

e-ISSN 2651-379X

İBN HALDUN ÇALIŞMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF IBN HALDUN STUDIES

| Cilt / Volume 4 | Sayı / Issue 2 | Temmuz / July 2019 |



İBN HALDUN
ÜNİVERSİTESİ

Açık Erişim Dergi / Open Access Journal

İBN HALDUN ÇALIŞMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF IBN HALDUN STUDIES

| Cilt / *Volume* 4 | Sayı / *Issue* 2 | Temmuz / *July* 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
Kübra Bostancı, 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* 2

Temmuz / *July* 2019

İçindekiler / *Table of Contents*

Sefa Altay

İbn Haldun'un Metodolojisi / *Methodology of Ibn Khaldun*..... 129-141

İbrahim Akkuç

An Epistemic Shift from Islamism to Post-Islamism: Abul A'la Mawdudi
versus Abdolkarim Soroush / *İslamcılıktan Post-İslamcılığa*
Epistemik Bir Kayma: Abul A'la Mawdudi'ye Karşı Abdolkarim
Soroush..... 143-154

Yusuf Varlı

Kentsel Kalkınma Ekonomisi için Alternatif bir Yöntem Önerisi: Vergi
Artışına Dayalı Finansman / *An Alternative Method Proposal for the*
Urban Development Economics: Tax Increment Financing 155-172

Mehmet Emin Babacan, İsa Yılmaz

Modern Dönem Türkiye Toplumunda Asabiyet ve Sosyal Sermaye İlişkisi /
Exploring Asabiya and Social Capital Nexus in Modern Turkish
Society..... 173-191

Sofiane Bouhdiba

Economic Development and Corruption in the Post-Revolution Tunisia:
Back to the Cycle of Ibn Khaldun / *Tunus'ta Devrim Sonrası*
Ekonomik Gelişme ve Yolsuzluklar: İbn Haldun'un Politik Güç
Değişimi Döngüsüne Geri Dönüş..... 193-199

Himalaya Ahuja

Decolonizing Methodologies: Ethics of Infrastructure Development in the
Rural / *Sömürgelikten Kurtaran Metodolojiler: Kırsalda Altyapı
Kalkınmasının Etiği*

201–212

Mohammad Burhan Uddin, Afandi Awang Hamat

Ibn Khaldun's Economic Thought: A Role Model for Sukuk Market / *İbn
Haldun'un İktisadi Düşüncesi: Sukuk Piyasası İçin Bir Örnek Model....*

213–231

İbn Haldun'un Metodolojisi

Methodology of Ibn Khaldun

 Sefa Altay*

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye

iam.sefaaltay@gmail.com

Geliş Tarihi: 30 Mart 2019

Kabul Tarihi: 23 Mayıs 2019

Yayın Tarihi: 30 Temmuz 2019

Öz: İbn Haldun sosyal bilimciler tarafından birçok yönden ele alınan ve değerlendirilen bir düşünür olmuştur. Bu değerlendirmeler daha çok onun umran, asabiyet ve devlet görüşleri üzerinedir. Ancak İbn Haldun'un umran, asabiyet, devlet vb. görüşlerini tam anlamıyla anlamak ve aktarabilmemiz için O'nun metodolojisini iyi kavramamız gerekmektedir. Bu anlamda makalemiz İbn Haldun'un anlaşılmasında asli unsur olarak gördüğümüz metodolojisi üzerine olacaktır. Akıl ve duyuları birlikte hareket ettiren, umranı gerçekçi temelde ele alan, maddi unsurları açıklamalarında kullanan, neden - sonuç ilişkisi içerisinde düzenlilikleri keşfetmek isteyen İbn Haldun hem kendi dönemi için hem de yaşadığımız dönem için oldukça önemli bir düşünürdür.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Metodoloji, Nedensellik, Sunnetullah

Abstract: *Ibn Khaldun was a thinker who has been dealt with in many ways by social scientists. These evaluations are mostly about her umran, asabiyah and state views. However, we need to have a good understanding of his methodology in order to fully understand and convey Ibn Khaldun's umran, asabiyah, and state etc. views. In this sense, our article will be based on the methodology we see as the essential element in the understanding of Ibn Khaldun. Ibn Khaldun, who moves the mind and the senses together, takes the umran to a realistic basis and uses it in explaining the material elements, wants to discover the regularities in the cause-effect relationship, is a very important thinker both for his / her period and the period we live.*

Keywords: *Ibn Khaldun, Methodology, Causality, Sunnetullah*

1. Giriş

İbn Haldun'un metodolojisi içermiş olduğu özellikleri ve dönemi ele alındığında oldukça şaşırtıcı ve dikkat çekicidir. Tarihi ve kendi dönemini anlama ve açıklama yönünde ortaya koymuş olduğu sistematik düşünce sisteminin temelini oluşturan metodolojik görüşleri, İbn Haldun'un felsefini ve zihniyetini anlama konusunda oldukça açıklayıcıdır. Bu

anlamda makalemiz, İbn Haldun'un tarihe ve umrana bakış açısını yönlendiren metodolojik görüşlerini açıklamayı hedeflemektedir.

İbn Haldun yaşadığı dönemde olup bitenleri anlamak, incelemek ve değişimleri tespit edebilmek için bir takım metodolojik (yöntembilimsel) bakış açıları geliştirdi. Bu bakış açıları dönemi açısından oldukça şaşırtıcı ve yenilikçidir. Bu şaşırtıcı ve yenilikçi anlayış onun geleneksel düşünce kalıplarını eleştirip reddetmesinden kaynaklanmaktadır. Döneminin birçok âlimini, felsefecisini, tarihçisini vb. geliştirmiş oldukları düşünceleri açısından eleştirmiş ve doğru bakış açısının nasıl olması gerektiğini ortaya koymuştur. Bu eleştiriler bağlamında düşünce sisteminin metodolojik unsurlarını açığa çıkarmaktayız.

İbn Haldun metodolojik açıdan yeni bir anlayış geliştirmiş ve adeta bir yöntem icatçısı konumunda değerlendirilmiştir (Öncü, 2008, s. 60). Döneminin hâkim anlayışının aksine gerçekçilik temelli, maddi unsurları düşüncesinin temellerine yerleştiren, akıl ve gözleme değer veren, sabit ve değişen olguları kavramaya çalışan, olguları neden-sonuç ilişkisi içerisinde değerlendiren İbn Haldun metodolojik anlamda kurucu bir düşünür olmuştur (Hassan, 2015, s. 163). İbn Haldun aynı zamanda umrandaki sosyal ve siyasal olayları salt metafizik ve ahlâkî ilkeler doğrultusunda ele almamış, metafizik ile fiziki olaylar arasında yaptığı ayrımla sosyal olguları incelenebilir hale getirmiştir (Korkut, 2006, s. 123). İbn Haldun bu doğrultuda mümkün ile imkânsız olanı birbirinden ayırt etmiş ve mümkün olanın sahasında araştırmalarını geliştirmiştir. Biz de metodolojik görüşlerine ulaşırken "imkân sahası" içerisinde düşünüp bu yönde hareket ettik. Metodolojik görüşlerini üç temel başlık altında izah etmekteyiz. Bunlar; akıl ve duyular, nedensellik ve düzenlilik (kanunluluk) ve iktisadî faktörlerdir.

2. Akıl ve Duyular

İbn Haldun akıl ve duyuları doğru bilgi edinmenin kaynakları arasında görmektedir. Bilgilerini toplarken hem akli delillere hem de duyuların gözlemine yer vermiştir. Rosenthal'e göre İbn Haldun tarihin ve siyasetin yasalarını gözlemlerinden ve tarih yorumundan çıkarmıştır (Rosenthal, 2009, s. 69). İbn Haldun'un metodu hem gözlemciliğe hem de insan birlikteliklerinin derinlemesine analizine dayanmaktadır (Ülker, 1967, s. 1). Bilgiseven'e göre ise İbn Haldun "tecrübeci ve müşahedeci metodoloji" kullanmıştır (Bilgiseven, 1989). Baali de İbn Haldun'un yönteminin gözleme, karşılaştırmaya ve tarihselliğe dayandığını vurgulamaktadır (Baali, 1988, s. 16-17). İbn Haldun üzerine incelemelerde bulunun her düşünürün de dikkatini çektiği gibi İbn Haldun akıl ve duyuları uyumlu bir şekilde kullanmıştır. Siyâsî kişiliğinden ötürü birçok kabile ve

hanedanlıkla birinci dereceden ilişkileri olmuş ve teorisini oluştururken bu ilişkilerden faydalanmıştır. Bu anlamda kaynaklara birinci dereceden ulaşmıştır. Toplulukların ve hanedanların yapılarını ve değişimlerini incelerken gözlemden yararlanmıştır (Arslan, 2014, s. 137). İbn Haldun'un şu cümlelerinde araştırmacılığını ve gözlemciliğini görmekteyiz:

"Bedeviliğin, hadariliğin aslı olduğuna ve ondan önce geldiğine dair bize şahitlik eden hususlardan biri şudur: Biz, herhangi bir şehrin halkını ele alıp inceleyecek (ve araştırarak) olursak, bunların çoğunun evveliyetlerinin, o şehir civarında bulunan bedevi halka dayandığını, ellerinin genişlemesi üzerine şehre geliş yerleştiklerini, şehirde var olan refaha ve rahata yöneldiklerini görürüz. Bu, hadarilik ahvalinin bedevilik ahvalinden doğduğunun ve hadariliğin kökünün bedevilikte olduğunun delilidir Bunu iyi anla... Yekdiğerine komşu olan iki milletten biri diğerine galip olsa, derhal benzeme ve tâbi olma hali büyük ölçüde mağluplara sirayet eder. Nitekim çağımızda Celalika (Galler) milletleri karşısındaki Endülüs'ün durumu budur. Görüyorsun ki Endülüslüler kılık kıyafet, alamet, işaret, birçok adet ve ahval itibarıyla kendilerini Gallilere benzetmekte, hatta evlerde, yapılarda işyerlerinde ve duvarlarda çizilen resim ve heykeller bakımından bile onlar gibi olmaya çalışmaktadırlar (İbn Haldun, 2015)."

İbn Haldun'un yönteminin basit bir deneycilik olmadığını vurgulayan Lacoste'a göre İbn Haldun aklın manevî alandaki her türlü etkinliğine karşı çıksa da gözlemlerinden genel ilkelere varmak istediğinde, akılcı bir yöneme başvurmuştur. Aynı zamanda İbn Haldun; felsefî / metafizik anlamda akılcı (rasyonalist) değildir, ama soyut olayları saptamakla yetinmeyip bütünüyle bilimsel bir yöneme ulaşmasını sağlayan mantıkçı bir bakışa sahiptir (Lacoste, 2012, s. 214). İbn Haldun salt bir akılcı değildi. Gözleme dayanan, gerçekçi bir akılcılığı benimsemiştir. "Felsefenin boş bir şey olduğunu" ifade eden İbn Haldun, felsefeyi spekülâtif anlamından kurtarıp, bilgiyi toplumsallaştırma yönünde bu anlayışı reddetmiştir. Walzer da İbn Haldun'un akılcı karakteristiğini vurgulamış ve yöntemin idealist değil, realist olduğunu söylemiştir (Walzer, 1963, s. 45). İbn Haldun mümkün alanına giren olguları incelemiş, spekülâtif felsefeden kaçınmıştır. Maddî varlığı olan olguları kendisine inceleme nesnesi olarak belirlemiştir. Salt akla dayalı düşünüş biçimini gereksiz bularak reddetmiştir:

"Eflatun da ilahiyatta yakın derecesinde bir bilgi elde edilemez, ancak zan derecesinde bilgi elde edilebilir. Bu kadar emek verdikten sonra yalnız zan derecesinde bilgi elde edeceksek yorulmaya değmez. Bundan önceki zannımız bize yeter O halde bu felsefi bilgilerle uğraşmanın faydası nedir (İbn Haldun, 2015, s. 953)?"

Hassan, İbn Haldun'un akılcılık metodunu, modern rasyonalizmin tersine, "gerçekçilik" biçiminde gerçekleştirdiğini belirtmektedir. Temel özelliği salt akli ön plana çıkartmak olan rasyonalizme göre, teori, bilgi ve kural bütünüyle akıl içinde bulunuyordu ve akıl doğruyu öğrenmek ve açıklamak için yegâne yoldu. Çünkü evren ve insan aynı ilkelerle bezenmiştir ve tabiata akıl ile idrak edilecek bir özellik verilmiştir. Bu yüzden; rasyonalizme göre hem tabiatın hem de toplumsal konuların salt akılla bilinmesi mümkündür ve bunun için "gözlem"e ihtiyaç bulunmamaktadır. Fakat İbn Haldun'un "gerçekçiliğe dayanan rasyonalizmi" ise tarihi kaynakları ele alma tarzında kendisini göstermektedir. Bu kaynaklara dair eleştirisi gerçekçilik biçiminde bir rasyonalizme dayanmakta ve düşünür, Platonik anlamda kendi kendine yeterli bir akılcılıktan farklı bir yol izlemiştir. İbn Haldun'un düşüncesinin "gerçekçilik" temeline dayandığını söyleyen Hassan'a göre düşünür, tarihsel kaynakların tutarlılıklarının değerlendirilmesiyle ilgili olarak kaleme aldığı metinde rasyonel araştırmayı "gerçekçi" bir temele dayandırmanın gereğini büyük bir açıklıkla belirtmiştir (Hassan, 2015, s. 123). İbn Haldun mevcut tarihçileri ve anlayışlarını birçok sebepten eleştirmektedir. Tarihi haberlerin doğru aktarılmasının önündeki engelleri belirleyen İbn Haldun için en ciddi hata "ahvalin tabiatını" bilmemektir. Umran'da olup biten olayların belirli bir düzeni ve gerçekliği mevcuttur. Bu düzenden habersiz bir takım tarihçiler imkânsız olan bir takım haberleri gerçek olarak kabul edip bu şekilde aktarmışlardır. Umran'ın ahvali gereği bu haberlerin gerçekliğinin mümkün olamayacağı açıktır ve reddedilmesi gerekmektedir. Gerçekçi bir bakış açısıyla durumu ele alan İbn Haldun bu tarz haberlerin gerçekle alakasız olduğunu ve sorgusuz sualsiz reddedilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

"İslam'daki büyük tarihçiler, eski çağlara ait haberleri geniş ölçüde derleyip topladılar. Bu haberleri kitapların sayfalarına yazarak eserlere tevdi etmiş oldular. Fakat asalak tarihçiler bu haberleri sahte ve uydurma olanlarla karıştırdılar. Bu hususta vehme kapıldılar veya haber uydurdular. Süsledikleri zayıf rivayetleri birbirine katıp karıştırdılar ve ortaya koydular. Onlardan sonra gelenlerin çoğu bu eserlere tabi oldular ve onları takip ettiler; bu gibi rivayetleri nasıl işittilerse bize o şekilde naklettiler. Vakaların ve ahvalin sebeplerini mülâhaza etmediler, bu hususa riayet etmediler. Saçma rivayetleri terk ve reddetmediler. İmdi (onlarda) tahkik azdır, ayıklama ciheti ekseriya cılızdır, hata ve vehim haberlerin soydaşdır, hemen onlara bulaşır. İnsanoğlundaki taklid köklü ve irsidir. Fenlere ve ilimlere musallat olan asalaklık enine ve boyuna yaygındır. Halk arasındaki cehalet merası ise hastalıklı ve havası bozuk bir yerdir. Fakat hakikatin kudretine mukavemet edilemez, batılın şeytanı ise akıl ve fikir silahı ile ateş altında tutulur. Nakleden şahıs sadece imla ettirir ve rivayet eder. Lakin basiret (sahibi) dikkat edince sıhhatli olanı zayıf olandan ayıklar. İlim ise, doğru (haber ihtiva eden) sayfaları onun için parlatır ve cilalar... Taklitçi tarihçiler, önceki çağlara ait vakaların hikayelerinden ve devletlerden haber verirken bunlara dair bilgileri maddesinden tecrid edilmiş suretler ve kınından çıkarılmış kılıçlar biçiminde naklettiler

(Hadiseleri rivayet ederken, şartları ve ortamı dikkate almadılar). Haberleri –yenisi ve eskisi bilinmediği için– kabul edilemez bilgiler halinde anlattılar (İbn Haldun, 2015, s. 166)."

Umran'daki olayları nesnel biçimde ele alan İbn Haldun tarihi rivayetlerin aktarılmasında ortaya çıkan sorunları ele alırken "taklid, taraflılık/önyargı, haberin aktarıcısına ve habere olan aşırı güven, insani zaafı" gibi öznel bir takım hataları değerlendirmektedir. Tarihi rivayetlerin eleştirel bir değerlendirmeden olduğu gibi alınıp aktarılması, dinî, mezhebî, kavmî, fikrî vb. özelliklerin değerlendirmelere katılması ve değerlendirmeyi yönlendirmesi, haberin aktaranının ve haberin sorgulama dışı tutulması, mal, makam, ücret gibi bir takım değerlerin rivayeti anlamada engel teşkil etmesi gibi öznel değerlendirmeler rivayetlerin doğru anlaşılmasının önüne geçmektedir. İbn Haldun tarihi rivayetlerin nesnel değerlendirilmesinin yapılmasının Umran'ın bütünlüklü biçimde ele alınmasından geçtiğini ifade eder. Böylece rivayetlerin doğru olanından yanlış olanı birbirinden ayrılabilir.

"Tarih birçok kaynaklara, çeşit çeşit bilgilere, sahibini hakka ulaştıran, hata ve sürçmelerden çekip çeviren güzel bir düşünceye ve kararlılığa muhtaçtır. Çünkü haberler (ve rivayetleri) hususunda mücerred nakle itimad edilir de ananelerin esasları, siyasi kaideler, umranın tabiatı ve insan topluluğundaki haller hakem kılınmaz, bu hususta gaib şahide (görünmeyen görünene) kıyas edilmezse, bu konularda hataya düşmekten, ayağın kaymasından ve doğruluk caddesinden sapılmasından ekseriya emin olunamaz (İbn Haldun, 2015, s. 165)."

İbn Haldun akıl ve duyuları bilgi kaynağı olarak kabul ederken, tarihi kaynakları da doğru oldukları müddetçe doğru bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Tarihi kaynakları akıl ve umranın tabiatından kaynaklanan unsurlar bağlamında değerlendirip doğru olduğuna kanaat getirdiği bilgileri kaynak olarak kabul etmektedir. Akıl ve gerçekçi temelde hareket eden İbn Haldun metodolojisinin temel karakteristiklerini de vurgulamış olmaktadır. Tarihi kaynakların olduğu gibi kabulü yerine akıl ve duyuların süzgecinden geçirip doğruluklarını tespit etmektedir. Böylece tarih ilmi kesinliğe ve kararlılığa ulaşabilecektir.

3. Nedensellik ve Düzenlilik (Kanunluluk)

İbn Haldun metodolojisinin temellerini atarken öncelikli olarak düşünceyi statik durumdandan kurtarmış ve spekülasyon felsefeyi reddetmiştir. Böylece ictimâî olgulara dair fikir geliştirilebilmesinin önünü açmıştır. İctimaî olgular artık gerçekçi ve nesnel temelde değerlendirilebilir hale gelmiştir. İctimaî olguları bu anlamda değerlendirilebilir kılan İbn Haldun teorisinin ana amaçlarından birisini de tarihte, umranda ve devlette olan biten olay ve olguların nedenselliklerinin (illiyetlerinin) bulunması olarak tespit etmiştir.

Nedenselliğin tespiti tarihsel ve ictimai olguların süreklilik ve kopuşlarını gösterecek ve aynı zamanda bu olayların doğru değerlendirilmesini sağlayacaktır.

İbn Haldun İctimaî hayata dair nedensellikleri/illiyetleri araştırmış ve kitabında ortaya koymuştur. Sürekli ola gelen, birbirini takip eden düzenlilikleri ve kırılmaları tespit etmiş ve bu yönde teorisini geliştirmiştir. Salt olarak olay anlatıcılığını aşmış, İctimaî hayatın düzenliliklerini araştırmış ve kitabında bunları anlatmıştır.

“Bu eserde, devletlerin ve umranın evveliyetine ait illetleri ve sebepleri ortaya koydum... Bu eserde umranın ve medenileşmenin hallerini, zati arazlardan olmak üzere insan topluluklarına arız olan hususları açıkladım. Bu açıklamalar, olan şeylerin illet ve sebeplerini anlama konusunda sana faydalı olacak, devlet sahiplerinin ve hükümdarların, devlete açılan kapıdan nasıl girdiklerini sana tarif edecektir. Hatta bu sayede taklitten el çekecek, senden önceki nesillerin, hadiselerin durumlarına vakıf olacaksın... Kavimlerin ve hanedanlıkların başlangıç halleri, eski toplumların aynı çağda yaşamış olmaları, geçmiş zamanda ve milletlerde görülen değişiklik ve tasarruf sebepleri hakkında söylenmedik bir söz bırakmadım (İbn Haldun, 2015, s. 161-162).”

“Malum olsun ki -Allah bizi de sizi de irşad etsin- bir görüyoruz ki şu âlem, içindeki bütün yaratıklarla birlikte mükemmel bir tertip ve sapaşlam bir şekil üzeredir. Sebeplerle neticeler yekdiğerine bağlanmakta, eşya ve olaylar (bir nizam dâhilinde) birbirine bitişmekte (İbn Haldun, 2015, s. 283)...”

İbn Haldun’un teorisi açısından nedensellik kritik bir önem taşımaktadır. Hatta İslam dünyasında nedenselliği en fazla vurgulayan düşünürlerden birisidir (Arslan, 2014, s. 57). Umranın ve devletlerin düzen içinde hareket etmesi ve belirli aşamalardan geçerek ortadan kalkması bu nedenlerin varlığıyla alakalı bir durumdur. Nedensellik hem düzenin anlaşılması hem de değişimin anlaşılması açısından temel bir noktadır. Gerçekçi temellerden hareket eden ve böylece nedenselliği kurabilecek bir zemin hazırlayan İbn Haldun’un metodunun ana karakteristiğini nedensellik/illiyet oluşturmaktadır (Hassan, 2015, s. 136). İbn Haldun sebep-sonuç ilişkisi (Rosenthal, 2009, s. 108) ve dinamik mütekabiliyet (Rabi', 1967, s. 33) çerçevesinde inceleme ve araştırmalarını yapmıştır. Tarihsel ve İctimaî sonuçlara ulaşan İbn Haldun bu sonuçları karşılıklı nedensel ilintilerle ortaya çıkarmakta ve formüle etmektedir (Arslan, 2014, s. 138). Şentürk de İbn Haldun’un nedenselliğine vurgu yaparak tarihi olayların içyüzünü ortaya çıkarmak için “nazar” (düşünme, kuramsallaştırma), “tahkik” (araştırma), “ta’lil” (sebebi sonuç ilişkisine dayalı açıklamada bulunma) yöntemlerini kullandığını belirtir (Şentürk, 2006, s. 271). İbn Haldun Allah’ın iradesini doğal ve İctimaî bir fenomen olarak görür (Baali, 2005, s. 9). Umranın kuruluşu ve değişimindeki açıklamalarını temellendirirken de neden-sonuç ilişkisinden yararlanan İbn Haldun olayların sebeplerini Allah’a dayandırıp düzenliliğin

keşfi ile ilgilenmektedir (Baali, 1988, s. 40). Doğal ve İctimaî alanda Allah bir takım düzenlilikler tayin etmiş ve doğal ve İctimaî hayat bu düzenlilikler doğrultusunda var olmakta ve işlemektedir. İbn Haldun bu düzenlilik fikrini açıklamak için "sünnetullah" kavramını kullanmaktadır. Sünnetullah, Kur'anî bir kavramdır. Hem doğa hem de tarihteki vakalar alanında geçerli olan yasalara göndermede bulunur (Çelebi, 2010, s. 159-160). İbn Haldun Mukaddime boyunca açıklamalarını yaparken neden-sonuç ilişkisini vurgulamış ve bunun kavramsallaştırmasını "Sünnetullah" şeklinde yapmıştır. Doğal ve İctimaî anlamda düşünülen bu kavramı İctimaî alana uygulamıştır (Yılmaz, 2009, s. 28-29). İlahi yasaların gücünün İctimaî alanda da geçerli olduğunu savunmuş ve Allah'ın sünnetine ve âdetine başvurmuştur: "Lakin O (Allah), her şeyi istikrar bulan ve yerleşen bir âdete göre icra eder, başka türlü değil (İbn Haldun, 2015, s. 380)." İbn Haldun "Sünnetullah" kavramını yer yer "Umranın tabiatı" şeklinde de kullanmıştır. Fizikî hayattaki tabiat gibi İctimaî hayattaki tabiatın varlığını vurgulamış ve bu tabiatın düzenliliğini keşfetmek için çalışmıştır. Teorisinin en önemli hususlarından biri de burada ortaya çıkmaktadır; tarihi kaynaklara karışan yanlış bilgilerin umran temelinde akıl, gözlem ve nedensellik ilişkisi bağlamında tespit edilmesidir. İlm-i Umran ile uğraşan bir kişi de bunu gözden kaçırmamalı ve yapacağı değerlendirmeleri bu minvalde yapmalıdır.

"İmkân ve istihale itibariyle tarihi haberlerde hak olanın batıl olandan ayırt edilmesi konusundaki kanun ve kaide; umrandan ibaret olan beşeri içtimaa (ve insan cemiyetinin yapısına) bakmak, tabiatının icabı olarak ve bizatihi hallerinden olmak üzere ilhak olunan şeyle, arızı olduğu için ondan sayılmayan şeyi ve bir de umrana hiç arız olmayan hususları birbirinden ayırt etmektir... Bu ilimle uğraşan; siyasetin kaideleri ve varlıkların tabiatını bilmeye muhtaçtır. Gidişat, ahlak, gelenek, din, mezhep ve diğer haller itibariyle milletler, ülkeler ve çağlar arasındaki değişiklik hakkında bilgi sahibi olması, gaip hususları hâlihazır duruma bakarak kavraması, mevcut durum ile gaip ve tarihi durum arasındaki uygunluğu veya ikisi arasındaki farkı ihata etmesi, uygunluğun ve farkın illet ve sebebini gözönünde bulundurması, devletlerin ve milletlerin hangi esaslar üzerinde kurulu olduğuna, ortaya çıkış esnasında dayandıkları prensiplere, meydana gelişlerine temel teşkil eden sebeplere, vücuda gelmesine tesir eden amillere, o devleti idare edenlerin haber ve hallerine dikkat etmesi, bütün bu hususlarda malumat sahibi olması lazım gelir. Netice olarak tarihçi elindeki haberin bütün sebepleri hakkında ihatalı bir bilgiye sahip olur. Bu takdirde nakledilen haberi elindeki kaidelere ve esaslara vurur. Şayet onlara uygun ise, kaide ve usulün gereğine göre cereyan etmişse, haber doğrudur; aksi halde haber çürüktür, böyle haberlere ihtiyaç yoktur (İbn Haldun, 2015, s. 191)."

Akıl, duyular ve tarihî kaynakları doğru bilgi kaynakları olarak ve İctimaî hayatta yönlendirici araçlar olarak ele alan İbn Haldun nedensellik bağı ile düzenlilikleri

keşfetmeyi istemiştir. Umranın ve devletlerin nasıl kurulduğunu, nasıl devam ettiğini ve nasıl bozulup ortadan kalktığını anlattığı kitabında nedensellik metodunun temellerinden birini oluşturmuştur. Birbirinden kopuk, birbirini takip etmeyen İctimaî ve siyasal olayların reddedilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Nedensellik/illiyet bağı bu anlamda asli bir değer taşımaktadır. Akılcı ve gözlemci olan İbn Haldun akıl ve gözlem yoluyla elde ettiği bilgileri nedensellik süzgecinden geçirip kabul veya reddetmektedir. Böylece tarihî ve İctimaî olay ve olguların içyüzünü açığa çıkarmaktadır.

4. İktisadî Faktörler

İbn Haldun umranın temelini ve değişimini iktisadî faktörlerle açıklamaktadır. Umran tiplerinin farklı farklı oluşu geçim yollarının farklı olmasıyla ilgilidir. Bu anlamda umrandaki farklılığın temelinde yatan sebep geçim yolları yani iktisadî yapıdır. Maişet yollarındaki farklılık umranların yapılarını belirleyen en önemli faktör olarak ortaya çıkmaktadır. İctimai açıklamalarını yaparken umrandaki farklılıkları bu temel üzerinden açıklamaktadır.

İbn Haldun, fiziken kendisinden çok daha kuvvetli hayvanlar karşısında savunmasız ve çaresiz olan insanoğlunun, hayatta kalma mücadelesinde sahip olduğu iki yeteneği kullanarak kendini savunabileceği ve hatta diğer canlılara üstünlük sağlayabileceğini söylemektedir ki, bunlardan ilki akıl ve düşünme yeteneği, diğeri ise 'el'dir. Düşünce yeteneği ile birleşen 'el' zanaatlardaki mahirliğin kaynağıdır. İnsanların farklı üretim faaliyetlerindeki çeşitliliğini artıran üretim araçlarını ve insanlara, sivri dişli, sivri boynuzlu vs. hayvanlarla başa çıkabilme imkânı veren kesici, sivri, öldürücü aletleri yapan da aynı 'el'dir. İbn Haldun'un 'el'e bahsettiği bu değer emeğe, çalışmaya verdiği değer de bir göstergesidir. Böylece 'el' ile birlikte emeği ve çalışmayı da umranın, insanın ve tarihin temeline yerleştirmiş bulunmaktadır (Kozak, 1999). İbn Haldun insanın ayırt edici özelliklerini akıl ve el gücü olarak belirlemiştir. Akıl ve el gücünün birleştirilmesiyle insan hayvanlar karşısında üstün konuma gelmiş ve kendini koruyacak alet-edevatı yapabirmiştir. Birbiriyle yardımlaşma konusunda da akıllı davranan insan hayatta kalma olasılığını daha da artırmıştır. Toplu yaşamının temellerini bu şekilde belirleyen İbn Haldun oluşan toplulukların değişimini ve farklılaşmasını da üretim/geçim yolları temelinde ele almıştır.

"Bilmek gerekir ki, toplumların(nesillerin) ahvalinde görülen farklılık, sadece onların geçim yollarının farklı oluşundan ileri gelmektedir. Çünkü insanların toplu olarak yaşamaları, sırf geçimlerini sağlamak maksadıyla yardımlaşmak içindir. Geçimlerini sağlamak için de hacı ve kemali ihtiyaçlardan evvel, zaruri ve basit olan şeylerden işe başlarlar (İbn Haldun, 2015, s. 323)."

Bedevi ve Hadari Umran'ın temel ayırım noktası geçim/üretim yollarındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Bedevilik'te üretim basit ve kendine yetecek kadar iken, Hadarilik'te üretim karmaşık ve tüketileceğinden fazla bir üretim söz konusudur. Bedeviler tarım ve hayvancılıkla uğraştıklarından göçebe veya köylerde yaşamaktadırlar. Hadariler ise sanatların ve ticaretin gelişmesi ile kentsel bölgelerde yaşamaktadırlar. İbn Haldun iki umran tipini iktisadî faktörler üzerinden temellendirmektedir. Bu süreci aynı zamanda tabii (doğal) ve zaruri gören İbn Haldun determine bir sürece işaret etmektedir (Hassan, 2015, s. 150). Bedevilik, Umran'ın aslıdır ve temel hedefi Hadariliktir. Bu süreç ekonomik belirlemelerin etkisiyle ilerlemektedir. Bir takım iktisadî faktörlerin meydana gelmesiyle Bedevilik'ten Hadarilik'e doğru geçiş başlar. İbn Haldun'un bu bakış açısı hem İctimaî hem de siyasî görüşlerinin şekillenmesinde önemli noktalardan birini oluşturmaktadır.

İbn Haldun insanların bir araya gelip yardımlaşmasını/işbölümünü umranın birlikteliği ve ayakta kalabilmesi için kritik görmektedir. İnsanlar ancak birbirlerine yardım ederek yiyeceklerden ve zanaatlardan faydalanabilir (Toku, 2002, s. 114). İnsanların tek başlarına bütün zanaatleri yerine getirmesi mümkün olmadığından birbirleriyle yardımlaşmaları zaruridir. Asgari gıda besinlerine ihtiyaç duyan insan birbirinin aczini gidererek hayatta kalabilir. İbn Haldun bu konuyu şu şekilde açıklamıştır:

"Allah Taala insanı yaratmış, gıdasız yaşamayı ve hayatını devam ettirmesi mümkün olmayacak surete ve biçime koymuş, fitratı ile gıdasını aramayı ve kendisine tevdi edilen kudret ile bunu elde etmeyi ona belletmiştir. Ancak insanlardan bir ikisinin kudreti, muhtaç olduğu bahis konusu gıdayı tek başına elde etmeye kâfi gelmez. Hayatını devam ettirmesi için bu gıdanın asgari olan kısmını bile tam olarak temin edemez... O halde hemcinsinden olan birçok kişilere ait kudretler bir araya toplanmalıdır ki, hem kendisinin hem de onların rızık ve maişetleri temin edilmiş olsun. Bu zaruri olarak böyledir. Yardımlaşma suretiyle üretime iştirak edenlerin kat kat fazlasının ihtiyacını karşılayacak kâfi miktarda mal ve rızık hâsıl olur (İbn Haldun, 2015, s. 213)."

İbn Haldun, 'el'in yanında, sadece emeğin değil, yine onun akıl ve kültür ile birlikte meydana getirdiği başka unsurun, el ve kafanın ortak ürünü 'alet'in önemini de ifade etmektedir. İnsanın hayatta kalabilmesi, hem üretimde hem de savunmada yararlanılan bu üretim ve savunma araçlarının, yine el ve aklın ortak eseri olarak meydana getirilmesine bağlıdır. İnsan bu alet-edevatı -yardımlaşma ve işbölümünün yardımıyla üretmemiş olsaydı, ne hayatta kalabilmek için zaruri ihtiyaçlarını karşılayabilir, ne de kendinden daha güçlü hayvanların saldırısı karşısında hayatta kalabilirdi. İbn Haldun'a göre, insanı hayvanlardan farklılaştıran en önemli özelliklerden biri de, alet-edevat yaparak aklın ve elinin gücünü fizik güce çevirebilmesidir (Kozak, 1999). İnsan el ve akıl

gücü ile birlikte alet–edevat yapabilme ve bunu akılcı biçimde paylaşabilme yeteneğini kazanmıştır. İnsanlar kendilerini yetemeyeceğini doğal ve zaruri yollardan öğrenmiş ve topluluk halinde yaşama özelliğini kazanmışlardır. Ancak bu şekilde davranabildiklerinde hayatta kalabilme imkânına kavuşmuşlardır.

İbn Haldun işbölümünü dinamik anlamda kullanmış ve Bedevilikten Hadariliğe geçişte etkisini ifade etmiştir. Yardımlaşmanın artmasıyla birlikte umran gelişmiş ve artık kendine yeteceğinden fazla üretim meydana gelmiştir. Bu süreç devamında Hadari Umranı doğurmuştur (Hassan, 2015, s. 153). İnsanlar zaruri ihtiyaç malzemeleri için birbiriyle yardımlaşırken Hadari Umran safhasında zaruri malzemelerden fazlasını üretmiş ve artık yardımlaşma profesyonel düzeyde olmaya başlamıştır. Bu yardımlaşma da beraberinde umranın bayındırlığını sağlamıştır (Gültekin, 2016, s. 286).

İbn Haldun elde edilen değerın kaynağını “emek” olarak ifade etmektedir (İbn Haldun, 2015, s. 695). Kazanç da ancak emeğin değeri kadardır. Kazanç da kârı artıracak ve kâr da arttıkça umranda refah ve bayındırlık artacaktır. Böylece Bedevilik’te mevcut olan zaruri ihtiyaçları karşılamaya yönelik üretim de değışime uğrayacaktır. Artık kendine yetenden fazla üretim yapan insanlar birbiriyle yardımlaşmanın da etkisiyle fazla üretimden kaynaklanan fazla/artı değer üretecektir. Fazla değer, şehirdeki iş ve emeği artıracak ve kâr daha da fazla artmaya devam edecektir. Böylece Hadari Umran’ın özellikleri kendini gösterecek ve iktisadî anlamda gelişmiş bir İctimaî düzeye ulaşılacaktır. İbn Haldun emeğin değerini tespit etmiş ve İctimaî anlamda gelişmişliğin hareket ettiricisi olarak görmüştür. Emek değer üretmiş ve bir noktadan sonra emek artmış ve fazla değer oluşmuştur. Oluşan bu fazla değer, kazanç ve kâra dönüşmüş ve refah ve lüks meydana getirmiştir (Toku, 2002). İbn Haldun emek ve emeğin değerine dair görüşlerini açık bir biçimde ifade etmiştir:

“Kazanç (kâr, fayda) emeğin değerinden ibarettir. Harcanan emek artınca, bunun emek sahipleri arasındaki değerleri de artmış ve bu suretle zaruri olarak onların kâr ve kazançları çoğalmış olacak, refah ve zenginlik ahvali, onları refaha ve bunun ihtiyaç vaziyetine getirdiği meskenlerin ve elbiselerin güzelleştirilmesi, alet ve edevatın, kap ve kacağın iyileştirilmesi, hizmetçiler ve binekler edinilmesi durumuna davet edecektir... Maişete tahsis edilen “esas emeğin” (a’mal-i asliye) aksine “artık emek” (a’mal-ı zâide) tümü ile refaha ve zenginliğe tahsis edilir (İbn Haldun, 2015, s. 652).”

Görüldüğü gibi İbn Haldun emek, değer, fazla/artı değer konularından yenilikçi ve o dönem için şaşırtıcı değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu anlamda Mukaddime de aynı zamanda umranın iktisadî bir çözümlenmesini de içermektedir (Lacoste, 2012, s. 76).

Umranın kuruluşu ve yapısal manada değişimi açısından önemli tespitlerde bulunmuştur. Bedevilikten Hadariliğe geçişte hareket ettirici güç olarak da iktisadî faktörler önemli yer tutmuştur. İbn Haldun çok katmanlı analizinin önemli sacayaklarından biri olarak iktisadî faktörlerin belirleyiciliğini görmüştür.

5. Sonuç

İbn Haldun döneminin hâkim anlayışının dışında, mantıklı ve tutarlı bir düşünce sistemi geliştirmiştir. Kendisinden önce yaşamış ve kendi döneminde yaşayan birçok tarihçi ve umran üzerine kafa yoran düşünürler, olan biteni anlamakta ve yorumlamakta hatalar yapmışlardır. İbn Haldun bu tarz hatalara düşmemek ve tarihi ve yaşadığı dönemi doğru anlamak ve yorumlamak için "İlm-i Umran" adında bir ilim icat etmektedir. Bu ilmi doğru bir şekilde kullanabilmek için İbn Haldun bir takım metodolojik kriterler belirlemektedir. İbn Haldun bu kriterleri açık ve net bir biçimde *Mukaddime*'sinde belirtmemekle beraber teorisinin ayrıntılarında bu kriterler gözlemlenebilmektedir.

İbn Haldun; felsefecileri ve tarihçileri özellikle eleştirmekte ve birçok yönden reddetmektedir. Eleştirip reddetmesinin sebepleri felsefecilerin "spekülatif akı" önplana çıkarılmaları, tarihçilerin ise tarihi rivayetleri aktarırken yalan yanlış bilgilere yer vermeleridir. İbn Haldun bu tarz hataların ve yanlışların önüne geçebilmek için sistematik bir düşünce sistemi ve yöntem (metodoloji) geliştirmiştir. Bu metodolojiyi incelerken ilk olarak "akıl ve duyular"ı ele aldık. İbn Haldun'un akıl ve duyulara yaptığı vurgu aslına bakılırsa felsefecilere ve tarihçilere karşı çıktığı noktalarda daha belirgindir. İbn Haldun felsefecilerin salt akli kullanarak, spekülatif bir akıl yürütmeye başvurduklarını iddia eder. Tarihçiler ise birçok tarihi rivayeti olduğu gibi aktarmış, umranın durumuna bakmamış, aklın süzgecinden geçirmemiş, duyulardan faydalanmamış, siyasî, dinî, mezhebi tarafgirlikle hareket etmiş vb. Bu sebeplerden ötürü tarihî rivayetler yalan yanlış bir şekilde aktarılmış ve insanları aldatır hale gelmiştir. İbn Haldun felsefeciler ve tarihçilerin düştüğü hatalara düşmemek ve olan biteni doğru anlamak için akıl ve duyuları birlikte kullanmıştır. İbn Haldun salt aklın hayatta olan biteni kaçıracağını, salt gözlemin ise sadece betimleme yapacağını iyi bilmektedir. Bu yüzden İbn Haldun akıl ve duyuları birlikte kullanmış ve umranda ve tarihte olan biten olayların içyüzünü ortaya çıkarabilme imkânını sağlamıştır.

Herhangi bir ilim değerlendirilirken, nedensellik bağının varlığı ilk olarak ele alınacak etmenlerdendir. Nedensellik bu anlamda ilim için aslidir. İbn Haldun da tarihte, umranda ve devlette bir takım nedensellikler olduğunu keşfetmiş ve kitabında bunları açıklamıştır. Nedensellik, tarihteki olaylarda bir bütünlük sağlamakta, açıklama geliştirmektedir.

Umran söz konusu olduğunda ise, olan biteni anlama ve ileriye dönük görüşler zikretme imkânı sağlamaktadır. Nasıl ki evrende bir takım düzenlilikler mevcutsa; tarihte, umranda ve devlette de bir takım düzenlilikler mevcuttur. Düzenliliklerin kaynağını İbn Haldun Allah olarak görmekte ve kavram olarak “Sünnetullah” kavramını kullanmaktadır. Sünnetullah; Allah’ın âleme koymuş olduğu kurallar, kanunlardır. Düzenlilikleri keşfetmeyi amaçlayan İbn Haldun, değişmeyi de düzenlilik fikri içerisinde ele almaktadır. Yalnızca statik bir devamlılığı değil, düzen içerisindeki değişmeyi de “Sünnetullah” kapsamında değerlendirmektedir.

İbn Haldun’un metodolojisinde iktisadî faktörler önemli bir yer tutmaktadır. Umran açıklamalarında farklılıkların kaynağını “geçim kaynakları” olarak tespit etmektedir. Hatta Bedeviliği ve Hadariliği geçim kaynakları üzerinden tanımlamaktadır. Bedevi üretim tarzı ve Hadari üretim tarzı yer yer kullanmış olduğu terimlerdir. Geçim kaynakları, hem üretim için gerekli olan alet-edevatı hem de üretim için gerekli olan ilişkileri kapsamaktadır. Üretim için ilk olarak insanlar temel ihtiyaçlarını karşılayacak kadar üretim yaparlarken, umran geliştikçe temel ihtiyaçların fazlası olarak lüks ürünler de üretmeye başlamaktadırlar. İhtiyaçlarından fazla olarak ürettikleri fazla ürünler umranda bir “artı değer” üretilmesini sağlamaktadır. Ayrıca gelişen üretim farklılıkları dolayısıyla işbölümü de ortaya çıkmaktadır. İnsanlar birbirinden farklı ürünler üretip pazarlarda bunları satar hale gelmektedirler. Bedevilik daha basit bir üretim tarzını simgelerken, Hadari Umran ise daha karmaşık bir yapıyı simgelemektedir. Üretim tarzı, iktisadî ilişkiler bu anlamda umranların sınıflandırılması açısından asli bir işlev görmektedir. İbn Haldun’un bu tanımlamaları yaşadığı dönem çerçevesinde değerlendirildiğinde oldukça yeni ve şaşırtıcı fikirlerdir.

İbn Haldun’un metodolojisi akıl ile gözlemin uyumlu bir şekilde kullanılması, gerçekçi bir bakış açısının geliştirilmesi, olan biteni neden-sonuç ilişkisi bağlamında anlaması, düzenliliklerin keşfedilmesi gibi özellikler taşımaktadır. İbn Haldun birçok ilim ve bilim dalına kaynaklık eden bir figür olarak araştırılmış ve hala da araştırılmaktadır. İbn Haldun’u döneminden ayırt eden ve hala etkisini korumasını sağlayan en önemli özelliği metodolojik anlamda yenilikçi ve şaşırtıcı fikirleridir.

Kaynakça

- Arslan, A. (2014). *İbn-i Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Baali, F. (1988). *Society, State, and Urbanism : Ibn Khaldun's Sociological Thought*. New York: State University of New York Press.
- Baali, F. (2005). *The Science of Human Social Organization*. New York: The Edwin Mellen Press.
- Bilgiseven, A. K. (1989). *Sosyal İlimler Metodolojisi*. İstanbul: Filiz Kitabevi.

- Çelebi, İ. (2010). Sünnetullah. *İslam Ansiklopedisi*, (Cilt 38). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Gültekin, M. (2016). İbn Haldun, modernlik ve modern sosyoloji. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 51, 277–293.
- Hassan, Ü. (2015). *İbn Haldun*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- İbn Haldun. (2015). *Mukaddime*. (Çev. S. Uludağ) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Korkut, Ş. (2006). İbn Haldûn'un "es-Siyâsetü'l-medeniyye" torisini eleştirisi. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 15, 115–140.
- Kozak, İ. E. (1999). *İnsan-toplum-iktisat*. Sakarya: Değişim Yayınları.
- Lacoste, Y. (2012). *İbni Haldun*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Öncü, A. (2008). Mukaddime ya da Yeni Tarih Bilimi'nin 'Acaip Usulü'. *Evrensel Kültür*, 60–62.
- Rabi', M. M. (1967). *The political theory of Ibn Khaldun*. Leiden: E. J. Brill.
- Rosenthal, E. I. (2009). *Political thought in Medieval*. New York: Cambridge University Press.
- Şentürk, R. (2006). Medeniyetler sosyolojisi: İbn Haldun'un umran kuramı açısından medeniyetler arası ilişkilerin geleceği. *Uluslararası Sempozyum Geçmişten Geleceğe İbn Haldun Vefatının 600. Yılında İbn Haldun'u Yeniden Okumak* içinde 265–276.ss. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi.
- Toku, N. (2002). *İlm-i umran*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ülker, G. (1967). Hukuk sosyolojisi açısından İbn Haldun. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 223–249.
- Walzer, R. (1963). Aspects of Islamic Political Thought: Al-Fārābī and Ibn Xaldūn. *Oriens*, 40–60.
- Yılmaz, Ş. Ş. (2009). *İbn Haldun'da tarihsel varlık alanının nedenselliği*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Bursa.

An Epistemic Shift from Islamism to Post–Islamism: Abul A’la Mawdudi versus Abdolkarim Soroush

İslamcılıktan Post–İslamcılığa Epistemik Bir Kayma: Abul A’la Mawdudi’ye Karşı Abdolkarim Soroush

 İbrahim Akkuç*

SOAS University of London, UK
655857@soas.ac.uk

Geliş Tarihi: 06 Nisan 2019

Kabul Tarihi: 13 Haziran 2019

Yayın Tarihi: 30 Temmuz 2019

Abstract: Islamic countries began to feel the intellectual impact of the West severely in 20th century due to their military and economic loss against the West in the 19th century. As a result, a phenomenon called Modern Islam Political thought having its theory and practice emerged in discrepant Muslim countries as a reaction among the Muslim thinkers. One of them was Abu A’la Mawdudi, who was born in the first quarter of the 20th century of Western colonialism. The another was Abolkarim Soroush, who was among the preparers of the Revolution of 1979 in Iran and was born in different historical setting, where the West do not exist physically. Consequently, this produced different political horizons. As both thinkers thought about how Islam should be linked to politics, they were naturally deeply influenced by the conditions in which they lived. On the one hand, the essay will try to deepen into Mawdudi’s concept of Islam, secular man–made law, and his Islamic state, it will focus on Soroush’s renewal of Islamic knowledge, democracy and on a new rapprochement with the West, on the other hand.

Keywords: Modern Islamic Political Thought, Abu A’la Mawdudi, Abolkarim Soroush, Islam, Democracy and the West

Öz: 19. yy. da Batı’ya karşı askeri ve ekonomi kayıplar yaşayan İslam devletleri, 20. yy. da sert bir şekilde Batı’nın fikri etkisini hissetmeye başlamışlardır. Tüm bu gelişmelerle birlikte, kendi teorisi ve pratiği olan ve modern İslam Siyaset Düşüncesi olarak adlandırılan olgu bir reaksiyon olarak Müslüman düşünürler arasında farklı Müslüman ülkelerde ortaya çıkmıştır. Bunlarından biri Batı sömürgeciliğinin yaşandığı 20. yy. in ilk çeyreğinde doğan Abul Ala Mevdudi’dir. Diğer düşünür ise 1979 yılında İran Devrimi’nin hazırlayıcılarından olan, Batı’nın fiziksel olarak var olmadığı bir tarihsel süreçte yaşayan Abdülkerim Suruş’tur. Bu iki düşünür de İslam’ın nasıl siyaset ile ilişkilendirileceğini düşünürken, doğal ve derin bir şekilde yaşadıkları tarihsel koşullardan

etkilenmişler. Bu da tabii olarak farklı siyasal tahayyüleri ortaya çıkarmıştır. Bir yandan bu makale Mevdudi'nin İslam kavramı, seküler hukuk ve onu İslam devleti kavramları üzerine derinleşirken, diğer taraftan Suruş'un İslam bilgisinin yenilenmesi, demokrasi ve Batı ile yeni bir yakınlaşma kavramları üzerine yoğunlaşacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Modern İslam Düşüncesi, Abu A'la Mawdudi, Abdulkarim Soroush, İslam, Demokrasi ve Batı*

1. Introduction

The relation between Islam and politics has transformed from 19th century to 20th century dramatically in terms of its discourse and ideological framework in the context of changing socio-political developments. In this process, particularly there came into existence two different type of thinkers whose peculiar political projects differed from each other in the sense of their existing historical contexts. For instance, after the Muslim world was defeated by the Global powers in 19th century, the Muslim intellectuals started to search for explanations to tackle with the project of nation-state and its ideology, nationalism, that had never existed in the region and that appeared with the arrival of the Western colonialism. In these circumstances, they tried to produce novel political projects based mostly on total or partial adaptation of Islamic principles to tackle with the colonial infiltration, as well as to incapacitate secular national projections aiming to shape both their individual identity and state's political identity. This seemed the main motivation for the thinkers like Abul A'la Mawdudi, who tried to make Islam and its principles the fundamental basis of his political project in offering a new way of thinking about the concept of Islam, the relevance of man-made law and the purpose of his Islamic state.

As it is the case for the beginning of and during 20th century, once one ponders on the last quarter of 20th century, one realizes there is an entire discrepant socio-political depiction where the Western colonialism seemed to disappear, the society has more democratic demands like human rights, protected legal citizenship, transparent and accountable political administration, gender equality, etc like in the example of Arab Spring. As Arshin assets, "this moment signals the onset of postmodernity in the Arab and Islamic worlds: a radical, refreshing and emancipatory moment in human history" (Arshin, 2012: 23). This is also the ground, on which the Muslim thinkers, like Abdulkarim Soroush, attempted offer a different Islamic ideological configuration that moves away from the previous total Islamic ideological approach exemplified by Mawdudi to political imagination trying to find solutions to the predicaments the modern Muslim communities face today.

To find out how these two different interpretations of Islam were deployed in politics in these innovative Muslim thinkers, in this essay, initially, I will commence with mentioning about Mawdudi and his ideological vision by focusing on the concept of Islam, the relation between Islam and man-made law, and on the purpose of his Islamic state. Secondly, Soroush's understanding of Islam, of Islam and political ideology and of the new approach towards the West will be the subject matter of this essay's investigation.

2. Problematizing the Definitions

When the relation between Islam and politics is considered in the context of 20th century, it appears a huge effort shown by journalists, academics, and politicians to understand that kin from different angles, and appears a body of knowledge produced to draw a clear picture for those who would like to grasp how Islam was linked to politics and how it was considered to find solutions to the challenges of the West and to the crumbling Muslims counties in this confrontation with the West. However, this is not only outcome of this understanding process of Islam, there are also fabricated concepts such as fundamentalist, political Islamist, and extremist to define this relation and the actors who would like to use Islam in their political projects. Nevertheless, as Shepard explains, these labels that have been used to write about Islam and politics have undoubtedly functioned as obstacles to understanding the core message of this relation (Shepard, 1987: 307). Therefore, it is necessary for use to use new or at least more appropriate definitions and notions to figure out this rapprochement in order not to fall into the similar biased traps. In an effort of understanding Islam's place in politics, besides that, it must be noticed that as Enayat claims, "Muslims do not have unified and monolithic perception of their faith, any more than the followers of other great religions" (Enayat, 1982: 1). Particularly, they differ in their political interpretations of Islam because each of perception takes shape according to its historical background. For this end, there is need for more moderate and unbiased concepts that can depict the thinker's ideas and the condition where they emerged in.

Bannerman propounds two notions: the Orthodox Conservatives and the modernizing reformers (Bannerman, 1988: 121) that seem fitting into our aim to conduct an inquiry about Mawdudi and Soroush's political projects in more analytical way. To Bannerman, the orthodox conservatives are those who argue Islam is a comprehensive, complete, and perfect system, including all aspects of life, the proper application of which is enough to deal with the difficulties and problems facing humankind. And they are also dedicated to taqlid (imitation) and to acceptance of established schools and authorities of Islam. Ultimately, because of the conditions, where they lived, not only do they feel

under the pressure of intellectual and material influence of the West, but they also have reservations to the Western ideas and intellectualism, which alienated them from the West. Whereas the modernizing reformers seek to reinterpret the bases of Islam in the light of existing and continuously altering circumstances, as well as to reject taqlid as opposed branch and root, instead they are keen on implying ijihad (interpretation) that is not only seen permissible but also as obligatory for them. And they also favor a synthesis between the essentials of Islam and the West. In this context, I consider Mawdudi as an orthodox conservative while accepting Soroush as a modernizing reformer and will depend my analysis on this premise.

3. An Orthodox Conservative: Abul A'la Mawdudi

As an orthodox conservative, Sayyid Abu'l Ala Mawdudi is thought to be the person, who founded the modern Sunni Political thought in the Indian subcontinent. Donohue and Esposito articulate that no person has influenced the political vocabulary of the contemporary Sunni Islamism more than Mawdudi (J. Donohue and L. Esposito, 2007: 74). He was born in 1903 in southern India, Deccan, and his early years were spent in Hyderabad, as well as his family was a family of sayyids (descendants of the Prophet) (Reza Nasr, 1996: 9). His early education started with the study of Urdu, Persian, Arabic, mantiq (logic), fiqh (jurisprudence), and hadith (sayings of the Prophet). When Mawdudi was eleven, he was enrolled to the Madrasah-i Fauqaniyah, where both traditional and modern subjects were thought (Reza Nasr, 1996: 13). Later, his family moved to Hyderabad, where he was enrolled at the local daru'l -ulum; nevertheless, due to his father longed illness and family's worsening financial situation compelled him to abandon his studies and became a journalist in the age of fifteen (Reza Nasr, 1996: 14).

After getting involved in professional life, though Mawdudi got affiliated with the Khilafat Movement that would use an anti-imperialist language and with the Congress that "was overwhelmingly dominated by the Hindus" (J. Donohue and L. Esposito, 2007: 80) under the leadership of Gandhi, he realized that neither a colonial government nor a secular nationalist force would be able to serve "the interests of Indian Muslims" (Reza Nasr, 1996: 21), as well as that only solution for the Indian Muslims to purse life according to their religion, culture and stay away from the infiltration of the Western culture was to establish an independent state, where his ideological project based on the fundamentals of Islam would be the essence. For this end, Mawdudi founded Jama'at-e-Islami in 1941, split into independent Pakistani and Indian (Kashmiri) units in 1947 after the partition of the subcontinent, and its Bangladeshi unit in 1971 (Vali, 2003: 3), to achieve his objectives in a political organization. It is significant to say that the Ja'maat was formed

in similar codifications of a nation–state because of its need of appealing to Muslim Pakistanis, it, therefore, mostly reflects ideological projections of other nation–state projects, but with a religious flavor. Thus, what Mawdudi depicted in his ideological imagination is of great similarities with how O. P. Gauba defines Ideology: it is a set of ideas which are accepted to be true by a group or an ideologue, who will invoke its or his ideology to determine the best form of government... on what principles should a government operate, what institutions should be replaced or maintained for the realization of the objectives (Gauba, 2009: 12). In this regard, Mawdudi envisioned his political ideology, which this essay tries to deal with, under the three scopes: the concept of Islam, man–made law and the aim of his Islamic state.

3.1. The Concept of Islam

To understand what Mawdudi means by the concept of Islam, it is necessary to consider ‘his Four Concepts of Qur’an’ composing of the theoretical basis of his political thinking. First concept is ilah that refers to the capacities to fulfil the needs of others, to give them shelter and protection, to relieve their minds of distress and agitation and to the requisite authority and power to do all these things (Mawdudi, undated: 12). Second concept is Rabb, the owner and the master, who has the Supreme Authority. In relation to this, the laws of the universe are subject to His supreme law, Shari’a that is binding for all the created, including human (Mawdudi, undated: 77). The last notion is ibadah that stands for maa ’bud, worshipper, who does not only need to be pious prayer, but he also is required to serve continuously and unremittingly to the Rabb–Lord of the world (Mawdudi, 1976: 15). Hence, Mawdudi portrays, as Bannerman explains, God as the only Authority, Sovereign, and Legislator. Islam also signifies nothing but obedience and submission to Him (Bannerman, 1988: 122). In other words, Mawdudi “...rejects explicitly and wholeheartedly the ‘modernist’ programme of adapting the Shari’a to the modern world through a renewal of ijtihad. Instead, he returned to a literalist–textualist view of revelation: the Shari’a is unchangeable” (Black, 2011: 308). That represents a theological approach of reading and understanding of the Quran and Sunna; likewise, it reminds Muslims that only solution to their all predicaments is implying what the sacred texts put forward for them.

3.2. Man–Made Law

This all–encompassing understanding of God brought naturally significant premises to Mawdudi’s political ideology. The first principle of Islamic social and political system, for example, is the Unity and the sovereignty of Allah. In other words, according to him, no one should be allowed to pass orders or make commands in his own right and no one should accept the obligation to carry out such commands and obey such orders.

Therefore, He, God, alone is the law-giver. No man, even the Prophet has no right to order others in his own right to do or not to do certain things, which is the first principle of his Islamic political theory (Mawdudi, 1976: 158). Moreover, Mawdudi declares that communities based their political, economic and legislative institutions on man-made laws that are seizure of the right of God, who is the only one to make them, are places where the human soul is deprived of its natural freedom, and where man mind, heart, and inborn faculties are also restricted. The only remedy for this dreadful malady is the repudiation and renunciation of God Almighty as the mere master and lord (Mawdudi, 1976: 156). This is the very antithesis of secular Western political understanding relied on man's will and consent, as well as this brings along a big question of how it would be possible for almost all the Muslim people who think sovereignty are imbedded in them to make them think that God is the only law-maker and all the necessary laws would be codified and implied according the Quran and Sunna. The same argument looks like also the reason why Mawdudi considers the state as a must for his project to implement these objectives.

3.3. The Islamic State

As it is indicated and Black advocates, to imply an Islamic society formed on what God revealed in the Quran, which is the basis of political and judicial systems one must get hold of political power, the government (Black, 2011: 308). Therefore, in Mawdudi's thinking, the purpose of the Islamic state is not merely to prevent people from exploiting each other, to safeguard their liberty and to protect its subject from foreign invasions. Moreover, it aims at creating a well-balanced system of social justice based on God's Holy Book, as well as at making an ideological state possible that rests on a careful consideration of Quran and Sunnah, both of which are the basis of it (Mawdudi, 1976: 165). As for how this Islamic state would be run, he says that those who believe in the ideology of Islamic state inscribed in the Divine Law are assigned to rule it. The administrators of this state must be those who devoted to the observance and enforcement of the holy Law (Mawdudi; 1976, 166). Hence, Black asserts that Mawdudi "looked to a moral and intellectual elite, not a mass organization ('there must exist a righteous community ... devoted to the sole purpose of ...realizing the system of truth') (Black, 2011: 308).

However, what Mawdudi articulates refutes Black's thesis of giving authority to 'a selected few,' by pointing out that Islam uses the term "vicegerency" (Khilafah) instead of sovereignty, the whole community of believers is in charge, not a class, family or an individual. Indeed, everyone in the community is also a ruler and everyone has a responsibility of having just order. Thus, all men enjoy equal status and position in a

society (Mawdudi, 1976: 168). On the other hand, as it is indicated in above lines, he claims that those who are devoted followers of Islam can be administrators of the Islamic state due to their commitment to Islamic knowledge. Thus, there is no clear explanation regarding whether potential of being a khalif, leader, a group people, or whole community is relied on personal character and ability or on personal devotion to Islamic knowledge.

Last point regarding Mawdudi's Islamic state is the case of Individual liberty. He supports that individual liberty cannot be suppressed under the Islamic state, nor is there any trace of dictatorship in it (Mawdudi, 1976: 166). But after a few lines, he advocates that in such a state no one can regard any field of his affairs as personal and private. Hence, there is great ambiguity again about how individual rights would be protected, and what sort of legal procedures his Islamic state would imply to. As a result, it can be said that even though Mawdudi explains overtly what the aim of his Islamic state is, he could not put it in a convincing and applicable theoretical framework, where the way of how the state would be run, who would take on this task, and how a balance between rights and duties would be created among people are quite blurred.

4. A Modernizing Reformist: Abdolkarim Soroush

Soroush, as modernizing reformer, is described as Iranian Martin Luther for calling question a priestly monopoly on religious and political authority (Vakil, 1997: 1). He was born in Tehran in 1945 into a lower-middle class family. Although he completed a master's degree in chemistry, soon later he focused his study on the philosophy of science (Ghamari-Tabrizi, 2013: 246). As one of the most prominent contemporary Iranian religious intellectuals, he studied at the 'Alavi secondary school' in Tehran thought a mixture of the modern science and religious studies together. In this lycée, his teachers were in an endeavor to reconcile religion and science and they grasped modern sciences as much as religious sciences like fiqh (jurisprudence) and *usul* (method) (Bezine, 2008: 58). At the post-graduate level, Soroush studied pharmacology in Iran, and later history and philosophy in England, from where he turned to Iran during the Islamic Revolution of 1978-79. Right after the Revolution in 1979, the Committee of the Cultural Revolution was the position with which he was charged to shape Iran's higher education in accordance with Islamic lines (Vakil, 1997: 4). Although having served 3 years in this committee, says Azimi, Soroush resigned from there in 1983 (Azimi, 2014: 20). During the 90s, Soroush became gradually critical of the political role of the Iranian clergy, which paved the way of his exile from Iran. After this brief introduction to his life, the subject matter of the rest of the following pages will his

political ideology being discussed under three themes: his method and the concept of Islam, the relation between Islam and political ideology, and a new reconciliatory approach to the West.

4.1. Soroush's Method and the notion of Islam

Unlike Mawdudi, Soroush pronounces that Islam must be reconstructed to meet the needs of modern man and society. Though declaring that Islam is unchangeable and any attempt to do this is futile, he supports that human understanding of it must be changed. Because the world constantly changes, there is no doubt that mans' understanding of religion needs to change too. To encounter the challenges of the modernity, Muslims do not need to change their religion, instead they ought to reconcile their understanding of religion with changes in the outside their world (Vakil, 1997: 4). Soroush proceeds, religious knowledge are one of many other branches of human knowledge, and accordingly it is not divine, and it should not be confused by religion itself. This religious knowledge is the product of scholars who studied Islamic text—the Qur'an, the hadith, and the teaching of the Shi'ite Imams. These scholars interpret the texts using different methods by getting influenced by world, historical conditions, in which they live.

Therefore, for Soroush a medieval scholar's worldview differs from that of a modern thinker, which ends up with various interpretation of religion and paves the way to different bodies of religious knowledge. As a result, today's Muslims should re-construct their religious interpretations in compliance with their altering comprehension of the world (Vakil, 1997: 5). In short, to Bahrooz, Soroush combined his Islamic philosophical worldview based on Mulla Sadra's philosophy, 17th century Iranian thinker, with neo-positivist Karl Popper to put hermeneutic approach to the Divine text, the Qur'an, and Sunna, the sayings of the Prophet, to deduct his political thinking (Ghamari-Tabrizi, 2013: 247). Consequently, this approach is not only giving ordinary individuals chance to take what they understand from the texts, Quran and other religious recourses, by implementing *ijtihad* (interpretation), but it is also a considerable challenge to the class of clerics who claims dominant authority in the interpretation of Islamic texts.

4.2. Islam as a Political Ideology

According to Soroush, ideology is a social and political tool benefited to direct and define public behavior. Due to this character, ideology needs of mobilizing people and of disseminating its principles for its survival, which is the ground where the same ideology enters rivalry with other ideologies and where the division comes into being. Then, he asks should religion, Islam, act as a political ideology? Soroush's answer to this question is a stressed no. To him, taking religion as an ideology is the biggest obstacle to the

growth of religious knowledge; instead he advocates a democratic government as the mere compatible one with his notion of Islam. Islamic ideology that became the corner stone of Iran Revolution in Iran in 1979 and that needed a religio-political interpretation of the world and an ideological enemy to sustain itself (Vakil, 1997: 7) was wrong. Because, for an ideology positioning itself in opposition to a certain rival and comprehending the world through this rivalry reduces religious knowledge diversity and fixes it around determined borders. In addition, the same rivalry impedes free thought, rational thinking and brings stagnation and despotism (Vakil, 1997: 18).

Therefore, once one looks at how Soroush incorporate his ideas with democracy, it seems that he supports that the mere form of religious government is a democratic government which is not based on religious ideology and on hindering the growth of knowledge. Since democracy is a form of government, including and allowing multiple political cultures, including Islamic ones (Vakil, 1997: 10), the proposed government, to Soroush, must be both religious and democratic too; in short, it must protect the sanctity of religion and the right of man together. And this is the considerable feature of any government. Nonetheless, if a government designed to be ruled in accordance with one interpretation of Islam, it would demand its citizens to live according to this interpretation and to sacrifice human rights for the sake of its ideological existence. Consequently, the guideline for a government is not protecting its ideology and trying to disseminate it among its citizens, but human rights, including religion (Vakil, 1997; 16). Soroush's attempt is "represents an endeavor to fuse religiosity and rights, faith and freedom, Islam and liberty...by emphasizing rights instead of duties, plurality in place of a singular authoritative voice, historicity rather than fixed scriptures, the future instead of the past" (Bayat, 2005). It appears that what Soroush supports in the scope of post-Islamic discourse found its voice among resentful Iranians under the platform of the Green Movement. However, this understanding of ideology related with its hermeneutic way of interpretation of Islam does not only brings along a question of Muslims and non-Muslims within a Muslim society, but it also directs challenging questions to Soroush about finding a reasonable explanation rather than saying religion is not the suitable ground for rights, by those who accepts religion as the basis of the social rights.

4.3. Relation with the West

After the Revolution of 1979 in Iran, the relation between Iran and the West was quite strained. The similar vision of clash of civilizations of Huntington was on the ground at that time, and it seems still alive. Vakil calls this 'cultural invasion' (tahajum-i farhangi) of the West that allegedly threatened to degenerate the Iranian Islamic cultural identity.

Nevertheless, for Soroush, this kind of isolation can only bring stagnation and alienation to Iran, rather he argues that the religious sciences can only flourish when there is close relation with other parts of the world. He adds that an advancement is made in different country can merely be transferred by intimate dialog with it at the level scholarly community. Therefore, scholarly engagement with other scholarly strong countries, including Western ones can open the door of betterment and scientific development (Vakil, 1997: 19).

This position was defended by Soroush, when he resigned from the Committee of the Cultural Revolution in Iran after the 1979 Revolution. Soroush thought that purging Western influence from the Iranian higher educational system would jeopardize the growth of knowledge. In addition to, he considered that for the sake of Islamicizing the non-Islamic sciences are a big mistake, instead an interaction should be formed between in these two domains of knowledge to create a suitable learning environment for students (Vakil, 1997: 19). Furthermore, Soroush claims that the West is not a united entity; instead it is a compile of varied peoples with each diverse culture. Therefore, copying the West totally is not possible. Alternatively, there should be a selective adaptation of Western culture, science, and knowledge. Consequently, the only path for Iran's culture to blossom up is to open itself to other cultural fields, to engage with them critically and freely to have a better grasp of the world (Vakil, 1997: 19).

5. Conclusion

In the course of the 20th century, in the context of the Western colonialism and imperialism a quantity of orthodox Muslim conservatives put a revolutionary Islamic ideology in use "...to counter the Western discourse of modernity and instill in the Muslim masses a sense of collective agency in order to mobilize them against Western domination" (Saffari, 2017: 109) and to form a society moulded around 'the endorsed Islamic principles' like in the case of Mawdudi. As it is seen in the example of Mawdudi's Islamic state project, this ideological modification was not sound enough to provide a well-organized political organization that takes care of individual rights, supports a well-defined check and balance system, and that has no capacity of challenging the national, secular state configuration. Related to, although Mawdudi based his political thinking on theoretical perspective referring to the Quran, the model he tired to provide did not go beyond of offering masterful, infiltrative and oppressive model of nation-state's parameters that "... never occurred to Muslims and Muslims rulers" (Siddiqui, 1981: 89). Lastly, it is apparently seen that the process of forming an independent

Pakistani nation-state had a great impact on Mawdudi's political thought and deeply shaped his political vision.

As concerns Soroush's political ideology as a modernized spirit in Islam, it seems more promising in terms of bringing along a new way of understanding Islam by taking historical conditions into consideration. However, there is no a systematized way of interpretation of the sacred texts offered by Soroush, which has capacity to make many pious people afraid of losing the change of understanding right way of practicing their religion. As Karaman utters, this approach might produce many prophets among the Muslim people (Karaman, August 2015). Apart from that, what Soroush says about having control on the role clerics in politics in the case of Iran or on any other religious group sounds quite reasonable in the interest of having more accountable and transparent relation between politics and religion. Besides, I would like to say that his conciliatory approach towards the West would be very important to share ideas, to find solutions to the global problems and to form a productive linkage in many different fields on the condition that the West gives up its pejorative and orientalist language and treatment to the Muslim countries. Finally, when these two thinkers are considered, it appears that there is a "post-Islamist trend that represents an epistemic shift towards the formation of pluralistic, harmonious, non-violent and civil political culture" (Mahdavi, 2011: 94) in the Muslim countries. Thus, as it was indicated, the historical conditions in Iran, where young and educated population's demands for more freedom, job, education, and better life conditions, seems to have a tremendous impact on the post-Revolutionary thinkers' political imaginations like in the case of Soroush.

References

- Adib-Moghaddam, A. (2012). The Arab Revolts, Islam and Post-modernity. *MEJCC Middle East Journal of Culture and Communication*, (5), 15-25.
- E. Shepard, W. (1987). Islam and Ideology: Towards a Typology. *International Journal of Middle East Studies*, 19(3), 307-335.
- Enayat, H. (1982). *Modern Islamic Political Thought*. London: The Macmillan Press.
- Bannerman, P. (1988). *Islam in Perspective*. London: Routledge.
- J. Donohue, J. and L. Esposito, J. (2007). *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York: Oxford University Press.
- Nasr, S. Vali Reza. (1996). *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. USA: Oxford University Press.
- Nasr, V. (2003). *International Relations of an Islamist Movement: The Case of the Jama'at-i Islami of Pakistan*. New York: The Council on Foreign Relations.
- Gauba, O.P. (2009). *An Introduction to Political Theory* (5th ed). Delhi: Macmillan.
- Mawdudi, A. A'la. (Undated). *Four Basic Qur'anic Terms*. Lahore: Islamic Publications Limited.

- Mawdudi, A. Abu'l. (1976). *Political Theory of Islam*. A. Khurshid (Ed.), Islam: Its Meaning and Message (147–171. pp.). London: Islamic Council of Europe.
- Black, A. (2011). *The History of Islamic Political Thought from the Prophet to the Present* (2nd ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Vakil, V. (1997). *Debating Religion and Politics in Iran: The Political Thought of Abdokarim Soroush*. Paris: Council on Foreign Relations.
- Benzine, R. (2008). *Les Nouveaux Penseurs de l'islam*. Paris: Espaces libres.
- Ghamari-Tabrizi, B. (2013). Abdolkarim Soroush. J. L. Esposito. and E. El-Din Shahin. (Ed.), *The Oxford Handbook of Islam and Politics* (243–259. pp.). UK: Oxford University Press.
- Azimi, F. (2005). Khomeini and the “White Revolution”. A. Adib-Moghaddam (Ed.), *A Critical Introduction to Khomeini* (19–42. pp.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bayat, A. (2005). What is Post-Modernity?. *ISIM Review* (16).
- Saffari, S. (2017). *Beyond Shariati: Modernity, Cosmopolitanism, and Islam in Iranian Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Siddiqui, K. (1981). Beyond The Muslim Nation-States. I. R. Al-Faruqi. and A. Omar. (Ed.), *Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective* (87–99. pp.). Jeddah: King A. University, 1981.
- Karaman, Hayrettin. (August 2015). Abdülkerim Sürüş. *Yeni Şafak*. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/abdulkerim-suru-2019901>
- Mahdavi, Mojtaba. (2011). Post-Islamist Trends in Postrevolutionary Iran. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, (31), 94–109.

Kentsel Kalkınma Ekonomisi İçin Alternatif Bir Yöntem Önerisi: Vergi Artışına Dayalı Finansman

An Alternative Method Proposal for the Urban Development Economics: Tax Increment Financing

 Yusuf Varlı*

*İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
yusuf.varli@ihu.edu.tr*

Geliş Tarihi: 08 Mart 2019

Kabul Tarihi: 19 Nisan 2019

Yayın Tarihi: 15 Temmuz 2019

Öz: Günümüz dünyasında, sanayileşme evrelerinin yarattığı dönüşüm süreçleri toplumların çeşitli yapı taşlarını etkilemektedir. Bu etkilere maruz kalan en önemli olgulardan biri de hiç şüphesiz kentleşmedir. Artan kentleşme ile birlikte, yerel otoriteler ve hükümetler kapsamlı ve rekabetçi bir kentsel kalkınma planlaması ile karşı karşıya kalmaktadır. Finansal kısıtlar ve mali yetersizlikler nedeniyle, kentsel gelişimde istenen seviyelere ulaşılamamaktadır. Kentsel kalkınmanın ana aktörü konumundaki mahalli idareler, özellikle finansal zorlukları aşmak adına kamu finansmanı noktasında farklı arayışlara girmektedirler. Bu arayışlara bir çözüm sunmak amacıyla bu çalışmada öncelikle, dünyanın çeşitli ülkelerinde kentsel yenileme ve iyileştirme projelerinde kullanılan Vergi Artışına Dayalı Finansman (VAF) yöntemi tanıtılmaktadır. Bu çalışmada ayrıca, VAF'in katılım finansı çatısı altında modellenebildiği bazı yöntemler de incelenmektedir. Farklı tarih ve coğrafyalarda uzunca bir zamandır kullanılan vergi mültezimliği de yine bu makalede analiz edilen konulardan biridir. Tüm bu inceleme ve analizlerin sonucunda, kentsel kalkınma ekonomisi alanında kullanılabilecek alternatif bir hibrit finansman modeli önerilmekte ve bu modele ait yöntemin kavramsal çerçevesi çizilmektedir. Bu model önerisinin çeşitli uygulama ve faaliyet alanları üzerinde duran bu makale ayrıca, modele ait bazı zorlukları da gündeme getirmektedir. Son olarak, önerilen modelin toplumun farklı kesimleri için ne gibi katkılar sunabileceği de ortaya konmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kentsel Kalkınma, Vergi Artışına Dayalı Finansman, Vergi Mültezimliği

Abstract: *In today's world, transformation processes created by industrialization stages affect various building blocks of societies. One of the most important phenomena exposed to these effects is undoubtedly urbanization. With increasing urbanization, local authorities and governments face a comprehensive and competitive urban development setup. Due to financial*

* ORC-ID: Y. Varlı 0000-0003-3305-7209

constraints and fiscal inadequacies, the desired levels of urban development cannot be achieved. Local administrations, which are the main actors of urban development, search for different approaches in terms of public finance in order to overcome financial difficulties. Aiming to provide a solution to these searches, this study firstly introduces the Tax Increment Financing (TIF) method used in urban renovation and improvement projects in various countries of the world. In this study, some of the methods in which TIF can be modeled under the umbrella of participation finance are also examined. Tax farming, which has been used for a long time in different histories and geographies, is also one of the topics analyzed in this paper. As a result of all these examinations and analyzes, an alternative hybrid financing model that can be used in the field of urban development economics is proposed and the conceptual framework of the method of this model is drawn. This article, which focuses on various fields of implication and application of this model proposal, also raises some challenges of the model. Finally, the contribution of the proposed model to different segments of society is presented.

Keywords: Urban Development, Tax Increment Financing, Tax Farming

1. Giriş

Tarih boyunca yaşanan sanayi devrimleri ve endüstriyel dönüşüm süreçlerinin insan ve toplum dinamiklerine çeşitli etkileri olmuştur. Günümüz dünyasına da taşınan bu etkilerin neticesinde toplumsal yapıda ve ekonomide birçok olgu ortaya çıkmıştır. Bu olgular içerisinde kentleşme gerek tesirleri gerekse de ortaya çıkardığı sonuçlar itibariyle günümüz dünyasında sıklıkla çeşitli tartışmalara ve farklı yaklaşımlara konu olmaktadır. Kentleşme olgusu, içerisinde barındırdığı çok faktörlü yapı sebebiyle, insan ve toplum bilimlerinin çeşitli alanlarına ve alt dallarına hitap etmektedir. Ayrıca, yaşamın günlük işleyişi açısından da kentleşme ve kentleşmenin etkileri oldukça fazla faaliyet alanında karşımıza çıkabilmektedir.

Kentleşmenin ulaştığı boyutu anlamak adına Birleşmiş Milletler'in güncel olarak yayınlamakta olduğu verilere bakmakta fayda vardır. 2018 yılı rakamlarına göre küresel ölçekte kentleşmenin oranı %54 seviyesindeyken, bu oranın 2050 yılında %70 seviyelerine çıkması beklenmektedir. Türkiye özelinde ise bu oranın özellikle son yıllarda giderek arttığı gözlenmektedir. Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK)'nin açıkladığı verilere göre 2018 yılında Türkiye'nin kentleşme oranı %92,3 olarak gerçekleşmiştir. Bu oranın 1950 yılında %25, 2000 yılında ise %64,9 olduğu hesaba katıldığında kentleşmenin son yıllardaki artış hızının ne derecede yüksek olduğu kolayca anlaşılabilir.

Oldukça hızlı şekilde artan kentleşme, belediyeleri ve diğer yerel otoriteleri oldukça karmaşık ve büyük ölçekte bir yapıyı yönetme durumu ile karşı karşıya bırakmıştır. Özellikle kentsel kalkınma açısından bakıldığında, artan kentleşme ile birlikte ortaya çıkan taleplere rağmen ekonomik kaynaklardaki artışın daha sınırlı olduğu gözlenmektedir. Aradaki bu fark sebebiyle, kamu maliyesi açısından çeşitli sıkıntılar ortaya çıkmaktadır. Belediyeler bir yandan çeşitli harcama kalemlerini yönetirken diğer yandan da kentsel kalkınma için yatırım yapmaları gerekmektedir. Özellikle altyapı ve gayrimenkul alanlarında kamu finansmanı açısından açık ortaya çıkmaktadır. Bu açıkları gidermek adına, belediyeler ve çeşitli kamu otoriteleri son yıllarda mevcut finansman kaynaklarını genişletmeye çalışırken, aynı zamanda alternatif finansman araçları üzerine de eğilmektedirler. Vergi Artışına dayalı Finansman (VAF) – İng. Tax Increment Financing (TIF)- bu doğrultuda öne çıkan alternatif finansman yöntemlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

VAF, temelde kentsel dönüşüm ve yenileme projelerinde kullanılmak üzere tasarlanan ve çoğunlukla belediyeler ve yerel otoriteler tarafından kullanılan bir kamu maliyesi finansman yöntemidir. Bu finansman yöntemi altyapı projelerinin yanı sıra üstyapı ve çeşitli gayrimenkul projeleri için de kullanılabilir. Burada, söz konusu projenin maliyetinin hepsi veya bir kısmı gelecekteki vergi artışlarından kaynaklı kamu gelirlerinden karşılanmaktadır. Buradaki işleyiş şu şekildedir: vergileri toplamakla sorumlu ilgili kamu otoritesi proje çağrısına çıkmakta ve projedeki maliyetler için bir borçlanma yükümlülüğüne girmektedir. Bu yükümlülükleri ise proje bitiminde bölgede yaşanacak değer artışlarından kaynaklı ek vergi gelirinden karşılayacağını beyan etmektedir. Yani, yenileme veya dönüşüm sonrasında bölgedeki konut fiyatları, artan ticaret hacmi ve ekonomik aktivite neticesinde vergi gelirlerindeki artış ile dönüşüm ve yenileme faaliyetlerinin giderleri ödenmektedir. Bu finansman yöntemi, bankacılık üzerinden bir kredi sözleşmesi veya sermaye piyasaları üzerinden bono, tahvil vb. borçlanma araçları şeklinde de yapılabilir. Bahsi geçen bu finansman araçlarının periyodik ödemeleri (kupon vb.) vergi gelirlerindeki artış ile yapılmaktadır. Mekanizmanın yapısı ve sözleşmeye konu olan parametreler neticesinde bu borç sözleşmesi borcun tamamını karşılayabileceği gibi belirli bir kısmını karşılayacak şekilde de dizayn edilebilir.

VAF ve benzeri finansman ürünleri, özellikle Amerika Birleşik Devletleri (ABD) olmak üzere çeşitli ülkelerde 60 yılı aşkın bir süredir kullanılmaktadır (McIntosh vd., 2015). İlk

olarak 1952 yılında ABD'nin Kaliforniya eyaletinde yürürlüğe konulan bu enstrüman, yıllar içerisinde ülkedeki diğer eyaletlerde de kendisine kullanım alanları bulmuştur (Man ve Rosentraub, 1998; Schumann, 2017). ABD'deki yaygın kullanım yöntemi sabit getirili menkul kıymet ihracı (bono vb.) şeklinde olurken, faaliyet alanları olarak çoğunlukla altyapı ve kentsel yenileme projelerinde karşımıza çıkmaktadır. ABD haricinde bu yöntemi kullanan ülkelerin başında Kanada gelmektedir. Bunun yanı sıra Birleşik Krallık ile Avustralya ve Yeni Zelanda gibi İngiliz Milletler Topluluğu ülkelerinde de kentsel kalkınma ekonomisi için VAF'a benzer finansman ürünlerinin kullanıldığı görülmektedir (Squires ve Hutchison, 2014).

VAF'a direk benzemese de arka planda yatan kamu finansmanı mantığı ile uyumlu ekonomik ve finansal modeller tarihsel süreç içerisinde dünyanın değişik coğrafyalarında kendine yer bulmuştur. Avrupa coğrafyasının yanı sıra Orta çağ dönemindeki Mısır'da "kabala" ve Babür İmparatorluğu dönemi Hindistan'ında "icara" adında benzer kamu finansmanı sistemleri de kullanılmıştır (Çizakça, 1996). Benzer uygulamalar Osmanlı Devleti'nde de karşılık bulmuş ve özellikle vergi mültezimliği yöntemi ile ortaya çıkarak iltizam, malikane ve esham gibi alt kamu finansmanı araçlarına konu olmuştur (Çizakça, 1996; Pamuk, 2009). Tüm bu kamu finansmanı araçları, gelecekteki vergi gelirlerinin iskontolu olarak satılmasını ve kamuya ek gelir sağlanmasını amaçlamıştır. Bu yönüyle bu tür geleneksel finansman ürünlerinin VAF'a benzerliğinden söz edilebilir.

Bu çalışmada, VAF yöntemine dair temel modeller sunulmakta ve kavramsal olarak bir çerçeve çizilmektedir. Bu doğrultuda, kent ekonomisi alanında özellikle son yıllarda ortaya çıkan alternatif finansman yöntemlerine dair ortaya atılan önerilere katkı yapmayı amaçlamaktadır. Böylelikle, Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerin kentsel kalkınmasına yönelik ortaya çıkan finansman ihtiyacını giderecek bir çözüm önerisinin akademik temellerinin oluşturulması hedeflenmektedir. Zira, yalnızca gelişmekte olan ülkeler için küresel altyapı yatırım talebinin yıllık bazda 1 trilyon ABD dolarının üzerinde olduğu hesaplanmaktadır (Bhattacharya vd., 2012). Bu makalede ortaya konan kavramsal arka plan ve araştırma unsurları neticesinde, uzun dönemli ve sürdürülebilir bir finansman modelinin özellikle Türkiye'deki kentleşme olgusuna hem nicel hem de nitel olarak katkıda bulunması beklenmektedir.

Literatüre bakıldığında VAF yönteminin çerçevesi ve modellemesinin yanı sıra genel olarak kentleşme ve ekonomiye olan katkısı ile değerlemeler üzerine etkisinin incelen-

diği görülmektedir. Davidson (1979) ve Luther (1987), VAF'ları hukuksal bir perspektifte ele almış ve yasal düzenlemeler içerisinde destek unsuru olabilecek maddeleri detaylıca incelemişlerdir. Yine bu alanda yapılan ilk çalışmalardan olan Huddleston (1981, 1986)'da da VAF yönteminin mekanizması ve işleyişi incelenmiştir. Güncel çalışmalar içerisinde Weber (2014) de bu yöntemin teorik ve pratik yönlerini detaylıca ortaya koymuş ve bazı uygulama örnekleri üzerinden VAF'ın uygulama çerçevesine değinmiştir.

Diğer yandan, ABD'nin bazı eyaletlerinde VAF yönteminin uygulanışını inceleyen Anderson (1990), VAF'ların mülk değerleri üzerindeki etkisini analiz etmek için yapısal bir probit modeli kullanmıştır. Bu çalışmada, VAF yöntemini kullanan bölgelerde, kullanılmayan bölgelere kıyasla gayrimenkul ve mülk değerlerinde daha fazla artış yaşandığı tespit edilmiştir. Benzer şekilde, Man ve Resontraub (1998) da ABD'nin Indiana eyaletindeki bazı bölgeler için panel veri kullanarak VAF yönteminin gayrimenkul değerleri üzerindeki etkisini analiz etmiştir. Bu çalışmaya göre, VAF yöntemi kullanılıncı konut fiyatlarına ait medyan değerini %11 artırdığı bulunmuştur. Bu makalelerin aksine, Dye ve Merriman (2000) farklı bir sonuç ortaya koymuştur. ABD Şikago verileri kullanarak yaptıkları çalışmalarında, VAF kullanılan bölgelerdeki fiyatların kullanılmayanlara göre daha yavaş büyüdüğünü göstermişlerdir.

VAF yöntemine dair modern uygulamaların yanı sıra tarih sürecinde benzer finansman yöntemleri ile karşılaşmıştır. Özellikle orta çağ dönemindeki Mısır'da "kabala" ve Babürlüer dönemi Hindistan'ında "icara" adında benzer kamu finansmanı borçlanması Osmanlı Devleti döneminde de farklı şekillerde de kendine yer bulmuştur. VAF yönteminin modern uygulamasında gelecekteki vergi gelirleriyle kentsel yenileme projeleri finanse edilirken, örneğin Osmanlı Devleti'ndeki esham sistemi, belirli bir bölgenin vergi gelirlerinin çok sayıda kişiye satılmasına dayandırılmıştır. Bu yöntemde vergi gelir hakkını alanlar hayatları boyunca vergi toplama hakkını kullanıyorlardı. Pamuk (2009)'a göre esham değeri (esham için ödenen nakit miktar), ortalama yıllık vergi gelirinin altı ila yedi katına kadar bir miktarda satılmıştır. Esham yöntemini VAF konsepti içerisinde günümüze uyarlayan Hummel ve Goud (2017), çalışmalarında icara ve esham çatısı altında geliştirdikleri İslami borçlanma yönteminde yatırım gelirinin konvansiyonel VAF yöntemine göre daha fazla olabileceğini ortaya koymuştur.

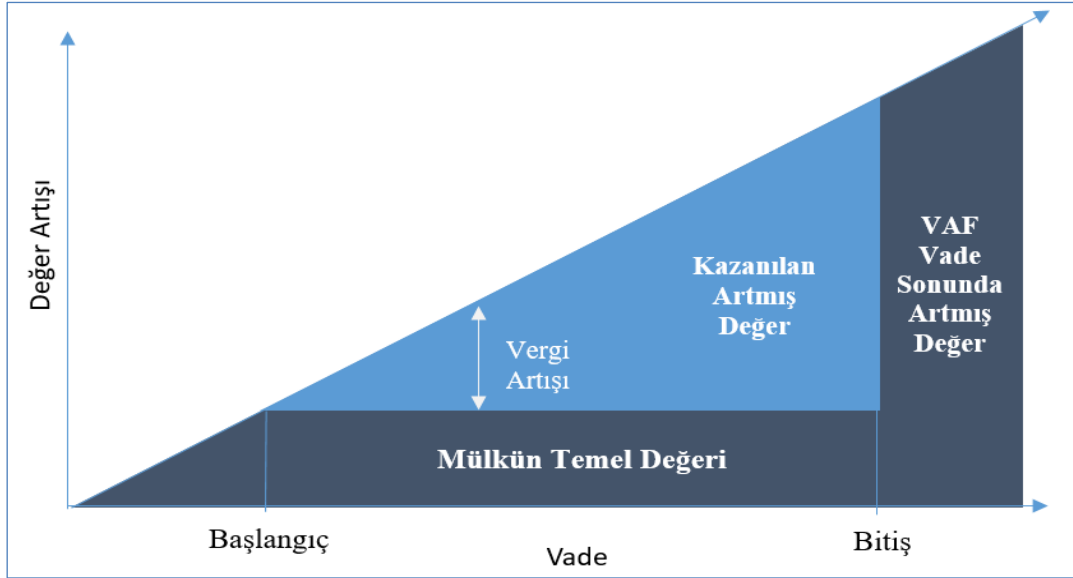
Bu çalışma, literatürde ortaya konan VAF yönteminin yapısını ve işleyişini tanıtmının yanı sıra farklı uygulama yöntemleri ve modelleri ışığında VAF ve benzeri kamu finansmanı

yöntemlerinin Türkiye başta olmak üzere gelişmekte olan ülkelerde kullanımı açısından akademik bir çerçeve sunmaktadır. Ayrıca, bankacılık ve sermaye piyasaları içerisinde geliştirilebilecek farklı mekanizmalar neticesinde kentsel kalkınma adına yeni bir çatı model kurulabileceği belirtilmektedir. Yöntemin uygulanabilirliğinin tartışıldığı bu çalışmada, uygulama alanları ve zorlukları üzerinde de detaylıca durulmaktadır. Bu çalışma ayrıca, VAF yönteminin tarihsel açıdan geleneksel kamu finansmanı yöntemleri ile olan ilişkisini ortaya koyarak var olan literatüre katkı yapmaktadır. Son olarak, VAF'ın konvansiyonel modelinin yanı sıra katılımcı bir yapı ile dizayn edilebileceği ve böylelikle sağlıklı ve uzun dönemli kentsel kalkınma ve ekonomik büyümeye olumlu etki edebileceği ortaya konmaktadır.

Makalenin geri kalanı şu şekilde oluşturulmuştur: Bir sonraki bölüm VAF yöntemine dair farklı model ve uygulama çerçevelerini göstermektedir. 3. kısım tarihsel arka planı ortaya koyarken, Türkiye özelinde bir uygulama önerisi 4. kısımda tanıtılmaktadır. Makalenin 5. kısmında çeşitli uygulama alanları ve zorluklar ortaya konarken, VAF yönteminin kentsel kalkınma, ekonomik büyüme ve toplumsal açıdan yapabileceği diğer katkılar 6. kısımda belirtilmektedir. Son olarak ise makale özetlenmekte ve sonuçlandırılmaktadır.

2. Model ve Çerçeve

Makalenin bu kısmında öncelikle konvansiyonel VAF yönteminin dayandığı model ve işleyişi üzerinde durulmaktadır. Akabinde, literatürde veya uygulamada görülen VAF temelli bazı yöntemlerin çerçevesine de değinilmektedir. Konvansiyonel VAF yönteminde ilk olarak, bir belediye veya yerel otorite bir proje veya bölge üzerinde bir kalkınma planı belirleyerek süreci başlatmaktadır. Bu bölgenin isimlendirmesi olarak Vergi Artışı Bölgesi (VAB) kullanılmaktadır. Bir bölgenin VAB olarak belirlenmesi aşamasında, emlak vergisi oranları temel bir baz oranda sabit şekilde tutulmaktadır (Smith, 2009). VAB'ın vadesi boyunca, vergi makamları vergileri baz orandan almaya devam etmektedirler. Diğer yandan belediye, VAB'daki kentsel yenilemeleri veya iyileştirmeleri finanse etmek adına gelir hakları üzerinden ya da tahvil ihraç eder. VAB projesinde ilerlemeler kaydedildikçe, arazi ve mülklerin değerlerinde artışlar yaşanmakta ve bunun neticesinde de emlak vergilerinde baz vergi gelirlerinin üzerinde artışa neden olmaktadır. Vergi gelirlerindeki bu artış, belediyeler tarafından VAB'daki iyileştirmeleri finanse etmek amacıyla ihraç edilen tahvillerin ödemeleri için kullanılmaktadır (Merriman vd., 2011). VAF'ın sona ermesiyle tüm borçlar ödenmekte ve artmış düzeydeki yeni emlak vergileri vergi makamları tarafından tahsil edilmeye devam etmektedir (Byrne, 2010).



Şekil 1. Vergi Artışına Dayalı Finansman Yönteminin Kavramsal Diyagramı

Konvansiyonel VAF yöntemini katılım finansı yapısı içerisinde birleştiren Varlı ve Övenç (2019) ise Katılım Temelli Vergi Artışına Dayalı Finansman (K-VAF) – İng. Participation Based Tax Increment Financing (P-TIF) – yöntemini tanıtmıştır. Risk paylaşımı esasına dayalı olması sebebiyle katılım finansı olgusu içerisinde de değerlendirilebilecek bu çalışmada, geliştirilen bu yeni yöntemin teorik ve kavramsal çatısı ortaya konulmuştur. K-VAF yöntemi için temel bir model ortaya koyan bu çalışma, borçlu ve borç veren arasında katılımcı bir sözleşme önermektedir. Stokastik modellemeden yararlanılarak geliştirilen K-VAF modeli sayesinde finansman şeması da ortaya konmaktadır.

Bu çalışmada, konvansiyonel VAF yönteminden farklı olarak, temelde VAB projesini finanse eden taraf ile borçlu taraf arasında mülk değerlemeleri ve dolayısı ile vergi geliri artışları noktasında bir paylaşım önerilmektedir. Burada, finanse eden taraf ile kast edilenin eğer finansman ürünü bankacılık esaslı (kredi vb.) ise banka olduğu, eğer sermaye piyasaları esaslı (tahvil vb.) ise tahvil yatırımcıları (bireysel veya kurumsal) olduğu vurgulanmaktadır. Buradaki borçlu taraf ise belediyedir. Konvansiyonele kıyasla K-VAF modelinde borçlu taraftan alacaklı tarafa ödenen periyodik ödemenin (kupon, faiz ödemesi vb.) vergi artışlarından kaynaklı yeni gelirden karşılanması teklif edilmektedir. Böylelikle, finansman şemasında sabit ödemeli bir yöntem yerine VAB projesine konu olan bölge veya mülklerin değerlenmesine ve dolayısı ile yeni vergi geliri miktarına bağlı bir yöntem ortaya konmaktadır. Yani, vergi toplamakla yükümlü otorite topladığı vergi

gelirlerinin bir kısmını borcuna karşılık alacaklı taraf ile paylaşmaktadır. Borçlu otoritenin bu tür bir yöntem ile finansman elde etmesindeki temel motivasyon ise yaptığı vergi geliri paylaşımına karşılık borçlanma maliyetlerinde (faiz, kâr payı vb.) bir indirim elde edebilmesidir. Yazarların aynı çalışmada gerçekleştirdikleri temel parametrik senaryoya göre, vergi gelirlerindeki artışın %50'sini paylaşması durumunda borçlu taraf sıfır faizli bir şekilde borçlanabilmektedir.

Yine konvansiyonel VAF'a alternatif olabilecek bir diğer yöntem çerçevesi önerisi de Hummel ve Goud (2017)'den gelmiştir. Bu çalışma özellikle ABD'deki kentsel yenileme ve iyileştirme projelerinde kullanılmak üzere icara (kiralama, leasing) ve esham çerçevesi ışığında bir İslamî borçlanma yönteminin uygulanabilirliğini incelemektedir. ABD'nin Florida eyaletindeki VAB projesi örneğinden hareket eden bu çalışmada, gerçek verilere kullanılarak konvansiyonel VAF ve yazarların geliştirdiği İslami borçlanma yöntemi mukayese edilmektedir. Çalışmadaki sonuçlara göre, icara ve esham yaklaşımı altında dizayn edilen kitle kaynaklı bir finansman seçeneğinin yatırım getirisinin geleneksel VAF yöntemine göre daha yüksek olduğu bulunmuştur. Yazarlara göre, geliştirdikleri yöntemde risk daha yüksek seviyededir, ancak getiriler de yüksektir. Bu durum da geliştirilen bu yeni yöntem üzerinden yatırım yapma teşvikini artırmaktadır.

3. Vergi Mültezimliği Sistemi

VAF, özü itibarıyla bir kamu finansmanı yöntemidir ve temelinde vergi gelirlerine karşılık gelecek şekilde borçlanma türüdür. Tarihî süreç içerisinde bu yapıya benzer kamu finansmanı yöntemleri ile karşılaşmıştır. Genel olarak vergi mültezimliği (İng. tax farming) olarak bilinen ve vergi toplamakla yükümlü otoritenin belirli vergileri tahsil etme hakkını ihale ile satılmasını içeren sistem, bu yöntemlerin başında gelmektedir. Kısaca belirtmek gerekirse, vergi mültezimliği aslında bir nevi özelleştirilmiş vergi toplama yöntemidir. Vergi mültezimliği sisteminin ilk kullanımı, antik Yunan dönemine kadar gitmektedir (Hebert ve Link, 1988). Avrupa'da Orta Çağ'da tekrar uygulama alanı bulana bu sistem, 16. yy. itibarıyla Avrupa'da vergi toplama yöntemleri içerisinde hâkim bir konuma gelmiştir (Kiser, 1994). Bunun haricinde Orta Doğu, Asya ve Amerika bölgelerinde de yaygın kullanımı görülmüştür (Butcher ve Dick, 1993; Çizakça, 1993).

Vergi mültezimliği sisteminin Orta Doğu ve Asya coğrafyalarında kullanımı da eski zamanlara kadar gitmektedir. Orta Çağ Mısır'ında "kabala" ve "daman" ve Babür İmparatorluğu dönemi Hindistan'ında "icara" olarak adlandırılan vergi mültezimliği

Osmanlı İmparatorluğu döneminde sırasıyla iltizam, malikane ve esham sistemlerinde karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı döneminde ilk olarak 15. yüz yılda kullanıma başlanılan iltizam sisteminde, devlet tarafından vergi gelirlerini toplama hakkı açık arttırma ile satışa sunulmakta ve en yüksek teklifi vererek bu hakkı alan mültezim, mukataalardan (vergi kaynakları) vergi toplama ile yetkilendirilmiş olmaktadır. Bu hali ile mültezimlerin risk altına girdikleri ve aslında birer girişimci oldukları ifade edilebilir (Çizakça, 1989). Mültezim, iltizamın toplam maliyetinden (açık arttırma fiyatı ve işletme giderlerinin toplamı) daha fazla vergi geliri toplamayı başarabilirse kar elde etmektedir, aksi takdirde mültezim zarar edebilmektedir.

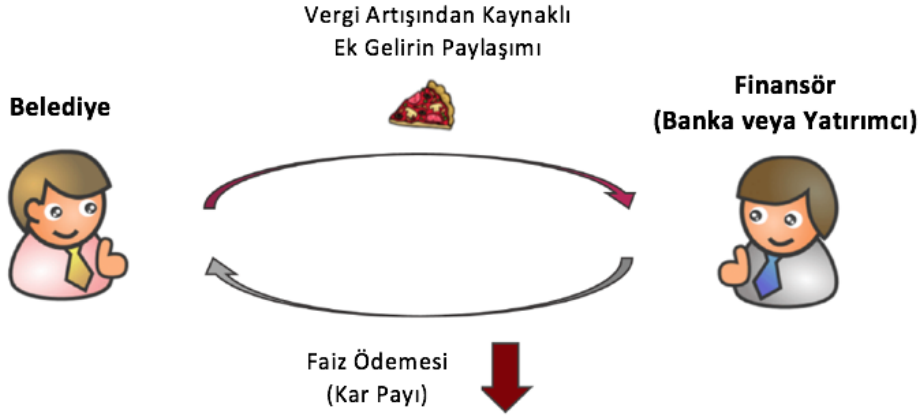
Sonraki yüz yıllarda Osmanlı Devleti gerek daha uzun dönemli finansman elde edebilmek gerekse daha geniş oranda ve kapsamlı borçlanabilmek adına vergi gelirlerinin özelleştirilmesinde malikane ve esham sistemlerine geçmiştir. İltizam sisteminde belirli bir süre için verilen vergi mültezimliği hakkı, malikane sisteminde ömür boyu olarak verilmiştir. Esham sistemi ise özü itibarıyla malikane sistemine oldukça benzemektedir ve devamı niteliğindedir. Malikane sisteminde vergi kaynakları bir bütün olarak devredilirken, esham sisteminde, bu kaynaklar bölünerek sadece yıllık karlarının paylara bölünerek satışı söz konusu olmuştur.

Günümüzde vergi mültezimliği sistemine benzer uygulamalar ile karşılaşılmaktadır. Özellikle bazı kamu otoriteleri ve kurum ve kuruluşlar tarafından gerçekleştirilen finansman yöntemleri bu minvalde öne çıkmaktadır. Çoğunlukla sermaye piyasası ürünleri olarak ihraç edilen bu tarz finansman ürünleri ABD başta olmak üzere batı ülkelerinde kendine yer bulabilmektedir. Bu çalışmada gündeme getirilen VAF yöntemi bahsi geçen finansman ürünlerine bir örnektir. Ayrıca, özellikle ABD'deki belediyeler tarafından ihraç edilen "gelir tahvili (İng. Revenue Bond)" veya bir başka isimlendirme ile "belediye tahvili (İng. Municipal Bond)" ise mahalli idarelerin kentsel kalkınma ihtiyaçları doğrultusunda başlıca proje finansmanı için ihraç edilen kamu maliyesi finansman ürünüdür. Bu tür tahvillere yapılacak ödemeler, ilgili proje yatırımdan elde edilecek gelirlerden (vergi, işletme geliri vb.) sağlanır. Ancak, genellikle gerek VAF yönteminde gerekse gelir tahvillerinde, iltizam sistemindekine benzer bir risk paylaşımı olgusu yer almamaktadır.

4. Hibrit Model Önerisi

Artan kentleşme ve nüfus neticesinde günümüzde kentsel kalkınmanın önünde birçok kısıt bulunmaktadır. Özellikle belediyeler ve mahalli idareler bakımından karmaşık ve çok boyutlu birer yapılar haline gelen kentlerin yönetimi ve gelişimi oldukça zor hale gelmektedir. Modern ve sonrası dönemlere geçiş yapabilmiş kentlerde insanların ve kurumların taleplerini karşılayabilmek adına ortaya çıkan zorluklardan en belirginini belki de finansman sorunudur. Özellikle gelişmekte olan ülkelerde altyapı vb. kentsel kalkınma projeleri için daha fazla ön plana çıkan finansman sorununu gidermek adına alternatif yöntemlerin geliştirilmesi gerekmektedir. Bu çerçevede, çalışmanın bu kısmında yukarıda bahsi geçen VAF yöntemi ve vergi mültezimliği sistemini bir araya getiren bir hibrit model önerisi için akademik bir çerçeve çizilmektedir.

Varlı ve Övenç (2019)'in ortaya koyduğu K-VAF yöntemi ve arka planda yer alan stokastik model aslında risk paylaşımına dayalı bir kamu finansmanı aracıdır. Bu yöntem, VAF'in temel çatısı benimsenmekle birlikte, iltizam sisteminin belirli aşamalarını içermektedir. Ancak yazarların ortaya koyduğu teknik model, uygulama yönünden geliştirilmesi gereken birçok hususu barındırmaktadır. Bu doğrultuda, bu yöntemin uygulama çerçevesi ve işleyişine dair bir çerçeve oluşturulmaya çalışılmaktadır.



Şekil 2. Hibrit Model Önerisi - Genel İşleyiş Diyagramı

VAF yöntemi ve iltizam sistemini birlikte içeren hibrit modelin ortaya koyduğu genel işleyişe dair diyagram, Şekil 2'de yer almaktadır. Bu modelin işleyişini, temel bir VAB projesi üzerinden ve yukarıdaki diyagram yardımıyla açıklamak mümkündür. VAB projesinin tamamlanabilmesi için gerekli finansmanın sağlandığı borç sözleşmesinde

borçlanan kesim belediye veya belediyenin taşeronluk verdiği yüklenici firmalar olurken, borç sağlayan finansör taraf ise borç sözleşmesinin tipine (bankacılık veya sermaye piyasaları) bağlı olarak banka veya yatırımcılardır. Konvansiyonel modele kıyasla bu hibrit model, sabit faiz ödemeli bir borçlanmadan ziyade her iki tarafın da sözleşmeye katılımını ön gören bir yapıdan oluşmaktadır. Buna göre, vergi toplamakla yükümlü belediye faiz oranının (katılım bankacılığı için kâr payı veya oranı) düşürülmesi karşılığında, finansör tarafına vergi gelirlerindeki artışın bir parçası olma vaadi vermektedir. Böylelikle, her iki tarafın da sözleşmeyi kabul etmesi durumunda, belediye daha düşük bir maliyetle finansman bulabilirken, finansör de vergi gelirlerindeki artıştan bir pay alabilecek ve böylelikle ihtimale binaen sabit faiz gelirinden daha yüksek bir seviyede gelir elde edebilecektir.

Yukarıda bahsedilen hibrit modeli daha spesifik bir vaka üzerinden açıklamak gerekirse, söz konusu VAB projesi olarak belirli bir bölgedeki kentsel yenileme projesi ele alınabilir. Bu bölgedeki çevre düzenlemesi, park ve bahçe imkanlarının artırılması, yol ve altyapı iyileştirmeleri gibi kapsamlı bir proje planlandığında, bu projenin maliyetini karşılamak adına tahvil veya kira sertifikası (Sukuk) ihracı düşünülebilir. Bu yolla finanse edilecek projenin neticesinde bölgedeki gayrimenkullerin değerlerinde yukarı yönlü bir hareket yaşanacağından, emlak vergilerinde de artış kaydedilecektir. Bu artışın belirli bir kısmının yatırım geliri olarak tahvil veya kira sertifikası sahipleri ile paylaşılacağı bu yapı sayesinde, finansman ürününün ilk ihracında belirlenecek faiz oranı (kâr payı veya oranı) piyasadaki seviyelerin altında kalacaktır. Bu modele referans teşkil eden Varlı ve Övenç (2019), çalışmalarında gerçekleştirdikleri parametrik baz senaryolarında, vergi gelirlerinden %50'lik bir paylaşım sayesinde belediyelerin konvansiyonel olarak %8,26 olan faiz oranı yerine sıfır faiz oranı (kâr payı veya oranı) ile borçlanabileceklerini göstermişlerdir.

Burada göz önünde bulundurulması gereken iki temel husus vardır. Birincisi, ilgili projenin yer aldığı bölgedeki gayrimenkul fiyatlarındaki artışın nasıl hesaplanacağı konusudur. Detaylı olarak çalışılması gereken bu konunun en basit çözümü, TCMB'nin konut fiyat endekslerini oluştururken yararlandığı şekilde banka ekspertiz raporlarından yararlanılabilir. Diğer bir husus da Varlı ve Övenç (2019)'da yer alan detaylı stokastik modelin uygulamaya konulabilmesi adına, daha kapsamlı akademik çalışmaların ve piyasa incelemelerinin yapılması gerekliliğidir. Ayrıca, bankacılık ürünü (kredi vb.)

şeklinde de hayata geçirilebilecek bu hibrit model için temerrüt ve erken ödeme gibi çeşitli risklerin de hesaplanabilmesi adına Varlı ve Yıldırım (2015)'den de yararlanılabilir.

5. Uygulama Alanları ve Zorluklar

Örnek bir vaka üzerinden işleyişi ortaya konan hibrit model gerek yapısı gereği gerekse fiiliyata geçebileceği alanlar göz önüne alındığında kendisine geniş bir uygulama alanı bulabilir. Bu hibrit model, yukarıda bahsedilen şekli ile finansal piyasalar içerisinde hem bankacılık sektöründe hem de sermaye piyasaları altında dizayn edilecek çeşitli şekillerde enstrümanlara dayanak noktası olabilecektir. Bu enstrümanlar içerisinde ise, modele konu olan taraflar bakımından da çeşitli varyasyonlar oluşturulabilir. Örneğin, Türkiye özelinde düşünüldüğünde borçlu taraf olarak mahalli idareler dahilinde belediyeler ve İller Bankası, alacaklı tarafta ise bankalar ve tahvil veya kira sertifikaları gibi sermaye piyasası borçlanma araçları yatırımcıları ele alınabilir. Ayrıca, gerekli yasal mevzuat çerçevesinde direk olarak belediyeler ve inşaat ve yapı firmaları arasında ticari bir sözleşme ile de bu model hayata geçirilebilir.

Her ne kadar vergi gelirlerindeki artışa dayalı bir finansman yapısı üzerinden hareket edilse de, benzer bir hibrit finansman modeli, kentsel kalkınma noktasında diğer bazı alanlara da uygulanmaya müsait bir yapıdadır. Bu minvalde, benzer bir model ulaşım alanında da uygulanabilir. Dünyada genelde belediye veya yerel otoritelerin sorumluluğunda olan bazı ulaşım imkanları ve araçlarına yapılacak yatırımlar için de bu model hayata geçirilebilir. Toplu taşıma (otobüs, metro, tramvay vb.) ulaşım hatları ve araçları için gerekli yatırım finansmanında kullanılabilir bu yöntem sayesinde, belediyelerin ulaşım gelirlerinde artış yaşanabilecek ve bu artış da finansmanı sağlayan taraflar ile paylaşılacak suretiyle belediyeler için daha az maliyetli bir kaynak sağlanmış olacaktır. Benzer bir yapı, enerji ve bilişim sektörleri başta olmak üzere gelir akımı sağlayabilecek her türlü kentsel kalkınma projesi için uygulama alanı bulabilecektir.

Gerek faiz oranını sıfıra düşürebilmesi ve gerekse de risk paylaşımı unsurunu bünyesinde bulundurması nedeniyle, bu çalışmada önerilen hibrit model aynı zamanda katılım finansı prensipleri açısından da konvansiyonel yöntemlere kıyasla daha fazla uygunluk göstermektedir. Baz modelin yer aldığı Varlı ve Övenç (2019)'da da bu husus ileri sürülmektedir. Ayrıca son yıllarda yukarı yönlü bir ivme yakalayan katılım bankacılığı ve kira sertifikaları altında da uygulanabilecek bu model, çeşitli katılım finansı yöntemleri içerisinde de şekillendirilmeye uygundur. Katılım finansı içerisinde özellikle ortaklığa

dayalı yöntemlerin başında gelen müşâreke (sermaye ortaklığı), mudârebe (emek-sermaye ortaklığı) ve müzâraa (ziraat ortaklığı) gibi yöntemler, bu çalışmada yer alan modelin fiiliyata geçirilmesi noktasında önemli rol alabilir. Ayrıca, katılım finansında önemli bir başlık olan “üçüncü taraf garantörlüğü” de bu modelin uygulama ve işleyişini kolaylaştıracak bir unsur olarak öne çıkabilir.

Önerilen hibrit modelin uygulama açısından daha somut şekilde ortaya konması gereken bazı hususlara ve zorluklara yol açabileceği düşünülmektedir. Bunların başında nasıl bir mekanizma ve yapı altında modelin işlerlik kazanabileceği gelmektedir. Tarihsel vergi mültezimliği sistemindeki açık artırma hususunun bu model ile nasıl kurgulanabileceğinin ayrıntılı olarak ortaya konması gerekmektedir. Ayrıca, yukarıda bahsedilen şekilde gerek bankacılık gerekse sermaye piyasaları altında uygulama alanı bulabilecek bu hibrit modelin kredi, tahvil, kira sertifikası vb. yöntemler ile nasıl ve hangi ölçekte dizayn edilebileceği de detaylı bir analiz gerektirmektedir.

Buradaki diğer bir husus da ilgili modele konu olan baz stokastik modelde yer alan parametrelerin uygulamaya dönüştürme aşamasında nasıl hesaplanacağı ve hangi değerleri alacağıdır. Bu husus için akademik literatürün yanı sıra, güncel piyasa verilerinin de göz önünde bulundurulması önem arz etmektedir. Ayrıca, baz modelde yer alan matematik hesaplamalar ve stokastik modelleme gibi teknik konulardaki kompleksliğin uygulama süreçlerinde asgari seviyeye indirilmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda hem finansman sağlayan kuruluşun hem de borçlanma altına giren kurum ve kuruluşların ilgili modeli daha rahat takip edebileceği ve arka planının belirgin şekilde ortaya konacağı bir kılavuzun yayımlanması düşünülebilir.

Herhangi bir VAB projesinde yer alan gayrimenkullere ve bu projenin geneline ait değerlendirme süreçlerinin de daha somut bir şekilde ortaya konması adına ilgili değerlendirme yöntemlerinin bu yöntemlere eşlik edecek takip mekanizmalarının da devreye alınması gerekmektedir. Bu çalışmada ortaya konan hibrit modelin temelinde değer artışlarındaki paylaşım ön görüldüğü için, değerlemeye ait detayların ortaya konması oldukça önem arz etmektedir. Değerleme süreçlerinin takibi için bağımsız kuruluşların yetkilendirilmesi veya bir kamu otoritesi tarafından kamuoyuna paylaşılması gibi seçenekler düşünülebilir. Ayrıca, bu konu ile alakalı olarak denetim mekanizmalarının da projenin geneli ve özellikle değerlendirme süreçlerinin sağlıklı işleyişi açısından projenin en başından itibaren açık bir şekilde işletilmesi gerekmektedir.

6. Toplumsal Katkılar

Bu çalışmada ortaya konan hibrit finansman yönteminin ve bu yönetime ait çerçevenin ilgili taraflara sağlayabileceği imkanların yanı sıra toplumun farklı alanları ve kesimleri için de çeşitli katkılar sunabileceği yönleri bulunmaktadır. Bu noktada öncelikle belirtmek gerekir ki hem VAF yöntemi hem de K-VAF ve bu çalışmadaki hibrit model önerisi, kentsel kalkınma noktasında bir nevi pozitif dışsallık yaratmaktadır. Herhangi bir VAB projesinin yer aldığı bölge, projenin neticelenmesinin ardından çeşitli kentsel yenileme ve iyileştirme imkânlarına kavuşmaktadır. Alt yapı ve üst yapıda yapılacak yeni projeler ile birlikte ilgili bölgede yeni veya iyileştirilmiş yollar, park ve bahçeler, kanalizasyon ile birlikte yeşil alanlar, sosyal alanlar, depreme dayanıklı yapılar, toplanma alanları gibi birçok imkanlar ve hizmetler ortaya konmaktadır. Böylelikle, finansal açıdan alternatif bir imkân yaratılmasının yanı sıra bölgedeki yaşam olanakları da hem nitel hem de nicel açıdan artırılabilir. Bu açıdan bakıldığında, bu çalışmada ortaya konan yöntemler neticesinde konvansiyonel finansman yöntemlerinin özünü oluşturan kişisel çıkar (self-interest) kavramının haricinde ayrıca sosyal refah (social welfare) anlayışı da gerek teorik arka planda gerekse işeyiş çerçevesi içerisinde ön plana çekilmektedir.

Önerilen hibrit modele ait kavramsal çerçeve ışığında öne çıkan başlıklardan biri de risk paylaşımı kavramıdır. Konvansiyonel finans sisteminin içerisinde özellikle bankacılık sektöründe sabit getirili ürünler ve yöntemler ön plana çıkmaktadır. Ancak bu durum, başta gelişmekte olan ülkeler olmak üzere küresel ölçekte bir finansman açığı oluşmasına neden olmaktadır. Zira, piyasa ve ödeme risklerinin çoğu borçlanan taraf üzerinde kalmakta bu durum da orta ve dar gelirli bireysel grubun ve şirketler tarafında da KOBİ'lerin finansmana erişimini kısıtlayan bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Kentsel kalkınma doğrultusunda bu çalışmada önerilen yöntemler sayesinde yukarıda bahsedilen finansmana erişim kanalları bir nebze de olsa daha erişilebilir bir hale gelmektedir. Çerçevesi çizilen hibrit model sayesinde borçlu tarafın yanı sıra alacaklı taraf da belirli risklere katılmaktadır. Örneğin, vergi artışına konu olabilecek VAB projesinde gayrimenkul fiyatlarındaki ve projenin değerindeki artışa dayalı belirsizlikler noktasında belediyenin yanı sıra finansman sağlayan tarafın da riski paylaşması söz konusudur.

Risk paylaşımına dayalı yöntemler ve bunların artması gelir adaletsizliğinin azaltılmasına yardımcı olabilecek bir durum olarak önümüze çıkmaktadır. Zira, son yıllarda özellikle Piketty (2015) ve yayınlamış olduğu *Yirmi Birinci Yüzyılda Kapital* adlı kitap çerçevesinde sıklıkla gündeme gelen gelir adaletsizliğinin oluşum nedenlerinin başında sermaye

birikimi ve belirli grupların sermayeye erişimindeki güçlükler yatmaktadır. Burada ayrıca değinilmesi gereken bir konu da sermaye, gelir ve refah transferinin gelir adaletsizliğini gidermedeki rolüdür. Özellikle gelir transferi noktasında gelir adaletsizliğini azaltacak ex-ante ve ex-post tedbirlerden bahsedilebilir. Sosyal yardımlar, zekât müessesesi, başış vb. mekanizmalar ile gelirin transferi sağlanmakta ve gelir dağılımı bir nebze de olsa düzeltilmektedir. Günümüz konvansiyonel ve katılım finansı sistemleri genellikle bu ex-post tedbirleri önlemektedir. Ancak, risk paylaşımı yöntemi ve buna dayalı ürünler ve enstrümanlar ise gelir adaletsizliğini azaltmada ex-ante bir tedbir olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu vesile ile gelirin daha elde edilme aşamasında bir nevi transferi mümkün olmaktadır. Böylelikle, gelir adaletsizliğini düzeltici tedbirlerin yanı sıra önleyici mekanizmalar da devreye alınmış olmakta ve kaynak transferi gerçekleşmektedir. Bu çerçeveden de, risk paylaşımına dayalı finansal yöntemlerin ve ürünlerin gelir adaletsizliğini önlemek adına nasıl bir rol üstlenebileceği anlaşılmaktadır.

7. Sonuç

Modern ve sonrası dönemde sosyal yapılarda ve toplumsal dinamiklerde gerçekleşen büyük çaplı değişikliklerin günümüz dünyasında önemli yansımaları bulunmaktadır. Bunlardan birisi de kentleşme kavramıdır. Artan kentleşme, birçok zorluğu da beraberinde getirmektedir. Kentsel kalkınma ihtiyacı bu zorluklar içerisinde öne çıkanlardan birisidir. Kentsel kalkınma doğrultusunda ortaya çıkan talepleri karşılamak adına yeterince ekonomik ve finansal kaynağın olmadığı da bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Kentsel kalkınmanın ana üstlenicisi konumundaki mahalli idareler, bu zorluğun üstesinden gelebilmek adına kamu finansmanı noktasında farklı arayışlara girmektedir. Bu çalışma, kent ekonomisi ve finansı içerisinde değerlendirilebilecek araştırma ve geliştirme faaliyetlerine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, başta Türkiye gibi gelişmekte olan ülkeler olmak üzere tüm dünya için kentsel kalkınma alanında kullanılabilecek bir model ortaya koymakta ve bu modelin akademik ve kavramsal çerçevesini çizmektedir.

Bu makalede ilk olarak özellikle ABD’de kendine uygulama alanları bulmuş VAF yöntemi tanıtılmakta ve bu modelin teori ve işleyişine dair detaylar ortaya konmaktadır. Çoğunlukla kentsel yenileme projelerinde kullanılan ve finansman maliyetlerinin yenilenen bölgedeki vergi artışlarından karşılandığı bir borçlanma türü olan VAF’ın, alternatif bir kamu finansmanı aracı niteliği taşıması sebebiyle Türkiye ve benzeri ülkelerde de farklı şekillerde kullanılabileceği gösterilmektedir. Bu çalışmada ayrıca, katılım finansı

çerçevesinde şekillendirilen VAF temelli diğer bazı yöntemler de incelenmekte ve bunlar içerisindeki K-VAF yöntemi baz alınarak bir hibrit model önerisinde bulunmaktadır. Bu model önerisinin hibrit olarak nitelendirilmesinin ana gerekçesi, modelin VAF temeli üzerine kurulmasının yanı sıra tarihsel süreç içerisinde farklı coğrafyalarda uzun bir zamandır kendisine kullanım alanı bulan vergi mültezimliği sisteminin ana gövdesini de bünyesinde barındırmasıdır. Bu gerekçe ile, vergi mültezimliği sisteminin tarihsel arka planı da yine bu çalışmada yer almaktadır.

Önerilen bu hibrit modelin teorik arka planının sunulduğu bu çalışmada ayrıca, bu modelin işleyişine dair bir çerçeve de çizilmektedir. Örnek vakalar ve farklı mekanizmalar üzerine eğilerek bu çerçeve detaylandırılmaktadır. Modelle ilgili olarak ayrıca, yapısında gerçekleştirilebilecek farklı değişiklikler neticesinde modelin geniş bir uygulama alanı yakalayabileceğine dair kapsamlı bir tartışma da yer almaktadır. Çeşitli uygulama ve faaliyet alanlarına uyarlanabilecek bu modele dair bazı zorluklar da gündeme getirilmektedir. Çalışmada son olarak, önerilen modelin sağlayabileceği ekonomik ve finansal imkanlarının ve avantajlarının yanı sıra toplumun farklı alanları ve kesimleri için de katkılar sunabileceği çeşitli yönleri ortaya konmaktadır.

Kaynakça

- Anderson, J. E. (1990). Tax increment financing: Municipal adoption and growth. *National Tax Journal*, 155-163.
- Bhattacharya, A., Romani, M., & Stern, N. (2012, June). Infrastructure for development: meeting the challenge. In Centre for Climate Change Economics and Policy, Londres. [www.cccep.ac.uk/Publications/Policy/docs/PP-infrastructure-for-development meeting-the-challenge. pdf](http://www.cccep.ac.uk/Publications/Policy/docs/PP-infrastructure-for-development%20meeting-the-challenge.pdf). Consultado el (Vol. 15).
- Butcher, J. G., & Dick, H. W. (Eds.). (1993). *The Rise and Fall of Revenue Farming: Business Elites and the Emergence of the Modern State in Southeast Asia*. New York: St. Martin's Press.
- Byrne, P. F. (2010). Does tax increment financing deliver on its promise of jobs? The impact of tax increment financing on municipal employment growth. *Economic Development Quarterly*, 24(1), 13-22.
- Çizakça, M. (1989). Tax-Farming and Resource Allocation in Past Islamic Societies. *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, 1(1).
- Çizakça, M. (1993). Tax-farming and financial decentralization in the Ottoman Economy, 1520-1697. *Journal of European Economic History*, 22(2), 219.
- Çizakça, M. (1996). A comparative evolution of business partnerships: the Islamic world and Europe, with specific reference to the Ottoman Archives (Vol. 8). Brill.

- Davidson, J. M. (1978). Tax increment financing as a tool for community redevelopment. *U. Det. J. Urb. L.*, 56, 405.
- Dye, R. F., & Merriman, D. F. (2000). The effects of tax increment financing on economic development. *Journal of Urban Economics*, 47(2), 306–328.
- Hébert, R. F., & Link, A. N. (1988). *The entrepreneur: Mainstream views and radical critiques* (p. 178). New York: Praeger.
- Huddleston, J. R. (1981). Variations in development subsidies under tax increment financing. *Land Economics*, 57(3), 373–384.
- Huddleston, J. R. (1986). Distribution of development costs under tax increment financing. *Journal of the American Planning Association*, 52(2), 194–198.
- Hummel, D., & Goud, B. (2017). An esham-ijara structure in the United States?. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, 8(4), 455–467.
- Kiser, E. (1994). Markets and hierarchies in early modern tax systems: a principal-agent analysis. *Politics & Society*, 22(3), 284–315.
- Luther, J. F. (1987). Tax increment financing: Municipalities avoiding voter accountability. *Det. CL Rev.*, 89.
- Man, J. Y., & Rosentraub, M. S. (1998). Tax increment financing: Municipal adoption and effects on property value growth. *Public Finance Review*, 26(6), 523–547.
- McIntosh, J., Trubka, R., & Newman, P. (2015). Tax Increment Financing framework for integrated transit and urban renewal projects in car-dependent cities. *Urban Policy and Research*, 33(1), 37–60.
- Merriman, D. F., Skidmore, M. L., & Kashian, R. D. (2011). Do tax increment finance districts stimulate growth in real estate values?. *Real Estate Economics*, 39(2), 221–250.
- Pamuk, Ş. (2009). Changes in factor markets in the Ottoman Empire, 1500–1800. *Continuity and Change*, 24(1), 107–136.
- Piketty, T. (2015). About capital in the twenty-first century. *American Economic Review*, 105(5), 48–53.
- Schumann, E. (2017), "Tax incremental financing", Unpublished Manuscript, Informational Paper No. 17 (January), Wisconsin Legislative Fiscal Bureau, Madison, WI.
- Smith, B.C. (2009), "If you promise to build it, will they come? The interaction between local economic development policy and the real estate market: Evidence from tax increment finance districts", *Real Estate Economics*, Vol. 37 No. 2, pp. 209–234.
- Squires, G., & Hutchison, N. (2014). The death and life of Tax Increment Financing (TIF) redevelopment lessons in affordable housing and implementation. *Property Management*, 32(5), 368–377.
- Varlı, Y., & Yildirim, Y. (2015). Default and prepayment modelling in participating mortgages. *Journal of Banking & Finance*, 61, 81–88.
- Varlı, Y., & Övenç, G. (2019). A Benchmark Modelling for Participation Based Tax Increment Financing. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=3418270>

Weber, R. (2014). Tax increment financing in theory and practice. In *Financing economic development in the 21st century* (pp. 297–315). Routledge.

Modern Dönem Türkiye Toplumunda Asabiyet ve Sosyal Sermaye İlişkisi*

Exploring Asabiya and Social Capital Nexus in Modern Turkish Society

 Mehmet Emin Babacan⁽¹⁾,  İsa Yılmaz⁽²⁾

⁽¹⁾ *İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye*

⁽²⁾ *İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye*

⁽¹⁾ *emin.babacan@ihu.edu.tr*, ⁽²⁾ *iyilmaz@29mayis.edu.tr*

Geliş Tarihi: 08 Mayıs 2017

Kabul Tarihi: 19 Aralık 2018

Yayın Tarihi: 15 Ocak 2019

Öz: Türkiye'nin modernleşme serüveni iki yüzyılı aşılıyor olsa da değerler, kurumlar ve pratikler düşünüldüğünde toplumsal hayat hâlâ geleneksel kalıpları bir şekilde ayakta tutmaktadır. Bu çalışma Türkiye'nin toplumsal yapısına dair bu durumun İbn Haldun'un önemli kavramlarından biri olan 'asabiyet teorisi' ve Fukuyama, Coleman, Putnam ve Bourdieu gibi isimlerin sosyal bilimler alanında sıkça dile getirdiği kavramlarından biri olan 'sosyal sermaye' üzerinden değerlendirilebileceğini iddia eder. Modern hayat tarzı toplum içindeki bireyi atomize ederek yalnızlaştırırken sosyal sermaye bireyler arası dayanışma ve iş birliğini yeniden kazanmanın yeni bir formu olarak ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde, asabiyet toplum merkezli bir sosyal atmosferin devamlılığını sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Asabiyet, Sosyal Sermaye, İbn Haldun, Türkiye Toplumunu, Modernite

Abstract: *Despite the modernization project has been prevailing in Turkey for more than 200 years, social life still preserves and sustains traditional patterns when prevailing social values, institutional structures and practices are considered. This study claims that the coexistence of traditional and modern, which signifies the authenticity of social formation of Turkey, can be explored from the Ibn Khaldunian notion of asabiyyah, and also from the well-known concept of social capital contributed much by Fukuyama, Coleman, Putnam and Bourdieu. While modern life style atomizes individual within the society, social capital arises as a new form of binding individuals together to regain solidarity and cooperation. Similarly, asabiya provides the sustainability of community-based social atmosphere.*

Keywords: *Asabiya, Social Capital, İbn Khaldun, Turkish Society, Modernity*

ORCID-ID: M. E. Babacan 0000-0002-0469-0075; İ. Yılmaz 0000-0001-7388-8539

* Bu çalışma, 27-28 Nisan 2019 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "V. Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu" adlı bilimsel etkinlikte sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

1. Giriş

Tarih boyunca her dönem kapsamlı şekilde ele alınan sosyal düzen fikri, modern dönemde de sosyal teorisyenlerin en önemli konularından biri olmuştur. Zira geleneksel toplum yapısı ve onu şekillendiren metafizik dünya görüşünden uzaklaşarak akıl yoluyla kesin bilgilere ulaşılabileceğini iddia eden Kartezyen felsefenin birey akli ve rasyonalitesini mutlaklaştırması ile Aydınlanma döneminde sosyal düzen fikri ihtiyaç duyulan en hassas alanlardan birisi durumundaydı. Bu anlamda modern toplumun nasıl oluştuğu, insanların bireysel olarak toplum yapısı içerisinde nasıl konumlandırıldığı, birey ve toplum arakesitinde bir sosyal düzenin imkânı gibi birçok temel soruya cevap bulma sosyal teorisyenlerin öncelikli konuları arasında yer almaktaydı. Özellikle Sanayi Devrimi ile birlikte yaşanan toplumsal dönüşümleri konu edinen düşünürlerden biri olan Ferdinand Tönnies, modern ve geleneksel toplum karşıtlığında cemaat/toplum (Gemeinschaft/Gesellschaft) kavramsallaştırmasında bu konuyu kapsamlı biçimde ele alarak cemaat ve toplum kavramları ile geleneksel ve modern dönem sosyal düzen fikrinin karşılaştırmasını yapmaktadır. Tönnies'e göre;

"Her türlü samimi mahrem(özel), bize ait olan ve birlikte ortaklaşa yaşam cemaat hayatı olarak adlandırılır. Toplum ise dışımızda olan kamusal yaşamdır (public life). İnsan kendisinden olanlarla birlikte oluşturduğu cemaatte ak ve kara günlerde doğuştan itibaren hep ona bağlı olarak yaşar. Toplum ise kişinin yabancı bir ülkeye girer gibi girmesini gerektirir" (Tönnies, 1957: 33-34'den akt., Yelken, 1999: 40).

Tönnies'in cemaat-toplum kavramsallaştırmasında somut olarak ortaya konan şey, modern dönemde sosyal düzenin veya düzensizliğin kökenine ilişkin bir okuma çabası ve arayışıdır. Özellikle modernleşme sonrası oluşan 'toplum' yapısı ve anlayışına daha çok eleştirel yaklaşan başta Tönnies olmak üzere, Nietzsche (2008), Simmel (2015), Le Bon (2016) ve diğer birçok ismin ortak vurgusu modernleşme ile birlikte insanlığın bir çöküş, çürüme ve gerileme yaşadığı yönündedir. Başka bir ifadeyle, modernleşme sonrası sosyal düzene ilişkin kaygılar ve eleştiriler dile getirilerek bir sosyal düzen arayışı ve fikri sorgulanmaktadır. Özetle, modern dönemde bireyden başlayarak, topluma, devlete, otoriteye, yasalara, toplumsal sözleşmeye, dine, kültüre ve daha birçok konuya ilişkin söz konusu arayış sosyal düzen arayışının tezahürü olarak sunulabilir.

Modern dönemde birey ve toplum yapısına ilişkin sosyal düzen arayışının en somut çabalarından birisi hiç kuşkusuz son çeyrek yüzyılda sosyal bilimlerin birçok disiplini tarafından sıkça dile getirilen 'sosyal sermaye' kavramıdır. Geleneksel/cemaat türü toplumlardan modern toplumlara geçişte büyük ölçüde zayıflayan aile, akrabalık bağları, din, inanç gibi temel 'ara kurumların' yerini modern dönemde görece daha sivil kavram

ve kurumlar doldurmaktadır. Bu dönemde bireysel ve toplumsal ölçekte bir sosyal düzen arayışına tekabül eden sosyal sermaye kavramı bireyler arası etkileşimlerde ilişkilerin önemli olduğu fikrine dayanmaktadır. Sosyal sermaye, bireyin toplumsal hayat içerisinde belirli normlar etrafında hayata aktif katılımı ile bir güç ve enerji elde edeceği, böylece toplumun güçlenerek ilerleme, kalkınma, toplumsal güven ve refah gibi konularda mesafe alabileceği fikrini savunur.

Modernleşme tecrübesi Batıdan görece farklı gerçekleşmiş olan Türkiye'nin mevcut toplumsal yapısı daha çok gelenek/cemaat toplum karakteri ile modern toplum karakteri arasında her iki karakteri de bünyesinde barındıran bir görünüm arz etmektedir. Günümüzde Türkiye toplumunun en önemli gücü ve aynı zamanda zaafı da olabilen söz konusu bu toplumsal karakter; aile, akrabalık, aşiret, hemşehricilik, komşuluk gibi geleneksel unsurlarla beraber eğitim, sanayi, teknoloji, popüler kültür gibi modern unsurları bünyesinde taşımaktadır. Bu bakımdan Türkiye toplumuna ilişkin bir sosyal düzen arayışı ve okuması söz konusu bu iki karakteristiği bir arada değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Ayrıca toplumsal değişimin dinamiklerinden olan, birey ve toplum ilişkilerinde güven, karşılıklı geliştirilen normlar, bireyin yabancılaşma, yalnızlaşma ve kimlik krizi gibi temel hususlarda ihtiyaç duyulan dayanakların neler olduğu da aynı perspektiften belirlenebilir.

Bu çalışmada Türkiye'nin modern araç ve kurumları ile var olan toplumsal yapısı sosyal sermaye kavramı ile, geleneksel/cemaat yapısı ise İbn Haldun'un 'asabiyet' kavramı ile açıklanmaya çalışılmaktadır. Söz konusu bu iki kavram üzerinden gerçekleştirilen okumada Türkiye toplumunun temel karakterinin kendine özgü daha karma bir nitelik taşıdığı vurgulanmaktadır. Asabiyet kavramını politik alanın ötesinde sosyolojik ve iktisadi boyutlarıyla ele almayı hedefleyen bu çalışma, modern dönemde ortaya çıkan sosyal sermaye kavramı ile benzeşen ve ayrışan yönlerini ele almayı amaçlamaktadır. Özelde, Türkiye'deki sivil toplum alanında yaşanan gelişmeleri asabiyet teorisi ve sosyal sermaye ışığında karşılaştırmalı bir analizle değerlendirme hedeflenmektedir.

2. Türkiye'nin Modernleşme Serüveni

Türkiye'de ilk dönem modernleşme serüveni düşünsel, siyasal, ekonomik, kültürel başta olmak üzere hemen her alanda geleneksel/cemaatsel toplum biçiminden, ulus merkezli devlet ve toplum biçimine geçiş süreci ile özetlenebilir. Bununla birlikte Türkiye, Batı modernleşme tecrübesi ile kıyaslandığında, geçtiğimiz yüzyıl boyunca ulus merkezli bir devlet olarak modernleşme sürecini tamamlayamadan, küreselleşme etkisiyle sınırları çok daha geniş bir dünyaya eklemlenmek zorunda kalmıştır. Küreselleşme sürecinde çok

uluslu şirketler, uluslararası kurumlar ve son çeyrek yüzyılda özellikle internet teknolojisi ile birlikte bireysel ölçekte de ulus sınırlarının çok ötesine eklenme gibi parametreler Türkiye'deki değişim sürecinin okunmasını daha da zorlaştırmaktadır. Zira küresel dünyanın temel paradigması (Ritzer, 2011) etrafında bir alt unsur olarak ulus devletin birey ve toplum ölçeğinde yaşadığı değişim, modernleşme döneminde yaşanan düz çizgisel değişim biçiminden farklılık arz etmektedir. Küreselleşme süreci ile birlikte değişim süreci yatay-dikey ve ulusal-uluslararası her düzlemde gerçekleşmeye başlamıştır. Türkiye toplumunun son dönemde girdiği söz konusu bu hızlı değişim ve dönüşüm sürecinde toplumsal yapının geleneksel/cemaatsel karakteri, aynı hızla bir değişim gösterememiştir. Yaşanan değişim karşısında birey ve toplum bilişsel ve duyuşsal açıdan bir bölünme yaşamış (Shayegan, 2003), varoluşsal anlam krizi gibi büyük sorgulamalar ile gündelik hayat pratiklerinde hayatı nasıl yaşayacağı gibi özel sorgulamalar arasında kalmıştır. Bu açıdan son iki yüzyılda gerçekleşen değişimin hızı ile toplumun geleneksel/cemaatsel karakterinin değişim hızı arasında oldukça mesafe bulunmaktadır. Bu nedenle Türkiye toplumunun son iki yüzyılda yaşadığı değişim serüveni sürekli biçimde değişime zorlanmak, değişime ayak uydurmak ve değişimin peşinden koşmak şeklinde özetlenebilir.

Modernleşme sürecinin genel seyri içerisinde toplumun geleneksel/cemaatsel karakterinin bireyi saran ve ona güvenlik alanı oluşturan gerek ontolojik gerekse kimlik, kültür, aidiyet vb. temel ahlaki unsurlar sürekli değişime uğramıştır. Oysa modernleşme öncesi bireyin ihtiyacı olan söz konusu bütün bu unsurlar geleneksel/cemaatsel yapı içerisinde karşılık bulmaktaydı. Modernleşme ile birlikte birey-toplum, birey-devlet arasında yer alan bütün ara kurumlar ve mekanizmalar ortadan kalkarak birey yalnızlaşmış ve atomize olmuştur. Bu durumu Güngörmez (2011: 26) "eskiden devletle halk arasında hiyerarşik basamaklar, yahut devletle halk arasında tampon kurumlar olarak adlandırılacak sosyolojik yapılar mevzubahisken, bütün toplumsal farklılıkların eşitlik adına törpülediği ve yok edildiği yeni dönemde, halk devletin doğrudan, aracısız hedefi haline gelmişti" şeklinde özetlemektedir. Aynı şekilde modern dönemde bireyin eşitlik ve özgürlük bağlamında toplumsal yapının kendi doğallığında oluşmuş 'ara kurumlarından' uzaklaştırılarak atomize edilmesi, bireyin rasyonel bir varlık olması ile 'güvenli bağlanma' ihtiyacı arasında kalmasına neden olmuştur. Bu anlamda Tönnies modern toplumsal yapı ile kıyaslandığında geleneksel/cemaatsel yapının doğal ve yaşayan bir organizma olduğunu belirterek birey için vazgeçilmez derecede önemli olan söz konusu güvenlik alanına işaret etmektedir;

"Cemaat eski, toplum ise yenidir; tıpkı bir fenomen ve ona verilen isim gibi... Cemaat devam eden hakiki bir hayat beraberliği, toplum ise geçici ve görüntüye dayalı bir hayattır. Cemaat

yaşayan bir organizma olarak, toplum ise yapay/insan eliyle yapılan mekanik bir topluluk (mechanical aggregate) olarak anlaşılmalıdır" (Tönnies, 1957: 33-34'den akt., Yelken, 1999: 41).

Modernleşmenin genel seyri içerisinde birey, devlet ve toplum ilişkilerinde yukarıda özetlendiği biçimde kopuşlar yaşanmış veya yaşanmaya zorlanmıştır. Bununla birlikte Türkiye'nin modernleşme serüveninde her ne kadar başta dil, inanç, kültür, eğitim, devlet vb. hemen her alanda birçok şey kurumsal anlamda değişime zorlansa da geleneksel/cemaatsel yapı/anlayış tam olarak ortadan kalkmamıştır. Temel insani ilişkilerden, toplumsal kriz durumlarında ortaya çıkan reflekslere, 'ben' merkezli bireysel konumlanmadan, daha 'biz' merkezli konumlanmaya kadar, birçok hususta Türkiye toplumunun geleneksel/cemaatsel özelliğinin devam ettiği ifade edilebilir. Bu açıdan Türkiye'de toplum yapısı ve bu yapının bireydeki izdüşümüne ilişkin temel karakter geleneksel/cemaatsel yapı zemininde 'asabiyet' ilişkileri ile modernleşme serüveni açısından da 'sosyal sermaye' kesişiminde ele alınabilir. Böylesi bir çaba, asabiyet ve sosyal sermaye kavramlarının tarihsel serüvenini, kapsamalarını ve modern dönem toplumların pratikleri üzerinden yeniden inşa edilmesini araştırmayı gerektirmektedir.

3. Asabiyet

İbn Haldun ile özdeşleşen asabiyet düşüncesi temelde toplumsal dönüşüm ve sosyal düzen düşüncesinde belirleyici bir etken olarak toplum teorilerinin anahtar kavramlarından biri olmuştur. Özellikle modern öncesi geleneksel toplumların ortaya çıkışları, gelişmeleri ve zayıflamalarının arka planında asabiyetin rolünü belirleme eksenli bir çaba asabiyet teorisini doğurmuştur. İbn Haldun'un siyaset düşüncesinde merkezi bir önemi olan asabiyet teorisi hem Müslüman hem de Batılı düşünürler tarafından etraflıca araştırılmış ve bu teorinin modern dönemdeki izdüşümleri hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Modern dönem sosyologlarının asabiyet düşüncesi ile yaygın sosyal teoriler arasında paralellikler kurma çabası nihayetinde asabiyet kavramını sosyolojik düzlemde ele almayı getirdiyse de, asabiyet İbn Haldun tarafından temelde politik bir kavram olarak inşa edilmiş ve sosyal değişimin temel parametresi olarak görülmüştür.

3.1. Asabiyetin Kavramsal Çerçevesi

Genellikle 'grup dayanışması', 'sosyal dayanışma', 'toplumsal birlik' ve 'cemaat olma duygusu' gibi farklı tanımlamalar içeren asabiyet kavramı bireyi kendinden daha geniş bir topluluk halkasına bağlama veçhesiyle 'bir araya getirmek' anlamı içeren 'asab', ve 'baba tarafından akraba olanların arasındaki ilişki' anlamında olan 'asabe' kökünden türetilmiştir (Orhan, 2018: 268). Dolayısıyla, asabiyet dar manasıyla aynı kan bağına sahip kimselerin belirli aşiret ya da aile çatısı altında bir araya geldiği ve aralarında

uzlaşmış bir kaideler bütünü ile ilişkilerin belirlendiği bir akrabalık ruhu olarak tanımlanabilir. Buna göre, asabiyet bağları ile hareket eden bir toplulukta topluluk üyelerinden herhangi birine ya da topluluğun varlığına kasteden bir tehlike görüldüğünde topluluğun her ferdi kati bir surette bu tehlikenin savuşturulması için çaba göstermeyi bir zorunluluk addeder. Dolayısıyla, asabiyet ruhu kendine has bir hukuk ile hareket etmeyi gerektirir.

Gerektiğinde politik mücadeleyi doğurması hasebiyle asabiyeti sosyolojik perspektiften 'dayanışma' olarak tanımlamak kavramın mahiyetini oldukça sınırlamaktadır (Kayapınar, 2010: 233). Zira, 'solidarity' olarak literatürde yer bulan dayanışma kavramı zorunlu olarak politik mücadeleyi doğurmaz. Hâlbuki asabiyet ruhu sosyal dayanışma ve politik mücadele sarkacında duruma göre zayıflayan ve güçlenen bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Politik mücadele olmaksızın bir asabiyet teorisinden bahsetmek mümkün değildir. İleride tafsilatlı değerlendirileceği üzere, asabiyetin nihai gayesi mülk edinme, merkezi meselesi ise devlet kurmadır.

Asabiyet her ne kadar aynı soy bağına sahip olanların bir araya gelmesiyle oluşan dayanışma duygusu olarak tanımlansa da insanların kan bağı şartı aranmaksızın 'belirli bir sebep üzere' bir araya gelmesi ve muhaliflerine karşı birlikte hareket etmesi de asabiyeti doğuran başka bir sebep olarak görülmektedir. Böylece, asabiyet 'nesep asabiyeti' ve 'sebeplere asabiyeti' olmak üzere iki başlık altında değerlendirilir (İbn Haldun, 2013: 105). Nesep asabiyetinden sebeplere asabiyetine geçişin temel faktörlerinden biri zamanla aynı soydan gelenlerin sayısının artmasıyla aralarındaki yakınlığın güçlenmesi, fakat bir süre sonra bu yakınlığın aileden aşiret ve kabileye yayılmasıyla zayıflaması altında yatmaktadır. Bu sayede, genişleyen topluluk neticesinde gerçek asabiyet yerini kan bağından öte akit, anlaşma ve kefalet gibi farklı sebeplerle oluşturulmuş itibari asabiyete bırakır (Çağrı, 1991: 453-455). Burada dikkat edilmesi gereken noktalardan biri asabiyet düşüncesinin zamanla ve değişen şartlara bağlı olarak ihtiyaç olmaktan çıkmasından ziyade, form değiştirerek farklı dönemlerde canlılığını korumasıdır. Diğer bir deyişle, toplumsal şartların değişmesi ile yok olan asabiyetin bizzat kendisi değil, burada soya bağına dayanan formuyla, belirli bir türüdür (Şentürk, 2009: 121). Buradan yola çıkarak, modern dönemde de asabiyetin yeni formlarıyla canlılığını koruduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bu tartışma gelecek bölümde detaylıca ele alınacaktır.

Sebeplere asabiyeti kan bağı şartı aranmaksızın belirli bir irade göstererek dayanışma ortaya koyma ile meydana gelir. Bu tür asabiyet üç türlü tezahür edebilir. İlkinde, şehirde yaşayan insanların doğal olarak birbiriyle tanışma ve kaynaşması neticesinde bir sebeplere asabiyeti oluşur. İkincisinde, yine şehirde yaşayan insanlar arasında evlilik yoluyla bir

yakınlık ve asabiyet kurulur. Üçüncüsünde ise, otorite boşluğu ya da zayıflığı yaşayan mevcut şehir yönetiminde siyasi güç elde etme amacıyla farklı örgütlenmeler kurulmasıyla bir asabiyet oluşur (Bozarıslan, 2016: 45). Bu aynı zamanda Fındıkoğlu (1946) tarafından dile getirilen ideolojiye dayalı sebep asabiyetidir. Genel itibariyle, kan bağıyla kurulan ilişkilerin güçlü olduğu coğrafyalarda nesep asabiyeti, dini, ölküsel ya da hissi bağların güçlü olduğu coğrafyalarda ise sebep asabiyeti ön plana çıkar (Fındıkoğlu, 1946: 795). Burada özellikle din göçebelikten yerleşikliğe geçmiş toplumlarda soy bağlarının giderek karışmasıyla grup üyelerini bir arada tutan, karşılıklı sevgi ve anlayışın tesis edildiği ve toplumsal düzenin sayesinde sağlandığı temel etken olarak görölür (Fındıkoğlu, 1946: 796).

Yalnız kan bağına dayanmayan, fakat bir sebep üzere kurulmuş asabiyet düşüncesi fonksiyon itibariyle ‘yakın ilişki kurma’ ile doğrudan bağlantılıdır. Bu manada, İbn Haldun vekillik, müttefiklik ve komşuluk gibi bireyler arası yakın ilişki kurma ve bunun sürekliliğini gerektiren durumların asabiyet bağına zemin oluşturun farklı faktörler olduğunu belirtir (Kayapınar, 2010: 203). Yakınlık kurmanın güçlü bir asabiyet doğurmaya neden olduğu varsayımından yola çıkıldığında, modern dönemde bu yakınlık savaşlar, doğal afetler ve büyük ölçekli toplumsal yıkıma götüren olaylar neticesinde meydana gelebilir. Nitekim, bu çalışma modern dönemde asabiyet bağının oluşumunu özellikle Müslüman toplumlar üzerinden yola çıkararak bu faktörler ve bunların farklı bileşenlerine bağlamaktadır. Çalışmanın temel dayanak noktalarından biri ise asabiyet bağını kan bağına dayanan bir olgu olmaktan çıkarıp işlevsel bir nitelikte farklı toplum ve çağlarda oluşturulan bir tür politik güç ve sosyal dayanışma formuna dönüştürme iddiasıdır.

3.2. Bedevi ve Hadari Toplumlarda Asabiyet

İbn Haldun’a göre asabiyet bağları ancak bedevi toplum yapısında güçlü bir şekilde ayakta durabilir. Daha gelişmiş olan hadari toplumlarda ise asabiyet ilişkileri yerini daha sistematik kurallarla belirlenmiş bir ilişkiler bütününe bırakır. Hadari toplumlar, bu manada, güçlü ve merkezi politik otoritelerin iradesi ile kabul görmüş kurallarla yönetilir. Dışarıdan gelecek herhangi bir tehlike geleneksel bir asabiyet kurmaya sevk etmeden evvel bu politik otoritenin yönetme aygıtları tarafından bertaraf edilir. Örnek vermek gerekirse, hadari toplumlarda dıştan gelen tehlikelere karşı örölmüş duvarlar, askeri ordu ve savunma mekanizmaları bir üst akıl yoluyla önceden belirlenmiştir. Dolayısıyla, bireye düşen bu üst aklın kendisini tehlikelerden koruyacağına güvenmektir. Halbuki, bedevi toplumlarda böylesi bir mekanizma olmadığı için ayakta kalmanın tek yolu aynı soy bağına sahip ya da belirli bir sebep üzerine bir araya gelenlerin bir asabiyet ilişkisi kurup tehlike karşısında kader birliği yapmasıdır. Hadari toplum aşamasına geçmeden

sürdürülen bedevi hayat tarzı her açıdan zor şartlar barındırdığından yakınlık kurma seviyesi hadari toplumlara göre çok daha yüksektir. Bunun için, bedeviyette topluluk fikri her zaman bireysel davranma düşüncesinin önüne geçer. Daha doğrusu, birey ancak topluluk içinde anlam kazanır ve ‘ben’ yerini ‘bize’ bırakır (el-Câbirî, 2018: 254).

Bedevi toplumlar içinde bulunduğu şartlardan dolayı bazı özellikleriyle hadari toplumlara nispetle avantajlı konumdadır. Öncelikle, bedeviler hadarilere göre ahlakî olarak daha az yozlaşmış ve kötü sayılabilecek toplumsal özelliklerden daha uzaktırlar. Oysa hadari toplumlar şehirleşmenin getirdiği karmaşıklıktan dolayı başlangıçtaki değerlerini korumakta zorluk yaşarlar. Benzer şekilde, bedeviyette insanlar zor şartlar altında hem fiziken hem de ruhsal olarak daha güçlü kalabilirken, hadariyette insanlar psikolojik, ekonomik ve siyasi etkilerden daha fazla etkilenip zayıf düşerler¹. Son olarak, bedeviler ekonomik olarak sade ve basit bir hayat idame ettirirken, hadariler lüks ve rahat bir hayat sürmektedirler (Kayapınar, 2010: 243).

Asabiyet kurma anlamında bedeviyetin hadariyete olan nispi üstünlüğü beraberinde bu ilişkiyi zorunluluk içinde değerlendirmeyi gerektirmez. Bir başka ifadeyle, her bedevi yapıdan bir asabiyet çıkması beklenmemelidir. İbn Haldun *Mukaddime*'de bu durumu Hz. Musa ve Firavun idaresi altında zulüm gören İsrail halkı kıssasına değinerek kanıtlar. Mısır'da mevcut sosyal şartlar altında ezildikten sonra Firavun yönetimine karşı birlik olması beklenen İsrail halkının sahip oldukları asabiyet bağları beklenenin aksine daha da zayıflamıştır. Bu duruma karşı, Allah Hz. Musa'ya asabiyeti zayıflayan kavminin 40 yıl çölde kalmasını emretmiştir, ta ki bu süre zarfında daha önce zulüm, baskı ve aşağılanma görmemiş yeni gelen nesille yeni bir asabiyet bağı oluşsun ve Firavun yönetimine karşı gelebilsin. Verilen örnekten de anlaşılacağı üzere, her bedevi toplum zorunlu olarak bir asabiyet bağı kuramamış olabilir.

3.3. Asabiyetin Mahiyeti

Asabiyet fikri bireyi ancak toplumun bir parçası olarak anlamlı kılıyordu. Dolayısıyla, bireye yönelik her türlü tehdit, suçlama ve cezalandırma aynı zamanda bireyin parçası olduğu ve asabiyet bağlarıyla bağlandığı topluluğa ya da kabileye yönelik bir girişim olarak düşünülür. Bireyin yaptığı davranışlar bireysel olmaktan öte bağlı olduğu grubun

¹ İşte bu zayıf düşmüşlük güvenlik, sağlık, eğitim gibi konularda merkezi bir politik otoriteye bağımlılık dışında bir alternatifi olmayan bir hadari toplum özelliği gösteren tüm modern toplum yapıları için geçerli bir tehdittir. Bu tehdidin üstesinden gelme, ya da daha doğru bir ifade ile, bu tehdit ile bireysel düzlemde mücadele etme çabası sosyal sermaye kavramını ortaya çıkarmıştır. Modern dönemin getirdiği psikolojik, ekonomik ve siyasi bunalımlara karşı bireyin yalnızlığı ve savunmasızlığı ancak sosyal sermaye gibi modern bir formda seyreltilirdi.

sorumluluğu altındadır. Benzer şekilde, birey her ne şartta ve durumda olursa olsun kabilesinden yardım talep ederse kabilesi ona koşulsuz yardımda bulunmak zorundadır. Burada bireysel ya da kabilesel sorunların çözümü için başvurulmuş nihai merci daha önce kabileler arasında yapılan antlaşmalar, yahut çözümsüzlük durumunda bitmeyen savaşlardır. İslam öncesi Arap yarımadasında bu denli sürekli savaş olmasının altında yatan temel sebeplerden biri, ya da öbür taraftan Hz. Peygamber'in (as) Risalet sürecinde yeri geldiğinde en azılı düşmanları tarafından dokunulmazlık kazanmasının altında yatan gerekçelerden biri, işte bu asabiyet ilişkisidir.

Ahlaki perspektiften bakıldığında, Cahiliye dönemindeki böylesi bir asabiyet pratiğinin İslam ahlak düşüncesi ile önemli ölçüde çeliştiği görülür. Ontolojik düzlemde doğru/yanlış, iyi/kötü gibi ayrımların belirli prensipler bütünü içerisinde ele alınmasından öte asabiyet bağlarına dayalı kendine has yeni değerler bütünü dahilinde ele alınması vahyin inzali ile birlikte içinde bulunulan toplumun karşı çıkılan ilk pratiklerini teşkil etmiştir. Böylece, İslam'ın ilk inen ayetlerinin Cahiliyenin esas aldığı asabiyet düşüncesi üzerine kurulu bir toplumsal hayata karşı koyuşu hedeflediği söylenebilir. Hz. Peygamber'in (as) şu sözleri bu minvalde düşünülebilir: "insanları bir asabiyet için toplanmaya çağıran, bir asabiyet için savaşan ve asabiyet uğrunda ölen bizden değildir²."

Arap yarımadasında bugün hala modern ulus devlet ya da imparatorluk gibi siyasi yapıların mevcut olmayışı güçlü bir asabiyet bağından kaynaklanmaktadır. Asabiyet bağlarının güçlü olması sayesinde politik bir yönetim kendi belirlediği kurallarını asabiyetin mevcut ilişkiler ağının üstüne çıkaramamıştır. Bunun yerine, asabiyet ilişkileri içerisinde hareket eden farklı grupların bir politik güç devşirme çabasından bahsedilebilir. Asabiyet kurmanın da temel gayesi diğer kabileleri tahakkümü altına alacak siyasi bir egemenlik kurma, ya da diğer bir deyişle, mülk elde etmektir. Burada asabiyet başlangıçta zor şartlar altında yaşayan fakat gayeleri ortak olan kimselerin bedevi bir toplum yapısında bir araya gelmesi ve zamanla zor şartların üstesinden gelmesiyle güçlenir. Ancak, mülk elde etmeyle rahata kavuşma, lüks ve kolaylıktan vazgeçememe nedenleriyle asabiyet zamanla zayıflar. Böylece, bedeviyetten hadariyete geçişle birlikte mülk ve egemenliğin getirdiği lüks ve rahatlık asabiyet bağlarını bir süre sonra zayıflatacak ve daha güçlü bir asabiyet bağı ile bedevi bir toplum yapısından gelen karşı bir asabiyet bağına mağlup olacaktır. Bu durum İbn Haldun'un temel tezi olan döngüsel tarih anlayışının bir yansımasıdır. Bu tarih anlayışında, bedeviyette gelişen asabiyet bağının başlangıçta güçlendiği ve siyasî egemenlik kazandığı, sonraları hadari toplum

² (Ebû Dâvûd, Edeb, 112).

yapısına dönüştükten sonra zayıflayan asabiyet bağının başka bir asabiyet bağına mensup kimseler tarafından yok edildiği ve bunun tarihsel süreçte sürekli bu şekilde deveran ettiği bir asabiyet diyalektiği mevcuttur.

3.4. Asabiyet ve Din

Asabiyet ilişkileri üzerine din faktörü Cahiliye pratikleri üzerinden değerlendirildiğinde biri diğerini olumsuzlayan bir nitelik kazansa da Cahiliye formundan sıyrılmış ve daha geniş perspektiften tasavvur edilen asabiyet karşısında din pekiştirici ve güçlendirici bir role sahiptir. Zira, “Hz. Peygamber'in verdiği asabiyet haksız ve yanlış uygulamalarla ortaya çıkan Cahiliye asabiyetidir. Buna karşılık asabiyetin hakka ve Allah'ın emrini gerçekleştirmeye hizmet yolunda kullanılması arzu edilir bir şeydir” (Çağrı, 1991: 454). Bedevi toplumların sert mizaçları, isyan ve karşı koyuş gibi davranışa meyletmenin daha olası olduğu varsayımları düşünüldüğünde din birleştirici, ara bulucu, karakterleri yumuşatıcı ve barışçıl olma özellikleriyle ön plana çıkar. Bu sayede, dinin birleştirici fonksiyonu asabiyet bağına daha da güçlendirir ve dinin belirlediği değerler ve prensipler altında asabiyet varlığını daha da güçlendirir. Diğer taraftan, diyalektik biçimde asabiyetin varlığı dini bireysel ve toplumsal alanda daha görünür ve uygulanır hale getirerek dini öğretilerin yayılmasını kolaylaştırarak barışçıl bir toplum oluşmasına katkıda bulunur.

4. Sosyal Sermaye

İslam tarihinde geleneksel toplum yapılarının şekillenişinde asabiyet önemli ölçüde belirgindir. Ancak, modern toplumların gündelik hayat pratiklerinden büyük ölçekli sistematik politikalara değin birçok alanda sosyal sermaye kavramı ön plana çıkmaktadır. Asabiyet daha çok geleneksel toplum yapısı içerisinde anlam kazanan, sosyal sermaye ise daha çok modernitenin getirdiği zorlukları aşmanın yeni bir yöntemi olarak grup birlikteliği aşıl原因 bir kavram olarak görülmektedir. Hâlbuki bu iki kavramın aynı anda bir toplumsal yapı içerisinde birbirini kimi yönleriyle nefyeden kimi yönleriyle de bütünleyen bir ilişkisi vardır. Bu ayrımı yapabilmek için sosyal sermaye düşüncesinin kavramsal ve tarihsel yönlerini ele almak gerekmektedir.

4.1. Tanımı, kapsamı ve toplumsal boyutları

Günümüz toplumlarında birey ve toplum ilişkilerinin doğasını anlama, kavrama ve yorumlama süreçlerinde, sosyal düzenin ihtiyaç duyduğu karşılıklı ilişkiler, sosyal normlar ve güven temelinde önemli bir potansiyel taşıyan ‘sosyal sermaye’ kavramı, son çeyrek yüzyılda sosyal bilimlerin birçok disiplini tarafından kullanılmaktadır. Sosyal sermaye kavramının farklı disiplinlerin çalışma alanı olarak kullanımı öncelikle kalkınma

ve ekonomik gelişim, toplumsal refah, aile, suç, sapkınlık, güven ve günümüzde yeni medya – sosyal medya araçları gibi birçok konu ve kavram üzerinden yürütülmektedir. Sosyal sermaye farklı konu ve kavramlar üzerinden ele alınsa da neticede modern toplumda ihtiyaç duyulan sosyal düzene vurgu yapmaktadır.

Sosyal sermaye literatüründe kavrama yüklenen anlamların farklı olması nedeniyle, kavramın ortak bir tanımına ulaşmak mümkün olmamakla birlikte insan ilişkilerinin ve sosyal ağların önemli olduğu etrafında bir anlam ittifakı söz konusudur. İlişkilerin önemli olduğunu belirten Field (2008: 1), insanların birbirleriyle ilişki kurarak ve bunun zaman içinde devam etmesini sağlayarak, kendi başlarına başaramayacakları ya da sadece büyük zorluklarla başarabilecekleri şeyleri gerçekleştirebilmek için birlikte çalışabileceklerini belirtmektedir. Sosyal sermaye literatürünün önemli isimlerinden biri olan Coleman'a (1986: 1317; 1998: 98) göre sosyal sermaye insanların nasıl bir arada çalışabildikleri ve yaşayabildiklerini açıklayan bir araçtır. Literatürün yine bir diğer önemli ismi Putnam (1995, 2000) sosyal sermaye teorisini modern dönemde bireyin toplumsal bütünden koparak atomize olması ve yine bireyin toplumsal kolektif katılıma katkısının düşük olması tezi üzerinden şekillendirmektedir. İnsanların özellikle televizyonun çok fazla bağımlısı olduklarını, genel olarak sosyal ilişkilerden uzak durduklarını, sivil toplum kuruluşları ve benzeri grup çabalarına katılmadıklarını "tek başına bowling" oynayan insanlar metaforu üzerinden anlatmaktadır. Aynı şekilde Fukuyama'nın kavramın tanımına ilişkin çabası, kavramın anlaşılmasında ortalama bir yorumu mümkün kılmaktadır. Fukuyama (1997: 378) sosyal sermaye kavramını "aralarında iş birliğine izin veren bir grubun üyeleri arasında paylaşılan belirli bazı enformel değer ve normların varlığı" şeklinde tanımlanabileceğini belirtmektedir. Fukuyama'nın tanımlaması her ne kadar literatürün hâkim yaklaşımını belirtse de sosyal sermaye kavramına düşünsel açıdan eleştirel yaklaşan Bourdieu (2010) kavramın toplumsal ilişkilerdeki adaletsizliği ve eşitsizliği artırdığına işaret etmektedir. "Bourdieu aslında sosyal sermayenin imtiyazlıların bir serveti olduğunu ve onların üstünlüklerini sürdürmek için kullandıkları bir araç olduğunu düşünmüştür" (Field, 2008: 27).

Literatürdeki sosyal sermaye tanımları olumlu/olumsuz anlam yüklemeleriyle birlikte, kavrama ilişkin vurgulanması gereken önemli husus sosyal sermayenin bireysel ve toplumsal boyutlarının varlığıdır. Bireysel ölçekte sosyal sermaye; bireyin maddi imkânları ile karşılayamadığı ve satın alamayacağı sosyalleşme süreçleri, maddi veya ahlaki ihtiyaçları, kimlik ve kişilik edinme süreçleri gibi daha birçok konuda bireye aktif katkısı olması beklenen bir sermaye türü olarak özetlenebilir. Toplumsal ölçekte ise modern dönemde ortaya çıkan 'toplum' yapısının geleneksel döneme ait bütün kavram ve kurumları meşruiyet krizine uğratarak, her şeyi yeni baştan yorumlayan ve inşa etmek

isteyen modern anlatının ihtiyacı olan sosyal düzeni sağlamada etkili bir araç olarak konumlandırılabilir.

4.2. Modern Dönemde Sosyal Sermaye Kurma Çabaları, Sebepleri

20. yüzyıl sosyal bilimler literatüründe modern dönemin paradoksları, açmazları, yabancılaştırıcı, yozlaştırıcı benlik algıları, endüstriyel ve popüler kültür ürünleri vb. daha birçok konu etrafında çalışmalar mevcuttur. Söz konusu bütün bu kavram ve konuların ortak çalışılma nedeni hiç kuşkusuz birey ve toplumun yaşadığı değişim ve dönüşümün anlaşılması, yine birey ve toplumun ihtiyaç duyduğu gündelik hayat düzeni ve sosyal düzen arayışı çabasıdır. Modern dönemin yaşadığı değişim ve dönüşümü Tönnies aşağıdaki şekilde özetlemektedir;

“Her türlü samimi, mahrem (özel) bize ait olan ve birlikte ortaklaşa yaşam ‘cemaat’ hayatı olarak adlandırılır. Toplum ise dışımızda olan kamusal yaşamdır (public life). İnsan kendisinden olanlarla birlikte (ailesiyle) oluşturduğu cemaatte ak ve kara günlerde doğuştan itibaren hep ona bağlı olarak yaşar. Toplum ise kişinin yabancı bir ülkeye girer gibi girmesini gerektirir” (Tönnies, 1997: 33-34’den akt., Yelken, 1999: 40).

Modern dönemde tanrının, insanın, evrenin, toplumsal yapı ve düzenin her şeyin yeniden tanımlanması ile başlayan süreç gerek birey gerekse toplum için birçok açmazı ve paradoksu beraberinde getirmiştir. Bireyin alışageldiği hayat biçiminden koparak girdiği yeni ‘toplum’ biçiminde, kolektif hafızasını yitirerek o güne kadar bağlı olduğu ‘toplumsal derinlik’le (Babacan, 2016: 23) bağları kopmuş ve birey yalnız kalmıştır. Modern dönemde bireyin yaşadığı değişim ve bireyin konumlandırılışını ‘İnsanın Durumu’ isimli eserinde Mumford (2015: 550) aşağıdaki ifadelerde özetlemektedir;

“Yalnızlaşan ve yabancılaşan insan ister mühendis ister işçi olsun ister organize edici, isterse satıcı olsun, makineye bağımlı hale geldikten sonra, bir mobilyacının ya da bir dokumacının kendi işyerinde ihtiyaç hissettiğinden daha az yönlendirici/yaratıcı fikre ve zekaya ihtiyaç hisseder. Zihni makine gibi çalışan, dış uyarıcıya mekanik olarak tepki veren, hareket ettirilmediği sürece pasif kalan, inisiyatif alma kabiliyeti ya da varacağı yeri seçme yeteneği azalan davranışçı insan, aslında mevcut toplumumuzun tipik bir yan ürünüdür”.

Özetle günümüzde sosyal sermayenin önemli ve popüler bir kavram olmasının nedeni modernleşme, gelişme, ilerleme, demokratikleşme gibi süreçlerle birlikte insanın her şeye ilişkin ‘anlam arayışı’nın devam etmesidir. Zira geleneksel cemaat yapısından koparak toplumun geniş ve yabancılaştırıcı ikliminde atomize olan fertlerin bireyselleşmesi toplumsalın yeniden keşfini gerekli kılmaktaydı. Söz konusu bu keşif geçmişe dönerek ve geçmiş araçlarla değil, geçmişte karşılık bulan anlamın modern toplum

içerisinde karşılığını bulacak sosyal sermaye araçlarıyla mümkün olabilecektir. Bu anlamda Dünya Bankası sosyal sermayenin modern toplumlarda daha çok kalkınma temelli anlamına odaklanmakla birlikte, sosyal sermayenin sınırlarının çok daha geniş olduğu tespitini yapmaktadır:

“Sosyal sermaye bir toplumun sosyal etkileşiminin niteliği ve niceliğiyle, mikro-makro ölçekte biçimlenen normlar, ilişkiler ve kurumlara atıfta bulunur. Sosyal sermaye bir toplumun temelini oluşturan salt kurumların toplamı değil, o toplumu bir arada tutan bir çeşit tutkaldır” (Grootaert ve Bastelaer, 2001: 5).

Geleneksel/cemaatsel hayat biçiminin en önemli karakteristiği olan ‘bir arada olma’, ‘bir şeyi birlikte yapma’ fikri bir yandan bireyin ihtiyacı olan anlam ve güven gibi temel ontolojik ihtiyaçları beslerken diğer yandan topluluğu bir arada tutan bir ‘tutkal’ işlevi görmekteydi. Buna karşılık modern dönemde bireyin sermaye, iktidar ve bürokratik kurumlar karşısında atomize edilerek manipüle edilmeye, etkilenmeye ve yönlendirilmeye başlanması ile bir arada olma, anlam ve güven gibi ihtiyaçları artmıştır.

5. Asabiyet ve Sosyal Sermaye: Benzerlikler ve Farklılıklar

Toplumsal düzen fikrinin temel unsurları olan anlam, güven ve istikrar gibi temel parametreler geleneksel toplum biçiminde önemli olduğu kadar, modern dönemde de karakter değiştirerek önemini sürdürmektedir. Bu anlamda çalışmanın odağında yer alan asabiyet kavramı da sosyal sermaye kavramı da özünde bireysel ve toplumsal aidiyeti sağlayan, birlik ve beraberlik ruhunu besleyen, ihtiyaç duyulan anlam ve güven zeminini sağlayan motivasyonel unsurlar olarak birbirine benzetilebilir. Her iki kavramda da bireyi kuşatan ve onu her tür etkiye karşı güçlü kılan önemli bir etken olduğu ifade edilebilir. Özellikle bireyin psikolojik tabanlı açmazlarını, din, inanç, kimlik vb. ontolojik anlamları, topluluk bilinci içerisinde ‘bütün’ olanla buluşturulmasını sağlayan bir sinerji olduğu belirtilebilir. Toplumsal ölçekte tezahürü ise bireylerin tek tek bulunmasından öte, bir amacın, bir karakterin ve bir bütünün etrafında bir anlam örgüsü meydana getirmesi şeklinde özetlenebilir. Özellikle siyasal, sosyal, kültürel ve iktisadi alanlarda toplumsal ölçekte yaşanacak türbülanslar, afetler ve tehditler gibi önemli dönemlerde toplumu bir ruh etrafında bir arada tutacak tutkal işlevi görmesi bakımından her iki kavramın anlam bagajı yakın çağrışımlar yapmaktadır.

Bununla birlikte, her iki kavramın epistemolojik ve ontolojik referans çerçevelerinin farklı olması nedeniyle birbirinden farklılaşan karakterleri bulunmaktadır. Geleneksel/cemaatsel toplum yapısı daha çok din, inanç ve kültür temelinde oluşmaktadır. Bu nedenle gerek birey gerekse toplum ilişkilerinin özünde dini davranışın ve kültürün

belirleyiciliği bulunmaktadır. Söz gelimi yapılan herhangi bir davranışın veya bireyin aldığı herhangi bir sorumluluğun merkezinde bir tür ibadet bilinci veya kültürel bir ritüel anlayışı yer almaktadır. Asabiyet fikrinin temelinde her ne kadar soy, kabile ve aile gibi kan bağı unsurları bulunsa da söz konusu bu bağı besleyen din, inanç ve birlikte oluşturdukları kültürel birikimdir. Bu bakımdan asabiyet merkezli geleneksel/cemaatsel toplumlarda birey ödev ve sorumluluklarını daha çok içsel bir motivasyonla gerçekleştirir. Ayrıca bireysel olarak gerçekleştirdiği ödev ve sorumlulukların neticesinde kendisi için somut bir faydanın, çıktının veya sermayenin oluşup oluşmadığına odaklanmaz. Birey çoğunlukla bireysel ve toplumsal ilişkilerinde karşı karşıya olunan durum içerisinde tepkisel olarak davranır. Bu bakımdan bireyde refleks olarak gelişen tutum ve davranışlar büyük ölçüde kültürün, dinin veya inancın bir referans çerçevesi oluşturduğuna işaret etmektedir. Özetle, asabiyet merkezli bireysel ve toplumsal ilişkilerde kendi doğallığında gerçekleşen ilişkiler ve söz konusu bu doğal ilişkiler neticesinde oluşan bir tür aura/sinerji söz konusudur. Bireyi ve bütün toplumsal ilişkileri içine alan, kuşatan ve bir bütünlük hissi meydana getiren toplumsal harç işte bu aura, bu sinerjidir.

Buna karşılık modern toplumsal yapılarda yukarıda özetlendiği biçimde atomize olan bireyin, anlam, varoluş ve güvenlik gibi temel ihtiyaçlarını karşılayacak ara kurumların ortadan kalkması ile birey yalnız kalmıştır. Bu süreçte bireyden kendi yalnızlığı içerisinde hem kendi bireysel ihtiyaçlarına cevap bulması hem de toplumsal olanla ve hatta günümüzde küresel olanla ilişkiye girerek söz konusu bütün bu kompleks süreci tek başına sürdürmesi beklenmektedir. Modern toplumsal yapıda bireye yüklenen bu son derece zor ve yıpratıcı süreçte bireyin ihtiyaç duyduğu mekanizmalar ortaya çıkmıştır. Kimi zaman ailede, kimi zaman siyasal veya ideolojik çevrede, kimi zaman eğitim, iş ve sermaye olanakları ile ortaya çıkan bu mekanizmalar sosyal sermaye unsurlarıdır. Bireyi güçlendirerek sosyal ilişkilerini geliştirecek, toplumsal birliği, beraberliği, gelişme ve kalkınmayı sağlayacak sosyal sermaye unsurları, sözü edilen ihtiyaca binaen gelişmektedir. Bu bakımdan sosyal sermayenin bireysel ve toplumsal bütün sosyal ilişkileri araçsallaştırdığı ifade edilebilir. Asabiyet ruhunda yer alan ilişkilerdeki doğallıktan ziyade ilişkilerin sağlayacağı katkı açısından önemli olması bu tespiti desteklemektedir. Zira bu dönemde ortaya çıkan bütün ilişkilerin bir tür sermaye (capital) olarak görülmesi, sürecin bir tür iktisadi faaliyet olarak değerlendirildiği anlamına gelmektedir. Bu bakımdan sosyal sermayenin birey ve topluma katkısı, sosyal sermayeyi geliştirdiği düşünülen aile, eğitim, sağlık ve sosyal ilişkiler gibi daha çok modern toplumların kalkınma ve gelişmesi ile ilişkilendirilen kurumlarla birlikte değerlendirilmektedir. Başka bir ifade ile ilişkilerin önemli olduğu tezi üzerine kurulan sosyal sermayenin, daha çok toplumsal kalkınma (ekonomik kalkınma) ve ilerlemeye yaptığı katkı ölçüsünde dikkate alındığı belirtilebilir.

Bu nedenle sosyal sermaye temelinde gelişen bireysel ve toplumsal ilişkiler organik ilişkiler olmaktan öte, görece daha sentetik ilişkiler etrafında kurulmaktadır. Aynı şekilde daha rasyonel, sistemli ve somut sonuç odaklı bir ilişki biçiminin ardından oluşan sosyal sermaye, bu karakteristiği ile birey ve topluma katkı sunmaktadır.

Özetle asabiyet, kan bağı, inanç ve kültür merkezli doğal ilişkiler neticesinde oluşan bir aura/sinerji olarak birey ve toplum ilişkilerini tanzim eder. Sosyal sermaye ise atomize olan, yalnızlaşan bireyin anlam, aidiyet ve güven gibi temel ihtiyaçları doğrultusunda daha zorunlu birliktelikleri ve ilişkileri ortaya çıkaran bir mekanizma olarak işlev görür.

6. Türkiye Toplumunda Asabiyet ve Sosyal Sermaye Tezahürleri

Modern Türkiye toplumu örnekliğinde asabiyet ve sosyal sermayenin bir arada bulunma durumu geleneğin birikiminden ve manevi zenginliğinden tam anlamıyla kopamamış, ancak diğer taraftan modernitenin getirdiği parıltılı dünya görüşüne de kültürel küreselleşme çerçevesinde uyum sağlamak isteyen bir birey ve toplum psikolojisini yansıtmaktadır. Üzerinde pek çok devletin ve farklı etnik toplumsal yapıların yüzyıllardır hayat sürdüğü Anadolu coğrafyasında toplumsal hayat, bu geleneksel-modern ikileminde, ulus-devletin getirdiği dayatmacı bir toplumsal nizamdan çok yerleşik toplumsal değerler ve normlar ışığında şekillenen doğal ilişkiler bütününe dayalıdır. Dolayısıyla, sosyal hayatın şekillenişinde içsel bir faktör olarak asabiyet bireyin hanesi içinde nasıl hareket edilmesi gerektiğinden kamusal alanda sosyal olarak inşa edilmiş normlara uymaya kadar tüm alanlarda mündemiç bir rol oynamaktadır. Ancak, modern toplumsal formasyon içerisinde asabiyet düşüncesinin yeni değerlere adaptasyonu ya da kendini ontolojik olarak yenilememesi buhranından bireyler ve toplumlar sosyal sermaye kavramının inşasıyla çıkmayı arzulamaktadır. Bu da, asabiyetin hala etkin olduğu ancak modernite tarafından uygulama alanlarının giderek sınırlı hale getirilmeye zorlandığı; böylece, asabiyetin yerini daha yapay ve araçsal bir birliktelik inşası olan sosyal sermayeye bırakmaya yüz tuttuğu sürece evrilmekte olduğunu göstermektedir.

Bu süreçte, toplumsal yapı büyük ölçüde geleneksel/cemaatsel asabiyet ruhu ile modern toplum karakterinin bir göstergesi olarak sosyal sermayenin birlikte bulunduğu karma bir karakter taşımaktadır. Bu anlamda kimi toplumsal fenomenlerde asabiyet ruhu ile davranılırken, başka bazı durumlarda daha modern reflekslerle sosyal sermaye unsuru sayılabilecek pratikler görülebilmektedir. Örneğin, Türkiye’de veya dünyanın herhangi bir yerinde yaşanan doğal afetlerde bireysel/toplumsal olarak gösterilen tavır ve reaksiyonlarda asabiyet ruhu ile hareket edildiği ifade edilebilir. Aynı şekilde herhangi bir savaş, şiddet veya göç sürecinde mağdur edilen insanları dünyada örneği çok az

görülebilecek bir tavırla karşılamak asabiyet ruhu ile kavranabilecek bir durumdur. Diğer bir deyişle, toplumsal felaket, yıkım, kaos gibi ani bir sosyal dengesizlik durumunda Türkiye toplumunda asabiyet dinamik bir faktör olarak ön plana çıkmakta ve çözüm sunmaktadır. Bu durum makro ölçekli faktörler için geçerli olduğu kadar mikro bazda gündelik hayat pratikleri için de geçerlidir. Özellikle dinin hayatın içinde şekillendirici bir rolü olması hasebiyle, komşuluk ilişkileri, zorda kalana yardım, ihsanda bulunma, maddi yardımlaşma ve psikolojik destek gibi birçok etken asabiyet düşüncesinin birer yansımasıdır. Benzer şekilde, vakıf, zekat, sadaka gibi sosyal refah kurumları da Türkiye’de bugün hala bir üst siyasi ya da ekonomik otorite olmaksızın kendi iç dinamikleriyle toplumsal dokuyu güçlendirmeye yönelik devamlılık sağlayan kurumlardır. Bugün Batıda rakamlarla resmi kayıt altında tutulan ve kamu ya da özel kurumlar yoluyla desteklenen birçok sosyal sermaye artırıcı faaliyet Türkiye’de resmi bir üst merci olmaksızın ve yine onlar tarafından kayıt altına alınmaksızın doğal yollarla ilerletilmektedir.

Buna karşılık özellikle bireysel temelde eğitim, sağlık, iş olanakları, tüketim vb. pratikleri ile farklılaşan daha çok büyük şehir merkezlerinde yaşayan ve büyük ölçüde geleneksel/cemaatsel bağlarını koparmış bireylerin ihtiyaç duyduğu anlam, aidiyet ve güven gibi temel unsurların sağlanmasında ise sosyal sermaye tezahürleri söz konusu olmaktadır. Söz gelimi Türkiye’nin birçok yerinde görülen okul veya mezuniyet dernekleri, sanat, kültür, spor vb. sivil toplum kuruluşları, futbol veya diğer spor taraftarlığı, cafe vb. mekânların popüler olması, iş veya kurum arkadaşlıkları gibi bireyin sosyal ilişki kurabileceği mekanizmalar bulunmaktadır. Fakat sosyal sermaye birikimine ön açan bu tür tüm mekanizmalar Türkiye’de modernleşme serüveni içerisinde bireysel ve toplumsal ilişkilerin zayıflaması-yıpranması ihtiyacına binaen ortaya çıkmış mekanizmalar olarak işlev görmektedir. Bu bakımdan toplumsal birliğin, bütünlüğün varlığı, ortak bir ruhun ve toplumsal düzenin sağlanması söz konusu mekanizmaları zorunlu kılmaktadır. Zira modern toplumlarda bireysel ve toplumsal ilişkilerin zayıflaması, birlik ruhunun ortadan kalkması, aidiyet bilincinin azalması; kalkınma, gelişme ve ilerleme süreçlerini olumsuz etkileyen faktörlerdir. Bu nedenle bireyin sosyal ilişkilerinin güçlendirilmesi, anlam, aidiyet ve güven ihtiyacının karşılanması, toplumsal ortak ruha ve reflekslere dâhil edilmesi bağlamında belirtilen sosyal sermaye mekanizmalarına ihtiyaç bulunmaktadır.

7. Sonuç

Asabiyet ve sosyal sermaye kavramları modern Türkiye toplumunu anlamada kilit rol oynayan iki kavramdır. Türkiye’de özellikle sosyal değişim, sosyal düzen ve kalkınma

gibi fenomenleri anlamaya yönelik olarak asabiyet ve sosyal sermaye kavramları toplumsal yapının karakteristiğini belirleme hususunda önem arz etmektedir.

Türkiye’de toplum karakteristiğinin özellikle savaş, doğal afetler, mülteciler gibi konularda gösterdiği refleksleri ile önemli bir asabiyet bilincine ve birikimine sahip olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra özellikle son çeyrek yüzyılda kalkınma, ilerleme ve teknolojik gelişme gibi süreçleri hızla yaşayan bir toplum olarak bireyin geleneksel ilişkilerden koparak bireyselleşmesi, atomize olması ve bu nedenle güçlü sosyal sermaye ilişkilerine ihtiyaç duyması ile de modern toplum özelliği göstermektedir.

Bu çalışma, geniş manada, her tarihsel dönemde farklı toplumların bir tür asabiyet bağı kurma arayışı ve ihtiyacı içerisinde olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda, geleneksel toplumlarda asabiyet ilişkileri temelde güvenlik endişesi, refah oluşturma, bir gruba ait olma ihtiyacı ve benimsenen toplumsal değerleri ve normları harici etkenlere karşı muhafaza etme gibi o dönemin sosyal sermayesi sayılabilecek unsurları inşa etme endişesinin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu sayede, geleneksel dönemde asabiyet bağı yine o dönemin sosyal sermaye faktörlerinin doğal bir sonucu olarak kurulabilmiştir.

Modern dönemde kan bağına dayanmayan bir yapı olarak toplumun, geniş toplumsal grupları bir arada tutacak bir sosyal güce, uyum (cohesion) ve ilişkilere ihtiyacı söz konusu olmuştur. Özellikle Türkiye gibi Müslüman toplumlarda modernitenin toplumsal normları ve değerleri erozyona uğratma tehdidi, bireyi atomize ederek, yalnızlaştırması gibi unsurlara karşı bir taraftan geleneksel asabiyet bağları ile bir koruma sağlanmaktadır. Diğer yandan, gerek bireyin varoluşsal ihtiyaçları gerekse gündelik hayat pratiklerini kolaylaştıracak ve sosyal sermaye unsuru sayılabilecek insan grupları ve toplulukları (sivil toplum kuruluşları, spor organizasyonları ve sosyal medya platformları gibi) ile mekanizmalar oluşmaktadır. Bu anlamda büyük ölçüde modernleşen Türkiye toplumu bir yandan geleneksel birikimin korunduğu kan bağıyla sınırlı olmayan asabiyet ilişkilerini devam ettirerek, diğer taraftan da modern sorunlara çözüm arayışı olarak yeni sosyal sermaye unsurlarını birlikte geliştirmektedir. Bu manada, Batılı toplumların günümüzde yeni bir söylem olarak geliştirdiği sosyal sermaye kavramı, Türkiye gibi Müslüman toplumlarda geçmişten bugüne var olan asabiyet bağını geliştirecek temel sosyal dokulardan biri olarak görülmektedir.

Bu çalışma, toplumsal ilişkileri açıklamada istifade edilen bu iki kavram doğrultusunda günümüz Türkiye’sinde geleneksel ilişkileri koruyan tarafıyla asabiyet ilişkileri, modern döneme geçişin getirdiği olumsuzlukları aşma çabası olarak da sosyal sermaye ilişkilerinin karşılaştırmalı bir analizini sunmaktadır. Bu alanda ileriye dönük yapılacak

çalışmalar, Türkiye'nin toplumsal dönüşümünde sosyal sermaye yoluyla asabiyet bağlarını ne ölçüde koruyup geliştirebildiğini ve böylece ekonomik kalkınma ve sosyal gelişmeye ne derece katkı sağlayabildiğini veriler ve istatistik analizler yoluyla ortaya çıkarmayı amaçlayabilir.

Kaynakça

- Babacan, M. E. (2016). Toplumsal derinlik, sosyal medya ve gençlik. *İnsan ve Toplum Dergisi*, 6(1), 23-46.
- Bourdieu, P. (2010). Sermaye biçimleri. M. M. Şahin ve A. Z. Ünal (Ed.), *Sosyal sermaye: Kuram, uygulama, eleştiri* içinde (45-76 ss.). İstanbul: Değişim Yayınları.
- Bozarıslan, H. (2016). *Lüks ve şiddet: İbn Haldun'da tahakküm ve direniş*. (Çev. M. I. Durmaz). İstanbul: İletişim.
- Coleman, J. S. (1986). Social theory, social research and a theory of action. *The American Journal of Sociology*, 91(6), 1309-1335.
- Coleman, J. S. (1998). Social capital in the creation of human capital. *The American Journal of Sociology*, 94(1), 95-120.
- Çağrııcı, M. (1991). Asabiyet. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (453-455 ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- El-Cabiri, M. A. (2018). *İbn Haldun'un düşüncesi: Asabiyet ve devlet*. (Çev. M. Çelik). İstanbul: Mana Yayınları.
- Fındıkoğlu, Z. F. (1946). İbn Haldun. *Amme Hukuku Dersleri C.II*. İstanbul.
- Field, J. (2008). *Sosyal sermaye*. (Çev; B. Bilgen, B. Şen). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. (Orijinal yayın tarihi, 2008)
- Fukuyama, F. (1997). Social Capital. *The Tanner Lectures on Human Values*. Erişim adresi https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/f/Fukuyama98.pdf
- Grootaert, C. ve Bastelaer, T. V. (2001). Understanding and measuring social capital: A synthesis of findings and recommendations from the social capital initiative. *Social Capital Initiative Working Paper*, No: 24.
- Güngörmez, B. (2011). Modernleşme ve "ara kurumlar"ın çöküşü. *Muhafazakar Düşünce*, 8(29-30), 25-38.
- İbn Haldun. (2013). *Mukaddime 1*. (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kayapınar, M. A. (2010). The theory of asabiya in comparison with the social contract approach: An interpretive study in comparative political theory (Doktora Tezi). Erişim adresi Proquest, Umi Dissertation Publishing. (9781244753419)
- Le Bon, G. (2016). *Bir tarih felsefesinin ilmi esasları*. (Çev. H. Rifat). İstanbul: Ötüken Neşriyat. (Orijinal yayın tarihi, 1931)
- Mumford, L. (2015). *İnsanın Durumu*. (Çev. A. Arlı). İstanbul: Açılım Kitap. (Orijinal yayın tarihi, 1944)
- Nietzsche, F. W. (2008). *Putların Alacakaranlığında*. (Çev. Y. Kaplan). İstanbul: Külliyyat Yayınları. (Orijinal yayın tarihi, 1888)
- Orhan, M. (2018). Political violence, asabiyya and identity. *Identities*, 25:3, 266-283.

- Putnam, R. D. (1995). Bowling alone: America's declining social capital. *Journal of Democracy*, 6(1), 65–78.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. New York: Simon and Schuster.
- Ritzer, G. (2011). *Küresel Dünya*. (Çev. M. Pekdemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal yayın tarihi, 2010)
- Shayegan, D. (2003). *Yaralı bilinç: Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni*. (Çev. H. Bayrı). İstanbul: Metis Yayınları. (Orijinal yayın tarihi, 1989)
- Simmel, G. (2015). *Bireysellik ve Kültür*. (Çev. T. Birkan). İstanbul: Metis Yayınları. (Orijinal yayın tarihi, 1971)
- Şentürk, R. (Ed). (2009). *İbn Haldun: Güncel okumalar*, İstanbul: İz Yayınları.
- Yelken, R. (1999). *Cemaatin Dönüşümü: Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*. Ankara: Vadi Yayınları.

Economic Development and Corruption in the Post-Revolution Tunisia: Back to the Cycle of Ibn Khaldun*

Tunus'ta Devrim Sonrası Ekonomik Gelişme ve Yolsuzluklar: İbn Haldun'un Politik Güç Değişimi Döngüsüne Geri Dönüş

 Sofiane Bouhdiba*

University of Tunis, Tunisia
sobouhdiba@gmail.com

Received: March 3, 2019

Accepted: May 14, 2019

Published: July 30, 2019

Abstract: Since 14th January 2011, Tunisians managed to end the totalitarian regime settled 23 years ago by the General Zine El Abidine Ben Ali. Tunisia entered a new democratic era, and started building its economy. But despite of the new social and economic model based on “clean society”, corruption is still affecting the society and refraining the economic development of the country. The research tries to reexamine the economic development and corruption in the post-revolution Tunisia at the light of the political cycle proposed by the historian Ibn Khaldun in 1377 in the Moqaddima. The theory of Ibn Khaldun, based on the observation of rises and falls of numerous dynasties, starts with the arrival to power of an individual, acting in the name of people, claiming more justice and democracy. In the end of the Ibn Khakdoun cycle, the dynasty is affected by corruption and breaks down, and the rupture of the equilibrium between the reigning dynasty and the rising protesting tribes lead to the emergence of a new king. Did the new Tunisian economic model follow the political cycle observed by Ibn Khaldun? To what extent things got worse? Can we expect a new economic cycle in the post-revolution Tunisia? These are some of the questions to which I will try to find answers in the study. The research is organized into two sections. The first one reminds briefly the circumstances of the Jasmine revolution and the building of a new economy. The second examines the political cycle of Ibn Khaldun, showing to what extent it effectively applies to corruption in the Tunisian case.

Keywords: Ibn Khaldun, Revolution, Tunisia, Cycle

Öz: *Tunus, General Zine El Abidine Ben Ali tarafından 23 yıl önce kurulan totaliteryan rejime 14 Ocak 2011 son vermeyi başarmıştır. Tunus yeni bir demokratik döneme girmiştir ve ekonomisini kurmaya başlamıştır. Fakat, yeni sosyal ve ekonomik “temiz toplum” modeline rağmen,*

* This article is a review of the paper presented at the "5th International Ibn Khaldun Symposium" organized on 27–28 April 2019 in Istanbul.

* ORC-ID: S. Bouhdiba 0000-0001-5232-489X

yolsuzluklar halan toplumu etkilemekte ve ekonomik gelişmeyi engellemektedir. Bu araştırma, Tunus'taki devrim sonrası ekonomik gelişmeyi ve yolsuzlukları Tarihçi İbn Haldun'un 1377 yılında yazdığı Mukaddime kitabının ışığında yeniden gözden geçirmeyi ve incelemeyi amaçlamaktadır. İbn Haldun'un pek çok hanedanlığın kurulması, yükselmesi ve çöküşlerini incelemesine göre geliştirdiği teorisine göre, bir birey halk adına daha çok adalet ve demokrasi istemesiyle iş başına gelmekte ve güç elde etmektedir. İbn Haldun'un teorisine göre bu döngü, hanedanlığın yolsuzluklara bulaşmasıyla kırılır, böylece yönetimde olanlar ve buna karşı ayaklananlar arasında bir eşitsizlik olur ve bunun sonunda da yeni bir yönetici- kral iş başına gelir. Tunus'un yeni ekonomik modeli, İbn Haldun'un önerdiği politik döngü modeline uymakta mıdır? İşler ne kadar kötüleşti? Tunus'ta devrim sonrası yeni bir ekonomik model bekleyebilir miyiz? Bu yazıda bu ve buna benzer sorulara cevaplar aranmaya çalışılmaktadır. Bu çalışma iki kısım şeklinde organize edilmiştir. Birinci kısımda Yasemin devriminin oluştuğu ve yeni ekonominin kurulduğu şartlar kısaca özetlenmiştir. İkinci kısımda İbn Haldun'un politik değişim döngüsü incelenmiş ve bunun ne dereceye kadar Tunus'taki gözlenen yolsuzluk durumuna uygulanabilirliği incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Devrim, Tunus, Döngü

1. Introduction

On 14th January 2011, Tunisians managed to end the totalitarian regime settled 23 years ago by the General Zine El Abidine Ben Ali, in what has been called the *Jasmine revolution*.

The research tries to reexamine the Jasmine revolution at the light of the political cycle proposed by the historian Ibn Khaldun in 1377 in the *Moqaddima*. His theory, based on the observation of rises and falls of numerous dynasties, starts with the arrival to power of an individual, acting in the name of people, claiming more justice and democracy. In the end of the Ibn Khaldun cycle, the dynasty is affected by corruption and breaks down, and the rupture of the equilibrium between the reigning dynasty and the rising protesting tribes lead to the emergence of a new king.

Did the Tunisian revolution follow the political cycle observed by Ibn Khaldun? To what extent was this revolution predictable? Can we expect that other Arab countries (Syria, Yemen,...) could follow the model of Ibn Khaldun? These are some of the questions to which I will try to find answers in the study.

The research is organized into two sections. The first one reminds briefly the circumstances of the Jasmine revolution. The second examines the political cycle of Ibn Khaldun, showing to what extent it effectively applies to the Tunisian case.

2. The Jasmine Revolution

This first part of the study reminds briefly the circumstances of the Jasmine revolution. In fact, it is difficult to determine precisely when all began. As in most popular uprising that took place in the world, the Tunisian revolution is the result of the accumulation of a multitude of micro-events, ending with a mass reaction.

The parabola of the water lily is a good example of what happened in Tunisia. In a pond, every day, the size of a water lily doubles, but nobody notices it. The day before the last, the water lily covers half the pond surface, but still nobody realizes the emergency of the situation. The last day, the water lily covers the whole surface of the pond, suffocating it and eliminating all trace of life, in what seemed to be a quite microenvironment. But now it is too late to do anything.

This is precisely what happened in Tunisia. Since 1987, when Ben Ali came to power, so many small events took place, creating then consolidating a sentiment frustration: racket, confiscation of land, unmerited promotions, abuse of power,... When a citizen expressed his frustration in a dramatic way, all turned suddenly upside down.

If the young Mohamed Bouazizi did not immolate with fire on 17th December 2010, someone else would have, a day or another, committed a suicide, an attempt or a hostage-taking. Today, we use to say that all started in Sidi Bouzid¹, but it could have began anywhere in Tunisia. What happened in the beginning 2011 could have taken place one year before, or two years later. It could have started during the popular turmoil that took place in 2008 in Gafsa (Centre of Tunisia), or in August 2010 in Ben Guerdane (extreme south of the country). The goal of this research is to show that the conditions behind the Jasmine revolution were existing since long.

Although it is difficult to determine the exact date of the beginning of the Jasmine revolution, we will suppose here that all started on 17th December 2010, when a young man, unemployed although graduated from the university, was selling fruits in the street and has been confiscated his equipment by the police. Vexed, he splashed himself with fuel and set fire to himself in front of the governorate headquarter of Sidi Bouzid, provoking immediately a wave of popular protests, that will end on 14th January with a general strike and a riot grouping more than one million persons in front of the ministry of interior in the centre of Tunis.

¹ Poor town situated in the Centre of Tunisia

3. The Political Cycle of Ibn Khaldun

I will try to show now to what extent the Jasmine revolution followed the political cycle proposed by the Arab historian Abderrahmen Ibn Khaldun² in *Al Muqaddima (Prolegomena of the Discourse on universal history)*³.

3.1. The Political Cycle of Ibn Khaldun

During his observation of the rise and fall of the dynasties of the past, Ibn Khaldun determined a political cycle composed of five stages.

All begins with the arrival to power of an individual, acting in the name of people, claiming more justice and democracy. This first phase is violent, generating conflicts, civil war or guerilla, as the new king takes the power from the hands of the former one. The former king is killed, imprisoned or exiled. At this stage, the new leader is exemplar, he is acclaimed by the people, and his power is legitimated by the risks he took to overthrow the former regime. It is then in the name of the people and democracy that he is recognized as the new leader. He is at the service of the community, his power is alimanted by the *açabia*⁴ (instinct of the group), and his victory is the victory of the people.

In a second stage, the new king monopolizes power and keeps his relatives in the background. But they will claim a part of power, in the name of the principle of *açabia*. To exercise his power, the new king needs to surround himself with a *hachia*, a court sufficiently well maintained to be faithful.

In the third stage of the cycle, the king starts forgetting his first democratic claims, focusing on two major worries: accumulate a personal treasure, which leads him to confuse the public funds with his own properties. He is also obsessed by the need to keep traces. For that reason, he starts building huge edifices: palaces, mosques, monuments, with a common characteristic: a disproportioned size comparing to the level of life of the nation. The goal is to impress the people, but above all the foreign visitors. The king gives gifts to the dignitaries of the regime and the ambassadors of friend countries, and looks after constituting elite troops, overpaid and well equipped. To cover these expenses, the leader increases the tax pressure on the people.

² Born on 27th May 1332 in Tunis, died on 17th March 1406 in Cairo

³ Ibn Khaldun Abderrahmen, *Al Muqaddima (Introduction to the Discourse on the universal history)*, 1377

⁴ The concept of *açabia* is central in the theory of Ibn Khaldun, as it is used more than 500 times in the *Muqaddima*

In the fourth stage, satisfaction, luxury and idleness push the king in the way to passivity, laziness. This period is characterized by calm, immobility and rest.

In the fifth and last stage of the cycle, the king lapses into wasting, engaging huge expenses to satisfy his passions, but also the passions of his kinship. He surrounds himself with courtiers of bad reputation and gives to them political, diplomatic and economic missions far over their competences. He takes his distances with the leaders of his tribe, raising among them hate. Ibn Khaldun underlines here an important fact: the king destroys the foundations settled by his predecessors, pushing the people toward a sentiment of regret of the ancient regime.

The dynasty, affected by corruption, breaks down⁵. The rupture of the equilibrium between the reigning dynasty and the rising protesting tribes lead to the emergence of a new king.

At this level of the reflection, it would be interesting to check if the Jasmine revolution followed the model proposed by Ibn Khaldun.

3.2. The Tunisian Case

To see the similarities between the rise and fall of Ben Ali and the political cycle of Ibn Khaldun, let's review one by one the five stages of his model.

All starts on the morning of 7th November 1987, when the General Zine El Abidine Ben Ali, prime minister, replaces the President Habib Bourguiba, accusing him of senility. He bases his action on a medical report made by 7 physicians, and uses the article 57 of the Tunisian constitution stating that a president who has lost his intellectual capacities can be replaced by his prime minister.

As stated by Ibn Khaldun, Ben Ali, who was in the beginning the champion of justice and democracy, is admired and acclaimed by his people, and his power is legitimated by the risks undertaken to eliminate the former leader. The new president crystallizes the hopes of the whole nation, and his prestige is immense.

⁵ Bousquet G. H., *Les textes sociologiques et économiques de la Mouqaddima*, Editions Marcel Rivière et Cie, Paris, 1965 , p. 89

During a couple of years, Ben Ali worked exclusively for the interest of his people, his priorities being the internal security⁶, the repositioning in the international world and a good economic governance.

What happened next fits the model of Ibn Khaldun: Ben Ali monopolized the power and kept his relatives in the background, ignoring the principle of *açabia*. To reinforce his power, Ben Ali surrounded himself with faithful persons and constituted a militia. He started then constituting a treasure, the limits between his own properties and the public property becoming vague. In the late 1990's, Ben Ali forgot his democratic discourse and became obsessed by the need to keep traces: a big mosque in Carthage, a monument in the 7th November square,... He also started wasting the public budget to satisfy his own and his family passions: luxury cars, yachts, houses,...

In the end of the cycle, the people went so frustrated that the situation ended with a turmoil and a revolution.

4. Conclusion

The Jasmine revolution started with the immolation of a young desperate. Similar events took place in other Arab countries, and have been considered as popular attempts to follow the Tunisian revolution and overthrow the existing regime.

In Algeria, on 12th January many persons tried to immolate in front of the prefecture of Borj Menaiel, in Egypt a young man immolated on 17th January in front of the Assembly of the people in Cairo, in the same day in Nouakchott, a man immolated himself in front of the senate. There are many other examples of attempts to follow the Tunisian revolution.

On 25th January, hundreds of thousands of Egyptians went down in the streets of Cairo and in Tahrir square to claim the departure of the President Mubarak. The scene has nothing new, but one detail: the protesters were brandishing notices mentioning "*Mubarak dégage*", the same "*degage*" used two weeks before in Tunisia. It was peculiar to see Egyptians, who are Arabophone and Anglophone, but certainly not Francophone, use the French expression "degage" (go away). Could we conclude by saying that the Tunisian revolution is an exported model?

⁶ When he came to power, there were some troubles with the Islamists

At the end of this study, it is important to reflect on the prospects of the Jasmine revolution, focusing on its sociodemographic aspects: is the youth of the Tunisian population an asset to achieve properly its revolution? How could we make the rural society participate to and benefit from the revolution? What about the future of the Tunisian woman in the post-Ben Ali Tunisia? Is the high level of education a failure, in absence of full employment?

References

- Bousquet G. H., *Les textes sociologiques et économiques de la Mouqaddima*, Editions Marcel Rivière et Cie, Paris, 1965 ;
- Caselli Grazielli, Vallin Jacques, Wunsch Guillaume, *Démographie : analyse et synthèse volume VII, Histoire des idées et politiques de population*, INED, Paris, 2006 ;
- Ibn Khaldoun, *Al Muqaddima (Discours sur l'histoire universelle)*, Commission internationale pour la traduction des chefs d'œuvre, Beyrouth, 1968,
- Megherbi Abdelghani, *La pensée sociologique d'Ibn Khaldoun*, SNED, Alger, 1971 .

Decolonizing Methodologies: Ethics of Infrastructure Development in the Rural*

Sömürgelikten Kurtaran Metodolojiler: Kırsalda Altyapı Kalkınmasının Etiği

 Himalaya Ahuja*

*Ambedkar University, India
himalaya9306@gmail.com*

Received: February 28, 2019

Accepted: May 13, 2019

Published: July 30, 2019

Abstract: The Prime Minister of India marked 28th April 2018 as a historic day in the journey of Indian development. Through a tweet, he claimed that on this day electricity has reached to each and every village in India. Taking this claim as a starting point, this paper looks into Rural Electrification and Politics of Infrastructure in Khannat, a village in south east of Madhya Pradesh. This paper is a reflection on a collaborative action research on rural electrification in the village Khannat. It proposes to show how this intervention cannot merely be read as an intervention around energy and Infrastructure. It shows that through the tropes of rural electrification, how 'infrastructure' can be a method to revisit village studies. Infrastructure in the history of development thought has been tied to the idea of 'growth' and 'modernity'. This work is based on a methodology that is premised on knowledge production through immersion in a 'local' world. However, 'infrastructure' is a concept that is clearly 'translocal'. Thus, it aims to unpack the ethnocentric view of infrastructure and explore if the community can produce its own idiom of infrastructure. Through rural electrification, this paper aims to critique the way Infrastructure Development is undertaken in rural India and how local meanings of infrastructure are completely ignored.

Keywords: Infrastructure Development, Decolonization, Rural Electrification, Metered Citizenship, Action Research

*This article is a review of the paper presented at the "5th International Ibn Khaldun Symposium" organized on 27-28 April 2019 in Istanbul.

ORCID-ID: H. Ahuja 0000-0002-2534-2918

Öz: Hindistan Başbakanı, 28 Nisan 2018 tarihini Hint kalkınması yolculuğunda tarihi bir gün olarak belirtmiştir. Bir tweet vasıtasıyla, söz konusu günde elektriğin Hindistan'da her köye ulaştığını ileri sürmüştür. Söz konusu bu savı başlangıç noktası alan bu makale Madya Pradeş'in güneydoğusunda bulunan bir köy olan Khannat'daki Kırsal Kesime Elektrik Sağlanması ve Altyapı Politikasını incelemektedir. Bu çalışma, Khannat köyündeki kırsal kesime elektrik verilmesi konusuna ilişkin işbirliğine dayalı bir eylem çalışması üzerine bir düşüncüyü kapsamaktadır. Bu müdahalenin enerji ve altyapı çerçevesinde nasıl sadece bir müdahale olarak okunamayacağını göstermeyi önermektedir. Kırsala elektrik sağlanmasının ifadeleri vasıtasıyla köy çalışmalarını tekrar ziyaret etmek için 'altyapı'nın bir yöntem olabileceğinin yolunu göstermektedir. Kalkınma düşüncesinin tarihinde altyapı, 'büyüme' ve 'modernite' gibi fikirler ile ilişkilendirilmiştir. Bu çalışma, 'yerel' bir dünyanın içerisinde yer alma aracılığıyla bilgi üretimi üzerine bir metodolojiye dayanmaktadır. Ancak, 'altyapı' net bir biçimde 'yerel ötesi' bir kavramdır. Bundan dolayı çalışmanın amacı, altyapıya ilişkin etnomerkezci görüşü açma ve topluluğun kendine has bir altyapı değişimini üretip üretmeyeceğini inceleme amacı gütmektir. Çalışma, kırsal kesime elektrik sağlanması aracılığı ile Kırsal Hindistan'daki Altyapı Kalkınmasının meydana gelme şeklinin bir kritiğini yapmayı amaçlamakla birlikte topluluğun ihtiyaçlarının ve altyapıyla ilişkilendirdikleri anlamların nasıl tümüyle göz ardı edildiğini de göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Altyapı Kalkınması, Sömürgelelikten Kurtulma, Kırsal Kesime Elektrik Sağlanması, Ölçümlenen Vatandaşlık, Eylem Araştırması

1. Introduction

The history of infrastructure dates back to the history of ports where the construction of ports assisted in transportation of goods and is considered as significant driving force behind the economic growth of a region (Lewis, 1973). In India the history of infrastructure is often associated with the construction of railways in the early 19th century by the British (Tharoor, 2016). British used investment in railways and other infrastructure as their defense of colonialism. In the development discourse the infrastructure is closely associated with the conditions of modernity.

Dams were coined as "temples of modern India" by the first Prime Minister of India (Nayak, 2010, p.72). Even today, the infrastructural development remains the paramount strategy by the current government with the huge amount of investments being concentrated towards infrastructural improvement. This is evident through their investments in making cities smart, introducing bullet train or modern airports etc. Throughout the history of the development thought, infrastructure has been regarded as a substratum that boosts economic growth (Larkin, 1999). The standard way of

looking at infrastructure is tied to the idea of growth, capitalism and modernity. It is seen as a catalyst to development that enhances the access to other assets.

This work is based on methodology that is premised on knowledge production through ten months of immersion¹ in a 'local' world. However, 'infrastructure' is a concept that is clearly 'translocal'. Thus, it aims to unpack the ethnocentric view of infrastructure and explore if the community can produce its own idiom of infrastructure. Through Rural Electrification, this paper aims to critique the way Infrastructure Development happens in the Rural India. How community's needs and meanings that they associate with their infrastructure are completely ignored in the policy making.

Thus this work aims to unpack the ethnocentric view of infrastructure that does not exist in the language of the Adivasi world but it is imposed upon them. For example: Durga, whom I endearingly address as Durga didi (implying elder sister) had sent her three children away to her relatives house, so that lack of electricity do not become a hindrance to their studies. Today her children are all grown up and do not stay with her because their house does not have electricity connection. She desperately wanted the electricity connection so that she can have her children back. On the first look, electricity seemed merely infrastructural issue but with the discussion when I tried to dig deeper and explore that what does the absence or presence of these infrastructures mean in their everyday life it became more imperative to explore psychosocial dimension of these infrastructures. Thus in order to understand the alternative meanings, there was a need to decolonize the understanding of the infrastructure.

2. Decolonizing Infrastructure

There were emotional and psychological values attached to the absence or presence of such kind of infrastructures. As a result of association of these emotions it became a question beyond the dimensions of inaccessibility and inequality. I am pointing here about the layers of injustice which inaccessibility and inequality had produced. This work aims at dismantling the technical understanding of the infrastructure by exploring the sense of desires and possibilities that are expressed in these infrastructures. Decolonization of the concept 'infrastructure' also becomes important because there is no such concept in the vernacular. It has been always disaggregated

¹This paper draws from my MPhil dissertation which is based on ten months of rural immersion in Khannat, a village in Karanjia Block of Dindori district in the state of Madhya Pradesh. Action Research shaped through immersion was the principal research methodology of this research.

into sadak (road), bijli (electricity) and pani (water) or other infrastructures. It is also because there is no one overarching vision of infrastructure as people attach different values and meanings to different infrastructures in Khannat.

Linda Tuhiwai Smith (1999) in her book *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, provides an extensive critique to western paradigms of research and knowledge. From the position of indigenous and colonized 'Maori' women she calls for a decolonized methodology aims to engage colonialism and imperialism at multiple levels. For researchers one of these levels is to have a more "critical understanding of the underlying assumptions, motivations and values which inform research practices" (p. 20). Western culture has often legitimized itself as the ethnocentric centre of knowledge. However, Tuhiwai Smith criticizes the Western discourses of knowledge and objectivity by exhibiting how Western 'regimes of truth' are situated within a particular cultural and social system. It brings particular set of values and conceptualizations of time, space, subjectivity, gender relations and knowledge that needs to be "decolonized". Her book offers a transition from "Māori as the researched" to "Māori as the researcher". She provides a comprehensive overview of Kaupapa Māori research, the process of privileging Māori values and attitudes in order to develop a research framework that is "culturally safe". The book provides a crucial reminder of the need to reflect on, and be critical of, one's own culture, values, assumptions and beliefs and to recognize that these are not the "norm".

Similarly, Ibn Khaldun's work stands as one of the unique phenomenon in history of social thought. His sociological analysis of the Arab society in his book 'Muqaddimah' is a precedent to the modern day thinkers and practitioners that envisage social transformation in rural societies. The distinctiveness of Khaldunian sociology is its focus on cultural development of the Arabic society. The Khaldunian sociology exemplifies how western made social sciences have no strong legitimacy. They come from a particular context and has its own subjectivities. Unlike the natural sciences, social sciences are theories and paradigms are greatly conditioned by socio-cultural-historical forces. Understanding the indigenous societies through the lens of western theories would not give us a true account of the social fabric of these societies (Dhaouadi, 2006; Amirabedini, 2013; Hassan, 2006).

In my attempt at looking infrastructure differently, both Smith and Khaldun's work become extremely important. Although their respective books are not about infrastructure but they give a necessary entry point that let us not speak for the others and let the indigenous become the researcher. So, the difficulty is that can the

community generate its' vision of infrastructure? The tension over there is how much in this process is me and how much are them. What is their angle towards infrastructure? Therefore in order to understand the community's relationship with the infrastructure it is important to explore the emic understanding of the various infrastructures in the village and then see how the study of emic talks to this overarching etic understanding of the term 'infrastructure'. While questioning the ethnocentric view, this work aims to understand if the rural can produce its' own idiom of infrastructure which is specific to its own needs. Through the case of Rural Electrification in India, I explore how the discourse of Infrastructure Development in India ignores the community's needs and their relationship with the infrastructure. Due to this ignorance many infrastructural interventions fail to deliver the intended objectives.

3. Infrastructure Failure and the need for 'Collaborative Action'

Khannat has a peculiar history of failed infrastructural interventions. Most of the Infrastructural interventions either rendered by the state or coming up within the community had failed to deliver it's intended promise. In some cases it even had a negative impact on the community.

For instance, road is viewed as an infrastructural object which brings development to the village. It will ease the transportation of people and goods. Through better connectivity it will bring more economic prosperity to the region. From the ethnocentric point of view we will see development of road as a problem but the structural problem lies elsewhere. It should be rendered more dynamic.

The following example shows us how the introduction of the road instead of boosting the economy impacts the production of some crops in the village. For example, a road connecting the Narmada Tola was being demanded by the residents for a long time. There were many instances in the monsoons when people had died in the hamlet because of the inability to swiftly transport them to the hospital. The reason people could not be taken to the hospital in time was because during monsoons all the routes out of the hamlet were submerged completely in water. Thus there was a strong demand for the road. Last year, the Village Panchayat, decided to construct a loamy sand road connecting Narmada tola to the main road so that they could connect the hamlet to the hospital. Under PGMSY scheme a concrete road was also constructed between Khannat and the community health centre in the block Karanjia. However, the loamy sand used in the construction of both the roads was taken up from the fields

nearby. In these fields *Kodo* (Kodo millet) and *Kutki* (*Little millet*) were grown. These millets had high nutritional and medicinal value and thus provided a first aid to the villagers. However, these fields had completely gone barren because its' top soil was taken up for the construction of the road and this had consequently affected Kodo and Kutki production. On the one hand, a policy intervention had rendered them with a curative cure mechanism but on the other hand, it had taken away the preventive cure mechanism which was with them.

There is a similar failure story of Swachh Bharat toilets installed by the state in the village. These toilets remained redundant because there was no water source near these toilets to make them work. These toilets were installed without community's involvement. Had community's knowledge about the place been taken into consideration, perhaps better plans could have been devised to attach a water source with every toilet. There were many more similar narratives of failed infrastructural interventions in the Khannat. The reason why these infrastructure interventions have persistently failed is because there has been no community involvement during these interventions. There would have been an efficient installation of these infrastructure had community's knowledge would have been considered while planning these projects.

During the course of my stay in the village there was an emergence of a group in Pathor Tola, a hamlet in Khannat. This group had its own set of infrastructural claims. By working with this group and their set of infrastructural claims I wanted to work around the ethics of Infrastructural intervention in the village. I started with the question of 'rural electrification' because they all agreed to work around it in group meeting².

4. Rural Electrification as Infrastructure

Electrification as an infrastructure has material consequences. It has potential to transform all productive activities. Handlooms to power looms in textile sector, water wells to electric pumps on a tube well, transformation in techniques of Industrial production, spheres of Information and communications technology. Electricity also has a huge impact in the private spheres of life. A night lamp whether in village or city

²A hamlet level meeting was conducted in Pathor Tola to discuss their struggles with the lack of Infrastructure in the hamlet. In the meeting the group prepared a list of Infrastructure that requires immediate attention in the hamlet. However they decided that electrification of the hamlet households was requires immediate attention and they all agreed to begin with it.

has a positive influence on public security and likewise on commerce (Kale, 2014, pp. 6– 12).

It is a very unique form of infrastructure. It is immaterial in nature and cannot be seen, touched, or heard without lethal consequences. It cannot be sensually experienced. The only way of experiencing electricity is through wires and electrical/electronic appliances that make use of it. Electricity also has a political facet to it. One facet of this is evident through Mann's (1984) concept of Infrastructural power and Sunila Kale's (2014) work on Electrification in India.

In infrastructural power, the state works through civil society and implements its political decisions across the civil society with the help of its infrastructure. Through this power state penetrates in our everyday life. State gains its infrastructure power by carrying division of labour to improve the efficiency of the infrastructure, by providing literacy to citizens so that they can comprehend state's law and policies, by providing currency and systems of weights, by providing effective communication and transport systems etc. States that are able to use highly developed forms of these techniques have greater capacity for infrastructural penetration in their societies (Mann, 1984, pp.116–119).

Kale (2014) points that how electricity expands state's Infrastructural power. Electricity facilitates transportation, indirectly has a positive impact on spread of education through improved schooling, and helps in sending state's message through etc. energy networks can be used to map state's spatial reach. One way for state to mark its territory is through installation of electricity poles, transmission lines etc. It also shows where the state has marked its' territory. The absence of these energy grids show that where the state is thin on ground only proving state's incapacity to govern uniformly in its' territory.

Akhil Gupta (2015) reveals the plight of Indian citizens in the aspect of electricity. He argues that if village is termed as electrified it should mean that all the households of electricity. If this is true, than almost all households in India are electrified. However, the new methods of calculating household level data show that more than three hundred million people in India had no electricity. For most of the people in India, being off the grid is normal condition of everyday life. People who were on the grid seldom get electricity. Many people in the rural areas only get electricity supply for a couple of hours in a day. It would be unjust to call such period as blackout periods because people no power is available for major part of the day. This makes it clear that

major focus of the government schemes in India is to connect people on the grid and not quality of electricity which people have. The quality of electricity not only means providing electricity for the whole day but also keeping fluctuations and variations in controlled measures. Fluctuation in current is one major problem in Rural India (Gupta, 2015).

5. Collaborative Action& Rural Electrification

The resident's of Pathor Tola had a long history of struggles to get their hamlet electrified. They had approached electricity office in the block, Panchayat and Janpad. However none of these organizations did anything to solve their problem. They had also approached the Member of Legislative Assembly (MLA) for electricity. He instead gave them the road. Such is the level of neglect of rural community's needs for infrastructure.

With my entry and village stay in Pathor Tola, people requested me to work on the problem of electrification of their hamlet. I along with community members forged a group that will work towards getting electricity in the village but keeping ethical considerations in mind.

In order to get electricity,the group decided to submit a written application to the electricity department in Karanjia to get their household's electrified. In the application people demanded the electricity connection for their hamlet and also shared their discomfort that despite complaining multiple times their problem has never been heard of. However, there was no response to these applications. The group then went to the collectorate and complained in a Jan sunwai. There was an informal survey tconducted by the electricity department in Karanjia but no follow up was taken. However, a couple of months later in December, 2017 the hamlet were surveyed under the SAUBHAGYA scheme recently launched by the government and they are promised under the scheme to be electrified before December 2010.

However, our task remained still incomplete until and unless we ensured a responsible and ethical delivery of electricity in Khannat. For this there was a need for the community to be actively involved in the process. We identified two ways in which this can be done. First, developing a space for communication between the concerned authorities and the locals. One of the major reason why there was inappropriate

installation of infrastructure in past was a lack of communication between the authorities and the locals. Before having an effective communication with the officials it was important for the community members to know about the scheme and what were their entitlements with respect to the scheme. To do so we arranged a policy discussion session. We sat together in a field in Pathor Tola to read the policy manuscript together (which I collected from the electricity office in Karanjia). We together read and understood the delicacies of the document, especially the section on the households that were not covered in this scheme. Using this manuscript the group also helped the households in other hamlets that were not electrified and got them registered under this scheme.

We also had planned a meeting between the Junior Engineer from the electricity office in Karanjia and the community member, so that the junior engineer could introduce all the policies/schemes introduced by the government which the residents could take benefit of. The purpose of this meeting was to serve as an icebreaker between the two parties so that the members do not hesitate next time to approach Karanjia Electricity office. Junior Engineer first showed interest in the meeting, however after the initial interaction with the angry villagers he denied to visit Khannat. I tried to convince him and ensured an amicable meeting but he did not come. He later agreed for a similar meeting in the electricity office. We did have a meeting at the electricity office few days later, where some people visited the electricity office. After the meeting Junior Engineer also registered the people present at the office under the SAUBHAGYA scheme that day

The second way was to identify the ways in which electricity has been installed irresponsibly in the village or to find the problems in the village apart from electrification. In our attempt in finding such ways, we conducted a meeting in '*Chaura Tola*', another hamlet in Khannat. This meeting led us to the problems of the meters. In our quest of finding the unethical ways, we found that not many meters work properly. There was a difference between the consumption reading in the bill and the actual consumption reading in the meter. The consumers were being charged more than their actual consumption. What was even more shocking was that in some houses there was no meter installed, yet there bill reflected consumed readings accounted through some meter. In this case, the electricity department was clearly befooling the consumers. We decided to take this problem of meters to the other hamlets in the village. We took it to women's village organization in the village and presented the problem in the organization meeting. The women organization also expressed their desire to learn how to read meters before filing a complaint. However, before filing the

complaint it was very important for the people to know what exactly the problem is with their meters and how are they being fraudulently charged. So we decided to forge a space for learning how to read bills and meters. This learning meeting served two purposes. First, people would get to know what problem did these meters have and second they would be able to create a database for all the problems. My motive in preparing this learning medium was to create space where one person would be able to teach the other people near his house. By the end of my immersion we were able to cover all the SHG's and their family members in three hamlets. The idea was now to take the help of some members in these SHG's to go in other SHG meetings and help the people who were left out to learn from the people who had already learnt how to read bills and meters. The purpose was to create a chain through this process where one SHG would help the other.

After the conclusion of these meeting we decided to finally submit written complaints to the electricity office. We also received a receipt of the complaint. The Junior Engineer also promised that he would take the necessary action within a week. Some of the local newspapers like Dainik Jagran, Nai Duniya also reported on 12th July 2018 people's effort in learning how to read bills and meters.

6. Conclusion : Metered Citizenship

"Citizenship is a flexible and contingent form of political subjectification that emerges through iterative (and constitutive) performances between the state and its subjects"(Ong, 1966 as cited in Anand, 2017). A formal citizenship would mean equality among its' citizens and it is claimed through voting, demanding resources of states like water, electricity, schools health care etc.. However, there has been both denial and accommodation of citizenship claims due to cultural and social differences among the population. Marginalized groups such as poor, immigrants, minorities, indigenous groups etc. are treated as second class citizens of the nation state. Nikhil Anand (2017) in his work argues that hydraulic citizenship is the ability of the residents to be recognized by the city agencies through legitimate water connections. Claiming legitimate water connections is also a claim to get first class citizenship by its residents. Hydraulic citizenship emerges between the 98 "technologies of politics" and "politics of technologies" (p.10) i.e. between politicians, patrons, laws, social workers and plumbing pipes and pumps. Through 'metered citizenship', the residents of Khannat are seeking their rights to infrastructure by getting a formal electricity connection in their households. Getting an electricity connection and a functional

electricity meter is one way through which they want to get recognized by the state as its first class citizens. Residents of Khannat are aware of the fact that their citizenship claims needs to be listened. They know that even if they have all the documents that make the residents formal citizens, they needed electricity meters that made the state see them differently. These infrastructures in the home shape the ways in which they are treated as substantive citizens by the state authorities. Commitments of the infrastructure made them feel stable in the home and in the eyes of the state. The claim to metered citizenship is not a one day event but it is a continuous everyday negotiation with the electricity department, state and the other members of the community to get continuous supply of electricity in their households and on the other hand their consumption to be accounted fairly. Attending Jan Sunwai, filing RTI and learning how to read meters and bills were the negotiation strategies to claim 'metered citizenship'. Metered citizenship is an indicator of the larger transformation required in the political terrain. One that rests ambivalently on the everyday negotiations between people and the technical, administrative and political ends to infrastructure.

References



- Anand, N. (2017). *Hydraulic city: Water and the infrastructures of citizenship in Mumbai*. Duke University Press.
- Book Company.
- Gupta, A. (2015). An anthropology of electricity from the global south. *Cultural Anthropology*, 30(4), 555–568.
- Kale, S. S. (2014). *Electrifying India: regional political economies of development*. Stanford University Press.
- Larkin, B. (2013). The politics and poetics of infrastructure. *Annual Review of Anthropology*, 42, 327–343.
- Lewis, G. (1973). *A history of the ports of Queensland: a study in economic nationalism*. University of Queensland Press.
- Mann, M. (1984). The autonomous power of the state: its origins, mechanisms and results. *European Journal of Sociology/Archives européennes de sociologie*, 25(2), 185–213.
- Nayak, A. K. (2010). Big dams and protests in India: A study of Hirakud dam. *Economic and Political Weekly*, 69–73.
- peoples. Zed Books Ltd..
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous*
- Tharoor, S. (2016). *An Era of Darkness: The British Empire in India*. Aleph
- Hassan, F. H. (2006). Ibn Khaldun and Jane Addams: The Real Father of Sociology and the Mother of Social Works. *Madrid, November*, 3(5).

Amirabedini, A. (2013). Two development theories: Ibn-i-Khaldoun and Wallerstein. *Campus-Wide Information Systems*, 31(1), 63-74.

Dhaouadi, M. (2006). The concept of change in the thought of Ibn Khaldun and Western classical sociologists. *Turkish Journal of Islamic Studies*, 16, 43-87.

Ibn Khaldun's Economic Thought: A Role Model for Sukuk Market*

Ibn Haldun'un İktisadi Düşüncesi: Sukuk Piyasası İçin Bir Örnek Model

 Mohammad Burhan Uddin ⁽¹⁾,  Afandi Awang Hamat ⁽²⁾

^{(1), (2)} *International Islamic University, Malaysia*

⁽¹⁾ *burhan.uddin@live.iium.edu.my*, ⁽²⁾ *mohdaffandi@iium.edu.my*

Received: March 5, 2019

Accepted: May 13, 2019

Published: July 30, 2019

Abstract: The purpose of this paper is to determine the principle of Ibn Khaldun's economic thoughts in Sukuk markets. Sukuk market has surprisingly risen in recent years. However, some challenges hinder the potentiality of sukuk market. The notable problems are lack of standardization, lack of inadequate trading platforms, lack of low level of sukuk rates, lack of market structure of sukuk for retail investors and lack of global Islamic banking institutions. Apart from that, some other factors that hamper sukuk market's growth like lack of legislative framework, lack of tax law framework, lack of Shari'ah governance framework, lack of corporate sukuk issuances and diversified investor base. In order to overcome the constraints and improve the growth of sukuk market, one of the Ibn Khaldun's economic model that entails eight categories, has been proposed in this work while Ibn Khaldun proposed several economic structures in literatures other than the proposed one.

Keywords: Ibn Khaldun, Economics, Development Model and Sukuk Market Challenges

Öz: *Bu makalenin amacı Sukuk piyasaları için İbn Haldun'un iktisadi düşüncelerinin temelini tespit etmektir. Sukuk piyasaları son yıllarda hızlı bir yükseliş yaşamaktadır. Ancak bazı meydan okumalar Sukuk piyasalarının potansiyelini sınırlamaktadır. Bu problemler standartların olmayışı, uygun olmayan alım-satım altyapıları, düşük sukuk oranlarının olmayışı, küçük yatırımcı için sukuk piyasa yapısının eksikliği, global ölçekte İslami bankacılık kurumlarının olmayışı olarak sıralanabilir. Bunun yanında kanuni çerçeve ve vergi alanında çerçeve eksikliği, şariat yönetişimi alınındaki eksiklikler, kurumsal sukuk ihracı eksikliği ve yatırımcı çeşitliliğinin yeterli olmaması gibi faktörler de bu piyasaların gelişimini kısıtlamaktadır. Bu kısıtlamaları aşmak ve sukuk piyasalarının büyüme sürecini geliştirmek için İbn Haldun'un sekiz kategori içeren bir ekonomik modeli bu*

ORCID-ID: M. B. Uddin 0000-0001-9864-4370 A. A. Hamat 0000-0001-9617-8492

* This article is a review of the paper presented at the "5th International Ibn Khaldun Symposium" organized on 27-28 April 2019 in Istanbul.

makalede önerilmiştir. Önerilen modelin yanında İbn Haldun birçok farklı ekonomik yapı tavsiye etmiştir.

Anahtar Kelimeler: *İbn Haldun, Ekonomi, Kalkınma Modeli ve Sukuk Piyasasındaki Meydan Okumalar*

1. Introduction

Sukuk market is gaining popularity worldwide rapidly for three decades as a unique and demandable Islamic financial instrument. Sukuk has become the alternative solutions of conventional bonds and main attraction among banks, customers and corporations. However, Sukuk is a basic liquidity management tool for Islamic Banks, governments, investors and financial institutions.

Nevertheless, there are various challenges in the development of Sukuk market, for example, the lake of global Islamic banking institutions, lake of an active secondary Sukuk market, low level of sukuk rated and listed, lack of standardization in the documentation, lack of standardization in Shari'ah interpretation and inadequate platforms. There are many problems for weak of Sukuk Market; liquidity management–capital adequacy, global regulatory framework, risk management and taxation for Islamic Financial instruments. This kind of challenges affects sukuk market and investors' confidence.

In order to promote the Global sukuk market and get advantage from the improvement of sukuk, there must be an active sukuk market. Therefore, we proposed some Ibn Khaldun's Economic development solutions to achieve the objectives of Sukuk market, as well as Islamic finance. These are the application of Ibn Khaldun's economic development model in Sukuk Market. Among others, collective entity, rules and regulations, law enforcement institutions, People, Wealth, development, Justice and moral legitimacy.

If these models are taken into account, Sukuk market can develop faster and consequently investors, issuers, can benefit a lot from the advantages of sukuk market completely.

The aim of this paper is to illuminate Sukuk market and its challenges to intend some Ibn Khaldun's economic solutions that clear the problems of Sukuk market. This study is the first paper, which clarifies Sukuk market problems and its solutions in the light of the model of Ibn Khaldun's economic thoughts.

The paper contains of four sections. Section one is a literature review; we discuss Ibn Khaldun's economic development model and sukuk market challenges. In section two, research methodology and design of this study. Section three, discussion regarding eight solutions of Ibn Khaldun's economic development models in order to overcome the Sukuk Market problems. Section four result; we focused on how Ibn Khaldun's economic Models solve the current sukuk Market challenges.

2. Literature Review

The study of economic development model of Ibn Khaldun can be highlighted via research of several ibn khaldun's economics studies. (Mohammad, 2010) stated that historian and scientist Ibn khaldun saw the raise of and fall of civilization into various factors. According to Ibn Khaldun, Chapra stated that, Ibn Khaldun's model of economic development elements are, the sovereign or political authority, beliefs and rules of behaviour or the Shari'ah, people, wealth or stock of resources, development and justice in a circular and interdependent manner, each influencing the others and in turn being influenced by them. He advocated a holistic and productive economic concept that included socio-economic character.

Another study of Ibn khaldun is the research of (Huda, 2016) explained that, there are two approaches of the economic thought of Ibn Khaldun, first, the sociological approach, specifically description of Ibn Khaldun in observing and examining several ongoing economic activities in a society. Second, juridical approach, legal provisions used to legalize economic activity in order to run well.

While the study of (Mujahidin, 2018) revealed about Ibn Khaldun who is the Muslim thinker and father of the world economy has contributed much thought to the economic field, such as the doctrine of values, division of labor, pricing system, law of supply and demand, production, money, capital formation, population growth, macroeconomics of taxes and public spending, trade cycle, agriculture. Property right and prosperity. Ijtihad Ibn Khaldun is still eternal and part of the referral in economic growth.

In the study of (Irijanto, Shah, & Ismail, 2013) describes that, Ibn khaldun's thought in this regard can be seen below: Ibn Khaldun suggests a combined formulation and relationship variable are prerequisite to realize a state (G) Variables are Shari'ah (S) the (N), wealth (W), development (D) and Justice (J). The concepts of Ibn Khaldun very important and distinctive are his judgements on the circle of social welfare. The Ibn

Khaldun circle of societal welfare links with some variables that connected to and influence each other in a advancing or rewind civilization

(ISRA, 2018) clarify the key issues and challenges of Sukuk Market are, one, Legislative framework. It means common law and civil law and recognition of trust. Two, Tax law and framework, which include tax neutrality and tax incentives. Three, Shari'ah governance framework, it refers to standardization / harmonization and centralized Shari'ah board. Fourth, corporate Sukuk issuance. Like Sovereign benchmark yield curve for corporate issuers. Fifth, diversified investor base. For example intermediation of NBFIs, local & foreign investors from various institutions.

On the hand, (ULUSOY & Mehmet, 2018) discussed on the problem of Sukuk Market, they prescribed that, the potential of the sukuk market has not been realized yet because of the problems of sukuk market. One of these problems is lake of an active secondary market. There are a lot of reasons for the weak of secondary market of sukuk. These are a scarcity of Sukuk Supply, hold- to- maturity culture, Sharia restrictions, lake of standardization...etc.

(Ulusoy & Ela) (2017) examined the lack of standardization in sukuk market that, Sukuk market have been suffering two types of the standardization problems. One of these problems is lack of standardization in documentation, and another is lack of standardization of in Shari'ah interpretations related to sukuk structure.

(Mohd Hanefah, Noguchi, & Muda, 2013) focused on other challenges facing like tight liquidity, inter-connectivity to the global financial framework, exposure to systemic risk and financial / economic crisis. Difference of opinions between Shar'iah schools in Muslim countries due to different school of thoughts also complicates regulation and product offering.

The purpose of this paper is to discuss Ibn Khaldun's economic development model to solve the problems of sukuk market. We put eight solutions of Ibn Khaldun's economic model to resolve its challenges. If Ibn khaldun's economic model can be applied into practice, we believe that sukuk market will develop significantly and reached its advantages.

3. Design / Methodology

The study conducts the inductive approach; to collect the research material and data related to Ibn Khaldun's economic development model and sukuk market problems and challenges. In addition, the study has performed an analytical approach, to understand the basic concepts of Ibn Khaldun's economic development model to overcome the problems of sukuk market, gathering data within the scope existing challenges, quoting and harmonizing with other posts and illustration conclusion.

4. Discussion

Most prominent Muslim intellectual scientist Ibn Khaldun who has a lot of thought in several fields, such as economics, politics, culture and civilization. This paper will discuss the economic development model of Ibn Khaldun by analytical approaches, descriptive and evocative. Ibn Khaldun's discussion of the significance of intellectual about economy because the thoughts of great importance for the future the development of Sukuk market and Islamic finance. He is not only sociologists and historian, but also father of Economics sciences, because many of his economic theories that go beyond Adam Smith and Ricardo (Irijanto et al., 2013). One of the most prominent contributions of Ibn Khaldun to economics is his theory of income, expenditure, multiplier that establishes Ibn Khaldun as a precursor to Malthus, Khan and Keynes, (Mohammad, 2010). Once Ronald Reagan, the American President of a time, erroneously quoted him on less taxes and more revenue, which surprisingly is still the ideology of the Conservative in the USA (Mohammad, 2010). This paper will analyze the eight economic development model of Ibn Khaldun's to overcome Sukuk market challenges as a following.

4.1. Al-Mulk / Sovereign

According to Ibn Khaldun, every strong economy development requires some basic elements. One of them is Al-Mulk, Chapra stated that the strength of the sovereign (Al-Mulk) does not materialize except through the implementation of the Shari'ah and The Shari'ah cannot be implemented except by the sovereign (Al-Mulk). Haji Mohammad explained it as a collective entity (state) (Mohammad, 2010). He described the strength of state or society or economy (interpreting state to mean the political collective including also its laws, and institutions or the society that State has as such or a sort of national economy propelled by State and society) depends on people's support, and their support depends on their sustenance (Mohammad, 2010). While Chapra defined it Political authority, beliefs, and rules of behavior or the Shari'ah (Chapra, 2008).

One of the problems of the Sukuk market is lack of standardization in global International Islamic Banks. Therefore, it is noticeable that in all international and big sukuk issuances, conventional banks take the role of lead arrangers and book runners of sukuk while Islamic banks provide support to the issuance through distribution in their respective domestic markets. In Reuter's survey, it is indicated that two big reasons, which are the most sukuk tradability and liquidity setbacks, are lack of global international Islamic banks with the same network such as the large multinational financial institutions and lack of dedicated traders that provide tradable prices. For example, In this regard, efforts of Malaysia are laudable (Ulusoy & Ela) (2017). Malaysia has established the Shari'ah Advisory Council (SAC) to govern Islamic financial businesses and products. SAC comprises prominent Sharia scholars, jurists and market players (Ahmad et. al., n.d.). They advise central bank and the Securities Commission (SC) on issues related to sukuk and other Islamic capital market products. There are only a few international institutions, which are established in order to issue international standards related to Islamic finance and sukuk. These are such as following: Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), Islamic Financial Services Board (IFSB), International Islamic Financial Markets (IIFM), Dubai International Financial Center (DIFC), and The Islamic Development Bank (IDB) (Ulusoy & Ela) (2017).

Therefore, we have to apply Ibn Khaludn's Al-Mulk / authority or sovereign concept to overcome the absence of a large global Islamic Banks and to build strong global Standardization of Islamic financial intuitions to achieved the future Sukuk market.

4.2. Shar'iah / Rules and Regulations

Among the ideas of Ibn Khaldun's economics, development model is Shari'ah or Rules and Regulations. While Ibn Khaldun was an original thinker when preoccupied with the function of law and justice when he described their importance to the development of society, his notions of the content of justice and law was comprehensively Islamic (Douzinas & Gearey, 2005). The social function of law and justice is to ensure a stable social order, which is necessary for sedentary civilizations to grow. The content of the religious, i.e., Islamic, law is there to ensure not only a stable social order, but also to ensure the salvation of the believers and guarantee them a blissful afterlife. – These two aspects of law and justice were interrelated in Ibn Khaldun's thinking (Douzinas & Gearey, 2005).

However, the adaption of Shari'ah rules is most important tools for ensure Sukuk market stability. While there are four different schools of thought in Islam, the Islamic issues are open to interpretation (Ahmad et. al., n.d.). There are a lot of Sharia scholars who agree

and confirm the thoughts of various ideologies. Thus, the ideas of Sharia scholars from different states or organizations may differ regarding a lot of Sharia issues (Ulusoy & Ela) (2017).

Today, there are many Sukuk in the market, all claiming to be Islamic Sukuk. In this brief study, I mean to shed light on the mechanisms they use and on the extent to which these comply with the precepts of Islamic jurisprudence, and its principles, and its higher purposes. The issuers of these Sukuk have expended a great deal of effort to make them competitive with the conventional bonds prevalent in today's capital markets. By endowing these Sukuk with the same characteristics of bonds, they have attempted to facilitate their acceptance in both Islamic and conventional markets (Usmani, 2007).

For the purpose of Sharia compliancy of an Islamic product, Sharia scholars interpret the specific Islamic rules regarding this product and decide whether the product is Sharia compliant or not (Ulusoy & Ela) (2017). However, the problem is that there is lack of uniformity among scholars in terms of interpretation of Shari'ah rules. Even, it might be seen that two regulatory organizations (AAOIFI and Kuala Lumpur based IFSB) may make divergent interpretations in determining what is acceptable under the terms of Sharia law.

In sukuk, standardization has not been achieved yet, since lack of uniformity in terms of Sharia interpretation among scholars is also effective for sukuk too. Therefore, as many scholars state that there is not a global uniform standard about Sharia interpretation of sukuk yet. Each country and even institution have their own Sharia boards and so their own resolutions. Some countries (such as Malaysia) adopt flexible approach for interpreting the Sharia, while others (such as GCC) adopt conservative approach. Hence, fatwas (opinions) about sukuk can mostly be different (Ulusoy and Ela, 2017).

Sukuk is an Islamic financial instrument that complies with Sharia or Islamic law. For the purpose of Sharia compliance, sukuk structures should abide by the prohibitions of the Islamic law such as gharar and riba. Sukuk trading mechanisms must be Sharia compliant and therefore, trading of some sukuk structures is not permissible in Sharia (Ulusoy and Ela, 2018).

Therefore, in this regard Ibn Khaldun's Shari'ah law implementation will play great role to growth and ensure stability of Sukuk Market without corruption and prohibitions elements in Islamic beliefs.

4.3. Al-Rijal / People / Nation

People are the cause of economic growth only if they have an incentive to participate in the economy (Khalidun, 2012). People play a central role in development because the “rise and fall of the civilization” depends on their prosperity or “misery” (Chapra, 2006).

National economic growth is achieved if people are rewarded, by gaining wealth. Wealth is gained through productivity i.e. labour and development. In the analysis of Ibn Khaldun they are interdependent. Man delivers his labour if it can benefit him. Profits are made through labour which can be used for sustenance and saving its surplus (Mohammad, 2010). Diversification of labour and its specialization is possible in a well-regulated market, where people can exchange and fulfil their needs; “the greater the specialization the higher will be the growth of wealth” (Chapra, 2006), as industry and crafts will thrive. Ibn Khaldun’s theory of cooperation could be realised in today’s corporate and cooperative entities. He thought that one cannot satisfy all his needs on his own. He must cooperate for this purpose with others in the society to meet their needs and that of others. This will also lead to surplus wealth, which can be used for purchase of luxuries including, elegant goods, houses, cloths, use of servants, and carriages (Ibn Khaldun, 1967). Additionally, the sovereign cannot gain strength except through the people (al-rijal), (Khalidun, 2012). This will be possible if access to wealth is open to all people.

However, Standardization of Sukuk Market still facing many lacks. Since there are a lot of types of sukuk structures, standardization in sukuk documentation and structures has not been achieved yet. Hence, there can be difference between rights of issuers and investors in terms of the sukuk structure (Ulusoy and Ela, 2017). Standardization in Sharia’ah principles. On the other hand, there are big lack of expert people who are really understand the Sukuk and it’s in depth of knowledge from structures, supply, Shari’ah, legal, economics, financial, technical, practicing and marketing.

It is well known that the sukuk market suffers a lot from the shortages in the sukuk supply. The lack of standardization hinders sukuk supply growth, and hence the sukuk market development. And, lack of standardization hinders tradability of sukuk structures in secondary market. Because of the lack of standardization in sukuk structures, some of them are not tradable in all states and organizations. On the other hand, issuers would like to issue more standardized and tradable sukuk structures such as ijara sukuk. Therefore, since the diversification in sukuk structures couldn’t be achieved, the development of the sukuk market has been thin in recent years (Ulusoy and Ela, 2016).

Therefore, Ibn Khaldun's (al-Rijal) people's concept is a major role will play in the development of Sukuk market to produce the peoples who can develop and standardize sukuk market and establish its institutions in an advanced way.

4.4. Al- Adl / Justice

One of the most important pillar of Islamic economics is justice that can differentiate between Islamic economics and conventional economics in various field. "Within Ibn Khaldun's new science of civilization, his theories on law and justice make up a consistent whole, combing scientific analysis and values or a descriptive method with a normative position, both approaches rooted in his Islamic beliefs"(Gule, 2015).

Justice is key for development. Development activities include trade, agricultural, industrial, and construction. Participation in all such development activities by all groups of people according to sound understanding of Ibn Khaldun's model should be fair and just (Mohammad, 2010). If so, and as wealth is an incentive for people to participate in the development activities, wherever and whenever there are opportunities for development, people will grab them immediately after they are available (Mohammad, 2010). Equal access to such development opportunities will attract citizen and non citizens, scholars and artisans, labour and capital. All will be motivated by profit and wealth and all will be sought for their investment, advice, skill, and services(Khaldun, 2012).

From the perspective of the higher purposes of Islamic economics, such "incentives" in today's Sukuk actually defeat the purpose of an Islamic economic system in which wealth is equitably distributed among investors. Sukuk that are based on such "incentives" distribute profits to investors on the basis of prevalent interest rates, and not on the basis of actual returns from an enterprise (Usmani, 2007).

According to Ibn Khaldun, Sukuk Market development cannot be attained except through justice (al-adl). Ibn Khaldun determined that justice is the criterion (al-mizan) by which God will evaluate humankind, for which the sovereign is charged with the responsibility of actualizing (Khaldun, 2012).

4.5. Al-Imarah / Development

The main facts of Ibn Khaldun, for development, according to Karatas (2006), which may guide the State on development, are integrated. They include: (a) "the establishment of property rights and freedom of enterprise, for a country with relatively poor property rights will stay poor forever". (b) "Rule of law and the reliability of the judicial system for

the establishment of justice as the lack of justice eradicates” the human species. (c) “The security of peace and the security of trade routes”. (d) “Lower taxation and less bureaucracy in order to increase employment, production and revenues”. (e) “No government involvement in trade, production and commercial affairs and no fixation of prices by government” while prohibition of monopoly by „anyone in the market”. (f) “Stable monetary policy and independent monetary authority that does not play with the value of the money”. (g) “Promotion of larger population and a larger market for greater specialization”. (h) “A creative education system for independent thinking” and behaviour and (i) “a collective responsibility and internal feeling for the setting up of a just system to encourage good deeds and prevent vice’ (Mohammad, 2010).

The first part of Ibn Khaldun vision will call for equitable participative economic development of citizens or any urban resident (Mohammad, 2010). Public and private spending in a consumer economy provides economic opportunities, which can be taken by those who are capable of providing goods and services (Mohammad, 2010). As long less tax is imposed and government spending continues, market economy can be sustained. People not only can secure income for their and their family’s sustenance through industry and local and international trade, but also have surplus especially if they join efforts cooperatively. While continues production is implied from Ibn Khaldun’s theory, nevertheless, moderation seems to be a condition for expenditure (Khaldun, 2012).

Ibn Khaldun proposed economic growth through consumption and market economy and also welfare economy. Naturally, he saw no State monopoly over power, resources and trade which by itself creates a participative, equitable, and democratic economy. One should not expect him to think of thinking about sectoral imbalances or foreign debt. These are too advanced a thinking for his time, though less expenditure on army gives a clue on prudent public spending.

The economic advance of Ibn Khaldun comprises features of today’s Sukuk development. Sukuk Market need more development to overcome its problems. Such as sluggish of secondary Sukuk market (Ulusoy and Ela, 2018), various Shari’ah opinions on sukuk trading, lack of products, hold-to-Maturity Culture, (Ulusoy and Ela, 2018). Sukuk demand and supply is not Sufficient, On the other hand, sukuk needs special tax regulations, because issuance and investment in sukuk open a road to a lot of taxes. Although legal, tax and regulatory frameworks of some countries provide for a level playing field between sukuk and conventional bonds, some countries have not adopted sukuk-specific legal and tax regulations yet. Lack of Standardization of sukuk market in

documentation, lack of global sukuk trading platforms for active trading should be developed. Sukuk market needs an international rating agency. Because a low level of sukuk rate causes the problem in the sukuk market. The low-level sukuk listed on the global stock exchange, inadequate retail investors and lack of Global International Islamic Banks must be improved in the sukuk market. These all will be benefited through justice and justice cannot be attained except (al-Emarah) development (Khaldun, 2012).

4.6. Al-Mal / Wealth of economic empowerment

To describe the economic thought of Ibn Khaldun in the language of the Contemporary Sukuk Market, his focus was under the headings of Supply, demand, market mechanism, price determination, and Market structure, Theory of wage differential and role of government (Ali, 2006). Our discussion will be on his thoughts in demand, supply, rating, market structure for advantages in the current Sukuk Market.

Demand and supply

Ibn Khaldun described that prices of goods and services are determined by supply and demand. When a good is scarce and in demand, its price is high. The merchant will buy the goods where "they are cheap" and plentiful and "selling them at high price" where they are scarce and in demand (Khaldun, 2012). Ibn Khaldun shows that prices are determined in the market by the interplay of both supply and demand. To show how he argued for changes in supply affecting the price (Ali, 2006). Ibn Khaldun discussed the effects of demand on prices, division of labor, and growth etc. (Ali, 2006). His term for this concept is compulsion.

"People need food, and that the money they spend on it, they are forced to spend. . .; they had to spend it and had no possible excuse, which is a sort of compulsion"
"For things that are traded, other than foodstuffs and victuals, people have no compelling need. It is merely the diversification of desires that calls their attention to them. On such, they spend their money voluntarily and willingly". (Ali, 2006).

Although sukuk issuances have been increasing in recent years, it is not sufficient yet. Because of some challenges in sukuk issuance, sukuk issuers shy away from issuing sukuk (Ulusoy and Ela, 2018). First of the challenges is high issuance costs. Sukuk structures require extensive and costly legal and religious advice, a lot of different skills and resources to make it work. In order to promote the Sukuk market globally, it should apply Ibn Khaldun's supply and demand theory in sukuk trading.

Rating and pricing

Ibn Khaldun shows that prices are determined in the market by the interplay of both supply and demand. To show how he argued for changes in supply affecting the price, the following passage is a good example.

“When goods are few and rare, their prices go up. On the other hand, when the country is near and the road safe for traveling, there will be many to transport the goods. Thus, they will be found in large quantities, and the prices will go down” (Ali, 2006).

Elsewhere he explains why prices of foodstuffs are generally lower in populated cities compared to less populated small towns despite its large demand in populous cities. He cites the existence of large reservoirs of such necessities in cities as being the principal determinant of lower prices in cities. These reservoirs exist because there are incentives to store, as everyone knows that everyone else will demand foodstuff and population is large so people produce more and acquire more as inventory.

“The reason for this is that the different kinds of grains belong among the necessary foodstuffs. The demand for them, therefore, is very large. Nobody would neglect [to provide for] his own food or that of his establishment for a month or a year. . . . Every body who produces food for himself has a great surplus beyond his own and his family’s needs. This surplus is able to satisfy the needs of many of the inhabitants of that particular city. No doubt, then, the inhabitants of a city have more food than they need. Consequently, the price of food is low, as a rule, except when misfortunes occur due to celestial conditions that may affect [the supply of] food in certain years” (Ali, 2006).

Demand determined prices are also explained in the case of luxury goods. He describes that in the prosperous state of the economy, which comes after the civilization has grown, people with resources to waste are ready to pay exorbitant prices for diverse luxury goods. The craftsmen of those goods are few therefore supply of these goods limited. Competition among rich to acquire those rare commodities bids up their prices. He says;

“This results in a very great shortage of such things. Many will bid for them, but they will be in short supply. They will be needed for many purposes, and prosperous

people used to luxuries will pay exorbitant prices for them, because they need them more than others. Thus, as one can see, prices come to be high" IV240 (2006).

Number of rated and listed sukuk is very low although issuance of sukuk has been increasing recently. The reason of scarcity of rated and listed sukuk is that some issuers can be seen secure by investors (Ulusoy and Ela, 2018). Rating is a major need to achieve an active secondary market of sukuk. In this regard, to achieve widespread trading, sukuk will have to be rated by international rating agencies. At present, however, it is difficult to obtain ratings from major international rating agencies (McMillen, 2007:431). On the other hand, high fees of credit rating agencies usually mean that they are too expensive for issuers (ADB, 2014:42). This makes issuers shy from obtaining ratings from global credit rating agencies. (Ulusoy and Ela, 2018).

Hence, it is urgent need to increase sukuk market and its pricing systems with Ibn Khaldun's ideas to standardize the sukuk market.

Market mechanism

Ibn Khaldun shows that prices are determined in the market by the interplay of both supply and demand. To show how he argued for changes in supply affecting the price, the following passage is a good example:

"When goods are few and rare, their prices go up. On the other hand, when the country is near and the road safe for traveling, there will be many to transport the goods. Thus, they will be found in large quantities, and the prices will go down" V298 (Ali, 2006).

Ibn Khaldun did not characterize the market structure as competitive or monopolistic while discussing market prices and allocation. But his description of evolution of production structure towards division of labor and specialization, and movement of demand composition towards larger variety suggest changing market structure (Ali, 2006). In the beginning of formation of city, economies of scale in production are created and the types of goods in demand are restricted to those which are necessities so the market structure is monopolistic with small variety of goods. In the intermediate stage when the division of labor is exploited to a certain extent and demand is large but still restricted to a small variety of goods with large number of buyers and sellers, markets are competitive. In the third phase, when people have accumulated large sums of money and wealth, demand for greater variety and quality develops. This is catered by further

specialization and division of labor in production. This results in fewer professionals in production of each variety. The professionals are few because; (i) each profession requires long time and effort to master V315, and (ii) people are affluent and they prefer leisure more than income III301, IV241. (Ali, 2006). The market structure is not fixed; it changes as the Ibn Khaldun's economy evolves overtime. Thus market structure in each variety of good is monopolistic although total number of buyers and sellers in the economy as a whole are large.

However, the potential of the Sukuk market has not been realized yet because of the problems of sukuk market. One of these problems is lack of an active secondary market of sukuk. There are a lot of reasons for the weak secondary market of sukuk. These are a scarcity of sukuk supply, hold-to-maturity culture, Sharia restrictions, lack of standardization, inadequate trading platforms, low level of sukuk rated and listed, lack of primary sales to retail investors and lack of large and global Islamic banking institutions (Ulusoy and Ela, 2018). In this regard, standardization sukuk trading, market mechanism with Ibn Khaldun market structure can make sukuk market very active.

4.7. Law enforcement institution

Ibn Kahldun does not discussed directly law enforcement institution, but Chapra (2006) reinterpreted the law enforcement institution as a model of Ibn Khaldun economic development. Ibn Khaldun can be seen to seek social order in five ways: the three factors influencing the rise and fall of civilisation: the ruler, the law, and principles of justice. In addition, he seems to have recognised the role of moral values as well as informal mechanism for justice. All these five values can be considered as components of good governance recognised by a state. (Mohammad, 2010).

The three factors of Ibn Khaldun's model (i.e., government, law, and justice) can be related to the above indicators of good governance. He has recognised the three factors influencing the economic wellbeing of the society, and ultimately the rise and fall of civilisation. The three of them are the prerequisites of a functioning State for protecting human rights and economic growth (Mohammad, 2010).

However, there is big challenges in law application for sukuk market. Because lack of legislation framework. Such as common law Vs Civil law and recognition of Trust (ISRA, 20008). Still most of the country dint have Islamic financial law yet. Some countries law intuition is very weak in order to promote sukuk market. Hence, without law, justice and state cannot fulfil the sukuk market objectives' significantly. In this respect, to make

sure the right of property, and sukuk holders, can be apply Ibn khaldun's theory of law enforcement intuitions that must be develop sukuk market.

4.8. Moral legitimacy

The model derived by Chapra (2006) for economic development is morality that is very strong tool sukuk market. The role of moral value is clearly recognised by Ibn Khaldun. He has warned the State against immoral activities, which can be considered the indicators of economic decline. He has listed such activities, which include "immorality, wrongdoing, insincerity, and trickery, for the purposes of making a living, lying, gambling, cheating, fraud, theft, perjury, and usury" (Ibn Khaldun, 1967). He has further said that as civilization reaches its peak and high urbanised population emerges, immorality becomes part and parcel of the urbanised society. This will lead to their decline. Such a statement reminds the government, its servants, and the citizens to recognise a moral duty to follow the law (Mohammad, 2010).

Therefore, Shari'ah governance framework is one of the big problems in sukuk Market (ISRA, 2018). Sukuk is totally Shari'ah complaint instrument based on Islamic economics principles, objectives and its highest purpose. As Muslims accept Shari'ah as their legal system, legitimacy of law and the government enforcing it are also present. Two way system of social engineering exist: A citizen will avoid" socially harmful behaviour, ensure justice, and enhance solidarity and mutual trust among the people' (Chapra, 2006).

Usmani said it is seemed some mistaken sukuk trading, he said: "However, if we consider the matter from the perspective of the higher purposes of Islamic law or the objectives of Islamic economics, then Sukuk in which are to be found nearly all of the characteristics of conventional bonds are inimical in every way to these higher purposes and objectives. The noble objective for which riba was prohibited is the equitable distribution among partners of revenues from commercial and industrial enterprises. The mechanisms used in Sukuk today, however, strike at the foundations of these objectives and render the Sukuk exactly the same as conventional bonds in terms of their economic results. Islamic banks were not established so that they could offer the same products, and engage in the same operations, as conventional banks in the prevalent interest-based banking system" (Usmani, 2008). Hence, it is very important to follow the moral legitimacy of Ibn Khaldun in sukuk market to promote its issuance and trading effectively.

5. Result

According to Ibn Khaldun Chapra (2006) stated, (a) “the strength of the sovereign (*al-mulk*) does not materialize except through the implementation of the *Shariah*”, and (b) “the *Shariah* cannot be implemented except by the sovereign (*al-mulk*)”. Additionally, (c) “the sovereign cannot gain strength except through the people (*al-rijal*)”, (d) „the people cannot be sustained except by wealth (*al-mal*)”, (e) “wealth cannot be acquired except through development (*al-imarah*)”, and (f) „development cannot be attained except through justice (*al-adl*)”. Ibn Khaldun universalised that (g) “justice is the criterion (*al-mizan*) by which God will evaluate mankind”, for which (h) “the sovereign is charged with the responsibility of actualizing” (Chapra, 2008).

Furthermore, Ibn Khaldun tried to address all these questions in the *Muqaddimah* which literally means “introduction” and attempt to explain the different events in history through a cause and effect relationship and to derive scientifically the principles that lie behind the rise and fall of a ruling dynasty or state (*dawlah*) or civilization (*umran*) (Chapra, 2008). Even though he benefited in this venture from the contributions made by his predecessors and contemporaries in the Muslim world, the *Muqaddimah* is extremely rich in a great deal of his own original and penetrating analysis. His entire model is condensed to a substantial extent, even though not fully, in the following advice extended by him to the sovereign:

- The strength of the sovereign (*al-mulk*) does not materialize except through the implementation of the *Shariah* . . .

- The *Shariah* cannot be implemented except by the sovereign (*al-mulk*).

- The sovereign cannot gain strength except through the people (*al-rijal*).

- The people cannot be sustained except by wealth (*al-mal*).

- Wealth cannot be acquired except through development (*al-imarah*).

- Development cannot be attained except through justice (*al-adl*).

- Justice is the criterion (*al-mizan*) by which God will evaluate mankind.

- The sovereign is charged with the responsibility of actualizing justice (*Muqaddimah* (M): 39; Rosenthal’s translation (R): vol. 1, 80). The entire *Muqaddimah* is an elaboration of this advice, which consists of, in Ibn Khaldun’s own words: “eight wise principles (*kalimat hikamiyyah*) of political wisdom, each one dovetailed with the other for mutual strength, in such a circular manner that the beginning or the end is indistinguishable” (Chapra, 2008).

Therefore, these are the center elements of Ibn Khaldun economic development model, which can be effective tools for advantages of current sukuk market. We can propose that:

- 1) The lack of global International Islamic Banks and Corporate Sukuk issuances for sukuk market cannot solve except Ibn Khaldun theory of sovereign or state (Al-Mulk).
- 2) The governance framework for sukuk market cannot applicable accept Ibn Khaldun theory of Shari'ah (Islamic law).
- 3) The lack of standardization of Sukuk Market cannot developed accept Ibn Khaldun theory of People (Islamic Scholar / Leader).
- 4) The lack of global sukuk issuances, demand and supply, Inadequate-trading platform cannot achieve its highest position except through Ibn Khaldun theory of Wealth (Al-Mal) implantation in Sukuk market.
- 5) The Diversified investor base growth of sukuk market cannot run except by Ibn Khaldun theory of development (Umran).
- 6) The profit of Sukuk investment cant distributed equally except by Ibn khaldun theory of Justice (Al-Adl).
- 7) The lack of standardization of documentation for sukuk Market structure cannot resolve except through Ibn Khaldun theory of law (law enforcement institution).
- 8) The lack of Shari'ah standardization cannot solve except by Ibn Khaldun theory of moral legitimacy.

Table 1. A brief overview on Sukuk market challenge and Ibn Khaldun's solutions

Sukuk market challenge	Ibn Khaldun's solutions
Legislative framework	Rules and regulations (Shari'ah)
Tax law & framework	Wealth (Al-Mal) and Rules and regulations
Shari'ah governance framework	Law enforcement institutions and Justice (Al-Adl)
Corporate Sukuk issuances	Collective entity / State (Al-Mulk)
Diversified investor base	People (Ar-Rijal) Development (Al-Emarah)
Shar'iah Restriction	Rules and regulations (Shari'ah)
Lack of Supply and demand	Wealth (Al-Mal)
Lack of standardization in Documentations	Moral legitimacy and Development (Al-Emarah)
Inadequate trading platform	Wealth (Al-Mal)
Low level of sukuk Rated	Wealth (Al-Mal)
Inadequate retail Investor	Wealth (Al-Mal)
Lack of Global International Islamic Banks	Collective entity/State (Al-Mulk)

(ISRA, 2018). (Ulusoy and Ela, 2018), (Mohammad, 2010), (Chapra, 2006).

6. Conclusion

Sukuk is a very profitable instrument for issuers and investors. Sukuk can be used for liquidity management and fund resource for infrastructure development. On the other hand, some challenges makes its methods are very limited, sukuk is a vast transformation for Islamic institutions. However, in order to take the gains of sukuk, the sukuk market must be very dynamic. But, in reality, sukuk market is very weak and slow, so weak sukuk market obstructs the development of sukuk market completely. In this regard, sukuk market must be advanced.

Sukuk Market is weak because of the lack of sukuk supply, hold-to-maturity culture, Sharia restrictions, lack of standardization, inadequate trading platforms, low level of sukuk rated and listed, lack of primary sales of sukuk to retail investors and lack of large and global Islamic banking institutions. These sukuk difficulties hamper the progress of the market of sukuk and so, it cannot be profited from sukuk market completely.

In order to advantage from sukuk, we suggested some Ibn Khaldun economic solutions "eight wise principles (kalimat hikamiyyah). These are Collective entity (Al-Mulk), Rules and regulations (Shari'ah), People (Ar-Rijal), Wealth (Al-Mal), Development (Al-Emarah), Justice (Al-Adl), Law enforcement institutions (Law Establishments) and Moral legitimacy.

If the suggestions we mentioned can be put into practice, sukuk Market can take leads of sukuk widely. Hence, in order to advance sukuk market and Islamic finance in general, the Challenges of sukuk market must be resolved.

References

- Mohammad, Tahir Sabit (2010), "Principle of sustainable development in Ibn Khaldun's Economic thought", Malaysian Journal of Real State. Volume 5, Number 1.
- Huda, Nurul (2016), "Epistemology pemikiran economy Ubn Khaldun, Proceeding of International Conference on Islamic Epistemology, University Muhammadiyah Surakarta, pp.211-212.
- Mujahidin, Muhammad (2018), "The concept of economic thought Ibn Khaldun", online at <https://mpra.ub.uni-muenchen.de/87143/>. MPRA Paper No. 87143, posted 7 June 2018.
- Irijanto, Tubang thresna (2013), "The thoughts of economic growth theories of classical Muslim Scholars, A contribution", Trikonomika, Volume 12, No. 2, December 2013, Hal. 168-189.
- ISRA (2018), "The role of Sukuk in Islamic Capital Markets" (ICM). COMCECE Financial Cooperation Working Group 29 March.
- Ulusoy and Ela, Ahmad, Mehmet (2018), "secondary Market of Sukuk: An Overview", https://www.academia.edu/37215793/Secondary_Market_of_Sukuk_An_Overview.

- Ulusoy and Ela, Ahmad, Mehmet (2017), "Lack of Standardization in Sukuk Market" https://www.researchgate.net/publication/318787697_Lack_of_Standardization_in_Sukuk_Market.
- Hanefah, Mohd (2013), "Sukuk: Global issues and challenges", Journal of legal, Ethics and Regulatory issues, Volume 16, November 1, 2013.
- Chapra, M. Umar (2006), "Ibn khadun's Theory of Development: Does it help explain the Low performance of the present -day Muslim world", the journal Socio-economic 37, (2008). Philosophy of Justice pp 119-138. https://www.researchgate.net/publication/285485602_Ibn_Khaldun_Law_and_Justice_in_the_Science_of_Civilisation.
- Usmani, Taqi (2008), "Sukuk and their contemporary application", (2008). OIC Fiqh academy 20th session.
- Ibn Khaldun (1967), "The Muqaddimah (trans. By Faraz Rosenthal). New York: Pathon Press.
- Ali, Salman Syed, (2006), "Economic thought of Ibn Khaldun", IRTI, Islamic development Bank.