gelen fitrî özelliklerdir.

Ancak, bu özelliklerin bir medeniyet kurma aracı olarak doğru ve yeterli bir biçimde kullanılması umrana elverişli toprak ve hava (iklim ve coğrafî ortam) şartlarının mevcudiyetine bağlıdır. Nitekim, uygun olmayan iklim ve coğrafya şartlarında (1.2. ve 6.7. iklimlerde) yaşayan insan toplulukları medenîleşmemiş (belki en fazla kültürleri olmuş), uygun şartlarda (3.4.5. iklimlerde) yaşayan insan toplulukları medenîleşmiş ve medeniyetler kurmuşlardır. İşte, yeryüzünün, insanın umranı için önceden hazırlanmış olmasının anlamı budur. Bu anlamda, çok sıcak ve çok soğuk iklimlerde çok sayıda ve gelişmiş medeniyetler görülmezken, medeniyetlerin (ve gelişmiş medeniyetlerin) çoğunluğu mutedil hava şartlarının geçerli olduğu iklimlerde mevcut olmuştur.

İbn Haldun, medeniyetleri ırkî zeminde açıklamay> kabul etmez, bu nedenle ırkî temelde “üstün ırk – üstün millet – üstün medeniyet” temellendirmesine karşı çıkar. Ona göre, medeniyetleri kuran milletlerin ırk, beden, ruh, ahlâk ve karakter yapılarında coğrafî ortam, hava şartları, toprak verimliliği, gıda ve beslenme biçimlerini dikkate almak gerekir.

İbn Haldun’a göre, milletler ve medeniyetlerin birbirlerine ırkî üstünlükleri değil, medenîleşme ve medeniyet düzeyi bakımından gelişmişlikleri veya gelişmemişlikleri- az gelişmişlikleri söz konusudur. Hatta, aynı medeniyet dairesi (ve millet) içinde bile, yaşantı alışkanlıklarına (hadarî-bedevî, kanaatkâr-ölçsüz, az yiyen-çok yiyen olma durumlarına) göre beden, ruh, karakter özellikleri ile insanların ve toplumların farklılıkları söz konusudur. Üstünlük, mutedil / kâmil (olgun) olma ölçüsündedir. Diğer farklılıklar fizikî, sosyal, kültürel iktisadî, siyasî gelişmişlik düzeylerinin farklılığından kaynaklanan ve yine aynı nedenlerle açıklanabilen olgulardır.

4.4.3. İktisat

İbn Haldun’un medeniyet düşüncesinin temel dinamiklerinden bir diğeri, bugün anladığımız şekliyle iktisattır. İbn Haldun’un genel yaklaşımı içinde iktisat, insanın ihtiyaçlarını karşılamak için çalışması, üretimde bulunması, yaşadığı toplumu dönüştürmesi ve böylece yeryüzünü imar etmesi için gerekli bütün faaliyetleri kapsayan itici güçtür. Bu anlamda, bütün bir medeniyet tarihi, bir

bakıma insanın çalışması (emeği, gayreti) sonucu ortaya çıkan oluşumların tarihidir. Köy, kasaba, şehir, toplum, devlet, ilimler, sanatlar vd.; tamamının temelinde insanın ihtiyaçları ve bunların karşılanması çabası vardır.

İbn Haldun'un iktisadî görüşleri dört ana kavram üzerinde şekillenir. Bunlar; I. İhtiyaç, II. Düşünce (ve akıl), III. El becerisi, IV. Emek'tir.

I. İhtiyaç: İbn Haldun'a göre, insan tabiatı gereği "ihtiyaç sahibi" bir varlıktır. İbn Haldun bu durumu "Allah zengindir, siz ise fakirsiniz" (Muhammed, 38) ayetiyle örnekendirir:

"Bil ki, insanın, tabiatı gereği, her durumda ve –gelişip yetişme çağından ihtiyarlık çağına kadar- hayatının her döneminde, gıdasını temin edeceği ve geçimini sağlayacağı şeylere ihtiyacı vardır. <<Allah zengindir, siz ise fakirsiniz>> (Muhammed, 38)"(Kendir, 2004:520).

Yaşamak, canlılığını sürdürebilmek için beslenmek insanın temel ihtiyacı olmakla beraber, gerekliliklerine ve içinde bulunduğu toplumsal düzeye bağlı olarak insanın ihtiyaçlarının çeşitliliği de söz konusudur. İbn Haldun, ihtiyaçları, bu çerçevede üç ana başlık altında toplar: Tabii ihtiyaçlar zorunlu ve her aşamada var olacak ihtiyaçlardır. Hâci ihtiyaçlar insan için kolaylıklar sağlayan ve toplumsal yapının değişimi ve gelişiminde etkili olan ihtiyaçlardır. Kemâlî ihtiyaçlar ise toplumsal gelişimin en üst basamağında söz konusu olabilecek lüks, keyfî ihtiyaçlardır. Süleyman Uludağ'ın bu konuda Mukaddime'ye dayalı olarak yaptığı değerlendirme, konumuz bakımından oldukça toparlayıcı ve önemlidir:

"İnsan için lüzumlu olan mal ve hizmetler, lüzumun çok, orta ve az oluşuna göre üç grupta toplanır:

1. Zarurât ve tabiiyyât: İnsan için tabii ve zarurî olan şeyler. Yeme, içme, uyuma, vs. gibi. Bunlar bulunmazsa, ferdî ve ictimai hayatın mevcudiyeti ve bekâsı düşünülemez. Hayat bozulur hercümerc olur. Bunlar, var olmanın olmazsa olmaz şartlarıdır. Buna tabiiyyât ve zarurât adı verilir. Dini, can, nesli, mal ve akıl korumaya fıkıh âlimleri zarurat-hams derler. Bütün din, cemiyet ve medeniyetlerde bunlar mevcuttur.

2. Hâciyât: Mevcut olması halinde genişlik ve rahatlık, mevcut olmaması halinde zorluk ve sıkıntı sebebi olan normal ihtiyaçlardır. Hâciyatın bulunması mutlaka şart ve lüzumlu değildir. Bulunmazsa ferdî ve ictimai nizam sıkıntıya girse bile bozulmaz. Genellikle ilimler ve sanatlar hâciyâtındır.

3. Tahsiniyât veya kemâliyât: Zarurî ve hâcîyât kabilinden olmayan, sadece refah ve konfor nevinden olan ihtiyaçlardır, bunlar bir bakıma lüks ve fantezilerdir.

Bu üç nevi ihtiyaçtan zarurî ve tabîî olanlar zengin ve fakir dahil istisnasız her insana, tahsiniyât ve kemâliyât sadece zenginlere ve varlıklı kimselere, hâcîyât ise orta sınıfaki fertlere mahsus ihtiyaçlardır. İbn Haldun'a göre, medeniyetler zarurî ihtiyaçlardan hâcîyâta, hâcîyâttan da kemâliyâtâ doğru ilerleme ve geçme istikametinde bir seyir takip eder. Sadece tabîî ve zarurî ihtiyaçlarını karşılayan bir cemiyette ne ilim olur, ne sanat; ilimler ve sanatlar son iki merhale içinde gelişme imkânı bulurlar. Gelişme, kişi ve toplumların maddî ve iktisadî ihtiyaçlarının karşılanması miktarına ve derecesine paralel bir seyir izler.”(Uludağ, 2007:209).

II. Düşünce (ve akıl): İbn Haldun, yaşamak için gerekli temel ihtiyaçların hayvanlarda da mevcut olduğunu belirtir ve bu noktada insanla hayvan arasındaki esas farkın düşünebilme yetisinden kaynaklandığını söyler. Ona göre, hayvanlardaki ihtiyaçlar ve bunu karşılamaya yönelme içgüdüselidir. İnsan ise, düşünebilme yetisi sayesinde ihtiyaçlarını karşılamak için diğer insanlarla bir araya gelme, yardımlaşma, dayanışma ve işbölümü içinde bulunma eğilimi gösterir:

“İnsanın (duyu organlarıyla) algılaması, hareket etmesi, beslenmesi, barınması ve bunun gibi özellikleri, diğer bütün hayvanlarda da vardır. İşte insanı, diğer hayvanlardan ayıran özelliği düşüncesidir (düşünebilmesidir). İnsan, düşünebilme özelliği sayesinde yaşamını sürdürme ve geçimini sağlamanın yollarını bulur, bunun için diğer insanlarla yardımlaşır, bu yardımlaşmayı sağlayacak olan bir araya gelmeyi ve bir arada yaşamayı başarır, peygamberlerin Allah'tan getirdiklerini kabul eder, onların gereklerini yerine getirir ve ahiret mutluluğu için çalışır.”(Kendir, 2004:601).

III. El Becerisi: İbn Haldun'a göre, düşünebilme yetisini iktisadî faaliyetin belirgin özelliği olan üretim sürecine eklemleyen unsur, insanın el becerisidir. El becerisi ile aletler-araçlar yapan insanoğlu, toplumsal hayatın basit iktisadî etkinliklerden gelişmiş iktisadî faaliyetlere doğru ilerletir, medenîleşir ve büyük medeniyetler kuracak duruma gelir:

“Canlılar arasında düşmanlık tabîî bir hâl olduğu için, Allah her canlıya, düşmanlarının saldırılarına karşı kendini koruyacağı uzuvlar verdi. İnsana ise bunun yerine, düşünce denilen o eşsiz yeteneği ve (marifetli işler yapabileceği) ellerini kazandırdı. El, düşüncenin hizmetinde sanayinin hazırlayıcısı ve üreticisidir.”(Kendir, 2004:80).

Düşünebilme yetisi sayesinde, ihtiyaçlarını karşılama sürecinde diğer insanlarla bir araya gelme ve işbölümü yapma başarısını gösteren insan, el becerisi ile de üretim sürecini sürdüreceği ve geliştireceği araç-gereçleri yapar. Böylece,

başlangıçta zarurî ve tabiî ihtiyaçlarını karşılarken, giderek üretim fazlası elde ederek hâcî ve kemâlî ihtiyaçlarını karşılama düzeyine ulaşır:

“Allah insanı, ancak beslenerek yaşamını sürdürebilecek bir tabiatla yaratmış, fitrî olarak onu beslenmeye yönlendirmiş ve kendisine beslenmek için gerekenleri yapacak bir donanım vermiştir. Ancak birey olarak tek bir insanın gücü, beslenme ihtiyacını karşılama ve yaşamını devam ettirecek maddeleri bulma işinde yeteriz kalır. Örneğin, insanın günde sadece bir miktar buğdayla yaşamını sürdürebileceğini kabul etsek bile, yine de o buğdayın öğütülüp un haline getirilmesi, hamur yapılması ve pişirilmesi gibi aşamalardan geçmesi gerekiyor. Bu üç işi yapabilmek için ise birçok eşya ve alete; bu eşya ve aletler için de demircilik ve çömlekçilik gibi ustalıklara ihtiyaç vardır.

Bütün bu işleri yapmadan, buğdayın taneler halinde olduğu gibi tüketileceğini kabul etsek bile, buğdayı o hale getirmek için yapılacak işler de yukarıdakilerden az değildir. Buğdayın ekilmesi, hasat edilmesi ve sonra sümbüllerinden çıkarılarak taneler haline getirilmesi gibi... Bütün bunlar ise yukarıdakilerden daha fazla alan ve sanayi dallarına ihtiyaç duyar. Tek bir kişi, bu işlerin hepsinin veya bazılarının üstesinden gelmeye güç yetiremez. O halde, güçlerin birleştirilmesi gerekir. Böylece güçlerini birleştiren her bir fert, yaşamına devam edeceği ihtiyaçlarını elde etmiş olur. Yardımlaşma sayesinde, ihtiyaç duyulan gücün kat kat fazlası bir güce erişirler.”(Kendir, 2004:79).

IV. Emek: İbn Haldun’a göre, insanın ihtiyaçlarını karşılama sürecinde düşünce yetisi ve el becerisinden faydalanabilmesi ancak çalışmak ile mümkün olur. Bu, iktisadî faaliyetin varlığını ve sürekliliğini sağlama anlamında emektir:

“Kazanç ancak, onu elde etmeye yönelmek ve bunun için çalışıp gayret etmekle sağlanır. Talep edip elde etmenin farklı şekilleri olsa da, rızık için mutlaka çalışıp gayret etmek gerekir. Yüce Allah şöyle buyuruyor: <<Rızık Allah katında arayın. (Allah’tan isteyin)>> (Ankebut, 17). Rızık için çalışıp gayret etmek ancak Allah’ın güç vermesi ve ilham etmesiyle (rızık yollarını göstermesi ve insanı muktedir kılmamasıyla) olur. Dolayısıyla bu hususta (yani insanın rızık elde etmesiyle ilgili) her şey Allah’tandır. Ancak elde edilecek her kazanç ve mal için mutlaka insan tarafından ortaya konulacak bir çalışma ve gayret de gerekiyor. Çünkü elde edilecek kazanç, eğer bir mesleğin icrasıyla sağlanacaksa, bu durumda kişinin bir çalışma ve gayret ortaya koymasının gerekliliği zaten açıktır. Hayvanlardan, bitkilerden (çiftçilikten) veya madenlerden sağlanacaksa, bütün bunlar için de insan emeği gerektiği ortadadır. Aksi takdirde bir ürün elde edemez ve onlardan bir yarar sağlayamaz.”(Kendir, 2004:521).

Görüldüğü gibi, İbn Haldun, mensubu olduğu İslâm dininin akidesine uygun şekilde, rızık konusunda Allah’tan olduğunu vurgulamaktadır ve yine Kur’an’dan delil getirerek, insanın bu rızıkla ulaşmak için de çalışması, emek ortaya koymas gerektiğini belirtmektedir.

İbn Haldun, insanın emeği ile elde edebileceklerini rızık ve kazanç olarak ikiye ayırır. İnsanın emeği ile elde ettiklerinin miktarı zarurî ihtiyaçlarını ve masraflarını karşılayacak düzeyde ise buna “rızık” denir. Bu miktarın üzerinde olan kısmına ise sermaye, servet ve zenginliği oluşturması bakımından “kazanç” denir (Kendir, 2004:520). Rızık ve kazanç, her ikisi birlikte, insanın geçimliliğini oluşturur.

İbn Haldun, insan için geçim yollarını ikiye ayırır; tabiî yollar ve tabiî olmayan yollar. Tabiî yollar avcılık, hayvancılık ve çiftçilik gibi rızık sağlayan uğraşlar ile sanatlar (meslekler) ve ticaret gibi kazanç sağlayan uğraşlardır. Tabiî olmayan yollar ise emirlik (memurluk), hizmetkârlık ve define-hazine arayıcılığıdır (Kendir, 2004:523-524).

İbn Haldun’un “ihtiyaçlar ve bunların karşılanma usulleri” çerçevesinde şekillenen iktisadî yaklaşımını incelediğimizde, onun, insan ve toplumların hayat biçimleri, medenîleşme ve medeniyet kurma konusundaki düşüncelerine ilişkin önemli ipuçlar elde etmek mümkündür. İbn Haldun’a göre, insanlık medeniyeti bir yönüyle avcılık, hayvancılık ve çiftçilik gibi geçim yolları peşinde göçebe, yarı yerleşik toplumsal yapılanma modelleri oluştururken, diğer yandan sanatlar-meslekler, ticaret ve memurluk gibi geçim yolları ile yerleşik ve ileri bir medeniyet düzeyine erişmiştir. Aynı şekilde temel ihtiyaçlarını gerektiği kadar üretme esasına dayalı “rızık” modeli iktisadî aşamadan, ihtiyaç fazlası üretim yapabildiği “kazanç” modeli iktisadî düzene geçmiştir. Ve nihayet, iktisadî faaliyetler basitten gelişmişe doğru değiştikçe, toplumsal hayat da basitten karmaşığa, iptidâîlikten, medenîliğe doğru evrilmiş, işbölümü ve uzmanlaşma zemininde tabakalaşmış bir sosyal yapı ortaya çıkmıştır.

4.4.4. Toplum

İbn Haldun’a göre, Allah’ın insanı yaratması, onun tabiatın “ihtiyaç sahibi bir varlık” olarak düzenlemesi, fıtratına “hemcinsleriyle bir araya gelme, yardımlaşma, dayanışma” özelliği eklemesi, ona “düşünce yetisi ve el becerisi” vermesi, onu “ihtiyaçlarını karşılamak üzere çalışma, emek ortaya koyma” becerisiyle donatması, “yeryüzünü onun için uygun şartlarda” hazırlaması tek bir

şey içindir: Hayvanlardan farklılık ortaya koyarak yeryüzünün halifesi olması, yeryüzünü imar etmesi, medenîleşmesi ve medeniyet kurması. Bu anlamda, insanın ilk amacı yaşamak, hayatını sürdürmek olup, nihâî hedefi medeniyet kurmaktır. İnsanın yaşaması ancak toplumsal hayat ile mümkün olabilir. Çünkü insan tek başına kendi ihtiyaçlarını karşılayamayacak kadar acizdir. Bu nedenle hemcinsleriyle bir araya gelmesi, yardımlaşma, işbölümü ve güç birliği yapması tabîi ve kaçınılmaz bir zorunluluktur.

İbn Haldun, insanın bu şekilde toplumsal hayata yönelme, toplum kurma ve (kısaca) toplumsallaşma sürecini Mukaddime’de bir makale ile oldukça çarpıcı ve sistematik bir yaklaşımla özetler:

“Toplumsal yaşam kaçınılmaz bir gerekliliktir. (...) Bunun açıklaması şöyledir: Allah insanı, ancak beslenerek yaşamını sürdürebilecek bir tabiatla yaratmış, fıtrî olarak onu beslenmeye yönlendirmiş ve kendisine beslenmek için gerekenleri yapacak bir donanım vermiştir. Ancak birey olarak tek bir insanın gücü, beslenme ihtiyacı karşılama ve yaşamını devam ettirecek maddeleri bulma işinde yetersiz kalır. (...) Böylece güçlerini birleştiren her bir fert, yaşamına devam edeceği ihtiyaçlarını elde etmiş olur. Yardımlaşma sayesinde, ihtiyaç duyulan gücün kat kat fazlası bir güce ulaşırlar.

Aynı şekilde her fert, kendisini savunmak için de diğer insanlarla yardımlaşmaya ihtiyaç duyar. (...) Canlılar arasında düşmanlık tabîi bir hâl olduğu için, Allah her canlıya düşmanlarının saldırılarına karşı kendini koruyacağı uzuvlar verdi. İnsana ise bunun yerine düşünce denilen o eşsiz yeteneği ve (marifetli işler yapabileceği) ellerini kazandırdı. El, düşüncenin hizmetinde sanayinin hazırlayıcısı ve üreticisidir...

(...) Eğer insanlar birbirleriyle yardımlaşmasalar, ne hayatlar devam ettirmek için beslenme ihtiyacını karşılayabilirler ne de kendilerini savunabilirler (...) Öyleyse insan için böyle bir toplumsal yaşam modeline yönelmesi kaçınılmaz bir zarurettir. Aksi takdirde varlıklar devam edemez ve Allah’ın yeryüzündeki halifeleri olarak yaşadıkları toprakları uygarlığın ürünleriyle donatıp mâmur kılmaları mümkün olamaz...

(...) İnsanlar için zorunlu olan bu toplumsal yaşam tesis edilip, dünya onlarla mâmur olunca, insanların hayvansal tabiatlarındaki düşmanlık ve zulüm özelliklerinden dolayı, onlar arasındaki düzeni tesis edip koruyacak bir yönetici de kaçınılmaz olacaktır. (...) Onun için de bu yönetici ve düzen sağlayıcı mutlaka onlardan biri olacak, topluluğun üzerinde sözünü dinletebileceği bir güç, hakimiyet ve otorite kuracaktır. (...) İşte bu, hükümdarlığın (devletin) ifadesidir.”(Kendir, 2004:79-81).

Görüldüğü üzere, İbn Haldun, bu makalede toplumsallaşma basit, zorunlu birliktelikten (toplum), gelişmiş, karmaşık örgütlenmeye (devlet) kadar bütün aşamaları ile tarihsel süreçte (kronolojik olarak) net bir biçimde ortaya koyar. İbn

Haldun'un bu anlatımında dikkat çeken en önemli unsur, onun, toplumun oluşumunu (ve toplumsallaşmayı) birden fazla etkenle açıklamasıdır.

İbn Haldun'a göre, toplumun oluşumunun (ve toplumsallaşmanın) iki temel dinamiği vardır: Bunlardan ilki "ilâhî dinamik", diğeri "beşerî dinamik"tir. İlâhî dinamik, "Allah'ın insanı yeryüzünün halifesi olarak yaratma ve ona yeryüzünü imar etme, medeniyet kurma görevi" vermesidir. Bu görevi yerine getirebilmesi için, Allah, insanı "ihtiyaç sahibi" bir varlık olarak yaratmış, ona "hemcinsleriyle bir araya gelme duygusu" vermiş ve onu "düşünce ve el becerileri" ile donatmıştır. Beşerî dinamik ise, insanın "beslenme ve savunma amacıyla hemcinsleriyle bir araya gelmesi", ihtiyaçları karşılamak için emek sarfetmesi, yeteneklerini kullanarak aletler yapması ve üretimde bulunması, bir düzen kurması ve otorite altında toplanmasıdır.

Aynı değerlendirme, İbn Haldun'un medeniyet yaklaşımı için de geçerlidir. Çünkü, "Şüphe yok ki, insanî ictimâ (insanların toplum halinde yaşamaları) zarurîdir. Filozoflar bu hususu "insan, tabiatı icab medenîdir" sözleriyle ifade etmişlerdir. Yani insan için cemiyet düzeni içinde yaşamak şarttır. Hükemânın istiklahında bu ictimâ medeniyet (medine) adı verilir ki umranın mânası da bundan ibarettir." (Uludağ, 2007:213) diyen İbn Haldun, toplumsallaşma ile medenîleşmeyi ve nihayet medeniyeti (kurmayı) bir ve aynı saymıştır.

İbn Haldun'a göre, toplumsallaşma, insanı hayvanlardan ayıran en önemli özelliklerden biridir:

"İnsan, kendine has bir takım özelliklerle diğer canlılardan ayrılarak seçkin bir duruma gelmiştir. (...) Bunlardan biri de umrandır (medeniyet, civilization). Umran, toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçları gidermek maksadıyla şehre veya bir konaklama yerine inmek ve orda birlikte ikâmet etmekten ibarettir." (Uludağ, 2007:208).

İbn Haldun, insanlık için üç farklı hâlden fakat iki önemli aşamadan söz eder. İnsanlığın üç farklı hâli; vahşîlik, bedevîlik, hadarîliktir. İki önemli aşama ise; bedevîlik ve hadarîliktir. Vahşîlik, Mukaddime'de ayrıntılı ve ağırlıklı bir bölüm olarak ele alınmaz. Sadece, insanların yeryüzündeki dağılımlarının anlatıldığı "İklim ve Coğrafya" bahsi ile "Bedevî ve Hadarî Umranlar"ın ele alındığı bölümlerde kısaca değinilir. Bunun sebebi, vahşî toplulukların toplumsallaşma

ve medenîleşmeden uzak bulunmaları, insanın hayvanlardan ayrırt edici özelliklerini taşımamalarıdır:

“(...) Develer en zor doğuran ve en güçlü döl veren hayvanlardandır, onun için de bu hususta ısk ve sıxak yerlere en fazla onlar ın ihtiyaçları vardır. Bu yüzden, deve besleyenler uzak mezralara göç etmek zorunda kalmışlardır. Bazen de yayla sahipleri, köy koruyucuları, onları oralardan kovmuşlar, onlar da bunların aşağılayıcı davranışlarından kaçarak çöl ve sahraların içerlerine doğru ıraklaşıp gitmişler, onun için de insanların en vahşi olanı durumunda kalmışlardır. Bunlar hadarîlere nazaran, güç yetirilemeyen vahşi ve yırtıcı hayvanlar durumundadır.”(Uludağ, 2007:325).

“(...) Ekvator civarındaki birinci ve ikinci iklim bölgeleriyle kutuplara yakın olan altıncı ve yedinci iklim bölgelerine gelelim: Buralardaki ahali, tüm halleri itibariyle ıtidalden (ve normalden) pek uzaktır. Yapılar çamurdan ve kamıştan yapar, gıdalarını deri ve ottan temin eder, elbiselerini, ya vücutlarını örttükleri ağaç yapraklarından veya deriden yaparlar. Çoğu da elbise bilmez ve çıplak yaşarlar. Memleketlerinde meyveler ve katık yaptıkları şeyler, oluşma bakımından yabanîdir. İtidalden inhırafa meyleder durumdadır, muamelelerinde iki değerli taşı (altın ve gümüş) kullanmazlar. Kıymetini tesbit ettikleri bakır veya demir veya deri gibi şeyleri alışveriş için ölçü olarak kullanırlar. Bununla beraber hayvan-ı nâtktan çok hayvan-ucma (konuşan hayvandan konuşmayan hayvanların hüylarına) yakındırlar. Hatta birinci iklim ahalisinden olan Sudanlılar’ın birçoğunun, mağara ve ormanlarda ikâmet ettikleri, ot yedikleri, ehlileşmemiş ve yabanileşmiş vahşîler oldukları için birbirlerini yedikleri nakl olunmaktadır. Sakalibe (Slavlar, Eskimolar) da böyledir. Bunun sebebi, bahis konusu ahalinin ıtidalden (ve normal iklim şartlarından) uzak olmaları, mizaç ve ahlâklarındaki arazın (ve vasıfların hayvan-ı nâtkadeğil, hayvan-ucma) konuşmayan yabanî hayvanlara yakın olmasıdır. Konuşmayan hayvanlara yakın olmaları nispetinde insanîyetten uzaklaşmışlardır. Dinî konulardaki halleri de böyledir. Ne nübüvvet tanrıları ne de bir şerîata göre hareket ederler.”(Uludağ, 2007:260-261).

Bu alıntılardan da anlaşılacağı üzere, İbn Haldun vahşîliği toplumsal hayatın gereklerinden uzak, ehlileşilmemiş, gayrimedenî bir hâl olması itibariyle insanlığın toplumsallaşma, medenîleşme, medeniyet kurma sürecinde dikkate değer bir aşama olarak kabul etmez.

İbn Haldun, bir ilmin konusu olabilmesi anlamında, iki toplum modeli üzerinde durur. Umranu’l-Bedevî ve Umranu’l-Hadarî:

“(İnsanın hayvanlardan ayrıldığı özelliklerden) biri de umrandır.(...) Bu umranın bedevî olanı da, hadarî olanı da vardır. Bedevî olan ovalarda, yaylalarda, hayvanların otlamasına elverişli olan bozkırlarda ve çöllerin çevrelerinde bulunur. Hadarî olanı ise şehirlerde, kasabalarda, kentlerde ve köylerde bulunur.” (Uludağ, 2007:209).

İbn Haldun’un toplumu bedevî umran ve hadarî umran üzerinden ayrıntılarla ele almasının nedeni, insanın badiyede ve hadarda hemcinsleriyle bir araya

gelerek toplumsallaşmasına, medenîleşmesine ve medeniyet kurma çabasına zemin hazırlamasındandır. Kısaca toplum; köy, kasaba, şehir, devlet, yönetim, aile, iktisat, eğitim, dil, bilim, sanat, din, ahlâk, ilişkiler, değerler, kurallar, hukuk, mimarî v.d. tüm insanî ve medenî oluşumların ve (bunların tamamını kapsayan) medeniyetin ortaya çıkıp, geliştiği esas zemindir.

İbn Haldun, toplumu ikili tasnife tabi tutarken, ölçüt olarak iktisadî faaliyeti esas alır. İnsanların ihtiyaçlarının niteliği ve bu ihtiyaçları karşılama usulleri toplumsallaşma biçimini ve sürecini belirler:

“Toplumların (nesillerin) ahvâlinde görülen farklılık sadece onların geçim yollarının farklı oluşundan ileri gelmektedir. Çünkü insanların toplu olarak yaşamaları, sırf geçimlerini sağlamak maksadıyla yardımlaşmak içindir. Geçimlerini sağlamak için de hâcî ve kemâlî ihtiyaçlardan evvel zarurî ve basit şeylerden işe başlarlar.”(Uludağ, 2007:323).

Karşılansması gereken ilk ve zorunlu ihtiyaç, insanın geçimini sağlaması, hayatın sürdürülebilmesidir ki, bu da en basit anlamıyla beslenme ihtiyacıdır. Beslenme ihtiyacını karşılayanın başlangıçtaki biçimi, yaşamayı mümkün kılacak miktarda, hayvanlardan ve topraktan faydalanmaktır. Bunun karşılığı bedevî toplum modelidir:

“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. Maksat bunların yavruların ve (yün, süt, et, bal gibi) ürünlerini elde etmektir. Çiftçilik ve hayvancılık işi ile uğraşan söz konusu toplumları, zaruret bedevîliğe sevk etmektedir. Zira bedv/sahrâ geniştir. Haderîlerin ikamet ettikleri yerlere sığmayan mezralar, sabanlar (tarlalar), mera, vs. oraya sığmaktadır. Onun için bunların, özellikle badîyede oturup bedevî bir hayat yaşamaları kendileri için zarurî olmuştur. Bu durumda bunların bir araya gelip içtimaî bir hayat yaşamaları; gıda, barınak, elbise gibi ihtiyaçları, maiyetleri ve umranları konusunda yardımlaşmaları sadece hayatı koruyacak ve yaşamlarına yetecek miktarda idi, daha fazla değildir. Zira bunun ötesine güçleri yetmez.”(Uludağ, 2007:323-324).

Görüldüğü gibi, bedevî toplum modeli, ihtiyaçların çeşitliliğinin olmadığı, üretimin miktarı sınırlı, tabiatın sundukları ile yetinilen “rızık/geçim ekonomisi” modeli bir yapılanma biçimidir. Ancak zamanla yardımlaşmanın artması, işbölümü sayesinde uzmanlaşma ile üretim sürecinde dikkat ve özenin (dolayısıyla ustalık/uzmanlık becerisinin) söz konusu olması ve neticesinde ihtiyaç fazlası üretimin ortaya çıkması ile “kazanç ekonomisi”ne dayalı yeni bir toplumsal yapılanma modeline geçilir; bu, hadarî toplum biçimidir:

“Sonra belli bir geçim yolunu tutan söz konusu toplumların halleri genişleyip, ihtiyacın üstünde bir zenginlik ve refah kendilerine elverdiği zaman, bu durum onların bir yere oturup rahat etmeye sevk etti. Artık zarurî olandan fazlası için yardımlaştılar, gıdaları ve yiyecekleri çoğalttılar, bu husustaki dikkat ve itinaları arttı. Hadaî olmaları sebebiyle daha geniş evler yaptılar, şehir ve kasabalar inşa ettiler.”(Uludağ, 2007:324).

Burada, İbn Haldun’un dikkat çekici bir yaklaşımına tanıklık ettiğimizi vurgulamak durumundayız. Bedevîliği ve hadaîliği ihtiyaçlar ve karşılama usulleri ile tasniflendirirken, en az bunun kadar önemli bir başka ölçü daha kullanmaktadır: Bir bölgedeki yerleşim süresi. Bu açıdan, bedevîlik göçebe ve yarı göçebe (yarı yerleşik) toplum modelini; hadaîlik tam anlamıyla yerleşik toplum modelini simgeler.

İbn Haldun, bedevîliğin göçebe ve yarı göçebe biçimlerini şöyle örneklendirir:

“Bedevîler çiftçilik yapmak ve hayvan beslemek gibi tabî bir geçim yolunu tutmuşlardır ve yine bunlar gıda, giyecek, mesken ve sair hâl ve âdetler itibarıyla zarurî geçim maddeleriyle yetinmektedirler. Bunun üstünde ve ilerisinde olan lüzumlu ve lüks (hâcî, kemâlî) ihtiyaç maddelerine ulaşamazlar. Kıldan, devetüyünden veya ağaçtan veyahut da taştan iyi ve muntazam olmayan evler edinirler. Maksat sadece gölgelenmek ve barınmaktır. Bunun ötesinde bir gaye yoktur. Bazen mağaralarda ve taş oyuklarında da barınırlar.

(...) Bunlardan ziraat ve çiftçilikle uğraşmak suretiyle geçimlerini temin edenler için yerleşmek, göçebelikten daha uygundur. Bunlar köylerde, mezralarda, köylerden daha küçük obalarda ve dağlarda oturan toplumlardır.(...) Maişetlerini davar ve sığır gibi (arazide güdülen ve) yayılan hayvanlardan sağlayanlar ise ekseriye göçebedir. Bunlar, hayvanların sulak ve otlak yerlerde gütmek için dolaşıp dururlar. Durmadan yer (yayla ve mera) değiştirmek, bunların haline daha elverişlidir.”(Uludağ, 2007:324-325).

Bu noktada, İbn Haldun, bizi bir kez daha sarsar ve dikkat çekici bir başka değerlendirmesine daha tanık oluruz. Toplumu “ihtiyaçlar ve karşılama usulleri”, “bir bölgedeki yerleşim süresi” gibi ölçütlerle tasnif etme yöntemine yeni bir unsur daha ekler: Zihniyet.

Badiye, temel ihtiyaçları karşılama dönemini simgelediği için ilk toplum modeli olup, bu yönüyle iptidaî ve kaba bir zihniyet taşır. Hadaî ise, gelişmiş ve çeşitlenmiş ihtiyaçlara cevap vermesi nedeniyle sonra ortaya çıkan toplum modeli olup, ileri ve ince bir zihniyeti ifade eder:

“Bâdiye, şehir ve kasabaların köküdür ve ondan önce gelir. Çünkü insanların istedikleri şeylerin ilki zarurî ihtiyaç maddeleridir. Zarurî ihtiyaçları

elde etmedikçe insan mükemmele ve refaha varamaz. O halde, bedevîlikteki kabalık, hadarîlikteki incelikten öncedir.”(Uludağ, 2007:326).

İbn Haldun, bâdiye insanının (ve toplumsal hayatının) zihniyetini yukarıdaki alıntılarda özetlemiştir. Buna göre badiye zihniyeti, köylerde, mezralarda, ovalarda, yaylalarda, dağlarda, mağaralarda, kıldan, devetüyünden, ağaçtan, çamurdan, topraktan, kaba taşlardan yapılmış barınaklarda, işlenmemiş (veya az işlenmiş) gıdalarla, basit elbiselerle, hayvanlar ve bitkilerle ve sadece temel ihtiyaçları karşılamayla sınırlı bir emekle yoğunlaşmış, sınırlanmış bir sosyal-kültürel yapıda şekillenir. Hadarî zihniyet ise beslenmede, giyimde, yerleşim bölgesinde, mimaride, sanatlarda, sanayide, bilimde ve iktisadî faaliyetlerde oldukça gelişmiş bir dünyada şekillenir:

“(Yerleşik hayatın iyice kök salmasından) sonra refah ve rahat hali daha da artar. Bunun peşinden incelikte son haddine ulaşan aşırı refahın adetleri ortaya çıkar. Gıdaların terbiye edilmesi, yemek yapılan kapların güzelleşmesi, pişirilen yemeklerin nefaseti, ipek ve atlas gibi pahalı kumaşlardan elbise edinilmesi, ev ve konakların yükseltilerek sağlam, süslü ve sanatkârane yapılmaya, sanat imkânlarının son haddine kadar kuvveden fiile çıkması gibi hususlarda daha çok dikkat ve itina gösterilir. Bu duruma ulaşanlar köşkler ve konaklar yaparak, buralarda sular akıttılar. Binalar mümkün olduğu kadar yükselttiler, görkemli olmaları için aşırı derecede önem verdiler, elbise, yatak, kap-kacak ve ihtiyaç maddeleri gibi maişetleri için edinmiş oldukları şeylerin güzelliği konusunda değişik ve yeni yollara başvurdular. İşte bunlar artık hadarîlerdir. Bunun mânası, yerleşik hayat süren şehirli ve kasabalı demektir. Bunlardan bazıları maişet için sanat yolunu tutmuşlar, diğer bazıları ise ticareti meslek edinmişlerdir. Bedevîlere nazaran bunların emekleri daha çok kâr getirir, daha fazla çoğalır, daha fazla refah imkânı verir. Çünkü bunların halleri zarurî ihtiyaçları üstündedir, maişetleri de varlıklı olmaları nisbetindedir.”(Uludağ, 2007:324).

Nihayet, bedevî ve hadarî toplumları ayırt etmede İbn Haldun son bir ölçüt daha sunar: Asabiyet. Ona göre, asabiyet; mevcudiyeti, niteliği ve fonksiyonu itibarıyla bedevî ve hadarî toplumlarda farklı özellikler taşıyan ayırt edici bir unsurdur.

Asabiyyetin mevcudiyet nedeni, ağırlıklı olarak toplumun dahîli ve haricî tehlikelere (ve düzeni bozucu tehditlere) karşı güçbirliği yaparak dayanışma ve kendini koruma ihtiyacıdır. Bedevî toplum, bu ihtiyacın toplumun kendi iç dayanışması, yakınlık-akrabalık bağları (nesep bağ) ve ileri gelenlerinin sağduyusu, saygınlığı ve otoritesi ile halleder. Bu nedenle, badiyede asabiyet gerekli, güçlü ve etkilidir. Hadarî toplumda ise, iç tehlikelere karşı devletin kuralları (hukuk) ve görevlileri, dış tehlikelere karşı da surlar ve askerler

savunma ve güvenlik ihtiyacını karşılar. Dolayısıyla, asabiyet çok gerekli, güçlü ve etkili değildir. Zaten, hadarada asabiyetin kaynağı olan nesepler karıştığı için asabiyet bağının mevcudiyeti de fazlaca söz konusu değildir. İbn Haldun, asabiyet çerçevesinde badiye ve hadara ayrımını şöyle temellendirir:

“Şimdi şehir ve kasabaları bu bakımdan ele alalım: Buralarda insanların yekdiğerinin (hak ve hukukuna) tecavüz etmelerine, (dahilî haksızlıklara) üzerlerinde hakimiyet kurdukları tüm insanların yekdiğerinin hakkına uzanmalarına veya tecavüz etmelerine idareciler ve devlet mani olur. (...) Şehir dışından gelen tecavüzlere karşı, hadarâleri şehri kuşatan surları korur. (...) Gerekli hazırlığın yapılmış ve mukavemet kuvvetinin hazır olması halinde, devlete destek olan koruyucu savunma ve asker gücü de bu tecavüzü defeder.

Badiyedeki (kırsal kesimde) yaşayan aşiretlere gelelim: Bunların yekdiğerinin hak ve hukukuna tecavüz etmekten, ak saçlılar ve ileri gelenleri vazgeçirir. (...) Konakladıkları yerlerin savunulmasına ve korunmasına gelince; aşiret içinde cesaretle meşhur olan gençlerden ve bahadırlardan teşekkül eden aşiretin koruyucu gücü, öbür kabilelerden gelen tecavüz karşısında savunma görevi yapar. Fakat tek bir neseb ve asabiyet mevcut olmadıkça, onların savunma ve korunma faaliyetleri sadakâtle ifa olunmaz. Çünkü onların şevket ve kudretleri bu sayede kuvvetlenir ve kendilerinden korkuları hale gelirler. Zira her insan, kendi asabesinden ve nesebinden olan kimselerin imdadına koşmaya daha çok önem verir. (...) Asabesi ve akrabası mevcut olan hiçbir kimseye tecavüz etmek tasavvur olamaz.”(Uludağ, 2007:333-334).

İbn Haldun, asabiyetin bedevî ve hadarî toplumları ayırt etme gücünü belirttikten sonra, medeniyet oluşumundaki önemli bir fonksiyonunu da vurgular: Asabiyet badiyeden hadara, iptidaî toplumdan gelişmiş sosyal organizasyona (devlete ulaşmayı sağlayan itici güçtür:

“Asabiyetin giderek ulaştığı nihaî gaye mülktür.”(Uludağ,2007:349). Çünkü, “Mülk, bütün dünyevî hayırlar (menfaatlar), bedenî arzular ve nefsanî hazları şümulüne alan zevkli ve şerefli bir mevkidir.”(Uludağ,2007:373). Bu nedenle, “Asabiyet sahibi, her hangi bir rütbeye ve kademeye ulaştıkça, onun üstündekini talep eder.”(Uludağ, 2007:350).

Görüldüğü gibi, badiyede otorite sahibi olan asabiyet bununla yetinmez. Bir toplum içindeki çeşitli asabiyetlerden en güçlü olanı önce kendi alanı içinde diğer asabiyetlere karşı üstünlük elde eder ve yönetimi üstlenir. Sonra da diğer bölgelerdeki asabiyetleri ve oraları yönetimlerini almak üzere harekete geçer. İşte bu yönetme ve hakim olma arzusu, toplumu badiyeden çıkararak, farklı toplumlar, kültürler, medeniyetlerle tanıştırır. Bu durum, sosyal değişimin ve ilerlemenin itici gücünü oluşturur:

“Şayet bir kabilenin içinde çeşitli aileler ve birçok asabiyet varsa, bunlar içinde öbürlerinin tümünden daha kuvvetli olan bir asabiyetin var olması da zarurîdir. En kuvvetli olan asabiyet diğerlerine galip gelir. (...) Söz konusu en kuvvetli asabiyet (ve aile) için, kendi kabileleri üzerinde tagallüb ve hakimiyet kurma durumu hasıl olunca, tabiatının gereği olarak kendisinden uzak olan diğer asabiyetler üzerinde de hakimiyet kurmak (tagallüb) ister. (...) Dünyada çeşitli milletlerin ve kabilelerin hali budur. Eğer iki asabiyetten biri öbürünü mağlup eder ve onu kendine tâbi kılarsa, bu durumda yine mağlup asabiyet galip asabiyetle kaynaşır. Galip ve metbu asabiyetin sahip olduğu tagallüb kuvveti, daha da artmış olur. Artık bu durumdaki asabiyet, ilk gayeden daha yüksek ve daha ötede olan bir tagallüb ve tahakküm peşinde koşar. 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.”(Uludağ, 2007:350).

İbn Haldun, toplumu badiyeden hadara ve nihayet mülke geçerek asabiyetin bu dikey hareketini “fetih/istila” kavramlarıyla tanımlar. Bu değişimi ve ilerlemeyi, “bedevîliğin hadarîliğe yönelmesi” olgusuyla birlikte okuduğumuzda ise, İbn Haldun’un medeniyet kuramının yeni bir kavramıyla daha tanışırız ki, bu da “göç”tür:

“Badiye, şehir ve kasabaların köküdür ve ondan önce gelir. Çünkü insanların istedikleri şeylerin ilki zarurî ihtiyaç maddeleridir. Zarurî ihtiyaçlar elde etmedikçe insan mükemmele ve refaha varamaz. O halde, bedevîlikteki kabalık, hadarîlikteki incelikten öncedir. Onun için, bedevîler için şehirli olmanın bir gaye olduğunu görmekteyiz. Bedevî bu gayeye doğru koşar, bu husustaki arzusuna ulaşmaya çabalar. Refah (ve konforla) ilgili hallerin ve âdetlerin vücuda gelmesine vesile olan bolluk durumu elverdi mi, o zaman rahata ve refaha yönelir, kendini getirip şehir şartlarına teslim eder. Bedevî bir hayat yaşayan tüm kabilelerin durumu budur. Halbuki hadarî (şehirli), badiyenin ahvâlini arzulamaz. Meğer ki, onu buna sevk eden bir zaruret bulunsun veya içinde yaşadığı şehir halkının, ahvâlinde bir kusur ve aksaklık bulunsun.”(Uludağ, 2007:326).

İbn Haldun’a göre, bedevî toplum, siyasî gelişimini mülkte, sosyal gelişimini hadarada tamamlar. Siyasî ve sosyal yapılarıdaki “iptîdalîkten medenîliğe, basitten gelişmişe, cemaatten cemiyete” doğru bu hareketlilik tam anlamıyla göçtür. Bu, aynı zamanda, kültürel bir nüvenin büyük bir medeniyete doğru evrilmesi, mükemmelleşmesi sürecidir.

Toplumu; iktisadî faaliyet, ikâmet süresi, zihniyet ve asabiyet ölçütleriyle bedevî ve hadarî olarak iki esas modele ayıran İbn Haldun, hemen ardından bu modellerin kültürel açıları yapar. Burada, yine önemli bir değerlendirmeye

karşı karşıya kaldığımızı fark ederiz. İbn Haldun bedevîlik ve hadarîliği bir yandan toplum biçimleri olarak ele alırken diğer yandan birer kültürel yapı olarak öne çıkarır.

Bedevîler (ve bedevî toplum) ile hadarîler (ve hadarî toplum), dinî ve ahlâkî özellikleri, sahip oldukları değerler ve alışkanlıklar, aile yapıları, yaşantı biçimleri, uğraşları, üretim ve tüketim biçimleri, kullandıkları araç-gereçler, teknikleri ve zihniyetleri ile büyük insanlık medeniyetinin alt kültürel oluşumları olarak karşımızda dururlar.

Bedevî kültürde toplumsal yapının haricinde asabiyet ve benzerlik oluştururken, hadarî kültürde yasalar ve kurallar ile farklılaşmış/çeşitlenmiş statüler oluşturur. Bedevî kültürde cemaat dayanışması, hadarî kültürde uzmanlaşmaya dayalı cemiyet tabakalaşması söz konusudur. Bedevî kültürde zorunlu/tabîî ihtiyaçların karşılanmasına dayalı basit iktisadî faaliyetler (ziraat, hayvancılık, işlenmemiş mal üretimi) gerçekleştirilirken, hadarî kültürde hâcî ve kemâlî ihtiyaçları karşılamaya dönük iktisadî faaliyetler (zanaatlar, sanayi, mamul ve yarı mamul mal üretimi) yürütülür. Bedevî kültür sınırlı bir tüketimi karşılayan rızk ekonomisi, hadarî kültür lüks ve çeşitli tüketimi karşılayan kazanç ekonomisi modeli ile şekillenir. Bedevî kültürde informal ilişkiler ve riyasete dayalı bir yönetim biçimi bulunurken, hadarî kültürde formel ilişkiler ve bürokratik, hukukî, siyasî birimlerini oluşturmuş mülk/devlet yönetimi geçerlidir. Bedevî kültür barınak, gıda, giyecek ve araç-gereçlerde kaba bir görüntü sunarken, hadarî kültür her alanda incelmış, estetik bir zihniyeti yansıtır. Bedevî kültür insanı, hadarî kültür gelişmeyi üstün tutar. Bu nedenle bedevî kültüründe dayanışma, şura, yiğitlik, kahramanlık, söz, sadakat, dinî ve ahlâkî değerler, sadelik ön planda ve önemli iken, hadarî kültüründe statü, hiyerarşiler, tabakalaşma, kazançlar, güç, otorite, kurallar, sözleşmeler, lüks, refah, ihtişamlı yaşantı öne çıkar.

İbn Haldun'a göre, bedevî kültür, gelişmiş bir medeniyet kurmak için yeterli bir donanıma sahip değildir. Bedevîlerin ahlâkları sağlam, cesaretleri yüksek, asabiyetleri güçlüdür. Ancak, bedevî sosyal hayatın insanın elini, fikrini, iradesini ve arzuların daha büyük ideallere yöneltecek canlılığa, özendiriciliğe, zorlayıcılığa sahip değildir. Bu aşamada insan sadece zorunlu ihtiyaçlarını

karşılama için yaşar ve çalışması da bununla sınırlıdır. Bu sınırlılık içinde kalmaya devam ederse, içinde üstün arzular, estetik zevkler, kemâlî ihtiyaçlar oluşmaz. Nihayet, asabiyetin mülke yönelme, badiyenin rahata ulaşma eğilimi göçe zorlayınca hadarî kültür bütün ihtişamıyla uzakta belirmeye başlar. Şehir kültürü ihtiyaçları, arzuları, becerileri çeşitlendirir, fikri, eli ve iradeyi kamçılar. Artık herkes sadece zarurî ihtiyaçlar üretmek için çalışmak durumunda değildir; farklı kabiliyetlere açılmış yeni imkanlar mevcuttur. Bu anlamda kemâlî ihtiyaçlar ve bunlara cevap verecek yeni uğraşlar, meslekler gelişir. Sanatlar, mimarî, dil, bilim, eğitim, sanayi, teknoloji, lüks ve değişik organizasyonlarıyla şehir, badiyeden ayrı bir kültürel yapı ortaya koyar.

Bu şekilde özetleyebileceğimiz bedevî kültür ve hadarî kültür tasvirinde, İbn Haldun iki ayrı değerlendirme yapar. İlki, bedevîlik ve hadarîliğin, üst medeniyet oluşumu içinde iki ayrı kültürel yapı olduğudur. Bir başka deyişle; medeniyet üst yapı, bedevîlik ve hadarîlik kültürel alt yapılardır. İkinci olarak da, hadarîliğin gelişmiş şehir formu, medeniyetin bizihi kendisidir. Çünkü, medeniyet mükemmellik, tam gelişmişlik demektir ve bu da ancak gelişmiş şehir kültürünün tezahürüdür. Bu noktada, İbn Haldun, bir de paradoksal bir duruma işaret eder: Medeniyetin zevalî, kemâlinde saklıdır. Yani, kültürün ilerleyip mükemmelleştiği medeniyet aşaması, ulaşabileceği son sınırdır ve bundan sonra artık bozulma, yok olma devresi başlayacaktır:

“Hadarîlik ve şehir hayatı, umranın nihayeti ve onun bozulmaya yüz tutmasıdır, hayırdan uzak olmanın ve şerrin son merhalesidir.”(Uludağ, 2007:327).

“Mülk ve hanedanlık asabiyetin ulaşmak istediği bir gayedir. Hadaret de bedevîliğin ulaşmak istediği bir gayedir. İster bedevîlik, ister hadarîlik nevinden olsun, ister hükümdar, ister tebaa (...) ile alâkal bulunsun tüm umranın (maddî ve gözle görülür cinsten) bir ömrü vardır. (...) Açıkça anlaşılmıştır ki, hadaret (in kemâl) safhası, devlet ve umran âleminin ömrü için duraklama çağıdır.”(Uludağ, 2007:669,680).

4.4.5. Devlet

İbn Haldun’un medeniyet konusundaki düşüncelerini yine onun devlet hakkındaki değerlendirmeleri üzerinden okumak önemli ve gereklidir. Çünkü, İbn Haldun’a göre devlet, hem toplumsal hayatın sürekliliğinin sağlanması, hem

medenîliğin yerleşip geliştirilmesi, hem de medeniyetin oluşumu için varlığı zorunlu, etkileri güçlü ve katkıları önemli bir organdır. Bu nedenle devlet, İbn Haldun'un medeniyet kuramında dikkate alınması gereken unsurlardan bir tanesidir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn Haldun'a göre, insanın toplumsallaşma süreci aynı zamanda onun medenîleşme sürecidir. Bu sürecin ilk adımı, badiyede ilk toplum modelinin oluşturulması, son adımı da devlete ulaşılmasıdır. İnsan, badiyeden hadara ve oradan devlete doğru uzanan yolculuğunda bir taraftan medenîleşirken, diğer yandan sosyal, siyasî, kültürel, ekonomik unsurlarıyla medeniyet oluşturma'nın bütün hamlelerini gerçekleştirir.

İbn Haldun, devletin gerekliliğini açıklarken, bir ütopyanın reddi ile işe başlar. Bu, aynı zamanda onun bilim adamlığının, gerçekçiliğinin de en açık biçimde dışavurumudur:

"Filozoflara göre, siyaset-i medinenin mânası, bahis konusu ictimâî hayat yaşayan fertlerden her birinin, (şahsı ve davranışı) itibarıyla nasıl olması gerekiyorsa, öyle olması, hatta esas itibarıyla hâkime ihtiyaç duymamalarıdır. Bu hususta düşündükleri şeylerin husule geldiği ictimâa, medine-i fâzıla (ideal city), orada göz önünde tutulan kanunlara da siyaset-i medine (political utopias) ismini verirler. Onların siyasetten maksatları, cemiyeti teşkil eden fertlerin umumi maslahatlara göre sevk ve idare edilmesinde esas alınan siyaset değildir. Şüphesiz bu, ondan farklıdır. Onlara göre söz konusu Medine-i fâzıla (ideal şehir) nâdirattan veya vukuu uzak ihtimâl olan hususlardandır. Böyle bir şehir üzerine sadece takdir ve faraziye cihetiyle konuşurlar." (Uludağ, 2007:571).

İbn Haldun'a göre, insanların düzen sağlayıcı bir otoriteye ihtiyaç duymadan "kendiliklerinden iyi" olarak yaşadıkları bir toplum olarak ideal şehir/erdemli toplum ancak bir ütopyadır ve olsa olsa filozofların ilgi duyup üzerinde konuşabilecekleri bir mevzu olabilir. Oysa mevcut toplum hayatının gerçekleri çok daha başkadır ve ancak ilm-i umranın bilimsel yöntemleri ile incelenebilir. Bu anlamda, birlikte yaşayan insanlar için aralarındaki problemlerin çözümünde ve haksızlıkların giderilmesinde başvuracakları bir otoritenin varlığı zorunlu ve kaçınılmazdır:

"Bil ki, müteaddit defalar şunu belirtmiştik: Beşer için ictima (cemiyet hayatı) zarurîdir. Üzerinde konuştuğumuz umranın (medeniyetin, civilization) mânası da budur. Yine demiştik ki, ictimâî hayatta halkın, kendisine müracaat edecekleri bir yasaklayıcıya (vâzi) ve hâkime mutlaka ihtiyaçları vardır." (Uludağ, 2007:571).

Görüldüğü gibi, İbn Haldun, devletin oluşumu ve gerekliliğini “düzen ve otorite” kavramları üzerinden açıklar. Ona göre, bir düzen ve bunu sağlayacak bir otorite olmadan insanların toplu olarak bir arada yaşaması mümkün değildir. Bunun aksi, toplumun anarşiye (kaos) sürüklenmesini getirir ki, bu da toplumsal hayatın sonu demektir:

“Sonra bu ictimâ insanlar için hasıl olup âlemin umran onlarla tamamlanınca, bu takdirde insanları birbirine karşı koruyacak (ve saldırıların defedecek) bir vâzıa (kötülük yapmaktan caydırıcı bir güce) mutlaka ihtiyaç vardır. Çünkü, saldırı yapmak ve haksızlık yapmak insanların hayvanî tabiatlarında mevcuttur. Yabanî hayvanların tecavüzlerini defetmek için imâl edilmiş olan silah, insanlardan gelen tecavüzleri defetmeye kâfi değildir. Çünkü aynı silah diğer insanların hepsinde mevcuttur. Şu halde insanların yekdiğerine karşı tecavüz etmelerini önleyecek başka bir şeye behemehâl ihtiyaç vardır. (...) O halde bahiskonusu vâzi (hâkim ve yasak otorite) insanlardan biri olacaktır. Fakat bu vâzi'in diğer insanlar üzerinde bir galebesi, sultas, kahir eli ve üstün bir hâkimiyeti bulunacaktır. Böyle olmalıdır ki, bir kimse diğerine tecavüz edemesin, zarar veremesin. Hükümdarın (mülkün ve üstün otoritenin) mânâsı işte budur. Bu suretle açıkça anlaşılmaktadır ki, insan için tabîî bir özellik (olarak hükümdarlık) mevcuttur. Bunun onlarda mevcut olması zarurîdir. (...) İnsanlar için tesirli bir yasakçı (güçlü bir otorite) olmazsa beşerî hayat behemehâl bir anarşi halini alır, böyle bir hayat ise mümkün değildir.”(Uludağ, 2007:215-216).

Düzeni sağlayacak otorite, badiyede riyasettir. Badiye gibi küçük, birincil ilişkilerin geçerli olduğu, insanların akrabalık ve yakınlıklarından kaynaklanan asabiyet bağları ile duygusal olarak zaten birbirlerine bağlı oldukları bir cemaatte gönüllü olarak itaat edilen bir şef, bir lider için düzeni sağlamak ve topluluğun işlerini düzene koymak zor olmasa gerektir. Ancak, yerleşim alanı ve nüfusun büyüdüğü, akrabalık ve yakınlık bağlarının zayıfladığı, tabakalaşmış, ikinci ilişkilerle karmaşıklaşmış bir cemiyet hayatında gönüllü itaatten daha fazlasına, baskı ve zora dayalı bir otoriteye ihtiyaç vardır. İşte bu, gücünü asabiyetten değil yasalardan ve bürokratik mekanizmadan alan bir hükümdar ve onun arkasında duran devlet organizasyonu demektir:

“Ademoğlu, insanî tabiatın gereği olarak ictimâî hayatta her vakit, insanlar n yekdiğerine olan tecavüzlerini men edecek bir sulta (otoriteye) ve hâkime muhtaçtır. O halde sulta ve hâkimin, sözkonusu asabiyetle öbürlerine gâlip gelmesi zarurîdir. Aksi halde bu hususa tam olarak muktedir olamaz. İşte bu tagallüb mülktür. Bu da riyasetten fazla ve onun ötesinde bir şeydir. Zira riyaset beylikten (şeflik) ibarettir ve reis rehberdir. Verdiği kararları, kendisine tâbi olanlara zorla tatbik edemez, onlara baskı yapamaz. Mülk ise tagallüb ve zorla hüküm (ve hükümet) etmektir, zora ve baskıya dayanan bir idare şeklidir.”(Uludağ, 2007:349-350).

Devletin oluşumu ve gerekliliği böylece izah edildikten sonra, sıra devletin takip edeceği usullere ve görevlerine gelir. İbn Haldun buna, siyaset adını verir.

Ona göre, iki tür siyaset vardır: Şer'î siyaset ve aklî siyaset. Şer'î siyasetin kaynağı vahiy olup, devlet (ve hükümdar) şariat hükümleri ile hükümet eder. Bu tarz bir yönetim modeli toplum (ve insanlar) için hem bu dünya mutluluğu hem de ahiret menfaatleri sağlar. Aklî siyaset ise vahye dayanmayan, insan akl ve kararları ile gerçekleştirilen bir yönetim biçimini ifade eder. Aklî siyaset, kendi içinde ikiye ayrılır: İlkinde hem halkın hem de hükümdarın özel çıkarları birlikte gözetilmeye çalışılır, diğerinde ise sadece hükümdarın çıkarları dikkate alınır. Aklî siyaset, bütünüyle dünya işleri ve menfaatleri çerçevesinde yürütülür. İnsanın ahiret mutluluğu dikkate alınmaz.(Uludağ, 2007:571).

İbn Haldun, insan fıtratında hayrın üstün olduğunu, bu nedenle insana özgü olmaları yüzünden devletin (ve uygulayacağı siyasetin) de hayra yönelik olması gerektiğini savunur:

“İnsan, mantıkî düşünme gücü ve esas fıtratı itibariyle, şer nevinden olan (huy ve) hasletlerden çok hayır türü niteliklere 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.”(Uludağ, 2007:355).

Eğer devlet (ve uygulayacağı siyaset) toplumu dinî (ve ahlâkî) değerler üzerinde bir araya gelmeye yöneltirse, devletin (ve toplumun, medeniyetlerinin) ömrü uzun olur. Aksi halde dünya menfaatleri nedeniyle aralarındaki anlaşmazlıklar ve geçimsizlikler artar, devlet (ve toplum) yıkılır:

“Kalpler bâtil heva ve heveslere, dünya meyline çağrılırsa, rekabet hasıl olur, ihtilaflar yaygınlaşır. Hakk'a döndürülür, batıl ve dünyayı reddeder ve Allah'a yönelirse, cihetleri (ve gayeleri) birleşir, rekabet ortadan kalkar, ihtilaflar azalır, yardımlaşma ve dayanışmanın güzel bir şekli ortaya çıkar, bu husustaki kelimenin (ve işbirliğinin) sahası genişler, bu suretle devlet büyür.”(Uludağ, 2007:378).

İbn Haldun, devletin ve uygulayacağı siyasetin (yönetim biçiminin) toplum ve medeniyet üzerindeki etkilerini örneklendirmeden önce, tabîî bir süreçte devletin bedevîlikten hadarîliğe nasıl geçtiğini anlatır:

“Bilinmelidir ki, bu tavırlar (bedevîlikten hadarîliğe intikal) tabîîdir. Şüphesiz yok ki, mülke esas teşkil eden zaferin ve galebenin kaynağı sadece asabiyet ve ona tâbî olan güçlü bir metanet ve yırtıcı olma alışkanlığıdır. Bu

ise ekseriya sadece bedevîlikte bulunan bir hâldir. Şu halde devletin ilk tavrı (merhalesî ve safhas) bedevîliktir.

Sonra mülk husule gelince refah ve ahvâlin genişlemesi onu takip eder. Hadarîlik ise çeşit çeşit refah biçimlerine ve sanatların mükemmelleşmesine yol açar. Bu sanatlar refah n muhtelif yol ve şekillerinde kullanılan mutfak, giyecek, mesken, yatak, bina ve ev hayatının âdet ve ahvâlinde olan diğer şeylerle ilgilidir. İmdi bunlardan her birini, daha mükemmel, daha iyi ve daha güzel (daha zarif) bir hale getirmek için ona has bir sanat vardır. Bunlar yekdiğerini takip ederler. İnsan nefsinin heveslendiği refah ve zarafetle ilgili haller ve çeşit çeşit âdet ve ananelerle ilgili olan nân-u nimet, haz, zevk ve arzu gibi şeylerin değişmesiyle de (sanatlar) çoğalır. İmdi mülk hususunda zarurî olarak hadarîlik tavrı bedevîlik tavrı takip etmektedir. Zira refah n mülke tâbi oluşu bir zarurettir.”(Uludağ, 2007:395).

Görüldüğü gibi, devletin ilk hâli bedevîlik özelliklerinin kaybolmadığı dönemdir. Burada bedevîlikten kas t, daha çok, asabiyetin varlığı ve etkisinin henüz yok olmadığı, devletin (ve yöneticilerinin) dinî ve ahlâkî değerlerle iç içe olduğu, kısacası hayra yatkın olma halidir. Sonra devletin kökleşmesiyle refah ve bolluk artar, hadarîliğin izleri ve etkileri topluma (ve devlete) hâkim olur. Hadarîliğin (ve şehirleşmenin) iyice gelişmesi ulaşılabilecek en son medenî aşamadır. Aynı zamanda, başlangıçtaki sade, insanî ve hayra yatkın olma halinden en uzak olunan noktadır ki, bu da umran n/medeniyetin zevalidir:

“Hadarîlik ve şehir hayatı umran n nihayeti ve onun bozulmaya yüz tutmasıdır, hayırdan uzak olmanın ve şerrin son merhalesidir.”(Uludağ, 2007:327).

Devletin (ve siyasetinin) medeniyet olgusu üzerindeki etkilerini İbn Haldun'un tavrılar teorisinde aşama aşama görmek mümkündür. İbn Haldun, devletin beş tavrı (dönemi) olduğunu söyler: Bunlar; devletin kuruluş, gelişme, yükselme, duraklama, gerileme ve yıkılma dönemleridir (Uludağ, 2007:399-402).

Devletin ilk dönemi, kuruluş dönemidir. Bu aşamada asabiyet güçlü, devlet (ve siyaseti) bedevî halin hayra yatkınlığı içindedir. Bütün işler, şerî siyasetin dünya ve ahiret menfaatlerine uygunluğu şeklinde yürütülür. İkinci dönem, aklî siyasetin “hükümdarın çıkarlarının gözetildiği” biçimine örnektir. Asabiyet zayıflamış, toplumun beklentileri göz ardı edilmiştir. Bu aşamada, devlet (ve hükümdar) kendi gücünü sağlamlaştırma çabasındadır. Üçüncü dönem, aklî siyasetin “halkın ve hükümdarın çıkarlarının birlikte gözetilmeye çalışıldığı” tarzındadır. Devlet, gücünü pekiştirmiş, kendinden emin olmuş ve artık hadarîliğin ileri aşamalarına doğru yükselme çabasındadır. Bu dönemde

medenîleşmenin ve medeniyet oluşumunun bütün evreleri belirgin hale gelir. Dördüncü dönemde, hadarîliğin ve medeniyetin, (içinde zevalini taşıyan) kemâl noktasına ulaşılmış olmanın durağanlığı göze çarpar. Nihayet, beşinci aşama başlar. Başlangıçtaki bedevî sağlamlığından iyice uzaklaşan, asabiyetin itici gücünü kaybeden, kendini yenileyemeyen, medenîliğin bozucu etkilerine maruz kalan, dinî ve ahlâkî erdemlerini unutan, lüks, israf ve gösteriş ile tüketim ekonomisinin tüketiciliğinde kaybolmaya başlayan devlet (ve medeniyeti) kaçınılmaz son ile karşı karşıya kalır.

Tavrlar teorisinden de anlaşılacağı üzere, devletin, medeniyetin oluşumundaki rolü, üçüncü dönemde ortaya çıkar. Bu, hadarîliğin en ileri aşamasının yaşandığı, şehirleşmenin bütün unsurlarıyla öne çıktığı dönemdir. Gerçekten de, İbn Haldun, medeniyeti şehirleşme üzerinden ifade eder. Şehir; sosyal, kültürel, iktisadî, siyasî bütünlüğü içinde medeniyetin ilim, teknik, mimarî, sanat, üretim, yönetim, ticaret, v.d. oluşumlarının gelişmiş, canlı, mükemmel oluşumlarını yansıtır. Bu oluşum ve gelişim sürecinin itici gücü bizzat devlettir.

Devlet, ilkin büyük ve gelişmiş şehirlerin kurulmasında gerekli bir güçtür:

“Bina inşa etmek ve şehir kurmak, refah ve rahatın icabı olan hadarî temayüllerdendir. Bu işe, bedevîlikten ve onun gösterdiği hususiyet ve temayüllerden sonra gelinir. Ayrıca şehirlerde ve kasabalarda âbideler, muazzam eserler ve büyük binalar mevcuttur. Bu gibi yapılar, özel kişilere değil umuma mahsustur. O halde bu çeşit binalar bir çok elin bir araya gelmesine ve çok sayıda kişinin yekdiğerine yardımcı olmasına ihtiyaç gösterir. Bu gibi şeyler, herkes için aynı derecede şiddetle ihtiyaç duyulan zarurî hususlar olmadığı için halk ona gönüllü ve hevesli olarak veya mecbur bir şekilde yönelmez. Daha açıkçası halkı buna zorla sevk etmek icab eder. Ya hükümdar asâsiyle kahır ve cebir yoluyla onlar buna sevk eder veya mülk veya hanedanlıktan başka kimsenin altından kalkamayacağı çok miktarda ecir ve sevapla (ücret ve karşılıkla) buna teşvik edilirler. Şu halde şehirlerin inşa edilmesi ve kasabaların kurulması için mülkün, (hanedanlığın) ve devletin mevcudiyeti şarttır.”(Uludağ, 2007:629-630).

İkinci olarak, devlet, şehrin gelişmesi ve sürekliliğinin sağlanması için gereklidir:

“Bundan sonra hanedanlığın ve devletin ömrü o şehrin de ömrü olur, şehir hanedanlık kadar yaşar. Şayet hanedanlığın ömrü kısa olursa, hanedanlık sona erince, o şehirdeki hayat da durur. Umran geriler ve şehir harap olur. Şayet hanedanlığın ömrü uzun, müddeti geniş olursa, orada durmadan yeni iş yerleri (imalâthaneler) açılır, çok sayıda ve miktarda geniş binalar yapılır, surların teşkil ettiği daire (ve çarşı pazarın tuttuğu saha) büyür ve uzak yerlere kadar yayılır.”(Uludağ, 2007:630).

Medeniyetin beşiğı olan şehrin ömrü devletin ömrü ile paralel olmakla beraber, her zaman devletin yıkılması ile şehir (ve medeniyet) de her halûkârda yıkılmaz. Bu durumda da yine devletin (bir başka devletin) varlığı ve etkisi devreye girer. Mevcut şehri kendine merkez yapan yeni devlet, o şehrin ömrüne ömür kattığı gibi, yeni bir heyecan oluşturarak şehirdeki medeniyetin daha da gelişmesine imkân hazırlar:

“Bazı hallerde bir şehre, o şehri ilk defa kurmuş olanlar yıkılıp gittikten sonra başka bir hükümdar gelir, buraya ikinci bir hanedanlık yerleşir, burasını merkez ve başkent haline getirir, bu sayede o şehrin çitini (duvarını ve varlığını) muhafaza eder. Şehirdeki binalar (sanat eserleri, âbîdeler) ve iş yerleri, ikinci hanedanlığın ahval ve refahının artmasıyla orantılı olarak artar. Buradaki şehir, sözü edilen hanedanlığın ömrü sayesinde evvelki ömrüne ilâveten ayrı ve yeni bir ömür daha kazanmış olur.”(Uludağ, 2007:630).

İbn Haldun, devletin merkezi (veya ona yakın) konumunda bulunan şehirlerin, medeniyet düzeyi bakımından diğerlerinden ayrıcalıklı konumda bulunduğunu belirtir. Bunun nedeni, devletin ekonomik anlamda bir pazar olarak malî kaynakların o bölgenin (ve halkının) refahı için kullandırmasıdır:

“(Medeniyet merkezlerinden) uzakta olan bölgelerdeki şehirler, umran itibarıyla mükemmel bir halde bulunsalar bile, üzerlerinde bedevîlik ahvali galip olur, hadaretin bütün yol ve usullerinden uzak kalır. Halbuki hanedanlığın merkezi ve karargâhı olan orta bölgelerde yer alan kasabalardaki durum bunun aksinedir. Bunun yegâne sebebi, onları civarında hükümetin (ve hükümdarın) bulunması ve ona ait malların öbürlerine de taşmasıdır. (...) Daha evvel, “Hanedanlık ve hükümet, âlem için bir pazar yeridir” demiştik. Şu halde bütün ticarî emtîa pazarda ve ona yakın olan yerlerde mevcut olacaktır.”(Uludağ, 2007:666).

Devletin dördüncü dönemine geçildiğinde, hadarîliğin kemâl noktasından zevaline doğru evrilme başlar. Bu dönemde, devletin ekonomideki rolü de değişmiş, yanlış uygulamalar devletle beraber medeniyetin de sonunu hazırlamaya başlamıştır:

“Hadaret, hanedanlıktaki büyümenin azamî haddine ulaştığı sıralarda kemâl noktasına ulaşır. Bu dönem ise, hanedanlıkta vergilerin konulması zamanıdır. (...) Bu suretle de hadarîlerin (ve şehirliğin) masrafları büyür, itidal haddinden çıkarak israf derecesine ulaşır.”(Uludağ, 2007:670).

Halkın alım gücünün, buna bağlı olarak da üretim ve ticaretin zayıflaması, toplumun, medeniyetin ve devletin akbetini haber verir:

“Bu yüzden pazarlara (ticarî ve sınaî hayata) kesat gelir. Çünkü çalışma hevesi bozulmuş, teşebbüs şevki kaybolmuştur. Bu hal, umranın

çözöldüğünü ve çökmekte olduğunu ilan eder. Zararı ise hanedanlığa ait olur. Bu vaziyet, devlet izmihlâle uğrayana kadar artarak devam eder.”(Uludağ, 2007:541).

Göröldüğü gibi, İbn Haldun, devlet ve medeniyeti birbirlerinin mütemmim cüzü olarak kabul eder. İnsanlık için toplumsal hayat nasıl kaçınılmazsa, toplumun düzeni ve sürekliliği için de devlet aynı şekilde gerekli ve zorunludur. Medenîliğin ve medeniyetin kültürel nüve olarak toplumsal yapı üzerinde şekillenmesi söz konusu olduğı gibi, kültürel unsurların mükemmelleşip medeniyet oluşumuna evrilmesi de devletin itici gücü ile gerçekleşmektedir. Kısacası, devlet ve medeniyet birbirinden ayrılmaz, biri diğeri için olmazsa olmaz iki zorunlu olgudur. İbn Haldun, bu düşüncesini şöyle ifade eder:

“Umran için hanedanlık ve mülk, madde için suret mesabesindedir. (Devlet umranın sureti, umran da devletin maddesi gibidir.) Suret, nevi itibariyle maddenin varlığını muhafaza eden bir şekilden ibarettir. (...) Hikmet ilminde (ve felsefede) “Bu ikisi yekdiğerinden ayrılmaz” diye sabit olmuştur. İmdi umransız hanedanlık (medeniyetsiz devlet) tasavvur olunamaz, hanedansız ve mülksüz (devletsiz) umran ise mümkün değildir. Zira beşerin tabiatında, bir vâzı (ve yasakçı) mevcudiyetini gerektiren saldırganlık (ve yardımlaşma ihtiyacı) vardır. Şu halde bunun için ya şer’î veya mülkî (laik) bir siyasetin tayin ve ter kibine ihtiyaç vardır. Hanedanlığın (yani devletin) mânası da bundan ibarettir. Bu ikisi (umran ile devlet) birbirinden ayrılmaz iki şey olduklarına göre, aşikârdır ki birindeki bozukluk diğ erine de tesir ve sirayet edecektir. Nitekim birinin yok olması da öbürünün yokluğuna tesir eder.”(Uludağ, 2007:682-683).

4.4.6. Medeniyetlerin Tarihî Seyri, Yükseliş i ve Çöküşü

İbn Haldun’un medeniyet kuramını anlamada yapılması gereken son değerlendirme, onun, medeniyetlerin yükseliş i ve çöküş sürecine ilişkin tesbitlerini ele almak olacaktır. Bu süreçte öne çıkan, “sosyal değişme” olgusudur. İbn Haldun, bu durumu şöyle açıklar:

“Tarih ilminde farkında olunmadan düşölen yanlışlardan biri de zamanın geçmesi ve çağların değişmesiyle, toplumların ve nesillerin değiştiğı gerçeğinin gözden kaçırılmasıdır. Bu, çok uzun bir zaman içinde gerçekleştiğı için ancak parmakla sayılacak kadar az kişinin farkına varabildiğı çok gizli bir hastalıktır. Çünkü dünyanın ve toplumların durumu, gelenekleri, örf ve inançları hep aynı şekilde ve istikrarlı bir çizgi halinde devam etmez. Aksine günlerin geçip zamanın değişmesiyle onlar da değişir ve bir hâlden başka bir hâle dönüşürler. Tıpkı zamanla kişilerin ve şehirlerin değiştiğı gibi. Bu gerçek, bütün zamanlar, bölgeler ve devletler için geçerlidir: <<Allah’ın kulları> hakkında geçerli olan kanunu (sünnetullah) budur.>> (Mü’min Sûresi, 85).” (Kendir, 2004:59).

Evet, ona göre, zamanın ilerlemesi ile birlikte çağlar, toplumlar, nesiller, gelenekler, örfler, inançlar, insanlar, şehirler, bölgeler, devletler sürekli değişir. Bu değişim sürecinde şehirler, devletler, medeniyetler kâh var olur, kâh yıkılıp yok olur, bir yıkılışın içinden yeni bir varoluş filizlenir ve bu böylece sürüp gider. İlk oluş, insanın yeryüzüne indirilmesi, yeryüzünü imar etmekle görevlendirilmesi ve yeryüzünün onun umranına elverişli bir biçimde düzenlenerek onun emrine sunulmasıyla başlamıştır. Ve bu oluş, insanlığın ve yeryüzünün önceden belirlenmiş son gününe kadar kesintisiz bir şekilde devam edecektir. Bu oluşun değişik nedenlerle zaman zaman kesintiye uğramas “nihaî bir son” değil, bazen bir hâlden başka bir hâle geçişin, bazen “sünnetullah”ın, bazen de insanın “fıtratın dışına çıkma”sının neticesidir. Ancak oluş, her seferinde yeniden gerçekleşmekte, ilerleyişini sürdürmektedir.

İnsanlar, yeryüzünün umrana elverişli bölgelerinde toplumsal bir hayat başlatırlar. Başlangıçta bir cemaat modeli olan bu yapı, zamanla bir cemiyet organizasyonuna dönüşür. Asabiyetle güçlenen bu yapı büyümek ister ve çevresindeki oluşumları istîlâ (ele geçirme) ile mülke ulaşır. Böylece, bir hâlden başka bir hâle geçiş yaşanır. Bu canlı oluşum, bazen dramatik bir müdahaleyle kesintiye uğrar. Şimdi, sünnetullah hükmünü icra edecektir:

“Hicrî sekizyüzlü yılların (m.14. asır) sonlarına yaklaştığımız günümüzde, tanık olduğumuz gibi Mağrib’te durumlar tamamen değişmiştir. Hicri beşinci (m.11. asır) yüzyıldan itibaren Araplar buradaki Berberîler’in güçlerini kırmış, onlara galip gelmiş, ellerindeki toprakların çoğunu almış ve geriye kalanların yönetimlerinde de onlara ortak olmuştur. Bunlara ek olarak, içinde yaşadığımız sekizyüzlü yılların ortalarında doğuda ve batıda medeniyetlerin güzel birikimlerini silen ve nesillerini yok eden veba salgıları da unutulmaması gerekir. Böylece devletler, hayatların son dönemleri olan ihtiyarlık çağına gelmiş, sınırları çökmüş, gücü zayıflamış ve bu hâllerile yok olup ortadan kalkmanın eşiğine gelmişlerdir. Nüfusun azalıp toplumun çözülmesiyle, uygarlık da çözülmüş, şehirler harap olmuş, yollar silinip kaybolmuş, ülkeler ve evler boşalmış, devletler ve kabileler zayıflamış ve sakinleri değişmiştir. Ayı şekilde, nüfusu ve uygarlığı ölçüsünde, Mağrib’in başına gelen doğunun da başına gelmiştir. Sanki kâinatın diliyle yok oluş çağrısı yapılmış ve buna hemen cevap verilmiştir. Allah, yeryüzünün ve içindekilerin mirasçısıdır.”(Kendir, 2004:64-65).

Ancak, daha önce de vurguladığımız gibi, dramatik ve etkileri ağır da olsa, bu tür kesintiler asla nihaî son değildir. Hatta, bu tür müdahaleler bir yandan da içten içe yeni bir canlanmanın filizlenmesine imkân hazırlar. İbn Haldun, ağır

veba salgınının hemen ardından yaşanan yeni dönem hakkında şu değerlendirmeyi yapar:

“Böylece durumlar tamamiyle değişince, sanki bütün dünya değişmiş hâle geldi. Sanki ortaya yeni bir yaratılış, yeni bir gelişme ve yeni bir dünya çıkmıştır. Onun için bu dönemde, Mesudî'nin metodunu örnek alarak, insanların, toplumların ve ülkelerin değişen durumlarını, inançlarını ve geleneklerini anlatan yeni eserler telif etme ihtiyacı ortaya çıkmıştır.”(Kendir, 2004:65).

Bazen bir hâlden başka bir hâle geçme (badiyeden hadara, riyasetten mülke geçiş), bazen sünnetullah'ın hükmünü icrası (afetler, salgın hastalıklar), bazen de insanın “fıtratın dışına çıkma”sı şeklinde yaşanan sosyal değişim sürecinde, İbn Haldun'un üzerinde en fazla durduğu, toplumların ve medeniyetlerin “fıtratın dışına çıkma”sı neticesinde ortaya çıkan durumlardır.

Çünkü, bu noktada, onun kurduğu yeni ilmin dayanak noktası, esas bakış açısı şağıdadır: Değişenlerin ardındaki değişmeyen gerçeği keşfetmek.

Görünürde her şey; insanlar, çağlar, ülkeler, milletler, devletler, medeniyetler sürekli değişir. Değişme yaratılışın kanunu, eşyanın tabiatıdır. Tıpkı gündüzün, gecenin, mevsimlerin, iklimlerin değişmesi gibi. Ancak, fizikî dünyanın yaşadığı tüm değişim ve oluşların ardında değişmeyen, genelgeçer kanunlar olduğu gibi, sosyal olayların da ardında değişmeyen, genelgeçer kanunlar vardır. İbn Haldun, bu gerçeği şöyle ifade eder: “Suyun suya benzemesinden daha çok geçmiş geleceğe ve hale benzer.”(Uludağ, 2007:206).

Evet, çağların değişmesiyle haller de değişir, fakat “halleri itibarıyla umranın bir takım tabiatları vardır.”(Uludağ,2007:159). Eğer görünürdeki değişimlerin ardında yatan esas kanunlar dikkate alınmazsa, İbn Haldun'un deyişiyle, “Haberler ve rivayetleri hususunda mücerred nakle itimad edilir de ananelerin esasları, siyasî kaîdeler, umranın tabiatı ve insan topluluğundaki haller hakem kılınmaz, bu hususta gâib şahide (görünmeyen görüne) kıyas edilmezse, bu konularda hataya düşmekten, ayağın kaymasından ve doğruluk caddesinden sapılmasından ekseriya emin olunamaz.” (Uludağ, 2007:165).

İşte bu “fıtrat”tır; yani eşyanın tabiatı. Bir başka deyişle, yaratılışın, fizikî dünyada olduğu gibi, sosyal hayatta da geçerli olan (değişmez) kanunları.

Toplumların ve medeniyetlerin “fıtratın dışına çıkma”sı sonucu yaşanan değişmelere Mukaddime’nin neredeyse tamamında güçlü bir şekilde vurgu yapması, kanaatimizce İbn Haldun’un çok kimlikli düşünce dünyasının bir yansımasıdır. İbn Haldun, uzunca bir dönem bürokrat olarak görev yapmış, yine uzunca bir dönem hukukçu (bir Malikî Kâşş), bir dönem medrese hocası ve daima bir sosyolog (ilm-i umran kurucusu) olarak gözlemlemiş, düşünmüş ve yazmıştır.

Hukukçu ve sosyolog kimliğiyle topluma ve olaylara baktığında “her umranın kendine özgü bir tabiatı”, “toplumların ve medeniyetlerin kendine özgü gelenek, örf, adet, inanç ve yaşantıları”, “sosyal olayların da kendine özgü sebepleri ve nedenselliği” olduğuna vurgu yapan İbn Haldun ile, insanın hayvanlardan ayırıcı düşünme yeteneği sayesinde ilm ve sanatlar geliştirebilen, diğerleriyle bir düzen içinde yaşayabilen bir varlık olduğunu anlatırken Kur’an’dan “Rabbimiz her şey yaratılış özelliğini veren ve sonra (bu özelliğe) uygun yolu gösterendir.” (Tâhâ, 50) ayetini delil getiren, şehirler asalet, şan ve şereflerin birilerince kaybedilip, diğerlerince yeniden elde edilmesini anlatırken yine “Eğer Allah dilerse sizi ortadan kaldırıp yepyeni bir halk getirir. Bu Allah’a güç değildir.” (İbrahim, 19.20) ayetini delil gösteren, asabiyet bağlarını ve sade yaşantıların koruyan bedevîlerin lüks ve safahata dalmış milletlere karşı galip ve ülkelerini ele geçirmeye muktedir olduklarını açıklarken sözünü “Allah’ın kullar için geçerli olan kanunu budur.” şeklinde bitiren, bir kabile içinde dağınık aşiretler bulunduğu, bunlardan, daha güçlü olan bir tanesinin otoriteyi ele almaması durumunda toplumda bir kaos, bir dağınıklık hâli yaşanacağını iddia ederken “Eğer Allah insanlardan bir kısım ile diğerlerini savup hizaya getirmeseydi, muhakkak yeryüzü (yeryüzünün düzeni) bozulurdu.” (Bakara, 251) ayetini delil getiren ve hemen ardından asabiyetin nihaî hedefinin devlet olduğunu ancak kendi içindeki güç birliğini sağlayamayan kabilenin / asabiyetin devlete ulaşamaması durumunda “Allah’ın onun hakkında vereceği kesin hükme kadar olduğu hâl üzere kalacağını” söyleyen ve yaratılışın da kendine özgü kanunları olduğunu belirten İbn Haldun aynı kişidir.

İbn Haldun bir yandan “yaratılışın kendine özgü kanunları ve bundan doğan bir fıtrat” olduğunu vurgularken, diğer yandan bu fıtratın dışına çıkmanın “bozulma,

çürüme tarzında bir değişim, hata yok olma” sonucunu getireceğini söyler; bu iddiasını, Mukaddime’de değişik konularla örneklendirir. “Güzel şeylerde yarışmanın hükümdarlığın (devlet olmanın), kötülükleri işlemenin hükümdarlığın elden gideceğinin alâmetleri olması” konusunda şunları söyler:

“Asabiyet sahibi olup pek çok bölgeye ve halklara hakim olan kimselere baktığımızda, bu kişilerin cömert olma, hataları bağışlama, güç yetiremeyenlerin yüklerini hafifletme, misafirlere ikramda bulunma, yoksullara yardım etme, hoşla gitmeyen şeylere sabretme, verilen sözlere sadık kalma, koruma gerekenleri koruma, şer’atı ve şer’atın taşıyıcıları olan alimleri yüceltmek için harcamalarda bulunma, âlimlerin yaşıyor ve yaşlanmalarını söyledikleri şeyler içinde hareket etme ve onlar hakkında olumlu düşünme, yine onlara inanıp onlarla bereket dileme ve onlardan dua isteme, ileri gelenlerden ve yaşlılardan hayâ edip onlara saygı ve hürmet gösterme, hakka sarılıp teslim olma, zayıflara karşı insaflı olma ve onlara infakta bulunma, yoksullara karşı mütevazı olma, yardım isteyenlerin dertlerini dinleme, şer’i hükümlere riayet edip ibadetleri yerine getirme ve ihanetten, hileden, verdiği sözleri bozmaktan uzak kalma gibi iyi ve güzel şeylerde birbirleriyle yarıştıklarını görüyoruz.

Evet, onların bu (güzel) siyasî ahlâka sahip olduklarını ve bu hasletler nedeniyle idareleri altında olanlar -veya genel olarak bütün insanları- yönetmeye lâyık olduklarını biliyoruz. Bu, asabiyetlerinden ve galip geldiklerinden dolayı Allah’ın onara vermiş olduğu bir hayırdır. Yoksa gereksiz yere ve hak etmedikleri hâlde verilmiş bir şey değildir. Hükümdarlık, asabiyetlerine en uygun olan mertebe ve hayırdır. İşte bundan dolayı biliyoruz ki, Allah onların hükümdarlığına (yönetici olmalarına) izin vermiş ve bunu onlara nasip etmiştir.

Bunun aksine, eğer Allah bir toplumun elindeki hükümdarlığın çöküşünü irade ederse, onlar kötülükler ve kötülükleri işlemeye yönelir. Böylece onlardaki siyasî faziletler ve hasletler, hükümdarlık ellerinden çkana kadar zayıflayıp eksilir ve nihayet tamamen kaybolup gider. İşte bu durumda başkaları (bir zamanlar sahip oldukları iyilikten dolayı) Allah’ın onlara verdiği hükümdarlığı ellerinden almak için onlara karşı harekete geçer ve hükümdarlık bir hayır olarak onlara verilir: <<Bir memleketi helâk etmek istediğimizde, o memleketin zenginlik sebebiyle şırmışlarına (iyilikleri) emrederiz; bunlar ise kötülükler işlerler. Böylece onların üzerine söz (helâk olmak) hak olur; biz de orayla yerle bir ederiz.>> (İsrâ, 16). Geçmiş toplumlar üzerinde bir inceleme yaparsan, söylediklerimize pek çok örnek bulursun. Allah dilediğini yaratır ve seçer.”(Uludağ, 2007:195).

Bu uzun alıntı, İbn Haldun’un “fıtratın dışına çıkma” sonucu yaşanan sosyal değişmeye ilişkin bütün düşüncelerinin özeti niteliğindedir. Burada, İbn Haldun, yukarıda da belirttiğimiz gibi çok kimlikli düşünce tarzının her yönünü bir arada yansıtır. Sosyal olayların kendi tabiatına / fıtratına uygun veya aykırı davranmakla neler olabileceğini gösterdiği gibi, yaratılışın gereğine / fıtratına uygun veya aykırı davranmakla neler olabileceğini bir arada okuruz. Sosyal

değişme olgusunun ileri doğru işleyebileceği gibi, geriye doğru da işleyebileceğini, hatta toplumu, milleti, devleti ve medeniyeti yok oluşa da götürebileceğini anlarız.

İbn Haldun, insanlık medeniyetinin tarihî seyrini “sosyal değişme” olgusu üzerinden açıklar ve bunu üç ana başlıkta genelleştirir:

Sosyal Süreç: Badiyeden hadara, kırdan şehire, cemaatten cemiyete, iptîdâî hâlden (gelişmişliğe) medenîliğe doğru bir değişim.

İktisadî Süreç: Temel-zorunlu ihtiyaçların karşılandığı bir iktisadî yapıdan, hâcî ve kemâlî ihtiyaçları karşılamaya yönelik, farklı meslekler ve sanatlarla çeşitlenmiş, ticaret ve sanayiye dayalı, karmaşık ve gelişmiş bir iktisadî yapıya doğru değişim.

Siyasî Süreç: Asabiyet ve birincil ilişkilere dayalı riyaset (reislik) yönetiminden, hukuka ve bürokratik ilişkilere dayalı mülk yönetimine doğru bir değişim.

Ona göre, bütün değişimler belli bir ilkeye göre gerçekleşir: Eşya'nın tabiatı. Bu genel bir ilkedir ve özünde “yaratılışın fıtratı/tabiatı ile sosyal olayların fıtratının / tabiatının bir ve aynı” olması gerçeği vardır. İbn Haldun'un bir hukukçu, bir medrese hocası, bir bilim adamı olarak yaptığı bütün değerlendirmelerin temelinde bu anlayış yatar:

“Sosyal hayatta vukû bulan her olayın ve ortaya çıkan her durumun, olması gereken kendine has bir doğası vardır.”(Uludağ, 2007:200).

“Her toplumun (dışına çıkamayacağı) bir tabiatı ve kendine özgü şartları söz konusudur.”(Uludağ, 2007:159).

“Rabbimiz her şeye yaratılış özelliğini veren ve sonra (bu özelliğe) uygun yolu gösterendir.” (Tâhâ, 50).”(Uludağ, 2007:208).

“Allah'ın kullar için geçerli olan kânunu budur.” (Mü'min, 85)(Uludağ, 2007:349).

“Bunu böyle bil ve Allah'ın, varlıklar için takdir ettiği kanunların sırrından ve hikmetinden gafil olma.”(Uludağ, 2007:558).

İbn Haldun, medeniyetlerin yükseliş ve çöküşlerinde de aynı ilkenin geçerli olduğunu savunur; yani, “eşyanın tabiatına” uygunluk veya aykırılık.

Bu noktada, konumuza devam etmeden önce, İbn Haldun'un tarzı ile ilgili olarak bir hatırlatmada bulunmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. İbn Haldun, devlet ve medeniyet olguları arasında yer yer çok yakın ilgi ve ilişkiler kurmuştur.

Kavramsal düzeyde her ikisini de belirgin bir biçimde ayrı tutmuş olmakla birlikte birbirlerini etkilemeleri ve devamlılıkları açısından devlet ve medeniyeti karşılıklı ilişki ve etkileşim içinde bulunan, biri için geçerli olan bir durumun bazen diğeri için de geçerli olabildiği bir yakınlık, hatta “aynı”lığa yaklaşan bir benzerlik içinde ele almıştır. Öte yandan, medeniyet kavramı da gerektiğinde “bir insanlık medeniyeti”, gerektiğinde de bir toplumun, bir milletin, bir devletin kültürü ve medeniyeti olarak temellendirmiştir.

İbn Haldun, devlet ve medeniyet arasındaki ilişkiyi en açık biçimde şöyle ifade eder: “Şehirlerdeki uygarlık ve medenî hayat devletler sayesinde var olur, kökleşip sağlamlaşması da ancak devletin devam edip güçlenmesiyle mümkün olur.”(Kendir,2004:503).Medeniyetin oluşumu ve gelişimi (yükselmesi), asabiyyetin mülke yönelmesi, badiyenin hadara evrilmesiyle gerçekleşir. Asabiyyet mülke yönelip ulaştıktan sonra devlet ve onu yönetenler iyi işler yaparlarsa devlet güçlenir, ekonomisi gelişir, bilim, teknik, sanayi ve sanatlar ilerler, şehirler büyür ve çoğalır ve devletin gölgesinde kurulan medeniyet yükselir.

Devletin ve medeniyetin yükseldiği zirve, paradoksal bir şekilde çöküşün de başladığı noktadır:

“Umranın ulaşacağı son noktanın medenîlik (şehir hayatının lüks ve şatafatı) olduğunu bil.

Umran bu son noktasına ulaştınca, canlıların yaşamında olduğu gibi bozulmaya ve ihtiyarlamaya başlar. Hatta diyebiliriz ki, medenîlik ve lüks neticesinde elde edilen ahlâk, bozulmanın ta kendisidir.

Böylece anlaşılmış oluyor ki, medenîlik, umran ve devletler için yükselme ve ilerlemenin durduğu yaştır.”(Kendir, 2004:509-510).

Nasıl ki, asabiyyetin ulaşacağı nihaî hedef mülktür, medenîlik de bedevîliğin ulaşacağı son aşamadır. Son aşamada, artık devlet de, onun kültür ve medeniyeti de “eşyanın kanunları”na boyun eğerek ve bir yandan umranın tabiat diğer yandan yaratılışın tabiatı hükmünü icra eder. İbn Haldun hem yaratılışın gereği hem de sosyal hayatın işleyişinin sonucu olarak gördüğü bu durumu şöyle açıklar:

“Devletlerin ömürlerine gelince, genelde üç neslin ömrünü geçmez. Bir nesil ile, ortalama ömürlü bir insanın ömrü kastedilir ve bu yükseliş ve gelişmenin nihaî noktasına ulaştığı kırk yıldır. Allah Teâla şöyle buyuruyor: <<Nihayet

insan güçlü (kemâl) çağına erip kırk yaşına varınca...>> (Ahkâf, 16). İşte, bir neslin ömrünün tek bir şahsın ömrü kadar olduğunu söylememizin sebebi budur.

Bir devletin ömrünün genelde üç nesil geçmediğini söylememizin sebebi şudur: (Devleti kuran) ilk nesil henüz bedevîlik ahlâkını; bedevîliğin sertliğini, haşinliğini, zor şartlara tahammül etme gücünü, cesaretliliğini ve yiğitliğini kaybetmemişlerdir ve devlet yönetimine katılmaya da devam etmektedir. Bu yüzden henüz asabiyetlerini ve güçlerini muhafaza ederler ve insanlar da onlara boyun eğmeyi sürdürür.

İkinci nesil ise, devlet olmanın getirdiği imkânlardan dolayı bedevîlikten şehirliliğe, zor şartlar ve zarurî ihtiyaçları karşılama derecesinden bolluk ve lükse doğru değişime başlarlar. Aynı şekilde, devlet yönetimi de katılımcılıktan uzaklaşıp tek kişinin elinde toplanmaya başlar. Böylece diğerleri de devlet için çalışmak ve onu daha iyi yüceltmek konusunda tembellik gösterirler...

Üçüncü nesil ise bedevîlik özelliklerini -sanki daha önce hiç yokmuş gibi- tamamen unuturlar. Böylece kendilerini üstün ve galip klan, onurlu ve asabiyet sahibi olmanın lezzetini kaybederler. Bolluk ve lüks içinde yaşamaya dalarlar ve korunmaya muhtaç olan kadınlar ve çocuklar gibi devletin gözetim ve korumasına muhtaç hale gelirler...

Görüldüğü gibi, devletin gerileyip ihtiyarlık çağına gelmesi üç nesil içinde gerçekleşir. (...) Bu üç neslin ömrü, yukarıda söylediğimiz gibi 120 yıldır. Devletler genel olarak, aşağı yukarı bu ömrü aşmazlar. <<Her ümmetin (takdir edilmiş) bir eceli (vadesi) vardır: Ecelleri geldiğinde ne bir saat geciktirebilirler, ne de öne alabilirler.>> (Araf, 34)" (Kendir, 2004:241-242).

Görüldüğü gibi, İbn Haldun bir yandan ön plânda devletin ömrünü ve onu sona taşıyan nedenleri açıklarken, aynı anda arka plânda o devletin toplumu, kültürü ve medeniyetini çürüten, bozan, devletle birlikte onu da harap olmaya sürükleyen olumsuzlukları sıralar.

İbn Haldun'un devletin ve medeniyetin yükseliş ve çöküşüne yönelik tasvirleri, konunun daha iyi anlaşılması açısından oldukça önemli ipuçları vermektedir. Önce, yükseliş nedenlerine bakalım:

"Bil ki, (uygarlık ve medenîliğin yerleşip kökleşmesinde) bütün bunlar birbiriyle ilişkili ve uygunluk içinde olan hususlardır. Yani devletin güçlü ve zayıf oluşu, nüfusun çokluğu, şehrin büyüklüğü, refah ve zenginlik içinde olmas gibi. Çünkü devlet, toplumun bir sureti gibidir. Halk, şehirler ve diğer unsurların hepsi, devletin maddesini oluşturur. Vergiler sonunda halka döner. Halkın zenginliği ise genelde çarşılardan yani yaptıkları ticarettendir. Eğer hükümdar, çevresindekilere bağış bol verirse, insanlar arasında dağılan bu paralar, sonra tekrar kendisine döner, ondan da yeniden insanlara döner. Evet, mal ve paralar, vergiler ve harçlar yoluyla insanlar n elinden çıkar, (hükümdarın dağıttığı) bağışlar (ve verdiği ücretler) yoluyla tekrar onlara döner. Halkın zenginliği ve serveti, devletin durumu ölçüsünde oldu gibi,devletin sahip olacağı mal ve para durumu da halkın çokluğu ve

zenginliği ölçüsünde olur. Bütün bunların temeli ve aslı ise umran ve umranın çokluğudur.”(Kendir, 2004:505-506).

Toplunun, şehirlerin, devletin ve medeniyetin yükseliş döneminde görülen canlı, neşeli hava, çöküşe götüren süreçte yerini dramatik, karamsar bir tabloya bırakır. İbn Haldun’dan özetleyerek şöyle aktarabiliriz:

“Hükümdarlık ve devlet olmak, asabiyetin en ileri noktasıdır. Uygar ve medenî bir yaşam da (yani genel olarak şehir hayatı ve yaşam tarzı) bedevîliğin en ileri noktasıdır. Umranın ise bedevîlik, medenîlik, hükümdarlık gibi (yani umran için söz konusu olacak) bütün halleri ve aşamaları içine alacak belirli bir ömrü vardır. Tıpkı her şahsın belirli bir ömrü olduğu gibi.

(...) Umrandaki insanlar zenginleşip servet sahibi olduklarında, doğal olarak bu durum onları medenî yaşama ve yaşamın alışkanlıklarına sevk eder. (...) İşte bu alanlardaki işler en güzel şekilde yapılması noktasına geldiğinde, artık şehvet ve arzulara tâbi olma aşaması gelir ve nefis -hem dinî hem de dünyevî huzur ve istikrarın kaybolacağı- şatafatlı ve lüks alışkanlıkların her türlüşünün peşine takılır. Dinî huzuru ve istikrarı bozulur. Çünkü kişide (dinî yaşamla uyuşmayacak lüks ve şatafatlı) alışkanlıklar kolayca vazgeçemeyeceği şekilde yerleşip sabitleşmiştir. Dünyevî huzur ve istikrarı bozulur. Çünkü kazancı bu alışkanlıkların gerektirdiği harcamaları karşılamaya yetmez.

Bunun açıklaması şöyledir: Medenî yaşam tarzındaki çeşitlilikten dolayı şehirliilerin harcamaları çok olur. (...) Bu yüzden kazançlarının tamam masraflara gider ve sonuçta (bu masrafları karşılayamaz hale gelirler ve) fakirleşip yoksulluk içine düşerler. Çarşılardaki mallara olan talep azalır, piyasalar durgunluğa girer ve şehrin durumu bozulur. (...) Bu yüzden insanların çoğu doğruluktan ayrılırlar, kötülüğe bulaşırlar, sahtekârlık ve hile de dahil olmak üzere her yolu deneyerek ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırlar.

Evet, bu kişilerin düşünceleri artık hangi hilelerle bu ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri üzerinde yoğunlaşır ve yalan söylemeye, kumar oynamaya, (ölçü ve tartıda hile yapmak gibi yollarla) insanlar aldatmaya, hırsızlığa, yalan yere yemin etmeye ve faiz alıp vermeye var ncaya kadar her türlü kötülüğe cüret ederler. (...) Böylece şehir, kötü ahlâk sahiplerinin yaptıklarıyla çalkalanır.

(...) Medeniliğin kötü ve bozucu taraflarından biri de -lüks ve konfordan dola - hiçbir ölçü ve sınır tanımayacak şekilde arzu ve şehvetlere aşırı düşkünlüktür. Bu önce mideye düşkünlük şeklinde başlar. Sonra buna zina ve eşcinsellik de dahil olmak üzere cinsi arzuların peşine düşüp onları tatmin etmek eklenir. Bu ise insan neslinin bozulmasına yol açar. Bu bozulmanın bir çeşidini, zinada olduğu gibi neseplerin karıştırılması oluşturur. (...) Eşcinsellikte ise, -üreme olmadığı için- nesil temelinden kesintiye uğrar.

(...) Umran bu son noktasına ulaşınca, canlıların yaşamında olduğu gibi bozulmaya ve ihtiyarlamaya başlar. Hatta diyebiliriz ki, medenîlik ve lüks neticesinde elde edilen ahlâk, bozulmanın ta kendisidir.”(Kendir, 2004:507-510).

Bu endişe ve ızdırap yüklü hüznü tablo, İbn Haldun'u devletler, medeniyetler konusunda determinizmin mutlaklığına saplanmış amansız bir kötümser olarak nitelemeye oldukça müsait gözükmeyle beraber, gerçek bundan biraz daha farklıdır. Evet, İbn Haldun devletlerin (ve medeniyetlerin) belli bir ömrü olduğunu, canlılar gibi onların da doğup, gelişip, ihtiyarlayıp yok olacaklarını, bunun “yaratılışın ve sosyal olayların fıtratı” gereği kaçınılmaz olduğunu söyler. Ancak, İbn Haldun, devletlerin ve milletlerin kültürleri ve medeniyetleri olduğu kadar, bunların üstünde bir “insanlık medeniyeti” olduğunu ve bunun, kâinatın son gününe kadar kesintisiz bir şekilde var olmaya devam edeceğini belirtir:

“Hükümdar ve devlet, dünya için bir pazar gibidir. O pazara yaklaşıldığında bütün eşyalar bulunur, uzaklaşıldığında ise bütün eşyalar ortadan kaybolur. Eğer (medenî hayata geçen) bir şehir o devletin elinde kalmaya devam eder ve peş peşe gelen hükümdarlar o şehirde bulunmaya devam ederlerse, oradaki medenî hayat daha da kuvvetlenip kökleşir.

Şam'daki hakimiyetleri yaklaşık 1400 yıl süren Yahudiler'in durumu buna örnektir. Hakimiyetlerinin çok uzun süre devam etmesinden dolayı uygar ve medenî yaşamları kökleşmiş, hayatın her sahasında maharet kazanmış ustalaşmışlar, yemekler, elbiseler ve bunun gibi diğer ev işleri birer sanat ve ustalık haline gelmiştir. Hatta günümüze kadar bu hususlar genelde onlardan öğrenilir olmuştur. Şam'da onların ardından 6. yüzyılda Romalılar hüküm sürmüştü, uygarlık ve medenî yaşamın en ileri noktasına ulaşmışlardır.

Aynı şekilde Kıptîler'in Mısır'daki hakimiyetleri de üçbin sene sürmüştü, uygarlık ve uygarlığın bütün gerekleri kökleşip yerleşmiştir. Onları Yunan, sonra Roma ve sonra da hepsinin hükmüne son veren İslâm devleti takip etmiştir. Ancak uygarlık ve medenî yaşamın gerekleri kesintisiz devam etmiştir.

Yine Amâlik ve Tebâbia'dan itibaren Araplar Yemen'de kesintisiz olarak binlerce yıl hüküm sürdükleri için oradaki uygarlık da yerleşip kökleşmiştir. Daha sonra onları Mudar takip etmiştir.

Irak'daki uygarlığın durumu da aynı şekilde köklü ve sağlamdır. Çünkü, Kildâniler'den itibaren Nabatlar, Farslar ve onlardan sonra da Araplar kesintisiz olarak binlerce yıl hüküm sürmüşlerdir. Çağımızda yeryüzünde Şam, Irak ve Mısır halklarından daha uygar ve medenî bir halk yoktur.

Kesintisiz olarak iki büyük devletin, yani Gotlar'ın ve Emevîler'in binlerce yıl hüküm sürdüğü Endülüs'te de uygarlık ve medenî yaşam kökleşip sağlamlaşmıştır.

(...) Afrika ise Ağlebîler'in ve onlara katılan Araplar'ın idaresine kaldı. Hükümdarlığın nimetleri, lüksü ve Kayravân'daki umranın çokluğundan dolayı, az çok bir uygarlığa ve medenî yaşama sahip oldular. Bunu onlardan Kutâmeler, onlardan da Sâhnâceler devraldı. Bütün bunların süresi 400 seneyi bulmayacak kadar azdır. Sonra devletler son buldu ve zaten kökleşip sağlamlaşmamış olan medenî yaşam da bozulmaya ve gerilemeye başladı. Daha sonra buraları bedevî Hilâlîyyun (Hilâlîler) ele geçirip tahrip

ettiler. Yine de oradaki umranın yaşamından silik bir iz kaldı. Çağımıza gelinceye kadar Kal'a, Kayravan veya Mehdiyye'de (yani az çok medenî bir hayata geçilip sonra Hilâliler tarafından tahrip edilen yerlerde) atalar bulunan kimselerin hayatlarında medenîliğin izlerine rastlanır. Bu izler (medenî olmayan) başka unsurlarla birbirine karışmış olsa da, basiretli bir medenî insan bunlar> birbirinden ay rabilir.

(...) Mağrib'e gelince, Muvahhidîn devletinin Endülüs'ü hakimiyet altına alma ından sora, Endülüs'ten buraya büyük ölçüde uygarlık ve medeniyet ithal edilmiştir. Pek çok Endülüslü de isteyerek veya zorla Mağrib'e göç etmiştir. Bilindiği gibi Muvahhidîn devletinin hakimiyet alanı çok geniştir. İşte bütün bu alanlar uygarlık ve medeniyetten önemli bir pay almıştır. Bunun büyük bir kısm da Endülüslüler kanalıyla olmuştur.

Sonra Hristiyanlar tarafından yurtlarından sürgün edilen Doğu Endülüslüler Afrika'ya göç etmişler ve Afrika şehirlerinde uygarlık ve medeniyet izleri bırakmışlardır. Bunların çoğu Tunus'tadır ve yolcuların Mısır medeniyetinden naklettikleri unsurlarla iç içe girmiştir. Böylece Mağrip ve Afrika, medeniyetten güzel bir pay almış, ancak daha sonra bunların izleri silinmiş ve her şey eski haline dönmüştür. Mağrib'teki Berberîler de (medenîlikten uzak) bedevî yaşam tarzlarına geri dönmüşlerdir. Her halûkârda Afrika'daki uygarlık ve medenîlik izleri Mağrip'tekinden daha fazladır. Çünkü hem Afrika'daki devletler daha çok ve uzun ömürlü olmuşlar hem de Mısır ile Afrika arasında gidip gelmeler çok olduğu için Afrikalıların alışkanlıkları ve yaşam tarzları Mısırlılarınkine yakın olmuştur. İnsanların farkında olmadıkları>bu sırrı iyi anla."(Kendir, 2004:515-525).

İbn Haldun'un, medeniyetlerin tarihine ilişkin sunduğu bu bilgilerden onun kültür ve medeniyet algısına ilişkin önemli ipuçları elde ederiz. Bu verileri maddeler halinde şöyle özetleyebiliriz:

- I. Kültürün ve medeniyetin beşiği, devletin merkezindeki şehirlerdir.
- II. Devletin yönetim merkezi olan şehirler bu özelliğini muhafaza ettikçe, kültür ve medeniyet orada kök salar, sağlamlaşır ve sürekliliğini muhafaza eder.
- III. Kültür ve medeniyet, milletlerin ve devletlerin sürekliliği ölçüsünde yaşama, gelişme ve devam etme imkânı kazanır.
- IV. Bir bölgede herhangi bir devlet yıkılıp, yerine bir başka güçlü devlet kurulduğu takdirde, kültür ve medeniyet o bölgede yok olmaz, devam eder.
- V. Bir medeniyet havzası herhangi bir güç (devlet) tarafından tahrip edilse bile, insanlarda o medeniyetin kültürel izleri yaşamaya devam eder.

- VI. Bireysel ve kitlesel göçler, kültür ve medeniyetin bir bölgeden diğerine, bir medeniyetten ötekine aktarımını sağlar.
- VII. Medeniyetler arasında sürekli bir şekilde kültürel geçişlilikler ve karşılıklı etkilennemeler söz konusudur.
- VIII. Yeryüzü, çok kültürlü ve çok medeniyetli bir yapıya sahiptir.
- IX. Devletlerin ömrü daha kısa olsa da, medeniyetlerin ömrü çok daha uzundur.
- X. Devletler doğar, gelişir, yükselir ve ihtiyarlayıp yok olurken, (o devlete özgü) kültür ve medeniyeti de aynı akıbete uğrayabilir. Ancak, insanlığın kültür ve medeniyeti bölgeler, devletler ve medeniyetler arasında birbirine aktararak devam edip gider.

Bu bölümde değinmemiz gereken son konu, İbn Haldun'un "Taklit Kuramı" olarak adlandırılan yaklaşımıdır. Medeniyetlerin tarihî seyrinde İbn Haldun, kültür aktarımı ile ilgili olarak iki noktaya vurgu yapar. Bunlardan ilki, kültürün bir medeniyetin kendi içindeki aktarımı, diğeri de medeniyetler arasındaki kültürel geçişliliklerdir.

Bir medeniyetin kendi içinde kültürün insanlar ve nesiller arasındaki aktarımında, İbn Haldun devlet adamlarının alışkanlık ve uygulamalarına dikkat çeker ve kültürün taklit yoluyla yukarıdan aşağıya doğru aktarıldığını belirtir:

"(İctimâî) ahvâl ve ananelerin değişmesinin yaygın sebebi, şudur: Her neslin ananesi (âdeti ve örfü) kendi hükümdarının ananesine tabidir. Nitekim atasözleri içinde şöyle bir hikmet ve vecize vardır: <<Halk, hükümdarların dini (âdeti ve töresi) üzerine bulunur.>>

(...) Mülk ve devlet içinde kavimler ve nesiller ard arda geldikleri müddetçe haller ve adetlerde muhalefet (farklılaşma-değişim) vukua gelmeye devam edecektir. Kıyas ve muhâkât (taklit) insanlar için malum tabiattır (ictimâî gelişmeler, halkın ilim ve siyaset adamlarını taklit ve takip etmeleri neticesinde meydana gelir)." (Uludağ, 2007:191).

İbn Haldun, kültürün medeniyetler arasındaki aktarımında da yine taklit olgusunu esas alır ve burada da galip (üstün) kültürün, mağlup (zayıf) kültür tarafından taklit edilerek alındığını belirtir:

"Nefis, her zaman, kendisine galip gelmiş ve boyun eğdiği kimsede bir mükemmellik olduğuna inanır. (...) Eğer kendisini buna şartlandırır, buna bağlanırsa, artık bu onda bir inanç haline gelir ve her şeyde galibi örnek

alıp ona benzemeye çalışır. Veya mağlup, galibin karşı konulamaz bir asabiyete ve güce sahip oluşundan dolayı değil de, gelenek ve detlerinden dolayı galip geldiği yanlış fikrine saplanır...

Bütün bu sebeplerden dolayı mağlupların her zaman, giyimlerinde, binitlerinde, silahlarında, detlerinde ve diğer hususlarda galiplere benzemeye çalıştıkları görülür.

Çocuklar ile babalar göz önüne getirdiğimizde, çocukların nas l da sürekli babalarına benzemeye çalıştıkları dikkatimizi çekecektir. Bunun tek sebebi, çocukların babalarını mkemmek oldukları na dair o güçlü inandırdı. Hangi ülkeye bakılsa bakılsın, o ülkeyi koruyanların ve sultanın askerlerinin kıyafetlerinin genellikle o ülke halkı tarafından nas l örnek alındıkları gözden kaçmayacaktır. Çünkü bu kimseler halk üzerinde galip olanlardır.

Yine komşu olan iki halktan biri diğerine göre daha üstün ise burada da büyük bir oranda üstün olanı örnek alıp, ona benzemeye çalışmak söz konusu olacaktır. Tıpkı ağımız Endülüs'nde olduğu gibi. Endülüslüler'in giyim kuşamda, hayat tarzında, âdet ve geleneklerde, hatta evlerin ve işyerlerinin duvarlarına resim girecek kadar pek çok hususta Avrupal milletlere benzemeye çalıştıkları görülür. Hikmet gözüyle bakıldığında bütün bunların istilnin alametleri olduğu hissedilir. Emir Allah'ındır."(Kendir, 2004:200).

BEŞİNCİ BÖLÜM

5. İBN HALDUN'DA ŞEHİR VE ŞEHİRLEŞME KAVRAMI

İbn Haldun, insanların toplumsal birer varlık olduklarını belirterek, yaşamlarını sürdürebilmeleri için birbirleriyle yardımlaşmak, tehlikelere karşı birbirlerini korumak, k saca sosyo–ekonomik sorunlar›n çözebilmek için bir araya gelmelerinin bir zorunluluk olduğunu ileri sürmüştür. O'na göre “toplumsal yaşam kaçınılmaz bir gerekliliktir.”(Kendir, 2004:79). İnsan tabiat karşıs nda yalnızdır ve sırf bu yalnızlığını gidermek için bile olsa insan insana ihtiyaç duyar. Çünkü insan diğer varlıklardan çok farklı bir şekilde yaratılmıştır. İnsan n fizyolojik ihtiyaçla ›, onu bir topluluk olarak yaşamaya itmekte, ayr ca tabiat n acımasızlığı da insanın insana bağlanmasını zorunlu kılmaktadır.(Hassan, 1982:177-190). Bu nedenle, bir anlamda toplumsal hayat n bir sonucu olarak şehirler ortaya çıkmıştır.

İbn Haldun'a göre “şehirler istenilen ölçüde refaha ve bolluğa ulaşmış ve artık rahat ve huzurlu bir hayatı tercih eden toplumların edinmiş oldukları bir istikrar ve yerleşim yeridir.” Dolay›s yla, şehirlerin amacı› huzurlu, istikrarlı ve güvenli bir hayat alan oluşturulmasıdır (Kendir, 2004:471). Bu anlamda, İbn Haldun'da şehir kavramı, bedevilikte sağlanan artı ürün sayesinde refaha ulaşan halkın lüks tüketime yönelme isteği ve güvenlik endişesinin bir sonucu olarak ön plana çıkmaktadır.

Daha önce belirttiğimiz gibi, İbn Haldun'da toplum “bedeviyet”ten başlamakta, sonra “hadariyet”e doğru gelişim göstermekte, daha sonra bu döngü yeniden başa dönerek aynı süreç tekrar etmektedir. Bedevi yaşam biçiminde tarım ve hayvan yetiştirme(koyun, inek, keçi, arı, ipekböceği ve deve) belirleyicidir. Şehir hayat nda ise el işçiliği, zanaatkârlık (halıcılık, terzicilik, demircilik) belirleyici biçimlerdir. Yani Şehir ve köy ayrımı yerleşik ve göçebe ayrımına göre değil,

Üretim biçimine göre belirlenmektedir. Haldun bu görüşünü  şekilde ifade etmektedir:

“Geçimlerini saēlayıp yaēamlarını sürdürmek için insan topluluklarından bazılar ziraat ve ekinle ve bazılar da ürünlerinden yararlanmak için koyun, sığır, keçi, arı ve ipekbceēi gibi hayvancılıkla meēgul olurlar. İēte geçimlerini ziraat ve hayvancılıkla saēlayanlar mecburen badiyelere (bedevilik hayatına) yönelirler. Çünkü ekebilecekleri ve hayvanlarını otlatabilecekleri geniē alanları kentlerde deēil ancak badiyelerde bulabilirler. Dolayısıyla bu insanların badiyelerde yaēaması onlar için kaçınılmaz bir durumdur. Ve bir araya gelip yardımlaēmaları da sadece geçimlerini saēlayıp yaēamlarını sürdürebilecek oranda gıda barınak ve umumi ihtiyaçlara yöneliktir. Geçimlerini bu şekilde sürdürenlerin durumları düzelir ve zaruri ihtiyaçların üzerinde bir bolluēa ve refah seviyesine ulaēırlarsa bu durum onları yerleēik düzene geçmeye, kentsel hayatın özellikleri olan beslenmede, giyimde kuēamda daha iyisini elde etmek için uēraēmaya, geniē evlerde oturmaya ve ŗehir ve kentler oluēturmaya yöneltir.”(Kendir, 2004:157-158).

Bu a dan, İbn Haldun'a göre; daha kalabalık halk topluluklarını bir arada toplayan ŗehir hayatı medeniyetin ilk aēamasıdır. Burada bedevi toplumlardaki hayvancılık ve tarımın yerini sanayi ve ticaret almıētır. Gerçekte, k rsal alandaki üretim artışı, yeni ihtiyaçların belirmesine ve üretimin pazarlanması ihtiyacına neden olduēu için ŗehir hayatı ortaya ıkarmıētır. Nitekim ŗehirlerde yerleēik hayat geliēip, halk medenileēinceye kadar, insanlar yalnızca geçinmeleri için zorunlu olan ŗeyleri dēnmek durumundadır. Çünkü, ilim ve sanayi, yaēamak için zorunlu olan nesneler karēılandıktan sonra ihtiyaç duyulan bir ŗeydir. Bunlar uygarlıēın bir sonucudur, yerleēik hayatın, medeniyetin geliēmesi ve geniēlemesi oranında geliēirler.

Herhangi bir ŗehrin halkının gemiēine bakılarak bedeviliēin ŗehrin temeli olduēunun anlaēılacaēını savunan İbn Haldun, ŗehir halkının oēunluēunun ŗehrin etrafındaki badiyelerden ve köylerden geldiēini ifade etmiētir. O'na göre, bu insanlar belli bir refaha erince ŗehre g etmiēlerdir. Bu da göstermektedir ki ŗehir hayatı, çöller ve k rsal kesimdeki bedevi hayattan ve geliēiminden doēmaktadır (Kendir, 2004:161).İbn Haldun'a göre, devletin baēlangıcı bedeviliktir ve toplum belli bir geliēim sürecini takip ettikten sonra

şehirleşmektedir. İbn Haldun bedevilikten şehirliliğe geçişi şu şekilde açıklamıştır:

“Devlet olmayı sağlayan güç ve üstünlük, ancak asabiyet ve asabiyete eşlik eden yiğitlik ve kahramanlık ile olur. Bu özellikler ise genellikle bedevi yaşamda bulunur. Onun için devletin (devleti kuranların) başlangıcı bedeviliktir. Ancak devletin kuruluşunu refah, bolluk ve medenileşme (şehirleşme) takip eder. Şehirleşme ise yeme, içme, giyim, kuşam, binalar inşa etme, evlerin içlerini döşeme ve bunun gibi diğer hususları en güzel ve lüks şekilde karşılama; bunların karşılanmasını sağlayacak sanatların ve yolların bulunup icra edilmesidir. Çünkü bunların her birine özgü sanatlar vardır. İmkânların ve lüksün artması ile nefislerin meylettiği arzular ve zevkler değişir, çoğalır ve buna bağlı olarak; bunları karşılayacak sanatlar, meslekler ve yollar da değişip çoğalır. Böylece yeni yeni icatlar birbirini takip eder. Dolayısıyla devlette, bedevilik döneminden sonra kentleşme döneminin gelmesi kaçınılmaz bir zorunluluktur.”(Kendir, 2004:244).

Bunların yanı sıra, İbn Haldun’a göre, şehirlerde yaşamaya heveslenen bedevilerin şehre göçleri hüsrarla sonuçlanacaktır. Bunun tek istisnası ise daha önce sermayesi ve birikimi olan varlıklı kişilerdir. Bu kişiler ihtiyaçları üzerinde birikime sahip olduklarından şehir halkının rahat ve lüksüne uygun bir hayat sürecektir. Şehre göç ettiklerinde ise şehir hayatına ayak uyduracaklardır. Şehirlerdeki toplumların başlangıcı da budur (Kendir, 2004:497).

5.1. İBN HALDUN’A GÖRE ŞEHİRLERİN OLUŞUMU

İbn Haldun’a göre, toplumsal-siyasal örgütlenme ve şehirlerin kuruluşu arasında önemli bağlar vardır. Bu bağlamda evrimci bir bakış açısıyla şehir ve kasabaların kuruluşu devletin kuruluşundan önce gelmekte, devletin ikinci evresinden sonra (üçüncü aşamada) şehirleşme de gelişim göstermektedir. Çünkü şehirleşme toplumu ve kamu gücünü örgütleyerek belirli bir yöne çekecek devlet otoritesine ihtiyaç duymaktadır (Canatan, 2007:45).

İbn Haldun, devletin şehirleşmeyi teşvik etmesinin bazı temel nedenleri olduğunu belirtmiştir. Savunma amacına uygun olarak, devletin, kendisini yıkacak güçlere karşı güvenli bir merkez seçmek istemesi ilk nedendir. Bu

merkez çoğu zaman kalelerle korunmuş olan şehirlerdir. İkinci neden hayatın eksikliklerini gidermek ve bayındırlığı geliştirmektir. Çünkü, devletin gücünü temsil eden büyük yapılar şehirlerde ortaya çıkmaktadır (Canatan, 2007:45).

Daha önce belirttiğimiz gibi, İbn Haldun, şehirleşme ihtiyacının göçebeliğin terk edilip mülk ve hanedanlık kurulmasıyla, rahat yaşama olanaklarının ortaya çıkması ile doğduğunu belirtmektedir. Şehirde yaşama arzusu bu nedenle bedevilerde değil, hadarilerde bulunmaktadır (Uludağ, 2007:142).

İbn Haldun, şehirleri kurarken bazı konuların da göz önünde bulundurulması gerektiğini savunmuştur. O'na göre bu konular şu şekilde özetlenebilecektir (Uludağ, 2007:142):

- Savunması kolay olmalı. Durgun hava veya bataklık civarındaki pis kokular şehircilik açısından sakıncalıdır.
- İhtiyaçların karşılanmasına elverişli bir yer olmalı. Yetecek kadar su bulunmalı. Şehir halkının gıdasını sağlamak için çevrede otlaklar, ekime ve dikime müsait arazi bulunmalıdır.
- Gerek yakıt gerekse kereste ihtiyacının karşılanması için ormana yakın bir yerde kurulmalıdır.
- Ulaşımın kolay olması için deniz kenarındaki dağ başları ya da aşiretlerin kalabalıklar halinde yaşadıkları sahiller tercih edilmelidir. Zira baskına karşı buraların korunması kolay olur.

Her şeyden önce, şehri, ona gelecek zararlardan korumak için oradaki bütün evleri yani yerleşim birimlerini içine alacak şekilde bir surla çevirmek gerekir. Çünkü surla çevrilmiş şehir (kale), orayı ele geçirmek isteyenlerin azmini ve gücünü kırar. Yine korunmak amacıyla, şehre kolaylıkla ulaşılamayacak yüksek ve sarp yerlere veya ancak bir köprü vasıtasıyla ulaşılabilir, deniz veya nehirlerle çevrilmiş bir yere kurmak gerekir (Kendir, 2004:471).

Diğer taraftan, şehri, afetlerden ve hastalıklardan korumak için iklimi elverişli, havası güzel bir yere kurmak gerekir. Çünkü eğer havası durgun ve pis olursa veya suyu bozulmuş pis kokulu bir gölete ya da bataklığa komşu olursa, bu kötü etkiler süratle şehre sirayet eder ve şehirdeki bütün canlıların hastalanmalarına yol açar. Havasına dikkat edilmeyen şehirlerde genellikle hastalıklar çok yaygındır. Mağrip'te durum böyledir. Neredeyse orada yaşayanların veya oradan geçenlerin tamamı oradaki koku ve rutubetten dolayı bir şekilde hummadan nasibini alır. Bunun için şehrin bir nehir kenarında veya tatlı, bol suyu olan kaynaklara yakın bir yerde kurulması gerekir. Ayrıca şehrin etrafında güzel otlakların bulunması gerekir. Çünkü her mesken sahibinin, yavru latı p çoğaltmak veya ürünlerinden yararlanmak ya da yük taşımak, binek vasıtası olarak kullanmak için evcil hayvanları vardır. Eğer otlaklar çok güzel ve yakın olursa şehir halkının uzaklara gitmesine gerek kalmaz ki aksi bir durum yorucu olacaktır. Bununla birlikte şehrin etrafında ziraate elverişli alanların da bulunması gerekir. Çünkü ziraat, gıda ve yiyecek demektir. Eğer ziraate elverişli alanlar şehre yakın olursa, oraları ekip biçmek ve ürün elde etmek en kolay şekilde gerçekleşir (Kendir, 2004:471-472).

Şehrin kuruluşunda önemli olan stratejik bir nokta da sahil şehirlerinin ya bir dağ üzerinde ya da sayılar çok, kalabalık asabiyet sahibi kabilelerin yaşadığı yerlerin yakınına kurulması gerektiğidir. Bu durum, oraya saldırmayı düşünen düşmanları ümitsizliğe sevk eder ve saldırılarına engel olur. Çünkü dağların yüksekliğindeki bir şehre saldırmamanın zorluğunu veya asabiyet sahibi kabilelere yakın bir şehre saldırdıklarında onların yardımına koşacak birilerinin olduğunu düşmanlar bilirler. İbn Haldun'a göre, bütün bunların önemi; şehir halkının onlara duyacağı ihtiyacın önemine ve zorunluluğuna göre değişir. Şehrin kurucusu, şehir için en uygun ve elverişli yerin farkına varamamış veya başkalarının ihtiyaçlarını dikkate almadan, sadece kendisi ve kavmi için en önemli husus ne ise sadece onu göz önünde bulundurarak bir seçim yapmış olabilir. Nitekim İslâmiyet'in ilk dönemlerinde Irak ve Afrika'da şehir kuran Araplar böyle yaparak develerinin beslenmesine elverişli olan otlakların, ağaçların ve tatlı suların bulunması gibi sadece kendileri için önemli olan

konular göz önünde bulundurmuşlardır. Ziraat için elverişli alanları, tahta, nehir (su) gibi başkalarının ihtiyaç duyacağı konuları dikkate almamışlardır (Kendir, 2004:471).

Bununla birlikte şehirler büyük binaların ve yapıların bulunduğu yerler olup, buralar ancak devlet eliyle inşa edilebilen az sayıda ve belirli kişilerin ortaya koyamayacağı şeylerdir. Şehirlerdeki bu tür büyük binalar (eserler), büyük bir işbirliğini ve yardımlaşmayı gerektiren, genel ve kalabalık kesimler tarafından ortaya konabilecek eserlerdir. Ancak bu işler herkes tarafından mecburî ve kaçınılmaz işlerden görülmediği için, onları bu tür eserler ortaya koymaya zorlayacak bir iç eğilim yoktur. Aksine bunun için onların dışarıdan, devlet zoruyla veya üstesinden ancak devletin gelebileceği bol mükâfatlar, ücretlerle teşvik edilmesi gerekir (Kendir, 2004:470-471).

Üstelik, şehirlerdeki büyük yapıların yapımında sadece tek bir devletin varlığı da yeterli değildir. Bunun sebebi, bu yapıların işbirliği, iş gücü ve teknik aletlerin yanında uzun bir zamanı gerektirmesidir. Eserleri tamamlamak için belirli bir süre veya dönem yeterli olmayıp, kesintisiz ve uzun bir süre aynı iş gücü, yardımlaşma ve enerjinin devam ettirilmesi gerekir. Dolayısıyla bu binaları inşa etmeye biri başlar, sonra ikincisi, üçüncüsü devam ettirir. Her biri, binanın tamamlanıp gözler önünde sergilenmesi için gerekli işgücünü toplamak hususunda üzerine düşen görevi yerine getirir. Bir hükümdarın planlayıp başladığı bir yapı, eğer kendisinden sonra gelen hükümdarlar tarafından devam ettirilmezse, tamamlanmadan, olduğu gibi kalır ve amacına ulaşmaz(Kendir, 2004:467).

İbn Haldun'a göre, şehircilik açısından Arap toplumları geçmiş toplumların gerisinde kalmıştır. Bunun temel sebebi olarak İbn Haldun, Araplar'ın başlangıçta fazla bedevi olmaları, diğer medeniyetlere yabancı olmaları, hanedanlıklarının çok uzun ömürlü olmaması, dinin büyük yapılara izin vermemesi, yer seçiminde hatalar yapmaları gibi nedenleri göstermektedir (Uludağ, 1993:147).

İbn Haldun organizmacı bir şehir anlayışı geliştirerek; şehirlerin de tıpkı insanlar gibi doğduğunu, yaşadığını, geliştiğini ve yok olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda, İbn Haldun'cu paradigmanın önemli noktalarından birisi "lüks tüketim" ile "çöküş" kavramları arasında kurulan bağlantıdır. Bir toplumun "sefahat" içerisinde bulunması, o toplumun dünya üzerinde irtifa kaybettiği ve kısa zaman içerisinde çökeceğine dair güçlü bir delil olarak kabul edilmektedir. Bu kapsamda, İbn Haldun'un, şehirlerin yok oluşu konusundaki saptamaları şu şekildedir (Kendir, 2004:490):

- Nüfus, meskenler ve malzemeler az olduğu için küçük ve estetik olmayan- bedevi özellikli şehirler kurulur,
- Nüfus, işgücü, ustalar ve malzemeler kurulunca şehirler büyür; estetik ve ihtişam artar,
- Toplumun ulaşabileceği en üst noktadan sonra kaçınılmaz olarak gerileme başlar, nüfus azalır, meslekler-ustalar geriler ve estetik kaybolur,
- Nihayet bedevi haline döndükten sonra şehir harap ve yok olur.

İbn Haldun'a göre, bir toplumun yok olması, sanıldığı anlamda bir yok olma manasına gelmemektedir. Ona göre, devlet ve toplum birbirinden ayrı düşünülemez. Toplum için hangi dönemler söz konusuysa devlet için de aynı dönemler söz konusudur. Devlet için doğuş, gelişme ve yaşlanma dönemlerinden sonra yok olma kaçınılmazdır. Ancak bu son gelince devlet yıkılıp gitmekte ama toplum kalmaktadır. Yıkılan devletin yerine yeni bir devlet kurulmakta ve toplum, yenilenerek kalıcılığını sürdürmektedir.

5.2. İBN HALDUN'A GÖRE ŞEHİRLERİN ÖZELLİKLERİ

5.2.1.Şehir ve Sosyal - Kültürel Hayat

İbn Haldun, kültürlerin şehir haya > çevresinde geliştiğini ileri sürer. Her kültürün başlangıcı basit ama güçlü bir şekilde gerçekleşir ve ardından o uygarlığın en parlak dönemini yaşayacağı yükseliş dönemi gelir. Bu dönemin düzeninin yozlaşarak sona ermesiyle de çöküş gerçekleşmiş olur.

İbn Haldun'a göre, genel olarak ekonominin geliştiği büyük yerleşim bölgeleri, maddi ve manevi kültürün gelişmesini sağlayacak imkânlarla sahiptir. Şehirlerde sanatların kökleşmesi, buralardaki hadaretin kökleşmesine ve hadaret süresinin uzun olmasına bağlıdır. İş ve sanatlar, umranca gelişmiş ve ilerlemiş, refah ve onunla ilgili âdetlerin gereği olan meslekler de sadece imaret yönünden fazla gelişmiş, refah ve hadarettten çokça pay almış şehirlerde bulunur. Bir bakıma zenginliğin artması sanayi ve ilimlerin gelişmesini, bunların gelişmesi de fikir ve zihnin gelişmesini sağlamaktadır.

İbn Haldun, çalışanların emekleri sonucunda elde ettikleri kazançları geçinmeleri için lüzumlu olan miktardan fazla olduğu takdirde, arta kalan fazla kazançların bilim, fen ve sanat öğrenmeye sarf edeceklerini, bu yolla emek üretiminin sadece ekonomik kalkınmışlığı değil, akabinde toplumsal kültürde de bir artışa yol açacağını vurgulamaktadır. Bu düşüncesiyle İbn Haldun, toplumsal üretimin kaynağına emeği koymakta, kültürel gelişmeleri de emeğe bağlamak suretiyle konuya ayrıca dikkati çekmektedir:

“İnsanların çalışması (bu çalışmadan elde ettikleri kazançlar), geçimlerini (zaruri ihtiyaçlarını) karşılayacakları harcamalardan fazla olursa, bu fazlalık insan olmanın özelliğinden kaynaklanan diğer alanlara yönelir. Bunlar ise ilimler ve sanatlardır. Medeni bir yaşamın gelişmediği köy ve kasabalarda yaşayan biri, fıtratı gereği ilme yönelirse oralarda bir sanat niteliğindeki ilim öğretimini bulamaz. Çünkü söylediğimiz gibi bedeviler arasında sanatlar yoktur. Bu kişinin ilim elde etmek için büyük şehirlere gitmesi kaçınılmazdır.”(Kendir, 2004:607).

Bu ifadeleriyle emek üretiminin aynı zamanda toplumda kültürel bir artışa yol açacağını söyleyen İbn Haldun, bunun da ancak şehirlerde mümkün olabileceğini belirterek, şehirleşmenin önemine vurgu yapmıştır.

Arslan'ın da ifade ettiği gibi “Uygarlık tarihinde belki uygarlığın kendisi kadar eski bir tartışma vardır. Bu, ilimlerin, sanatların, şehir hayatının, bu hayatın getirdiği zenginliğin, konforun, ince alışkanlıkların, tek kelime ile uygarlığın “ahlâk”ı bozup bozmadığı tartışmasıdır. Ta ilk çağlarda Perikles Atinası’nda bazı kişilerin, Atina sitesinin kısa zamanda gösterdiği hızlı gelişim ve bu gelişmenin toplumsal hayatın çeşitli kurumlarında ortaya çıkardığı büyük değişmeden ürkererek, bunun halkın dinini ve ahlâkını bozduğunu ileri sürmeye başladıklarını görüyoruz.”(Arslan, 2002:150).

İbn Haldun, göçebelikten yerleşikliğe doğru geçişin zorunlu bir evrim olduğunu belirlerken, bunun yine zorunlu olarak bir yozlaşmayı da beraberinde getirdiğini söyler. O’na göre yerleşik nitelik kazanan toplumlar, göçebe toplumlar karşısında yenilmeye mahkûmdurlar. Çünkü doğaya daha yakın oldukları için göçebeler, kırsal kesim halkı, iyi alışkanlıklar edinmeye kentlilerden daha yatkındırlar.

İbn Haldun’un şehir insanı için kullandığı nitelemeler “haris, mağrur, korkak, tembel, rahatına düşkün, bencil, müsrif vb”dir. “Kısaca ahlâkî bakımdan ne kadar olumsuz vasıf varsa” İbn Haldun bunları şehir insanı için kullanmaktan çekinmemektedir (Arslan, 2002:151). İbn Haldun, yerleşik toplumun, yani şehir kültürünün insanın kötü niteliklere sahip olmasının, kent hayatının insana sunduğu basit ihtiyaçların ötesindeki lüks imkanlara ve insanların bu ihtiyaçlara aşırı önem vermeye başlamalarına bağlamaktadır. İnsan sadece kendi rahatını ve zevklerini tatmin etmeyi amaç edinirken, bu amacına ulaşmak için başka insanlara zarar vermekten kaçınmamaktadır. Kısacası, insan en fazla toplumsallaştığı düzeyde, kent toplumunda, toplumsallığını kaybetmekte ve bu oranda bütün insani özelliklerinden uzaklaşmaktadır (Öncü, 1993:73). İbn Haldun, bu görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

“Şehirli bu dünyanın nimetlerine aşırı meylettiklerinden, zevk ve eğlencelerle çok meşgul olduklarından ve şehvetlerini tatmin etmeye yöneldiklerinden zamanla nefisleri körlenmiş ve bu kirlilik oranında iyi ve hayırlı şeylerden uzaklaşmışlardır. Hatta utanma duyguları bile gitmiştir. Bunların çoğunun meclislerde, büyüklerinin arasında ve mahremlerinin yanında son derece çirkin küfürler ettiğini ve utanma duygusunun onları artık bu gibi çirkin davranışlardan alıkoymadığını görürsün. Çünkü sözlü ve fiili olarak yapageldikleri çirkin ve kötü şeyler onları buna iyice alıştırmıştır.”(Kendir, 2004:163).

Şehirlerdeki uygarlık ve sosyal hayat, devlet sayesinde var olur, kökleşmesi ve sağlamlaşması da ancak devletin devam edip güçlenmesiyle mümkündür. Çünkü uygarlık ve sosyal hayat, zaruri ihtiyaçları karşılama seviyesini aşmış toplumlarda görülen doğal bir haldir. Bu da refah seviyelerinin çokluğuna veya azlığına göre farklılaşır ve bu farklılaşma sınır tanımayacak kadar çoktur. Bu hususta ileri bir düzeye ulaşıldığında, hayatın değişik sahalarında sınıflaşmalar ve branşlaşmalar meydana gelir ve bunlar değişik iş kolları ve meslekler yerine geçer. Artık her sınıfın kendi mesleğinde uzmanlaşması ve maharet sahibi olması ihtiyacı belirir. Meslek ve sanatların çoğalmasıyla, meslek erbabı da çoğalır ve bu hal o neslin bir özelliği haline gelir. Bu durum daha çok umran kalabalık ve refah seviyesi yüksek olan şehirlerde görülür (Kendir, 2004:503-507). Bununla birlikte, asabiyet, şehirliye nazaran bedevîler arasında daha güçlüdür. Çünkü şehirlerde yaşayanlar, başkalarının korumasına muhtaç olan ve başkalar tarafından korunan kimseler haline gelir. Bu yüzden kendi asabiyetleriyle kendilerini korumaya alışkın olan bedevîler, şehirlere yerleşmeyi küçümser ve bundan kaçınırlar. Sadece rahatlık ve zenginlik içinde olanlar şehirlere yerleşmeye yönelir ki, bu gibilerin sayısı azdır (Kendir, 2004:515).

İbn Haldun, sosyal hayatta işbölümü, uzmanlaşma/görevler/kazançlar temelinde toplumsal bir tabakalaşma görüldüğünü de savunmaktadır ve bu tabakaların şehir hayatı içerisindeki karşılıklı ilişkilerini şu şekilde ifade etmiştir:

“Bir şehir veya bölgedeki umranda yer alan derecelerin her birinin, kendisinden sonra gelen dereceye göre bir (yaptırım) gücü vardır. Aşağıdaki derecelerin her biri de kendisinin üzerinde derecenin, makam ve nüfuzundan yararlanmak ister. Böylece üstteki derece

sahibi, kendi altındaki(kilerden)(onların kendi makam ve nüfuzundan yararlanmak istemelerinin bedeli olarak) yararlandığı ölçüde kazanç elde eder Dolayısıyla insanlar arasında makam ve nüfuzun etkisi yaşamın her alanında vardır ve umrandaki derecesine göre, bu etkinin sınırları genişler veya daralır. Eğer makamın etkisi genişse, ondan sağlanan kazanç da aynı şekilde bol olur; darsa bu sefer de az ve sınırlı olur.”(Kendir, 2004:535).

Asabiyet ilkel kavimlerde daha güçlü olduğundan, göçebe hayatı yaşayanlar nefis ve arzularına şehirde yaşayanlar kadar düşkün değildirler, onlar hayır ve iyiliği kabule daha yatkındırlar. İlkel bir yaşantıya sahip göçebelerde ve küçük yerleşim birimlerinde asabiyet daha kuvvetlidir ve bu tür yerleşim bölgelerinde yaşayanlar daha erdemlidirler. Ancak ekonomik gelişme ile insanların yaşam kaliteleri de yükselir ve bu yükselme erdemlerden uzaklaşmayı, dejenerasyonu, yabancılaşmayı ve çöküşü de beraberinde getirir.

Asabiyetin çözülmesinde şehir hayatında meydana gelen gelişmeler de etkili olacaktır. Devlet oluşumunun birinci devresinde egemenliği ele geçiren grup, bedevi hayatını tam olarak terk etmemiş, dolayısıyla hayat seviyeleri ilkel, ihtiyaçları az ve zevkleri basit olacaktır. Ancak bir süre sonra şehir hayatının ihtiyaçları gitgide çoğaltan etkileri sonucu daha fazla gelir gerekecek, bu ihtiyaçlar hem lider hem de grubun geri kalan üyeleri için söz konusu olacaktır. Bu nedenle lidere daha fazla baskı yapılacaktır, talepleri karşılayamayan lider çareyi onları tasfiye etmekte bulacaktır (Arslan, 2002:141).

İbn Haldun’a göre, şehirlerde konuşulan dil, kurucu hâkim olan milletin dili olmaktadır. İbn Haldun’a göre, fethedilen ülkelerde Arap dilinin konuşulması, orada İslâm dininin hâkim olmasına bağlıdır. Din, varlığın ve devletin sureti gibidir ve bunlar dinin maddesi konumundadır. Suret ise maddeden önce gelir. Din yani İslâm hükümleri, Şeriat’tan – Kur’ân ve sünnetten- çıkarılır. Şeriat’ın dili ise Hz. Peygamber Arap olduğu için Arapça’dır. Bu yüzden, İslâm şehirlerinde Arapça’nın dışındaki diller terk edilmiştir. Bunun yanında insanlar hükümdarlar-na tabidir ve onların dini üzeredir. Böylece Arap dili, İslâm’ın ve Araplar’a itaatin şiarlarından biri haline gelmiştir. Sonuçta, İslâm ülkelerindeki

acemlerin hepsi kendi dillerini terk etmiş, Arapça'y kendi dilleri haline getirmişlerdir. Gerçi, acem dillerinin karışmasından dolayı –anlamlar> ayn kalsa da – Arapça kelimelerde bazı bozulmalar olmuştur. Fakat, bütün İslam şehirlerindeki bu dil, “medeni dil (şehir dili)” olarak isimlendirilmiştir (Kendir, 2004:517-518).

Son olarak, kentin İslam kültüründe nasıl algılandığını anlamak açısından İbn Haldun'un görüşlerine yer vermek anlamlı olacaktır. Haldun, kent yerleşimleri ile kırsal alanlar arasındaki karşıtlığın farkına varmış, bunların nedenleri üzerine düşünceler üretmiş bir düşünür olarak dikkat çekmektedir. Şehir kültürü otoriteye saygıyı, belirli bir yerelliğe bağlılık ve diğerlerinin haklarına saygı ile tanımlamaktadır. Göçebe kültüründen kentli kültüre geçişte, göçebe kültürün sınırları aşılma zorundadır. Söz konusu sınırların aşılması için sosyal örgütlenmede yeni bir rasyonaliteye gerek vardır. Bu rasyonalite ise İbn Haldun sosyolojisinde dinle tanımlanmıştır (Aslanoğlu, 1998:51).

5.2.2.Şehir ve Yönetim

İbn Haldun'a göre, şehir yönetimi, şehirdeki insanlar için en önemli kurumların başında gelmektedir. Korunma, savunma, hakkına sahip çıkma gibi nedenlerle dayanışmaya ihtiyaç duyan insan toplulukları, şehir yönetimine itaat konusunda, yönetimden belli taleplerde bulunmak durumundadır. İbn Haldun bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

“Eğer şehirde bir hükümdar varsa, güçlü ve galip oluşundan dolayı o hükümdara bağlanıp sözünü dinlerler. Eğer şehirde bir hükümdar yoksa-yine de zorunlu olarak- bazıları'n n orada yaşayanlar üzerinde hâkimiyet kurduğu bir çeşit başkanlık (riyaset) sistemi olmas gerekir. Aksi takdirde toplumsal yaşam bozulur ve yıkılır. Reis iki şekilde kendisine itaat edilmesini sağlar: Birincisi halka mal vermek ve onların zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak suretiyle gönül rızasına dayalı olarak. Bu durumda toplumsal yaşamda sükûn ve istikrar olur. İkincisi gücü yettiği takdirde-ve toplumun arasın açmak suretiyle de olsa- zora ve güce dayalı olarak. Bu durumda toplumun bir kısmı onun yan nda yer alır ve bu taraftarları diğerlerini, bu arada bedevileri de reise itaate mecbur bırak ırlar. Ancak bu hareket biçimiyle toplumun bölünmesine yol açılır.”(Kendir, 2004:210-211).

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, İbn Haldun'a göre, şehir halkı hükümdara gönül rızasıyla ya da güce dayalı olarak itaat etmektedir. Şehirdeki insanların çoğu evlilik yoluyla birbirlerinin yakınları ve akrabaları olurlar. Bu şekilde oluşmuş akrabalıklar ve akraba grupları arasında, tıpkı aşiret ve kabilelerde görülen dostluklar ve düşmanlıklar mevcuttur ve yine tıpkı aşiret ve kabilelerdeki gibi onlar da değişik asabiyetlere ve gruplara ayrılırlar. Şehirlerdeki üstünlüğü daha çok, başkanlığa aday konumundaki asil ve köklü sülalelere mensup kişiler ele geçirir. Ancak bazen hâkimiyeti aşağı tabakalara mensup sıradan kimselerin ele geçirdiği de olur. Eğer böyle biri, bazı sebeplerle aşağı tabakalara mensup kimselerden bir asabiyet oluşturmuşsa ve başkanlığa aday konumundaki üst tabakalara mensup kimseler asabiyetten mahrum bir durumda bulunuyorsa, işte o zaman şehirdeki üstünlüğü bu kişi ele geçirir (Kendir, 2004:176).

İbn Haldun, işte bu gibi sebeplerden dolayı şehirlerdeki asabiyet olgusunun önemi üzerinde durmuştur. Ona göre, devlet ihtiyarlık çağına girip, uzak bölgelerden itibaren sınırları küçülmeye başlayınca, o devletin şehirlerindeki insanlar kendi başlarının çaresine bakmak ve beldelerini korumak için harekete geçerler. Böylece şura esasına dönerler ve üst tabakalar ile alt tabakalar birbirinden ayrılıp belli olur. İnsanlar tabiatları gereği, üstünlüğü ve başkanlığı elde etmek için çalışırlar. Öncü şehirlerin ileri gelenleri de hükümdar ve otoriter devlet boşluğundan dolayı bağımsız bir idare kurmaya heveslenirler. Bu durumdaki herkes birbiriyle mücadeleye girer ve her biri, dostlar ve taraftarlarından oluşan bağlarının desteğine başvurur. Böylece biri diğerine karşı bir asabiyet oluşturur. Nihayet, biri diğerine üstünlük sağlar, sonra da öldürme ve sürgünler yoluyla onları asabiyetlerini ve güçlerini kırıp ortadan kaldırır. Sonuçta şehrin idaresini asabiyeti güçlü olan kişi tek başına ele alır (Kendir, 2004:515).

5.2.3. Şehir ve Ekonomi

Toplumların gelişiminde ekonomik faktörleri temel etken olarak gören İbn Haldun bu açıdan çağdaş materyalist kuramcılarının öncülerinden de kabul edilebilmektedir. İbn Haldun, ekonomiyi toplumsal faaliyetlerin temel unsuru olarak kabul etmiş ve dolayısıyla da ticaretin önemi üzerinde durmuştur. Ona göre ticaret, un, ziraat mahsulleri, hayvan veya kumaş gibi hangi türden olursa olsun ticaret malları ucuza alıp pahalıya satarak, arasındaki yükselen farktan kazanç elde etmeye çalışmaktır. Alış ve satış arasındaki yükselen fark da “kâr” olarak isimlendirilir. Ticaretten kâr elde edebilmek için tacir, ticaret malları biriktirip, piyasaların havale geçirmesini bekleyebilir. Çünkü bu durumda ucuz olan malların fiyatları pahalılaşır ve sonuçta çok büyük kâr elde edilir veya malları satın aldığı yerden, fiyatların daha yüksek olduğu başka bir yere götürüp orada satar ve bu durumda da elde edeceği kâr büyük olur (Kendir, 2004:541). Ancak, sadece bazılarının ihtiyaç duyacağı malları götürürse, hesapta olmayan sebeplerle o kişiler de malları satın alamayabilir, böylece malı revaç bulmaz ve ticaret yapamaz. Aynı şekilde, herkesin ihtiyaç duyacağı malların da orta kalitesini götürmesi gerekir. Çünkü, pahalı mallar ancak servet sahibi ve devlet erkânı satın alabilir. İnsanlar her malın orta kalitesine yönelirler. Tacirin mallarının revaç bulup bulmaması buna bağlıdır.

İbn Haldun’a göre, şehirlerde kurulan çarşı – pazarların ülke ekonomisinde büyük önemi vardır. Ona göre, çarşılarında insanların ihtiyaçları olan şeyler vardır. Bunların bir kısmı buğday, arpa veya onların yerini tutacak nohut, bakla ile onları tatlandıracak soğan ve sarımsak gibi zaruri ihtiyaç olan gıda maddeleridir. Diğer bir kısmı da yiyeceklerin yanına katılacak şeyler, meyveler, elbiseler, kap kacaklar, binitler ve binalar gibi zaruri ihtiyaçların üzerindeki eksiklikleri giderici ve tamamlayıcı maddelerdir. Eğer bir şehir geniş ve büyük, nüfusu da çok olursa gıda gibi zaruri ihtiyaçların fiyatları ucuzlar, katılacak şeyler, meyveler vb. tamamlayıcı maddelerin fiyatları ise yükselir. Eğer şehrin nüfusu az olursa durum tersine döner. Çünkü, hububatlar zaruri gıda maddelerinden olduğu için, herkes kendisi ve evi için, bir ay veya bir sene

yetecek kadar bu maddelerden depolar. Depolanan g da maddelerinden önemli bir kısmı artar ve artan bu kısım o şehir halkından çoğunun ihtiyacı giderilir (Kendir, 2004:491-493).

İbn Haldun'a göre, şehirlerin refahı ve gelişimi; sanayi, emek, pazar, üretimle birlikte şehrin gelirlerinin artması ile mümkün olacaktır. İhtiyaç fazlası üretimin artması ve bunun iç-dış pazarları canlandırması, şehirleri lükse ve refaha ulaştırmaktadır. İbn Haldun, bu konudaki görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

“Bir şehir ve kasaba halkı işgüçlerinin tamamını zaruri ihtiyaçlarını karşılamak için birleştirir ve aralarında işbölümü yaparsa, ortaya koydukları emeğin çok az bir kısmı ihtiyaçlarını karşılamak için yeterli olacaktır. Geriye kalan kısım ise ihtiyaç fazlası olacak ve lüks bir hayat ve bunun gerekleri için harcanacaktır. Yine başka şehirlerde yaşayanlar, karşılıklarını ve kıymetlerini vererek ihtiyaç fazlası olan bu malları onlardan satın alacak, bu ise onların zenginleşmesine yol açacaktır.(...) Bir yerde emekler çoğalırsa, onların değeri de (yani onlardan çıkan üretim ve mallar da) çoğalır. Bu da zorunluluk olarak kazançların çoğalmasını sağlar.(...) Sonra nüfus arttıkça, ona bağlı olarak emek ve işgücü de ikinci defa artar. Elde edilen kazanç ve zenginliğin bir sonucu olarak lüks ve ihtiyaçlar çoğalır. Bunları karşılamak için yeni sanayi dalları geliştirilir. Böylece sarf edilen emek ve işgücünün değeri (yani üretilen mal ve hizmetler) çoğalır ve şehirdeki kazançlar da ikinci defa katlanarak artar. Sonuçta üretim ve hizmet piyasaları birincisinden çok daha fazla canlanır. İkinci ve üçüncü artış ve canlanmalardaki durum da böyle olur. Çünkü geçimi sağlamaya (zaruri ihtiyaçları karşılamaya) yönelik sarf edilen asli emekten farklı olarak, geçimi sağlamaktan artı kalan emeğin (işgücünün) tamamı lüks ve zenginliğe yönelir.” (Kendir, 2004:491-492).

İbn Haldun, gelir ve giderlerin tüm şehirlerde birbirine denk olduğunu; gelirler arttıkça giderlerin de arttığını, aynı zamanda giderler arttıkça gelirlerin de arttığını ifade etmiştir. Ayrıca gelir ve giderlerin artması ile şehir halkının refahı ve bolluğu da artacak, şehir daha fazla göç alacağı için büyüyecektir(Kendir, 2004:493).

İbn Haldun'a göre, şehirlerde fiyatları belirleyen birçok faktör bulunmaktadır. O, bunun birincil nedeni olarak nüfusu belirtmiştir. İbn Haldun, lüks mallar temel ihtiyaç maddelerinden olmadıklarından, üretimlerinin az olduğunu, ancak şehrin nüfusu kalabalık olduğunda bu mallara olan talebin artacağını, bu talep artışının

da bu malların fiyatlarını yükselteceğini savunmuştur. Nüfusu az olan şehirlerde ise iş gücünün azlığından dolayı üretimin az olacağını, bu nedenle gıda maddelerinin de az olduğunu, bunun da gıda maddelerinin fiyatları yükselteceğini ifade etmiştir. Tamamlayıcı malların ise taleplerinin az olması nedeniyle fiyatlarının düşük olacağını belirtmiştir (Kendir, 2004:495).

İbn Haldun, şehirlerdeki fiyat oluşumu ile kırsal kesimlerdeki fiyat oluşumunun karşılaştırmasını da yapmaktadır. Ona göre, şehirlerdeki malların, pazarlarda üzerlerine vergiler konması nedeniyle fiyatları da yükselecektir:

“Gıda maddelerinin fiyatlarına çarşılar da veya şehirlerin girişinde sultan adına alınan vergi ve harçlar ile vergi memurların kendileri için koydukları harçlar da eklenir. Bu yüzden şehirlerdeki fiyatlar badiyelerdeki fiyatlardan daha yüksektir. Çünkü badiyelerde vergi ve harçlar daha az veya hiç yoktur. Ancak şehirlerde, özellikle de devletin son dönemlerinde vergi ve harçlar oldukça yüksektir.”(Kendir, 2004:495).

İbn Haldun’a göre, şehir toplumlarının kalkınmalarını sağlayacak faktör, diğer toplumlara karşı ve kendi içlerinde dinamizm sağlayacak olan asabiyet duygusudur. Bu açıdan şehirli de göçebe toplumlarında var olan asabiyet duygusunu şehir hayatına aktarmalı ve bu duygunun canlı kalmasını sağlamalıdır(Yavilioğlu, t.y.:123).

İbn Haldun, bazı iş kollarının sadece şehirlerde var olabileceğini de belirtmiştir. Uzmanlaşmanın önemine dikkat çeken İbn Haldun, bu konudaki görüşlerini şu şekilde ifade etmiştir:

“Umrandaki yardımlaşma esasından dolayı şehirde yaşayanların emeklerinin, işgüçlerinin ve mesleklerinin birbirine ihtiyaç duyacağı ve birbirini geliştireceği açıktır. Bu iş ve mesleklerden bir kısmı, sadece bazı şehir halkı tarafından yerine getirilir. O şehirlerde bu mesleklere duyulan genel ihtiyaçtan dolayı, bazı insanlar bu işlerde ustalaşır ve geçimlerini bundan temin ederler. İhtiyaç duyulmayan meslekler ise bunları meslek edinmenin bir faydası olmayacağı için terk edilir. Terzilik, demircilik, marangozluk gibi yaşam için zorunlu meslekler ise her şehirde icra edilir. Züccaciyecilik, kuyumculuk, mücevhercilik, parfümcülük, aşçılık, bakırcılık, döşemecilik, işlemecilik (nakışçılık) gibi meslekler ise medeni hayatın lüks alışkanlıkları çoğaldıkça, sadece bu alışkanlıkların çoğaldığı şehirlerde yeni meslekler olarak ortaya çıkar.”(Kendir, 2004:514).

İbn Haldun, insanın şehirlerde gayrimenkullere sahip olmasının, bunların değerlerinin yüksek olmasından dolayı bir anda değil, uzun bir zaman sürecinde, miras yoluyla veya piyasaların havale geçirmesi sırasında bunların değerinin düşmesi nedeniyle mümkün olabileceğini söylemektedir. Ona göre, bir devletin son zamanlar ile yeni kurulan bir devletin ilk dönemlerinde istikrarın bozulması, güvenliğin ortadan kalkması nedeniyle gayrimenkullerin değeri aşırı bir şekilde düşer. Ancak şehirler canlanıp, insanların gayrimenkullerden ve arazilerden beklediği faydalar arttığı zaman bunlara olan talep artar:

“Bu aşamada gayrimenkullerin ve arazilerin değerleri çok büyük bir artış gösterir ve başlangıçta sahip olmadığı bir öneme sahip olur. İşte piyasaların havale geçirmesinin anlamı budur. Sonuçta onların maliki olan kişi şehrin en zenginlerinden biri haline gelir. Ancak bu zenginliği çalışıp kazanmasının bir sonucu değildir. Çünkü onun gücü böyle bir zenginliği elde etmeye yetmez.”(Kendir, 2004:500-501).

5.2.4. Şehir ve Devlet

İbn Haldun, şehir uygarlığında devletin gelişimini, bazen onu elinde tutan ailelerin nesilleri, bazen de devletin kendisi bakımından geçirdiği farklı aşamalar açısından ele almaktadır. Ona göre, şehir uygarlığında devletin geçirdiği devrelerin ikincisinde, devlet sahibi ile grubunun ileri gelen üyeleri arasında, onları birbirine bağlayan yakınlık bağlarının çözülmesi olayı ortaya çıkmaktadır. Mülkün kurulması safhasında liderle, kendisini iktidara eriştirmekte katkıları olan grubunun ileri gelenleri arasındaki ilişkiler, hâlâ bedevî safhadaki özelliklerinde devam etmektedir. Liderin onlar üzerindeki otoritesi, hâlâ “ahlâkî” diyebileceğimiz bir otoritedir. O, onları hoş tutmaya, iktidarın nimetlerinden faydalandırmaya, onlarla kendisi arasında fazla bir ayrılık meydana getirmemeye çalışır. Ancak ikinci safhaya geçtiğimizde, bu durumun kökten değişmeye yüz tuttuğunu görmekteyiz. Başka gruplar üzerinde egemenliğini tam bir biçimde kuran lider, yavaş yavaş bu yakınlarına kadar egemenliğini uzatmak istemektedir. Tabii bu onlar tarafından büyük bir tepki ile karşılanacaktır. Onlar liderin otoritesine ve iktidarın sağladığı nimetlere ortak olarak yaşamak istemektedirler. Bunun üzerine lider onları tasfiye etmek için

başka bir takım güçler oluşturmak isteyecektir. Bunlar, liderin siyasî gücünü kendilerine borçlu olduğu birinci gruptaki kişilerin tersine, kendi siyasî güçlerini lidere borçlu olacak insanlardır.”(Arslan, 2002:138).

İbn Haldun, şehir umranı ve devlet arasında sıkı ilişkiler kurma eğilimindedir. O’na göre devletin kaynağı şehirleşme değil, aksine şehirleşmenin nedeni devlettir. Benzer şekilde şehirlerdeki ekonomik faaliyetlerin gelişme nedeni de devlettir. Çünkü devletin ortaya koyduğu her yapı şehirleşmeye katkı sağlamakta ve şehirleşmeyi üst noktaya taşıyacak ilim adamları ve sanatçılar devlet sahibi ve onun yanındaki kişiler tarafından korunmaktadır. Dolayısıyla, kendi ifadesi ile “devlet, şehir umranının suretidir.”(Arslan, 2002:127).

İdari anlamda şehir umranı yeni kurumların ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Devletin otoritesinin temsilcileri ve uygulayıcılar olan güçlü bürokrat zümresi bu kurumların başında gelmektedir. Devlet oluşumunda bir önceki devrede rastlanılmayan kültürel kurumlar da şehirleşme ile birlikte ortaya çıkacaktır (Arslan, 2002:139).

5.3. İBN HALDUN’A GÖRE ŞEHİR VE MEDENİYET/MEDENİLİK

Geçen bölümlerde açıkladığımız gibi, İbn Haldun, kültür ve medeniyetin gelişmesinde gerekli olan ilimlerin hadarilerle iç içe olduğunu savunmaktadır. Bu nedenle medenilik, bedevi toplumlara değil hadari toplumlara ait bir özellik olmaktadır.

İbn Haldun, medeniliğin bir devletin büyüklüğü ve gücü ile ilgili olduğu görüşündedir. Bunun anlamı, medeniliğin dışa vurumunun lüks ve rahatlık şeklinde gerçekleşmesidir. Lüks ve rahatlık ise zenginlik, servet ve imkânlarla bağlıdır. Zenginlik ve servet de devlete ve devleti elinde tutanların hâkimiyetine dayanır. Bu nedenle tüm bu ifade edilenler devletlerin gücü ile ilgili olmaktadır (Kendir, 2004:503-506).

İbn Haldun sosyolojisinde medeniyet anlamında şehirlilerin sorumlulukları da daha fazladır. Çünkü medeniyetin gerilemesi onların görevlerini haklarıyla yapmaması, şehirde olmalarına rağmen şehirli değerlerini kaybetmeleri ile hızlanmaktadır (Albayrak, 2000:604).

Tüm bunların yanı sıra şehirleşme, her zaman ileri bir medeni hayata işaret etmemektedir. Örneğin küçük şehirlerin yaşantısı çok fazla gelişmiş ve medeni değildir. Çünkü ortaya koydukları emek, temel ihtiyaçlarını karşılamaya bile yetmemektedir.

ALTINCI BÖLÜM

6. İBN HALDUN'UN ŞEHİR KURAMI İLE ÇAĞDAŞ BATILI YAKLAŞIMLARIN KARŞILAŞTIRILMASI

Sanayileşme ile oluşan kent toplumunun farklılaşmasıyla ortaya çıkan şehir sosyolojisi çalışmaları ilk olarak Avrupa'da görülmüştür. Avrupa'daki çalışmalar düzenli kentleşme sürecinden dolayı teoriktir. Amerika'da ise, kentleşme daha hızlı yaşandığı için sorunların çözümüne yönelik pratik kuramlar geliştirilmiştir. Bu kısımda genel hatları ile İbn Haldun'un şehir kura > ile Amerika ve Avrupa'da etkili olan şehir sosyolojisi yaklaşımları karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir.

6.1.AVRUPA ŞEHİR SOSYOLOJİSİ İLE İBN HALDUN'UN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Avrupa'da ilk şehir sosyolojisi çalışmalarında şehirleşme ve sanayileşme birlikte ve Batı'ya özgü düşünülmüştür. Bu düşünceye göre, Weber'in de işaret ettiği üzere, modern-sanayileşmiş şehri hazırlayan yerleşim tipini Batı toplumu üretmiştir ve sanayi ile şehirleşme ayrılmaz bağlara sahiptir. Bu durumda Batı dışı bir toplum modern şehri üretecek özel şartlara sahip olmadığı için sanayileşemeyecek ve dolayısıyla hiçbir zaman şehirli bir toplum olamayacaktır.

Weber'in şehir tanımlamasının bazı karakteristik özellikleri bulunmaktadır. Bunlar:

- Tahkimat; Şehrin etrafının güçlü bir surla çevrili olması,
- Pazaryeri: Tarımsal üretim dışında bir üretim olarak ticari üretimi içermek üzere, tarımdan elde edilen artı ürünün pazarlanıp değerlendirilebileceği bir pazaryerinin bulunması ,
- Kendisine özgü ve en azından kısmen özerk bir hukuku olan mahkemenin mevcudiyeti,

- Tutarlı bir birlik şekli, yani söz konusu şehir toplumunun iç tutarlılık sergilemesidir (Alptekin, 2007:74).

Weber'in, belirli bir zaman ve sınırlı bir mekâna ait şartları (ifade gücünün kudretine de dayanarak) genel geçer asgari şartlar gibi sunması, şehir araştırmacılarından bazılarının metod hatasına sürüklemiştir. Bu hata, dünyanın diğer şehirlerinde de ideal şehir tipine ait şartların aranması hatası olmuştur. Oysa, Weber'in bu şartları, zamana ve mekâna bağımlıdır ve genel geçer şartlar gibi sunulamamaktadır (Alptekin, 2007:74).

"Kent"i, kentte ikamet edenlerin kendilerine has kolektif bir kimlik ruhuna sahip oldukları özerk bir cemaat olarak tanımlayan Weber, böyle bir kimliğin bir evrimle oluştuğunu, bu yüzden de sadece Hristiyan Avrupa'da anlamlı bir hale geldiğini savunmuştur. İslami ve diğer Avrupa dışı kentsel yapılmaları, normlara uygun Avrupa kentiyle zıtlık içinde, belirgin kentsel kültür geleneğinden yoksunlukla karakterize eden Weber, Ortadoğu kentlerinin, Avrupalı hatta klasik Yunan ve Romalı benzerlerinin sahip olduğu siyasi özerklikle değil, bir emperyal iktidarın bürokratik temsilcilerince -ki bunlar sıklıkla etnik ve dinsel farklılıklar taşımıştır- yönetildiğini iddia etmiştir. Dahası, Müslüman kentlerinde, kente özgü bir kimlik yaratma çabası içinde ortak bir sivil çıkar etrafında birleşmekten çok, birbirleriyle rekabet eden, farklı kabile ve aşiretlerin ikamet ettikleri şeklinde bir açıklama getirmiştir.

Weber, Batı ve Orta Avrupa'da kentlerin politik ve ekonomik nedenlerle ortaya çıktığını belirtmiştir. Bu nedenler Weber'in belirlediği kronolojik sınır dâhilinde pek değişkenlik göstermemiş olduğundan, o dönemde Batı için böyle bir genel tanımdan bahsedilmiştir. Kentler arasındaki en büyük farklılıklar bu nedenlerle kendini göstermiştir.

Weber, şehirleri, ekonomik anlamda "sakinlerinin, hayatlarının tarzından değil, esas itibarıyla ticaret ve alışverişle kazandıkları bir yerleşim yeri" olarak tanımlamaktadır. Ancak bu tanımlama Asya ve Rusya'daki ticaret köyleri gibi

aile bireylerinden oluşan ve pratik olarak babadan oğula geçen ticari faaliyetlerden ibaret olan kolonileri de kent saymak zorunda kalacaktır. Weber bu durumda tanıma, ticaretin çok yönlülüğünü eklemek gerektiğini ama bunun da tek başına kentin ayırt edici özelliği olamayacağını vurgulamaktadır (Weber, 2003:77-79).

Weber'in kent sosyolojisinde Batı dışı toplumlar tarafından eleştirilecek birçok yön bulunmaktadır. Sadece bu haliyle bile, bu yaklaşımı, Batı'nın kültürel anlamda üstünlüğü anlayışının bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür.

Weber'in kent tanımı da Batı'ya ve Avrupa kentlerine ilişkin çok net bir sınırlı koymasıyla, bu tanıma uymayanlar kolayca dışlanmışlardır. İlk zamanlarda öteki olarak kabul edilip ayrı tanımlamalar içinde ele alınan İslam da, bu durum, ileriki dönemlerde birçok eleştiriye gündeme getirmiştir.

İbn Haldun, "köylülerin, dini düşünceden ziyade büyüye eğilimli olduğunu" söyleyen Weber'in aksine, fitraten bozulmamış olmaları nedeniyle bedevilerin hayra daha yakın olduklarını; hadarilerin ise, çeşit çeşit haz ve zevklerle, refahın getirdiği âdet ve itiyatlarla, dünyaya ve maddi menfaatlerine yönelerek, dünyevi şehvetleri ve arzuları üzerinde ısrarla durduklarından birçok huy ve kötülükle nefslerinin kirlendiğini belirtir. Ancak, İbn Haldun'un tahlili, dinin ilk doğduğu dönemlere ait olmayıp, daha sonraki dönemlerde yaşanmasıyla ilgilidir. Kuşkusuz, dinlerin ilk önce şehirlerde doğduğu ve oralarda yaşanmaya başladığı konusunda onun herhangi bir itirazı yoktur (Kurt, 2001:17).

Belçikalı tarihçi Pirenne'ye göre de, kentlerin doğuşunda yeni bir sınıfın ortaya çıkması anlamında Ortaçağ kentlerinin çok ayrı bir yeri bulunmaktadır. Pirenne şu ifadelerle bir bakıma kent tarihini Batı tarihi ile eşdeğer tutma amacında olmuştur:

"Hiçbir uygarlıkta, kent yaşamı, ticaret ve teknolojiye bağımsız olarak gelişmemiştir. Ne antik çağda ne de modern zamanlarda bu

kuralın dışında kalan bir durum olmamıştır. İklim, halk ve din ayrılıkları bu bakımdan tıpkı çağların ayrılıkları gibi önemsizdir.(...) Ancak Orta Çağ kentleri, bambaşka bir görünüm ortaya koyarlar. Ticaret ve ekonomi, bu kentleri ne iseler o duruma getirmiştir. Bu etki altında gelişmelerini sürdürmüşlerdir. Bu kentlerin toplumsal ve ekonomik örgütlenmesiyle, kırsal bölgelerin toplumsal ve ekonomik örgütlenmesi arasındaki çelişki kadar keskin bir çelişki, tarihin hiçbir döneminde görülmemiştir. Öyle görünüyor ki, Orta Çağ burjuvazisi gibi tam anlamıyla kentsel bir sınıf daha önce hiç var olmamıştır.”(Pirenne, 2006:99-100).

Bununla beraber, Pirenne'in açıklamaları, Batı gelişme çizgisi ve kısıtlı tarihsellik çerçevesinde değerlendirilecekken; Max Weber, Orta Çağ Batı kentlerini Doğu kentleriyle karşılaştırarak, bir bakıma Batı'yı dünya önünde haklı çıkarmayı denemiştir (Karakaş, 2001:127).

İbn Haldun ise, şehir kuramında, Arap toplumlarına dair özelliklere daha fazla yer verse de, belirli bir bölge sınırlandırmasında bulunmamıştır. Ayrıca İbn Haldun, şehir oluşumunda Pirenne gibi sadece ekonomik bakış açısı geliştirmemiş; güvenlik sorununu da kuramının üst sıralarına yerleştirmiştir.

6.2.AMERİKAN ŞEHİR SOSYOLOJİSİ İLE İBN HALDUN'UN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Amerikan şehir sosyolojisi, bir bakıma Chicago Okulu'nda şehir sosyolojisi çalışmalarının ortaya konulması ile başlamıştır. Bu şehir sosyolojisi ekolünde, şehir büyüme süreçleri tek bir şehir (Chicago) bağlamında açıklanmaya çalışılmış, kuramlaştırma da buna göre yapılmıştır (Aslanoğlu, 1996:119).

Sosyoloji ve kriminoloji alanlarında yeni yöntemler ve araştırma konuları kazandıran Chicago Okulu'nun temel hareket noktası, insan davranışlarının, toplumsal ve maddi çevre faktörlerinden etkilenecek olduğu düşüncesidir. Bu bağlamda, insanın maddi çevresini oluşturan kent onu etkilemekte, davranış biçimlerinin belirlenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Chicago Okulu için; kent, uygar insanın doğal yaşam alanıdır (Karasu, 2008:48).

Öncülüğünü R. Park'ın yaptığı ve öğrencileri Burgess ve McKenzie'nin devam ettirdiği ekolojik yaklaşım Chicago Okulu'nun iki şehir teorisinden biridir. Ekoloji, bir sistem içinde bütün canlı organizmaların birbirlerine karşı bağımlı olmasını ifade eder. Doğadaki canlılar, farklı türler arasında bir denge ve eşitlik sağlanacak şekilde yerleşmişlerdir. Bu okulun temsilcileri de kentlerin çevrenin etkisine yanıt biçiminde büyüdüğünü varsayarlar. Verimli ovalar, deniz kenarı, ticaret yolları gibi alanlarda kentler gelişme eğilimi gösterirler. Bir yerde bir nüfus azalmışsa diğer yerde başka bir nüfus artacaktır. Kentlerde de yer değiştirmeler, iş merkezleri, banliyölerin oluşması gibi durumlar bu bakışla açıklanır.

Teorinin esin kaynağı 1900'lü yılların başında büyük bir gelişme kaydeden Chicago şehridir. Ekolojik yaklaşım, şehir örgütlenmesinde bilinçli düzenleme ve planlamanın önemini daha az vurgulama eğilimindedir. Şehir gelişimini doğal bir süreç olarak nitelendirir. Park, özel kültürel tipleriyle bir kültürel alan temsil etmesi anlamında şehrin medeni insanın doğal yaşama alanı olduğu görüşünü benimsemiştir. O'na göre, doğal bir yapı olarak şehir, kendine ait yasalara uymaktadır ve şehrin fiziksel yapısında ve moral düzeninde yapılması mümkün keyfi değişikliklerin de bir sınırı vardır. Tüm şehir için geçerli olan, alt kısımları için de geçerlidir ve her mahalle kendi tarihsel sürekliliğini göstererek sakinlerinin nitelik ve özelliklerini yansıtmaktadır. Ancak bu, mahallenin, insanoğlunun kabile döneminde sahip olduğu önemin büyük bir kısmını kaybetme eğiliminde olduğu gerçeğini gizlememelidir. Bununla beraber, şehirlerde, tecdit yoluyla, göçmen ve çok kolonileri ve nüfus ayrımları, kendilerini sürdürme eğilimindedir (Weber, 200:19).

Paris'in şehri, kendisine ait yasalarca üretilen mekânda dıştan düzenlenen bir birimi temsil etmektedir (Martindale, 2005:50). *Bir şehir, bütün olarak nüfusun içinden özel bir bölge veya özel bir ortamda yaşamaya en uygun bireyleri seçen, büyük bir ayıklama mekanizması gibidir. Şehirler rekabet,*

istila ve yerine geçme süreçleri boyunca-ki bunlar n hepsi biyolojik bir ekoloji içinde olur- doğal alanlar içinde düzenlenirler (Alptekin, 2007:79).

Tüm bunlar›n yan› s ra, Park, modern kentin temelde bir ticaret yeri olduğunu ve varlığını pazar yerine borçlu bulunduğunu belirtir. İnsanlığın gizil güçlerini geliştirmesine en çok katkıda bulunan unsurlar olduğunu düşündüğü endüstriyel rekabet ve iş bölümü, yalnızca para, pazarların varlığı gibi ticareti mümkün k lan unsurlar var olduğunda mümkündür. Kent, bireylerin özel yetenekleri için bir pazar yeri sunar.

Park da İbn Haldun gibi şehirlerin yeni meslekler ortaya çıkardığın ve yeni kişilik tipleri oluşturduğunu ifade etmektedir. O’na göre, şehirlerde yaşayanlar yakın ve kalıcı birliktelikleri dışlayan oldukça rastlantısal ve gelişigüzel karakterlere sahiptir (Aydoğan, 2005:50).

Park’ın görüşleri ve İbn Haldun’un şehir yaklaşımı aras nda büyük benzerlikler bulunmaktadır. İbn Haldun’un organizmacı yaklaşımı, Park’ın doğal süreç yaklaşımı ile çok benzeşmektedir. Bununla beraber, ekolojik yaklaşımın tersine, İbn Haldun, şehir örgütlenmesinde bilinçli düzenlemelerin önemine de vurgu yapmıştır. Mukaddime’de özellikle şehrin kuruluş yer seçiminde görülebileceği gibi, şehirlerde düzenlemelerin de büyük önemi bulunmaktadır.

Robert Redfield ise modernleşme sürecini “kır toplumu”ndan “kentsel toplum”a geçiş olarak değerlendirmiştir. Redfield’in kentsel toplumu, başka gruplarla devamlı temaslar ve ilişkiler halinde bulunan büyük bir cemiyettir. Kültür ve yaşam tarzı bakımından heterojendir. Akrabalık bağlarının yerini gayri şahsi ilişkiler almıştır. Dini hayat önemini kaybetmeye başlamıştır. Karmaşık bir teknoloji ve geniş ölçüde işbölümüne dayanan bir ekonomik yapısı vard ır. Süratli değişmeler içerisinde bulunmaktadır (zyurt, t.y.:113).

Chicago Okulu gerek ele aldığı konular gerekse uyguladığı yöntemler bakımından kent sosyolojisi alanında önemli bir çığır açmıştır. Ancak

araştırmaların ABD kentleri ile sınırlı kalması, kuramın genel anlamda kabul görmesini zorlaştırmıştır.

Kent hayatının kişilik üzerindeki etkilerini ortaya koyması açısından önemli bir isim olan Simmel'in şehir sosyolojisi alanındaki esas görüşleri, 1902'de yayınlanan *Metropol ve Zihinsel Yaşam* makalesinde yer alsa da, O, çalışmalarının tamamında, bir şekilde "kentsel toplum"un çözümlemesini yapmıştır. Simmel'e göre kent, modern insanın yaşamında merkezi bir yere sahiptir. Modern hayatın en temel sorunu, devasa toplumsal güçler, tarihsel miras, dış kültür ve teknik karşısında, kişilerin kendi özerklik ve bireyselliklerini koruma çabasından kaynaklanır. Kentli insanın psikolojik temeli, dış ve iç uyarıcıların hızlı ve durmaksızın değişmesiyle "sinirsel uyarımın şiddetlenmesine" dayanır. Dışarıdan gelen bu uyaranlar çoğu zaman hem birbiriyle hem de bireyin kişilik değerleriyle çelişki içindedir. Taleplerin çokluğu sinirsel uyarımın şiddetini artırır. Birbiri ardına gelen uyaranlar, bireyin derin bir değerlendirme yapmasına fırsat vermez ve kentli insandan daha az bir derinlikli bilinçlilik talep eder; tepki gösterme yetisi zayıflar. Kentli insan hızlı karar vermek durumunda olduğu için kalbiyle değil zihniyle tepki verir. Böylece zekâ, ruhsal alanda meydana gelebilecek gerilimlerden kurtulur. Rasyonellik, kent hayatının baskısı karşısında, öznel hayat koruma görevini üstlenir (Özyurt, t.y.:114). Simmel, şehir insanının özellikleri olarak zihinsellik ve hesapçılığı, ihtiyatkârlık ve bezginliği ön plana çıkarmıştır (Aydoğan, 2005:31).

20. yüzyılın önemli şehir sosyologlarından biri olan Louis Wirth de –Simmel gibi- kent sorununu kişilik ve zihniyet sorunu olarak görmektedir. "Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme" (1938) makalesinde, kenti toplumsal açıdan heterojen bireylerin nispeten "büyük", "yoğun" ve "sürekli bir yerleşim yeri" olarak tanımlar. Kentlilik olgusuna toplumsal psikoloji perspektifinden bakan Wirth'e göre, kent sosyologlarının temel sorunu, büyük sayıda heterojen bireylerin yoğunluklu ve sürekli olarak yerleşimiyle ortaya çıkan sosyal eylem ve sosyal örgütlenme biçimlerini ortaya çıkarmaktır. Kentsel yaşam, farklı insanlarla aynı mekânın paylaşıldığı yaşamdır. Belli bir yerde nüfusun

yoğunlaşması büyük oranda bireysel farklılık gerektirir. İlişki içindeki bireysel katılımcıların sayısı ne kadar artarsa, onlar arasındaki farklılıklar da o oranda artar. Kırsal gelenekte var olan akrabalık bağı, komşuluk ilişkileri ve duygu birliği kentte kaybolur. Kentte farklı kişiliklerin ve yaşam tarzlarının bir arada bulunması, farklılıklara göreceli bir bakışı ve daha hoşgörülü yaklaşımı ortaya çıkarır (Özyurt, t.y.:116).

Wirth'e göre, kentselliği, sadece şehrin fiziksel varlığı ile tanımlamaya çalıştığımız sürece yeterli bir kentsellik kavramına ulaşmaya muktedir olamayız. Çünkü bir yaşam biçimi olarak kentselliğe, birbiriyle ilişkili üç perspektiften bakılabilir:

- a) Farklı dağılımları içeren demografik-fiziksel yapı olarak,
- b) Farklı kurumlara sahip toplumsal örgütlenme sistemi olarak,
- c) Sosyal davranışlar, fikirler ve kişilikler kümesi olarak.

Birinci yaklaşımda kentsel nüfus birçok bakımdan farklılaşma gösterir. Hayatın olgunluk döneminde daha fazla sayıda kişiler vardır; daha fazla ülke dışında doğmuş çocuk, daha fazla kadın, daha fazla zenci (modern öncesi toplumlar için daha fazla köle), daha az sayıda doğum vakası ve daha yüksek bir ölüm oranı vardır. Toplumsal bir düzen olarak kentselliğin özelliği, birincil ilişkilerin yerini ikincil ilişkilerin almasıdır. Bununla bağlantılı olarak, akrabalık bağları zayıflar, mahallenin (komşuluğun) önemi azalır. Hayatın daha güvenli ve hayat koşullarının daha lüks olduğu durumlarda, sosyal dayanışma (asabiyet) bozulmaya yüz tutar (Kurt, 2001:106).

Bu bağlamda, Wirth'in görüşleri ile İbn Haldun'un evrimci şehirleşme kuramı arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır. Haldun'a göre de, şehirlerin olgunluk dönemlerinde nüfus büyük orandadır ve şehir hayatında asabiyet duygusu azalmıştır. Bu bağlamda her iki düşünürde de şehirleşme kavramı, komşuluk ve akrabalık ilişkilerini etkileyen temel bağımsız değişken olarak ele alınmaktadır. Toplumsal değişimin önemli bir biçimi olan şehirleşme,

ekonomik, demografik ve toplumsal anlamlara sahip bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Bu anlamlar kısaca şöyle açıklanabilir; bir sektörden diğer sektöre, (tarımdan sanayi ve hizmet sektörüne) işgücü transferleri içerdiği için ekonomik anlamı vardır. Demografik açıdan, kırsal yerleşme birimlerindeki nüfusun kentsel yerleşme birimlerine hareketini ifade eder. Son olarak, sosyolojik anlam ise, toplumsal ilişkiler örüntüsünün değişmesini ve yeni bir toplumsal yaşam biçimini ifade etmektedir.

Wirth'in şehir ve şehirleşme ile ilgili düşünceleri içinde şu ifadeleri, İbn Haldun ile kıyas yapmamız açısından çok önemlidir:

“Çağdaş dünya için kullanılabilen kentleşmenin derecesi, tam olarak ve geçerli bir biçimde, kentlerde yaşayan toplam nüfusun oranı ile ölçülemez. Kentlerin toplumsal yaşam ya da insan üzerindeki etkileri, kentli nüfusun oranının göstereceği etkiden daha büyüktür. Kent yalnızca, günümüz insanına daha büyük bir oranda iş ve yerleşim olanakları sunan bir yer değildir, aynı zamanda dünyanın en uzak yerlerini kendine çeken, türlü bölgeleri, insanlar ve etkinlikleri bir düzene göre biçimlendiren, ekonomik, siyasal ve kültürel yaşamın öncüsü ve denetleyicisi konumunda olan bir merkezdir”(Alptekin, 2007:81).

Wirth'e göre, kentli insan, “şizofrenik karakterli” bir kişiliğe sahiptir. Birincil ilişkilere yer vermeyen kentte, insanlar birbirlerine ve yaşadığı ortama karşı sorumluluklarını kaybedip, bencilleşmiştir. Herkes her şeyi kanıksar hale gelmiştir. Bu bir “anomi durumu”dur. Wirth, kentsel mekânı ve kentli insanı patolojik bir olgu olarak görmesine rağmen, bu durumdan kurtulmak için önerilerde bulunmaz (Özyurt, t.y.:117).

İbn Haldun'un, zengin ve aşırı tüketime yönelmiş şehir halkının çalışmaya yönelik toplumsal dinamiklerini yitirdiklerine ve bu nedenle üretken ve yaratıcı olamadıklarına dair tespiti ile McClelland'ın başarı motivasyonu ile ilgili tespitleri de önemli derecede benzeşmektedir. McClelland, Amerikan toplumu üzerinde yapmış olduğu anket çalışmalarının sonucunda, yüksek sınıftaki insanların başarı motivasyonlarının düşük olduğu sonucuna varmıştır. Ona göre bu kesimin başarı motivasyonunun düşüklüğü; bu sınıftaki insanların belli meslekleri elde etmelerinden, aşırı tüketimi sağlayacak gelir düzeyinde

bulunmalarından, amaçlarının büyük bir kısmına ulaşmış olmalarından ve gelecek endişesi taşımamalarından kaynaklanmaktadır (Yavilioğlu, t.y.:127).

YEDİNCİ BÖLÜM

7.SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İbn Haldun, toplum üzerinden farklı açılımlar yapmaktadır. Bunlardan ilki, insanlığın toplumsal gelişim seyrini sunmasıdır. Bu anlamda, insanlık medeniyeti, iptidailikten bedeviliğe ve oradan da hadariliğe doğru bir toplumsal gelişim seyri izlemektedir. İkinci olarak, toplum modelleri çizer. İlki, insanların aş-toplayıcı olarak tabiatla var olanları tükettiği göçebe toplumsal aşamadır. Ardından, hayvancılık ve çiftçilik yapılan yar göçebe-yerleşik toplumsal model ortaya çıkar ve nihayet, yerleşik hayatın bütün oluşumlarının sergilendiği şehir toplumu gerçekleşir. Üçüncü olarak, kültür- medeniyet ayrımının vurguları. Burada, ağırlıklı olarak, bedevi kültür ile hadari kültür modelleri ayrıntılandırılır.

Bedevilikten hadariliğe geçişi sağlayan temel dinamik asabiyeettir. Çünkü asabiyeğin nihai hedefi mülktür. Bu amaçla asabiye mülke doğru yönelir. Bu yöneliş fetih veya göçtür. Badiyede kalan asabiye gelişemez, medenileşemez. Göç eden asabiye ilerler, gelişir, medenileşir. İkinci dinamik işbölümü temelinde uzmanlaşmadır. Temel ihtiyaçlar için yardımlaşma ve dayanışma içine giren insanlar, aralarında işbölümü yaparlar. Bunun neticesinde ortaya çıkan güç birliği, zamanla üretim fazlası malları ortaya çıkarır. Bununla aynı anda, çeşitli sanatlar, meslekler gelişir. Böylece, ihtiyaçlar daha kısa sürede, daha mükemmel ve daha çok karşılanır hale gelir. Düşünme yetisi ve el becerisini üretimin hizmetine sunan insanoğlu, böylece sanayiye ulaşır. Temel ihtiyaçları karşılama aşamasından hami ve kemali ihtiyaçları karşılama aşamasına geçilir.

Toplumu cemaat-cemiyet (badiye-hadar) ayırımında modelleyen İbn Haldun, aynı zamanda kültür-medeniyet ayrımını da gerçekleştirir. Bu ayırım da medeniyet üst yapıyı, kültür ise alt yapıyı oluşturmaktadır. Bedevi kültür ile hadari kültür insanlık medeniyetinin oluşumları olarak sunulur. Bu arada hadari kültürü yaygın ve gelişmiş olan milletlerin de gelişmiş medeniyetleri olduğunu belirtir. Medeniyetle beraber medenilik ayrı bir olgu olarak vurgulanır. Medenilik,

hadariliktir. Ancak medenilik, sosyal yapı, teknik ve kültürel açıdan gelişmişlik olarak değerlendirilip; bunun dışında ahlaki açıdan özel bir olumluluk içermez. Çünkü medenilik, bedeviliğin saflığı, sağlamlılığı, dayanıklılığı, cesaretililiğinin kaybolduğu şehir hayatını simgeler. Medeniler şehirlerde yaşar, haci ve kemali ihtiyaçları vardır, tekniğin imkânlarından faydalanırlar, gıdaları işlenmiş ve çeşitlidir, evleri ihtişamlı, kıyafetleri güzeldir. Fakat dini ve ahlaki açıdan üstün değillerdir. Artan ihtiyaçları ve bunu ne şekilde olursa olsun karşılama arzuları, onları değerler açısından zayıflatır.

Bedevilik ve hadarilik, biri tamamen kaybolduktan sonra diğeri ortaya çıkan oluşumlar değildir. Başlangıçta yalnızca bedevilik vardır. Zamanla hadarilik ortaya çıkar. Ancak bedevilik ve hadarilik aynı anda, yan yana oluşumlar olarak varlıklarını sürdürmeye devam ederler. Çöllerde, saharalarda, köylerde ve kasabalarda bedevi kültür varlığını sürdürürken, hemen yanı başında şehirlerde hadari kültür bütün ihtişamıyla kendini gösterir. Bedevilik bir kültürel unsur olarak kalır. Hadarilik ise şehir, devlet, aile, meslekler, sanatlar, sanayi, ilimler, tabakalaşma, dil, eğitim, kurumlar, mimari oluşumları ile medeniyetin bizzat kendisi olarak öne çıkar. Medeniyeti kültürden farklı, ilerlemiş, gelişmiş, medenileşmiş, aklın ve elin (bilim, düşünce, sanat, teknik ve sanayi olarak) mükemmele ulaştığı bir aşama olarak ele alırsak, bu hadariliğin bizzat kendisidir.

İbn Haldun'un, insandan başlayan, cemiyetler ve devleti içine alan, üretim tarzlarının ve şehir hayatının incelendiği teorisinin bir bütünlük oluşturduğu söylenebilir. Ancak, bu zincir, sıfırdan başlayan ve bir yerde son bulan bir doğru şeklinde değil, sürekli devam eden bir süreçtir. Bu süreç içerisinde de şehir ve şehirleşmenin İbn Haldun sosyolojisi içerisinde ayrı bir önemi bulunmaktadır.

İbni Haldun, bedevi umranda yaşayan insanlarla hadari umranda yaşayan insanların özelliklerini karşılaştırırken bedevilerin her bakımdan, özellikle de ahlaklar bakımından hadarilerden daha üstün olduğunu öne sürer ve bedevilerin daha iyi, daha cesur, kanaatkâr olduğunu vurgular. Şehir hayatının

insana birçok imkanlar sağladığını, insanın ancak hadarı umranda ihtiyaçlarını mükemmel olarak gerçekleştirebildiğini öne sürmesine rağmen, İbn Haldun, ahlaki özellikleri bakımından da bedevi hayat tarzının över gibi görünmektedir. Bununla beraber, İbn Haldun'un bedevi hayatı tavsiye etmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Haldun, şehirleşme konusunda organizmacı bir yaklaşım geliştirmiş; toplumların artı ürün seviyesine geldikten ve lüks yaşama imkanları elde etmelerinden sonra şehirleşmenin gerileyerek bedeviliğe geçiş yaşanacağını belirtmiştir. Genel olarak denilebilir ki, İslam kültürü kentli bir kültürü teşvik ederek, insanların farklılıklarıyla birlikte bir arada yaşamaları ve dünyevi zenginlikleri eşit olmasa bile paylaşımları için ortamlar hazırlamıştır. Bu bağlamda İbn Haldun da bedeviliğe çeşitli olumlu anlamlar yükleyse de şehirleşmenin kaçınılmaz olduğu ve ilimlerin de ancak şehirlerde ortaya çıkabileceğinin altını çizmiştir.

İbn Haldun'a göre şehir, belli bir refah düzeyine ulaşmış halkın güvenlik ve daha rahat yaşama amacıyla istikrarlı bir yapıda hayatlarını sürdürme isteğinden ortaya çıkmaktadır. Toplumsal yaşamın kent ve kır şeklinde ayrıldığı İbn Haldun düşüncesinde yerleşiklik ve göçebelik değil; üretim biçimi bu ayrımı belirlemektedir. Kırsal alandaki üretim artışı, yeni ihtiyaçların belirmesine ve üretimin pazarlanması ihtiyacına yol açtığı için şehir hayatını ortaya çıkarmıştır.

İbn Haldun organizmacı bir şehir anlayışı geliştirerek; şehirlerin de tıpkı insanlar gibi doğduğunu, yaşadığını, geliştiğini ve yok olduğunu belirtmiştir.

İbn Haldun'a göre; daha kalabalık halk topluluklarını bir araya toplayan şehir hayat medeniyetin ilk aşamasını oluşturmaktadır. Devletin oluşumu ve şehirlerin kuruluşu arasında da önemli bağlar olduğunu ifade eden İbn Haldun, evrimci bir bakış açısıyla devletin ikinci evresinden sonra şehirleşmenin de gelişim göstereceğini belirtmektedir. Çünkü, şehirleşme, toplumu ve kamu gücünü örgütleyerek belirli bir yöne çekecek devlet otoritesine ihtiyaç duymaktadır. Devlet de özellikle güvenlik endişesiyle şehirleşmeyi teşvik etmektedir.

Çalışmanın genelinde de incelediğimiz gibi, İbn Haldun düşüncesinde ekonominin gelişmesi ile maddi ve manevi kültürün gelişmesi arasında derin bağlar bulunmaktadır. Bu ise ancak şehirlerde mümkün olabilmektedir. Yeni işlerin ortaya çıktığı, sanatın geliştiği şehirlerde, zenginliğin artması sanayi ve ilimlerin gelişmesini, bunların gelişmesi de fikir ve zihnin gelişmesini sağlamaktadır. Çünkü şehirlerde üretim fazlasının ortaya çıkması ile insanlar arta kalan fazla kazançların bilim, fen ve sanat öğrenmeye sarf edecekler, böylece toplumsal kültürde de bir artış ortaya çıkacaktır.

Sonuç olarak, medenileşmenin itici gücü olarak şehirleri gören İbn Haldun, hadari hayat biçiminin, toplumların ilerlemesi için gerekli olduğunu savunmaktadır. Şehirlerin kuruluşunda ekonomik faktörlere de görüşlerinde büyük ağırlık veren düşünür, sanat, kültür ve bilime, zaruri ihtiyaçların karşılanması ardından vakit ayrılabilceğini savunmasından dolayı şehirleşme ve medenileşmeyi aynı paralelde değerlendirmiştir.

KAYNAKÇA

- ALPTEKİN, Yavuz (2007). *Medeniyet Havzalar ından Küresel Trendlere: Şehir ve Toplum*. İstanbul: Beta Yayınları.
- ALBAYRAK, Ahmet (2000). “Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 9, Say 9.
- ARSLAN, Ahmet (2002). *İbn-i Haldun*. Ankara: Vadi Yayınları.
- ASLANOĞLU, Rana (1998). *Kent Kimlik ve Küreselleşme*. Bursa: Asa Kitabevi.
- ASLANOĞLU, Rana (1996). “Globalleşme ve Dünya Kenti”. *Toplum ve Bilim*, Say 69, Bahar.
- AYDIN, Mustafa (2009). Umran Düşünürü İbn Haldun. *Umran Dergisi*, Say :178, Haziran.
- AYDOĞAN, Ahmet (haz.) (2005). *Şehir ve Cemiyet*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- BATSEVA, S. M. (2008). “İbn Haldun Düşüncesinin Toplumsal Temelleri”, *İbn Haldun’da Uygarlıkların Yükselişi ve Çöküşü*. Turan Dursun - Ümit Hassan, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- BATTUTA, İbn (t.y.). *Seyahatname*, çev: Ali Murat Güven. Yeni Şafak Yayını, Ankara.
- BİLGE, Muhittin (2009). Nurettin Topçu’nun Kültür ve Medeniyet Anlayışı. *TSA Dergisi*, Y 1:13, S:1, Nisan.
- CANATAN, Kadir (2005). *İslam Sosyolojisi*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- CANATAN, Kadir (2007). İslâm Dünyası’nda Şehirleşme Sürecine Tarihsel Bir Yaklaşım. *Sivil Toplum Dergisi*, Say :17–18, İstanbul.
- Dini Kavramlar Sözlüğü* (2009). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul: Yeni Şafak Basımı.
- DURİ, Abdülaziz (1997). “Hükümet Kurumlar” , *İslâm Şehri*. İstanbul: İz Yayıncılık, İstanbul.
- Hadis Ansiklopedisi*, Kütüb-i Sitte (1993). Prof. Dr. İbrahim Canan. İstanbul: Akçağ Yayınları, Cilt. 3.
- HALDUN, İbn (2004). *Bilim ve Siyaset Arasında Hatıralar*. çev: Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergâh Yayınları.

- HALDUN, *İbn* (2007). *Mukaddime*.1.cilt, çev. Süleyman Uludağ. Dergâh Yayınları, İstanbul.
- HALDUN, *İbn* (2004). *Mukaddime*.1.cilt, çev: Halil Kendir. İmaj Basım, Yeni Şafak Yayını, Ankara.
- HALDUN, *İbn* (2004). *Mukaddime*.2.cilt, çev: Halil Kendir. İmaj Basım, Yeni Şafak Yayını, Ankara.
- HALDUN, *İbn* (1968). *Mukaddime*. cilt:1 çev: Zakir Kâdirî Ugan. İstanbul: M.E.B. Yayınları.
- HALDUN, *İbn* (1977). *Mukaddime*. cilt:1 çev: Turan Dursun. Onur Yayınlar, Ankara.
- HASSAN, Ümit (2008). “İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi”, *İbn Haldun’da Uygarlıkların Yükselişi ve Çöküşü*. T.Dursun-Ü.Hassan. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- İslâm Ansiklopedisi* (2003). Cilt. 28, T.D.V. Yayınlar, Ankara.
- KARAKAŞ, Mehmet (2001). “Tarihsel Gelişim Sürecinde Kent Kavramı Tarihsellik Anlayışı Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 3, Sayı 1.
- KARASU, M. Arman (2008). “Türkiye’de Kentleşme Dinamiklerinin Suça Etkisi”. *AÜ Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt 57, Sayı 4.
- KOZAK, Erol (1984). *İbn Haldun’a Göre İnsan, Toplum, İktisat*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- KURT, Abdurrahman (2001). “Sosyo Ekonomik ve Kültürel Yönden İslam Öncesi Mekke Toplumu. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 10, Sayı 2.
- LAHBABÎ, M. Aziz (1996). *Kapalıdan Açığa Millî Kültürler ve İnsanî Medeniyet*. Ankara: T.D.V. Yayınları.
- MARTINDALE, Don (2005). “Şehir Kuramı”, *Şehir ve Cemiyet*. Ahmet Aydoğan (haz.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- MERİÇ, Cemil (1979). *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: Ötüken Yayınevi.

- MİCHON, J.L. (1997). "Dini Kurumlar" ,*İslam Şehri*. İstanbul: İz Yayıncılık, İstanbul.
- ÖNCÜ, Ahmet (1993). *Sosyoloji ya da Tarih: İbn Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*. Ankara, Öteki Yayınla .
- ÖZAKPINAR, Yılmaz (1999). *Kültür Değişimleri ve Batılılaşma Meselesi*. Ankara: T.D.V. Yayınla .
- ÖZYURT, Cevat (t.y.). "Yirminci Yüzyıl Sosyolojisinde Kentsel Yaşam", *BÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 10, Sayı 18.
- PAZARBAŞI, Erdoğan (1996). *Kur'an ve Medeniyet*. İstanbul: Pınar Yayınla .
- PİRENNE, Henri, (2006). *Orta Çağ Kentleri, Kökenleri ve Ticaretin Canlanma* . çev. Şadan Karadeniz. İletişim Yayınları, 6. Baskı, İstanbul.
- Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (1990). İstanbul: Risale Yayınları.
- ŞENTÜRK, Recep (2006). "Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun?". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İSAM Yayını, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1993). *İbn Haldun*. Ankara: T.D.V. Yayınla .
- UYGUN, Oktay (2008). *İbn Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*. İstanbul: 12 Levha Yayınla .
- WEBER, Max (2003). *Şehir: Modern Kentin Oluşumu*. Çev. Musa Ceylan. İstanbul: Bakış Yayınları.
- YAVİLİOĞLU, Cengiz (t.y.). "Ekonomik Kalkınma ve Motivasyon Arasındaki İlişki". *CÜ İİBF Dergisi*, Cilt 2, Sayı 2.