

e-ISSN 2651-379X

# İBN HALDUN ÇALIŞMALARI DERGİSİ

*JOURNAL OF IBN HALDUN STUDIES*

| Cilt / Volume 4 | Sayı / Issue 1 | Ocak / January 2019 |



İBN HALDUN  
ÜNİVERSİTESİ

Açık Erişim Dergi / Open Access Journal

# İBN HALDUN ÇALIŞMALARI DERGİSİ

*JOURNAL OF IBN HALDUN STUDIES*

| Cilt / *Volume* 4 | Sayı / *Issue* 1 | Ocak / *January* 2019 |

e-ISSN 2651-379X



İBN HALDUN  
ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



# İbn Haldun Çalışmaları Dergisi

| **Yayıncı:** İbn Haldun Üniversitesi / **Publisher:** *Ibn Haldun University* |  
| **e-ISSN** 2651-379X | **Sıklık:** Yılda İki Sayı / **Frequency:** *bi-annually* |

**İbn Haldun Üniversitesi Adına Sahibi / Owner**  
Recep Şentürk, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

**Yayın Kurulu Başkanı / Editor in Chief**  
Recep Şentürk, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

**Editörler / Editors**  
Sönmez Çelik, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye  
Vahdettin Işık, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye  
Savaş Cihangir Tali, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

**Yardımcı Editör / Associate Editor**  
Ahmet Faruk Bilgen, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

**Editörler Kurulu / Editorial Board**  
Recep Şentürk, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye  
Sefa Bulut, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye  
Ali Osman Kuşakçı, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye  
Vahdettin Işık, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye  
Sönmez Çelik, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye  
Ahu Dereli Dursun, İstanbul Ticaret Üniversitesi, Türkiye  
Mehmet Öncel, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye  
Savaş Cihangir Tali, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

**Danışma Kurulu / Advisory Board**  
Prof. Dr. Bruce B. Lawrence, Duke University, ABD  
Prof. Dr. Tahsin Görgün, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Miriam Cooke, Duke University, ABD  
Prof. Dr. Syed Farid Alatas, National University of Singapore, Singapur  
Dr. Hüseyin Yılmaz, George Mason University, ABD

**Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor**  
Sönmez Çelik, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

*İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* (e-ISSN 2651-379X), İbn Haldun Üniversitesi tarafından yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. 2016 yılında yayımlanmaya başlanan dergi; dil, edebiyat, tarih, sanat, mimari, sosyoloji, ilahiyat ile insan ve toplum bilimleri alanlarında özgün bilimsel Türkçe, İngilizce ve Arapça makaleler yayımlar. Yazılarda belirtilen düşünce ve görüşlerden yazar(lar)ı sorumludur. Yayımlanmak üzere kabul edilen makalelerin tüm yayın hakları süresiz olarak İbn Haldun Üniversitesi'ne aittir. Yayımlanan yazılarda belirtilen düşünce ve görüşlerden yazar(lar)ı sorumludur.

*Journal of Ibn Haldun Studies* (e-ISSN 2651-379X) is published by Ibn Haldun University, which is a referred bi-annual and blind peer-review. It has been published since the year of 2016. The journal publishes original Turkish, English or Arabic articles on the subjects of language, literature, history, art, architecture, sociology, theology and human and social sciences. The views expressed in the papers are under the responsibility of authors. All the intellectual property rights of the papers accepted for the publication belong to Journal of Ibn Haldun Studies indefinitely. The author(s) is (are) the sole responsible for the opinions and views stated in the articles.

**Yönetim Yeri / Head Office:** Ulubatlı Hasan Caddesi, No:2, 34494 – Başakşehir, İstanbul, Türkiye  
**Telefon / Telephone:** +90 212 692 0212 | **E-Posta / E-mail:** journal@ihu.edu.tr, **URL :** <https://journal.ihu.edu.tr>



# İbn Haldun Çalışmaları Dergisi

| **Yayıncı:** İbn Haldun Üniversitesi / **Publisher:** *Ibn Haldun University* |  
| **e-ISSN** 2651-379X | **Sıklık:** Yılda İki Sayı / **Frequency:** *bi-annually* |

Cilt / *Volume* 4

Sayı / *Issue* 1

Ocak / *January* 2019

## İçindekiler / *Table of Contents*

### İsmail Özçelik

İbn Haldun'un İktidar Gücünün Yozlaşması Fikrine Karşı Bazı Osmanlı Düşünürlerince  
Öne Sürülen Tedbir ve Uygulamalar / *Some Precautions and Applications by the  
Ottoman Intellectuals Towards the Idea of Ibn Khaldun That Power Corrupts the  
Government*..... 1-20

### Yaşar Barut, Volkan Duran

İbn Haldun'un Eğitimle İlgili Fikirlerinin Medeniyetler Çatışması Bağlamında  
İncelenmesi / *İbn Khaldun's Ideas on Education in the Context of the Clash of  
Civilizations*..... 21-48

### Bilgehan Bengü Tortuk Gökdemir, Nejdet Durak

İbn Haldun'da Siyasî Otorite ve Meşruiyet Problemi / *Political Authority and Legitimacy  
Problem in Ibn Khaldun*..... 49-68

### Ahcene Djeddi

(دراسة لفكرة العصبية عند ابن خلدون) / *The national state  
and the concept of Sub-national groups: (Study in Ibn Khaldun's Al-  
Assaibya idea Chauvinism)*..... 69-90

### Mouhamed Gueye

İbn Haldun'un Asabiyet ve Devlet Teorisinin Murabitlar Devletine Uygulanması /  
*Application of Ibn Khaldun's Asabiyyah and State Theories to Marabouts*..... 91-100

### Mahmut Arslan

İslam İş Ahlakının Temelleri ve İbn Haldun'da Ahlak Medeniyet İlişkisi / *Main Principles  
of Islamic Work Ethic and Ethic-Civilizations Relationship in Ibn Khaldun*..... 101-127

# İbn Haldun'un İktidar Gücünün Yozlaşması Fikrine Karşı Bazı Osmanlı Düşünürlerince Öne Sürülen Tedbir ve Uygulamalar\*

## *Some Precautions and Applications by the Ottoman Intellectuals Towards the Idea of Ibn Khaldun That Power Corrupts the Government*

 İsmail Özçelik

Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye  
iozcelik6@gmail.com

Geliş Tarihi: 08 Mayıs 2017

Kabul Tarihi: 19 Aralık 2018

Yayın Tarihi: 15 Ocak 2019

**Öz:** İbn Haldun devletlerin tıpkı insanlar gibi çeşitli hayat evrelerinden geçerek doğup, büyüyüp, gelişip nihayet öldüklerini savunmuştur. İbn Haldun, refah, rahat ve sükûnun, yerleşik düzenin ve devletin doğasından olduğunu savunmaktadır. Bunlara sahip olan insanlar rahat, refah, lüks ve huzuru tercih ettiklerinden; uzun süre iktidarda kalan hanedanların idaresindeki devletin ihtiyarlaması ve çöküşü kaçınılmaz olmaktadır. İktidarın eninde sonunda yozlaşacağı ve ülkeyi kötü sonuçlara sürükleyeceği fikri İbn Haldun tarafından açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bu temel varsayım Batı'da liberalizmin şekillenmesinde ve modern siyaset düşüncesinin gelişmesinde çok önemli rol oynamıştır. Türk düşünce hayatında ise Osmanlılar iktidarı kanunlarla ve teamüllerle düzenleme fikrini hem kadim Türk devlet geleneğinden hem de Şeriatan aldıkları değerlerle savunmuşlardı. İbn Haldun'un devlet teorisine eserlerinde açıkça yer veren Veysi, Gelibolulu Mustafa Ali ve Hasan Kafi Akhisari gibi Osmanlı nasihatname yazarları devletlerin ayakta kalabilmesini iktidarın kadim teamüllere ve kanunlara uygun hareket etme koşuluna bağlamışlardır. Türk siyasi tarihinin son iki asrına baktığımızda anayasal düzen yolunda atılmış "Sened-i İttifak", "Tanzimat", "Meşrutiyet" ve nihayet "Cumhuriyet" adımlarının İbn Haldun'dan itibaren dile getirilen iktidarın yozlaşması sorununa verilmiş kalıcı bir cevap olduğu ifade edilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Haldun, Mukaddime, Yozlaşma, Yasal Çerçeve

---

ORCID-ID: İ. Özçelik 0000-0002-8446-9900

\* Bu çalışma, 19-21 Mayıs 2017 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "IV. Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu" adlı bilimsel etkinlikte sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

**Abstract:** *Ibn Khaldun advocated that every political entity should be born, grown, developed and finally died through various like human beings. Ibn Khaldun argues that prosperity, comfortable and calm lives is came from the nature of state order. Since people who have these things would prefer comfort, prosperity, luxury and peace; the aging and collapse dynasties in power in the long run is inevitable. The idea that power will eventually degenerate and corrupt the government and lead the country into degeneration is clearly expressed by Ibn Khaldun. This basic assumption has played a very important role in shaping liberalism in the modern western political thought. In the Turkish thought, the Ottomans defended the idea of regulating power with laws and customs visa vie make references to ancient laws (kanun-i kadim) and Sharia. The authors of Ottoman advice books (nasihatnames) such as Veysi, Gelibollu Mustafa Ali and Hasan Kafi Akhisari clearly included Ibn Khaldun's political and social theories into their works. According to Ottoman authors, legal structures and regulations have made possible for the states to live eternally. When we look at the last two centuries of Turkish political history, it can be stated that the "Sened-i İttifak", "Tanzimat", "Constitutional Monarchy" and finally the "Republic" were permanent answers to the problem of the degeneration of power expressed from Ibn Khaldun.*

**Keywords:** *Ibn Khaldun, Mukaddime, Corruption, Legal Framework*

## 1. Giriş

Tarih anlayışı ve tarihin genel seyri üzerine Türk-İslâm düşüncesinde kapsamlı ve derinlikli açıklamalar mevcuttur. Bu açıklamalarla İslâm âlimleri arasında iz bırakmış ve kendi ekolünü oluşturarak İslâm düşünürlerini derinden etkilemiş olan şahsiyetlerden biri de İbn Haldun'dur. İbn Haldun (1332-1406)'un ünlü "*Mukaddime*" adlı eseri konumuzla ilgili olup herkesçe bilinmektedir.<sup>1</sup> Söz konusu eser, her biri sosyolojinin çok temel konularını ihtiva eden bölümlerden oluşur. (Özçelik, 2014: 50-51). Mukaddimedede coğrafya sosyolojisi, medeniyet sosyolojisi, toplum şekilleri, asabiye, siyaset, devlet, hilafet, tavırlar (aşamalar) teorisi, din-devlet ilişkileri, din sosyolojisi, organizmacı toplum anlayışı, şehir ve köy sosyolojileri, ekonomik hayat, iktisat sosyolojisi, bilgi teorisi, bilimlerin tasnifi, şiir ve edebiyat gibi alanlar, ayrıntılı olarak ele alınmıştır (Okumuş, 2017: 32).

Denilebilir ki İbn Haldun bu kitabında, İslâm dünyasında tarih felsefesinin geliştirilmesinde ilk önemli rolü oynamıştır. İbn Haldun'a göre insan, alışkanlıklarının ve kazandıklarının ürünüdür. Alışkanlıklar insanın tabiatını değiştirir. İnsan tabiatı

---

<sup>1</sup> Mukaddime, Mukaddime'nin ilk 5 bölümü 18. yüzyılda Şeyhülİslâm Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi 1730 yılında, ondan kalan bir kısmını da son bölümü 19. yüzyıl ortasında Cevdet Paşa (1822-1895) Türkçeye çevirmiştir. Birinci çeviri Kahire'de basılmış, ikincisi ise birincisiyle birlikte 1860-61'de İstanbul'da yayımlanmıştır.

alışkanlıklarla şekil alır. Örneğin göçebeler, hareketli ve tehlikelerle dolu bir hayat sürdükleri için yerleşik topluluktan daha cesur ve birbirlerine daha bağlıdırlar. Yerleşik topluluklar ise iktidarı sürdürme çabaları sebebiyle göçebelere daha zekidir. Yerleşik toplulukların özelliklerinin doğurduğu birtakım faktörler sonucunda sanat ve ilmî hayat gelişmiş, fakat bu aynı zamanda insanların ihtiyaç, hırs ve düşkünlüklerini de arttırmıştır. Medeniyetlerinin çöküşünde bu işleyişin büyük payı vardır.

İbn Haldun'un tarih felsefesi, zamanına göre çok geniş ve gelişmiş bir anlayıştı. Onun Akdeniz'in bütün sahillerinin tarihi geleceğini müşahede altına alabilmesi, hatta İran ve Türk ülkelerinin geçmişi öğrenmesi ona, eski Yunanlılara oranla daha geniş sosyal teoriler kurma imkânını vermiştir. (Togan, 1958: 160). İbn Haldun'un *Mukaddimesi*, önceleri İslâm dünyasında fazla bir yankı uyandırmadıysa da zamanla Kahire'deki öğrencileri üzerinde derin bir etki yarattı. Onun öğrencilerden biri olan İslâm tarihçisi Makrizî, zamanında aşırı ölçülere varan enflasyonu hocasına yaraşır bir derinlikle çözümlendi. Çağdaş toplumsal sanatlara ışık tutan muhtevalı eserler kaleme aldı. 15. yüzyılda Mısır'da tarih yazarlığında görülen çarpıcı canlanmanın kaynağında İbn Haldun'un etkileri vardır (Özçelik, 2014: 11).

İbn Haldun 'olan' ile 'olması gereken' tarzında bir ayırım üzerine oturttuğu bir tarih anlayışı ortaya koymuştur. Bu bağlamda bir bilim dalı olarak tarihin olgular üzerine kurulu olmasına ve rivayetlerin bir bilim dalı olan tarihin kaynağını oluşturmasında sıkıntı doğurabileceğine dikkat çekmiştir. Bu açıdan tarihin rivayetlerden ayrılması bağlamında bir tarihinin uygulaması gereken yöntem ise ona göre neden-sonuç ilişkisi olmalıdır.

İbn Haldun devletlerin tıpkı insanlar gibi hayatın çeşitli evrelerinden geçerek doğup, büyüyüp, gelişip nihayet öldüklerini savunmuştur. Ona göre devletlerin gençlikten, yaşlılığa doğru olan bu yolculuğu *bedevilikten hadiriliğe*<sup>2</sup> doğru gerçekleşmektedir. Her

---

<sup>2</sup> Bedevîlik: Sözlük anlamı zahir olmak, ortaya çıkmak, görünmek olan bedevîlik İbn Haldun'un nazariyesinde bir başkasına göre önce çıkan, başlayan (hedavetü'ş-şey) iptida, iptidailik; buna bağlı olarak çölde oturan, çadırlarda yaşayan, kırdan, arazide olan ve yerleşik hayata geçmeyen insanların genel hayatı tarzı demektir. Bedevîlik İbn Haldun'a göre Hadarîliğin karşıtıdır. Hadarîlik: Hazır olmak, kişinin civarı, önü, yanı kök anlamlarından türeme bir kelime olup bedevîliğin karşıtı demektir. Ehl-i hader veya hadeti dendiğinde köylerde, kasaba veya büyük şehirlerde iskân olmuş, yerleşik hayat tarzı süren insan toplulukları akla gelir. İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren yazılmış çeşitli sözlük ve ansiklopedik eserlerde "Bedevîlik ve Hadarîlik" kelimeleri ele alınmış, etimolojik ve semantik anlamları araştırılmıştır. Ne var ki, İbn Haldun'a gelinceye kadar hiçbir eserde bu kelimelerin tamamiyle beşerî münasebetlerin kökeni, gelişmesi, toplum hayatında devlet, yönetim, mülk, siyaset, hukuk ve tarihin değişme seyrini tayin eden köklü sosyolojik anlamlarda kullanıldığını tespit etmek mümkün değildir. Nitekim dünün klasik ve bugünün modern çalışmalarına

devletin gelişmesi beş safhalıdır. Bunlardan birincisi, göçebelerin yerleşme safhası yani *Bedevîlik* devletin ilk tavrı olurken, *Hadarîlik* son tavrı olmaktadır. (Özçelik, 2016: 11). Son safhayı İbn Haldun sefahat ve düşkünlük evresi olarak da görmektedir. Toplumların ve devletlerin hayatındaki safhalar, bir ferdin hayatındaki aşamalara benzer. Bu belirlenmiş sıralamaya müdahale etmek imkânsızdır. Devlet, *bedevîlikte* sahip olduğu güçlü dayanışma ve metaneti, *Hadarîlik* aşamasında kaybetmektedir. *Hadarîlik* safhasında yerleşik düzen ve şehir hayatı ile gelen refah, lüks ve rahat yöneticilerin sadece kendi menfaatleri peşinde koşmalarına yol açmaktadır. Bu ise devletlerin yıkılma sürecinin temel sebebidir. İbn Haldun, refah, rahat ve sükûnun, yerleşik düzenin ve devletin doğasından olduğunu savunmaktadır. Bunlara sahip olan insanlar rahat, refah, lüks ve huzuru tercih ettiklerinden; uzun süre iktidarda kalan hanedanların idaresindeki devletin ihtiyarlaması ve çöküşü kaçınılmaz olmaktadır. Bu yaklaşım iktidarın ve devlet gücünün uzun vadede yöneticiler arasındaki yozlaşmanın temel sebebi olduğunu savunmaktadır. İbn Haldun toplum otoritesini ve devletin kaynağını soya bağlılıkta bulur. Ona göre bu durum üstünlüğe, üstünlük de otoriteye yol açar. Fakat üstünlük mücadelelerinin kişisel otoriteye dönüşmesi, devletlerin çöküşünü de hazırlar. İktidarın eninde sonunda yozlaşacağı ve ülkeyi kötü sonuçlara sürükleyeceği fikri İbn Haldun tarafından açık bir şekilde ifade edilmektedir.

Bir çöküş teorisyeni, bir sosyolog olan İbn Haldun'un tarih ve toplum görüşü, Osmanlı Devleti'nin güçten düşmeye başlamasıyla birlikte muhtemel bir "çöküş" gitmekten nasıl kurtarılacağını düşünenler için temel başvuru kaynağıydı. Denilebilir ki, İbn Haldun'un görüşlerine olan bu ilgi, İbn Haldunculuk'tan söz ettirecek noktaya gelmişti. Bu bağlamda İbn Haldun Mukaddime'sini Kâtib Çelebi, Naîmâ, Taşköpr'izâde, Müneccimbaşı, Hayrullah Efendi ve Cevdet Paşa gibi Osmanlı düşünürlerinin kaynak olarak kullandıklarını söylemeliyiz (Özçelik, 2016: 53).

## 2. Devletlerde Gücün Yozlaşması Konusunda İbn Haldun'un Fikirleri

"Şeref ve Ululuğu bir tek şahısta toplamak devletin tabiatındandır." (İbn Haldun, 1989: 412). Diyen İbn Haldun şeref ve ululuğu bir tek şahısta toplamak devletin tabiatından olduğunu söyleyerek, bu konuda bilgiler vermekte ve bunu Kur'ân-ı Kerîm'deki çeşitli ayetlere dayandırmaktadır. Buna göre birçok topluluk ve boylardan teşekkül eden devletin oluşturduğu boylardan birinin kuvvetli olması ve diğerlerine galebe çalması

---

baktığımızda aynı olgunun söz konusu olduğunu görüyoruz. Bazı araştırmacıların dediği gibi, "İlmül-umran"ı yani "umran ilmini" kuran İbn Haldun'un bu alanda ne öncesi vardı ne de sonrası. Umran ilmi İbni Haldun'a özgü bir ilim sayılmıştır.



şarttır. Galebe gelen boy devleti ele geçirir. Bu surete de hepsi onun idaresi altında toplanır (İbn Haldun, 1989:422). Bilindiği gibi Türk-İslâm devletlerinde karizmatik lider anlayışının geçerli olduğu ve bir boydan sivrilerek ortaya çıkan hükümdarların diğer uluları hâkimiyetleri altına alarak idare ettikleri bilinen bir gerçektir.

“Bolluk ve refaha dalmak devletin bir tabiatındandır.” (İbn Haldun, 1989: 424). Diyen İbn Haldun, devletlerin bolluk ve refaha kavuşmalarının tabiatlarının bir gereği olduğunu söylemiş ve devlet yaşantısında zamanla lüks ve israfın arttığına işaret etmiştir. “Zaruri olan ihtiyaçlar dairesini aşan devlet, kaba hayat tarzını bırakarak lüzumsuz şeylere başvurur ince ve zarif ve süs kabilinden olan nesnelere çoğaltır. Adet, alışkanlık hallerinden kendilerinden önce hükümet sürenleri örnek edinirler. Bu hoş nesnelere onlar için elde edilmesi gereken bir ihtiyaç ve zaruret haline alır. Üstelik yemeklerin, giyimlerin, sergilerin, tabak ve çanakların nefis olmasına dikkat ederler. Bunlarla övünürler. Kendilerinden sonra gelenler bu hususlarda öncekileri örnek edinirler. Devletleri yıkılıncaya kadar bu adet ve alışkanlıklarını bırakmazlar. Kudret ve kuvvetleri ölçüsünde bu imkânlardan faydalanıp bolluk ve refah içinde yaşarlar. Özetle kendilerinden önce hükümet sürenler derecesine ulaşmaktan ibaret olan amaçlarına erinceye kadar bu şekilde hareket ederler.” (İbn Haldun, 1989: 424-425).

İbn Haldun, “devlet kurarak hükümdarlığı elde ettikten sonra hükümdarlar zorluklara katlanmayı bırakarak rahatlık ve sükûnet içine dalmaya başlarlar” demektedir. “Büyük yapılar ve saraylar yapmaya başlayan hükümdarlar, lüks kıyafetler giymeye başlarlar. Böylece hükümdarlar devlet ve kamu kaynaklarının meyvelerinden faydalanırlar. Kurdukları saraylarına sular akıtırlar, bahçeler ve havuzlar meydana getirirler. Bu suretle dünyada rahatlarına dalarlar. Rahatlığı zahmet ve meşakatlere tercih ederler. İktidarları dahilinde giyimlerinin incelik ve nefesliğine, yemeklerinin güzelliğine, tabak çanak ve yataklarının hoşluğuna önem verirler. Zamanla bunlara alışırılar. Nesilleri oğul ve torunları ata ve babalarından bunları miras alır.” (İbn Haldun, 1989: 425-426).

“Hükümdarların böyle bir hayat sürmesi devletin de gerileme yani ihtiyarlama çağının başladığının işaretidir” diyen İbn Haldun, yukarıda ele alındığı üzere iktidarın bir kişide toplanmasını doğal bulmaktadır. “Ululuk ve şeref, devleti kuran kuvvetlerden ibaret olan asabiyetler arasında ortak olduğu, devleti kurmak ve korumak için hep birlikte çalıştıkları çağlarda başkalarını kuvvetle yenerek memleketler ele geçirmek ve mülkü korumak için son derece çalışarak devlet sahibi olmanın ve onu kuvvetlendirmenin bir örneğini teşkil ederler.” (İbn Haldun, 1989:426). diyen İbn Haldun, nimetlerin ve servetin çoğalmasıyla bir akım alışkanlıkların da artacağına işaret eder. “Yeni alışkanlıkların artmasıyla masraflar çoğalır. Devlette aylıkları ve maaşları arttırmanın

zorunluluğu ortaya çıkar. Masraflar arttığı için gelirler masrafları karşılayamaz. Yoksullar mahvolur, zenginler lezzet ve nimetlere dalanlar, gelirlerini bu yoldan sarf edip tüketirler. Bunlardan sonra gelen nesiller de nimet ve zevk düşkünlüğü fazlalaşır. Böylece hükümdarlar, halktan ek vergiler talep etmeye mecbur kalır. Halk ise tasarruf imkânı bulamaz. Hükümdarlar onları cezalara çarptırırlar. Halkın mal ve servetine el konulur. Elllerinden alınan bu malları hükümdarlar kendi masrafları ve yakın adamları için harcarlar. Bu suretle cezalara çarptırılanlar işlerini düzenleme imkânı bulamazlar, onların zayıf düşmesiyle devlet de zayıf düşer. Bundan başka devlette israflar çoğalarak memur, asker ve diğer görevlilerin aylıkları, aldıkları bahşişler masraf ve ihtiyaçlarını karşılamadığı için hükümdardan ibaret olan devlet başkanı onların ihtiyaçlarını sağlamaya aylıklarını ve maaşlarını arttırmaya mecbur olur. Hâlbuki belirlenen vergiler belli ve muayyen olup artmaz eksilmez, pazarlarda satılan mal, eşya ve yiyecek maddelerine ve başka vasıtalarla olağan dışı vergiler ihdas edilir ise de bu vergiler mahdut nispette artırabilir. Devletin bu gelirleri aylıklara sarf edilir ise de onların ihtiyaçlarını karşılamaz ve ekonomik bunalım başlar (İbn Haldun, 1989: 426).

Devletin sınırlar, genişliği ve ömrü ile organlarını da anlatan İbni Haldun, Devletin sınırlarının genişliği ve ömrünün uzunluğu o devleti koruyanların sayılarının azlığı ve çokluğu ile mütenasip olacağı görüşündedir (İbn Haldun, 1989: 414).

Devlette kudret ve ululuk şahıslarda toplanarak, nimetler ve refah vasıtaları son haddini bulduktan sonra devletin ihtiyarlama çağının başlayacağına dair (İbn Haldun, 1989:426) bilgiler veren İbn Haldun birçok uruğ ve asabiyyetlerin yaşadıkları memleketlerde güçlü ve devamlı bir devletin kurulduğu nadirdir. (İbn Haldun, 1989: 417). Şeklindik görüşü beyan etmiştir. Aslında burada O, homojen devlet yapısının daha istikrarlı olacağı görüşünü yüz yıllar önce adeta ileriye görmüş ve keşfetmiştir.

Şahıslar gibi devletlerin de tabii ömürlerinin olduğuna (İbn Haldun, 1989: 431) devletin göçebelik devresinden yerleşik hayat devresine geçmesine (İbn Haldun, 1989: 436), Devletin geçirdiği çeşitli devreler ahalisinin ahlâk ve tabiatının bu devreler göre değişmesi (İbn Haldun, 1989: 444). konularını da ele alıp inceleyen İbn Haldun, Devletlerin bütün eserlerinin asıllarındaki kuvvetleriyle mütenasip olduğunu (İbn Haldun, 1989: 448) ve devletin başında olan hükümdarın ve kavminin köleler ve ihsaniyle yetiştirdiği kimseler sayesinde kuvvet kazanmasına ve güç elde ederek üstün gelmesine dair bilgiler verir (İbn Haldun, 1989: 460). Bürokrasi ve devlet çalışanlarının durumuna dikkat çeken İbn Haldun, devletin bağış ve ihsanlarıyla beslenenlerin köle ve azatlıkların devletin idaresindeki durum ve hallerinin (İbn Haldun, 1989:462). önemine

değirir. Ayrıca hükümdarın yani yönetimin uyruklarına karşı şiddetli muamelelerde bulunmaları çoğunlukla devletin nizamı ve düzenini bozacağını belirtir.

Görüldüğü gibi çeşitli yönleriyle devleti, yönetimi, halkı ve devlet çalışanlarını ele alan İbn Haldun, devleti idare etme sanatına işaret etmiş ancak devlette çöküş ve çözülmenin mukadder ve kaçınılmaz olduğuna işaret etmiştir.

### 3. Türk– İslâm Geleneğinde Devlette Gücün Hukuksal Yapısı ve Denetimi

#### 3.1. Töre Yani Kanun

Türk siyaset düşüncesinde devletin belirli kaidelere göre idare edilmesi fikrinin derin tarihî kökleri vardır. Türk devlet geleneğinde hükümdarın uyması gereken kural ve teamülleri kapsayan *töre* kavramı siyasal meşruiyetin [kut] ayrılmaz bir parçasıdır. Bu kavram kaynağını göçebe aşiretler arasında gelişen geleneksel hukuktan almaktadır; fakat bu hukuku töreye dönüştüren hükümdardır. Türk siyaset düşüncesine göre devletin kurucu kağanları mutlaka bir töre koymalıdır. Örneğin Selçukname'de Oğuz Kağan, arkasından gelecekler için vasiyet edip töre koymuştur. Orhon abidelerine göre, Gök Türk devletinin kurucusu Bumin Kağan tahta oturunca Türk milletinin ülkesini ve töresini ortaya çıkarmış, tanzim etmiştir. İltiş Kağan ise Gök Türk devletini esaret yıllarının ardından yeniden canlandığı zaman töresi bozulmuş olan milletini ecdadının töresine göre yeniden harekete geçirmişti. Abidelere göre Bumin Kağan “*böyle kazanılmış, tanzim edilmiş ülkemiz, töremiz var*” diyerek devletin gücünü ifade etmiştir. Törenin devletin ayrılmaz parçası olduğu fikri nihayet üstte gök çökmedikçe ve altta yer yarılmadıkça Türk devletinin ve töresinin bozulmayacağı ifadeleriyle kendini göstermişti (İnalçık, 2012: 16).

Kadim Türk devlet geleneğinin töreye yaptığı vurgu etkisini Türklerin İslâmiyet'e girmesinden sonra da sürdürmüştü. Bu bağlamda İslâm siyaset düşüncesi içerisinde hukukun üstünlüğünü en çok vurgulayan siyasal metinlerden biri, bir Karahanlı Türkü olan Yûsuf Has Hâcib tarafından yazılmıştı. Hâcib'in öğretisi Müslüman bir okuyucu kitlesine hitap etmekle beraber şeriatın ötesinde bir hukuksal çerçeve sunmaktaydı. (Black, 2001: 170). Yûsuf Has Hâcib'e göre, beylik iyi bir şeydi, fakat daha iyi olan şey kanundu ve onun doğru tatbik edilmesi şarttı.<sup>3</sup> Çünkü beylik ancak kanun ile ayakta durmaktaydı<sup>4</sup>. Bu yüzden hükümdarın ülkeyi kanunlara göre ve adaletle ölçülü hareket ederek yönetmesi gerekiyordu.<sup>5</sup> Kutadgu Bilig'de ifade edilen devlet–kanun birlikteliği,

<sup>3</sup> “İdi edgü beglik takı edgüre: törü ol anı tüz toritgu kerek”

<sup>4</sup> “Törü birle beglig turur ol örü,”

<sup>5</sup> “Biri saklık ol bir törü il köki”

İslâm dünyasında Türk kökenli hanedanların çoğalmasıyla birlikte, İslâm siyaset düşüncesinde de etkili olmuştu (Erdoğan, 2016:93). Selçuklu devletinde şeriatın yanında kamusal hukuku tanzim eden örfi kanunlar ve bu kanunlardan sorumlu kurumlar meydana getirilmişti. Bu bağlamda Selçuklularda örfi hukuk konusunda uzman yüksek yargıçlar, kadiaskerler tayin edilmiş ve siyasi suçlara devlet hukuku çerçevesinde bakan bir yüksek mahkeme olan *Divan-ı mezalim* oluşturulmuştu (Köprülü, 2012:65). Şeriat kaidelerinden başka devletin idaresini düzenleyecek kamusal bir hukuk kavramı, Selçuklulardan sonra İslâm siyaset düşüncesinde kalıcı bir konum kazanmıştı. Bu kavram sayesinde göçebe aşiretler, şeriatla var olmayan fakat geleneksel olarak sahip oldukları hakları devletten talep edebiliyorlardı. Hükümdar bu hukukun dışında hareket ettiği takdirde töre ve kanun kavramları üzerinden eleştirilebiliyordu.

### 3.2. İslâm Şeriatı ve Kamu Hukuku (Ahkâmû's Sultâniyye)

İslâm siyaset düşüncesi, siyasal iktidarın belli bir yasal çerçeve içerisinde işlemesi fikrine hiç yabancı değildi. Şeriat kavramı hukuki bağlamda cezalar, muameleler ve ibadetleri içine alan bir kanunlar bütünüydü. Bu bütün, miras hukuku, aile ilişkileri, ticarete dair kurallar gibi medeni hukuku oluşturan konuların yanında toplumsal ve kamusal hayata yönelik anayasal bir çerçeve de sunmaktaydı. Bu çerçeve içerisinde şeriat, hükümetin çeşitli kurum ve yetkilileri arasında işlevleri, güçleri ve görevleri taksim ediyor; bunlarla halk arasındaki ilişkiyi tanımlıyordu. Şeriat üzerine çalışan hukuk bilginlerine ise fakih ismi verilmekteydi. Fakihler yüzyıllar boyunca hem medeni hukuk hem de kamu hukuku üzerine de ciddi çalışmalar ortaya koymuşlardı. Özellikle kamu hukuku üzerine ortaya konulan eserler, İslâm siyaset düşüncesinde, siyasal iktidarın hareket edeceği belirli bir yasal çerçeve inşa etmişti. (Crone, 2007: 420-421)

Fakihlerin ortaya koydukları kamu hukukuna dair çalışmalar özellikle XI. Yüzyıl'da İslâm siyaset düşüncesinde güçlü bir zemin bulmuştu. *Ahkâmû's Sultâniyye* kavramı üzerinden ortaya konan kapsamlı kamu hukuku eserleri hükümdarlar için ülke idaresiyle ilgili Şer'i hükümleri bir araya topluyordu. Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve Maverdî gibi büyük İslâm âlimleri bu dönemde *Ahkâmû's Sultâniyye* isimli eserler kaleme aldılar. (Şafak: 1988: 554). Kamu hukukuna dair eserinin girişinde Maverdi, devlet idaresiyle ilgili şeriat kurallarının devlet adamları tarafından bilinmesinin şart olduğunu ancak bunların fıkıh kitaplarında çok dağınık bir vaziyette bulunduğunu ifade etmişti. Bu yüzden devlet adamlarının ülke idaresinde kullanmaları için İslâmi kaideleri içeren rehber niteliğindeki eserini kaleme aldığını belirtmişti. Maverdi eseri boyunca halife tayini, halifenin hak ve vazifeleri gibi kamusal konular üzerine geçerli olan Şeriat kurallarını tartışmış, farklı mezheplerin yaklaşımlarını karşılaştırmalı olarak vermişti.

(Erkal: 1988: 555). İslâm hukukçularının XI. Yüzyıl'da kamu hukukuna yönelik eserler yazması bu dönemde siyasal yapıda fıkıh bilgisine sahip olmayan yöneticilerin artmasının bir sonucu olarak yorumlanabilir. Bu boyutuyla kamu hukuku üzerine yazılmış kapsamlı eserler, yöneticilere ülkelerini idare ederken uymaları gereken hukukî kaideleri göstermekteydi.

#### 4. Osmanlı Düşüncesinde Gücün Yozlaşmasına Yönelik Tedbir ve Uygulamalar. Devletin İnşasında Meşru Kaynak Olarak Kanunlar ve Kanunlaştırma Faaliyeti

Osmanlı siyaset düşüncesinde, hükümdarın ülkeyi belirli kurallar çerçevesinde yönetmesi fikri geniş yer tutmaktaydı. Hükümdar ülkeyi keyfî kararlar ile yönetmeye kalktığında, devlet adamları bu durumu eleştirmek için iki önemli kavramı kullanabilirdi. Bunlar Türk devlet geleneği içerisinde oluşmuş kanun kavramı ile İslâm hukukunu meydana getiren şeriat kavramlarıydı. Bu kavramlar çerçevesinde Osmanlı düşünürleri kuruluş yıllarından itibaren siyasal gücün hukukî denetim altında alınması konusunda durmuşlardı.

Osmanlı Devleti'nde, idarenin hukukî çerçeveye dayanması fikri ilk siyasal metinlerden itibaren karşımıza çıkmaktadır. XV. yüzyılın ikinci yarısında Fatih Sultan Mehmet'in merkezileşme siyaseti karşısında kurucu unsurlar siyasal muhalefetleri *kanun-ı kadim* kavramı üzerinden geliştirmişlerdi. Bu dönemde merkezileşme karşıtı siyaset yazarları arasında öne çıkan Aşıkpaşazâde, kaleme aldığı *Osmanlı Tarih'i*nde (Tevârih-i Âl-i Osmân), devletin kuruluş yıllarına göndermeler yaparak *kanun-ı kadim* kavramı üzerinden yaşadığı dönemin politikalarını eleştirmişti (İnalçık, 2005: 127). Fatih Sultan Mehmed'in nişancı Karamanlı Mehmed Paşa, kanun-ı kadimi bozmuş ve Osman Gazi'nin reyaya verdiği arazilere el koymuştu<sup>6</sup> (Öz, 2010: 63). Aşıkpaşazade, eserinde Osmanlı tarihindeki bozulmayı merkezîyetçi politikaları ile hatırlanan I. Beyazıt ile başlatmaktadır. Ona göre Sultan Beyazıt dönemine kadar Osmanlı sarayında şarap sohbeti olmazdı. İlk üç hükümdar olan Osman, Orhan ve Murad dönemlerinde hükümdarlar şarap içmezler, ulemadan utanırlar ve onların sözünden çıkmazlardı<sup>7</sup> (Aşıkpaşaoğlu, 2015: 63). Bu dönemlerde âlimler mansıp elde etmek için uğraşmaz, kadılık peşinde koşmazlardı. Fakat Aşıkpaşazade'ye göre Osmanlı beyleri İranlı ve

<sup>6</sup> "Osman Gazi'nin zamanında verilmiş yerler var idi reyanun elinde. Tasarruf ede gelmiş idi. Eben anced su erlerine hizmet edegelmışler idi. Bu nişancı ol kanunu bozdu. Tekrar bunlardan dapu aldı."

<sup>7</sup> "Ta Vilkoğlu kızı gelmeyince Sultan Bayezid sohbet ve işret neydügin bilmedi. Hiç şarap içmezlerdi ve Şarap sohbeti olmaz idi. Osman, Orhan ve Murad Han zamanında hamr içmezlerdi. Onlar dahi ulemadan utanıp ne dirlerse sözlerinden çıkmazlardı."

Karamanlı vezirler ile çalışmaya başladıktan sonra bu düzen bozulmuştu. Yabancı vezirlerin hileleri sonucunda Osmanlı hükümdarları günaha ortak olmuş ve akçe biriktirip hazine doldurmaya başlamışlardı<sup>8</sup> (Aşıkpaşaoğlu, 2015: 64).

Aşıkpaşazade'nin eleştirdiği noktalar Osmanlı Devleti'nin XV. yüzyıl'ın ikinci yarısında geçirdiği dönüşümler ile örtüşmektedir. Bu dönemde devlet gaza yapan bir uç beyliğinden bürokratik bir imparatorluğa dönüşmüştü. Bu dönüşüm sonucunda ülke idaresinde soyu kurucu ailelere dayanan tımarlı sipahiler yerine devşirmeler güç kazanmış, gerçekleştirilen mali düzenlemeler sonucunda vergi gelirlerinin önemli bir kısmı doğrudan merkezî hazineye aktarılmıştı. Bu düzenlemeler sonucunda eski imtiyazlarını kaybeden kurucu unsurlar hükümdarı eleştirmek için hukukî bir söylem geliştirmişler ve yeni uygulamaları kanun-ı kadime aykırı olmakla eleştirmişlerdi. Burada dikkat çekici nokta, merkezileşme siyasetinin de kendisini kanunlar üzerinden meşrulaştırmasıydı. Fatih Sultan Mehmed bu dönemde devlet teşkilatını yeniden düzenlemek için eşi görülmemiş bir kanun yazımı faaliyeti başlatmış, yeni imparatorluğun düzenini hukukî zemine taşıyan idari, mali ve cezaî sahaları içine alan detaylı ve sistemli bir yasal çerçeve oluşturmuştu. Ortaya çıkan yeni hukukî düzenin geçmişle olan bağları da kurulmuş ve kanunnamenin girişinde padişahın kendi yazısına yer verilerek "*Bu kanunname atam ve dedem kanunudur, benim dahi kanunumdur, benim soyumdan gelenler de her nesilde bu kanuna göre ülkeyi yönetmeye devam etsin.*"<sup>9</sup> (İnalçık, 2012 : 85). denilmişti.

Fatih'in merkezîyetçi siyasetini savunan siyaset yazarları da bunu hukukî dayanaklar üreterek gerçekleştirmişlerdi. Örneğin, hükümdarın merkezîyetçi siyasetini savunan siyaset yazarlarından Tursun Bey, eseri boyunca hükümdarın meşruiyetini hem örfi hem de şer'î hukuk üzerinden meşrulaştırmaya çalışmış; bu bağlamda tedbir kavramını öne çıkarmıştı. Tedbir kavramı eser boyunca bir yandan siyaset-i ilahi ve şeriat manasında diğer yandan ise örf anlamında kullanılmaktaydı. Bu amaçla Tursun Bey hem Kuran-ı Kerim ve klasik fıkıh kitaplarına göndermeler yaparak hem de Cengiz Han yasasına atıfta bulunarak, hükümdarın merkezileşme siyasetine hukukî bir dayanak yaratmaya çalışmıştı.

---

<sup>8</sup> "*Heman kim Osman beylerine Acem ve Karamanlılar musahib oldu. Osman beyleri dahi dürlü dürlü günahlara mürtekeb oldular... Dürlü dürlü hile ile âlemi doldurdular. Ondand evvel hesap defter bilmezlerdi. Onlar telif ittiler. Akçe yığıp hazine itmek onlardan kaldı.*"

<sup>9</sup> "*Bu kanunname atam ve dedem kanunudur, benim dahi kanunumdur evlad-i kiramım neslen bade neslin bununla amel olalar*"

Fatih Sultan Mehmed'in ortaya koyduğu kurumlar güçlendikçe ve devlet imparatorluk yapısına büründükçe, Aşıkpaşazade'nin Kanun-ı Kadim'e aykırı gördüğü uygulamalar Kanun-ı Kadimin kendisi olmuştu. Bu kanunlar zaman içerisinde yeni imparatorluğun yönetici zümreleri tarafından benimsenmiş ve ülke idaresinin hukukî çerçevesi olarak yorumlanmıştı. Bu yüzden de Fatih'in iktidarını pekiştiren kanun kavramı sonraki yüzyıllarda hükümdarların keyfî uygulamalarını kısıtlamak için kullanılmıştı.

## **5. Osmanlı Devlet Bürokrasisinin Gelişmesi ve Hukuk Müeyyidelerine Göre Devletin İşletilmesi Düşüncesi**

Osmanlı siyaset yazarları, XVI. yüzyıl'ın ikinci yarısından itibaren iktidarın hukukî zemini üzerinde ehemmiyetle durmuşlardır. Osmanlı nasihatnâme yazarları kendi konum ve görüşlerine göre değişen fikirler öne sürseler de, değişen yaklaşımlarını kanun-ı kadime ve şeriata gönderme yaparak savunmuşlardı. Böylelikle siyaset düşüncesinde ülkeyi idare edenler hukukî bir tartışmanın konusu olmuşlardı. Nasihatnâmelerde giderek yoğunlaşan kanun-ı kadime ve şeriata uygunluk tartışması; makamları ve idareyi, zamandan ve şahıslardan bağımsız bir şekilde tanımlamaktaydı. Bu tanımlama devlet adamları için düşünce hayatında önceden belirlenmiş bir çerçeve çizmekteydi. Bu çerçeve öncelikle mümin olarak başta hükümdar olmak üzere tüm devlet adamlarının ilahi emirlere yani şeriata uymasını vaz etmekteydi. Şeriat kurallarına yapılan vurgu üzerinden, hükümdar ve devlet adamlarının, ülkeyi yönetirken İslâm hukuku kapsamında hareket etmesi bekleniyordu. İslâm hukukunun her Müslümana tanıdığı temel hak ve özgürlüklerin altı çizilerek; siyasal otoritenin yetkilerini bu hak ve özgürlüklere dokunmadan kullanması gerektiği dile getiriliyordu. İslâm hukukunun yanı sıra öne çıkan kanun-ı kadim kavramıyla birlikte ise, devlet adamları ve hükümdarların öngörülebilir olması ve yönetici sınıfların süregelen beklentileri ile uyumlu çalışması talep ediliyordu. Böylelikle Osmanlı siyaset yazarları özellikle yönetici zümre içerisinde yükselen rahatsızlıkları, hukuka uygunluk tartışmaları üzerinden siyasal iktidara yansıtabiliyorlardı.

Osmanlı siyaset yazarları XVI. yüzyıl'ın ortalarından itibaren, hükümdarı ve siyasal iktidarı hukuka uygun hareket etmesi üzerinden meşrulaştırmaya ve yüceltmeye başlamışlardı. Bu bağlamda iktidarının ilk birkaç yılında Rodos'u, Belgrad'ı ve Macaristan'ı fethetmesi üzerine dönemin saraya yakın yazarlarınca sahipkiran, Avrupalı yazarlarca muhteşem olarak adlandırılan Sultan Süleyman, XVI. yüzyıl'ın ikinci yarısından itibaren Osmanlı tarih ve siyaset yazarlarınca şeriata bağlılığı ile övülmüş ve ülkede hukuku tesis etmesinden ötürü Kanuni lakabı ile anılmıştı. Osmanlı siyaset yazarları kanunun tesisini ideal hükümdarın vazgeçilmez bir özelliği olarak

yorumlamışlar; Sultan Süleyman'ı hiçbir zaman kibre kapılmayan, daima tevazu ve şükür vadisinden giderek şeriatın kaidelerini harfiyen uygulayan bir Müslüman olarak övmüşlerdir (Şahin, 2014: 221).

Hukuka ve şeriata bağlı kalarak ülkeyi idare etme ilkesi zaman içerisinde siyaset metinlerindeki önemini artırarak siyaset yazarlarınca Osmanlı hanedanının ayırıcı özelliği olarak sunulmaya başlanmıştır. Bu metinlerde devletin mevcut başarıları, kanunlara ve şeriata bağlı kalmasıyla izah ediliyor; mevcut sorunlarsa yine aynı ilkenin ihlali ile açıklanıyordu. Bu bağlamda Veysi, *Habname* isimli siyasetnamesinde Osmanlı devletini, diğer tüm devletlerden ayırmaktaydı. Ona göre tarih boyunca farklı devletler farklı sorunlarla karşılaşmış ve nihayet bu sorunlar sebebiyle dağılarak karışıklığa sürüklenmişlerdi. Fakat Veysi'ye göre Osmanlı Devleti'nin durumu farklıydı. Çünkü Osmanlı Devleti kuruluşundan itibaren şeriat kurallarına göre yönetilmiş ve bu sayede gelişerek güçlenmişti. İslâm hukuku Osmanlı Devleti için o kadar önemliydi ki, padişahlar aldıkları kararları uygulamadan önce, kararın şeriata uyup uymadığını yedi, sekiz defa kontrol etmekteydiler. Kararların şeriata uygunluğunu denetlemek ve bu denetimden sonra yürürlüğe sokmak devletin kanunu idi. Osmanlı Devleti'nin temeli şeriata uygun hareket etmek olduğuna göre, bu ilkeden sapılmadığı sürece devlet sonsuza kadar yaşayacaktı (Veysi, 2011: 76).<sup>10</sup>

Veysi'nin ortaya koyduğu tarih yorumunda İbn Haldun tesiri oldukça açıktır.<sup>11</sup>(Okumuş,2009: 83). O da tıpkı İbn Haldun gibi devletlerin yükselişini ve çöküşünü hükümdarların kişiliklerinden bağımsız bir şekilde ele almış ve konuyu tarihin akışı kapsamında tartışmıştır (Veysi, 2011: 76).<sup>12</sup> Fakat İbn Haldun'dan farklı olarak Veysi, devletin çöküşünü mukadder görmemiş; hukuk kurallarına bağlı kaldığı takdirde Osmanlı Devleti'nin kıyamete kadar ayakta kalacağını ifade etmiştir. Veysi bu yaklaşımıyla Osmanlı hanedanını, kökeniyle veya kazandığı zaferlerle değil İslâm hukukuna duyduğu saygıyla yüceltmış ve meşrulaştırmıştır. Ona göre hukuk kurallarına sadakatle bağlı kalan bir devlet zamanın akışına direnebilir ve sonsuza kadar yaşayabilirdi.

<sup>10</sup> "Âdem'den bu ana gelince her günü zikr eylesem her birinde bir vaka-i azime zuhur itmişdir ki istima-ı mucib-i melaldir... Devleti aliyye-i Osmaniye ibtidai riayeti şer itmekle böyle ser-efraz olmuştur. Zaman-ı saltanat-ı Kiyumers'den bu ana gelince dahi bir padişah-ı al-i Osman gibi riayet-i canib-i şer-i şerif itmek üzere isdar-ı ahkâm itmemişdir. Selatin-i azam-ı al-i Osman her emrde yazılan maddeyi yedi sekiz kerre şeriye irca itmek kanunlarıdır. Madam ki sütte-i devlet-medar-ı Osmani esası riayet-i şer-i şerif üzre vaz olunmuştur, kıyamete dek rahne-gir-i halel pezir olmaz."

<sup>11</sup> Veysî 1598'de İbn Haldun'un Mukaddime' sinin el yazmasını Mısır'dan elde etmiştir.

<sup>12</sup> "Mesaib ü beliyat her asrda reayanın niyyet-i fasidesinden lazım gelmiştir. Padişahların bu babda medhali yoktur."



Veysi'nin yaklaşımına benzer bir şekilde *Kitab-ı Müstetab*'da Osmanlı Devleti'nin tüm başarıları hukuk içerisinde hareket edilmesi ile açıklanmaktaydı. Esere göre, Osman Gazi devleti kurduğu tarihten III. Murad dönemine gelinceye kadar Osmanlı idarecileri adalet yolundan sapmadıkları, şeriat kurallarını harfiyen uyguladıkları ve her açıdan Osmanlı kanunlarına riayet ettikleri için devlet yenilmez bir güce kavuşmuş ve arka arkaya zaferler kazanarak büyük fetihler yapmıştı (Yücel, 1988: 2).<sup>13</sup> Fakat esere göre, III. Murad döneminden itibaren yöneticiler kanun-ı kadime aykırı icraatlar içine girdikleri ve şeriata aykırı kararlar aldıkları için ülkenin temelleri sarsılmış ve düzen bozulmuştur (Yücel, 1988: 2).<sup>14</sup> Yazara göre çözüm, hükümdarın bizzat beylerbeylerine, sancak beylerine, kadınlara ve diğer hükümet görevlilerine talimatnameler göndererek onları ülkedeki tüm hukuksuz eylemlere karşı uyarması ve özellikle İslâm hukukuna uygun şekilde çalışan idarecileri makamlarında tutmasıdır (Yücel, 1988: 28).<sup>15</sup>

Nasihatname yazarları, devletin gücünü ve başarısını izah ederken olduğu gibi devletin aksayan yönlerini açıklarken de şeriata ve kanunlara gönderme yapmaktaydılar. Hasan Kâfî Akhisârî'ye göre iktidardaki çürümenin en açık belirtisi, idarenin şeriat hükümlerini yerine getirmemesi ve yöneticilerin şeriat kurallarını dikkate almadan idareyi

<sup>13</sup> "Merhum ve magfurun-leh cedd-i emced-i hakani Sultan Osman Han-i Gazi-Aleyhir-rahmetil-Bari rahmeten vasiaten-hazretlerinin zaman-i asrlarından merhum ve magfurun-leh Sultan Murad Han ibn-i Sultan Selim Han hazretlerinin eva'illerine gelinceye değin her sadra gelenler ve hukkam namında olanlar da'ima işleri adalet tarikine sai ve salik ve şer-i şerif-i Nebeviyyeyi icra itmeğe munselik ve her vechile kanun-i munif-i Al-i Osman-ı gozetmeleriyle bunca feth ve futuhat ve bunca kılac ve memleketler kabz ve zabt olunmuşdur."

<sup>14</sup> "Fe-emma muşarun-ileyh merhum Sultan Murad Han-Tabe serah hazretlerinin zaman-ı saadetlerinden beru olan hukkam ve vukela-i devletin adaletliklerinde kusur ve işlerinde su-i tedbir ve Devlet-i Aliyye umurunda nice ve nice ihmalleri olub da'ima kanun-i kadime muhalif mesleke salik oldukları ecluden... ve hilaf-i şer katl-i nefis ve rüşvet ve hilaf-i kanun hareket ve bil-cumle kec tarika salik oldukları halde daima saadetlu padişahımızı vebale koyub ve bu sebebler ile ahval-i alem muşevveş ve muttasıl bu Devlet-i Aliyyeriin temeli kazılmak uzere dir."

<sup>15</sup> "mir-i miran ve mir-i liva ve kuzat ve sa'ir hukümet namında olanlara tenbih eyliyesin ki hilaf-i şer katl-i nefis olunmayub ve idmesneye zulm ve tacaddi olunmayub herkes eyyam-ı adaletimde asude-hal olalar ve her mansıb ki virilmek lazım geidikde tafahhus ve tetebbuç idub mahall ve mustahakk olanları rikab-i humayunuma telhis ve arz eyliyesin ve kimesneden rüşvet ve hedaya namiyle ve yahud gayri tarikle nesnelere alub ve bu sebeb ile ehl durur iken el-iyazu bi'llah na-ehle mansıb arz ve telhis eylemekden begayet hazer eyliyesin ve bir kulum madam ki mansıbdadalet\* iizredir ve recaya ve beraya kenduden riza ve şukran uzre olalar ve her işi şer-i şerif-i nebeviye muvafık ve mutabık ola ol makule kullarımı zinhar ve zinhar garaz ile ve yahud hazz-ı nefis ile azl itdirilmek icun bir tarik ile rikab-ı humayunuma arz eylemeyesin. Belki ol makule kullarıma hidmet ve diyanetleri mukabelesinde istihkaklarma gore hilcat-ı fahirem ile ve yahud anın fevkinde olan mansıb ile arz eyliyesin."

yürütmesiydi (Hasan Kafi, 2011: 183).<sup>16</sup> Gelibolulu Mustafa Âli eserinde idari işleyişteki bozulmayı işlerken tüm sorunları kanunsuz olarak ortaya çıkan uygulamalar çerçevesinde tartışmaktaydı (Gelibolulu, 2015: 343).<sup>17</sup> Koçi Bey, risalesinde benzer bir şekilde saray mensuplarının yozlaşmasından (Koçi Bey, 2011: 115)<sup>18</sup>, ilmiyenin gerilemesine (Koçi Bey, 2011: 154),<sup>19</sup> toprak sisteminin bozulmasından (Koçi Bey, 2011: 160)<sup>20</sup>, ordunun zayıflamasına (Koçi Bey, 2011: 169).<sup>21</sup> ülkedeki bütün aksaklıkları kanunsuz uygulamalara bağlamaktaydı (Erdoğan, 2011: 63).

Bürokrasinin kurumsallaşarak güçlendiği bir dönemde Osmanlı siyaset yazarlarının kanunu ve şeriatı ideal yönetimin temeli olarak yorumlamaları; yönetici sınıf içerisinde giderek güçlenen kanun ve hukuk bilincinin göstergeleri olarak yorumlanabilir. Bu dönemde nasihatname yazarları, hükümdarları ve devlet adamlarını askerî meziyetlerinden ziyade kanuna uygun hareketleriyle övmüşler; ülkenin sahip olduğu gücü kanunların başarısı ile açıklamışlardır. Dönemin siyaset yazarları görüşleri çözüm önerileri ne olursa olsun, devletin içinde bulunduğu sorunların hukuksuzluktan kaynaklandığı savunmuşlar ve bu sorunların çözümünü yine kanunlara saygıda aramışlardır. Osmanlı hanedanı dahi hukuka olan sadakati üzerinden meşrulaştırılmış ve övülmüştür. Bu dönemde siyasetin meşruiyet kaynağı olarak kanunların ve hukukun giderek öne çıkması, devletin yaşadığı bürokratik kurumsallaşma ile beraber gelişmişti. Güçlenen bürokrasi devletin belirli bir gelenek ve kurallar bütünü içerisinde idare edilmesini, kanunlara ve şeriata göndermeler yaparak talep etmişti.

<sup>16</sup> “*Zeval-i saltanatın en zahir alameti, ahkam ile amel olunmamaktır. Dahi şeri’at ahkâmını tenfiz ve icra itdürmeğe mukayyed olmayub kayırmamaktır.*”

<sup>17</sup> Gelibolulu, bozukluğa sebep olduğunu düşündüğü uygulamaları tartıştığı *Nushatu’s Selâtin’in* ikinci bölümüne “*Hilaf-ı kavanin zuhur iden ihtilal-i mevfur*” ismini vermiştir.

<sup>18</sup> “*Ve haremi Hümayuna hilaf-ı kanun Türk ve Yörük ve Çingane ve Yahudi ve bi-din ve bi-mezheb nice kallaş ü ayyaş şehir oğlanları girer oldu*”

<sup>19</sup> “*Halen tarih-i ilm dahi fevkal hadd mütegayyir olmuşdur ve aralarında cari olan kanun-ı kadim tenezzül bulmuştur.*”

<sup>20</sup> “*Memalik-i İslâmiyyede vaki olan tımar ve zeametın güzıdeleri hilaf-ı şer-i şerif ve mugayir-i kanun-ı münif kimin paşmaklık ve kimin arpalık ve kimin havass-ı hümayuna ilhak edüb*”

<sup>21</sup> “*Etraf ü eknaftan bi-hadd ve bi-şümar halaik cem olub izdiham-ı nas bir mertebeye vardı... cümlesi yeniçerilik istayüb gayri nesne ile müteselli olmayacak taraf-ı saltanat-ı aliyyeden muradlarına müsaade buyurulub ol tarihte yeniçeri ağası olan Ferhad Ağaya emr olundukda ağayı müşarün ileyh dahi ocak zabıtlarıyla meşveret edüb cümlesinin reyı bunun üzerine oldu ki Böyle olursa ocağımıza ecnebi ve bigane duhul eder. Ocadka cari olan kanun ve kaide elden gider. Devlet-i Aliyye’ye bunun zararı vardır deyü razı olmadılar. Bilahire akıbet-endiş olmayan bazı nüdema ve mukarrebanın padişah-ı âlem-penah hazretlerine ilhah ve ricalarıyla taraf-ı saltanat-ı aliyyeden tekrar murad olunub ağa-yı müşarün ileyh yine kabul etmeyüb azli ihtiyar eyledi. Yerine ağa olan Yusuf Ağa Ağa çırağı namıyla taife-i mezbureyi ocağa idhal edüb bir bidat ihdas eyledi*”

## 6. Osmanlı Geleneksel Düzeni ne Övgü ve Kanun Bilinci İlişkisi

Nasihatname yazarlarının kanunlara yaptıkları vurgu, modern tarihçiler tarafından yönetici sınıf içinde güçlenen hukuk bilincinin bir işareti olarak değil daha çok geleneğin övgüsü olarak yorumlanmıştır. Şüphesiz ki Osmanlı siyaset düşüncesinde, düzeni sağlayan kurallar ile gelenek arasında güçlü bağlar mevcuttu. Siyaset yazarlarının genel yaklaşımına göre geleneksel kurallara riayet edildiği sürece ülkenin düzeni de korunurdu. Bu yaklaşım, nasihatnamelerin Kuran-ı Kerim'de geçen "*Bir kavim kendi halet-i ruhiyesini değiştirmedikçe Allah onların halini değiştirip bozmaz*" mealindeki *Ra'd Suresinin* 11. ayetine yaptıkları çok sayıda atıfla kendisini göstermektedir. Siyaset yazarlarının fikirlerini savunurken, istikrarlı ve başarılı bir geçmişi kendilerine dayanak göstermeleri, siyaset düşüncesinin durağanlığını değil; dönemin siyaset dilini ve meşruiyet kaynaklarını göstermektedir (Erdoğan, 2016: 10).

Öncelikle dönemin siyaset yazarlarının kadim uygulamaları kanunlaştırma çabalarına yeni fikirlere kapalılık olarak değil sınıfsal çıkarların muhafazası olarak görmemizde fayda vardır. Zira XVII. yüzyıl'ın ilk yarısında nasihatname yazarları kendilerinin de dâhil olduğu yönetici zümre ile vergi mükellefleri arasındaki keskin sınıfsal ayrımın giderek zayıflamasını endişe ile izliyorlar ve devletin yaşadığı istikrarsızlık ile yönetici sınıfın kaybolan imtiyazları arasında bağlar kuruyorlardı. Bu yazarlar için kanun kavramı ile kadim düzen arasında kuvvetli bağlar mevcuttu. Onlara göre, tımar sistemine dayalı ve sosyal hareketliliğe kapalı eski siyasal düzen, kanunun kendisiydi. Bu düzene uymayan her türlü uygulama kanunsuzluktu. Ayn Ali Efendi'nin<sup>22</sup> *Kavanin-i Al-i Osman*'ı, *Kitab-ı Müstetab* ve *Koçî Bey Risalesi*, bu yaklaşımın tipik örnekleriydi. Bu eserlerde yazarlar, kanun kavramını kadim dönemin uygulamaları ile eşanlı görüyorlar ve kendi sınıfsal çıkarlarını hukuksal bir düzlemde savunmuş oluyorlardı. Bu bağlamda atamaların uzun süreli olması ve atamalara eşlik eden maddi gelir ve mülklerin babadan oğula geçmesi gibi kadim imtiyazlarını hukukî çerçevede talep ediyorlardı.

Siyaset metinlerinde dile getirilen kadim dönem kanunları, mutlak ve somut bir geçmişin ihyası anlamına gelmiyordu. Farklı fikirlerdeki Osmanlı düşünürleri kendi ideal düzenlerini savunmak adına kanun-ı kadimi farklı yorumlayabiliyorlardı. Örneğin mansıpların sadrazam tarafından mı yoksa hükümdar tarafından mı dağıtılması gerektiği konusunda farklı fikirlere sahip nasihatname yazarları, kendi yaklaşımlarını savunurken aynı kavrama yani kanun-ı kadime gönderme yapmaktaydılar. Bu bağlamda sadrazamların sıkı denetim altında tutulmasını ve üst düzey makamların sadrazam değil hükümdar tarafından dağıtılmasını öneren *Hırzû'l Mülük*'ün yazarı

<sup>22</sup> XVI. Yüzyıl Osmanlı müellifi ve defter-i hâkânî emindir. Kesin doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir.

yaklaşımını kadim uygulamaları dayanak göstererek desteklemekteydi<sup>23</sup> (Yücel, 1988: 189). Buna karşılık sadrazamın mutlak bağımsız ve tam yetkili olmasını savunan Koçi Bey de karşıt fikirlerini yine aynı kavramı yani kadim uygulamaları işaret ederek savunmuştu<sup>24</sup> (Koçi Bey, 2011:193). Geçmişin farklı yazarlar tarafından farklı şekillerde sunulması, siyaset yazarlarının geçmişi amaç değil araç olarak gördüklerini ve asıl gayelerinin kendi ideal düzenlerini meşrulaştırmak olduğunu göstermektedir.

Osmanlı siyaset yazarlarının kanun bilinci bütünüyle kadim düzenin övgüsünden ibaret değildir. Eserlerinde kanun bilincini öne çıkararak, devletin belirli kurallar içinde işlenmesini savunan kimi nasihatname yazarları, kanunları geçmiş kuralların ötesinde yorumlayarak ihtiyaç duyulduğu takdirde kadim kuralların değiştirilmesini savunmaktaydılar. Örneğin eseri boyunca hukuka aykırı bulduğu hareketleri eleştiren<sup>25</sup> (Gelibolulu, 2015: 358–539). ve siyasal söylemini bunun üzerine inşa eden Gelibolulu Mustafa Âli, devletin çıkarları için gerekli olduğunu düşündüğü konularda kanun-ı kadime bakılmadan hareket edilmesi gerektiğini savunmaktaydı.<sup>26</sup> (Gelibolulu, 2015: 324). Mustafa Âli'ye benzer bir şekilde *Kitabu Mesalihi'l Müslimin ve Menafi'il Müminin*'in yazarı, eseri boyunca farklı meseleleri ele alırken çözüm önerilerini hukukî çerçeve içerisinde açıklayarak gerekli kanunların altını çizmektedir. Yazara göre devlet adamlarının geçerli kanunları bilmesi hayatidir ve atamalarda kanunları bilenlere öncelik verilmesi gerekmektedir<sup>27</sup> (Yücel, 1988: 113). Fakat yazarın siyaset diline

<sup>23</sup> “Ol zamanda bir manşib mahlül oldukça vezir-i azam makşüd idindükleri kimesnelerden birine alivirmege sacy idüp ol kimesneye dir imiş ki: “İnşâ allâhu teâlâ yarın arz ideyin; amma tahkik sana virilecegin taahhüd idemem. Şâyed arz eyledüğümde pâdişâh hazretleri bir âhar kullarına inâyet buyuralar, hele var ducâyâ meşğül ol.” diyü cevâb virirmiş, Hattâ ol kimesneye bazı ahibbâsı: “Mübârek olsun.” didüklerince ol kimesne dahi dirmiş ki: “Neden bildünüz ol manşib bana virileceğin? Şâyed arz olundukta pâdişâh hazretleri âhare vireler,, diyü cemi taşarrufâtı pâdişâh hazretlerine hamî iderlermiş. Şimdiki hâlde bir mansıbı ki vezir-i azam dahi arz itmedin bir kimesneye virdüm dise, ol kimesne hemân ol mansıbı kendüye mukarrer bilüp aşlâ tehallûf ihtimâlin virmez ve cemi dostlan gelüp: “Mübârek olsun.” dir olmışlardır. Bu sözlerde çok nükte vardır, inşâ'allâhu teâlâ an-karib malûm-ı şerifleri olur.”

<sup>24</sup> “... Merhum ve mağfur Sultan Süleyman Han Zamanının Kemali Beyanındadır... Vezir-i azam müstakill olub umur-ı saltanata kimesne müdahale etmezdi.”

<sup>25</sup> Nushatüs Selatin'de geçen birkaç hukuksuzluk eleştirisinin örneği için bakınız “Arabistan kadılarının Takrir-i dava deyu akça almaları ve müddeiye hüccet ü temessük olmayan tahrirden ücret istemelerine şer-i şerife muvafık ve ne adat-ı guzat-ı selef mutabıkdır.” ; “Ve tarik-i şer-i şerifi koyub rah-ı zulm ü taadiye gitmeyeler”

<sup>26</sup> “İhtiyar-ı ukala ve istihdam-ı hükemada kanun-ı kadim degüldür deyu taallül olunmayub ol adet- melufe müsteviyetül akdam olan eşhas-ı masnufa mabeynlerinde icra oluna ki res-i meal nakd-i idrak idügi Ruşen ve sermaye-i makasid u amal gevher-i zihn-i derrak olduğı müberhendir.”

<sup>27</sup> “Nitekim kanun bilür eski çavuşlardan Çavuşbaşı ideler ağa olduğı gibi üstad olur, hiç kimseye sormaz ki çavuşbaşılığın hizmeti nedür, nice ideyüm deyu şaşmaz; güya ki on yıldan berü çavuşbaşıydı şöyle hizmet

yansıyan kanun bilinci geleneğin övgüsünden ibaret değildir. Yazar gerekli gördüğü yerlerde kanun-ı kadimin uygulanmasını teklif ederken<sup>28</sup> (Yücel, 1988: 107-108). kadim kanunların hatalı olduğunu düşündüğü yerlerde yeni kanunların hazırlanmasını teklif etmektedir. Örneğin yazara göre çayırların köylüler tarafından değil sipahilerin maiyetinde bulunan seyisler tarafından biçilmesi daha verimli sonuçlar üretmektedir. Bu bağlamda köylülerin devlet arazisindeki çayırları zorla biçmesini öngören eski kanunun kaldırılmasını savunan yazar, sadrazamın yeni bir kanun hazırlaması gerektiğini ifade etmektedir<sup>29</sup> (Yücel, 1988: 118). Yazar kanun konusundaki bu dinamik yaklaşımını şu sözlerle dile getirmektedir (Erdoğan,2016: 102).

*"Diyelim ki kanundur fakat bu kanunu koyanlar ya Hersek oğludur ya da Karagöz Paşadır ki bunlar okuma yazma bilmeyen adamlardır, lazım mıdır şimdiki zamanın akıllı ve bilgili yöneticileri onların yolunu takip etsin. Allaha şükür bu konu ne sünnettir ne de farzdır ki terk etmekle günaha girilsin...(Yücel, 1988: 118). Bu kanun peygamber zamanından kalmış değildir ki bozmak günah olsun. Karagöz Paşa ya da Hersek oğlu zamanında onlar öyle uygun gördüğü için kanunlaşmıştır. Allaha şükür şimdiki sadrazam hazretlerinin aklı ve bilgisi onlardan fazladır, kendi yaklaşımını ortaya koymalı ve okuma-yazma bilmeyen eski vezirlerin yolundan ayrılmalıdır."* (Yücel, 1988: 89).

*Kitabu Mesalihil Müslimin'*de ortaya çıkan üslup, Osmanlı siyaset düşüncesinde hukuk ve gelenek ilişkisinin tek modele indirgenemeyeceğini göstermektedir. Bu bağlamda, siyaset yazarlarının önemli bir kısmı fikirlerini savunurken, başarılı bir geçmişin mirasını kendilerine dayanak gösterip kanun ile kadim arasında güçlü bağlar kurmuşlarsa da; eski kanunların övülmesi siyaset yazarlarının asıl amacı olmamıştır. Yazarlar XVII. Yüzyıl'dan itibaren sınıfsal çıkarları ile devletin bekasını örtüştürerek, geleneksel imtiyazlarının korunduğu makbul bir geçmiş tasvir etmişler; böylelikle

---

*ider, alelhusus ki haricden reisülküttab olmak heman üslubi ve kanun-ı kadimi çak başından bozmağa sebep olur."*

<sup>28</sup> *"Eğer Vezîr-i azam hazretleri zamânmda bu zulm defolursa kadîm kânûn üzre hükmdde yazıldığı üzre hemân her kişinin mevcûd olan koyundan resm alınub eski defterle kimseye zulm itmeseler hem sevâb-ı azîm hâsıl olub hem koyunu olmayan dahî zulm götürüldü deyü her kişi koyun almağa cehd iderdi"*

<sup>29</sup> *"Şol veçhile ki mahruse-i İstanbul etrafında olan karyeler ta Çorlu'ya varınca sal be-sal işlerin güçlerin koyub bir iki ay cebren ve kahren beğlik çayıra hizmet iderler, nedir ki adet-i kadümdür dirler ... Zira Türklerin ekseri tırpan tutmak bilmezler, çayırı her yıl çok ziyan iderler ve Istabl-ı amireye götürmekte dahi Türklerin iki barabaya yükledikleri otluğu beğlik katırcı bir katıra yüklerdü. Girü bu acemi oğlanları sayıslere katırcılara yükletmeyğe yardım itseler beğlik katırcılarla bilece taşıyalar fil-hal halas olub ne otluk islanurdu ve ne Türklere zaid bu kadar akçe harç olunurdu. Ve bu kanunu koyan Vezîr-i azam hazretlerine hey çayır zamanı geldikte bu çayır zahmetin çeken bir iki bin Türk ehli ve ayali ile şok kadar hayr dualer idelerdi ki ta ruz-i kıyamet bu hayr dua munkati olmayaydı hem hazine-i amireye müfid hem Müslümanlara müfid olurdu."*

taleplerini kadim kanunlar olarak sunarak, yaklaşımlarını meşrulaştırma yoluna gitmişlerdir. Gerçek amaç geçmişin ihyası olmadığı için yazarlar, eski kanunların ne olduğu konusunda tam bir mutabakata varamamışlar ve geçmiş uygulamaları farklı şekillerde sunarak fikirlerini savunmuşlardır. Dahası kimi siyaset yazarları kendi yaklaşımlarını ve doğrularını desteklemek adına, kanun bilincini terk etmeden kadim uygulamaları eleştirmiş ve ülkenin değişen ihtiyaçlarına cevap verecek dinamik bir hukukî zemin önermişlerdir. Dolayısıyla Osmanlı siyaset yazarlarının kanun-ı kadim vurgusu düşüncenin kendini tekrar etmesi ve sadece bir geçmiş özlemi olarak değil, yönetici sınıf içerisinde gelişen gelenek ve hukuk şuurunun bir tezahürü olarak yorumlanabilir.

## 7. Sonuç

Bir bütün olarak baktığımızda, Osmanlı devletinin henüz kuruluş yıllarından itibaren devraldığı güçlü geleneklere dayanarak kendi hukukî çerçevesini inşa etmeye başladığını ifade edebiliriz. Bu hukukî çerçevenin dışında hareket eden hükümdarlar dönemin siyaset yazarlarınca kimi zaman şeriata kimi zamansa kanun-ı kadime aykırı hareket etmekle suçlanabiliyordu. Özellikle XVII. yüzyıl'dan itibaren siyasal tartışmalar kanuna ve şeriata uygunluk ekseninde geliyordu. Bu tartışmalarda gelenek ile kanunlar arasında güçlü bağlar bulunmakla birlikte; geleneğin övgüsü kanunları değişmez ve sabit kılmıyor tam tersine geçmişin farklı yorumları üzerinden dinamik bir hukuki tartışma doğuyordu. Tüm bunlar Osmanlı siyaset düşüncesinde güçlenen hukuk bilincinin göstergeleriydiler. Fakat düşünce dünyasında güçlü yasal çerçeveler bulunması, devletin anayasal bir düzen içerisinde hareket ettiğini anlamına gelmemektedir. Hem kanun hem de şariat idareyi ve siyasi düzeni içine alan, gücün kullanımını organize eden ancak kısıtlamayan bir kurallar bütünüydü. Bu kurallar ancak kısıtlamalar içerdiği takdirde anayasal bir devlet düzeni doğabilirdi. Kanunların ihlal edildiğini tespit eden otorite sahibi kurular ve yaptırımları uygulayacak resmi mekanizmalar olmadığı sürece idarenin hukukiliği ancak bu kurallara inanan idareciler iş başında olduğu sürece geçerli olmaktadır.

Bu temel varsayım Batı'da liberalizmin şekillenmesinde ve modern siyaset düşüncesinin gelişmesinde çok önemli rol oynamıştır. "Mutlak güç mutlaka yozlaştırır" şeklinde ifadesini bulan yaklaşım tarzı zamanla hükümetlerin denetlenmesi ve farklı organlarla dengelenmesi fikrini ortaya çıkarmıştır.

Türk düşünce hayatına bakıldığında Osmanlılarda iktidarı kanunlarla ve teamüllerle düzenleme fikrini hem kadim Türk devlet geleneğinden hem de Şeriattan aldıkları

değerlerle savunmuşlardır. İbn Haldun'un devlet teorisine eserlerinde açıkça yer veren Veysi, Gelibolulu Mustafa Ali ve Hasan Kâfi Akhisari gibi Osmanlı nasihatname yazarları Kuran-ı Kerim'de geçen "Bir kavim kendi halet-i ruhiyesini bozmadıkça Allah onların halini değiştirip bozmaz" mealindeki Rad suresinin 11. ayetine atıfta bulunarak devletlerin ayakta kalabilmesini iktidarın kadim teamüllere ve kanunlara uygun hareket etme koşuluna bağlamış ve bu hususta "Devlet-i ebet müddet" fikriyle İbni Haldun'dan ayrılmışlardır. Onlar bir dizi ıslahat, yeni düzenleme ve alınacak bir dizi tedbirlerle devletin çözülme ve çökmekten kurtarılacağına inanmışlardır. Ayrıca *Kanun-ı kadim* ve *Şeriat* ile idareyi ve siyasi düzeni içine alan, gücün kullanımını organize eden ancak kısıtlamayan bir kurallar bütününe esas almışlardır. Bu kurallar ancak kısıtlamalar içerdiği takdirde anayasal bir devlet düzeni doğabilir ve iktidarın yozlaşması önlenebilirdi.

Türk siyasi tarihinin son iki asrına baktığımızda anayasal düzen yolunda atılmış "Sened-i İttifak", "Tanzimat", "Meşrutiyet" ve nihayet "Cumhuriyet" adımlarının İbn Haldun'dan itibaren dile getirilen iktidarın yozlaşması sorununa verilmiş kalıcı bir cevap olduğu ifade edilebilir. Zira ancak kanunların ihlal edildiğini tespit eden otorite sahibi kurullar ve yaptırım uygulayacak resmi mekanizmalar olduğu takdirde, iktidarın yozlaşması denetlenebilir ve kanun hâkimiyeti ile demokrasi sayesinde yönetici sınıfın ülkenin genel menfaatlerine uygun hareket etmesi sağlanabilirdi.

## Kaynakça

- Aşıkpaşaoğlu. (2015). *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*. (Haz. N. Atsız), Ötüken Neşriyat, Ankara.
- Black, A.(2001) *The History of Islâmic Political Thought from the Prophet to the Present*, Edinburg: Edinburg University Press.
- Erdoğan, M. C. (2016) *Osmanlı Devleti'nde Siyaset Düşüncesinin Yönetim Anlayışı Üzerindeki Etkileri, (1453-1789)*. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı Prof. Dr. İsmail Özçelik. Kırıkkale: T.C. Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı,
- Gelibolulu Mustafa Âli. (2015) *Nushatü's Selatin*. Hazırlayan Faris Çerçi. İstanbul: Yükselen Ay Yayınları
- Hasan Kafi Akhisari. (2011) *Usulül Hikem fi Nizamü'l Alem*. Hazırlayan: Kenan Ziya Taş. İstanbul: Doğu Kitapevi.
- İbn Haldun (1989) *Mukaddime cilt 1*, Çev. Zakir Kadri Ugan, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları,
- İnalcık, H. (2005) "Aşıkpaşazade Tarihi Nasıl Okunmalı?" *Söğüt'ten İstanbul'a* derleyen Oktay Özel ve Mehmet Öz, İstanbul: İmge Yayınları
- İnalcık, H. (2012) "Kutadgu Bilig'de Türk İdare Geleneği ve Adalet", *Adalet Kitabı*, Kadim Yayınları, Ankara,
- Koçi Bey.(2011) *Koçi Bey Risalesi*. Hazırlayan: Yılmaz Kurt. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Köprülü, M. F. (2012) "Ortazaman Türk Hukuki Müesseseleri: İslâm Amme Hukukundan Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?", *Adalet Kitabı*, Ankara: Kadim Yayınları.
- Okumuş, E.. (2009) *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Öz. M. (2010). "Kanun-ı Kadim: Osmanlı Gelenekçi Söyleminin Dayanağı mı, Islahat Girişimlerinin Meşrulaştırma Aracı mı?" *Nizam-ı Kadim'den Nizam-ı Cedid'e III. Selim ve Dönemi*, derleyen Seyfi Kenan. İstanbul: İsam Yayınları
- Özçelik, İ. (2014) *Tarih ve Metodolojisi*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Özçelik, İ. (2016), *Devlet-i Aliyye Yazarlarına Göre Yönetim ve Toplum*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- Patricie, C.( 2007) *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasi Düşünce*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Togan, Z. V. (1985), *Tarihte Usul*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Veysi. (2011). *Habname-i Veysi*. Düzenleyen: Mustafa Altun, İstanbul: MVT yayıncılık.
- Yücel, Y. (1988). *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar Kitab-ı Müstetab-ı Kitabı Mesalih-i Müslimin ve Menfai'l Müminin- Hırzü'l Müluk*. Ankara: TTK Yayınları.



# İbn Haldun'un Eğitimle İlgili Fikirlerinin Medeniyetler Çatışması Bağlamında İncelenmesi\*

## İbn Khaldun's Ideas on Education in the Context of the Clash of Civilizations

 Yaşar Barut<sup>(1)</sup>,  Volkan Duran<sup>(2)</sup>

<sup>(1, 2)</sup> Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye

<sup>(1)</sup> [yasarbarut@yahoo.com](mailto:yasarbarut@yahoo.com), <sup>(2)</sup> [volkan.duran@omu.edu.tr](mailto:volkan.duran@omu.edu.tr)

Geliş Tarihi: 08 Mayıs 2017

Kabul Tarihi: 19 Aralık 2018

Yayın Tarihi: 15 Ocak 2019

**Öz:** İbn Haldun, modern anlamda sosyolojinin, tarihyograpfinin, tarihin ve iktisatın öncülerinden olduğu kabul edilen 14. Yüzyılda yaşamış bir düşünür, devlet adamı ve tarihçidir. Ortaçağ İslâm-Arap düşünürlerinden olan İbn Haldun daha çok sosyolog ve siyaset bilimci olarak tanınmaktadır bununla beraber eğitim açısından kendine özgü felsefi görüşlere sahiptir. İbn Haldun'un eğitimle ilgili görüşleri genel eğitimden, eğitim programlarına, öğretim yöntemlerine, öğretmenlerin nitelikleri ve çocuk eğitimine kadar birçok alanla ilişkilidir. Bu çalışmada İbn Haldun'un eğitsel fikirleri, Samuel Huntington tarafından ortaya atılan, Soğuk Savaş sonrasında uluslararası alanda belirleyici olacak unsurun medeniyetler olacağını ifade eden tezi "Medeniyetler Çatışması" bağlamında incelenecek ve yorumlanacaktır. Çalışma nitel bir çalışmadır ve doküman analiziyle inceleme yapılmış ve kaynaklardan derlemeler yapılmıştır. Çalışmada medeniyetler çatışması bağlamında İbn Haldun'un eğitimle ilgili görüşlerini ele alınmıştır çünkü eğitim İbn Haldun'da medeniyetle çok yakın bir kavramdır.

**Anahtar Kelimeler:** Medeniyetler Çatışması, İbn Haldun, Eğitim

**Abstract:** *Ibn Khaldun is a 14th century philosopher, statesman and historian, who is regarded as one of the pioneers of modern historiography, sociology and economics. As one of the most prominent Islamic-Arab thinkers, Ibn Khaldun's views are related many areas ranging from general education to curriculum to instruction to qualifications of teachers and child education. In this regard, the educational ideas of Ibn Khaldun were investigated in the context of "Clash of Civilizations" which is proposed by Samuel Huntington indicating that the international relations in this age will be highly affected by civilizations rather than political or economic ideologies since the 1990s, which corresponded to the post-Cold War period. The study is a qualitative study based on document analysis. In this study, Ibn Khaldun's views on education in the*

ORCID-ID: Y. Barut 0000-0002-5027-2536; V. Duran 0000-0003-0692-0265

\* Bu çalışma, 19-21 Mayıs 2017 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "IV. Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu" adlı bilimsel etkinlikte sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

*context of clash of civilizations are discussed because education is very close concept with civilization according to Ibn Khaldun's ideas.*

**Keywords:** *Clash of Civilizations, Ibn Khaldun, Education*

## 1. Giriş

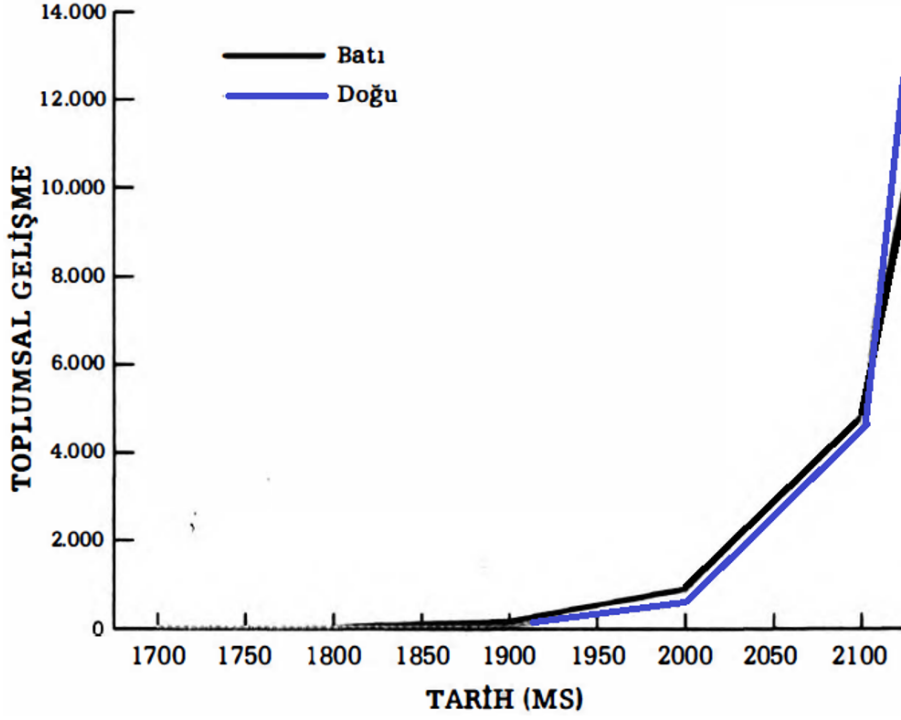
Uygarlık ve medeniyet kavramları geçmişte çoğunlukla yarı metafizik bir anlamda kullanılmış ve bugüne dek oldukça da bulanık kalmıştır. Bugün birçok araştırmacı “uygar” davranış biçimlerinin ortaya çıkışının Batılı toplumlarda “devletin” yeniden örgütlenişi ile çok yakından ilgili olduğunu savunmaktadır. Günümüzde medeniyet terimi görgülü davranma olarak toplumu gelişmişliğini ifade eden bir kavram olarak bir topluluğun ortak özellikleri olarak üç kısımda ele alınmaktadır (Görgün, 2003). Batı dillerindeki “medeniyet” kelimesinin kökleri Latince’de “şehirli” manasında civilis kelimesinden ortaya çıkmıştır. Günümüzde, Medeniyet kavramı toplumların gelişmişliğini ifade eden bir kavram olarak kullanılmaktadır bu nedenle kavramın ilerleme (Fr. progres) kavramından ayrı olarak ele alınması mümkün değildir. Bununla beraber sözcüğün İngilizce ve Fransızca ve Almancadaki kullanılış biçimleri arasında farklılıklar bulunur. Fransızca ve İngilizcedeki “uygarlık” kavramı siyasi, ekonomik, dinsel, teknik, ahlaki ya da toplumsal olguları ifade etmektedir. Almanca’da buna karşılık kullanılan “kültür” kavramı ise temel olarak düşünsel, sanatsal ve dinsel olguları açıklar ve bu tür olgular ile siyasi, ekonomik ve toplumsal olgulardan ayrı olarak işaret eder. Uygarlık, dinamik ve daima “ileriye” doğru hareket eden bir sürece işaret eder. Almancadaki “kültürleşmiş” sözcüğü Batılı uygarlık kavramına en yakın sözcüktür. Medeni kavramı ise, 18. yüzyıl Fransız düşünürleri tarafından barbarlık kavramının karşıtı olarak geliştirilmiştir. Benzer şekilde, medeniyet kelimesi Arapça’da “şehir” anlamına gelen ve müdün köküne dayanan medîne isminden geldiği ve Medenî (medeniyette) ve medînî ise “şehre mensup olan, şehirli” anlamına geldiği öne sürülmüştür. “Civilisation” teriminin modern anlamını karşılamak amacıyla son devir Osmanlıcasında medeniyet kelimesi kullanılırken, modern Arapça’da ise hadâre kelimesi yaygınlık kazanmıştır. “Belli yasalara uyarak şehirde yaşayan halk” manasındaki “Uygur” kelimesinden türetilen uygarlık kelimesi de günümüz Türkçe’sinde medeniyet karşılığı olarak belli bir yaygınlığa sahiptir. Medeniyet teriminin tarih boyunca kazandığı anlamların ortak noktasının şehir hayatının sosyal, siyasal, entelektüel, kurumsal, teknik ve ekonomik alanlarda mümkün kıldığı birikim, düzey ve fırsatları ifade etmesi olduğu söylenebilir (Elias, 2004; Kutluer, 2003; Görgün, 2003, Huntington, 2006:47).

Medeniyet bir bakıma şehirliliği ifade ederken uygarlık ise kentlileşmenin billurlaşmasını içerir. Bu noktada şehir ve kent ayrımının yapılması elzemdir. Temel olarak ise şehrin bir

medeniyetin temsilcisi olarak tarihsel, geleneksel ve geçmişe ait, plansız organik bir şekilde daha çok coğrafi ve tarihsel etkilerle kurulmuş cemiyet ve cemaat temelli yapılar, kent daha çok sanayi ve ekonomik ihtiyaçlar doğrultusunda planlı ve inorganik bir şekilde gelişen birey ve kitle temelli uygarlaşma sembolü geleceğe dönük yapılar olarak ele alınabilir. Bu bağlamda şehirleşme bir açıdan avcı/toplayıcı dağınık doğa temelli toplumdaki ticaret/zanaat temeline dayalı bir örgütlenme aracı olarak da ele alınabilir. Bununla beraber kent kavramı ve kentleşme olgusu sanayi devrimiyle beraber gelişen ve teknoloji ile bilişim çağının getirdiği modernizasyon sonucu ortaya çıkan bir süreci tarihsel ve sosyolojik olarak ifade eden bir kavram olarak ele alınabilir. Şehirlerde temel birim yerleri pazar, ev, sokak, mahalle, meydan ve mabetken kentlerde temel birimler apartman, site, otopark, alışveriş merkezi ve marketler olmaktadır. Bu noktada medeniyet kavramı sanayi devrimi öncesi şehirleri kuran Antik Yunan, Çin, Hint, İslâm, Türk gibi kültürlerin ortaya çıkardığı şehirlerde ortaya çıkan kültürel, mimari, sosyal ve teknik ürünleri ifade ederken uygarlık kelimesi ise sanayileşme sonrası teknoloji, iletişim ağlarıyla kentlerde ortaya çıkan yapıyı ifade edebilir. Morris (2012: 718) "Dünya'ya Neden Batı Hükmediyor (Şimdilik)" adlı eserinde toplumsal gelişmenin enerji elde etme, örgütlenme/kentleşme, savaşma ve iletişim teknolojisi olarak dört boyutta ele almıştır. Bu bağlamda toplumsal gelişme kavramının ve dünyadaki bazı olguların anlaşılmasında şehirlilikle yakından ilişkili medeniyet kavramının anlaşılması önem arz etmektedir.

Medeniyetlerin çatışması veya uyumu kavramsal olmasa bile bir anlayış olarak ilk medeniyetlerin ortaya çıkışına kadar dayandırılabilir. En temelinde medeniyetleri doğulu ve batılı olarak ayırdığımızda tarihsel gelişim içerisinde şu anda batı medeniyetinin teknik, bilimsel ve ekonomik anlamda önde olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber özellikle, Çin, Japonya gibi Uzakdoğu ülkelerinin gelişimi incelendiğinde Batı medeniyetinin ölümsüz olmadığını söyleyebiliriz. Mevcut veriler doğulu ve Batılı toplumsal gelişme 20. yüzyıldaki hızıyla devam ederse, Doğu'nun 2103'te önderliği yeniden ele geçireceği en iyimser tahminle bu tarihin muhtemelen Batı çağının sona ereceği son nokta olabileceğini bazı analizcilerce ifade edilmektedir (Şekil 1). Uzak doğudaki kentler şimdiden Batılılar kadar büyük ve gelişmiş duruma gelmekte ve Çin ile ABD'nin toplam ekonomik çıktısı arasındaki fark (belki en kolay öngörülebilir değişken) hızla kapanmaktadır. Amerika'nın Ulusal İstihbarat Konseyi'ndeki stratejistler Çin'in çıktısının 2036'da ABD seviyesini yakalayacağını öngörmektedirler. Goldman Sachs'taki bankacılar bunun 2027'de olacağını ifade etmektedir. Pricewaterhouse Coopers'taki hesap uzmanları ise daha erken bir tarih olarak 2025'e işaret etmektedir. Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü'nden Angus Maddison ve Nobel ödüllü Robert Fogel gibi iktisatçılar ise daha da yakın tarihler olarak sırasıyla 2020 ve 2016'yi öngörmektedirler. Bununla beraber, Doğu'nun savaşma kapasitesi, iletişim teknolojisi ve

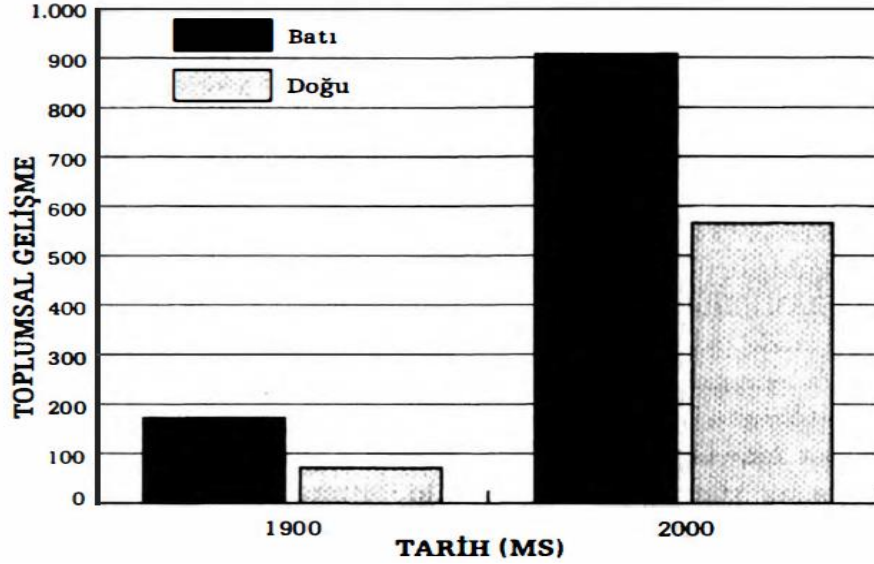
kişi başına elde edilen enerji miktarı, eğitim gibi alanlarda Batı'yı geride bırakmasının uzun zaman alacağı öngörülse de 2050'den sonra bu aranın çabucak kapatılacağını düşünmek bir hayli makul görünmektedir (Morris, 2012: 671-672).



Şekil 1. En kötümser tahminle 2103'de doğu toplumlarının batı toplumlarını toplumsal gelişme açısından geçebileceği öngörülmektedir (Morris, 2012)

Bazı araştırmacılar batılı toplumsal gelişmenin Doğulu gelişmenin her zamankinden de çok –yaklaşık 300 puan– önündeyken; yani Batı ve Doğu puanları arasındaki oran 1900'de neredeyse 2.4: 1 iken, 2000'e kadar sadece 1.6: 1 düzeyine geldiğini ve bu yüzden 20. Yüzyıl'ın, Batı çağı'nın hem en yüksek noktası hem de sonunun başlangıcı olduğunu söylemektedir (Şekil 2). Böyle bir geçiş döneminde medeniyetler arası ilişkilerin ne olacağı sorusu ve özellikle medeniyet kavramının ne olduğu sorusu sanayi devrimi dünyada Japonya'dan Osmanlı'ya kadar yaygınlaşan Batılılaşma çabalarıyla ortaya çıkan medeniyet, kültür, gelenek tartışmalarını yeniden gündeme getirecektir. Bugün Kuzey Kore'de yaşanan krizin, Ortadoğu'da meydana gelen iç savaşların anlaşılması için bu dönüşümün medeniyetler bağlamında tartışılması kaçınılmazdır (Morris, 2012). Huntington'a göre, tarihi, kültürü, gelenekleri, ekonomik dinamizmi ve kendi gözündeki üstün imajı Çin'i, Doğu Asya'da hegemonik bir konum üstlenmeye sevk etmektedir. Ona göre, Çin bir on yıl daha ekonomik gelişmesini sürdürdüyü takdirde Doğu Asya ülkeleri

ve dünya, insanlık tarihinin bu en büyük oyuncusunun giderek artan iddiacı rolüne karşılık vermek zorunda kalacaktır (Huntington, 2006).



**Şekil 2. Rüzgarın hangi yönden estiğini bilmek: 20. yüzyıl, Batı hakimiyetinin hem en yüksek hem de bitiş noktası mıydı? Batı'nın toplumsal gelişmedeki önderliği 1900'de 101 puandan, 2000'de 336'ya yükseldi, ama Batı ve Doğu puanları arasındaki oran 1900'de 2.4: 1'den, 2000'de 1.6: 1'e düştü (Morris,2012).**

İbnü'l-Arabî Fusûsü'l Hikem (2010: 26) adlı eserinde insanlığın son dönemlerinde kısırlığın yaygınlaşacağı ve çocuksuz evliliklerin artacağı ve son normal doğumla doğan çocuğun Çin'de doğacak ve Çince konuşacak bir çocuk olacağı konusunda gaybi bir öngöründe bulunmuştur. Son zaman insanların tamamen kendi heveslerine tapan tüketim insanları olacağını belirtmiştir. Acaba 21. yüzyılda gelişen gen teknoloji, kafa nakillerinin gündeme gelmesi, beyin dalgalarıyla araçların telapatik olarak kontrol edilmesi, genetiği değiştirilmiş gıdalar ve canlılar doğuda sonlanacak bu değişimin bir belirtisi olabilir mi? Tarihi öngörmek zordur. Örneğin Sovyetler Birliğinin 70 yıl önce parçalanacağını öngörmek çok zor olduğu gibi. Bu bağlamda öngörülerden ziyade kavramsal olarak anlamaya çalışmanın dünyanın mevcut durumunun en azından kısa vadede akışı açısından daha faydalı olacağı söylenebilir. Bu yüzden, kavramsal olarak medeniyet- kültür üzerine modellerin ele alınması faydalı olacaktır.



**Şekil 3. 2014 Yılı Dünya İspatlanmış Petrol Rezervi Dağılımı**  
(Kaynak: BP, 2015)

Doğu ve batı ayrımının ötesinde dünyada medeniyetler arası, bölgeler arası farklılıklarda kültür, din, tabii kaynaklar, ekonomi, askeri güç gibi birçok değişken etkili olmaktadır. Bazen bu değişkenlerden bir tanesi diğerlerine göre daha çok baskın olmakta ve yakın ve uzak geleceği etkilemektedir. Günümüzdeki uluslar ve bölgeler açısından ayrışmalar sadece resmi devletler ve diller açısından değil enerji kaynakları, enerji tüketimi gibi birçok açıdan sınıflandırılabilir. Örneğin 2014 verilerine göre Orta Doğu bölgesi, dünya petrol rezervlerinin %47,7'lik bölümüne sahiptir. Orta Doğu'yu, %19,4'lük rezerv miktarı ile Orta ve Güney Amerika, %13,7'lik rezerv ile Kuzey Amerika takip etmektedir. Daha sonra sırası ile Avrasya %8,4, Afrika %7,6, Asya ve Okyanusya %2,5 ve Avrupa %0,7'lik paya sahiptir (Türkiye Petrolleri, 2016). Benzer şekilde 2014 verilerine göre dünya doğal gaz rezervlerinin %42,7'si Orta Doğu'da, %29,3'ü Avrasya'da, %8,2'si Asya Pasifik'te, %7,6'sı Afrika'da, %6,5'i Kuzey Amerika'da, %1,7'si ise Avrupa'da bulunmaktadır (Şekil 4). OECD ülkelerinin doğal gaz rezervi ise 18,6 trilyon m<sup>3</sup> olup, toplam rezervin %10,4'ünü oluşturmaktadır. 2014 yılı itibariyle, en fazla rezerve sahip on ülke arasındaki sıralama ise gerçekleşen keşifler sonrasında değişmemektedir. Ayrıca en fazla rezerve İran sonra Rusya, Katar, Türkmenistan, ABD, Suudi Arabistan, BAE, Venezüella, Nijerya ve Cezayir sahiptir (Türkiye Petrolleri, 2016). Benzer şekilde İran, Rusya ve Katar ilk üçte olduğu ve bu ülkelerin Batıyla yaşadığı gerilimler düşünüldüğünde bu farklı medeniyetleri temsil eden ülkelerin Batı ve diğer medeniyetlerle ilişkisinde enerji kaynaklarına sahip olma etkili midir sorusu ortaya çıkmaktadır. Sadece enerji kaynaklarına ilişkin veriler bile

bölgesel farklılıklar konusunda ve günümüzde yaşanan küresel çaptaki çatışmalar ve sorunlar noktasında ipuçları veriyor gibi gözükmektedir.

Dünya'da medeniyetler arası farklılaşmada diğer bir etken ise nüfus ve ekonomidir. Nüfusun en kalabalık olduğu ülkeler Çin, Hindistan, ABD, Endonezya, Brezilya, Pakistan, Rusya, Japonya, Bangladeş ve Nijerya olarak sıralanabilirken, en fazla zenginliğe sahip 10 ülke ise (kişi başına reel gayri safi yurtiçi hasıla (GSYİH) açısından) yukarıdan aşağıda doğru Lüksemburg, Norveç, ABD, İsviçre, Danimarka, İzlanda, Avusturya, Kanada, İrlanda ve Hollanda olarak ele alınabilir. Her iki listede de adı bulunan tek ülke ABD'nin olması ise dikkat çekicidir. Zengin ülkelerdeki orantısız ve az nüfusa dikkat çekmektedir. Zengin 10 ülkenin yedisinin 9 milyonun altında nüfusu varken ve iki tanesinin de 500 binin altındadır. Ayrıca, zengin ülkelerin çok düşük nüfus büyüme oranına sahip olması da diğer dikkat çeken bir husustur (yılda % 1 veya daha az). En kalabalık olan 10 ülkenin sekizi ise en zengin olan herhangi bir ülkeden daha yüksek nüfus büyüme oranına sahiptir (Diamond, 2006).

Bununla beraber dünyada meydana gelen iletişim devrimi sonucu küreselleşme, küyerelleşme olgularından bağımsız, dünya üzerinde devletler üstü ve uluslararası kimlikteki sermayeden ayrı bir medeniyet ikiliğinin faydalı yüzeysel bir teorik bakış sağlayacağı da belirtilmelidir. Bu nedenle sadece sayısal verilere dayalı olarak tahminler yapmanın sağlıklı olmadığı da belirtilebilir. Bu bağlamda farklı medeniyet-uygarlık değişkenlerini ele alarak birçok şekilde tanım yapılmış ve model oluşturulmuştur. Norbert Elias'a göre Batı'da medeni kavramı, Batılı öz bilinci ya da ulusal bilinci vurgulamak ve kendilerinin Batılı olmayan toplumlardan ya da ilkel toplumlardan ayıran farklı bir yapıya sahip olduklarını anlatmak için kullanılmıştır. Fourier'e göre Fransız ihtilâlinde doğan ticaret dünyası medeniyettir (Civilisation). Marx civilisation yerine kapitalizmi kullanmıştır. Rousseau' nun daha XVIII. yüzyılda medeniyetin aslında insanlığın kendisine yabancılaşması anlamına geldiğini ileri sürmüştür. Toynbee'nin tarih felsefesi, bütün medeniyetler dinlerin tesiriyle meydana gelmiştir görüşüne dayanır. Toynbee'e göre 21 büyük medeniyet kurulmuştur. Toynbee, medeniyetleri önce iki grup içinde değerlendirmiştir. Bunlardan ilki tam gelişmiş medeniyetler, ikincisi ise ölü doğan medeniyetlerdir. Tam gelişmiş medeniyetleri bağımsız medeniyetler ve uydu medeniyetler şeklinde iki bölüme ayırmıştır. Toynbee'de medeniyetlerin özellikleri şu şekilde sıralanabilir; Maneviyat, Soyutluk, Öznellik ve Nesnellik, Evrensel, Bütünselliktir. Toynbee'ye göre medeniyetler basitçe doğma, büyüme ve ölüm süreçlerinden geçiyor olsa da her biri ilerleyen bir sürecin parçasıdır. Toynbee'ye göre medeniyetler iç merkezli tehditler yüzünden yıkılmaktadır. Dış merkezli tehditler ise, yıkılmanın eşliğine gelmiş bir medeniyetin ölümünü hızlandırmaktadır. Medeniyetler, yöneticilerin ahlâken bozulması,

yönetimi idare edebilmek için yıkıcı ve baskıcı davranmaları sonucunda yıkılmıştır. Toynbee"ye göre bir diğer yıkım nedeni, geçici bir kuruma putperestçe tapınmadan kaynaklanmaktadır. Spengler"a göre, medeniyet ve kültürün yaşam sürecinde, tıpkı diğer bütün canlı ve cansız varlıklarda olduğu gibi, doğma, büyüme ve ölüm süreçleri hâkimdir. Kültür ve medeniyet yalnızca "organik-nedensel" nitelikte değil, aynı zamanda anlamlı birliklerdir. Levi-Strauss medeniyetleri ikiye ayırır. Kümülatif medeniyetler; nesillerin birbirini tamamladığı, her neslin eklemeler yaptığı medeniyet ve kümülatif olmayan medeniyetler. Sonuç olarak medeniyetlerle ilgili teorilerin incelenmesi ve kavramsal olarak tartışılması hem şimdiki hem de geleceği anlamak açısından önem arz etmektedir. Sorokin, medeniyetlerin doğma zamanlarının belirlenemeyeceği gibi, ölümlerinin de tam anlamıyla gerçekleşmediği fikrini savunmuştur (Kutluer, 2003; Görgün, 2003; Gürbüz, 2010; Meriç, 2004). Diamond ise insanlığın son 13000 yıllık tarihine bakarak günümüzde medeniyetler arasındaki farkların büyük ölçüde coğrafi ve çevre koşullarına bağlı olduğunu savunmuştur. Diamond'un (2006), Sovyetler Birliği'nde son yaşanan çöküş de dahil, Maya, Ansazi, Paskalya Adalılar'ın ve diğer geçmiş toplumların çöküşlerinden çıkardığı sonuçlardan birisi de toplum refahı ve gücü en üst seviyeye ulaştıktan sonra 'sadece' on ya da yirmi yıl geçmesiyle düşüş de başlamaktadır. Bunun nedenini ise maksimum nüfus ve refah, maksimum kaynak tüketimi ve maksimum atık üretimi ile açıklamaktadır. Bir başka deyişle çevresel etkinin kaynakların limitine yaklaşması demektir. Dolayısıyla toplumların her türlü konuda en üst düzeye geldikten sonra hızla düşerek yok olmaktadır.

Diamond'un (2006), medeniyetlerin oluşumu konusundaki fikirleri de dikkat çekicidir. O'nun bu konuda verdiği en güzel örneklerden birisi Yeni Zelanda'daki Maori-Moriori çatışmasıdır. İlk atalar aslında aynı kültüre, dile, teknolojiye, evcilleştirilmiş bitki ve hayvanlara sahip olan bu iki halkın bin yıldan az bir zaman içinde farklılaşması birazdan bahsedilecek olan medeniyet kavramının anlaşılması için anlamlı bir örnektir.

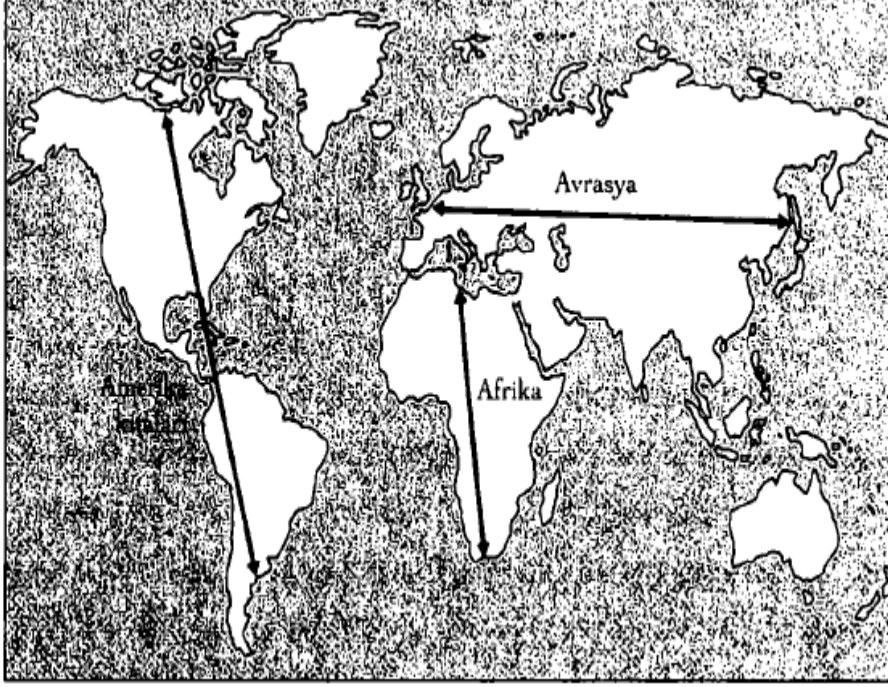
*"Her ikisi de Polinezya halkı olan Maori ve Moriorilerden çağdaş Maoriler, Yeni Zelanda'ya MS 1000 yılı dolaylarında yerleşen Polinezya çiftçilerinin torunlarıydı. Bundan kısa bir süre sonra bu Maorilerin bir bölümü Chatham Adaları'na gidip yerleşti ve Moriori oldular. Bu iki grup birbirinden ayrıldıktan sonraki yüzyıllarda birbirine karşı yönde gelişme gösterdiler, Kuzey Ada Maorileri daha karmaşık, Morioriler daha az karmaşık teknolojilere ve siyasal örgütlenmeye sahip oldu. Morioriler avcılığa ve yiyecek toplayıcılığına döndü, Kuzey Ada Maorileriye daha yoğun şekilde çiftçiliğe. Chatham Adaları'na gelip yerleşen ilk Maoriler çiftçilikle geçinen insanlardı belki, ama geldikleri yerlerdeki tropik bitkileri Chatham'ın soğuk ikliminde yetiştirmek olanaksız olduğu için bunların avcılık ve yiyecek toplayıcılığıyla geçinmekten başka seçenekleri yoktu. Gidip yerleşecek başka ada bulamayan Morioriler Chatham Adaları'nda kalmak ve birbirleriyle iyi geçinmeyi öğrenmek zorundaydılar. Bunu da*



*savaş denen şeyi tamamıyla defterden silerek başardılar, nüfus artışından doğabilecek anlaşmazlıkları en aza indirmek için de bazı erkek çocuklarını kısırlaştırıyorlardı. Yeni Zelanda'da kalan Maoriler nüfusları 100.000'in üzerine ulaşınca kadar çoğaldılar. Komşu topluluklarla sürekli ve kıyasıya savaşan, yerel olarak nüfus yoğunlukları yüksek toplumlar haline geldiler. Yeni Zelanda'daki Maori toplumdur; Maoriler çok çeşitli hammadde kaynaklarına sahipti ve özellikle yeşim kullanmakla ünlüydüler. Depoladıkları ürün fazlasıyla zanaat erbabı uzmanları, reisleri, yarı zamanlı askerleri besleyebiliyorlardı. Ürün yetiştirmek, savaşmak ve el sanatları için çeşitli el aletlerine gereksinimleri vardı ve bunları geliştirdiler. Törenler için binalar ve koca koca kaleler diktiler. Sonuç olarak Maori-Moriori çatışması Maoriler lehine sonuçlandı“ (Diamond, 2005).*

Diamond benzer yorumu dünyada medeniyetlerin çıkışına da uygulamıştır. Neden Amerika kıtasındaki uygarlıkların diğer kıtaları “keşfetmemesini” kıtaların eksenlerinin yönünün insanlık tarihi üzerinde etkisiyle açıklamıştır. Eksenlerin yönü tarım bitkilerinin ve hayvan topluluğunun, belki de ayrıca yazının, tekerleğin, başka icatların yayılma hızını etkilediğini söyler. Yiyecek üretimine uygunluk açısından bölgeler nasıl farklılıklar gösterdiyse, yiyecek üretiminin yayılışı da kolaylık bakımından dünyada büyük farklılıklar göstermiştir. Örneğin, yiyecek üretimi Güneybatı Asya'dan hem batıya, Avrupa ve Mısır'a hem doğuya İndus Vadisi'ne (yılda ortalama 1,1 km hızla), Filipinler'den doğuya, Polinezya'ya (yılda 5,1 km hızla) yayılmışken yılda 0,8 kilometrenin altında bir hızla Meksika'dan kuzeye, Amerika Birleşik Devletleri'nin güneybatısına; mısır ve fasulye üretimi yılda 0,5 kilometrenin altında bir hızla Meksika'dan kuzeye; lama yetiştiriciliği yılda 0,3 kilometre hızla Peru'dan kuzeye, Ekvador'a yayılmıştır. Bu bağlamda Diamond medeniyetlerin gelişmesinde coğrafi faktörlerin gücüne işaret etmiştir” (Diamond, 2005). Bu noktada Diamond'un görüşlerinin makalede bahsedilecek olan İbn Haldun'un kuramıyla bağlamında benzerlik göstermesi İbn Haldun'un ne kadar modern bir düşünür olduğu belirtilebilir. İbn Haldun, beşerî coğrafya (human geography) üzerinde durmuş, coğrafi şartların sevk – idare, siyaset ve medeniyetle olan münasebetlerini de göstermeye gayret etmiştir. İbn Haldun'a göre beşeri ilimler, bir yönüyle doğa bilimleridir. İnsan doğanın bir parçası olması ile doğal bir varlıktır. Bu yüzden doğa yasalarına uyar. Başka bir deyişle doğa biliminin temel yasaları ve prensipleri, beşeri ilimlerinde prensip ve yasalarıdır. Böylece İbn Haldun beşeri ilimleri doğa bilimleri ile temellendirmek istemektedir (Bayrakdar, 2005; Dutlu, 2015). Aslında bu Diamond'un görüşleriyle olan fikirlerindeki benzeme görüşü yeni değildir. Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyet'e geçişin önemli simalarından Celal Nuri, Taine ve Buckle ile başlayan ve Elysee Reclus gibi coğrafyacıların geliştirdiği çevre teorisinin dört buçuk asır önce İbn Haldun tarafından ortaya atılmış olduğunu söylemiştir. Bununla beraber aydınlarımızdan bu tür çevreci kuramlara eleştiriler olduğu da bahsedilebilir. Örneğin O sırada basında en çok okunan Ahmet Refik tarihin objektif zamanı ilmi olarak indi ve sübjektif kanaatleri yaymaya hakkı

olmadığını, İbn Haldun'dan kalma «yükselme», «alçalma» devri deyimlerinin sosyolojik bir esasa dayanmadığını iddia etmiştir (Ülken, 1979).



**Şekil 4. Diamond (2005) medeniyetlerin oluşumunda enlem ve boylamın etkisine yani coğrafi faktörlere vurgu yapmıştır.**

Klasik İslâm felsefesinde medine, medenî, medeniyye ve es-siyâsetü'l-medeniyye arasındaki kavramsal ilişkiyi ele alan düşünürlerden birisi olan Fârâbî, insanın yalnızken karşılayamayacağı ihtiyaçlarının dayanışma, yardımlaşma ve iş bölümü içerisinde gidermesi gerektiğini ve bunun için de toplumsal bir hayat (içtimâ) oluşturma zorunluluğunun doğduğunu belirtmiştir. Buna göre şehir (medine), millet (ümme) ve milletler topluluğu (ma'mûre) çerçevesinde örgütlenen toplumların insana has yetkinliklerin oluşmasını temin edecek yeterlilikte olduğunu iddia etmiştir. Fârâbî'ye göre varlıklar arasındaki mücadele sadece farklı türler arasındadır. Aynı türler içerisindeki varlıklara gelince bunlarda türün kendisi onları birbirine bağlayan bağdır ve bu yüzden onlar barış içinde yaşamaları gerekir. İbn Sînâ da insanî ihtiyaçların giderilmesi ön savından hareketle toplumsal bir hayatın gerekliliğinin altını çizmiş, ancak topluluk halinde yaşamakla şehirler kurup medenî bir hayata ulaşmanın şartları arasında ayırımı da dikkat çekmiştir. Medenî bir hayatın gerçekleşmesi için sosyal ilişkilerin iş birliği zemininde yürütülmesi kadar adalet ilkesine göre sürdürülmesi de gereklidir. Ziya

Gökalp'e göre medeniyet, metotlu bir şekilde meydana gelen sosyal olayların bütünüdür. Kültür ise metotla meydana getirilmeyen, insanların duygularından meydana gelen sosyal olayların bütünüdür. Ziya Gökalp ise evrensel olan medeniyetle millî olan harsı (kültür) ayırmış bunlardan birincisini kabul etmenin gerekli, ikincisini başka milletlerden almanın ise zararlı olduğunu düşünmüştür. 1909'da Türkiye'ye gelen İttihat ve Terakki'nin tanınmış yazarları arasında olan "Frenk Ahmet" Garp medeniyetinin, diğer iki medeniyeti olan İslâm medeniyeti ile Budist-Brahman medeniyetini tahakkümü altına aldığı söylemiştir. Medeniyet 'Tarz-ı hayattır olarak hayatın kaffe-i tecelliyatı, maddi-manevi bütün şüunu olarak tanımlayan Ahmet bey, medeniyetin tefekkür ve tecessüs tarzından başlayarak, telebbüs şekline kadar hayatın bütün tecellilerini" kucakladığını söylemiştir. Bu noktada, aynı medeniyet zümresinin aynı kafa ile düşünüp, aynı kalp ile hissettiğini, aynı manevî cihazlarla mücehhez olduğunu söylemiştir. Server Tanilli ise medeniyetin iki farklı anlamı olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan ilki, medeniyet barbarlığın karşıtı olan hâldir. Diğer tanıma göre medeniyet, bir halkı diğer bir halktan ayıran düşünsel, sanatsal, siyasal, sosyal ve dinsel eylemlerin bütünüdür. Sezai Karakoç, medeniyetin yıkılmaz olduğunu iddia etmektedir. Karakoç'un medeniyet tezinin çekirdeği iman ve İslâm'dır (Farabi, 1997; Korkusuz,2010; Kutluer, 2003; Görgün, 2003; Gürbüz, 2010; Meriç, 2004).

Sonuç olarak geçmişten günümüze medeniyet kavramıyla ilgili birçok çalışma yapılmış medeniyet, kültür, ulus bağlamında birçok tartışmalar ortaya çıkmıştır. Uygarlıklar sınırları belirli bir mekânda ve kendine özgü bir coğrafyada ortaya çıkarlar. Ayrıca, uygarlıklar toplumlardan ayrı düşünülemezler. Uygarlıklar ve medeniyetlerin varlığı şehir ve kentlerle kristalize olur. Her uygarlık, ekonomik, teknolojik ve nüfusale değişkenlere bağlıdır. Uygarlıklar ortak bir zihnin ürünüdür. Uygarlıklar sürekli ve değişkendirler Uygarlıkların kendine özgü, ayrı ve özgün çizgileri vardır (Braudel, 1995). Bununla beraber uygarlık-medeniyet-kültür ekseninde birçok çalışma mevcuttur. Yakın zamanda ortaya atılan modellerden en ünlüsü Huntington'un "*Medeniyetler Çatışması*" tezidir. Bununla beraber her ne kadar medeniyetlerle ilgili tartışmalar Batı dünyasında güncel bir konu olsa da kavram Ortadoğu tarihinde de tartışılmış ve incelenmiş bir kavramdır. Bu konuda öncülere ilk bilenen örnek olarak ise İbn Haldun olarak verilebilir. Bu nedenle bu çalışmada birisi yüzyılımızda batılı diğeri doğulu iki bilim adamının görüşlerini inceleyerek kavramsal bir çatı oluşturulmaya çalışılmıştır. Çalışma nitel bir çalışmadır. Doküman inceleme yoluyla betimsel analiz tekniği ile veriler toplanmış ve incelenmiştir.

## 2. Yöntem

Araştırma betimsel bir nitel araştırmadır. Betimsel araştırmalar daha çok bir olgu veya grubun bazı özelliklerini belirlemeye çalışan araştırmalardır. Her ne kadar tarama modeli nicel çalışmalar için daha çok kullanılsa geçmişteki veya halihazırdaki bir durumu olduğu haliyle tasvir etmeyi amaçladığı için araştırmancının tarama modeline göre düzenlendiği söylenebilir. Araştırma bir durum çalışmasıdır. Durum çalışmaları bir olgunun veya varlığın zamana ve mekana göre incelendiği çalışma olarak tanımlanabilir. Durum çalışmaları bir olayı meydana getiren ayrıntıları tanımlamak ve görmek, bir olaya ilişkin olası açıklamalar getirmek ve bir olayı değerlendirmek amacıyla kullanılabilir. Bu bağlamda bu çalışma bir durum çalışması olarak belirtilebilir. Araştırmada dokümanlar üzerinden inceleme yapıldığı için nitel bir araştırmadır. Doküman incelemesi, çalışılacak konular ile ilgili olarak yazılı ve basılı belgelerin tespit edilmesi ve analizini içerir. Belge tarama genel tarama ve içerik taraması olarak sınıflara da ayrılır. Bu araştırma da genel tarama yöntemi uygulanmıştır. Betimsel analiz, çeşitli veri toplama teknikleri ile elde edilmiş verilerin daha önceden belirlenmiş temalara göre özetlenmesi ve yorumlanmasını olduğu gibi aktarmayı içeren bir nitel veri analiz türüdür.

## 3. Bulgular

### 3.1. Huntington'a göre Medeniyet Kavramı

Huntington'un insan anlayışı; Hobbes'un tabiriyle, "insan insanın kurdudur" ilkesi çerçevesinde geliştirilmiştir. Bu anlayışa göre, insan kendi varlığını bir özne olarak öteki ile belirlemekte ve bu belirlenimde daha ziyade çatışma içerisinde ortaya çıkmaktadır. Huntington'a göre bireylerin özsayı gereksinimi, onların kendi gruplarının diğer gruplardan daha iyi olduğuna inanmasına yol açtığından dolayı bu özsayı düşüncesi, öteki ve düşman varlığını ve ayrımını gerektirmektedir. Bu anlayış medeniyetler içinde geçerlidir. Bu bağlamda Huntington, medeniyet anlayışını şu şekilde tanımlamıştır: "Medeniyetin varılması gereken ideal olarak kullanılmasının bırakılarak medeni olmak için tek bir standardın olduğu dolayısıyla da sadece belli grubun veya elit bir kesimin medeni olabileceği varsayımından uzaklaşmak anlamına gelmektedir" (Huntington, 2006: 47). Bu noktada Huntington'un tek bir medeniyet kabulünden ziyade birden çok medeniyetin varlığına işaret ettiği söylenebilir. Huntington ayrıca medeniyetler zaman içerisinde belli bir evrimden geçse de tarihin bir yerinde sona ereceğinden fakat yaşam sürelerinin bir siyasal sistemden, bir imparatorluktan ve bir devletten çok daha fazla olduğundan bahsetmiştir. Bununla beraber medeniyetlerin belirgin sınırları, kesin bir başlangıç ve sona eriş tarihleri yoktur. Bir birbirleriyle sürekli çatışan ve ötekileşen medeniyetler arasında hegemonik ilişkiler ortaya çıkmaktadır. Buna göre özne olarak insanı ve medeniyeti bir yandan tüketme, sahip olma, istifade etmeye yönlendiren bir idi

olan ve diğer bir yandan akli ve sezgileri önceleyen, eleştirel bakış açısına sahip ve özgürlüğünü ön planda bir insan anlayışı Huntington'un kuramında ortaya çıkmaktadır. Ne var ki Batı medeniyetinde daha çok id öne çıktığı için bu medeniyetin evrensel olması güçleşmektedir. Huntingtonyan medeniyetin insan tasavvuru kendisi gibi aynı statüde ve aynı güçte olanlara karşı saygılı, kendisinden aşağıda olanlara karşı ise kibirlidir (Alpay, 2011; Çetin, 2007; Huntington, 2004; Huntington, 2006; Ekber, 2003; Gürbüz,2010).

Huntington, kültürü; bir toplumu, bir grubu ya da bir milleti bir diğerinden ayıran dil, din, gelenek, tarih gibi bağlayıcı ve birleştirici öğeler topluluğu, medeniyeti ise kültürün en kapsamlı ve en yüksek formu olarak tanımlamaktadır. Medeniyetler siyasal değil, kültürel varlıklardır. Huntington, liberalizm, özgürlük ve insan hakları gibi Batılı kavramların Müslüman, Hindu ve Konfüçyen medeniyetlerdeki kavramlardan farklılık göstereceğini iddia etmekte ve bu toplumların modernleşmeler bile Batılılaşamayacaklarını öne sürmüştür. Bu bağlamda, Suudi Arabistan petrol gelirleriyle müreffeh, Japonya ise ekonomik rekabette üstün ve modern toplumlar olsalar da bu toplumların ve devletlerin Batılı toplumlar ve devletler olamayacaklarını iddia etmektedir (Huntington, 2003). Huntington'a göre, medeniyetler birbirinden tarih, dil, gelenek ve en önemlisi de din yoluyla farklılaşmaktadır. Huntington'a göre, medeniyetler arası çatışmanın bir diğer şekli ise komsu bölgesel fay hatlarında gerçekleşecektir. Fay hattı çatışmalarının asıl başlangıcı Soğuk Savaş'ın sonundaki Afgan savaşıdır. Diğer bir fay hattı çatışması ise, farklı din ve medeniyet mensuplarınınca (Ortodoks-Müslüman) yürütülen Ermeni-Azeri çatışmasıdır. Medeniyetler çatışması diğer bir boyut ise, medeniyetler çatışmasının çekirdek devlet savaşlarıyla ilgili olan kısmıdır. Buna göre her medeniyetin bir çekirdek devleti vardır ve çatışmalar bu çekirdek devletler arasında olacaktır. Huntington'a göre İslâm dünyasında bir çekirdek devlet olmadığı için gelecek yüzyılda çatışma; Batı medeniyetinde çekirdek devlet ABD, Konfüçyüs medeniyetinde ise çekirdek devlet Çin arasında olacaktır (Huntington, 2006; Gürbüz,2010).

### 3.2. İbn Haldun'a göre Medeniyet Kavramı

İbn Haldun'un hayatı temel olarak iki bölümde incelenebilir. İlk aşaması, Kırk beş yaşında İbn Selâme Kalesi'ne yerleşene kadar makyavelist bir yaşam olarak nitelendirilebilirken hayatının ikinci aşaması ise "Siyasî entrikalardan uzak, huzurlu ve istikrarlı bir hayat yaşama imkanına kavuşmasıyla" birlikte kendisini ilme ve telife vermiş bir dönem olarak nitelendirilebilir. Doğrusal (linear) bir tarih felsefesini temel alan modernizmin tersine, Ülken'in de belirttiği gibi "İbn Haldun tamamıyla terakki (ilerleme) aleyhtardır. Her şey hareket ettiği noktada nihayet bulur ve yeniden başlar." Döngüsel tarih anlayışı ilkin, Antik Çağ kültür felsefesinde ortaya çıkmış, sonraki çağlarda Doğu'da İbn Haldun, Batı'da ise Vico ile canlanmıştır. Spengler'da da görülen bu anlayışta doğma, büyüme,

gelişme ve ölüm evresi bütün kültürlerin ve medeniyetlerin nihaî ve ortak kaderleridir. Eflâtun ve Aristo, hükümetleri birer hayvana benzetmişlerdi. İbn Haldun bu görüşü derinleştirerek tarih felsefesine esas diye almış, devletlerin uzviyetler gibi tabii birer ömrü olduğunu iddia etmişti. Marx, her sosyal evrimin sonunda üretim araçlarındaki değişme ile eski toplum arasındaki intibakın kaybolması üzerine birinci şeklin çökerek devrimle yerini üstün bir toplum şeklinin aldığını iddia etmektedir. Comte, Spencer, Durkheim gibi evrimci sosyologlar alçalış toplumun evrimi sırasında meydana çıkabilen arızî olaylardan saymaktadırlar. Halbuki Marx ve onun izinden gidenlere göre alçalış her evrim devresinin zarurî sonudur ve bu alçalış bir devrimle biterek yeni bir devir başlar. Bir kısım felsefe tarihleri, meselâ Ortaçağda İbn Hâldun, O. Spengler bu Alçalış görüşünde kısmen Marxci görüşle birleşirler. Sonuçta İbn Haldun, Oswald Spengler veya G. Le Bon gibi “Medeniyetler nasıl sönerler” diyor ve bu eski probleme ırklar psikolojisi açısından, onların yükselişi ve çöküşü ile cevap vermiştir (Ülken, 1969; Ülken, 1979; Gürbüz, 2010; Korkusuz, 2010). Toynbee'nin yöneticilerin hatalarına dayandırdığı yıkım düşüncesi, 14. yüzyılda yaşamış sosyal bilimci İbn Haldun'un düşünceleriyle benzerlik göstermektedir. Ona göre devletler, toplumların gelebileceği son aşamadır ve beş evreden oluşmaktadır. İlk evrede yöneticiler devletlerin sınırlarını koruyarak ve halkın refahını sağlayarak ulu bir tablo çizmektedirler. İkinci evrede hükümdar yönetimde ayrıcalık verdiği akrabalarını uzaklaştırmak istemektedir. Üçüncü evrede hükümdar büyük şehirler, görkemli kaleler, binalar, surlar ve gösterişli yapılar dikmektedir. Dördüncü evre toplumun barış ve kanaatle yaşama çağıdır. Beşinci evrede israf ve saçıp savurma dönemi başlamaktadır. Böylelikle devlet yıkılma aşamasına gelmektedir (Gürbüz, 2010). İbn Haldun'un ‘tavırlar (aşamalar) nazariyesi’de buna benzer bir aşamalar silsilesi barındırmaktadır.

*“Ona göre ‘asabiye’nin müşterek gayretiyle bir devletin ‘kuruluş ve zafer aşaması’ gerçekleşir. Zafer ve birlik aşaması güç ile birlikte iyi ahlâk neticesinde ortaya çıkar. İkinci safha ‘gücün şahsileşmesi’ dönemidir. Bu safhada iktidar bir kişinin ya da ailenin tekelindedir. Siyasî istikrarın sağlandığı üçüncü aşama ise vergilerin düzenli toplanması neticesinde ‘imar’ dönemini kapsamaktadır. Dördüncü devre ‘sulh ve istikrar’ devresidir. Devlet iç ve dış ilişkilerinde muhafazakâr bir yol tutar. Son devre ise ‘çözülme ve yok oluş devresi’dir. İktidar sahipleri keyfilik bataklığına saplanıp kalırlar, hem siyasî hem sosyal yapı kokuşur. İbn Haldun’a göre tüm bu süreçler zorunludur ve döngüseldir” (İbn-i Haldun, 2009: akt. Korkusuz, 2010).*

İbn Haldun Osmanlı'nın son zamanlarından itibaren ilgi gören bir filozoftur. İlk önce Kâtip Çelebi İbn Haldun'la ilgilenmiştir. Daha sonra Naima, Tarihi'nin başında İbn Haldun'un çöküş nazariyesini anlatmıştır. Cevdet Paşa eserlerinde bu görüşü devam ettirmiştir. Ayrıca Brîzâde ve Cevdet Paşa Mukaddime'yi Türkçeye çevirmişlerdir (Ülken,

1979). İbn Haldun tarihe izafetçi ve naturalist görüşü uygulayarak akılcı ve rasyonalist düşünceye meydan okumuştur. XIV. yüzyılda yazdığı “*Umumi Tarihe Giriş*” (Mukaddime) adlı eserinde ilk defa olarak bir “tarih felsefesi” meydana getirmiştir. Yalnız tarihi tahlillerinde bir nevi sosyoloji taslağı ve tarih felsefesi çıkarmakla kalmamıştır ; ayrıca bütün zaman ve mekânlar için değişmez hakikatler arayan ve bunları bulduğunu iddia eden filozoflara hücumdan etmiştir; “*Mukaddime*” sinin bazı yerlerinde açıktan açığa Farabi ve İbn Sina ile onların üstadları olan Aristo’ya hücum etmiştir (Ülken, 1963). Cemil Meriç ise “*ümran*” adını verdiği sosyoloji biliminin gerçek kurucusu ise İbn Haldun olarak nitelemiştir. Çağdaş düşüncenin Batı’da Machiavelli ile başlarken Doğu’da İbn Haldun’la başladığını ifade etmiştir. İbn Haldun içinde yaşadığı buhranlı devirleri anlamaya çalışmıştır. Buhranı ne Tanrı’nın iradesiyle izaha kalkışmıştır ne de dış güçlere atfetmiştir. Çöküşün sebebinde toplumların iç yapısının önemini vurgulamıştır. Geçen asrın sonlarına kadar hiçbir Avrupalı tarihçi böyle bir anlayışa erişememiştir (Atasoy, 2013; Meriç, 1974). Onun sisteminin temel tartışma alanını Mukaddime’de şu başlıklar altında incelenebilir (Oruç, 2010):

- 1) Genel olarak sosyal organizasyon (umran, civilization) ve bunun kısımları.
- 2) Bedevî topluluğu (el-umrânü’l-bedevi).
- 3) Devlet, sultanlık ve hilafet otoritesi.
- 4) Yerleşik toplum.
- 5) Zanaatlar, geçim sağlama yolları.
- 6) İlimler ve bu ilimlerin tahsili.

İbn Haldun’a göre toplum hâlinde yaşama zorunluluğunun üç temel sebebi vardır: Gıda, güvenlik ve “üns” yani dostluk ihtiyacı. Ünsanlar bu ihtiyaçlarını, ancak toplumsal hayat yoluyla karşılayabilirler. Bu yüzden toplum hâlinde yaşamaya mecburdurlar. Medeniyet bu üç ihtiyaca cevap verdiği için zorunludur. Toplum hâlinde yaşamayan insanlar, bu ihtiyaçlarını başka türlü karşılayamazlar. Çünkü medeniyet veya toplum kurma süreci “irâdî”dir. Buna karşılık hayvanların toplum kurması ise “ilhâmî”dir (Şentürk, 2006). İbn Haldun medeniyeti kısmen nüfus hareketi bağlamında ele almış ve tarihte farklı istikametler takip eden, gayeleri farklı medeniyetlerin olduğunun altını çizmiştir. O’na göre kavimler ve medeniyetler bir rolü ifâ için ortaya çıktıktan sonra, bu rolü oynayıp çekilmektedirler ve bu bakımdan görüşleri sosyolojideki işlevselci yaklaşıma yakın olarak ele alınabilir (Meriç, 1999). İbn Haldun, insana özgü toplu halde yaşama olgusunu ifade etmek üzere kullandığı ümran kavramı, hem bedevî toplulukları hem de uygar toplumları içermektedir. O, bu bakımdan farklı bir terminoloji oluşturmaya çalışmış ve diğer filozofların siyaset felsefesi geleneğinden ayrı bir anlayış ortaya koymuştur. Nitekim kendisi, bu ilmin Fârâbîve İbn Sînâ’nın “*ilmü’s-siyâseti’l medeniyye*” ile karıştırılmaması

gerektiğini; çünkü söz konusu felsefî disiplinin metafizik ve ahlâk felsefesinin temellerine dayanırken kendi felsefesinin tarihî olay ve sosyal olguların sebep-sonuç ilişkisi içinde ele alarak toplumsal değişme yasalarını tesbit etmeye çalıştığını belirtmiştir. Bu bağlamda onun ümran ilmi ideal ve değerlerden ziyade hayatın gerçeklerine odaklanmaktadır. İbn Haldun, modern Batı dillerindeki “civilisation” kelimesiyle karşılanabilecek olan “*hadâre*” terimini daha ziyade bilimler ve sanatların gelişimiyle yahut zevklerin incelmesi ve refahın artmasıyla ilişkilendirmiştir. Civilisation’a kök anlamı bakımından en yakın kelime olan “hadariyet”, İbn Haldun’da refah ve israf dönemini çağrıştırmıştır. Hadarilik, bedevi toplumlara göre daha çok gelişmiş toplumları ifade eden bir kelimedir. Hadarîler ise kent ve şehirler merkezlerinde yaşayan, medeni toplumlardır. Ilıman iklimlerde yaşadıkları için, çalışkandırlar ve teknolojik açıdan bilgi ve birikim sahibidirler. İktisadi açıdan büyüme ve gelişme bu toplumlarda görülür. İbn Haldun da medeniyet ile şehirleşmeyi benzer gelişim çizgisi içinde ele almış ve toplumları, bedevî (göçebe) ve hadarî (yerleşik) olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bununla beraber bu kategorilerin statik olmadığını bedevi toplumların zamanla çeşitli ekonomik faaliyetler sonucu hadarîliğe geçiş yaptığı ve medenileşmeye başladığını vurgulamıştır. Bu geçiş sürecinin sonunda, zaruri ihtiyaçlardan, lüks tüketime geçildiğini böylece çeşitli adetlerin ortaya çıkarak “bozulma” sürecine girildiğini belirtmiştir. Son olarak İbn Haldun’a göre, iktisadî ve ekonomik bakımdan büyüme ve gelişme olabilmesi için iklimin elverişli olması gerekmektedir. İklimin elverişli olduğu ve mahsulün bol bulunduğu bölgelerde ise Hadarî toplumlar yaşamaktadır (Albayrak, 2009; Bilge, 2011; Sönmez, 2003; Kutluer, 2003; Görgün, 2003; Korkusuz, 2010; Taşkın, 2013).

İbn Haldun, değişimin evrenselliğini, tarihin kesintisizliğini-sürekliliğini, insan topluluklarının dinamik ve değişken karakterini gözlediği için, kendisinden önceki tarihçileri izlememiştir (Hassan, 2010). İbn Haldun, toplumların maddi ve manevî fetihlerini Umran kelimesiyle ifade etmiştir. Umran, bir yerlerde oturmak, biriyle düşüp kalkmak, toprağı işlemek, bir evi tanzim etmek, müreffeh hale getirmek v.s. ömür, amr’dan kökünden gelmektedir. Muammir: «colon». Müstanür: «kolonyaliste». Müstamere: sömürge kelimeleri de bu kökle ilişkilidir. İbn Haldun, medeniyet ve kültürü tek bir kavram olarak Umran kelimesiyle ifade edilmiştir. İbn Haldun’a göre «Tarihin amacı, insanın içtimaî durumunu yani medeniyeti ve bu medeniyetin icabı olan hadiseleri anlatmaktır». Meriç’ e göre (1986) İbn Haldun’un eserinin iki anahtar mefhumu, umran ile asabiyettir. Umran, geniş mânâsıyla kültür demek: «bilgiyi, inancı, sanatı, ahlâkı, hukuku, adeti, bir kelime ile, insanın içtimaî bir varlık olarak elde ettiği bütün kabiliyetleri kucaklayan, girift bütün olarak (Tylor akt:Meriç, 1986) veya «bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, içtimaî ve dinî düzen, adetler ve inançlar » (Dixon, akt:Meriç, 1986) olarak tanımlanabilir. Bedevilik, umranın ilk aşamasıdır. Diğer bir aşama



olan Haderiyetin ise (şehir hayatı) çeşitli dereceleri vardır ve bu derecelerin inkişaf etmesindeki muharrik kuvvet asabiyettir (Lahbabi Aziz, İbn Khaldoun, Paris 1988, akt Meriç, 1986). Arap aydınları da, bedevî ümrani ilkel kültür, haderî ümrani medeniyetle karşılaşmaktadırlar. Meriç'e göre çağın büyük tarihçileri için, medeniyetle kültürün aynı şey olduğu kanaatinde İbn Haldun'la birleşmektedirler (Meriç,1986). Umrani olgusunun İbn Haldun'a göre üç özelliği vardır (Albayrak, 2009):

- 1) Tabiîdir: İnsan toplumu tabiidir, insan tabiatı gereği sosyaldır, tek başına yaşayamaz.
- 2) Organiktir: İnsan toplumunun belli bir biçimde gelişmesi zorunludur.
- 3) Fonksiyoneldir: Bireyler, iyi yaptıkları ve belli ustalıklar kazandıkları belli bir işte uzmanlaşmaya yönelirler.

İbn Haldun'a göre umran ağacının kökü badiye ise gövdesi mülk ve hadara, özsuyu kollektif şuur, kitle psikolojisi, kollektif ruh gibi kavramlarla ifade edilebilecek "asabiye"dir. İbn Haldun'un 'asabiye'nin aslında hakikati olmayan farazi, vehme dayalı bir şey olduğu vurgusunu yapması çok çarpıcıdır. Ona göre 'asabiye' insanlar arasındaki yakın ilişki ve bağ oluşturma ve korumada ortaya çıkar. Eğer ortak bir tarihi arka plan ve geçmiş varsa bu bağ işe yarar ve insanlar harekete geçer, şayet bu bağ açık ve yakın bir durumu ve dönemi kapsamıyorsa insanların ilgisi zayıflar ve onları harekete geçmekten de alıkoyar. İbn Haldun'un asabiyet nedeniyle "kişilerin yaşamlarını anlamlandıran yüksek bir değer, inanç uğruna gerektiğinde hayatlarını çekinmeden ortaya koyabilme duygusu ve davranışı gösterdiğini vurgulamıştır". Bununla beraber İbn Haldun'a göre çok fazla kabile ve 'asabiyeler'in bulunduğu yerlerde kuvvetli ve devamlı bir devletin az görüleceğini vurgulamıştır (Albayrak, 2009; İbn Khaldun, 1980: C. 1: s. 264-265).

### **3.3. İbni Haldun'un Eğitime İlişkin Görüşleri'nin Medeniyet Çatışması Bağlamında İncelenmesi**

İbn Haldun'un eğitimle ilgili görüşlerinin medeniyet kavramına ilişkin bakışı açısından şekillendiği söylenebilir. Ona göre eğitim sonucunda bireylerde tutum değişikliği ortaya çıkmaktadır. Bu köylü ve kentli insanlar arasındaki eğitsel tecrübeler nedeniyle anlayış, kavrayış ve eğitsel açıdan farklılaşmalara yol açmaktadır. İnsanların zeka düzeyleri benzer bile olsa farklı çevrelerin onların zeka ve kavrayış düzeyine etki ettiğini söylemektedir. O'na göre doğuştan gelen yetenekler çevreyle şekillenmekte ve gelişmektedir. İbn Haldun bugünde hala geçerli olan öğretmenlerin ücretlerinin yetersiz olduğundan bahsetmiştir. Ayrıca Eğitimde tahta kullanmak gibi çeşitli materyal ve tekniklerin kullanılması gerektiğini vurgulamıştır. Öğretmenliği bir meslek ve sanat olarak tanımlayan İbn Haldun, bilimleri ise doğal ve nakli bilimler olarak sınıflandırmıştır.

Doğa bilimlerini akıl yürütme ve gözleme dayalı hikmet ve felsefenin, nakli bilimleri ise daha çok nakil ve imana dayalı bilgiler olarak tanımlamıştır. Bilimler tek olmasına rağmen her bilimin farklı bir öğretim yöntemi içerdiğini söylemiştir. Din eğitiminin gerekli olduğu ve bunun küçük yaşlarda verilmesi gerektiğini vurgulamıştır. İbn Haldun'un köylü kentli insan ayırımında yaptığı yorum eğitimli-eğitimsiz ayırımında da ortaya çıkmıştır. Ona göre eğitim insanları edilgenleştiren ve cesaret ve gözü peklik duygularını alan bir yapıdır. İbn Haldun'un eğitimle ilgili ilkeleri şu başlıklar altında incelenebilir: 1- Çocuğa sert davranmamak 2-Aynı anda iki bilgi aktarmamak 3-Öğretimde sıra takip etmek 4-Gezi ve gözlemi eğitimde kullanmak 5-Özel ders vermek 6-Ezbercilikten kaçınmak 7-Öğretimde somut olana ve etkileşime önem vermek 8- Öğretim sürecinden basitten karmaşığa doğru bir yol takip etmek 9- Gerektiği zaman yargılamave ceza kullanılabilir 10- Eğitimde tekrar önemlidir 11-Eğitimde yetenek ve bireysel farklılıklar önemlidir 12- Gerekli ve işlevsel bilginin eğitimde öğretilmesi esastır 13- Eğitimde tartışma yöntemi kullanılmalıdır 14- Öğretimde ekonomiklik ilkesine uyulması 15- Özet bilginin öğrenmeye az etkisi vardır. Sonuç olarak İbn Haldun eğitimde kalıttan ziyade toplumun ve çevrenin etkili olduğunu ve eğitimin toplumsal bir olgu olduğunu vurgulamıştır 16 Eğitsel seyahatler ve uzman görüşleri eğitim açısından önemlidir 17- Önceki öğrenilenlerin sonrakilere olumsuz etkisi nedeniyle tek alanda uzmanlaşmanın gerekliliği 18- Ders İşleniş Sırasında Konunun Dağıtılmaması 19- Dersler Arasındaki Sürenin Ölçütünün uygun olması 19- Alet İlimlerinin Öğretiminde İzlenmesi Gereken Metot 20-Şiir Sanatını Öğrenme Metodu 21- Dil Öğrenme Metodu (Tezcan, 1981; Demircioğlu, 2012, Erdoğan, 2002; Gün, 2002; Süngü, 2009; Oruç, 2010).

Bu noktada İbn Haldun'un eğitimle sadece döneminde daha popüler olan dini bilimleri kastetmediği vurgulanmalıdır. İbn Haldun'un çağındaki ilimleri tabiî (tabî'yya) ve nakli (naqliyya) ilimler olarak ayırmıştır. O'na göre tabiî ilimler fikir ve akıl ile öğrenilir. Böylece, insan algılama (idrâk) yeteneğiyle bu ilimlerin konularını, sorunlarını, argümanlarını ("delil" ve "burhan"larını), öğrenim ve öğretim yöntemlerini kavrar, inceler ve anlar. Naklî ilimler ise, Şeriatı vaz'eden (Şâri': Shâri) nakil ve rivâyet edilen haberlere dayanır; bu ilimlerin esas ve usûlleri öğrenilirken akla dayanılmaz, ancak sorunların ayrıntı ve uzantılarını asıllarla bağlamak hususunda aklın yardımına başvurulur (Hassan, 2010). Burada akli ilimler olarak şunları bahsetmiş olduğu belirtilmelidir.

## *AKLÎ İLİMLER*

### *I. MANTIK İLMİ*

### *II. TABİÎ İLİMLER*

#### *A. Fizik*

#### *B. Tıp*

*C. Tarım (\*)*

*İLÂHİYAT İLMÎ (al-eilm al-ilâhî: METAFİZİK)*

*MATEMATİK (TALİMİ İLİMLER : tacâlîm; 'ulûm-u riyâziye', riyazî ilimler)*

*A. Geometri ve türevleri*

*1. Genel geometri*

*2. Kürevî ve konik geometri : Sferik trigonometri ve Mekanik (Cerr-i eskal'e ilişkin geometri ve hesaplar)*

*3. Yüzölçümü*

*4. Optik pers (Menâzır)*

*B. Aritmetik ve türevleri 1. Genel aritmetik*

*2. Cebir (Cebr)*

*3. Ticarî aritmetik (Muamelât)*

*4. Ferâiz (Kanunî hesaplar, miras hesapları)*

*C. Astronomi ve türevleri*

*1. Genel astronomi*

*2. Astronomik hesap (Zâyiçeler ilmi)*

*D. Müzik*

Bununla beraber buradaki verilen yapının kaba bir iskelet olduğu vurgulanmalıdır. Örneğin İbn Haldun matematik bilimleri nicelikleri (al-makadir) konu alan bilimler olarak dört ana grupta toplanırlar: Süreksiz nicelikleri, yani sayıları konu alan “sayı bilimleri” (al-'ulum al-'adadiyya), sürekli nicelikleri, yani bir, iki veya üç boyutlu geometrik şekilleri konu alan “geometrik bilimler” (al-'ulum al-handasiyya), seslerin ve nağmelerin birbirlerine nispetlerini ve onların sayısal ölçülerini konu alan “müzik bilimi”, gök kürelerinin şekilleri, gezegen ve yıldızların yer ve sayıları, hareketlerini inceleyen “astronomi bilimi” ('ilm al-hay'a). İbn Haldun bunların da alt dallana inerek bunlardan örneğin sayıları konu alan bilimler içine “aritmetik” (al-aritmarikî), “hesap bilimi” (sına'a al-hisâb), “cebir” (al-cabr ve al-mukâbala), “ticarî muameleler” (almu'âmalâc), “miras paylaşılması” (al-farâiz) bilimleri girer. Sürekli nicelikleri konu alan bilimler içine de “küre ve koniler geometrisi” (alhandasa al-mahsûsa bi al-aşkâl al-kuraviyya va al-mahrûtât), “yer ölçümü” (al-misâhâ), “optik” (al-manâzır) ilimlerini dahil etmiştir (Arslan, 2008).

İbn Haldun'un matematik bilimlerin kesin birer bilim olarak ele almış ve geometrinin bürhanlarının çok açık seçik ve düzenli olması nedeniyle, geometrinin, zihni aydınlatıp (iza'a fi al-akl), düşünceye doğruluk vereceğini (istikama fi al-fikr) belirtmiştir. Benzer şekilde, İbn Haldun'a göre aritmetiğinde çocukların eğitimi için en iyi yol olduğunu vurgulamıştır. Ona göre bu bilim de zihni aydınlatır, onu doğruya yöneltecek bir şekilde

eğitir. Bu bilimin dayandığı temeller sağlamdır ve ayrıca insana kendi kendisini disipline etmek (münâkaşa al-nafs) imkânım verir (Arslan, 2008). Görüldüğü gibi İbn Haldun bilimlerin tasnifini yaparken onların eğitimle olan ilişkisine de vurgu yapmıştır. İbn Haldun'un pedagojik anlayışı, sanat öğrenmesiyle bağlantılı olarak çocuk veya yetişkin, pratik sanatlar veya bilimler, ahlakî veya dinî değerler ile ilgili olsun, tüm pedagojik eylemlerin amacı, istikrarlı bir eğilimin ruhdaki oluşumuna anlayışına dayanmaktadır. O bir kez edinildikten sonra, bu eğilim ortadan kalkmayacağını, sık sık, üzerine sürüldüğü kumaşın imha edilmesine kadar varlığını sürdüren boya örneğiyle bu durumu izah etmiştir (Cheddadi, 2000). Bu noktada, İbn Haldun'un eğitimle ilgili bazı temel fikirleri şu şekilde verilebilir (Dajani; 2015; Husri: 2001; Demircioğlu, 2012):

- 1) Yararlı olması için eğitim kademeli olarak verilmelidir.
- 2) Beşeri umranda ilim tabii bir olaydır.
- 3) Belirli bir bilim dalında verimli bir şekilde uzmanlaşmış bir öğrenci, bir başkasını daha kolay öğrenmeye hazır olacaktır.
- 4) Eğitim süreci, çocukların öğrendiklerini unutamayacakları şekilde kalıcı ve sabit sürelerde yapılmalıdır.
- 5) İlim öğreniminde tutulan doğru usul ve bunu ifade etmenin yollarına riayet edilmelidir.
- 6) Çocukların öğrenimi ve İslâm ülkelerinde bu konuda uygulanan değişik usuller
- 7) Öğrencilere sert davranmak onlara zarar verir ve öğrencilerin coşkusunu zayıflatır, tembelliğe yol açar, yalan söylemeyi ve sahtekârlık ve kötülük etmeyi öğretmek gibi olumsuz sonuçlara yol açar.
- 8) Bir ilime dair çok eser yazılması, o ilimin elde edilmesini engeller.
- 9) Bir ilime dair yazılan eserlerin çok özet olmaları, onun öğrenilmesini zorlaştırır.
- 10) Alet ilimlerinde geniş görüşlere yer verilmemeli, meseleleri dallandırıp budaklandırmamalıdır.
- 11) İlim öğretimi bir sanattır.
- 12) Farklı zamanlarda farklı bilimler öğretilmelidir.
- 13) Bilgi edinmek, eğitim almak ve bilginlerle tanışmak için seyahat etmek insanların öğrenmelerini artıracaktır, çünkü her biri kendi araştırma ve soruşturma yöntemlerine katkıda bulunacaktır.
- 14) İlim için yolculuk yaparak hocalarla görüşmek öğrenimdeki mükemmelliği artırır.
- 15) Şeriat, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Fizik ve Teoloji gibi temel bilimler daha fazla çalışılmalı ve araştırılmalıdır. Diğer taraftan, Mantık, Arapça ve Matematik gibi ikincil bilimler tamamlayıcı dersler olarak çalışılmalıdır.
- 16) Mudar (Arap) dilinin öğrenimi, Arapça sanatından başka olup öğrenim hususunda ona ihtiyaç yoktur.

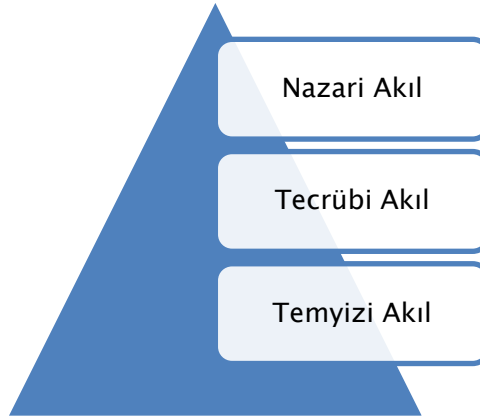
- 17) Şiir sanatı ve öğrenilmesinin hâsıl olması çok ezberle iyi olması, ezberlenenin iyi olmasıdır.
- 18) Sanatlar mutlaka öğrenimle kazanılır.
- 19) Bir sanatta meleke kazanan, nadiren başka bir sanatta da meleke kazanabilir

*“İbn Haldun’a göre insan için eğitim ve öğretmen iki sebepten dolayı zorunlu bir ihtiyaçtır. Birinci sebep insanın merak güdüsüdür; onun ifadesiyle insan sadece anlamak ve ezberlemekle öğrenilmesi mümkün olmayan, ancak özel bir meleke ile öğrenilebilecek olan çeşitli ilimleri öğrenmek ister, çünkü düşünce idrak edemediği şeyleri de öğrenmek istediğinden insan ilimde veya ilmi idrak bakımından kendinden üstün olan veya önceki peygamberlerin irşad ettiği, bilgileri nakleden kişilere başvurur ve bunlardan öğrenir”* (Ev, 2007). Bu noktada İbn Haldun medeniyet ve eğitim ilişkisine vurgu yapar ve buradan öğrenme ihtiyacının aslında bir medeniyet sorunu olduğunu vurgular. *“Araplar bedevi ve ümmi olduklarından kitaptan anlamazlardı. Oluşumların sebepleri, yaratılışın başlangıcı ve varlığın esrarı gibi öğrenmek istedikleri şeyleri Ehl-i Kitaptan sorar ve bu konularda onlardan yararlanırlardı.”* (Ev, 2007).

İlk aşamada eğitimin gerekliliğini makro düzlemde ele alan İbn Haldun, ikinci aşamada bunun mikro düzeyde bedenle ilişkisine vurgu yapar ve ister fikir vb. veya hesap gibi diğer şeyler çeşidinden olmak üzere beyinde bulunsun, tüm melekeler cismanî olduğunu bu nedenle cismanî olan şeylerin tümü, hissi şeylerdir, onun için de bir öğretmenin öğretimine ihtiyaç vardır” (Ev, 2007).

İbn Haldun’a göre hissî âlem (âlemü’l-hiss), aklî âlem (âlemü’l-fikr) ve ruhanî âlem (âlemü’r-rûh ve’l-melâike) olarak üç âlem vardır ve insan bilişi, bu üç âlemi kavrama yetisine sahiptir ve üçünün de merkezindedir (Saritaş, 2014). İbn Halduna göre insan düşünebilen, fikir üretebilen bir varlıktır ve insanı diğer canlılardan ayıran akıl sahibi olmasıdır. İnsan akli sayesinde olaylardaki sebepler zincirini düzenli bir şekilde kavrayabilir. Bu nedenle eğitilebilir. İbn Haldun, bireyin doğumdan itibaren ölüm anına kadar geçirebileceği bir gelişim sürecinden bahseder. İnsan akli sayesinde çevresine uyum sağlar ve çevresini değiştirir. Devlet, asabiye, ahlak vb gibi toplumsal ve bireysel olgular insanın başka insanlara ihtiyacı olduğu fikri nedeniyle ortaya çıkmıştır. İbn Halduna göre insan zihni doğuştan boştur yani epistemolojik açıdan hemen hemen bütün bilgi türlerinden mahrumdur ve öğrenme sürecinde içeriği dolar. İnsanlar, çevre ile olan etkileşimleri sonucu bilgi, beceri, tutum ve değer kazanırlar. İbn Haldun’da öğrenme süreci Şekil 5’deki gibi verilebilir. Boş olan insan zihni insanlarla ilişki ve tecrübe sonucu içerik olarak dolmaya tekrar ve devamlılık sayesinde biçimlenmeye ve hal olarak süreklilik kazanmaya ve zihinsel bazı süreçlerin tekrarlarla melekeye dönüşmesi,

beraberinde insanı diğer canlılardan ayıran düşünme yeteneğini açığa çıkarır. Eğitimin ve ilmin kaynağını tespit etmeye çalışan İbn Haldun'a göre beşeri umranda ilim ve ilmin öğrenilmesi tabiidir. Çok bariz bir biçimde insan unsuru, İbn Haldun'da medeniyetin kurucu ögesidir (Demircioğlu, 2012, Erdoğan, 2002; Gün, 2002; Süngü, 2009; Oruç, 2010). *Her ilimden bir şeyler öğrenme insana yeni bir düşünce kazandırıp, akıl, bilgileri hızla idrak etme yeteneğini kazanınca birey diğer bir sanatı kolaylıkla öğrenir* (Ev, 2007). Bu nedenle İbn Haldun, müfredatın, öğrencilerin yeteneklerini ve yeteneklerini hesaba katan belirli ilkelere uygun olarak iyi organize edilmesi gerektiğini savunmuş, içeriğin basitten daha karmaşık öğelere, kolaydan zorluğa ve somuttan soyuttan doğru hareket eden mantıksal bir diziyi ve derecelendirmeyi izlemesi gerektiğini belirterek eğitim programı ve öğretim alanında da önemli fikirler ortaya atmıştır (Zamel, 2017). Tam bu noktada eğitim sosyolojisini unutmayan Haldun yine öğrenmenin medeniyetle ilişkisine atıfta bulunmuştur. O'na göre, *“doğudaki insanların zekalarının gelişmiş olmaları nefislerinin ilmî faaliyetlerin etkisi altında kalmış ve gelişmiş olmasındandır. Batı Afrika halkının göçebe kültürü etkisinde kalmalarının sebebi ise eğitim-öğretim hüner ve sanatta ilerleyememiş olmalarıdır. Doğu ile Batı Afrika halkı ve hadaîler ile bedeviler arasındaki zekâ ve yaşantı bakımından görülen farklar eğitim-öğretimin bir sonucudur. Hadaîlerin iyi öğretim görmüş olmaları ve sahip oldukları sanatlar onların bedevîlerden daha akıllı ve zeki olmalarını sağlamıştır.”* (Ev, 2007). Bu nedenle, İbn Haldun, uygun sosyal ve modernize ortamın yanı sıra öğretmenle uygun içeriğin bulunmasının, bir tarafta daha iyi bir eğitim başarısı ile sonuçlanacağına ve öğrencinin diğer tarafında öğrenme yeteneğini kazanacağına inanmıştır (Zamel, 2017).



**Şekil 5. İbn Haldun'a göre eğitim yoluyla üç tür akıl gelişir.**

İbn Haldun, insanı diğer varlıklar arasında ayrıcalıklı kılan aklın sınırları olduğunu belirtmek amacıyla akıllı bir teraziye benzetir. Ona göre akıl, altın tartmak amacıyla

yapılan fakat bazen suistimâl edilerek dağları tartmada kullanılan teraziye benzemektedir. Aklın bilgi üretmede kullandığı vasıtalar; iç ve dış duyulardır. Bu vasıtalarla elde ettiği bilginin kontrolünü ise; duyular, deney ve tecrübe ve mantık ilmi kaidelerine göre sağlamaktadır (Aydın, 2017). Ona göre öğrenme sonucu üç tür akıl gelişir: Temyizi Akıl: Dış dünyayı kavramaya ve anlamaya yarayan akıldır. Bu akıl sayesinde kavramlar oluşturulur. 'Temyîzî akıl' insanın düşünme sayesinde fiillerini muntazam bir duruma getirmesidir. Temyîzî akılla içtimâî görüşlere, maslahatlara ve mefsedetlere dair bir bilgi hemcinsinden ayırt edilir. Temyîzî aklın meydana getirdiği bilgiler sonucu ortaya çıkan akla ise tecrübî akıl denir (Sarıtaş, 2014). Tecrübî Akıl: Toplum içerisinde tedrici olarak gerçekleşen öğrenmelerimizden oluşan akıldır. Tecrübî akıl deneme-yanılma yöntemiyle genel-geçer bilgilere ulaşan akıldır. Tecrübî akıl bu bilgilere bizzat olayları ve durumları tecrübe ederek ulaşabileceği gibi tüm olayları tecrübe etme imkanı olmamasından dolayı başka insanların tecrübelerinden de yararlanır (Aydın, 2017). İbn Haldun Umran ilmini tecrübî aklın alanında konumlandırmıştır. Bu konular; Doğal olaylar, insanın gündelik yaşantısı, toplumsal yapılar ve hareketleri, devletler ve siyaset, şehirler ve yerleşim alanlarının şekillenmesi ile ilgili durumlar, geçinme ve ekonomi, ilimler ve eğitimidir (Aydın, 2017). Nazari Akıl: Duyularımızı aşan alana ait bilgileri edinmemizi sağlayan akıldır (Aydın, 2017). Nazari akıl madde ve gayb âlemindeki şahit ve gaip varlıkların tasavvurunu oldukları gibi tahsil etmeye yarar (Sarıtaş, 2014). İnsanın bireysel hayatında kendiliğinden gelişen temyizi akıl, sosyal yaşamı sayesinde tecrübî akılla güçlenir; nazari akıl ise insanın temyizi ve tecrübî aklının yetkinleşmesi, his âlemindeki sebep-sonuç ilişkilerini takip etmesi yoluyla gelişir ve olgunlaşır. Yine aklın belirli bir alanını oluşturan kalbi ruh, insanda canlılığın temel kaynaklarından birini temsil eder. Akli ruh, emir âlemindeki her şeyi zatı ile idrak eder. İbn Haldun'un öğrenme teorisi, insanlarla bir arada yaşama, bu yaşamın gerekliliği olarak yardımlaşma ve yardımlaşmanın bir ön koşulu olarak meslekleşmeyi gerekli görür (Demircioğlu, 2012, Erdoğan, 2002; Gün, 2002; Süngü, 2009; Oruç, 2010). İbn Haldun, bilim ve zanaat sahibi olma arasında güçlü bir ilişki ortaya koymuştur. El sanatlarının öğretilmesi gerektiğine açıklık getirirken, el sanatlarının, tıpkı bilimler gibi, medeniyetin ilerlemesiyle tamamlanacağını vurgulamıştır. Ayrıca, el sanatları toplumlarında gelir elde etmek için bir araç olduğu için, eğitsel bir ihtiyaçtır da çünkü insanların gelir elde etmelerine ve yaşam tarzlarını iyileştirmelerine yardımcı olur. Zihinleri yüksek eğitim seviyesine getirmek, medeni toplumlara yol açacak ve daha iyi yaşam olanakları sağlayacaktır (Dajani, 2015).

İbn Haldun'a göre bir ilim dalında derinlemesine bilgi sahibi olduğunu iddia edebilmek için o ilim dalında meleke sahibi olmak gerekir. İbn Haldun'a göre melekeler, hem beden hem de matematik gibi akıl kuvvetiyle ve öğretim yoluyla elde edilebilir. Meleke sahibi

olabilmek ise, o melekeye sahip birinin yardımıyla mümkün olur. Önemli olan öğretilen ilimin öğrencide bir melekeye (yeteneğe) dönmesini sağlamaktır. İbn Haldun'un insanın varlığı ve çevre ile ilişkileri konusundaki bu görüşleri eğitim felsefesini bir organizma psikolojisine dayandıran, pragmatizm'in öncülerinden John Dewey'in görüşleriyle benzetmektedir. İbn Haldun, eğitilebilirlik açısından insanları üç grupta inceler. Birinci gruptaki insanlar, ruhani algı derecesine ulaşmaktan aciz olup, hep aşağı seviyeye, maddi ve hayal derecesindeki algılamalara yönelirler. İbn Haldun'a göre ikinci gruptaki insanlar, ruhani düşünceye ve potansiyel olarak kendisinde var olan bedeni aletlere ihtiyaç duymadan algılamaya yönelirler. Üçüncü gruptaki insanlar ise, yaratılışları gereği, beşeri cismanilik ve ruhanilikten tamamen soyutlanarak herhangi bir vakitte fiilen en üst sınırdaki melekeler dönüşmeye uygun olan yapıdadırlar. Özetle İbn Haldun duyular âlemi, düşünce âlemi ve ruhani âlem olmak üzere temel üç alandan bahseder. İbn Haldun öğrenmeyi sınıflandırma açısından da çağının ilerisindedir. Bugün eğitim bilimleri alanında Marzano'nun taksonomisi, Guilford'un Taksonomisi, Ramizowski'nin taksonomisi, Bloom ve arkadaşlarının geliştirdiği bilişsel alan sınıflandırması, Simpson'un devinişsel alan taksonomisi, Karthwohl'un duyuşsal alan taksonomisi gibi birçok taksonomiden önce öğrenmeyi belirli aşamaları olan bir süreç olarak sınıflandırmıştır. İbn Haldun'da öğrenmenin ilk aşamasını, duyular oluşturur. İşlevlerine göre dört bölüme ayrılan iç duylardan ilki, ortak duyu'dur. Bu beş duyu, algı bakımından hem insanlarda hem de hayvanlarda ortaktır. İnsanı diğer canlılardan ayıran ise maddi idrakindeki bilginin soyutlanarak bütünsel idrake alınmasıdır. İnsan hayalinde tasavvur haline gelen şekil, fizikî hiçbir uyarının yardımı olmadan bilgiyi zihinde yeniden canlandırmayı sağlayan mütehayyile ile bütünsel idrake aittir. Bütünsel idrakte oluşan bu basit düzeyde kavramlar, karşılaştırma ve soyutlama yoluyla en yüksek cinse ya da fikre ulaştığı anda yani bütünsel şekile ulaştığında durur. (Demircioğlu, 2012, Erdoğan, 2002; Gün, 2002; Süngü, 2009; Oruç, 2010).

Medeniyetler çatışması bağlamında ilk olarak ele alınacak şey İbn Haldun'un insanı ele alış biçimi olarak verilebilir. İnsan için "O medenî bir varlıktır." Diyen İbn Haldun medenî kelimesinden, insanın şehirli oluşu değil, onun toplum içinde yaşayan bir varlık olmasını kasteder. Bu nedenle diğer insanlarla ilişkilerini sürdürürken arada bir bazı hususlarda anlaşmazlıkları aklının kazandığı düzenli fiillerle çeşitli kurullarla çözme yoluna gidebilir ve edindiği tecrübelerle tekrar yanlışa düşmekten sakınabilir. Bu bağlamda O'nun için çatışma kaçınılmaz değildir çünkü O'na göre hiçbir topluluk medeniyet dışı değildir. Huntington'a göre dünyadaki bütün insanlar bir medeniyete mensuptur. İbn Haldun, medeniyetlerin asla çatışmayacağını iddia etmemiştir ama Huntington gibi değerlerin çatışmaya yol açacağı tezini kabul etmemiştir. Huntington'a göre medeniyetler arasındaki kültür ve değer farklılıkları kaçınılmaz olarak çatışmaya



dönüşmek zorundadır. Klasik İslâm düşüncesinde milletler ve umranlar, sosyal ve hukukî olarak birbirine eşit kabul edilmektedir. İbn Haldun, insanlar arasındaki anlayış ve kavrayış farkının yaratılıştan gelen bir özellik olmadığını, bu farkın oluşmasında çevre faktörünün çok önemli olduğunu belirtmiştir. Bu İbn Haldun'da da böyledir. Huntington Batı medeniyetinin üstün değerlere sahip olduğunu söylemektedir. Huntington'a göre Batı medeniyeti demokrasi ve insan hakları gibi değerlere sahiptir; diğer medeniyetler ise bu değerden ya tamamen yoksun veya gelişmeye muhtaçtır. Bununla beraber İbn Haldun yedi iklim teorisinde 5. ve 6. İklim bölgelerindeki bozkırlarda yaşayan Türklerin, Arap bedevilerinde olduğu gibi bir medeniyet kuramayacaklarını; onların, çöllerde yaşayan göçebe toplumlara benzediklerini ileri sürmüştür. İbn Haldun'un burada yapmış olduğu hata: çöl iklimi ile bozkır iklimini birbirinden ayıramamıştır ve burada medeniyet kuramamayı eşitsizlik bağlamında ele almamıştır. İbn Haldun'a göre eğitim ile ekonomi arasında organik bir bağ vardır ve bu bağ tek yönlü değil, diyalektiktir. O'na göre Doğu ve Batı insanı arasında zekâ, ilim ve sanat yönüyle görülen fark, gelişmiş bir medeniyetin insan üzerindeki etkisinden kaynaklanır, gelişen medeniyet ve kültür, Doğuluların akıllarını aydınlatmış ve geliştirmiştir. O'na göre medeni insanlar toplumsal dokusunda belirli kuralları koymuş ve bunu uygulayan insanlardır. Bu nedenle, İbn Haldun eğitimi, insanları ileri doğru götüren ve onların yeni şeyler öğrenmelerini sağlayan bir etken olarak değerlendirmektedir. Ona göre mesleklerin halk arasında gelişip yayılabilmesi ve çeşitlenmesi, şehrin gelişmişliğine ve refah seviyesine bağlıdır. İbn Haldun, el sanatları ve sanayinin yalnızca şehirlerde gelişebileceğini bildirmektedir. Sosyo-ekonomik açıdan az gelişmiş toplumlarda ise eğitim hizmetleri yetersizdir.

İbn Haldun özellikle eğitim ve ekonomi-uygarlık arasında interaktif bir ilişki olduğunu belirtmiştir (Ev, 2007). İbn Haldun Müslümanların ilk zamanlardaki sade yaşamlarının devletlerinin kudret ve istikrar sağlaması ve buna paralel olarak sosyal yapının değişmesiyle aklî ilimleri öğrenmenin kaçınılmaz olduğunu altını çizmiştir. İbn Haldun, Halife Me'mûn zamanındaki aklî ilimlerin doruğunun yaşandığı devrin uygarlık'ın gelişmesiyle paralel olarak gerçekleştiğini, uygarlık ve bayındırlığın çökmeye yüz tutmasıyla ilimlerin ve eğitimin de gerilediğini belirtmiştir (Hassan, 2010). Bu noktada, ekonomik durumun iyi olup medeniyetin geliştiği bölgelerde eğitim faaliyetleri aralıksız devam ederken, az gelişmiş veya ekonomik durumun kötüleşerek medeniyetin gerilemeye başladığı bölgelerde ilim ve öğretim yok olmaktadır ve başka bölgelere kaymaktadır. Bu durumu Haldun şu şekilde ifade eder (akt<sup>1</sup>, Ev, 2007):

<sup>1</sup> İbn Haldun, Mukaddime, el-Mektebetü't-Tıyariyyetü'l-Kübra Yayınları, Mustafa Muhammet Matbaası, Mısır, (Çev. Zakir Kadirî Ugan), MEB Yayınları,

*“Ekonomik refah, sanayi ve ilmi geliştirir, bunların gelişmesine paralel olarak fikir ve zihin gelişir, gelişen zihin ilim ve marifetleri çabuk kavrar ve yetenekleri artar. Kültür alanında yetişilemeyecek derecede ileri olan Mısırlılar’ın hayvanları eğitmesi buna örnek olarak gösterilebilir. İlim ve sanayinin doğuda ilerlemesinden kaynaklanan ekonomik zenginlikten dolayı doğuda eğitim ve öğretim başarılı bir şekilde devam etmiş, Batılılar eğitim-öğretim için doğuya gelmişlerdir. Uygarlık ve kültür doğuluların akıllarını aydınlatmış ve geliştirmiştir, bu da zekâ, ilim ve sanat kavrayışı bakımından onları batılılardan üstün yapmıştır. Bağdat, Kurtuba, Kayrevan, Basra ve Kufe İslâm’ın ilk yıllarında nüfusları çoğalıp uygarlık düzeyleri yükseldiği için önemli ilim merkezleriydi, daha sonra bayındırlıkları azalarak ekonomileri alt üst olunca nüfusları azaldı, ilim ve fenler başka şehirlere taşındı.”*

İbn Haldun, sosyal ve ekonomik kalkınma ve gelişme ölçüsünde eğitimin de ilerleyebileceğini –ve ancak bu süreç sonunda eğitimden yarar sağlanabileceğini– böylece saptamıştır ki sınaî kalkınma ile eğitimin ilişkisi ve karşılıklı yeri sorusu konusunda tam altıyüz yıl önce verilmiş olan bu cevabın ilgi çekici ve manidar olduğu söylenebilir (Hassan, 2010: 142). Ekonominin bozulmasıyla medeniyetin gerilemesi sonucu, insanlar geçim derdine düştükleri için ilim ve öğretim geriler ve pek çok sanat yok olur gider. Bugünde örneğin 50–d kadrosundaki araştırma görevlilerinin yaşadığı problem buna örnek olarak verilebilir. Doktora bitiminde işsiz kalma riskiyle karşı karşıya kalan akademisyenler, verimli olamamakta, olsa bile bunu olgunlaştıramamaktadırlar. Günümüz imkân ve koşullarına nispetle bu kadar imkânın olduğu günümüzde bu tür sorunların dünyanın her yanında görülmesinin sosyolojik sonuçları olacağı bu bağlamda inkar edilemez. Bu durum bir ekonomik kriz şeklinde veya savaşlar biçiminde ortaya çıkacağı ve bu noktada medeniyetler arasındaki sınırların da etkili olacağı göz ardı edilemez. Bu noktada medeniyetler çatışmasının gelecekte teknoloji ve iletişim araçlarının geliştiği dünyada topyekün bir medeniyet gerilemesine yol açabileceği söylenebilir (Albayrak, 2009; Bilge, 2011; Sönmez, 2003; Kutluer, 2003; Görgün, 2003; Süngü, 2009; Korkusuz, 2010; Taşkın, 2013). Einstein’ın da “üçüncü dünya savaşında hangi silahlar kullanılacak bilmiyorum, ama dördüncüsü tas ve sopa ile yapılacak” sözünde vurguladığı gibi bu durum kaçınılmaz olarak eğitime yansacaktır. İbn Haldun’un da eğitim medeniyet ve ekonomi bağlamında ortaya koyduğu anlayış bu durumu yansıtmaktadır.

## Kaynakça

- Albayrak, A. (2009). Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sayı: 9, Cilt: 9.
- Alpay, M. (2011). Türk dış politikasında medeniyet söylemi ve yeniden yapılanma, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı

- Arslan, A. (2008). İbni Haldun, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Atasoy, F. (2013). Türk Sosyologları, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir.
- Aydın, A. S. (2017). İbn Haldun'da Bilgi Problemi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, <https://tez.yok.gov.tr>, Erişim Tarihi: 26.12.18
- Bilge, M. (2011). Nurettin Topçu Ve Medeniyete Milli Bir Alan Açma Çabası Olarak Anadolucu Medeniyet Perspektifi, Gazi Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 13/2, 167-182
- Bayraktar, Mehmet (2005), İslâm Düşünce Tarihi, Anadolu Üniversitesi Web- Ofset, Eskişehir.
- BP Energy Outlook 2035, Ocak 2016
- BP Statistical Review of World Energy, Haziran 2015
- Braudel, F. (1995). Uygarlıkların Grameri, İmge Kitabevi, Ankara.
- Cheddadi, A. (2000). Prospects: the quarterly review of comparative education (Paris, UNESCO: International Bureau of Education), vol. XXIV, no. 1/2, 1994, p. 7-19. ©UNESCO: International Bureau of Education, 2000
- Çetin, H. (2007). Çatışma ve diyalog tartışmaları arasında iki insan iki medeniyet. Doğu Batı Düşünce Dergisi, 41, 48-66.
- Dajani, B. A. S. (2015). The Ideal Education in Ibn Khaldun's Muqaddimah, Procedia – Social and Behavioral Sciences, <https://www.researchgate.net/publication/280318790>, Erişim Tarihi: 26.12.18
- Demircioğlu, A. (2012). İbn Haldun'da İnsan Tasavvurunun Eğitime Yansıması, Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi, , Cilt 1, Sayı 4, Makale 33,309-316.
- Diamond, J. (2005). Tüfek Mikrop ve Çelik, Tübitak Yayınları, Ankara
- Diamond, J. (2006). Çöküş, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Dutlu, P. (2013). İbn-i Haldun'da Ekonomi-Kültürel Değerler İlişkisi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Anabilim Dalı İktisat Teorisi Programı, Manisa.
- Elias, N. (2004). Uygarlık Süreci, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ekber, S.A. (2003). Medya Mogolları Bagdat kapısında M. Yılmaz (ed.), Medeniyetler çatışması. Ankara: Vadi Yayınları.
- Erdoğan, S. (2002). İbn Haldun'un eğitim anlayışı, Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Din Eğitimi Bilim Dalı, Ankara.
- Ev, H. (2007). İbn Haldun'un Eğitim Görüşü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, <https://tez.yok.gov.tr>, Erişim Tarihi: 26.12.18
- İbn-i Arabi, (2010) Füsusu'l Hikem, Süre yayınevi, Ankara
- Görgün, T. (2003). Modern Tartışmalar, İslâm Ansiklopedisi.
- Gürbüz, F. (2010). Toynbee'den Huntington'a Medeniyet Kavrayışı, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı, Sistemik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı, Pamukkale.
- Gün, A. (2002). İbn Haldun'un Mukaddime'deki din eğitimi ile ilgili görüşleri, Cumhuriyet Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Din Eğitimi Bilim Dalı
- Hassan, Ü. (2010). İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi, Doğu Batı Yayınları, İstanbul.

- Huntington, S. (2003c). Kültürün kıpkızıl perdesi demir perdenin yerini alacak. M. Yılmaz (ed.), Medeniyetler çatışması, (. Ankara: Vadi Yayınları.
- Huntington, S. (2004). Amerika'nın ulusal kimlik arayışı (çev. A. Özer). stanbul: Global Yayın Ajansı
- Huntington, S. (2006). Medeniyetler çatışması ve dünya düzeninin yeniden kurulması (çev. M. Turhan, C. Soydemir). stanbul: Okuyan Yayın.
- Karlsson, I. (2006). Din, terör ve hoşgörü (çev. T. Kayaoglu). İstanbul: Homer Kitabevi.
- Korkusuz, M.H.(2010). 1980 Sonrası Milliyetçilik Akımlarının İbn Haldun'un Asabiye Modeli Bağlamında değerlendirilmesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset Ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı, İstanbul.
- Kutluer, İ. (2003) Medeniyet, İslâm Ansiklopedisi.
- Morris, I. (2012). Dünyaya Neden Batı Hükmediyor (Şimdilik), Alfa Yayıncılık, İstanbul.
- Meriç, C. (1986) Kültürden İrfana, İnsan Yayınevi, İstanbul.
- Meriç, C. (1999) Sosyoloji Notları, Ötüken Yayınevi, İstanbul.
- Meriç, C. (1974). Ümrandan Uygarlığa. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Meriç, C. (2004). Bu Ülke, İletişim Yayınevi, İstanbul.
- Ibn Khaldun. (1980). The Muqaddimah 1. Franz Rosenthal (Translated From The Arabic By). New York: Princeton University Press.
- Oruç, C. (2010). İbn Haldun'un Mukaddime'sinde Öğrenme, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 29, 129-142.
- Ülken, H.Z (1979). Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken Yayınları, İstanbul.
- Ülken, H.Z (1969). Sosyoloji Sözlüğü, MEB Yayınları, İstanbul.
- Ülken, H.Z (1963). Felsefeye Giriş, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- Satı el-Husri. (2001). İbn Haldun Üzerine Araştırmalar. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Sarıtaş, K. (2014). Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldun'da Yansıması Sorunu, Marife, \*ss. 43-62
- Sönmez, S. (2003). Medeniyet, Kuran medeniyeti ve evrensellik imkanları. Köprü Dergisi, Kıs 2003, 81, 8-17.
- Süngü, A. (2009). İbn Haldun'un Eğitim Felsefesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri, Isparta
- Şentürk, R. (2006). Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun?, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 16, 2006, 89-121
- Taşkın, A. (2013). İbn-İ Haldun Ve Coğrafyacılığı, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, İstanbul.
- Tezcan, M. (1981). İbni Haldun'un Eğitime İlişkin Görüşleri, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, Cilt: 14 Sayı: 1
- Türkiye Petrolleri (2016). Ham Petrol ve Sektör Raporu
- Zamel, M. A. (2017). Ibn-Khaldun's Concept Of Education: Pre-Conditions And Quality, British Journal of Education Vol.5, No.4, Pp. 95-106

# İbn Haldun'da Siyasî Otorite ve Meşruiyet Problemi\*

## *Political Authority and Legitimacy Problem in Ibn Khaldun*

 Bilgehan Bengü Tortuk Gökdemir<sup>(1)</sup>,  Nejdet Durak<sup>(2)</sup>

*(1, 2) Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye*

*(1) bilgehantortuk@sdu.edu.tr; (2) nejdetdurak@sdu.edu.tr*

Geliş Tarihi: 08 Mayıs 2017

Kabul Tarihi: 19 Aralık 2018

Yayın Tarihi: 15 Ocak 2019

**Öz:** Bu çalışma İbn Haldun'un görüşleri bağlamında siyasî otorite ve meşruiyet ilişkisini incelemektedir. Bu bağlamda siyasî otorite kavramıyla yakından ilgili olan umran, asabiye, mülk, hilafet vb. kavramlar incelenmektedir. Siyaset bir yönüyle 'en iyi'nin araştırılmasıdır. Olan ile olması gereken arasındaki karşıtlıklar bir açıdan üzerinde siyaset felsefesinin inşa edildiği etik bir paradigmayı belirlemektedir. Bu açıdan siyasetin meşruiyet arayışı etik bir temellendirmeyi, siyaset etik ilişkisini de öncelemektedir. Bu olgu siyasal iktidar ve siyasetin meşruiyeti problemi devletin dinamik bir süreç içerisinde bulunduğu her aşamada dinamik bir sürekliliği ve sorunsalı kendi içerisinde barındırmaktadır. Siyasetin meşruiyeti kavramı farklı süreçler içerisinde, yaşanan değişimler karşısında değişmeyen ölçütlerin, meşruiyet zemininin niteliğine yönelik bir arayışın ifadesidir. İbn Haldun, siyasî otoriteyi üç kısımda inceler ve meşruiyetlerini tartışır. Bunlardan birincisi temelinde üstünlük kurma ve zor kullanma içeren "tabii mülk"tür. İkincisini ise dünyevî menfaatlara ulaşma, zararları ise uzaklaştırma konularında toplumun akli düşüncenin gereğine göre yönetilmesini içeren "siyasî mülk" oluşturmaktadır. Sonuncusu ise dünya ve âhiret faydasına yönelik devletin dinî düşüncenin gereğine göre idare edilmesi olan "hilâfet"tir. İbn Haldun, İslam filozoflarının siyasî otorite görüşlerini eleştiri konusu yapmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Haldun, Siyasî Otorite, Meşruiyet, İktidar, Devlet

**Abstract:** *This study examines the relationship between political authority and legitimacy in the context of Ibn Khaldun's views. In this context, such concepts as prosperity (umran), collective conscience (asabiye), possession (mülk), caliphate (hilafet), which are closely related to the concept of political authority, are examined. Politics is a search for 'the best' in a way. It defines an ethical paradigm in which the philosophy of politics is built on the contradictions between ex post and de lege ferenda (between what is and what should be). In this respect, the pursuit of legitimacy in politics predicates an ethical grounding and also the relationship*

ORC-ID: B.B. Tortuk 0000-0002-5562-4764; N. Durak 0000-0002-2271-590X

\* Bu çalışma, 19–21 Mayıs 2017 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "IV. Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu" adlı bilimsel etkinlikte sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

*between politics and ethics. This phenomenon, the questions of the legitimacy of politics and political power, has a dynamic continuity and problematic in itself at every stage of the government's dynamic process. The concept of legitimacy of politics is the expression of a search for steady criteria against changes and the merits of the legitimacy ground within different processes. Ibn Khaldun examines the political authority in three parts and discusses their legitimacy. The first of these is the "natural possession" that contains overtopping and using force on the basis. The second is "political possession" that includes to manage the society as necessitated by the mind in the fields of reaching worldly interests and removal of losses. The last one is the "caliphate" which means to conduct the government as a matter of religious thought for the benefit of the world and the hereafter. Ibn Khaldun criticizes the views of Islamic philosophers about political authority.*

**Keywords:** *Ibn Khaldun, Political Authority, Legitimacy, Power, Government*

## 1. Giriş

Siyaset temelde iyi bir siyasal düzenin mahiyetine yönelik bir arayışın ifadesidir. İnsanlar arasında ortaya çıkan bir ilişki türü olan siyaset, iktidar elde etme, kullanma ve iktidarın kullanımına katılma uğraşı olarak görülmektedir. Siyasal nitelikli olayların ya da insan ilişkilerinin temelinde iktidar olgusu yer almaktadır. Kurumsallaşmış ve herkes tarafından kabul edilerek meşru-hukukî bir duruma gelmiş olan iktidar, otorite adını alır. Toplumsal kaynakların toplumdaki gruplar arasındaki temel dağılım şeklini ve kontrolünü belirleyen iktidar yapısına da siyasal iktidar denilebilir. Burada siyaset ile devlet arasında zorunlu bir ilişki ortaya çıkmaktadır ki siyasal iktidarın toplumda kurumsallaşması devleti meydana getirmektedir (Saylan, 1981: 2-5).

Siyaset düşünce ile eylem arasındaki ilişkinin, insan hayatına yansımalarının kapsamlı boyutunu gözler önüne sermesi açısından büyük önem arz etmektedir (Küçükalp, 2016: 13). Bu bağlamda Siyasî otorite ve meşruiyet ilişkisi tarihi gelişim süreci içerisinde farklı temellendirmeler içerdiğini vurgulamalıyız.

Genel bir ifadeyle otorite, meşru iktidar olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda otorite veya iktidar, toplumda hâkimiyeti kontrol etmek manasındadır (Uyanık, 2003: 202). Her sosyal hareket bir iktidar kullanımı, her sosyal ilişki bir iktidar denklemi, her sosyal grup ya da sistem bir iktidar örgütlenmesidir. Otoritenin temel niteliği bir toplum tarafından benimsenen değerler sistemi ve hukuk normları tarafından tanınmasıdır. Bu tanınma aynı zamanda bir topluluğun insanlar arasında eşitlikçi olmayan bir tutumla, bir egemene boyun eğmesini belirlemektedir. Otorite veya siyasal iktidarın en belirgin yönlerinden birini toplumun bütün kesimlerini kuşatıcı bir egemenlik tesisi

oluşturmaktadır. Bu husus aynı zamanda bir devlet olmanın en belirgin vasfını teşkil etmektedir (Uygun, 2015; 2-4). Max Weber iktidarı, sosyal ilişkiler içerisinde bir tarafın diğer tarafa iradesini kabul ettirmesi olarak tanımlar. Bir başka yaklaşıma göre ise iktidar, birlikte düşünmek ve birlikte hareket etmekle alakalıdır. Dolayısıyla bu tanımlara göre iktidarın dayatmacı ve dayanışmacı olmak üzere iki yön içerdiği görülür. Dayanışmacı iktidar bir siyasî topluluğun birlikte hareket edebilme gücünü ifade eder ve bu güç devlete aittir. Ancak hiçbir dayatmacı gücün bu durumu sürekli devam ettirmesi mümkün olmadığından yönetilenlerin devlet erkine karşı kabullerinin olması gerekir. Bu noktada iktidar, otoriteye dönüşür. Dolayısıyla otorite, meşru iktidarı ifade eder (Güler, 2007: 41).

Otorite veya iktidar eşitsizlikçi bir ilişkidir ve bunun tesisi için en önemli unsur meşruiyettir. Meşruiyet, genellikle devlet içindeki kurumlar ve kararlar ile ilişkilidir. Meşruiyet "*oy birliğiyle veya yönetilenlerin büyük çoğunluğunun oluşturduğu bir katılmanın konusunu oluşturan erkin başvuru kıstaslarına, ilham kaynaklarına ve ideolojilerine bağlı olma niteliği*" (Güler, 2007: 45)ni ifade eder. Farklı bir ifadeyle meşruiyet, hukuk kurallarına ve kanunlara uygunluğu; devletin ve hükümetlerin hukukî dayanaklarının bulunmasıdır (Bolay, 2007: 222). Meşruiyet insanların siyasî otorite ve bir yönüyle toplumsal yükümlülüklerine yönelik kanaatlerine atıfta bulunur (Peter, 2017). Siyasal meşruiyet, siyasal kurumların, yasaların, alınacak ve uygulanacak kararların ahlaki zeminini oluşturmaktadır. Şüphesiz bir devletin egemenlik otoritesinin oluşturması her şeyden önce meşruiyet ile ilişkilendirilir. Bu husus aynı zamanda siyasal otoritenin gerekçesini ve yaptırım gücünün belirlenmesini içerir.

Bir otoriteye tabi olan kimselerin meşru görmediği, onaylamadığı bir otorite gayri meşru olarak nitelendirilir. Böylesi bir otorite ise sadece mensuplarına baskı uygulayarak kendini kabul ettirmeye çalışan bir güçtür. Bu bağlamda bir iktidarın sürekliliği sadece baskıyla değil mensuplarının onaması ile tesis edilebilir. Buna göre meşruiyet iktidar gücünün salt keyfi kullanımı olmayıp, belirli kurallara bağlı olarak yöneten yönetilen ilişkisinin tesis edilmesidir. Bu karşılıklılık bir toplumda mevcut olan değerler sisteminin içeriğine uygun olarak sürdürüldüğüne dair bir onayı ve rızayı içerir. Dolayısıyla siyasî meşruiyet bir yönüyle kurallılığın ve yasallığın mevcudiyetine işaret etmektedir (Uygun, 2015: 7-8). Meşruiyetini yitiren bir iktidar bu bağlamda siyasî otoritesini, iktidarını kaybeder.

Bu bağlamda meşruiyet sorunu aynı zamanda bir devletin kurumsal yapısının şekillenmesinde ve devletin işleyişi ile ilgili kararların alınmasında kendisine bağlı

kalınan usul özelliklerini de belirginleştirmesi açısından anlamlıdır. Bir iktidarın meşru olabilmesi için ülkenin kurulu bir düzene sahip olmasının yanında iyi yönetilmesinin de gerekli olması sebebiyle, yönetim olgusu siyaset felsefesinin önemli bir problemi olarak karşımıza çıkmaktadır (Erdem, 2009: 171).

Otorite/iktidar-meşruiyet ilişkisinin, siyaset olgusunun anlaşılmasında büyük öneme sahip olduğunu vurgulamalıyız. Bu bağlam, siyaset düşüncesi ile eylem arasındaki ilişkinin, insan hayatına yansımalarının kapsamlı boyutunu gözler önüne sermesi açısından büyük önem arz etmektedir (Küçükalp, 2016: ?). Bu bağlamda iktidarın kaynağı, siyasî otorite ve meşruiyet ilişkisini açıklamak için farklı temellendirmeler yapılmıştır.

İbn Haldun, medeniyetin genel anlamına “Umran” teorisiyle teorik bir temel belirler ve Devleti, tarihi, toplumsal olayları bir neden sonuç ilişkisi içinde kavramanın gerekliliğini vurgular (Ümit,1998: 271). İbn Haldun Mukaddime’de umrân ilmi adıyla belirlediği yeni bir bilim ile toplumsal yaşamı, toplumsal yaşam biçimlerini ifade eden, bir anlamda sosyoloji terimi ile karşıladığımız bir bilimi kast etmektedir (Özlem: 2010: 40-41).

İbn Haldun sosyolojisi sadece bir dünya görüşü değil bir metottur. Tarihi ve olayları anlamamanın çözümlemenin taklitçi olmayan yeni bir yoludur. Düşünür, devleti ve siyasî otoriteyi umranın bir sûreti, şehir ve şehirle ilişkili hâller ile umranı da devletin maddesi olarak nitelendirir (İbn Haldun, 1993: 292; 1989: II/295). İbn Haldun’a göre insan mizacının değil alışkanlıklarının çocuğudur. Dolayısıyla umran fertten hareketle değil belirli bir grubun mensubu olan insandan hareketle anlaşılabilir. Bu açıdan insan belirli bir medeniyetin, kültürün içerisinde şekillenir.

Her düşünür kendi çağının çocuğudur. İbn Haldun yaşadığı dönem itibarıyla önemli değişikliklerin ortaya çıktığı bir tarih diliminde yaşamıştır. Bu yönüyle sahip olduğu birikim, kendisinden önce yer alan düşünürlere göre daha büyüktür ve bu husus daha orijinal sonuçlara ulaşmasını olanaklı kılmıştır. Dolayısıyla İbn Haldun iktidarın, otoritenin nasıl doğduğunu, egemenlik tarzlarını, ekonomik düzenleri, medeniyet kuran ruhun kaynağını araştırmaktadır. Düşünür, topluma ve devlete ilişkin görüşlerinde, klasik felsefe geleneğinin mirası yerine daha çok tarihsel olay ve olgulardan hareket etmektedir (Özlem, 2010: 43).



İbn Haldun kendisinden önceki düşünürler gibi ideal bir devlet tasavvuru ortaya koymamıştır. O, kendi yaşadığı dönemde Kuzey Afrika'da mevcut olan Bedevilik ve Hadarîlikten hareketle medeniyetlerin ortaya çıkışındaki dinamik yapıyı ortaya koymaktadır. Dolayısıyla tarihsel olaylara ilişkin bilgilerin doğruluğu ancak umranın yasaları ile tespit edilebilirler. Başka bir deyişle umrân ilmi, tarihi, devleti, toplumu anlamının ölçütü ve temeli olmak durumundadır. Umrân ilmi aracılığıyla olgu ve olaylar kendi nesnelliği içinde kavranabilecektir. Bu yaklaşımıyla tarih felsefesinin ortaya çıkışında öncü olmuştur.

İbn Haldun, siyaset felsefesinin temel vasfını oluşturan olanı olması gerekenin ışığında inceleyerek, tarihsel olmayan, evrensel ölçütler arayışına yönelmektedir. Bu yaklaşımı doğrultusunda değişim kavramını merkeze alarak insan tabiatını, sosyal kurumları, siyasî dinamikleri analiz etmektedir. Bu bağlamda farklı unsurların organik bir bütünlük arz ettiği dinamik bir siyaset anlayışını belirginleştirmektedir. Bu dinamik değişim olgusu, dönemin şartlarına bağlı müdahalelerle engellenemeyecek, evrensel bir yasadır. Bu doğrultuda devlet olgusunu kendi dinamiklerini öne çıkaracak yeni ve farklı bir disiplin olarak bir medeniyet tasavvuru olarak tanımlamaktadır. Bu dinamik günümüz siyaset teorilerinin zeminini ve açıklama gücünü oluşturan eşitlik, özgürlük, güç, adalet, meşruiyet gibi temel arayışlarına yeni bir alternatif oluşturmaktadır.

## 2. Devletin Ortaya Çıkışı ve Siyasal Otorite

İbn Haldun'a göre, siyaset, insan olmanın bir neticesidir. Siyasî bir toplum oluşturma insanın ahlâkî yapısıyla ilişkilidir. Ona göre insan, iyiliğe kötülükten daha yatkındır. İyi olan, siyasete uygun olandır (İbn Haldun, 1993: 113; 1989: I/363). İnsanlar genel olarak tabiat itibarıyla kötülükten ziyade iyiliğe meyilli olsalar da tabiatlarında başkalarına kötülük etme temayülü mevcuttur. Toplum üzerinde siyasî otoritenin hâkimiyeti kurulmadığı takdirde ise insanların birbirlerine zarar vermesini engellemek zordur. Bu nedenle toplumsal hayatın muhafazası ve insanlar arasındaki ilişkilerde adaletin sağlanması için siyasî otorite, dolayısıyla devlet zorunludur (Toku, 2000: 123).

İbn Haldun'a göre, insan yaratılışı gereği medenîdir. İnsan için sosyal hayat tabii bir ihtiyaçtır (İbn Haldun, 1993: 33; 1989: I/100). İnsanların korunması ve ihtiyaçlarını karşılaması için cemiyetler hâlinde yaşaması zaruridir (İbn Haldun, 1993: 96; 1989: I/302). Bu yaklaşıma göre siyaset, diğer bir ifadeyle devlet, cemiyet hâlinde yaşayan insanların birbirlerine karşı korunma ihtiyacının zorunlu bir neticesidir (Toku, 2000: 123) Bu yaklaşım, devletin, insanın fiillerini düzenlemede yetersiz kalan vicdanın yerine konulduğu (Mengüşoğlu, 1992: 277) görüşüyle benzerlik göstermektedir.

İbn Haldun, devlet kavramını “*genel*”, “*tümel*”, “*kişisel*” gibi sıfatlar ile birlikte farklı devlet yapılarını ifade etmek için kullanır (El-Husrî, 2001: 217). Düşünürümüz, *tümel devlet* ifadesiyle bir milletin yahut da bütün bir hanedanlığın hâkimiyet kurduğu dönemleri ifade ederken, *kişisel devlet* ile iktidarda bulunan tek bir kişinin yönetim dönemini kasteder (İbn Haldun, 1993: 296; 1989: II/308–309).

İbn Haldun, Mukaddime’de devlet kelimesinin yerine “*mülk*” kavramını da “*devlet ve mülk*” şeklinde birlikte kullanır. Fakat bu iki kavramı genellikle iki farklı bağlamı ifade etmek için tercih etmektedir. “*Mülk*” kavramı genellikle hanedanlıklar için kullanırken, “*devlet*” kelimesini ise daha çok başka bir siyasî otoriteye bağlı olmayan hanedanlıkları ifade etmek amacıyla kullanır. İbn Haldun mülk kavramını *Mukaddime*’nin hilafet alt bölümünde ve bunu tabii mülk ile hilafet arasında ayırım yaparak ortaya koymaya çalışır. Düşünürün burada mülk kavramını “*hâkimiyet*”, “*yönetim*”, “*iktidar*” anlamlarında kullandığı görülmektedir (İbn Haldun, 1993: 150–151; 1989: II/480–481). Dolayısıyla düşünürün devlet ve mülk kavramlarını genel olarak siyasî otoriteye sahip bir topluluğu ifade ederken kullandığını ifade etmek mümkündür. *Mukaddime*’de geçen anlamıyla devlet kavramı, üzerinde başka bir otoritenin yer almadığı siyasî bir yapıyı belirlemek için kullanılmaktadır ve bu yaklaşım günümüz siyaset anlayışına da uygundur (Uygun, 2015: 91).

Devleti tanımlarken bir kısım niteliklerinden hareketle tanımlamalarda bulunan İbn Haldun’a göre devlet, insanları iç ve dış tehlikelerden koruma ve toplum düzenini sağlama amacıyla egemen olan ve hükmeden siyasî otoritedir (İbn Haldun, 1993: 34, 109; 1989: I/103–104, 386). Burada mülk ifadesini kullanan düşünür, mülk ile devlet kavramlarını aynı manada kullanmıştır. İbn Haldun’a göre üstünlük ve güce dayanan mülk, yani devlet,<sup>1</sup> toplumda düzeni sağlama amacıyla ortaya çıkmış olsa da zaman içinde amacının dışına çıkar. İktidar sahibi kimseler ve onların yakınları birtakım menfaatler sağlarken bunlarda halktan uzaklaşma ve zulüm temayülleri görülür. Sosyal yaşantı içinde kargaşaya sebep olan bu durum ise devletin var oluş amacına uygun değildir. Dolayısıyla mezkûr durumun olmaması için her devletin herkes tarafından kabul edilen ve hükümlerine uyulan kendine ait yönetim ilkelerinin yani siyasî kanunlarının olması zarurîdir (İbn Haldun, 1993: 150; Köseoğlu, 1997: 146–147; Görgün, 1999: 551). Düşünür, devletin böyle bir siyaset takip etmemesi hâlinde,

<sup>1</sup> “Hükümdar, hükümet etme, yönetme, dünyevî otorite, devlet” anlamlarına sahip olan “mülk” kelimesi, İbn Haldun tarafından *Mukaddime*’de aynı zamanda “devlet” karşılığı olarak kullanılmıştır. (Hassan, Ümit, *İbn Haldûn’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul 1998 s. 298–299.)

hâkimiyet ve iktidarın tam anlamıyla gerçekleşemeyeceğini ifade eder ki, (İbn Haldun, 1993: 150) bu da bir devletin yıkılışını hazırlayan nedenlerden biri olarak değerlendirilebilir.

İbn Haldun, siyasî otoriteyi üç kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi olan “*tabii mülk*”, toplumun belli bir maksat ve arzusu doğrultusunda yönetilmesidir (Uludağ, 1993: 100). Bu tarz bir yönetimin temelinde ise üstünlük ve zorlama bulunur (Mücahid, 2005: 207). Siyasî otoritenin diğer bir şekli olan “*siyasî mülk*” ise dünyevî menfaatleri elde etme, zararları ise uzaklaştırma konularında toplumun akli düşüncenin gereğine göre yönetilmesidir. Siyasî otoritenin üçüncü türü olan “*hilâfet*” ise hem dünya hem de ahiret yararları hususunda devletin dinî düşüncenin gereğine göre yönetilmesini ifade eder (Uludağ, 1993: 100-101).

Düşünürümüz, bir kimsenin ancak güzel ahlâk, adalet gibi meziyetlere sahip olarak devleti idare etme niteliğine sahip olursa, ancak bu siyasetle idaresi altında bulunan halkı yönetmeye lâyık olacağını belirtir (İbn Haldun, 1993: 113-114). Dolayısıyla o, iyi bir yöneticinin asabiyet sahibi olması yanında iyilik etmek, cömertlik, mertlik, küçük hataları bağışlamak, yardımsever olmak, sözleşmelere bağlı kalmak ve adaleti sağlamak gibi birtakım hükümdarlık niteliklerine sahip olması gerekmektedir (İbn Haldun, 1993: 13-114; 1989: 1/364-367). Yöneticilerin ahlâkî yaşantısı ile yönetim değişikliği arasında bir ilişki kuran İbn Haldun'a göre, devletlerin yıkılma dönemi geldiğinde yöneticiler, erdemli davranışlardan uzaklaşır, sahip olmaları gereken ahlâkî niteliklerini kaybeder, insan haklarına saygı göstermez olurlar. Sergiledikleri kötü davranışlar sebebiyle de yönetim ellerinden alınarak başkalarına devredilir. O, bir ayete dayanarak<sup>2</sup> bu hususu Tanrı'nın iradesine bağlar (İbn Haldun, 1993: 114).

### 3. Kurucu Meşruiyet: Devlet Kuran Unsur Olarak Asabiyet

İbn Haldun'a göre devlet ve siyasî iktidar, ilk kuruluşta ilk yöneticinin mensup olduğu grubun asabiyeti ile elde edilmiş ve bundan sonra da devam eden asabiyet sayesinde korunmuş olması sebebiyle, asabiyet, hükümdarlığı bu sülaleden gelenlerin tabii hakları hâline getirmiş ve şeref ve üstünlüğün de onlara mahsus olmasını sağlamıştır. Devletin devamı da bu asabiyet sayesinde sağlanır. Bu sülale dışında, farklı nedenlerle o asabiyet içinde yer alma ise bir kimseye hükümdarlık hakkı vermez (İbn Haldun, 1993: 147-148).

<sup>2</sup> İsrâ, 17/16. “Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şımarmış elebaşlarına (iyilikleri) emrederiz; buna rağmen onlar orada kötülük işlerler. Böylece o ülke, helâka müstehak olur; biz de orayı darmadağın ederiz.”

İbn Haldun'a göre, hâkimiyeti gerçekleştirmek için de insanların aynı idealler etrafında toplanması, güç sahibi olması ve bu niteliklerini koruması, yani asabiyet şarttır. Zira devlet kurmak, asabiyetin gayesidir (İbn Haldun, 1993: 113). Sosyal grupların can ve mal güvenliklerini sağlayacak olan bir devlete ihtiyaç duyduklarını ifade eden İbn Haldun, bireylerin kişisel ve kamu haklarını devlete tevdi ederek, onun hüküm ve yönetimine rıza gösterdiklerini, zira bireyin tek başına haklarını korumasının mümkün olmadığını belirtir (İbn Haldun, 1993: 34). Devlet olma aşamasına gelinceye kadar birtakım devreleri geçirmeyi tabii bir hâl olarak gören düşünür, bu hâlin göçebelikten başlayarak, yerleşik düzene geçinceye kadarki bir devreyi kapsadığını belirtir. Ona göre, bunun sebebi devletin kurulması için bir güç ve üstünlüğe ihtiyaç olmasıdır. Bu da asabiyet ve onun özellikleri olan atılganlık, kuvvet gibi nitelikler sayesinde elde edilir. Böyle durumlar ise genel olarak göçebe bir hayat tarzına sahip gruplarda bulunur (İbn Haldun, 1993: 136; 1989: 1/436-437).

İbn Haldun, devlet kurmanın isteğe bağlı olarak gerçekleşmediği, aksine devletin, varlık ve düzen yani varlıktaki mertebeler için zorunlu olduğu düşüncesindedir. Ona göre, dinleri yaymak için de kuvvet, kudret sahiplerinin aynı ideal etrafında toplanmaları, yani asabiyet gereklidir. Çünkü devlet kurmak gibi şeyleri gerçekleştirmek ve hak istemek ancak asabiyetten ibaret olan kuvvet ve kudret ile mümkündür (İbn Haldun, 1993: 159).

Devletin kurulmasının, çeşitli evreler sonucunda olduğu görüşünde olan İbn Haldun, bu evrelerin başlangıcının göçebe hayatı yaşayan kavimlerle olduğunu belirtir. Zira ona göre, bedevi bir grup şehir ve kasabalarda yaşayan diğer boylardan daha cesaretli ve güçlüdür. Diğer gruplara karşı üstünlük sağlamak suretiyle onların devletlerini ellerinden alarak, onlara hükmetmeye muktedirler (İbn Haldun, 1993: 109). Bu yetenekleri sebebiyle de "mülk"ün tesisine önem verirler. Onlara göre, asabiyetin gayesi de budur. Hadaîlik dönemi ise medeniyet ve şehirleşme aşamalarını içerir. Böylelikle anlaşılmaktadır ki asabiyet, bedevî umrandan hadaî umrana geçişte rol oynayan temel bir dinamik etken olma niteliğine sahiptir (Sözen, 2005: 7, 92).

Bedevi hayat tarzı sahip oldukları üretim tarzı doğrultusunda kolektif bir yapı arz etmektedir. Bütün üretim araçlarının ortak olduğu ve özel mülkiyetin bulunmadığı bu tarz bir hayat tarzında fertlerin arasında bir ayırım bulunmamakta, ortak bir kimlik içerisinde bütünleşmişlerdir. Bu asabiye duygusu bedevilik ile şehirlilik arasında yer alan iktidarı belirginleştiren ilk olgudur. Bu birlik ruhu aynı zaman da bir devlet oluşturmadan önce, siyasî bir bütünlük olmanın ilk belirtisidir. İbn Haldun, siyasî

otoritenin ve kent toplumunun siyasî iktidar biçimi olan devletin ortaya çıkışında, ne ilâhî iradenin ne de insan iradesinin bir etkisini kabul eder. Onun düşüncesinde insanın, doğası sebebiyle her zaman toplum düzeni içinde ve bir iktidarın otoritesi altında yaşamak zorunda olmasından dolayı ne toplum ne de devlet bir sözleşme ile kurulmuştur. Zira toplum içinde güçlü olan bireyler çatışmalardan galip çıkarak güçsüzleri kendilerine tâbi kılarlar. Böylelikle kurallı ve düzenli bir hayat mümkün olur. Burada, güçlü olmak, toplum içinde en güçlü dayanışma, yani asabiyete sahip olma anlamını ifade eder. Ayrıca toplumları, her zaman için en güçlü asabiyete sahip olan aile, kabile ya da toplum kesimleri yönetir (Uygun, 2015: 109). Bu anlamda iktidar birbirinden farklı sosyal ve siyasal ilişkilerde gözlemlenebilir. İbn Haldun ataerkil bir ailede öncelikle bu türden bir iktidarın varlığından söz etmektedir. Fakat siyasî iktidarı bu tür liderliklerden ayıran yön güç kullanma erkine tek başına sahip olmasıdır. Bu anlamda otorite, İbn Haldun'a göre öncelikle meşru güç anlamına gelmektedir.

İbn Haldun, bir toplumun içinde çeşitli gruplar bulunması hâlinde, siyasî iktidara sahip olabilmek için bu gruplar içinden en kuvvetli asabiyete ihtiyaç olduğunu belirtir. Ona göre, en güçlü olan bu grup, diğer grupları hâkimiyeti altına alarak bunları daha büyük bir asabiyet hâline getirir (İbn Haldun, 1993: 110). Devlet kurmak için gerekli olan asabiyetin böylelikle birçok sosyal gruptan oluştuğunu ifade eden İbn Haldun'a göre, yönetimi ele geçirmek için bu gruplardan birinin diğerlerine karşı güçlü olması ve üstün gelmesi gerekir ki, bu grup devlet yönetimini ele geçirir. Böylelikle bütün diğer sosyal gruplar, üstün gelen grubun idaresi altında toplanır. Düşünür, gruplar arasındaki ortak asabiyeti varlıklarda bulunan karışıma benzetir. Çünkü ona göre, varlıklardaki bu karışım da unsurlardan teşekkül eder. Unsurlardan meydana gelmiş olan bu asabiyet, daha önce idareyi elinde bulunduran asaletli aile ve sülaleler çevresinde toplanır. Bu asaletli aileden biri de yönetime gelir (İbn Haldun, 1993: 109; 1989: 1/422-423). İbn Haldun, özellikle bedevî toplumda, asabiyet sahibi gruplar için idareci olmayı, o grubun soyundan gelme şartına bağlar. Gruba aynı nesilden olmayan ve sonradan katılmış olan birinin yönetici olamayacağını, çünkü onun grup tarafından kabullenilmeyeceğini belirtir (İbn Haldun, 1993: 105).

İbn Haldun, asabiyetin sosyal etkisine vurgu yapmasının yanı sıra onun ikinci bir önem ve işlevine de değinir ki bu, birinciden daha önemlidir. Asabiyetin bu fonksiyonu ise "*egemenliğin ve mülkün sağlayıcı ilkesi*" olmasıdır. Düşünür'e göre, bu fonksiyonu açısından asabiyet, bir grubun diğer bir grup üzerinde egemenlik kurması ve devletin oluşturulması bakımından önemli bir etkidir. Egemenliğin en yüksek seviyesini ifade eden devlet için asabiyet, bir zorunluluk olmasının yanı sıra siyasal açıdan önemli bir

faktör olup, devletin oluşmasında muharrik bir güç olma niteliğine sahiptir (Sözen, 2005: 8).

Düşünürümüz, siyasî otoritenin aşamaları ile asabiyet arasında bir ilişki kurar. Buna göre ilkel toplumlarda asabiyet henüz egemenlik şeklinde teşekkül etmiş değildir. Bu tür asabiyet daha ziyade grubun kendisini tehlikelerden uzak tutan savunma ve korunmaya yönelik bir asabiyedir. İkinci aşamada asabiyet “*riyaset*” (başkanlık) tarzında bir siyasî yapılanma olarak belirirken, üçüncü aşamada ise asabiyetin mülkleşme süreci başlar. Bu aşamaların tamamı dikkate alındığında asabiyetin toplumsal boyutta kan bağından ziyade manevî bir unsur işlevine sahip olduğu ve İbn Haldun tarafından topluluğu meydana getiren insanlar arasında dayanışma duygusunu oluşturan bir kavram olarak ortaya konulduğu söylenebilir (Çilingir, 2009: 115).

İbn Haldun, siyasal iktidar ve asabiyet arasında kurduğu ilişkide başkanlık ve hükümdarlığı ayrı ayrı değerlendirir. Bu bağlamda asabiyet ve başkanlık arasındaki ilişkiye dikkat çeken İbn Haldun, başkanlığın asabiyet üzerine kurulduğunu belirtir. Ona göre, kır toplumlarında, yani bedevî toplumlarda asabiyeti en güçlü olan aile, başkanlık makamını elinde tutar. Yani, diğer asabiyetlere oranla üye sayısı fazla olan ve açık seçikliği en iyi koruyan soy, en güçlü asabiyeti ortaya koyar. Bu güçlü asabiyet, diğer soy birlikleri ve bireyler üzerinde üstünlük manasına gelir. Çünkü başkanın mensup olduğu asabiyetin güç ve üstünlüğü kabul edilmesi hâlinde ancak o başkana itaat gerçekleşir. Fakat sebep asabiyetine sahip olan kimselerin, yeterli güç ve desteği elde etmeleri mümkün olmadığından başkanlığın, aynı nesilden gelen kimselere babalarından miras kalması şarttır (İbn Haldun, 1993: 104–105; Uygun, 2015: 110). İbn Haldun, boylar için aralarında ortak olan umumî bir asabiyeti varlıklardaki karışıma benzetir ve bu karışımın ancak boylardan meydana geldiğini açıklar. Bunlar içinde güçlü olan asabiyetin idareyi ele aldığını belirtir. İlâveten, siyaset ve idarede, idare edenlerin çoğalmasının bütün idarenin çoğalmasını gerektireceğinden siyasetin de hüküm ve idarenin bir tek şahısta toplanmasını icap ettirdiğini söyler (İbn Haldun, 1993: 131–132; 1989: I/422–423).

Asabiyetin üçüncü aşaması olan “*mülk*”ün yani devletin ortaya çıkışında siyasal iktidarı hükümdarlık olarak belirten İbn Haldun, hükümdarlığın başkanlıktan farklı olduğunu zikreder. Ona göre, her toplulukta düzenin sağlanması için bir hâkim ve yasakçıya ihtiyaç duyulur. Bu kişinin de mensup olduğu o toplumun halkına asabiyet, kuvvet ve kudretiyle üstün gelmiş ve onları hükmü altına almış olması gereklidir. Bu şekilde bir kuvvet ve kudretle halkı idare altına almak “*hükümdarlık*”tır. Hükümdarlığı başkanlıktan

daha üstün bir konumda düşünen İbn Haldun, bunu, başkanlığın yalnızca ululuktan ibaret olmasına ve hükmünü yürütmede kuvveti kullanma kudretinde olmaması ve hükümdarlıkta ise siyasî otoritenin kuvvet ve kudretle sağlanmasına bağlar. Ona göre, kendisine destek olan ve aynı nesilden gelen akrabaları ya da kölelik, azadlık veya diğer bir kısım bağlarla kendisine bağlanmış yardımcıları bulunan kimse, ululuk derecesine ulaşırsa ve mensubu bulunduğu grubun asabiyet gücü yeterli olur da üstün gelirse, idareyi alır. Hükümdarın bunu başarması ancak kendisine itaat ettirecek bir kuvvet ve güce sahip olmasına bağlıdır. Zira üstün gelerek devlet kurmak, asabiyetin amaç ve sonucudur (İbn Haldun, 1993: 110; 1989: I/342-353). Dolayısıyla İbn Haldun, siyasal iltidarın meşruiyetini oluşturacak gücü asabiyet gücünde görmektedir.

Bağlanmak, kabile dayanışması, milliyetçilik ruhu, toplanmak, bir araya gelmek, sosyal dayanışma gibi çok yönlü bir muhtevaya sahip olan asabiye kavramı tek bir anlam boyutuyla ifade edilemeyecek geniş muhtevalı bir kavramdır. Kendi sosyal yapısı içerisinde kapalılığı ifade eden asabiye kavramı fertlerin kendi kimliklerini içerisinde kazandıkları aynı zamanda fertliklerinin içerisinde eridiği biyolojik ve etnik bir aile bütünlüğünü belirlemektedir. Bilindiği gibi İslam dini fertler arasındaki kan bağının öne çıkarılması anlamında asabiye duygusunun karşısında yer almaktadır. İslam dinin temel hedefi insanları bir ümmet ruhu çevresinde birleştirmektir. Fakat İbn Haldun burada bir ümmet olgusu yerine umran kavramının doğasını incelemeyi öne çıkarmaktadır.

Doğal olarak bu liderlik sadece kendi ailesinin tanıyıp benimsediği hiyerarşik bir liderliğin, yaşı gereği saygı duyulan bir otoritenin varlığından öte unsurları gerektirmektedir. Bu açıdan belirli bir asabiye içerisinde yer alan bir reis'in sahip olduğu meziyetler, şerefi, asaleti onun diğer asabiyetler üzerinde bir lider olmasına kapı açar. Bu anlamda lider hem manevi hem de manevi gücü tek elde toplamış Weber'ci anlamda karizmatik bir başkandır. Bu lider sadece kendi asabiyesi içinde saygı duyulan manevi bir otorite olmanın ötesinde insanları etrafında toplama gücüne sahip, dışa açılıp fetihlere yönelmiş bir otoritedir.

İbn Haldun'a göre güçlü ve otoriter bir reise sahip olan kabileler ancak bir hanedanlık oluşturmaya, imparatorluk kurmaya, şehirleşmeye geçebilir. Bu anlamda otorite, en genel anlamıyla, yönetme hakkı olarak tanımlanabilir. Bu ise kabileler içerisinde yer alan az sayıdaki ailelere özgü bir niteliktir. Bu niteliklere sahip lidere sahip kabileler diğer kabilelerin arasından sıyrılarak onları da kendisine bağlayarak güç kazanır. Bu ayrışma beraberinde sosyo-ekonomik açıdan güçlenen bir toplumsal yapıyı ve aristokrasiyi doğurur. Bu aristokrasinin doğal üyeleri aynı kan bağına sahip aile

üyeleridir. Bazen bu asalet olgusunun tesisi için kan bağıının Hz Peygamber ailesine veya ashabına dayandırmak için çabalara girişilmiştir. Bu liderlik ve otoritenin tesisi bir devletin kurulması ve hadari umrana geçişin imkânını sağlamaktadır.

Hükümdarlığı, siyasî otorite açısından insanlar için tabii bir makam olarak gören İbn Haldun, hükümdarlığın ve devlet kurmanın ancak mensup olunan grubun desteğiyle yani asabiyet sayesinde gerçekleşeceği düşüncesindedir. Ona göre, asabiyetler ise farklı farklıdır. Her asabiyet, çevresindeki diğer boy ve grupları kendisine itaat ettirmek ister. Fakat her asabiyet sahibinin devlet kurarak hükümdar olması mümkün değildir. Ancak halkı kendisine itaat ettiren, vergi toplayıp, çevreye temsilciler gönderen ve sınırları koruyan kimse hükümdar olabilir. Bu görevleri yapabilecek bir desteğe, asabiyete sahip olmayan kimsenin tam anlamıyla yönetici olması mümkün değildir. Ayrıca ülkedeki diğer asabiyetleri itaati altına alamayan, hâkimiyeti üzerinde daha üstün bir güç bulunan da tam bir hükümdar olamaz (İbn Haldun, 1993: 148; 1989: I/472-474).

İbn Haldun, devletin siyasî işlerinde söz sahibi olabilmeyi de asabiyet sahibi olmayla ilişkilendirir. Ona göre, yönetimde istişare yetkisi ile karar verme ve uygulama yetkisi sadece asabiyet sahiplerine aittir. Yalnızca bunlar devlet idaresinde oy ve düşünce sahibi olabilme hakkına sahiptir. Bunun için asabiyet sahibi, yani devleti kuran ve koruyan kuvvetlerin bir ferdi olmak gereklidir ki, o kişi ancak mezkûr güç ve kudret sayesinde bir işi karara bağlamak yahut yasaklamak, yaptırmak veya bıraktırmak yetkisine sahip olabilir. Bu şekil bir güce, yani kurucu asabiyete mensup olmayan kişinin ise yönetimde bir etkisinin olması mümkün değildir. Çünkü onlar başkasının himayesine muhtaçtır (İbn Haldun, 1993: 175; 1989: I/467).

Düşünür, devletin ortaya çıkışında asabiyete oldukça önem verirken bir kısım şartların oluşmuş olması neticesinde asabiyetin yardımı olmaksızın da yeni bir devletin kurulabileceği düşüncesindedir. Fakat o, böyle bir durumun temelinde de yine asabiyetin etkisini vurgular. İbn Haldun'a göre, devlet ve hükümet, ilk kuruluş çağında yabancı bir güç gibidir ve halk, ona alışmadığından o hükümete itaat etmesi zordur. İlk önceleri halk, hükümete kuvveti sebebiyle itaat ederken, devlet başkanlığı belli bir düzen ile bir soyda karar bularak ve hükümdarlık aynı ailede bir bireyden diğerine geçmek suretiyle hükümetin devam etmesi neticesinde, insanlar tarafından o devletin ilk hâli unutulur. Hükümdarlık, o sülaleden gelenlerin tabii olan hak ve hukuku şeklini alır ve onlara itaat etmenin dinî bir ödev olduğu inancı husule gelir. Bu inanç sayesinde insanlar o sülale için, dinî inançlarını koruma gayesiyle savaştıkları gibi savaşırlar.



Dolayısıyla bu inancın meydana gelmesinden sonra kuvvetli bir asabiyete ihtiyaç duyulmaz. Zira bu sülaleye itaat, Tanrı'nın kitabına inanmak ve uymak gibi değişmez bir inanç şeklini almıştır (İbn Haldun, 1993: 122; 1989: I/374). Böylelikle bu şekilde asabiyet sahibi olup birçok kavim ve nesillere üstün gelen, uzak bölgelerin halkının o sülaleden gelenlerin devlet kurmak hakkına sahip olduğuna inanmış olması durumunda, söz konusu sülaleye mensup olan birinin asabiyet olmaksızın devlet kurmasına yardım ederler. O kişinin yönetiminin karar bulması için onun işleriyle meşgul olur ve çabalarlar. Devlet kurmanın ve yönetimin o sülalenin hakkı olduğuna inanmalarından dolayı, hâkimiyet ve yönetimi onlarla paylaşmak tamah ve ümidine dahi kapılmazlar. Zira onlar, böyle bir istek neticesinde, yeryüzünün altüst olacağına inanmışlardır (İbn Haldun, 1993: 124; 1989: I/376–377).

İbn Haldun, yukarıda belirtilen duruma imamet meselesini örnek olarak verir ve kelam ilmine dair eserlerin son kısımlarında imamet meselesinin iman akidelerinden biri olarak eklendiğini belirtir. Ona göre devlet, bu şekilde asabiyet olmaksızın kurulabilecek devreye geldiği zaman o hanedanın mensupları, kendilerine özgü devlet ve iktidarlarına ya asabiyet gücünün etkisiyle yetişmiş olan köle ve azatlılar ile ya da kendi nesepleri dışından olan, fakat idareleri altında bulunan başka asabilerle sahip olurlar (İbn Haldun, 1993: 122; 1989: I/394–395).

Böylelikle asabiyet ister nesep asabiyeti ister sebep asabiyeti olsun İbn Haldun düşüncesinde siyasî otoritenin meşruiyetini sağlamada en önemli faktörlerden biri olarak algılanmaktadır. Asabiyete dayanmayan bir siyasî otoritenin ise otorite sahibi olarak varlığını sürdürmesi mümkün görülmemektedir.

İbn Haldun'da yerleşik yaşama geçilmesiyle, riyaset yerini mülke/hükümdarlığa bırakır. Riyasetle hükümdarlık arasındaki temel ayrım, gücün meşru kullanımında açığa çıkar. Riyasette egemenliğin güçle sürdürülmesi söz konusu değildir. Oysa hükümdarlık, egemenliği gücün kullanımıyla sağlar.

#### 4. Dînî Siyaset–Aklî Siyaset Ayrımı

İbn Haldun'un *akısal siyaset* ve *dinsel siyaset* ayrımı temelde otoritenin dayandığı meşruiyet zeminine göre tasnif edilmiş bir ayrımdır. O, siyaseti iki kategoride ele alır. Siyasî otoritenin uyguladığı kanunların, bir devletin ileri gelenleri, akıl ve basiret sahibi kimseler tarafından konulması hâlinde, akli esas alan bir temele dayanan siyasî bir rejim ortaya çıkar ki bu "*akli siyaset*"tir (siyase-i akliyye, rasyonel siyaset). Siyasî otoritenin uyguladığı kanunların bir peygamber aracılığıyla Tanrı tarafından belirtilen

kanunlar olması hâlinde ise dinî temele dayanan bir siyasî rejim meydana gelir. Bu da “*dinî siyaset*” (siyaset-i diniyye) olarak belirtilir (İbn Haldun, 1993: 150; Arslan, 1997: 174).

Siyaseti “*akli siyaset*” (siyase-i akliyye, rasyonel siyaset) ve “*dinî siyaset*” (siyaset-i diniyye) şeklinde iki kategoride ele alan düşünür, akli siyasetin iki şekli olduğunu düşüncesindedir. Ona göre, bunlardan biri genel olarak halkın menfaatlerini ön plana alan, yöneticinin menfaatlerini ise bunlara bağlı olarak gözetilen idare şeklindedir. Burada önemli olan halkın çıkarı yanında devletin devletçilik bakımından sağlam bir idare şeklini oluşturmaktır. İbn Haldun bu idare şeklini hikmet ve akla dayanan bir idare şekli olarak nitelendirir ve mezkûr idare şekline Farislerin idaresini örnek olarak gösterir. Akli siyasetin diğer şekli ise öncekinin aksine, yöneticinin menfaatlerini ön plana alan, halkın çıkarlarını ise buna tâbi olarak göz önünde bulunduran idare şeklindedir. Bu siyaset şeklinde, devlet idaresi tarafından halka karşı şiddet ve zulüm söz konusudur. Yöneticinin hâkimiyeti bu yolla tesis edilir. İbn Haldun, kendi dönemi açısından, İslâm’a tâbi olsun ya da olmasın bütün toplumların bu sisteme göre idare edildiği fikrini beyan eder (İbn Haldun, 1993: 338–339; 1989: II/118–119).

Akli siyasetin iki şekline, kanunlar açısından baktığımızda da aralarında birtakım farklılıkların mevcudiyetini görürüz. İbn Haldun’a göre, akli siyasetin halkın menfaatini ön planda tutan şeklinde kanunlar, yöneticinin menfaatini öne alan şekle nispetle daha yumuşak ve adildir. Bu durumda da halkın tabiatında bulunan cesaret gibi niteliklerin korunması sağlanır. Hükümdarın menfaatlerini ön planda tutan akli siyaset tipinde ise kanunlar daha serttir ve adaletten uzaktır. Bu tür bir yönetime sahip olan halk ise zulümle karşılaştığından cesaret, atılganlık gibi birtakım olumlu niteliklerini kaybeder (İbn Haldun, 1993: 100; 1989: I/316; Arslan, 1997: 177).

İbn Haldun, akli siyasetin iki şeklini ve dinî siyaseti değerleri bakımından ele alır ve bu karşılaştırmada dinî siyasetin daha üstün olduğu sonucuna ulaşır. Düşünüre göre devlet, güce bağlı olarak ilk kurulduğu zaman, genel olarak kanunlarda mevcut siyasî otoritenin tercihine göre şekillenir. Fakat zorla itaat ettirme, halk üzerinde olumsuz etkiler doğurur ve devlete itaati güçleştirir. Bu nedenle halk tarafından kabul görecektir kanunlara ihtiyaç vardır. Devletin bu nitelikteki kanunları tercih etmemesi ise tam bir düzene sahip olmasına engeldir. Çünkü insanlar yalnızca bu dünyaya yönelik isteklere sahip değildirler. Dolayısıyla dini dikkate almayan siyasî hükümlere, yani akli siyasete dayanan devlet yönetiminin tam anlamıyla iyi bir yönetim olması beklenemez (Toku, 2005: 115). İbn Haldun, bu doğrultuda dinî siyaset ve akli siyaset arasında

karşılaştırmalar yapar ve yer yer düşüncelerini Kur'ân ayetleriyle destekler. O, dinî siyasetin insanın yaratılış maksadının dünya hayatı yaşamak yanında aslen ahiret hayatında da mutluluğu elde etmek olduğunu belirtir ve “*Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve sizin hakikaten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?*”<sup>3</sup> mealindeki ayeti buna örnek olarak gösterir. Dinî kanunların insanların ibadet gibi hâllerini ve devlet işlerinde riayet edilmesi gereken hususları içerdiğini belirten İbn Haldun, onların dinin yolundan ayrılmadığı sürece Tanrı'nın himayesinde olacağı kanaatindedir. Ona göre devlet, şayet akli siyasetin en olumsuz şekli olan zulüm ve zorbalıkla yönetilirse ancak fakirlik ve düşmanlığa neden olur. Zira bu durum hem dinin hem de siyasetin hikmetine uygun değildir. Devletin, siyasî olan hükümlerin gereklerine göre yönetilmesi de dinin hükümlerinin dikkate alınmaması nedeniyle uygun değildir. Zira insanlar hem günlük işlerinde hem de devlet işlerinde yaptıkları her eylem sebebiyle ahirette sorumludurlar. Çünkü Tanrı, insanın amacına uygun olanları bilir. İbn Haldun, dinî hükümler ile siyasî hükümleri karşılaştırarak siyasî hükümlerde ise yalnızca dünyevî faydaların ön planda tutulduğu ve bu kanunları oluşturanların sadece dünya hayatının zâhirine dair bilgi sahibi oldukları kanaatindedir. Dolayısıyla düşünür, insanlar için tabii olan hâkimiyetin genellikle arzu ve hevesler yönünde olduğu düşüncesindedir. O, bu noktada siyasetçi ile Tanrı'nın kanunlarını uygulayan halifelik kurumu arasında bir karşılaştırma yapar. Buna göre siyasetçi, akli delil ve hükümleri temele alarak dünya hayatı için faydalı olan şeyleri elde eden ve zararları uzaklaştırmayı amaçlayan insanı ifade ederken, halifelik ise genellikle ahiret için olan faydaları göz önünde tutarak eylemde bulunan kimseyi ifade eder. Halifelikte amaç, dini korumak ve dünya siyasetini dine uygun şekilde belirlemektir (İbn Haldun, 1993: 150–151). Dolayısıyla düşünür, buna bağlı olarak baskıcı bir hukuka dayanan devleti, adaletsiz olarak niteler ve akli siyasete dayanan devleti daha üstün görür. Siyasî otoritesi dine dayanan devleti de ondan daha üstün kabul ederek dinî kanunlar olmaksızın rasyonel bir siyasete dayanan devleti eleştirir. Kısacası, her iki yönetim şekli karşısında, halkının hem maddî hem de manevî menfaatlerini gözeten dinî siyasetle yönetilen devleti en mükemmel devlet olarak nitelendirir (Gibb, 1991: 190).

İbn Haldun'un dinî siyaseti akli siyasetten daha iyi görmesi, onun, devletin dinî siyasetle yönetilmesi gerektiği düşüncesinde olduğunu ortaya koymamaktadır. Bu sadece onun, olması gerekene dair temennileridir. Yani o, din temelli bir yönetimin üstünlüğünü teoride belirtip pratikte ise bunun geçerliliği olmadığını algılamaktadır. Bu sebeple o, siyasî otoriteyi din temeline dayandıran, yani toplumsal hayatın var olabilmesi için dinin zorunlu olduğunu kabul eden düşünceleri doğru bulmaz. Çünkü

<sup>3</sup> Mü'minûn, 23/115.

ona göre, bu tür iddiaların tabii bir dayanağı yoktur. Din ve dinî otorite olmaksızın da toplumsal hayatın var oluşu mümkündür. Zira siyasî otorite tarafından oluşturulan kanunlar ve hükümler ya da insanların bir arada bulunmasını sağlayan asabiyet duygusu, toplumsal hayat ve düzen için temelde yeterli bir faktördür. Dünyada herhangi bir dine ya da peygambere mensup olmaksızın mevcut olan toplumların, bir dine mensup olanlardan daha çoğunlukta olduğu ve bunların birçok devlet ve medeniyetler kurdukları da bir gerçektir. Düşünür bu gibi topluluklara örnek olarak döneminde Mecûsîleri gösterir ve onların herhangi bir kitapları olmaksızın devlet kurarak çeşitli eserler bıraktıklarını söyler (İbn Haldun, 1993: 33; Toku, 2000: 130; Toku, 2005: 115–116). Onun burada belirttiği, dinin ve peygamberliğin lüzumsuzluğu değil, bunların dünyevî anlamda toplumsal ve siyasal hayat için zorunlu olmadıkları; din ile siyasal hayat ve toplumsal hayat arasında reel anlamda bir zorunluluğun bulunmadığıdır. Dolayısıyla düşünür açısından toplumsal hayat için asıl zorunlu olan, bir siyasî otoritenin mevcudiyetidir. Herhangi bir toplumda düzenin temin edilmesi dine dayanarak sağlanabileceği gibi, din dışı bir siyasî otoriteye ve onun koyacağı kanunlara dayanarak da oluşturulabilir (Toku, 2005: 116). Buna göre İbn Haldun, dine dayanan bir siyasî otoritenin varlığını zorunlu görmemektedir.

İbn Haldun dine dayanan siyasî otoritenin zaman içinde, çağındaki devletler açısından halifelikten hükümdarlık şekline dönüştüğünü belirtir. Ona göre, ilk devirde siyasî otorite halifelik biçiminde olup hükümdarlık şeklinden uzak iken, sonrasında halifelik ve hükümdarlığın manası birbirine karışmış, üçüncü dönemde ise tamamen hükümdarlık şeklini almıştır (İbn Haldun, 1993: 159–164). Bu dönüşüm İbn Haldun'un bir devletteki siyasî otoritenin dine dayanmak zorunda olmadığı, dahası siyasî otoritenin her hâlükârda hükümdarlık şeklinde olacağı ve akli siyasete dayanacağı fikrinin bir kanıtını teşkil etmektedir. Bu tavrıyla, yaşadığı asır olan XIV. yüzyılda devlet kurallarının dine dayanmasının zorunlu olduğu düşüncesinin doğru olmadığını ve buna katılmadığını açıklamakla kendi döneminde ve sonrasında büyük bir etki bırakmıştır (Göze, 2000: 102).

Bütün bunlardan hareketle İbn Haldun'un, insan toplumu için zorunlu gördüğü siyasî otoriteyi üç kısma ayırdığı görülmektedir. Bunlardan "*tabii müllk*", kamunun belli bir maksat ve arzusu doğrultusunda yönetilmesidir (Uludağ, 1993: 100). Temelinde ise üstünlük ve zorlama bulunur (Mücahid, 2005: 2007). Siyasî otoritenin diğer bir şekli olan "*siyasî müllk*" ise dünyevî menfaatleri elde etme, zararları ise uzaklaştırma konularında toplumun akli düşüncenin gereğine göre yönetilmesidir. Siyasî otoritenin

üçüncü türü olan “*hilâfet*” ise hem dünya hem de ahiret yararları hususunda devletin dinî düşüncenin gereğine göre yönetilmesini ifade eder (Uludağ, 1993: 100–101).

Düşünürümüz, devlet için zorunlu olarak görülen siyasî otorite hususunda filozoflar tarafından ortaya konulan “*siyaset-i medeniye*”yi yani “*felsefî siyaset*”i ise eleştirmektedir. Bu eleştirisinin odak noktası ise felsefî siyasetin, toplumsal hayatın olması gereken şekli ne ise o şekilde olmasına dayanması olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü İbn Haldun’a göre, bu tür bir model hakkında ancak varsayımla konuşulabilir (Toku, 2005: 101–102). İbn Haldun ise konu hakkındaki düşüncelerini ortaya koyarken reel dünyadan yola çıkar. Dolayısıyla o, felâsifinin siyaset felsefesini özellikle reel siyaset açısından eleştirir (Korkut, 2006: 121). Düşünüre göre, filozoflar bu deyimle, bir toplumda, başta gücün olduğu bir yönetici bulunmaksızın yaşamak istenmesi hâlinde, bu toplum mensuplarının her birinde bulunması gereken karakter ve ruh özelliklerini anlarlar. Bu topluma da “*el-medinetü’l-fazıla*” (ideal toplum) adını verirler. Söz konusu toplum, filozoflara göre, “*siyaset-i medeniyye*” kanunlarına göre yönetilir. Ancak burada siyaset tabirinden kastedilen, toplum üyelerinin, toplumun menfaati için (el-mesâlih el-âmmeh) konulan ve onlara uymaya zorlandıkları kanunları konu alan bir siyaset değildir. İdeal toplum olarak nitelendirilen bu toplum, filozoflara göre de gerçekleşmesi çok az muhtemel olan bir toplumdur. Bu sebeple ondan sadece bir faraziye olarak bahsedilir (İbn Haldun, 1993: 238; 1989: II/118; Arslan, 1997: 413–414).

İbn Haldun, siyaset-i medeniyye konusunu ele alırken bir filozof ismi vermese de kullandığı “*medinetü’l-fazıla*” ve “*siyaset-i medeniyye*” deyimleri, onun Fârâbî ve İbn Sinacı siyaset geleneği ile bunların tezlerini kastettiğinin göstergeleridir (Arslan, 1997: 414).

Görüldüğü üzere İbn Haldun, siyasetin devlet işlerine katılma ve devlet etkinliklerinin biçim ve amacını belirleme işi olması nedeniyle siyaset ve devleti birbiriyle ilişkili görmekte, hatta zaman zaman bunları birbirinin yerine kullanmaktadır. Düşünür, bu ilişki bağlamında devlet yönetiminde tabii mülk, siyasî mülk ve hilafet olmak üzere üç tür yönetim belirler ve bunlardan en üstününü ise dine dayanan siyasî otorite olan hilafet olarak ifade eder. Fakat realitede mevcut olan siyasî otoritenin ise akli siyasete dayanan siyasî mülk olduğunu ortaya koyar ve yönetim tarzı olarak bunu benimser. Dine dayanan bir siyasî otoriteyi ise zorunlu olarak görmez. Hadari umrana geçiş aynı zamanda ekonomik ilişkilerden, üretim biçimlerinin değişmesi anlamına gelmektedir. Şehirleşme bir anda değil aşama aşama gerçekleşen bir olgudur.

## 5. Sonuç

Yaşadığı dönem ve toplum açısından siyasî otoriteye dinî temelli bir meşrulaştırma düşüncesine sahip olması beklenen İbn Haldun'un tarihte çok sonraları görülecek olan bir yaklaşımla siyasî otoritenin meşruiyetini sosyal-siyasal yasalara uygunluğu ölçüsünde değerlendirildiği görülmektedir. Düşünürümüze göre her hanedanın ilk basamağını bedevilik oluşturmaktadır. Bunu yerleşik monarşi aşaması takip eder. İbn Haldun'un asabiyet teorisine göre şehirliler hiçbir zaman bir devlet kuramazlar. Ona göre devletlerin ve imparatorlukların kaynağını bedevilik oluşturur. İbn Haldun kendi yaşadığı dönemde Kuzey Afrika'da mevcut olan Bedevilik ve Hadarilikten hareketle medeniyetlerin ortaya çıkışındaki dinamik yapıyı ortaya koymaktadır. İbn Haldun iktidarın, otoritenin nasıl doğduğunu, medeniyet kuran ruhun kaynağını araştırmaktadır.

İbn Haldun, ortaya koyduğu aklî siyaset ve dinî siyaset ayırımına dayanarak dinî bir meşrulaştırmayı siyasî otorite için zorunlu kabul etmez. O, bazı düşünürlerin siyasî otoriteyi peygamberlik kurumu ve onun vasıtasıyla Tanrı'ya dayandırdıklarını ifade ettikten sonra bunların yanıldıklarını açıklamaya çalışır. Ayrıca dünyada farklı yerlerde ve zamanlarda bir peygamberden habersiz olan veya bir peygambere inanmamış olan toplulukların da siyasî bir otoriteye sahip olduklarını belirtmektedir. Düşünür, toplumsal bir yaşam ve iktidar olgusunda temelde kanunlar ve hükümler ile asabiyet duygusunu yeterli gördüğünden dolayı siyasî iktidar için dinî bir meşruiyet temelinin gerekli bir meşruiyet olarak kabul etmez. Çünkü o, toplumsal bir yaşamı ve siyasî otoriteyi insanın bilgi ve düşüncesine bağlı bir olgu olarak algımlarken peygamberliğin bu alanın dışında olduğu kanaatindedir.

İbn Haldun, siyasî otoritenin dayanağı noktasında dini esas alarak halifeliği ve ona itaati zorunlu gören düşüncelere karşı çıkar. İbn Haldun'a göre siyasî otorite, hiçbir şer'i kanun olmadan da kendisine boyun eğdiren güç ve zor kullanma gücüyle hüküm sürdürebilir. Zira toplumdaki kargaşalıklar dinî yasalarla önlendiği gibi akıl yoluyla da zulmün doğru olmadığı bilinebilir ve toplumlardaki kargaşalıklar, problemler akıl yoluyla çözümlenerek önlenebilir. Ona göre din, siyasî bir otoriteyi yasaklamamış ancak gücünü hükümdarlıktan alan zulüm ve kötülükleri ve de çıkar sağlamayı yermiştir. Din, adaleti hâkim kılmayı, eşitliği, dini korumayı ise vacip kılmıştır. Dolayısıyla dinde hükümler birtakım kötülüklerin kullanılması noktasında kötülenmektedir. Yoksa zâtı dolayısıyla yerilmemektedir (İbn Haldun, 1993: 151; 1989: 1/484-485). Üstelik İbn Haldun dinin korunmasının da ancak din bulunmasa da devlet kuran güç olarak asabiyetle, dolayısıyla asabiyet gücü ile var olan siyasî otoriteyle sağlanacağını belirtir.

İbn Haldun'un yaşadığı dönem ve toplum açısından siyasî otorite kabul edilen dine dayalı hükümlerliliği yok sayması beklenemez. Zira hilâfet, İslâm dünyasında varlığını sürdürmüştür ve de tamamen hilâfet olmasa da din, devlet ve toplum içinde önemli bir belirleyici fonksiyona sahiptir.

Düşünürümüzün öne çıkardığı temel nokta ister din ister akıl temele alınsın toplumun bir siyasî iktidar tarafından yönetiminin zorunlu olduğudur. Bu siyasî iktidarın kabul görmesi ise hem aklen hem de dinî yasalarla bilinen zulümden uzak durmasına, adaleti ve eşitliği sağlamasına bağlanmaktadır. Bunlar aynı zamanda onun yönetiminin meşruiyetinin temel dayanaklarını sağlamaktadır. Dolayısıyla siyasî otorite hangi temele dayandırılırsa dayandırılınsın üstün bir iktidarın toplumsal yaşam için varlığı ve bu iktidarın devlet şekline dönüşmesini bu ilkelere bağlı kalması doğrultusunda sağlamaktadır.

İbn Haldun'un siyaset felsefesi ile ilgili görüşlerinin ayırt edici yanı olanı olması gereken açısından yani teorik bir düzlemde ziyade; pratik olana bağlı kalarak, objektif ve akli bir tutumla; insanın sosyal durumunu anlamak için bütüncül bir yöntemle incelemesidir. Bu açıdan onun tabiriyle umran ilmi, toplumsal düzeni okumak için bizim kullandığımız kavramların nesnel bir karşılığının olup olmadığını, sosyal realiteye uygun olup olmadığını tespit etmek açısından, dinamik bir ilişkiyi, sürekliliği zorunlu kılmaktadır. Bu açıdan günümüzün siyaset teorilerinin hazır şablonlarının sunduğu bakış açısının ötesinde, gerçeği, gerçeğin ışığıyla yeniden okumaya imkân sunması açısından günümüze büyük bir miras bırakmaktadır.

## Kaynaklar

- Arslan, A. (1997). *İbn Haldun, İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yay., Ankara.
- Bolay, S. H. (2007). *Felsefeye Giriş*, Akçağ Yay., Ankara.
- Çilingir, L. (2009). *Farabî, ve İbn Haldun'da Siyaset*, Araştırma Yay., Ankara.
- El-Husrî, S. (2001). *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul.
- Erdem, H. (2009). *Bazı Felsefe Meseleleri (Felsefeye Giriş)*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya.
- Gibb, H. A. R. (1991). *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, (trc. Hayrettin Yücesoy, Kenan Dönmez), Endülüs Yay., İstanbul 1991
- Görgün, T. (1999). "İbn Haldun-Görüşleri", *DİA*, C. XIX, İstanbul.
- Göze, A. (2000). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., İstanbul.

- Güler, G. Y. (2007). "Anayasa Değişiklikleri, Kurucu İktidarlar ve Meşruiyet", *Sayıştay Dergisi*, Sayı: 66-67, Temmuz-Aralık. <http://www.sayistay.gov.tr/yayin/dergi/icerik/der6667m2.pdf> (10.07.2010)
- Günay, Ü. (1986). "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332-1406)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 6, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum.
- Hassan, Ü. (1998). *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul.
- İbn Haldun. (1993). *Mukaddime*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- İbn Haldun. (1989). *Mukaddime*, C. I-III, (trc. Zakir Kadiri Ugan), MEB Yay., İstanbul.
- Korkut, Ş. (1997). "İbn Haldun'un 'es-Siyâsetü'l-Medeniyye' Teorisini Eleştirisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: XV, İbn Haldun Özel Sayısı I, İSAM, İstanbul.
- Köseoğlu, N. (1997). *Devlet, Eski Türkler'de, İslam'da ve Osmanlı'da*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Küçükalp, D. (2016). *Siyaset Felsefesi*, Dora Basım Yayın, Bursa.
- Mengüşoğlu, T. (1992). *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Mücahid, H. T. (2005). *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, (trc. Vecdi Akyüz), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Peter, Fabienne, (2017). "Political Legitimacy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/legitimacy/>>. ( e.t. 28.04.2017
- Saylan, G. (1981). *Çağdaş Siyasal Sistemler*, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü, Ankara.
- Sözen, K. (2005). "İbn Haldun'da Asabiyet-Devlet İlişkisi", *Araştırmalar*, Yıl: 7, S. 14, Isparta.
- Toku, N. (2000). *İlm-i Umran İbn Haldun'da Toplum Bilimsel Düşünce*, Bilge Adam Yay. Van.
- Toku, N. (2005). *Siyaset Felsefesine Giriş*, Kaknüs Yay., İstanbul.
- Uludağ, S. (1993). *İbn Haldun Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, TDV Yay. Ankara.
- Uyanık, M. (2003). *Felsefî Düşünceye Çağrı*, Elis Yay., Ankara.
- Uygun, O. (2015). *Devlet Teorisi*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul.



## الدولة الوطنية ومفهوم الجماعات التحت-وطنية: (دراسة لفكرة العصبية عند ابن خلدون)\*

### *The national state and the concept of Sub-national groups: (Study in Ibn Khaldun's Al-Assaibya idea Chauvinism)*

 Ahcene Djeddi\*

Marmara University, Turkey  
djeddi\_ahcen@hotmail.fr

Received: May 8, 2017

Accepted: December 14, 2018

Published: January 15, 2019

**ملخص:** يعتبر ابن خلدون من الأوائل الذين تطرقوا إلى دور العصبية في تلاحم المجتمع واستقراره، لتلي بعد ذلك دراسات انصبت في مجالات علم الاجتماع، وعلم الاجتماع السياسي وذلك بربط البيئة الاجتماعية بمحركاتها السياسية داخليا وخارجيا، وكذلك بربط الظواهر والناتج المرتبطة بمجالات السياسة المقارنة والعلاقات الدولية.

انطلاقا من هذه الفكرة تسعى الورقة البحثية التي بين أيدينا ربط متغيرات البيئة المحلية للدولة بمكوناتها المجتمعية والسوسيو-ثقافية بمجالات التحليل في السياسة المقارنة، خاصة تلك التي تهتم بفهم مواضيع الديمقراطية والتنمية السياسية والاجتماعية، ومن جهة أخرى ربط هذه الأبعاد السوسيو-ثقافية بمواضيع العلاقات الدولية وقضايا البيئة الخارجية للدولة. وبالتالي تعتبر منطقة الشرق الأوسط - بمحدداتها السياسية والاجتماعية والثقافية وحتى التاريخية- بيئة خصبة لدراسة مكانة الجماعة التحت-وطنية في فهم التفاعلات الحاصلة بين الوحدات السياسية فيما بينها سواء على مستوى الدول أو المجتمعات، أو حتى بين أعضاء الجماعة الواحدة التي تنقسم لوائها حسب معطيات فكرية أو سياسية أو حتى اقتصادية، على ضوء فكرتين أساسيتين في منهج ابن خلدون ألا وهما:

**1-فكرة العصبية وأدوارها الاجتماعية والسياسية في خلق عصبية لها انتماء وهدف موحد يربطها نوع من التضامن الاجتماعي في مواجهة الكيانات الاجتماعية الأخرى.**

**2-فكرة الوازع:** الذي يقول عنه ابن خلدون أنه هو الحاكم بمقتضى الطبيعة البشرية أو الملك القاهر المتحكم (هنا نقاش فكرة هشاشة الدولة الوطنية في منطقة الشرق الأوسط)، بمعنى وجود سلطة تحفظ للمجتمع تماسكه وتعمل على تقوية التعاون بين أفرادها وكبح عدوان بعضهم على بعض، ويقول ابن خلدون " واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم".

كما سيتم التركيز بشكل خاص على الدور الذي أصبحت تلعبه هذه الجماعات في منطقة الشرق الأوسط سواء باعتبارها أدوات في أيدي القوى الإقليمية، أو باعتبارها فواعل مهمة لها دور وظيفي يصوغ نماذج جديدة في شكل ومهام الدولة في الشرق الأوسط ومتغير مهم تمر

ORC-ID: A. Djeddi 0000-0002-6932-0542

\* This article is a review of the paper presented at the "4th International Ibn Khaldun Symposium" organized on 19-21 May 2017 in Istanbul.

\*\* Ph.D. researcher at Marmara university, Anthropology and Sociology of middle east. Institute of middle east and Islam countries -Marmara University, Istanbul-Turkey / Ph.D. researcher at Algiers -3- university. Political sciences and international relations Algiers- Algeria

عبرها التفاعلات الإقليمية بين دول المنطقة. بتفصيل أكثر، فقد أصبح للنزعة الطائفية والعرقية -أو العصبية الدينية وعصبية الانتماء المذهبي حسب التعبير "الخلدوني"- في المنطقة، الأثر البالغ في رسم معالم الخارطة السياسية والاستراتيجية الشرق أوسطية، وكمثال فقد اشتهر ذلك بشكل خاص بعد انتصار ثورة الخميني في 1979 في إيران وإقامة الجمهورية الإسلامية الإيرانية بمنطلقات ثيوقراطية و شعبية في آن واحد مما اثار سلسلة من ردود الأفعال تبناها الجوار الإقليمي لإيران، كان من نتائجها تكتل الدول الخليجية في كيان واحد لمواجهة المد الإيراني وخطر تصدير الثورة إليها، من خلال إقامة اتحاد مجلس التعاون لدول الخليج كنظام فرعي عربي أصبح اليوم يعمل بمعزل عن جامعة الدول العربية والنظام العربي العام، هذا من جهة. من جهة أخرى توالى ردود الفعل للسياسات الإيرانية بشكل أكثر عنفا بعد انهيار نظام صدام حسين وتعمق التغلغل الإيراني في المنطقة وتأجيج النزعة الطائفية بإثارة الحروب والنزاعات على أسس مذهبي في العراق واليمن وصولاً إلى سوريا، ودور كل ذلك في صياغة علاقات جديدة بين إيران وبين دول الشرق الأوسط العربية منها والغير عربية لاسيما تركيا. وفي خضم هذه الفوضى أصبحت الولاءات المعهودة للدولة الوطنية تتعدى أطرها التقليدية لتمتد خارج حدودها لصالح القوى الإقليمية، بل علاوة على ذلك أصبح المجتمع الواحد في الشرق الأوسط يتسم بعدم التعاضد في عالم يتسم بالتكتلات وسياسات الاندماج. و بهذا الإدراك الخطير لانعدام الولاء وطني للجماعة التحت-وطنية سواء كانت مذهبية أو دينية أو حتى سياسية، أصبح مفهوم الدولة في الشرق الأوسط مهدداً، بل الحديث اليوم أصبح يدور حول دولة الطائفة أو دولة الجماعة أو ما يسميه ابن خلدون "بالعصبية"، و الامثلة في ذلك كثيرة على غرار الوضع في سوريا و العراق و اليمن، ففي سوريا طرح من بين الحلول إقامة الدولة العلوية في غرب سوريا و دولة الأكراد في شمالها، وهو نفس المنهج المطروح لتسوية الوضع العراقي منذ 2003 بتقسيمه إلى كيانات شيعية وكرديّة وسنية، وكذلك بالنسبة لليبيا بتقسيمها إلى ثلاث أقاليم حسب الانتماءات العرقية والاثنية.

الكلمات المفتاحية: العصبية، الجماعات التحت-وطنية، الدولة الوطنية، الوازع.

محاور الدراسة:

مقدمة

- 1- فكرة العصبية عند ابن خلدون وأدوارها من خلال المفاهيم الاجتماعية والسياسية الحديثة
- 2- تطور الدور الوظيفي لمفهوم "العصبية" والجماعة التحت وطنية سياسياً واجتماعياً في منطقة الشرق الأوسط
- 3- المفهوم السياسي الحديث لفكرة " الوازع" وإسقاطاتها على الأدوار الجديدة للدولة
- 4- الخارطة الإثنية للجماعات التحت-وطنية ونماذج لأدوار العصبية على الدولة الوطنية في الشرق الأوسط

**Abstract:** Ibn Khaldun is considered one of the first who addressed the role of "AL-ASSAIBYA" in the cohesion and stability of the society, followed by studies in the fields of sociology and political sociology by linking the social environment with its political engines internally and externally. The purpose of this paper is to link the variables of the local environment of the state with its sociological and socio-cultural components in the fields of comparative policy analysis, especially those that deal with the understanding of the subjects of democracy and political and social development. On the other hand, these socio-cultural dimensions are linked to the subjects of international relations and external environmental issues of the state. Therefore the region of the Middle East -by its political, social, cultural and even historical dimensions- is considered a fertile environment for studying the status of the sub-national group for understanding the interactions among political units, whether at the level of countries or societies or even among members of a single group, whose loyalties are divided according into intellectual or political data, especially in the light of two basic ideas in the approach of Ibn Khaldun:

1- The idea of "AL-ASSAIBYA" and its social and political roles in creating a league with a common "Band" linked by a kind of social solidarity to face other social entities.

2- the idea of "EL-Wazii": which Ibn Khaldun says that he is the ruler according the human nature or the reigning king dominates (here we discuss the idea of the fragility of the national state in the Middle East), in the sense of the existence of an authority that preserves society cohesion and

*works to strengthen cooperation between its members and curb the aggression of some on Some, Ibn Khaldun says, "...and they needed to do that to the ruler who ruled over them, which is by virtue of the human nature of the omnipotent king domineering."*

*Particular emphasis will be placed on the role played by these groups, both as tools in the hands of the regional powers, or as an important task that has a functional role to form new models in the form and functions of the State in the Middle East. In more detail, sectarianism and ethnicity – or religious fanaticism and "AL-ASSAIBYA" in the region – have had a profound impact on the demarcation of the Middle East's political and strategic landscape. For example, after the victory of the Khomeini revolution in 1979 in Iran and the establishment of the Islamic Republic of Iran by theocratic and populist bases, which triggered a series of reactions adopted by Iran's regional neighborhood. As gathering under a bloc by Gulf states in a single entity to confront the Iranian tide and the danger of exporting the revolution to it, On the other hand, the reactions to Iranian policies have become more violent following the collapse of Saddam Hussein's regime, deepening Iranian penetration in the region and fueling sectarianism by provoking war and sectarian strife in Iraq and Yemen and reaching Syria, and the role of forging new relations between Iran and the Middle East. Arab and non-Arab countries, especially Turkey. In the midst of this mess, the loyalties to the national state have transcended their traditional frameworks to extend beyond their borders to the benefit of the regional powers.*

*In addition, The concept of a state in the Middle East has been threatened. Today, however, the issue of the State of the community or the state of the group or what Ibn Khaldun has called "the League""EL-OUSBAH" has become a fact. For example In Syria, one of the solutions was the establishment of the Alawite state in western Syria and the Kurdish state in the north. It is the same approach that has been proposed to settle the Iraqi situation ,since 2003 by dividing it into Shiite, Kurdish and Sunni entities. To Libya by dividing it into three regions according to ethnicities.*

**Keywords:** AL-Asabiya, sub-national groups, national state, El-wazii

## 1. مقدمة

إن الحديث عن الجماعات التحت-وطنية كمتغير مهم في مسار بناء الدولة والحديث عن دورها في عمليات التحول الديمقراطي، بدأ يعرف طريقه نحو الظهور وبصفة مكثفة مباشرة بعد التحول الكبير الذي عرفته بنية النظام الدولي، وذلك بعد انهيار المعسكر الشرقي وانفراد الولايات المتحدة الأمريكية بزعامة العالم. ففي ظل هذه الظروف الدولية المستجدة و الانتقال نحو الأحادية القطبية، حاولت القوى الكبرى مستغلة الوضع لفرض النموذج الديمقراطي الليبرالي الغربي على هذه الأنظمة وذلك بما تمليه عليها مصلحتها. و بما يجعل نموذجها أمام العالم النموذج الأصح في تسيير شؤون الحكم والاقتصاد و نموذجا مناسب كنمط حياة لكل الشعوب في مقابل فشل النموذج الاشتراكي. ولم تكن منطقة الشرق الأوسط تشكل استثناء في هذا، حيث صاحب موجة ما عرف بالربيع

العربي" في بعض دول شمال افريقيا و الشرق الاوسط تجدد مطالب الكثير من المكونات الاجتماعية بتأسيس عصابة لها فاعلة في مجتمعاتها وبالأخص الأقليات العرقية، الدينية و الاثنية...ومنها من جددت مطالبتها بإقامة حلمها في انشاء دولتها أو كيانها الاجتماعية و السياسية المستقلة عن باقي المكونات الاخرى. ويرجع كثيرون ذلك الى المتغيرات التي شهدتها المنطقة في العقدين الأخيرين، و هشاشة الدولة الوطنية في العديد من البؤر التي تعرف تنوع عرقي واثني (سوريا، اليمن، العراق..كأمثلة). من جهة أخرى أصبحت هذه الجماعات أدوات تستخدمها القوى

الإقليمية لإثارة التوترات العرقية والدينية داخل الدول، والادعاء بأنها الحامي لخصوصياتها وحقوقها تارة (السياسة الإيرانية تجاه العراق بعد 2003، و في اليمن جماعة الحوثيين، والبحرين وغيرها باسم النصر للطفافة الشيعية "المستضعفة") و (السياسة السعودية تجاه البحرين ولبنان واليمن باسم دعم الشرعية)، وتارة أخرى العمل على إثارتها قصد استهداف الدول التي تحتويها من اجل تصدير أزماتها الى خارج حدودها واستخدامها كأوراق في سياساتها الخارجية في حرب المصالح.

**2. فكرة العصبية عند ابن خلدون وأدوارها من خلال المفاهيم الاجتماعية والسياسية الحديثة**  
العصبية، كفكرة انطلق منها تحليل ابن خلدون لسيرورة العمران البشري بما يحمله من زوايا مفسرة لحركية نشوء الدول و الممالك والجماعات الإنسانية، مرتبطة بشكل أساسي بمنطلق فهمه لمدينة الانسان -حسب التعبير الحديث لذلك- فاجتماعية الانسان تفرض عليه إيجاد نطاق معين يدافع فيه عن وجوده بما يحمله هذا المعنى من معطيات هوياتية ولغوية وحياتية...، لذا فقد ركز ابن خلدون في صياغته لفكرة العصبية بمعزل عن "فكرة الوازع" على فرضيتين أساسيتين هما:

أ-اجتماعية الانسان: بمعنى أن الانسان مدني بطبعه ولايصح وجوده، ولا تستقيم أحواله إلا بالعيش مع غيره من بني جنسه، حيث أن اجتماعية الانسان تفرضها ضرورة التعاون بين أفراد الجماعة الواحدة.

ب- الطبع العدواني لدى الانسان: والذي يسميه "الدكتور محمد عابد الجابري" في كتابه *العصبية و الدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي*، بأثار القوى الحيوانية التي لاتزال تنسم بها بعض السلوكيات البشرية، وذلك استنادا لما عبر عنه ابن خلدون بقوله: "أخلاق البشر فيهم الظلم وعدوان بعض على بعض، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه، امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصده وازع"، فالغزى هنا أن الانسان مجبول على الخير والشر معا، التعاون والعدوان<sup>2</sup>. ومنه فالحياة الاجتماعية لا تخرج عن هذين المظهرين للتفاعل الإنساني (مظهر التعاون بما يحمله من أشكال التعايش وتبادل المنفعة والاتفاق)، و (مظاهر العدوان بما تحمله من أشكال العنف، والتنافس، والحروب واللاتعايش). وما ينظم ذلك هو الوازع سواء كان متمثلا في سلطة معنوية كقيم أخلاقية واجتماعية أو دينية، أو أن يكون هذا الوازع سلطة مادية يصنفها ابن خلدون في مظهر الغلبة والسلطان واليد القاهرة، بمعنى سلطة الحكم أو الدولة.

وبالتالي فإن العصبية بدون وازع ما هي إلا مجرد سلوك غرائزي مغروس لدى الجماعات الإنسانية تتحكم فيها خصال التعاون وطبائع العدوان المميزة للسلوكيات البشرية.

## 2.2. أنواع العصبية في فكر ابن خلدون:

يشير ابن خلدون في مقدمته الى تطور أدوار العصبية سواء في البيئة البدوية أو في البيئة الحضرية من عصبية جامعة إلى مجموعة عصبيات متناحرة فيما بينها وذلك لارتباطها بهدفها الاسمي والذي هو الملك أو الغلبة، فهو يجزم أن الغاية التي تسعى إليها العصبية هي الملك، رغم ان بداياتها لا تتعدى الحماية والمدافعة والمطالبة، إذ يقول:

1 - مقدمة ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر، الجزء 1، الفصل السابع، دار الفكر : (بيروت، لبنان)، 2001، ص.159.

2 - محمد عابد الجابري، *العصبية و الدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي*، مركز دراسات الوحدة العربية : (بيروت، لبنان)، 1994 (1994)، ص.163.

" أن الأدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض فلا بد أن يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية وإلا لم تتم قدرته على ذلك وهذا التغلب هو الملك..."<sup>3</sup>

عصبية الدم والنسب:

في مقدمته التي جاءت بعنوان " ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر"، أفرد ابن خلدون فصلها التاسع من الجزء الأول للحديث عن مكانة رابطة النسب والدم في تقوية النعرة لذوي القربي من أجل خلق التحالفات والمناصرة، حيث يعتبر أن أهمية هذه الرابطة تتمثل في وظيفة المناصرة، وبالتالي مجرد الشعور بالانتماء إلى نسب معين حتى وإن كان هذا الشعور وهمي يكفي أن يكون له دور إحقاق غاية العصبية إذا ما أدى وظيفة المناصرة من خلال شعور الأفراد المشتركين في هذا الشعور الوهمي لأجل التعاضد والودود عن بعضهم البعض من أن ينالهم الظلم أو أن تصيبهم هلكة حسب تعبيره.

من جهة أخرى فقد اعتبر ابن خلدون أن ما يترتب عن هذا الشعور الوهمي "النسب" من تعاضد الأفراد للدفاع عن بعضهم ما هو إلا نزعة طبيعية في البشر، ويكون ظاهرا بشكل أكبر كلما كانت وصلة القرابة قريبة فيما بينهم، لتتضاءل كلما ابتعدت هذه الوصلة والقرابة بابتعاد النسب، بمعنى أن الأفراد تزيد نعتهم في رابطة الدم لقربهم في النسب أكثر من ذلك الذي يقربهم في النسب الأبعد، يقول: "...فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبا جدا بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجرد ووضوحها وإذا بعد النسب بعض الشيء فربما تُوسى بعضها فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه فرارا من الغضاضة..".

أما في وهمية النسب وأن أهميته تكمن فقط في إثارة النعرة للمناصرة والتعاضد فيقول: "...أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة و مافوق ذلك مُستغنى عنه إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام..."<sup>4</sup>.

كما يعتبر ابن خلدون أن التركيز على رابطة النسب وما ينتج عنه من عصبية ونعرة للتعاضد والمناصرة، صفة ملازمة للبدواء والفقر، خاصة عند القبائل العربية التي تتميز بالفقر المتفق ووعورة الحياة والبدواء، حيث اعتبر أن طبيعة حياتهم القاسية ونمط معيشتهم البدوية جعلهم يهيمون في الصحراء بحثا عن مصادر الأكل والغذاء لإبلهم وحيواناتهم مما جعل اختلاطهم بباقي الاجناس أمر لا يستهوي باقي الأمم، بل يقول: لو وجد واحد منهم السبيل إلى الفرار من حاله وأمكنه ذلك لما تركه". ومن أمثلة تلك القبائل العربية مضر وقريش، كنانة، ثقيف، بني أسد و هذيل ومن جاورهم من خزاعة، وهم على عكس القبائل العربية التي عرفت الاختلاط والتداخل في أنسابها كقبائل قضاة، لحم، جذام، إياد، غسان، وغيرها من القبائل التي استوطنت الأراضي القريبة من المراعي والتلال و الأرض الخصبة.<sup>5</sup>

أما رابطة النسب والانتساب إلى الموطن أو الأرض فقد أشار بوجودها ابن خلدون لكنه لم يشر إلى مدى دورها في إثارة النعرة للتناصر مقارنة بعصبية النسب القائم على رابطة الدم والقرابة.

3 - مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق،. 174

4 - مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، 160. 161.

5 - مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص. 162.

## عصبية الدين:

على الرغم من أن الدين يناقض ويعادي الدعوة للعصبية، إلا أن العصبية بشكلها الداعي للمناصرة والمعاضدة هي ضرورية - حسب ابن خلدون - لإتمام الدعوة الدينية، فعلى سبيل المثال كانت الدعوة الإسلامية في جزيرة العرب محطمة لكل أنواع العصبية القبلية و مفرقة لروابط الدم بين أفراد القبيلة والعشيرة الواحدة، بل حتى أن رسالة الإسلام حطمت بعض الفوائن والأعراف المجتمعية المتوارث عليها في المجتمع العربي القديم و أحلت أخرى كالمساواة بين العبد وسيده، إلا أن ابن خلدون يجزم في الفصل السادس من كتابه المقدمة بأن الدعوة الدينية من دون عصبية لا تتم، وذلك أن العصبية في هذا الموضع تعني التأييد وانتقال الولاءات من روابط الدم والنسب إلى رابط الإيمان والأخوة فيه، فمهما كانت الدعوة الدينية أو الفكرية - بمقاييس العصر الحديث - على حق وداعية للراقي بالمجتمع إلا أنها لن ترى الطريق للنجاح إلا إذا رافقتها عصبية تناصرها. كما قد تكون عامل سلبي في خلق اللاتعايش والصدام بين المكونات المجتمعية المختلفة، فمن مشاكل المجتمعات في الشرق الأوسط اليوم هي العصبية للدين والطائفة والمذهب، بشكل جعل من اللاتعايش السمة الأبرز لتلك المنطقة والتي أخذت في الانتشار لتشمل كل المجتمعات في العالم الإسلامي.

## عصبية الغلبة أو الرياسة:

على الرغم من أن العصبية هي الطريق المؤدي لإحقاق الملك وتأسيس الدول حسب ابن خلدون، إلا أن هذه العصبية بدورها إذا ما تمازجت بالملك والغلبة خلقت عصبيات أخرى متناحرة، فبعد أن قادت العصبية قبائل العرب لإقامة دولتهم التي أنهت حكم الفرس والروم ومن جاورها من الشعوب والأمم، أدت بهم إلى أن يجدوا أنفسهم في عصبيات متناحرة إلى اليوم وأصبح ما يقتل المسلمين من بعضهم البعض يضاهي ما يفعل العدو بهم. وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون: " *وذلك أن الرياسة لا تكون إلا بالغلْب. والغلْب إنما يكون بالعصبية. فلابد في الرياسة على قوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلْب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع.*"<sup>6</sup>، وعلى الرغم من ذلك فإن لعصبية الغلبة أو الرياسة، وجه آخر يخدم الدولة ويزيد من قوتها، وهو أن العلاقات السائدة داخل العصبية الحاكمة في الطور الأول من أطوار الدولة قائمة على المشاركة في المجد والثروة الناجمة من الغنائم...، وهنا يكون الشعور السائد لدى ولائها أنهم أفراد العصبية الحاكمة وقادتها، وكل منهم يعتبر نفسه جزءا من العصبية يخدمها وتخدمه، بحيث تصبح المصلحة الخاصة للحاكم مهما كان المستوى الذي يحكم فيه، مستمدة من المصلحة العامة للعصبية الحاكمة.<sup>7</sup> وأبرز مثال يجسد ذلك اليوم في الشرق الأوسط هو حكم الأنظمة الملكية فيها، وكذلك تنامي العصبية القائمة على المعطيات الدينية والمذهبية كالعراق بعد 2003 وتولي الطائفة الشيعية الحكم فيه، فقد أصبح الكثير من رجال الدين الشيعة الذين لهم تأثير على عامة الشعب العراقي يربطون بقاء الحكم في يد الطائفة الشيعية أسمى هدف يجب على الشعب دعمه، مع اعترافهم بمدى فساد الطبقة السياسية العراقية والدور الإيراني الضارب لكل مقومات الدولة الوطنية في العراق الجديد.

أما في أصل أنواع العصبية المتعارف عنها عند ابن خلدون فهما قسمان:

- عصبية قائمة على النسب (كما تمت الإشارة إليه) وأخرى عصبية السبب، و التي يندرج تحتها التصنيفات السابقة (عصبية الدين و عصبية الغلبة أو الرياسة)، وهذه الأخيرة يمكن إسقاطها على المتغيرات الحديثة والمعاصرة التي تشهدها المنطقة العربية ومنطقة الشرق الأوسط، لكن تجدر الإشارة هنا أن ربط فكرة العصبية

6 - مقدمة ابن خلدون، نفس المرجع، ص، 165.

7 - محمد عابد الجابري، العصبية و الدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص.222.

عند ابن خلدون بمفاهيم علم الاجتماع السياسي الحديث والعلوم السياسية بصفة عامة، يجعل من مفهوم العصبية مفهوماً مطاطاً قد يشير إلى النعرات الطائفية أو القومية وحتى السياسية. وبالتالي يصبح مفهوم الجماعة التحت-وطنية مفهوماً أوسع للدلالة على هذه العصبية المعقدة، حيث جعلت التطورات الحديثة التي شهدتها المجتمعات الإنسانية في ثلاث عقود الأخيرة من مفهوم العصبية مصاحباً لما أصبح يعرف بالطائفية بأوجهها السياسية ( فيصطلح عليها بالطائفية السياسية)، والاجتماعية (الطائفية الاجتماعية)، والدينية (الطائفية الدينية أو المذهبية).

**3. تطور الدور الوظيفي لمفهوم "العصبية" والجماعة التحت وطنية سياسياً واجتماعياً في منطقة الشرق الأوسط**  
نظراً لتاريخها الضارب في القدم، وتعاقب العديد من الحضارات والفلسفات المادية والدينية عليها، إضافة إلى أنها المكان الذي اجتمعت فيها الديانات السماوية الثلاثة، تعتبر منطقة الشرق الأوسط بيئة ذات مزيج جامع لمختلفات الجماعات الإنسانية ذات التنوع العرقي والديني والفلسفي..، والذي بدوره جعلها تلعب دوراً بارزاً في تاريخ الإنسانية لفترات طويلة من الزمن، حيث مثلت مركز إشعاع له لعدة قرون سياسياً وحضارياً. وعلى الرغم من أنها لاتزال تحتفظ بهذا التنوع الديني والثقافي، إلا أن هذا الأخير عاد عليها بالسلب من خلال تحوله إلى وقود لنشوء الحروب الطائفية والمذهبية، واللاتعايش الذي أصبح هو السمة الغالبة لشعوبها بفعل تداخل عوامل السياسة وحسابات الاقتصاد ومصالح القوى العظمى، و هشاشة الدولة الوطنية بها، مما جعل من دور الجماعات التحت-وطنية يتعاظم على حساب الدور الذي يمكن تلعبه الدولة الجامعة لكل الأعراف والاثنيات. كما لم يعد لمنطق التعايش صدى يذكر على حساب التاجيح الطائفي والنعرات القومية واستفراء فئات معينة وكيانات اجتماعية بعينها بسلطة الحكم والقرار باسم الشرعية الدينية تارة، أو باسم العائلة والملكية تارة أخرى، في مشهد غاب فيه منطق الدولة الوطنية ومفاهيم المساواة والأمة الواحدة عن الثقافة الجمعية للشعوب الشرق الأوسطية، مما جعل من الجماعات صاحبة "الولاءات التحت-وطنية" المحرك الرئيسي ومركز الصراع بين فواعل المنطقة ككل. تارة بصفتها الفئة المنتهك حقها، وتارة أخرى تكون في محل الأقلية الغالبة المنتهكة لحقوق الأغلبية العددية والثقافية "المغلوبة" إذا ما تقلدت سدة الحكم والسلطة.

ومنه ما لمقصود بالجماعات التحت-وطنية وما هو الدور الذي يمكن ان تلعبه الولاءات المرتبطة بها في صياغة الانتماءات العرقية والسوسيو-ثقافية داخل الدولة الوطنية؟.

يقصد بالجماعات التحت-وطنية، هي تلك الكيانات المجتمعية، السياسية والثقافية المنتمية للدوائر والولاءات القبلية، العرقية، الدينية والمذهبية، و التي تنسج علاقاتها في كثير من الأحيان بشكل يتجاوز الدولة إلى مستويات أخرى<sup>8</sup>، والمقصود بمستويات أخرى قد تكون أطراف اقليمية أو محلية لها تأثير داخل الدولة نفسها، كما أنها مصاحبة لفكرة ربط الولاءات الثقافية لمكون اجتماعي معين داخل الدولة بشكل يتعارض في قيمه الثقافية والسياسية مع بقية المكونات الأخرى المشكلة للدولة الوطنية. وخطر مثل هذه الكيانات التي يصطلح عليها باسم الجماعات التحت-وطنية *sub-national groups* يتشكل إذا ما تم تسييسها لخدمة مصالح تضر بهيكل الدولة الوطنية وفكرة التعايش مع بقية المكونات الأخرى، سواء من خلال تغليب عملية تسييسها بالغلاف الديني أو المذهبي، أو من خلال الغلاف الإنساني وقضايا حماية حقوقها المدنية والثقافية والهوياتية أو غيرها من الحجج المستعملة في هذا السياق.

<sup>8</sup> Perna Singh, Subnationalism : The Concept , a measure & its application to Indian States: Prepared for delivery at the Annual meeting of the American Political Science association, Department of Government, Harvard University, August28-31;2008.p.p.2.3



وعليه فإن الجماعة التحت-وطنية قد تكون جماعة إثنية، أو جماعة عرقية، أو مكون ثقافي معين، مذهبي، طائفة دينية، أو حتى جماعة سياسية ذات خلفية هوياتية لها امتدادات خارج الدولة التي تشكل فيها أقلية (من حيث التأثير وليس العدد) إلى الجوار الإقليمي الذي يسعى لاستخدامها بهدف ضرب وظيفة الدولة القومية الجامعة لكل الاختلافات. لكن على الرغم من ذلك لا تزال الأقليات العرقية والمذهبية تشكل النواة الأساسية لمفهوم الجماعة التحت-وطنية خاصة في منطقة مثل منطقة الشرق الأوسط وباقي دول العالم الثالث التي تتقاسم معها نفس الخصائص الاجتماعية والسياسية.

### 1.3. الجماعة التحت وطنية في الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث:

باعتبار أن المجتمع بواقعه الحديث، هو مصطلح شامل يحمل مدلولات التعقيد في التنظيم الإنساني، تلتزم فيه مجموعة من الناس بإنشاء مؤسسات مادية ومعنوية مشتركة تحدد من خلالها كيف يجب أن تقاد العلاقات الإنسانية فيما بينها. كما تختلف المجتمعات في تعريف الأفراد لأنفسهم وللقيم التي يجب أن تتحكم فيهم والتي يلتزمون بها من دولة لأخرى ومن مكان لآخر، كذلك هو الحال في اختلاف كل مجتمع في علاقته بالسلطة التي يكون راضخا تحت حكمها والدولة التي ينتمي إليها، مما يحقق له الشعور بالتميز عن باقي التجمعات الإنسانية المحيطة به. وفي هذا الصدد يُعرف الناس أنفسهم بمفاهيم ومعايير عديدة ومتنوعة، منها ما يكون فيها المعيار الهوياتي هو المحدد، كالحديث عن الهوية الألمانية، وربطها بالمجتمع الألماني، فيصبح الحديث عن المجتمع الألماني يقود أوتوماتيكيا أذهان الغير إلى الحديث عن الهوية الجامعة لهذا المجتمع أو الهوية الأمازيغية، العربية، الكردية، الزولو، الهوية اليهودية... وغيرها. فهنا تكون الهوية الطاغية هي "الهوية الإثنية" بما تحمله من تشعبات عرقية، تاريخية، وحتى سياسية في كثير من الأحيان. فعند استعمال مصطلح الهوية الإثنية *Ethnic identity* أو الإثنية *ethnicity*، يكون التركيز على علاقة الفرد ببقية أفراد المجتمع. حيث أن المقصود بالهوية الإثنية هو: "مجموعة الأطر القيميّة التي تربط الناس معا من خلال ثقافة مشتركة"<sup>9</sup>. هذه الأطر قد تشمل اللغة، الدين، الانتماء الجغرافي، نمط الحياة، الزي معتاد لباسه، و التاريخ المشترك...، وتكون هذه الصفات المميزة مؤسسة بشكل تعطي لأصحابها شعور "بالهوية الخاصة" *Particular identity* ضمن المجتمع ذاته، والتي يتم التخلي عنها -غالبا- عبر الزمن من جيل إلى جيل آخر من خلال عملية تعرف بـ "الانتساب" *ascription* .

تمنح الإثنية، تضامن اجتماعي لأفرادها، كما أنها تمنح قدر عالي من المساواة لهم في مواجهة الجماعات الأخرى، لهذا تكون الجماعات التي تتمتع بقدر عالي من التضامن الاجتماعي أكثر تشاركية في توزيع الموارد فيما بين أفرادها مقارنة بتلك التي يكون بينها تضامن اجتماعي ضعيف، حيث يتسم السلوك بين أفرادها بسمة الفردانية. والتضامن هنا هو الولاء للجماعة وقيمها، وعلى النقيض من ذلك تكون الجماعة الإثنية صاحبة التضامن الاجتماعي أقل تشاركية لمواردها مع الجماعات التي تختلف عنها اثنيا، والأهمية هنا تكمن في أن ما يحدد مثل هذه الجماعات هو الرابطة الإثنية *Ethnic Association*، بحيث يكون التشارك في الثروة والموارد خاضع للانتماء الإثني والهوياتي بشكل أكبر من معطيات أخرى كالاقتصاد أو السياسة، وبالتالي تقف المجتمعات التي تتوفر على تنوع مجتمعي كبير أمام تحديات جادة في تقليل اللامساواة بين أفرادها مقارنة بتلك التي تتسم بالتناسق والانصهار بين أفرادها.

### 2.3. الجماعة الإثنية والأمة:

<sup>9</sup> - Patrick H. O'neil, *Essentials of comparative politics* ( U.S.A : W.W.Norton & Copyright,3<sup>rd</sup> edition,2010), 49.



على عكس مفهوم الأمة، يعاني مفهوم الإثنية من مشكلة إيجاد تعريف ثابت ومتفق عليه بين مختلف المدارس وأدبيات العلوم السياسية، وذلك راجع لكون هذا الأخير قائم على سلوك معين يختلف من مجموعة لأخرى، كما أنه مفهوم غير متأصل في ميدان السياسة. كما هو حال فكرة الأمة *Nation*، أو الهوية الوطنية *National identity* اللذان هما أكثر ترسيخاً في العديد من البحوث والمنطلقات الفكرية والنظرية في ميدان السياسة المقارنة وعلم الاجتماع السياسي.

إذا كان مدلول الهوية الإثنية هو مجموعة مؤسسات تربط الناس معا من خلال ثقافة مشتركة، فإن الهوية الوطنية يمكن أن تعرف على أنها مجموعة من المؤسسات التي تربط الناس معا من خلال الطموح السياسي المشترك<sup>10</sup>.

### 3.3. مطالب الجماعات الإثنية:

يقدم الأستاذ في جامعة *McGill University* البروفيسور جاكوب ليفي *Jacob T. Levy* مجموعة من المطالب التي ترسخت في الصراعات الإثنية-ثقافية الحديثة، والتي أصبحت هي القاسم المشترك بين مختلف الجماعات الإثنية بشكل تعدى تصنيفها من مجرد مطالب الى اعتبارها حقوق مشروعاً لهذه الجماعات التحت-الوطنية، خاصة لدى أطروحات الفكر الليبرالي وتياراته المتقدمة كأطروحات المدرسة البنائية، وعليه فقد أصبح الربط بين شرعية هذه المطالب لا ينفصل عن موجة الصراعات الهوياتية التي ميزت العلاقات الدولية منذ انهيار المعسكر الشرقي وبروز الجمهوريات القومية الجديدة في أوروبا الشرقية وانتقال هذه الموجة الى مناطق ودول في الشرق الأوسط من خلال معطيات جديدة يحددها الانتماء الطائفي أو الديني أو العرقي (العراق-سوريا-لبنان نماذج). في هذا الإطار يمكن التركيز على أهم سبعة مطالب يحددها جاكوب ليفي *Jacob T. Levy* تتسم بالتشابه في الهيكل المعياري، والمضمون المؤسساتي، وهي:

المطالبة بالاستثناءات أو الإعفاءات *Exemptions*: ويكون الاعفاء أو الاستثناء من الزامية الخضوع لقانون يدعي الحياد ظاهرياً وهو في الحقيقة يلغي هوية الأقلية الثقافية، بمعنى أن الجماعة الإثنية على وعي كامل يجعلها تعترض دوماً على الصيغ القانونية التي تسوق على حساب قضاياها الثقافية والهوياتية لحساب قضايا تعتبرها الدولة أعلى وأهم كقضايا الامن أو تلك القوانين التي تدعي حماية الوحدة الوطنية على سبيل المثال، لكن في الأصل هي تستهدف مكون اجتماعي معين بالحماية وأخر بالإلغاء التام أو الجزئي لهويته (العراق، قانون 4 إرهاب في عهد رئيس الوزراء نوري السابق نوري المالكي).

### العمل على التخلص من أعباء الجماعة المهيمنة:

بمعنى مطالبة الجماعة التحت-وطنية لأفرادها بعدم الانخراط في نشاطات الجماعة المهيمنة وذلك كون هذه الأخيرة تتحول عبي على الجماعة التحت وطنية في سعيها لإثبات دورها والحلول محل الجماعة المهيمنة من خلال

<sup>10</sup> -O'neil, *Essentials of comparative politics*, 50.

<sup>11</sup> - البروفيسور جاكوب ليفي *Jacob T. Levy* شغل منصب بروفيسور في العلوم السياسية في جامعات *McGill University*, *University of Chicago*, *Princeton University*، له عدة مؤلفات منها:

*Rationalism, Pluralism, and Freedom*. Oxford University Press, 2014. *The Multiculturalism of Fear*. Oxford University Press, 2000.

للمزيد أنظر: <https://www.mcgill.ca/politicalscience/faculty/levy>

تحمل السلبيات الناتجة عن نشاطات الجماعة المسيطرة<sup>12</sup>. ( مثلا بعد قيام الحراك الشعبي في سوريا عام 2011 طالبت العديد من الشخصيات العلوية والمسيحية عدم مساندة نظام بشار الأسد والانخراط في نشاطاته تجاه المعارضة السورية حتى لا تتحمل عبئ ذلك طائفة معينة أو مكون دون غيره ) هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يقصد من مطلب التخلص من أعباء الجماعة المهيمنة، هو عامل القابلية والقدرة على القيام بهذا الدور حيث تدفع بعض الجماعات التحت-وطنية بأفرادها نحو الصدام مع بقية المكونات الأخرى للمجتمع، وذلك بلعب دور الجماعة المهيمنة مع افتقادها للقدرة والقابلية لذلك، مما يدفع الى إثارة بقية المكونات الأخرى للتكتل ضدها وإقصاءها وبالتالي تلحق بها ما يعرف بسلبيات الجماعة المهيمنة، وتكون غالبا مثل هذه الممارسات سمات مميزة للجماعات الدينية (نموذج طالبان ضد بقية مكونات المجتمع الافغاني 1992-2001)، و (تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام منذ أواخر 2013 و بدايات 2014)، وكذلك الحركات اليمينية المتطرفة التي تعتنق أفكار سياسية لا تحضي بدعم أغلبية المجتمع كالحركات اليمينية في ألمانيا وفرنسا وهولندا وغيرها..).

### الحكم الذاتي: *Self-government*

سواء من خلال جزء أو من خلال الاستقلال التام بالحكم داخل الدولة. ويعد ذلك أعلى مطلب تطالب به -عادة- الجماعة التحت ووطنية. (أكراد العراق).

القواعد الحامية للثقافة: والتي يسميها جاكوب ليفي *Jacob T. Levy* بالقواعد الخارجية *External rules*، والتي من شأنها الحد من حرية الغير أعضاء والغير منتمين للجماعة التحت-وطنية في سبيل حماية الثقافات المهددة بالخطر أو بشكل أعم في سبيل حماية الممارسة الثقافية لهذه الجماعة والحفاظ على تراثها وانتماءها السوسيو-ثقافي.

### الالتزام بالقواعد الداخلية: *internal rules*

والتي تحد من حرية الأعضاء و المنتمين للجماعة التحت-وطنية، والتي يقول عنها ليفي أنها يجب ان تكون مطاعة حتى تبقى للأفراد خاصية الانتماء للجماعة، بمعنى أن هذه القواعد والشروط الداخلية تلعب دور التضامن العضوي والميكانيكي الذي تكلم عنه دوركايم لدى الجماعة الواحدة، فعلى أساسها تمنح صفة الانتماء للأفراد، حيث تشمل هذه القواعد المبادئ والأعراف والقوانين المحددة لهوية الجماعة الواحدة بما تتشارك فيه فيما بينها.

الاعتراف وتأكيد تطبيق الممارسات العرفية والقانونية من قبل النظام المهيمن الشرعي:

ويقصد بذلك لجوء الجماعة التحت-وطنية الى الاحتماء بمؤسسات وتشريعات القانون الذي يصوغه النظام المهيمن شرط ان يكون ذا مصداقية تخوله ان يقف على مسافة واحدة من كل المكونات الاجتماعية. وهي آلية تعطي للجماعات الأخرى الشعور بالاطمئنان قصد أن لا تلغى هويتها وخصوصياتها الثقافية والاجتماعية داخل المجتمع كما تمكنها من الحفاظ على حقوقها في لعب دور داخله.

ضمان تمثيل للأقليات في مؤسسات الدولة: مما يخولها المشاركة السياسية و إيصال تطلعاتها وقضاياها بنفسها<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> – Iann Shapiro, Will Ktmlicka, *Ethnicity and group rights* (New York University press, 1997), 5-6.

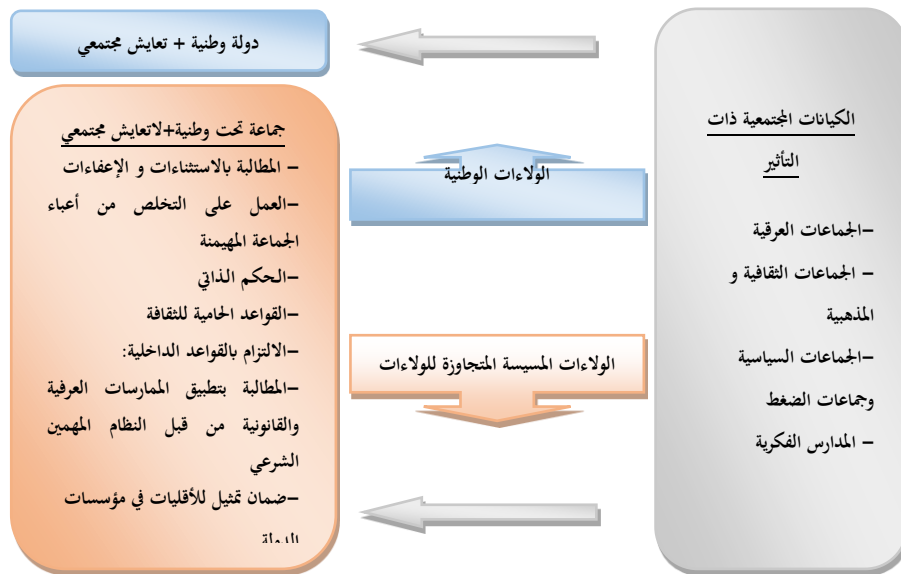
<sup>13</sup> – Ibid., 6.

### 4.3. الكيانات السوسيو-سياسية المشكلة للجماعات التحت-وطنية:

يصنف العالم الانثروبولوجي الأمريكي "ألمان روجر سارفيس" <sup>14</sup> *Elman Rogers service* - صاحب نظرية التطور الثقافي، في كتابه "النظم الاجتماعية البدائية: التطور المتوقع" *Primitive Social Organization: An evolutionary prespective*، - يصنف الكيانات السوسيو-سياسية للجماعات التحت-وطنية الى أربع نظم سوسيو-سياسية رئيسية هي: 1-العصابة أو العصابة أو الزمرة (*Band*)، 2- القبيلة (*Tribe*)، 3-المشيخات (*Chieftoms*)، 4-الدولة (*State*)، وكل هذه الأنماط من النظم السوسيو-سياسية موجودة بشكل أو بآخر في منطقة الشرق الأوسط وإفريقيا في حدود الدولة الواحدة.

كما أن العلاقات بين الأفراد داخل الزمرة، القبيلة، والمشيخة تقوم على روابط القرابة، حيث أن كل الأعضاء المنتمين للجماعة يؤمنون بأنهم يشتركون في نفس العرق والأصل والسلف، حتى وإن كان ذلك لا يستند على أسس حقيقية، فحسب ألمان روجر فإن القرابة الوهمية تفرض نفس الالتزامات مثلها مثل القرابة الحقيقية، فمجرد الشعور بالانتماء لدى أفراد الجماعة الواحدة يترتب عليه التزامهم بجملة من الأسس الثقافية والالتزامات الاجتماعية، والمسؤوليات تجاه بعضهم البعض واتجاه بقية الجماعات الأخرى لتحقيق أهداف اقتصادية أو سياسية. من جهة أخرى فإن صلات النسب تلعب دور في تأسيس هيكل تنظيمي للجماعة من خلال ادعاء الأفراد المنتمين إليها بأن أنسابهم تعود الى الجد المؤسس مما يخلق روابط لا يمكن التوصل منها تُعرف بـ *Blood relationship*<sup>15</sup>. وهو نفس ما قدمه ابن خلدون في فكرتي العصبية والوازع.

### الشكل 01: انتقال الكيانات المجتمعية الى لعب دور الجماعة التحت-وطنية من خلال انتقال الولاءات



<sup>14</sup> - Encyclopaedia Britannica, "Elman Rogers Service AMERICAN ANTHROPOLOGIST." <https://global.britannica.com/biography/Elman-Rogers-Service> (1-12-2007).

<sup>15</sup> - John A.Shoup, *Ethnic Group of Africa and Middle east*, An Encyclopedia( California: ABC-CLIO,2011).xiv

المصدر: الشكل من اعداد الباحث لتوضيح علاقة الجماعة تحت وطنية بعملية انتقال الولاعات وصياغة مطالبها.

1- المفهوم السياسي الحديث لفكرة "الوازع" وإسقاطاتها على الأدوار الجديدة للدولة  
فكرة الوازع في شقها المادي يصنفها ابن خلدون في مظهر الغلبة والسلطان واليد القاهرة، بمعنى سلطة الحكم أو الدولة. (كما سبقت الإشارة)، وبالتالي فإن إسقاطاتها على أدوار الدولة الحديثة بمفهومها الوطني يستلزم الدلالة على مجموعة من المسارات والعمليات التي تستهدف بناء دولة تحضي بالسلطة القهرية والقدرة على تسيير شؤونها العامة، وتنظيم المجتمع الذي يكون تحت سلطتها و ذلك من خلال:

-أولاً: عملية بناء الدولة: و هي عملية تستهدف تطوير مؤسسات الدولة، قدرتها الوظيفية، و شرعية قراراتها، و دورها التمثيلي و الرقابي<sup>16</sup>، وذلك من أجل التفاوض على تبادل المطالب بين الدولة و الجماعات المكونة للمجتمع، و جعلها مصدر الشرعية في كل مخرجات الممارسة التنظيمية والتسييرية للدولة. في هذا الإطار، يأتي التعريف الذي طرحه "فرانسيس فوكوياما" لعملية بناء الدولة باعتبارها أول مسار في طريق عملية بناء هذه السلطة القاهرة، ففي كتابه "بناء الدولة: الحكم و النظام الدولي في القرن الواحد و العشرين / *State building: Governance and world order in the Twenty-first century*" حيث يعرفها على أنها: "عملية انشاء مؤسسات سلطوية أو هي عملية تمكين المؤسسات الموجودة"<sup>17</sup>.

وبالتالي فإن التعريف الذي طرحه فرانسيس فوكوياما، و غيره من المفكرين - على غرار "جوردي روشيليو"<sup>18</sup> *Jordy Rocheleau* - ركز بشكل أكبر على الجانب السلطوي للدولة، ومنه فإن عملية التأسيس عليها أن تراعي هذا الجانب، فحسب هذا التعريف، لا يكفي وجود مؤسسات غير ممكنة من أداء دورها السلطوي ان تساهم في عملية بناء الدولة. و بالتالي تقتضي عملية تمكينها استهداف دورها السلطوي و تمكينه هو الآخر. حتى يمكن الحديث عن عملية بناء الدولة بشكلها المكتمل، فحسب "روشيليو" تعبر عملية بناء الدولة كاملة فقط في حالة بناء مؤسسات غير عاجزة عن اداء مهامها<sup>18</sup>.

-ثانياً: بناء السلم: (*Peace building*).

من حيث المدلول الرئيسي للسلم هو " غياب العنف داخل المجتمع "، وهذا ما تجمع عليه نظريات الأمن التقليدية، لكن بتطور التحدي الأمني الذي يواجه المجتمعات أصبح هناك اتجاه قوي نحو ربط مفاهيم التنمية والمشاركة السياسية بمفاهيم الأمن و بناء السلم داخل المجتمعات والدول. خاصة لدى الواقعيون الجدد على غرار "باري بوزان" الذي جاء بمفهوم "اعادة مفهومة الأمن" أو "*Reconceptualization of Security*"، و أيضا لدى

<sup>16</sup> -Susy Nadaruhuste, "State\_Building and Service delivery in fragile and conflict affected States", *Literature Review*, Final Report, (13<sup>th</sup> May2011).p.7

<sup>17</sup> - Francis Fukuyama, *State building : Governance and world order in the Twenty-first century*,( London : Profile book;2004).p.11

<sup>18</sup> - Jordy Rocheleau, Ethical principles for State\_building: State-building and the end of war, Colloquium Report, October2008.p.8

انصار فكرة "السلام الديمقراطي" على غرار "ايمانويل كانط". و بالتالي اصبح الحديث لدى المدارس الأنغلو ساكيونية يشمل بناء السلم بنوعيه: (سلم سلبي) *negative peace-building*، والذي يقصد به اختزال مفهوم بناء السلم في غياب العنف و يتجاهل بذلك البنى الأخرى التي قد تكون مصادر للعنف المجتمعي، كالإقصاء السياسي و الاجتماعي، الفقر، القمع.. الخ. أما النوع الثاني والذي هو بناء "السلم الإيجابي"<sup>19</sup> *positive peace-building*، و الذي يبرز فيه التناغم والتجانس المجتمعي مدعوما بالتنمية الاقتصادية و المؤسسات السياسية القادرة على إدارة التغيير و إيجاد حلول للخلافات دون الرجوع للصراعات العنيفة.

من جهة أخرى، فإن بناء السلم يعد ثاني أهم خطوة كونها تعبر عن البعد الوظيفي للخطوة السابقة ( بناء الدولة و مؤسساتها). حيث تعد عملية بناء السلم، بمثابة المعيار والمؤشر لمدى نجاح المسار الهيكلي السابق لها من عدمه، و ذلك من خلال اخضاع قوة المؤسسات وصلابة شرعيتها لتحدي بناء السلم (بمعنييه: الإيجابي، والسلبي). و يكون ذلك بدوره جزء للمسار التالي في عملية البناء الديمقراطي و مقدمة له في نفس الوقت، و المتمثل في **عملية بناء الأمة**.

#### -ثالثا: عملية بناء الأمة حسب الأبعاد الوطنية الجامعة للاختلافات التي تحويها دولة:

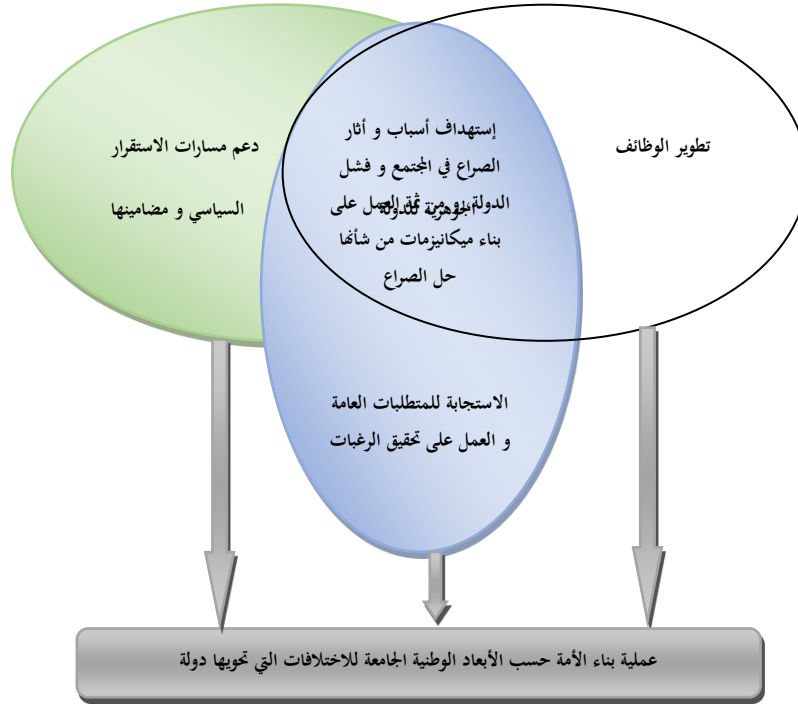
يقصد ببناء الأمة هي السياسة المتبعة من أجل خلق إحساس عام بالهوية القومية، وشعور الأفراد بالانتماء للأمة والنظام السياسي الراعي لها. و قد يصطدم هذا المفهوم بمفهوم الوطنية في المجتمعات المتعددة القوميات، على غرار أفغانستان، العراق، الهند... الخ، و بالتالي أصبحت عملية بناء الأمة في أدبيات الفكر السياسي الحديث، لها ارتباط متين مع الأبعاد الوطنية الجامعة للاختلافات التي تحويها الدول. ومن أمثلة ذلك ما حدده قسم التنمية الدولية، التابع للحكومة البريطانية، و الذي يعد الكثير من الدراسات و التقارير، تتمحور حول مسار بناء الدول اعتمادا على البعد المجتمعي والأبعاد المرتبطة بالسلم والتنمية؛ *DFID) Departement for International Development* من خلال وضع أربعة أركان لعملية بناء علاقات مجتمعية قوية، و هي:

- **استهداف أسباب و آثار الصراع في المجتمع و فشل الدولة، و من ثمة العمل على بناء ميكانيزمات من شأنها حل الصراع:** و يقصد به توفير نظرة ترمي إلى تحليل محتويات الصراع المجتمعي و مسبباته، و من ثمة تسخير قطاعات الدولة المهمة لإذابته (كإقامة نظام تعليمي في الدولة يشجع على التسامح و قبول الآخر ضمن الإطار الوطني). كما يتعدى هذا الى استهداف الأبعاد الإقليمية للصراع و المغذية له.
- **دعم مسارات الاستقرار السياسي و مضامينها:** يقصد بدعم مسارات الاستقرار السياسية، هو أن تكون القوة السياسية و الاقتصادية في حالة تنظيم، أما دعم مضامينه فيكون من خلال ما يوفره المسار السلمي للنهوض بعملية بناء الدولة من نوافذ عديدة لفرص إعادة صياغة شكل الاستقرار الموجود، و من هنا وجب دعم هذه المسارات اختصارا للوقت و التكلفة في المضي نحو إقامة بناء ديمقراطي.
- **تطوير الوظائف الجوهرية للدولة:** و التي هي؛ الأمن، العدالة وفرض القانون، التمويل و تنظيم الاقتصاد، و تطويرها يكون بجعلها تشمل كل المناطق التي تمثل إقليمها و ترقية نوعية خدماتها.
- **الاستجابة للمتطلبات العامة و العمل على تحقيق التوقعات المجتمعية:** قدرة الدولة على تأدية تطلعات مواطنيها من أجل الحفاظ على شرعية سلطتها و استقرارها، و اكتساب مشروعية في ذلك.

<sup>19</sup> - DFID. Practice Paper, Building peaceful states and societies, (U.K. : Departement for International Development,2010). P.14

الشكل التالي يوضح الأركان الأربعة السابق ذكرها، و التي حددها قسم التنمية الدولية DFID، التابع للحكومة البريطانية في ورقة عمل تم صياغتها بهدف ايجاد مقاربة جامعة من شأنها وضع كل من عملية بناء الدولة وعملية بناء السلم كمقدمات لعملية البناء الديمقراطي.

### الشكل 02: الأركان الأربعة لبناء علاقات مجتمعية قوية داخل دول و المجتمعات



المصدر: D.F.I.D. departement for international development, practice paper, U.K.2010

4. الخارطة الإثنية للجماعات تحت-وطنية ونماذج لأدوار العصبية على الدولة الوطنية في الشرق الأوسط  
أ-الأقلية العربية كجماعة تحت-وطنية في الشرق الأوسط (إقليم الأحواز في إيران نموذجاً):  
منطقة الأحواز أو عربستان أو خوزستان حسب التسمية الفارسية، إقليم يقع شمال غرب إيران بمساحة تقارب 64 ألف كم مربع، وأغلب سكانه من العرب الشيعة (3% من مجموع سكان إيران 20)، ويُرجح أن أسلافهم قدموا إليها في هجرات كثيرة ومتباعدة. وحظيت تلك المنطقة باهتمام عربي لعقود قبل أن تخرج من دائرة الاهتمام بسبب مشاكل العمل العربي المشترك.

<sup>20</sup> - *Soulevements arabes en Iran*, <http://iran.blog.lemonde.fr/2011/04/20/soulevements-arabes-en-iran/20/04/2011>.

يقع إقليم منطقة الأهواز شمال غربي إيران بمحاذاة الحدود العراقية ويمتد جنوباً، وأغلب سكانه من العرب وتُصنّفه منظمة الصحة العالمية من أكثر مناطق العالم تلوثاً.<sup>21</sup>

ويأتي تصنيف الأقلية العربية في منطقة "أهواز" على أنها جماعة تحت-وطنية لما تتميز به من خصائص انتقال لولاءاتها على حساب الولاء للدولة الإيرانية، وذلك لما تعاني منه هذه الأقلية من طمس لهويتها وتاريخها، وسياسات القمع والاقصاء التي يمارسها النظام الإيراني تجاهها، وذلك بدءاً من حالة الفقر والتهميش وانعدام الهياكل القاعدية بها رغم ما تزخر به من ثروات معدنية، حيث أن منطقة الأحواز أو "عربستان" تمثل أهمية جيوسياسية، واستراتيجية بالنسبة لإيران في لعب دور الإقليمي كما تكتسي أهمية اقتصادية كبيرة بما تحتويه من ثروات معدنية كالبتترول والغاز، وأيضاً امتدادها على الساحل البحري للخليج. حيث توفر هذه المقاطعة 80% من مصادر البترول الإيراني، و60% من مصادر الغاز، و34% من الحديد والصلب، و30% من حاجيات الدولة من المياه (خاصة نهر كارون)، و46% من موارد السكر، و80% من الطاقة الهيدرو-كهربائية التي تحتاجها إيران، لكن بالمقابل فإن منطقة الأحواز تتميز بأنها المقاطعة صاحبة ثاني أكبر نسبة من البطالة في البلاد والذي يرتفع بنسبة 8% من المعدل العام للبلاد.<sup>22</sup>

فمنذ أن بسطت إيران نفوذها على منطقة الأحواز في 20 أبريل/نيسان 1925، أُلغى الحكم العربي على تلك المنطقة التاريخية -بالنسبة للعرب- والتي كانت تعتبر بمثابة البوابة الشرقية للمنطقة العربية ككل.

ومن هنا، فبالرجوع إلى منهج ابن خلدون وتطبيقه لفهم انتقال المكون العربي في إيران إلى جماعة تحت وطنية لها ولأداء متعارضة ومتجاوزة للدولة الإيرانية بمنطقها الحديث، فإنه يمكن القول أنه يوجد عاملين جعلاً من حالة الشعور بعدم الانتماء تنفّسى لدى الأقلية العربية وهما:

- أولاً: تنامي العصبية القومية للعرق الفارسي، والراغبة في إعادة أمجاد الإمبراطورية الفارسية وما يرتبط بها من تراث مادي تمثله الأرض والامتداد الجغرافي والبحري، فكانت القومية العربية على غرار باقي القوميات كالبلوش والأكراد.. أول ضحايا هذه العصبية الفارسية، وهذا منذ الوجود البريطاني في المنطقة، حيث تنقل الدكتورة **مي محمد آل خليفة** عن السير **أرمون ويلسون** في كتابها **"سبز آباد ورجال الدولة البهية"** قوله عن علاقة العرب في منطقة "المحمرة" أو "خرمشهر" بالسلطة المركزية الإيرانية. أنها غير طبيعية. و يؤكد بان تلك السلطة تحمل الكراهية الشديدة للعرب، وكذلك للأجناس الأخرى من آشوريين و بلوش و أفغان<sup>23</sup>. " وهذه السياسة لاتزال منتهجة حتى بعد ما سمي بالثورة الإسلامية في إيران بقيادة آية الله العظمى الخميني، ومنه تحولت العصبية من إطارها القومي التاريخي إلى العصبية الدينية، رغم أنه هناك تحليلات أخرى ترى ان إيران بعد الثورة التي شهدتها على نظام الشاه أنها لم تتخلى عن توجهاتها القومية في تعاملها تجاه بقية القوميات الأخرى، بل أضافت لها التعامل من منظور الطائفة بحكم تمكن رجال الدين والملالي من السلطة في إيران، وأصبح الحل والربط في كل ما يتعلق بالسياسة الإيرانية داخليا وخارجيا بيد رجال الدين والولي الفقيه.

<sup>21</sup> - <http://www.aljazeera.net/encyclopedia/citiesandregions/2015/12/27>.

<sup>22</sup> - Seeking Rights to cultural Identity : The Deathly struggle of Ahwazi Arab activists. Report of Justice For Iran. February 2013.p.6

<sup>23</sup> - مي محمد آل خليفة، سبز آباد ورجال الدولة البهية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (عمّان)، 1998، ص.191.

- **ثانياً:** العصبية الدينية ودورها في إصباغ القداسة لإعادة التراث الديني الذي مثلته الإمبراطورية الصفوية، حيث تعالت الفتاوى لاحتلال الأرض الأحوازية خاصة من قبل بعض العلماء الشيعة على غرار **الميرزا محمد حسين ناعيني** وكذلك **أبو الحسن أصفهاني** اللذان لعبا دور مهم في قيادة الرأي العام الشيعي لاحتلال الأحواز. رغم أنهم كانوا على علاقات جيدة مع الشيخ "خزعل" أمير "عربستان" إبان الاحتلال البريطاني، إلا أنهم قد انقلبوا بموقفهم عليه، ووقفوا إلى جانب رضا شاه، و أصدروا في أكتوبر من عام 1924 م، فتوى تحمل توقيع 18 عالماً دينياً إلى جانب آية الله السيد أبو الحسن الأصفهاني و آية الله النائيني يعلنون فيها تأييدهم لإجراءات رضا شاه ضد الشيخ خزعل، معتبرين أن إطاعة رضا خان واجبا شرعياً ومما جاء في رسالة الفتوى:

"أنه يجب حفظ الساحة الإسلامية من الفرقة والتشتت وحفظ المملكة الإسلامية من الانفصال و التشرذم، لأن بقاء الإسلام وديمومة مذهب التشيع "الحنيف" مرهون ببقاء المملكة (أي إيران الملكية) و بقوة و عظمة الدولة و وحدة كلمة الأمة، لذلك فإن أولئك الذين يسعون إلى شق عصا المسلمين و يدعون إلى تجزئة المملكة الإسلامية ( إيران ) إنما اصبحوا أداة بيد الأجنبي يتحركون خفية وعلانية من قبل الدول الاستعمارية لتهديد استقلال المملكة... و يستلون سيوفهم من اجل دعم سياسة الأجنبي، و يهددون الأمن و الاستقرار... فانهم في الحقيقة يقطعون جذور الإسلام و هم بالتالي أعداء الدين و المذهب و يحاربون صاحب الشريعة.. " 24.

كما هناك من الأحزاب المؤثرة من السياسيين و المفكرين و الزرادشتيين من إيران و الهند الذين كانوا يعملون في حكومة شركة الهند الشرقية. الناس مثل **أردشير تشي**، و **أرباب كيخوسرو**، فضلا عن المفكرين العنصريين مثل **محمود أفشر و كاظم زاده إيرانشهر**.

الذين دعموا احتلال منطقة الاهواز، كما أنه ليس من قبيل المصادفة أن تؤدي هذه الأحزاب نفسها دورا رئيسيا في احتلال العراق 2003.25

من مظاهر تحول الأقلية العربية في إيران إلى جماعة تحت-وطنية تتميز بعصبيتها (ولاءاتها) المتجاوزة للدولة الوطنية، هو ما تحمله من مطالب تسعى من خلال تحقيقها تعميق هذا التمايز بينها وبين التوجه العام للدولة الإيرانية، بحكم شعورها بعدم الانتماء لها نتيجة الممارسات والسياسات المنتهجة من قبل النظام الإيراني تجاهها، وبالمصطلح الخلدوني فإن السلطان القاهر أو الوازع المتمثل في النظام الإيراني يعمل بالنقيض مع العصبيات (الولاءات) التي تتوقع داخلها الأقلية العربية في إيران، لذا فبتطبيق فرضية الدراسة في تصنيف الجماعات تحت-وطنية من خلال متغيري الولاءات (العصبية)، والوازع، فإن المطالب التي حددها **جاكوب ليفي** في الصراعات الإثنو-ثقافية كلها متوفرة لدى الأقلية العربية في منطقة الاحواز، وهي كالاتي:

- **لا تعايش مجتمعي وعدم التمثيل السياسي:** تتميز العلاقات بين الأقلية العربية وباقي المكونات الموالية في عصبيتها للنظام الإيراني باللاتعايش المجتمعي، مما جعل الأقلية العربية تعاني من التهميش والإقصاء المجتمعي

24 - جابر أحمد، شيخ خزعل أمير عربستان - الأهواز - وذاكرة المؤرخين 2012/501/Article.aspx?aid=501/2012  
25 - Mohammad Nawasari, Iran and Obscurities of the Demographic Distribution in Ahwaz, February 2007, Translated by Selma Ahwazi 2008.07.06.(1-9).



في لعب دور فاعل والمشاركة في الحياة العامة في إيران، ويمكن الاستدلال على هذا من خلال دراسة حجم التمثيل السياسي لسكان منطقة الأحواز في المناصب السياسية والعسكرية في الدولة الإيرانية، و الذي يكاد يندم إلا مع استثناءات قليلة لبعض العرب الشيعة على غرار قائد الحرس الثوري الإيراني **محسن رضائي** الذي شغل مناصب عدة منها أمين مجمع مصلحة تشخيص النظام، أو الأدميرال **علي شمخاني** (وهو عربي من سكان الأحواز) قد تولى منصب وزير الدفاع في حكومة رفسنجاني الأولى وحكومة خاتمي الثانية من 19 أغسطس 1997 حتى 27 أغسطس 2005، وكذلك الأمين العام للمجلس الأعلى للأمن القومي الإيراني. وهو اليوم شخصية مقربة جداً من الرئيس الإيراني حسن روحاني<sup>26</sup>.

- **الحكم الذاتي:** أدى شعور الأقلية العربية بالتمييز عن بقية الأطر السياسية والاجتماعية المكونة للنظام الإيراني، إلى مطالبات كثيرة من التنظيمات السياسية والاجتماعية إلى الانفصال عن الدولة الإيرانية، مما يجعل من الأقلية العربية تنأ بعصبياتها (حسب التعبير الخلدوني) عن فكرة الذوابان في الكيان الإيراني بحدوده السياسية الحديثة، واعتبار تبعية الأراضي الأحوازية إلى السلطة الإيرانية بالاحتلال الذي يجب التخلص منه. وعلى سبيل المثال هناك العديد من المجموعات الأحوازية التي تنشط في هذا المجال منها:

- الحزب الديمقراطي الأحوازي الذي تأسس عام 1998.
- المنظمة الإسلامية السنوية الأحوازية: هي منظمة أحوازية عربية ذات توجه إسلامي، هدفها تحرير الأحواز مما تعتبره احتلالاً من قبل إيران لها، لها وجود ميداني وإعلامي بارز في الساحة الوطنية الأحوازية.
- جبهة تحرير عربستان: تأسست عام 1956، وأمنت بالكفاح المسلح ضد ما تعتبره الاحتلال الإيراني، ومارست أنشطة سياسية وإعلامية متنوعة. واستمرت في الكفاح تحت اسم منظمة الجبهة الوطنية لتحرير عربستان، بعد اضطرار أعضائها وإعدام قادتها الرئيسيين.
- الحزب الديمقراطي الأحوازي: بدأ كفاحه عام 1998.
- حركة النضال العربي لتحرير الأحواز.
- الجبهة الشعبية لتحرير الأحواز: تأسست عام 1968، وقامت بعمليات كثيرة وأصدرت عام 1971 صحيفة الأحواز.
- الجبهة الديمقراطية الشعبية الأحوازية.
- حزب التضامن الديمقراطي.
- منظمة تحرير الأحواز.

- **القواعد الحامية للثقافة:** تطالب الأقلية العربية الحكومات الإيرانية المتعاقبة بسن قوانين تمكنهم من المحافظة على هويتهم الثقافية واللغوية، من خلال السماح لهم بتسمية أبناءهم بأسماء عربية، والسماح بتدريس اللغة العربية في منطقة الأحواز والزي العربي، حيث أنه هناك الكثير من الناشطين في الحركة الأحوازية يدعون بأن هناك قمع ممنهج من قبل النظام الإيراني لسليخ الأحواز من هويتها العربية وممارسة سياسة شاملة " لنفريس " المنطقة، بدءاً من تغيير أسماء المدن والشوارع أو اقتطاع أجزاء منها وإحلالها إدارياً بمحافظات أخرى، وليس انتهاءً بتهجير السكان العرب ونقلهم إلى مناطق متفرقة من إيران وإحلال محلهم العنصر الفارسي، فعلى سبيل المثال لا الحصر يمكن اقتباس ما أدلى به الأمين العام للجبهة العربية لتحرير الأحواز **محمود بشاري الكعبي** لجريدة الرياض في عددها 15645 بتاريخ 25 أبريل 2011، قوله: " **توجد لدى الجهات الإيرانية قائمة بالأسماء المسموح أن**

نسمى أبناءنا عليها... فمثلا ممنوع أن نسمي مواليدنا بأسماء مثل (عمر، القعقاع، ابوبكر، خولة، خالد، عثمان، عائشة، حفصة، هند، سفانة) وكل ما يتعلق بالأسماء العربية التي تحمل رموزاً تاريخية عربية شامخة،... كما يمنع علينا ارتداء الزي العربي (الغتره والعقال) والبشت العربي وحتى ممنوع ان نتعلم وندرس اللغة العربية وهذا خط احمر في وسائل تعليمهم، وكذلك ممنوع علينا إقامة طقوس تاريخية أو إسلامية ذات دلالات عربية... تم تغيير اسماء المدن العربية واسماء الشوارع التي كانت تحمل اسماء عربية الى اسماء فارسية بحتة وهذا معلن ومعروف، وهذا يدل على محاولة طمس الهوية العربية واستهداف كل ما هو عربي والغاؤه من جذوره، علما بأن القبائل والعشائر الأحوازية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالقبائل العربية الأصيلة مثل (بني كعب، بني تميم، وكنانة، أوس وخزرج، وطى وشمر وعنزة والدواسر وهكذا) لازالت عشائر عربية متمسكة بأصولها وجذورها رغم الاضطهاد...<sup>27</sup>

–بالإضافة إلى المطالب الأخرى والتمثلة كضمان تمثيل لها في مؤسسات الدولة، وفي هذا الصدد يصعب إيجاد إحصائيات رسمية عن حجم مشاركة المكون العربي في مؤسسات الدولة في إيران من جيش وقضاء ومجالس محلية.

#### ب-الدور السياسي للجماعة تحت-وطنية الدينية في الشرق الأوسط

##### – المكون الشيعي في البحرين كجماعة تحت-وطنية (نموذج).

مملكة البحرين على غرار بقية الممالك الخليجية التي تحتوي على العنصر الشيعي في تركيبها الاجتماعية، تحتل فيها العصبية الطائفية والانقسام السني/الشيعي أهمية اجتماعية وسياسية بارزة. مع الإشارة إلى أن علاقات الطائفة الشيعية بالسلطات والأنظمة الحاكمة في منطقة الخليج تتباين من دولة للأخرى تبعاً لعدة متغيرات: منها على سبيل المثال كيفية نشأة الدولة، وكذلك حجم المشاركة السياسية، والتمثيل في مؤسسات السلطة، إضافة إلى مدى التوزيع العادل للثروة وضمان الحقوق الكفيلة بخلق المساواة بين كل المكونات بهدف تعزيز مكانة الدولة الوطنية ودورها الوظيفي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أثر التطورات الإقليمية التي شهدتها منطقة الخليج منذ الانسحاب الإنجليزي ودوره في إنكفاء سياسة "فرق تسد"، وخلق كيانات دينية وقومية لتفتيت الوجود العثماني والعمل على اتجاهين: تارة بدعم أقليات الإثنية وزرعها في جسد الدولة الوطنية حتى تبقى كشوكة في حلق هذه الأخيرة، وتارة بالمساومة بها من أجل الحصول على مكاسب سياسية واستراتيجية مع القوى الإقليمية في المنطقة. لتشهد بعد ذلك منطقة الخليج تطورات مست مباشرة النعرة الطائفية والمذهبية في مختلف الدول التي تحتوي على مثل هذا التنوع، على غرار الحدث الأبرز في هذا الشأن، والمتمثل في نجاح ثورة الخميني في إيران 1979، وما تلاه من توجه جديد للسياسة الإيرانية في المنطقة وشعاراتها المتمثلة في مشروع تصدير ثورتها ومبادئها في حماية المستضعفين في وجه "الاستكبار" العالمي والذي من أوجهه التحالف الخليجي الأمريكي في مسألة أمن الخليج، وكذلك الصعود الإقليمي لدور إيران بعد سقوط نظام صدام حسين في سنة 2003 وتمكن الطائفة الشيعية من تولي مقاليد السلطة في هذا البلد الذي لطالما اعتبره العرب ومعه الممالك السنية على أنه الحائط الشرقي في وجه الأطماع الإيرانية "الفارسية".

وآخر هذه الأحداث المؤثرة إقليمياً، هو الحراك العربي الذي بدأ من تونس في ديسمبر 2010 وما لبث أن انتشر في مختلف الدول العربية وصولاً إلى سوريا والبحرين أين اكتسب هناك صبغة طائفية بدرجات متفاوتة بشكل

27 – محمود بشاري الكعبي، "الأحواز.. أرض عربية لا تتكلم العربية!"، حوار من طرف علي القحبيص. جريدة الرياض، 25 ابريل 2011، العدد 15645.

يجسد مفهوم الجماعة تحت-وطنية وما يرتبط بها من عمليات انتقال الولاء وغيرها من المطالب المرافقة لهذا الانتقال.

### كيف تحولت الأغلبية الشيعية في البحرين إلى جماعة تحت-وطنية؟

ما يمكن ملاحظته في هذا الإطار هو غياب الإحصائيات الدقيقة التي تبرز التنوع الذي تخر به منطقة الخليج من انتماءات دينية ومذهبية، نظرا لحساسية العلاقات التي تميز المنتمين لكل مذهب ديني و هذا بفعل القوى الإقليمية التي تستخدم هذا العامل للتأثير

في الدول الأخرى خاصة من قبل المملكة العربية السعودية و الجمهورية الإسلامية الإيرانية، كقطبين دينيين مؤثرين في المنطقة، مما جعل التخوف من التركيبة السكانية والتجانس المجتمعي شغل شاغل للدوائر الأمنية الخليجية، خوفا من انتشار المد الشيعي في دولها خاصة بعد انتصار الثورة الإيرانية، و بروز إيران كدولة حاملة

لشعار "الدولة الحامية للمستضعفين في الأرض" من خلال العباء الدينية الشيعية، و كذلك بعد العدوان الأمريكي على العراق الذي زال بفعله ميزان القوى في المنطقة، و تراجع مكانة العراق العسكرية لصالح إيران، مما جعلها في مواجهة مباشرة مع دول مجلس التعاون الخليجي خصوصا و أن إيران الدينية لها مراكز نفوذ تاريخية داخل هذه الدول، بسبب الأقليات الشيعية التي تحويها أغلب دول الخليج، ففي البحرين التي تعتبرها إيران امتدادا تاريخي و

جغرافي لها يوجد بها ما بين 60 و 80% من السكان الشيعة، حسب تقرير " الحرية الدينية في العالم " الصادر عن وزارة الخارجية الأمريكية في 2006 ، و من بين هؤلاء يوجد من هم من أصول فارسية، وهندية و يقدر عددهم

ما بين 25 و 30% ، في حين أن الشيعة العرب هم الغالبية العظمى. في حين تقدر الإحصائيات الغير رسمية أن تعداد الشيعة في البحرين بين 65 إلى 70% من إجمالي تعداد السكان البالغ عددهم 1.2 مليون نسمة من

مواطنين ومقيمين. 28 يخضعون لحكم العائلة المالكة السنية المتمثلة في حكم آل خليفة، وباقي السنة الذين يتبوؤون المناصب الحساسة في الدولة، لكن على الرغم من ذلك فإن الإشكال في تصنيف الطائفة الشيعية في البحرين على الرغم تفوقها العدد على أنها جماعة تحت وطنية لا يأتي من منطلق العدد أو من أن الأقلية السنية هي من يسيطر على الحكم في هذه الجزيرة الصغيرة، وإنما يرجع للعوامل التي جعلت من الشعور بالعصبية والتميز الديني سمة

غالبة في علاقة العائلة الحاكمة "السنية" بالطائفة الشيعية الممثلة في اغلبية الشعب البحريني "البحارنة"، بدءا بالاتهامات التي تلتصق بممارسات السلطة في البحرين وغيرها من دول الخليج في التهميش السياسي الممارس في حق المكون الشيعي، ضمن ما اصطلح عليه بتعبير "الشمولية الدينية السنية" 29 -وهو المصطلح الذي أطلقه

مدير وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية الأسبق "جيمس وولسي"، لوصف محاولات الحركات الراديكالية بسط سيطرتها على دقائق الأمور الحياتية اليومية للمسلمين من جهة، وطموحاتها في النفوذ على المستوى العالمي من جهة أخرى، ومعارضتها لأية محاولة للمشاركة السياسية ضمن الأطر الديمقراطية المعترف بها محليا ودوليا هذا من جهة، ومن جهة أخرى، الدور الإيراني في تأجيج هذا التمايز من خلال التوجه الجديد للسياسة الخارجية الإيرانية في دعم الأقليات الشيعية في دول الخليج وخاصة البحرين وأخرها كان موقفها الراض لمبادرة الوحدة

السعودية البحرينية 2012 التي دعت إليها المملكة العربية السعودية، و التي تحمل اسم "الاتحاد الخليجي العربي" وهي خطوة أراد من خلالها العاهل السعودي السابق "الملك عبد الله بن عبد العزيز" الارتقاء من مرتبة التعاون إلى مرتبة الاتحاد، والتي قوبلت برفض إيراني صارخ ترجمته تصريحات المسؤولين الإيرانيين على غرار " علي

<sup>28</sup> Laurence Louër, LE BAHREÏN, MAILLON FAIBLE DU GOLFE, CERl-Sciences Po, Septembre 2011, <http://www.ceri-sciences-po.org> p.1-3.

<sup>29</sup> - كورتين وينزر، السعودية والوهابية وانتشار الفاشية الدينية، مبدل إيست مونيتور Middle East Monitor، عدد جويلية 2007.

**لاريجاني** رئيس مجلس الشورى الإيراني، و **رامين مهنبرست** المتحدث باسم الخارجية الإيرانية أنداك الذي صاغ موقف إيران من هذه الوحدة و غيرها من المشاريع بقوله: "نحن ننصح قادة البحرين بتغيير نهجهم وبعدم تعقيد الوضع بمشاريع مماثلة. فبعد استفتاء الشعب البحريني على استقلاله و إقامة دولته المستقلة بعد الانسحاب البريطاني في عام 1971 و إيران لا تنفك عن الإشارة من فترة لأخرى حول تبعية البحرين التاريخية لها وأنها جزء من التراب الإيراني، فتاريخيا كانت البحرين واقعة ضمن حكم الدولة الصفوية إلى غاية 1783 م، واستمرت هذه النظرة حتى إعلان استقلال البحرين في أوت 1971 م بعد استفتاء شعبي أشرفت عليه الأمم المتحدة، بناء على اتفاق بريطاني إيراني على استقلال البحرين مقابل سيطرت إيران على الجزر الثلاث المتنازع عليها بينها وبين الإمارات، و مجيء الثورة الإسلامية لم يغير شيء في أطماع إيران في البحرين.<sup>30</sup> فهي تعتبر هذه الجزيرة ذو أهمية استراتيجية بالنسبة لها وعليه فقد ركزت في سياستها تجاه هذه الجزيرة بعد الثورة على **الوازع الديني** باعتبار أن أغلبية من السكان من الطائفة الشيعية، فالتوجهات الجديدة للسياسة الخارجية الإيرانية تجاه الجوار الإقليمي أصبحت تعتمد على البعد الإيديولوجي إضافة إلى المحددات الأخرى، كما أدى قيام مجلس التعاون الخليجي 1981 دخول البحرين ضمن هذا التكتل العربي إلى تعميق الخلافات السياسية بين الحكومة البحرينية و إيران على اعتبار أن السعودية تحاول فصل جزء مهم من التراب الإيراني لتضمه إلى سلطتها، و لظالما أدت هذه الادعاءات الإيرانية إلى تأزم علاقات إيران مع كل دول مجلس التعاون الخليجي حيث أن قضية البحرين تأخذ بعدا خليجيا يشمل كل دول المجلس و قد برز ذلك في أحداث 1981 و التي اتهمت فيها إيران بتأسيس أحزاب ودعمها لقلب نظام الحكم على **غرار** "الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين" بزعامة **هادي المدرسي** في بداية الثمانينات و غيرها من التنظيمات التي تنشط بدعم إيراني ك**حزب الله البحرين**، و **حركة أحرار البحرين الإسلامية<sup>31</sup>**، و قد تجددت هذه الاتهامات في أحداث فيفري 2011 و التي خرج فيها شيعة البحرين في مظاهرات لتغيير شكل النظام السياسي و المطالبة بملكية دستورية تحكم فيها الأغلبية الأقلية و ليس العكس فما كان من دول مجلس التعاون الخليجي إلا إرسال "قوات درع الجزيرة" لحماية النظام البحريني موجهين الاتهامات لإيران بدعمها المعارضة الشيعية التي تنبثق منها **جمعية الوفاق الإسلامية**. مما اعتبرته الدول الخليجية تدخلا في الشؤون الداخلية للبحرين و استغلالها في ذلك وجود شارع مجيش منذ خمسينيات القرن الماضي و قابل للحراك السياسي<sup>32</sup>.

بالمقابل فإن الحديث عن تحول الأغلبية الشيعية في البحرين إلى جماعة تحت-وطنية "حسب فرضية الدراسة" راجع كذلك إلى سياسات الإقصاء و التهميش للشيعية البحرينيين من تولى مناصب حساسة في السلطة و قيادات الجيش. فأصبحت مطالب فصائل من المعارضة البحرينية لا تخرج عن حزمة المطالب المشار إليها سابقا حسب ما حددها جاكوب ليفي من مطالبة بالحفاظ على الهوية، و التمثيل في المؤسسات السياسية و التمثيلية للدولة، و المطالبة بقوانين حامية من قبل سلطة شرعية و غيرها...

**الخاتمة:** إن الحديث عن مفهوم العصبية في السياق الذي طرحه ابن خلدون باعتبارها النعرة المستلزم توفرها لإقامة الغلبة و تأسيس الدولة، تتصادم مع المفهوم الحديث "السلطان" مع بروز الدولة الوطنية التي تحتوي بين حدودها عصبية قومية وثقافية ودينية.. وغيرها من التقسيمات، و التي اصلحت عليها الدراسة باسم الجماعات

30 - قسم البحوث و الدراسات الجزيرة، العلاقات البحرينية الإيرانية من التدهور إلى التحسن، الدول العربية و إيران الثورة، منتدى الوحدة العربية، فيفري 2007، ص 9

31 - <http://www.siyassa.org.eg/NewsContent/2/132/2491>

32 - علي محمد فخرو، انعكاسات التحركات العربية من اجل الديمقراطية على البحرين، منتدى التنمية: معالم النظام الديمقراطي المنشود في دول مجلس التعاون، دبي، 19 جويلية 2011، ص 3.

التحت-الوطنية، وذلك من خلال ربطها بالوظيفة التي تؤديها النعرة المرافقة لهاته الجماعات ألا وهي المناصرة والمعاضدة حسب تعبير ابن خلدون، حيث أصبحت متغيرات الولاء هي التي تحدد علاقة العصبية المختلفة التي تحتويها الدولة الحديثة مع السلطة الحاكمة، ومن جهة أخرى فإن الوازع المادي بمفهومه الحديث أصبح يحمل المدلول الوظيفي للدولة ومدى قدرتها على أداء دورها التنظيمي في خلق بيئة مناسبة لجمع كل المكونات الاجتماعية في كيان واحد يكون مركز تجمع كل الولاءات الوطنية حسب أدبيات العلوم السياسية. كما أن التمازج بين أدوار العصبية والوازع بمفهومه السياسي الحديث المطابق لفكرة الولاءات المختلفة للجماعة التحت-وطنية وما يتحكم بها من ممارسات السلطة في الدولة الحديثة، يقود إلى تحديد مدى قوة الدولة على مستوى جبهتها الاجتماعية و مؤسساتها السياسية، وفي هذا الإطار تقدم نماذج المجتمعات في منطقة الشرق الأوسط وتنوع عصبية أمثلة واضحة لانتقال الولاءات من مستوياتها الوطنية إلى ما دون ذلك لصالح الولاء القبلي والعرقى والاثني بصفة عامة، مما قد يخلق دول هشة اجتماعيا وسياسيا وبالتالي تكون سلطة السلطان القاهر والمتحكم أو الوازع غير قادر على أداء الوظيفة المنوطة به، مما يجعل مثل هذه الكيانات السياسية معرضة لخطر التقسيم والتدخل الأجنبي كما هو الحال في الكثير من الدول العربية والشرق الأوسطية.

#### قائمة المراجع:

1. مقدمة ابن خلدون، الجزء 1، الفصل السابع، ديوان المبتدأ والخير في تاريخ العرب والبربر، دار الفكر: (بيروت، لبنان، 159(2001).
2. محمد عبد الجابري، *العصبية و الدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي*، مركز دراسات الوحدة العربية: (بيروت، لبنان 1994)، 163.
3. مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، 174.
4. مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، 160.161.
5. مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، 162.
6. مقدمة ابن خلدون، نفس المرجع، 165.
7. -محمد عبد الجابري، *العصبية و الدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي*، مرجع سابق، 222.
8. Prerna Singh, **Subnationalism: The Concept , a measure & its application to Indian States**: Prepared for delivery at the Annual meeting of the American Political Science association, Department of Government, Harvard University. , (August28-31;2008).2.3
9. Patrick H. O'neil, *Essentials of comparative politics* ( U.S.A: W.W.Norton & Copyright,3<sup>rd</sup> edition,2010),.49
10. O'neil, *Essentials of comparative politics*, 50.
11. البروفيسور جاكوب ليفي Jacob T. Levy شغل منصب بروفيسور في العلوم السياسية في جامعات *McGill University, University of Chicago, Princeton University*، له عدة مؤلفات منها:  
*Rationalism, Pluralism, and Freedom*. Oxford University Press, 2014. *The Multiculturalism of Fear*. Oxford University Press, 2000  
<https://www.mcgill.ca/politicalscience/faculty/levy>
12. Iann Shapiro, Will Ktmlicka, *Ethnicity and group rights* (New York University press,1997),5-6.
13. -Ibid.,6.
14. Encyclopaedia Britanica, *"Elman Rogers Service AMERICAN ANTHROPOLOGIST."*  
<https://global.britannica.com/biography/Elman-Rogers-Service> (1-12-2007).

15. John A. Shoup, *Ethnic Group of Africa and Middle east*, An Encyclopedia( California: ABC-CLIO,2011),p.xiv
16. Susy Nadaruhuste, "State\_Building and Service delivery in fragile and conflict affected States", *Literature Review* , Final Report, (13<sup>th</sup> May2011).7
17. Francis Fukuyama, *State building: Governance and world order in the Twenty-first century*",( London: Profile book;2004).11
18. Jordy Rocheleau, Ethical principles for State\_building: State-building and the end of war, *Colloquium Report*, ( October2008).8
19. DFID. *Practice Paper*, Building peaceful states and societies, (U.K.: Departement for International Development,2010)..14
20. *Soulèvements arabes en Iran*, <http://iran.blog.lemonde.fr/2011/04/20/soulevements-arabes-en-iran/20/04/2011>.
21. -<http://www.aljazeera.net/encyclopedia/citiesandregions/2015/12/27>.
22. **Seeking Rights to cultural Identity: The Deathly struggle of Ahwazi Arab activists**.Report of Justice For Iran.(February 2013).6
23. مي محمد آل خليفة، *سيز آباد ورجال الدولة البهية*، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (عمّان، 1998).191.
24. جابر أحمد، شيخ خزل أمير عربستان - الأهواز - وذاكرة المؤرخين، <http://www.ahwazstudies.org/Article.aspx?aid=501/2012>.
25. Mohammad Nawaseri , *Iran and Obscurities of the Demographic Distribution in Ahwaz*, February 2007, Translated by Selma Ahwazi 2008.07.06.(1-9).
26. ملهم الملائكة، *خوزستان أم عربستان؟ عرب إيران والبحث عن الهوية*، <http://www.dw.com/ar/>، 2014/05/17
27. محمود بشاري الكعبي، "الأحواز.. أرض عربية لا تتكلم العربية!"، حوار من طرف علي القحيص. جريدة الرياض، 25 ابريل 2011، العدد 15645.
28. Laurence Louër, *LE BAHREÏN, MAILLON FAIBLE DU GOLFE*, CERI-Sciences Po, Septembre 2011, <http://www.ceri-sciences-po.org>.1-3
29. كورتين وبنزر، *السعودية والوهابية وانتشار الفاشية الدينية*، ميدل ايست مونيتور Middle East Monitor، عدد جويلية 2007.
30. قسم البحوث و الدراسات الجزيرة، *العلاقات البحرينية الإيرانية من التدهور إلى التحسن*، الدول العربية و إيران الثورة، منتدى الوحدة. العربية، فيفري 2007. 9.
31. <http://www.siyassa.org.eg/NewsContent/2/132/2491>
32. -علي محمد فخر، *انعكاسات التحركات العربية من أجل الديمقراطية على البحرين*، منتدى التنمية: معالم النظام الديمقراطي المنشود في دول مجلس التعاون، (دبي، 19 جويلية 2011).3.

# İbn Haldun'un Asabiyet ve Devlet Teorisinin Murabıtlar Devletine Uygulanması\*

## *Application of Ibn Khaldun's Asabiyyah and State Theories to Marabouts*

 Mouhamed Gueye

*İstanbul Aydın Üniversitesi, Türkiye*  
*mouhaze21@gmail.com*

Geliş Tarihi: 8 Nisan 2017

Kabul Tarihi: 3 Ağustos 2018

Yayın Tarihi: 15 Ocak 2019

**Öz:** Bu çalışmada, İbn Haldun'un Devlet teorisini ve bu teorinin orta çağda Fas ve kuzey Afrika'da kurulan devletlere ne kadar yansıyor yansımadığını ele almayı hedefledik ve Murabıtlar devletinin durumu özel olarak seçtik. Bununla beraber İbn Haldun'un bu teoriyi ortaya koyarken vurguladığı bazı kavramlar üzerine de durmakta fayda olduğunu düşündük. Onun için asabiye, irtizak, hadar ve bedevilik gibi kavramlar ve bunların Murabıtlar devleti çerçevesinde de incelemeye çalıştık. İbn Haldun, Orta çağda Fas ve Kuzey Afrika'daki devletlerin kuruluşunun mekanizmasını incelemesinde ne kadar başarılı oldu? Bilindiği üzere İbn Haldun, ortaya koyduğu devlet teorisini desteklemek için en sık kullandığı örnek, yukarıda belirttiğimiz Murabıtlar ve muvahhitler devletlerdir. Biz de teoriyi denetlemek için Murabıtlar devletini seçtik. Önce Mukaddime ve el-İber arasındaki ilişkiye, sonra da Sanhace ve siyaset girişimine değindik. Ardından İbn Haldun'un Mukaddime'deki teoriyi el-İber'deki Murabıtlar devletine uygularken, teoriye uysun diye, görmezden geldiği faktör ve olaylardan bahsettik ve sonuçta dediğimiz gibi bu faktörler, teoriyi çürütecek kadar önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Murabıtlar, İbn Haldun, Devlet Teorisi, Asabiyyah

**Abstract:** *This work aims to evaluate conformity of Ibn Khaldun's state theory to the states established in Morocco and North Africa during the middle age with a special focus on Marabouts. Furthermore, it is of vital benefit to consider certain terms of the theory laid out by Ibn Khaldun. Thus, we study the terms such as asabiyyah, irtizaq, Hadarî, bedevi and their implications within the framework of Marabout state. The main question is how successful was Ibn Khaldun while evaluating the establishment mechanisms of the states in North Africa in the middle age. As widely known, Ibn Khaldun uses the examples of Marabouts and Muwahhids to*

---

ORCID-ID: M. Gueye 0000-0002-3538-8493

\* This article is a review of the paper presented at the "4th International Ibn Khaldun Symposium" organized on 19-21 May 2017 in Istanbul.

*support his state theory. Accordingly, we select the Marabouts to assess his theory. At first stage, we address the relation between Muqaddimah and Al-Iberia and Sanhace and politics. Later, we determine the factors and vital events neglected by Ibn Khaldun for the sake of proving his theory while applying to the Marabouts in Al-Iberia. Obviously, from our point of view, the neglected factors are such important that may lead to disproving of the theory.*

**Keywords:** *Marabouts, Ibn Khaldun, State Theory, Asabiyet*

## 1. İbn Haldun, Mukaddime ve el-İber

Yukarıda sorulan soruların cevaplarını ararken karşımıza çıkan problemlerden ilki, Mukaddime'deki teorilerin kusursuzluğu ve bu teorilerin örneği el-İber'deki uygulamaların kusurlu olmasıdır. Hep kendi kendimize şu soruyu soruyoruz: İbn Haldun, önce hangisini kaleme aldı? Mukaddime mi, el-İber mi? Bu sorunun cevabını bulmaya çalışırken fark ettik ki Mukaddime, el-İber'in ta kendisidir ve arasındaki fark, Mukaddime'nin teoriler içerirken el-İber'in bu farklı teorilerin uygulamaları veya örneklerini içermiş olmasıdır. Bununla birlikte İbn Haldun bu eseri yazmadan önce ilk el-İber'i yazıp içindeki devletlerin tarihine uygun olan teorileri Mukaddime şeklinde yazmış gibi görünebilir. Yoksa bu kadar uyumlu olmazdı. Örneğin Muvahhitler, Zenate kabilesinin Asabiyeti üzerine kurulan bir devlettir. Genişlemekle beraber diğer Berberi kabilelerle ittifak ettiler ve böylece irtizak devreye girdi. Endülüs'e kadar genişleyince "lüks hayat" aşamasına geldi ve bozulmaya başladı. Sonra da dağıldı. Bu şekilde ya da bu şekle yakın kurulan devletlere, el-İber'in her yerinde rastlayabiliriz. Bunun için biz İbn Haldun'un Mukaddime'den önce el-İberi yazdığına, ya da en azından Mukaddime'den önce el-İber'deki örnekleri kendi zihninde net bir şekilde oluş-turduğuna inanmaktayız.

Yukarıda İbn Haldun'un birçok devlete az bölüm ayırmasının sebebini sormuştuk. Kanaatimizce İbn Haldun, devletlerin tarihlerini değil bu devletlerin uzun tarihi içinde Mukaddime'deki teorilere uygun olan kısımları ve gidişatlarını yazmak için el-İber'i kaleme almıştır -ki el-İber'de Mukaddime'nin teorilerini çürüten bir örneğe rastlamak güçtür-. Murabıtlar örneğine değindikten sonra bu sonuca varacağımızı umuyoruz.

### 1. 1. Asabiyet ve İrtizâk

İbn Haldun'un bu eseri, özellikle Mukaddime'deki kavramlara dikkat edilmediği takdirde büyük yanlışlara götürebilir. Çünkü o bu kavramları dikkatlice ve özen göstererek seçip belli yerlere koymuş ve bazıları beraber kullanırken bazıları ise farklı bağlamlarda kullanmıştır. Buna dikkat etmeyen el-Câbirî gibi ve Ali Omili gibi bazı çağdaş araştırmacılar, İbn Haldun'a göre devletin kurulmasının temeli asabiyet iken yıkılışının



sebebi ise lüks hayat olduğunu algılamışlardır. Oysa İbn Haldun bunu kastetmemiştir (İsmail, 1979: 74, Aknuş, t. y: 30–31).

Bunun için bu kavramların, yerine oturtulmasının gerektiğini düşünüyoruz: Asabiyet, bilinçli ya da bilinçsiz sosyal ve psikolojik bir bağdır. Bu bağ, maddi veya manevî yakınlık üzerine kurulan bir topluluğun bireylerini sürekli bir araya getirir. Bu topluluk, tehdit ya da tehlikede oldukları zaman zikrettiğimiz bu bağ daha da güçlenir (El-Câbirî, 1994: 459). Ancak doğal ya vahşi asabiyet, sadece bâdiyede البديو bulunur. Çünkü hayatın zor şartları ve sertliği, kabilenin birbirilerini sınımsız tutmalarına mecbur bırakır. İbn Haldun'a göre kabilenin iki örneği var: Kabilenin içinde fertler başkanlık için birbirleriyle rekabet ederken kabile ve diğer kabilelerle birleşerek güçlü bir asabiyet kuran kabile. İşte mülk ya da devletin doğabileceği örnek ise bu ikincidir (El-Macellü'l-Mağribiyye, 1987: 10). Eğer bu kabileler askeri sisteme sahipse kendilerini korumak için bir yaşam şartları oluştururlar. Böylece silah edinip bir lider altında savaşmaya alışırlar. Bu kabileler siyasî bir sisteme sahip ise eğer, içinden bir devlet doğabilir (Lakost, 2010: 35–36). Ancak asabiyet, tek başına devlet kuramaz. yanında bu birleşme ve dayanışmayı güçlendiren bir dinî davetinin desteğine de ihtiyacı vardır (Aknuş, 2010: 31) Kabilelerin işbirliğiyle kurulan mülk/devlet, bir süre sonra medeniyete ulaşır, yaşam tarzı değişip yumuşar, refah ve lükse düşkün olurlar. Ardından devletin gücünü taşıyan asabiyet dağılır. Böylelikle bedevîlikte bulunan bir yeni bir asabiyet harekete geçer ve bozulan asabiyeti ortadan kaldırır ve yeni bir devlet kurar (Aknuş, 2010: 31).

Bu analize dışarıdan bakıldığında normal bir araştırmacı olarak ikna edici görünebilir çünkü hem düzgün hem de Mukaddime'den birkaç parça ile desteklenmiştir. Ancak yakından incelendiğinde bir metodolojik hata içermektedir. Nitekim lüks hayatı, asabiyetin zıddı ve asabiyeti ortadan kaldıran unsur olarak kullanmıştır. Kanaatimizce bir kavramın zıddı, o kavramın cinsinden veya aynı guruptan olmalıdır. Bu yüzden aşağıdaki gruplara baktığımız zaman daha iyi anlayabiliriz:

Bedevîlik/ huşunet/ Hadarîlik/ lüks hayat (kültürel ve sosyal kavramlar) Asabiyet / devletin kurulması (Kıyâmü'd-devleti)/ İrtizâk (siyasî ve askerî kavramlar). O halde siyasî bir kavram asabiyetin zıddı, sosyo-kültürel bir kavram olan lüks hayat değil kendi grubundan olan irtizak olmalıdır. Çünkü asabiyet, kabilenin ya da ortak kabilelerin bir araya gelip birilerini sınımsız tutup devleti kurmalarının anlamına gelirken irtizak, o devleti kuran asabiyete ihtiyaç duymayıp başka bir asabiyetten destek istemesinin anlamına gelir. İbn Haldun'un kendi açıklamasına baktığımız zaman bunu açıkça görebiliriz. O, "İyice yerleştikten ve oturduktan sonra devlet egemenliği için yakınlık bağına gerek kalmaz" adlı bölümünde "Bu egemen aileden olanlar, ellerinde devlet ve

egemenliklerini sürdürebilmek için ya öteden beri ailelerin yardımı ve koruyuculuğu gölgesinde yaşayagelen kullarından, hizmetlilerinden yardım görürler ya da kendi soyların dışında.” diyerek doğudan ve batıdan örnek alıp “Abbasî devletinde olduğu gibi: Araplardaki yakınlık bağı devlet kesiminde (Abbasî halifeleri) Mu’tasım ve oğlu Vasık döneminde bozulmuştur. Asabiyet bozulduktan sonra, Abbasoğulları Acem, Türk azatlıların, Deylemlilerin, Selçukluların ve başkalarının, bunlardan devlet yönetiminde azaldı ve olanların desteğine dayandılar... Batıda bulunan Sanhace kabileler topluluğunun kurdukları devlete de benzer durum olmuştur. Onlarda da h. VI. /m. XI. ya da daha önce Araplarda söz konusu olan asabiyet bozulmuştu. O yüzden onların devletlerinde de gölgesi giderek küçülmüştü...”.

İbn Haldun’a göre devlet, ancak asabiyetle kurulur. Asabiyet ise dediğimiz gibi birçok asabiyetten oluşur. Aralarında en güçlü olan, diğerlerden galebe çalar ve hâkimiyetini ortaya koyar (İbn Haldun, 1960: 273). Bu teori Berberileri Murabıtlar ve Muvahhitler gibi Fas ve Kuzey Afrika’da kurulan birçok devlete mutabık gelir. Bunun yanında üstün olan asabiyet yerleştikten ve yönetime hâkim olduktan sonra diğer asabiyetlere ihtiyaç duymayabilir. Bu asabiyetin gücü nesiller ve milletlere aşım uzaktaki bölgelerin aidiyetini kazanabilir. Eski başkent olan güç kaynağında yeni başkente taşındığı zaman oradaki halk onlara boyun eğer. Bu durum hem Fatımîler hem de Adâriseler için geçerli olmuştur (İbn Haldun, 1960: 275–276).

## 1. 2. “el-Halduniyye” ve Mukaddime

Von Siver, İbn Haldun’un Kuzey Afrika imparatorluklarını incelerken, silahın teknolojisinin, üretim ve ulaşım teknolojisinden daha üstün olduğuna dikkatimizi çekti. Aynı zamanda Siver, İbn Haldun’un eserini yazmaya başladığı dönemde (XIV. yy’ın son çeyreği) Akdenizin diğer yakasında (Avrupa)’nın baruta dayanan silah üretiminin ilk deneyimlere başladığını da belirtir (Sivers, 1980: 68). Bu silah Endülüs’teki güç dengesini Hıristiyanların lehine çevirmeye başlamıştı. İbn Haldun, Faslıların bu silahların kullanımından bahseden en eski kaynaklardan biridir. Aynı zamanda bu dönem İslâm dünyasının batı kısmının ((المغرب العربي)) devletlerin tümü, Avrupa’dan, Hıristiyanlar dahil olmak üzere, paralı asker tutmuştur. Acaba İbn Haldun, asabiyet ve irtizak teorisini ortaya koyarken bu iki durumdan (yeni silah üretimi ve paralı askerinin –irtizak– tutulması) mı etkilenmiş?

İbn Haldun’un tasavvurunun oluşması ile ilgi ayrıntılara girmeden diyebiliriz ki o, yukarıda belirttiğimiz dönem ve ortamda yaşadı. Dolayısıyla ürettiği teori, bütün bunları görerek olgunlaşmış ve Mukaddime’de yansıtmıştır.

Mukaddime'nin dört büyük eksen arasında döndüğünü diyebiliriz: Birincisi, tarih ve tarihçilik. İkincisi, çevre ve toplum (iklimler, bedevîlik, mülk. vs.). Üçüncüsü, iktisat hayatı ve yaşam kazanma şekilleri (tarım, meslekler, ticaret.). Dördüncüsü ise kendi dönemine kadar insan toplumunda yayılan bilim gelenekleri. Sanki İbn Haldun bize "Ümran"ın bu dört eksenenden oluştuğunu ifade etmektedir.

Ancak İbn Haldun, meseleyi bu kadar basit bir şekilde incelememiş. Aksine diyalektik yöntemini kullanarak, bir taftan toplumsal içeriği, yani insanlık topluluğunun içerdiği her şey, sosyal biçimler ve yönetim sistemi, diğer taraftan bu dört eksen arasında bir bağ kurmuştur. Bunun için el-İber'de bir kabile takip ederken, kabilenin yaşam tarzı, fertler arasındaki ilişki, nasıl evlendikleri gibi meselelerle uğraşmaz. Ancak bu tür konularla uğraşmayı, bilgisizlikten değildir. İbn Haldun kabilenin siyasî tarihi ve serüvenini, siyasetteki girişimlerini ve gidişatına bütün gücüyle odaklanmak istemektedir. İbn Haldun, siyasî tarihin en gelişmiş adamlarındandır. O, siyasî olaylar ve gelişmelerin içindeki sosyal etkisine gözümüzü açmıştır. O zaman İbn Haldun'un el-İber adlı eserindeki planı, Mukaddime'de koyduğu tasavvur ve teoriden hareketle kabilenin siyasî projesini takip etmektedir. Bu da yukarıda sorduğumuz soruların cevabıdır. Çünkü İbn Haldun, tarihini doğudaki tüm tarihçilerin yaptığı gibi Hz. Adem hikayesi ve yaratılışın başlangıcı ile başlamadığı gibi Mağrip tarihini de Mağriplilerin yaptığı gibi Peygamberliğin başlangıcıyla başlamamıştır. Aksine Arapların nesilleri ve milletlerin nesleleriyle başlamıştır.

Böylece her milleti tabaka tabaka ayırarak her tabakayı takip etmiştir. Arapları el-Arabü'l-Ârîbe العرب العاربة, el-Arabü'l-Müsta'ribe العرب المستعربة ve el-Arabü't-Tâbi'a العرب التابعية olmak üzere üç tabakaya ayırmıştır. Her tabakayı, kökeninden kurduğu devlete kadar takip etmiştir. O esnada da Farslılar, Romalılar gibi diğer milletlerle aynı yöntemi takip etmiştir. İbn Haldun'un bu metodu bize, Mukaddime sonradan yazılmasa bile, el-İber'de neler yapacağına dair açık ve net bir planı olduğunu göstermektedir. Bunu, plandan sapmadan hem Araplara hem Acemlere uygulamıştır.

Şu anki sorumuz İbn Haldun'un bu planı Berberilerde ya da Mağrip'te nasıl takip etti?

Mağrip tarihi için İbn Haldun, altıncı ve yedinci bölümleri ayırmıştır. Arapların el-Arabü'l-Müsta'cime العرب المستعجة olan dördüncü tabasından başlayarak Benî Hilal ve Benî Süleym'in kökenlerini takip ettikten sonra Berberîlerden ayrıntılı bir şekilde bahsetmiştir. Sonra en büyük kabilelerden biri olan Sanhace'yi ele alıp siyasî serüvenine zemin hazırlamıştır. Böylece Sanhace'nin tabakalarını ve her tabakanın kurduğu devleti ayrı ayrı değinerek Mülessemûn'ları ikinci tabakaya koymuştur (İbn Haldun, 1992: 214).

## 2. Devlet teorisini Murabıtlar Devletine uygulanması

### 2. 1. Sanhace ve Murabıtlar Devleti

İbn Haldun'un Mukaddime'de bize sunduğu teoriyi burada açıkça görebiliriz. İlk olarak Sanhace'nin doğal asabiyeti "Mülessemûnler, umrandan uzaklaşarak ve İzzeti galebeye tercih ederek lüks bir hayat yerine süt ve et edinmişlerdi. Dinleri Mağrip'teki Berberler gibi Mecûsilik idi." "Ta ki Endülüs fethinden sonraya kadar İslam'ı kabul etmişlerdi, o dönem başkanlık Lemtûne kabilesinde idi." (İbn Haldun, 1992: 214). Görünen şu ki, bu İslamlaşma genel ve derin değildi. Bunun için bu asabiyetin yanında "dinî davet" ortaya çıkacaktır ve Abdullah b. Yasin önderliğinde dinî anlayış yenilenecek, Kur'an öğretilcek ve İbadetler yerine getirilecektir (İbn Haldun, 1992: 216). Ne yazık ki Lemtune bunu zor buldu ve İbn Yasin onlardan uzaklaştı. Ta ki öğrencilerin sayısı bine ulaşana kadar dinî davetini bir devlet projesine çevirmiş ve karşısına duranlara savaş açmıştır (İbn Haldun, 1992: 216).

Her ne kadar Mukaddime'de devlet teorisi net olsa da Burada İbn Haldun, Sanhace'nin Murabıt Devletini kabilelerinin ortak asabiyetinin ne zaman tek kabilelik yönetimine dönüştüğünü söylememektedir. Ancak biz bununla alakalı birkaç işaretini tespit edip istifade etmeye çalışacağız:

İlk olarak, başta Murabıtlar Devletinin yönetimi, Sanhace'nin kolları arasında ortak idi. Nitekim siyasî iktidar liderliği, Abdullah b. Yasîn'i Sahra'ya getiren Gidale kabilesinden Yahya b. İbrahim el-Gidâli'nin elindeydi. Sonra, Lemtûne kabilesinden Yahya b. Amr el-Lemtûni'ye geçti. Sonra kardeşi Ebü Bekir'e, sonra da amcaoğluna Yusuf b. Taşfîn'e geçmiştir. O sırada dinî liderlik Abdullah b. Yasîn'in öldürülmesinin ardından kendisine yabancı olan Süleyman b. Adv'e geçmiştir (İbn Haldun, 1992:215-216).

İkincisi: Yusuf b. Taşfîn, – İbn Haldun'a göre h. 454 yılında– Cezayir ve Fas'ı bastırması ve hanımı Zeyneb'in tavsiyesi üzerine Mağrip'in yönetimine tek başına alıp Sahra'dan geri dönen Ebu Bekir ile paylaşmayı reddetmiştir (İbn Haldun, 1992: 218).

Üçüncüsü: İbn Haldun' göre, Murabıtlar Devletini kuran Sanhace kabilesi, ilk kez Fas şehrini fethederken Sanhaceli olmayan unsurlardan destek alıp bunları ordusuna katmıştır. Yani Fas'ın fethiyle birlikte irtizak aşamasına geçmiştir. "Yusuf b. Taşîfî, Miknase şehrinin valisi Mehdi b. Ysusf'u çağırıp askerlerini Fas Şehri fethinde kullandı" (İbn Haldun, 1992: 219-237) ki Mehdi, Sanhace mensubu olmayan Kızınaye kabilesindendi.

Dördüncüsü:h. 467 yılında “Yusuf b. Taşfîn, Mağrip’i birkaç eyalete bölerek her eyaletin başına bir çocuğu veya bir akrabasını getirmiştir” (İbn Haldun, 1992: 219).

Beşincisi: 493 senesinde Endülüs’ü bastırıp herkesi boyun eğdirdikten ve Tenvâif kralları ortadan kalktıktan sonra, kendisine Emîrül-Müminîn lakabını verip Abbasi halifesi el-Müstansır ile muhatap olmuş, o da Yusuf’u Mağrip ve Endülüs halifesi olarak kabul etmiştir (İbn Haldun, 1992: 222). Bilinen şu ki yönetim, bütün bunlardan sonra veraset şeklinde taşınacaktır.

Altıncısı: İbn Haldun, Tilimsan bölgesinde Muvahhitlerin komutanı Abdu’l-Mümin ile Murabıtların lideri Taşfîn b. Ali ile çatışmasını zikretmiş. Bu çatışmanın sonucu olarak Murabıtların komutanı Rabartîr öldürülüp çarmlı gerilmiştir. Balyar adalarındaki Muvahhidiler ile İbn Ğâniye (Murabıtların bir komutanı) çatışmasını da dile getirmiştir. Bu iki olay Murabıtların güçsüzlük ve yıkılış devrine girdikleri ve Masmûde kabilesinin yeni bir asabiyet olarak yükselmesi bağlamında ifade ederek Mukaddime’deki teorisini yüzde yüz tamamlamıştır.

İbn Haldun, el-İber’de Murabıtlarla alakalı ele aldığı hadiseler ve bunların gerçekleştiği tarih ve yerlerini yeterince anlatmamıştır. Bunun için aceleci ya da belli olay ve tarihleri araştıran bir okuyucu, büyük bir yanlış yaparak sadece el-İber’de anlatılanları alıp ve özellikle İbn Haldun’un her fırsatta ısrarla zikrettiği çok sayıda kabile isimleri arasında şaşırır. Böylece bu okuyucu bir netice ile çıkmaz. Ancak Mukaddime’nin el-İber’deki izini takip edebilen bir okuyucu, İbn Haldun’un bu kabilelerin siyasî projelerini takip etme amacıyla bu eseri ele aldığını anlar ve gerçek mücadelenin kabileler arasındaki iktidar mücadelesi olduğunu bilir. Bizim de bu satırlar arasında tespit etmeye çalıştığımız, el-İber’deki bunca olay, tarih ve isim arasında Mukaddime’nin ince izini bulmaktır ki bu iz, İbn Haldun’un zihninde çok net bir şekilde vardır ve olaylar üzerinde uygulama yapmıştır.

## 2. 2. Murabıtlar Tecrübesinin Asabiyet-İrtizak Teorisine Yansıması

Kaynaklarda, Sanhace kabilesinin Gudâle, Mesûfe, Lamte, Cezûle ve Lemtûne gibi birçok koldan oluştuğunu ve asabiyeti esas alarak Murabıtlar devletini tesis ettiğini görüyoruz. Bu durum bize Sanhace kabilelerinin uyumlu bir birlik içinde yaşadıklarını göstermiş olsa da aralarındaki mücadele devletin kuruluşunun ilk günlerinden beri şiddetli idi. Öyle ki Abdullah b. Yasîn’in davetinin başlar başlamaz Gudale ve Lemtûne’nin karşı karşıya geldikleri şiddetli bir savaş söz konusu idi: “Abdullah b. Yasîn, Gudâle kabilesinin Lemtûneye saldırması emrini verdi. Gudale ise Lemtûne’yle İbn Yasîn’in davetine girene kadar savaştı” (el-Murakuşi, 1983, C. 4: 8, İbn Ebi Zar’, 1972: 14, , el-Hulal, 1979: 21).

Bundan az bir zaman sonra Gudâle'nin ta kendisi, Yahya b. İbrahim'in önderliğinde İbn Yâsîn'e karşı çıkmıştır. Hatırlarsak Yahya, İbn Yâsîn'i Sahraya getiren zat olup İbni'l-Esîr'in tabîrile "Gudâle'nin özü"dür. Bu karşı çıkışın sonucu olarak İbn Yâsîn, daha sonraki gelişmelerde öldürülmüştür (İbnul-Esîr, 1983: 75). Böylece İbn Yâsîn de bu karşı çıkışa bir tepki olarak Lemtûne kabilesine sığınmış "Onlarda İbn Yâsîn'e itaat edip beraber kendisine karşı çıkan Gudâlelileri öldürmüştür" (İbn Azara, 1983: 9).

Abdullah b. Yâsîn'in Gudâle'ye karşı savaşı h. 434 yılındaydı (İbn Ebi Zar', 1972: 14, 15). Sonra Lemtûne'ye, sonra sırasıyla da Lamte, Mesûfe ve diğer Sanhaceli kabilelerle mücadele ederek Murabıtlar Devletinin temelini koymuştur (İbn Azara, 1983: 10, İbn Ebi Zar, 1972: 15). Yukarıda belirlediğimiz tarih, biraz sonra yapacağımız analizde yardımcı olacaktır.

Dediğimiz gibi Sanhace'nin kabileler arasındaki savaşı genişledikçe genişledi. Ta ki bütün kabileler İbn Yâsîn'in liderliği altında bir araya toplanana kadar. O halde Sanhace İbn Haldun'un dediğine göre bir dinî davetle desteklenen asabiyet sayesinde değil, yıllardır süren savaş sayesinde birleşmişlerdir. Başka bir ifade ile Sanhace, Sanhace olduğundan değil Sahradaki birbirinden farklı olan kabilelerin birleştiği gibi çıkar uğruna birleşmişlerdir - ki bu birleşmeyi bile gözden geçirilmelidir-. Bunu gördükten sonra eğer bir lider altına girmek için illa savaşılacaksa kabileleri asabiyetinin ve kan bağının ne yararı var?

Murabıtlar Devletinin serüvenini takip ederken Zenate'nin bir kolu Miğrâve kabilesine ait olan Sicilmase fethi ile karşı karşıya geliyoruz. Bu fetihten hemen sonra Lemtunelilerin büyük bir bölümünün, Gudâle ile mücadele etmek için (İbn Azara, 1983: 13) İbn Yâsîn'in yanından tekrar ayrılıp sahraya çekildiğini gördük. Bütün bunlar aynı kabiledeki iki kolun arasındaki düşmanlık açıkça ortaya koymaktadır. Gariptir ki o mücadele sırasında Sanhace asabiyetiyle hiçbir ilişkisi olmayan ve hatta Sanhace'nin tarihi düşmanı olan Zenate ve Masmûde'nin Cedmive, Rakrake ve Hâhe gibi birkaç kabilelerin İbn Yâsîn'e silah kaldırmadan h. 450 yılında itaat ettikleri söz konusuydu. Az bir zamandan sonra Mağrip'teki Masmûde ve Zenate'nin diyarlarının çoğu Ebu Bekir b. Amr'ın itaatine girmişken ve Ebu Bekir Murakuş şehrini inşa edecekken kendisine Gudâle'nin Lemtûne'ye saldırıp adamlarını evlerini yakıp yıktıkları haberi gelir (İbnu'l-Ahmar, 1972: 30). O da bu sorunu çözmek için Yusuf b. Taşfîn'i yerine koyup Sahraya çekilir.

Zenate ve Masmûde'nin savaşmadan Murabıtlar davetine girdikleri halde Sanhace'nin kollarını birleştirmek için bunca mücadele sürdürüldükten sonra yani bütün bu çelişkilerden sonra İbn Haldun'un asabiyet teorisin anlamakta güç çekmekteyiz. Anlaşılan

şu ki İbn Haldun'un Sanhace asabiyetine dayalı teorisi, bir Arapça deyimden ifade ettiği gibi "يضع العربية قبل الحصان" "Attan önce arabayı hazırlamış". Zira yukarıda Sanhace'nin ilk çatışma tarihi h. 434 yılı olarak belirlemiştik. Bu tarih, asabiyet-irtizak analizimizde çok önemlidir. Çünkü Bekriye göre (el-Bekri, t. y: 172) Sudanlı Tekrûr Kabilesinin kralı Var Câbi b. Rabis (h. 432) döneminde Murabıtlar elinde İslamiyet'e girmiş. Aynı zamanda Murabıtların kuzeye yani Sicilmase ve Mağrib'e yönelmeden önce Senegal nehri ve bu bölgedeki Gana devletinin egemenliğini ele geçirmek için saldırıya geçmişlerdi. Bütün bunlar, Sudanlı unsurun erken dönemde Sanhace koalisyonunda yer aldığını ifade etmez mi?

İbn Haldun'un bize anlattığına göre, devlet başlangıçta asabiyet üzerinde kurulur, sonra mülke dönüşüp asabiyet içinde olmayan unsurlara ihtiyaç duyar. Bu da devletin yıkılışına yol açar. Şimdi İbn Haldun, "devletin ilk dönemi" dediği zaman bu ilk dönemin ne zaman biteceğini ne de bu irtizakın ne zaman başlayacağını söyledi. Murabıtlar Devletindeki bu dönüşümü gerçekleştiren, Yusuf b. Taşfîn (h. 454) midir? Eğer öyleyse, sıralamasına göre bu doğru olmaz. Çünkü eğer irtizak ya da asabiyetten yabancı olan unsurlar, asabiyet içindeki kabilelerin çatlama döneminden önceki devreye girerse -ki olan zaten buydu-teoriyi alt-üst etmiş olur. Bu durumda asabiyetin bir anlamı kalmaz.

Devlet kurulur, sonra onu kuran asabiyet bozulur, devletin sarsılmasına engellenmek için irtizaka ihtiyaç duyulur, ancak bu irtizak devleti daha zayıf hale düşürür dolayısıyla yıkılır. İbn Haldun'un düşüncesi bu iken biz Sanhace'nin birleştiğini görmedik ki bu birlik dağılsın. Ayrıca gördüğümüz gibi irtizak yani Sudanlı unsuru ve Gudâle unsurları, devletin kuruluşundan itibaren koalisyon içinde varlıklarını sürdürmekteydiler. Dolayısıyla devletin yıkılışı ile ilgileri yoktur. Tabii konumuz Murabıtların yıkılışı değil. Ancak Endülüs'teki Murabıtların cihadını hatırlatmak gerek. Nitekim Endülüs, Murabıtların son döneminde ağır bir yük haline gelmişti. Öyle ki Ali b. Yusuf b. Taşfîn Endülüs'te cihat yürütürken Muvahhitler'in kurucusu İbn Tümert Kuzey Afrika'daki Deren dağlarında güç topluyor idi ve Ali b. Yusuf farkında olana kadar devletin yarısı İbn Tümert'in eline düşmüştü.

### 3. Sonuç

Bu çalışmada, İbn Haldun'un metodolojisini inceleyerek mukaddimedeki tasavvurları tarih laboratuvarına sokup devlet ve asabiyet-irtizak teorisini Murabıtlar devleti ve onu kuran Sanhace kabileleri üzerinde uygulamaya çalıştık.

Mukaddime ve el-İber ve Dîvanü'l-Mübteda ve'l-Haber adlı eserinin aynı konudan bahsettiklerini ancak Mukaddime'nin nazari tarafını el-İber ise ameli veya uygulama

tarafını ele aldığını, aynı zamanda ikisi arasında mükemmel bir uyumluluk olduğunu gördük.

Murabıtlar Devleti Mağrip'te kurulan ve İbn Haldun'un sık sık örnek olarak kullandığı en önemli devletlerden biridir. Klasik bir şekilde kuruluş ve yıkılışını kaleme almamakla birlikte bu devletin gidişatı ve olayları arasında teorisinin izini takip etmeye çalıştık ve farklı sonuçlara vardığımızı zannetmekteyiz. Öyleki İbn Haldun, başta Murabıtlar Devleti olmak üzere Mağrip'te Orta çağda kurulan devletlerin kuruluş ve yıkılışı hikâyesini anlatırken Mukaddimedeki asabiyet-irtizak teorisine uyum sağlasın diye birçok hadise atlamıştır. Bu olaylar, çalışmanın içinde gördüğümüz gibi teoriyi alt-üst edecek kadar önemlidir.

### Kaynakça

- İbn Azara el-Murakuşi, el-Bayanü'l-Muğarreb fî Ahbâri'l-Endülüsi ve'l-Mağrip, 3. bsk Daru's-Sakâfe, Beyrut, 1983
- Aknuş, Abdullatif, Tarihü'l-Müessessat ve'l-Vakâi' el-İctimaiye, Daru Afrikiya's-Şark, daru'l-Beyda, t. y
- el-Bekri, Ebu Ubeyd, El-Muğarreb fî Zikri Biladi İfrikiya ve'l-Mağrib, Daru'l-Kitabi'l-İslami, Kahire, t. y
- El-Câbirî, fikru İbn Haldun el-Asabiyyetü ve'd-Devle, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1994
- El-Macelltü'l-Mağribiyye li-İlmi'l-İctimâ'is-Siyasî, sene(1) sayı (2) Mart 1987
- İbn Ebi Zar', el-Enîsü'l-Mutrib bi-Ravdi'l-Kirtâs fî Ahbâri'l-Mağrib ve Tarihi Medineti Fas, Daru'l-Mansur, Rıbat, 1972
- İbn Haldun, Abdurrahman, El-İber, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992
- İbn Haldun, Abdurrahman, Mukaddime, Daru'l-Kitabi'l-Lübnani, Beyrut, 1960
- İbnul-Esîr, el-Kamil fi't-Tarih, Daru'l-Ktab, Beyrut, 1983,
- İbnu'l-Ahmar, İsmail, Büyütâtü Fas el-Kübra, Daru'l-Mansur, Rıbat, 1972
- Lakost, el-Cuğrafya's-Siyasîyye li'l-Mutavassıt, cev: Zahîde Derviş, 1. bsk, Heyetü Ebu Zabi, Abu Zabi, 2010
- Mechul, el-Hulalu'l-Mûşiyey fî Zikri'l-Ahbari'l-Murakuşiyey, thk, Süheyl Zekkar, 1. Bsk, Daru'r-Reşâd, Kahire, 1979
- İsmail, Mahmut, Makâllâtün fi'l-Fikri ve't-Tarih, Daru'l-Beyda, 1979
- von Sivers, P., Back to the nature the agrarian foundations of society according to Ibn khaldun, inArabica, T. XXVII, Fasc. 1, Fevrier, 1980



# İslâm İş Ahlakının Temelleri ve İbn Haldun'da Ahlak Medeniyet İlişkisi\*

## *Main Principles of Islamic Work Ethic and Ethic-Civilizations Relationship in Ibn Khaldun*

 **Mahmut Arslan**

*İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye*  
*marслан23@yahoo.com*

Geliş Tarihi: 14 Nisan 2017

Kabul Tarihi: 1 Haziran 2018

Yayın Tarihi: 15 Ocak 2019

**Özet:** Ahlak terimi dilimizde iki anlama sahiptir. Birincisi insanların toplum içinde uyması gereken kural ve ilkeleri belirtirken ikincisi ahlak felsefesini belirtmektedir. İş ahlakı terimi çalışma ve meslek ahlakını da içermektedir. İslâm dininin temel ilkesi ise tevhid yani Allah'ın birliği ilkesidir. Bu ilke iş ve ticaret yaşamında da etkisini göstermiştir. İş ahlakı açısından İslâmiyet'in önemli bir özelliği de Hz. Peygamber'in bizzat ticaretle uğraşmış olmasıdır. İslâm iş ahlakında tevhid ile birlikte muvazene, özgür irade, sorumluluk ve ihsan gibi dört ilke daha vardır. Batıda görülen lonca teşkilatlarının Osmanlıdaki benzerleri Ahîlik ve gedik sistemidir. Ahîlik ise Horasan erenlerinin Anadolu'nun Türkleştirilmesi aşamasında kurulmuş bulunan ve kökü fütüvvet teşkilatında olan esnaf örgütlenmesinin adıdır. Ahîlik, yaşadığı dönemde ahlak, eğitim-bilim, kalite-standart, üretici-tüketici ilişkisi ve denetim konularında da toplumsal işleyişlere nüfuz etmiştir. İslâm dünyasında 16. yüzyıldan sonra başlayan ekonomik gerileme bireyciliği değil kaderciliği ve kolektivistliği teşvik etmiştir. İslâm'da refah, para ve zamana karşı geliştirilen tutumlar Protestan ve Katoliklerden çok da farklı değildir. Bu konuda belki de en önemli fark faiz yasağında yatmaktadır. İslâm'da zenginliğin iyi olarak görülmesini İslâm geleneğinde veren elin alan elden üstün olduğu düsturu ile açıklanır. İbn Haldun bir insan toplumunun medenileşme süreci hakkında kafa yormuş ve özellikle medeni olmayan yani göçebe Arap kabilelerinin medenileşme hikâyesini anlatmıştır. Askeri ve bürokratik örgütlenme seyfiyye ve kalemiyye sınıflarının gelişimi ile anlatılırken ticaret ve zanaat faaliyetleri de ihmal edilmemiştir. İbn Haldun medeniyetin ahlakı bozup bozmadığı tartışması üzerinde uzun uzadıya durur. O şehrli medeniyetin insan değerlerini yozlaştırdığı, kişinin erdem ve ahlakını bozduğu görüşündedir. İbn Haldun'un iş ahlakı ile doğrudan ilgili olarak en önemli sözleri Mukaddime'nin 2. Cildinde yer alan Muhtesiplik ve Sikke hakkındaki parçadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm İş Ahlakı, Ahîlik, İbn Haldun

ORCID-ID: M. Arslan 0000-0002-5772-3627

\* Bu çalışma, 19-21 Mayıs 2017 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "IV. Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu" adlı bilimsel etkinlikte sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

**Abstract:** *The term of ahlak has two meaning in Turkish language. The first meaning is ethic or morality which refers to accepted ethical rules and principles in a society. The second meaning is ethics which refers to philosophical search for what is good or what is bad. The term of business ethics includes work ethic and professional ethic. Main principle of Islâm is unity of God (tawhid). This principle has also effects on business life. It should be noted that Prophet Muhammad was dealing with trade and business in his early life. There are four other principles in Islamic business ethics: balance, free will, responsibility and charity. Equivalent of trade guilds of the West in Ottoman society is Ahîlik Brotherhood. This brotherhood was established as a guild of traders and merchants by Horasan Yesevi Dervishes during the Turkification of Anatolia in the 11th Century. Ahîlik Brotherhoods affected Turkish business life in ethics, education, science, quality, standards, consumer relations, and control of production. Muslim societies experienced an economic decline starting from 16th century. This economic decline encouraged fatalism instead of individualism. Attitudes toward wealth, money and time in Islam is not so different from Catholic and Protestant societies. Perhaps attitudes to usury is the only difference. Wealth is not considered as an undesired situation in Islam because of the Islamic maxim of "giving is better than getting.". Ibn Khaldun studied about civilization process of human societies especially of civilization of nomadic Arab tribes. Military and bureaucratic organization was explained by the improvement of sword owners (Salafiyya) and pen owners (Kalamiyya) classes. Trade and craft activities was not omitted in Ibn Khaldun's writings. He discusses in detailed relationship between civilization and ethical decline. He believes that city life and civilization degenerates personal virtues and ethical standards. We can find his thoughts about business ethics in the second volume of Al-Mukaddima's section of Muhtasib and Coins discussion.*

**Keywords:** *Islamic Business Ethics, Ahî Brotherhood, Ibn Khaldun*

## 1. Giriş

**Ahlak Kavramı:** Ahlak terimi dilimizde iki anlama sahiptir. Birincisi insanların toplum içinde uyması gereken kural ve ilkeleri belirtirken ikincisi ahlak felsefesini belirtmektedir. Ahlak bilgisi, ahlak felsefesi ya da Batı dillerinde kullanılan şekliyle *etik*, insanın yapıp etmelerini özel bir problem alanı olarak araştırarak bu alanın varlık-nitelikleri ile bu alanı yöneten ilkelerin (değerlerin) varlık-niteliklerini, insanın yapıp etmelerinin bağımlı ya da bağımsız olduklarını inceleyen disipline denir (Mengüsoğlu, 1983). İş ahlakı, uygulamalı bir ahlak bilgisidir ve iş hayatında karşılaşılan tüm ahlaki sorunları inceler. Bu sorunlar, çalışanlar arasında, çalışanlarla yöneticiler arasında, işletme ve işletmeyle alışverişte bulunanlar ya da işletmeyle çevresel faktörler arasında olabilir.

**İş ve Meslek Ahlakı:** İş ahlakı terimi çalışma ve meslek ahlakını da içermektedir. Çalışma ahlakı dendiğinde bir toplumda işe ve çalışmaya karşı tutunulan tavırlar anlaşılmalıdır. Bir toplumun işe yönelik tutumu bir başka toplumdan farklılıklar

gösterebileceği gibi toplumun çeşitli katmanları arasında da farklı yaklaşımlar söz konusu olabilmektedir. Bazı toplumlar ya da toplumsal kesimler işe yönelik olumlu bir tutum geliştirirken bazıları işten çok dinlenme ve eğlenceyi ön plana alabilmektedirler. Örneğin bazıları için çalışma yaşamının başlı başına bir amacıdır. Bu tür insanlar tutumlu, dakik, çalışkan, dürüst, sade bir hayat süren ve öz-disiplini olan kişilerdir. İşe ve çalışmaya bu tür bir yaklaşım göstermeye Püriten ahlakı ya da Protestan çalışma ahlakı ya da kısaca çalışma ahlakı adı verilmektedir. Protestanlığın özellikle Kalvinist kolu çalışmayı bir ibadet olarak kabul edip bir ruhsal kurtuluş yolu olarak yüceltmıştır. Aynı durum İslamiyet'teki Melamî hareketi için de geçerlidir.

Meslek ahlakı iş ve çalışma ahlakının önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Meslek, (profession) ve mesleki (professional) terimleri birden fazla anlama sahiptir. Bir anlamda mesleklik ya da profesyonellik amatörlüğün karşıtıdır. Bir işi para karşılığı beklemeden zevk için yapmak amatörlüktür. Profesyonellik ise hayatını o işten kazanmayı gerektirir. Diğer bir anlamda ise profesyonellik, bir işin maharetli ve işin gereklerine uygun bir tarzda yapıldığını gösterir. Örneğin ne kadar profesyonel bir iş yapılmış dendiğinde o işi yapanın işindeki ustalığını anlatmak isteriz. Bir meslek sAHîbi olmak sosyolojik olarak çeşitli sonuçlar doğurur. Toplumda tanınan bir meslek sAHîbi olmak birçok prestiji beraberinde getireceği gibi üyelerine pek çok ayrıcalık, sosyal, ekonomik, yasal ve politik üstünlükler sağlar. Bu yüzden yeni ortaya çıkan iş grupları bir meslek olarak tanınmak için önemli çabalar sarf ederler (Arslan, 2001).

İslâm dininin Yahudilik ve Hıristiyanlık karşısında en önemli iddiası yeni bir din olmayıp Hz. İbrahim'in dininin devamı olduğu, resmi Yahudi ve Hıristiyan inançlarının ise bu orijinal İbrahimi mesajdan bir sapma olduğudur. İslâm dininin temel ilkesi ise tevhid yani Allah'ın birliği ilkesidir. Bu ilke iş ve ticaret yaşamında da etkisini göstermiştir. İş ahlakı açısından İslâmiyet'in önemli bir özelliği de Hz. Peygamber'in bizzat ticaretle uğraşmış olmasıdır. Bu nedenle ticaret ve ticareten elde edilen kazanç İslâm tarafından küçük görülmemiş aksine övülmüştür.

İslâm iş ahlakında tevhid ile birlikte muvazene, özgür irade, sorumluluk ve ihsan gibi dört ilke daha vardır (Bikun, 2004).

Tevhid ilkesi gereğince bir Müslüman dünyadaki her şeyin ve kendisinin Allah'a ait olduğunu kabul ettiğinden düşüncesinden ve davranışlarından sapmaması gerekir. Ayrımcı, dışlayıcı ve ırkçı sistemler tevhid ilkesi ile bağdaşmaz. Tek iktidar sAHîbi ve her şeyi bilen sadece Allah olduğundan Müslüman kişi Allah dışında hiç bir güçten

korkmamalıdır. Allah verdiğini geri alabildiğinden Müslüman alçak gönüllü ve mütevazı olmalıdır. Müslüman ayrıca Allah'ın rahmet ve yardımından da ümidini kesmez. Tevhid kelimesinin en önemli sonucu Müslüman'ın Allah'ın emirlerine riayet etmesi, yasaklarından kaçınması ve doğru olanı yapmasıdır.

Muvazene İslâm'ın yatay yönünü temsil eder ve evrende her şeyi kuşatan ahenkle ilgilidir ve her Müslüman'ın hayatında gayret etmesi gereken bir dinamik özelliktir. Sahip olanla olmayan arasındaki dengeyi korumak için Allah vermenin önemini vurgular ve gösterişçi tüketimi yasaklar. Muvazene ilkesi gereğince Allah Kur'an'da Müslüman iş adamlarına şöyle seslenmektedir:

*Ölçtüğünüz zaman dürüst olun. Doğru terazi ile tartın. Bu hem ticaretiniz için daha hayırlı hem de akıbet yönünden daha güzeldir (Kur'an ı Kerim, İsra/35)*

Özgür irade ilkesine göre bir insan bir sözleşme yapma ve onu devam ettirme ya da sona erdirme hakkına sahiptir. Allah'ın iradesine boyun eğmiş bir Müslüman yaptığı bütün sözleşmeleri yerine getirir. Weber, (1982) İslâm toplumlarında kapitalizmin başarılı olamayacağını iddiasının arkasında İslâm ülkelerindeki keyfi hukuk sistemini sorumlu tutar. Ancak İslâm'ın özü hukuk devleti ilkesini ve sözleşme hürriyetini kapsamaktadır.

Sorumluluk kavramı bağlamında İslâm'da farz-ı ayn ve farz-ı kifaye ayrımı vardır. Farzı kifaye toplumsal sorumlulukları, farzı ayn ise bireysel sorumlulukları ifade etmektedir. Bir Müslüman iş adamı ahlak dışı davrandığında işin baskısını ya da herkesin aynı şekilde ahlak dışı davrandığını ileri sürerek suçu üzerinden atamaz. Kendi fillerinin sorumluluğu kendisine aittir.

İhsan ya da iyilikte bulunma, kişinin hiç bir yükümlülüğü yokken başkalarına faydalı işler yapması demektir. İyilik İslâm'da hep teşvik edilmiştir. *“Emri bil maruf nehyi anil münker”* *“iyiliği emrediniz kötülükten sakınınız”* ilkesi bunun en güzel örneğidir. Borçlulara zaman tanımak, fakirlere indirim yapmak, satılan malın iadesine razı olmak da iş ahlakı açısından ihsan örnekleridir.

## **2. İslâm İş Ahlakının Osmanlı–Türk Kültüründeki Temeli: Ahîlik**

Mesleklerin toplum hayatındaki etkinliği Orta Çağlarda dinî temele dayanan köklü bir meslek ahlakının gelişmesine yol açmıştır. Meslekler loncalarda örgütlenmiş ve her meslek pir ve ruhsal önder saydıkları bir aziz ya da din büyüğüne bağlanmıştır. Buna

göre meslek kişiye tanrısal buyruk olarak yüklenen, insanın Allah'a ve kardeşlerine karşı (meslek onuru, yeteneği, kıvancı gibi) belirli yükümlülükleri içeren tanrısal bir ödevdir. Batıda görülen lonca teşkilatlarının Osmanlıdaki benzerleri Ahîlik ve gedik sistemidir. Sanayi devriminden sonra lonca sistemi hem Avrupa'da hem de Osmanlı'da yıkılmış ve bunun bir sonucu olarak meslek ahlakında da bir çözülme yaşanmış, yüzyıllar boyu geçerli olan değerler sistemi bozulmaya başlamıştır.

Ahî kelimesi kardeşlik anlamına gelir (Şeker, 1993). Türk ve İslâm dünyasında iş ve meslek ahlakına ilişkin ilk örgüt fütüvvet teşkilatıdır. Meslek ahlakı ilkelerini ilk kez yazılı halde fütüvvetnâmelerde ortaya koyan fütüvvet teşkilatı 1180-1225 yılları arasında hüküm süren Abbasi halifesi Nasırlı Dinillah tarafından desteklenip güçlendirilmiştir. Ahîlik ise Horasan erenlerinin Anadolu'nun Türkleştirilmesi aşamasında kurulmuş bulunan ve kökü fütüvvet teşkilatında olan esnaf örgütlenmesinin adıdır. Anadolu'daki Ahîliğin kurucusu Orta Asya'dan gelip Kırşehir'e yerleşen alperenlerden Ahî Evran'dır. Ahî örgütü inisyatik bir gizli kardeşlik örgütü olarak doğmuş sonradan meslek loncalarını da içine alan bir yapıya bürünmüş olabilir. Yapılan giriş törenleri dikkate alındığında Ahîliğin sadece bir meslek örgütü olmayıp aynı zamanda tarikat benzeri bir yapıya da sahip olduklarını göstermektedir. Ahîlik, mesleki bir ezoterik cemiyete benzemektedir ve bu cemiyet Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunda aktif rol oynamıştır. Moğol saldırısından kaçıp Anadolu'ya gelen Müslüman Türkler Anadolu'nun Hıristiyan halklarının egemenliğinde olan ticaret ve üretimini kendi aralarındaki Ahî örgütlenmesiyle ele geçirmeye çalışmışlardır. Ancak rekabetin yanı sıra Hıristiyan ve Müslüman esnaf ve tacirler arasında iş birliği ve yardımlaşmanın da yaşanmış olacağı göz önünde tutulmalıdır.

Anadolu Selçukları zamanında Türklerin sadece askerlik, hayvancılık ya da çiftçilik değil tüccarlık da yaptıkları ve bir Türk tüccar sınıfının var olduğunu kaynaklardan biliyoruz. Moğolların Anadolu'yu istilas sırasında azalan devlet otoritesi karşısında Ahî teşkilatları bazen şehir yönetimlerini dahi devralmıştır. Bu dönemde Rum Gazileri, Rum Kardeşleri ve Rum Bacıları gibi örgütler oluşturulmuştur. Orta Çağ Anadolu'sunda silahlı bir Türk kadın örgütünün varlığı dikkat çekicidir ve bu örgüt Ahîlerin kız kardeş ve karılarından oluşmaktadır (Gülerman, 1993). Bizans Loncalar'ı bazı kamu görevlerini yerine getirmek için kurulmuş devlet güdümündeki meslek örgütleri iken (Güllülü; 1985). Ahî Birlikleri devlet otoritesinin dışında kurulup gelişen günümüzde kamu görevi kabul edilen birçok fonksiyonu gönüllü olarak kendi toplum anlayışına uygun ifa eden organizasyonlardı (Ekinci, 2001), (Çağatay, 1990).

Moğollar'dan kaçanların karşılaştıkları zorluklar bu insanların yardımlaşma, dayanışma, iş ve güç birliği etme gibi özellikleri Ahî organizasyonuna taşımalarına neden olmuş, örgüt bir güç birliği kurumu halini almıştır (Ocak, 1996). İyiliğin, doğruluğun, kardeşliğin, yardımcılığın kısacası bütün güzel değerleri yapısında içselleştiren Ahîlik, yaşadığı dönemde aşağıdaki şu konularda da toplumsal işleyişlere nüfuz etmiştir (Yalkın, 1996):

- Ahlak
- Eğitim–Bilim
- Kalite–Standart
- Üretici–Tüketici ilişkisi
- Denetim

Ahîlikte odak noktası insandır ve hedef insanı mutlu kılmaktır. Sosyal yardımlaşma esas alınarak toplum gruplarının çıkarlarının birbirleriyle çarpışmasına set çekilmiştir (Ekinci, 2001). Ahîlik düşüncesi insanları çalışmaya teşvik eder, bir sanat dalında yetişmelerini, başkasına muhtaç olmamalarını hedefler, bu şöyle ifade edilir: “Daima işle meşgul ol, bir sanat ustası yanında makbul bir hale gel. Tembel adamlar hiçbir şey elde demezler.” Bir üye esnaftan doğru olması beklenir, bu ahlaki bir kural haline gelmiştir. Ahî ahlakında doğruluk ekonomik bir öz taşımakta, eşyanın bilinen biçimde imal edilmesi ve belirli bir fiyata satılması anlamına gelmektedir (Ülgener, 1981 Ahîliğin amaçları sosyo–ekonomik açıdan şu şekilde değerlendirilebilir (Soykut, 1971):

- Kişiyi eğitip üretici ve faydalı bir hale getirmek ve bu suretle onu toplumda layık olduğu en uygun yere ulaştırmak,
- Ahlaklı, verimli ve üretken bir çalışma ortamı meydana getirmek ve bu ortamın sürekliliğini sağlamak,
- Karşılıklı anlayış ve güvene dayalı işbölümü ve işbirliğini gerçekleştirerek toplumda sosyo–ekonomik dengeleri kurmak.

Geçimini temin edecek bir meslek veya sanatı olmayanlar ve yardım etmeyen, yardımlaşmayan, başkasına yük olan ve başkasının sırtından geçinenler Ahî olamaz ve Ahîliğe girmiş ve ustalık şedi bağlamış olsalar bile ahlaksızlık, ayyaşlık, iftira ve hıyanette bulunanlar Ahîlikten çıkarılır ve ustalığı düşerdi ve durum ve isimleri bir hafta içinde bütün Ahî Teşkilatlarına duyurulurdu (Çalışkan, ve Y; İkiz, 1993).

### 3. Ahî Evran'da İş ve Meslek Ahlakı Yaklaşımları

Ahî Evran'daki ahlaki oluşumlarda bilimin, sanatın ve fütüvvet ilkelerinin etkisi vardır. Ahî Evran sanatı bilimsel uygulamaları günlük yaşama aktarma aracı olarak görmektedir. Başka deyişle sanatkarlık bilimi uygulamada bir araçtır ona göre. Asketik (münzevi-çileci) hayat tarzını benimsememiş, Birliğe üye olanlara da bir sanatla uğraşmalarını tavsiye etmiştir. Ahî Evran'da Ahî helal kazançla sorumludur ve buna kişinin kendi emeği ile geçinebileceği bir mesleğe sahip olması ile ulaşılır (Erken, 1988). Sanatında çalışarak zengin olan Ahîler varlıklarını topluma hizmet aracı olarak gördüklerinden sosyal faaliyetler de yürütmekte idiler.

Ahî Birliklerini kurup yaygınlaştıran Ahî Evran ve arkadaşları, örgütün ahlaki kaidelerini iyi insan olma felsefesine dayanan fütüvvetnâmelerden almışlardır (Gülerman ve Taştekil, 1993). Fütüvvetteki mertlik, yiğitlik, delikanlılık, cömertlik ve el açıklığı Ahî Evran ve Ahîlere ahlakî bir bakış açısı kazandırmıştır. Örneğin bir Ahî esnafı müşterisine "bugün yeterince satış yaptım lütfen komşu dükkândan alışveriş yapın" diyebilmekteydi. Güzel huylu ve kötülüğe bulaşmamakta kararlı Ahî Evran'ın fikri pınarı fütüvvetin ahlaki yaklaşımları olmuştur (Erken, 1998).

Bir esnaf örgütünün başkanı olmasına rağmen Ahî Evran tüketici haklarını dikkat etmekte idi. Örneğin, aşırı fiyat dalgalanmalarına set çekmeye çalışıp halkın bundan zarar görmesini engeller. Hileli, bozuk, kalitesiz malların piyasaya sürülmemesi için çaba gösterirdi. Örneğin, beğenmediği ayakkabıları dama atmasından dolayı, halk arasında "pabucu dama atılmak" deyimi yayılmıştır. Denetlemelerinde esnafa birliği, dayanışmayı ve yardımı öğütler, onlara bilgi, beceri ve uzmanlık (ustalık) düzeylerini artırmalarını söylerdi.

Ahî Evran, sanat faaliyetlerini ahlak ilkeleri ile bütünleştirerek, Ahîlik'te sistemleştirmiştir. Kurduğu organizasyonun sosyo-ekonomik sonuçları da vardı. Bunlardan en önemlisi esnaf ve sanatkarlar arasında sıkı bir işbirliği, dayanışma ve yardımlaşma kurarak iyi ahlak kurallarını halk arasında yaymayı gerçekleştirmektir (Gülerman ve Taştekil, 1993). Bu sonuç esnafa iç ve dış rakiplerine karşı rekabet avantajı ve pazarda rakiplerine karşı önlem almalarını sağlayacaktı.

Ahî Evran'ın Ahî Birliklerine bir sanatla uğraşmayı üye kabul etmemesi, din ve duygu istismarının önüne geçmesi, esnaf ve sanatkarın mesleki ve insani yönlerinin geliştirmek amacıyla eğitim programları düzenlemesi, toplum fertlerinin başkasına muhtaç olmadan bir sanatta ustalaşmalarını ve yaşam standartlarının yükselmesini

sağlamıştır. Ahî Evran üyelere ve insanlara dürüstlüğü, hırsızlık yapmamalarını, sır tutmayı ve kötü söz söylememelerini tavsiye ederek Ahî Birliklerinin mimarı olmuştur. Bu ilke ve prensipler o devirde ve sonraları toplumsal ve ekonomik istikrarı sağlayıcı faktörler olmuşlardır.

Ahî Evran'ın düşüncesine etki eden diğer fütüvvet prensipleri şunlardır (Çağatay, 1990).

- İyi huylu olmak,
- İyi kalpli, iyiliksever ve cömert olmak,
- Din ve mezhep gözetmeksizin bütün insanlara karşı sevgi beslemek,
- Hile yapmamak,
- Yalan söylememek,
- Adaletli olmak,
- Zulme, zalime ve haksızlığa karşı gelmek,
- Haklı güçsüzün hakkını haksız güçlüden almaya yardım etmek.

Ahîlik sistemi, toplumun her kesiminin belirli bir sanatla uğraşması gereğini ortaya koymuştur. Ahî Evran "Letaifü-l Hikme" adlı eserinde meslek sahipleri arasında rekabet ve çatışmaları halledecek ilkelerin ve kuralların gerekli olduğunu vurgulayarak iş ahlakının temeline işaret etmiştir. Böylece fütüvvetnâmeler gibi "Ahî Şecerenameleri" oluşturulmuştur. Bunlar meslek ahlakı ilkelerinin Türk tarihindeki ilk örneklerindedir. Ahîlikte ahlak sahibi olmayan bir iş adamının başarılı olamayacağı olsa bile bu başarının geçici olacağı düşüncesi hakimdir. Ahî ahlakının özellikleri özellikle meslek içi uygulamalarda ortaya çıkmaktadır. Bu iş ahlakı ilkelerini içeren fütüvvetnâmelerde 740 kural vardı ve Ahîliğe girecek kişinin bunlardan en az 124 tanesini ezbere bilmesi beklenirdi (Ünsür, 1999). Ahî ahlakının temel nitelikleri arasında şunlar vardı:

- İş ve meslek sahibi olmak
- Helal kazanç kutsaldır
- İş yeri huzurlu bir ortam olmalıdır
- Çalışma ilişkileri insani olmalıdır
- İş bölümü ve uzmanlaşma
- İktisadi faaliyetlerde doğruluk
- Disiplinli çalışma
- Fırsat ve imkanlardan eşit ölçüde yararlanma, kendisinden başkalarını da düşünme
- Planlı, vasıflı, kaliteli ve standart mal üretimi



- Tüketicinin korunması
- Ahî Örgütünde Mesleki ve Ahlaki Eğitim

Ahîlerin eğitime yaklaşımı, mesleki olgunluğa ulaşmak için gerekli bilgileri kazandırma ve bireyin davranışlarını etkileme ile ahlaki gelişimini sağlamaktı. Böylece Ahîler, bireyi, kendine ve çevresine faydalı kamil insan olarak yetiştirmeyi hedeflemişlerdir. Ahî Birliklerinin en önemli özelliklerinden birisi üyelerine bir meslek ve ortak davranışlar kazandırmayı hedefleyen kurumlar olmalarıdır (Erken, 1998). Dolayısıyla kuruluşlarından itibaren Birlikler eğitim ve öğretim programlarına önem vermişler, üyelerinin programlara katılmalarını ve öğrendiklerini sanatlarına uygulamalarını teşvik etmişlerdir. Ahî kurumunun üyesi olacak gençler tezgahta ya da atölyelerde yetiştirilerek mükemmel bir beceri kazandırılmaya çalışılırdı (Çağatay, 1989). Ahîlerde belli sürede mesleğin bütün basamaklarından geçme yoluyla gence sanat ve meslek becerisi, ahlak ve terbiye öğretilir, ustalık derecesini elde edip bağımsız olarak dükkan, tezgah sahibi olduğunda, kazanılan paranın hilesiz, aldatmacasız alın teri ile ve helalinden kazanılması gereği ve düşüncesi benimsetilirdi.

Ahî Birlikleri eğitim sisteminde;

- İnsan bir bütün olarak ele alınır, mesleki, dini ve toplumsal bilgi aynı anda verilir.
- İş başında yapılan eğitimin, iş dışında yapılan eğitimle bütünleşmesi sağlanır.
- Eğitim ömür boyu süren bir faaliyet olarak görülür.
- Derslerin yetkili kişiler tarafından verilmesi esastır.
- Eğitimden herkes ücretsiz olarak faydalanır.

Başka deyişle bireyler dürüst, emanete ve adalete saygı gösteren, delikanlı, mert, cömert ve güzel karakterli bir feta olma amacıyla eğitilirdi. Ahîliğin kuruluş ilhamını aldığı fütüvvetnâmelerde feta değerleri şöyle açıklanırdı: "Fetanın ahlak bakımından yüce, vaadinde doğru, kararlarında insafı, malı haram olanın malına ihanet etmemesi, ikiyüzlü, iki dilli olmaması lazımdır. Fetaya üç şey yasaklanır, üç şey açılır: Gözü haram olan şeylere, ağzı günah olan sözlere, eli zulme bağlanır. Kapısı konuklara, kesesi kardeşlerinden ihtiyacı olanlara, sofrası bütün açlara açılır."

Ahî Evran'ın düşüncesine etki eden diğer fütüvvet prensipleri şunlardır (Çağatay, 1990).

- İyi huylu olmak,

- İyi kalpli, iyiliksever ve cömert olmak,
- Din ve mezhep gözetmeksizin bütün insanlara karşı sevgi beslemek,
- Hile yapmamak,
- Yalan söylememek,
- Adaletli olmak,
- Zulme, zalime ve haksızlığa karşı gelmek,
- Haklı güçsüzün hakkını haksız güçlüden almaya yardım etmek.

Ahîlik sistemi, toplumun her kesiminin belirli bir sanatla uğraşması gereğini ortaya koymuştur. Ahî Evran “Letaifü-l Hikme” adlı eserinde meslek sahipleri arasında rekabet ve çatışmaları halledecek ilkelerin ve kuralların gerekli olduğunu vurgulayarak iş ahlakının temeline işaret etmiştir. Böylece fütüvvetnâmeler gibi “Ahî Şecerenameleri” oluşturulmuştur. Bunlar meslek ahlakı ilkelerinin Türk tarihindeki ilk örneklerindedir. Ahîlikte ahlak sahibi olmayan bir iş adamının başarılı olamayacağı olsa bile bu başarının geçici olacağı düşüncesi hâkimdir. Ahî ahlakının özellikleri özellikle meslek içi uygulamalarda ortaya çıkmaktadır. Bu iş ahlakı ilkelerini içeren fütüvvetnâmelerde 740 kural vardı ve Ahîliğe girecek kişinin bunlardan en az 124 tanesini ezbere bilmesi beklenirdi (Ünsür, 1999). Ahî ahlakının temel nitelikleri arasında şunlar vardı:

- İş ve meslek sahibi olmak
- Helal kazanç kutsaldır
- İş yeri huzurlu bir ortam olmalıdır
- Çalışma ilişkileri insani olmalıdır
- İşbölümü ve uzmanlaşma
- İktisadi faaliyetlerde doğruluk
- Disiplinli çalışma
- Fırsat ve imkânlardan eşit ölçüde yararlanma, kendisinden başkalarını da düşünme
- Planlı, vasıflı, kaliteli ve standart mal üretimi
- Tüketicinin korunması

#### 4. Ahîlikde İş ve Meslek Ahlakı Değerleri

Bir sistemi ahlaki perspektiften değerlendirmede kullanılabilen ilk kıstas belki de insana verdiği değer, önem ve rolde uzanmaktadır. Her hareketin temel hedefinin insanları mutlu etmek olduğu dikkate alınır bu kriterin gerekliliği anlaşılabilir. Ahîlikte insan sistemin merkezine oturtulmuş olup her şey onun mutluluğu için

geliştirilmiş, hiçbir şeye “eşref-i mahlukat” kabul edilen insandan daha fazla değer verilmemiştir (Ekinci, 1990).

- Ahîler eğitim ve öğrenime gereken önemi atfetmişlerdir.
- Bireylerin tek tek toplumu oluşturması, insan olgunlaşmasının sonuçta toplumun refah düzeyine olumlu etkide bulunacağı gerçeği Ahîler!i insan odaklı olmaya yönlendirmiştir
- İnsanın meta olmaktan çıkması ve bir şahsiyet ve bir değer olarak algılanmasının olmazsa olmaz bir faktör olması, insan bilincine ulaşmamış örgütlerin bir sivil toplum kuruluşu olarak ortaya çıkmalarını engeller (Arıcı,1999).
- Ahî ahlakında birey, topluma model olan ve sosyal yaşama pozitif katkıları bulunan bir kişiliktir.
- Ahî üyelerinde dünyayı terk etme, “Ahîret asketizm”i düşüncesi yoktur.<sup>1</sup> Sosyal rollerini, toplumla karşılıklı yardımlaşma ile yerine getirme vardır. Ahîler Hz. Muhamed’in şu sözünü benimsemişlerdir: “İnsanların en hayırlısı insanlara en faydalı olandır.”
- Moğol istilaları ile sarsılan devlet otoritesine karşı Ahîlerin, bir güç odağı olmalarına karşın, itaatsizlikleri olmamıştır.
- Ahî ahlakının oluşmasında, her örgüt kültüründe olduğu gibi mitlerin, efsanelerin ve kahramanların önemli etkisi vardı.
- Ahî ahlakında sanat ehli olup katma değer oluşturma ve topluma yük olmama fikrini Sadî şöyle nitelemektedir: “Mal ömrün huzur ve asayiş içindir, ömür mal cem eylemek için değildir.
- Ahîler özel girişimciliği destekleyen bir anlayıştaydılar.
- Ahîlerin arkadaşlığı ve dostluğu teşvik etmesi üyelerin kişiliğine de katkısı oluyordu
- Weberyen yaklaşım ve Ahîlik arasında da paralellikler kurulabilir. Özü çok çalışma ve rasyonellik olan Weberci yaklaşımda Protestan ahlakı ve Kapitalizm Ruhu arasında bir bağ kurulmuştur. Batı dünyasının çalışma ahlakı toplumun

---

<sup>1</sup> Weberyen Protestan Ahlakına oldukça yakın olan bu inanç 400 yıl sonra ortaya çıkacak olan Püriten dünyevi çileciliğinin müjdecisi sayılabilir. Ancak Avrupa'daki sanayi toplumunun oluşumunda önemli rolü olduğu düşünülen bu yüksek çalışma ve girişim ahlakı, ülkemizde maalesef tarih içinde bir Türk ticaret ve sanayi burjuvazisi oluşturamamıştır. Ahîlik yerini loncalara bırakmış, Osmanlı Devletinin duraklamaya girmesiyle birlikte Türkler de giderek ticaret ve sanayiden çekilerek asker ve köylü bir millet haline gelmişlerdir. Öyle ki 20.yüzyılın başlarında bir Türk eczacının varlığı bile toplum tarafından şaşkınlıkla karşılanmış, 1950'lere kadar Türk'ten sanayici ve işadamı olup olmayacağı tartışılmıştır. II. Mahmut'tan itibaren ülkede milli burjuvazinin geliştirilmesine çalışılmıştır.

dini ve ahlaki değerleri ile bağlantılıdır. Weber'e göre verimlilik ve ülkenin ilerlemesinin Protestan değerleri ile yakın alakası vardı. Bu görüşleri ile Weber, Marx'ın, materyalist anlayışın ve üretim modellerinin dini inancı şekillendireceği fikrine karşı çıkmıştır. Ona göre çok çalışma ve rasyonellik ile elde edilecek toplumsal başarının temelini hem ekonomik yaklaşım hem de dini değerlerle yoğrulan iş ve çalışma ahlakı oluşturur. Protestanlığın temelindeki ahlaki kaideler ve değerler sistemi Kapitalist anlayışın özelliklerini belirler. İslâm dini de Protestanlık gibi çalışmayı öğütler ve ekonomik işleyişe etki etmeye çalışır. Ahîlikteki çalışma ahlakı değerlerinin gelişiminde dini yaklaşımların önemli payı vardır. Ahîlerdeki iş ahlakı sosyo-ekonomik ve kültürel kurallar ile harmanlanmıştır. Çalışma ve iş hayatını sistemleştirecek değerleri bünyesinde barındıran, örneğin çok çalışmayla günahların affedilmesi arasında bir bağ kuran İslâm dini çalışmayı kutsallaştırmıştır (Bodur, 1999). Örneğin Hz .Ali esnaf ve sanatkarlığın teşvik edilmesini, faaliyetlerinde etkililiği artırmak amacıyla alt yapı yatırımlarının yapılması yönünde dönemin Mısır Valisi'ne yazı yazmıştır. Hz. Ali'ye göre sosyal barış ve istikrarlı toplum, ticaret ehli bireylerin başarısı ile olacaktır. Ahî ahlakında Hz. Ali'nin fikri önder ve bir örnek olmasının nedeni, O'nun bu ekonomi politikalarından kaynaklanmaktadır. Ahîlerin faaliyetleri toplumsal barış ve düzenliliği sağlayıcı bir ekonomik sistem olmuştur. Ahîlik ahlakındaki prensipler üyeleri çalışmaya ve akılcılığa yönlendirmiştir.

- Weber İslâm toplumları iş ahlakını üç açıdan kritize etmiştir: (Arslan, 2000). Despotik karakter (oriental despotizm), savaşçı ahlakı (warrior ethic) ve öte dünyalı çilecilik (other-worldly asceticism). Görülmektedir ki Ahîlik, uhrevi değil dünyevi çileciliği öngören Melami tasavvuf anlayışına yatkın bir harekettir. Ahîliğin bu etkisi ne yazık ki sonraki yıllarda bir ticaret ve sanayi burjuvazisinin oluşumuna neden olamamıştır. Bunun başlıca nedeni de Osmanlı Tımar sisteminin merkezîyetçi özellikleri ve daha sonra 17. yüzyılda Tımar düzeninin yıkılarak yerine düzensizliğin ve Celali isyanlarının hâkim olmasıdır.

## 5. İslâm'da Sıkı Çalışma ve Dinlenme

Weber Protestan Ahlakının ayırıcı özelliklerinden birini sıkı çalışmaya verilen önem olarak belirtmiştir. Aynı semitik kökeni paylaştığı, başka bir deyimle İbrahimi geleneğin bir parçası olduğu için İslâm çalışma ahlakı, (İÇA) Protestan ve Katolik çalışma ahlakından çok fazla farklılık göstermez. Hıristiyanlık gibi İslâm da çalışmayı bir ibadet ve Allah rızasını kazanmak için bir hizmet olarak görür. "Halka hizmet Hak'ka hizmettir" düsturu bunun somutlaşmış bir ifadesi olarak kabul edilebilir. İslâm

ayrıca insanın bu dünyadaki çalışmasıyla Allah'ın yaratılış planına katkıda bulunduğu inancını da Hıristiyanlıkla paylaşır. İnsanın Halifetullah sıfatıyla yeryüzünde bir eşrefi mahlukat olarak yer alışı, insanın ilahi yaratılış planında özel bir misyonu olduğu ve bu misyonu yerine getirmesi için çalışmasını da gerektirmektedir. Halifetullah kavramı, Hıristiyanlıktaki *“stewardship”* kavramı ile kavramı benzeşmektedir. Her ikisi de insanın, Allah'ın mülkünün emanetçisi olduğunu belirtmektedir.

Osman Pazarlı'ya, (1980) göre İslâm iktisat ahlakı dört ilkeyi içermektedir:

- Bir kişinin ekonomiden elde ettiği pay onun çalışması ve emeği tarafından belirlenmelidir. Tembellik, aylaklık ve iktisadi kaynakların israfı ahlaki zaaflardır.
- Dürüstlük iktisat ahlakının temelidir.
- Dayanışma ve yardım iktisadi faaliyetlerin bir parçası olmalıdır.
- Dünyevi refah ve zenginlik dine aykırı değildir.

İslâm inancı bu dünyayı ihmal eden bir inanç değildir. Sahihliği tartışmalı da olsa “hiç ölmeyecekmiş gibi bu dünya için yarın ölecekmiş gibi öte dünya için çalışınız” hadisi en azından İslâmî kültürün çalışma hayatına yaklaşımını göstermektedir.

Çalışma ve iş İslâm'da hem bir görev hem de hem de bir ibadet olarak ele alınmaktadır. Kur'an (Necm:39-40) çalışmanın önemini vurgulamaktadır:

*“Gerçek şu ki insan için çalışıp didindiğinden başkası yoktur”.*

İslâm el emeğini de övmektedir. Bir Hadis-i Şerif, Hz. Muhammed'in emeğe olan yaklaşımını da göstermektedir:

*“Kimse eliyle kazandığından daha iyi bir gıda yememiştir (Aydın, 1996).”*

Tembellik ve aylaklık da İslâm'da şiddetle kınanmıştır. Bu konudaki bir diğer Hadis'de şöyle denmektedir.

*“Bir kişinin pazarda hamallık yapması dilenmesinden kat kat üstündür.” (Aydın, 1996)*

Mannan (1986) aynı şekilde İslâm dininin insanları çalışmaya güdüleyen çeşitli motivasyonel unsurlar içermektedir.

*“Örneğin İslâm’da çalışma, Allah’ın insanlara sunduğu kaynakların verimli bir şekilde kullanılması amacıyla yapılan iş ve çalışma bir ibadettir. Kur’an bu konuda “ibadetiniz sona erdiğinde yeryüzüne dağılın ve Allah’ın sizler için cömertçe sunduğu nimetleri arayın.*

İlahiyatçı Yunus Vehbi Yavuz (1992) “İslâm’da Çalışma Ahlakı” adlı eserinde insanların yeryüzünde Allah’ın temsilcisi ve halifesi olarak bulunduğunun altını çizmektedir ve bu konuda şu Kur’an ayetine işaret etmektedir. 2:30,

*“Bir zamanlar Rabbin meleklerle: ‘Ben yeryüzünde bir halife atayacağım’ demişti de onlar şöyle konuşmuşlardı, orada bozgunculuk edecek kan dökecek birini mi atayacaksın? Oysa ki bizler seni hamd ile tesbih ediyoruz; seni kutsayıp yüceltiyoruz. Allah şöyle dedi: ‘şu bir gerçek ki ben sizin bilmediklerinizi bilmekteyim (Bakara 30)”*

İslâm’daki Allah kavramı evreni yaratmakla sınırlı bir yaratıcıyı ifade etmez. Yaratma her an devam etmektedir, aktif ve her an çalışmakta olan bir Allah kavramıdır söz konusu olan. Bu nedenle Allah sıkı çalışan insanları sevmekte tembelleri sevmemektedir. Hatta tembel bir insanın iyi bir Müslüman olamayacağı, İslâm gelenek ve kültüründe yer eden bir özelliktir. Yavuz (1992) İslâm Peygamberinin 23 yıllık risalet süresi içinde çok sıkı bir çalışma örneği verdiğini ve asla zamanını israf etmediğini belirtmekte ve şöyle devam etmektedir:

*“Yeryüzündeki misyonumuzu gerçekleştirmek için çok çalışmak zorundayız. Son yüzyıllarda İslâm dünyası bir çöküş yaşamıştır bunun nedeni de sıkı ve düzenli çalışmayı ihmal etmesidir. Müslümanlar İslâm’ın yalnızca öteki dünya ile ilgilendiği zehabına kapılmışlardır. Oysa ki bu doğru değildir. Çok çalışmak ve ekonomik güç kazanmak her Müslüman’ın görevidir. Çalışıp başarılı olanları sevmeli ve teşvik etmeliyiz. Bununla birlikte bir Müslüman, çalışma faaliyetinin helal ya da haram olup olmadığını her zaman düşünmelidir. Çalışmanın bir tür cihad olduğunu unutmamalıyız. Dünyevi işlerin hedefi çalışma vasıtasıyla Allah rızasını kazanmaktır.*

Müslüman modernistler İslâm dünyasındaki fakirliğin nedeninin basitçe tembellik olduğunu düşünmüşlerdir. Bu konuda düsturları “Allah her gün çalıştığına göre biz de çalışmalıyız” şeklinde özetlenebilir. Osmanlı İmparatorluğu’nda Namık Kemal, Ahmet Cevdet Paşa, ve Mehmet Akif gibi aydınlar, Rusya’da ise Gaspıralı İsmail Bey,

Camaledin Afgani, Yusuf Akçura gibi yenilikçiler, iş ve çalışma konusunda benzer düşünceler sergilemişlerdir. Buna göre bir kişi başarılı olmak için sıkı çalışırsa Allah O'nu engellemeyecektir (Pazarlı, 1980). Aşağıdaki Kur'an ayeti genellikle bu dünyada çalışmanın gerekliliğini belirtmesi açısından sık sık başvurulan ayetlerdendir.:

*“Erkek ya da kadın her kim inanmış olarak barışa yönelik bir iş yaparsa, onu tertemiz bir hayatla yaşatırız ve böylelerinin ücretlerini işleyip ürettiklerinin en güzelleriyle karşılırsınız (Nahl, 97)”*

İslâm bu şekilde ayet ve hadislerle sürekli olarak emeği ve çalışmayı yüceltmıştır. Girişimcilik de teşvik edilen işlerden biridir. İş, yaşamak için zorunlu bir faaliyet olmakla birlikte aynı zamanda sosyal bir faaliyettir. İslâm dini sürekli olarak iman edip salih amel işleyenleri över. Kur'an bu özelliğe sahip olan insanları bol miktarda anar. Burada çalışma ahlakı açısından önemli olan İslâm'ın sadece iman etmeyi yeterli gören bir din olmayıp bunu salih ameller yani iyi işlerle desteklemesidir. Salih amel kavramının içinde ise sadece dini faaliyetler ve ibadetler değil dünyevi işler de vardır. Bununla birlikte sıkı çalışma inanan insanı materyalist bir yaşam biçimine de götürmemelidir. Bencilce tamahkarlık etmek İslâm çalışma ahlakında yeri olmayan bir davranıştır. Tabakoğlu'na (1996) göre Müslüman bir girişimci ibadet eder gibi çalışmalıdır. Rasyonalist bir İslâmi hayat bunu gerektirir.

İslâm, müminleri çalışmaya ve verimli olmaya, kapasiteleri ölçüsünde insanlığa faydalı olmaya davet eder. Bununla beraber, İslâm insanların sosyal varlıklar olduklarını ve çalışma kadar dinlenmeye de ihtiyaç duyduklarını da kabul eder. İslâm'da dinlenme çalışan herkesin hakkıdır. Mesela, Cuma ve diğer dini bayramlar, İslâm geleneğinde dinlenme ve eğlenme günleridir. Örneğin kadılar daha verimli çalışabilmeleri için haftanın bir günü resmi tatil yaparlar. Burada çalışma ahlakı açısından önemli bir nokta Cuma günlerinin Müslümanlar için bir sept günü olmamasıdır. Şabat ya da sebt günü Allah'ın Yahudileri çalışmaktan men ettiği Cumartesi günüdür. Hıristiyanlar ise Pazar günü sebt geleneğini sürdürürler. Kur'an sebt gününün Yahudilere ilahi bir buyruk olduğunu ve buna uymayanların zelil maymunlara çevrildiğini yazar. Ancak Müslümanlar Cuma günü çalışmamakla zorunlu tutulmamışlardır. Yalnızca Cuma namazı sırasında işlerini terk etmek ve camiye gitmekle mükelleftirler. Dinlenme vakitleri hem sosyal hem ekonomik hem de dini nedenlerden ötürü bir gereklilik olarak görülmüştür (Ünsür, 1996). Fakat, kumar, içki, dans, ve diğer benzer İslâm ahlakıyla bağdaşmayan faaliyetler, İslâm ahlakında dinlenme faaliyeti olarak görülmezler ve kınanırlar.

## 6. İslâm'da Bireycilik ve Toplumculuk

Protestan çalışma ahlakının çok önemli bir boyutu da bireyciliktir. Buradaki bireycilik kesinlikle bencillik ile aynı kavram değildir ve çıkış noktası kişinin Tanrı ile aracısız iletişim kurmasına olanak veren dini bireyciliktir. Turner'ın (1994) da belirttiği gibi modern bireyciliğin kökeninde hem seküler ideolojiler hem de belirli bazı Protestan hareketleri yatmaktadır. Her ne kadar İslâm ilahiyatı kolektivist bir öze sahip olmasa da modern bireyciliğe Protestan hareketleri kadar katkı yaptığı da söylenemez.

İslâm dünyasında 16. yüzyıldan sonra başlayan ekonomik gerileme bireyciliği değil kaderciliği ve kolektivizmi teşvik etmiştir. On dokuzuncu yüzyılda İslâm nüfusunun büyük bir oranı cehalet ve kadercilik anlayışı içindedir. Her ne kadar Weber (1985) İslâm'daki savaşçı ahlakını ve askeri sınıfın rolünü abartmışsa da öte dünyalı bir tasavvuf anlayışı Ülgener'in (1981) işaret ettiği gibi pasif ve gelenekçi bir yapının oluşmasında ve sürmesinde hayli etkili olmuştur.

Weber'in yaşadığı dönemde yani on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başında Müslüman düşünürler geleneksel İslâm toplumlarının geriliğini eleştirmeye başladılar. Bunu yaparken de İslâm inancının özündeki bireye önem veren rasyonel özellikleri vurguladılar. Örneğin 1912'de ahlakçı Babanzade Ahmed Naim (1995) İslâm'ın kadercı bir inanç taşımadığını ve özünde rasyonalist olduğunu ileri sürdü. Müslümanların Batılılar tarafından kadercı olmakla itham edildiğini belirten Babanzade, İslâm'ın hem Batılılar hem de Müslümanlar tarafından yanlış anlaşıldığını söylüyordu. Babanzade'ye göre, Müslümanlar kadere iman ediyor ancak kişilerin Allah karşısındaki sorumluluklarını ihmal ediyorlardı. Buradan yola çıkarak yazar, Kur'an ve Hadisler ışığında bireysel sorumluluğa ve bireyciliğe daha çok önem verilmesi gerektiğini söyleyerek Kur'an'ın bir toplumun kendini değiştirmede süreci Allah'ın da o toplumu değiştirmeyeceği mealindeki ayetini örnek gösterir. Babanzade (1995) kadere imanın Müslümanları tembelliğe ve kaderciliğe itmemesi gerektiğini belirtir ve şunun özellikle altını çizer ki Müslümanlar başlarına kötü bir şey geldiği zaman önce kendilerini suçlamalıdır. Buradan da görüyoruz ki Babanzade'nin İslâm ve Kur'an anlayışı, Protestanlıkta olduğu gibi içsel kontrol mekanizması ve bireysel sorumluluk üzerine oturmaktadır. Düşünür böyle bir yorumla halk İslâm'ındaki kadercı unsurlarla mücadele etmektedir. Babanzade örneğinde görüldüğü gibi, Modernist İslâm alimleri bireyciliği olmasa bile bireysel sorumluluk anlayışını yüceltmektedirler. Benzer olarak Yavuz (1992) İslâm'ın özünde kadercı bir din olmadığını fakat Müslüman toplumların zamanla kadercı hale geldiklerini bunda da tevekkül kavramını yanlış yorumlamalarının etkili olduğunu belirterek, tevekkül



kavramının mümkün olan her türlü çalışma yapıldıktan sonra Allah'a güvenilmesi şeklinde anlaşılması gerekir demektir.

Babanzade gibi Gelner de (1994) İslâm'ın özünde bireyci ve Püriten unsurlar taşıdığını ve Müslümanların gelişen dünyanın standartlarını yakalamak için Batılı kurumları almalarının gerekli olmadığını vurgulamaktadır. Gelner analizlerinde "Halk İslâm'ı" ve "Yüksek İslâm" (High Islam) ayrımı yapmaktadır. Yüksek İslâm ile İslâm'ın orijinal teolojik kaynaklarını, "Halk İslâm'ı" ile de pagan geleneklere ve hurafelere bulanmış olan geleneksel İslâm'ı kast etmektedir.

*"Yüksek İslâm inananlarının hayal etmek istedikleri gibi Peygamber ve sahabenin bozulmamış uygulamalarından oluşan bir İslâm olmayabilir. Fakat daha çok İslâm medeniyetinin uzun zamandan beri süregelen hakiki bir parçası olabilir. Böyle bir İslâm, kutsal metinlere bağlılık, Püritenizm, büyüsel pratiklerin en aza indirilmesi, mistiklikten arındırılmış olma, kurallara bağlılık ve düzeni bozucu hurafelerden kaçınma gibi özelliklere sahip olacaktır. Eğer İslâm dünyası kendisini reform etmek ve uluslararası saygınlık kazanmak istiyorsa öyle görünüyor ki bunu bir şeyleri dışardan almak yerine kendi yüksek ideallerine dayanarak gerçekleştirebilir."*

Goitein (1966) İslâm öncesi ve İslâmiyet'in erken devirlerindeki Arapların bireyci bir yaşam tarzına sahip olduklarını kişilik ve karaktere çok önem verdiklerini belirtir ve İslâm'ın bireysel varoluşa, Allah karşısında bireyin değeri ve sorumluluğuna büyük önem atfettiğini ifade eder. Ancak İslâm devleti bir imparatorluk olmaya başlayınca daha önce var olan kişisel bağımsızlık ve bireyci tutumlar zayıflamış ve ortadan kalkmaya başlamıştır. Bununla birlikte ilahi yargılama karşısındaki bireysel farkındalık ve sorumluluk duygusu İslâm'ın temel ilkelerinden biri olmaya devam etmiştir.

Ağustos 1994'te yayınlanan 'The Economist' dergisinin "İslâm ve Batı" dosyasında İslâm, Batı ve kapitalizm ilişkileri incelenmiştir. Bu incelemeye göre, hem Kur'an hem de peygamber Kur'an kişisel ödül ve cezaya dayalı bir sistem sunmaktadır ve İslâm aşırı olmayan kâr ve kazanca olumsuz bir yaklaşım içinde olmamıştır. İslâm'ın bireyci yönlerinden birisi de dini bir bireyciliğe sahip olmasıdır. İslâm ilahiyatına göre Allah ile insanlar arasında hiçbir aracı yoktur. İslâm resmi bir kilise örgütüne ve papazlar sınıfına da sahip değildir. Bu bakımdan daha çok Yahudilik ve Protestanlığa yakındır. İslâm'da hayli etkili bir dini sınıf vardır ancak bunlar din alimleri ve fakihlerdir, aslında profesyonel din adamı olmamakla birlikte mevcut imam ve müezzinlerin

durumu da daha çok Protestan pastörlerinkine yakındır. Ancak Türkiye'deki devlet memuru imam ve müftüler daha çok Anglikan kilisesindeki yapıyı andırmaktadır.

Her ne kadar İslâm orijinal mesajında bireyci öğeler bulundursa da İslâm ülkelerinde bağımsız ya da özerk şehirlerin oluşumunu engelleyen anti-feodalist merkezi devlet yapısı ve öte dünyalı bir tasavvuf anlayışı İslâm'ın günlük uygulamalarında bireyci öğeleri azaltmıştır. Örneğin Türkiye'de halkın çoğunluğu son zamanlara kadar kadercilerle bir anlayışa sahip olmuştur. 1974'de yapılan bir ulusal araştırmaya göre kaderciliğin Türk'lerin ulusal özelliklerinden biri olduğu ortaya çıkmıştı (Tezcan, 1974). Bununla birlikte 1991'de yapılan bir başka araştırma yeni kuşaklar arasında kaderciliğin giderek azaldığını ortaya koymuştur. Bu bulgular, Türkiye'de Protestan ahlakı değerlerinin de yükselişte olduğunu göstermektedir. Türk toplumunun değerleri araştırmasına göre ise katılımcıların %45'i kadercilerle bir anlayışa sahipken %36'sı kadercilerle tutumlar taşımamakta %18'i ise kayıtsız kalmaktadır. Bulgular ayrıca göstermiştir ki, dindarlıkla kadercilik arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır. Katılımcıların hepsinin Müslüman olduğu dikkate alındığında bu sonuçlar, İslâm inancıyla kadercilik arasında Batılı sosyal bilimcilerin varlığından şüphe duymadıkları bir ilişkinin Türkiye örneğinde var olmadığını göstermektedir. Kaderciliğin bireycilikle taban tabana zıt olduğu dikkate alınırsa yine bu sonuçlardan yola çıkarak Türk toplumunun daha bireycilerle bir eğilime girdiğini söylemek de yanlış da olmayacaktır.

Yukarıda değinildiği gibi, tasavvuf, Weber tarafından eleştirildiği gibi bazı Müslüman aydınlar tarafından da kaderciliği beslediğinden ötürü eleştirilmiştir. Gerek siyasi yapıdaki zorlamalar gerekse gerekse bu özeleştirilerin etkisiyle Türk toplumundaki geleneksel tasavvuf hareketleri, bir hırka bir lokma anlayışına dayalı öte dünyalı çileciliklerini bu dünyalı bir çileciliğe dönüştürmüşlerdir. Bu durumu Nakşibendi ekolüne yakınlığı ile bilinen *İlim ve Sanat* dergisindeki bir yazıda pasif tasavvuf anlayışının yerilmesinde görebiliyoruz. Yazar Müslümanları pasifist tasavvufun tehlikelerine karşı uyarılmaktadır:

*"Kuvvetli bir Müslüman zayıf bir Müslüman'a yeğdir. Çileci bir tasavvufu savunanlar İslâm'a hizmet etmemektedirler."*

İslâm'ın bireycilerle unsurlar taşıdığı açıktır ancak bu bireycilerle seküler bireycilerle farklıdır. İslâm seküler anlamda bireycilerle bir ideolojiye sahip değildir. Daha çok Protestanlık gibi, bireysel sorumluluğa kuvvetli, vurgu yapan cemaatçi bir dindir. Bir çok İslâm alimi faiz yasağı ve zekatı İslâm'ın cemaatçi ve eşitlikçi yönü olarak

görmüştür (Mannan, 1986). İslâm zenginliğin belli ellerde toplanmasını uygun görmez. Kur'an'ın bu konudaki ayeti Müslüman iktisatçılar tarafından dinin zengin ile fakir arasında çok büyük bir farka izin vermediği şeklinde yorumlanır.

*“...Bu böyle düzenlenmiştir ki, o mal ve nimetler sizden yalnız zengin olanlar arasında dönüp duran bir kudret aracı olmasın (Haşr, 7).”*

Refah devleti kavramı bir çok Müslüman iktisatçı tarafından desteklenmiştir. Mannan'ın (1986) belirttiğine göre İslâm'daki temel ekonomik değerler, Allah'ın mutlak egemenlik ve mülkiyet hakkına dayanır dolayısıyla her kul üretim ve tüketim faaliyetlerinde bulunma hakkına sahiptir. Ahlaki ilkelere uyduğu sürece yasal mülkiyet hakları İslâm'da teminat altına alınmıştır. Abeng (1997) ise İslâm'ın cemaatçi niteliği üzerinde durmaktadır. Buna göre infak ilkesi ve istifçiliğin kınanmış olması da refahın adil dağılımıyla ilgilidir. Yazara göre Kur'an iş hayatından sömürücü unsurları ayıklamaya çalışmaktadır. Kısaca özetlemek gerekirse İslâm vahşi kapitalizmi ve seküler bireyciliği kabul etmemektedir ancak İslâm ilahiyatında bazı bireyci unsurlar da yer almaktadır.

## 7. İslâm'da Para, Refah ve Zamana Karşı Tutumlar

İslâm'da refah, para ve zamana karşı geliştirilen tutumlar Protestan ve Katoliklerden çok da farklı değildir. Bu konuda belki de en önemli fark faiz yasağında yatmaktadır. İslâm'da her türlü faiz için çok sıkı bir yasaklama vardır. Bunun yanında Protestan ve Katolik Hıristiyanlıkta ise makul bir faiz oranına izin verilir. Hefner (1995) İslâm'daki faiz yasağının temelde anti-kapitalist bir uygulama olduğunu fakat faiz ya da ribanın ne olduğu konusunun da İslâm'da tartışmalı olduğunu belirtmiştir.

İslâm özel mülkiyet haklarını tanımaktadır ancak nihai mülk sahibinin Allah olduğunu da vurgulamaktadır. İnsan yalnızca Allah'ın mülkü üzerinde bir emanetçidir. İnsanlar Allah'ın emirlerine uydukları sürece Allah'ın mülkünü kullanma hakkına sahiptirler fakat bu kullanım beraberinde sorumluluğu da getirmektedir (Nomani ve Rahnema, 1994). Çeşitli Kur'an ayetleri piyasa koşullarından kaynaklanan zenginlik ve refah farklarının özünde kötü olmadığını bildirmektedir. Örneğin,

*“Sizi yeryüzünde halifeler yapan O'dur. Verdiği nimetlerle sizi denemek için kiminizi kiminiz üzerinde derecelerle yükseltmiştir. Rabbin ceza verdiğinde çok süratli verir. Ama gerçekten O çok affedici çok merhametlidir (En'am 165)”*

Bazı İslâm düşünürleri kapitalizmden ve sosyalizmden ayrı bir İslâm ekonomik düzeninin var olduğunu iddia etmiş ancak bazıları ise bir İslâmî ekonomik düzenin var olamayacağını ancak piyasa ekonomisine İslâmî bir yaklaşımın olabileceğini belirtmişlerdir (Turkdogan, 1996). İslâm'da servet ve zenginlik sınırsız değildir ve zekat en az %2,5 oranında alınan bir servet vergisidir ve İslâm'ın şartlarından biridir. Buradan da anlıyoruz ki İslâm özünde eşitlikçi değil eşitsizlikçi bir ahlak barındırmaktadır.

Faiz gibi kumar da İslâm'da kesin olarak yasaklanmış bir zenginleşme aracıdır. Hıristiyanlıkla İslâm arasındaki önemli farklardan biri de Hıristiyanlığın faiz ve kumara daha sempatik yaklaşmasıdır. Her ne kadar Hıristiyanlık kumarı kınasa ve bazı non-konformist mezhepler yasaklasa dahi Hıristiyanlıkta İslâm'daki gibi katı bir kumar yasağı yoktur. Tüketim toplumu olmak, para ve zaman israfı İslâmîyet'te kınanmıştır (Yavuz, 1992).

İslâm'da zenginliğin iyi olarak görülmesini Yavuz (1992) İslâm geleneğinde veren elin alan elden üstün olduğu düsturu ile açıklar. Oysa zaman içinde İslâm toplumlarında fakirliğin zenginlikten daha kutsanmış bir durum olduğu yönünde bir eğilim oluşmuş ve bunun sonucu olarak da İslâm toplumlarında fakirliğin baskın olduğu bir dini kültür gelişmiştir. Bazı Müslüman ilahiyatçılar ise diğer yandan zenginliğin fakirlikten daha iyi olduğunu belirtmiştir. İslâm ilahiyatında bu konuda gündeme gelen bir sorun vardır: Fakir ve sabreden bir Müslüman, zengin ve şükreden bir Müslüman'dan daha mı iyidir? Çoğu alim bu soruya fakir ve sabırlı olanın daha iyi olduğu cevabını vermiştir.

Öte yandan pek çok çağdaş İslâm ilahiyatçısı bir Müslüman'ın meşru yollardan sıkı çalışarak zengin olmasını olumlu bir tutum olarak görmektedir. Çünkü böylelikle kişi İslâmîyet için pek çok hayır faaliyetinde bulunacak, istihdam yaratacak ve İslâm toplumunun kalkınmasına yardımcı olacaktır. Fakirliği özendirilenlerin İslâmîyet'e hizmet edemeyecekleri de belirtilmiştir (Turkdogan, 1996). Yavuz (1992) bu konuda Hz. Peygamber'in asla tembelliği ve aylaklığı özendirmediğini dünyadan kopuk bir ruhani manastır hayatının da asla övmediğinin altını çizmektedir.

Geleneksel İslâm ile çağdaş İslâm'ı karşılaştırdığımızda, çağdaş İslâm'ın meşru ve ahlaki sınırlar içindeki zenginliği özendirdiği ve insanı her türlü günaha yöneltebilecek fakirliği ise teşvik etmediğini görüyoruz. Allah'ın bir sıfatının da Gani (zengin) olması ilahiyatçılar tarafından zenginliğin kötü olmadığı yolunda bir referans

olarak da kullanılmaktadır. Yavuz'un da belirttiği gibi Kur'an'ın pek çok ayetinde Allah kendisinden bu sıfatla bahsetmektedir (6:133, 29:6, 2:267, 35:15) Eğer fakirlik bir erdem olsaydı Allah kendisini zengin sıfatıyla sıfatlandırmazdı diye düşünülmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber de fakir bir gençken Allah'ın yardımıyla zengin bir ticaret adamı olmuş ve tüm malını Allah yolunda harcamıştır.

İslâm'ın zaman konusundaki tutumuna gelince, İslâm alimleri zamanın israf edilmemesi ve tutumlu kullanılması gereken bir kaynak olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. İslâm'daki ve Yahudilikteki zaman kavramının Hıristiyanlık'taki kadar metodik olmadığını belirten görüşler de vardır. Örneğin tarihçi David Landes (1998) şöyle demektedir.

*"İslâm gün doğmadan ve gün batımı arasında beş kez müminleri namaza çağırır fakat öğle namazı istisna edilirse bu ibadetler zamanı dilimlere bölmez. Dahası İslâm ve Yahudilikte ibadet zamanları bir zaman noktası olmaktan çok bir zaman bandını ifade ederler ve yerel gelenek ibadetlerin ne müddet geciktirilebileceğini belirler. Her iki dinde de ibadet kişisel bir eylemdir ve ruhani katılımı gerekli kılmaz. Bazı istisnalar dışında eşzamanlı ve kolektif katılıma gerek yoktur. Oysa Hıristiyan manastır yaşamı tam aksini gerektirmektedir.*

Landes'in İslâm'daki zaman algılamasının metodik olmadığına yönelik bu eleştirisine rağmen çağdaş Müslüman ilahiyatçılar dinde zamanı kullanmanın önemini vurgulamışlardır. İslâmi geleneğe göre öte dünyada herkes Allah'ın karşısında bu dünyadaki zamanını nasıl kullandığının hesabını verecektir. Zenginler servetlerini helal yollardan kazanmışlarsa kurtulacaklardır. Buna mukabil fakirler de neden çalışıp kazanmadıkları konusunda sorguya çekileceklerdir. Bu durumda fakirler zenginlerden daha zor bir soruyla karşılaşmış olacaklardır. Zaman bu dünyada insanlara verilen en kıymetli nimettir. Dolayısıyla Müslümanlar zamanlarını en verimli bir şekilde değerlendirmek zorundadırlar. İslâm zaman israfını da büyük bir günah olarak görmekte ve bu anlamda Protestanlık ile benzeşmektedir (Aydın, M. 1993).

## 8. İbn Haldun'da İktisat Medeniyet ve Ahlak

İbn Haldun'un Mukaddime adlı eseri en çok bilinen ve en çok atıf verilen eserdir. Bu eser daha çok toplumların evrimi, göçebelikten yerleşikliğe geçiş ve coğrafya gibi konulara ağırlık verir. İbn Haldun bir insan toplumunun medenileşme süreci hakkında kafa yormuş ve özellikle medeni olmayan yani göçebe Arap kabilelerinin

medenileşme hikâyesini anlatmıştır. Askeri ve bürokratik örgütlenme seyfiye ve kalemiye sınıflarının gelişimi ile anlatılırken ticaret ve zanaat faaliyetleri de ihmal edilmemiştir. İbn Haldun doğrudan iş ahlakına değinmese bile konusu iş ahlakını ve işletmeciliği ilgilendiren sosyal durumları ele almıştır.

İbn Haldun toplumların ve devletlerin de doğuş gelişme olgunlaşma ve çöküş gibi aşamaları olduğunu belirtir. Toplumların ilkel göçebelikten yerleşik ve gelişmiş bir toplum yapısına ulaşmalarında iktisadi faaliyetlerin rolünü ihmal etmez. Bu faaliyetleri gelişme için elzem sayar. Ona göre medenileşme süreci toplumu zenginleştirip refahı artıracak ticari ve sınai becerilerin gelişimine bağlıdır. Böylece İbn Haldun dolaylı olarak beşeri sermaye ya da insan kaynaklarının da önemini vurgulamış olur. Ticari ve sınai becerilere sahip olmayan bir göçebe toplum bu becerilere sahip bir ülkeyi ele geçirdiğinde ülkenin yerli halkını ortadan kaldırmak yerine bu becerileri yerleşik halktan öğrenmelidir. Nitekim İslâm fetihlerinde fethedilen ülkelerin halkları yok edilmemiş ya gönüllü olarak Müslümanlaşmış ya da ehli zimmet statüsünde hayatlarını sürdürmüşlerdir. Oysa Avrupalıların Amerika ve Avustralya kıtalarını ele geçirmelerinde yerli halkların büyük oranda soykırıma uğratıldığı tarihi bir gerçektir. Ancak Amerika'nın ve Afrika'nın beyazlarca işgalinde daha ileri bir medeniyetin (tarım ve erken sanayi toplumlarının) daha geri (avcı toplayıcı göçebeler) bir medeniyeti ortadan kaldırması vardır. Müslümanların Afrika ve Güney Doğu Asya'daki ilerlemelerinde ise avcı toplayıcı kültürleri ortadan kaldırdıkları söylenemez.

İbn Haldun'da devleti ayakta tutan iki şey asker ve paradır. Ahmet Arslan'a (2002) göre ekonomik görüşleri itibarıyla İbn Haldun bugünkü anlamda tam bir liberal özel teşebbüscüdür. O ekonomik olayların diğer toplumsal olaylar gibi kendine has bazı kanunları olduğuna inanmakta ve bunlar üzerinde uygulanacak herhangi bir zorlamanın ekonomik hayatı alt üst edeceğini düşünmektedir. İbn Haldun devletin ekonomik hayata müteşebbis olarak girmesine de karşıdır. Ona göre insanları ekonomik faaliyete iten belli başlı unsur kâr veya kazanç arzusudur. Bir malın değerini belirleyen iki şey ise onun üretimi için harcanan emek (al amal al başarıyya) ve bu mala karşı duyulan taleptir. Bu anlamda İbn Haldun'un Ricardo'nun emek değer kuramının habercisi olduğu da söylenebilir. İbn Haldun bu açıdan şehirleşme üzerinde durur ve göçebe hayat tarzında emek arzının sınırlı olduğunu en fazla kazancın şehirlerde olduğunu söyler.

İbn Haldun medeniyetin ahlaki bozup bozmadığı tartışması üzerinde uzun uzadıya durur. O şehirli medeniyetin insan değerlerini yozlaştırdığı, kişinin erdem ve ahlakını bozduğu görüşündedir. Bedevî Umran seviyesinde yaşayanlardan söz ederken kanaatkâr, dayanıklı kendine güvenen cesur, yardımsever, namuslu, dindar sıfatlarını kullanırken medeni şehir insanı için, haris, mağrur, korkak, tembel, rahatına düşkün, bencil, müsrif, olduklarını söylemektedir. Kısaca ahlaki anlamda ne kadar olumsuz vasıf varsa şehir insanına yüklemektedir (Arslan, 2002).

İbn Haldun, toplumların medenileşme sürecini ele alırken göçebelerin medeni toplumları fethetmeleri sonrasında yerleşik medeni halktan medeniyetin unsurlarını öğrendiklerini anlatır. Örneğin Arapların İran ve Bizans'ı ele geçirdikleri yıllarda henüz yerleşik medeniyet unsurlarına sahip olmadıklarını ve bu unsurları İranlı ve Bizanslılardan öğrendiklerini söyler. Mukaddime'de bu konuda şunlar anlatılır:

*"Fetihler olunca Araplar İran'ı ve Bizans yörelerini ele geçirip bu toplumların kızlarını ve oğullarını buyrukları altına alınca söz konusu yola gidilmişti. Araplar kendilerinden önceki devletlerin halklarını köleleştirip işlerinde ve hizmetlerinde evlerinin ihtiyaçlarında kullanma yoluna gidince ve onların bu alanlarda becerilerini, ustalarını seçip çalıştırınca onlar Araplara uygarlık gereçlerinin yapımı öğretiler. Arapların zengin yaşam imkanlarını elde etmelerine durumlarında ve yaşama biçimlerinde meydana gelen değişikliklere koşut olarak gerek duyulan şeyler nasıl yapılır, nasıl üretilir ve çeşitlendirilir bellettiler ve Araplar bu öğrendikleri konularda son derece ilerlediler. Böylece uygarlık aşamasına geçtiler (Mukaddime C.1s.11)"*

Buradan anlaşılmaktadır ki İbn Haldun medenileşme ile mal üretimi ve tüketimi arasında bir bağ kurmakta ve göçebe toplumların yerleşik toplumlardan ticari ve sınıai faaliyetleri öğrenip uygulayarak medenileşeceğini söylemektedir. "uygarlık gereçleri" ifadesi özellikle dikkat çekicidir. Nitekim Araplar arasında fetihlerden sonra çok önemli bir tüccar sınıfı gelişmiş ve Güney Doğu Asya'ya İslâmiyet İslâm orduları tarafından değil Müslüman Arap tacirler tarafından götürülmüştür.

İbn Haldun'un iş ahlakı ile doğrudan ilgili olarak en önemli sözleri Mukaddime'nin 2. Cildinde yer alan Muhtesiplik ve Sikke hakkındaki parçadır.

*"Muhtesiplik iyi olanı emretmek kötü olanı yasaklamak (emri bil maruf nehyi anil münker) türünden bir dini görevdir. O türden görev Müslümanların işlerine bakmakla yükümlü kamu görevlisine farzdır. Müslümanların işlerine bakma*

*sorumluluğunu üstlenen kimse muhtesiplik görevine yeterliliği olan kimseyi atar. Muhtesip yasak olan şeyleri deşer, yasaklık ölçüsüne göre kınayıcı ve yola getirici cezalar verir. Halkı kentte kamu yararına olan tutumlara yöneltir. Örneğin yolların daraltılmasını ve geçişlerin güçleştirilmesini yasaklar. Hamallara yük taşıyıcılara ve gemilere fazla yük yükletilmesine izin vermez. Öğrencilerini dövmekte ileri giden öğretmenlerin okullarda ya da başka yerlerde ellerine vurulması kararını verir. Tüm davalarda değil sadece hileli işlerde, besin maddelerinde ve başka şeylere ilişkin hilebazlıklarda, aldatmalarda, tartılardaki ve ölçülerdeki aykırılıklarda karar verme yetkisi vardır. Muhtesip bundan başka borçlarını sürekli erteleyip bir türlü ödemeyenleri, insafli olmaya zorlar. Kanıt dinleme ve hüküm infaz etme gerektirmeyen işler yaygın ve kolay sonuca ulaşmayı sağlar bu şekilde yargıca yardımcı olmuş olur."*

Görüldüğü üzere İbn Haldun'un aktardığı sistemde Muhtesip özellikle esnafı ve üreticiyi doğru ve ahlaklı bir yola sokan önlemleri alan, hafif cezaları uygulayan, tüketici haklarını gözetip koruyan bu konudaki standartları geliştiren bir görevi ifa eder. Ombudsmanlık veya arabuluculuk gibi fonksiyonlara da sahiptir. 1502 tarihli Kanunname-i İhtisabı Bursa bu konuda tarihimizdeki çok önemli bir standardizasyon belgesidir. Muhtesiplik, bu özelliği ile mahkemelerin iş yükünü azaltır. Ahîlikteki Ahîbaşı ya da Ahîbaba da benzer fonksiyonları görür. Bu fonksiyonlar günümüzde belediye ve tüketici hakem heyetleri tarafından görülmektedir.

İbn Haldun bu ahlaki bozulma ile ekonomik hayattaki olumsuz gelişmeler arasında da bazı sıkı ilişkiler olduğuna inanmaktadır. Şehrin ekonomisi şehir insanının sınırsız ihtiyaçlarını tatmin etmemeye başladığında şehir insanı meşru olmayan her çareye başvurmakta tereddüt etmez. Bu cümleden olarak alışverişte aldatmaya, ticarete karaborsacılığa ve benzeri her türlü ahlaksızlığa kalkışmaktadır. Bunlar ise yeniden olumsuz etkileriyle ekonomik faaliyetlerin kendi üzerine dönmekte onların daha da bozulmasını doğurmaktadır. Ahlaki ve toplumsal bozulmayla mahkemeler zulüm aracı haline gelir, bireycilik, tembellik, müsriflik, zina ve eşcinsellik artar (Arslan, 2002).

İbn Haldun Muhtesiplik kurumuna oldukça olumlu bir şekilde yaklaşmaktadır. Ona göre bu kurum iş ve meslek ahlakının pekiştirilmesini amaçlar. Örneğin öğrencisine şiddet uygulayan öğretmenlerin cezalandırılması meslek ahlakı konusunda çok önemli bir görevin ifasıdır.



Mustafa Özel'in (2017) de belirttiği gibi İbn Haldun, üretim, iş bölümü ve üretkenlik konularını; daha geniş bir çerçevede ise iktisadî ilişkilerin toplumsal bağlamını tartışırken, 18. ve 19. yüzyılın sosyolog ve ekonomi politikçileri kadar, 20. ve 21. yüzyıl iktisat ve işletme gurularına parmak ısırtacak bir kavrayış derinliği göstermektedir. Petty, Smith, Malthus, Saint Simon ve Marx'ın dile getirdiği sayısız fikrin sadece tohumlarını değil; bizzat olgun hallerini İbn Haldun'da bulabiliriz. Keza Michael Porter veya Paul Romer gibi çağdaş iktisatçılar neredeyse Mukaddimenin bazı cümlelerini İngilizce tekrar etmektedirler. İbn Haldun'a göre, insanın bir dünyalı olarak gayesi üretim yapmaktır. İbn Haldun kavramsallaştırmasında "göçebelik ilk üretim tarzıdır; medeniyetin temeli göçebelikten oluşur." Üretimin gerçekleşmesi için birtakım faktörlerin bir araya gelmesi/getirilmesi gerekiyorsa da, ana üretim faktörü insan emeğidir. "Mal ve sermaye terakümü, emeğin değerinin terakümünden başka bir şey değildir. Bir insanın mal biriktirmesi, emeğinin değeri ve karşılığı olan şeyleri biriktirmesi manasına gelir. Zira (esas itibarıyla) ortada emekten başka bir şey yoktur ve birikimden maksat da bizzat emeğin kendisi değil, (ondan hasıl olan değerdir)." İnsanoğlu kendi potansiyelini gerçekleştirmek için üretmek zorundadır; üretim ise onun emeğinden kaynaklanır. Üretim tek başına değil, sosyal bir örgütlenme sayesinde gerçekleştirilir.

İbn Haldun'un muhtesiplik kurumuna özel önem vermesi iktisadi faaliyetlerin ahlaki alt yapısına verdiği önemi de göstermektedir. Zira göçebelikten yerleşik hayata geçiş süreci arttıkça iktisadi işlemler daha karmaşık hale gelecek ve daha fazla ahlaki ve hukuki sorun ortaya çıkacaktır. İşte tam da bu noktada İbn Haldun'un Muhtesiplik kavramının altını çizmesi ve ek olarak da paranın (sikkenin) fonksiyonlar üzerinde yazması medeniyet, iktisat ve iş ahlakı arasında sağlam ilişkiler olduğuna inandığını göstermektedir. Modern Batı toplumlarında iş ahlakından sorumlu bir kamu görevlisi bulunmazken İslâm toplumlarında değişik adlarla bu konuda bir yetkili ve onun memurları olduğunu görüyoruz. Çağdaş bir Müslüman toplum olan Türkiye'de Muhtesiplik kurumu çağın gereklerine göre yeniden ihdas edilebilir ve bu şekilde dünyaya örnek olabilir.

## Kaynaklar

- Abeng, T. 1997 'Business ethics in İslâmîc context: perspectives of a Muslim business leader', *Business Ethics Quarterly*, Vol.7, No.3, pp.47-54
- Anadol, C, 1991, *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahîlik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*, Kültür Bakanlığı, Ankara,
- Arıcı, K, 1999, "Bir Sivil Toplum Kuruluşu Olarak Anadolu Ahîliği," (*Ahîyan-ı Rum*), II. Uluslararası Ahîlik Kültürü Sempozyumu Bildirileri, Kültür Bakanlığı, Kırşehir, , s.38-48

- Arslan, A, İbni Haldun, Vadi Yayınları, 2002
- Arslan, M. 2001 "The Work Ethic Values of Protestant British, Catholic Irish and Muslim British Managers" *Journal of Business Ethics* 31, 321–339
- Arslan, M. 2001, *İş ve Meslek ahlakı*, Ekim Ankara, Nobel Yayınları
- Arslan, M, 2000 "A Weberian Approach to Turkish Entrepreneurship," *Hacettepe Üniversitesi İİBF Dergisi*, Ankara,
- Aydin, V. 1996 *Ahlak Dersleri*, (Lectures on Ethics), Denge yayinlari, İstanbul
- Aydin, M. 1993 'Dinin dunyevilesme sorunu Protestanlik ve Islam', (The secularisation problem of religion: Protestantism and Islam) *Bilgi ve Hikmet*, Bahar 1993/2 pp. 44–57
- Babanzade, A.N. 1995 *İslâm Ahlakinin Esasları*, Türkiye Diyanet Yayinlari, Ankara
- Bayram, M, 1995 *Ahî Evren*, , Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara,
- Behrman, J. N. 1981 *Discourses on Ethics and Business*, Gunn and Hainn, Cambridge,
- Bikun, R.İ, 2004, "*İş Ahlakı*", Çev. Ahmet Yaşar, İGİAD yayınları, İstanbul
- Bodur, H. E, 1999, "Ahîlik ve Türk Girişimcilik Kültürünün Oluşumuna Katkıları," II. *Uluslararası Ahîlik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bakanlığı, Kırşehir, s.58–70.
- Çağatay, N, 1990, *Ahîlik Nedir*, Kültür Bakanlığı, Ankara,
- Çağatay, N, 1989 *Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik*, , Türk Tarih Kurumu, Ankara,
- Çalışkan, Y; 1993, İkiç, M. L, *Kültür, Sanat ve Medeniyetimizde Ahîlik*, Kültür Bakanlığı, Ankara,
- Ekinci, Y, 2001 *Ahîlik*, , Talat Matbaası, İstanbul,
- Ekinci, Y, 1990 *Ahîlik ve Meslek Eğitimi*, , Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul,
- Erken V, 1998, *Bir Sivil Örgütlenme Modeli: Ahîlik*, Seba Yayınları, Ankara,
- Ersoy, M. A. 1966 *Safahat* , İnkilap Kitabevi, İstanbul
- Gelner, E. 1994 *Conditions of Liberty Civil Society and its Rivals*, Penguin Books, London
- Goitein, S.D.1966 *Studies in İslâmîc History and Institutions*, E.J Brill, Leiden
- Gülerman, A; ve Taştekil, S, 1993, *Ahî Teşkilatının Türk Toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri*, Kültür Bakanlığı, Ankara,
- Güllülü, S, 1985 "Fütüvvet ve Ahî Ahlakı Konusunda Bazı Düşünceler," *Türk Kültürü ve Ahîlik* , Kırşehir, ,
- Hefner, R. 1995 'İslâm and the spirit of capitalism', in *On Moral Business*, eds. M.L. Stackhouse, D.P. McCann, S.J. Roels, and P.N. Williams, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan. pp.363–367
- İbni Haldun, *Mukaddime*, Onur Yayınları, 1977, Ankara Çev. Turan Dursun
- İlim ve Sanat*, 1997 Basyazi (editorial), March, No. 43 pp.2
- Koran: The Holy Qur'an English Translation and Commentary*, 1413 A.H., Ed. by The Presidency of İslâmîc Researches, Al-Madinah Al-Munawara
- Kur'an-ı-Kerim Meali*, 1994, Öztürk, Y. N., Hürriyet Yayınları, İstanbul
- Landes, D. 1998 *The Wealth and Poverty of Nations*, Little Brown and Company, London
- Mannan, M.A. 1986 *İslâmîc Economics Theory and Practice*, Hodder and Stoughton, Cambridge
- Mengüşoğlu, T., 1983 *Felsefeye Giriş*, , Remzi Kitabevi, İstanbul
- Mirels, H. L. and Garrett, J. B. 1971 'The Protestant ethic as a personality variable', *Journal of Counseling and Clinical Psychology*, Vol.36, No.1, pp.40–44
- Nomani, F. And Rahnema A. 1994 *İslâmîc Economic Systems*, N.J Zed Books, London

- Ocak, A, Y 1996 "Moğol Tahribatı Karşısında Ahîlik Kültürü," *I. Uluslararası Ahîlik Kültürü Sempozyum Bildirileri*, , Kültür Bakanlığı, Ankara, , s.123-128.
- Özel, M. 2017, Bir İktisat Klasığı Olarak İbni Haldun'un Mukaddimesi, <http://İslâmekonomisi.org/bir-iktisat-klasigi-olarak-ibn-haldun%E2%80%99un-mukaddemesi/>
- Öztürk, Y. N., 1994, *Kur'an-ı-Kerim Mealî*, Hürriyet Yayınları, İstanbul
- Pazarlı, O. 1980 *İslâm'da Ahlak*, (Ethics in İslâm), Remzi Kitabevi, İstanbul
- Şeker, M, 1993, *İbn Batuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal-Kültürel ve İktisadi Hayatı ile Ahîlik*, Kültür Bakanlığı, Ankara,.
- Soykut, R, *Orta Yol Ahîlik*, Güneş Matbaacılık, Ankara, 1971
- St.Thomas Aquinas, 1915 *The "Summa theologica" of St. Thomas Aquinas ; literally translated by Fathers of the English Dominican Province*, London : Burns Oates & Washbourne Ltd.,
- Tabakoglu 1996 Tabakoglu A. 1996 *İslâm ve Ekonomik Hayat* (İslâm and the Economic Life), Diyanet İsleri Başkanlığı Yayınları, Ankara
- Tezcan, M. 1974 *Türklerle İlgili Stereotipler ve Türk Degerleri*, (Turkish Stereotypes and values), Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, Ankara
- Turner, B.S. 1994 *Religion and Social Theory*, Sage Publications, London
- Türk Toplumunun Degerleri* 1991 (The values of the Turkish society), , TUSIAD, yayın no T/91,6145, İstanbul
- Turkdogan O. 1996 *İslâm Ekonomik Sistemi ve Weberci Gorusler*, (The İslâmîc Economic Sytem and Weberian Approaches) Turan Yayıncılık, İstanbul
- Ulgener S.F. 1981 *Zihniyet ve Din*, (Ideology and Religion) Der Yayınları, İstanbul
- Ulgener, S. F. 1981 *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, , Der Yayınları, İstanbul,
- Ünsür, A. 1996 'İslâm ve Çalışma Hayatında Tatil ve istirahat Meselesi ', (İslâm and the Problem of leisure in Work), *İlim ve Sanat*, Subat No.40
- Ünsür. A., 1999 Geleneksel Türk Kültüründe İş Ahlakı ve Sosyal Sorunlar, , *Siyasette ve Yönetimde etik sempozyumu*,
- Yalkın, S, 1996 "Esnaf-Sanatkar Kesiminin Tarihinde Ahîliğin Önemi," *I. Uluslararası Ahîlik Kültürü Sempozyum Bildirileri*, Kültür Bakanlığı, Ankara, , s.177-181
- Yavuz, Y. V.1992 *Çalışma Hayatı ve İslâm*, (Work and İslâm), Tugra Nesriyat, İstanbul
- Yücel, A, "Ahîlik'te Eğitim ve Amaçları," *II. Uluslararası Ahîlik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bakanlığı, Kırşehir, 1999, s.315-320.
- Weber, M. 1985 *Protestan Ahlaki ve Kapitalizmin Ruhu*, (The Protestant ethic and the spirit of capitalism) Hil Yayın, İstanbul
- Weber , M. *Essays in Sociology*,1982 eds, H.H Gert and W. Mills, Routledge and Kegan Paul, London