

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



**YVES
LACOSTE**

İBNI HALDUN

**ÜÇÜNCÜ DÜNYANIN
GEÇMİŞİ**

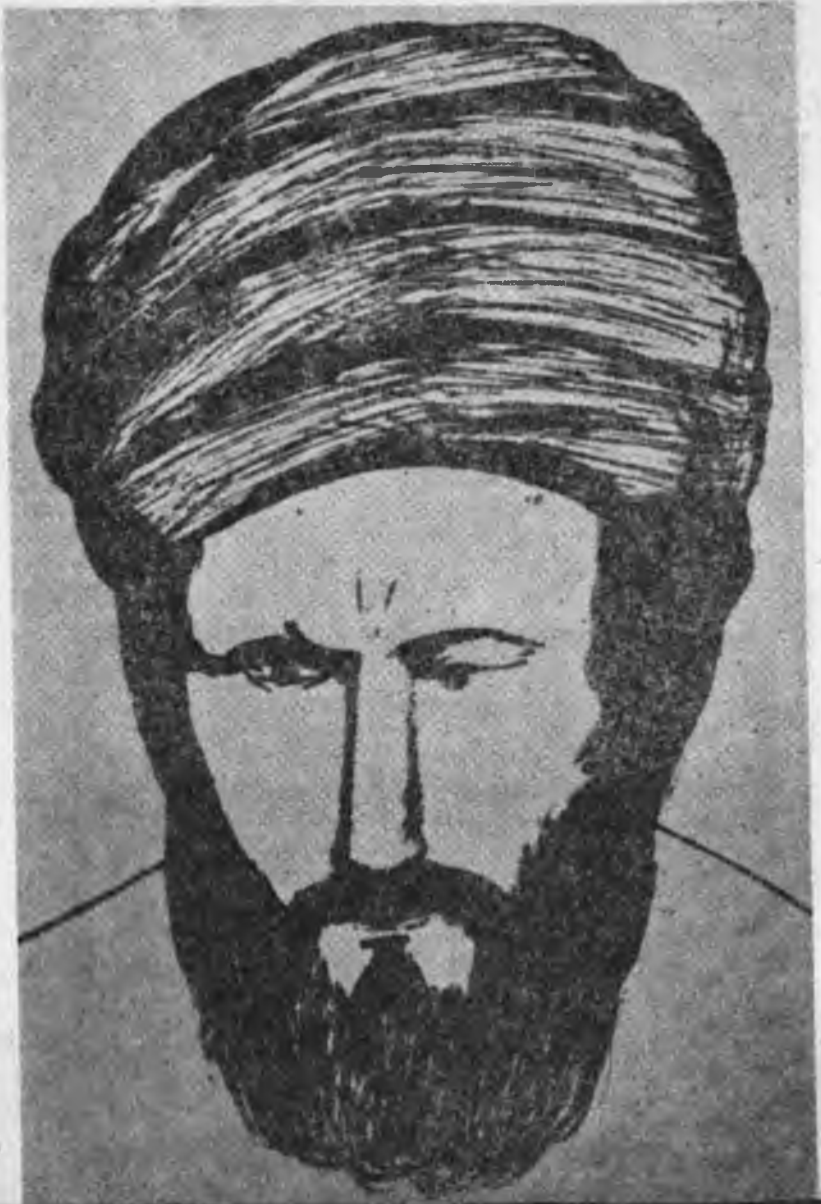
**TARİH BİLİMİNİN
DOĞUŞU**

**Sosyalist
Yayınlar**



Ücretsiz

İBNİ HALDUN **TARİH BİLİMİNİN KURUCUSU VE**
TARİHSEL MADDECİLİĞİN ÖNCÜSÜ



SOSYALİST YAYINLAR: 7

ARAŞTIRMA, İNCELEME VE TARTIŞMA DİZİSİ: 1

YVES LACOSTE: **IBN KHALDOUN**

Naissance de L'Histoire, passé du tiers-monde

Librairie François Maspero, Paris, 1966, 1969

Editions La Decouverte, Paris 1986

Kapak Minyatürü: İran'lı Şeyh Muhammed'e ait olup,
Leyla ve Mecnun'dan bir sahneyi canlandırmaktadır.

Çeviren: Mehmet SERT

İbni Haldun'un düşüncelerinin öneminin ve değerinin Türkiye'de ilk farkına varan ve düşüncelerinden esinlenip yararlanan marksist Dr. Hikmet Kıvılcımlı oldu. Dr. Hikmet Kıvılcımlı "Batıcılık ve taklitçilik" sapmasından ve çarpıklığından uzak durabilmiş, bu özelliği ile birlikte devrimci, marksist ve enternasyonalist olabilmiş Türkiye'li bir düşünür ve sosyalist eylemcidir. Bütün ömrünü işçi sınıfının kurtuluşu yolunda mücadeleyle geçiren Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın yaşamı ve eserleri buna tanıktır.

İbni Haldun üzerine yapılmış bu incelemeyi yayınlarken, Dr. Hikmet Kıvılcımlı (1902-11 Ekim 1971) yı da ölümünün 22'nci yıldönümünde saygıyla anıyoruz.

Sosyalist Yayınlar

YVES LACOSTE

İBNİ HALDUN

**ÜÇÜNCÜ DÜNYANIN GEÇMİŞİ
TARİH BİLİMİNİN DOĞUŞU**

Çeviren
Mehmet SERT



Sosyalist Yayınlar : 7

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://ranney.org>

SOSYALİST YAYINLAR: 7

**ARAŞTIRMA, İNCELEME
VE TARTIŞMA DİZİSİ: 1**

**Yayın Yönetmeni ve Sorumlusu:
Hasan Basri Gürses**

Dizgi: Gülümseyiş

Baskı Tarihi: Aralık 1993

Basım Yeri: Sezai Ekinici Matbaası

Cilt: Yalçın Mücellit

Yayına Hazırlayan: Pele-Sor Basım-Yayın

Hocapaşa V. D.: 5629600011

Divanyolu Cad. Hocaüstem Sokak

Zafer Han. No: 7 Daire: 12/1

Cağaloğlu-İstanbul

Tel / Fax: 511 37 31

Yazışma Adresi:

Posta Kutusu 1364. Sirkeci / İstanbul

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

İÇİNDEKİLER

Yves Lacoste'un Kısa Biyografisi.....	6
Çevirmenin Önsözü.....	7
ÖNSÖZ	13
I. ÜÇÜNCÜ DÜNYANIN GEÇMİŞİ	
1. Genel özellikler, temel yapılar.....	22
2. Yüksek soyluluktan bir siyaset adamı.....	43
3. Condottiero'luktan tarihçiliğe.....	64
4. "Arap istilası" efsanesi.....	77
5. XIV. yüzyılın bunalımı.....	93
6. Devletin oluşumu.....	107
7. Kentlilerin kınanması.....	138
H. TARİH BİLİMİNİN DOĞUŞU	
1. Thukydides ve İbni Haldun.....	154
2. Tarihsel maddecilik ve diyalektik görüşler.....	173
3. Tarih biliminin doğuşu.....	183
4. Tarihsel ortam ve akılcı miras.....	198
5. Dinsel tepkinin sonuçları.....	208
SONUÇ	223
NOTLAR	231
HARİTALAR VE AÇIKLAMALARI	242
Türkçe Basıma Ekler	
I. İbni Haldun'un Kısa Biyografisi.....	250
II. İbni Haldun'dan Seçme Düşünceler.....	251
III. İbni Haldun Üzerine Kısa Kaynakça.....	254
IV. İbni Haldun Üzerine Düşünce ve Değerlendirmeler.....	257
V. Sonsöz.....	269

YVES LACOSTE: 1929'da Fas'da doğdu. Orta ve yüksek öğrenimini Paris'te tamamlayarak 1952'de Fas'a döndü. Coğrafya öğretmenliği diplomasını aldıktan sonra Cezayir'e geçti. Bir yandan öğretmenlik yaparken, bir yandan da Büyük Kabiliye yöresinde jeomorfoloji araştırmalarına girişti. Ancak, bir süre sonra çalışmalarını insani, iktisadi, toplumsal ve siyasal sorunlar üzerinde yoğunlaştırdı.

1954'te İbni Haldun'un yapıtıyla tanışması, onu Kuzey Afrika tarihiyle daha yakından ilgilenmeye yöneltti. Sömürgecilik aleyhtarı hareketlere katıldığı için 1955'te Cezayir'i terketmek zorunda kaldı. Bu dönemde sömürgeciliği çözümleyen birçok inceleme yazısı kaleme aldı. 1960'ta A. Prenant ve A. Noushi ile birlikte, ilk kitabı olan **Cezayir'in Geçmişi ve Bugünü (L'Algérie Passé et Présent)**'ı yayımladı. Fransa'ya yerleşerek Sorbonne'da araştırma görevlisi olarak çalışmaya başlayan Yves Lacoste, İktisadi ve Toplumsal Coğrafya, özellikle de az gelişmişlik sorunları üzerinde uzmanlaştı. **Az gelişmiş Ülkeler (Les Pays Sous Développés)** adlı yapıtı Türkçe dahil pek çok dilde yayımlandı. Üçüncü Dünya Ülkelerinin sorunlarına genel bir bakış niteliğindeki **Az gelişmişliğin Coğrafyası (Géographie du Sous-Développement)** ise onbeş yılda beş kez basıldı.

Yves Lacoste halen Paris VIII Üniversitesi'nde öğretim üyesi; 1976'dan beri de, bir coğrafya ve jeopolitik dergisi olan **Hérodote**'in yayın yönetmenidir. Ayrıca her yıl yayımlanan **L'Etat du Monde*** adlı iktisadi ve jeopolitik dünya yılının yayın kurulunda görevlidir.

Başlıca Yapıtları: Les Pays Sous Développes-1959-(Az gelişmiş Ülkeler); Géographie du Sous-Développement-1965-(Az gelişmişliğin Coğrafyası); İbn Khaldoun, Naissance de L'Histoire, Passé du Tiers -Monde-1966 (İbni Haldun, Tarih Biliminin Doğuşu, Üçüncü Dünya'nın geçmişi) ; Le Géographie Ça Sert d'Abord à Faire La Guerre-1976- (Coğrafya Önce Savaş Etmeye Yayar); Unité et Diversité, üç cilt-1980-(Üçüncü Dünyanın Birliği ve Çeşitliliği); Géopolitiques Des Région Français, üç cilt-1986-(Fransa'nın Bölge Bölge Jeopolitiği); Questions De Géopolitique-1988-(Jeopolitik Sorunlar); Paysages Politiques-1990-(Siyasal Manzaralar)

Türkçede Yves Lacoste:

- Az Gelişmiş Ülkeler, çev: Y. Gürbüz. İst. 1965, Remzi Kitabevi
- Az Gelişmiş Ülkeler Neden Kalkınmıyor?, Az Gelişmişliğin Temeldeki Nedeni. Yön Dergisi, sayı: 152-153, 25 Şubat 1966-4 Mart 1966.
- Sınıf Açısından Az Gelişmişlik, Çev: Sevil Avcıoğlu, İst. 1966.Yön.y.

* Dünyanın Durumu'nun 1992 yılı için Türkçede yayınlandı: **Yaşadığımız Dünya 1992, Ekonomik ve Jeopolitik Yıllık.** Metis. y. İst. 1991.

ÇEVİRMENİN ÖNSÖZÜ

Bugün okurlara Yves Lacoste'un ilk kez bundan yirmi beş yıl önce yayımlanan **İbni Haldun** incelemesini sunarken bazı açıklamalar yapmamız kaçınılmazdı. Kitabın altbaşlığı, **Üçüncü Dünya'nın Geçmişi / Tarih Biliminin Doğuşu**, açıklanması gereken en önemli nokta hakkında bize bir ipucu veriyor. İbni Haldun, Platon ya da Machiavelli gibi klasikleşmiş bir düşünürdür. Ününden ve tarih biliminin doğuşuna katkısından kimsenin kuşkusu yoktur. Dolayısıyla Yves Lacoste da, böylesine kapsamlı bir kitap yazmakla, tüm İbni Haldun kaynakçalarında anılan bir yazar olmak onuruna erişmiştir. Ama kitap asıl ününü İbni Haldun'un yapıtı ile **Üçüncü Dünya'nın** geçmişi arasında kurduğu paralellikler sayesinde kazandı. Yves Lacoste'a göre İbni Haldun'un yapıtı **Üçüncü Dünya'nın** geçmişini anlamamızı sağlayabilecek çok değerli bir kaynaktır. 60'lı-70'li yıllarda Asya Tipi Üretim Tarzı kavramı çerçevesinde yapılan tartışmalar ve o yıllarda **Üçüncü Dünya'ya** verilen önem de, kitabın pek çok ülkede büyük bir ilgi görmesini sağladı. Ancak çok sözü edilen bu kitap ne yazık ki o yıllarda çevrilmedi ve Türk okuru çoğu zaman olduğu gibi, bu kitabı da başka kitaplardan ya da inceleme yazılarından öğrendi.

Zamanla Asya Tipi Üretim tarzı kavramı da, gücünü ve inandırıcılığını kaybeden **Üçüncü Dünya** hareketi de zihinlerde daha az yer tutmaya başladı. 1989'da **Doğu Bloğu'nun** çöküşü **Üçüncü Dünya'yı** fiilen ortadan kaldırmadan çok önce, **Üçüncü Dünya** parça parça erimeye başlamış, üyelerinin bir bölümü sınıf atlayıp kapitalist bloğa geçerken, bir bölümü sınıfta kalıp dünyanın marjinalleri arasına itilmişti.

Yves Lacoste'un incelemesini İbni Haldun üzerine salt akademik bir çalışma olmaktan çıkaran koşullar değiştiğine göre kitabın güncelliğini yitirdiği söylenebilir mi? Sanmıyoruz. Tam tersine, 1989'daki çöküş, **Üçüncü Dünya'nın** sosyalist blok içinde yer alan kesimi ile, kapitalizmle bütünleşmeye çalışan kesimini herhalde daha çok birbirine yaklaştıracaktır.

1989'dan bu yana, ölçüler, adlandırmalar ve konjonktür değişmiş de olsa, daha önce yalnızca **Üçüncü Dünya** teriminin kapsamı içine alınan sorunlarda endişe verici bir yoğunlaşma gözleniyor. Samir Amin'in deyişiyle bir "Kaos İmparatorluğu"nun egemenliği altında bulunuyoruz ve bu kaosu nasıl bir geleceğe açacağımızı ve ne zaman durulacağını bilemiyoruz. Bu durumda **Üçüncü Dünya'nın** geçmişi üzerinde düşünmeye başlamak, bir bakıma, rengini kestiremediğimiz bir gelecek üzerinde şimdiden düşünmeye başlamak demektir.

Kuzey Afrika ve bir ölçüde Ortadoğu çerçevesinde söz konusu ettiği sömürgeleşme ve azgelişmişlik olgularını *Géographie du Sous Développement* (Azgelişmişliğin Coğrafyası) adlı yapıtının *Construction et explication de la carte du Tiers-Monde* (Üçüncü Dünya'nın Haritasının Çizilmesi ve Açıklanması) başlıklı sonuç bölümünde daha ayrıntılı olarak ele almıştır. İbni Haldun'la doğrudan bağlantılı bu bölümden de kısaca söz edeceğiz.

Üçüncü Dünya Ülkeleri genellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ve ulusal kurtuluş savaşlarının sonunda bağımsızlıklarına kavuşmuş eski sömürgelerdir. Bu ülkeler zengin hammadde kaynakları ve petrol yataklarını kalkınma ve gelişme için ümit verici bir potansiyel olarak gördüler ve bu potansiyel onlara dünya siyaset sahnesinde önemli bir yer sağladı. Bandung Konferansı (1955) ve Bağlantısızlar Hareketi (1961), bir bakıma Üçüncü Dünya'nın söz hakkını kullanmaya başladığının tüm dünyaya ilan edilmesi anlamını taşıyordu. "Tarafsızlık" siyaseti Üçüncü Dünya'ya hem SSCB hem ABD'den yardım alma imkânı tanıyordu. Ama bu tutumun diplomatik bir kurnazlıktan ibaret olmadığını belirtmek gerekir. Kendi başlarına bir toplumsal model yaratma gücünden yoksun olan bu ülkeler, ABD sisteminden de Sovyet sisteminden de etkilenmişlerdi.

Özellikle Amerika'nın ve Amerikan yaşam tarzının İkinci Dünya Savaşı eresinde tüm dünyada uyandırdığı hayranlık, bir modernleşme ve gelişme-kalkınma dalgası yaratmış, 1890-1914 döneminin iyimser, evrenselci yaklaşımı yeniden canlanmıştı. Soğuk Savaş bu atmosferi dağıtmakla birlikte, ortadan kaldırmadı. Üçüncü Dünya'daki milli burjuvazilerin Bandung Konferansı'nda (Nisan 1955) ortaya koydukları tasarı da, iyimserliklerini koruduklarını gösteriyordu. Buna göre, kapitalist dünya sisteminin bünyesinde ve karşılıklı bağımlılık içinde gelişmek, kalkınmak mümkündü. Sanayileşerek üretici güçleri ileri götürmek ve bu süreci hem halkın inisiyatifiyle hem de devlet girişimleriyle desteklemek gerekiyordu. Kapitalist dünya sistemiyle tam bir bütünleşme çerçevesinde yürütülen sanayileşme ve modernleşmenin kendiliğinden demokratik bir gelişme yol açacağı sanılıyordu. Zaman zaman dünya sistemiyle çatışmalar meydana gelse de, ona katılmak iradesinden geri dönülmemeliydi*. 1955-70 arasında kapitalist yayılma koşullarının var olması bu tasarının tarihsel olabilirliğine ilişkin hayali canlı tuttu. "Kapitalist sistemin 70'li yıllardan itibaren içine düştüğü genel bunalım, Batı'nın Üçüncü Dünya toplumlarını yeniden kompradorlaştırmayı ve onların bu noktadan sonraki gelişmelerini çokuluslu sermayenin yeniden genişlemesine bağımlı kılmayı amaçlayan bir

* Bu konuda daha ayrıntılı bir yorum için bkz.: Samir Amin, *Avrupa Merkezcilik*; Serge Latouche, *Dünyanın Batılaşması*; Cengiz Aktar, *Türkiye'nin Batılaşdırılması*. Bir üçleme oluşturan bu kitaplar 1993 yılı içinde *Ayrıntı Yayınları*'na yayımlanmıştır.

Vietnam, Kamboçya, Çin-Sovyet, Çin-Vietnam savaşlarının yanı sıra, siyasal ve iktisadi çatışmaların yoğunlaşması ve Üçüncü Dünya'nın İMF kapitalizmi tarafından dayatılan borç tehdidi karşısında dayanışma gösterememesi, Bandung ruhundan sonra Bağlantısızlar Hareketinin de darbe yemesine yol açtı. Başlangıçta Üçüncü Dünya içerisinde kabul edilen Tayvan, Güney Kore, Hongkong, Singapur, gelişmiş kapitalist ülkeler arasına katılırken, Bengladeş, Etiyopya, Burkino, Faso gibi ülkeler ise, kapitalist dünyanın özellikle Afrika'dan el çekmesiyle, eskiye göre çok daha yoksul bir duruma düştüler. Dolayısıyla, zaman içinde Üçüncü Dünya ülkelerinden bir bölümünün üst basamaklara tırmanıp, bir bölümünün daha alt basamaklara inmesiyle, Üçüncü Dünya denilen kesim eskisi kadar belirgin bir bütün olmaktan çıktı. Sovyetler Birliği'nin ve Doğu Bloku'nun dağılmasıyla, "Üçüncü Dünya" adı bile tartışmalı duruma geldi. Bugün Üçüncü Dünya deyimi artık "az gelişmiş Ülkeler" gibi tekyanlı bir nitelemeyle eşanlamlı olarak kullanılıyor. Bütün bunlara rağmen, yani eski ölçüler ve dayanışma ruhu ortadan kalkmış olsa da, yalnızca iktisadi sorunları açısından değil, siyasal, toplumsal ve kültürel sorunları açısından da büyük benzerlikler gösteren bir grup ülkeyi tanımlamak için elimizde Üçüncü Dünya'dan daha uygun bir deyim yok. Bu ülkelerdeki milli burjuvazilerin, olanaksızlığı ortaya çıkmış Bandung tasarısından dönüp yeniden kompradorlaşmayı seçmiş olması, kapitalizm çerçevesinde ulusun bütün toplumsal tabakalarının maddi ihtiyaçlarına karşılık verebilecek bir gelişmenin de olanaksız olduğunu göstermiştir.

Bugün Yves Lacoste'un **İbni Haldun** incelemesini yeniden değerlendirirken, hem 1955-70 dönemine hâkim olan Bandung ruhunu, hem de Avrupamerkezciliğin çekim gücünü hesaba katmak zorundayız. 1955-70 döneminde bir yandan kalkınma modelleri tasarlanırken, bir yandan da, özellikle 60'lı yıllarda, Üçüncü Dünya ülkelerinin sömürgeleşme öncesi geçmişlerini aydınlatmaya yönelik araştırmalarda tam bir patlama yaşanmıştı. Yves Lacoste'un **İbni Haldun** incelemesi, o dönemin araştırma patlamasından günümüze ulaşabilmiş ender kitaplardan biridir. 1986'da Fransa'da bir kez daha basılmış olması, zamana direndiğini ve tazelikliğini koruduğunu gösteriyor.

Yves Lacoste'un yaklaşımındaki özgün yan, sömürgecilik ve az gelişmişlik olgularını, İbni Haldun'un yapıtında temelleri atılan tarih biliminin ışığında aydınlatmaya çalışmasıdır. Kitabın alt başlığında bu tasarıya uygundur. "Üçüncü Dünya'nın geçmişi" ve "Tarih Biliminin Doğuşu", birbirini açıklayabilecek, birbirine simetrik iki bölüm olarak belirlenmiştir.

** Samir Amin, A. g. y., s. 213.

Yves Lacoste, "Dikkatle çözümlemek koşuluyla, İbni Haldun'un yapıtının en özgün ve önemli yanları, az gelişmişliğin temelindeki nedenlerin incelenmesinde bugün çok büyük bir katkı olarak ortaya çıkıyor" der. İbni Haldun'un incelediği Ortaçağ Kuzey Afrika'sına ait yapılar, "iktisadi, toplumsal ve siyasal evrimi yavaşlatan ya da engelleyen yapılardır. Bu gecikme yabancı güçlerin etkileriyle birleşerek birkaç yüzyıl sonra sömürgeciliği olanaklı kılmış, sömürgecilik de az gelişmişlik olgusunun ortaya çıkışını belirlemiştir." Az gelişmişlik altında sömürgeciliğin yarattığı birtakım toplumsal ve iktisadi engellerin sonucudur. "Ama sömürgeci egemenliği de Kuzey Afrika'da yüzyıllardır sürmekte olan yapılar sayesinde zemin bulmuştur."

Peki "sömürge olgusu, bugünkü az gelişmişlik durumunun ilk, zorunlu ve yeterli tarihsel nedeni olarak düşünülebilir mi?" Avrupa'nın toplumsal ve iktisadi üstünlüğünün ancak XVIII. ve XIX. yüzyıllarda ortaya çıktığı düşünülürse, ondan yüzyıllarca önce çok parlak uygarlıklar yaşamış olan Çin, Hindistan ve Arap ülkelerinde geliştirilmiş bilimsel ve teknik olanakların "Avrupa'da ancak XIX. yüzyılda ulaşabildiği iktisadi gelişme sürecine benzer bir sürece bu ülkeleri de ortaçağdan başlayarak sokmamış olması" nasıl açıklanabilir?

Yves Lacoste bu durumu Avrupa dışındaki yörelerde "Avrupa'nın iktisadi gelişiminin temel etkeni olan burjuvazi'nin gelişmemiş olmasıyla açıklar. İbni Haldun'un da göstermiş olduğu gibi, "Afrika tarihini yüzyıllar boyunca kesintilere uğratan siyasal, iktisadi ve toplumsal başarısızlıklar (...), devleti oluşturduktan sonra hep kaçınılmaz biçimde dağılan güçleri bir araya getirebilecek toplumsal bir grubun olmayışından kaynaklanmıştır." Bu yöredeki "tüm ülkelerin iktisadi ve toplumsal evrimi, iç çelişkilerini arttıracak bir burjuvazinin oluşmasını sağlayacak koşulların bulunmayışı yüzünden kesintiye uğramıştır."

Bir tarihsel değişiklikler dizisinin çok uzun bir dönemde, Kuzey Afrika'da niçin gerçek bir tarihsel evrime yol açmadığını incelerken, İbni Haldun Batı Avrupa dışında tüm dünyanın yüzyıllarca karşı karşıya kaldığı yapısal **tıkanma** olgusunun biçimlerinden birini tanıtlamıştır.

Yves Lacoste daha sonra, Avrupa'da üretim araçlarına kişilerin sahip olmasının iç çelişkileri ve karşıtlıkları hızla arttırdığını ve Batı Avrupa'nın 12 yüzyıl gibi kısa sayılabilecek bir sürede ardarda üç üretim biçiminden (köleci, feodal, kapitalist) geçerken, "öbür ülkelerin çoğunda, iktisadi ve toplumsal durumun, çok uzun dönemler süresince, kabaca aynı üretim tarzından, Marx'ın "Asya Tipi Üretim Tarzı" diye belirlediği üretim tarzından kaynaklanan değişik iktisadi ve toplumsal düzenleme biçimlerine belirgin" olduğunu belirtir. Demek ki "eskiden tüm dünyada tarihsel evrimin Avrupa'ya göre çok daha belirsiz ve özellikle çok yavaş ol-

masının temel nedeni budur."

Yves Lacoste bunun ardından Asya Tipi Üretim Tarzı'nın çerçevesini çizer ve bu kavramın ne ölçüde Kuzey Afrika'ya uygulanabileceğini tartışır. Bu önemli bir noktadır. Çünkü Kuzey Afrika dışındaki pek çok bölgenin de Asya Tipi Üretim Tarzı'yla açıklanamayacak bir toplumsal ve iktisadi yapısı vardır. Bu durum İbni Haldun'un çözümlemelerini daha da ilginç kılmaktadır. Çünkü yalnız Kuzey Afrika ülkeleri değil, Selçuklu, Osmanlı ve Moğol imparatorlukları da İbni Haldun'un çözümlediği Kuzey Afrika modeline yakın bir iktisadi ve toplumsal yapı sergilerler. Afrika'da VIII.-XV. yüzyıllarda kurulmuş Sudan, Gana, Mali ve Songay imparatorlukları da aynı çerçevede incelenebilir. Yves Lacoste'a göre bütün bu toplumlar, sınıfsız son toplumun ortadan kalktığı ve sınıflı ilk toplumun doğduğu noktada yer alırlar. Yves Lacoste'un bu toplumlara özgü son derece karmaşık üretim ilişkilerini demokratik ya da yarı demokratik askeri yönetim kavramı çerçevesinde ele alması, "askeri demokrasi"lerin fetihlerden sonra "aristokrasi"ye ("egemen sınıf"a) dönüşmeleri sürecini vurgulaması, Selçuklu-Osmanlı yönetim geleneğinin aydınlığa kavuşturulması açısından önemli bir ipucu vermekte ve İbni Haldun'un yapıtını bizim için daha da ilginç kılmaktadır. Türkiye'de 60'lı-70'li yıllarda **İbni Haldun**'un aydın çevrelerdeki tartışmalarda gördüğü büyük ilgi herhalde kitabın bu boyutuyla açıklanabilir. Yves Lacoste'un da belirttiği gibi "İbni Haldun'un yapıtı sayesinde Mağrip'den hareket ederek, askeri demokrasiye ve ticaret soyluluğuna ilişkin yapıların evrimini hemen hemen katışıksız bir durumda incelemek mümkündür.

Yves Lacoste gerek İbni haldun'un Önsöz ve Sonuç bölümlerinde, gerekse Azgelişmişliğin Coğrafyası adlı yapıtının Üçüncü Dünya'nın Haritasının Çizilmesi ve Açıklanması başlıklı sonuç bölümünde, sömürgecilğe maruz kalmış ülkelerde özel toprak mülkiyetinin ve gerçek anlamda feodalitenin bulunmamasını temel olgu sayar. Feodal düzen burjuvazinin doğmasının en önemli sebebidir. Burjuvazi ise Batı kapitalizminin ve sömürgeciliğinin itici gücüdür. Lacoste'a göre Avrupalılar'ın başarısı, sömürgeleştirdikleri ülkelerde ayrıcalıklı azınlıkla ittifak kurmuş olmalarından kaynaklanır. Bu azınlıklar, sömürgecilerin askeri gücüne de dayanarak, yüzyıllardır toprağın kullanım hakkını ellerinde bulunduran köy komünlerini dağıtıp, toprakları kendi mülkiyetlerine geçirmişlerdir. Bu ayrıcalıklı azınlığın katkısı olmasa, Batılılar'ın sömürge siyaseti herhalde bu kadar kolay yürümezdi. Modern ekonominin sömürge ülkelere girişi de bu ayrıcalıklı azınlığın yabancı sermaye ve şirketlerle kurduğu işbirliği sayesinde gerçekleşmiştir.

Yves Lacoste, bugün az gelişmiş durumda olan Üçüncü Dünya ülkelerinin sorunlarının sömürgecilik ya da emperyalizm gibi dış etkenlerle açıklanmasına karşıdır. Böyle bir açıklama sömürgecilerle işbirliği yapmış ayrıcalıklı azınlığın rolünü göz ardı etmek anlamına gelecektir. Emperyalizme karşı mücadele etmenin

tek yolu, bütün az gelişmiş ülkelerde varolan ayrıcalıklı azınlıktan kurtulmaktır. Çünkü emperyalizm böyle bir azınlığa dayanmadan yaşayamaz.

Söz konusu ayrıcalıklı azınlıkları tasfiye ederek sosyalizme geçmeye çalışan halk demokrasilerinin de, en az bu azınlıkları milli burjuvazilere dönüştürerek modernleşmeye çalışan bazı Üçüncü Dünya ülkeleri kadar başarısızlığa uğramış olması sorunların çok daha karmaşık olduğunu gösteriyor.

Yves Lacoste'un İbni Haldun incelemesini de bu bağlamda yeni bir gözle okumak gerekiyor. Avrupa'nın Fransız Devrimi'yle başladığı ama yarım bıraktığı evrenselci tasarı, ancak emperyalist ve Avrupamerkezci kültürün ezdiği ulusal özellikler ve ulusal kimlikler vurgulandıktan sonra sosyalist bir tasarıya bağlanabilir. Bu bakımdan bizim de içinde bulunduğumuz Üçüncü Dünya'nın gerçek kimliğini ve geçmişini ortaya çıkarmayı ve güncelle müdahale edip ışık tutmayı amaçlayan İbni Haldun türünden çalışmaları desteklemek ve sayısını arttırmak gerekir.

Mehmet SERT

ÖNSÖZ

İbni Haldun kimdir?

Sözlük şu bilgiyi veriyor: "İbni Haldun (Abdurrahman), Arap tarihçilerinin en ünlüsü, (Tunus 1332 - Kahire 1406)".

Kuzey Afrika'da İbni Haldun adı sıradan insanlara bile tüm bir geçmişin görkemini anımsatır. Ama Arap ülkeleri dışında, kültürlü kişilerin çoğu ve çağımızın önemli sorunlarıyla ilgilenenlerin büyük bir bölümü bu saygın adı bilmiyor. Onu ancak Mağrib tarihini ya da tarih biliminin evrimini inceleyen uzmanlar biliyor. Oysa İbni Haldun'un yapıtını tanıma olanağı bulmuş tarihçi ve filozoflar övgülerini esirgememişlerdir:

"İbni Haldun islam dünyasının bir eşini daha çıkaramadığı en büyük filozof ve tarihçisidir, yaşamış tüm filozof ve tarihçilerin de en büyüklerinden biridir" (P.K. Hitti, **Recits de l'Histoire des Arabes** [Araplar'ın tarihinin öyküsü]).

"İbni Haldun'un yapıtı insan düşüncesinin yarattığı en önemli, en ilginç yapıtlardan biridir" (G. Marçais).

"İbni Haldun öyle bir tarih felsefesi tasarlamış ve ortaya koymuştur ki, bugüne kadar hiçbir yetenek, hiçbir dönemde, hiçbir ülkede böylesine büyük bir yapıt yaratamamıştır" (A. Toynbee, **A Study of History** [Tarih Araştırması] Türkçe basımı, Tarih Bilinci adıyla yayınlandı.)

Bunlar elbette yerinde değerlendirmeler: İbni Haldun'un Tarihin bilim olarak doğuşunu simgeleyen yapıtı, "Arap mucizesi" diye nitelendirdiğimiz olgunun belki de en değerli ögesidir. Ama Ortaçağ Arap uygarlığının, bu büyük merkezin sönmeye yüz tuttuğu bir sırada ortaya

çıkan Halduncu düşüncüyü doğrudan sürdüren olmadı ve bu düşünce daha sonraki yüzyıllarda unutuldu. Bununla birlikte, İbni Haldun'un yapıtının daha çok tanınması ve sonunda çağımızın düşüncesiyle bütünleşebilmesi için, onun tarihin kurucuları arasındaki yerini belirtmek yetmez. Bugün biz önemli, tarihte eşi görülmemiş olaylar yaşıyoruz; halkların çoğu insanlığın bugüne kadar hiç karşılaşmadığı ölçüde kapsamlı ve trajik sorunlarla uğraşmak zorunda. Bu yüzden geçmişin canlandırılması geleceği anlamak bakımından hiçbir zaman bu kadar önemli olmamıştı. Geçmişin canlandırılması güncel bir soruna dayanıyor ve güncel bir sorunu çözmeyi amaçlıyor. Eski bir yapıtın içeriği etkin düşünceyle (yani çağımızın belli bir siyasal görüşüne yönelen düşünceyle) bütünleşemez; böylesi bir bütünleşme, ancak bu içerik güncel bir yankı uyandırıyor ve XX. yüzyılın bu yarısındaki sorunların, bizim sorunlarımızın anlaşılmasını kolaylaştırıyorsa olanaklıdır.

İbni Haldun'un düşüncesini keşfetmek, Ortaçağ'a ilişkin bir "Doğu araştırması" başlatmak anlamına gelmediği gibi, uzak bir yörenin uzak geçmişine sığınmak ya da biraz akademik görülebilecek, vakanüvistçe bir tartışmayla oyalanmak anlamına da gelmez. İbni Haldun'un düşüncesini incelemek, zamanımıza sırt çevirmek değil, en önemli güncel sorunlarımızın temelindeki nedenleri çözümlemeye başlamaktır. Gerçekte onun yapıtı, bugün az gelişmiş bir durumda bulunan ülkelerin geçmişinde çok önemli bir dönemi aydınlatıyor. İbni Haldun, XIV. yüzyılda Ortaçağ Kuzey Afrika'sının iktisadi, toplumsal ve siyasal koşullarının bilimsel bir çözümlemesini yaparken, daha sonra göreceğimiz gibi, birtakım temel tarihsel sorunları ortaya koydu. Betimlediği toplumsal ve siyasal yapılar çok karmaşıktı; bu yapıların yavaş gelişen evrimi uzun bir tarihsel süreci belirlemiştir. Bunların günümüzdeki sonuçları önemlidir. Gerçekte aynı ölçüde belirleyici dış etkilere uğrayan bu yapılar, XIX. yüzyıldaki sömürgeci egemenliğini olanaklı kıldı, bu egemenlik de bugünkü az gelişmişlik durumuna yol açtı.

Dikkatle çözümlenmek koşuluyla, İbni Haldun'un yapıtının en özgün ve en önemli yanları, az gelişmişliğin temelindeki nedenlerin incelenmesinde bugün çok büyük bir katkı olarak ortaya çıkıyor. Bununla birlikte, Mağribli tarihçinin yapıtı ile az gelişmişlik arasındaki ilişkilerin basit olmadığını da belirtmek gerekir. İbni Haldun'un XIV. yüzyılda nesnel olarak az gelişmiş bir ülkenin özelliklerini betimlediğini öne sürmek, işin kolayına kaçmak olduğu kadar, bütünüyle de yanlıştır. İbni Haldun Ortaçağ'a ilişkin yapıları

betimledi; iktisadi, toplumsal ve siyasal evrimi yavaşlatan ya da engelleyen yapıları bunlar. Bu gecikme yabancı güçlerin etkileriyle birleşerek birkaç yüzyıl sonra sömürgeciliği olanaklı kıldı; sömürgecilik de azgelişmişlik olgusunun ortaya çıkışını belirledi.

XIV. yüzyıl Kuzey Afrika'sı kesinlikle azgelişmiş bir ülke olarak kabul edilemez. Azgelişmişlik, bazılarının düşündüğü gibi, hemen hemen ezeli bir durum değil, azçok yeni bir olgudur. Temelde tüm dünyanın yüzyıllardır Kuzey Afrika'nın geleneksel durumu diye bildiği durum ile, azgelişmişliğin bugünkü durumunu birbirine karıştırmamak gerekir. Kuşkusuz bugünkü durum, önceki durumun özelliklerinden bir bölümünü almıştır, ancak bunlar bugün yepyeni bir bireşim içinde bütünleşmişlerdir. Geleneksel durum, çok düşük bir nüfus artışının çok daha düşük bir iktisadi büyümeyle uyuşması biçiminde belirginleşiyordu- iktisadi büyümenin XIX. yüzyıldan bu yana nüfus artışından kesinlikle çok daha hızlı olduğu gelişmişlik durumunun tersine; azgelişmişlik durumuysa temel olarak, "Üçüncü dünya"nın her ülkesinde nüfus artışının, ülke halkının elinde bulunan kaynaklardaki artışa göre kesinlikle çok daha hızlı olmasıyla tanımlanır.¹

Bir süredir azgelişmiş ülkelerin hemen tümünde belirgin olan büyük nüfus artışı modern sağlık koruma çalışmalarının sonucuyorsa, kaynaklardaki yetersiz artış da, doğal kaynakların azlığından çok, varolan kaynakların değerlendirilmesini doğrudan ya da dolaylı olarak önleyen bazı toplumsal ve iktisadi engellerin etkisinin sonucudur. Bunlar çoğunlukla sömürgeci egemenliğinin doğurduğu sonuçlardır. Ama sömürgeci egemenliği de Kuzey Afrika'da yüzyıllardır sürmekte olan yapılar sayesinde zemin bulmuştur.

Günümüze ve çağdaş döneme ilişkin bu düşüncelerin bizi konunun dışına çıkardığı ve İbni Haldun'un yapısından uzaklaştırdığı söylenebilir; kesinlikle doğru değil bu. Geçmiş gerektirdiği gibi çözümlemek için zamanımız üzerine kesin bir görüşe sahip olmak zorundayız. Bu düşünceler bizi çok daha eski, önemli bir soruna, Mağribli büyük tarihçinin incelediği dönem ve bölgelerle ilgili bir soruna getiriyor.

Sömürge olgusu, bugünkü azgelişmişlik durumunun ilk, zorunlu ve yeterli tarihsel nedeni olarak düşünülebilir mi?

Sanmıyoruz. Gerçekte Avrupa, dünyanın geri kalan bölümüne göre, her

zaman iktisadi ve toplumsal bir "üstünlük" ortaya koymuş olmaktan uzaktı. Özellikle teknik bakımdan gelişmesi görece olarak gecikti (XVIII. ve XIX. yüzyıllar); dünyanın başka bölümleri ondan yüzyıllar önce, iktisadi açıdan çok parlak uygarlıklar yaşadılar. Ortaçağ'da Çin, Hindistan, bu arada Arap ülkeleri, Avrupa'da sanayi devriminden önce varolan teknik düzeye eşit, hatta birçok bakımdan daha üstün bir teknik düzeye ulaştılar.²

Peki nasıl oldu da Asya ve Afrika'nın bu büyük devletlerinde geliştirilen bilimsel ve teknik olanaklar, Avrupa'nın ancak XIX. yüzyılda ulaşabildiği iktisadi gelişme sürecine benzer bir sürece bu ülkeleri de Ortaçağ'dan başlayarak götüremedi? Bu en karmaşık, ama en önemli sorunlardan biridir, çünkü uzun süre dünyanın yazgısını belirlemiştir.

Bu soruya çok kabaca şöyle yanıt verilebilir: Sanayi devrimi diye adlandırılan çok karmaşık iktisadi ve toplumsal olgunun gerçekleşebilmesi için yalnızca üretici güçlerin belli bir durumda bulunması değil, aynı zamanda ve özellikle bir toplumsal sınıfın, burjuvazinin, üretim araçlarını düzenlemesi, kendi yararına temel yapısal dönüşümleri gerçekleştirmesi ve yenilikler ve yatırımlar yapmakta çıkar görmesi gerekli oldu. Oysa birçok tarihsel nedenden ötürü, Avrupa'nın iktisadi gelişiminin temel etkeni olan burjuvazi, dünyanın öbür ülkelerinin çoğunda; oluşabilecek ya da kalıcı bir biçimde bireyselleşebilecek durumda değildi. Burjuvazi tarihsel anlamda Avrupa'ya özgü bir sınıf olarak ortaya çıktı. Bugün az gelişmiş durumda bulunan ülkeler, tarihsel olarak burjuva sınıfının gelişemediği bölgelerdir.³

Bugün yararlandığımız tarihsel bakış açısı yardımıyla ancak belirleyebildiğimiz bu sorunları ortaya koymak İbni Haldun için olanaksızdı elbette. Ama o bir ölçüde bu sorunları önceden sezdi: Dehasının büyüklüğü de buradan geliyor. İbni Haldun, daha sonra göreceğimiz gibi, Kuzey Afrika tarihini yüzyıllar boyunca kesintilere uğratan siyasal (daha sonra iktisadi ve toplumsal) başarısızlıklar dizisini açıklığa kavuşturdu. Bu başarısızlıklar, devleti oluşturduktan sonra hep kaçınılmaz bir biçimde dağılan güçleri biraraya getirebilecek toplumsal bir grubun olmayışından kaynaklanıyordu.

İbni Haldun, bu "toplumsal eksiklik" ve sonuçlarıyla ilgili temel sorunu yalnızca Kuzey Afrika'yı sözkonusu ederek ortaya koymaya çalıştı (elbette bir ölçüde ve öznel bir bakış açısından). Bugün dünyanın büyük bölümünde, tarihsel olarak burjuvazinin bulunmayışı biçiminde ortaya

çıkan bu sorun, Halduncu düşünceye evrensel bir anlam kazandırıyor. Kuşkusuz bugünün az gelişmiş ülkelerinin geçmişi Mağrib ülkelerinin geçmişine benzemiyordu. Ama uygarlık düzeyleri ve geçirdikleri değişiklikler ne olursa olsun, tüm bu ülkelerin iktisadi ve toplumsal evrimi, iç çelişkileri arttıracak ve bir burjuvazinin oluşmasını sağlayacak koşulların bulunmayışı yüzünden kesintiye uğradı.

Bugün az gelişmiş durumda olan ülkelerin geçmişi, az çok başarılı bir gelişme döneminden sonra, iktisadi ve toplumsal evrimde bir yavaşlamayla, hatta bazen de, çöküş değilse de bir duraklama evresiyle belgindir. Yapıları katılaşmış bu toplumlar, parlak dönemleri de olan bir geçmişin zenginliğine rağmen, Ortaçağ'ın sonuna doğru, genellikle acılı sıçramalardan sonra, kesin bir uyuklama evresine girdiler. Daha yakından bakılacak olursa, sonraları sömürgecilerin yararlanacağı bu durgunluk, bir dizi karışık ayaklanmanın ve başarısız girişimin sonucudur.

İbni Haldun bu hem karışık hem durgun dönemi yaşadı; bu dönemi alışılmış, "olağan" bir durum olarak değil, sonuçsuz yineleme çabalarıyla kesintiye uğrayan bir düşüş evresi olarak değerlendirdi.

İbni Haldun bunalımlarla dolu bu kemikleşmiş dönemi inceledi; Mağrib, sömürgeciler tarafından ele geçirilinceye kadar koruyacağı özelliklerin ön önemlilerini bu dönemde kazandı. Elbette bu duraklama, bugün az gelişmiş durumda bulunan tüm ülkelerin geçmişinde ne aynı nedenlere ne de aynı görünüme sahip oldu; İbni Haldun'un çözümlediği etkenler Kuzey Afrika'ya özgüydü (o da bunun bilincindedir). Kuşkusuz başka düşünürler de (özellikle sömürgeciler ortaya çıkınca) toplumlarına işlemiş olan görelî çöküntünün az çok bilincindeydiler. Ama Avrupalılar'ın ortaya çıkışından yüzyıllar önce, bu bunalımlar dizisini son derece yöntemli bir biçimde tanımlayan ve durgunluk nedenlerini bir tanrısallıkta ya da dış güçlerin etkisinde değil, yaşadığı toplumun iç yapılarında arayan yalnızca İbni Haldun oldu. Bu büyük güçlüğü bir çözüm ya da çıkış yolu getiremediyse de, bunun nedeni yüzyıllarca önce böyle bir çözümün varolmamasıydı; bu kemikleşmiş ve kötürümleştirici yapılar ancak **niteliği** bütünüyle değişik, yabancı bir toplumdan gelen bir gücün etkisiyle yok edilebilirdi.

Temelde Kuzey Afrika'ya yönelmiş olan İbni Haldun'un yaptığı bir kez daha evrensel bir anlam kazanıyor: Bir tarihsel değişiklikler dizisinin çok uzun bir dönemde, Kuzey Afrika'da niçin gerçek bir tarihsel evrime yol

açmadığını incelerken, İbni haldun Batı Avrupa dışında tüm dünyanın yüzyıllarca karşı karşıya kaldığı yapısal **tıkanma** olgusunun biçimlerinden birini tanıtladı.

Avrupa'da üretim araçlarına **kişilerin sahip olması**, bugün bütünüyle Avrupa'ya özgü görünen bu veri, iç çelişkilerin ve toplumsal karşıtlıkların artmasına yol açtı; bu çelişki ve karşıtlıklar azçok hızlı bir biçimde (yine de oniki yüzyıldan uzun bir sürede) çok değişik üç üretim biçiminin art arda gelmesini belirledi: Köleci sistem, feodal sistem, kapitalist sistem.

Buna karşılık öbür ülkelerin çoğunda, iktisadi ve toplumsal durum, çok uzun dönemler süresince, kabaca aynı üretim tarzından, 'Marx'ın "Asya tipi üretim tarzı" diye belirlediği üretim tarzından kaynaklanan değişik iktisadi ve toplumsal düzenleme biçimlerinde belirgin oldu.⁴ Bu üretim tarzı, temelde köy ya da kabile komünlerinin elinde bulunan üretim güçlerinin mülkiyetine sahip olmaksızın, artı üretime sahip çıkabilecek ve halkı sömürebilecek durumda olan bir sınıfın varlığıyla belirgindir. Üretim araçlarının kişilerin mülkiyetinde bulunmaması iç çelişkileri bir ölçüde zayıflattı ve sınıf mücadeleleri Avrupa'daki kadar kesin ve güçlü bir biçimde yapılaşıp gelişemedi. Eskiden tüm dünyada tarihsel evrimin Avrupa'ya göre çok daha belirsiz ve özellikle çok yavaş olmasının temel nedeni budur. bu kemikleşmiş, uyuklayan toplumların incelenmesi Marx'ın, sınıf mücadelesinin tarihin itici gücü olduğunu belirten önemli görüşünü **karşıt bir açıdan** doğruluyor.

İbni Haldun bu sorunları ne bu terimlerle ne de bu bütünsel ve dünyasal bakış açısından ele almıştı. Dehasına rağmen, bugün bizim dehaya gereksinmeksizin belirleyebildiğimiz sorunları XIV. yüzyılda ortaya koymak onun için bütünüyle olanaksızdı. Bugün zorunlu bir şey olan geriye bakışı gerçekleştirebilir, Mağrib ülkelerinin tarihsel evrimini olduğu kadar, azgelişmiş durumda bulunan başka ülkelerin tarihsel evrimini de Avrupa'nın yazgısıyla karşılaştırabiliriz. İbni haldun bu karşılaştırmayı yapamazdı, çünkü son derece değişik "oluşumlar" arasındaki karşıtlıklar yeni yeni belirliyordu, hatta ortada yoktu. Öte yandan, kapitalist sistem gibi çok karmaşık bir iktisadi ve toplumsal sistemi çözümlemek, bize Avrupa'da olduğu kadar, dünyanın geri kalan bölümünde de, bu sistemden önce gelen yapıların özgün yanlarını değerlendirme olanağı verdi. Ayrıca insan ve iktisat bilimlerinin XIX. ve XX. yüzyıllardaki gelişimi ve Marx'ın yapıtı sayesinde, Ortaçağ'da varolan kavramsal donanımdan çok daha gelişmiş,

daha kesin, dolayısıyla çok daha etkin bir kavramsal donanımına sahibiz.

Öyleyse İbni Haldun'un yapıtını çözümlerken, onun kendi döneminde belirleyemeyeceği kavramları niçin kullanalım? Bu kendimizi tarihe aykırılığa mahkum etmek ve bu yapıtta öncelikle ona kendi soktuğumuz kavramları bulmak olmaz mı? Öyle olsaydı gelmiş geçmiş başka tarihçilerin düşüncesi de, benzer bir biçimde ele alındıklarında , bize İbni Haldun'un düşüncesi kadar zengin ve "modern" görünmek gerekirdi. Oysa kesinlikle doğru değildir bu. İbni haldun'un yapıtı bize bu kadar yakın olan ve içeriği kesinlikle en ilginç olan tek yapıttır. Onun tarih anlayışı, Avrupa'da iktisadi ve toplumsal alanlarda yürütülen araştırmalar sayesinde ancak XIX. yüzyılın sonuna doğru gelişen tarih anlayışına çok yakındır. Oysa öbür eski tarihçilerin yapıtları, Thukydides, Aziz Augustinus, hatta Machiavelli ya da Montesquieu gibi en büyük tarihçilerin yapıtları bile, nitelik açısından İbni haldun'a göre çok daha az zengin görüşler ortaya koyarlar.

İbni Haldun'un düşüncesinde üstün olan yan, çağdaş tarihçilerin ortaya koydukları sorunların çoğunu azçok aydınlık bir biçimde ortaya koyması ve bu temel sorunların yanıtlarını iktisadi, toplumsal ve siyasal yapıların çözümlenmesinde aramasıdır. Ama geriye doğru bakma olanağının ve karşılaştırma kavramlarının olmayışından ve XVIII. ya da XIX. yüzyılda değil de XIV. yüzyılda yaşamış olmasından ötürü, İbni haldun, dehasına rağmen açıkseçik bir sorunsal ortaya koyamadı, kesin kavramlar geliştiremedi. Birtakım akıl yürütmelere girişti, ancak bunları tamamlayamadı ya da birbirine tam anlamıyla bağlayamadı; oysa biz bugün kolayca başarabiliyoruz bunu. İbni haldun temel olguları sezdi, ancak yaşadığı dönemde daha ileriye gitmek olanaksızdı. İbni Haldun'un düşüncesi bazen çelişkili görünür. Çelişkilerinin bazıları yalnızca görünüştedir ve dikkatli bir çözümlemeyle kolayca giderilebilir. Bazılarıysa çok daha derindir ve o kadar kolayca içinden çıkılamaz.

İbni Haldun'un yapıtında bugün tam anlamıyla tutarlı ve modern bir bütün görmek gerçekten tarihe aykırılık olur. Bu büyük müslüman tarihçi bir Ansiklopedici değildir. Tarihsel çözümleme düzeyinde akılcı ve bilimsel, hatta tarihsel maddeciliğine yakın bir yöntemi vardır. Ama felsefi açıdan akılcı değildir; tersine, yaşadığı döneme göre iyice sofudur, hatta kimi kez gizemci bir anlaşılmazlığa yönelir. Bu çelişki yakından çözümlenmek gerekir.

İbni haldun'un yapıtını içinde yaşadığımız dönemin sorunlarına bağlı olarak bugünün kavramlarıyla ele almak, onun düşüncesini aşırı ölçüde modernleştirmek ya da çarpıtmak anlamına gelmez. Halduncu düşüncenin gerçek zenginliğini ortaya çıkarmanın tek yolu budur; bu, İbni haldun'un tam anlamıyla tanımlayacak durumda olmadığı temel kavramların anlamını bulmak demektir; o bu kavramları tanımlayacak durumda değildi, çünkü yaşadığı dönemdeki kavramsal gereçler bugünkü düzeyine ulaşmamış, nesnel gerçeklikler de henüz ayrımlaşmamıştı; önerdiğimiz yol, onun aydınlık bir biçimde birleştiremediği akıl yürütmelerin bağlantısını sağlamak; sonuna kadar götürülmesi XIV. yüzyılda olanaklı olmayan nesnel bir çözümlemeyi, böylesi bir öznel yargıdan giderek yakından tanımak; tarihin ancak taslaklar ortaya koymaya mahkum ettiği deha düzeyinde bir düşünceyi aydınlığa kavuşturmaktır.

İbni Haldun'un görüşlerini bugünkü bilgilerimizle karşılaştırsak, aradan geçen zamandan ötürü sınırlı gözükeceklerdir. Ama yalnızca tarih alanı gözönünde tutulduğunda bu görüşlerin hiçbiri geçerliliğini yitirmemiştir.

İbni Haldun'un yapıtı Avrupa'da bir yüzyılı aşkın bir süredir inceleniyor.⁵ Onu çözümleyenlerin tarih anlayışları geliştikçe içeriği gitgide daha zengin, anlamı gitgide daha derin görülmeye başlandı.

XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılın başlarında tarihçiler, önemini sezmekle birlikte, daha çok olay tarihçiliğini benimsediklerinden, İbni Haldun'un yapıtından bir şey anlamadılar. İbni Haldun'un toplumsal yapılara çok önem vermesi, onlara tam anlamıyla bilimsel ve gerçekten zengin bir tarih anlayışından çok, bir filozofun tutumu olarak gözüktü.

İbni Haldun'un belli bir ülkede, yani Kuzey Afrika'da ve belli bir dönemde çözümlediği tarihsel evrim pek çok yorumcu tarafından çarpıtıldı ve tüm dönemler ve tüm ülkeler için geçerli genel bir dünya görüşü durumuna getirildi. XX. yüzyılda, özellikle de iki dünya savaşı arasında, İbni Haldun'un yapıtı, onu ırkçı savlarını doğrulamak için çarpıtarak kullananlar tarafından sık sık öne sürüldü.⁶ İbni haldun'un düşüncesi utanç verici bir biçimde sunulup çarpıtıldıktan sonra sömürgeciliğin sözcüleri tarafından övülmeye başlandı.

Bu yorumlara karşı çıkarken, İbni Haldun'un yapıtındaki gerçek içeriğin karmaşıklığını ve zenginliğini, bu yapıtın çeşitli yanlarını Ortaçağ Kuzey

Afrikasına özgü niteliklere bağlayarak anlamaya çalıştık. Bununla birlikte İbni haldun'un çözümlemesinde Batı Avrupa'nın toplumsal yapılarını bulmaya çalışanlar oldu. Mağrib'in tarihsel evrimi şu ya da bu ölçüde, Marxçıların uzun süre evrensel kabul ettikleri genel bir dönemleştirme şemasına bağlandı: İlkel toplum, kölelik, feodalite, kapitalizm. Avrupalı olmayan ülkelerin geçmişine yönelik araştırmaları engelleyen bu aşırı genelleştirme, "Avrupamerkezcilik" in gücünü ve Marx'ın yapıtının çözümlenmesinde uzun süre etkin olan dogmacı ortamı yansıtıyordu. Ancak, Afrika, Asya ve Latin Amerika ülkelerinin geçmişine daha çok ilgi duyulması -bu ilgi bu ülkelerin bütün dünyada giderek artan siyasal etkilerinden ve karşı karşıya kaldıkları sorunların ağırlığından kaynaklanmaktadır- dogmacılıktan ve skolastikten kurtulmuş bir düşünceyle yürütülen yeni bir araştırma çabasını kolaylaştırdı.

Bir süredir, özellikle Fransa'da, Marx'ın düşüncesinin o döneme kadar gereğince parmak basılmamış noktalarını yeniden ele alma girişimi başlatıldı: Böylece dünyanın en büyük bölümünün tarihsel evrimini kavramakta bugün temel kavram olarak bilinen Asya tipi üretim tarzı kavramı, gitgide daha çok sayıda ve daha ayrıntılı çalışmanın konusu oldu.⁷ Bu araştırmalar daha şimdiden son derece verimli olmaya ve Amerika, Asya ve Afrika ülkelerinin sömürgeleşme öncesi geçmişlerini aydınlatmaya başlamıştır. Bu çalışmalar özellikle İbni Haldun'un yapıtının daha doğru ve daha kesin bir biçimde ele alınmasını sağlıyor.

"Tarih geçmiş ile bugün arasında bir konuşmadır; bu konuşmada bugün söz üstünlüğünü alır ve sürdürür... Tarihçiden bir toplumu, tıpkı o toplumun kendini düşündüğü gibi düşünmesini isteyemeyiz... Geçmişi o zamana kadar en dikkatli araştırmalardan bile kurtulmuş bir gizi ele vermeye zorlamak, onu yepyeni bir bugüne katarak olanaklı olur."⁸

İnsanlığın neredeyse dörtte üçünü meydana getiren halkların çözmek zorunda oldukları yeni, büyük ve dramatik sorunların bilincine varmak, bir bakıma, sömürgecilik olgusunun ve şimdiki azgelişmişlik durumunun içiçe geçmiş nedenleri üzerine tarihsel bir düşünmeye yönelmektir. Bu aynı zamanda, içinde yaşadığımız dönemin bu düşüncelerini İbni Haldun'unki gibi olağandışı bir yapıtın içeriğiyle bütünleştirmektir. İbni Haldun'un yapıtı bilim olarak Tarihin doğuşunu belirlemekte ve bugün "üçüncü dünya" diye adlandırılan kesimin geçmişindeki temel bir evreyi önümüze sermektedir.

I. BÖLÜM: ÜÇÜNCÜ DÜNYANIN GEÇMİŞİ

1. GENEL ÖZELLİKLER, TEMEL YAPILAR

1332'de doğup 1406'da ölen İbni Haldun, Froissart, Petrarca, Boccaccio, Guesclin, I. Bayezit ve Timur'un hemen hemen çağdaşıdır. Bu ve benzeri adların sözünü etmek bile, hem bazı yanlarıyla tam bir düşünsel uyanış içinde, hem de sürekli hareket içinde bulunan karışık ve ölçütanılmaz bir dünyayı, ağır dönüşümlerle belirginleşen ya da ani değişiklikler gösteren bir dünyayı çağırır.

XIV. yüzyılın bu dünyasını ana çizgileriyle tanıtlamak zorunludur, çünkü İbni Haldun yaşadığı yüzyılın umulmayacak ölçüde bilincindedir. Mağribli büyük tarihçiyi müslüman Batı'nın sınırları içinde kapanıp kalmış düşünmek bütünüyle yanlış olur. Gerçek durum bunun tam tersidir. Ortaçağ Arap uygarlığı özellikle bir ticaret uygarlığıdır; etkisi o dönemin bilinen tüm dünyasına yayılır: Akdeniz kıyılarından Hindistan, Çin ve Japon kıyılarına kadar uzanan çok geniş bir ticaret alanı geliştirmiştir; hatta Afrika kıtasının doğu kıyılarıyla Sudan bölgesi de bu alanın içindedir. Kuzey Afrika da büyük ticaret yollarının dışında değildi; doğulu ve hristiyan tüccarlar, Sahra yoluyla Sudan altınını getiren Mağribli tüccarlarla Kuzey Afrika kentlerinde karşı karşıya geliyorlardı. İbni Haldun, *Kitab ül-iber* (Dünya Tarihi) kitabında da görüldüğü gibi, yalnızca çeşitli müslüman devletlerin özelliklerinden ve evrimlerinden haberli değildi, o sıralarda "Yüzyıl Savaşları"na girmiş bulunan Avrupa devletlerindeki siyasal karışıklıklar üzerine de geniş bilgi sahibiydi. İbni Haldun yaşamının en ilginç, bununla birlikte en karışık bölümünü meydana getiren son yıllarını, tarihsel ve siyasal bilgilerinin genişliği ve keskinliğine borçludur. Şam önlerinde, XIV. yüzyılı derinden etkilemiş bir fatihle, Timur ile karşılaştı; ister istemez yakın ilişkileri oldu.⁹ Mağribli tarihçi tutsağı bulunduğu Moğol prensine pek çok ülkeyle ilgili o kadar kesin bilgiler verdi ve zaferleri üzerine o kadar ayrıntılı bir övgü söylevi hazırladı

ki, fatihin tutsağıyken konuğu durumuna geldi. Timur bundan çok etkilenmişti, İbni Haldun'a tarihçi ve danışman olarak hizmetine girmesini önerdi, ancak razı edemedi.

XIV. yüzyılda dünyanın en büyük siyasal birliği Tuna'dan Annam'a uzanıyordu. Bu birlik bir yüzyıl önce Cengiz Han'ın biraraya getirdiği Moğol prensliklerinden oluşmuştu. Bununla birlikte 1350 yılına doğru Moğol süvarileri Çin topraklarından püskürtüldü; o tarihlerde Çin'de XVII. yüzyıla kadar sürecek olan güçlü Ming hanedanı başa geçmişti. Kuzeyde müslüman Türkler'in yönettiği krallıklar, güneyde de Hint prensliklerince bölünmüş olan Hindistan sürekli akınlar yüzünden Moğollar'ın elinde oyuncak olmuş durumdaydı. Orta Doğu'da Bağdat Halifelerinin büyük imparatorluğu ise neredeyse üç yüz yıldır artık bir anı haline gelmiş, birbirine rakip devletlere bölünmüştü. Selçuklu Türkleri'nin egemenliğinde azçok bir birlik oluşturan bu ülkeler, XIV. yüzyılda artık sonuna yaklaşan Haçlı Seferleri'ne, özellikle de 1258'de Bağdat'ı yerle bir eden Cengiz Han'ın korkunç akınına karşı koymak zorunda kaldılar. Bu saldırıların etkisiyle, ayrıca iç karışıklıklar nedeniyle, müslüman dünyasının en önemli kesimi olan bu bölgeler XIV. yüzyılda artık önemlerini kaybetmişlerdi.

Haçlılar'ı denize döken ve Moğol saldırılarına bir set çeken karşı saldırılar, Memluk hanedanlarının güçlü etkisi sayesinde tehlikeden uzak kalabilen Mısır'dan geldi. XIV. yüzyılda Mısır, kendi Ortaçağ tarihinin en parlak dönemini yaşadı. Nil vadisinde yapılan yoğun tarım sayesinde elde ettiği verimli ürüne, Doğu ve Orta Asya limanları ile İtalyan ticaret kentleri arasında zorunlu bir geçiş noktasında yer alışı getirdiği büyük kazançlar da eklendi. Savaş yüzünden göç etmiş sanatçı, bilgin ve teknisyenlerin sığındığı Kahire, yoğun bir iktisadi ve düşünsel etkinliğe sahne olmaktaydı. Atlas Okyanusu'ndan İndus vadisine kadar uzanan bölgelerin acılı bir yazgıyı yaşadıkları bir dönemde Mısır, refah içinde oluşuyla ayrıcalıklı bir duruma sahipti. 1383'te yerleşmek üzere Kahire'ye gelen İbni Haldun'un da yazdığı gibi, Kahire o dönemde gerçekten "dünyanın başkenti"ydi.

Bizans ağır ağır çöküyordu. Memluk karşı saldırısının yerini alan ve bu saldırıya yeni bir güç katan Osmanlı Türkleri, Bizanslılar'ı ve Haçlılar'ı Anadolu'dan sürdüler, daha sonra da Trakya, Sırbistan ve Bulgaristan'ı ele geçirdiler. Balkanlar'ı dört yüzyıl Türk egemenliğine sokan Niğbolu

zaferinden (1396) sonra Bizans'ın günleri sayılı gibiydi. Ama Bizans gene de son bir ertelemeyi yararlanacaktı. Kısa sürede hızla büyüyen Osmanlı gücü birden sarsıldı: Timur bir dizi yıldırım zaferi (Afganistan, İran, Irak, Azerbeycan, Kuzey Hindistan) elde ettikten; Mısır'a saldırısında başarısızlığa uğradıktan sonra (İbni Haldun ile karşılaşmalarından sonra yerle bir ettiği Şam'dan ileriye geçememişti), Osmanlılar'ı Ankara'da (1402) bozguna uğrattı.

Süvarilerin gücüyle yaratılmış bu büyük devletler, bu yerle bir edici akınlar, bu büyük savaşlar hristiyan Batı'da da, müslüman Batı'da da görülmez. Oralarda devletler daha küçük, daha kalıcıydı, ama daha çok parçalanmıştı: Monarşik merkezileşme girişimleri, özerklik isteyen feodallerin etkisiyle olduğu kadar, büyük ticaret merkezlerinin tüccar ve burjuva soylularının etkisiyle de zayıfladı ve dağıldı. Savaş sürekli bir olgu durumuna geldi. Büyük saldırılar, sonucu kesin savaşlar yoktu, ama savaşlar kronikleşti, haydutluk başlıca geçim kaynağı sayıldı. Avrupa'da Ortaçağ genel bir bunalım içinde dağılacaktı. Bununla birlikte İtalya'da daha o dönemde Rönesans'ı haber veren tomurcuklar oluşmaya başladı: Dış rekabete, siyasal dağınıklığa ve birbirine rakip prensliklerin mücadelesine rağmen Cenova, Venedik, Milano ve Floransa'da iktisadi ve düşünsel yaşam gelişti. Buna karşılık, "Yüzyıl Savaşları"nın 1337'de başladığı Fransa'da durum giderek kötüleşmekteydi. Bir yandan krallık parçalanırken, dışa karşı savaş ve eyaletlere tek tek el koyan Büyük Birlikler'in ilerleyişi de pek çok yıkıma neden oldu.

İspanya'da, iç bölünmelerle parçalanmış, hristiyan feodaller tarafından yavaş yavaş geri sürülmüş olan İber yarımadasındaki islam gücünden bir tek Gırnata (Granada) krallığı kalmıştı; o da Castilla krallığına bağımlıydı çoğu zaman. Ama "Reconquista" uzun bir duraklama dönemi geçirdi, çünkü Aragon ve Castillalı feodaller sık sık hükümdarlarına karşı ayaklandılar.

Siyasal kararsızlık, merkezi devletlerin dağılması, kesin bir sonuca varmaksızın yinelenen savaşlar, kronikleşmiş ayaklanmalar, ancak bunun yanında büyük ticaret kentlerinin iktisadi ve düşünsel rolü, Batı Avrupa'ya özgü tüm bu özellikler, XIV. yüzyılda Avrupa'dakine benzer uzun süreli bir bunalımı yaşayan Kuzey Afrika'da da bir ölçüde görülebilir. Bununla birlikte, bu benzerliklere rağmen Mağrib ülkelerinde sorunlar çok daha değişik biçimde kendini duyuruyordu. XIV. yüzyılda bir bunalım dönemi yaşayan Avrupa toplumunun tam anlamıyla feodaliteye özgü yapıları, aynı

anda, ancak başka nedenlerden ötürü güçlüklerle dolu uzun bir döneme girmiş bulunan Kuzey Afrika ülkelerinin yapılarından çok değişti. Avrupa'da Rönesans Yüzyıl Savaşı'nın sonunda ortaya çıktı. Kuzey Afrika'daysa güçlükler XV. ve XVI. yüzyıllarda da azçok belirgin olarak sürdü ve hem Fas'ta hem de Mağrib'in Türkler'in denetimine geçmiş bulunan geri kalan bölümlerinde görece bir kararlılık dönemine açıldı.

İbni Haldun'un düşüncesini tam anlamıyla inceleyebilmek için öncelikle Ortaçağ Kuzey Afrika'sının belli başlı tarihsel çizgilerini ve ayrıca toplumsal ve siyasal yapılarının temel özelliklerini ele almak zorunludur.

Gerçekte İbni Haldun'un yapıtının içeriği son derece zengin ve karmaşıktır. Ancak bu içeriğin ortaya konuluşu her zaman tam anlamıyla kesin ve tutarlı değildir; bu da Ortaçağ'da yazılmış bir öncü yapıt için çok olağandır. Öyleyse İbni Haldun'un düşüncesini ancak Ortaçağ Mağrib'inin genel özelliklerini ve belli başlı yapılarını kavradıktan sonra tam olarak anlayabiliriz.

Ortaçağ müslüman dünyasında Kuzey Afrika'nın çok özgün bir yeri vardır. Kuzey Afrika çok erken bir dönemde, Arap fatihlerin gelişinden hemen bir yüzyıl sonra (690-700), büyük müslüman doğu devletlerinin egemenliğinden kurtuldu. Eşitlikçi bir mezhepten, Haricilik'ten kaynaklanan genel bir ayaklanma (730-740), Şam ve Bağdat Halifelerinin egemenliğine son verdi. O dönemden sonra Mağrib, Doğu ile iktisadi ve kültürel bakımdan sıkı ilişkilerini sürdürmekle birlikte, XVI. yüzyıla kadar bütünüyle bağımsız bir bütün oluşturdu. Mağrib İslam dünyasından uzak kalmış bir bölge ya da bir tür tutucu "Far West" (Uzak Batı) değildi; tersine, Akdeniz ve Orta-Doğu dünyasının ticari alışverişlerinde önemli bir yer tutuyordu; müslüman uygarlığın gelişiminde ve ayrıca Batı Avrupa'nın biraz geciken gelişiminde belki de belirleyici olmuş ve kesinlikle çok önemli bir etkeni elinde bulunduruyordu. Gerçekten de Mağrib altı yüzyıl, Sudan altın yolunu denetiminde tuttu. Bu altın Ortaçağ'ın büyük bir bölümünde, Orta-Doğu tüccarlarıyla Avrupa tüccarlarının önemli bir kesimi için başlıca değerli maden kaynağı olmuştur; bu altını elde etmek için tüccarlar Kuzey Afrika'ya her türlü malı sokmuşlardır. Mağrib tarihi açısından temel olan bu olgu, çağdaş tarihçiler tarafından çoğu kez unutuldu. Kuzey Afrika tarihini ele almak gerektiğinde yalnızca kabile çıkarı, yöneticilerin kişisel amaçları, dinsel inanç ya da "yaşama biçimleri"nin çatışması gibi konulara değinildi; tarihçilerin gözünde önemli olan bunlardı; öyle ki Kuzey Afrika'nın tarihi çoğu kez "tüm

dikkatimizin doğal olarak savaşla ilgili konulara yöneldiği, belli bir doğrultudan yoksun bir olgular toplamı" olarak sunuldu.¹⁰

Bununla birlikte Sudan altın ticaretinin önemi Ortaçağ'da iyi bilinir. Birçok Arap tarihçi ve coğrafyacı (özellikle İdrisi ve Bekri) bu noktaya dikkat çeker.¹¹ Mağrib altınının önemini vurgulayan F. Braudel'e göre "küçük Afrika'yı kırsal ülkeler bütünü olarak düşünmek yanlış olur. Kentler çoğu kez çevreleriyle orantısız olarak gelişirler".¹² Altın ticareti Ortaçağ Kuzey Afrika tarihinde çok önemli bir "etken" ve Mağrib'in Ortaçağ'daki gelişiminin itici gücü olarak kendini gösterir.¹³

Başlangıcı büyük Nijer bükümünün güneyinde yer alan Sudan devletlerinde, en önemli bitim noktasıysa Mısır ve Orta-Doğu'nun büyük ticaret kentlerinde olan bir ticarete Mağrib'e niçin böylesine önemli bir rol düşmektedir?

VIII. yüzyıldan IX. yüzyılın ortalarına kadar, Sudan ile Doğu arasındaki bağlantının doğrudan doğruya Doğu Sahra üzerinden sağlanmış olduğu anlaşıyor. Harici ayaklanması yüzünden Kuzey Afrika ile Bağdatlı hükümdarların açıkça çatıştıkları bir dönemde, bu doğrudan yolun seçilmesi kuşkusuz zorunlu oldu. Ancak, Arap tarihçisi İbni Havkal'ın da belirttiği gibi, bu doğrudan yol, kervanların yakalandıkları kum fırtınaları (Sahra'nın bu kesiminde hava koşulları tehlikeli bir biçimde değişebiliyordu) ve sürekli saldırılar (Zenate saldırıları olmalı) yüzünden bırakıldı.¹⁴ Mısır sultanı Amhet Bin Tolun (863-883) Mısır ile Gana krallığı arasındaki doğrudan yolun kullanılmasını yasakladı ve dolayısıyla geçilmesi daha kolay olan Batı Sahra yolunu ve Kuzey Afrika'dan zorunlu geçişi kabul ettirdi.

Altın yollarındaki bu değişiklik Mağrib'in gelişmesinin temel nedenlerinden biridir; ilk Kuzey Afrika devletleri olan Fas Krallığı, Orta Mağrib'de Tahert Krallığı ve bugün Tunus'un yer aldığı İfrikiye'de Kayveran Krallığı'nın parlak bir biçimde gelişmeye başlamaları, IX. yüzyıla doğru, altın yolunun Sudan'ı Mağrib'e bağlamasıyla gerçekleşti. Altın ticaretindeki değişiklikler, Ortaçağ Kuzey Afrika'sının yazgısını belirleyen ve hiç de önemsiz olmayan birçok olguyu açıklar ve birleştirir. biz belli başlı evrelerden birkaçını kısaca anımsatacağız, çünkü amacımız, ilgi çekici bir araştırma konusu olsa da, altın ticaretinin ve bu ticaretteki değişikliklere bağlı olarak Ortaçağ Mağrib tarihinin ayrıntılı incelemesine

girişmek değil, İbni haldun'un yapıtını çözümlemektir.

Sudan ile ticaret, temelde özel girişimcilerin işidir. Ama Mağrib devletleri için de kesin bir güç etkeni olmuştur. Gerçekte hükümdar, anlaşmaların toplamı üzerinden çeşitli harçlar alarak dolaylı yoldan, kendi düzenlediği kervanlardan elde ettiği gelirler ya da kendisine bağlı tüccarlar aracılığıyla da doğrudan doğruya büyük çıkar sağlıyordu. Ayrıca Kuzey Afrika devletleri, yüzyıllar boyunca kervan yollarının denetimi, özellikle de kervanların Sahra'nın kuzey sınırlarındaki varış noktaları olan "çöl limanları"nın denetimi konusunda çekiştiler. Nijer vadisinden gelip Orta Sahra ve Hoggar'dan geçen yollar Mağrib'in doğusuna ulaşıyorsa da, en çok kullanılan yol daha kısa ve daha az kurak bir engel oluşturan Batı Sahra'dan geçiyordu. Atlas Okyanusu'na açılan bu yol kuzey-doğuya kıvrılarak Yüksek Atlas'ın eteğindeki Sicilmasa'ya ulaşıyordu; Sicilmasa yüzyıllarca altın kervanlarının başlıca varış noktasını oluşturacak ve hem Mağribli hem de İspanyol birçok hükümdarın açgözlülüğüne hedef olacaktı; özellikle, uç Afrika limanı olarak Septe'yi belirleyen Kurtuba (Cordoba) halifeleri, doğrudan doğruya ya da bir dizi bağlaşımayla Sicilmasa'daki bağlantılarını sürdürmeye çalışılar. Altının geçiş hattı bu kentten sonra hem Kuzey'e ve İspanya'ya, hem de Tel kıyısını izleyerek Doğu'ya yöneliyordu. Bu ticaret yolları üstünde, Kuzey Afrika'da IX. yüzyıldan başlayarak gelişmiş çeşitli devletlerin çoğu kez başkentleri olmuş kentler, İspanya yolu üstünde Fas, Doğu yolu üstündeyse Tlemsen, Tahert, Kala, Konstantin, Kayveran vd. bulunuyordu. Rakip kentlerin rolünü azaltmaya çalışan her devlet, iktisadi güç ve önem bakımından temel etken olan altın taşımacılığının ne kadar büyük bir bölümünü elinde toplarsa o kadar büyük bir güce sahip oluyordu.

bu devletleri ve onlara bağlı kabileleri karşı karşıya getiren görünüşte çok karışık çatışmalar, genellikle toprak elde etme isteğinden çok, altın yollarını olabildiğince denetlemek kaygısıyla açıklanır. Ortaçağ Kuzey Afrika'sının en güçlüleri olan üç devletin art arda kuruluş biçimleri de, siyasal güç ile altın yolları üstünde bulunan önemli kavşak kentlerini elde tutmak arasındaki doğrudan ilişkileri açıkça ortaya koymaktadır. Bu üç durumda da, siyasal ve dinsel ilgileri kabile sınırlarını aşan kişilerce yönetilen çok küçük bir topluluk, Sicilmasa'nın ele geçirilişinden hemen sonra, birdenbire çok büyük bir devlet kurmuştur. Her üç durumda da, yayılmanın ilk amacı, altın kervanlarının Mağrib'deki en önemli varış noktasını ele geçirmek olmuştur:

— X. yüzyılda Kayveran hükümdarına karşı çıkışları dinsel bir biçim kazanan, Küçük Kabiliye yöresinden bir dağ kabileleri topluluğu, İfrikiye'yi ele geçirip Sicilmasa'ya saldırdı. **Fatimiler İmparatorluğu** böyle kuruldu; güçleri o kadar büyüktü ki, Kahire'yi kurduğu bir dönemde (973) Mısır'dan kopmayı başardılar. Fatimi hükümdarları ve onları izleyenler, Fas, Tlemsen, Tahert ve özellikle Septe'ye bir dizi saldırı düzenleyerek Kurtuba Halifelerinin Sicilmasa'daki etkilerini önlemeye ve böylece altın taşımacılığının bir bölümünü denetlemeye çalıştılar.

— XI. yüzyılda **Murabıtlar İmparatorluğu**'nun gücünün kökeni, altın kervanlarının denetimine çok daha büyük ölçüde bağlı gözüküyor. Gerçekte bir din reformcusu tarafından yönetilen ve Atlas Okyanusu yöresindeki Sahra yollarını denetleyen bir Sahra kabileleri topluluğu, önce Mağrib'e gelen kervanların yola çıktıkları Sudan kentlerini, sonra da Sicilmasa'yı ele geçirdi (1056). Murabıtlar, Marakeş'i kurduktan sonra da Fas'ı, Orta Mağrib'in bir bölümünü ve müslüman İspanya krallıklarını fethettiler (1110).

— XIII. yüzyılda, gene bir din reformcusunun kışkırttığı, Yüksek Atlas yöresinden bir kabile topluluğu **Muvahhitler Devleti**'nin dağlık bölge kesiminin çekirdeğini kurdu. Sicilmasa'nın Muvahhitler tarafından birdenbire ele geçirilişinden sonra (1145) çökmeye yüz tutan Murabıtlar, otuz yıl başarıyla direndiler. Hemen ardından, Muvahhitler tüm Fas'ı, sonra Orta Mağrib'i, daha sonra İfrikiye'yi (1152) ve İspanya'nın müslümanların elinde olan kesimini işgal ettiler. Castilla'dan Gabes körfezine kadar, Batı'nın tüm müslüman kesimine yayılan bu dev imparatorluk, XIII. yüzyılda yavaş yavaş parçalandı. **Muvahhitler**, kendilerinden sonra gelen **Meriniler**'in Sicilmasa'yı ele geçirmesi üzerine çöktüler. Ancak Meriniler de, İspanya'nın güneyini denetlemeyi de, o sıralarda sınırları sürekli değişen birçok krallığa bölünmüş olan Mağrib'in bütününe birleştirmeyi de başaramadılar.

Ortaçağ'ın Kuzey Afrika devletini sınırlarla tanımlamak olanaksızdır. O daha çok, önemli ölçüde özerk olan kalabalık bir kabileler topluluğu üstünde azçok büyük bir denetime sahip, siyasal ve ticari bir güç merkezidir. Her devletin merkezi, "kutbu", büyük bir ticaret merkezidir. Bu kent, Sahra kervanlarının varış noktası ve hristiyan ya da Doğulu tüccarların toplandıkları bir yer durumundadır: Sözelimi Fas, Meriniler döneminde yeniden başkent olmuştu. Mağrib'in orta kesiminde bulunan Tlemsen, Bicaye ve Konstantin kentleri de, Sudan ile alışverişe olanak

sağladıkları için, üç ayrı krallığın başkentleriydi. Nihayet, doğuda kervanların konakladıkları, uluslararası büyük bir merkez olan Tunus da, İfrikiye'nin başkenti haline gelmişti.

Bütün bu devletler, bitmek tükenmek bilmeyen mücadelelere giriştiler. XIII. ve XIV. yüzyıllarda dinsel rekabet bir dayanak olmaktan çıkmıştı. Sözkonusu olan, her zamanki gibi, altın yollarını denetlemektir. Örneğin Meriniler, bazı Sudan kervanlarının konakladığı Tlemsen'e egemen olmak için sürekli çaba harcıyorlardı.

Sıraladığımız olaylar Ortaçağ Kuzey Afrika tarihinin büyük bir bölümünün ana çizgileridir. Bunlar aynı zamanda, gerçekten anlamlı olgular arasından seçilebilecek en ilginç örneklerdir. Bu örnekler, Mağrib'de IX. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar uzanan dönemde, devletlerin siyasetiyle altın ticareti arasındaki sıkı ilişkiyi ortaya koyar.

Böyle bir ilişki, Sahra ardı ticaretin ve ona bağlı yabancı mallar ticaretinin, bu devletlerin hükümdarlarının gelirlerinde, doğrudan ya da dolaylı olarak önemli bir yer tuttuğunu gösterir.

Devlet ticari işlemlerin bütünü üzerinden, özellikle de değerli madenlerin alım satımından vergi keserken, hükümdar da, bazı işlemler konusunda tüccarlarla işbirliği yapıyor ya da güvendiği adamları aracılığıyla, kendisine büyük karlar sağlayan borsa oyunlarına karışıyordu. Devlet tüccarlara gereksinim duyuyordu ama, tüccarlar, sevkiyatların güvenliğini büyük ölçüde sağlayan devlete daha çok gereksinim duyuyorlardı. Hükümdarın hazinesiyle özel kaynaklar arasında bir tür ortak yaşam sözkonusuydu. Bu durum, tüccarlara da hükümdara da, tek başlarına cesaret edemeyecekleri girişimlere yönelme olanağı sağlıyordu. İbni Haldun, aynı zamanda maliye bakanlığı, devlet bakanlığı ya da vezirlik yapan birçok bankacı ya da borsacıdan söz eder.

Bu yoğun ticari etkinlik, özellikle Kuzey Afrika'da üretilmiş ürünlerin satışından çok, altının ya da uzak yörelerden gelmiş malların alışverişine yönelmişti. Tüccarların ve hükümdarların çevresinde toplanmış kişilerin ellerinde toplanan kazançlar, üretim araçlarının bu azınlıkça ele geçirilmesinden değil, bu kişilerin uluslararası pazardaki zorunlu aracılıklarından kaynaklanıyordu. Bu kazançların sağlanması, para ve mal dolaşımının zorunlu kıldığı koşullar dışında herhangi bir koşul gerektirmiyordu.

Ticari kazançların önemi, üretim araçlarını ele geçirme eğiliminin zayıflığını bir ölçüde açıklar. İbni Haldun, büyük tüccarların çoğu kez kent çevresinde de mülk edindiklerini belirtir, ama bu alanlar o kadar önemli değildir, çünkü toprak sahibi olmak, hükümdarın toprak üzerindeki tartışmasız hakları ve kabilelerin ortak kullanma hakları karşısında zorlaşmıştır.¹⁶ Bu büyük mülklerin fazlaca önem taşımaması bu yüzden. Üretim araçlarını ele geçirme eğiliminin zayıf kalmasınıysa, Kuzey Afrika'da köleciliğin sınırlı bir rol oynamasına bağlayabiliriz. Köle işgücüyle ekilen, Sahra'daki vahala, şeker kamışı plantasyonları ve Fas'taki Sus ovası dışta bırakılırsa, tüm Mağrib'de, kölelerin büyük bir bölümü üretimde kullanılmıyordu. Bunlar, sayılamayacak kadar çok olan hizmetçi ve asker topluluklarını meydana getiriyordu.

Ticaretten sağlanan gelir dışında, hükümdarın parasal kaynakları ve ayrıcalıklı azınlığın elinde toplanan kazançlar, halkın bir bölümünün ister istemez verdiği vergilerden oluşuyordu. Hükümdar bu vergileri doğrudan kendisi toplayabilirdi. Ama isterse, bir kent ya da bir kabile üzerindeki parasal gücünü, çoğu kez askeri alandaki birtakım hizmetlerin karşılığı olarak, güçlü bir kişiye aktarabilir; o kişi de vergiyi kendi adına toplayabilirdi. Bu parasal ayrıcalık sistemine "ikta" deniyordu.

İkta sahibinin hükümdara bağlılık göstermek zorunda oluşu, bazı bakımlardan Avrupa feodal sisteminin fief'ini anımsatıyor. Ancak bu çok farklı iki düzenlemeyi eş tutmak olanaksızdır. Batı Avrupa'da, fief sahibi, belirli bir bölge içinde hem her köylü üzerindeki siyasal gücün bir bölümüne hem de toprak üzerindeki mülkiyet hakkının bir bölümüne kesin olarak sahiptir. Arap dünyasında ise, ikta sahibi, belirli bir topluluğa salınmış olan vergileri toplama hakkını bir süre içinde elinde tutar; toprak üzerinde hiçbir hakkı yoktur. Toprak, hükümdarın mülkü olarak kalır ve onu kullanma hakkını koruyan kabilelerin sorumluluğundadır; ikta sahibi ayrıca, devlet işlerinin ve kabile üyelerinin yönetimi konusunda da yetkili değildir.

Avrupalı feodal, belli sayıda insanın oturduğu belli bir bölge üzerinde toprakla ilgili haklara, birtakım siyasal, hukuksal, yönetsel ve iktisadi haklara sahiptir. İkta ise yalnızca parasal bir haktır. Kuşkusuz ikta sahibi de Avrupalı feodal gibi çoğu kez bir askerdir (bu yalnızca vergi toplama gücünü elde tutmak amacıyla yönelik olsa da) ve hükümdarla karşılıklı

ilişkileri vardır. Ama Mağrib'de, bu kişisel bağımlılık ilişkileri nüfusun çok küçük bir bölümü için geçerlidir. Avrupa'da feodal sistem, her köylüyü doğrudan doğruya bir efendiye bağımlı kılar; buna karşılık Kuzey Afrika'da her insan bir kabilenin üyesidir ve vergiyi toplama hakkını elde etmiş yöneticiye bağımlı olan da, toplu olarak düşünölmek gereken bu kabiledir. Çoğu kez bir kabile önderi olan, bu vergi toplayıcısı durumundaki komutan karşısında, her köylü, her çöban, üyesi bulunduğu kabileden önemli bir destek görür.

Mağrib'de kabile bütönlüğünün korunması, ikta sisteminin feodal düzene azçok yakın bir sisteme dönüşmesini engelledi. Buna karşılık, kabilelerin daha kolay parçalandığı Orta Doğu'nun bazı bölömlerinde, ikta sahibi önderler, köylölöleri tek tek kendi korumaları altına girmeye ve toprakları kendilerine teslim etmeye zorlayabildiler. Orta Doğu'da çok yaygın olan himaye sistemi, yani en güçlü kişinin, kendisine canını ve toprağını teslim eden kişiyi koruması, kabile bütönlüğünün sağlamlığı nedeniyle Kuzey Afrika'da gelişemedi.¹⁷

Bununla birlikte, İbni Haldun'un da belirttiğı gibi, koruyan ile korunan arasındaki bu kişisel ilişkiler, kabile sisteminin geçerli olmadığı kentler ile kent çevrelerinde gelişti.¹⁸

Kuzey Afrika'da bağımlılık ilişkileri kabile düzenine sonradan eklenmiştir, ancak bu düzene söz geçiremez. Büyük ölçüde kendi kabilesine dayanan hükümdarın gücü, kendini kabilelerin içinde değil, üstünde duyurur. Avrupa'daki feodal düzenden farklıdır bu durum; orada bireyler özel bir otoriteye, süzeren'e (metbu) bağımlıdır. Avrupa'da bağımlılık ilişkileri hukuksal ve kişiseldir. Kuzey Afrika'da ise her şeyden önce bir hiyerarşi vardır; hukuka değil, zora dayanan bu hiyerarşi de, kabileler arasında geçerlidir, bireyler arasında değil. Hükümdar adına, ya da bir ikta elde etmişlerse kendi adlarına (kuramsal olarak elbette kabile adına) hareket eden ve doğrudan doğruya hükümdarla birlik olan en güçlü kabilelerin önderleri, çoğu kez zora başvurarak en güçsüz kabilelere vergi salarlar (sonuç olarak bir tür yağmacılık sistemi söz konusudur). Vergi ödeyen, reaya durumundaki bu kabileler, hükümdarın (mahzen) kabilelerine bağımlıdırlar; hükümdarın emrindeki kabilelerin önderleri ise, ona bağlılık yemini etmişlerdir; bu bağlar çoğu kez evlilik ilişkileriyle güçlendirilir.

Kuzey Afrika'da kabile örgütü niçin bu kadar güçlüdür? İbni Haldun'un düşüncesinde önemli bir yeri olan bu olgu, Mağrib'in müslüman dünyası içindeki başlıca ayırtedici özelliklerinden birini meydana getirir. Bu durumu açıklayan birçok etken vardır:

— Orta Doğu'da Romalılar, daha sonra Bizanslılar'ca kurulan büyük malikaneler sistemini, Emevi ve Abbasi Halifeleri de büyük ölçüde korudular. Kuzey Afrika'daysa, Antikçağ'a özgü bu yapıların kalıntıları çok daha sınırlı oldu: Roma ve Bizans ülkenin ancak çok küçük bir kesiminde (özellikle İfrikiye'de) güçlenebildi. Ayrıca Arap fatihler VII. yüzyılda Mağrib'i ele geçirirken başka yabancı işgalcilerin yerini almış olmadılar. Arap imparatorluğu, sömürgeciler tarafından yıkılmış kabilesel yapıların yüzyıllar boyunca tam anlamıyla özgür olarak yeniden kurulduğu yörelere yayıldı. Nihayet, Doğulu halifelerin Kuzey Afrika'daki egemenlikleri kısa sürdü (710-780); Harici ayaklanması bu egemenliğe son verdi.¹⁹

— Kabilesel yapıların sürdürülmesinin bir başka nedeni daha vardır ki, İbni Haldun buna çok önem verir: Kuzey Afrika'nın (erkek) nüfusunun büyük bir bölümünü yüzyıllardır belirlemiş olan savaşçı alışkanlıkları ve yetenekleri. Mağrib'de erkeklerin, özellikle de "kır" insanların çoğu, Avrupa ve Orta Doğu'nun büyük bir bölümünden çok daha önemli ölçüde, savaşçı yeteneklerini korudular. Bu durum bir bakıma kırsal etkinliklerin genel olarak dağınıklığından kaynaklanır. Çoban, ister göçebe ister yarı göçebe (yani hem besici hem çiftçi) olsun, her zaman bir binek hayvanına sahiptir, bu da ona, dönemin askeri teknikleri gözönüne alınırsa, gerçekten ya da potansiyel olarak bir savaşçı rolü yükler: Ama bu savaşçı tutumu kırsal etkinlikleri sınırlı olan topluluklarda da belirgindir. Böylece toplulukların tümünün savaşçı yeteneklere sahip olması kabilesel yapıları güçlendirirken, komutanların otoritelerini önemli ölçüde arttırmalarına engel oldu; bunu ancak silahsız bir halk üzerinde gerçekleştirebilirlerdi. "Özgür insanın, kim olursa olsun, her an hizmete çağrılacak bir savaşçı durumunu sürdürdüğü ve donanım açısından seçkinlerin birliklerinden aşağı kalmadığı yerde köylü, feodallerin etkisinden kolayca kurtulur."²⁰

— Son olarak, kervancılıktan elde edilen kazançların önemi de, pek çok kabile önderinin, üretim araçlarına bir ölçüde de olsa sahip olmak için kabile örgütünü dağıtmak yoluna gitmeyişiini açıklar.

Orta Doğu'nun, kabile yapılarının zayıfladığı en kalabalık bölgelerinden (Irak, Mısır...) farklı olarak ve bu yapıların büsbütün ortadan kalktığı Batı

Avrupa'dan bütünüyle farklı olarak, Kuzey Afrika'da halkın büyük bölümü (önemini yadsıyamayacağımız kentler ve kent çevreleri dışında) kabilesel yapılar çerçevesinde yaşıyordu ve XIX. yüzyıla kadar da bu böyle sürecektir. Bu kabilesel yapılar, bazı dağlarda bazen köysel bir görünüm kazanır. Para dolaşımının, ticaretin görece öneme ve değişik "yaşam biçimleri"yle belirgin olan halklar arasındaki alışverişlerin sıklığına rağmen, bu kabilesel toplulukların yaşamları, esas itibarıyla, kendine yeten bir iktisadi yaşama yakındır.

Halkın tümü ayrıcalıklı bir azınlık tarafından yönetilmektedir: Bu azınlık, üretim araçlarının çoğuna sahip olmadığı halde büyük kazançlar elde eder. İktisat sahibinin ne toprak üzerinde ne de kişiler üzerinde özel bir hakkı vardır, o yalnızca belirli bir topluluk üzerinde parasal güce sahiptir. Tüccar ise uzak pazarlar arasında aracılık etmek dışında önemli bir rol oynamaz. Sözkonusu azınlık çok karmaşıktır ve tanımlanması güçtür: Tüccarlar sayılarına ve güçlerine rağmen bir burjuva sınıfı oluşturmazlar; Böyle bir kaygıları da (ticaret kısa sürede daha çok kazanç sağlar çünkü) olanakları da yoktur (topraklar aslında hükümdarıdır ve kabileler tarafından işletilir). Öte yandan, zenginliğine rağmen soyluluğa bağımlı olan Avrupa'daki gerçek burjuva sınıfından farklı olarak, müslüman ülkelerinde tüccarlar, hükümdarın iktidarına karşı aşırı bir bağlılık gösterirler ve soylu sınıfın üyesidirler. Bunlar bir burjuva sınıfı değil, kabile ve asker soyluluğu ile çoğu kez sıkı bağları bulunan bir tüccar soyluluğu meydana getirirler. Gerçekten de, büyük kabile önderleri aynı zamanda kervan tüccarlarıdır. Avrupa'da, toprak satın almak isteyen burjuvalar, feodallerin toprak üzerindeki gücüyle karşı karşıya kalıyorlardı. Buna karşılık Kuzey Afrika'da toprak esas itibarıyla kişilerin mülkiyetinde bulunmadığı için böyle bir çatışma sözkonusu olmadı.

Avrupa'da soylular, toplum ve toprak üzerindeki güçlerini, savaşmaktaki uzmanlıkları sayesinde kabul ettirmişlerdi; silahtan yoksun bulunan halk karşısındaki güçlerini bu ustalıklarına borçluydular. Silah taşıma hakkı verasetle geçen bir ayrıcalık, bir kast ayrıcalığı haline geldi. Oysa Kuzey Afrika'da silah taşımak hemen hemen genelleşmiş bir olgu olduğu için, sözünü ettiğimiz türden bir kast oluşmadı ve Batı feodalitesine benzer bir soyluluk varolmadı.

Avrupa'da feodal toplum, parasal ilişkilerin son derece sınırlı olduğu bir

dönemde yapılaştı: Hükümdar tarafından toprak dağıtılması, hizmetlerin ödüllendirilmesi açısından tek yoldu. Toprak ve elemeği üzerindeki bu özel hakların gelişmesi, bu tarihsel dönemin sonucu değildir yalnızca, üretim araçlarının (yani toprağın ve kölelerin) mülkiyetinin çok daha köktenci bir biçimde ele geçirilmesiyle belirgin olan köleci sistemin de sürdürülmesidir. Parasal ilişkiler ve onunla birlikte ticaret yeniden canlanınca, Avrupalı tüccarlar, veraset yoluyla sarsılmaz bir kast düzeni kurmuş olan toprak sahibi asker soyluluğu içinde kendilerine yer açamadılar. Bu "su sızdırmaz" azınlıkla bütünleşemeyince, iyice bireyselleşmiş bir sınıfı, burjuva sınıfını oluşturdular. Bu sınıf, soyluluğa karşı mücadeleye girişti.

Arap ülkelerinde ise para dolaşımı bu kadar uzun süre azalmadı ve tüccarlar ayrıcalıkla azınlık içindeki yerlerini koruyabildiler. Bu soyluluğa katılmanın ölçütü veraset ya da askeri uzmanlık değil, para gücüydü; bu güç, ticaretten kaynaklanabileceği gibi, askeri, yani kabilesel güç sayesinde elde edilen vergilerden de kaynaklanabiliyordu. Bu para, ticaret, asker ya da kabile soyluluğu, ne bir kast ne de su sızdırmaz bir azınlıktır. Bu soyluluğa katılmak zenginleşmekle mümkündür. Bu azınlık kararlı da değildir: bir yandan, tüccarlar iflas ederlerse, hükümdar bunların mülklerine, haksız elde edildiklerini öne sürerek el koyabilir. Öte yandan, askeri önder, bir kabilenin hukuksal olarak değil, fiilen efendisidir; yani bir bakıma eşitler arasında birincidir (**primus inter pares**). Verasetin çokeşlilik dolayısıyla son derece karmaşıklaşmış oluşu yüzünden, iktidar kabaca, otomatik olarak babadan oğula geçmez. Bir de, gerçek gücü feodallerin yararına parçalanmış olduğundan çok sınırlı duruma gelen Avrupa feodal düzenindeki kraldan farklı olarak, Kuzey Afrikalı hükümdarlar, çok daha önemli parasal olanaklara ve çok daha sıkı bir devlet aygıtına sahiptir. Hükümdar başka kabilelerin, paralı askerlerin ya da köle askerlerin yardımıyla, kendisine geçici olarak verilen iktidar alabilir. Bu nedenlerle Kuzey Afrika soyluluğu azçok değişken bir durumda kaldı ve yapılaşmayı da verasete dayalı bir topluluk oluşturmaya da başaramadı. Para dolaşımının sürekliliği sayesinde olanaklı duruma gelen "merkezi bir devletin sürekliliği, köylü ilişkilerinin üzerinde, merkezi otorite ile uyruklar arasında kurulacak bir bağımlılık hiyerarşisi oluşmasını engelledi".²¹

Kuzey Afrika toplumunda sayısız çatışma vardır, ancak temelde sınıf savaşları söz konusu değildir.

Gerçekte, tüccarlar ile kabile önderleri arasında önemli bir karşılıklı yoktur. Tüccarların kazançlarının artması, kendileri de ticarete karışabilen kabile önderlerinin çıkarlarıyla çatışmaz. Silah zoruyla (**manu militari**) toplanan vergilerin yolaıldığı mücadeleler çoktur; ama aynı nitelikte topluluklar arasında çatışma sözkonusu değildir; yani egemen kabilenin özellikleri, bağımlı kabilenin özelliklerinden nitelik olarak değişik değildir.

İkta kazancının en önemli bölümlerinden yararlananlar kuşkusuz en güçlü topluluğun önderleridir. Ama onları kabilenin öbür üyelerinden ayıran nokta kesin olarak görülemez. Gerçekte güçleri hukuksal bakımdan tanımlanmamıştır; üstelik fiili otoritelerini kuramsal bir kabilesel eşitlikçilik görünümü altında gizlemeye çalışırlar; kazançlarının bir bölümünü de, özellikle kabile üyelerini gözeterek, yandaşlarına dağıtırlar. İbni Haldun'un yapıtının en ilginç bölümlerinden biri, önderin kabile içindeki rolünün karmaşık ve çelişkili yanlarının çözülmesiyle ilgilidir.

Ortaçağ Kuzey Afrika toplumu bir kabile toplumu değildir yalnızca: Tüccar ve asker soyluluğunun önemli bir rolü vardır. Köleci bir toplum düzeninden de söz edilemez; kölelerin sayısı kabarık olsa da bunlar üretime katılmazlar. Kuzey Afrika toplumu feodal bir toplum da değildir; birtakım karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin varlığına rağmen, egemen olan üretim ilişkilerinden kaynaklanmaz. Gerçekte bu bağlar kesin olarak belirginleştikleri zaman bile küçük bir azınlığa özgüdürler; kabilelerde astla üst arasındaki bağımlılık ilişkileri yapılaşmamıştır ve en alt düzeydedir. Kent çevrelerindeki tek tük büyük malikanelerde bile feodal sistem yoktur, daha da önemlisi, özel toprak mülkiyetine rastlanmaz. Kuzey Afrika'da ne gerçek anlamda soyluluk, ne meslekten savaşçılar (köleler dışında) ne de gerçek anlamda burjuva sınıfı vardır.

Ortaçağ Mağrib'inde egemen olan üretim biçimi, dünyanın büyük bölümünde de görüldüğü gibi, şu özelliklerle belirginleşir:

- 1) Halkın büyük bölümünün, kendine yeten ya da hemen hemen yeten bir kırsal komünler bütününde bir araya gelmesi;
- 2) Üyeleri önemli kazançlar sağlamakla birlikte, üretim araçları üzerinde herhangi bir özel mülkiyet hakkı bulunmayan ayrıcalıklı bir azınlığın varlığı.

Burada Marx'ın "**Asya Tipi Üretim Tarzı**" diye adlandırdığı üretim biçiminin iki temel ayırdedici özelliği söz konusudur.

Ancak Kuzey Afrika, Marx'ın belirlediği ve "suya bağlı toplumlar" diyebileceğimiz toplumlara özgü olan bu üretim tarzının çok farklı bir örneğini ortaya koyar.²² Sözüünü ettiğimiz toplumlar (Mısır, Mezopotamya, Hindistan, Çin, İspanya'nın müslüman kesimi) sulu tarıma ayrılmış büyük düzenlemelerin gerçekleştirilmesiyle ya da daha genel olarak, değişik amaçları olan büyük çalışmalarla belgindirler. Bu geniş kapsamlı çalışmalar bir bürokrasinin yönetiminde halkın bütünü tarafından gerçekleştirilir. Halk, topluluğun yüksek çıkarlarının kişileşmesini temsil eden hükümdar tarafından, genelleştirilmiş bir angarya sistemine katlanmaya zorlanır.

Bu çalışmalar Güney İspanya'daki bitek ovalarda ve Mısır'da gerçekleşiyse de, Mağrib'de uygulanamadı. Bu hangi nedenlerden ötürü böyle oldu? Her şeye rağmen, Kuzey Afrika'da da büyük ovalar vardır (Fas'da Fas ovası, Cezayir'de Şelif, Mitica ovaları, Tunus'da Mecerda ovası gibi); öyle ki, bunların sulu tarım alanları olarak düzenlenmesi düşünülebilirdi. Ancak bu gerçekleşmedi. Niçin?

Bu sorun önemine rağmen karanlıkta kalır. Varolan işgücü bu tür çalışmalara girişmeyi düşündürmeyecek kadar sınırlı mıydı? Ama çok yoğun bir tarımın gelişmesi halkın ilerlemesini sağlayabilirdi. Kırsal ya da yarı kırsal yaşama biçiminin yaygınlığı kuşkusuz bir engeldi. Ama daha da önemlisi, kabilesel yapıların sağlamlığı, hükümdarların güçlerini kısıtladı ve halkın bağımlılaştırılması ve hareketliliğini olanaksız kıldı. Ayrıca, suya bağlı büyük toplumların çoğu Antikçağ'ın ilk dönemlerinde öyle ideolojik ve toplumsal koşullarda oluştu ki, halk, rahip-mühendis bürokrasisinin desteğindeki bir Tanrı-Kral'ın otoritesine bütünüyle boyun eğdi. Bu koşullar Kuzey Afrika'da varolmadı mı?

Büyük çalışmaların gerçekleşmesi için gerekli işgücü hareketliliğinin koşulları Roma sömürgeciliği öncesinde, Antikçağ Berberi krallıkları döneminde azçok biraraya gelmiş olabilir. Mağrib'deki pek çok megalitik yapı, özellikle de Cezayir'in Tipasa yöresindeki Megracen, ancak elinin altında çok sayıda savaşçı bulunan önderler tarafından yaptırılabilir. Berberi krallarının gücünü yok eden ve köleci üretim tipini getiren Roma egemenliği, belki de gelişmekte olan bu kolektif çalışma biçimlerinin ortadan kalkmasına yol açtı. Bu bir varsayım.

Nedenleri ne olursa olsun, Kuzey Afrika, "suya bağı toplumlar"ın tarihsel evrimini izlemedi. Basite indirgendiklerinde, kuşkusuz her iki durumda da üretim ilişkileri aynıdır; komün yapısına sahip bu toplumları yöneten soylu sınıfın üyeleri önemli kazançlar elde ederler; ama kabile ya da köy komünlerinin kullanımında kalan üretim araçları üzerinde kişisel mülkiyet hakları yoktur. Ancak Kuzey Afrika toplumu ile Asyalı toplumlar, üretim ilişkilerinin özdeşliği açısından benzeşiyorlarsa da, bu benzeşmenin ölçüsü, bu toplumlardaki üretim ilişkilerinin köleci, feodal ve kapitalist üretim ilişkilerinden tam anlamıyla değişik olması değildir yalnızca.

Bir üretim tipi, yalnızca egemen olan **üretim ilişkisiyle** değil, üretim araçlarının niteliğiyle de tanımlanır. "Suya bağı toplumlar" tarım alanında olduğu kadar, işlenmiş ürünlere ilişkin etkinliklerde de Ortaçağ Kuzey Afrika'sının elinde bulunan olanaklardan çok daha gelişmiş olanaklara sahip oluşlarıyla belgindirler.

Büyük çalışmaların gerçekleştirilmesiyle önemli bir üretim artışı sağlayan "suya bağı toplumlar"da ayrıcalıklı azınlığın zenginliği, büyük miktardaki artı üretime el koymasından kaynaklanır. Üretici güçler düzeyinin oldukça düşük olduğu Mağrib toplumunda ise, ayrıcalıklı azınlığın yüzyıllarca yararlandığı önemli zenginlikler, pek üretici olmayan kabile komünlerinin artı üretimlerine el konulmasından çok, Kuzey Afrika'nın uluslararası ticaret yolları üstündeki son derece elverişli konumu sayesinde gerçekleşen ticari kazançlardan elde edilmiştir.

Öte yandan, Ortaçağ Mağrib'indeki üretim ilişkileri, "suya bağı toplumlar"ı belirleyen üretim ilişkileriyle özdeşleştirilebilir mi? Suya bağı toplumlarda köy komünleri çok ağır bir sömürüye katlanırlar. Angarya yükümlülükleri yüzünden, soyluluğun genelleştirdiği ortak bir kölelik durumunda yaşarlar; sözkonusu soyluluk gerçekte tam bir kasttır; bazen de halk kitlesiyle hiçbir bağı bulunmayan yabancı kökenli bir topluluktur. Ayrıcalıklı azınlığın gücünü kutsallaştıran dinsel ideolojice engellenmekten hoşnut olmayan bu köylü sınıfı, köle askerlerden meydana gelmiş ordular karşısında çoğu zaman savunmasızdır. Rahip ile köle savaşçı, soylu sınıfın "suya bağı toplumlar"daki köylü kitlelerini sömürmekte yararlandığı iki araçtır.

Buna karşılık Kuzey Afrika'da koşullar değişiktir: Din henüz büyük ölçüde kabile komünleriyle sıkı sıkıya bütünleşmiş olan ayrıcalıklı azınlığı

kutsallaştırmaz. Askeri önder, çoğu kez bir kabile önderidir ve İbni Haldun'un da belirttiği gibi, önderin askeri gücü, özellikle onu destekleyen yandaşlarının çabasına bağlıdır. Bir kabileler birliğinin yönetimine geçmiş olan hükümdar da, bir kabile önderinden başka bir şey değildir. Hükümdarın birlikleri, köle askerleri, silahlanmış halkla karşı karşıya gelmek durumundadır; atlı çobanlar da, bu silahlanmış halkın içinde, gözönünde bulundurulması gereken bir askeri gücü temsil ederler. Demek ki "suya bağlı toplumlar"a göre sınıf farklılaşması çok daha düşük düzeydedir ve sömürü daha zayıftır. Böylece, örneğin suya bağlı toplumlarda belirgin olan büyük işgücü talebi Kuzey Afrika'da kesinlikle sözkonusu değildir; bu da bu yörede büyük sulama çalışmalarının eksikliğini önemli ölçüde açıklamaktadır.

Demek ki Kuzey Afrika kabile komünlerinin ayırdedici özellikleri, suya bağlı toplumdaki köy komünlerinin ayırdedici özelliklerinden çok farklıdır. Bu iki komün tipinin katlanmak zorunda kaldıkları sömürü biçimleri de çok değişiktir. Köy komünü ile kabile gerçekten çok farklı iki komün tipi ortaya koyarlar. Kabile, üyeleri arasında yalnızca kan bağı bulunmasıyla belirginleşmez (bu bağ azçok hayali olsa da). Köy komününe göre çok daha özerk bir toplumsal yapıdır. Askeri örgütlenme biçimi olarak da kabile topluluğu savunmasını gene kendi sağlar: Üyeleri silahlıdır ve önderlerinin yönetiminde savaşmayı bilirler. Siyasal örgütlenme biçimi olarak kabile, bir devletin çekirdeğini oluşturur. Kuzey Afrika'da devlet, hükümdarın kabilesiyle güçbirliği etmiş bir tür kabileler birliğidir. Bu değişik kabilelerin savaşçıları tarafından desteklenen hükümdarın kabilesi, köle-asker birliklerine dayanmak zorunda değildir. Yönetici soyluluğun büyük bölümü, hatta hükümdarın kendisi, henüz kabilesel yapılarla bütünleşmiş durumdadır.

Buna karşılık "suya bağlı toplumlar"da köy komünü kendini savunmaz; komün üyeleri genellikle silahlanmamışlardır, hatta içlerinden askeri önder de çıkaramazlar. Köy komünü özerk bir siyasal birim değildir yalnızca. Yönetici soyluluk, hatta hükümdar bu komünün tümüyle dışındadır ve güçlerini kabul ettirebilmek için, paralı askerlerden meydana gelmiş ordulara ya da köle-asker birliklerine dayanmak zorundadır.

Kabile her şeyden önce "özgür insanlar"dan oluşmuştur; bunlar taşıdıkları ve özgürlüklerinin (gerçek olsun hayali olsun) simgesi olan

silahlarıyla övünürler. Köy komünü ise, angaryalara olduğu kadar, hükümdarın zorla yaptırdığı büyük çalışmalara da katılanan insanlardan meydana gelir. Kabile sömüren sınıfın kesin olarak bireyselleşemediği bir toplumu belirtir. Bu toplumda sömürü biçimleri iyice belirginleşmemiştir. Köy komünü ise ayrıcalıklı azınlığın gücünün ve niteliklerinin iyice belirgin olduğu bir toplumun özelliklerinden biridir.

Demek ki suya bağlı toplumlar ile Kuzey Afrika toplumu arasında önemli ayrılıklar vardır. Bu ayrılıklar üretim araçlarıyla olduğu kadar, üretim ilişkileriyle de ilgilidir. Sonuç olarak bu iki toplum aynı üretim tipinden kaynaklanmaz; "Asya Tipi Üretim"in iki farklı durumu da değildir.

Öyleyse çok farklı iki üretim tipiyle karşı karşıyayız. Bunları, her ikisinin de soyluluğun egemen olduğu, komün temeline dayalı toplumlara karşılık geldiklerini öne sürerek birbirinden köklü biçimde ayırmak, kölelik ile feodaliteyi, her ikisinde de üretim araçlarının özel mülkiyetinin varolduğunu öne sürerek tek bir üretim tipinde birleştirmek kadar aşırılık olur.

Böylece, köleci ya da feodal düzenle karşılaştırılamayacağı gibi, birbirine indirgenmesi de güç, çok değişik bir üretim tipleri bütününi belirlerken yararlandığımız "Asya Tipi Üretim Tarzı" deyimini çok dikkatli bir biçimde kullanmamız gerekiyor.

Komüne dayalı bir temeli bulunan bu bütün içinde ilk ayrım, üretici ya da üretici olmayan büyük çalışmaların gerçekleştirilmesi ya da gerçekleştirilmemesi ölçütüne dayandırılmalıdır. Gerçekte bu tür çalışmaların ortaya koyulması, müstebit bir soylu kastı ile, köleleşmiş köy komünleri arasında çok özel üretim ilişkilerinin varlığını gerektirir. Soyluluk, hükümdarın kutsallığından yararlanarak, silahtan yoksun komünlere, büyük çalışmaların gerçekleştirilmesi zorunluluğunu kabul ettirir; bu çalışmaların teknik düzeyde gerçekleştirilmesi bir bürokrasi tarafından yönlendirilir. "Suya bağlı toplumlar", "suya bağlı olmayan toplumlar"ın da katıldığı büyük kategoriye girerler; ancak bu toplumlarda müstebit soyluluk, üretici olmayan çalışmaları zorla yaptırır. Büyük üretici çalışmaların gerçekleştirilmesiyle ortaya çıkan artı üretim ise, elbette çok daha önemlidir.

Ortaçağ Kuzey Afrika'sının toplumsal ve iktisadi yapılarının çözümlenmesi, bizi bütünüyle değişik bir üretim tipiyle karşı karşıya

birakıyor. Bu üretim tipi, temel çizgileri bakımından Mağrib'e özgü değildir, başka ülkelerde de varolmuştur ve yaygınlığı İbni Haldun'un yapıtını daha da önemli kılmaktadır. İbni Haldun'un yapıtı büyük ölçüde bu yapıların çözümlenmesinden kaynaklanır. Gerçekte tarihsel önemi hiç de azımsanmayacak birçok toplum, üretim tipi açısından Ortaçağ Kuzey Afrika toplumuna yakın gibidir. Bu toplumlar son derece ilginçtirler, çünkü geçmişlerinde, tarihe aykırılıktan korkmasak, bugün "uluslararası" diye niteleyebileceğimiz bir rol oynamışlardır. Gerçekten de, Mağribliler nasıl denetimlerini Sahra yollarına, İspanya'ya, hatta bir süre Mısır'a (Fatımi İmparatorluğu) yayacak güçte olduysalar, bu toplumlar da geniş toprakları ele geçirecek ve böylece "uluslararası" ticaretin önemli bir bölümünü denetleyecek güçte oldular. Antikçağ dışında örnekler vermek gerekirse, VII. ve VIII. yüzyıllarda Arap kabilelerince gerçekleştirilen fetihler, Selçuklular ve Osmanlılar gibi Türk kabilelerince gerçekleştirilen fetihler, Moğol kabilelerince kurulan dev imparatorluklar sayılabilir. Bu büyük örneklerin yanında, hiç de daha az anlamlı olmayan başka örnekler de vardır. Sudan bölgesinde kurulmuş olan devletler: VIII.-XI. yüzyıllarda Gana devleti; XIII.-XIV. yüzyıllar arasında Mali devleti; XV. yüzyılda Songay İmparatorluğu, vb.; bu devletlerin gücü, daha güneydeki yörelerden gelen altın yollarını denetlemelerinden kaynaklanıyordu.

Tüm bu durumlarda, temeli kabile olan toplumlar sözkonusudur; henüz kabile yapısına bağlı bulunan soylu sınıf, kabile içindeki karmaşık etkisinden (kan bağları, kabile üyeleri arasındaki ilişkiler, bağımlılık ilişkileri gibi), bu silahlı topluluğu askeri fetihlere sürerek yararlanır. Bu fetihleri gerçekleştirenler kesinlikle köle-savaşçılar değildir; kabile önderlerinin yanında duraksamadan yer almayı çıkarlarına ya da onurlarına uygun gören özgür insanlardır. Bu soyluluk açıkça bireyselleşmiş bir azınlıktan çok, sömürücü bir sınıfın tohumunu oluşturur. Bununla birlikte, kabilece gerçekleştirilen fetihler arttıkça, bu kabile soyluluğu da eski, sözde kabilesel eşitlikçiliği bozarak bireyselleşmeye ve açıkça egemen bir sınıf olmaya yönelir. Bu, tarihsel bir bakış açısından, sınıfsız son toplumun öldüğü ve sınıflı ilk toplumun doğduğu noktadır. Bu son derece karmaşık üretim ilişkisini demokratik ya da yarı demokratik askeri yönetim kavramıyla belirleyebiliriz. İbni Haldun, daha sonra göreceğimiz gibi, bu olguyu titiz bir biçimde inceledi ve Kuzey Afrika'nın toplumsal yapıları açısından çok önemli gördü.

Kabile topluluğunun gerçekleştirdiği fetihler hem egemenlik altına alınan toplumları vergiye bağlama, hem de dünya ticaretinin önemli yollarından bir bölümünü denetleme olanağı verir. Ayrıcalıklı azınlığın gitgide daha belirgin bir biçimde elde ettiği kazançlar devlet aygıtına parasal güç getirir; bu da güçbirliği eden ya da boyun eğmiş azçok kalabalık bir kabileler topluluğu üzerinde egemenlik kurmayı sağlar. Sözkonusu kazançlar büyük ölçüde, fetihin denetleme olanağı verdiği ticari etkinliklerden kaynaklanır. Gerçekte, egemenlik altına alınan halkların sömürülmesi katı bir biçimde sürdürülse de, üretim araçları önemli bir artı üretim ortaya koymadığı zaman, olabildiğince yüksek tutulan vergiler de büyük bir kazanç toplamı meydana getirmez. Bu kazançlar tek başına, büyük bir devletin kurumlarını ayakta tutmaya yetmez. Demek ki geniş kapsamlı ticaretten sağlanacak kazançlar zorunludur; bir kabileler topluluğunun askeri gücü yeterli olamaz. Kabilesel bir temelden doğan bütün bu devletler büyük bir ticari etkinlik gösterdiler: Türk ve Moğol imparatorluklarının gücü Doğu'dan ve Batı'dan gelen yolları denetlemelerinden kaynaklanıyordu. Cengiz Han ile tüccarlar arasındaki ünlü işbirliği anlamlıdır.

Demek ki bu toplumlar, askeri demokrasiye ilişkin yapılar ile büyük ticarete ilişkin yapıların birleşmesiyle belirgindirler. Ayrıcalıklı azınlık azçok dolaysız bir biçimde kabile soyluluğu ve ticaret soyluluğu ile işbirliği eder. Yapısında kabile ve ticaret soyluluğunu barındıran bu askeri demokrasi olgusu, gerçek, özerk bir üretim tipi oluşturur mu, "büyük çalışmalar" ortaya koyan ve komün temeline sahip toplumları belirgin kılan üretim tipine benzer bir üretim tipi oluşturur mu?

Temeli kabile olan ve ticaretle uğraşan devletlerde kazançların en önemli bölümü, gerçekten yetersiz bir üretim fazlasına el koymaktan çok, ticari kazançlardan gelir. Ticari kazançlar ise, bu devletlerin üretici toplumlar arasında aracılık etmelerinden kaynaklanır. Aracılıktan sağlanan kazançlar, sözkonusu toplumlar arasındaki uzaklıkla orantılıdır: Bir yandan, mübadele edilen ürünlerin kılığını belirleyen coğrafi uzaklık vardır. Öte yandan da, birbirine denk olmayan gelişme düzeylerine sahip bu toplumları ayıran tarihsel bir uzaklık vardır. Afrikalı üreticilerden yok pahasına ya da zorla alınan altın Mağrib'de, değeri yüksek, işlenmiş ürünlerle mübadele edilir.

Özellikle aracılık sayesinde zenginleşmiş kabile ve tüccar devletleri büyük ölçüde, **yapay bir üretim tipiyle** belirgindirler. Dolayısıyla bu

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Üretim tipi son derece kararsızdır. Bu devletlerden çoğu, ticaret, denetledikleri yolların dışında başka yollara kayınca yıkılmış ya da parçalanmışlardır. Peki bu devletler bir i bunalım geirmiyorlar mıydı? İbni Haldun'un yapıtı bu konuya da parmak basmaktadır.

Bununla birlikte savaşçı kabileler ve tüccarlar tarafından kurulan bazı devletler, "suya bağlı toplumlar"ın yapılarına çok benzeyen yapılar da azçok bir kararlılığa ulaşmışlardır. Arap imparatorluğunun birçok kesiminde (Mısır, Irak) ya da Türk ve Moğol fatihler tarafından Hindistan'da kurulan krallıklarda durum bu olmuştur. "Askeri demokrasi"ye ilişkin yapıların "suya bağlı toplumlar"a ilişkin yapılar a ktarıldığı söylenebilir mi? Hayır. Elbette fatihlerin kendi bünyelerinde de kabilesel yapılar dönüşüme uğradı ve önceleri kabileyle bütünleşmiş bulunan soyluluk, yönetici bir kast haline gelecek biçimde bireyselleşti. Ancak müslümanların fetihleri, halkın büyük bölümünün yazgısında önemli bir değişiklik yapmadı. Örneğin Mısır'daki köy komünleri, Antikçağ'dan beri Nil vadisine yerleşmiş bulunan "suya bağlı toplumlar"ın yapılarını korudular. Ayrıcalıklı azınlık bu silahsız köylüleri bağımlı kılmak için paralı askerlere ya da köle askerlerden meydana gelmiş ordulara yaslandı; bu ordular öyle bir role sahiptiler ki, çoğu kez sonunda iktidara kendileri geçiyorlardı.

Demek ki temelde, "askeri demokrasi"ye ilişkin yapılar da "suya bağlı toplumlar"a ilişkin yapılar doğru gerçek anlamda bir evrim söz konusu değildir. Çok sonraları bu yapılar, önemli dönüşümlere rağmen ayakta kalabildiler.²³

Böylece savaşçı kabileler ve tüccarlar tarafından kurulan devletlerin, gerçekten üretici yöreleri, yani uzun süredir buralara yerleşmiş bulunan "suya bağlı toplumlar"ın yer aldığı yöreleri kapsadığı ölçüde azçok varlıklarını sürdürdükleri anlaşılmaktadır.

Kuzey Afrika'nın durumu buna uymaz. nemli doğal kaynakların varlığına rağmen, burada "suya bağlı toplumlar" gelişmemiştir. Temeli komün olan üretim tiplerinin evrimine ilişkin bu sorunların bütünü çerçevesinde Mağrib zel bir öneme sahiptir. İbni Haldun'un yapıtı sayesinde, bu yöreden hareket ederek, askeri demokrasiye ve ticaret soyluluğuna ilişkin yapıların evrimini hemen hemen katışksız bir durumda incelemek mümkündür.

YÜKSEK SOYLULUKTAN BİR SİYASET ADAMI

Ortaçağ Kuzey Afrikası'nın iktisadi ve toplumsal özelliklerini ana çizgileriyle belirledikten sonra, şimdi bu ülkenin XIV. yüzyılda karşılaştığı pek çok güçlüğü çözümlemeye başlayabiliriz. Kuramsal bir yola başvurmaktaansa somut bir tanıtlamayı, yani İbni Haldun'un, Batı'nın müslüman kesimindeki çeşitli ülkelerde geçirdiği elli yıl boyunca karşılaştığı olaylardan sözetmeyi yeğliyoruz.²⁴ Büyük tarihçi pek çok siyasi olayın içinde bulunmuş, çok değişik ortamlarda yaşamıştır. İbni Haldun'un yaşamını, çocukluğundan başlayıp, yaşamının son üçte birini geçirmek için çekildiği Mısır'a gidişine kadar anlatmak, çok uzun bir film den, Mağrib tarihini yüzyıllar boyu etkileyen olaylardan anlamlı ve örnek bir kesit sunmak demektir. Bu aynı zamanda, olağandışı bir kişiliğin yazgısını gözlemlemek ve böylece, İbni Haldun'u Doğu'ya gitmeden önce özgün bir yapıt yazmaya iten nedenleri bir ölçüde de olsa kavramak demektir. Bu yapıt evrensel bir uzanıma sahiptir, ama ne onu tasarlayan insandan, ne de o insanın yaşadığı olaylardan ayrı düşünülebilir.

İbni Haldun 1332'de Tunus'da doğdu; Mağrib'in birliğini sağlamış bulunan Muvahhitler İmparatorluğu dağılılı altmış yıl olmuş, bu imparatorluğun en parlak dönemi ise çok daha gerilerde kalmıştı; XII. yüzyılın son yıllarıyla birlikte kapanmıştı bu dönem. Ancak, Ortaçağ Mağrib uygarlığının doruk noktasını belirten büyük Muvahhit dönemi, halkların belleklerinde tam bir altın dönem olarak kaldı. Bu izlenimin aşırı olduğu söylenebilir, ama Muvahhit uygarlığının doruk noktasına ulaştığı dönemi izleyen çok uzun bir kargaşa, yoksulluk ve ayaklanmalar dönemi gözönünde tutulursa, doğruluğu kabul edilecektir.

Muvahhit uygarlığı pek çok kentte iz bırakmıştır. XIV. yüzyılda

Mağrib'in siyasal yaşamına egemen olan üç devlet, Muvahhit İmparatorluğu'nun doğrudan ya da dolaylı mirasçılarıdır. İlfrikiye'de (bugünkü Tunus) Tunus kentine egemen olan Hafsiler devleti, Muvahhitler'ce tayin edilip, İmparatorluğun çöküş döneminde bağımsızlığını ilan eden bir eyalet yöneticisi tarafından kurulmuştu. Orta Mağrib'de, çatışmalarla dolu bir ortamda hüküm süren Tlemsen krallığı, Faslılar'ın saldırılarına karşı kovmaya çalışan Abdülvadiler soyu tarafından yönetilmekteydi. Bunlar da, kendilerine Orta Mağrib'de düzeni korumak gibi güç bir görev vermiş olan Muvahhitler'in mirasçılarıdır. Fas'da ise, bütünüyle çöken Muvahhit İmparatorluğu'na son darbeyi vuran (1296) Merini hükümdarları, eski düşmanlarının büyüklüğünden gene de korku duymuşlardı. İspanya'daki kutsal savaşta olduğu kadar, Mağrib'in birleştirilmesi çabalarında da onlardan geri kalmamak ve izlerinden yürümek istemişlerdir.

Bununla birlikte, XIV. yüzyılda, Batı'daki müslüman kesim, parlaklığının simgesi olan birliğini yitirdi. İspanya'da Reconquista döneminde hristiyanların geri aldıkları toprakları bir kez daha ele geçirmek sözkonusu değildi artık. Mağrib'de ise Meriniler, Fas ülkeleri ile Tunus'u birleştirmek gibi büyük bir tasarımı gerçekleştirmeye çalıştılar; ancak bu yöredeki üç devlet de, kültür ortaklığından doğan bağlara rağmen, birbirinden gitgide farklılaşmaya başladı.

Bu üç siyasal yapı, tutarlı birlikler oluşturmaktan uzaktı. Her hükümdarın ölümünden sonra, neredeyse kendiliğinden, bir halef bunalımı başgösteriyordu: Hükümdarın birçok karısı olduğundan, bunların oğulları birbirlerine düşüyor, kendilerine yandaş topluyorlardı. Gerçekten de, müslüman devletleri, iktidarın sırayla büyük oğuldan öbürlerine geçmesi ilkesini yerleştirememişlerdir; güçsüz düşmelerinin bir nedeni de budur. İktidarı ele geçirmeye yönelik mücadeleler zarardan başka bir şey getirmemiştir.

Krallık iktidarı mutlakiyetçi bir yapıya sahip olsa da, kırsal kesim açısından düşünülürse, özerkliğini koruyan kabilelere ancak **yukardan** kendini duyurur. Bu kabileler vergi ödemekten olabildiğince kaçınırlar. Hükümdarın gerçek gücü, tam anlamıyla denetleyebildiği toprakların genişliğiyle kolayca ölçülebilir. Dağlık yörelerde ve merkezden uzak bölgelerde, hükümdar çoğu kez bütünüyle kuramsal bir otoriteye sahiptir. Yönetimin denetlediği ve vergi topladığı "denetim altındaki kırsal kesim" ile, boyun eğmeyen ve vergi ödemeye yanaşmayan "denetim dışı kırsal

kesim" karşıtlaşır. "Denetim dışı kırsal kesim" ender olarak saldırgan bir tutum alır, genellikle krallığın yaşamından uzak durur ve dolayısıyla geleneksel kabile yapıları temelinde örgütlenir.

"Denetim altında"ki (**mahzen**) topraklarda, vergi ödemekle yükümlü kabileler, para olarak ödedikleri "haraç"a, kendi mal ve mülklerini de eklemek durumundadır; bu da köy yaşamına çok kötü bir güvensizlik katar. Bu çatışmalara bir de, "denetim dışı kırsal kesim"ın bazı bölümlerini yeniden denetlemeye çalışan yönetimlerin çabaları ile, büyük kabile önderlerinin rekabeti eklenince, her şey karmakarışık olur. Ayrıca bu iç çatışmalar, büyük kentlerin yöneticilerini çarpışmaya zorlayan geniş kapsamlı savaş girişimleriyle içiçedir. Devletler arasındaki bu mücadelelerin yanında, kabileler arasındaki küçük savaşları, uyrukların ayaklanmalarını, her an kendilerini desteklemeye hazır birtakım kabileler bulan iktidar isteklilerinin tertiplerini de unutmamak gerekir. Böylece savaş süreklilik kazanır, bir sanayi, bir yönetim biçimi durumuna gelir. Bu savaş girişimlerinin temel unsuru olan süvariler, savaşmaktaki uzmanlıklarını büyük ölçüde hareketliliklerine ve binek hayvanlarına borçlu olan çoban kabilelerinden sağlanır. Bunlar arasında, XI. yüzyıldan sonra Doğu'dan gelmiş Bedeviler'in özel bir yeri vardır.

Kırsal kesime göre çok daha bağımlı olmalarına rağmen, kentler, özellikle de başkentler, sürekli çatışma içinde yaşarlar: Vezirler, soylular, saray adamları, işbaşındaki ailenin hırslı üyeleri, iktidar kavgasına girişirler ve Arap ya da hristiyan paralı askerler tutarak güçlenmeye çalışırlar. Bu saray mücadeleleri çoğu kez kasaba'nın (siyasal yaşamın geçtiği, tahkim edilmiş mahallenin) duvarlarını aşar ve sıradan insanları da kışkırtır. Her yerde tertipler, gizli girişimler, hükümet darbeleri, cinayetler başğösterir.

Bu kararsızlığa ve karışıklığa rağmen, büyük kentler, bu büyük ticaret merkezleri, Kuzey Afrika'nın yaşamında önemli bir rol oynamayı sürdürürler ve her devlette dinsel, kültürel ve siyasal yaşamın dayanakları olarak kalırlar. Bu kentler çok sayıda hristiyan ve doğlu tüccarı çeker ve o dönem için epey kalabalık bir kitleyi barındırır. Tlemsen, Konstantin ve Bicaye kentlerinden her birinin nüfusu 40.000 ile 50.000 kişiye bulur. Marakeş'in nüfusu 60.000, iki büyük devletin başkentleri olan Fas ve Tunus'un nüfusları ise 100.000 kişidir. Bu kentlerin halkları da çok karışıktır: Önce bir bölüm gezgin nüfus vardır; bunlar dinsel ya da ticari nedenlerle kırsal kesimden gelmiş ya da güvensizlikten ötürü göç etmiş köylülerdir. Gerçek kentliler ise birçok topluluk meydana getirirler:

Kasaba'da (resmi mahalle) oturan memur ve askerler, kültürlü kişiler ve tüccarlar, zanaatçılar gibi. Kentin merkezini oluşturan büyük caminin çevresinde çeşitli meslek grupları (ticaret ve zanaatla uğraşanlar) toplanmıştır. En gözde meslekler caminin yakın çevresine, daha az saygın ya da gürültü yaratan mesleklerse uzak çevresine yerleşmişlerdir.

Haldun ailesinin XIV. yüzyıl Kuzey Afrika'sındaki yerini kavramak zorunludur. Büyük ve soylu bir ailedir bu. Uzak ataları Arabistan'da Hadramut'tan gelip Endülüs'e yerleşen İbni Haldun (Haldun oğulları) ailesi, Sevilla'nın en güçlü üç ailesinden biri oldu ve Sevilla'da önemli bir rol oynadı. Birçok tarihçi Haldunlar'ın bilim ve düşün alanında olduğu kadar, siyasal yaşamda da sağladıkları ünden sözeder. Haldunlar, Murabıt ve Endülüs güçlerinin hristiyan ordularını ezdiği Zellaka savaşında (1086) gösterdikleri yiğitlikle büyük bir ün kazandılar. Hristiyanlarca tehdit edilen kentlerinin savunmasında önemli bir rol oynadıktan sonra, 1230'a doğru, büyük rakip güçlerin kışkırttığı karışıklıklarla bölünmüş olan kentten ayrıldılar. Yerel ve uluslararası siyasal nedenlerden ötürü kentin düşmanlara teslim edileceği söylentisi doğrulanınca, direnmenin bir anlamı kalmamıştı.

Önce Septe'ye sığınan Haldunlar, burada yörenin en güçlü ailesiyle evlilik bağları kurdular; sonra Tunus'a gittiler. Gerçekte Muvahhit devletinin çöküşünden kaynaklanan kargaşa ortamında, İfrikiye tek güçlü ve kararlı yöre olarak gözüküyordu. En soylu Muvahhit ailelerinin birinden gelen Tunus hükümdarı Ebu Zekeriya, bağımsızlığını ilan etmiş, sağlam ve güçlü bir devletin temellerini atmıştı. Muvahhit saygınlığının gerçek sürdürücüsü olarak, otoritesi kısa bir süre sonra pek çok İspanyol prensi tarafından ve Mağrib'in büyük bir bölümünde tanındı. Tunus hükümdarı daha başa geçer geçmez, kuşatma altındaki Sevilialıların yardımına koşarak, İspanya'daki müslümanlarla ilgilendiğini gösterdi. Hafsiler devletinin kurucusu olan Ebu Zekeriya daha önce de Muvahhit devletinin Sevilla yöneticiliğini yapmıştı; Endülüs'ün pek çok öneml ailesiyle yakın ilişkileri vardı. Böylece bu aileler ülkelerini bırakıp gitmek zorunda kalınca Tunus yolunu yeğlediler. Endülüslü bu seçkinlerin yanına birçok yandaş da katıldı. Gelişmiş teknikleri ve ustalıklarıyla dikkati çeken zanaatçılar ve Kuzey İfrikiye'nin kıyı ovalarında küçük ama verimli "vaha"lar kuran usta tarımcılardı bunlar.

Eski bir dostluğun ve neredeyse ailesel bağların hükümdara yakın kıldığı Haldun ailesi, bu yüzden Tunus'da çok iyi karşılandı. Armağanlar, bağışlar, topraklar ve başka dostça davranışları, yönetim düzeyinde sağlanan yüksek memurluklar izledi. İlk Hafsi hükümdarının ölümünden sonra, Haldunlar onun haleflerinin de yakınlığını ve güvenini korudular. Tarihçimizin dedesinin dedesi usta bir maliye bakanı oldu ve zorbanın biri kısa bir süre için de olsa iktidara geçince, bağlılığını yaşamıyla ödedi. Tarihçi Abdurrahman İbni Haldun'un dedesi ise, birçok görevde bulundu ve güç durumda kalan hükümdarına görülmemiş bir bağlılık gösterdi. Hükümdar da onu danışmanı yaptı; öyle ki kendisi bulunmadığı zaman başkentin yönetimini ona teslim ediyordu.

Haldunlar'ın, krallığın yüksek yönetiminde sürekli önemli bir rol oynamaları, atalarını devletin kurucusuna yakınlaştıran dostluk bağlarıyla olduğu kadar, Endülüslüler'in başkentin siyasal yaşamındaki önemleriyle de açıklanır. Gerçekten de güçlerini arttırmak isteyen Hafsi hükümdarları, karşılarında vasalları durumunda olan büyük kabile önderlerini buluyorlardı. Kuramsal olarak hükümdarın yandaşı görünen bu önderler, onu ancak "eşitler arasında birinci" (**primus inter pares**) kabul ediyorlardı. Hükümdardan yüksek bir aylık ve büyük kolaylıklar bekledikleri halde, çoğu kez ona tam bir bağlılık göstermeye yanaşmıyorlardı. Bunlar özellikle her hükümdarın ölümünden sonra ortaya çıkan halef bunalımı sırasında önemli rol oynuyorlardı. Çeşitli istekliler önünde desteklerini açık arttırmaya koyuyor ve ulemaların seçiminde etkili oluyorlardı; yeni sultanın iktidarı ulemaların yetki vermesiyle yasallık kazanıyordu. Bu yüzden Hafsi hükümdarları bu "feodaller"in gücünü dengelemek ve etkilerinden kurtulabilmek için, onlara karşı büyük Endülüs ailelerini çıkarmaya çalışıyorlardı. Yüksek yönetimin kilit görevleri bu ailelerden gelenlere veriliyordu. Endülüs'ün ileri gelenleri, kaba kabile önderlerinden çok daha üstün olan kültürleriyle, bu alanda son derece ustalaşmış ve seçkinleşmişlerdi. Bu yüzden kabile soyluluğunun asker kesimi ile Endülüs soyluluğunun okumuş kesimi arasında kesin bir rekabet vardı. Çoğu kez katı bir ahlak anlayışına bürünen kabile soyluluğunun asker kesimi, rakipleri durumunda olan Endülüslüler'in geleneklerini ve gelişmiş kültürlerini açıkça horgörüyordu.

Haldun ailesinin düşünsel alanda da büyük bir saygınlığı vardı. Örneğin tarihçimizin babası, kendini bütünüyle dilbilgisi ve filoloji çalışmalarına verebilmek (bu çabası onu sözcü sayılır bir yetkili durumuna getirmişti),

özellikle de mistik düşünceye adayabilmek için siyaset yaşamından çekilmişti. O dönemde gelişen pekçok dinsel topluluğun en etkililerinden birine üye olmuştu.

Abdurrahman İbni Haldun, Tunus'un en büyük ailelerinden birinden gelmektedir. Ailesi, siyasal konularda olduğu kadar, edebi ya da dinsel tartışmalarda da imrenilecek bir yere sahipti. Haldunlar'ın evi edebiyat ve din konularında en büyük isimlerin girip çıktığı tam bir edebiyat çevresi durumundaydı. Buradan, genç Abdurrahman'ın çok ileri bir eğitimden geçtiğini anlıyoruz. Babasının da yakın ilgisiyle, en yetkili öğretmenlerden ders gördü ve en gözde kişilerle ilişki kurarak görgüsünü arttırdı. İbni Haldun'un gençlik döneminden başlayarak tüm yaşamına egemen olacak öğrenme tutkusuyla birleşince, bu eğitim daha da sağlam ve çokyönlü oldu. İbni Haldun, yaşamöyküsünde düşünsel gelişiminin evrelerini uzun uzun anlatır. Öğretmenlerinin adlarını anar, nereli olduklarını, yetki alanlarını belirtir ve sürekli olarak, kazandığı bilgileri ayrıntılı bir biçimde verir. En katı geleneklere göre yürütülen ilköğrenimi Kur'an okuma, dinsel törelerin ve temel dinbilgisi bilgilerinin öğrenilmesi gibi konuları kapsıyordu. İbni Haldun daha sonra felsefe, mantık, matematik, astronomi ve tıp bilgilerini geliştirdi. Ailesinin konumu gereği, olağan olarak yönetim ya da yüksek memurluk görevlerine yönelecek olan bu genç adamın böyle sağlam bir eğitimden geçmesi zorunluydu. Ayrıca yönetimle ilgili işleri yürütmeyi ve resmi evrakları o dönemdeki dinsel kurallara uygun olarak yazmayı öğrendi. Tarih konusunda da çok iyi bir eğitim gördü: Gerçekten de tarih, her dürüst insanın kültüründe önemli bir yer tutmak gerekmele birlikte, siyaset ve yönetim işlerinin yürütülmesi konusunda da en zorunlu bilgi alanlarından birini oluşturur.

İbni Haldun'un eğitiminin sağlam ve çeşitli oluşunda, Tunus'un o dönemde yaşadığı sakin ve gelişmiş ortamın da payı vardır. Parçalanmış durumdaki krallığın, büyük kabile önderlerinin kısıktığı kargaşadan büyük zarar gördüğü, sallantılı bir dönemden sonra, sultan Ebu Bekir, İfrikiye'nin birliğini yeniden kurmayı, düzeni ve durulmayı sağlamayı başardı. Kırk yıl süren güvensizlik ve kargaşadan sonra, İfrikiye ve başkenti yirmi yıl kadar, elverişli bir ortamda yaşayabildi. Tunus'a önem ve canlılık kazandıran üstünlükler, buna benzer mutluluk dönemleri gözönünde tutularak değerlendirilebilir. Gerçekten de Tunus, konumu çok elverişli bir ticaret merkeziydi: Batı Akdeniz havzasından Doğu Akdeniz havzasına geçişi denetliyordu. Yani Batı'nın müslüman kesimi ile Arap dünyasının

geri kalan bölümü arasında bir tür kavuşma noktasıydı. Tunus, Mağrib'in Doğu etkisini en açık biçimde duyan kenti olduğu gibi, İspanyol ve Avrupalı tüccarlarla da çok sıkı ilişkileri vardı. Mekke'ye giden Mağribli Hacılar da Tunus'da toplanırlardı. Kentin canlılığı, iyi yönetimi, inşa edilen birçok saray, cami ve okuldan anlaşılmaktadır. İbni Haldun bu dönemi şöyle anlatır:

"Tunuslular talihin değişkenliğini unutmuşlar, sultanın kendilerine sağladığı ünün gölgesinde ve adaletinin koruyuculuğu altında eksiksiz bur mutluluğun tadını çıkarıyorlardı. Ülkede artık ayaklanma çılgınlıkları işitilmiyordu."²⁵

Tam da bu mutlu döneme rastlayan, hükümdarın ani ölümü (1346) büyük bir heyecana yol açtı. Ölüm haberi geceyarısı öğrenilmişti:

"Herkes yatağından fırladı, haberin doğru olup olmadığını öğrenmek için saraya koştu; gecenin kalan bölümü sarayın çevresinde bekleşerek geçirildi; içkili olmadığı halde herkes kendinden geçmiş gibiydi."²⁶

Bu heyecan yersiz değildir. Hükümdarın ölümü, her zaman olduğu gibi yeni karışıklıkların başlayacağını göstermektedir.

Ölen sultan, oğullarından birini yasal halefi olarak gösterdiği halde, başta yönetici bulunmaması, iktidar taliplerine büyük olanaklar sağlıyordu: Seçilen prensin kardeşlerinden biri beklenmedik biçimde iktidarı ele geçirdi; başa geçişini yasallaştırdı ve sonunda kardeşini öldürttü. Üstünlük sağlayan kardeş bunu "onursuz yaşamı boyunca kendine bağladığı, halkın en aşağılık kesimlerinin" desteğiyle gerçekleştirmişti. İbni Haldun'a göre, sözkonusu prensi başarıya ulaştıran bu "ayaktakımı", her türlü aşırılığa gözükapalı gidebilecek yapıdadır. Bununla birlikte, Kuzey Afrika devletlerinin tarihinde tam anlamıyla klasikleşmiş olan bu halef bunalımı, tüm Mağrib'de bir karışıklığa yol açmaktan da geri kalmadı. Öldürülen taht adayı gerçekte, en büyük Merini hükümdarlarından biri olan Fas sultanı Ebülhasan'ın koruması altındaydı. Sultan, Tunus'daki olayları geniş kapsamlı bir müdahaleye neden olarak görecekti.

Merini sultanı İspanya'da yürüttüğü kutsal savaşa paralel olarak büyük bir tasarımı, Mağrib'i birleştirme tasarısını da gerçekleştirmeye çalışıyordu (ancak bu girişim 1340'da Rio Salado'daki büyük bozgun yüzünden sonuçsuz kalmıştı). Sultan bu bozgunun birkaç yıl önce Tunuslular ile

birleşerek Tlemsen'i almayı başarmıştı (1337). Bu başarıdan sonra da Tunus üstünde bir tür gizli koruyuculuk uyguladı ve Hafsi tahtının yasal mirasçısının seçiminde güvence vermeyi üstlendi. Sultan Ebulhasan, koruması altındaki kişinin öldürülmesinden sonra, hem kurbanın öcünü almak, hem de zorbayı cezalandırmak isteğiyle, bu durumu İfrikiye'nin işlerine doğrudan karışmak için neden saydı. Önemli güçler sağladıktan sonra, zorlanmadan Hafsi devletinin topraklarını ele geçirdi ve gösterişli bir biçimde Tunus'a girdi (Eylül 1347). Kuzey Afrika'nın, Muvahhitlerin yükseliş döneminde gerçekleştirdiği birlik yeniden sağlanmış gibiydi. Gelecek tüm umutlara açık görünüyordu.

İbni Haldun, Fas hükümdarının gücünden ve Mağrib için yeni bir parlak dönemin belirtisi sayılabilecek bu birleşmeden çok etkilenmiştir. Merineler'in Tunus'a girişini şöyle anlatır:

"Sultanın birlikleri, karargahlarının bulunduğu Sicumi'den kentin girişine kadar üç dört mil uzunluğunda iki sıralı bir saf meydana getirdiler. Hepsi de atlı olan Meriniler, rütbelerine göre bayraklarının altında sıraya girdiler, sultan güzel bir savaş atına binmiş olarak, arkasında gösterişli bir toplulukla çadırından çıktı. Davul sesleri ve çevresinde uçuşan bayraklar arasında ilerlemeye başladı. Sultan birliklerinin içinden geçtikçe onlar da sıraya dizilip peşinden yürüyorlardı; öyle ki, toprak bu dev ordunun adımları altında titriyordu. Kendimi bildim bileli böyle bir gün yaşamadım."²⁷

Girişimin büyüklüğüne ve sultanın İfrikiye'nin kutsal yerleri önündeki saygı gösterilerine rağmen, Tunus'taki bazı çevreler Meriniler'e karşı alttan alta kin duyuyorlardı. Ancak Haldunlar bu tutumu benimsemediler. Düzenin yeniden sağlanmasını, özellikle de Faslı sultanın çevresinde görmekten hoşlandığı bilgin ve okumuş kişilere saygı gösterilmesini memnuniyetle karşıladılar. Saray çevresinden sayılan hukukçular, okumuş ve bilgin kişiler, Haldunlar'ın evinde konuk ediliyordu.

Genç Abdurrahman bu ünlü kişilerin dostluğundan çok yararlandı. Bunlardan biri, Abili, İbni Haldun'un en sevdiği öğretmeni olacak, geleceğin tarihçisinin düşünsel gelişiminde önemli bir rol oynayacaktı. Abili o dönemin en ünlü filozoflarından biriydi. İbni Rüşt, İbni Sina, Farabi, Razi gibi büyük akılcı filozofların hem yorumcusu hem sürdürücüsüydü. Oysa XIV. yüzyılda Mağrib sofu bir tutuculuk dönemi yaşamaktaydı ve bu

filozofların kuşkulu kabul edilen yapıtları genellikle incelenmiyordu. İbni Haldun Abili sayesinde, üç yıl, o karanlık dönem için yetkin sayılabilecek bir felsefe öğrenimi gördü ve akılcı bir anlayış kazandı. Haldunlar'ın evinde kalan Abili, onun çok güçlü bir mantık kavrayışına ulaşmasını ve büyük filozofların düşüncesiyle içli dışlı olmasını sağladı. İbni haldun kendini bu filozofların çekiciliğine kaptıracaktı. Abili'nin İbni Haldun üzerindeki etkisi o kadar büyük olacaktır ki, öğrenci Fas'a gitmesi gereken öğretmenine katılmak üzere sonunda Tunus'tan ayrılmaya karar verecektir.

İbni Haldun'un düşünsel gelişiminde önemli bir yeri olan bu dönem, siyasal yaşam açısından da çok canlıdır: Dev bir imparatorluğun efendisi durumundaki sultan Ebulhasan, topraklarında düzeni egemen kılmak ve "feodaller"ın davranışlarını, özellikle de büyük Arap kabilelerinin davranışlarını sıkı bir biçimde denetlemek istiyordu. Bu kabilelerin kendi adlarına kentlilerden ya da köylülerden vergi toplamalarını yasakladı. Buna karşılık, hizmetlerini ve bağlılıklarını sağlayabilmek için onlara düzenli bir aylık söz verdi. Böylesine merkezci bir siyaset, sultana karşı güçbirliği eden büyük kabile önderlerinin çıkarlarına ters düşüyordu; içlerinden bazıları üstyönetim kararlarını açıkça çiğneyince, Ebulhasan bunları zor kullanarak sindirme yoluna başvurdu. Ama 1348'de, paralı askerler, zorla silah altına alınmış birlikler ve büyük feodallere bağlı yedek kabile güçlerinden oluşmuş karma bir ordu olan Merini ordusu, hükümdardan koptu. Zayıf güçleriyle tek başlarına başarı sağlamaktan uzak bulunan Arap kabilelerinin saldırıları da eklenince, bu ayrılık hükümdar için tam bir bozguna dönüştü. Bunun üzerine tüm imparatorluk parçalandı: Fas'da bulunan devlet memurları ve önderler ayaklandılar; Tunus ve Tlemsen kentleri bağımsızlıklarını ilan etti. "Artık imparatorluğun her yanını haydut toplulukları basmıştı" diye yazar İbni Haldun.²⁸ Tunus'da, kentten atılan Merimler, kasaba'ya sığınmak zorunda kalmışlardı. Haldunlar, içlerinde sultanın özel sekreteri de bulunan birkaç kişiyi evlerinde gizlediler. Tunus'a dönen sekreter, Meriniler'in her yandan yönelen tehditlerine karşı koymaya çalıştı. Ama yürekli çabalarına rağmen, Fas'a vardıktan sonra başarısızlığa uğradı. En önemli hasmı durumundaki öz oğlu iktidarı ele geçirdi.

Meriniler'in gidişinden sonra da Tunus'da düzen geri gelmedi. Rakip grupların çekişmesi sürdü ve siyasal kararsızlık devam etti. Tahta çıkan Hafsi Prensi, büyük kabile önderlerinin çıkarlarını temsil eden vezir İbni Tafragin'in eline düştü. İbni Tafragin hükümdardan kurtulup, onun yerine

genç birini, istediği gibi çekip çevirebileceği uysal bir kuklayı geçirmişti. Tam bu mücadeleler sürerken, 1348'de gerçek bir felaket, büyük bir veba salgını patlak verdi ve korkunç yıkımlara yol açtı.

"... Doğu ve Batı halklarının tepesinde korkunç bir veba salgını patladı; salgın ulusları acımasızca hırpaladı, büyük bir bölümünü alıp götürdü, uygarlığın en güzel ürünlerini bozup yok etti... Devletlerin gücünü kırıp iktidarlarını küçülttü; güçlerini o kadar zayıf düşürdü ki, hepsi bütünüyle ortadan kalkmak tehlikesiyle karşı karşıya kaldılar. İnsansızlıktan toprak ekilemez oldu; kentler boşaldı, önemli yapılar yıkıntı haline geldi, yollar silindi, binalar yokoldu; evlerde, köylerde oturan kalmadı; uluslar ve kabileler güçlerini yitirdiler ve ülkenin tüm bayındır görünümünü değişti."²⁹ Salgının kıyımı özellikle Tunus'da korkunç oldu. İbni Haldun babasını, annesini, dostlarını ve öğretmenlerinin çoğunu yitirdi.

Bu korkunç salgına bir de 1350 yılındaki yıkıcı kıtlık eklenecektir. İbni Haldun'un zengin ve saygın bir ailenin içinde geçen dingin ve mutlu gençliği bu peşpeşe yıkımlarla birdenbire son buldu. Artık onu Tunus'a bağlayan hiçbir şey kalmamıştı. Kendini tutkuyla incelemelerine adadı ve Fas'da bulunan Abili'nin yanına gitmeye karar verdi. Ama bu yolculuğun ertelendiğini yalnızca ağabeyi öğrenecektir.

İşin aslı ise şuydu: 1352'de, güçlü vezir İbni Tafragin, belki de büyük bir aileyle uzlaşmak kaygısıyla, artık yirmisine basmış olan İbni Haldun'u ulema yazmanlığına atamıştı. Yani İbni Haldun, hükümdarın ismini, ünvanlarını ve soyunu el yazısıyla resmi metin ve mektuplara işleyecekti. İbni Haldun, vezirin devlet işlerinden iyice uzaklaştırmak için boğazına düşkünlüğünü övdüğü bu kralın, bu genç oburun hizmetinde olmaktan pek hoşnut değildi. Bir süre sonra Tunus yönetimi ile, Konstantin kentine egemen olan bağımsız bir Hafsi prensi arasında savaş patlak verdi. Saray ve ordu savaş hazırlığı içindeyken İbni Haldun Tunus'dan ayrıldı. Daha sonra şöyle yazacaktır:

"Hocalarımdan ayrılıp öğrenimimi sürdürme olanağını yitireceğine üzülüyordum ama, fırsatını bulur bulmaz kentten gitmeye karar vermiştim."³⁰

Tunus güçlerinin kısa sürede bozguna uğraması bu tasarısını gerçekleştirmesini kolaylaştırdı. İbni Haldun savaş bitene kadar kendini güvenceye aldıktan sonra Tunus'a dönmeyip Biskra'da, siyasal durumun

aydınlanmasını bekledi.

1353 yılının başında, Fas sarayı yöneticilerinin geçici olarak yerleştiği Tlemsen'e doğru yola çıktı. Yeni Merini sultanı Ebulinan, babasının tasarılarını benimseyerek yeniden Mağrib'i birleştirmeye karar vermişti; sultanın orduları Tlemsen kentini tuttular, Bicaye'yi ele geçirdiler; ancak iç güçlükler hemen Tunus üzerine ilerlemelerini engelledi. İbni Haldun Tlemsen yolundayken, Merini hükümdarına karşı bir ayaklanmayı bastırmak üzere Bicaye'ye giden askeri bir birlikle karşılaştı. Vezir ve sultanın çocukluk arkadaşı olan birlik komutanı, büyük bir aileden gelen bu genç adama yakınlık gösterdi. İbni Haldun da bu komutana eşlik etmek istedi ve kentin alınışında hazır bulundu. 1353 Temmuz'unda, önemli kişilerden oluşan bir topluluk, sultana saygılarını sunmak üzere Bicaye'den Tlemsen'e doğru yola çıkınca, İbni Haldun da, koruyucusu tarafından binek hayvanı, tören giysileri, para ve çadırlarla donatılmış olarak bu yolculara katıldı. Gösterişli bir oturumda sultana tanıtıldı; genç olmasına rağmen büyük ilgi gördü. Sultan genç Tunuslu'dan İfrikiye'deki siyasal gelişmeleri öğrendi. İbni Haldun "önemli ödüller, birçok tören giysisi, güzel atlar, ayrıca doğduğum kentte ailemizin kullanımına ayrılmış toprakların yeniden verilmesi sözünü aldım"³¹ diye yazar. Buna karşılık Tunus yönetimi ise, belki de İbni Haldun'un Tunus'dan ayrılışını cezalandırmak için, kendisine ayrılmış ayrıcalıkların bir bölümünden ailesini yoksun bırakmıştı.

Fas sultanının güleryüzlü karşılaması, başvezirin İbni Haldun'a duyduğu yakınlıkla olduğu kadar, Haldunlar'ın İfrikiye'deki siyasal önemleriyle de açıklanabilir. Ayrıca hükümdar Ebulinan, babasının talihsiz döneminde ona bağlı kalanlara karşı kendini borçlu duyuyordu. Merini ordusuna Tunus'a kadar eşlik etmiş ve çoğu Haldunlar'ın evine girip çıkmış bulunan okumuş ve bilgili kişiler de, en parlak öğrencilerinden biri olan bu genç adamın değeri konusunda kuşkusuz hükümdarın dikkatini çekmişlerdi. Bu kişilerin önerisi üzerine sultan, Fas'a dönerken İbni Haldun'u saraydaki edebiyat toplantılarına davet etti. Gerçekte bu tür toplantılara başkanlık etmek, her iyi müslüman hükümdarın en soylu eğlencelerinden ve yerine getirmek zorunda olduğu en önemli görevlerden biriydi. Ebulinan da bu resmi görevini büyük bir zevkle yerine getiriyordu.

İbni Haldun, Hafsi sarayından önemli bir kişinin kızını evlendirdikten hemen sonra Fas'a hareket etti ve 1354 yılının başında kente vardı. Merini başkenti o sırada parlaklığının doruk noktasındaydı. Ticaret ve sanat

etkinlikleri hızla gelişiyor, kent dört bir yandan bayındır hale geliyordu.

İbni Haldun şöyle yazar: "herkes büyük konutlar inşa etmeye, taştan ya da mermerden saraylar çıkmaya, bunları fayans ya da arabesklele süslemeye koyuldu. İpek giysilere, güzel atlara, seçkin yemeklere, altın ve gümüş takılara büyük bir eğilim doğdu. Refah, rahatlık ve gösteriş her yana yayıldı."³²

Merini hükümdarları eski bir burjuva kenti olan ünlü Fas ül-Bali yakınında El Cedide'yi (Fas deresi vadisinde) kurdular; bu yeni kent, başkentin siyasal, yönetsel ve askeri kademeleriyle birlikte, doğrudan doğruya saraydan beslenen loncaları (banka, borsa ve fuhuş) da kapsayan bir yöneticiler kenti oldu. O dönemde Fas Mağrib'in herhalde en canlı kentiydi. Aynı zamanda aydın bir başkentti. Sultanlar bilim ve sanat alanındaki koruyuculuklarıyla müslüman dünyasının tüm kesimlerinden, özellikle de İspanya'dan pek çok bilgin ve aydın kişiyi buraya çekmişlerdi. Merini hükümdarları da öğrenci kabul etmek için birçok medrese kurdurarak büyüklüklerini her yana yaymışlardı. Bu dini öğretim kurumlarında zengin kitaplıklar bulunuyordu; bunların bir bölümü, hristiyanların İspanya'da ele geçirip daha sonra bir barış antlaşmasının koşulları gereğince geri vermeyi kabul ettikleri kitaplardan oluşuyordu.³³

Bu elverişli koşullar İbni Haldun'a değişik Mağribli ve İspanyol öğretmenlerin yanında öğrenimini sürdürmek olanağını verdi. "Böylece isteğime uygun bir öğrenim düzeyine ulaştım" diyecektir.³⁴ İbni Haldun felsefi ve bilimsel tartışmalara katıldı, bu arada hükümdarın özel sekreteri olarak saray kararlarını kopya etmekle yükümlüydü. Önemsiz saydığı bu görevi gönülsüzce yapıyordu. Ama yararlandığı olanaklar kıskançlıklara ve iftiralara neden oldu. Bıyayeli bir Hafsi prensini, Ebu Abdullah'ı sık sık ziyaret etmesi düşmanlarının eline koz verdi. Meriniler'in yönetime geçmesi üzerine tahttan çekilmek zorunda kalan Ebu Abdullah, bir bakıma altın kafeste yaşıyordu. Yarı konuk yarı tutsak olan prenslerin gözaltında tutulması usulü, çeşitli devletlere, gerektiğinde rakip gücün içinde karışıklıklar yaratmak için kullanabilecekleri bir koz sağlıyordu. İbni haldun 1357'de, bu prensin tahta çıkmasına zemin hazırlamak suçundan ve görünüşte haklı olarak tutuklandı; eziyet gördü ve bir hücreye kapatıldı; talihin böylesine dönmesi saray yaşamında sık görülen bir durumdur. İbni Haldun neredeyse iki yıl hapis kaldı ve ancak Tunus'da bir seferden dönen

sultan Ebulinan'ın ölümü üzerine özgürlüğüne kavuştu (1358). Ebulinan da, babası gibi zaferin ardından çöküntüyle karşı karşıya gelmişti. Komutanları onu yalnız bıraktılar ve hemen başkente dönmeye zorladılar.

İbni Haldun, o güne kadar tutuklu bulunan karşı tarafın yandaşlarına yaslanmayı çıkarlarına uygun bulanlar tarafından kurtarıldığında saraydaki hava kötüydü: Herkes kendi adayını tahta kabul ettirmek kaygısındaydı. Sultani uğrattıkları yenilgiden sonra iyice güçlenen kabile önderleri, kendilerine bağlı bir aday istiyorlardı. Başvezinin yönetiminde hareket eden bu önderler, fazla atak buldukları yasal prensi öldürttüler. Onun yerine, hemen denetimlerine aldıkları beş yaşında bir çocuğu getirdiler. Sultan Ebulinan daha ölmemişti, ama vezirin baskısı altında sesini çıkaramıyordu. Bundan sonra krallık, iktidar isteklilerine, mücadelelerin gelişimine ve en elverişli hizbin açık arttırmasına bağlı olarak sultanları öven ya da yeren soyluların hesapları arasında bölündü. Saraydaki bu kargaşa, kısa bir süre sonra tüm krallığa yayıldı ve uzak yörelerdeki feodaller de rollerini oynamak ve çıkar sağlamak üzere geldiler. İbni Haldun bu ün ve onur savaşına bir süre seyirci kaldı.

Ancak, zekası ve siyasi ustalığı, saraydaki pek çok ilişkisi, İbni Haldun'u bir süre sonra başkentten en etkili kişilerinden biri durumuna getirdi ve onu bitmez tükenmez bir siyaset kovalamacasının içine attı. "Ondan (yani vezirden) gördüğüm saygının tadını çıkarmakla yetiniyordum" der İbni Haldun.³⁵ İktidarın nimetlerini kendine saklamak isteyen vezire karşı mücadeleye girişen Merini önderleri, yeni bir hükümdar adayı ortaya atmışlar ve ilk hükümdarın yandaşlarını "yeni kent"te kuşatmışlardı. Yeni sultanın Dışişleri bakanlığına getirilen İbni Haldun, bir süre sonra üçüncü bir adayın adamları tarafından ziyaret edildi; bunlar büyük ödüller ve gösterişli görevler önererek, İbni Haldun'dan en önemli Merini önderlerini kandırmasını istediler. Bu önderler çeşitli adaylar arasında birtakım karanlık değişiklikler yaptıktan sonra, son adayda karar kılacaklardı. Yeni sultan gösterişli bir biçimde Fas'a girdi. Sultanın atının yanıdaysa, zafer kazanan hizbi tam zamanında seçen Abdurrahman İbni Haldun bulunuyordu.

İbni Haldun önce Dışişleri bakanlığına, sonra vezirliğe ve en sonunda yüksek düzeyde bir adalet kurulundan sorumlu "yönetim sekreteri" görevine atandı. O sırada yirmi yedi yaşındaydı. Yeni hükümdar ortaya çıkabilecek tüm adaylardan kurtulmak kaygısıyla, kardeşlerini,

yeğenlerini, aynı kandan prensleri, ailesinin tüm yakınlarını tutuklatmıştı. Doğu'ya yollamak gibi sözde bir neden uydurarak hepsini bir gemiye bindirdi ve denize açıldıklarında da boğdurttu. Ancak bu kurnazca dolap pek işe yaramadı, çünkü bu manevrayı hazırlayan yeni hükümdar da, kısa süre sonra tahttan indirilip öldürüldü. O ana kadar sarayın dışına taşmayan kargaşa tüm kente yayıldı. Bütün bunlardan sorumlu olan vezir ise, zavallı bir budalayı hükümdar yapmıştı. Ancak bu tertibe katılanlar, birbirlerine düşmekten kurtulamadılar. Bunlardan bir bölümü hazinenin parasını askeri birliklere ve ayaktakımına dağıttı; ancak bunlar da ellerindekiyle yetinmeyip saraya ait depoları yağmaladılar, sonra ateşe verdiler. Sonunda kıyasıya bir savaş, hristiyan paralı askerler ile, Endülüslü muhafızları krallığın büyük kabul salonunda karşı karşıya getirecekti. Ayaktakımı, suçu hristiyan tüccarlar ile Yahudiler'e yükleyerek işin içinden sıyrılmaya çalıştı. Ancak Merini önderleri, tüccarlar ile Yahudiler'in korunmasını üstlendiler ve ayaklananları püskürttüler. Ama bunalım bu zor günle sona ermedi. Feodaller yeni bir hükümdar seçtiler, ama vezir onları yenilgiye uğrattı ve bu başarısından yararlanarak budala kralı haremine yolladı; onun yerine daha akıllı başında birini getirdi.

Bu arapsaçına dönmüş siyasal kargaşadan çıkıldığında, İbni Haldun zafer kazanan hizipteki iyi yerini hala koruyordu: Dört yıldan daha kısa bir sürede, sayısı kabarık adaylar sayılmazsa, beş sultan tahta çıkmış ve hemen ardından indirilmişti. Bunlardan dördü öldürülmüştü. Bu geçici hükümdarların yakınları ve yandaşları arasında, gerek destekledikleri ve olası rakiplerini yok etmek isteyen hükümdarın başarısından sonra öldürülenler, gerekse bu hükümdarın düşüşünden sonra, halefinin yandaşları tarafından öldürülenler sayılamayacak kadar çoktu. İbni Haldun bu sultanların hemen hepsinin yönetimi sırasında önemli bir siyasal rol oynamayı başarmış, bu durmadan değişen örümcek ağının içinde tam bir entrikacı dehası ortaya koymuştu: sultanın biri daha yeni tahta çıkmışken, kendisini tahta çıkaranlar, çoktan onu devirmeye yönelik bir entrikanın içine girmiş bulunuyorlardı.

Sonunda genel bezginlik bu bunalımı yatıştırdı; iktidarı tam anlamıyla elinde tutan vezir, devletin çıkarını biraz olsun düşünmeksizin, devlet için yıkıcı ödünler dağıtarak kısa bir süre de olsa gücünü korudu: Egemenliğini altı yıl sürdürdü ve bu yolda üç sultan öldürttü. Dördüncü sultan da aynı talihsizliğe uğrayacakken, vezirden kurtulmayı başardı. Bu arada İbni Haldun, dönemin efendileriyle ilişkilerinin bozulacağını sezerek Fas

sarayından ayrılmak için izin istedi. Ancak Tlemsen'e ya da Tunus'a gitmesi yasaklandı, çünkü orada, sürgündeki Merini taht adayları hesabına birtakım bağlantılar kurmasından korkuluyordu: bunun üzerine, İbni Haldun Granada'ya gitmek üzere bir gemiye bindi (Aralık 1362).

İbni Haldun Granada'da çok içten ve çok gösterişli bir biçimde karşılanacaktır:

"Kullanmam için sarayının bir bölümünü bir an önce döşetmeye çalışan sultan, benim onuruma sarayının önde gelen memurlarından oluşmuş bir süvari kıtasını karşılayıcı gönderdi. Huzuruna çıktığımda da, beni hizmetlerimden nasıl haberli olduğunu gösteren bir tavırla karşıladı ve bana bir tören giysisi armağan etti."³⁶

Gerçekte Granada hükümdarı V. Muhammet ve veziri İbnülhatip bir darbe sonunda bir süre başkentlerinden sürülmüşler, Fas'a sığınmışlar ve o sırada vezir olan İbni Haldun'un da büyük desteğiyle, krallıklarını yeniden ele geçirmek için Fas başvezirinden önemli yardım görmüşlerdi. Böylece İbni Haldun'un sayesinde, Endülüs'deki son Merini dayanağı olan Ronda kentini ele geçirmeyi başarmışlardı. Bu destek onlara zorbayı kovup Granada'yı yeniden almak olanağını vermişti. Bu süre içinde İbni Haldun da Endülüs hükümdarının ailesini gözetmişti. Dolayısıyla hükümdar, ancak birkaç aydır sürmekte olan egemenliğini büyük ölçüde İbni Haldun'a borçluydu.

Konuğun değerinden ve ustalığından çok etkilenen Granada kralı, bir süre sonra İbni Haldun'u önemli ve güç bir görev için Sevilla'ya, Castilla kralı Zalim Pedro'nun yanına gönderdi. 1363 yılında yola çıkan elçimiz, Alcazar'daki görkemli elçiler sarayında gösterişli bir biçimde karşılandı; hristiyan kral, Alcazar'a yerleşmekle birlikte, müslüman egemenliğinin geleneksel görünümünü korumuştur. Sevilla sarayındaki yaşam Mağrib'e özgü yaşamdan farksızdı; XIII. ve XIV. yüzyıl Mücear sanatının geliştiği bu ortamda İbni Haldun yabancılik çekmedi: "Atalarımın güçlü dönemlerinden kalmış pek çok yapı gördüm" diye yazar.³⁷ Hiç de uzak bir döneme ait olmayan müslüman egemenliğinin belirtileri sayılmak gereken bu saraylar, Giralda minaresi, Mağrib'e özgü alışkanlıklar, ataları Sevilla ve Endülüs'ten kaçmak zorunda kalmış bir kişiye herhalde acı gelmiştir.

İbni Haldun siyasal geleneğe uygun olarak, ipek kumaşlar, soylu atlar, bunların altın işlemeli koşum takımları gibi alışılmış armağanları teslim ettikten sonra, Castilla ile müslüman prensler arasında bir barışa aracılık etme görevini tamamlamış oldu. Aslında Zalim Pedro'nun barışa daha çok ihtiyacı vardı, çünkü Fransa ve Aragon ile güçbirliği eden vasallarının ayaklanması yüzünden tüm gücünü kaybetmişti. Hatta hristiyan kral, İbni Haldun'a hizmetine girmesini önerdi. Sevilla yakınlarında eskiden atalarının olan toprakları yeniden İbni Haldun'a tahsis edeceğine söz verdi. Kutsal savaşın neden olduğu karşılıklı güvensizliğe rağmen, müslümanların hristiyan devletlerin, hristiyanların da müslüman devletlerin hizmetine girmesi görülmemiş bir durum değildi. Gerçekten de, İbni Haldun gibi Batı'daki müslüman devletlerin siyasal yaşamını yakından tanıyan bir siyaset adamı Castillalı müslümanlara ilişkin siyaseti büyük ölçüde kolaylaştırabilirdi. Ancak İbni Haldun gerekli saygı ve ölçüyü de gözeterek öneriyi reddetti. Belki de vasallarının ayaklanması yüzünden daha o zamandan umutsuz bir duruma düşen kralın iktidarını zayıf bulmuştur. Zalim Pedro iki yıl sonra yenilecek ve kaçarken öldürülecektir. Wales prensinin, Castilla'daki ayaklanmaları kışkırtan Du Guesclin'in "Büyük Birlikler"ine karşı gösterdiği İngiliz desteği de yarar sağlamayacaktır. İbni Haldun Yüzyıl Savaşları dönemindeki Avrupa diplomasisinin gidişyle ilgili olarak büyük ölçüde belge toplamıştır. Ancak Castilla'daki öneriyi geri çevirmesi yalnızca siyasal uzakgörüşlülükle açıklanamaz. Yapıtının birçok bölümünde, hristiyanlara boyun eğip Haldunlar gibi sürgünü yeğlemeyenleri "hain" diye niteleyerek ağır biçimde eleştirir. İbni Haldun hristiyan bir hükümdarın hizmetine geçici de olsa girmeyi, büyük bir olasılıkla ahlaksal nedenlerden ötürü kabul etmemiştir.

Armağanlarla yüklü olarak Granada'ya dönen İbni Haldun, bu görevin başarısından bütünüyle hoşnut kalan V. Muhammet tarafından Elvira köyüyle ve Granada'nın bu en verimli bölgesinde, yörenin en zengin sulak topraklarıyla ödüllendirildi. Hükümdarın en sevdiği dostu ve sırdaşı durumuna gelen İbni Haldun, edebiyat toplantılarında okuduğu şiirlerin yetkinliğiyle dikkati çekiyordu. Bu toplantılarda hem dostu hem rakibi olan vezir İbnülhatip ile ince ve zengin bir lirizmle dolu şiirler yazarak yarışıyordu. Granada o sıralarda en parlak dönemini yaşıyordu. İspanya'da Reconquista'dan kaçan pek çok Endülüslü Granada'ya yerleşmişti; bunlar ince beğenilerini, bilgilerini ve tekniklerini de birlikte getirmişlerdi. Zanaatçılar, kuyumcular, dokumacılar, mücevherciler ve marangozların

durmadan çalıştığı bu kovan benzeri kentte 200.000'e yakın insan yaşıyordu.

Bu dönem bir dizi karışıklığa kısa bir süre de olsa ara vermekle, Granada krallığına azçok bir kararlılık kazandırdı ve krallık zayıf yanlarına rağmen, tam anlamıyla çökmekte olan Fas'ı korumasına alacak kadar önemli bir rol oynamaya başladı. İç savaşı karşı karşıya bulunan Castilla ile uzun bir barış dönemi yaşanması da V. Muhammet'e Fas'taki anlaşmazlıklarda hakemlik etme olanağı verdi. Hükümdar Elhamra'daki görkemli "Aslanlı avlu"yu ve onu çevreleyen süslü galerileri inşa ettirerek, egemenliğinin büyüklüğünü, gösterişe düşkünlüğünü göstermiştir. İbni Haldun'un o dönemdeki yaşamı krallık sarayının tarhlar, sular ve arklarla bezenmiş nefis bahçelerinde geçiyordu. Akdeniz yazının dayanılmaz kuraklığında kurulmuş bu incelik dolu mucize, Endülüs uygarlığının duyarlılığını ve inceliğini yansıtıyordu. Bu durum kendini en çok gizemin erotizmle karıştığı şarkılarda ve şiirlerde duyuruyordu. Bu, şiirle dolu, zarif ve seçkin yarışmalarda Mağribliler çoğu kez silik kalıyorlardı. Ama İbni Haldun, bu Tunus kökenli Endülüs, bu ortamdan da, gördüğü saygıdan da çok hoşnuttu.

İbni Haldun kesin olarak Granada'ya yerleşmeyi düşünüyordu. Bu kentte yaşamak hoşuna gidiyordu. Soylular mahallesinde güzel bir evi, güzel bahçeleri vardı. kullanımına verilen toprakların geliri ona büyük bir geçim rahatlığı sağlıyordu. Bunun üzerine, onu Konstantin kentinde beklemekte olan ailesini, eş ve çocuklarını Granada'ya getirtti.

Bununla birlikte, İbni Haldun'un Granada'daki etkinliği eğlence, kutlamalar ve şiirle sınırlı değildi. Hükümdarla oturup saatlerce felsefe, tarih ve siyaset sorunları üzerinde tartışıyorlardı. Gerçekte V. Muhammet, filozof hükümdar rolünden hoşlanıyordu. İbni Haldun onun isteği üzerine bir mantık kitabı ile İbni Rüşt'ün yapıtlarını özetleyen bir yorum kitabı yazdı. İbni Haldun Granada kralını örnek bir hükümdar, bir "aydın despot" yapmak umudunda mıydı? Belki. Bununla birlikte bu gösterişli ve rahat yaşamdan giderek bezmiş görünüyordu. Başlangıçta pek duymadığı iç sıkıntısı büyüdü. İbni Haldun kendini siyasal yaşamın dışında bulmaktan tedirgindi; onun görevlerini olduğunu kadar, hükümdara yakınlığını da kıskanan dostu İbnülhatip ise siyasal etkinlikleri kendine ayırmıştı. Kuşkuğu biri olan vezir, birtakım dolaplar çevirerek İbni Haldun'a kara çaldı; dostluğun yerini nefret almıştı. Bu duruma en çok İbni Haldun'un canı sıkılıyordu. Önünde sonunda Granada vasal ve cılız bir devletin

başkentiydi. İbni Haldun'un isteklerine yanıt verecek bir ortam olmaktan uzaktı. Ona başka yerler, başka ufuklar gerekliydi...

Durum buyken, İbni Haldun, eski entrika arkadaşı, Bicaye prensi Ebu Abdullah'dan bir haber aldı. Ebulinan'ın egemenliği sırasında Fas'da beraber tutuklanmışlar, aralarında yakınlık doğmuştu. Daha sonra İbni Haldun Merini sarayında bakan olup etkili bir kişi durumuna gelince, Fas sultanını tutuklu prensi bırakması ve ona Bicaye'yi yeniden ele geçirme olanağını tanıması için kandırmıştı. Aslında Bicaye tahtı Faslılar'ın değil Tunuslular'ın denetimindeydi. Hafsi yönetimini güç duruma sokmak Fas sultanı için kaçınılması gereken bir şey değildi; hiç olmazsa 1360 yılındaki genel siyasal durum açısından. İbni Haldun'un saygınlığı o kadar büyüktü ki, sürgün prens paralı Arap askerlerden oluşan bir birlik bile kuracaktı. Bu önemli hizmetlerden duyduğu gönül borcunu belirtmek için de İbni Haldun'a **gelecekteki** krallığında vezirlik önerecekti. İbni Haldun, prens Ebu Abdullah'ın tahta çıkma girişimleri başarıya ulaşıncaya kadar sabırla bekledi. 1364'te Bicaye kenti Tunus'a karşı ayaklanınca, harcanan emekler meyvesini vermiş oldu.

Tahta geçer geçmez sözünü tutan yeni hükümdar, elbette böylesine yetenekli bir devlet adamının hizmetlerinden yararlanmakta çıkar da görerek, İbni Haldun'u gelip Bicaye'yi yönetmesi için çağırdı. Ama İbni Haldun'un önce Granada hükümdarından izin alması gerekiyordu. V. Muhammet istemeyerek durumu kabul etti. 1365 Mart'ında İbni Haldun hediyelerle yüklü olarak, Granada'dan gemiye bindi, Almeriya'ya doğru yola çıktı.

"Dört gün deniz yolculuğundan sonra Bicaye'ye vardım; sultan Ebu Abdullah beni karşılamak için büyük hazırlıklar yapmıştı. Tüm devlet memurları atlarına binmiş olarak önümden geçtiler; kent halkı dört bir yandan bana dokunmak, elimi öpmek için atılıyordu. Tam bir bayram günüydü! Sultan, yanına vardığımda bana mutluluk dileklerini bildirdi, teşekkürlere boğdu ve beni bir tören giysisiyle onurlandırdı. Ertesi gün imparatorluğun ileri gelenlerinden oluşan bir topluluk ziyaretime gelerek hükümdarın övgülerini sundu... Bunun üzerine yönetimi ele aldım ve yönetimi düzenlemek ve devlet işlerini iyi yürütmek için istekle çalışmaya koyuldum."³⁸

Bicaye o dönemde zengin ve canlı bir kentti. Kuşkusuz XI. ve XII.

yüzyıllarda olduğu gibi, tüm Mağrib'e yayılan güçlü bir etkiye sahip değildi, ama Kuzey Afrika'nın en önemli kentlerinden biri olma özelliğini koruyordu. İyi ekilmiş bir ovayla çevrili bulunan Kabiliye yöresinin zenginliklerinden yararlanan Bicaye, oldukça geniş bir devletin başkentiydi. Ancak kentin en önemli yanı ticari etkinliği idi. Bicaye İfrikiye, Tlemsen, Fas, Sudan ve Avrupa arasında büyük bir ambar durumundaydı. Ayrıca korsanlık da kazançlı bir etkinlik oluştuyordu. Dolayısıyla İbni Haldun kendini gene gösterişli ve seçkin bir ortamda buldu. Gerçekte zengin Bicayeliler, zamanlarını neşe ile geçirmeleri, yemeğe düşkünlükleri ve kadınlarının güzelliğı uğruna para dökmekten çekinmemeleriyle tüm Kuzey Afrika'da tanınmışlardı. Bicaye aynı zamanda aydın ve dindar bir kenti; öyle ki, önemini vurgulamak için kente "küçük Mekke" deniyordu. Ayrıca kentte pek çok öğrenci vardı. İbni Haldun siyasal etkinliğinin yanı sıra, düşün ve din çevrelerinde de söz sahibiydi: Sultan, kendisini büyük camiye vaiz olarak atamıştı; devlet işlerinden fırsat buldukça, İbni Haldun burada hukuk dersleri veriyordu.

Bununla birlikte bütün bunlar zaman alıcı işlerdi ve İbni Haldun'un Bicaye'deki yönetimi sırasında elde ettiği siyasal deneyim, yapıtının kimi yanlarını açıklayan en önemli unsurlardan biridir. Gerçekte Kabiliyeliler, Endülüslüler, doğulular ve hristiyanların karışmasından meydana gelen Bicaye halkı son derece canlıydı. Siyasal olaylar karşısında genellikle duyarsız kalan öbür büyük kentlerin sakinlerinden farklı olarak, Bicayeli seçkinler etkin siyasetçilerdi: Değişik hiziplerin başına geçerek birbirleriyle mücadeleye girişiyorlardı (örneğin Kabiliyeliler tüccarlarla uyuşmazlardı), şu ya da bu hükümdarı, özellikle de Hafsi ya da Merini hükümdarlarını yardıma çağırıyor, kentten olmayan hükümdarlara karşı ayaklanıyorlardı. Bazen de o sırada etkili olan grubun çıkarlarına daha yatkın olan bir hükümdarı benimseyerek kendi hükümdarlarını tahttan indiriyorlardı. İbni Haldun, "bazen 'ayaktakımı'nın da karıştığı bu karmaşık siyasal yaşamda tüccarlar topluluğı (muhtasb) önemli rol oynar" demektedir.

Sultan Ebu Abdullah daha Bicaye'ye girer girmez tüccarlar topluluğunu ve "ayaktakımının diğer önderleri"ni karşısında buldu.³⁹ Bunları tutuklattı ya da idam ettirdi. Ama sürgün yaşamından da, başından geçen talihsiz olaylardan da ders almayan ve ılımlı ve tedbirli olmayı beceremeyen sultan ile halk arasında, bir süre sora uyuşmazlık başgösterdi. Bazı yönetim yöntemlerinin katılığı İbni Haldun da kınayacaktır: "Son derece sert bir

kişiliği olan sultan, Bicayeliler'e çok katı davranıyordu; tahta geçeli iki yıl bile olmamıştı ki, bunlardan elli kadarı onun emirleri üzerine idam edildiler."⁴⁰ Peki kentiçi yönetimde vezir İbni Haldun'un rolü ne olmuştur? Bunu bilmek zordur. Ancak İbni Haldun "vezirlik görevlerini genel isteğe uygun olarak yerine getirdiği"ni belirtir; görünüşe bakılırsa kentlilerin bir bölümü ondan çok hoşnuttu.⁴¹

İç siyasetin ortaya koyduğu büyük zorluklar, hiç de daha az önemli olmayan dış zorluklarla iç içe geçmişti. Gerçekte Bicaye, konumunun önemi ve zenginliğiyle, komşu güçlerin göz diktiği bir yöreydi. Üstelik sultan Ebu Abdullah savaşa yatkın bir siyaset izliyordu. Tahta geçer geçmez Tlemsen sultanlığına bağlı topraklara bir saldırı düzenledi. Delles'i ele geçirdi. Ancak bu başarı uzun sürmedi, çünkü bu kez de Konstantin sultanıyla mücadeleye girişen Ebu Abdullah, Tlemsen hükümdarıyla barış imzalamak ve kızını ona eş olarak vermek zorunda kaldı. Bicaye ile Konstantin arasındaki savaş, önemli bir Arap kabilesi olan Davavida tarafından işgal edilen topraklar nedeniyle çıkmıştı; bu kabilede paralı askerlerden oluşmuş birlikler vardı. Davavida kabilesi bir süre sonra İbni Haldun'un yaşamında önemli bir rol oynayacaktır. Bicaye'yi güç duruma düşüren bu askeri sefere İbni Haldun da katıldı. "Bozguna uğrayan sultan, kendisi için topladığım parayla Araplar'a yardım ettikten sonra Bicaye'ye döndü" der.⁴² İbni Haldun o dönemdeki tüm devlet adamlarının yaptığı gibi, "denetim dışı kırsal kesim"in boyun eğmeyen halkını vergi ödemeye zorlayarak yeni kaynaklar bulmaya çalıştı.

"Parasız kalan sultan, beni Berberi kabilelerinin üzerine gönderdi; bunlar dağlara çekilmişlerdi, birkaç yıldan beri vergi ödemeye yanaşmıyorlardı. topraklarına saldırıp, yakıp yıktıktan sonra, tüm vergilerini ödemelerini güvence altına almak için, onları tutsak vermeye zorladım. Bu para çok işimize yaradı."⁴³

Bu sırada Bicaye'de sultan ile uyrukları arasındaki ilişkiler giderek kötüleşiyordu. İbni Haldun bu durumu şöyle anlatır:

"Sultan öyle bir baskı kurdu ki, bu durum genel bir kınamaya yol açtı. Kızgın uyrukları ona kin gütmeye başladılar ve onun yerine yeğeni Ebulabbas'a bağlılıklarını belirttiler; Konstantin hükümdarı aklı başında, özü sözü bir ve uyruklarını kollayan bir yönetimden yana biriydi."⁴⁴ "Çılgına dönen halk sonunda sultan Ebulabbas'a

başvurarak bu gözaçtırmayan zorbadan kendilerini kurtarmasını diledi."⁴⁵

* 1366'da sultan Ebulabbas, Bicaye üzerine yürüdü. Artık Bicayeliler'in kinlerini gizlemediklerini gören hükümdar, durumunun iyice zayıfladığını sezmışti; yöredeki kabileler artık onun hasmını desteklemeye başlamışlardı. "Fırtınayı barış önerileriyle atlatmayı uman" Ebu Abdullah yeğenini karşılamaya çıktı. Ancak ani bir saldırıyla muhafızları dağılınca kaçmaya çalıştı, ama canını kurtaramadı. Bunun üzerine Bicayeliler'in bir bölümü İbni Haldun'dan, ölen sultanın küçük oğullarından birine vekillik etmesini istediler. Ama durum o kadar kötüydü ki İbni Haldun, başarısızlığa mahkum bir tasarıya kendini bağlamak istemedi. Öneriyi geri çevirdi. Gerçek bir devlet adamı olan Ebulabbas'dan yana geçerek kenti ona teslim etti. "Bicaye'yi ona verdim ve işler yeniden yoluna girdi" diye yazar.⁴⁶

Bu koşullar altında İbni Haldun'un fazlaca başına buyruk davrandığı söylenebilir. Ama o sıralar İbnülhatip'e yazdığı mektuplarda, Mağrib devletlerinin karşı karşıya kaldıkları sürekli kararsızlıktan giderek endişe duyduğunu belirtiyordu. Bunun acısını ilk çekenlerden biri de kendisiydi. Muzaffer sultan Ebulabbas'ın başlangıçta kendisine gösterdiği yakın ilgiye rağmen, İbni Haldun bir süre sonra, izlendiğini, hatta tehlikede olduğunu sezmışti. Hükümdar haklı olarak eski Bicaye vezirinin olası etkinliklerinden çekiniyordu.

Gerçekten de İbni Haldun, ölen Bicaye sultanının damadı olan Tlemsen hükümdarı Ebu Hammu ile ilişki kurmuştu. Ölen kayınbabasının öcünü almak, Tlemsen sultanı açısından, müdahale etmek için bulunmaz fırsattı. İbni Haldun'u da girişimlerini kolaylaştıracak etkili bir kişi olarak görüyordu. Bicaye'nin efendisi durumuna gelen Konstantin sultanı bu pazarlıkları haber alıp İbni Haldun'u tutuklatmak üzereyken, beriki tam zamanında kaçmayı başardı. Bicaye'de veziriken ilişki kurduğu Davavida kabilesine sığındı. Kardeşi Yahya, İbni Haldun kadar şanslı değildi, tutuklandı ve eziyet gördü. Ardından, Haldunlar'ın Konstantin ve Bicaye'deki mallarına el kondu.

CONDOTTIERO'LUKTAN*

TARİHÇİLİĞE

İbni Haldun'un sığındığı Davavida kabilesi, en güçlü Arap kabilelerinden biriydi. Riyah birliğini, yani ünlü Beni Hilallerin en güçlü kolunu meydana getiren toplulukların tümüne egemendi. Davavida kabilesinin önderleri önemli bir siyasal rol oynamıyorlar; Orta Mağrib ve İfrikiye'nin çeşitli devletleri sık sık bu kabileden destek istiyorlardı. Davavidalar'ın, kendilerine sığınan İbni Haldun'a gösterdikleri saygı; usta, bilgili, kendilerini en güvenli yana yönlendirebilecek yetenekte, güç ilişkilerini hesabedebilecek bir siyaset adamının önerilerine gerek duymalarıyla açıklanabilir. Gerçekten de, ganimetten yararlanmak için, zaferi kazanan tarafın yanında yer almayı bilmek gerekir.

O sırada Tlemsen hükümdarı, İbni Haldun'a veziri olmasını önerdi ve yanına çağırdı: "İşlerin karışacağını sezdiğim için önerisini kabul etmedim" der İbni Haldun.⁴⁷ Kendi yerine, tutsaklıktan henüz kurtulmuş olan kardeşini yolladı. Buna karşılık, Davavidalar'ı Tlemsen'den yana çekmeye ve Konstantin sultanını iki ateş arasında bırakmak için Tlemsen ile Tunus arasında bir güçbirliği kurmaya çalıştı. Yazık ki Tlemsen sultanı Ebu Hammu'nun Bicaye'yi ele geçirmek için düzenlediği sefer tam bir bozgunla sonuçlandı. Hükümdarın yükleri ve haremi bile galiplerin eline düştü; onlar da ganimeti paylaştılar. İbni Haldun'un ihtiyatlılığını sonradan doğrulayan bu büyük felaketin ardından (Ağustos 1366), "utancından ve acısından neredeyse ölen" sultan Ebu Hammu, zayıf düşmesi üzerine ortaya çıkıveren taht talipleriyle savaşmak zorunda kaldı. İbni Haldun ise uzak bir yere, dostu Biskra hükümdarının yanına gitmeyi daha isabetli buldu.

* **Condottiero:** Ortaçağ'da İtalya'da, paralı askerlerden oluşan bir birliğin önderine verilen ad.

Bu bir geri çekilmeden çok, yoğun bir etkinlik göstermek için seçilmiş bir yoldu. Etkinliğini Biskra'dan sürdüren ve temsilcilerini burada kabul eden İbni Haldun, Tlemsen hükümdarını eski gücüne kavuşturmak için, Tlemsen adına kalabalık bir kabileler topluluğunu birleştirmeyi başardı. Hükümdar yeniden vezirlik önerdiyse de İbni Haldun ihtiyatlı davranarak kabul etmedi. Gerçekte çoğu kez geçici ve hayali olan yönetim görevlerini kabul etmeyip, bunun yerine prensler ile, bağlanmak istedikleri kabileler arasında aracılık etme yolunu seçti. Önemli askeri güçleri etkileyebilecek bir condottiero olarak, vezirkenkinden çok daha büyük bir güce sahipti, üstelik kabile süvarileri arasında sürdürdüğü yaşam, saray tertipleri içinde geçen bir yaşamdan çok daha dingindi. Hatta zamanının büyük bir bölümünü eskisi gibi okuma ve araştırmaya ayırabiliyordu. Bu tarihçi condottiero'dan daha ilginç birini düşünmek herhalde mümkün değildir.

İbni Haldun dört yıl (1366-1370), öncelikle Davavida kabilesi ile Tlemsen yönetimi arasında aracılık etti. Krallık adına para yardımında bulundu, ittifakları kurdu, süvarileri savaşa götürdü ve zaferle ya da bozgunla sonuçlanan askeri seferlerin değerlendirmesini yaptı. 1370'de kabile önderlerinden oluşmuş bir kurulu getirmek için gittiği Tlemsen'de yeniden yönetim görevi aldı. Kısa bir süre sonra Tlemsen krallığıyla Meriniler arasında gene savaş patlak verdi. Ancak Meriniler hileyle, özellikle de parayla düşmanlarının ordusundaki kabilelerin çoğunu kendilerinden yana çektiler. Tlemsen kralı Ebu Hammu böylesine tehlikeli bir durumda, kaçmaktan başka çıkar bir yol göremedi ve başkenti bırakıp gitti. Yollar kesilmiş olduğundan, İbni Haldun da güvenlik içinde olacağı Biskra'ya geçmedi, İspanya'ya kaçmaya karar verdi. Tlemsen'e en yakın liman olan Hüney'n'e vardığında ise, kendisini götürecek bir gemi bulamadı. Merini sultanı adına çalışan casuslar bir süre sonra kentte olduğunu öğrendiler. Sultan bir süvari birliği göndererek İbni Haldun'u yakalamalarını emretti; gerçekten de, İbni Haldun'un siyasi önemi böyle bir sefere degecek kadar büyüktü. Ayrıca Tlemsen kralının ona değerli bir emanet bıraktığından kuşkulanıyordu.

Tutuklanan İbni Haldun Faslılar'ın eline geçen Tlemsen'e geri getirildi; sultanın önünde yargılandı. Sultan onu, Fas'dan ayrıldığından beri Fas davasına ihanet etmiş olmakla ağır bir biçimde suçladı. İbni Haldun ustaca, o dönemdeki başvezirin kendisine yönelttiği tehditler nedeniyle Fas'tan ayrılmak zorunda kaldığını belirtti. Bu, sultanın gözünde önemli bir kanıtı, çünkü aynı vezir onu da öldürtmek istemişti. İbni Haldun ayrıca Orta

Mağrib'in siyasi durumu üzerine ayrıntılı bilgiler verdi; bazı kabileleri etkileyip Meriniler'e bağlamak konusunda sahip olduğu olanaklara özellikle parmak bastı. Son olarak da, Tunus yolu üzerinde sondan bir önceki konaklama noktası olan Bicaye'yi ele geçirme olanağından söz etti. Bu bilgiler hükümdarı o kadar ilgilendirdi ki, İbni Haldun hemen serbest bırakıldı ve kendisine pek çok armağan verildi.

İbni Haldun tam sevdiği işlere yeniden başlamak üzere ve dünyadan el etek çekmek gibi bir bahaneyle, Tlemsen yakınındaki ünlü Ebu Meyden'e çekilmişken, sultan tarafından önemli bir göreve çağrıldı: Tlemsen hükümdarı Ebu Hammu'ya bağlı kalan ve önemli gücü ve parasal kaynakları bulunan kabilelerce ele geçirilmiş yerlere giderek bunları Faslılar'dan yana çekmek gerekiyordu. İbni Haldun, Merini sultanına hizmet etmek konusunda da, birkaç hafta önce Tlemsen hükümdarının davasına destek olurken gösterdiği ustalığı gösterdi. Bu tutum "Machiavellicilik", ahlaktan ya da yurtseverlikten yoksunluk, "ikiyüzlülük" olarak nitelenebilir. Ama böyle bir değerlendirme kesinlikle yanlış olur. Gerçekte XIV. yüzyıl Mağrib'inin çerçevesine, Avrupa'da ancak daha sonra sözkonusu olacak yurtseverlik kavramlarını sokmak istemek aşırılıktır. İbni Haldun'un gözünde Fas ya da Tlemsen hükümdarının davasının hiçbir özel ideolojik önemi yoktur. Yalnızca hükümdarlar arasındaki rekabetin sonucu olan devletlerarası çekişmeler Mağriblilerin güçlü dayanışma duygusunu kesinlikle değiştirmez. Bir condottiero olan İbni Haldun, o an kendisine en büyük kazancı sağlayan davaya hizmet etmeyi yeğliyordu. Burada değinilecek tek nokta, yapması için kendisine para ödenen işi dürüstçe sürdürdüğüdür.

İbni Haldun büyük bir yüreklilikle sultan Ebu Hammu'nun sığındığı kabileye ulaştı ve bir araya topladığı önderlere, Meriniler'e hasım olmayı sürdürmeleri durumunda kendilerini bekleyen tehlikeleri belirtti. Hâlâ Tlemsen hükümdarını destekleyen kabilelerden çoğunun desteğini kazanınca, İbni Haldun, sultanın saklandığı yeri de öğrenerek Merini önderlerine haber verdi. Bunlar kaçağın bulunduğu yere bir sefer düzenlediler. Meriniler'e katılan birlikler, İbni Haldun'un topladığı Davavida birliğinin kılavuzluğunda Tlemsenlilerin kampına saldırıp ele geçirdiler ve her şeyini yitiren sultanı Gurara'nın uzak vahalarına kadar kaçmak zorunda bıraktılar. Bu büyük başarıdan sonra İbni Haldun, düşmanlıklarını sürdüren kabilelerin topraklarına yapılan akınlara katıldı. Bu verimli sefer sona erince de, belli başlı göçebe kabile önderlerini Merini

sultanının önüne çıkartarak, armağanlarını ve hizmetlerinin ödülleri almalarını sağladı. Tüm bu kabile örgütünün kurucusu olarak, sultan tarafından en saygın biçimde karşılandı (Kasım 1371).

İbni Haldun birçok önemli askeri sefere yardımcı olduktan sonra Biskra'ya döndü. Oradan büyük göçebe kabilelerle ilişkisini kolayca sürdürebilecek; onların hareketlerini ve siyasal eğilimlerini gözleyebilecekti. Önemli bir kervan merkezi olan Biskra, bozkırlardaki ve Sahra sınırlarındaki siyasal havayla ilgili en değerli bilgilerin alınabileceği bir yerdi. İbni Haldun Biskra'da, o yörenin yöneticisi İbni Mezni'nin konuğu oldu. İbni Mezni, konuğunun oynadığı ve gitgide önem kazanan rolden kuşkulandı. İbni Haldun Davavidalar'ı soktuğu başarılı savaşlardan sonra, bu güçlü kabile içinde büyük bir saygınlık ve otorite kazanmıştı. Oysa İbni Mezni, Fas yönetiminin göçebe kabilelere yaptığı para yardımını onlara aktarmakla yükümlüydü. Biskra yöneticisi, İbni Haldun'un bu kazançlı aracılıktan onu yoksun bırakacağını mı düşünmüştü? Yoksa Meriniler'e yönelik olan ve daha sonra Tlemsen ile Tunus arasında geliştireceği birtakım tertipler peşindeydi de, İbni Haldun'un durumu sezmesinden mi çekinmişti? Ne olursa olsun, İbni Mezni sonunda İbni Haldun'un Fas sarayına çağrılmasını sağladı.

İbni Haldun, Biskra'dan 1372 Eylül'ünde ayrıldı. Yanında küçük bir muhafız takımıyla Melyana'ya vardıktan sonra Güney Tel kıyısını izleyerek Tlemsen yolunu tuttu. Her zamanki gibi bir taht bunalımı patlak verdi; taht adaylarından biri bu durumdan yararlanmak için Tlemsen yakınında konaklamış tüm Merini birliklerini çabucak toparladı ve iktidarı ele geçirmek üzere Fas'a yöneldi. Aynı anda, Meriniler'in hizmetinde olan göçebe kabilelerin korkusundan Sudan'a kaçmaya hazırlanan sultan Ebu Hammu, rakibinin öldüğünü haber aldı ve hemen Tlemsen'e döndü. Tüm bu olaylar büyük bir hızla gerçekleşmişti. Ebu Hammu'nun, talih eseri özgürlüğüne kavuşmuş olan başkentine, kendisine ihanet etmiş ve çalışmalarıyla kötülük getirmiş eski veziri İbni Haldun ile aynı anda dönmesi, "gerçekten olağandışı bir olay"dı. Sultan, kendisi sürgündeyken ona ihanet etmiş olduklarından kuşkulandığı tüm saray adamlarını öldürtürken, İbni Haldun da Fas'a kaçmaya çalışıyordu. Sebu'ya vardığında, ona eşlik eden muhafız takımı, kendisini yakalamaya ve örnek bir biçimde cezalandırmaya kesinlikle karar veren Ebu Hammu tarafından yollanmış bir birliğin saldırısına uğradı. İbni Haldun köşeye sıkışmış, atsız kalmıştı. Mucize eseri gizlenmeyi ve peşindekilerden kurtulmayı başardı.

İki günlük bir yürüyüşten bitkin düşmüş bir durumda, Meriniler'e bağlı kalmış bir kabileye sığındı. Ve sonunda 1372 Kasım'ında Fas'a ulaştı.

Halef bunalımı henüz yatışmamıştı; tertipler ve gizli anlaşmalar biçimindeki klasik akışını sürdürüyordu. İbni Haldun o sırada vezirliğe yükselmiş eski bir komplo arkadaşıyla karşılaştı; bu güçlü dost İbni Haldun'u çok iyi karşıladı, güler yüz gösterdi; ayrıca yüksek bir aylık bağladı. Yeniden rahata kavuşan İbni Haldun, hiç zaman yitirmeksizin kendini tarih araştırmalarına ve öğretim etkinliklerine verdi. Bunun yanı sıra devletin yönetim kadrosunda da önemli bir görevi vardı. İbni Haldun Fas'da eski bir dostla daha, vezir İbnülhatip ile de karşılaştı: İbnülhatip hükümdarla iyiden iyiye bozuşunca Granada'dan ayrılmak zorunda kalmıştı. Granada ile tatlısert ilişkileri olan o dönemin hükümdarı tarafından iyi karşılanan İbnülhatip, büyük bir saygı görüyordu ve önemli bir gelire kavuşmuştu. Yoğun bir siyasal etkinliğin içindeydi. Granada'ya karşı düzenlenecek bir Merini seferinin hazırlıklarını sürdürüyordu. Buna karşılık V. Muhammet de, o güne kadar yanında tuttuğu Faslı bir taht adayını Rif kıyısına göndererek çıkartma yaptırttı (nisan 1373) ve bu tasarılar bozdu. Bu karşı saldırı, gene Granada hükümdarının desteklediği başka bir prensin girişimiyle güçlendi. Kısa sürede başarı kazanan bu iki kişi Fas'ı paylaştılar; biri Fas kentini aldı, öbürüyse Marakeş'e yerleşti. Ama bir süre sonra bozuşup birbirlerine düştüler.

İbni Haldun önceleri güneydeki başkente yerleşen prensi desteklediğinden, Fas'a yerleşen hükümdarın düşmanlığına kurban oldu. Gene de dostu İbnülhatip'e bağlı kalarak, onu tehdit eden kötülöklere karşı savaşımaya çalıştı. Gerçekte, Faslı iki hükümdarın koruyucusu olan Granada kralı, artık eski vezirinden öç alabilecek duruma gelmişti. İbnülhatip, İbni Haldun'un ve başka dostlarının çabalarına rağmen, kendisine atfedilen dine aykırı yazılardan ötürü tutuklandı. İşkence gördü ve bir hücrede boğuldu. Ancak katiller bununla da yetinmeyerek, kurbanın cesedini topraktan çıkarıp hırpaladılar. İbni Haldun'un durumu da giderek tehlikeye düşüyordu. O dönemin efendisi Granada hükümdarının düşmanı olan İbnülhatip'e gösterdiği büyük yakınlık, düşmanlarına onu Faslı hükümdarların önünde kınamak fırsatını vermişti. İbni Haldun tutuklandı. Ancak Marakeş prensinin araya girmesiyle özgürlüğüne kavuştu. Ama bu yalnızca bir ertelemeydi. İbni Haldun durumu zamanında değerlendirerek, büyük bir Arap önderi olan dostu Vanzammar'ın koruyuculuğuna sığındı. Bu önderin Fas sarayındaki etkisi büyüktü. İbni Haldun'un Granada'ya

gitmesi için izin almayı başardı; o an için Granada bir sığınak olarak gözüktüyordu.

İbni Haldun Granada'ya Eylül 1374'te vardı. İbnülhatip ile ilişkilerini hükümdara açıklayabileceğini, af olunacağını ve geri kalan günlerini rahatça köşesinde geçirebileceğini umuyordu. Ama eski günlerin gösterişli ve iyimser karşılamasından iz eser bulamadı. Bir bakıma kendini kurdun ağzına atmıştı. V. Muhammet korkunç bir zorba haline gelmişti: İbni Haldun'un hizmetleri neredeyse unutulmuştu. İbni Haldun son derece soğuk karşılandı; hükümdarın gitgide artan güvensizliğini ve düşmanlığını yatıştıramadı. Fas'dan gelen haberciler İbni Haldun ile ilgili gitgide koyulaşan yalanlar taşıyorlardı. Granada hükümdarı hem İbni Haldun'dan kurtulmak hem de diplomatik bir oyun hazırlamak için "konuğunu" Tlemsen kıyılarında bir yere bırakmaya, yani onu sultan Ebu Hammu'nun öfkesine kurban etmeye karar verdi. İbni Haldun 1375 yılının başında, Tlemsen kıyısından birkaç fersah uzaktaki Huneyn'e indirildi. Bu eziyetlere katlanmaktan başka çaresi yoktu.

Neyse ki dostu Vanzammar onu ortada bırakmadı. Siyasetteki dalgalanmalar, o zamana kadar hep Meriniler ile işbirliği eden bu büyük Arap önderini Tlemsenliler'e yaklaştırmıştı. Vanzammar, sultan Ebu Hammu'nun önünde İbni Haldun'dan yana çıktı. Beriki de, ilk öfkesi yatıştığından, yeni ve güçlü yandaşını hoşnut kılmakta ve değeri tartışılmaz bir elçinin hizmetini yeniden elde etmekte çıkarı olduğunu gördü. Sonunda İbni Haldun bağışlandı. Bu heyecanlardan sonra Tlemsen yakınındaki El Ubeyd'e çekildi. Ancak bu kısa bir dinlenme oldu; çünkü sultan Ebu Hammu onun yeniden çöndottiero'luğa dönmesini ve asker toplamak üzere Riyah kabilesince işgal edilmiş topraklara gitmesini buyurdu.

Hazırlıklarını tamamlayan İbni Haldun Doğu yolunu tuttu. Ancak birdenbire görevden çekilmeye karar verdi ve Vanzammar'ın kalelerinden birine, Frenda dolaylarında Tavgzut'a yakın yüksek bir tepede kurulmuş olan İbni Selame kalesine sığındı.

Bu ani çekilişin nedeni neydi?

İbni Haldun'un Ebu Hammu'nun tutumunda bir değişiklikten korktuğu doğrudur. Tlemsen ile ilişkileri o an için iyi olan Arap önder Vanzammar, bu işbirliğini bir gün bozabilirdi. Böyle bir olasılığın gerçekleşmesi durumunda İbni Haldun koruyucusuz kalacak ve Ebu Hammu'nun öfkesiyle karşı karşıya gelecekti; kendisine düşmanlık besleyen

hükümdarların egemenliğinde bulunan Fas'a ya da Granada'ya kaçması da olanaksızdı. Tunus'a, doğduğu kente dönebilirdi. Ancak orada da eski düşmanı Ebulabbas egemendi.

Bununla birlikte İbni Haldun'un siyasal yaşamdan çekilişini yalnızca kişisel durumunun tehlike içinde olmasıyla açıklayamayız. İbni Haldun'un daha önemli gerekçeleri var gibidir. Bu çekilmeyi uzun süre tasarlamıştır sanki. Daha önce de iki kez El Ubeyd'e çekilmiş, ama Tlemsen hükümdarının isteği üzerine rahatını bozmak zorunda kalmıştı. Birkaç yıldır, İbni Haldun inceleme ve düşünmeye daha çok zaman ayırmaya başlamıştı; siyasal yaşamın araştırmalarını kesintiye uğratmasına gitgide daha güç katlanıyordu. Dolayısıyla bu çekilişi, içinde bulunduğu durumun getirdiği bir zorlamadan çok, uzun uzun düşündükten sonra verilmiş bir karar olarak görmek gerekir.

İbni Haldun, yaşamındaki bu köklü değişiklikliğin nedenlerini açıklamaz. Bununla birlikte siyasal yaşamdan çekildiği kesindir: İbni Selame kalesinde dört yıla yakın bir süre (1375-1378) kaldıktan sonra, koşullar ne olursa olsun, diplomatik ya da askeri bir rol oynamayı hiçbir zaman düşünmeyecektir. Ağır hastalandığı ve Tlemsen'de vezir olan kardeşinin iğrenç bir biçimde öldürülmesi üzerine siyasal yaşamdan tiksindiği de doğrudur. İbni Haldun 1378'de Tunus sultanı Ebulabbas'ın affını elde etti; Bicaye sultanlığıyla ilgili olayların üzerinden onüç yıl geçmişti; İbni Haldun kendini araştırma ve öğretime vermek için doğduğu kente döndü. 1382'de ise sultanın onu birtakım siyasal girişimlere sürüklemesinden korkarak, Kahire'ye gitmek ve orada araştırmalarını sürdürmek amacıyla izin aldı. Mısır'da öğretmenlik ve kadılık dışında görev almadı ve **Kitab-ül-İber**'i (Dünya Tarihi) yazmaya devam etti. İstemediği halde, 1401'de Timur ile karşılaştı. Böylece İbni Haldun'un yaşamının son üçte birlik bölümü, 1375'te siyasal yaşamdan çekilmesinin, elverişsiz koşullardan çok, kesin bir kararın sonucu olduğunu doğrular.⁴⁸ Nedir bu nedenler?

Nedenleri belirtmemesi, belki kendisinin de bunun tam anlamıyla bilincine varmamış olmasındandır. İbni Haldun üzülmeksizin çekilmiştir siyaset yaşamından: "Bu yapıtı hazırlamaya karar verirken kendimle çok büyük bir pazarlık yaptım" der.⁴⁹

Siyasal yaşamdan, derin dinsel düşüncelere dalmak için değil de, tarihçi bakışıyla bir yapıt ortaya koymak için çekilmek, gerçekte tam bir düşünmeyi ve bilinçlenmeyi yansıtır. Çünkü İbni Haldun'un incelemeye yöneldiği şey, yüzyıllar boyunca ardarda gelmiş olaylar dizisi değildir yalnızca; bu olayların tanığı, hatta oyuncusu olduğu olgular içindeki sürekliliğidir aynı zamanda; ve bu incelemeye, genellikle dünyaya bakışın, bugüne göre, tarihsel bakış açısına çok daha az bağlı olduğu bir dönemde yönelmiştir. F. Chatelet'in de çok güzel belirttiği gibi, "Tarihi incelemeye yönelmek kararı, ne aklın doğal bir eğiliminin sonucudur, ne de genel olarak toplumsal bir gereksinmenin ifadesidir. Bu karar, insanın öbür insanlarla somut ilişkisi, onu kendi tarihselliğini vurgulamaya zorladığı zaman; ve insan kendini, kaderi sözkonusu olan bir topluma bağlı kalmaya onu neyin zorladığı üzerinde sorguladığı zaman ortaya çıkar."⁵⁰

İbni Haldun'un uzun yıllar, özellikle de Bicaye yönetiminden ayrılmak zorunda kaldıktan sonra ve yazgısındaki önemli değişikliklerin ardından, olayların temel nedeni üzerine uzun uzun düşündüğü anlaşıyor.

İbnülhatip ile yazışması, kaygısını, şaşkınlığını yansıtır. Kendi başarısızlıklarını açıklamaya ve çok başarılı bir meslek yaşamını birçok kez tehlikeye düşürmüş olan nedenleri bulmaya çalışır. Yaşam deneyi kişisel bir talihsizliğin sözkonusu olmadığını kanıtlamaktadır; uğradığı düş kırıklıkları tüm Mağrib'i etkileyen huzursuzlukların bir parçasından başka bir şey değildir. Kendisinininkinden hiç de daha az önemsiz olmayan görevlere gelmiş başka kişiler de mesleklerinde baltalanmışlardı: Korkunç bir biçimde boğdurulan İbnülhatip, ününün doruk noktasında devrilen sultan Ebulhassan, can çekişirken eserinin parçalandığını gören Ebulinan ve amaçlarını gerçekleştirmişken yıkılan daha az önemli kişiler, prensler, vezirler, saray adamları... Bu harabeleşmiş kentlerin, bu bakımsız toprakların, bu yıkılmış yapıların, bu bozulmuş yolların nedeni neydi? En iyi ve en haklı çabalarını boşa çıkaran bu istikrarsızlığın, bu kargaşanın nedeni neydi? "Biz ünün zirvesine tırmanmıştık, ama o zirveler parıldılarını kaybetti ve ufuk karardı" diye yazacaktır İbnülhatip'e.

İbni Haldun, tüm çabasını ideal bir devletin tanımlamasına yöneltmiş olan geleneksel siyaset felsefesinin incelenmesinde, sorduğu sorulara yanıt bulamadı. Ancak burada yalnızca kör, anlaşılmaz bir yazgının darbelerini görmekten de kaçındı. İbni Haldun kendi yaşamını gözden geçirirken, kabaran acıların ve başarısızlıkların kötü anısının üzerine çıktı. Kişisel

deneyimini daha geniş bir bütüne katmaya çalışmaktaki amacı, anlamaktı. "Tarihçiliğe yönelmek kararı, insanın kendi yazgısının siyasal boyutunu kavraması, etkin bir birey olduğunun bilincine varması anlamına gelir." (F. Chatelet).

Yüksek düzlüklere egemen bir konumda yer alan Tavgzut kalesinde, İbni Haldun kendini sorguya çekecektir. "Dağların günbatımında bıraktıkları gölgeler" gibi ağır ağır Mağrib'e ilerleyen bu gölgeyi açıklamaya çalışacaktır. İbnülhatip'e yazdığı mektupta sözünü ettiği, ışığın kaybolması temasını kitabında da kullanacaktır. Arap kültürünün en büyük temsilcilerinden biri olan ve karanlığa ve kargaşaya boyun eğmiş ülkesinin yazgısını kavramaya çalışan bu yalnız insandan daha etkileyici bir simge düşünülemez.

İbni Haldun'un, Mağrib'in uzun bir dönemden beri karşı karşıya olduğu bunalımın büyük ölçüde bilincine vardığı kesindir. Kuzey Afrika'yı ezen büyük güçlüklerin belirlenmesi İbni Haldun'u tarihsel düşünüşe götüren yolun çıkış noktası olmuştur. **Mukaddime**'den aktardığımız şu önemli parça da bunu kanıtlıyor:

"Dünyanın ve halkların durumu, töreleri, görüşleri tekdüze ve değişmez bir biçimde sürmez..." "Tarihçi bize vereceği bilgileri anlaşılır kılmak istiyorsa, ilk önce her ülke, her halk, her yüzyıl üzerine genel bilgiler vermelidir."⁵¹

İbni Haldun bazı değerli tarihçilerin, örneğin El Bekri'nin bu ilkeyi gözönünde tutmadığını belirtir:

"Ama bugün, yani VIII. yüzyılın sonunda, Mağrib'in durumu gördüğüm kadarıyla köklü bir değişikliğe uğradı ve bütünüyle altüst oldu."⁵² En eski dönemlerden beri bu ülkede oturan Berberi milletleri, V. yüzyılda bu bölgeyi istila eden Arap kabilelerle yer değiştirmek zorunda kaldılar. Bu değişiklik, **devletler bir çöküş dönemi içindeyken ve yaşamlarının sonuna yaklaşmışken gerçekleşti**; değişiklik bu devletlerin gücünü kırdı, egemenliklerini daralttı, etkilerini azalttı, öyle ki, bütünüyle yok olmak tehlikesiyle karşı karşıyaydılar... Dünya tam anlamıyla bir bunalıma düştüğü zaman, bir yapı değişikliğine uğrayacak demektir... Dolayısıyla bugün dünyanın, halkların, ülkelerin durumunu belirleyebilecek, oralarda **gerçekleşmiş değişiklikleri**

Mukaddime'yi Fransızcaya kazandıran De Slane'nin çevirisi, İbni Haldun'un bu cümlelerine, anlamı çarpıtan evrensel bir çerçeve kazandırıyor.⁵⁴ Oysa bu önemli parçada İbni Haldun, temel olarak Kuzey Afrika'yı etkileyen dönüşümleri gözönüne alır ve bir genellemeye varsa da amacı, Mağrib örneğinden giderek tarihsel ilerleyişin genel bir yasasına ulaşmaktır. Gerçekten de, birkaç satır sonra bunu belirtir: "Amacım Mağrib tarihinin dışına çıkmamak..." Kuşkusuz İbni Haldun'un elinde önemli miktarda belge vardı: Batı'nın tüm müslaman kesimini kapsayan yolculukları sırasında, uzman ve bilgin kişilerle konuşmaktan, geri kalmamış, felsefi bir tartışmayı izleyebilmek için siyasal bir entrikayı geciktirdiği olmuştur. İbni Haldun Tunus, Fas, İspanya, Tlemsen ve Bicaie'deki büyük kitaplıkları tek tek gözden geçirmişti. Ama en önemlisi, yirmi yıldan daha uzun bir süre, belli başlı olayların izleyicisi ya da oyuncusu olmuştur. Aldığı görevler, onun sultanlar, vezirler ve büyük askeri önderlerle ilişki kurmasını sağlamıştı. Hatta yöneticilik etmiş, savaşlara katılmıştı. Hem büyük kentlerdeki saraylarda yaşamış, hem de kurak topraklardaki güç koşulları tanımıştı. İbni Haldun Kuzey Afrika'nın somut gerçeklerini bildiği için, hükümdarların davranışları, siyasetteki değişiklikler, devletlerin yazgısı, kentlerin etkinlikleri, kırsal yaşamın koşulları, kitlelerin ortaya çıkışı gibi sorunların birbirinden bağımsız sorunlar olmadığını, hatta bir bütün meydana getirdiklerini görüyordu.

"Birbirleriyle sıkı sıkıya ilişkisi olan birçok şey var: Devletin durumu, nüfus, başkentin büyüklüğü, halkın refah ve zenginliği gibi; hanedan ile devlet, halka ve uygarlığa biçim verdiği için ve devlete bağlanan her şey, yani uyruklar ve kentler bunlara malzeme sağladığı için vardır bu ilişkiler."⁵⁵

Odasına kapanmış, siyasal gerçeklikten uzak bir aydın, bu tutarlı bütünlükte belirleyici etkenin belki de dünya büyüklerinin kararları olduğunu düşündürdü. Eylem adamı, devlet adamı olan İbni Haldun ise, hükümdarın gerçekte bir öneri sunduğunu, "eşyanın doğası"nın buna zemin hazırladığı ve bir hükümdarın kararının bir devletin yazgısını zorunlu bir biçimde yönlendirmediğini bilecek kadar yaşam deneyine sahipti.

"Törelerde ve kurumlarda görülen ayrılıklar, her halkın geçimini

sağlayış biçimine bağlıdır."

"Tek tek olguların incelenmesine, genel nedenlerin kapısından girmekle, insan soyunun tarihini, açıklayıcı bir öyküde toplamış oldum."

"Uygarlığı ve kentlerin kurulmasına ilişkin olanı inceleyerek, insan toplumunun belli koşullarda ortaya koyduğu her şeyi açıkladım. böylece olayların nedenlerini anlaşılır kıldım ve devlet kurucularının hangi yoldan yöneticiliğe yöneldiklerini gösterdim."⁵⁶

İbni Haldun'un düşünsel ilerleyişini, sorduğu soruları, karşı karşıya kaldığı zorlukları, fikirlerinin iç içe geçişini tam olarak bilmek olanaksızdır. İbni haldun Tavzgut'a çekilmezden çok önce, uzun bir hazırlık döneminden geçmiş, tarihsel ve siyasal düşüncenin geleneksel şemalarını sürekli gözden geçirmişti; birçok soruna tutarlı bir açıklama getirmek zorundaydı; bu sorunları taşıyacak temelleri bulduğu zaman, sözünü ettiğimiz bu hazırlık ve gözden geçirme dönemi de ani bir billurlaşmayla sonuçlandı. Gene de bu düşünsel evrimi yansıtan bir parça vardır; İbni Haldun bu parçada başka bir tarihçinin çabalarından söz eder:

"Kadı Tartuşi, bölümler ve içerdiği sorunlar bakımından bizim kitabımızla birçok benzerlikler gösteren *Sirac'ül-Müluk* adlı yapıtında bu konuyu incelemiştir. Ama gözüne kestirdiği avı kaçırmış, konunun özüne ulaşamamıştır; böylece sorunlar yanıtsız ve temelsiz kalmıştır. Tartuşi ne hakikati örten örtüyü kaldıracabilmiş, ne de eşyanın doğasından kanıtlar ortaya koyarak, konuyu saran bulanıklıkları dağıtabilmiştir. Yazar sanki hedefine ulaşmaksızın onun çevresinde dönüp durmuş, yapmak istediğini iyi kavrayamamıştır."⁵⁷

Sözünü ettiği av teması, İbni Haldun'un yorulmak bilmeden sürdürdüğü araştırmayı çok güzel yansıtır; bu, yıllardır sürdürdüğü kendi araştırmasıdır elbette.

"Yazarlarımızın kitaplarını okuduktan ve geçmiş ile şimdi'nin derinliklerini araştırdıktan sonra, yeni bir tarih yazım yöntemi tasarlayıp okuyucuyu şaşırtacak bir yol, bütünüyle bana özgü bir sistem buldum; öyle ki, sonunda düşüncemi aydınlığa

kavuşturabildim. Gözden kaçırdığım bir şey olsa da, her an yol gösterebilecek, yol açabilecektim. Bana gizlerini açan bir bilime ulaşarak böylesi bir girişime başlamam tanrısal bir ilham sayesinde oldu..."⁵⁸

Yaşadığı dönem üzerine belirli bir görüşe ulaşmaktan duyduğu hazla, İbni Haldun kendini iyice tarih araştırmalarına adamaya karar verdi. Bu seçime üzüldüğünü gösteren hiçbir belirti yoktur. "Bu yapıtı hazırlamaya karar verirken kendimle çok büyük bir pazarlık yaptım" der.⁵⁹

Büyük yapıtının en önemli bölümü olan **Mukaddime**'nin yazımından önceki dönemde İbni Haldun'un düşünsel gelişimi gerçekten çok büyüktür: Kuşkusuz başlangıçta düşüncesi kendi başarısızlıklarına, yaşadığı çevrelere ve Mağrib'i etkileyen karışıklıklara yönelmişti. Bu karışıklıkların temelindeki nedenleri anlamak istiyordu. Devletlerdeki bu kronik istikrarsızlığın sebebi neydi? Mutlak bir merkezi iktidar kurmak girişimleri niçin ardarda başarısızlığa uğruyordu?

İmparatorlukları söndüren kargaşa ve entrikaların, ayaklanmaların, cinayetlerin sürekli olarak yinelenmesi, aydınlık bir bakışa ulaşmak isteyen İbni Haldun'u, yinelenen olguları genelleştirerek ve çeşitli rastlantı kategorileri arasında bağlantılar kurarak, olaysal tarihin tutarsızlığını denetlemeye yöneltti. Bu yol onu tarih üzerine **genel** bir kavrayışa, toplumsal ve siyasal yapıları çözümlemeye ve bu yapıların evrimini incelemeye götürdü.

"Tarihin gerçek amacı insanın toplumsal durumunu, yani uygarlığı anlaşılır kılmak ve doğal olarak birbirine bağlanan olguları ortaya koymaktır. Yani vahşi hayatı, geleneklerin gevşemesini, aile ve kabile anlayışını, halkların birbirlerine karşı sağladıkları üstünlüğü ve bunun doğurduğu devletleri, hanedanları ve bu devletler ve hanedanlar arasındaki düzenin yıkılışını, insanların emeklerini ve çabalarını yönelttikleri uğraşları, örneğin bilimleri ve sanatları besleyen meslekleri ve sonuç olarak eşyanın doğasının toplum görünümünde meydana getirebileceği tüm değişiklikleri ortaya koymaktır."⁶⁰

İbni Haldun, görünüşte birbiriyle bağlantısı olmayan, perspektiften ve derin anlamdan yoksun, düzensiz bir olgular toplamından, karmaşık ama mantıksal bir evrim izleyen tutarlı bir bütün kurdu. Bu sistem, olaysal

tarihin büyük bir çeşitlilik gösteren yüzlerini aydınlığa kavuşturacaktı. Kuzey Afrika'yı etkileyen karışıklıklara akılcı bir açıklama arama çabası, bilim olarak Tarih'e ilişkin bir görüşe açıldı.

Tavgzut kalesine çekilen İbni Haldun, özellikle 1377 yılının Temmuz-Kasım ayları arasında **Mukaddime**'yi, yani **Kitab'ül-İber**'in (Dünya Tarihi) Giriş bölümü'nü tamamladı. İbni Haldun'un ancak yaşamının son yıllarında bitireceği **Mukaddime** üç kitaptan meydana gelir.⁶¹ İlk iki kitap büyük ölçüde 1375-1378 yılları arasında yazılmıştır. Üçüncü kitapsa çok daha sonra, Mısır'da yazılmış olmalıdır; ancak bu kitap, Kuzey Afrika tarihi açısından da, genel olarak tarihsel yöntem açısından da ilk iki kitap kadar önemli değildir.⁶²

İlk iki kitap hem Halduncu tarih görüşünün özetini hem de Mağrib'in toplumsal ve iktisadi yapılarının çözümlemesini içerir; yani bütünü Tarih'in malzemesini oluşturan her türden değişik ögenin akılcı bir biçimde, daha yerinde bir deyişle, oluşumsal (genetik) bir biçimde bütünleştirildiği tutarlı bir sistemin özetini içerir: **Mukaddime**'nin I. ve II. kitapları, Kuzey Afrika'nın yedi yüzyıllık olaysal tarihinin bir özeti olan "**Berberilerin Tarihi**" adlı yapıtın içeriğini aydınlatan bir başvuru şeması oluştururlar. "Mukaddime" ve "Berberiler'in Tarihi" İbni Haldun'un başlangıçta tasarladığı yapıtın birbirini tamamlayan iki parçasıdır.⁶³

Demek ki İbni Haldun'un düşüncesinin çıkış noktası, Mağrib'in XIV. yüzyılda karşı karşıya kaldığı bunalımın bilincine varmasıdır. Bu bunalımın temel nedenlerini ararken, toplum ve onun bir bütün olarak evrimi üzerine genel bir görüşe ulaşmıştır. Bu çok daha genel sorun onun başlıca kaygısı olmuş; yapıtını bu konuya bağlı olarak geliştirmiş, ama bunu yaparken de araştırmalarının başlangıçtaki amacından bir ölçüde uzaklaşmıştır.⁶⁴

"ARAP İSTİLASI" EFSANESİ

Çağdaş tarihçilere, özellikle de Kuzay Afrika tarihi uzmanlarına bakılırsa, İbni Haldun'un yapıtının en önemli katkısı, Mağrib'in iktisadi ve toplumsal gelişmesini durduran bunalıma, doğrudan, eksiksiz bir açıklama getirmiş olmasıdır. İbni Haldun'u sık sık kaynak gösteren bu tarihçilere göre, sözkonusu bunalım; Kuzey Afrika'nın doğudan gelen Arap kabilelerinin, Beni Hilaller'in, daha sonra da Beni Suleymler'in istilasına uğramasından kaynaklanmıştır. Kuzey Afrika tarihi uzmanlarının en ünlüsü Ch. A. Julien'e göre "Beni Hilal istilası" XI. yüzyılda başladı.⁶⁵ "Bu yıkıcı göçebe kabilenin istilası, olağan koşullarda, gelişip tamamlanmaması için hiçbir neden bulunmayan bir girişime, Berberiler'in bir düzen kurma girişimlerine, yerine herhangi bir şey koymaksızın son verdi."⁶⁶

Öncelikle belirtmeliyiz ki, ne **Mukaddime** ne de **Berberiler'in Tarihi**, İbni Haldun'un XIV. yüzyılda sonuçlarını gözleyebildiği bunalımın sistemli bir incelemesini içerir. İbni Haldun'un yapıtı bu yıkıcı olgunun temel nedenlerinin yöntemli bir özetini vermez. **Berberiler'in Tarihi** bir ayaklanmalar, düzensizlikler dizisini, mutlakiyetçi bir merkezleşmeye yönelik birçok girişimin gelişimini ve başarısızlığını sözkonusu eder. Ama büyük B'yle yazılması gereken bir Bunalım'dan sözemez. Hilali istilası bu yapıtın en önemli konusu değildir. İbni Haldun başka birçok düzensizlik nedeni arasında parmak basmıştır bu saldırıya.

Ansiklopedi düzeninde bir yapıt olan **Mukaddime**, yöntembilimsel bir özeti, toplumsal ve siyasal yapıların çözümlenmesini, genel bir sentezi içerir, ama bugünkü tarihçilerin bulduklarını öne sürdükleri bu önemli sarsıntıyı özel olarak sözkonusu etmez. İbni Haldun, zamanı kesin olarak belli bir olayı, bir istilayı ve bu istiladan doğan sonuçları incelemeyi; Mağrib'in bu bunalımdan önce ve sonraki özelliklerini sistemli bir biçimde karşılaştırmaz; Kuzey Afrika'yı sürekli olarak, hiç olmazsa VII. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar belirleyen toplumsal ve siyasal yapıları yöntemli bir biçimde çözümler. İbni Haldun'a göre XI. yüzyılda Hilali kabilelerinin

geliş bu yapıları pek değiştirmemiştir. Hilali istilasının ayrıntılı bir incelemesine ne **Mukaddime**'nin sistemli ve çözümlömeci düzleminde ne de her bir bölümü bir hanedana ayrılmış olan **Berberiler'in Tarihi**'nde rastlanır.

Modern tarihçilerin "hilali istilası"na ilişkin pek çok belirlemesi ve Kuzey Afrika'nın tarihinde bu istilaya verdikleri önem doğrudan doğruya İbni Haldun'un yapıtından kaynaklanmaz; biçim olarak da öz olarak da kaynaklanmaz. Bu belirlemeler **Mukaddime**'den ve **Berberiler'in Tarihi**'nden sağlanmış öğelerden giderek oluşturulmuş bir savın sonucudur. Dağınık verileri bir araya getirerek ortaya bir sav koymak, kendi başına düşünüldüğünde bütünüyle geçerli bir yoldur. Ama Ortaçağ Kuzey Afrika'sının bunalımında belirleyici bir etken olarak "Arap İstilasını" gören sav, İbni Haldun'un sağladığı bilgilerden yalnızca bir bölümünü gözönünde tutarak ortaya konmuştur. Bu kuramı geliştiren modern tarihçiler, onu desteklemeyen olguları karanlıkta bırakmışlardır. Oysa bir yandan gerçekler, öte yandan İbni Haldun'un verdiği bilgiler bu Arap istilası savıyla pek çok bakımdan tam bir çelişki içindedir.

Kuşkusuz İbni Haldun Arap göçebelerin gelişinden ve Kuzey Afrika'da neden oldukları yıkımlardan birçok kez söz etmiştir.

"Ama bugün, yani VIII. yüzyılın sonunda,⁶⁷ Mağrib'in durumu gördüğümüz kadarıyla köklü bir dönüşüme uğradı ve bütünüyle altüst oldu: En eski dönemlerden beri bu ülkede yaşayan Berberi milletlerinin yerini Arap kabileleri aldı; bunlar V. yüzyılda⁶⁸ bu yöreye saldırmışlar, kalabalık ve güçlü oluşları sayesinde halkları egemenlikleri altına almışlar, toprakların büyük bir bölümüne el koymuşlar ve halkın yararlandığı bolluğa ortak olmuşlardı."⁶⁹

Pek çok kez anılan bu alıntıyla yetinilirse, Arap saldırıları savı elbette sağlam temellere oturmuş görünecektir. Peki bu durumda İbni Haldun'un şu yazdıklarını nasıl değerlendireceğiz? (Mağrib'de:) "Berberiler nüfusun tümünü meydana getirirler ve dilleri büyük kentler dışında ülkenin tüm yörelerinde aynıdır. Arap dili ise bu yabancı lehçenin, Berberiler'in konuştuğu bu kaba dilin dalgaları altında boğulmuş gibidir."⁷⁰

Doğudan gelen Araplar gerçekten Berberiler'i süren bu fatihler ise Arap dili nasıl "boğulmuş" olabilir?

Arap göçebelerinin davranışını açıkça eleştiren ve herkesin iyi bildiği bölümler elbette vardır. Yorumcular bunlardan sık sık söz etmişlerdir.

"Araplar tarafından ele geçirilen tüm ülke kısa bir süre sonra yıkıntı haline geldi... Onların egemenliği altında yıkım her şeyi kapladı.⁷¹ Araplar'ın yüzyıllar önce ele geçirmiş oldukları ülkelere bakın: Uygarlık da, buralarda yaşayan halklar da yok oldu; toprağın yapısı bile değişikliğe uğradı...⁷² Araplar bir imparatorluk kurabilecek insanlar değildirler."⁷³

Ama az önce andığımız cümlelerin ardından İbni Haldun bu kez Araplar'ın ahlaksal niteliklerini ve siyasal erdemlerini över, "iyiliğe kentlilerden daha yatkın" olduklarını söyler. Bu açık çelişkiyi gözden uzak tutmamak gerekir.

İbni Haldun, Araplar'ın Doğu'da da Batı'da da büyük ve sağlam imparatorluklar kurduklarını unutmayacak kadar iyi tarihçidir. Üstelik birçok önemli bölümde, geçerli siyasal düzenlemelerin ve tüm Kuzey Afrika krallıklarının "göçebe", "Arap" halklar ya da bunlara yakın toplumsal-siyasal özellikleri olan kabileler tarafından kurulmuş olduğunu belirtir. İbni Haldun sıraladığı bu devlet kurucuları arasında haklı olarak, tam anlamında Sahralı büyük göçebeler olan Murabıtlar'ı, gerçekte Kabiliyeli köylüler olan Fatımiler'i, Fas Büyük Atlaslar'ı yöresinden dağlılar olan Muvahhitler'i de sayar. Demek ki yalnızca "göçebeler", "bedeviler", "Araplar" değil, çok değişik "yaşam biçimleri"yle belirgin olsalar da toplumsal ve siyasal yapıları birbirine yakın halkalar söz konusudur.

İbni Haldun yöntemli bir biçimde, karşıt iki topluluk ayırdeder; çevirilerde bunlardan biri "göçebeler", "Araplar", "Bedeviler" terimleriyle, öbürü ise "yerleşik topluluklar" terimiyle belirtilmiştir. Gerçekteyse İbni Haldun bir yandan, göçebe olsun yerleşik tarımcı olsun kırlarda yaşayan, "kır" insanlarından meydana gelmiş bir topluluk; öte yandan kentliler ile kentlere yakın yörelerde yaşayan ve tarımla uğraşanlardan meydana gelmiş bir topluluk belirler ve bunları kesin bir biçimde ayırır. İbni Haldun yağmacı, yıkıcı, devlet kurma yeteneğinden yoksun "Araplar"ı yargılıyorsa, bu onları erdemli, devletler kurmuş "Araplar"dan ayırdetmek içindir.

Daha önce de söylediğimiz gibi, araştırılması gereken nedenlerden

ötürü, İbni Haldun'un kullandığı terimler aydınlık değildir. Karışıklık yalnız çeviri zorluklarından kaynaklanmaz. Gerçekten incelemek yerine, çoğu kez seçilerek aktarılan Haldun'un düşüncesi son derece karmaşıktır ve görünüşte çelişkilidir. Birbirlerine yakın oldukları ve aynı düşünce çizgisine katıldıkları halde, yüzeysel bir biçimde gözönüne alındıkları zaman birbirleriyle çelişen önemli bölümlerin gerçek anlamını kavramak zorunludur. İbni Haldun'un "yaşam biçimleri"nin benzeşmesine ya da ayrılmasına bakmaksızın aralarındaki köklü ayrımlara değindiği insan topluluklarını sınıflarken kullandığı gerçek ölçütleri sezmek gerekir. Gözönünde tutulması gereken bu açık karmaşıklığa rağmen, Kuzey Afrika'yı inceleyen modern tarihçilerin çoğu, yerleşik toplulukların yaptıklarını yıktığı söylenen "XI. yüzyıldaki Arap istilaları"yla ilgili sava karşı çıkmadılar. Genel olarak (ve yanlış olarak) Arap ile bir tutulan göçebenin, yani yabancı saldırganın karşısına sistemli bir biçimde yerleşik Berberi, yani istilanın kurbanı olmuş yerli kondu.

Bu göçebe/yerleşik, Arap/Berberi karşıtlığı Cezayir sömürgeleştirilmeye başlandığı sırada ortaya çıktı. J. Berque "Arap/Kabiliyeli karşıtlığı 1845'te herkesin ağzındaydı" der.⁷⁴ 1853'te Carette Kuzey Afrika'daki başlıca kabilelerin göç etmelerinin kökenleri üzerine araştırma adlı kitabında, XI. yüzyılda Arap istilaları savını öne sürdü. İbni Haldun'un **Mukaddime** adlı yapıtının 1863'te yapılan çevirisi de neredeyse resmileşmiş savı tam anlamıyla doğrulamak için kullanıldı; en büyük Arap düşünürlerinden biri sömürgecilik dönemi tarihçilerinin savını doğruluyordu (ya da doğruluyor görünüyordu). Arap istilaları sık sık söylendiği gibi "Berberi tarihinin belirleyici olgusu" olmasa da, XIX. yüzyıldaki akımdan sonra Kuzey Afrika tarihçiliğinin gözde teması olduğu kesindir.

Bu "istila" belirleyici olgudur. "Kuzey Afrika'nın tüm yaşamı bu yıkımı derinden derine ve her zaman duyacaktır" diye yazar G. Marçais.⁷⁵ C.A. Julien'e göre de "yıkıcı bir göçebe toplumun istilası" tüm Ortaçağ Mağrib'inin en önemli olayıdır.

Göçebe/yerleşik karşıtlığı en kapsamlı biçimini, aynı zamanda en büyük yankısını E.F. Gautier'in yapıtında kazanmıştır.

İstila "kıyamet ölçüsüne varır", "büyük bir yıkım"dır bu; "bir dünyanın sonu"dur ve göçebeler ile yerleşiklerin savaşı öncesiz sonrasız, neredeyse evrensel bir çarpışma durumuna gelir.⁷⁶ E.F. Gautier'ye göre Kuzey

Afrika'nın Antikçağ'dan bu yana tüm tarihi 'alışılagelmiş davranışları bakımından birbirine tam anlamıyla karşıt 'iki biyolojik türün' büyük, sürekli çarpışmasından başka bir şey değildir." ... "Antikçağ'dan günümüze kadar gelen ikibin yılda Mağrib birbiriyle uzlaşmaz iki parçaya bölünmüştür hep: Göçebeler ve yerleşikler" ... "Büyük göçebe, yerleşğin tam tersi eğilimlere sahiptir. Yaşayış biçimi açısından bir komünisttir o. Yaşamının zorluğu onu, en azından savaş zamanında, sultan soyundan gelen önderlerin yönetimine girmiş düzenli bir asker durumuna getirir. Ama bu yaşam onu hep doyumsuzluk içinde, sahip olma açlığı içinde bırakır. Siyasal anlamda bir anarşist, bir nihilisttir o. Kendisine olanaklar getiren düzensizliklere büyük istek duyar. Yıkıcı, olumsuz biridir. Zafer bile bir kazanç değildir onun gözünde; kendinden geçerek zaferiyle birlikte yok olur."⁷⁷

Ancak "göçebenin tarihsel sorumluluğu" savı da, göçebeler ile yerleşiklerin öncesiz sonrasız karşıtlığı kuramı da, resmi bir özellik taşımalarına rağmen, en yüzeysel gözlemin bile ortaya koyabileceği pek çok olguyla çelişir.

Kuzey Afrika'daki göçebeler ile yerleşiklerin genel, metafizik bir boyuta ulaşan karşıtlıklarının, parlak edebi açıklamaların zeminini oluşturan böyle bir karşıtlığın gerçekte ilgisi yoktur. Çok uzun bir süre ve XX. yüzyılın başına kadar, bu bölgede yarı göçebe topluluklar önemli bir yer tuttular; bu yarı göçebeler hem çoban hem çiftçiydiler ve bu birleşik etkinlikleri dönemlere, mevsimlere ya da yörelere göre değişiklik gösteriyordu. Kuşkusuz, gerçek yerleşikler, yani sebze meyve yetiştirenler ve gerçek göçebeler vardı; ama bu iki sınıf; çok karmaşık ve büyük bir çeşitlilik gösteren ve çıkarları çiftçilerle de çobanlarla da uyuşan bir insan kitlesinin birbirleriyle ilişkisi zayıf (Tunus dışında) iki karşıt ucuydu yalnızca. Göçebeler ile yerleşiklerin uzlaşmaz özelliğini vurgulayan bölümleri karşılaştırarak, çadırın ve sürekli korunan bir buğday anbarının birlikte kullanılmasıyla gerçekleşen tarım ve besicilik etkinliklerinin uyum temasını gerçeğe olabildiğince yakın bir biçimde ortaya atmak elbette çok kolaydı.

Göçebe Arap ile yerleşik Berberi arasında yakınlık kuran kolaycı yaklaşımın da bütünüyle yanlış olduğu kesindir. Böyle bir belirleme, bir coğrafyacı ya da bir entolog için ardına kadar açık bir kapıyı iterek kırmak anlamına gelir. Ancak bu yıpranmış temanın tüm gerçeklere rağmen sürekli

olarak öne sürüldüğü doğrudur. Ama bütün göçebelerin "Arap" olmadığını ve tüm Berberilerin de bütünüyle yerleşik olmaktan uzak bulunduklarını belirtmekte yarar vardır. Arabistan'dan gelip Kuzey Afrika'ya yerleşen, "gerçekten Arap" toplulukların sayısı sınırlı oldu. Mağrib'de Arap diye adlandırılanlar gerçekte Arapça konuşan Berberilerdir yalnızca; bunlar atalarından aldıkları özellikleri büyük ölçüde korumuşlardır. Berberi dilini konuşan bir bölüm nüfus yerleşikse de (Kabiliye, Batı Rif, Batı Büyük Atlası) Berberi dilini konuşan öbür kesim göçebe ya da yarı göçbedir (Orta Atlas'da ya da Batı Büyük Atlas'da olduğu gibi). Arapların tarihsel sorumluluğu savının büyük ölçüde dayandığı Arap=Göçebe, Berberi=Yerleşik eşitliklerini açıkça geçersiz kılan bu gerçeği saptırabilmek için E.F. Gautier, Berberi topluluğunun yapısında bir tür dil ayrılığı bulmaya çalıştı.⁷⁸

Göçebe/yerleşik karşıtlığının varlığı kabul edilse bile bu, belli başlı etnik ve dinsel gruplarla uyuşmaz. Üstelik çobanlarla köylüler, çerçevesi dar ama güçlü siyasal-toplumsal birlikler kurabilirler. Örneğin R. Brunschwig, Ortaçağ'da İfrikiye'den söz ederken, birbirlerini tamamlayan yerleşik topluluklar ile göçebe topluluklardan meydana gelmiş, eşit haklara sahip kabilelerin bulunduğunu gösterdi.⁷⁹

Göçebeler ile yerleşiklerin siyasal karşıtlığı savı da aynı ölçüde yapaydır. Yalnızca göçebelerden meydana gelmiş bir orduyu, yalnızca yerlilerden oluşmuş bir birlikle karşı karşıya getiren bir çatışma görülmemiştir. Tersine, yanyana bulunan toplulukların yaşam biçimlerine dikkat edilirse, bütün çatışmalarda, tarafların açıkça aykırı unsurlardan oluştuğu görülür. "İttifaklar göçebe kesimlerle yerleşik topluluklar arasında, başka yerleşiklerle göçebelere karşı kuruluyordu; yani Bedevi şeyhlerle kent önderleri arasında, başka kentlilerle ittifak kurmuş başka Bedeviler'e karşı kuruluyordu; böylece bu topluluklar arasında düşman kesimlerin oluşması soy ve yaşam biçimi gibi kavramlarla hiç ilgisi olmayan bir bölünmeye göre gerçekleşiyordu. Anlayışları ve amaçları ne kadar çelişkili olursa olsun, ne göçebeler ortak bir eylemle yerleşiklerin kurumlarını yıkmaya çalışıyor, ne yerleşikler göçebeleri düzenli bir biçimde yok etmeye çalışıyorlardı." R. Brunschwig, İfrikiye'den, Mağrib'in, bazı göçebelerin yıkıcı eylemleriyle en çok etkili oldukları bu yöresinden böyle söz eder.

Yalnızca iki uç yaşam biçimini, köylü meyve sebze yetiştiricileri ile

develerle uğraşan büyük göçbeleri gözönüne alsak bile, bunların çıkarlarında, öne sürüldüğü gibi, temelden bir karşıtlık bulunduğunu söylemek çok aşırı gitmek olur. Tersine, ortaklaşma örneklerine çok sık rastlanır; kervanlara kılavuzluk eden ve güvenliklerini sağlayan göçbeler Kuzey Afrika'nın en önemli taşımacılarıydılar. Kentlerin azığını sağlıyor, mübadeleye dayanan bazı kırsal ekonomilerin ayakta kalmasına katkıda bulunuyorlardı. Ayrıca ekim zamanlarında değerli ve aranan bir işgücü meydana getiriyorlardı. G. Marçais, Konstantin yöresinde, toprakların ekilip işlenmesi için birleşen göçbeler ile yerleşiklerin yaptıkları gerçek işbirliği sözleşmelerinden önemli örnekler verir; çoğu zaman ve özellikle, çekirgelerin iğrenç tahripkarlığıyla karşılaştırılan Beni Hilaller, "Berberistan'a gelişlerinden bir yüzyıl sonra, olayların da zorlamasıyla, ülkenin iktisadi yaşamında etkin bir rol alıyorlar, önce yoksullaştırdıkları şeylerin düzelmesine katkıda bulunuyorlardı."⁸⁰ R. Brunschwig de buna benzer örnekler verir. Yerleşik topluluklar için besicilik salt bir zarar ve çatışma nedeni olmaktan uzaktı.

Şu birkaç gözlem, Yerleşikler ile Göçbeler arasındaki ünlü karşıtlığı daha adaletli bir ölçüye bağlamak gerektiğini gösteriyor. Kuşkusuz Kuzey Afrika son derece ağır ve uzun karışıklık dönemleri yaşadı.. Ancak bunlar gerçekten "göçebe istilası"ndan mı kaynaklanıyordu? Her şeyden önce, gerçekten "istila" oldu mu?

Modern tarihçiler Arap göçbelerin eylemini çoğu kez bir "istila", bir "saldırı" görünümünü altında sunarlar... "Göçbeler sürekli olarak Doğu'ya doğru akıyorlar, bu arada kadınları ve çocukları da birlikte sürüklüyor, geride kalanları ise eziyorlardı."⁸¹

Cengiz Han'ın ya da Timur'un istilalarındaki ulu, karşıkönulmaz özellikle süslenen "hilali istilası"nın bunlarla ilgisi yoktu. Gerçekte Arap göçbeler, bir tutuldukları bu istilacı fatihler gibi davranmış olmaktan uzaktırlar. Bir saldırıyı düşündürtecek hiçbir şey yoktur ortada. Zaten göçbeler pek de kalabalık değillerdi; en adil değerlendirmelere göre elli bin kişi kadardılar. Fethettikleri tek yöre olan İfrikkiye'nin güney bölümünde gerçekten büyük zarar vermiş görünüyorlarsa da, bunun dışında kalan tüm yörelerde hareketlerinin fetihle bir ilgisi yoktur. Bu bölge dışında hiçbir yerde devlet kurmamışlar, varolan yönetimlerin yerine de hiçbir yerde geçmemişlerdir. Güney Tunus dışında hiçbir savaş alanı bu "istilacıların" izini taşımaz; büyük bozguna uğradıkları yöreler dışında.

Ayrıca Doğu'ya doğru ilerlemenin bu kabilelerin başlıca amacı olduğu kanıtlanmış değildir. Tam tersine Kuzey'den Güney'e doğru, yani Tel ile çöl sınırı arasındaki iklim bakımından azçok yumuşak yörelere doğru yer değiştirip gereksinmelerini tamamlayacak kırsal alanlar bulmak peşinde olan Beni Hilal ve beni Sulaym kabileleri, geleneksel yolları dışında kalan, tanımadıkları bölgelere yönelmeye hiç de istekli değildiler: G. Marçais, "Gelgitlerin ritmine uyan su kütlelerinin Kuzey-Güney yönündeki hareketliliği yüksekse de, kıyıya koşut yönde aynı duruma pek rastlanmaz" diye yazar.

Doğu'ya yönelik çoğu kez, Mağribli değişik hükümdarların baskısıyla, Arap kabilelerin isteği dışında gerçekleşti. Bu hükümdarlar Arap göçbeleri sindirmekten çok, yanlarına çekmeye çalışıyorlardı.

Arap kabileleri sık sık, bulundukları yerleri bırakıp başka yörelere yerleşmek zorunda kaldılar. Muvahhit hükümdarının Arap kabilelerini Setif'de bozguna uğratması (1152) bu kabilelerin yolunu kesmeye yönelik değildi; tam tersine onları Fas'a gelip yerleşmeye ve kendisine hizmet etmeye zorlamak içindi.

Dolayısıyla, Arap kabilelerinin XI. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar süren Kuzey Afrika'daki yer değiştirmelerinin bütününe belirlemek bakımından "istila" sözcüğü kesinlikle uyarsızdır. Sürgün terimi, biraz aşırı da olsa çok daha uygun düşer. Pek çok durumda bir çağrı, gerçek bir askerlik çağrısı söz konusudur.

G. Marçais "Berberi sultanlarının Araplar'la sürekli çekiştiklerini düşünmek yanlış olur... Onların varlığı çoğu kez istenen bir şey olmuştur... Kabilelerin toplu olarak yer değiştirmeleri, tehlikeli görülen komşuların sürülmesinden çok, çıkar sağlayacağı düşünüllen uzak askeri güçlerin yakınlaştırılmasını amaçlıyordu. İmparatorluğun topraklarına getirilmekle göçbeler en çok tehdit edilen yöreye yerleştirilmiş olacaktı... Buralardan ayrılmaları bir kayıp olacaktı. Onları tutmak için kendilerine arazi verildi" der. E.F. Gautier'nin savunduğu gibi "nihalist anarşistler, yakıp yıkıcılar, inkarcılar" olmaktan uzaktılar; hatta, Kuzey Afrika'nın Ortaçağ'daki tarihi, göçebe kabilelerle yönetimler arasındaki güçbirliğinin örnekleriyle doludur: "Oluşmakta olan bir hanedan için güçlü bir göçebe topluluğuna dayanmak hemen hemen bir zorunluluktur." diye yazar G. Marçais. Faslı ya da Tunuslu hükümdarlarda sık sık gördüğümüz, göçebe topluluklarla işbirliği etme siyasetini, Tlemsen hükümdarları da

sürekli olarak benimsemişlerdir. Bu işbirliği pek çok alanda görülebilir: Evlilik ilişkileri, vergilerin toplanması için yönetime yardım edilmesi, düzenin sağlanması, askeri seferler gibi.

Hilali istilasının ve göçebeler ile yerleşiklerin köklü karşıtlığı kuramlarının doğru olmadığı açıkça ortada. Bununla birlikte bu görüşlerin sık sık benimsendiğini ve gerçeklik kazandığını görüyoruz. Bazı çok değerli tarihçilerin çabalarına karşın bu yanlış kuramlardan hâlâ kalıntıların bulunması, Kuzey Afrika tarihçiliğinin tek şaşırtıcı yanı değildir.

Karşı savı öne sürmek, yani göçebelerin hiçbir yıkıma neden olmadıklarını, yalnızca dirlik ve barış hizmetçileri olduklarını öne sürmek de elbette saçmadır: Göçebeler ayaklanmalarda, karışıklıklarda, taht mücadelelerinde önemli rol oynamışlardır. Ancak, nasıl yönetimlerle işbirliği yapmak göçebe yaşam biçiminin özgün bir niteliği olarak gösterilemezse, çobanların ayaklanmalardaki rollerinin onların ayırdedici özellikleri olduğu da öne sürülemez.

Bununla birlikte göçebelerin Ortaçağ'da önemli bir siyasal rol oynadıkları kesindir: Gerçekte, hareketlilikleri ile, eyerli hayvanlara sahip oluşlarıyla, yerleşiklere göre çok daha büyük bir askeri güç meydana getiriyorlardı. O dönemde varolan askeri güçlerin temeli, gerçek "Arap" olsun ya da azçok Araplaşmış Berberi olsun, çobanlardan oluşuyordu. Belli bir bölgedeki çobanların bir bölümü yürürlükteki iktidarların haklarını destekliyorsa, tahtta hak iddia edenler de iktidarı ele geçirmelerini sağlayacak desteği öbür çobanların arasında buluyorlardı. Çeşitli hükümdarlar, sultanlar ve hak iddia edenler, yöresel önderler başlıca araç olarak yardımlarını ele geçirmeye çalıştıkları göçebe paralı askerleri kullanıyorlardı. Onlar da elbette bütünüyle edilgin bir rol oynamıyorlardı; yetenekli önderler tarafından yönetilen bu göçebe askerler, hizmetlerini daha pahalıya getirmek ya da kendilerine yarar sağlamak için, kendilerini kullanan iktidarların zayıflamasından sık sık yararlanıyorlardı.

Savaşı kronikleştiren siyasal kararsızlık, çobanların siyasal rollerinin dışında, sayılarının da artmasına neden oldu. Gerçekte hareket ettirilebilir bir servet oluşturan sürüler, karışık bir duruma çok daha iyi uyarlanmışlardı; hayvanları kaçırarak yağmadan korumak olanaklıydı; oysa toplanmış ürün ve ekili arazi pek çok yağmalama tehdidi altındaydı. Bu yağmalamaların bir bölümüne askerlerin anarşist ve kendiliğinden istilaları neden oluyordu kuşkusuz. Ama halkı siyasal davranışlarından

ötürü cezalandırmak ya da vergi ödemeye zorlamak isteyen yönetimler tarafından da sık sık böyle istilalar düzenleniyordu.

Çobanların kendi girişimlerinden kaynaklanan yıkımlar ve karışıklıklar, hizmet ettikleri otoritenin hesabına ve onların emriyle gerçekleştirdiklerinin yanında çok sınırlı gözükmektedir. Göçebelerin çoğu zaman sömürülen ve soyulan yerleşikler üzerindeki egemenliği, yaşam biçimleri arasındaki mücadeleden doğmaz. Bu bağımlılık çoğu kez, bir yörenin vergilerini toplama hakkını, hizmetlerinin karşılığı ve ödülü olarak bir göçebe topluluğuna veren yönetimler tarafından düzenleniyordu. G. Marçais'nin de gösterdiği gibi, birtakım Arap kabilelerinin kendiliğinden yağmaya girişmesi az rastlanan bir durumdur ve yoksullaşmış kabilelerin işidir. Kuzey Afrika'dan söz eden pek çok kronikçinin, kitaplarında, devletin denetiminde bulunan ve göçebe paralı askerlerin hareket alanı olan "denetim altındaki kırsal kesim" in yoksulluk ve güvensizliği ile, vergi ödemeyi kabul etmeyen ve bazı göçebe ve yerleşik kabilelerin hemen hemen barış içinde birlikte yaşadıkları "denetim dışı kırsal kesim" in kısmi refahını, son derece olağan bir şeymiş gibi karşılaştırdıklarını görmek ilginçtir. Kuzey Afrika'daki bazı göçebe kabilelerin eylemleri, birçok durumda XIV. yüzyıl Batı Avrupasındaki "Büyük Birlikler" in, bu "hareketli derebeylikler" in eylemine karşılık olur; gerçekten de bunlar her bakımdan birbirlerine denktirler.

Demek ki göçebelerin rolünün artması, Ortaçağ Kuzey Afrika'sındaki yayımları, Mağrib'in o dönemdeki siyasal ve toplumsal örgütlenişinin temel olgusu, belirleyici nedeni olmaktan çok, bu örgütlenmenin sonucudur. Doğal ve teknik koşulların Mağrib'e azçok benzediği Orta Doğu'da göçebelerin rolü son derece sınırlı olmuştur.

Kuzey Afrika'da asker kabilelerin siyasal rolü, Doğu'dan gelen Araplar'a özgü bir şey değildir. Berberi kabileler de hükümdarlar tarafından aynı biçimde kullanılmıştır. Arap dilinin yayılma merkezi olan kentlerle ve saray çevreleriyle çok sıkı ilişkileri bulunan, "devlet" in paralı askerleri durumundaki bu Berberi kabileler, ulaşılması güç yörelere çekilmiş ve sultanın iktidarından da parasal isteklerinden de uzak duran kabilelere göre, hızla Araplaşmaya elbette daha yatkındırlar. Ayrıca, Doğu'dan gelen Arap kabilelerinden çok daha büyük bir hareketliliğe sahip bulundukları için, hükümdarlar tarafından paralı asker ya da yardımcı sıfatıyla daha çok aranmış olmaları mümkündür.

şunu hemen belirtelim; Hilali İstilasası gibi yanlış ve basitleştirici bir sava İbni Haldun'un yapıtında rastlanmaz. Tam tersine İbni Haldun, XIV. yüzyılda yaşamış olmasına rağmen, çağdaş tarihçilere örnek olabilecek bir kavrayış ve kesinlikle, pek çok bölümde bu sözde "istila"nın gerçek gelişimini ortaya koyar. Birkaç alıntı konuyu değerlendirmemizi kolaylaştıracaktır:

İbni Haldun **Berberilerin Tarih**'nin daha ilk sayfalarında "istila"nın başlangıcını şöyle tanımlamaktadır:

"Hicret'in V. yüzyılının ortalarıydı ki Afrika Beni Hilal ve Beni Sulaym kabilelerinden çetelerce istila edildi. Gelir gelmez ülkedeki yönetimlerle ilişkileri oldu; ve (...) bunların tarihleri iktidardaki güçlerin tarihine bağlandı ..."⁸²

Araplar İfrikiye'ye 443 yılında (1051-52) girdiler. "İlk gelen Riyah emiri Munis İbni Yahya es-Sinberi oldu.⁸³ Emir ül-Muizz hemen bu önderin desteğini sağlamaya çalıştı ve yanına getirince de onu dostu ilan etti ve kızıyla evlendi⁸⁴. Sonra Munis'e bir öneride bulundu: Kalabalık oluşlarından yararlanarak ve ayaklanmaları destekleyerek, Hammadi ailesinden gelen sultanları,⁸⁵ yani kendisinin yakın akrabalarını ezmek isteyen, bunun için de ülkenin uzak yörelerinde konaklayan Araplar'ı, ayrıca imparatorluğun batı kesiminde kendisine karşı sürekli ayaklananları kazanmak önerisiydi bu. Bir süre duraksayan Munis öneriyi kabul etti ve Araplar'ı çağırdı. Bu göçebeler ülkeyi hemen yakıp yıkmaya başladılar ..."⁸⁶

Başlıbaşına bu bölüm bile göçbelerin gelişlerinin, onları paralı askerler olarak kullanmak isteyen, dönemin hükümdarlarının kışkırtması sonucu olduğunu pek güzel belirtiyor. İbni Haldun bu yöntemin, uyrukların hükümdarlarına karşı ayaklanmaları sırasında nasıl geliştiğini gösterir.

Emir ül Muizz'in Kayveran'ı terkettikten sonra Mehdiye'ye çekilmesi, tüm İfrikiye'yi kaplayan bir felakete neden oldu. Fatihler, istedikleri yöneticileri başa geçirerek ülkenin kentlerini paylaştılar ve **kırsal alanları da kendilerinden yana olan göçebelere pay ettiler.**⁸⁷

Buna benzer pek çok bölüm arasından seçtiğimiz bu bölümden de aynı sonuç çıkarılabilir: İbni Haldun yöneticilerle sözde istilacılar arasındaki ilişkileri çok iyi kavramıştır.

"Sultan Ebu Hammu ayaklananların tasarılarını bir an önce bozmak düşüncesiyle yeni bir sefer için hazırlıklara başladı.⁸⁸ Araplar'a gizli haberciler gönderdi, kabilelere para saçtı ve onların tüm gereksinmelerini karşılamak amacıyla çok geniş topraklar bağışladı."⁸⁹

İbni Haldun bu siyasetin sonuçlarını da eksiksiz bir biçimde tanıtlar:

"Orta Mağrib devletlerinin durumu bir çok kez tanıtlamış olduğumuz gibidir: Araplar düzlüklere egemendir; Abdülvadiler'in otoritesi artık imparatorluğun merkezinden uzakta kalan eyaletlere uzanamamakta ve ellerinde bulunan kıyı topraklarının sınırlarını aşamamaktadır. İmparatorluk, Araplar'ın gücü karşısında zayıflamıştır; ve bu göçebe ırkın önüne hazineler dökerek, ona büyük topraklar bağışlayarak ve pek çok kent teslim ederek güçlenmesine katkıda bulunduktan sonra, artık onu elde tutmak için kabile anlaşmazlıklarına karışıp onları birbirine kırdırmaktan başka yolları kalmamıştır."

İbni Haldun verdiği başka örneklerde ise, çoban kabilelerinin gücünün, kendi saldırı güçlerine değil, yönetimlerle kurdukları işbirliğine bağlı bulunduğunu belirtir.

"Zenatelerin Beni Badi diye adlandırılan kesimi, Muvahhitler güçlenmeye başlar başlamaz kendilerini onların sadık yandaşları olarak gösterdiler. Bunlar Orta Mağrib'deki düzlüklerin ve kıyı topraklarının hiçbir Zenate topluluğunun sahip olmadığı kadar büyük bir kesimine sahiptiler ve yazın yayıldıkları toprakları hiçbir göçebe kabilenin izinli olmadığı kadar genişletiyorlar; ayrıca Muvahhit ordusunun ve imparatorluğun sınırlarını korumakla görevli askeri birliğin bir bölümünü oluşturuyorlardı..."

Demek ki İbni Haldun için "göçebe" (Arap ve Berberi) kabilelerin rolünün önemi büyük ölçüde, Ortaçağ'da Berberistan'ın siyasal düzeninin sonucudur. Bununla birlikte **Mukaddime**'de yağmacı Arapları karalayan, dolayısıyla devletler kurmuş "Araplar"ın siyasal erdemlerini öven bölümlerle çelişki halindeki bölümler bir sorun olarak durmaktadır.

Öyleyse "Arap" kabilelerinin Kuzey Afrika'da yer değiştirmelerini bir istila olarak görmek olanaksızdır. Orta Doğu'da Moğollar ve Türkler çoğu kez karşı koyulmaz fatihler oldular ve devletler ve hanedanlar kurdular;

oysa Mağrib'de, Doğu'dan gelen Araplar gerçek anlamda istilacı değildiler. Askeri bir rol oynayacak başlıca kabilesel topluluklar olmaktan da uzaktılar. İktidarı ellerinde tutan yerli hanedanlar tarafından kullanıldılar.

Ortaçağ Mağrib tarihinde belirgin olan karışıklıklar, köylüler ile çobanların körükörüne çatışmalarının sonucu değildir. Birbirlerine uzlaşmaz rakipler gibi davranmaktan uzak bulunan bu topluluklar çoğu kez bir araya geliyorlardı.

Göçebeler ile Yerleşiklerin, Araplar ile Berberiler'in köklü uyuşmazlığı tarihsel gerçekliğe uymamaktadır. Bir efsane sözkonusudur burada. Ciddi tarihçiler, araştırmalarının sonuçları başlıca noktalarda bu kuramı çürütse de bu efsaneye inandılar. Berberistan'daki Araplar sorununu en iyi bilenlerden biri olan G. Marçais, gerçek anlamda "istila"nın olmadığını pek güzel kanıtlayan yığınla olgu derlediği halde daha yapıtının önsözünde bu efsaneye sahip çıkar. Benimsediğimiz ihtiyatlı tutumu ya da ortaya koyduğumuz eleştirileni sırf sözkonusu "Arap istilacıları" masalını yıkmak için bir araya getirmedik. E.F. Gautier bu efsaneyi Kuzey Afrika üzerine her türlü tarihsel düşüncenin zorunlu leitmotiv'i olarak görebilir ve resmi kuram haline getirebilir elbette: Bu onun sorunu.

Apaçık gerçekleri kabule yanaşmamak, böylesi bir yanlış sürdürmekte direnmek ve bu yanlış Mağrib tarihi üzerinde tüm düşüncelerin teması yapmak rastlantı olamaz. Bu efsane, rastlantı ürünü değildir. Bilinçli olarak uydurulmuş ve sömürgeci ideolojinin çerçevesine güzelce uyarlanmıştır. İlk bakışta aşırı ve tarafgir gözükebilecek olan bu yargı tarihsel gerçekliğe uygundur. Cezayir'in fethine girişilmesinden itibaren Fransız generalleri "Araplar" ile "Kabliyeliler"i ayırmaya çalıştılar ve bunda başarılı oldular. Kabilyeliler'e ise ancak 1851'da saldırıldı. "Berberi" ve Arap düşmanı siyasetin en planlı biçimde uygulandığı yer Fas oldu. Bunun en belirgin ve en önemli örneği 1953'de görüldü; dağlı Berberiler'in milliyetçi harekete çok yatkın biri olan Sultan V. Muhammet'e karşı "ayaklandıkları" öne sürüldü.

Araplar'ı zararlı istilacılar olarak görmek "Fransa'nın varlığı"nı yasallaştırmanın bir yolu değil midir? Örneğin Fransız Akademisi ve Cezayir Genel Hükümeti'nin resmi sözcüsü olan Louis Bertrand'ın yapıtında Aziz Augustinus'un kişiliğiyle simgelenen hristiyan bir Berberistan teması egemendir⁹⁰; Berberistan uzun süre doğulu istilacılara

boyun eğmiş ve Fransa sayesinde Batı'nın ve hristiyanlığın koruyuculuğuna kavuşmuştur. Resmi ağızların "Fransa'nın uygarlaştırıcılık görevi" üzerine söylevlerinde sık sık yararlandıkları saçma temalardır bunlar.

Bu edebiyatçı saçmalıklarına tarihçinin ve coğrafyacının mührü vurulmak istendi. E.F. Gautier Göçebe/Yerleşik karşıtlığı ve Arap istilaları savının kuramcısı haline geldi. Mareşal Gallieni ile Madagaskar'daki Fahavola ayaklanmasının korkunç bir biçimde bastırılmasına katıldıktan sonra Cezayir Üniversitesine profesör atanan Gautier, sömürgeleştirmenin en parlak ideologlarından biri oldu ve gerçek bir milliyetçilik duygusunun Cezayir'de varolamayacağını kanıtlamaya çalıştı: Göçebe, Arap, Doğulu, "geçmiş üzerine biyolojik bir kavrayışa sahiptir, coğrafi bir kavrayış yoktur onda. Arap, ailesiyle, kabilesiyle övünür, ırksal bir övünmedir bu; bizim yurtseverliğimizden farklı olduğu bellidir; yurt coğrafi bir alandır, oysa toprak aşkı yerliye özgü bir duygudur..."⁹¹

Demek ki Arap'ın bir yurda sahip olmaya hakkı yoktur. Kanıtlanması gereken budur. Yerleşik Berberi'ye gelince, E.F. Gautier'ye göre onun durumu da pek parlak değildir. "Berberistan'da en çarpıcı olgu, ulusal dayanışmayı kurabilecek bir duygu temelinden yoksunluktur; öyle ki orada, düzeltilmesi olanaksız bir bireysel gerilik bulunduğunu düşünebiliriz." (aynı s.92). Temelden yoksun ve tarafgir bir belirleme elbette.

Yerleşik ile Göçebe arasındaki bitmeyen mücadele "günümüz Mağrib'inde bağdaşmaz, uyuşmaz öglerden meydana gelmiş bir karmaşa" yaratmaktadır; bu karmaşadan bir birliğe geçmek ancak bir yabancı egemenliğinde olanaklı olur. "Berberistan hiçbir zaman bir ulus olmadığı gibi, hiçbir zaman bağımsız bir devlet de olmadı.. Her zaman bir imparatorluğun parçası olarak yaşadı" (aynı s.25). "Mağribliler efendilerinden kurtulmayı hiçbir zaman başaramamış ezeli mağluplardır." (s.24).

Bir üniversite üyesinin, küstahlığı iyice ele alarak, tarihe aykırı, kaba açıklamalarla örülmüş bir yapı kurabilmesi şaşırtıyor insanı; Kuzey Afrika'nın her zaman yabancı bir imparatorluğun parçası olarak yaşadığı yanlıştır: Bugünkü Cezayir ve Tunus, VIII. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar yerli hanedanlar tarafından yönetilmiştir. Fas en eski zamanlardan XX. yüzyıla kadar bağımsızdı. Roma egemenliği çok kısa ve sınırlı bir dönemi

kapsar; Şam Halifelerinin VII. ve VIII. yüzyıllardaki egemenliği ise bütünüyle kuramsaldı. Ayrıca bu "ezeli mağluplar" İspanya ve Mısır'a egemen olmuşlardır. Yalnızca Yüzyıl Savaşları dönemini gözönüne alırsak , Fransa için de aynı şeyler yazılmaz mıydı?

Tarihi bozmak yetmemiş olmalı ki, E.F. Gautier tam anlamıyla ırkçı kanıtlara getirir sırayı. "Akdenizli beyaz ırklar arasında Mağribli, hiç kuşkusuz, iyice gerilerde kalmış bir ağır kanlıyı temsil eder" (aynı s.9). "Bu ırkta olumlu kişiliğin izine rastlanmaz" (S. 24).

Peki, Arap düşmanı kuramların sorumlusu sayılan ve bu kuramları daha da güçlendirmek için büyüklüğü övülen İbni Haldun da değeri yadsınmaz bir Mağribli değil midir? Hayır, der Gautier, "doğulu anlayışı bizimkinin tam tersidir... akılcı eleştiri kavrayışından yoksundur. Gerçeklik duygusu yoktur onda." İbni Haldun ise anlamak ister; bir müslüman için tam bir batılı tutumudur bu... "Canlı bir eleştirel bakışı var bu Doğulunun; bu da tarih konusunda batılı bir kavrayışa sahip olduğu anlamına gelir" (s. 95-101).

Gautier kılı bile kıpırdamadan gerçeğe aykırı sürüyle savı ardarda koyarak sözünü sürdürür: "Müslüman uygarlığı, şaşırtıcı bir tarih duygusu eksikliğiyle belirgindir" (s. 102). Bütünüyle yanlış. "Ortaçağ'da tarihçilerimizin pek azı Bay Jourdain örneği tarihçiliğe yönelir; oysa zekası en işlek sarazen* bile bu konuda en küçük bir fikre sahip değildir."⁹²

Şunu belirtmekle yetinelim: İbni Haldun ile çağdaşı Froissard'ı karşılaştırsak, bu hiç de "batı anlayışı"nın temsilcisi yararına olmaz. Nasıl Louis Bertrand Mağrib'i Doğulular'ın egemen olduğu hristiyan bir ülke olarak görüyorsa, Gautier de İbni Haldun'u "Batı"ya katar: "Tarih konusunda batılı bir yaklaşımı" vardır onun. "Endülüs yoluyla, Rönesans'ımız soluğunu İbni Haldun'un doğulu ruhunda da duyurmuştur belki" (s. 96).

Arap uygarlığının tarihsel bilgiye katkıda bulunabileceğini, gerçeklere rağmen kabule yanaşmayan bu öfke neden? İbni Haldun'u küçük görülen Arap dünyasından ayırmak kaygısı nereden geliyor? Paul Valery'nin söylediği gibi, tarih tehlikeli bir bilimdir. E.F. Gautier, dolaylı bir biçimde de olsa, amacını ortaya koymaktadır zaten: "Tarih duygusuna sahip olmak için bir site'nin, bir ulusun üyesi olmak gerekiyor belki de" (s. 272). E.F.

* Sarazen: Ortaçağ'da Batılılar'ın Avrupalı ve Kuzey Afrikalı müslümanlara taktıkları ad. Sözlük anlamı "Karabuğday"dır. (ç.n.)

Gautier için, en aşağılayıcı yollardan giderek "Arap"ın tarih duygusuna sahip olmayacağını göstermeye çalışmak, Mağribliler'in bir yurda sahip olmaya hakları bulunmadığını kanıtlamaya çalışmaktır. Gautier'ye göre "Mağrib hiçbir zaman gelişemez." En hafif deyimle, isteklerini gerçeklerin yerine koymakur bu.

E.F. Gautier bu sömürgeci ideolojiyi geliştirmeye çalışan tek kişi değildi. G. Bouthoul da yerleşikler ile göçebelerin mücadelelerinde Kuzey Afrika'nın sözde ikileminin temelini bulmaktadır.⁹³ "Ya özgürlük ve barbarlık, ya uygarlık ve kölelik", çünkü uzlaşmaz biçimde düşman bu iki topluluğa barışı benimsetmek konusunda "başarılı bir kararlılık sağlayabilen yönetimler yalnızca, güçlü yabancı bir devletin etkin yardımına dayanabilen yönetimler oldu... Ama Kuzey Afrika bu konuda ne zaman kendi gücüne başvurursa hep aynı karışıklıklarla karşı karşıya kaldı" (aynı s. 50-51).

Bu tür temalara sahip çıkmaz görünen ateşli toplumcu Ch.A. Julien bile, coğrafyaya ve tarih öncesine değinen bir girişten sonra, Kuzey Afrika tarihinin tümünü bu (yanlış) düşünceden giderek ortaya koyar: "Kuzey Afrika tarihinde geçmişe döndükçe, sanki her şeyin özgürlüğe doğuştan bir uyumsuzluk gösterdiği görülmektedir."⁹⁴ Mağribliler'in özgürlüğe bu sözde uyumsuzlukları, onların sözde "ezeli mağlup" yaradılışları (Gautier), sömürgeci ideolojinin başlıca anahtarıydı. Mağrib'in Harici ayaklanmasıyla VIII. yüzyıldan itibaren doğulu hanedanlardan bağımsız duruma geldiğini yadsımak olanaksız olduğundan, "özgürlüğe doğuştan uyumsuzluk" savına geçerlilik kazandırmak için, Kuzey Afrika'ya XI. yüzyılda gelmiş ve yerli hükümdarların hizmetine girmiş bazı Arap kabilelerin gücünü bir "Arap istilası"na dönüştürmek zorunluuydu.

Berberistan'ın XI. yüzyıldan itibaren Araplar tarafından fethi savı, sömürgeci ideoloji açısından ikiyanlı yarar sağlıyordu: Bir yandan, Fransızlar her zaman köle durumunda yaşamış bir ülkenin son fatihleri oluyorlardı ve bunun sonsuza kadar süreceği umuluyordu. Öte yandan, Berberiler ile Araplar'ı sistemli bir biçimde karşılaştırmaya çalışan siyasete tarihsel bir güvence sağlanıyordu.⁹⁵

Arap uygarlığının büyük adlarını övmeye pek az istekli olan sömürgecilik yandaşlarının, her şeye rağmen İbni Haldun'u bu kadar önemsemelerinde şaşılacak bir yan yok. Sahte kuramları için onu değerli bir güvence olarak görüyorlardı.

XIV. YÜZYILIN BUNALIMI

Gerçek anlamda istila, hele Kuzey Afrika'nın Araplar tarafından fethi sözkonusu olmasa da -Berberi topluluklarının Araplaştırılması sözkonusudur daha çok-, Göçebeler ile Yerleşikler arasında derin bir karşıtlık bulunmasa da, Kuzey Afrika'nın bir düzensizlikler ve büyük güçlükler dönemi yaşadığı kesindir. Bu durumun temeldeki nedenlerini kavrayabilmek için bu dönemi titiz bir biçimde değerlendirmek zorundayız. Arap istilaları ve göçebelerin olumsuz rolü savını savunanlar için XI. yüzyıl, refah ile çöküş arasındaki belirleyici nokta olmuştur.⁹⁶ İfrikiye, İbni Haldun'un da gösterdiği gibi, XI. yüzyılda güç bir dönem yaşadı. Ama XIII. yüzyıldaki Hafsi egemenliğinde, Araplar'ın varlığına rağmen uzun süreli refah dönemleri de oldu. Mağrib'in geri kalan bölümü için XI. yüzyıl bir çöküşün başlangıcı değildir. Murabıtların (gerçek göçebelendir bunlar!) güçlü imparatorluklarını kurmaları XI. yüzyıla rastlar. Arap kabileleri Fas'a gelmeye (1152) zorlayan Murabıtlar imparatorluğu, yükselişinin doruk noktasına XII. yüzyılda ulaştı; Mağrib uygarlığının göz kamaştırıcı parlaklığını yaşadığı dönemdir bu yüzyıl. Hepsisi de önemli birer kanıt oluşturan bu yadsınamaz olgulara rağmen, birçok tarihçi hâlâ XI. yüzyıldaki bunalımdan söz ediyorsa, bunun tek nedeni 1052'de Beni Hilal kabilesinin İfrikiye'ye gelmiş olmasıdır. Göçebeler yıkıcı fatihler olarak kabul edildikleri için, bunalımın da, gerçekler ne derse desin, onların Mağrib'e gelişlerinden hemen sonra başlaması **gerekliyordu**.

İfrikiye'nin XI. yüzyılda karşılaştığı gerçek güçlükler Beni Hilal'lerin gelişinden çok daha önceye rastlar. Bu güçlükler, Murabıtlar ile Gana İmparatorluğu arasında Sudan'da süren savaşın altın ticaretinde yarattığı değişikliklerle büyük ölçüde açıklanabilir. Murabıtlar Gana İmparatorluğuna egemen olup Sicilmasa'yı ele geçirince, o zamana kadar Orta Mağrib'e ve İfrikiye'ye varan altın yolları Fas'ın yararına değişmiş

oldu. Murabıt İmpatorluğunun gücü ile İfrikiye'ye ve Hammadiler krallığına yayılan karışıklıklar arasında büyük bir karışıklık vardır.⁹⁷

Tedirginlik XIV. yüzyılda her yana yayıldı; hükümdarların iktidarı her an yıkılabilecek bir noktaya geldi: Onların merkezileşme çabaları, saltanatları sırasında değilse de ölümleriyle birlikte yokoluyordu. İktidar isteklileri de, saray ayaklanmaları da arttı. İktidara başkaldıran yöneticiler çoğaldı ve bunlar giderek ayrılıkçılığa yöneldiler. Başkentini denetimi altındaki kırsal kesim denetim dışı kırsal kesim yararına küçüldü; buralarda yaşayanlar vergi toplamakla yükümlü birliklerden uzak durmaya çalışıyorlardı. Askeri kabilelere gelince: Bunlar, değişik hükümdarlar tarafından da iktidar isteklileri tarafından da arandıkları için önemleri giderek artıyordu. Bu kabilelerin önderleri, kendilerine gitgide daha kalıcı ve daha değerli iktalar verilmesini sağladılar. Tanınan bu ayrıcalıklar, büyük kabile önderlerinin isteklerine direnebilecek durumda bulunmayan merkezi iktidarı zayıflattı. XIV. yüzyılda Kuzey Afrika'daki çeşitli hükümdarlıklar dayandıkları gücü yitirmiş gibiydiler: İbni Haldun da bu döneme parmak basar: 1348'deki veba salgını "imparatorluklar bir düşüş dönemi içindeyken ve yönetimlerinin sonuna yaklaşırlarken ortaya çıktı"⁹⁸ der.

Daha önce de söylediğimiz gibi, "askeri demokrasi"ye özgü toplumsal yapıların egemen olduğu Kuzey Afrika devletlerinde hükümdarlığın gücü, büyük ölçüde Sudan, Doğu ülkeleri ve Avrupa arasındaki büyük ticaretten sağlanan kazançlara dayanıyordu. Oysa XIV. yüzyılda Mağrib, altın yollarını denetlemekten giderek uzaklaştı. Yani Sudan ile Mısır arasında aracı olma özelliğini yitirdi.

XIII. yüzyılın ortasından itibaren, Kahire'ye egemen olan Memluk hanedanı, otoritesini o döneme kadar hristiyan devletlerin denetiminde bulunan Büyük Nil Vadisine yaymak istedi. 1316'da hristiyan Nübye krallığı Mısır ordularının saldırılarıyla çöktü; güney yolu böylece açılmış oldu. Ayrıca XI. yüzyılda Mağrib'i ele geçiren Arap kabilelerinin kardeşleri durumundaki Yukarı Nil Arapları, bundan böyle doğudan batıya, Nil kıyılarından Atlas Okyanusu kıyılarına kadar uzanan savanlar kuşağına ulaşabileceklerdi. Böylece, doğunun büyük ticaret merkezleri de, Mağribililer'le karşılaşmak zorunda kalmadan, altını çıkaran ve satan Sudan İmparatorlukları ile ilişki kurabileceklerdi.

Altın yollarındaki bu değişiklik, o döneme kadar en önemli devletler

olan Batı Sudan devletlerinin çöküşüne yol açarken (Mali İmparatorluğu XIV. yüzyılda çok büyük karışıklıklarla karşı karşıya kalacaktı), gene o döneme kadar pek bilinmeyen, Songay ya da Bornu İmparatorlukları gibi, Orta Sudan devletlerinin gelişmesini sağladı. Hac için Mekke'ye gelen birçok Sudanlı krala Kahire'deki Halife tarafından yetki tanınması anlamlıdır. Belli başlı altın yollarından gitgide uzaklaşan Mağrib'de Sahra ötesi alışverişin sona erdiğinin en önemli kanıtı Sicilmasa'nın çöküşüdür.⁹⁹ Belirleyici bir olgudur bu; başlıca çöl limanı olan ve elde tutulması Fas'a egemen olmuş hanedanların gücünü belirlemiş bulunan bu kent, XIV. yüzyıldan başlayarak, Fas hükümdarlarının etki alanından giderek çıktı. Bu durum onların gücündeki kısmi zayıflamayı olduğu kadar, özellikle bir zamanlar bu kenti son derece önemli kılmış ticari hareketlerin artık azaldığı bir dönemde bu yörenin ilgiye değer görülmediğini kanıtlamaktadır. Batı Sahra'da kabileler artık yağmalama dönemine geçeceklerdir. Bu kabileler o döneme kadar ya kervan ticaretine katılıyorlar ya da belli bir geçiş ücreti ödeyen kabilelere gözcülük ediyorlardı. Ama ticaretin zayıflaması onları başka kaynaklar aramaya yöneltti. G. Marçais "haydutluk güçlü kabilelerden çok, güçsüz düşmüş kabilelerin işiydi" diye yazar. Bu yağmalar XIV. yüzyıla kadar çok kullanılmış olan bu yolların bırakılması için ikinci bir nedendi. Mağrib'de altının azalması Batı Avrupa ülkeleri için de ağır sonuçlar doğurdu. Gerçekte, hristiyan tüccarlar işlenmiş ürünleri kıymetli madenle değiş tokuş etmek için Kuzey Afrika'nın büyük ticaret merkezlerine geliyorlardı. Mağrib "devredışı" kalınca, Avrupalılar altın çıkartan yörelere doğrudan Atlas Okyanusu yoluyla ulaşmak istediler: Cenovalılar'ın Madera ve Azor'a ulaşmaları 1323'de, Portekizliler'in Afrika kıyıları açıklarında ilerlemeye başlamaları ise XIV. yüzyılın sonunda gerçekleşti: Portekizliler 1450'den sonra altın ticaretinin bir bölümünü Gine körfezine çekmeyi başardılar.

Mağrib devletlerinin XIV. yüzyılda karşılaştığı güçlükler büyük ölçüde Sudan ile Kuzey Afrika arasındaki altın alışverişinin zayıflamasından kaynaklanıyordu. Hükümdarlar, ticaretten sağladıkları çıkarları koruyabilmek için kısa vadede kar sağlayacak (ama uzun vadede yıkım getirecek) önlemlere başvuracaklardı. İbni Haldun bu yöntemleri yapının pek çok bölümünde açıklıkla tanıtlamıştır; özellikle de "Kendi hesabına ticaret yapan hükümdar, uyruklarının çıkarlarına ve devletin gelirlerine zarar verir" başlığı altında sunduğu bölümde, mallara el konulması, soygun, tekeller ve korkunç ayrıcalıklardan söz eder.¹⁰⁰ İbni Haldun'un da belirttiği

gibi, hükümdarlığın çöküş döneminde kullanılmaya başlanılan bu yıkıcı uygulamalar, ticaretin gelişme dönemlerinde tüccarlarla hükümdarı birbirine bağlayan işbirliğiyle çelişiyordu.

Gümrüklerin ve borsa işlemlerinden kesilen vergilerin sağladığı gelirlerin büyük bir bölümünden yoksun kalan hükümdar, yardımcılarını ödüllendirmekte gitgide daha büyük güçlüklerle karşılaşüyordu. Hizmetlerine karşılık olarak, belirli topraklardan, çoğu kez de kabilelerden vergi toplama hakkını bunlara veriyordu. Ticaretin geliştiği dönemde bu iktâ sisteminin pek az kullanıldığı anlaşıyor. G. Marçais ilk iktâların XII. yüzyılın ikinci yarısından önce verilmediğini belirtir. Ama XIV. yüzyılda iktâlar çoğaldı. Bu yüzden, hükümdarların hareket olanakları kısıtlanırken, büyük kabile önderlerinin hareket olanakları büyük ölçüde arttı. Bu önderler hem merkezi iktidardan gözle görülür ölçüde bağımsızdılar, hem de bağımlı kabilelerden elde ettikleri kazançlar yönetimin kendilerine sağladığı gelirden çok daha büyüktü. Hükümdar nakit para ödeme sistemine geri dönmek ve daha önce verdiği iktâları geri almak isteyince, büyük kabile önderleri birçok kez ayaklandılar ve hükümdarlığın parçalanmasına yol açtılar. İktâlarını korumak isteyen "derebeyleri"nin genel ayaklanmalarından ikisine İbni Haldun da tanık olmuştur. Birkaç yıl arayla, Merini sultanları, Ebülhasan ve oğlu Ebu İnan, güçlü olduklarına güvenip, yönetimin vereceği nakit para karşılığında, kabile önderlerinin köylülerden doğrudan doğruya topladıkları vergilerden vazgeçmelerini istediler; böylece güçlerini pekiştirmeyi umuyorlardı. Derebeylerini hükümdarların doğrudan denetimine sokan böyle bir önlem bunların ayaklanmalarına değilse de desteklerini çekmelerine, dolayısıyla da hükümdarlık gücünün sarsılmasına yol açtı.

"Merini Sultanı Ebülhasan 1347'de İfrikîye'nin fethini gerçekleştirdikten sonra, uyruklarını Hafsiler'in yapmadığı ölçüde horlayan bir tutumla yönetmeye başladı ve eski hanedanın uyguladığından çok değişik bir sistem getirdi. Araplar'ın güçlerini, önce çok geniş birtakım toprakların, sonra da pek çok kentin kendilerine bağışlanması için kullandıklarını gören sultan bunları geri aldı ve karşılık olarak devlet geliri bağladı ve **ceplik**'lerini arttırdı. bir süre sonra ise, bunlara bağladığı gelirlerde kesinti yaptı ve kefare (destek) konusunda, yani göçebelere verdikleri haraç konusunda Araplar'ın zorbalığından hep çeken çiftçilerin şikayetlerine üzülmekle, Araplar'ın bu harcı istemelerini, çiftçilerin

de ödemelerini yasakladı. Bunun üzerine Araplar sultandan kuşkulunmaya başladılar ve yönetimin sertliğinden bunaldıkları için de öç almak için uygun bir durumun belirmesini beklediler."

Duruma egemen kabile önderlerinin çıkarlarına en uygun dönemler, halef bunalımları sırasında birçok taht mirasçısının karşı karşıya geldiği dönemlerdir; rakip hiziplerden alabildiğine çok çıkar sağlamaya bakarlar bu durumda. Bu bunalımların çoğalması şaşırtıcı değildir: Hükümdar yaşıyorken bile iktidar isteklileri vardır; bunlar ortaya çıkar çıkmaz, her biri hemen ya bir kabileler topluluğu ya da bir komşu devlet tarafından desteklenir. Eyalet yöneticileri, yönetim gücünde bir boşluk olmasa da desteklerini çekebilirler.

Bu sürekli çatışmalar askeri kabilelere gitgide daha çok başvurulması ve bu kabile önderlerinin güçlerinin de gitgide artması sonucunu doğurur. Alışılmış parasal kaynakların büyük bölümünden yoksun kalan hükümdarlar ister istemez haksız vergilere başvurularken, kendilerine tanınan hakları çekinmeden kötüye kullanan ikta sahibi büyük kabile önderleri de bu yolda ondan geri kalmazlar. Buna karşılık, vergiye bağlanmış, ezilmiş, yağmalanmış kabilelerse bu ölçüsüz haraçlardan kurtulmaya çalışırlar. Çiftçilik, çobanlığa göre geriler, çünkü yağma tehlikesi belirince sürüleri alıp kaçmak, ekinleri güvenli bir yerde korumaktan daha kolaydır. Vergi toplayıcısı önderlerin egemenliğinde bulunan ovalar, atlıların ulaşamayacağı dağlara sığınmayı yeğleyen kabileler tarafından boşaltılır. Her devlette, "denetim altındaki" kırsal kesim çoğu kez yalnızca ovalarla sınırlıdır; bu yöreler hükümdarlık gücünün vazgeçilmez yardımcıları olan, hükümdar memurlarının ya da büyük kabile önderlerinin zorbalıklarına boyun eğmişlerdir. Vergi ödemekten çoğu kez kaçan, kopmuş bir kuşak durumundaki denetim dışı kırsal kesim ise, hükümdarlığın en uzak ya da verimsiz yörelerine yayılmış olmasına rağmen, genellikle daha dingin ve daha zengindir.

İbni Haldun çöküş evresine gelmiş devletlerin belirgin özelliği olan bu zorbalıkların sonuçlarını dikkatli bir biçimde çözümler:

"Baskıcı bir yönetim kamu refahının yıkılmasına neden olur. Paralarına el koyarak insanları sıkboğaz etmek, onların daha çok kazanmak için çalışma isteklerini engeller, çünkü sonunda kendilerine bir şey bırakılmadığını görürler.¹⁰¹ Kazanç umudunu yitirince de artık çalışmaz olurlar ve sıkıntılarla karşılaştıkları

ölçüde cesaretleri kırılır... Bu durum devletin düzenini yitirmesine yol açar; devlet kamu refahına biçim verdiğinden, bu refahın içeriği bozulunca, devlet de zorunlu olarak yıkıma uğrar."¹⁰²

"Kamu refahının çökmesi baskının kaçınılmaz bir sonucudur ve bunun acısını devlet çeker. Baskının yalnızca haklı bir gerekçe bulunmaksızın ve bir karşılık ödemeksizin sahibinin elinden parasını ya da mülkünü almak anlamına geldiği düşünülmemelidir... Baskının anlamı çok daha geniştir: Başkasının malını elinden alan, ona angaryalar yükleyen, hakkı olmadığı halde ondan bir hizmet isteyen, ona haksız vergi salan kişi bir baskıcıdır; yasanın izin vermediği hakları ele geçirenler baskıcıdırlar... Kendilerinin olmayan her şeyi zorla alanlar baskıcıdırlar ve ettikleri kötülük yönetimin başına kalır, çünkü çiftçilerin cesaretini kırmakla devletin başlıca zenginliği olan tarıma zarar vermektedirler."¹⁰³ "En ağır ve kamu yararına en çok zarar veren baskılardan biri de angaryalar yüklemek ve halkı ücretsiz çalışmaya zorlamaktır" ... "Kamu mülküne ve devlete en zararlı bir başka baskı türü ise, yönetimin ellerindeki malları çok düşük bir fiyattan kendisine vermeleri için tüccarlara baskı yapıp, sonra da yüksek fiyatla mal almaya zorlamasıdır... Pazarlarda mal satılmaması ve her şeyleri ellerinden alınmış halkın yoksulluğu devletin gelirlerini azaltır, hatta yok eder; çünkü bu gelirlerin en büyük bölümü orta sınıfın ve yoksul sınıfların insanları tarafından sağlanır... Bütün bu kötüye kullanmaların nedeni, yönetimin ya da sultanın elinde her zaman çok miktarda nakit para bulundurmamak zorunda oluşudur... Alışılmış gelirler harcamaları karşılamaya yetmediğinden yeni vergiler tasarlanır ve gelirler her yoldan arttırılmaya çalışılır... Ama yönetim halkın parasına giderek daha çok gerek duyar. Bunun sonucunda devletin toprakları yavaş yavaş azalır, sınırları silinir, düzeni bozulur."¹⁰⁴ "Yönetim zayıflar ve ordunun, onun otoritesine meydan okumaya başladığını görür... Bunu önlemek için birliklere armağanlar ve ödüller saçmak zorunludur."¹⁰⁵ ... "Hükümdarlık, yaşamının son dönemine gelince kıtlıklar ve ölümler sıklaşır. Böyle bir dönemdeki kıtlıkların hemen tek nedeni tarım faaliyetlerine ara verilmiş olmasıdır. Halk artık toprağı ekmek istemez, çünkü yönetim parasını elinden alır, onu vergiye boğar ve haksız vergiler ödemeye

zorlar. Uyrukların yoksullaşmasından ve hükümdarlığın güçsüzlüğünün yolaçtığı pek çok ayaklanmadan kaynaklanan düzensizlikler genel bir cesaretsizlik yaratır. Elbette bu durum, depolanan tohumların miktarında büyük bir azalmaya sebep olur."¹⁰⁶

İbni Haldun'un aydınlık bir biçimde tanıtladığı, düzensizlik ve yıkım etkenleri olan bu müsadereler, ona göre, sürekli, olağan bir durumun sonucu değildir. İbni Haldun birçok kez, bu uygulamaların ve bu güçlüklerin hükümdarlıkların çöküş döneminde ortaya çıktığını belirtir; XIV. yüzyılda belirgin olan da bu olgudur.

İbni Haldun, kuruluşlarından beri parasal güçlüklerle uğraşan hükümdarlıkları değil, yoklukların henüz varolmadığı bir dönemde kurulmuş olan hükümdarlıkları tanıtlar. İbni Haldun'un da gösterdiği gibi, bu devletlerin aygıtları, azçok zengin kaynaklara, halkı "ezmek" yoluna başvurmadan, tüccarları ya da çiftçileri bunaltmadan elde edilebilecek kaynaklara bağlı olarak oluşmuştur. Bu devletlerin "Çöküş"den önce, büyük bir parasal baskı kurmaksızın elde ettikleri kısmi refah, uluslararası büyük ticaretten sağladıkları kazançların önemiyle açıklanabilir ancak. Batı Avrupa'da siyasal yapıların aşırı parçalanmış durumu, öncelikle para dolaşımının çok zayıf kalmasına bağlı olarak gelişti; buna karşılık Kuzey Afrika'da çok daha merkezileşmiş olan devlet aygıtı çok daha büyük parasal olanakları gerektiriyordu.

Kuzey Afrika devletlerini, halkın emeğinin ürünlerine salınan vergileri büyük ölçüde arttırmaya zorlayan neden, büyük ticaret etkinliğinin hacmindeki daralmadır; bu devletlerin ayakta kalması elbette oldukça geniş bir bütçeye bağlıdır. "Çöküş" dönemi öncesinde büyük ticaretten sağlanan kazançlardan kesilen vergilerin devlet bütçesinin önemli bir bölümünü oluşturması bu durumu açıklar: İslam geleneğinin izin verdiği vergiler devletlerin sürekliliklerini ve aygıtlarının iyi çalışması için gereksindikleri kaynakları sağlamaz. Bu devletler düzenli ve etkin bir para sistemi kuramamışlardır. İbni Haldun'un da söylediği gibi, yasadışı yöntemlere, "baskı"ya başvurmak zorundadırlar: kendilerine gerekli kaynakları, boyun eğmiş halkların elinden almak ancak şiddet ve savaşla olanaklıdır. Uzun vadede gerek duydukları, korkutucu, aşırı, yıkıcı olan bu vergiler, ayakta kalmak için gerek duydukları kaynakları bu devletlere gene de sağlamaz.

"Askeri demokrasi"ye özgü yapılar, halkın parasal isteklere karşı

çıkmasını bir ölçüde açıklar. Kabile dayanışması, toprak sahibinin ürünün bir bölümüne el koymasını sağlayan ortakçılık sisteminin yaygınlaşmasını önler; oysa ortakçılık düzeninde toprak sahibi ürünün bir bölümüne el koyabilmektedir. Ama Kuzey Afrika'daki üretim tarzının oldukça verimsiz oluşu, elkonulan üretim fazlasının önemsizliğini ve büyük ticaretten elde edilen kazançlar azalır azalmaz niçin devletlerin çöktüğünü açıklar. Sözkonusu kazançlar yükseliş dönemlerinde Mağrib devletlerinin başlıca kaynağını oluşturmuş gözükmektedir. Altın yollarındaki değişiklik, yani Mağrib'in devredışı kalmasına yol açan değişiklik, XIV. yüzyıl Kuzey Afrika devletlerinin dağılmasında ve çökmesinde başlıca neden olarak ortaya çıkmaktadır.

Oysa İbni Haldun devletlerin refah koşullarını sayarken büyük ticaretin rolüne değinmez. Sahra ötesi yolların yönlerinde meydana gelen değişikliklerden söz etmez. Devletlerdeki çöküşün, XIV. yüzyıl Mağrib'indeki bu belirleyici olgunun, altın alışverişinde görülen azalmadan kaynaklanabileceğini belirtmez. Şaşırtıcı bir eksikliktir bu. Gerçekte İbni Haldun Sudan altınının Mağrib'e akışından kesinlikle haberi vardı. El Bekri ve İbni Battuta gibi coğrafyacıların yapıtlarını bildiği gibi, kendi yapıtında da Kuzey Afrika'ya giden kervanların çıkış noktası olan Sudan krallıklarıyla ilgili değerli bilgiler vardır. İbni Haldun hac için Mekke'ye gelen ve yanlarında getirdikleri altın yükünü herkese pay eden Gana ve Mali krallarının ihtişamını uzun uzun anlatır. Sudan ile ticaretten elde edilen kazançların önemine parmak basarken de şunları söyler:

"Zencilerin ülkesine kadar yolculuk etmekten kaçınmayan tüccarlar, başkalarına göre çok daha zengindirler... (çünkü) zencilerin ülkesinden getirilen mallar çok ender bulunan ve çok pahalı şeylerdir. Dolayısıyla bu ticareti yapanlar çok para kazanırlar ve kısa sürede büyük servetler edinirler. Bizim ülkemizde de, Doğu'yla ticaret yapanlar çok çabuk zenginleşirler."¹⁰⁷

İbni Haldun bu zengin tüccarların toplumsal ve siyasal rolüne de parmak basar; "bunlar desteğini kazandıkları güçlü bir adamın koruyuculuğundan yararlanarak büyük çıkarlar sağlarlar... Bir tüccar büyük bir servetin başına geçince, zenginliği onu yönetimin üst düzeyinde bulunan kişilerle işbirliği edecek duruma getirir ve ona büyük bir ün sağlar... O zaman ticaretin ayrıntılarıyla uğraşmayı kendine yakıştırmaz... Bu duruma ermiş bir tüccar

öbür tüccarlarla iş yapmak istemez, çünkü bunları bir araya getiren ortaklıklardan çekinir; onurlu ve ağırbaşlı bir adamdır o."¹⁰⁸

İbni Haldun "ticaret durgunlaşırsa, bunun getirdiği güçlük devleti kötü duruma düşürür" der.¹⁰⁹ Ancak, krallıkların çöküşüne bu büyük tüccarların etkinliklerindeki azalmanın neden olabileceğini söylemez.

İbni Haldun'a göre devletlerin parasal güçlükleri bütçe kaynaklarındaki azalmadan çok, harcamaların artmasına bağlanır. Bu artış hükümdarın, saray çevresinin ve büyük soyluların giderek gösterişli bir biçim alan zevkleriyle körüklenir. Ayrıca sık sık patlak veren ayaklanmaları basturmak için, paralı askerlere, asker kabilelere ve bunların önderlerine gitgide daha büyük paralar ödemek gerekir. Bununla birlikte, İbni Haldun'un da belirttiği gibi, hükümdarlıkların yükseliş dönemlerinde yaptıkları harcamalar çöküş dönemlerindeki harcamalarından büyüktür ve bu büyük harcamalar halkı ezmeden, zorlamadan kapatılır: "Sultan ve emrindekiler ancak imparatorluğun orta döneminde bolluk içinde yaşarlar"¹¹⁰; çöküş dönemiyle karşılaştırılırsa, krallığın, hükümdarlığın en güçlü döneminde, saray çevresinin gösterişi çok daha büyük, hükümdarın inşa ettirdiği yapılar (saray, surlar, camiler) çok daha gözelici, savaş etkinlikleri çok daha önemlidir; oysa çöküş döneminde halktan büyük paralar istenir.

İbni Haldun'un hükümdarlıkların evrimine ilişkin tanıtılması bizi şöyle düşünmeye zorluyor: Yükselişten çöküşe geçiş, mantıksal olarak, yalnızca iç etkenlerden değil, devletin gelirlerinde bir azalmaya yol açan dış nedenlerden de kaynaklanır.

İbni Haldun'un çözümlediği değişik öğeleri karşılaştıırırsak, Kuzey Afrika hükümdarlıklarının XIV. yüzyılda karşılaştığı genel çöküntü döneminin, bir ölçüde, o zamana kadar bu devletlere önem kazandırmış büyük ticaret hareketinin sona ermesinden kaynaklandığını düşünmek mantıklı olacaktır. İbni Haldun, Mağrib'in XIV. yüzyılda karşı karşıya kaldığı genel bunalımın dış nedenlerini niçin ortaya koymaz?

Sanıyorum bu eksikliğin nedeni İbni Haldun'un yalnızca XIV. yüzyılı inceliyor olmasıdır. Tarih bilimini, yaşadığı dönemin güçlükleri üzerinde düşünürken bulduğu elbette doğrudur. Ama bu düşünüş daha sonra, çok daha geniş ve çok daha genel bir bakış açısına; Kuzey Afrika'ya özgü toplumsal ve siyasal yapıların çözümlemesine yönelmiştir. "insanın toplumsal durumunu, yani uygarlığı aydınlığa kavuşturmak" tasarısı daha

gelişmiş bir düzeye ulaşınca, İbni Haldun yaşadığı dönemi özellikle ele almaktan uzaklaştı. XIV. yüzyılda Mağrib'in üç büyük devleti çöküş dönemlerini yaşadılar. Ama İbni Haldun'a göre, bundan önceki yüzyıllarda da Kuzey Afrika'da birçok devlet kuruldu ve bunlar da azçok parlak bir yükseliş evresinden sonra çöküşü ve yokoluşu yaşadılar. Mağrib'i XIV. yüzyılda sarsan karışıklıklar bundan önceki dönemlerde de geçici olarak ortaya çıkmıştı. XII. yüzyıldaki Muvahhit döneminin parlaklığı, XIII. yüzyılın ilk yarısında başgösteren karışıklıklarda kayboldu; bu karışıklıklar yalnızca Fas'ı değil, Orta Mağrib'i ve İfrikiye'yi de etkiledi.

Bu yüzden İbni Haldun, Kuzey Afrika'nın XIV. yüzyılda yaşadığı bunalımın bundan önceki dönemlerde yaşanan ve yeni bir imparatorluğun doğuşunu önceleyen bunalımlardan değişik olduğunu bilemezdi. Belirtilerin çoğu kuşkusuz aynıydı. Ama XIV. yüzyılda başlayan bunalımın, öncekilerden çok daha uzun ve çok daha kapsamlı olduğunu bugün biliyoruz; sözkonusu bunalım iki yüzyıldan uzun sürdü. Ayrıca bu bunalımın ardından, gücü ve düzeyi Ortaçağ devletlerinininkiyle karşılaştırılabilecek fikir ve sanat ürünleri ortaya konmadığını biliyoruz. Hafsi krallığı XIV. yüzyılın büyük bir bölümünde kısmen ve azçok kararlı bir dinginlik ve refah dönemi yaşadı. Ama bu geçici refah, müslüman batı uygarlığının parlak çiçeklenme dönemiyle karşılaştırıldığında çok soluktur.

XIV. yüzyılda başlayan uzun bunalım zayıf düşmüş ve çöken Mağrib'i yabancıların girişimlerine, öncelikle de Portekizliler'e teslim etti. Fas limanlarına yerleşen Portekizliler Fas'ın Atlas Okyanusu kıyısındaki ovalarını bütünüyle egemenliklerine aldılar; daha sonra İspanyollar, Granada krallığını yok ettikten sonra Melilla'dan (1497) Tunus'a kadar (1532) Akdeniz kıyısındaki tüm limanları ile geçirdiler, hatta egemenliklerini Tlemsen krallığına da kabul ettirdiler.

Orta Mağrib ve İfrikiye hıristiyan fethinden ancak Türkler'in egemenliğine geçerek kurtulabildi (1520-1550); Türkler yerlerini Fransızlar'a bırakıncaya kadar üç yüzyıl ellerinde tuttular buraları. Fas ise ancak Sadi hanedanından sultan El Mansur'un (1578-1603) egemenliğinde azçok kararlı ve güçlü bir dönem yaşayabildi. Bu anlamlı bir olgudur; çünkü bu geçici yeniden doğuş dönemi, Faslılar Tombuktu ve Gao'yu ele geçirip (1591), Kahire'yle ilişkileri bulunan Sudanlı Askia hanedanını yıkınca gerçekleşti. Bu sefer sayesinde altın Fas'a akmaya başladı: El Mansur ünlü bir altın para bastırmayı başardı. Ama bu fetih Sudan ile düzenli bir ticareti

sağlayamadı ve Fas daha güçlü hükümdarların başa geçmesiyle zaman zaman kesilen bir kargaşa dönemine girdi yeniden.

XIV. yüzyılda başlayan ve o dönemde, daha önceki yüzyıllarda bir süre için aşılmış güçlüklerin yinelenmesi olarak görülen bunalımı bugün gerçek yapısıyla kavırıyoruz: Bu bunalım basit bir yinelenme değil, uzun bir çöküş döneminin başlangıcıdır. İbni Haldun bu durumu tam anlamıyla değerlendiremezdi, çünkü bu bunalım gözle görülür özel bir belirti koymuyordu ortaya.

Bununla birlikte İbni Haldun önemli bir değişiklik olacağını belli belirsiz sezmiş gibidir:

"Ama bugün, yani VIII. yüzyılın sonunda, Mağrib'in durumu, gördüğümüz kadarıyla büyük bir dönüşüme uğradı ve bütünüyle altüst oldu."¹¹¹

"Evren tam anlamıyla bir bunalımı yaşadığı zaman bir yapı değişikliğine uğrayacak demektir... Dolayısıyla bugün dünyanın, ülkelerin, halkların durumunu belirleyebilecek, buralarda gerçekleşmiş değişiklikleri belirtebilecek bir tarihçiye gerek var... Böyle bir tarihçi gelecekteki araştırmacılara örneklik ve kılavuzluk edebilir... Ben bu kitapta birtakım bilgiler vereceğim..."¹¹²

İbni Haldun, Mağrib'de başlayan bunalımın son derece ağır olduğu düşüncesine 1348'deki korkunç vebanın geride bıraktığı sürekli yıkımları görünce varmış olabilir.

"Hükümdarlıklar bir çöküş dönemi içindeyken... büyük bir veba salgını patlak verdi... Güçlerini o kadar zayıf düşürdü ki hepsi bütünüyle ortadan kalkmak tehlikesiyle karşı karşıya kaldılar... İnsansızlıktan toprak ekilemez oldu, kentler boşaldı... Ve ülkenin tüm bayındır görünümünü değiştirdi."¹¹³

Ancak İbni Haldun, geriye bakma olanağından yoksun olduğu için bu sezgiden öteye geçemedi ve doğal olarak, XIV. yüzyılda başlayan bunalımın daha önce yaşanan bunalımlardan kökten ayrı bir tarihsel anlamı bulunmadığı görüşüne vardı. Önceki bunalımlar, aynı anda bütün Mağrib devletlerini etkilememiş olmalarına rağmen, benzer belirtiler gösterdiler ve patlak vermelerinden önce azçok sürekli parasal güçlükler ortaya çıktı. Bu geçici güçlükler altın yollarının Mağrib'in bir noktasından öbürüne

kayması sonucunu doğdu. XIV. yüzyılda başlayan büyük bunalımda bölgesel ölçekte değil, kıtasal ölçekte bir değişiklik sözkonusuydu; bu da Kuzey Afrika ile Sudan arasındaki ticari ilişkilerin önemli ölçüde, hatta bütünüyle bozulmasına neden oldu.

Yoksa İbni Haldun altın yollarındaki bu değişikliği görmemiş miydi? Gerçekte bu değişikliğin önemini tam olarak değerlendirebilecek durumda değildi. Olduysa bile, çözümlemesini Ortaçağ Kuzey Afrika tarihini belirlemiş olan tüm bunalımların ortak özellikleri üzerine temellendirmek için gözönünde tutmamış olabilir.

İbni Haldun'un Mağrib'in yaşadığı bunalımlar dizisinin nedenlerini ararken bir genelleme kaygısıyla davrandığını gösterir bir kanıt vardır **Mukaddime**'de. Geneli temellendirmek için özeli bir yana bırakmak isteği onu başka bir önemli dönüşümü soyutlamaya götürmüştür: Kuzey Afrika'da IX. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar birbirini izleyen hanedanlıkların çoğu, Tahert kralığı da İdrisi kralığı da, bir kabilenin ya da bir kabileler topluluğunun fetih etkinliğiyle olduğu kadar, katıkuralcılığa ya da başka bir aykırı akıma karşı çıkan dinsel bir hareketten kaynaklanan harç sayesinde oluşmuşlardı. Dinin öncelikli bir etkiye sahip olduğu dönemlerde ideolojik özerklik isteği, bu devletlerden her biri için bir kabile bütününe ortak bir üstyapıyı kabul ettirme olanağı sağlıyordu. Böylece hükümdar başka bir hükümdara bağlanmaya kalkışabilecek, ama bu metbu değişikliği çok daha ağır bir sonuca, inançlarından dönmelerine yol açacağı için bundan kaçınan önderleri ve toplulukları yanında tutmakla çoğu kez kesin bir üstünlük sağlıyordu.

Bu olguyu İbni Haldun da belirtir:

"Yöneticiliğe dine dayanarak başlayan bir hanedan, kafa gücüne fizik gücünü de katmış olur; bu da kuruluşunu kolaylaştırır."¹¹⁴

"Bir peygamber ya da bir vaiz tarafından yayılan din, büyük bir devleti taşıyabilecek tek temeldir."¹¹⁵

Araplar'ın ve müslüman dinin tarihinde bunun büyük bir önemi vardır elbette.

Oysa XIV. yüzyılın Mağrib devletleri bu güçlü birleştirici etkenden artık yararlanamamaktadırlar. Muvahhit imparatorluğunun çöküşünden sonra (XIII. yüzyıl) katıkuralcılık tüm Kuzey Afrika'da kesin olarak yerleşti ve

daha sonra ortaya çıkan hanedanların hiçbir dinsel bir kişilik ortaya koyamadı: Bundan önceki hükümdarlıkların harç'ı durumundaki bu ideolojik özerklik isteğinin yitirilmesi XIV. yüzyıldan sonra, devletlerin zayıflığına yeni bir neden oluşturdu. Kabileler, önderler, vezirler birinin hizmetinden başka birinin hizmetine, eskiye göre çok daha kolay geçebiliyordu. "Devletler birbiriyle hısımdırlar, devlet adamlarıysa hiçbir zaman sürülmezler."¹¹⁶

Bununla birlikte İbni Haldun, Merini, Abdülvadi ve Hafsi krallıklarını kendilerinden önceki siyasal-dinsel hanedanlara göre daha zayıf yapan bu yeni nedene parmak basmaz. Bunun anlamı şudur: İbni Haldun ne XIV. yüzyılda başlayan ve uzun vadede anlamını kavrayamadığı bunalımı özel olarak açıklamaya ne de bu yüzyılı Mağrib'in daha önce yaşadığı güç evrelerden çok değişik bir evre durumuna getiren nedenleri aydınlatmaya çalışır.

Demek ki İbni Haldun'un (haberli olduysa) özel bir ilgi göstermediği ve XIV. yüzyılı Mağrib'in tarihinde bir dönüm noktası durumuna getiren önemli olguyu, altın yollarındaki değişikliği açıklamak için de aynı nedenlere başvurabiliriz. İbni Haldun geriye bakmak olanağından yoksun olduğu için, yaşadığı dönemdeki Mağrib'in büyük bir tarihsel dönemden uzun bir çöküş evresine geçtiğini gözönünde tutacak durumda değildi. Bunu sezmekten öteye gidemedi.

Bu önemli değişikliği aydınlatmak son derece zordu, çünkü XIV. yüzyıl Mağrib'i yalnızca yeni, yaratıcı öğelerin ortaya çıkmasıyla değil, ama temel bir etkenin, altın alışverişinin kalkmasıyla da belirgindi; bu alışverişin siyasal yaşamdaki rolünü aydınlatmak daha da zordu, çünkü dolaylı bir roldü bu. XIV. yüzyılda hem eski etkenler hem önceden varolan yapılar ayaktaydılar. Bunların etkileri öylesine güçlüydü ki, başka önemli nedenlerle birleşmelerine rağmen, bu nedenler yiter yitmez yeniden önemli oldular.

Demek ki XIV. yüzyılda başlayan sürekli bunalımın ondan önceki geçici bunalımlarla bir tutulması XIV. yüzyıl tarihçisi için kolayca açıklanabilir bir şeydir, ama bu tutum günümüz tarihçisi için son derece yanıltıcı olacaktır.

İbni Haldun raslantısal zorunludan, geneli özelden ayırdetmek kaygısıyla, uzun vadede tarihsel evrim ile rastlantısal gözükebilen, ama

genel durumun yapısında yerlerini alan olaylar (tarih biliminin ilerleyişini gerçekten belirleyen kaygı ve çabalar) arasındaki ilişkileri incelemek kaygısıyla önceliği **sürekli** ve **iç** etkenlere verdi. Buna karşılık **dış** etkenleri ve etkisi **geçici** olan etkenleri en aza indirdi. Olaysal tarihin ani değişiklikleri **Berberiler'in Tarihi**'nde ayrıntılarıyla anlatılmışsa da, buna karşılık **Mukaddime**'nin temel olarak, uzun vadede tarihsel evrimi incelediği söylenemez. XIV. yüzyılda tarihsel evrimin ortaya çıkarılması çok güçlü. **Mukaddime** bir yandan Ortaçağ Mağrib'inin kalıcı toplumsal ve siyasal yapılarının çözümlemesini içerir, öte yandan bu kalıcı yapısal öğelerin işleyiş biçiminin çözümlemesini içerir. Bu öğeler; hükümdarlıkların doğumu, evrimi, yükselişi, çöküşü ve ölümünü, Kuzey Afrika'nın geçmişinde yinelenen tarihsel evrim dönemlerini belirlerler.

Altın alışverişinin, Ortaçağ Mağrib'inin tarihindeki dış etkenin önemli rolüne rağmen, iç yapılar ve etkenlerin de birinci derecede bir rolü vardır. Mağrib krallıkları, dış etkilerin açıklamakta yetersiz kaldığı güçlükler yaşamışlardır. Böylece örneğin Murabit İmparatorluğu, Sahra ötesi ticareti elinde tutmasına rağmen, çaresiz bir parçalanmaya uğramış, bundan da halefleri yararlanmıştır. Muvahhitler denetimlerine rağmen, devletin direncini kıran kangrenin belli bir sürede önünü almayı başaramamışlardır. Burda XIII. yüzyıldan sonra görülen mutlakiyetçi merkezileşme çabalarından çoğunun başarısızlığa uğramasında rol oynamış olan sürecin benzeri bir iç süreç sözkonusudur. Altın alışverişindeki olumsuz etkiler Ortaçağ Kuzey Afrikası'nın tarihinde son derece büyük bir yankı uyandırdıysa, bunun nedeni Mağrib devletlerinin iç yapılarının özellikleri ve azçok zayıf olmalarıdır.

DEVLETİN OLUŞUMU

İbni Haldun'un yapıtının değeri öncelikle Ortaçağ Kuzey Afrika'sının toplumsal ve siyasal yapılarını çözümlemekteki ustalığına dayanır. Bu yapıtı yorumlayanlardan çoğunun, bize bu çözümlemenin şemacı bir görüntüsünü sunmaları üzücüdür; öyle ki, gülünçleştirmekle kalmayan bu görüntü, sonunda bütünüyle yanlış duruma gelir.

Mukaddime'yi inceleyen yazarların hemen hemen tümüne göre, İbni Haldun tarihsel evrime ilişkin görüşünü temellendirmek için iki insan topluluğunu, Göçebeler ile Yerleşikler'i karşılaştırmıştı. Tüm kabile üyelerini birbirine bağlayan sağlam dayanışmadan ötürü, yalnızca göçebeler devlet kurabilirdi. Kabile önderi, göçebe yaşamındaki çetin koşulların ürünü olan bu dayanışma duygusu sayesinde fetihler yapabilir ve bir imparatorluk kurabilirdi. Devletin sağlamlığı kurucularını birleştiren dayanışmaya bağlıydı. Bunlar siyasal iktidarın sağladığı üstünlüklerden yararlanmaya başlayacaklar, zenginleşecekler, rahatlık arayacaklar ve bunu elde etmek için de yerleşik duruma geleceklerdi. Dolayısıyla, gevşek, korkak, rahatına düşkün insanlar olacaklardı. Yerleşige özgü bu bakış açısının ve zenginlik isteğinin gelişimi, hükümdarlığı kutanların savaşçılık değerini ve dayanışma ruhunu bozacaktı. Gevşemiş, bölünmüş bu insanlar parçalanmış devletin savunmasını ve birliğini sağlamakta yetersiz kalacaklardı. Katı ve yalnız yaşamayı seven insanlardan oluşmuş başka bir göçebe kabile bu devleti yıkacak, yeni bir devlet kuracaktı; bu yeni devlet de eski devletin izlediği evrimi izleyecek ve bu böylece sürüp gidecekti... Modern yorumcuların çoğu İbni Haldun'un düşüncesini bu çevrimsel ve büyük ölçüde ahlaksallaştırıcı kurama; ruhsal olanı tarihsel evrimin temel etkeni durumuna getiren bir kurama indirgerler.

Sonuç olarak, büyük ölçüde sınırlı bir değeri bulunan bu "kuramlar"da (gerçekte kendi kuramlarıdır bu) yetkin bir özellik bulmaları şaşırtıcıdır. İbni Haldun'un düşüncesi bu biçime sokulduğunda, Göçebeler ile

Yerleşikler'in karşıtlığını öne süren resmi öğretiyi elbette doğrular gözükecektir. Ama göçebeleri yıkıcı, anarşist, tüm kötülüklerin sorumlusu olarak gören bu öğretiyi az önce sözünü ettiğimiz "kuramlar" da çürütmekten geri kalmazlar; Halduncu çözümlemeyi gülünçleştiren bu kuramlar, aynı göçebeleri başlıca devlet kurucuları olarak öne sürüyorlardı. Bundan daha açık bir çelişki olamaz.

Şimdi İbni Haldun'un düşüncesine yön veren temel öğelerin anlamını dikkatli bir biçimde incelememiz gerekiyor.

Her şeyden önce İbni Haldun'un karşıtlaştırmayı zorunlu gördüğü bu iki insan topluluğu hangileridir? Burada yalnızca kırsal nüfusun, karşıt "yaşam biçimleri"yle belirgin olan iki kesimi sözkonusu değildir. İbni Haldun, öne sürüldüğü gibi, Göçebeler ile Yerleşikler'i karşıtlaştırmaz. Görüşleri çok daha karmaşık, çok daha derindir. Yalnızca tarımla uğraşan kesimleri değil, bir ülkede yaşayanların tümünü ve onların çeşitli maddi (üretim, tüketim), toplumsal ve manevi etkinliklerini de gözönünde bulundurur.

İbni Haldun bu bütünselliği belirlemek için **umran** terimini kullanır. De Slane ve özellikle F. Rosenthal bu terimi "uygarlık" diye çevirirler; ama bu karşılık bu Halduncu kavramı örtülü bir biçimde, barbarlıkla ya da vahşilikle karşıtlaştırdığından, anlamını büyük ölçüde zayıflatır. **Umran** sözcüğü Arapça A.M.R. kökünden gelir: Bir yerde oturmak, biriyle sık sık görüşmek, toprağı işlemek, bir evi iyi durumda tutmak, bolluk getirmek, çok kalabalık olmak, bir yere iyice yerleşmek gibi anlamları vardır. Dolayısıyla **umran** sözcüğü çok karmaşıktır: Coğrafi ve nüfusbilimsel bir kavram olan **ekumen**'den (yaşanılır toprak), toplumsal yaşantıya yatkınlığa kadar uzanan anlamları vardır. İbni Haldun **umran**'dan ne anladığını şöyle belirtir:

"Vahşi yaşam, törelerin gevşemesi... Halkların birbirlerine karşı sağladıkları üstünlük... İnsanların emeklerini ve çabalarını yönelttikleri uğraşlar". "Din, kent, ev, iktidar, nüfusun azalması ve artması, gerilemesi, bilimler ve sanatlar" ... "Sonuç olarak, şeylerin doğasının toplumun görünümünde meydana getirebileceği tüm değişiklikler."¹¹⁷

Böylece İbni Haldun'un yapıtında umran terimi nüfus ve iktisadi yaşama ilişkin sorunları olduğu kadar, toplumsal, siyasal ve kültürel etkinlikleri de belirtir. İnsanla ilgili olguların bütünü sözkonusudur.

Bu bütünsellik içinde İbni Haldun iki olgu topluluğu arasında, yani "**bedevi umran**"a ilişkin olgular ile "**hadari umran**"a ilişkin olgular arasında köklü bir ayırım yapar. Sözcüğün tam anlamında, "bedevi umran", çöl yaşamı, bedevi yaşamı, göçebe yaşam olarak çevrilebilir; De Slane ve Rosenthal'ın çevirilerinde böyledir. "Hadari umran" ise çoğunlukla kentlerdeki yaşam, ya da daha kapsayıcı bir anlatımla yerleşik yaşam diye çevrilmiştir.

Oysa İbni Haldun **bedevi umran** teriminde, göçebe yaşamını çok aşan karmaşık gerçeklikleri bir araya getirir. **Bedevi umran**'a bağlı insanlardan söz ederken şunları yazar:

"Bunlardan bazıları çiftçilik eder, ya bahçecilikle ya tarımla uğraşırlar, bazılarıysa koyun, sığır, keçi, arı, ipekböceği gibi hayvanlar yetiştirirler... Bu iki sınıfın insanları kırdaki yaşamak zorundadır.."

Demek ki gerçekte kırsal nüfusun yaşamı sözkonusudur, yani hiçbir durumda salt göçebelik sözkonusu değildir. **Bedevilik** kavramı İbni Haldun'un kaleminde böylesine geniş bir anlam kazanınca, bazıları bu kavramın göçebe kabilelerin ulaşabileceği coğrafi alanların tümünü (kırsal alanları, bozkırları ve çölleri), kısacası büyük kentlerin dışında kalan tüm kesimleri kapsadığını düşünmüşlerdir.¹¹⁸ Öyleyse **Bedevi Umran/Hadari Umran** karşıtlığı kır yaşamı ile kent yaşamı arasındaki uyumsuzluğu belirtir."

Muhsin Mehdi'ye göre bu ayırım statik olarak değil, genel bir evrim çerçevesinde değerlendirilmelidir. Mehdi, tartışma konusu edilebilecek bir anlayışla **bedevi umran**'ı "**ilkel kültür**", **hadari umran**'ı ise "**uygarlık**", gelişmiş yaşam diye çevirmektedir. Mehdi'ye göre, **bedevi** sözcüğü Arapça b-d kökünden gelmektedir; ilk, başlangıç anlamlarına gelmektedir bu kök (Mehdi, savını desteklemek için şu kaynakları anar: Kur'an 9:11, 24:31, 85:13, **Dozy supplement** 1 59; Lane Lexicon 170b-72a; Q 1 252) [119]. Buna göre **bedevi**'nin başlıca anlamı **ilkel**, bundan türeyen anlamıysa, göçebe, kırdaki yaşam olacaktır.

İbni Haldun'un yapıtında birçok bölüm bu yorumu desteklemektedir:

"Toplumsal durumun iki biçimi vardır: Bedevi umran ile hadari umran. Bedevi umran ovalarda, dağlarda ve göçebe çadırlarında görülür... Hadari umran ise kentlerde, köylerde ve kasabalarda...

Bedevi umran'ı hadari umran'dan öne aldım, çünkü bedevi umran zaman bakımından, hadari umranın aldığı tüm biçimlerden öncedir."¹²⁰

"Bedevi umran da hadari umran da doğaya uygundur... İnsanların toplum halinde bir araya gelmeleri, yaşamı sürdürmek için gereksindikleri şeyleri elde etmek içindir. Önce yalnızca zorunlu olanı isterler, sonra özentiden kaynaklanan gereksinmelerini karşılamaya çalışırlar, daha sonra da bolluk içinde yaşamayı düşlerler. Bazıları çiftçilik eder, ya bahçecilikle ya tarımla uğraşırlar; bazılarıysa birtakım hayvanlar yetiştirirler... Bu iki sınıfın insanları kırdan yaşamak zorundadır... Yiyecek, yeterli barınak, ısınma olanağı: Onlara gereken bunlardır işte, ama bunlar ancak yaşamlarını sürdürmelerine yeter; önceleri daha çoğunu elde etmeye güçleri yoktur. Daha sonra, daha iyi koşullara ulaşıncaya ve zenginlikleri onları gereksinmelerinin ötesine götürünce, dinginliğin ve rahatlığın tadını çıkarmaya başlarlar. Güçbirliği yaparak zorunlu olandan daha çoğunu elde etmeye çalışırlar: yiyecekleri biriktirdikleri, güzel giysilere özendikleri, büyük evler inşa ettikleri, kentler kurdukları görülür... Dinginlik ve bolluk pahalı alışkanlıklara yol açar... Az önce sözünü ettiğimiz insanlar kentliler durumuna işte böyle gelirler."¹²¹

"Kırsal yaşam (bedevi umran) kent yaşamından (hadari umran) önce varoldu ve onu ortaya çıkardı."¹²²

Bedevi umranı göçebe yaşam (bu çok sınırlı olur), hadari umranı ise yerleşik yaşam (bu da çok geniş olur) diye çevirmek, bir yandan, kırdan yaşayanlar ile kentlileri temelden karşılaştıran İbni Haldun'un kesin açıklamalarıyla açıkça çelişir. Öte yandan bu, **Mukaddime**'nin başlıca fikirlerinden birini gözden kaçırmak olur: Bedevi umran ile hadari umran, su sızdırmaz, uyusmaz iki toplum tipi gibi, statik bir biçimde değil, genel bir evrim çerçevesinde ortaya konulmuşlardır: Bedevi umran yalnızca ilk evredir. Göçebeler bedevi umrana katılırlar; onun en ilkel biçimini oluştururlar.

"Çiftçilikle uğraşan halkların durumu göçebelerinkinden üstündür; çiftçilikle uğraşanlar köylerde ya da daha küçük yerleşmelerde otururlar ve dağlık yörelerde yaşarlar."¹²³

İbni Haldun çiftçiler ile çölde yaşayan gerçek göçebeler arasına yarı göçebeleri koyar.¹²⁴ Bir yandan, daha gelişmiş olan hadari umran içinde, kentlere yakın kırsal alanlarda (ve kent çevresinde) yaşayan nüfusun durumu ile gerçek kentlilerin durumu arasındaki derece farklarına parmak basar. Öte yandan, pek çok bölümde, küçük kentler ile çok büyük yerleşim merkezlerinin uygarlık düzeyleri arasında bir hiyerarşi kurar.

"Kentin nüfusu ne kadar çoksa orada yaşayanların gösterişi de o kadar büyüktür ve meslek sahipleri nüfusun daha az kalabalık olduğu kentlere göre gösterişte daha ileri giderler..."¹²⁵ "Büyük bir nüfus barındıran kentlerde gösteriş daha yaygındır."¹²⁶ "Küçük kentlerde yaşayanlar pek de rahat olmayan bir durumdadırlar."¹²⁷ Aynı biçimde, "başkentten uzak taşra bölgelerinde bedevi umrana özgü alışkanlıklar kentlerde bile egemendir; bunlar kalabalık bir nüfus barındırsalar da... Devletlerin merkez bölgelerinde bulunan kentlerde ise durum değişiktir." (Bu parçada, bedevi umranı, De Slane'ın yaptığı gibi, göçebe yaşamı diye çevirmenin bir anlamı yok elbette.)¹²⁸

İbni Haldun'a göre, umran'ın ulaştığı gelişme düzeyi yalnızca kentlerin büyüklüklerine değil, toplumun gelişme süresine de bağlıdır.

Oysa İbni Haldun bu sürekli gelişime bir sınır koyar ve bu, düşüncesinin önemli bir özelliğidir. Gösteriş ve pahalı alışkanlıklar, hadari umranın düşünülebilecek en yüksek gelişimine olduğu kadar, sonuna ve çöküşüne de işaret eder.

"Hadari umran uygarlığı, bir halkın ulaşabileceği en yüksek ilerleme düzeyidir: O halkın yaşamında doruk noktasını ve çöküşü bildiren göstergedir. Nasıl her bireyin yaratılmış varlıklar arasında belirli bir yaşama süresi varsa, bedevi umranın ulaştığı durum olan hadari umran, imparatorluk halk ve insan toplumunda önemli olan her şeyin de belirli bir yaşama süresi vardır. Akıl ve tarih bize şunu öğretir: Kırk yıllık bir süre içinde insanın gücü ve gelişmesi son noktasına ulaşır, o zaman doğa bir süre için etkinliğine ara verir ve bundan sonra çöküş başlar. Hadari umran için de aynı durum sözkonusudur; ötesinde artık ilerlemenin bulunmadığı son noktadır o... Ev ekonomisine bağlanan her şeyi inceliğin son noktasına ulaştırdığımızda, tutkularımızın her isteğine boyun eğ

oluruz; pahalı alışkanlıklar, ruhu din yolunda yürümekten alıkoyan bir izlenim çeşitliliğine götürürler ve onun bu dünyadaki mutluluğuna zarar verirler."129

"Uygarlık hadari umrandır, ve gösteriş toplumun gelişmesinde en yüksek noktayı belirtir; o noktadan sonra ulus gerilemeye, bozulmaya ve yaşlanmaya başlar; hayvanların doğal yaşamında olduğu gibi."130

İbni Haldun çöküşün altmış yıllık bir süre sonunda ortaya çıkacağını varsaymaktadır.¹³¹ Çok daha uzun vadeli bir gelişme olasılığından söz etmemesini nasıl açıklarız? XIV. yüzyılın insanı olan ve uyuşmaya başlamış bir toplumda yaşayan İbni Haldun, bizim sürekli ve birikime dayalı ilerlemelerden oluşmuş kesiksiz evrim anlayışımıza sahip olamazdı elbette. Bu anlayış ancak tarihsel dinamizm gözle görünür duruma gelince ortaya çıkabildi ve daha önceki iktisadi ve toplumsal gelişme durumundan kaynaklandı özellikle. Ancak bu, yeterli bir açıklama sayılmaz.

İbni Haldun'un tanıtladığı uygarlık gelişmeleri tüketim biçimlerini etkileyen gelişmelerdir daha çok; giysilerde gösteriş, mutfak zenginliği, zevklerin incelenmesi, konutların azçok görkemli bir görünüm kazanması, süsleme sanatlarının ilerlemesi gibi. Buna karşılık üretici etkinliklerdeki gelişmeden hiç söz etmez İbni Haldun. Kuşkusuz bunları bedevi umrandan hadari umrana geçerken sağlanmış, üretimle ilgili gelişmeler olarak görmektedir. İbni Haldun daha ileri bir işbölümünden kaynaklanan üretkenlikteki artışa birçok kez parmak basar.¹³² Ama bunun dışında bir şey söylemez. İktisadi görüşlerinden bazıları çok ilginç olsa da (özellikle emeğin fiyatı üzerine temellendirildiği değer kuramı), İbni Haldun üretimin incelenmesinden çok, toplumsal yapıların incelenmesine yönelir.¹³³ Örneğin tarımı ele aldığı bölümü çok kısa tutmuştur¹³⁴ ve Akdeniz çevresinde yer alan ülkelerde gördüğümüz çeşitli tarım yöntemleri (susuz tarım, sulu tarım) arasındaki büyük verimlilik ayrımlarından söz etmez. İktisadi gelişme ve daha etkin bir işbölümü başka nedenler arasında hadari umrana geçişi açıklıyorsa da, bu evreye bir kez varıldı mı üretim alanında artık değişme görülmeyecek, buna karşılık uzun vadede çok zararlı olan bir zenginlik ve gösteriş hevesi ortaya çıkacaktır.

Ayrıca İbni Haldun, hadari umranın çöküşünü açıklamak için yalnızca iktisadi nedenleri değil, ahlaki, toplumsal ve siyasal nedenleri de belirtir:

Bu seçkin uygarlık evresine varınca, kentliler bozulmaya, zevk ve gösteriş peşinde koşmaya başlarlar.

"Kentli kendi gereksinmelerini karşılayacak güçten yoksundur, ya bolluk içinde yaşarken alıştığı tembellik, ya da rahatlık ve zenginlik içinde yapılmış bir eğitimin getirdiği gururdur bunun nedeni. Kentlerde yaşayanlar tüm yürekliliklerini yitirirler, kendilerine kötülük edenlere karşı çıkacak güçleri yoktur ve onları korumak zorunda olan yönetim için bir yük durumuna gelirler."¹³⁵

İbni Haldun umran'ın evrimini canlı bir varlığın biyolojik çevrimiyle karşılaştırsa da, hadari umranın en ileri düzeyine varmış bir halk için kullandığı çöküş terimi, iç nedenlerden kaynaklanan doğal bir ölüm anlamına gelmez. Böylesi bir halk, fetih peşinde koşan ve bedevi umrana özgü, oldukça "ilkel" özellikler taşıyan başka bir halkın saldırılarıyla çöker. Fethi gerçekleştiren halk da yeni bir devletin temellerini atar ve hadari umranının seçkinliğine doğru benzer bir evrime yönelir. Demek ki umranın evrimine son veren nedenler, iktisadi değil, toplumsal ve siyasal nedenlerdir. Ancak, bir soru sorulabilir bu noktada: Yeni devlet niçin eskisinin yerini almıyor ve evrimin sürekliliğini sağlayacak yerde bedevi umranın oldukça ilkel evresine dönüyor?

Özet olarak şunları söyleyebiliriz:

1) İbni Haldun, umranı yalnızca çevrimsel bir evrim olarak düşünür; bu evrim oldukça kısa bir zaman aralığında, aşağı yukarı yüz yılda gerçekleşecektir.

2) İbni Haldun üretici güçlerin gelişimi üzerinde çok az durur.

3) Buna karşılık çöküşün toplumsal ve siyasal nedenlerine büyük önem verir.

Bu üç nokta, toplumun evrimine yönelik Halduncu çözümleme için önemli eksiklikler olarak sayılabilir, savunulmaları zordur çünkü. Ama İbni Haldun'un gerçek amacı, **uygarlığın** ve Mağrib toplumunun **bütününün** uzun vadedeki evrimini incelemek değildir; bu gözönüne alındığı zaman andığımız noktaların doğru oldukları görülecek ve Halduncu çözümlemenin tartışmalı sayılabilecek başka yanları da aydınlığa kavuşacaktır.

İbni Haldun'un gerçek amacı, genel olarak Toplumu incelemek değildir. Başlıca çabası, Ortaçağ Afrika'sında ardarda kurulmuş ve yıkılmış çeşitli devletlerin yazgısını açıklamaktır:

"Yeni bir tarih yazım yöntemi tasarlayarak özgün bir yol izledim... Uygarlığı ve kentlerin kurulmasına ilişkin olanı inceleyerek insan toplumunun belli koşullarda ortaya koyduğu her şeyi açıkladım. Böylece olguların nedenlerini anlaşılır kıldım ve devlet kurucularının hangi yoldan yöneticiliğe yöneldiklerini gösterdim."¹³⁶

Mağrib uygarlığının bütününün evrimi birkaç yüzyıllık bir ölçekte incelenmek gerekirse de, hanedanların yaşamı çok daha kısa olmuştur. Bunlardan her biri, İbni Haldun'un belirttiği gibi, aşağı yukarı yüz yıl sürmüştür.

İbni Haldun, uygarlığın gelişimini kesin bir biçimde devletin gelişimine bağlar.

"İmparatorluklarda, hadari umrana özgü alışkanlıklar, aşamalı olarak bedevi umrana özgü alışkanlıkların yerini alır. Bu değişim zorunlu olarak tüm imparatorluklarda görülür."¹³⁷ "Uygarlığın tam anlamıyla gelişmesi, yönetim, gücünün doruğuna ulaştığı zaman olur."¹³⁸ "hanedanlar ne kadar kalıcı ve güçlü olursa uygarlık da o kadar gelişmiş ve güçlü olur."¹³⁹ "İmparatorlukların da insanların da kendilerine göre bir yaşamları vardır... Yaşam süreleri üç kuşağı aşmaz genellikle (aşağı yukarı 120 yıl). Büyürler, olgunluk dönemine ulaşırlar, sonra çökmeye başlarlar."¹⁴⁰

İbni Haldun, umranın evrimini siyasi yaşamın çeşitli evrelerine bağlarken, imparatorluğun denetimindeki nüfusun bütün olarak özelliklerini gözönünde tutmaz. Devleti kuran, yöneten, öbür kabileleri egemenliği altında tutan ve özellikleri bu kabilelerden çok değişik olan topluluğun dönüşümlerini ele alır daha çok. İbni Haldun halk ya da nüfus dediği zaman, kabileyi, çoğu kez de yönetici kabileyi düşünmek ve Kuzey Afrika'da kabilesel yapıların önemli olduğunu unutmamak gerekir. **Mukaddime**'nin içeriği büyük ölçüde Mağrib gerçeklerine bağlıdır; İbni Haldun, yapıtının önsözünde belirtir bunu:

"Doğu ve orada yaşayan halklar üzerine gerekli bilgilerim

olmadığından, kendimi Mağrib'in tarihiyle, Mağrib'de yaşayan kabileler, halklar, hükümdarlıklar ve hanedanların tarihiyle sınırlıyorum."141

"Başka bir kabileyi egemenliğine alan ya da ona boyun eğdiren bir kabile, onu kendi yapısına katar ve böylece gücünü artırır. O zaman daha yüksek bir amaca yönelir ve fetih ve egemenlik alanında, egemen hanedanla savaşabilecek bir güç düzeyine ulaşır. Egemen hanedan, çökmeye başlamışsa ve kendisini destekleyen hizipteki önderlerin bağlılığına artık güvenemiyorsa savaşı yitirir ve imparatorluğun egemenliğini zaferi kazanmış tarafa bırakır."

"Hanedanın yandaşları ile bu soyu kurmuş olan ve onu destekleyen halk, ele geçirdikleri çeşitli hükümdarlıkları ve kaleleri bölüşmek zorundadırlar. Düşmana karşı koruyabilmek ve merkezi yönetimin otoritesini kabul ettirebilmek için ülkeye yerleşmek gerekir. Vergi toplamak ve egemenlik altına alınmış olanları baskı altında tutmak da bu yandaşların görevleri arasındadır."

"Pek çok kabile içinde öbürlerinden güçlü olan ve onları birleştirecek ve özümleyecek biçimde yöneten tek bir kabile vardır. Hükümdar gücünü kabilesindeki insanların çabalarına borçludur. İktidarını korumayı onların yardımıyla başarır."142

Devlet aygıtı yönetici kabileye dayandığından, İbni Haldun'un niçin imparatorluğun çöküş süreci içinde siyasal nedenlere önem verdiği anlaşılır. Bedevi umrandan hadari umrana doğru evrimde siyasal etkenlerin önemli rolünü gene bu nedenlerle açıklar:

"Belirli bir güç elde eden bir kabile her zaman otoritesinin büyüklüğüyle orantılı bir refah düzeyine ulaşır" ... "Zenginlik ve rahatlığı gösteriş izler; bunlar bir hükümdarlığı fethetmekle elde edilirler ve her zaman, yöneticinin otoritesine boyun eğen ülkelerin genişliğiyle orantılıdırlar."143

Hükümdarlığın fethi ve yönetimi, bazı yönetici kabilelere halk kitlesinden vergi toplamak ve önemli gelirler elde etmek olanağı verir; ancak bu gelirler bolluk ve gösteriş için harcanır. İbni Haldun umranı yalnızca zevklerin ve refahın artmasına yönelmiş bir uygarlık olarak

tanıtlarken, halkın bütününi değil, **ayrıcalıklı bir azınlığı** gözönüne alır: Bu azınlık hükümdarlığı yöneten az sayıda kabile ile hükümdarın çevresindeki kişilerden (yandaşlar vb.) oluşmuştur. İbni Haldun "bir imparatorluğu ele geçiren bir halk ya da kabile büyük kentleri elde tutmak zorundadır" der; burada elbette hükümdarın çevresindeki yönetici kabile (ya da kabileler) sözkonusudur. De Slane'ın ve daha küçük bir ölçüde Rosenthal'ın çevirilerinde karşılaştığımız halk, ulus gibi genel sözcükler belirsizliği arttırmaktan başka işe yaramazlar. İbni Haldun yapıtının büyük bir bölümünde imparatorluk kurmuş toplulukları ele alır yalnızca. "İmparatorluklarda, hadari umrana özgü alışkanlıklar aşamalı olarak bedevi umrana özgü alışkanlıkların yerini alır" derken, yalnızca yönetici kabileler topluluğunu gözönünde tuttuğu kesindir¹⁴⁴; büyük halk kitlesi, yani iktidarın sağladığı çıkarlardan yararlanamayan kitle kırsal yaşamın kaba geleneklerini sürdürür.

Demek ki bedevi umranın hadari umrana doğru evrimi siyasal güçleri elinde tutan ayrıcalıklı azınlık için sözkonusudur yalnızca. İbni Haldun'a göre, yaşam biçimi ve coğrafi yerleşme kadar, toplumsal ve siyasal yapılar da umranın bu iki biçimini karşılaştırır. Ortaçağ Kuzey Afrika'sında birbiri ardına kurulmuş tüm devletler, bedevi umranın biçimlendirdiği kabileler tarafından kurulmuştur.¹⁴⁵ Bir imparatorluğu yöneten bu kabilelerden her birinde, bedevi umran yerini sürekli olarak hadari umrana bırakınca, siyasal ve toplumsal çöküş başlamıştır hemen. Bu çöküş, gene bedevi umranın biçimlendirdiği, "kırsal kesim"den gelmiş yeni bir kabilenin zaferini sağlar; ancak, hadari umranın yazgısını o da yaşayacaktır.

Gerçekte, bir kabile ancak birtakım toplumsal ve siyasal özelliklere sahip olursa bir imparatorluğu ele geçirebilir ve onu elde tutabilir; İbni Haldun bu durumu **asabiyet** terimiyle belirler. Bir kabileye bir devlet kurma gücü veren asabiyet, gerçekte ancak bedevi umran çerçevesinde varolabilir. Ama iktidarın ele geçirilmesi bir hükümdarın tahta çıkmasına neden olur ve böylece egemenlik altına alınan halklara salınan vergilerle hadari umranın ortaya çıkışını belirler; ancak bu durum asabiyyetin yokolmasına ve bu yüzden, devletin kaçınılmaz bir biçimde zayıflamasına yol açar.

Bütünüyle siyasal bir kavram olan asabiyet, İbni Haldun'un görüşlerinin temel eksenidir. Ancak, karmaşık bir kavramdır bu; derinlemesine bir

çözümleme gerektirir.

İbni Haldun'un yapıtını ele alan yazarlardan çoğu derinlemesine bir inceleme yapmış olmaktan uzaktır. Bazıları asabiyeti siyasal sonuçlarına bakarak tanımladılar. Bazıları ise, gelişigüzel bir tutumla asabiyete, ona bütünüyle genel birtakım toplumbilimsel kavramlarla eşanlamlı duruma getiren bir anlam verdiler. Bazıları da çevirilerinde, asabiyetin gelişimini kolaylaştıran bazı koşulları çağrıştıracak terimlerden yararlandılar. Dolayısıyla bugün, İbni Haldun'un yapıtını inceleyen yorumcu sayısı kadar asabiyet yorumu vardır. Bu değişik yorumların eleştirel bir açıdan incelenmesi, **Mukaddime**'nin içeriğiyle karşılaştırılmaları, asabiyetin karmaşık anlamını aşamalı olarak aydınlığa kavuşturmamızı sağlayacaktır.

Asabiyeti sonuçların göre tanımlamak isteyen bazı yazarlar şu anlaımları önerdiler: "Devletin canlılığı", "bir halkın yaşama gücü", "Lebenskraft".¹⁴⁶ Devletin canlılığı ile asabiyetin önemi arasında bir ilişki olduğu kesindir; asabiyetin yok olması kısa vadede, devletsel yapıların dağılmasına yol açar. Bununla birlikte, İbni Haldun'un üstüne basarak belirttiği gibi, asabiyet imparatorluğun kuruluş aşamasında büyük ölçüde vardır ve kabile iktidarı ele geçirdikten sonra azalır. Bu yüzden E. Rosenthal, asabiyeti "devletin oluşumundaki itici güç" olarak belirlemekte çok haklıdır. ("Die Asabijja als motorische Kraft in staatlichen Gecchehen.")¹⁴⁷ Bu belirleme çok ilginç ve uygundur, ama çok genel ve soyuttur.

"Yurtseverlik",¹⁴⁸ "ulusal bilinçlenme", "ulus duygusu"¹⁴⁹ gibi yorumlarsa bütünüyle tarihe aykırı yorumlardır. Gerçekte çok genel olan bu kavramlar, Ortaçağ Kuzey Afrika'sının koşullarına uymayacak ölçüde modern kavramlardır; o dönem Kuzey Afrika'sında, gerçek anlamda ulus yoktu ve kabilesel yapılar ağır basıyordu.

Asabiyet kavramı, evrensel toplumbilimsel kavramların özel bir biçimde belirmesi olarak da yorumlandı: "Kamu ruhu",¹⁵⁰ "toplumsal dayanışma",¹⁵¹ "topluluk bütünleşmesi", "ortak irade", "çok güçlü bir dayanışma"¹⁵² gibi. De Slane asabiyet kavramını değişik biçimlerde çevirdi, ama en çok "topluluk ruhu" karşılığını kullandı. R. Rosenthal ise "group feeling" karşılığını benimsedi. Bu yorumlar asabiyet'in belli başlı öğelerinden birine, yani belli bir dayanışma biçimine parmak basmaktadır

elbette. Ama asabiyet bu karşılıkların benimsetmek istedikleri kadar geniş, genel bir kavram değildir. Gerçekte asabiyet kavramı kabile olgusundan ayrılmaz.

Toynbee'ye göre asabiyet, "ruhsal ilk biçim'dir; tüm siyasal kuruluşlar, tüm toplumsal kuruluşlar ondan doğmuşlardır."¹⁵³ Bu belirleme, temelde abartılı olsa da, asabiyetin önemini belirtmek bakımından yararlıdır, ama pek aydınlık olmayışı ve çok genel oluşu büyük bir eksikliktir. Asabiyet kavramında dayanışmanın önemine parmak basan bu yorumlar, onu genel anlamda toplumsal dayanışmayla eşanlamlı tuttukları zaman iyice yanılgıya düşerler. Birlikten hiç de yoksun olmayan kentlilerin, İbni Haldun'a göre, bu durumda öncelikle asabiyet eksikliğiyle belirgin olmalarını nasıl açıklarız?

Asabiyeti en genel anlamda "toplumsal dayanışma" olarak gören bu yorumlar, olgunun temelde kabilesel bir özellik taşıdığını kesinlikle gözden uzak tutarlar. Bunlar ayrıca asabiyetin en önemli belirgin öğelerinden birine, yani kabileyi yöneten önderin öncelikli rolüne değinmeden geçerler.

Bazı yazarlar asabiyeti 'soyluluk' ya da "toplumun aristokrat yanı" diye karşılarlar¹⁵⁴; bunlar kabile önderlerinin rolüne değinmek için kullanılmış terimlerdir elbette. Ancak tüm aristokratik toplumların temelinde asabiyet yoktur.

Pek çok yazar bu toplumsal dayanışmanın anlatımını değişik anlamlarla belirginleştirmeye çalıştı; "mücadele dayanışması", "ruhun savaştı tutumu" gibi terimler savaştı öğeyi vurgular; bu da asabiyet kavramında önemli bir yer tutar kuşkusuz. Ama tüm askeri örgütleri ya da kuruluşları asabiyet belirlemez.

Asabiyeti belirgin kılan dayanışmanın doğasını aydınlığa kavuşturmak için, bu dayanışmanın geliştiği temel belirlenmeye çalışıldı. "Kan bağları",¹⁵⁵ "soy dayanışması",¹⁵⁶ "kan hısımlığı" (bu son iki terim oldukça sınırlı bir anlam taşırlar) gibi karşılıklar önerildi.¹⁵⁷ Bu yorumlar bu karmaşık kavramın önemli bir yanına parmak basmadığı gibi, öbür belirleyici yanlarını da ortadan kaldırıyor. Ayrıca İbni Haldun'un da belirttiği gibi, kan bağlarının gücüne dayanan, ama asabiyetin o kadar belirleyici olmadığı toplumsal örgütler vardır.

Helmut Ritter'e göre, İbni Haldun'un asabiyet diye adlandırdığı şey,

Machiavelli'nin "sürükleyicilik (**virtu**)" olarak belirlediği kavramdır¹⁵⁸. Siyasal iktidara ve savaşçı eyleme doğuştan yatkınlık, güç istemi ile yönetme ustalığının birleşmesi; önderlerde belirgin olan özelliklerdir bunlar. Bütün bu özellikleri sayesinde, önderler bir insan kitlesine görüşlerini kabul ettirmeyi başarırlar. Asabiyeti olan toplulukların önderleri "sürükleyicilik" gösterirler, bu çok doğrudur. Ama ruhsal bir davranış olan "sürükleyicilik" yönetici kişiliklerin her zaman taşıdıkları bir özelliktir. Oysa önderlerinin "sürükleyicilik"ine uyan bütün bu insan topluluklarını asabiyet belirlemiyordu. Asabiyet, önderin kesin olarak belli bir tarihsel çerçevede yer alan insanlar üzerindeki etkisidir.

Bazıları için asabiyet "kabile bağnazlığı"nı belirtiyordu. Bu kavram belli bir ölçüde asabiyetde içkindir, ama asabiyet bu kavrama indirgenemez. İbni Haldun kabile davranışının bu biçimini, yani bağnazlığı, bilinen bir terim olan "hadiya" ile karşılıyordu. Başka yazarlara göre ise asabiyet, Arap olmayan yerli halkların, Araplar'ın egemenliğine karşı bir dayanışma biçimiydi¹⁵⁹. Kabile dayanışmasını gösteren asabiyet, tüm müslümanların hısımlık dayanışmasını gösteren umranın karşıt ögesi olacaktı. Bu görüşler doğru şeyler barındırmakla birlikte ya çok geniş ya çok kesindir. Üstelik bunlar Kuzey Afrika'nın gerçeklerine uymazlar; Kuzey Afrika'da iktidar için çekişenler azçok Araplaşmış Berberi hanedanlarıydı yalnızca. Ayrıca İbni Haldun, Araplara yönelik siyasal karşıtlığa değinmek isteseydi asabiyet sözcüğünü değil, **se şu'ubiyya** sözcüğünü kullanırdı.

Bir de şu var: Asabiyet bedevi umrana katılan kabileleri belirlediğinden bazı yazarlar, "göçebelerin varoluş biçimi", "göçebe yaşam biçiminin niteliği" gibi anlatımları yeğlediler. kuşkusuz asabiyet bazı göçebe topluluklarının belirgin özelliğidir, ama İbni Haldun bu kavramın yerleşik örgütlenmeleri de belirleyebileceğini aynı kesinlikle belirtir; örneğin Muvahhit İmparatorluğu'nu kurmuş olan Büyük Atlas dağlıları büyük bir asabiyete sahiptiler. Üstelik bu yorumlara karşı şu da söylenebilir: İbni Haldun göçebelerin niteliklerini ya da varoluş biçimlerini belirtmek isteseydi, yaygın bir kullanımı olan "**muruvva**" terimine başvurabilirdi; bu terim sözünü ettiğimiz kavramları kesin olarak belirler. Ayrıca, daha sonra göreceğimiz gibi, İbni Haldun'a göre tüm göçebe kabileler asabiyete sahip değildir.

Asabiyet kavramının neden olduğu pek çok yorumun kısaca gözden

geçirilmesi, onun önemini ve karmaşıklığını gösteriyor. Bu gözden geçirme, bu anlatımlardan çoğunda bir doğruluk payı bulunduğunu ortaya çıkarıyor. Bununla birlikte bunlardan hiçbirisi yeterli sayılamaz, çünkü hem parçalı hem çok geneldir bu yorumlar. Parçalı yorumlardır, çünkü asabiyetin belirleyici öğelerinden yalnızca birini belirtirler; oysa asabiyet çok değişik özellikleri olan etkenlerin karmaşık bir biçimde uyuşmasıdır.

Asabiyetin bu karmaşıklığına birçok yazar parmak bastı ve içlerinden bazıları ona değişik yorumlar getirdi. Böylece De Slane, **Mukaddime** çevirisinde, İbni Haldun'un çok sık kullandığı (aşağı yukarı 500 kez) bu kavrama başlıca karşılık olarak "topluluk ruhu"nu seçti. Ama Hamiri'nin titiz incelemesinde gösterdiği gibi, De Slane bazı yerlerde başka söyleyişleri yeğler¹⁶⁰: Aile (I, 234-35), Anababa (I, 265), dost topluluğu (I, 243), bağlular topluluğu (I, 199), ortaklaşma (I, 274), özsaygısına yürekten bağlı halk (I, 239), duygu yakınlığı, topluluk ruhu (I, 234), çaba ve canlılık (I, 227), duygu ve ilgi (I, 297), yurtseverlik (I, 261, 340, 352, II, 141, 107), kabile ruhu (I, 255, 259, 282, 286, 307, 333, II, 79), ulusal ruh (I, 123, 268, 280, 282, 416, II, 88), ulus duygusu (I, 142, 282, 336, 349, 353, 375), parti (çok sık kullanılmış), güç (I, 265), güçlülük (I, 281), destek (I, 403), ordu (II, 121).

İbni Haldun bu terimlerden çoğu için asabiyetten daha kesin sözcükler kullanabilirdi. Bunlardan yararlanmamasının nedeni, azçok basit bir olguyu değil, bir öğeler birleşimini belirtmek istemesiydi.

Mukaddime'de sık sık geçen asabiyet terimi, bağlamak anlamındaki -S-B kökünden gelir. Asabiyet sözcüğü Arap edebiyatının geç sayılabilecek bir döneminde ortaya çıkar, hatta bir hadiste de rastlarız ona. "Halkını sevmek Asabiyet midir? Hayır, der Peygamber, ama haksız davranışlarda halkına yardım etmek Asabiyet'tir." Demek ki İbni Haldun, gerçekte kötileyici bir anlamı olan bu sözcüğe teknik bir anlam kazandırmıştır: Asabiyet bir duygu ya da ruhsal bir davranışı değil, ruhsal sonuçları olan çok karmaşık bir gerçekliği belirtir.

Asabiyet kavramının az önce andığımız çeşitli yorumlarının hemen hemen tümü, hem parçalı hem çok genel yorumlardır. Bunlar asabiyeti neredeyse bütün dönemlerde ve bütün ülkelerde varolan bir olgu durumuna getirirler; İbni Haldun'un asabiyeti oturttuğu çok belirgin tarihsel çerçeveyi tam anlamıyla karanlıkta bırakırlar; oysa İbni Haldun asabiyetin yaygınlık alanını oldukça sınırlı tutmuştu.

İbni Haldun'a göre asabiyet Kuzey Afrika'ya özgü bir niteliktir ve bu burada gördüğümüz kabile olgusunun kalıcılığını ve siyasal kararsızlığını açıklar.

"Hükümdar, yandaşlarının bağlılığına boş yere güvenir; egemenliğine aldığı halkların da bir "topluluk ruhu" vardır ve her halk özgür kalmak için yeterince güçlü olduğuna inanır, islamlığın başlangıcından bugüne kadar İfrikiye'de ve Mağrib'de olanlara bakın. Bu yörelerde yaşayanlar Berberiler'den oluşur; kabileler halinde bir araya gelmiş bir halktır bu ve her kabile güçlü bir **topluluk ruhu**'na sahiptir."¹⁶¹

İbni Haldun bu olguda, müslüman ordularının VII. yüzyılda Kuzey Afrika'yı fethederken karşılaştıkları büyük güçlüğün açıklamasını görür; burada yaşayanların sürekli olarak ayaklanması yol açmıştı bu güçlüğe.

"Aynı dönemde Irak'ta ve Suriye'de buna benzer bir durum yoktu... Bu iki ülke, Mağrib ülkelerinden değişik olarak, kentlerde yaşayan her sınıftan insanın bir araya geldiği ordularla denetleniyordu. Müslümanlar bu iki ülkenin fethini gerçekleştirdince, artık korkulacak direniş de ayaklanma da kalmadı. Oysa Mağrib'de tersine, Berberi kabileler çoktu, bunlar göçebe yaşamına alışkındılar (bedevi umran) ve her kabile dayanışmalarını sağlayacak güçlü bir topluluk ruhuna sahipti. Bu topluluklardan biri yokolur olmaz, başka bir topluluk onun yerini alıyor ve ayaklanma alışkanlıklarını benimsiyordu."¹⁶²

"**Topluluk** ya da **kabile ruhu**'nun bulunmadığı ülkelerde durum bütünüyle değişiktir. Buralarda bir imparatorluk kurmak kolaydır; hükümdarın hiçbir kaygısı yoktur; çünkü isyan ve ayaklanmalara az rastlanır. **Bu imparatorluk, aynı topluluk ruhuna sahip bir yandaşlar kalabalığına dayanmak zorunda değildir.** Mısır ile günümüz Suriye'sinde durum budur; buralarda çeteler halinde örgütlenmiş kabileler ya da topluluklar yoktur. Karışıklık çıkarma ya da ayaklanma ruhu o kadar zayıftır ki, Mısır sultanı tam bir dinginlik içinde yaşar. Bu yörelerde bir hükümdar ile boyun eğmiş uyruklardan başka bir şeye rastlanmaz."¹⁶³

"Buna benzer bir durum günümüz İspanya'sında da görülüyor." İbni Haldun'a göre hükümdarlar "kalabalık bir orduya ya da güçlü kabilelerin desteğine gerek duymazlar, çünkü bu ülkede yaşayanların kabile ruhu (asabiyet) hemen hiç gelişmemiştir. Burada da bir **hükümdar ile**

Böylece İbni Haldun şu noktayı kesin olarak belirtir: Kendisine göre asabiyet, ne genel bir kavram ne de tüm yönetimlerin ve tüm toplumların temelidir; çünkü müslüman dünyasının büyük bir bölümünde, özellikle de görelî olarak en kalıcı ve en güçlü devletlerin kurulmuş olduğu yörelerde asabiyet yoktur.

Buna göre, asabiyeti genel ve sürekli bir toplumbilim kavramı durumuna getiren tüm yorumları bir yana bırakmak zorunludur. Gerçekte İbni Haldun asabiyeti yalnızca Kuzey Afrika için sözkonusu eder. Asabiyeti başka ülkelerde gerçekleşmiş olguları açıklamak için öne sürdüğünde, sözkonusu olan şey, geçmişte kalmış bir tarihsel durumdan kaynaklanan eski olaylardır (VII. yüzyıldaki Arap fetihleri sözkonusudur daha çok). İbni Haldun da bunu açıkça belirtir.

Kuşkusuz İbni Haldun asabiyetten söz ederken çoğu kez kuramsal ve çok genel bir belirleme ortaya koyar; öyle ki daha önce sözünü ettiğimiz metinler bizi yanılgıdan kurtarmasa, bu olguların evrenselliğine inanabilirdik. Öte yandan, asabiyet yalnızca Mağrib'e özgü görünmüyor (örneğin Moğol imparatorlukları). Fetihler yapmış kabilelerin kurduğu başka devletlerin ortaya çıkışı da asabiyete benzer olgularla açıklanabilir. İbni Haldun'un Timur ile o kadar ilgilenmesi belki de bu yüzdendir; Timur'un kabile temeline dayalı devleti de benzer niteliklere sahipti; kökeni ve özellikleri Mağrib devletlerinininkilere çok benziyordu. İbni Haldun'un kullandığı genel belirleme, **Mukaddime**'yi, Mağrib tarihini yazmaktan başka amacının bulunmadığı bir dönemde kaleme almış olması olgusuyla da açıklanır.

İbni Haldun daha sonra Mısır'a gelince, **Mukaddime**'nin (önemli bir değişikliğe uğramış gözükmeyen) iki kitabı ile **Berberilerin Tarihi**'ne, Doğu hanedanlarıyla ilgili bölümler ekledi; ancak bunların sorunları Mağrib'deki sorunlara hiç benzemiyordu. Gerçekte İbni Haldun'un görüşleri ancak Kuzey Afrika'nın geçmişine tam olarak uygulanabilir; başka birtakım yörelerin geçmişine ise bir ölçüde uygulanabilir.

Öyleyse asabiyeğin anlamını tam tamına Ortaçağ Kuzey Afrika'sının tarihsel çerçevesi içinde ele almak önemlidir.

Son derece karmaşık bir kavram olan asabiyeğin bileşenleri nelerdir?

Bedevi umrandaki Mağrib'e özgü olan ve hadari umranda gösterişe düşkünlük başlayınca yokolan asabiyetin ilk varlık koşulu kabilesel yapılarıdır.

İbni Haldun bir yandan, Kuzey Afrika'da asabiyetin bulunmayışı ile bu bölgede kabileler biçiminde örgütlenmenin sürekliliği arasındaki ilişkiyi, bir yandan da Irak ve Suriye'de asabiyetin bulunmayışı ile bu ülkelerde gerçek kabilelerin yokolması arasındaki ilişkiyi açıkça belirler.

"Çölde yaşama yeteneği ancak güçlü bir topluluk ruhu bulunan kabilelerde vardır... Bedevi umran topluluk ruhunu korur ve gösterişin güçsüzleştirici etkisine karşı bir güvence oluşturur."

"Topluluk ruhu kan bağlarının ya da buna benzer şeylerin bir arada tuttuğu kişilerde bulunur yalnızca." Gerçek hısımlık, kan bağlarına önem veren ve kendisinden yardım isteyeniyi korumaya yönelik bir gönül birliğine dayanır... Varlığını ancak eski bir anıyla duyuran hısımlık hiçbir yarar sağlamaz."¹⁶⁵

Asabiyet, kabile topluluğunun dayanışmasını öncelikle savaş etkinliklerinde yansıtır: Bedevi umrana özgü bir yaşam sürdüren kabilelerin çoğu:

"Konaklama yerlerini dışardan gelecek düşmanlara karşı korumak için, en iyi savaşçıların ve yiğitliğiyle seçkinleşmiş gençlerin oluşturduğu seçme bir birliğe sahiptir. Ama bu birlik aynı aileden gelmedikçe ve harekete geçmesini sağlayacak aynı topluluk ruhuna sahip olmadıkça saldırıları engelleyecek gücü hiçbir zaman bulamayacaktır. (Çölde yaşayan) Araplardan oluşmuş (bedevi umran) birlikleri o kadar güçlü, o kadar tehlikeli yapan budur; her savaşçının tek bir düşüncesi vardır: Kabilesini ve ailesini korumak... Bu duygularla birbirlerine destek olurlar; karşılıklı yardımlaşır ve düşmanlarını korkuturlar... Bedevi umranda birlikte yaşayabilmek için kendi kendini savunacak durumda olmak gerekir. Topluluk ruhu direnmeyi, düşmanı püskürtmeyi, dostlarını korumayı, hakaretlerin öcünü almayı sağlayan duygudur. Bu duygudan yoksun olan halk değerli hiçbir şey yapamaz."

Savaşçı etkinliklerinin bırakılması asabiyetin ortadan kalkmasına neden olur.

""Küçük düşme ve kölelik bir kabilenin gücünü ve topluluk ruhunu yok eder. Bu bozulma durumu bile bu ruhun artık varolmadığını göstermeye yeter. Küçüklüğünü aşamadığı için kendini koruyacak gücü de yoktur artık; hele düşmanlarına direnmeyi ya da onlara saldırmayı hiç beceremez.

Vergi ödemeyi kabullenen bir kabile değerini yitirir... Ölümle karşı karşıya gelmektense vergi ödemeyi yeğleyen bir halk topluluğu ruhundan çok şey yitirir; oysa topluluk ruhu düşmanlarını yenmeye ve haklarını kullanmaya isteklidir... Vergiye boyun eğmiş ve kölelik halkası takmış bir kabile gördüğünüzde, onun bir imparatorluk kurmayı hiçbir zaman başaramayacağına emin olun.

İnsanlar topluluk ruhu sayesinde birbirlerine destek olabilir, düşmanlarını bozguna uğratabilir, hakaretlerin öcünü alabilir ve güçbirliği ederek tasarılarını gerçekleştirebilirler."¹⁶⁶

Bununla birlikte, kabilenin savaşçı dayanışmasının zorunlu koşulu olan asabiyet yeterli değildir. Asabiyet, eşitlikçilik anlamına gelmez. Güçlü bir hiyerarşi gerektiren asabiyetin, bir başka zorunlu koşulu da, ailesi ve yandaşları tarafından desteklenen bir önderin yönetici etkinliğidir. Asabiyet siyasal bir durum değil, siyasal bir güçtür.

"Topluluk ruhu hükümdarlığın ele geçirilmesine yönelir."¹⁶⁷

Asabiyetin varolması ve gelişmesi için, kabilenin yapısında, İbni Haldun'un "**riyaza**" diye adlandırdığı şeyin, yani bir soyluluğun hukuka değil, zora dayanan gücünün, büyük bir ailenin örtülü ama gerçek otoritesinin yerleşmesi gerekir.

"Önderin onu destekleyen güçlü bir hizibi bulunmalıdır."
"Yönetim hakkı, kabile kollarından her birinin değil, öbür ailelere güç ve topluluk ruhu bakımından üstün olan tek bir ailenin elindedir. Topluluk ruhu yönetmeye alışık olan ünlü ailelerde bulunur ancak... Özel çıkarları olan birçok büyük aileden oluşmuş bir kabilede, bunlardan birinin topluluk ruhu bakımından öbürlerine üstün gelmesi ve onları tek bir demet durumuna getirmesi gerekir. O zaman kabile tek bir topluluktan oluşmuş olur. Topluluk üyelerinden birinin, iradesini öbürlerine kabul ettirme

Asabiyetin bulunduğu bir kabilede önderin rolüne parmak basan İbni Haldun şunları yazar:

"Önderin egemenliği hükümdarlık anlamı taşır; bir kabile önderinin otoritesinden çok daha büyük bir otoritedir bu; oysa kabile önderinin yalnızca manevi bir gücü vardır: kendisine bağlı olanları peşinden sürükleyebilir, ama onları, emirlerini yerine getirmeye zorlayacak gücü yoktur... Hükümdarlık, topluluk ruhunun olduğu en yüksek noktadır. Önderin, onu destekleyen hizibin etkisine dayanarak baskı altına aldığı bir halk, kendisine yabancı insanları yönetmeğe yatkınlık kazanır."

Bu bölüm asabiyetin anlamı açısından çok büyük önem taşır; önderi "ancak manevi bir güce sahip olan" tam anlamında eşitlikçi kabile ile asabiyetin belirlediği kabile arasındaki, yani "önderin egemen olmayı başardığı" bir topluluk arasındaki karşıtlık açıkça belirlenmiştir burda. Önderini bir devletin başına geçirebilecek siyasal gücü oluşturmuş kabile, eşitlikçi değil, asabiyele sahip kabiledir. Demek ki, kan bağları üzerine temellenmiş dayanışma, asabiyetin kendisi değil, asabiyetin gelişebilmesi için gerekli olan koşuldur.

Asabiyetin özellikle bir önder tarafından kullanılan siyasal bir güç olduğunun kanıtı, İbni Haldun'un bir asabiyet biçiminin bazen bir kentte de ortaya çıkabileceğini belirtmesidir. Kent yaşamı, bu yaşamın gösterişliliği, "kentte oturan herkesin kendine göre bir yaşamı olması" olgusu, bütün bunlar elbette kabile dayanışmasını bozar. Buna rağmen "Asabiyet kentlerde bulunabilir. İmparatorluk çökmeye başladığında kentliler bir yönetime gerek duyarlar... Yönetici bir meclis oluşturulmasını gerekli görürler... Ama bu meclis bir mücadeleye neden olur, çünkü meclis üyeleri iktidarı ele geçirmeye çalışır ve bir yandaşlar topluluğuna dayanırlar... Hasımlarını yenmeyi başaran en yüksek otoriteyi elde eder. Bu zorbalara çoğunlukla büyük ve güçlü ailelerin üyeleridir." (Mukaddime, II. kitap, 4. Bölüm.)

Önder, kabilesi üzerindeki otoritesini hangi yollardan sağlar? kuşkusuz bir ölçüde ticaretten kazanç elde ederek başarır bunu. Ama otoritesini daha çok savaşlar sayesinde duyurur; savaşlar ganimetin büyük bölümüne el koymasını ve kendisine vergi ödemekle yükümlü kişiler üzerinde, giderek

daha az karşı çıkılan bir otorite kurmasını sağlar. Böylece önder, kendisine zenginleşmek ve kabile üyelerini kazanmak olanağı veren savaş etkinliklerini arttırmaktan çekinmez. Zenginliklere ortak olanların sayısı giderek azaldıkça, kuramsal olarak sürdürülen eşitlikçilik de yitip gider ve kuramsal olarak özgür olan savaşçılar vasala dönüşürler. Böylece askeri demokrasi kabile soyluluğunun iktidardaki yerini sağlamlaştırılmaya hizmet eder.

Çok önemli bir etken bu evrimi hızlandırabilir: Hükümdar kabile önderinden "hizmetine" girerek, uzak ya da yakın yörelerde devlet hesabına askeri seferler yapmasını ve vergi toplamasını isteyebilir. Hükümdarın, hizmetine giren öndere sağladığı desteğe, "cibaya" (silah zoruyla alınan vergiler) ve ganimetin tatlı kazançları da eklenmiş olur böylece. Yönetim bu hizmetlere karşılık, çoğu kez kabile önderine bağışlanan bir "ikta" verir. Bir ölçüde "feodal" siyasal sistemi anımsatan bu düzenlemenin eski kabile yapısına eklenmesi, bu yapının bütünüyle yıkılmasına neden olur ve önderin otoritesini azaltır.

Bu zenginlik önderin çevresinde aile üyelerini olduğu kadar, bir yandaşlar, vasallar kitlesini de toplar; bu kişiler, kabileye egemen olarak, onu başka askeri seferlere sürmek konusunda öndere yardımcı olurlar; oysa yükünü çoğu kez kabilenin çektiği bu seferlerin kazançları öncelikle öndere ve çevresindekilere gider. Böylece kan bağları yerini vasallık ilişkilerine bırakır. Bu ilişkiler bir yandan önder ile yandaşları, bir yandan da önder ile egemen olunan öbür kabilelerin üyeleri arasında açıkça kabul edilmiştir.¹⁶⁸

"Önemli bir kişinin yandaşları ve işbirlikçileri onun yakınlarıyla aynı düzeye gelebilirler; önder ile yandaş birbirlerini desteklemeye her zaman hazırdırlar... Yandaşlık bağları nerdeyse kan bağları kadar güçlüdür."¹⁶⁹

Egemen kabilenin yapısında kan bağları, eski eşitlikçi sonuçlarından uzaklaşmış olsalar da, bu durum bu bağların öne sürülmelerine engel değildir. Sonunda bu öyle bir düzeye varır ki, bu bağlar artık bütünüyle biçimsel bir duruma gelirler ve yavaş yavaş yerlerini alan vasallık ilişkilerini gizlemekten başka bir işe yaramazlar. Gerçekte önder ile işbirlikçileri arasında kan bağı ilkesinin sürmesi önemlidir. Bu işbirlikçiler, yardımları gerekli olan ve açıkça karşı çıkılamayacak savaşçılardır, çünkü çok tehlikeli bir güç oluştururlar. Dolayısıyla önder, kan bağlarının

sürdürülmesinde çıkarı olduğunu gördüğü ölçüde demagojiye başvurur ve bu bağları abartır.

Önderin gücü arttıkça yıpranan bu dayanışma gene de sürmek zorundadır, çünkü önderin her askeri seferde bu dayanışmaya dayanması gerekir. Kabile bu dayanışmayı görünüşte de olsa ve aynı doğrultuda sürdürebilmek için sürekli olarak başka topluluklarla karşılaşmak zorundadır. Savaşın doğurduğu kızgınlık duygusu ortak bir tehlike kuruntusu yaratarak kutsal birliği sürdürür. Böylece asabiyet, genel olarak toplumsal dayanışma anlamına değil, askeri bir demokrasinin güçlerini bir kabile soyluluğunun hizmetine koşan çok özel bir siyasal düzenleme anlamına gelir. Kabile önderlerinin asabiyet sayesinde elde ettikleri güç büyük, ama belirsizdir. Bu güç kökünü kabileden alır, ama bütünleşmesini sağlayan eşitlikçiliği azaltır. Gerçekte önder, vasallıklarının de kabile eşitlikçiliğindeki azalmanın da açıkça farkına varamayan vasallere egemendir. Eski kabile dayanışmasının baskısı, kendilerine bırakılan zafer kırıntıları, efendileri durumuna gelen kişiye destek olmaya götürür onları.

Kuzey Afrika'da, Berberiler için de Araplaşmış topluluklar için de, asabiyet, özellikle Ortaçağ'da, hatta yakın bir geçmişe kadar önemli bir siyasal rol oynadı. Örneğin XX. yüzyılın başında, Fas'ın Berberi dağlarında önder, yani "amghar", "imedukal"lardan oluşmuş bir tür silahlı maiyetle korunurdu; "bu "imedukal"lar Avrupa Erken Ortaçağ döneminin "gasindis"lerini anımsatır. Arap kabilelerinde, "şeyh" bir tür gento'ya, Rab'a yaslanır; Rab'ın savaşçı kaynağı gur'dur. Bu silahlı topluluk, önderin, kabilenin geri kalan bölümü üzerindeki otoritesini sağlar. Asabiyet, vasallık ilişkileri ile "feodal" olmaya yönelmiş bir kabile önderinin emrindeki askeri demokrasi güçlerinin kabile içi dayanışmasıyla oluşmuş bir karışımdır.

Kan bağları ve vasallık ilişkilerine getirilen bu yorum Kuzey Afrika'ya özgü değildir. Marc Bloch'un "ilk feodal çağ" dediği dönem boyunca, Batı Avrupa da akrabalık ve vasallık bağlarındaki bu örtüşmeyi yaşadı. M. Bloch Avrupa feodalliğinin ilk dönemlerinde "soylar"ın, "akrabalıklar"ın, "dostluklar"ın önemine parmak basar. Kan bağları ile vasallık ilişkilerinin birleşmesinden son derece büyük siyasal ve askeri bir güç doğduğunu belirtir. Joinville, Mansura savaşında Guy de Mauvoisin'in birliğinin gösterdiği inanılmaz yiğitliği bu birleşmeye bağlar; çünkü bu birlik

yalnızca Mauvoisin'in soyundan gelen şövalyelerden oluşuyordu.

M. Bloch'a göre, Avrupa'da ilk feodal dönemi (XI. ve XII. yüzyıllar) belirleyen şey, henüz iyice yapılaşmamış kan ve vasallık bağlarının gelişmesidir.. "Feodallık diye adlandırdığımız toplumsal durumun belirgin özellikleri olan koruyuculuk ve kişisel bağlılık ilişkilerinin geliştiği dönem, kan bağlarının iyice pekişmesiyle belirgindir... Daha sonraları gerçek feodal yapının yıkılmasına ya da sürekli olarak değişmesine tanık olan yüzyıllar, büyük soyların parçalanmasının, soy dayanışmalarının ağır ağır silinmesinin ilk belirtilerini de yaşadılar... Soyun gücü feodal toplumun temel öğlerinden biri oldu; onun bir ölçüde güçten düşmesi feodalite denen şeyin varlığını açıklar."

Kuzey Afrika'da, Batı Avrupa'dan değişik olarak, vasal bağımlılığına özgü, hiyerarşisi kesin ve muntazam bir bütünlük gelişmedi; oysa Kuzey Afrika'da hısımlık ilişkileri, (Avrupa'da yitip gitmiş) kabilesel yapıların güçlülüğü nedeniyle çok daha büyük bir güce sahip oldular. Vasallık sistemi Mağrib'de yapılaşamadı. Çoğu kez tohum halinde kalan bu sistem ancak bir devlet kurmuş kabilelerde güçlendi; ama bu durumda bile, tamamlanmamış ve geçici bir olgu sözkonusuydu.

M. Bolch "Olgunlaşmış her feodal düzende iki şey zorunlu gibiydi der: Şövalye vasaletin neredeyse mesleksi tekeli ile kamu otoritesinin öbür eylem olanaklarının vasallık bağı karşısında azçok isteyerek silinmesi." Mağrib'de ise, çoban savaşçı ya da dağlı savaşçı, meslekten silah adamlarının ortaya çıkmasını pratik olarak engelledi. Kabilesel yapıların gücü ve kabilelerin üstünde kendini duyuran devlet yapılarının sürekliliği nedeniyle vasallık sistemi gelişemedi.

Askeri demokrasinin durumu kabileyi savaşçı tek güç haline getirir; ister bir hükümdarın iktidarından kurtulmak ya da bir hanedanı yıkmak sözkonusu olsun, ister hükümdarı egemen kabilenin önderi olan bir devletin gücünü ayakta tutmak sözkonusu olsun, tüm siyasal girişimler kabileye dayanmak zorundadır. Kabile soyluluğu, onu destekleyen kabileyle bütünleşmesini yitirmediği ölçüde güçlüdür. Kuzey Afrika'da ve kabilesel imparatorlukların egemenliğinde yaşayan yörelerde, asabiyet "devletin oluşumunun itici gücü"dür.

"Bir halkın önderi emirlerine uyulmasını sağlıyorsa, egemenlik ve zor kullanma yolunda ilerliyor demektir... Amacına varmak için emirlerine uyan topluluğa dayanır; bu topluluk sayesinde halkına

boyun eğdirmek sorun olmaktan çıkar. Demek ki hükümdarlık topluluk ruhunun vardığı en yüksek noktadır... Topluluk ruhunun etkisi bir imparatorluk kurulmasıyla sonuçlanır. Bu duyguyu taşıyan kabile, fetih yoluyla ya da egemen hanedanın hizmetine girerek, hükümdarın otoritesini ele geçirir."¹⁷⁰

Askeri demokrasi ile kabile soyluluğunun rolü asabiyetin başlıca kurucu öğeleridir.

Kuzey Afrika'da ve birtakım başka ülkelerde "bedevi umranda yaşayan kabilelerin, fetihler yapmakta öbür halklardan daha yetenekli oluşları, geleneklerinin kabalığı ve yaşam biçimlerinin özelliklerinden çok kabile yapılarının sağlamlılığından kaynaklanır."¹⁷¹

Ancak, bedevi umran asabiyetin varlığının bir koşulu ise de, asabiyet tüm kırsal topluluklarda bulunmaz. İbni Haldun asabiye sahip olmayan kabileler de bulunduğunu belirtir; bunlar öncelikle, köleleşmiş, yani kendilerini savunamayan ve vergi ödemeyi kabul etmiş kabilelerdir.

Bunlar aynı zamanda, önderlerin güçlerini kabul ettiremedikleri kabilelerdir ki, bu da çok önemli bir noktadır. Bu eşitlikçi kabileler arasında, deve yetiştiricisi gerçek göçebelerin, İbni Haldun'un sözcüğün tam anlamıyla "Araplar" diye adlandırdığı Bedeviler'in kabileleri sayılabilir. İbni Haldun'un belirtmek istedikleri, Arap dilini konuşan topluluklar değil, Arabistan'da sürdürdükleri göçebe yaşam tarzını Kuzey Afrika'ya geldikten sonra da koruyan Bedevi kabilelerdir...

"Araplar ve aynı alışkanlıklara sahip başka halklar, yani göçebe Berberiler, Batı Moritanya Zuratları böyledir... Araplar çöl yaşamına daha alışkındırlar ve daha uzun seferlere çıkarlar... Çünkü işleri gereği develerle uğraşırlar."¹⁷²

Bu Bedeviler bedevi umranın en ilkel biçimini temsil ederler. Önder iktidarının güçsüzlüğü nedeniyle henüz çok canlı bir eşitlikçilikle belgindirler.

"Halklar içinde bağımlılığa en az yatkın olan Araplar'dır. Neredeyse vahşi bir yaşam sürdürdüklerinden, kaba töreler, gurur, büyülenme ve her türlü otoriteye karşı çıkan bir kıskançlık anlayışı yer etmiştir onlarda. Bir kabilede iyi uyuma ender olarak rastlanır. Bağımsız ve vahşi olduklarından,

yalnız kendilerine güvenir ve bağımlılığa zor katlanırlar. Önderin onların yardımına gerek duyması, onları düşman karşısında harekete geçiren topluluk ruhunu kullanmaktan başka bir nedene dayanmaz. Bu durumda onların gururlarını kollamalı ve topluluğun birliğini bozmamak için onları kızdırmaktan sakınmalıdır; bu onun da kabilenin de sonu olur çünkü, Arap ırkı kendisini yönetebilecek ve çekip çevirebilecek bir öndere hiçbir zaman sahip olamamıştır."¹⁷³

Bu Bedevi kabileler büyük ölçüde eşitlikçi komünal yapıların sürdürülmesiyle belgindirler; oysa sözkonusu yapılar, asabiyetin temel ögesi olan önder iktidarının gelişmesini engellerler. İbni Haldun **Mukaddime**'nin Bedevi Araplar'a ayrılmış bölümlerinde asabiyet terimini pek kullanmaz; ancak bir savunma eylemi sözkonusu olduğunda kullanır, öyle ki kabilenin savaşçıları tehlike yüzünden bir komutanı kabul etmek zorunda kalmışlardır.

Kabile soyluluğunun zayıflığı, uzun vadeli ve büyük çapta bir siyasetin olmayışını açıklar. İbni Haldun'un da belirttiği gibi, bu kargaşa, yalnızca bazı dönemlerde ve bu bedevi kabilelerin yapısından kaynaklanan dinsel bir ideolojinin etkisiyle duruldu: Çünkü din önemli her siyasal hareketin vazgeçilmez ideolojik taşıyıcısıdır. Ama XIII. yüzyıldan sonra Mağrib'de bir daha dinsel yenilik görülmedi.

"Araplar bir imparatorluk kurmak gücünden yoksundurlar. Halklar içinde bir imparatorluk yönetmeye en az yetenekli olan Araplar'dır."¹⁷⁴

Müslüman dininin büyük yayılışından sonra "Araplar bir hükümdarlığın ya da siyasal bir yönetimin ne olduğundan bütünüyle habersiz, çöllerinde yaşamayı sürdürdüler. Çökmeye yüz tutmuş bir krallığı ele geçirdikleri olmuşsa da, bunu o ülkeyi yıkmak ve uygarlığa el koymak için yapmışlardır. Törelerin kabalığı onlarda ikinci bir doğa durumuna gelmiştir; bundan hoşlanırlar, çünkü bu durum onları özgür ve sorumsuz yapar. Böylesi bir tutum uygarlığın gelişmesine uygun değildir."¹⁷⁵

Bu bedevi kabilelerinin zayıflığı ya da en azından asabiyetten yoksunlukları, İbni Haldun'un onları bu kadar sert yargılayışını açıklar. Asabiyetten yoksun bu kabileler devlet kuramazlar, dolayısıyla çok

yıkıcıdırlar. Oysa etkinlikleri yönlendiren bir kabile soyluluğunun bulunduğu kabilelerde, her fethi daha sonraki ilerlemelere temel yapmak isteyen önder yağmayı azaltır ve zenginlikleri korur. Siyasal bakıştan yoksun olan Bedeviler "ölçüsüzce" ve "korumayı gözetmeksizin" yağmalarlar. İlkel yaşam biçimlerine uzak olan bağlantılarda kazanç görmediklerinden zorunlu ve sıradan gereksinmelerini karşılamak için zarar verirler.

"Araplar, tencerelerini üstüne yerleştirecekleri taş gerekse, taş sağlamak için yapıları yıkarlar. Kazık ya da çadır sopası için tahta gerekse, elde etmek için evlerin damlarını sökerler. Onların egemenliğinde yıkım her şeye yayılır. Araplar'ın fethettiği bütün ülkeler kısa sürede yıkıntı durumuna gelmiştir. Karşılığını vermeden angarya yüklerler. Oysa sanatların ve mesleklerin sürdürülmesi zenginliğin gerçek kaynağıdır... Araplar yönetimin gerektirdiği şeyleri önemsemezler; cinayetlere engel olmaya çalışmazlar; kamu güvenliğini gözetmezler; tek kaygıları şiddetle ya da hakaretle uyruklarından para elde etmektir. Devletin yönetimini düzene sokmak... hiç düşünmedikleri bir şeydir... Bir Arap kabilesinin uyrukları neredeyse yönetsiz kalır ve bu durum bir ülkenin halkını da refahını da yok eder... Oysa mutlak yönetim... insan soyunun doğasına uygundur; bu yönetim olmazsa toplum, hatta bireyler olsa olsa kararsız bir yaşam sürdürürler."¹⁷⁶

Siyasal görüş yokluğundan ötürü bu ölçüde yıkıcı olan bu bedevi kabileler niçin böylesine anarşist bir eşitlikçilikle ve asabiyet eksikliğiyle belirgindirler? İbni Haldun'a göre, çöl sınırında, güvenilmez koşullarda yaşayan deve yetiştirici kabileler sözkonusudur burada. Bunlar "neredeyse vahşi bir yaşam sürdürürler." Yoksulluk ve yoksunluk içinde yaşamaya alışmışlardır. Bu büyük yoksulluk son derece eşitlikçi yapıların sürdürülmesinde belirleyicidir. Ayrıcalıklı bir azınlığın ortaya çıkması ve kabile içinde yalnızca manevi düzeyde kalmayan bir etki göstermesi için elkonulabilir bir artı üretim gerekir ki, bu koşullarda olmayacak bir şeydir.

Buna karşılık, gene develerle uğraşan göçebeler durumundaki Murabıtlar, kervan ticaretinden elde ettikleri kazanç sayesinde bir asabiyet ve yönetici bir soyluluk ortaya koyabildiler. Öküz ve koyun besleyen bozkır besicileri arasında, bedevi umranın daha gelişmiş bir biçim

kazanması, artı üretimin büyük bir bölümünü ele geçirebilecek ayrıcalıklı ve yönetici toplulukların ortaya çıkmasına olanak verdi. Demek ki yapıcı bir siyasal rolü olan asabiyetin Bedeviler'de bulunmaması, üretici etkinliklerin son derece geri bir özellik taşımasına bağlıdır; öyle ki, bu durum ayrıcalıkların doğmasını güçleştirir.

Orta Doğu'da çağdaş bedevi uygarlığını inceleyen R. Montagne'ın da çok güzel belirttiği gibi, önderin otoritesindeki gelişmeler, kabile daha az kurak yörelerde yerleşmeye başladıktan sonra ortaya çıkıyordu: Çölde, önder "eşitler arasında birinci" olmaktan öteye gidemez ve yalnızca manevi bir gücü vardır. Tarım ve besiciliğin üretimde gözle görülür bir artışı olanaklı kıldığı yörelerde ise, önder birtakım topraklara ve sürülere el koyar ve bu sayede çevresinde yandaşlar ve uyruklar toplanır. Önder kabilenin efendisi durumuna gelir. Böylece asabiyetin gerçek doğası "karşıt" bir açıdan aydınlatılmış olur. Asabiyet salt göçebe yaşamakla kesinlikle özdeşleştirilemeyeceği gibi, bedevi umranın bütünü ile de özdeşleştirilemez; kabiledaki başlıca dayanışma ya da kan bağlarının başlıca koruyucusu da değildir. Asabiyet, kabilenin siyasal ve toplumsal yapılarının belli bir durumuna karşılıktır; bu durum da belli bir iktisadi gelişim düzeyine karşılık olur. Askeri demokrasiye özgü bir biçim olan asabiyet, kabilesel bir ortaklaşmanın yapısında gerçek bir soyluluk olduğu ölçüde ortaya çıkar.

İbni Haldun'un "Arap kurtları", "Yola gelmez ve yırtıcı vahşi hayvanlar", "yağmacı ve eşkiya soyu" üzerine yargıları, Berberi ile Arap'ı karşılaştırmak için XIX. ve XX. yüzyılda siyasal amaçlarla kullanıldı. Oysa İbni Haldun'un yargıları sözcüğün kültürel anlamında tüm Araplar'ı değil, yoksulluk bakımından aynı özelliklere sahip Bedeviler'i ve göçebeleri kapsar.

İbni Haldun'un bedevi umranda yaşayan halkları ölçülü, erdemli, yürekli diye niteleyerek açıkça öven görüşleri ile, gene kentlerden ve kentlerin gösterişinden uzak bir yaşam süren Bedeviler ve uyruklaşmış topluluklara yönelttiği kınamalar arasındaki, daha önce de parmak bastığımız karşıtlık böylece aydınlığa kavuşmaktadır. Asabiyeti olan birinciler tam anlamıyla devlet kurucularıdır, asabiyetin gerçekten bulunmadığı ikincilerse kalıcı devlet yapılarının temelini atmak gücünden yoksundurlar. Yarı göçebeler gibi, tarım alanlarına bağlanmadıkları için çok hareketli olan bu deve yetiştiricisi göçebeler, bu özelliklerinden ötürü hanedanlar tarafından sık sık askeri amaçlar için kullanıldılar.

Hükümdarların siyaseti açısından (çoğu kez uysal) araçlar durumuna geldikleri için, bu bedevi ya da bağımlı kabileler büyük bir yıkıcı rol oynamıyorlar ve kötü bir ün kazanıyorlardı. Devlet önderleri tarafından kullanılmasalardı bile, bu yaptıklarını yapar ve bu üne gene kavuşurlardı kuşkusuz. Ama devlet önderleri de bir rakip olabilecek ya da gelecekteki bir devletin tohumunu oluşturabilecek bir kabilenin asabiyetine güvenmektense, bu yerinde durmaz ama anarşist paralı askerlerin hizmetine başvurmayı yeğliyorlardı.

İbni Haldun'un bedevi umranda yaşayan halklar arasına çektiği sınır, değişik yaşam biçimlerinin ayrı tutulmasına göre değil, asabiyetin varolup olmamasına göre konmuştur. İbni Haldun'un yargıları bu ölçüte göre övgü ya da kınama anlamı taşırlar. İbni Haldun tarihçi nesnelliğinden vazgeçip yan tutar. Asabiyeti olmayan ya da artık kalmamış toplulukları yerin dibine geçirir, çünkü bunlar ancak olumsuz bir siyasal rol oynayabilirler. Asabiyet sayesinde bir imparatorluk kurmayı başarabilen toplulukların erdemlerini ise ölçüsüzce över.

Bu durum İbni Haldun'un düşüncesini temellendiren asabiyet kavramının önemini, siyasal görüşlerinin anlamını gösterir.

Askeri demokrasiye özgü yapıların egemen olduğu Ortaçağ Kuzey Afrika'sında, asabiyet kuşkusuz temel siyasal güçtü. Ama asabiyet, E. Rosenthal'ın da pek güzel belirttiği gibi, "devletin oluşumunun itici gücü"dür yalnızca. Gerçekte imparatorluk bir kez, zafer kazanmış bir kabile tarafından kuruldu mu, o anda doruk noktasında bulunan asabiyetin bozulup, daha sonra da yokolması yakındır; bu da devletin kaçınılmaz bir biçimde çöküşünü getirir; asabiyet devletin gerçek gücünü oluştursa da böyledir bu. İbni Haldun'a göre, hanedanın yapısında asabiyetin yokolmasının nedeni, büyük ölçüde, hadari umranın ve onun getirdiği bolluk ve gösterişin ortaya çıkmasıdır. Yönetici kabile tarım ve ticaret ürünlerinden sağlanan kazançlar sayesinde büyük bir zenginliğe kavuşur. Bu zenginlik kabile dayanışmasını bozar, çünkü elde edilen kazançlar büyüdükçe kabile üyeleri arasındaki eşitsizlik de artar ve kabile üyeleri bu durumun gitgide daha çok bilincine varırlar. Hükümdar ile yakınlarının feihten kazanç sağlayan başlıca kişiler oldukları ortaya çıkar. Aile bağları gitgide bir aldatmaca durumuna gelir. Gerçekte birkaç kişi arasında bölüşülen kazançlar, en ayrıcalıklı kişilere çevrelerinde bir işbirlikçiler topluluğu kurma olanağı sağlar; bu da kan bağlarının önemini iyice

azaltır.

Taşra yöneticisi durumuna gelen, merkezden uzak kentlere yerleşen kabile seçkinleri, dayanışmalarının nedenlerinden biri olan o gündelik ilişkiyi yitirirler. Yüklü ücretler, bazen de iktalar alan işbirlikçiler ve yakınlarla çevrelenmiş bu seçkinler, kişisel çıkarlar nedeniyle birbirlerinden giderek uzaklaşırlar. "Feodal" benzeri ve taht isteklisi kişiler olup çıkarlar.

Asabiyetin yokoluşunun başlıca nedenlerinden biri de, hükümdarın kendi tutumudur: Kabilenin hukuksal olarak değil, zorla efendisi durumuna gelmiş bulunan hükümdarın tahta çıkışı onu kuramsal açıdan ilke olarak mutlak bir iktidarın sürdürücüsü durumuna getirir. Hükümdar gerçekte egemen ve bağımlı kabilelerin toplamından başka bir şey olmayan bir devleti birleştirmek ve tek elden yürütmek ister. Kendisi bir kabile önderidir, ama bir hanedan kurmak ister. Eskiden kendi kabilesinin içinde asabiyetin gelişmesine önayak olduğu ve kabileyi onun hizmetine koşan dayanışma bağlarına dayandığı halde, şimdi gerçek bir mutlak yönetimin kurulmasını ciddi olarak engelleyen bir siyasal yapıyı ortadan kaldırmaya çalışır.

Gerçekte kabilenin seçkinleri, kabile dayanışmasında çıkarları olduğu için, hükümdarı kendilerinden biri gibi, "eşitler arasında birinci" olarak görürler. Hükümdarlığı onlar sayesinde elde ettiğini ve süregiden durumdan olabildiğince yararlanmak gerektiğini düşünmeye başlayınca, onun istediği gibi davranmayı kabul etmezler. Böylece, otoritesini gitgide daha kıskançlıkla gözetten bir hükümdar ile kazanç ve iktidara gitgide daha çok istek duyan eski dostları arasında karşıtlık başgösterir; karşıtlık hükümdarın ailesi içinde daha da büyür: Hükümdarın yakınları seslerini yükseltir, durmadan yeni kolaylıklar bekler ve taht isteklileriyle işbirliği yaparlar.

Bir süre sonra hükümdar da yakınlarına, eski işbirlikçilerine karşı mücadeleyle girer. Eski kabile dayanışmasını öne sürüp otoritesini tartışma konusu etmeyecek paralı askerlerden, kölelerden oluşmuş yeni bir hizip kurmaya çalışır. Kölelikten kurtulmuş kişilerin, yabancıların yönetiminde gitgide daha çok rol almalarını bu durum açıklar.

"Büyük bir imparatorluk kurmuş olan hükümdarın önünde çok güç bir görev vardır: Tüm uyruklara boyun eğdirtmek. Bunu başarabilmek için kendisinden yana olanlara karşı bile, tıpkı bir

yabancı bir halka yaptığı gibi şiddetle davranmalıdır. O zamana kadar boyun eğmeye alışmamış kişilere zor kullanmadan boyun eğdirtemez... Olanak bulur bulmaz inanç doğmaları arasına, hükümdarda manevi ve dünyasal bir önderin özelliklerini görmek yükümlülüğünü katmalıdır. Bu andan sonra hükümdarın ya da imparatorun otoritesi, egemen hükümdar ailesinin koruyuculuğu altında ve gücünün gölgesinde yaşamış kişilerin desteğini kazanmış demektir... Hükümdarın otoritesi başka bir ırktan (kabileden) gelen ve hükümdarın işbirlikçileri arasına kattığı silahlı birliklere dayanır."

"Hükümdar müstebitçe istekler ortaya atar: kendi kabilesinin üyelerinde bulunan otoriteyi ellerinden alır ve bu otoriteyi yeniden elde etmek isterlerse onları kararlı bir biçimde uzaklaştırır. Bu biçimde davranmakla hısımlarını tam anlamıyla düşman ettiği için kendine başka yerde dost aramak zorunda kalır. Güvenliğinin ve devlet yönetiminin gözetimini yabancılara teslim etmiş olur böylece. Bir süre sonra, bu kişiler kendilerini bolluk içinde bulurlar: İktidarı ele geçirmeye her zaman hazır olan kabilesinin girişimlerinden hükümdarı korumak için ölüme atılmaktan çekinmemişlerdir çünkü... Bu durum imparatorluğun düşüşünü ve ağır ağır ilerleyen hastalığın gelişini haber verir; bu hastalık kabileyi topluluk ruhundan, onu bir hükümdarlığı ele geçirmeye yöneltmiş olan bu duygudan yoksun bırakacaktır."¹⁷⁷

O zaman bütün bu etkenler asabiyetin yokoloşunu getirir. İbni haldun derinlemesine bir çözümlemeyle bu çözülüşün tüm görünümelerini ortaya koyar. Ayrıca paralı asker tutulması, köle satın alınması, yeni işbirlikçilere kazançlı görevler dağıtılması, hükümdarın işbirlikçilerine bağlanan gelirlerle zaten erimiş bulunan devletin parasal kaynaklarının büyük bölümünü tüketir. Yeni işbirlikçilere, paralı asker kabilelerinin önderlerine bağlanan iktalar yeni bir "feodaler" kategorisi yaratır; ancak bunlar da hükümdara karşı çıkmaya başlarlar. Çoğalan harcamaları karşılayabilmek için, hükümdar toprak vergilerini haksız bir biçimde arttırır. Bunun sonucunda iktisadi yaşam canlılığını yitirir, vergiler eskiye göre daha ağırlaşır ve bu alanlardan elde edilebilecek kazanç azalır. Bu baskının getirdiği yoksulluk, hoşnutsuzluk karışıklıklara neden olur; bu da durumlarından hoşnut olmayan ya da durumları bozulmuş taht isteklilerinin ve "feodaller"in işine yarar. Yönetici kabilenin içinde ortaya

çıkan karışıklıklar devletin egemenliğinde yaşayan toplulukların bütünü açısından büyük güçlükler yol açar. Ayaklanmaların bastırılması paralı askerlerin arttırılmasını gerektirir; bu paralı askerler elbette aylık beklerler. Hükümdarın hizmetindeki kabileler ise ikta alırlar. Harcamaları arttığı halde gelirleri azalan hükümdar bütçesini denkleştirmek için haksız vergilere başvurmak zorunda kalır. Kaynaklar yerinde sayarken, yasal olsun olmasın, para isteğinin artması yeni ayaklanmalara neden olur. En güçlü kabileler vergi ödemekten kaçınmaya başlarlar. Ayaklanan "denetimdışı kırsal kesim" devletin egemenliğindeki kırsal kesimin alanını daraltacak biçimde genişler; devletin egemenliğindeki kırsal kesim hükümdarın görevlileri tarafından denetlenip haraca bağlanmaktadır çünkü. Yönetici kabile hükümdarlığın dört bir yanına dağılmış, mutlak yönetimle savaşırken pek çok kayıp vermiştir ve en tehlikeli taht isteklileri ile hasımlar mutlak yöneticinin yakınları durumundaki bu seçkinler arasından çıkacaktır. Yalnızca paralı askerler tarafından desteklenen devlet sonunda bütünüyle çökmeye başlar. Hanedan güçlü bir asabiyyete sahip bir kabilenin saldırılarıyla yok olur. Bu kabile de kendisinden önceki kabilenin evrimini izleyecektir.

Demek ki İbni Haldun'un, devletin gelişmesi ve çökmesine ilişkin çözümlemesi büyük bir önem taşır. Bu çözümleme iç etkenlerin işleyiş biçimini ele alır. Kuzey Afrika'ya özgü yapılar çerçevesinde, imparatorluğun büyümesi, çöküşündeki nedenlerin gelişimine sıkı sıkıya bağlıdır. Tahta çıkan hükümdar, kabile önderiykenki otoritesini mutlak iktidara dönüştürmek, imparatorluğu kuran gücü ortadan kaldırmak zorundadır. Kendisine karşı mücadeleye girişen egemen kabile, hükümdarın tek desteğidir gene de, ama o paralı asker kabilelerine dayanmaktan geri kalmadığı için, kendi otoritesi ile bu kabilelerin önderleri arasında er ya da geç karşıtlık doğacaktır. Böylece kabile iktidarını mutlaklaştırmaya yönelik girişimler imparatorluğu destekleyen güçleri temelden yıkmakla sonuçlanır.

Fetihci bir kabilenin zaferi sayesinde bir devlet kurulması, bu devletin temelindeki kabilesel yapıların parçalanmasına yol açar. Kuzey Afrika devletlerinin doğuştan güçsüz oluşlarının nedeni bu iç çelişkidir. Demek ki asabiyyet tam anlamıyla diyalektik bir kavramdır. Devletin oluşumunda itici güç olan asabiyyet, devletin kuruluşuyla ortadan kalkar.

Asabiyet sınıfsız toplumdan sınıflı topluma geçişi belirten toplumsal-siyasal yapıdır. Kabile soyluluğu henüz eşitlikçi olan yapılarla bütünleştiği ölçüde güçlüdür. Bu soyluluğun iktidarı güçlendikçe, çıkarları kabilenin öbür üyelerinin çıkarlarıyla çelişen bir sınıf olarak belirecek ve kabilesel yapılar daha büyük ölçüde parçalanacaktır. Bu parçalanma bir ölçüde, ayrıcalıklı sınıfın güçlenmesine yol açar: Bu sınıf vasalları durumuna gelen yandaşlara otoritesini kabul ettirmeye ve bazı üretim araçlarını (toprak, sürü) ele geçirmeye başlar. Kabilesel yapıların parçalanması bir bakıma ilerici bir anlam taşır, çünkü bu parçalanma daha etkin ve daha gelişmiş bir üretim tarzına geçişin başlangıcı olur.

Ama bu evrim devletin yapısındaki tüm toplulukları değil, yalnızca yönetici kabileyi kapsadığından tıkanıklığa uğrar; öbür topluluklar ise kabile komünleri biçimindeki örgütlenmeyi korurlar. Son derece haksız bir biçimde bölüştürülmüş olsa da, kabilenin yararlandığı siyasal güçler ve zenginlikler, kabile üyelerinin çoğuna, ayrıcalıklı sınıfın otoritesine daha etkin bir biçimde direnmek olanağı verir. Dolayısıyla ayrıcalıklı sınıf ancak küçük bir ölçüde iktidarını güçlendirebilir ve ele geçirmeye başladığı üretim araçları sınırlı kalır. Batı Avrupa'daki feodal düzene daha yakın olabilecek, başka bir iktisadi, toplumsal ve siyasal düzenleme biçiminin ortaya çıkışı böylece engellenmiş olur. Kabilesel yapıların parçalanması yönetici kabilenin zayıf düşmesine yol açar; ülkede başka savaşçı güçler bulunmadığı, yönetici topluluğun, savaşmasını bilmeyen silahsız topluluklara egemen olduğu düşünülürse oldukça tehlikeli bir durumdur bu; "suya bağlı toplumlar"a uzunca bir süre egemen olmuş moğol ve Türk hanedanların başarısı buradan kaynaklanır.

Ama halkın büyük bölümünün bu askeri demokrasiyle belirgin olduğu, neredeyse her kabilenin askeri bir güç oluşturduğu Kuzey Afrika'da imparatorluğu yöneten kabile topluluğunun parçalanması, bu topluluğun olduğu kadar öbür toplulukların da kısa sürede yokolmasına yol açar. İktidardaki kabile kısa bir süre sonra gücü daha büyük başka bir kabilenin saldırılarıyla yıkılır; çünkü bu kabilede asabiyet iç çelişkilerin artmasıyla yokolmamıştır henüz. Ama yeni bir devlet kurulur kurulmaz bu iç çelişkiler de kısa bir süre sonra büyüyeceklerdir.

Ortaçağ Mağrib'inin görece siyasal kararsızlığı, mutlak yönetime yönelik merkezileşme girişimlerine son veren peşpeşe başarısızlıklar ve "askeri demokrasi"ye özgü yapıların kalıcılığı böylece açıklanmış olur.

KENTLİLERİN KINANMASI

Böylece, asabiyetin ve gücünü ondan alan imparatorluğun parçalanması, bundan önceki bölümlerde incelediğimiz ve İbni Haldun tarafından çok aydınlık bir biçimde belirtilen nedenlerle tam olarak açıklanmış olur. Ancak İbni Haldun bu nedenleri yeterli görmemiştir. Olguları bütünüyle gözönünde bulunduran bu mükemmel nesnel çözümlemeye oldukça öznel gözüken ilginç görüşler eklemiştir: İbni Haldun imparatorluğun ve asabiyetin yıkılmasını büyük ölçüde, kendilerini hadari umranın gösterişine kaptıran kentlilerin bozulmuş ahlakına bağlar.

Egemen kabilelerin savaşçıları iktidara gelip onun nimetlerinden yararlanmaya başlayınca ellerine geçen fırsatın tadını çıkarmaktan kendilerini alamazlar elbette. Bu savaşçıların bolluk içinde yetişmiş mirasçıları ise, onların kır yaşamının güçlükleriyle, savaşlarla ve at sırtında dolaşmakla elde ettikleri askeri ustalıktan yoksundurlar. İbni Haldun savaşçıyı üç ya da dört kuşak sonra devlet memuru ya da iyice tuzu kuru bir seçkin durumuna getiren bu evrimi çok ustaca çizer.

Ama İbni Haldun'un çizdiği tablo çok önyargılıdır ve kentlilere en küçük bir yakınlık duymadığını gösterir. Her türlü eksikliği ve her türlü kötülüğü onlara yükler:

"Uyuşuk... ödleğ... tembel... güçsüz... alçak... namussuz... müsrif... zevk düşkün... katıyürekli... dinsiz... arsız... ahlaki bozuk... edepsiz... zina düşkünü ve oğlancı... rezil... iğrenç."
"Hadari umranda ve gösteriş içinde yetişmiş insanlarda kötülük kişileşmiştir diyebiliriz."¹⁷⁸

Buna karşıt olarak, bedevi umrana özgü alışkanlıkları olanlar, kır insanları, çobanlar ve dağlılar hep saygı uyandırıcı özellikliklerle

bezenmişlerdir: Ölçülülük, güçlülük, yüreklilik, dayanıklılık, dürüstlük, edeplilik, ahlaklılık vb.

Kentlilerin belirgin özelliği olan ahlaksızlık ile bedevi umranda yaşayanların belirgin özelliği olan erdemler arasındaki Mani'ci (Manikeist) köklü karşıtlık gerçeğe aykırıdır: Bu karşıtlık İbni Haldun'un bilimsel düşüncesine sızmış öznel ve kayırmacı kaygıları yansıtır; oysa bu kaygılar yapının büyük bölümünde kendini duyuran akılcılık kaygısıyla çelişir.

İbni Haldun gerçekliklerin eksiksiz çözümlemesine, toplumsal ve siyasal yapıların evriminin nesnel incelemesine, geçerli bir neden göstermeksizin iyi ile kötü'nün çarpıştığı bir görüş ekler. İbni Haldun'un Ortaçağ Mağrib tarihini belirleyen sürekli bunalımlarla ilgili açıklaması nesnel kanıtlar açısından son derece aydınlık ve doyurucudur. Öyleyse nesnel etkenlere sorunu daha iyi açıklamaktan uzak ahlaksal nedenler eklemenin anlamı nedir? Kentliler erdemli olsalardı, hükümdar ile kabilesinin seçkinleri arasındaki çatışma engellenebilir miydi? Elbette hayır. Böylesi değer yargılarına başvurmak İbni Haldun'un bulduğu tarih anlayışı ve çözümleme yöntemiyle çelişir.

Peki İbni Haldun'un hadari umran'a, yani özellikle kentlerde yaşayanlara yönelttiği aşırı yargıyı nasıl açıklamalı?

Hem kent soylu büyük bir aileden gelen, hem de Endülüslü kültürünün tüm inceliklerini edindiğine göre kent yaşamını iyi bilen ve beğenen bir insanın böylesine kesin bir kınamayla karşımıza çıkması çok daha şaşırtıcıdır. İbni Haldun saray yaşantısından yılmış olabilir; gösteriş hainlikleri unutturamaz çünkü. Öte yandan kabile süvarileri arasında geçirdiği saf ve çetin yaşam da çekmiş olabilir onu. Tlemsen, Fas ve Granada'dan sürüldükten sonra, büyük bir Arap kabilesi önderinin koruyuculuğuyla İbni Selama kabilesinde huzura ve rahata kavuşmuştu. Öte yandan İbni Haldun'un gizemci akımlarla da yakın ilişkisi oldu. Kent yaşamının rahatlığına ilgisiz kalışı, katı bir ahlakın ve çilecilik eğiliminin tepkisi olarak düşünülebilir mi? Bununla birlikte İbni Haldun, yaşamının büyük bir bölümünde hadari umranın yararlarını da saray yaşamının tatlı yanlarını da horgörmüş gözüküyor.

Bütün bu söylediklerimiz gözardı edilemez elbette; ancak yeterli de sayılamaz: Sorun neredeyse bütünüyle yanıtsız kalmaktadır. Nesnel çözümleme kaygısını ve değer yargılarından kaçınmayı pek çok durumda dinin kuralcı (normatif) yöntemine yan çizecek kadar ileri götüren İbni

Haldun, bilimsel olarak aydınlatmış bulunduğu olguları aktarırken niçin ahlaksal kanıtlara başvurdu?

İbni Haldun devleti kaçınılmaz olarak yıkıma götüren evrimi yöntemli bir biçimde çözümler. Anlamakla birlikte, böylesi bir evrimden acı da duyar. Kuşkusuz İbni Haldun her canlı varlık için geçerli olan biyolojik çevrime başvurmuştur: "İmparatorlukların da insanların da kendilerine özgü bir yaşamları vardır" der. Bununla birlikte kentlileri kınamaktan kendini alamaz; asabiyet sayesinde kurulmuş imparatorluğun düşüşünden onları sorumlu tutar.

İbni Haldun'un o kadar özlemle andığı şey asabiyet değildir. Hükümdarlığın kurulması ve güçlenmesi için asabiyetin yokolması zorunludur. İbni Haldun hükümdarın, kendi çabasıyla bu asabiyeti nasıl yok ettiğini karşı çıkmaksızın açıklar; kabilesel yapılar devletin örgütlenmesini engellemeye başlamışlardır artık. Peki imparatorluk niçin bu noktadan sonra yıkılmaya mahkumdur? Çünkü asabiyetin yerini tutabilecek bir güç koyamaz ortaya. Devlet, otoritesini duyurmaya başladığı anda, gelişimini sağlamış olan etkenler yerlerini çöküntü tohumlarına bırakır. Hükümdar, kabile soyluluğuna karşı mücadelesinde yeni bir siyasal güce yaslanabilse, yönetici soyun kalıcı bir biçimde güçlenmesini engelleyen kısırdöngü de yavaşlayabilecek, hatta ortadan kalkabilecektir. Kurduğu yapıyla, kabile yapılarını fiilen yadsıyan devlet, kabileye özgü olmayan güçlere dayanmak zorundadır. O dönem Kuzey Afrika'sında ise, yalnızca kentlerde ve kent çevrelerinde yaşayanlar kabile biçiminde örgütlenmemişlerdir; "kentlerde herkes kendi bildiği gibi yaşar".¹⁷⁹ Kurucu kabileye özgü öğeler ile büyük çeşitlilik gösteren bir nüfusun içiçe geçtiği bu yerleşim merkezlerinde, toplumsal yapılar kabilesel özelliklerini hemen hemen bütünüyle yitirmişlerdir. Kan bağları yerlerini başka toplumsal ilişkilere bırakır. Genellikle "pek çok ev ve çiftliğe" sahip bulunan büyük tüccarlar hükümdar ailesini parasal yönden desteklerler, çünkü "kentlerdeki zengin insanlar koruyucuya gerek duyarlar".¹⁸⁰

Hükümdar, kabile soyluluğuna karşı savaşıırken kentlerde yaşayan bu halka gerçekten yaslanabilse, imparatorluğu çökişe götüren kısır döngü de parçalanacaktır: İbni Haldun'un da belirttiği gibi, kentlerde yaşayan halkın büyük bir iktisadi gücü vardır:

"Kırlarda yaşayan kabileler kentlerde yaşayanların otoritesine

boyun eğrerler... Kırsal alanda yaşamını sürdüren bir halk... belli bir kentsel nüfusun desteğinden vazgeçemez. Kentliler için çalışmak zorundadırlar..."¹⁸¹

Bununla birlikte Kuzey Afrika'da bu kentlerde yaşayanlar, hükümdarı "feodaller" karşısında zafere götürebilecek sağlam bir siyasal güç oluşturmaktan uzaktılar. İbni Haldun'un kentlilerde kınadığı bu güçsüzlükleridir. İbni Haldun kentlilerin rahata düşkünlüklerini kınıyorsa, bu eğilim onlarda her türlü savaşçı niteliği yok ettiğı içindir.

"Kendilerini rahata ve huzura alıştıran kentliler, bolluğun ve zenginliğin sağladığı zevklere dalar, canlarını ve mallarını koruma işini yönetime bırakırlar. Kendine yararlı olanı kendi olanaklarıyla elde etmeyen ve kendine zarar verebilecek olandan da kaçamayan insan insan değildir... Oysa kentli kendi gereksinmelerini kendi karşılamak gücünden yoksundur. Kentliler tüm yürekliliklerini yitirirler, kendilerine kötülük edenlere karşı kendilerini koruyacak güçleri yoktur ve onları korumak zorunda olan yönetim için bir yük durumuna gelirler."¹⁸²

İbni Haldun, ona göre kent yaşamını belirgin kılan çeşitli eksiklikleri tek tek sıralayarak tanıtlar; çözümlemeleri hep şu sonuca varır: Kentliler askeri güçten, dolayısıyla siyasal güçten yoksundurlar. Yani hükümdar onlara güvenemez: Üstelik birtakım güçlüklerle de yol açarlar. Bu yüzden devlet-kabile, hükümdar-kabile soyluluğu çatışması her iki yanın da parçalanmasından ve imparatorluğun yıkılmasından başka bir işe yaramaz.

Modern tarihçilerin çoğu Mağrib'in karşılaştığı güçlüklerde en büyük sorumluluğu göçebelere yükler. Bunların yıkıcı rolü bir neden olmaktan çok bir sonuçtur. Sözkonusu karışıklıklar toplumsal ve siyasal yapıların bütününden kaynaklanır; her şeye rağmen "suçlu" belirlemek gerekiyorsa, Kuzey Afrika'nın yaşadığı sürekli bunalımlardan kentlilerin sorumlu olduğunu söylemek daha doğrudur.

İbni Haldun'a göre ise, kentliler tam anlamıyla suçludur: Mutlak yönetimi güçlendirmeye yönelik merkezileşme girişimlerinin başarısızlıkla sonuçlanmasına doğrudan doğruya onlar neden olmuşlardır. İbni Haldun'un kentlilere yönelttiğı kesinlikle aşırı ve öfkeli olan kınamalar, uygarlığın ilerlemesi ve hadari umranının incelikleri (bunları o

da kabul eder) karşısında duyduğu tiksintiden çok, siyasal kötümserliğini yansıtır: İbni Haldun imparatorlukların yıkılışının rastlantısal değil, kaçınılmaz olduğu kanısına varmıştır. Geçmişteki hanedanların yıkılmasına yol açan nedenler değişmemiştir; bunlar bugün de geçerlidir ve gelecekte de aynı yıkımlara yol açacaklardır.

Birçok nedenden ötürü İbni Haldun'un bu kötümser inanca geç bir dönemde ulaştığını sanıyoruz. Görünüşe bakılırsa düşüncelerinin uzun süre bundan değişik olduğu anlaşılıyor. İbni Haldun'un geçmişteki, o günkü ve gelecekteki başarısızlıklardan sorumlu olanların zayıflıklarını ortaya koyarken gösterdiği şiddet, boşa çıkmış umutları ve şaşkınlığıyla orantılıdır: İbni Haldun'un umutları yıkılmıştı kuşkusuz; ama tüm Kuzey Afrika'nın sonunda uzun bir barış ve bolluk dönemi yaşayacağı umudu daha büyük bir darbe yedi. Bütün bunlar ancak siyasal istikrarla sağlanabilirdi ve İbni Haldun sonunda güçlü bir mutlak yönetimin sağlam temeller üzerinde yükselebileceğini uzun süre ciddi olarak ummuştu.

İbni Haldun pek çok bölümde krallık iktidarının inançlı bir yandaşı olarak görünür ve bu iktidarın daha çok güçlenmesini ister:

"Mutlak yönetim (monarşi) insan soyunun yapısına özellikle uygun düşer: Bu yönetim biçimi olmasa toplum da bireyler de ancak kararsız bir yaşam sürerler" ... "Çoğunluğu yönetebilmek için, büyük bir iktidarı olan güçlü bir hükümdar gerekir; insanın doğası da bunu gerektirir... Hükümdarlık soylu bir görevdir."¹⁸³

İslamın dinsel ideolojisinin yalnızca Halife'nin (Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisinin) üstünlüğünü tanıdığı düşünülürse (Halife'nin dünyevi otoritesi manevi gücünden kaynaklanır), İbni Haldun'un hükümdarlık gücünü savunması daha da ilginçtir. İbni Haldun, kendisi için çok önemli olan hükümdarlık ve asabiyeti "yasa'nın kesinlikle mahkum etmediği"ni kanıtlamaya bu yüzden o kadar özen gösterir. Yönetim sanatı üzerine bir inceleme kitabı yazmaktan kaçınmış olmasına karşın (kendinden öncekiler yazmıştı oysa), İbni Haldun kafasındaki örnek hükümdarı birçok kez uzun uzun tanımlamaktan kendini alamaz¹⁸⁴; ancak, hükümdarın manevi işlevlerinden hiç söz etmez. Aydın, iyiliksever ve güçlü olan ama "baskı"nın yasadışı uygulamalarını kabul etmeyen, halkının zengin ve dingin olmasını isteyen bir mutlak yöneticidir o. Mutlak yöneticinin sıfatlarından ve manevi işlevlerinden çok dünyevi rolü üzerinde duran İbni Haldun "hükümdarlığın temeli uyruklarını korumaktır" der.

Böylece İbni Haldun bazı modern yorumcuların (örneğin E.F. Gautier'nin) çizdiği portreden bütünüyle uzaktır: Onlara göre İbni Haldun güç ve entrikadan başka hukuk tanımayan, zorbalıktan başka bir şey düşünmeyen sıkılmaz bir kişidir.

İbni Haldun'un gerçekten bir siyasal ülküsü vardır: Kalıcı, iyi örgütlenmiş devletlerin kurulması; böyle bir devlette hükümdar her türlü bozguncuyu dizginleyebilecektir. Buna benzer fikirler pek çok Arap düşünürünün yapıtlarında da bulunur. Ama İbni Haldun'un uzun süreden beri Hafsiler'e bağlanmış olan bir yüksek memur ailesinden geldiği unutulmamalıdır; İbni Haldun servetini ve çevresindeki ününü bu hanedana borçludur. Siyasal yaşamda, bu yüksek memurlar hükümdarın otoritesini yıkmak isteyen büyük kabile önderleriyle kesin olarak karşılaşırlar. Haldunların hanedana bağlılığı tehlikeler ve bozgunlar sırasında da zayıflamamıştır: Tarihçimizin dedesinin dedesi Tunus'un meşru hükümdarına bağlılığını yaşamıyla ödemiştir. Dedesi ise, Hafsi ailesinin bağlılık gösteren başka iki görevlisiyle birlikte, büyük bir bozgundan sonra savaş alanında tekbaşına kalan hükümdarın yaşamını kurtarır ve azçok güvenli bir sığınağa ulaşıncaya kadar kollarında taşır. Bütün bunlar İbni Haldun'u hanedana bağlayan aile geleneklerini açıklamaktadır. Ayrıca tarihçimiz gençliğini güçlü bir hükümdarın huzur dolu egemenliğinde mutlu ve kendini okumaya vererek geçirmişti; felaketlerle dolu dönem ise tahtın meşru mirasçısının haklarını görmezden gelen zorbaların neden olduğu karışıklıklarla birlikte başladı.

İbni Haldun siyaset yaşamı boyunca pek çok devletin yıkıldığını gördü ve her Mağribli gibi o da ülkeyi çökerten düzensizliklerden etkilendi; daha sonra bu olaylara çok dokunaklı bir biçimde değindi. Bir tarihçi olarak, Mağrib'i yavaş yavaş ele geçiren bu çöküntünün tam anlamıyla bilincine vardı.

Bu ülkeyi gerçekten sevdiği için, bu düzensizlikler ve bu çöküntü İbni Haldun'un düşüncesini de o ölçüde etkiledi. İbni Haldun yirmi yıldan uzun bir süre Mısır'da yaşadığı ve oraya yerleştiği halde yaşamının sonuna kadar bir Mağribli olarak kaldı. Mağrib'e özgü alışkanlıklarını ve giyimini orda da sürdürdü; kaynaklar şu anlamlı öyküyü aktarırlar: 1401'deki karşılaşmalarında İbni Haldun'un siyah elbisesi, çevresindeki Doğuluların giysilerinden çok değişik olduğu için, Timur'un herkesten önce ona dikkat etmesine neden olmuş.

Denebilir ki İbni Haldun Kuzey Afrika'ya tam bir yurtseverlikle yakınlık duymuştur: Örneğin Kahire'ye vardığında, **Berberiler'in Tarihi'ne** şöyle bir bölüm eklemiş; bu bölümde:

"Berberi soyunun geçmişte olduğu kadar günümüzde de gösterdiği yetenekler ve onu bir ulus gücüne ve düzeyine ulaştıran soylu nitelikler"den söz etmiştir.

İbni Haldun, tarihini anlattığı hiçbir halkı böylesine övmez. Bu bölümlerde Mağrib'in, hem henüz berberi dilini kullandığı dönemlerdeki hem de Arap dilini kullandığı dönemlerdeki başarılarını sıralar ve yüceltir.

"Berberiler'in her zaman, çekinilecek kadar güçlü, yürekli ve kalabalık bir halk olduğunu kanıtlayan pek çok olguyu belirtmiş olduk; Berberiler de dünyanın tanıdığı birçok halk gibi, yani Araplar, İranlılar, Yunanlılar ve Romalılar gibi gerçek bir halk oluşturlar."

İbni Haldun hiç de azımsanmayacak bu övgüyü, Berberiler'in gelecekteki halklara örneklik edebilecek niteliklerini sıralayarak bitirir.

Mağrib uygarlığının bu konudaki başarılarının bilincinde olan İbni Haldun, ülkesinin karşılaştığı güçlükler karşısında daha duyarlıydı. Ayrıca Batı müslümanlığının çöküşünden yararlanan hristiyanlar tarafından Endülüs'den kovulmuş büyük bir aileden geliyordu. İbni Haldun ailesinin beşiği olan ve "Rumi"lerin eline geçmiş bulunan Sevilla'ya dönmüştü. Orda, Alkazar sarayı, Giralda minaresi gibi, zaferlerle dolu ama devrini tamamlamış bir geçmişe tanıklık eden yapıların onu acıya boğmaması olanaksızdı. Pek çok çağdaşı gibi İbni Haldun da Mağrib'in altın yüzyıllarını düşlemişti; Muvahhit İmparatorluğu'nun Kastilya'dan Gabes'e kadar egemen olduğu, Alarkos'daki zaferi duyuran savaş boruları önünde hristiyanların kaçtığı yüzyıllardı bunlar.

İbni Haldun'un, müslüman batıyı etkileyen çöküşü, Mağrib'i yıpratan siyasal parçalanmayı görmemesi olanaksızdı. Muvahhit İmparatorluğu'nun kurucusu Faslı büyük hükümdar Abdülmümin tarafından İfrikiye'nin fethinden söz ederken şunları yazar:

"Abdülmümin, göçebelerin pek çok üzüntüye yol açtığı İfrikiye'de, burda yaşayanların yakınmalarını dinledi ve oğlunun komutasında bir Muvahhit ordusunu yardımlarına gönderdi" ...

"Abdölmömin İfrikiye'ye geldi ve bu öлкеyi acıya boğan düzensizliklere son verdi."184

Muvahhitler'in getirdiğı düzene duyulan özlem o kadar büyüktür ki, bu düzen ancak İbni Ganya gibi serüvenci bir yıkıcının girişimleriyle içten çökertilebilirdi. Bir devlet kurmayı pek düşünmeyen İbni Ganya, Muvahhitler'in getirdiğı dinginlikten hoşnut olmayan bütün kişileri, düzensizliklerin zengin ettiğı ya da üstün kıldığı bütün kişileri çevresine topladı. İbni Ganya'nın çeteleri İfrikiye'yi ve Orta Mağrib'i korkunç bir biçimde yakıp yıktılar:

"Bu haydutlar kırsal alanlara zarar verdiler, kentleri korkuya boğdular... Her türlü şiddete başvuran İbni Ganya, halkı ezdi ve zorbalığını hiç sıkılmadan sonuna kadar sürdürdü." Muvahhitler'in çabalarına rağmen İbni Ganya uzun süre "hırsızlık ve istila mesleğini" sürdürdü ve "bu girişimlerinde Araplar da gerçekten korkunç bir atılımla ona katıldılar."185

Mukaddime'nin yazarı, Kuzey Afrika'nın güçlü bir hanedanının gözetiminde birleştirilmesi umudunu uzun zaman beslemiş olmalı. İbni Haldun, Muvahhitler'in etkilerini taşıyan bir kentte, Tunus'da yaşadı. Ailesi Muvahhit halifelerinin mirasçıları sayılan bir hanedanın hizmetindeydi. İbni Haldun, Hafsi yönetici soyunun kurucusuyla (1236'da kuruldu) ilgili olarak şunları yazar:

"Afrika'nın ve İspanya'nın tüm halkları bakışlarını ona çevirdiler; onun çabalarıyla Muvahhit gücünün yeniden ortaya çıkacağını umuyorlardı."

İbni Haldun için Hafsi soyunun zaferlerinin en güzel kanıtlarından biri, soyu kuran kişinin İbni Ganya'yı ve çapulcularını kovmuş olmasıydı:

"Hafsi halifelerinin atası olan ve bu soyun İfrikiye'deki gücünün temelini atan Ebu Zekeriya öлкеyi İbni Ganya'ya karşı başarıyla savundu, ortaya çıkmayı göze aldığı her yerde onu izledi ve yavaş yavaş kentlileri ve çiftçileri, acısını çektikleri baskıdan kurtardı."186

1347'de Meriniler Tunus'a girerken Mağrib'in birliğı, gelişmesi için zorunlu olan bu koşul, yeniden sağlanmış gibiydi. İbni Haldun'un bu olayı ne kadar önemseydiğini ve bu durumun onu nasıl umutlandırdığını anlamak

için bu fethi anlatan bölümü okumak yeter. İbni Haldun yapıtının başka hiçbir bölümünde bu kadar coşkulu değildir. Sultan Ebulhasan'ın Tunus'a girişini anlatırken şunları yazar:

"Ebulhasan böylece bu büyük fethi gerçekleştirdi, hükümdarlıkları kendine bağlayarak tanrısal lütfu eksiksiz kazandı ve egemenliğini Mestara'dan Sus el Akse'ya kadar tüm Afrika devletlerine, İspanya'da Ronda'ya kadar kabul ettirdi... Bugüne kadar böyle bir gün yaşamadım."¹⁸⁶

Haldun ailesinin bu koşullardaki tutumu da çok anlamlıdır. Hafsiler'e bağılıkları tartışmasızdı. Ama Mağrib'in birliğini diriltten bu fatihi sevinçle karşılamamak da olanaksızdı. Tunuslu birçok seçkin soğuk davranırken, Haldunlar Merini hükümdarının maiyetinin bir bölümünü evlerinde ağırladılar. Gelecekteki tarihçinin düşünsel oluşumunda Fas'dan gelmiş bilginlerin yaptığı etkinin çok önemli olduğunu biliyoruz. Fatih çabucak bir yenik durumuna sokan tersliklere rağmen, Haldunlar'ın onun ülküsüne bağılıkları sürdü. Tehlikelere rağmen-Faslılar kentten kovulurlar çünkü-Merini sultanının sekreterini gizlediler.

Mağrib'in birliğini sağlayacak ve onu yeniden büyüklüğüne kavuşturacak sağlam büyük bir devletin kurulması umudu, İbni Haldun'un yapıtının, özellikle de **Berberiler'in Tarihi**'nin birçok bölümüne yansır.

Düzensizliklerle iyice altüst olmuş bir ülkede ve bir kentte doğan İbni Haldun, ülkede düzeni ve barışı egemen kılmayı başaran hükümdarları övmekten kaçınmaz. Doğumundan hemen önceki dönemin olaylarını anlatırken şunları yazar:

"Ayaklananların neden olduğu karışıklık durulup başkaldıran sesler ülkede artık duyulmaz olunca, sultan (Hafsi sultanı Ebu Bekir) hükümdarlığının sınırlarıyla ilgilenmeye başladı ve ayaklanma ruhundan iz bile kalmaması için önlemler aldı.

Sultanın en büyük amacı, özellikle Cerid'e egemen olmak ve bu ülkeyi sürekli uluyan bu kurtların, sürekli huysuzluk eden bu köpeklerin pençelerinden, kentlerdeki önderlerden ve çöldeki Araplar'dan çekip kurtarmaktı."¹⁸⁷

İbni Haldun'un çocukluğunun geçtiği bu dingin dönemi, İfrikiye'yi yakıp yıkan bir karışıklıklar ve düzensizlikler evresi izledi. İbni Haldun bu

duruma son veren hükümdarın davranışını şöyle anlatır:

"Bu durum, Allah, baskının karanlığını adaletin ışığıyla dağıtmak ve halkı zorbalığın, açlığın ve şiddetin kötülüklerinden kurtarmak isteyip Sultana, müminlerin emiri Ebulabbas'a başkenti ele geçirmek ve meşru mirasçısı olduğu Halifeliği ele almak düşüncesini verinceye kadar sürdü. Kabile önderlerini boyun eğmeye zorladıktan, serüvencileri kovduktan, kırsal alanları ve kentleri baskıdan kurtardıktan sonra, imparatorluk bu zafer sayesinde Araplar'a karşı büyük bir üstünlük sağladı ve koruyucu gölgesini tüm uyruklarına yaydı; böylece halk biraz olsun soluk aldı ve kendini tarım çalışmalarına verebildi; haydutlar tarafından çok uzun bir süre istila edilmiş olan yollar yolcular için tehlike oluşturmaktan çıktı ve Allah'ın lütfunun kapıları sonunda açılıp halkı mutluluk dalgalarına boğdu."¹⁸⁸

Bu satırlarda biraz dalkavukluk bulunduğu kesindir; ne de olsa İbni Haldun **Berberiler'in Tarihi** adlı yapıtını burda söz edilen hükümdara adamıştı. Ama bu satırlar aynı zamanda yazarın içten duygularını da yansıtır; çünkü İbni Haldun hükümdarlıklarında düzen kurmayı başarmış güçlü ve barışçı hükümdarların davranışlarına her zaman değer vermiştir. İbni Haldun, Mağrib tarihinin birçok hükümdarı içinde hangilerini yeğlediğini belirtmiştir bir bakıma: Peki kimlerdir bunlar? Ziri iktidarının kurucusu Buluggin Yusuf Taşın; Muvahitler'in büyüklüğünü sağlayan Abdülmümin; Tlemsen hükümdarlığının kurucusu Yağmurhasan, ilk Hafsi hükümdarı Ebu Zekeriya Ebu Hafs; Merini hükümdarlığının kurucusu Yakub İbni Abdülhak vd.; bunlar öyle kişilerdir ki "iyi nitelikleri onları zaferin doruğuna çıkarmış ve egemenliğin en yüksek katına ulaştırmıştır; öyle ki tüm ülke onlara boyun eğmiş ve onların emirlerine her yerde duraksamadan uymuştur."¹⁸⁹ Tarih de İbni Haldun'un yargılarını doğrulamıştır. Buna karşılık, İbni Haldun kendilerine hizmet etmiş de olsa, yeteneksiz hükümdarları küçümsemediğini gizlememiştir. Çok güçlü bir vezir tarafından azarlandığını gördüğü bir sultandan şöyle söz eder:

"Bu sahneye ben de tanık oldum ve Mansur'un böylesine bir kişilik zayıflığıyla en alçaltıcı felaketlere uğramaktan kurtulamayacağına inandım."¹⁹⁰

Bu parçalar İbni Haldun'un, kararsızlık ve düzensizlik etkenlerinin önünü alabilecek ve otoritesini tüm Mağrib'e değilse de ülkenin büyük

bölümüne gerçekten kabul ettirebilecek bir hükümdarlık iktidarı kurulması isteğini gösterir. Böylece Kuzey Afrika tarihi kabile kökenli devletlerin doğumu ve ölümünün kısa çevrimli yinelenmelerine takılıp kalmaktan kurtulabilecekti. Böylesi bir güç ve kararlılık, hanedanın, mutlak yönetim dayalı bir devlet ile kabilesel yapılar arasındaki çelişkiyi uygun bir biçimde çözmesini gerektirir. Oysa bunu başarabilmesi için kabileden değişik bir yapıda olan güçlere yaslanabilmesi gerekir.

Batı Avrupa'da, özellikle de Fransa'da kral, feodal ayrıcalıkların önünü ancak yeni bir siyasal güce dayanarak, feodal yapıların yadsınması olan burjuvaziye dayanarak alabildi. Krallık otoritesi, önceleri vasallık ilişkileri piramidinin üstünde olmaktan öte bir anlam taşımıyordu ve çok güçlü doğrudan vasalları üzerinde kral ancak kuramsal bir iktidara sahipti. Krallık otoritesi bu durumda ancak derebeylerinin kararları aracılığıyla halk kitlesine ulaşıyordu. Kendisine yer vermeyen feodal düzeni yok etmek isteyen burjuvazinin desteği olmasa, kral ardarda gelen otoritelerin oluşturduğu bu uzun hiyerarşiyi, yani tüm vasalları devre dışı bırakmasını sağlayacak güçleri biraraya toplayamaz ve dolaysız iktidarını yavaş yavaş tüm topluma kabul ettiremezdi.

Kuzey Afrika'da ise bir yandan kabilesel yapıların dayanışması hükümdarın otoritesinin her bireye uzanmasını olanaksız kılıyor ve bu otorite kabilesel bütün üzerine kötü oturtulmuş bir üstyapı olarak kalıyordu. Öte yandan hükümdar, kendi kabilesinin üyelerine karşı yürüttüğü mücadelede kabilesel yapıda olmayan bir güce yaslanamıyordu.

İbni Haldun'un kentlilere yönelttiği eleştirilerin öznel bir özellik taşıması, onların zayıflığını akılcı bir biçimde açıklayabilecek durumda olmayışından kaynaklanır. Nesnel nedenleri kavrayamadığı için incelemesinin geri kalan bölümüyle çelişen, kabul edilmesi güç ruhsal nedenlere başvurur; kentli siyasal bir güç oluşturamadığına göre yüreksiz ve ahlakı bozuk biridir.

İbni Haldun bu güçsüzlüğün, Kuzey Afrika'daki temel tarihsel sorunun düğümü olduğunu sezmiştir. Kentlilere yönelttiği eleştirilerin kapsamlı ve şiddetli oluşu sorunun önemine parmak bastığını gösterir. İbni Haldun hükümdarların kabilesel yapılara karşı mücadelelerinde başarılı olabilmeleri için kentlilere yaslanmaları gerektiğini açıkça görmüştür. İbni Haldun kentlerde kabile düzeninin gücünü yitirdiğini anlamıştır ve onlarda gerçekten kınadığı bu değildir; asabiyeti yıkmaya çalışan hükümdarlık

girişimlerini onaylar çünkü.

İbni Haldun'un kentlilere bağladığı eksikliklerin çoğu ahlaksal niteliklidir ve özel bir yargıdan kaynaklanır. Ama İbni Haldun'un bulduğu eksiklikler, görünüşte öyle olmasa da, gerçekte iktisadi ve toplumsal özellikler taşırlar ve nesnel bir çözümlemenin varlığını gösterirler. Bir yandan İbni Haldun kentlilerin korkaklığını öne sürerken tarihsel bir gerçekliği ortaya koyar: kentliler teknik nedenlerden ötürü kabile soyluluğunun girişimlerine karşı koyacak güçten yoksundurlar. Öte yandan da şu temel olgu vardır: kentlilerin doğal olarak yöneldikleri hadari umran bolluk ve gösteriş isteğinden başka bir şey değildir ve İbni Haldun gerçekte onları üretici olmadıkları gibi, yeni iktisadi güçler de yaratamadıkları için kınar.

Gerçekte İbni Haldun'un Ortaçağ Kuzey Afrika'sının kentlilerinde kınadığı şey bir burjuvazi oluşturmamalarıdır. İbni Haldun bu burjuvaziyle ilgili görüşünü aydınlık bir biçimde belirleyemedi elbette. Kentliler kitlesi içinde, kabile soyluluğunun üyeleri ile büyük tüccarlar arasında bir yapı ayrımı, yani bir sınıf karşıtlığı belirleyebilmesi için bu iki topluluk arasında köklü bir çatışma bulunması gerekirdi.

Oysa temelde böylesi bir çatışma varolmazdı, çünkü ne kabile soyluları ne de tüccarlar kabile komünleri çerçevesinde kalan üretim araçlarının denetimi konusunda bir anlaşmazlık içindeydiler. Oysa karşıtlığın gelişmeye başlayabilmesi için; 1) Kabilelerin parçalanması; 2) Kabile önderlerinin mülkiyet ve kişiler üzerinde söz sahibi olmaları; 3) Tüccarların yalnızca uzak ülkelerle aracılık kuran kişiler olmaktan çıkıp üretim araçlarını ele geçirmeye çalışmaları gerekirdi.

Bu zorunlu koşullar Kuzey Afrika'da yoktu; kabile soyluluğu ile ticaret soyluluğu arasında köklü bir karşıtlık yoktu, hatta bunlar çoğu zaman işbirliği içindeydiler.

Bu durumda İbni Haldun burjuvazi kavramına ulaşamazdı, çünkü bu sınıf tanıdığı çeşitli toplumlarda bulunmadığı gibi, Batı Avrupa'da da ancak tohum halindeydi. Burjuvaların iktisadi ve toplumsal evrimdeki belirleyici rolünü değerlendirmesini sağlayacak tarihsel bakış açısından da yoksundu elbette. İbni Haldun bir XVIII. yada XIX. yüzyıl Avrupalısı değil, bir XIV. yüzyıl Mağriblisiydi.

Burda gerçekten olağandışı olan yan şudur: İbni Haldun mutlakyönetimi

kurmaya ve güçlendirmeye yönelik merkezileşme girişimlerinin başarısızlığına yol açan bunalımların temel nedenini "kırsal" yapılardan çok, değişik yapılara sahip olan kentlilerde aramak gerektiğini sezmişti. Hatta bu durumu sezmekle kalmadığı söylenebilir. Kentlilerin tarihsel anlamda olumsuz özelliklerini de sezmişti; gerçekte onun tanıtladığı şey burjuvazinin yokluğudur. Şaşırtıcı olan yan, İbni Haldun'un bu boşluğu tam bir kesinlikle belirtmiş olmasıdır; oysa toplumun temel yapıları değişik olsaydı bile bu boşluğun neyle kapatılması gerektiğini bilemezdi.

İbni Haldun'u bu boşluğu belirtmeye götüren şey, akıl yürütme biçimindeki kesinlik ve nesnelliktir; ama koşullar o durumdayken daha ileri gitmek, yani durumu açıklamak olanaksızdı onun için. O zaman açıklamasız kalan şeyleri açıklayabilmek için metafizik kanıtlara ve ahlaksal ölçütlere başvurdu. Sonuçlarındaki tehlikeyi gördüğü için, bu tarihsel zayıflığın nedenini açıklamak istedi ve kentlinin doğuştan özelliğine parmak bastı ve onu "kişileşmiş kötülük" olarak belirledi.

Bugün bilimsel nesnelliğin tehlikeli bir biçimde çiğnenmesi olarak, tarihsel yöntemden ciddi bir sapma olarak görülebilecek bu değer yargıları o dönem açısından düşünülmelidir. Bu açıdan bakıldığında bu yargılar bize olağandışı bir tarihsel uzakgörüşlülüğün kanıtı olaak gözüküyor. İbni Haldun'un öznel kanıtlardan giderek kentlileri suçlaması bilimsel görüşünde bir leke oluşturmaz, olsa olsa dehasının büyüklüğünü kanıtlar.

Ortaçağ Kuzey Afrika toplumu çerçevesinde burjuvazinin bulunmayışı gerçekten bir "boşluk" oluşturmaz. Toplumsal yapılar gerçekte tutarlıdır: Nüfusun büyük bölümü kabileler halinde örgütlenmiştir; kentler ancak kabiledışı, zayıf ve kararsız bir kesimi barındırır. Üretim araçlarının azınlığın mülkiyetinde bulunmaması ve kabilesel yapıların üstünlüğünü sürdürmesi olgusu bir burjuvazinin varlığını olanaksız kılmaktadır. Böylesi bir iktisadi ve toplumsal sistemde burjuvazinin bulunmaması olağan ve mantıklıdır.

İbni Haldun kentlilerin siyasal güçsüzlüklerinden üstüne basarak söz ettiği halde, bu durumda önemli bir "boşluk"un bilincine nasıl varabildi? Bunun nedeni, her toplumda olduğu gibi Mağrib toplumunda da iç çelişkilerin bulunmasıydı. Kuşkusuz bunlar Batı Avrupa'da belirgin olan ve bu toplumun görülmemiş iktisadi ve toplumsal gelişimini sağlayan çelişkilerin olağandışı gücüne ve berraklığına sahip değildiler.

İyice belirginleşmiş iki sınıfın birbirine karşıt olarak gelişmesi Avrupa ülkeleri dışında görülmez. Birbiriyle açıkça çelişen sınıfların oluşmadığı Mağrib'de (ve başka birçok ülkede) temel çelişki dönemsel olarak ortaya çıkıyordu; kabilesel yapılar ile devletin, kabilesel yapıların yadsınması anlamına gelen ve boş yere zorla kabul ettirmeye çalıştığı kendi yapıları arasındaki çelişkiydi bu. Daha önce de gördüğümüz gibi, bu girişimler azçok geçici oldu ve dolayısıyla çelişki gelişebilecek ölçüye ulaşamadı. Devletin oluşumu, kabile topluluğundan açıkça ayrılan bir ayrıcalıklı azınlık doğurur doğurmaz ortaya çıkıyordu bu çelişki. Yüzyıllar boyu askeri demokrasiye özgü yapılarca belirlenen Kuzey Afrika, sınıfsız toplumu sınıflı topluma bağlayan ve ayıran kavuşma noktasında takıldı. Bu durum bir hareketsizlikten değil, mutlakyönetime yönelik bir merkezileşme ve kararlı bir ayrıcalıklı azınlık oluşturmaya yönelik girişimlerin ardarda başarısızlığa uğramasından kaynaklanır. Tarihsel evrimi bir arabanın hareketiyle karşılaştırmayı göze alırsak, Kuzey Afrika'da tarihin, uluslararası altın ticaretinden gelen itmeye karşın, kabilesel yapıların sürdürülmesi yüzünden yüzyıllarca yerinde saydığını söyleyebiliriz.

Oysa İbni Haldun'un gözünde, Mağrib İmparatorluklarının pek az kalıcı oluşu ile Antikçağ'ın büyük imparatorluklarının ya da Ortaçağ Doğu İmparatorluklarının kalıcılığı ve belirgin kararlılığı çelişiyordu. İbni Haldun bu imparatorlukların tarihini ancak ana çizgileriyle biliyordu ve bilgilerinin azçok belirsiz oluşu bu devletleri olduklarından daha sağlam görmesine yol açıyordu. Ayrıca İslam dininin siyasal gerekleri ve Halifelik ilkesi de devlet anlayışında kararlılık kavramının öne çıkmasına neden oluyordu. İbni Haldun Kuzey Afrika İmparatorluklarının kararsızlığına zemin hazırlayan bozukluğun bilincine bu örneklerden ve bu siyasal süreklilik ve güçlülük ölçütlerinden giderek vardı. Bu bozukluğun nedenlerini yöntemli bir biçimde inceleyerek de, öbür devletlerin azçok sürekli oluşlarını belirleyen etkenleri değil, Mağribli hükümdarların iktidarlarına sağlam şekilde yerleşmelerine engel olan nedenleri kavradı. Kabile yapısından kopmuş olan, ve kabile soyluluğunun rolünü dengeleyebilecek yeni bir güç oluşturmaktan uzak bulunan kentli toplulukların siyasal zayıflığı İbni Haldun'a sorunun düğüm noktası olarak gözüktü.

Ancak, kentlileri kınarken gösterdiği şiddet, sağlam ve kalıcı bir devlet kurulması umudunun yıkılmasından sonra gelen düşkürlüğünü yansıtmaz yalnızca. İbni Haldun'a göre kentlilerin "sorumluluk"u daha da büyüktür:

Gerçekte uygarlığın gelişimini durduran şey, onların iktisadi alanda yaratıcı güçten yoksun olmaları değil midir? İbni Haldun'un da gösterdiği gibi, "gösteriş ve bolluk isteğinin yurttaşları sürüklediği" hadarı umran, tüketim biçimlerinin çoğalmasıyla belirgindir.

Bu gelişim yapay ve zayıftır. Yapaydır, çünkü üretimin artmasından kaynaklanmaz, halk kitlesinin elinden zorla alınan zenginliklerin saçılmasıyla ortaya çıkar. Zayıftır, çünkü bu zorla ele geçirmeyi gerçekleştiren siyasal ve askeri gücün başına geleceklere bağlıdır. Demek ki İbni Haldun iktisadi ve toplumsal ilerlemenin durmasını kentlilere bağlar. Kuşkusuz bugün bize göre bu tıkanmanın temeldeki nedeni, siyasal bunlımların nedenleri gibi, tüm sistemden, özellikle de kabilesel yapıların sürdürülmesinden ayrılamaz. Ama daha az genel bir bakış açısı ve daha doğrudan bir nedensellik benimsendiğinde, kentlilerin bir burjuvazi oluşturmadıkları ölçüde Ortaçağ müslüman uygarlığının tıkanmasından "sorumlu" olmaları olağan görünecektir. Elbette İbni Haldun kentliler topluluğunun ekonomiye aykırı özelliklerini ortaya çıkarmak için burjuvazi kavramına başvuramazdı.

İbni Haldun umrandaki bu ilerleme ve çökme çevrimlerinin, bu yeniden doğuşların olağandışı bir olgu olduğunun, imparatorlukların çevrimsel ve kısa yaşamları kadar olağandışı bir olgu olduğunun bilincindeydi; çünkü bu iki evrim sıkı sıkıya birbirine bağlıydı. İbni Haldun bu durum ile, doğan, büyüyen ve ölen insanın yazgısı arasında birkaç kez karşılaştırma yapmıştı kuşkusuz. Başka yörelerde çevrimlerin bu kadar kısa olmadığını ve uygarlığın çok daha uzun bir sürede geliştiğini görmüyor değildi. Biyolojik bir yazgıya, kendi koyduğu böylesi bir kanıtı başvurmak onu tam anlamıyla doyurmuyordu. Kuzey Afrika'nın yazgısı ona kesinlikle olağan gözükseydi, bu sürekli başarısızlıklardan sorumlu tuttuğu kişileri birçok kez ve o kadar katı bir biçimde eleştirir miydi?

İbni Haldun uygarlığın, özü gereği birbirine özdeş çevrimlerle sınırlı olmadığını, gelişiminin kesiksiz olabileceğini ve gitgide daha yüksek düzeylere ulaşabileceğini sezdi mi? Öyle görünüyor. Kişisel tepkilerinin şiddeti yazgıcılığa karşı çıkışını ve ilerlemenin düşünülmez olmadığı önsezisini yansıtır. Bu karşı çıkış ve bu önsezi aydınlık bir biçimde belirmemiştir elbette. Ama XIV. yüzyılda ve yüzeyde karışık ama dipte katılaşmış bir toplumda başka türlü olabilir miydi? Dinsel ideolojinin ileri olmaktan çıkıp tutucu olmaya başladığı bir dönemde anlama çabası gösteren İbni Haldun, ilerlemeyi durduran bu kaçınılmaz başarısızlıklar

karşısında içgüdüsel olarak başkaldırır. Bu tutumu onun ne düzeyde bir insan olduğunu gösterir.

İbni Haldun olağandışı bir ilerigörürlükle çözümlemesini belki de tam anlamıyla bilincinde olmadan, bugün bile öncelikli gözükten bir soruna ulaşınca kadar sürdürdü. Yüzyıllar boyunca bu sorunu düşünmek hemen hemen olanaksızdı ve tarihçiler bu sorunu ancak XX. yüzyılın ortalarında, insanlık tarihinin belli başlı dönemlerinden biri, yani endüstri devrimi aşıldıktan sonra aydınlık bir biçimde ortaya koyabildiler. Parlak bir uygarlığın iktisadi, toplumsal ve kültürel açıdan tıkanması ve çökmesi olan bu sorun yalnızca Kuzey Afrika'ya özgü değildir. Azçok değişik görünümlemlerle tüm Afrika, Asya ve Amerika ülkelerinin sömürgecilik öncesi geçmişlerinde de belirgindir. Bu yüzden İbni Haldun'un yapıtı evrensel bir anlam kazanıyor.

Bununla birlikte İbni Haldun kahin de peygamber de değildir. Sezgileri felsefi ya da dinsel görüşlerden kaynaklanmaz (bu konulardaki görüşleri, daha sonra göreceğimiz gibi, tam tersi yöndedir). Onun önsezileri tam anlamıyla nesnel bir ilerleyişin ve tartışmasız bilimsel bir incelemenin uzantısıdır: İbni Haldun'un yapıtı bilim olarak Tarih'in doğuşunu haber verir.

1

THUKYDİDES VE İBNİ HALDUN

İbni Haldun'un düşüncesi o kadar modern, o kadar güçlüdür ki, karşımızda XIV. yüzyıldan bir tarihçi bulunduğunu unuturuz.

Mukaddime'nin XIX. yüzyılda yeniden gün ışığına çıkarılması ve çevirilmesi ile Batı Avrupa'da tarih biliminin ve toplumbilimin gelişmesi aynı döneme rastlar. O dönemde birçok yazar, üzerinde düşündükleri modern sorunlarla İbni Haldun'un ortaya koyduğu sorunların benzeştiğini görerek şaşırdılar. Böylece Mağribli tarihçinin yapıtını modern tarihçilerin ve toplumbilimcilerin yapıtlarıyla karşılaştırmak isteği doğdu. Bu karşılaştırmadan İbni Haldun üstün çıktı, ancak eksiklerine parmak basmaktan kaçınılmadı.

Öte yandan, XIX. yüzyıl sonu tarihçilerinin yapıtları çoğu kez yalnızca olay tarihçiliğine özgü özellikler taşıdığından, tarihsel evrimin temel ve genel etkenlerinin araştırılmasına yönelik olan **Mukaddime** o dönemde bir tarih felsefesi ya da bir toplumbilim yapıtı olarak görüldü. İbni Haldun'un yapıtını tarihçi gözüyle incelemek yerine bu felsefeyi uzun uzun yorumlamaya, evrensel anlamının ne olabileceğini araştırmaya önem verildi. Bu felsefi kaygılar, **Mukaddime**'de belirgin olan yöntemin ve tarih anlayışının incelenmesini gölgede bıraktı. Özellikle de böylesine olağandışı bir tarih yapıtının XIV. yüzyılda ortaya çıkmasının nedenleri üzerinde durulmadı. Bu yapıtın ortaya çıkışı tarihsel bir olay olarak nitelendirilebilir.

Halduncu yöntemin özgünlüğünü ve Halduncu tarih anlayışını gerektiği gibi değerlendirmenin tek yolu, onun Antikçağ ve Ortaçağ'daki yapıtlarla karşılaştırmaktır.

Hem tarih bilimi XVIII. yüzyıldan başlayarak Batı Avrupa'da büyük

gelişme gösterdiği ve yaygınlık kazandığı için, hem de **Mukaddime** modern bir yapıt olduğu için, İbni Haldun'un yapıtını ele alırken, tarihsel düşüncenin insan aklının değişmez ve doğal bir kategorisi olmadığını unutuyoruz.

Tarihe duyulan ilginin belirtileri tohum halinde de olsa çok eski dönemlere dayanır. Babilliler İ.Ö. 2000'den çok daha önce, yönetsel ve dinsel amaçlar gözeterek hükümdarlarla, hanedanlarla ilgili önemli olayların dökümünü yaptılar. Bundan bir süre sonra Hititler yıllıklar tutmaya başladılar; siyasal ve askeri yaşamın önemli olaylarını belirttiler bu yıllıklarda. Dinsel edebiyat da, değişik bir anlatım kullanarak, belli bir insan topluluğunun geçmişine duyulan ilgiye tanıklık etti; örneğin Tevrat, Museviler'in yaşamını etkileyen olayları, kurumların gelişimini tanıtlar.

Ancak, belli bir aralıkla düzenlenmiş de olsalar, bu yıllıklar ve bu dinsel yazılar tarihsel düşünce diye adlandırabileceğimiz şeyin henüz gelişmemiş örnekleridir. Tarihsel düşünce, insana ilişkin olguların yaşandıkları biçimleriyle tanınmasıdır, yani bağlantılarının açıklanmasıdır. Oysa yıllıklar çoğu kez olayları sıralamakla yetinirler. Tek bir olay, tarihi belirtilmiş de olsa, başka şeylerle ilişkisi gösterilmediği zaman anlaşılmaz kalır.

Gerçekte geçmiş Tanrı tarafından ve Tanrı için yaratılmış gören bir anlayış, olguları açıklama olanağını ortadan kaldırır. Tanrıbilimsel kaygılar, tarihsel düşünce tohumunun gelişmesini engeller. Bu yüzden geçmişteki parlak uygarlıklar tarihsel düşünceden neredeyse bütünüyle habersizdiler. Örneğin Hindistan, insanın tarihselliğini, Aşkın Ruh'un ilerleyişine göre önemsiz bulduğundan hiçbir biçimde gözönüne almadı. Kozmik düşünce, Tek Varlık, çevrimsel zaman gibi kavramlara başvurur, olayların içiçe geçtiğini öne sürer, Tanrı eliyle ve Tanrı için bilgilennemeyi önemser ve bütün bu yanlarıyla da tarihsel düşüncüyü bastırır.

Çin, tarihsel bilgide erken bir gelişmeye tanıklık eder. Çok eski dönemler üzerine veriler sağlayan azçok iyi bilinen gelenekler dışında, en eski tarihsel derlemeye de sahiptir: **Sucing** (Tarih Kitabı) adlı derlemedir bu (İ.Ö. X. yüzyıl). Bu derlemede İ.Ö. VIII. yüzyıldan başlayan, tarihlendirilmiş kesiksiz bir dizi yıllık ile resmi tarihçilerden oluşmuş kurullar tarafından kaleme alınmış, hanedanları anlatan bir dizi tarih kitabı vardır. Han'lar hanedanı büyük tarihçi Sima Çien'in yapıtlarında (İ.Ö. 145'de doğmuştur) üne kavuşmuştur. Sima Çien, Çin'in genel tarihini de

yazmıştır. Bu çalışmayı daha sonra Pan Ku sürdürmüştür. Song'lar döneminde Sima Kuang ve ünlü filozof Chu Hi bu sentez çabalarını yeniden ele almışlardır. Tarihsel çalışmalardaki bu zenginlik ve eskilik, yazım deneyinin eskiliğinden, güçlü bir bürokrasiye egemen olan merkezi bir gücün varlığından ve Çin'in gelişmiş kültüründen kaynaklanır.

Bununla birlikte Çin tarihsel düşüncesi yıllıklardan, anlatılardan, ansiklopedi düzeninde listelerden öteye geçmiş görünmüyor. Bu durgunluğun çeşitli nedenleri vardır. Bir yandan, Çin kültüründe önemli yeri olan tarih bilimi bir aydınlatma ve eğitim aracı olarak kabul ediliyordu. Öte yandan büyük bir okumuş memurlar bürokrasisi yalnızca yönetsel amaçlarla titizce derlenmiş arşivler meydana getirmişti. Ahlakın ve yönetsel etkinliklerin bu gözetimine bir de felsefi ideoloji eklendi: Almaşıklığın belirlediği insan ve evrene ilişkin düzen ile karşıt iki ilkenin, evrenin yetkin devinimiyle sonuçlanan öncesiz sonsuz bağlantısı arasında uyum bulunduğu fikri bu felsefi ideolojiden çıkmıştır. Her şeyin ilk durumuna dönebileceği anlayışı, sürekli geriye dönüşü olanaklı gören dışa kapalı mekanikçi bir evrimcilik anlayışı Çin'de tarihsel düşüncenin gelişmesini durdurdu. Doğal düzenin işleyişini yoluna koyan, Yüce Gökyüzü ile insanlar arasında aracılık eden bir imparator anlayışı da olayların gerçek nedenlerinin araştırılmasını engelledi.

Böylece geçmişin iki büyük uygarlığı olan Hint ve Çin uygarlıklarında tarihsel düşünce, ideolojinin ve toplumsal düzenin ağırlığı altında bütünüyle ya da bir ölçüde kaybolmuştur. Burda ayrıcalıklı örnekler değil, XIX. yüzyıla kadar sık sık rastlanan bir olgunun ifadesi sözkonusudur. İnsanın geçmişini akılsallaştırma çabası olan tarihsel düşünce, o döneme kadar pek az rastlanan bir olguydu. Tarihsel düşüncenin gelişimi, felsefe ve ona benzer birçok düşünsel bilgi alanından değişik olarak geç ve kesintili oldu; örneğin felsefenin doğuşu erken bir dönemde başladı ve sürekliliği pek az kesintiye uğradı. Büyük uygarlıkların çoğu filozoflar, sanatçılar, bilginler çıkardılar. Bunlar sayıları kabarık bir topluluk oluştururlar. Buna karşılık, XVIII. yüzyıla kadar, çok büyük tarihçiler parmakla sayılacak kadar azdır. Bu büyük tarihçilerin azçok önemli oluşları ne yapıtlarının kapsamından ne de belgelere dayanmalarından kaynaklanır. Ünlerinin gerçek ölçütü tarih yöntemleri ve tarih anlayışlarıdır. Bu tarihçilerden her birinin tarihsel düşüncenin evriminde gerçekleştirdiği ilerlemelere tam anlamıyla sahip çıkılmadı. Bu büyük tarihçilerin izleyicileri, taklitçileri bu

temeli koruyacak gücü çoğu kez gösteremediler. Thukydides ya da İbni Haldun'un izleyicileri açısından durum kesinlikle budur.

Gerçekte tarihsel düşüncenin gelişebilmesi ve sürebilmesi için, XIX. yüzyıla kadar ender olarak gerçekleşmiş, elverişli durumlardan, düşünsel, siyasal ve toplumsal koşullardan oluşmuş, karmaşık bir bütünün varolması gerekir. Gene de tarihsel düşüncenin gelişimine katkıda bulunan ruhsal etkiler, felsefi ya da sanatsal düşüncenin temelinde yeralan ruhsal etkiler kadar çok sayıda ve karmaşık değildir.

Peki bu durumda büyük tarihsel yapıtların dönemler ve ülkeler açısından az bulunurluğunu nasıl açıklarız? Hindistan ve Çin örneklerinde gördüğümüz gibi, tarihçinin etkinliği onu kısırlaştıran ideolojiler karşısında büyük bir güçsüzlük gösterir. Akılcı ve maddeci görüşler uzun süre engellemelerle karşılaşılarsa da, bilimsel etkinlik teknik ilerlemenin ve somut sorunları çözme zorunluluğunun sağladığı itmeden yararlandı. Oysa Tarih bilimi hemen sonuç verecek bir yararlılık koyamaz ortaya. Sanat ve Felsefe kültürel koşullara uyarlanmakta büyük bir yetenek gösterdiği halde, aynı koşullar tarihsel düşüncenin gelişmesi açısından son derece elverişsizdir. Felsefe uzun bir süre Tanrıbilimin azçok uysal bir hizmetçisi oldu, Sanat ise uzun süre tüm uygarlıkların ideolojilerinde azçok göze çarpan bir temel oluşturmuş bulunan Dine hizmet etti.

Felsefe, yaşadığı dönemin toplumsal ve siyasal koşullarından kendini bir ölçüde soyutlayabilir. Oysa yalnızca kavramlara başvurarak düşünmek tarihçi açısından olanaksızdır. Filozof, gerçeği araştırmaktan vazgeçmeyi öğütleyebilir. Oysa böylesi bir tutum, Tarih bilimi için kendini yadsımak anlamına gelir.

Tarih biliminin inceleme konusu, yani insana ilişkin olguların gerçekte oldukları gibi bilinmesi bile, dinsel ideolojiyi bütünüyle karşısına alan akılcı, hatta bir ölçüde maddeci bir düşünce biçimini gerektirir. Tarihsel düşüncenin gelişimi, insanın kendi geçmişinin sorumluluğunu yüklenmesini varsayar ve tarihsel yaşamın dramını anlamak için çaba göstermesini gerektirir. XVIII. yüzyıldan önce bu koşullar geçici bir süre için de olsa iki durumda azçok gerçekleştiler:

- bir yandan Antikçağ Yunanistan'ında ve oradan giderek Yunan-Latin dünyasında,

- öte yandan Ortaçağ Müslüman uygarlığında.

Bu iki durumda tarihsel düşünce birçok yapıtta ortaya kondu ve kültürün evriminde önemli bir yer tuttu.

Tarih bilimi gerçek anlamda Thukydides ile (İ.Ö. 460-395) doğdu. Kuşkusuz Herodotos'da (İ.Ö. 480-425) tarihsel düşünce büyük ilerlemeler gerçekleştirdi: Böylece masalsı öykülerden ve mitsel yorumlardan yavaş yavaş kurtuldu. Ama "olağandışı öykülerin unutulmamasını" amaçlayan Herodotos'un, zamansallık ve nedensellik üzerine oldukça belirsiz bir anlayışı vardı.

Buna karşılık Thukydides'in yapıtı insanlık düşüncesinde kesin bir aşamayı gösterir. Böylece insan eylemlerinin anlaşılabilirliği ilk kez bilinçli olarak araştırılmaya başlanmaktadır. Thukydides Peloponisos savaşlarının önce doğrudan nedenlerini, sonra da dolaylı nedenlerini ortaya koyduktan sonra olayların gelişimini yalın bir biçimde verir. Bu, olağandışının, konudan uzaklaşan şaşırtıcı ayrıntıların kalkması ve yerine Doğru'ya yönelik duru ve tutkulu araştırmanın konması demektir. Böylece insan Site'deki rolünün, burdan giderek de tarihsel rolünün bilincine varır. O zaman olağandışıya, eyleme son verecekleri düşünülen tanrıların müdahalesine gerek kalmaz. Olaylar rastlantının ya da göksel hareketlerin sonucu olmaktan çıkınca onları anlamak zorunluluğu kendini duyurur. Akilyürütmenin olguları birbirine bağlayabilmesi için, onların **gerçeğe uygunluklarından** emin olması gerekir. O zaman doğruluk, tarihinin değerini ortaya koyan en önemli ölçüt durumuna gelir. Ancak, tarihsel düşüncenin zorunlu koşulu olan doğruluk kaygısı, bu düşüncenin yeterli koşulu olmaktan uzaktır.

Tarihsel düşünce Yunan ve Roma kültürlerinde önemli bir yer tutuyordu, ancak Thukydides'in çıkardığı düzeyden daha ileriye varamadı. Edebiyatçı kaygıları gitgide tarihçiye egemen oldu. Tarihçinin ülküsü anlamak değildi artık; geçmişin, okuyucunun yararım gözetken, sanatsal bir biçimde kurulmuş, düzenlenmiş, dürüstçe yorumlanmış doğru bir öyküsünü yazmaktı.

Doğruluk kaygısı tarihinin kuşkusuz gene en önemli yükümlülüğüydü, ama çoğu kez sanat koruyucularını hoşnut etmek için başvuru uzlaşmalar dışında, ulaşılmak istenen şey de sınırlı bir doğruluktu. Antikçağ'ın bütün tarihçilerine göre, bir yanda anlatılmaya değer olgular, bir yanda tarihsel bir yapıta sokulması kötü beğeni örneği sayılacak değersiz olgular vardır. "İyi" tarihçi, her şeye hak ettiği önemi vermesiyle

ayırddedilir. Lukianos, "olguları ölçülü bir biçimde, yinelemeden, beğenisizlikten, gençliğe özgü taşkınlıktan kaçınarak seçmek gerekir" der.

Peki bu seçimin ölçütleri nelerdir? Bunlar o dönemde tarih bilimini belirleyen çeşitli edebi türlere göre, ahlaksallaştırıcı, övgüsel, siyasal, romansı, eğlendirici, çekici ya da dinsel olabilirler. Bütün bu türlerin çok kesin kuralları vardır. Aynı üslup hem eğlendirici tarihe hem de en ciddi türden tarihe uygun düşmez. İlgiye değer olayların seçimi de değişiklikler gösterir. İktisadi ve toplumsal koşulların incelenmesi, ancak yapıta değişik bir soluk katıyorsa hoşgörülebilir, yoksa bunlar anılmaya değer olgular kategorisine girmezler; iktisadi ve toplumsal olgular, bu olguları yalnızca kuralcı bir açıdan ele alan filozofun, ahlakçının ya da tanrıbilimcinin inceleme alanına girerler.

Olguları her türün kendi ölçütlerine göre seçen bu anlayış, tarihsel gerçekliği yalnızca siyasal ve askeri olaylardan oluşmuş çok dar bir alana kapatan bu anlayış, Tarih bilimini, açıklama kaygısına pek az önem veren edebi anlatıyla sınırlar. Bu durumda doğrudan ya da görünür nedenlerle, yönelimlerle, "mutlu" ya da "talihsiz" sonuçlarla yetinilir ve kendi yapısına uymayan nedenlerin ammsatılmasını onaylamayan sözkonusu tarihsel türün sınırları hiçbir zaman aşılmaz. Böylece tanrıbilimci tarih yazarı anlattığı olayların özünü, yani tanrısal müdahaleyi ortaya koyacaktır. Eğlendirici tarih yazarı ise daha çok kadınların rolü üzerinde duracaktır... Bu yazarlar geçmişte bir esin kaynağı ya da bir kanıt aradıkları ölçüde tarihçidirler. "tarih söyleşiye çekicilik katmanın bir yoludur" (Cicero).

Sergileme kaygısı, üslup kaygısı, tarihten alınan "dersler" in meyvelerini verebilmesi için vazgeçilmez bir yol olarak görülmüştür. Yapıtı daha eğlendirici kılmak için, konuyla ilgisi olmayan şeylerden söz etmek gerektiği kabul edilir, hatta tarihçiye bunu yapması öğütlenir. Örneğin en büyük Roma tarihçilerinden biri olan Titus Livius'da bugün de övülen nitelikler nelerdir? "Estetik kaygısı..., söyleyiş ustalığı, Cicero'cu yasaları gözetken bir kurgu ve üslup..., zengin bir duyarlılık, güçlü bir hayalgücü, insan ruhunu iyi tanıma, anlatı ve çizgi ustalığı; yetiştiricilik, eğlendiricilik ve etkileyicilik gibi üçlü bir yeteneğe sahip olmak, sağlamlık, genel kültür."¹⁹¹ Kuşkusuz böylesi bir yetenek bir tarihçiden çok bir konuşmacıya, bir edebiyatçıya yaraşır; hiç olmazsa bugün böyle düşünüyoruz.

Bazı ayrıcalıklı durumlar var elbette. Örneğin Roma İmparatorluğunun gelişimini çizen ve gücünün nedenlerini çözümleyen tarihçi Polybios (210-125), edebiyat düzeyini aşmaya ve gözlemlerini coğrafi düşüncelerle aydınlatmaya çalışır. Gene de ahlaksallaştırıcı bir belagate başvurmaktan kaçınmaz. Tarihçinin, ortaya koyduğu olguları aydınlatması zorunluluğuna parmak basarsa da, doğrudan nedenleri, araçları ve yönelimleri belirtmekle yetinir. Olguları açıklamaktan çok onların gerçekleşme tarzlarını anlatmak önemlidir onun için. Temeldeki nedenler sözkonusu olduğunda ise Talih tanrısına sığınır. Poybios Roma İmparatorluğunun gelişimini konu alan yapıtını açıklarken şunları söyler: "Burda okurlarıma toplu bir bakış sunuyorum; burdan giderek talihin, kendi yapıtını ortaya koyarken elindeki her şeyi nasıl ayarladığını göreceksiniz" ... Gündelik gerçeklikten doğan her olgu, gerçekten büyük bir değişiklik meydana getiren her şey, tarihin dramatik ilkesi olan rastlantının, Talih tanrısının ya da başka bir tanrının müdahalesiyle açıklanır.

Başka ve önemli bir ayrıcalıklı durum da Aziz Augustinus'un (354-430) durumudur; Augustinus'un **Civitas Dei** (Tanrı Devleti) adlı kitabı hristiyan Batının tarihsel düşüncesine kaynaklık etmiş bir yapıttır. Hippo Regius piskoposu Aziz Augustinus tarihsel düşünceye yeni ve çok önemli bir öge katar: Antikçağ tarihçilerinde belirgin olan, çevrimsel zaman görüşünü, sonsuz dönüş görüşünü bir yana bırakır. Aziz Augustinus için ilk günahdan bugüne kadar geçen ve son yargıyla tamamlanacak olan zaman sürekli ve dönüşsüzdür. Böylece tarih genel bir anlam kazanır. Geçmişe dönüşün olanaksızlığı anlayışıyla birlikte, insanın eyleminin zaman içindeki kesin rolü ortaya çıkar: İnsan kendini edimleriyle yitirir ya da kazanır. Öte yandan "Tanrı Devleti", Tarih biliminin boyutlarında bir zenginleşmeye işaret eder: Aziz Augustinus Roma tarihinin bütünlüklü bir tablosunu çizer ve Antikçağ uygarlığının bir sentezini tasarlar.

Bununla birlikte tarihsel düşünce bir yandan kazandığını öbür yandan yitirir: Tarihsel evrim ile toplumsal ve kültürel koşulların birbirine koşul olarak incelenmesi, tarihsel evrimin bu koşullarla açıklanmasını sağlamaz: Aziz Augustinus tanrısall müdahaleyi Tarihin itici gücü durumuna getirir. Bu yüzden "Tanrı Devleti" tarihsel bir yapıt olmaktan çok, tanrıbilimsel ve hristiyanlığı savunan bir yapıttır; yapıtın getirdiği kanıtlar tarihseldir yalnızca. Aziz Augustinus Roma'nın düşüşünü açıklamaya çalışmaz, onun amacı bu düşüşü Tarih adını verdiği alanda doğrulamak ve yerine oturtmaktır: Augustinus'a göre tarih Adem'in ortaya çıkışıyla başlayan,

Kötülüğün sınavlarından da geçerek Kurtarıcı'nın ortaya çıkışıyla sonuçlanması gereken bir ilerlemedir. Bu simgesel anlatıda tanrısal etkinlik insandan kaynaklanan nedenlerin yerine geçmiştir. Aziz Augustinus yeryüzü devletini varolduğu biçimiyle anlamak için değil, onda gelecekteki Tanrı Devleti'nin zaferini haber veren işaretler bulmak için inceler. Böylece onüç yüzyıl sonra tam anlamıyla değerlendirilebilecek önemde olumlu katkılar getirmesine rağmen, Aziz Augustinus'un yapıtı Thukydides'in yapıtına göre bir gerilemeyi belirtir; oysa Thukydides insanın davranışları dışındaki olguları incelemekten ve bu davranışların açıklamasını insan doğasından başka bir yerde aramaktan kaçınmıştı. Yunan-Latin tarihsel düşüncesi bir yapıt bolluğu içinde (günlükler, yıllıklar, övgü yazıları, yergi yazıları) Bizans'a aktarılırken özellikle ahlaksallaştırıcı bir biçim kazandı.

Tarihsel düşüncenin müslüman dünyasındaki durumu Antikçağ dünyasındaki durumundan kesinlikle değişik değildi: Dinsel kaygıların etkisi büyük oldu: Gerçekte tarih bilimi "Arap bilimleri"nin bir parçasıydı; bunlar Vahiy ve gelenek üzerine temellenmiş, dinsel hukuk, belagat, dilbilgisi ve şiir gibi bilimlerdir. Müslüman tarihçinin en önemli görevi Peygamber'in yaşamını, İslam fetihlerinin dönemlerini, Halifeliğin kuruluşunu ve gelişimini ayrıntılarıyla anlatmaktır... Müslüman tarih bilimi de edebi bir tür sayılır ve İbni Haldun'un kendisinden öncekilere yönelttiği eleştiriler, ister Antikçağ'da ister Ortaçağ'da yazmış olsunlar, Avrupalı tarihçilere de yöneltilebilir: Açıklama kaygısından uzak oluş, yüzeysel yargılar, romanlaştırılmış ya da olağandışı öyküler, dini savunma kaygısı, iktisadi ve toplumsal yaşamın olgularına ilgisizlik, üsluba ve belagate aşırı düşkünlük, birbiriyle ilişkisiz olguları ve tarihleri sıralamakla yetinme. Yunan-Latin kültürleri ile müslüman uygarlığının, tarihsel ürünlerin genel özellikleri açısından benzeşmeleri belki birtakım dolaylı ilişkileri (Suriyeli yazarların aracılığını), ama özellikle de karşılaştırılmaları olanaklı olan düşünsel koşulları yansıtır. Gelecek kuşaklara yararlı olmak için geçmiş ustaca aktarmayı temel alan bir tarih anlayışı her iki durumda da vardır.

Doğruluk en iyi tarihçilerin başlıca amacı olarak kalır, ancak bu, öz olarak henüz sınırlı bir doğruluktur. Tarihçi aktardığı olguları seçer. Kuşkusuz tarihçinin bugün de seçmeçi bir tutumu vardır; yani **anlamli** olgular ve öğeler üzerinde durur. Ama bu tutum insan etkinliğinin tüm alanlarını kapsar. Oysa modern döneme kadar geçen yüzyıllar boyunca

tarihçi çok sınırlı alanları (askeri, siyasal, sanatsal yaşam, pranslerin ve seçkinlerin davranışları gibi), soyluluğundan kuşku duyulmayan alanları incelemekle yetinmiştir. Bu yüzden nedensellik ancak çok sınırlı bir ölçüde sağlanabilmiştir.

Böylece gene Thukydides'e dönüyoruz: Thukydides, değeri kendisini izlemiş tarihçiler topluluğunu tartışmasız kat kat aşan ilk gerçek tarihçidir. XIX. yüzyıla gelinceye kadar Thukydides'i aşan yalnızca İbni Haldun olmuştur. Thukydides tarihin kurucusudur. İbni Haldun ise bilim olarak Tarihin doğuşunu haber verir.

Thukydides'e göre doğrunun araştırılması, temelde, sanatsal bir ilerleyişten çok bilimsel bir tutumu gerektirir. Gerçekte onun tarihi de bir sanat yapıtıdır. Yunanlı yontucunun mermerde gerçekleştirdiği doğruyu arar o. "Peloponisos Savaşı" bir sanat yapıtında bulunması zorunlu iki özelliği de taşır: En büyük doğruluk (Thukydides onu kesinlikten ayırır) ve en büyük genellik. Thukydides'in aradığı Aristoteles'in şiirde bulduğu o yetkin doğruluktur. Atina'yı Sparta ile karşı karşıya getiren savaş, tarihçiye son derece önemli gözüktür; çünkü bu savaş, zorbalığıyla insanlığı her zaman yöneten güçleri açığa çıkarmıştır. Thukydides'e göre geçmiş bu yüzden geleceği aydınlatır; bugün de gene bu yüzden geçmiş aydınlatır.

İnsan ruhunun çatışmaları bu özlü dramda gelişir; Atinalı tarihçi de çatışmanın gerçek ve köklü nedenini bu dramda görür. Trajedide ya da Sokrates'çi diyaloglarda olduğu gibi, Thukydides büyük bir soyutlama gücü göstererek bir etkin-fikir ortaya koyar ve ona insanlar aracılığıyla yaşam verir. "Yönetmek istemimizi dilediğimizce yumuşatmakta özgür değiliz." **Peloponisos Savaşı Tarihi**'nin ana teması, Alkibiades'in söylediği bu cümlede özetlenir. Thukydides'e göre, insanın özünü oluşturan bu engellenemez güçlülük istemi, bu çatışmanın da başka bütün çatışmaların da nedenidir. Thukydides'in çabasıyla bu savaş "tarihin en anlaşılır savaşı olur ve her savaş ona benzeyişine ya da ondan ayrılışına göre kendini aydınlatılmış ve açıklanmış bulur."¹⁹²

Nasıl heykeltarihi Praksiteles'in heykelleri ustalık gerektirirse, kalıcı doğruluğa yönelen bu araştırma da genelleştirme ve kavrayışlılıkla ulaşılmış bir ustalık olmaksızın ilerlemez. Thukydides "her konuşmacıyı koşullara en uygun düştüğüne inandığım bir söyleyişle yükümlü tuttum" diyecektir. Bu trajedinin oyuncularına sunduğu "söylevler" onların doğruluklarını yansıtır ve her belli olaydan onu kalıcı bir ders durumuna

getiren özü çekip çıkarmayı amaçlar. "Söylevler" insan isteminin rolünü kanıtlarlar; ya da daha çok, karar verip olayların akışını belirlemek gerektiğinde insana kendini duyuran o istemi kanıtlarlar.

Buna göre Thukydides, yeni bir gözle düşünülmüş ve yeni bir gözle temellendirilmiş, doğruluğu ve geçerliliği kalıcı bir dünya ve bir tarih ortaya koyar. "Bir doğruya yönelen akıl yürütmeler öylesine iç içe geçerler ki, onu buldukları mı yoksa yarattıkları mı söylenemez."¹⁹³ Tarihin, "bir teoremin kesinliğine" ulaşan bu akılsal temellendirilişi Tarih biliminden çok uzaktır elbette.¹⁹⁴ Thukydides "yaşamın, acının ve ölümün değişmez temalarını, Site'nin kurucusu, yıkıcısı ve koruyucusu durumundaki insana kendilerini duyurdukları biçimleriyle alarak, Parthenon'un süslemeleri gibi canlı ve düzenli bir tarzda geliştirir ve önümüze serer."¹⁹⁵

"Yeni bir tarih yazım yöntemi tasarlayıp okuru şaşırtacak bir yol, bütünüyle bana özgü bir yöntem ve bir sistem buldum, dolayısıyla özgün bir plan izledim."¹⁹⁶

Mukaddime'nin önsözünden aldığımız bu satırlar, yazarlık yeteneğinin açıklanması ya da bir koruyucunun iyiniyetini kazanmak kaygısı olarak görülebilir. Gerçekteyse haklı bir övünmenin dışavurulmasından başka bir şey değildir ve İbni Haldun'un, yapıtının özgünlüğünü ve önemini bu kadar iyi bilmesi çok şaşırtıcıdır. Bu durum onun bilinçliliğini gösterir.

Kuşkusuz, İbni Haldun'un yapıtındaki, özellikle de **Berberiler'in Tarihi**'ndeki bazı bölümler onu öbür müslüman tarihçilere yaklaştıran çizgiler taşır: Olguların çeşitli hanedanlara ayrılmış bölümlerle sınıflandırılması, askeri olaylara verilen önem gibi. Ancak, yapıtın en özgün bölümünü oluşturan ve bambaşka koşullarda yazılmış olan **Mukaddime**'den değişik olarak, **Berberiler'in Tarihi** ve **Kitab ül-İber**'in öbür bölümleri hükümdarlar tarafından ısmarlanmıştı. Dolayısıyla bu yapıtların o dönemde geçerli klasik tarih yapıtı biçimlerine uygun olarak sunulmaları gerekiyordu. İbni Haldun'un özgün fikirlerini ve görüşlerini kapsayan ve **Berberiler'in Tarihi**'ndeki çeşitli bölümlerin anlamını ortaya çıkaran yapıtı **Mukaddime**'dir. Bu yüzden dikkatimizi özellikle **Mukaddime** üzerinde toplamamız gerekir.

Bu yapıtın yapısı, biçimi, anlayışı ile öbür müslüman tarihçilerinin ve yunan-latin tarihçilerinin yapıtları arasında büyük bir karşılık vardır. söz konusu tarihçiler için tarih her şeyden önce edebiyattır, eğlendirici

anlatıdır: Çoğu kez konu dışı çekici ve etkileyici ayrıntılarla kesilen özenli bir üslup sözkonusudur. **Mukaddime**'nin üslubuysa tersine, dolaysızdır; kulağa seslenmeyi düşünmez, hayal gücüne kanat takmaz, alegoriden, soylu ya da şiirsel sözcüklerden kaçınarak teknik terimlere başvurur. **Mukaddime**, dinleyicileri övmeye, kendine çekmeye çalışmaz. Bir düşünce yapıtı, bir araştırma ve kavrama çabasıdır o. Geleneksel incelik yasalarına uymayan bu üslup yazardaki bir beceriksizliği yansıtmaz: İbni Haldun erişilmesi güç bir üslup inceliği gösteren arı şiirler de yazmıştır.

İbni Haldun **Mukaddime**'de edebi yapının gereklerine pek uymamışsa, bunun nedeni, yapıtında Thukydides'inkinden değişik olarak, sanatsal kaygılar gütmemiş olmasıdır. İbni Haldun ne insan ruhundaki öncesiz sonrasız mücadeleci güçleri ortaya çıkarmayı ne de bir trajedideki bazı büyük oyuncuların derin hakikatini "söylevler"le ortaya koymayı düşünür. O "büyük" olaylardan, çekici kahramanlardan ve onların ruhsal davranışlarından çok, toplumsal evrimle ve onun trajik çekicilikten uzak genel işleyişiyle ilgilenir. İbni Haldun büyük önderlerin kişiliklerinden çok, toplulukların yapısı üzerinde durur. Manevi güçlerin önemini küçümsememekle birlikte, bu güçleri etkin siyasal güçler durumuna getiren maddi etkenleri gösterir. Trajik, görkemli bir tarihin yerine, prenslerin ve savaşların tarihinin yerine son derece yalın bir tarih koyar; burada büyük olaylar iktisadi yaşam ile toplumsal düzenin oluşturduğu bütünden kaynaklanır.

İbni Haldun **Mukaddime**'nin ilk sayfalarında, seleflerinden değişik olarak, etkilemek, kendine çekmek, ahlaksallaştırmak, devleti ya da yönetimi inandırmak ya da onlara hizmet etmek eğiliminde olmadığını belirtir.

"Bu bilimin (tarih) belagatle ilgisi yoktur; belagat manüğün bir dalıdır ve bir topluluğu belli bir fikre yaklaştırmayı ya da belli bir fikirden uzaklaştırmayı amaçlayan inandırıcı bir söylev ortaya koymakla yetinir. Bu bilim, yönetim bilimiyle de karıştırılmamalıdır; yönetim biliminin konusu bir aileyi ya da bir kenti iyi törelerin ve bilgeliğin gereklerine göre yönetmektir... Bizi ilgilendiren bilimse, tarihsel araştırmalar dışında hiçbir yarar sağlamaz."¹⁹⁷

İbni Haldun tarih biliminin azçok doğrudan bir yarar sağlamasını isteyen anlayışı bir yana bırakır; ahlak alanında da siyaset alanında da sözkonusu

değildir bu; böylesi bir anlayış, başlangıcından XVIII. yüzyıla kadar tarihçinin işlevine bağlı olmuştur. İbni Haldun tarihi kendinde bir amaç olarak incelemiş ve bu alanı, amaçları bakımından da temel yöntemleri bakımından da özgün bir alan olarak belirlemiş ilk tarihçilerden biridir.

İbni Haldun'un bu yeni tarih anlayışı, önce yöntemli tarihsel eleştiri çabasıyla belli eder kendini; böylesine büyük bir çaba gösteren ilk eleştirilerden biridir bu. İbni Haldun belli başlı seleflerinin yapıtlarından alınmış belirleyici örnekleri inceleyerek yanlışlık nedenlerinin dökümünü yapar.

Öncelikle, tarihçilerin anlayışlarından kaynaklanan yanlışlık nedenleri vardır. En önce "insanların bazı görüşlere ve bazı öğretilere bağlılığı" gelir. İbni Haldun'un "öyküleri aktaran kişilerin sözlerine inanmak"ta sakınca görmesi, son derece kapsamlı bir eleştiriye varır; çünkü o dönemdeki dinsel geleneğin temelini oluşturan "hadisler"ın (Peygamber'in şu ya da bu durumda nasıl davrandığını anlatan öyküler) bütünü "zincirleme otoriteler"e dayanır (A, B'nin otoritesi üzerine şunu söyledi; B de bu otoriteyi C'den alıyordu, C ise bu otoriteyi E'nin yanında elde etti vb.... Bu araçların doğrusözlü kişiler oluşu içtenliklerinden kuşku duyulmamasını gerektirir, dolayısıyla aktarılan olay doğru kabul edilir). Tarihsel öykülerde yanlışlara yol açan öbür nedenler şunlardır İbni Haldun'a göre:

"İnsan aklının doğruyu elde ettiğine kolayca inanması... Bilgileri aktaran kişilere aşırı güvenilmesi... İnsanların ünlü kişilerin lütfunu kazanmaya istekli oluşları... Bu yüzden övgüler ve güzel sözlerle başvurmaları ve olayları süslemeleri."¹⁹⁸

Edebiyattan, hatta bazen en romansı edebiyattan hoşlanan tarihçilerin yapıtlarında olağandışı bölümler vardır her zaman. İbni Haldun bu olağandışılık isteğine şiddetle karşı çıkar. Davranışlarıyla tarihsel öyküleri süsleyen cinler ve ejderhalar üzerine Mukaddime'nin yazarı şunları söyler:

"Cinlerin kendilerine özgü bir biçimleri de yüzleri de yoktur... Onların birçok kafası olduğunu anlatırken, amaç doğruyu söylemek değil tiksinti ve korku uyandırmaktır."¹⁹⁹

Okurlarını çekici öykülerle eğlendirmeye çalışan tarihçilerin bu duygulandırıcı ya da ilgi çekici yalanlarına parmak basmakta bir yenilik yoktur. Antikçağ'ın en büyük tarihçileri de yalanın boşluğunu ortaya

koymuşlardır. Lukianos ve Polybios "tarihçinin tek görevi kendini doğruya adamaktır" diyorlardı. Tarih eleştirisinin tek ögesi hemen hemen buydu. İbni Haldun, zorunlu ama yetersiz bir çaba olan, yalanın boşluğunu ortaya koyma çabasını çok gerilerde bırakarak tarihsel öykülerin incelenmesine geçer; bunu yaparken de yalnızca mantıklı düşünceye değil, bugün tarihe yardımcı bilimler diye adlandırabileceğimiz, iktisat, coğrafya, nüfusbilim, askeri strateji ve taktik vb. bilimlere de başvurur. Örneğin bir savaştan sözeden bir öyküde Musa'nın İsrail ordusunun saflarında saydığı asker sayısı 600.000 olarak belirtilince İbni Haldun bu sayıyı kabul etmez; İsrail gibi küçük bir ülkenin bu kadar büyük bir ordu besleyemeyeceğini söyler. Strateji açısından da, böyle bir orduyu üstünlük sağlayacak bir savaş düzeyine sokmak olanaksızdır. Ayrıca bu ordu gerçekten bu kadar büyük olsaydı önemli fetihler yapması gerekirdi. Son olarak, nüfusbilim açısından da böylesi bir birlik Musevi toplumundan çıkamazdı, çünkü bu toplum sayısal bakımdan önemsiz bir topluluk olarak ortaya çıktığı dönemden bu yana belli bir nüfus artış hızını aşmış olamazdı. Ancak, gördüğümüz gibi, yardımcı bilimlere başvurmak oldukça ilkel bir düzeyde kalır; gene de bu çaba, sağladığı kavrayış derinliği ve ustalığıyla ilgimizi çekmektedir.

İbni Haldun'un kendisinden önceki tarihçilerin yapıtlarında belirgin olan tarih anlayışına yönelttiği eleştiriler çok daha önemlidir.

"Bu tarihçiler tarih biliminin gerçek amacını öğrenmeye istekli değildiler."²⁰⁰

İbni Haldun Arap edebiyatında çok görülen hanedan tarihleri üzerine de şunları söyler:

"Eski hükümdarların çocuklarının, karılarının adlarını, hükümdarın yüzüğüne kazınmış kitabeyi, onun onursal ünvanlarını, kadısının, başbakanının, vezirinin adlarını anmak tarihçiye ne kazandırır? Hele bu kişilerin yurtları, soyları ve yükselmelerini sağlamış olaylar bilinmiyorsa."²⁰¹

İbni Haldun VIII. yüzyılda yaşamış ve bir tarih yapıtı yazmış olan İbni El Mukaffa adlı yazar için de şunları söyler:

"İbni El Mukaffa siyasetin ilkelerinden, bizim kitabımızın konusuna giren sorunlara benzer birçok sorunlardan söz eder... Nasıl mektuplarda etkileyici olmak için belagatlı bir söyleyiş

kullanılırsa,o da aynı amaçla söylevlerine bu sorunları katar."²⁰²

İbni Haldun'a göre, bulunduğu bakış açısı tarihçinin tüm çabalarını boşa çıkarır: Sorunun verileri elinin altında olduğu ve doğruyu amaçladığı halde hiçbir yere varamaz, çünkü bir sorun ortaya koyabileceğini aklına bile getirmez. Tarih biliminin gerçekte ne olduğunu kavrayamamıştır o. Örneğin **Mukaddime**'dekilere oldukça yakın konuları ele alan tarihçi Tartuşi'den söz ederken İbni Haldun şuna işaret eder: Tartuşi'nin kitabı

"bize başkalarının fikirlerini aktarmaktan başka bir şey yapmaz ve vaıza benzer bir sürü telkinden başka bir şey getirmez... O her sorunu ayrı bir bölümde ele almakla yetinir, daha sonra ise bu bölümlerde birçok öyküyü ve masalı üstüste yığarak İranlı bilgele-
rin ve Hint filozoflarının sözlerini aktarır... Diyebiliriz ki yazar amaca ulaşmaksızın konunun çevresinde dönüp durmuştur; yapmak istediğini iyi kavrayamamış ve hiçbir sorunu tam olarak ele almamıştır."²⁰³

İbni Haldun tarihi öyküyle sınırlandıran anlayışa, "tarihin görünen yüzü" dediği şeye karşı çıkar. Anlatmakla yetinen tarihçilerin aktardıkları şey;

"nedenlerini bilmedikleri olaylar, kaynağını da ayrıntılarını da araştırmadıkları bilgilerle sınırlıdır. Yapıtlarını kurarken halk arasında dolaşan öyküleri eksiksiz olarak yinelerler, böylece kendilerinden önce bu mesleği sürdürmüş olanların yolundan giderler; bir hanedanın tarihini anlatmasalar, bu kez de yanlış doğru ayrımı yapmaksızın tüm öyküleri biriktirerek olayları tekdüze bir anlatıda verirler. Sözkonusu hanedanı savaşılmaya, gücünü göstermeye iten nedenleri de, onu gelişmekten alıkoyan nedenleri de göstermezler. Böylece okuyucu olayların kökenini, birbirleri karşısındaki konumlarını ve onları aynı anda ya da ardarda doğuran nedenleri boş yere öğrenmeye çalışır."²⁰⁴

İbni Haldun anlatılan ve seçilen olayların gerçeğe uygunluğundan başka ülküsü bulunmayan hikâye-tarih anlayışının kısırlığını şu çok anlamlı benzetmeyle özetler:

"Bu insanlar hanedanların ve geçmiş yüzyılların tarihinden öyle bir öykü dizisi çıkarmışlardır ki, bu öyküleri dayanaktan yoksun

imgelere, kılıçları olmayan kınlara benzetebiliriz."²⁰⁵

Peki Halduncu tarih anlayışı nedir öyleyse? Bu anlayış, hikaye tarihi, başlıca ölküsü olguları gerçeği uygun olarak aktarmak olan ve geçmişle sınırlı bir ilişki kuran bu edebi türü çok aşar. İbni Haldun'a göre:

"Tarihçi, her olayın nedenlerini ve her bilginin kaynaklarını derinlemesine bilmelidir."²⁰⁶

Demek ki tarihçi tarihin dış yüzüyle sınırlanamamalıdır kendini, "**tarihin iç özellikleri**"ne, "**derindeki gerçekliği**"ne de ulaşmalıdır:

"Olguların incelenmesi ve doğrulanması, onları doğuran nedenlerin titiz bir biçimde araştırılması, olayların gerçekleşme tarzlarının ve bilince ulaşma tarzlarının köklü biçimde bilinmesi gerekir."²⁰⁷

Her türlü sanatsal, yararcı ya da kuralcı kaygıyı bir yana bırakan bu açıklama, anlama çabası İbni Haldun'un yapıtının başlıca özelliklerinden biridir. O döneme kadar hiçbir tarihçi, tarihin gerçek özünün insan geçmişini anlamak olduğunu, geçmişi öykülemenin tarihçinin temel çabasına yalnızca bir başlangıç oluşturduğunu bu kadar aydınlık terimlerle ve bu kadar köklü bir biçimde ortaya koymamıştı. Olguların derlenmesi elbette zorunlu bir evredir, ama başlıbaşına bir amaç değildir. Bu derleme çabası, tarihçiye olguları açıklamak ve geçmişin akılsal bilgisine ulaşmak olanağını vermelidir.

Ama "her olayın nedenlerini derinliğine bilmek" zorunluluğu çeşitli edebi türlerin alışkın oldukları dar çerçeveleri kırar; bu türler geçmişin olaylarında ortak bir esin kaynağı buldukları ölçüde hikâye tarihin çokyapılı bütününe oluşturuyorlardı. İbni Haldun'u tarih üzerine genel, bütünlüklü bir anlayışa ulaştıran şey; temeldeki nedenleri, XIV. yüzyılda ancak deha düzeyinde bir düşüncenin erişebileceği sınırlara kadar götürerek anlamak çabasıydı.

Mukaddime'ye kadar, tarihçiler kendilerini "büyük" olaylarla, siyasal ve askeri yaşamla sınırlamışlar ve bunları belirlemiş olan nedenleri ancak sarayların ve orduların içinde aramışlardı. İktisadi ve toplumsal yaşamın olayları yalnızca, ya filozoflar ve tanrıbilimciler tarafından kuralcı bir bakışla, ya da hukukçular ve yöneticiler tarafından yararcı kaygılarla incelenmişti. İbni Haldun'un yapıtı, bilgi ve inceleme açısından o döneme

kadar birbirinden hemen hemen bütünüyle ayrılmış bilgi alanlarını birbirine bağladığı ölçüde tarihsel düşünce için köklü bir değişikliğe işaret eder:

"Birbirleriyle sıkı sıkıya ilişkisi olan birçok şey var: Devletin durumu, nüfus, başkentin büyüklüğü, halkın refah ve zenginliği gibi; hanedan ile devlet, halka ve uygarlığa biçim verdiği için ve devlete bağlanan her şey, yani uyruklar ve kentler, bunlara malzeme sağladığı için vardır bu ilişkiler."²⁰⁸

İbni Haldun'un kendisinden önce gelen Arap tarihçilerine yönelttiği temel eleştiri, hatta Herodotos'dan XVIII. yüzyıl Avrupa tarihçilerine kadar tüm tarihçilerin yapıtları için de geçerli olan eleştiri, siyasal ve askeri yaşamın olguları ile iktisadi ve toplumsal evrimin olguları arasındaki ilişkilerden habersiz olmalarıdır. Tarihsel öykülere yanlışlar sokan nedenleri incelerken İbni Haldun şunları yazar:

"Az önce saydığımız nedenlerden daha önemli bir neden de, uygarlıktan kaynaklanan şeylerin niteliği konusundaki bilgisizliktir."

De Slane burada **umran** terimini uygarlık olarak çevirmiştir; oysa bu terimin anlamı çok daha geniştir: Hem iktisadi, hem toplumsal hem de kültürel durumu belirtir.

"Tarih bir dönemle ya da bir halkla ilgili olayların öyküsüdür; ama tarihçi ele aldığı malzemeyi sağlam bir temele bağlamak istiyor ve bize vereceği bilgileri anlaşılır kılmak istiyorsa, ilk önce her ülke üzerine, her halk üzerine, her yüzyıl üzerine genel bilgiler vermelidir."

"Tarihçi, yönetim sanatının temel ilkelerini, olayların gerçek niteliğini, uluslar, ülkeler ve dönemlerden gelen ayrımları, dolayısıyla töreler, alışkanlıklar, davranışlar, görüşler ve dini duygular ile toplumu etkileyen tüm koşulları bilmek zorundadır."²⁰⁹

Burda sözkonusu olan şey, yalnızca, tarihe aykırı düşmemek ya da öyküye yöresel özelliğin çekiciliğini katmak değildir elbette. Sözkonusu olan yepyeni bir tarih anlayışının temelidir. İbni Haldun iktisadi ve toplumsal koşulların incelenmesini tarihsel eleştirinin temeline koyar:

"Öykülerde doğruyu yanlıştan ayırmak için kullanılması gereken kural, olabilir ile olanaksızın değerlendirilmesini temel alan kural, İnsan toplumunun, yani uygarlığın incelenmesidir... Böyle yapmakla doğruyu yanlıştan, gerçeğe uygun olanı olmayandan ayıracak kesin bir kural elde ederiz ve hiçbir kuşkuyla yer bırakmayan kanıtlamaya dayalı bir yöntemle başarırız bunu. Böylece olayları kesin bir biçimde değerlendirmemizi sağlayacak ve yazılarında doğruluk yolunda ilerlemeye çalışan tarihçilerin işine yarayabilecek bir alet elde etmiş oluruz."²¹⁰

Geçmiş köklü bir biçimde kavramak çabası ile iktisadi ve toplumsal koşulların incelenmesi arasındaki bağ, İbni Haldun'un haklı olarak, yapıtının ve özgünlüğünün en önemli ögesi diye belirlediği bu bağ aşağıdaki parçada büyük bir kesinlikle belirtiliyor:

"Yeni bir tarih yazım yöntemi tasarlayarak özgün bir plan izledim... Uygarlığı ve kentlerin kurulmasına ilişkin olanı inceleyerek insan toplumunun belli koşullarda ortaya koyduğu her şeyi açıkladım. Böylece olguların nedenlerini anlaşılır kıldım ve devlet kurucularının hangi yoldan yöneticiliğe yöneldiklerini gösterdim."²¹⁰

Böylece ilgiye değer olayları doğru anlatmak ülküsü ile, yani tarihsel düşüncenin yakın bir döneme kadar bağlı kaldığı, bir bakıma edilgin ve sınırlı ülkü ile İbni Haldun'un tarih için verdiği tanım arasındaki uzaklık kolayca görülüyor:

"Tarihin gerçek amacı, insanın toplumsal durumunu anlaşılır kılmaktır."

Mukaddime'nin ilk kitabından aldığımız bu cümle edebiyattan bilime geçen tarihsel düşüncedeki köklü nitelik değişikliğini belirtir. Gerçekten ilk tarih kuramcısı olarak kabul edebileceğimiz İbni Haldun iki tarih anlayışını tam anlamıyla karşılaştırır: Ona göre hikâye tarih,

"tarihin görünüşteki yüzü edebiyat toplantılarına çekicilik katar... Süslü üslup ve mecazlı anlatım bu tür için geliştirilmiştir... Tarih biliminin iç özelliklerine gelince: Bunlar, olayların incelenmesi ve doğruluklarının belirlenmesi, onları doğuran nedenlerin dikkatli bir biçimde araştırılması, olayların ortaya çıkış ve gerçekleşme tarzlarının tam olarak bilinmesidir. Demek ki tarih,

felsefenin önemli bir dalını oluşturur ve bilimler arasında sayılmaya hak kazanır."²¹¹

"İnsanın toplumsal durumunu anlaşılır kılmak." Bu bakış açısı tüm yapıta egemendir.

Bu önemli bakış her şeyden önce yapıtın adında yansır. Gerçekten de İbni Haldun yapıtının adını koyarken geleneksel anlamda tarihi belirten iki Arapça terimi de; Ahval'i de Tarih'i de kullanmamıştır: Ahval etimoloji bakımından önemli olaylar üzerine bilgi vermek anlamına gelir ve burdan giderek olayların kendisini belirten bir anlam kazanmıştır. Tarih sözcüğü ise etimoloji bakımından Kamer ayı, zamanın ölçülmesi terimlerinden gelmiş görünüyor; bir anlam genişlemesiyle tarihlendirme, yıllık, tarih yapıtı anlamlarını da almıştır.

Ahval ve Tarih sözcüklerini kullanmaktan kaçındığına göre, İbni Haldun'un yapıtının adına varıncaya kadar geleneksel tarih anlayışından kopmak istediği anlaşılıyor. İbni Haldun çok uzun bir başlık koymuştur yapıtına; bu başlığın ilk sözcükleri "Kitab ül-iber"dir. De Slane, İbni Haldun'un koyduğu başlığı şöyle çevirir: "Arapların, yabancı halkların, Berberilerin ve onların çağdaşı olan büyük hanedanların tarihini kapsayan öğretici örnekler kitabı ve halkların kökenleri ve tarihleri üzerine derleme."

Bütün gözönüne alındığında geçerli olan bu çevirinin, İber sözcüğünün çok özel anlamını bir yana bırakmak gibi bir sakıncası var; ancak çevrilmesi çok güç olan bu sözcük çok önemlidir. Öyle ki bazı yazarlar İbni Haldun'un yapıtını Kitab ül-iber başlığıyla çevirmeyi önermişlerdir. Demek ki bu terimi gözardı etmemek gerekir. Bu başlık bir bakıma İbni Haldun'un yapıtının o dönem açısından çok özel niteliğini simgeleştirmektedir.

İber sözcüğü, bir noktadan öbürüne geçmek, bir engeli aşmak anlamındaki bir kökten gelen İbra sözcüğünün çoğuludur. Birbirine karşıt anlamlar taşıyan bu terim filozoflar ve gizemciler tarafından sık sık kullanılmıştır; bir düşünceyi derinliğine kavramak, bir olayın, bir edimin temelindeki gerçeği sezmek ve böylece yüksek bir manevi gerçekliğe ulaşmak anlamlarında kullanılmıştır. İbra bazen bir bireyin, bir düşüncenin maddi görünümlerinde sıyrılıp onun manevi özüne ulaşmak anlamına gelir.

İbni Haldun'un nasıl bir felsefe eğitiminden geçtiğini biliyoruz; o, bu

terimi yapıtında belirgin olan kavrama, açıklama çabasını belirtmek için kullanmış olmalı. **Kitab ül-iber** bir bakıma tarihin dış yüzünden gerçek yüzüne, iç özelliklerine geçmeyi sağlayan yapıt olarak görülebilir. "İbni Haldun'un kullandığı anlamıyla İber terimi, akılyürütme, kavrama ve tarihsel olayların bir akılyürütme aracılığıyla açıklanması ile hemen hemen eşanlamlı olur."²¹²

İber sözcüğü düşünme ve kavrama çabası olarak çevrilebilirse, olayların temelindeki anlamın araştırılması anlamına da gelebilir.

TARİHSEL MADDECİLİK VE DİYALEKTİK GÖRÜŞLER

"Tek tek olguların incelenmesine genel nedenlerin kapısından girmekle, insan soyunun tarihini, açıklayıcı bir anlatıda toplamış oldum."²¹³

Daha önceki bölümlerde de gördüğümüz gibi, İbni Haldun zorunluyu rastlantısalardan, geneli özelden ayırmaya çalışmıştır. Bu çaba Tarih biliminin temel işlevlerinden birine karşılık olur; gerçekten de genel ve zorunlu evrimin büyük akımları ile rastlantısal sayılabilecek olaylar örtüşmeseler Tarih bilimine gerek kalmazdı.

İbni Haldun tarihsel gerçekliğin bu iki ögesini birbirinden ayırmak kaygısıyla, genel nedenlerin incelenmesine **Mukaddime**'de, Mağribli hanedanlardan her birinin yazgısına ilişkin özelliklere ise **Berberilerin Tarihi**'nde yer verdi. Böylece Kuzey Afrika tarihinin incelenmesi, rastlantıların, beklenmedik olayların, yalıtık ve bağlantıdan yoksun olguların sıralanmasıyla sınırlı kalmıyordu. Bu ardarda gelen sıradan olaylar, sözkonusu devletlerin evrimi çerçevesinde düşünüldüklerinde bir anlam kazanıyorlardı.

İbni Haldun Mağrib devletlerinin değişik tarihsel evrimlerini, bir tür tarih felsefesinin ürünü sayılabilecek, önceden tasarlanmış fikirlerle, metafizik bir şemayla çakıştırmaz. **Kitab ül-İber**'in ilk kitabının içeriği, Ortaçağ Mağrib'inde kurulmuş çeşitli devletlerin ayrıntılı olarak incelenmesiyle doğmuştur. Bu, yerinde bir çabayla genelleştirilmiş tek tek olguların birbirlerine yaklaştırılmasıyla elde edilmiş bir sentezdir. İbni Haldun'a olaysal tarihle sınırlı anlayıştan kurtulmak olanağını veren şey, bu nesnel genelleştirme çabası olmuştur. Olaysal tarihle sınırlı anlayış Mağrib'in durumunda daha da verimsiz oluyordu: Mağrib'de, siyasal

karışıklık egemen olduğundan ve bir mutlak yönetim kurmaya yönelik merkezileşme ve güçlenme girişimleri başarısızlığa uğradığından, her hanedanın ayrı olarak incelenmesi, perspektiften yoksun bir olgular derlemesi sağlıyordu ancak.

Daha önce de gördüğümüz gibi, İbni Haldun siyasal ve askeri yaşama ilişkin tek tek olgular ile devletlerin evrimini "genel nedenler"le açıklar. Bu nedenlerin kaynağı umrandır, yani iktisadi, toplumsal ve kültürel etkinliklerin bütünüdür.

Anımsanacağı gibi, Aziz Augustinus da bir dizi siyasal olayı, yani Roma İmparatorluğu'nun çöküşünü, esas olarak Antikçağ uygarlığının çeşitli görünümünün bütününe bağlıyor ve her şeyi temeldeki nedenlerle açıklamaya çalışıyordu. Ama ona göre bu nedenlerin kaynağı tanrısallıkla ilgili görüşlerdi.

İbni Haldun dinsel ideolojinin hristiyan ülkelerindeki kadar etkili olduğu bir toplumda yaşadı. Bununla birlikte, İbni Haldun müslüman bir düşünür için temel sorun olan, Tanrı'nın tarihsel evrime müdahalesi (VII. ve VIII. yüzyıllardaki büyük Arap fetihleri askeri olduğu kadar dinsel olaylardı) üzerine görüşleri, Aziz Augustinus'unkilerden çok değişiktir.

Mukaddime'deki bölümlerin tümü Allah'ın ululuğunu belirten kalıplaşmış bir sözle ve Allah'ın iradesine bağlılığı dile getiren bir cümleyle biter. Ama, içtenliğinden kuşku duyulamayacak bu saygı belirtileri, alışılmış şeylerdi ve Arapça yazılmış tüm edebiyat ya da tarih kitaplarının bölüm sonlarında bulunuyordu.

İbni Haldun'un dindarlığından kuşku duyulmazsa da, tarihe ilişkin akılyürütmelerinde tanrısallık müdahaleye pek az yer verdiğini belirtmek gerekir. Örneğin müslüman fetihlerinin önemini ve hızlılığını yalnızca fatihlerin gerçek bir inançla hareket etmelerine değil, o dönemde Arap kabilelerinin yapısında bulunan önemli bir maddi güce, asabiyete de bağlar.

İbni Haldun önemli bir bölümde, toplumların örgütlenmesinde etkili olan temel nedenin tanrısallıkla ilgili görüşlerde aranmak gerektiğini öne süren kurama karşı çıkar.

"Kutsal kitaplara bağlılık gösteren ve peygamberlerin öğütlerini tutan insanlar paganlardan sayıca azdır. Paganların yazıya dökülmüş inançları yoktur; bunlar dünya nüfusunun en büyük

bölümünü oluşturlar; bununla birlikte hanedanlar kurmuşlar, güçlerine tanıklık eden yapılar bırakmışlar ve her şeyden önce varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bunların bugün bile Kuzey'in ve Güney'in uzak yörelerinde imparatorlukları vardır ve durumları, kendi halinde, onları bir arada tutacak bir önderden yoksun yaşayan, dolayısıyla ayakta kalmaları olanaksız insanların durumuna benzemez."²¹⁴

İbni Haldun'a göre "insanlara onları denetleyebilecek bir otorite gerektiğini ve bu otoritenin ancak Allah'dan gelen ve insan türünün bir temsilcisine verilmiş bir yasa eliyle sürdürülebileceğini" öne süren filozoflar yanılmaktadır.

"Çünkü insan türünün yaşamı peygamberlikler döneminden önce de sürüyordu; bu yaşam, gücünü kendinden ya da kendisini destekleyen bir topluluktan alan ve insanları kendisine boyun eğmeye zorlayabilecek gücü olan bir üst otorite eliyle sürdürülüyordu."²¹⁵

"İnsanların toplum halinde bir araya gelmeleri zorunlu bir şeydir." Filozoflar: 'İnsan doğası gereği kentlidir' demekle bunu belirtmişlerdir. Bununla, insan toplumdan vazgeçemez demek istemişlerdir."²¹⁶

İbni Haldun, toplumu, örgütlenme açısından temelde tanrısal buyruklara bağımlı görmez.

"Bedevi umran da hadari umran da doğaya uygun durumlardır."²¹⁷

İbni Haldun'un doğa'dan anladığı, yalnızca doğal koşullar, yani fizik ortamdan gelen koşullar değil, tanrısal ya da doğaüstü olaylara karşı olarak, olağan, maddi, dünyasal olguların bütünüdür. İbni Haldun birçok bölümde, Montesquieu'yü haber veren bir anlayış ortaya koyarak, doğal iklim koşullarının etkisine parmak basar, ancak fizik etkenleri toplumların yaşamında temel etken olarak görmeye yanaşmaz. Aynı biçimde ırkla ilgili verilerin de belirleyici bir etkisi olduğunu kabul etmez. İklim de ırk da çeşitli halklar arasında görülen önemli ayrılıkları açıklamaz. İbni Haldun gözlemlerini şöyle özetler:

"İnsanın kişiliği adetlere ve alışkanlıklara bağlıdır, yaradılışa ya

da huya değil."

Kuşkusuz böyle bir görüş birtakım müslüman düşünürlerin yapıtlarında da vardır. Ama İbni Haldun karmaşık bir bütün oluşturan, "halkların adet ve alışkanlıkları"nda belirleyici etkenler ve birtakım sonuçlar ayırdeder:

"Çeşitli halkların adetlerinde ve kurumlarında görülen farklar, her halkın geçimini sağlama tarzından kaynaklanır."²¹⁷

İbni Haldun bu cümlede tarihsel maddeciliğin öncüsü olarak görünüyor.

İbni Haldun'un bu parçaya ve bu görüşe önem verdiğini belirtmeliyiz. Burda sözkonusu olan şey, Mağribli tarihçinin üzerinde durmadığı, sıradan, yalıtık bir belirleme değildir. Bu sözleri önemsememiz yalnızca çağdaş felsefi kaygılardan kaynaklanmıyor, İbni Haldun da çok önem vermiştir bu sözlerle. Bu belirleme birinci kitabın ikinci kesiminin ilk cümlesidir; İbni Haldun bu kesimde yapıtındaki temel ayrımın, bedevi umran ile hadari umran arasındaki ayrımın temellerini atar. İbni Haldun'un genelleştirme ve sentez çabasında en çok yararlandığı gereçlerden biri olan karşılaştırma yöntemi, tarihsel maddeciliğin habercisi sayabileceğimiz bu ilkeye dayanır.

İbni Haldun insan topluluğunun geçimini sağladığı üretici etkinliğin düzenlenişini ölçüt almakla, din, ırk, yöreler ve dönemler açısından birbirinden çok ayrı toplumları başarılı bir biçimde inceleyebildi; bunlar özdeş toplumlar değildiler, ama üretim tarzları açısından benzeşiyorlardı; üretim tarzları da bu toplumlardan her birinin azçok benzer olan yapılarını ve evrimlerini belirliyordu. İbni Haldun büyük ölçüde bu karşılaştırma yöntemi sayesinde pek çok olguyu genelleştirebildi ve devletlerin evrim şemasına ulaşabildi.

Ayrıca İbni Haldun'a göre, geçimi sağlama tarzları arasındaki ayrılıklar statik ve değişmez bir biçimde karşıtlaşmazlar. Doğal koşullar da bu ayrılıkları köklü bir biçimde belirlemez. Üretimin ve işbölümünün gelişimi sayesinde insanlar, çok geri bir düzeyden, daha gelişmiş bir düzenlemeye geçerler; öyle ki bu düzeyde, üretim teknikleri daha yetkinleşmiş, işbölümü ise daha yaygınlaşmıştır. İktisadi ve toplumsal düzenin üretimdeki gelişme sayesinde evrimleşmesi, tarihsel maddeciliğin önemli öğelerinden biridir. Daha önce de gördüğümüz gibi, bedevi umranın bir devlet çerçevesinde hadari umrana doğru evrimi İbni Haldun'un kuramlarının temel

noktalarından biridir.

Son olarak; İbni Haldun üretimin düzenlenmesi, toplumsal yapılar, siyasal yaşam biçimleri, hukuksal düzenlemeler, toplum psikolojisi ve ideolojiler arasında sıkı ilişkiler bulunduğunu düşünür ki, bu da tarihsel maddeciliğin temel öğelerinden biridir. Bu değişik alanlar arasındaki pek çok etkileşim gözönüne alınırsa, iktisadi verilerin evrimi uygarlığın bütününe evrimine yol açar. Böylece İbni Haldun siyasal düzendeki dönüşümleri, düşünsel yaşamda yeni biçimlerin doğuşunu ve bedevi umrandan hadari umrana geçerken gerçekleşen ruhsal değişiklikleri belirtir.

İbni Haldun buradan giderek, siyasal ve düşünsel yaşamın tüm öğelerini iktisadi ve toplumsal evrime bağlı olarak inceler: Halifelik'ten, sultanlık yönetiminden ve otoritesi manevi alana olduğu kadar dünyasal alana da yayılan dolayısıyla, en azından kuramsal olarak dinsel yasaca yönlendirilen öbür etkinliklerden söz eder ve şunları yazar:

"Bize gelince, imparatorluğa ve sultanlığa bağlı işleri uygarlık ve insanın doğası açısından incelemek istiyoruz; bu işlere egemen olan (dinsel) yasalardan söz etmek istemiyoruz, çünkü bunlar konumuzun dışında kalıyor... Bu yükümlülükleri yalnızca, insan türünü etkileyen uygarlığın sonuçları olarak incelemek istiyoruz."²¹⁹

İbni Haldun dinsel düzen ile iktisadi ve toplumsal yapılar arasındaki karmaşık ilişkileri tanıtlamayı bile başarır.

"Müslüman dinini ve yasaım, imparatorluğu oluşturan ulusun varlığını malzeme olarak alan bir öz gibi görebiliriz."²¹⁹

İbni Haldun bu görüşün, din bilginlerinin eleştirisine kapı açtığını görmüş olmalı; bilginler böylesi bir yargının geleneklere pek uymayan sonuçlarına parmak basabilirlerdi; bu yüzden şöyle bir eklemeyle yargısını yumuşattı: "Ama biçim özden önce gelir." Böylece manevi olanın önceliğini korumuş oluyordu. Bu ihtiyatlı tutuma rağmen, İbni Haldun bir toplumun yaşamındaki değişik kesimleri birbirine bağlayan pek çok ilişkiyi kavramış görünüyor.

"Hanedan ve imparatorluk, ulusa ve uygarlığa biçim verirler... Devlete, uyruklara ve kentlere ilişkin her şey ise onlara malzeme

Böylece **Mukaddime**'nin ansiklopedik özelliği aydınlanmış olur. İbni Haldun dünyayı, birbirinden yalıtlanmış nesnelerin rastlantısal yığılması olarak değil, olguların karşılıklı olarak birbirlerini koşulladıkları tutarlı bir bütün olarak görür. Kuşkusuz ansiklopedi Arap edebiyatında sık sık rastlanan bir türdür: Bu kitaplara, yazar bilgisini göstermek için, memursa yararlanmak için sık sık başvuruyordu. Bununla birlikte İbni Haldun bambaşka bir çalışma gerçekleştirmiştir: burda, öğeleri birbirinden yalıtık olarak ardarda geleceği düşünülmüş ve rastgele bir düzende sınıflandırılmış bir ansiklopedi değil, tarih üzerine bütünlüklü bir görüş getirdiği ve ilke olarak parçaların bütüne bağımlılığını savunduğu için ansiklopedi düzeninde yazılmış bir yapıt söz konusudur.

Mukaddime'nin içeriği çözümlenmek istenir ve bu içeriğin değişik öğeleri birbirinden rastgele ayrılırsa şu konularla karşılaşırız: Dünyanın coğrafi tanıtlaması ve insan coğrafyası üzerine pek çok belirleme, bir siyaset incelemesi, bir iktisat incelemesi, bilimlerin akılcı bir anlayışla sınıflandırılması, pedagoji üzerine görüşler ve belagat üzerine görüşler. Bütün bunlara kehanet, gizemcilik, büyü, simya üzerine incelemeleri, dinsel hukuk, edebiyat ve dilbilimle ilgili ayrıntılı görüşleri, çeşitli sanatlar ve çeşitli teknikler üzerine bir incelemeyi de eklemek gerekir. Gerçekte bu döküm eksik sayılır, çünkü İbni Haldun'un yapıtı kimya, cebir ve geometriyle ilgili öğeler ile tıp, mimarlık ve şehircilik, askerlik sanatı, estetik ve tanrıbilim üzerine görüşler de içerir.. Bu öğelerden bazıları o kadar özgün olmasa da bazıları tersine, son derece ilginçtir. Böylece İbni Haldun sanatla ilgili sorunları oldukça geniş biçimde inceleyen ender Arap yazarlarından biridir. Eğitim üzerine görüşleri o döneme göre son derece doğru ve yenilikçidir. Gizemcilik ile büyü'nün ve astrolojinin çeşitli dallarını ele alan incelemesi de bu sorunların Ortaçağ Mağrib'indeki durumu üzerine azçok kesin bilgiler vermektedir. İbni Haldun'un yapıtının yalnızca bu ansiklopedik özelliği bile dikkatleri çekmeye yeter, çünkü bu yapıt insan bilimleri alanında Araplar tarafından gerçekleştirilmiş kesinlikle en kavrayışlı sentezi oluşturur.

Bu ansiklopedideki öğelerin çoğu hem çözümleyici hem birleştirici bir tarzda incelenmiştir: Bir yandan her olgu temel ve sürekli özellikleri açısından kendisi olarak incelenmiş, öte yandan olgular, etkileşimleri evrimsel bir bakışla açıklanmak üzere, birbirleri karşısındaki konumları

açısından incelenmiştir. Örneğin tarım, temel ve sürekli özellikleri açısından, kendisi olarak incelenmiş, daha sonra ise, toplumsal ve siyasal yaşamın öbür öğeleriyle ilişkileri açısından incelenmiştir. Ama bu etkileşimlerin incelenmesi statik bir çerçevede değil, tersine, bütünlüklü bir evrimin yapısında yürütülmüştür. Bu evrimin her evresine tarımsal etkinliklerin belli bir durumu karşılık olur, öyle ki bu durum tarımın dışında kalan olguların etkileşimiyle belirlenir. İktisadi, toplumsal, siyasal ve kültürel yaşamın önemli her kesimi için böylesi bir inceleme vardır.

Demek ki çözümleyici, birleştirici ve oluşumsal bir ansiklopediyle karşı karşıyayız. Gerçekten dev bir çalışmadır bu, hele tek bir insanın yapıtı olduğu düşünülürse.

Bu ansiklopedide tüm öğeler aynı ölçüde önemli, aynı ölçüde özgün değildir. İbni Haldun ağırlığı siyasal evrime ve bu evrimin toplumsal etkenlerine tanır. Bununla birlikte, iktisadi olguların incelenmesine de yer verir. Çağdaşları durumundaki hristiyan skolastiklerinden değişik olarak, iktisadi etkinliği incelerken her türlü kuralcı fikrin dışında kalır. İbni Haldun kapalı ekonominin olumlu yanlarını gösterdikten sonra, bu yaşam tarzından daha gelişmiş toplumsal düzenleme biçimlerine geçişi inceler.

İbni Haldun mülkiyetle ilgili anlayışını da ayrı bir bölümde ortaya koyar; bu anlayış somut görüşlere ve kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki belli bir ayrıma dayanır. Bu kavramların günümüz iktisat bilimindeki önemini biliyoruz. İbni Haldun arz ve taleple ilgili sorunlara ve bunların fiyatlara yansıyış biçimlerine de geniş yer verir. Ayrıca bir değer kuramı geliştirir: Bu kurama göre değer, bir ürünün yapımı için gerekli emek miktarıdır. İbni Haldun bu sorunları uzun uzun tartışacak olan Avrupalı iktisatçılarından çok önce, değerli madenlerin tek başlarına zenginlik oluşturmaktan uzak bulunduğuna parmak basar: Bu madenler kendi başlarına değeri olmayan simgelerden, mübadele araçlarından başka bir şey değildir;

"değerli madenler araçtan başka bir şey değildir; bunlar sayesinde gereksinmemiz olan şeyleri elde ederiz ve bunların bol ya da kıt olmaları uygarlıkla ilgilidir."²²¹

Halduncu dünya görüşü birleştirici olduğu kadar, büyük ölçüde de evrimcidir.

"Dünyanın ve halkların durumu, adetleri, görüşleri tekdüze ve değişmeksizin sürüp gitmez. Dönemler boyunca sürüp giden şey, tersine, başımızdan geçen bir dizi iyi ya da kötü olay, bir durumdan öbürüne sürekli bir geçiştir... Dünyayı gözlersek... onda üstün bir irade, düzenli bir sistem, bir neden-sonuç bağlantısı görürüz."

Burada katı değil, tersine, sürekli dönüşüm içinde olan bir sistem sözkonusudur, çünkü hareketlilik ilkesi şeylerin doğasına sokulmuştur. İbni Haldun'un yapıtında sık sık kendini gösteren tema, yaşam ve ölüm temasıdır. İbni Haldun birçok kez, imparatorlukların evrimini, genel evrimin bu özel durumunu, insan deneni varlığın yaşamıyla karşılaştırır:

"Bireyler gibi, imparatorlukların da kendilerine özgü bir yaşamları, bir varoluşları vardır. Büyürler, olgunluk yaşına ulaşır, sonra da çökmeye başlarlar."²²²

Bu basit bir benzetme değil, anlamı derin bir karşılaştırmadır. Her gerçeklik harekettir, yaşam bunun en çarpıcı kanıtlarından birini oluşturur. Yaşam evrimden başka bir şey olamaz. Yaşamsal gelişimin yadsınması yaşamın yadsınması anlamına gelir. Canlı organizma doğduğu anda ölüm tohumlarını da barındırır. Yaşamın kaçınılmaz gelişimi ölümün kaçınılmaz gelişimini hazırlar. Aynı durum imparatorluklar için de geçerlidir.

"Bir imparatorluk doğal biçimini kazandığı zaman... çöküşe yönelmiş demektir."²²³ Bir imparatorluğun, çöküşünü haber veren beklenmedik olaylarla karşılaşması doğaldır... Çünkü bu olayların tümü onun için doğal olan şeyler kategorisine girerler. İmparatorlukların çöküşü doğal bir şey olduğuna göre, beklenmedik her olay buna benzer bir tarzda gerçekleşecek demektir, ~~canlı varlıkların oluşuna katılan yaşlılık gibi. Yaşlılık, iyileştirilmesi ya da yok edilmesi olanaksız, kronik hastalıklardan~~ biridir, çünkü doğal bir şeydir."²²⁴

Yaşamın ve ölümün, bunların birliklerinin ve karşıtlıklarının diyalektiği teması, bir varlığın ortaya çıkışından yok oluşuna kadarki evrimine kaçınılmaz biçimde bağlı olan bu tema İbni Haldun'un görüşlerinde önemli bir yer tutar.

İbni Haldun'un düşüncesindeki son derece zengin diyalektik özellikten etkilenmemek olanaksızdır. Daha önce de gördüğümüz gibi, İbni Haldun gerçekliğin bütününe yalıtık ve bağımsız nesnelerin rastlantısal yığılması

olarak değil, tutarlı bir olgular bütünü olarak düşünür; bu olgular birbirlerine organik bir biçimde bağlıdır ve birbirini zorunlu olarak ve karşılıklı olarak koşullarlar. Öte yandan İbni Haldun bu karmaşık sentezin ondan hiç de az karmaşık olmayan bir evrim sürecine bağlı bulunduğunu belirtir.

Hegerci diyalektiğin iki temel ayırtedici özelliğini anımsayalım: Bir yanda karşılıklı eylem ve evrensel bağlılık ilkesi, öbür yanda evrensel değişim ve sürekli gelişim ilkesi vardır.

Halduncu görüşlerin temelindeki asabiyet kavramı bize, doğası ve evrimi temelde diyalektik olan bir güç olarak gözüktü; bu güç, karşıt iki ögenin birliğinden kaynaklanır: Kabilesel eşitlikçilik ile önderin gücü. Asabiyetin gelişimi diyalektik bir süreçtir: kabile önderi, iktidarını güçlendirmek için, gücünün temel etkenini oluşturan komünsel yapıları kendi eliyle yıkmaya girişir. Eski kabile yapısı ile soyluluğun gücü arasındaki bu çelişkinin artması yeni bir sonucu: Kabileden daha yüksek bir örgütlenme biçimi olan devletin kuruluşunu getirir. Bu durumdan başka bir çelişki doğar: devletin oluşumunun itici gücü olan asabiyet, devletin kuruluşunu ancak kendi kendini yok ederek, hatta devlet kurulur kurulmaz yok ederek gerçekleştirir. Ama devlete ilişkin yapıların yaratılması ve gelişmesi, onları çöküşe götüren tohumların gelişimine çözülmez bir biçimde bağlıdır. Fetihden elde edilen kazançlar ve mübadelenin artması sayesinde, gelişmiş bir iktisadi ve toplumsal düzenin kurulması, asabiyetin koşullarından biri olan bedevi umranın ortadan kalkmasıyla sonuçlanır. Hükümdar iktidara henüz gelmişken, gerçekte iktidarının temeli olan güçlerle savaşmak zorunda kalır.

İbni Haldun'un başvurduğu tam anlamıyla diyalektik akılyürütme tarzına son bir örnek verelim: Otoritesini yaymak amacıyla yandaşlarıyla mücadeleye girişen hükümdar, paralı askerler tutmak ve bunlara maaş verebilmek için vergileri arttırmak zorundadır. Bu durumdan kaynaklanan, iktisadi yaşamdaki duraklama, mali gelirleri azaltır, bu da vergilerde yeni bir artışla karşılanmaya çalışılır. Yoksulluk ve hoşnutsuzluk karışıklıklara yol açar. Bu karışıklıkları bastırabilmek için yeni paralı askerler tutmak gerekecektir ki, bunlara maaş vermek için yeni vergiler koymak zorunlu olacaktır; bu durum yeni ayaklanmalara yol açacak ve bu böylece sürüp gidecektir. İbni Haldun için, siyasal düzenlerin yazgısını incelemek temelde, iç içe geçen pek çok diyalektik çelişkiyi incelemek demektir; sözkonusu siyasal düzenler kendi sonlarına ulaşınca kadar bu çelişkiler

içinde gelişmek, dönüşmek ve çökmek zorundadırlar.

İbni Haldun'un yapıtında, özellikle de düşüncesinin en özgün olduğu alanlarda diyalektik akılyürütmelerin önemi ve çokluğu, burada onun açısından temel bir düşünsel ilerleyişin sözkonusu olduğunu gösterir; yoksa onun düşüncesine bugün temelden yoksun ve tarihe aykırı bir biçimde yükleyebileceğimiz uyarsız bir davranış değildir sözkonusu olan. İbni Haldun'un görüşlerinin gerçek önemi ve gerçek anlamı, ancak bunların diyalektik görüşler olduğu düşünüldüğü zaman ortaya çıkar. Ancak asabiyet gibi bir olgunun kendi iç çelişkisiyle belirgin olduğu sezildiği zaman, onun gerçek kökeni, devletin oluşumundaki itici rolü ve parçalanışı anlaşılabilir.

Bununla birlikte İbni Haldun'un yapıtında diyalektik felsefeye ilişkin ilkelerin açıklamasını aramak kesinlikle boş bir çaba olur; iktisadi, siyasal ve toplumsal yaşama ilişkin çeşitli öğelerin etkileşimi, yapıtta kuşkusuz aydınlık bir biçimde belirtilmiş ve bu bütünün sürekli evrimi pek çok bölümde açıklanmıştır. Ama karşıtların birliği ve çatışması, anlayış olarak İbni Haldun'un düşüncesinde yer alsa da, kuramsal düşüncelere konu olmaz. Devletin evrimi ile insan yaşamının evrimi arasındaki karşılaştırmaların anlamı gerçekten önemlidir, bununla birlikte büyük ölçüde örtük kalır.

Gerçekte bu diyalektik akılyürütmelerin İbni Haldun'un düşüncesinde de bilinçli bir felsefi temeli yoktur. Bunlar ancak tam anlamıyla tarihsel gözlemlerin ve düşüncelerin deneysel çerçevesinde ortaya çıkarlar. Aynı şey İbni Haldun'un, tarihsel maddeciliğin öncüsü olarak belirdiği bölümler için de sözkonusudur. Burada da hiçbir felsefi temellendirmeye dayanmayan deneysel görüşler sözkonusudur. Buna karşılık İbni Haldun'un yalnızca felsefe ve dine ayırdığı uzun açıklamalarda, o döneme özgü geleneksel düşünme biçimlerinden ve dinsel hoşgörüsüzlükten esinlendiği görülür.

TARİH BİLİMİNİN DÖĞÜŞÜ

İbni Haldun'un yapıtındaki bu diyalektik ve maddeci akılyürütmelerin kökeni araştırılabilir. Bu düşüncelerden kimilerinin temeli, bazı Yunan ya da Arap filozoflarının yapıtlarında bulunabilir: Örneğin hareketin, nesnelerin doğasında içkin olduğu ilkesi, Aristoteles'in **Physika**'sında ve İbni Sina'nın iki kitabında (**Tabi'iyat** ve **Hudud**) açıklanmıştı. Kuşkusuz İbni Haldun'un yapıtını çeşitli ögelere ayırıp, metafizik temeli açığa çıkarmak ve bu temelin kökenini çeşitli Arap filozoflarının ve onların Yunanlı seleflerinin kuramlarına bağlamak olanaklıdır.

Örneğin Muhsin Mehdi'nin yaptığı budur. Ona göre İbni Haldun bir filozoftu, Platoncu İslam geleneğinin sürdürücüsüydü; "**felsefe**", yani Platon ile Aristoteles'in yandaşı ve sürdürücüsü olan Arap düşünürlerinin felsefi sistemleri çerçevesinde tarihsel bir temellendirmeye başvuruyordu. Bu soruna köklü bir biçimde ele almak üzere gene döneceğiz.

Yalnız şimdilik şunu söyleyebiliriz: İbni Haldun'un diyalektik ve maddeci akılyürütmeleri doğrudan doğruya **felsefe** geleneklerinden gelmiş olamaz. İbni Haldun gerçekten felsefi bir yapıt ortaya koymak isteseydi, tarihsel düşüncelerini sözde seleflerinin felsefi kuramlarına dayandırmaya çalışırdı. İbni Haldun bu filozofların yapıtlarını iyi biliyordu. **Mukaddime**'yi yazmadan önce bir mantık yapıtı ile Razi ve İbni Rüş'tün yapıtları üzerine yorumlar kaleme almamış mıydı? Oysa kendi tarihsel yönteminin ilkelerini ortaya koyar ve açıklarken bu büyük düşünürlerin otoritesine hiçbir zaman başvurmaz. Kendisinin de yazdığı gibi, kanıtlarını "şeylerin doğası"ndan alır. Muhsin Mehdi bu bağlılığı şu olguyla açıklar: İbni Haldun, yapıtının felsefi temellerinin açıklama gerektirmediğini, dolayısıyla bunları aydınlatmakta yarar bulunmadığını ve bunları açıkça belirlemenin gereksiz olduğunu düşünmüştür. İbni Haldun'un yapıtındaki hiçbir bölüm böylesine tartışmalı bir varsayıma dayandırılmaz. Çünkü İbni Haldun'un görüşleri ile kendi kuralcı (normatif) düşüncelerine dalmış

ve hiçbir zaman kuramlarını tarihe uygulamayı düşünmemiş olan filozofların savları arasında açık bir bağlantı yoktur. Ayrıca İbni Haldun'un tarihsel gerçekliklerden söz etmediği zaman, özellikle **Mukaddime**'nin üçüncü kitabında, açıkça ve uzun uzun felsefi görüşlere yer vermesini nasıl açıklarız? İbni Haldun bu uzun bölümlerde **felsefe**'nin ve Platoncu İslam geleneğinin yandaşı olarak değil, tersine, tam bir dinsel katıkuralcılıkla bu geleneğe karşı çıkan bir hasım olarak gözüktür. Bu sorundan gene söz edeceğiz.

Gerçekte İbni Haldun'un tam anlamında tarihsel yöntemi, temelde deneyseldir. Yalnızca 'şeylerin doğası'nı gözlemeye dayanır ve doğrudan doğruya çeşitli felsefi kuramlardan kaynaklanmaz. İbni Haldun'un yapıtının son derece modern oluşu bundandır. Skolastiğin düşünme biçimlerini bir yana bırakan İbni Haldun, akılyürütme tarzını kendi gözlemlerine ve ustaca doğrulanmış bilgilere dayandırır. İbni Haldun **felsefe**'ye bir ek katmayı, bir tarih felsefesi katmayı düşünmemiştir. İbni Haldun gerçekliğin son derece titiz bir gözlemcisidir. Onun görüşleri nesnel bir biçimde genelleştirdiği gözlem sonuçlarından ve bilgisinin meyvelerinden kaynaklanır.

Sözkonusu genellemelerin nesnelliği bundan büyük olamaz, çünkü İbni Haldun'un kuralcı (normatif) kaygıları da ideolojik önyargıları da yoktur. O ağırlığı, soyut düşünmeden çok sistemli gözleme verir. Tarihsel maddeciliğin habercisi olan diyalektik görüşlerinin ve kanıtlarının kökeni, felsefi kuramlarda değil, tarihsel gerçekliğin tam anlamıyla bilimsel olarak gözlenmesinde ve incelenmesinde aranmalıdır. Gerçekten de İbni Haldun tarihsel gerçekliğin diyalektik bir evrim olduğuna inanmıştı.

İbni Haldun'un yapıtı, Antikçağ ve Ortaçağ'daki Arap ya da hristiyan tarihsel düşüncesinin çeşitli yönleriyle karşılaştırıldığında esaslı bir dönüm noktası oluşturur. Bu yapıt tarih biliminin doğuşunu haber verir.

Bununla birlikte bu yapıtı çok değişik bir anlam veren pek çok yazar vardır. Onlara göre **Mukaddime** en başta bir felsefeyi içeriyordu. Muhsin Mehdi'ye bakılırsa, müslüman Site'sinin temellendiricisi durumundaki geleneksel siyasal felsefenin ilkelerine bağlı kalan İbni Haldun, öncelikle hasta ve gelişmemiş bir durumda bulunan gerçek toplum üzerine bilgimizi arttırmak istemiştir. M. Mehdi'ye göre İbni Haldun, iyileştirmek istediği hasta bir bedeni inceleyen, yani onu siyasal felsefenin idealine benzer kılacak iyileştirme ve düzeltmeler öneren bir hekimdir. Muhsin Mehdi

"Nihai amaç, varolan toplumların davranışlarında, yetkin bir düzene yönelmelerini engelleyen ve buna karşı çıkan etkenleri açıklamaktır." der.²²⁵

İbni Haldun'un tasarılarıyla ilgili bu değerlendirme son derece uyarısız ve temelsizdir. Gerçekte İbni Haldun hiçbir durumda ilaç önermiş değildir. Ne düzeltme ne çözüm öğütler. İbni Haldun, M. Mehdi'nin öne sürdüğü gibi, toplumu düzeltmeyi amaçlamış olsaydı; yapıtının temelini oluşturması gereken böyle bir şeyi sözkonusu etmeden geçmezdi. Ayrıca Mağrib'i yıpratın kötülüğe gerçekten bir ilaç bulunabilir miydi? Hayır. Hiç değilse birkaç yüzyıl geçmeden bulunamazdı.

Daha önce de gördüğümüz gibi, İbni Haldun'un siyasal bir ideali vardı, ama araştırmaları onu düşlediği şeylerden yavaş yavaş uzaklaştırdı: Toplumsal ve siyasal örgütlenme biçimlerini derinliğine inceledikten sonra, Kuzey Afrika'daki karışıklığın nedenlerinin bu ülkedeki temel yapılara sık sıkıya bağlı olduğunu gördü. İbni Haldun'un geleneksel müslüman Site'si idealini benimsediğinden kuşkulananmamız için hiçbir neden yoksa da, **Mukaddime**'yi kuralcı (normatif) eğilimlerin ve reformcu kaygıların sonucu olarak görmek son derece temelsiz ve gerçeğe aykırıdır.

Başka birtakım yazarlara göre ise, İbni Haldun'un yapıtı, bütün dönemler ve bütün ülkeler için geçerli, çevrimsel bir tarih felsefesidir. Bu yapıt bir bakıma, Paul Valery'nin uygarlıkların ölümlü doğasından söz eden ünlü yapıtını haber verir. Bu yazarlardan bazılarına göre Halduncu dünya görüşü birtakım ana çizgilere indirgenebilir: bunlara göre tarih uygarlık ile devletin evrimlerinde görülen çevrimlerin yinelenmesinden başka bir şey değildi ve bu çevrimlerden her biri bozulmayla ve felaketle sonuçlanacaktı; bu uygarlıklardan her birinin gelişimi kendi çöküşünü de hazırlayacaktı, çünkü devletin temelini oluşturan toplumsal dayanışma kentlilerin ahlakını bozan gösteriş düşkünlüğü yüzünden yokolacaktı. Tarihsel evrim ruhsal etkenlerce de belirlenecekti. Buna göre bu felsefe son derece yazgıcı ve kötümserdir; bu felsefede içkin olan çevrimsel sonsuz dönüş anlayışı ise gerçekten tarihsel olan bir düşüncenin gelişimine aykırı düşer.

İbni Haldun'un görüşlerini incelerken söylediklerimiz, ortaya konulan bu şemayı başlıca noktalarda çürütür:

Bir yandan, daha önce de gördüğümüz gibi, ruhsal etkenlere tarihsel

evrimde belirleyici bir yer tanınması Mağribli tarihçinin gerçek düşüncesiyle uyuşmaz.

Öte yandan, daha önce de gösterdiğimiz gibi, İbni Haldun'un kuramları ne evrensel bir uygulama alanına ne de öncesiz sonrasız bir değere sahiptir. İbni Haldun, Mağrib ile Orta Doğu ülkeleri arasındaki ayrımlara parmak basar. Böylece önemli bir kavram olan asabiyetin Kuzey Afrika'yı ancak temel özellikler açısından belirlediğini de açıkça belirtir. Ayrıca asabiyetin öncesiz sonrasız bir kavram olmadığını da gösterir: Ona göre eskiden Doğu'da bulunan bu toplumsal-siyasal yapı XIV. yüzyılda kaybolmuştu.

İbni Haldun tüm devletlerden, tüm ülkelerden ve tüm dönemlerden söz ederken çok genel belirlemelerle yetinir; bunların Mağrib için ya da Orta Doğu'nun bazı dönemleri için geliştirdiği kuramlarla ilgisi yoktur. O zaman evrensellik dinsel buyruklarla birleşir. Böylece İbni Haldun tüm devletlerin bozulduğunu ve gelecekte de bozulacaklarını söyler, ama bunların çöküşündeki nedenlerin ve tarzların Mağrib imparatorluklarının çöküşüne yol açan nedenlerle aynı olup olmadığını belirtmez:

"Her imparatorluk, başlangıçtaki etki alanının derece derece daraldığını görür, ta ki yokoluncaya kadar. Bu durumun büyük küçük tüm imparatorluklar için geçerli olduğu görülecektir; Allah'ın onlar için koyduğu kurala uygun olarak elbette; daha sonra ise yok oluş gelir, **Allah'ın çehresi dışında her şey yok olacaktır.**" (Kur'an, Sure XXVIII, 88. ayet).²²⁶

İbni Haldun'un yapıtından bir tarih felsefesi çıkarılabilirse de, bu felsefe evrensel bir anlam taşımaz.

Demek ki İbni Haldun'un kuramları a priori olarak düşünülmüş ve Dünya tarihine uygulanmış bir metafizik oluşturmaz. Bu kuramlar Mağrib'in koşullarının IX. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadarki dönemde sistemli olarak gözlenmesiyle doğmuştur. Bunlar bir tarih felsefesinden çok, belli bir ülkenin belli bir dönemde yaşadığı olayların tarihsel sentezini meydana getirirler.

Bununla birlikte İbni Haldun'un, Ortaçağ'ın büyük bir bölümünde Mağrib'e ardarda egemen olmuş devletlerin doğuşu, büyümesi ve çöküşünü tanıtladığı ve açıkladığı kesindir. Mukaddime'de uzun uzun incelenen bu ilerleme ve çöküş evreleri İbni Haldun'un gerçekten çevrimsel bir tarih felsefesi tasarladığını kanıtlamaz mı?

Durum bu olsaydı, böyle bir anlayış büyük bir özgünlük taşımazdı; çünkü Aziz Augustinus dışta tutulursa, çevrimsel zamansallık anlayışı tarihsel düşünceye uzun süre egemen oldu. Örneğin felsefe alanında Aristoteles, Platon ve pek çok Arap düşünürü, değişik biçimlerle de olsa, tarih evrelerinin çevrimsel yinelenişi savını ortaya attılar. Yüzyıllar boyu, tarihin sürekli bir yenilemeden başka bir şey olmadığı inancı ve her şeyin ilk durumuna döndüğü miti tarihsel düşünceyi köstekledi: Gerçekten de, bir olayın özü yeniden gerçekleşmekle sınırlıysa, onun temelindeki nedenleri aramak bütünüyle yararsız bir çabadır. Her sapmayı bir geriye dönüş olarak gören çevrimsel zaman anlayışı, gelecek, şimdi ve geçmişi birbirine karıştırır ve insanın tarihsel rolünü büyük ölçüde azaltır. Bu durumda insan önceden belirlenmiş bir rolü yineleyen bir oyuncudur yalnızca.

İnsanların kendi gelişimleri, yani zaman üzerine düşünceleri, geçmişle ele alış tarzları insan eylemini değerlendirme biçimlerine bağlıdır. Dönüşü olmayan çizgisel zaman anlayışı yavaş yavaş ortaya çıktı. Olayın teklifiğini koşullayan böylesi bir zamansallık anlayışı modern tarihsel düşüncenin gelişmesi için zorunludur. Ancak o zaman tarih yineleme olmaktan çıkar, uzun vadeli tarihsel gelişim belirginleşir ve her olayın dolaysız ve köklü nedenlerini araştırmak zorunlu olur.

Çevrimsel olguların İbni Haldun'un kuramlarında tuttuğu yer, Ortaçağ Mağrib devletlerinden her birinin yazgısını oluşturan olguların bağlantısı ve bu yazgıların azçok özdeş oluşu, İbni Haldun'a XIX. yüzyıldan önce yaşamış tarihçiler arasında üstün bir yer vermekten kaçınmamıza yeter mi? Onun tarih anlayışı Aziz Augustinus'un tarih anlayışına göre daha az gelişmiş, daha az modern midir?

Civitas Dei'nin (Tanrı Devleti) yazarı zamanın geriye dönmezliği anlayışına ulaşmıştı kuşkusuz: Ona göre, insanlık tarihinin dönemleri birbirini yinelemez; bu dönemlerden her biri daha ileriye ulaşmak için bir öncekine dayanır ve genel bir evrimin içinde birer aşama oluşturur. Ama bu evrim fikri, tarihsel olayların nesnel ve akılsal bir biçimde genelleştirilmesinden çok, dinsel görüşlerden kaynaklanır. Aziz Augustinus için, dindışı tarih üzerine genel bir anlayış ortaya koymak değil, yaşanmış geçmişten seçilmiş olguların yorumundan giderek insanlığın, Adem'in ilk günahıyla başlayıp son yargıyla tamamlanacak olan evrimine inancı pekiştirmek sözkonusudur. Demek ki Tanrısal müdahaleyi temel tarihsel etken durumuna getiren ve insanlığın evrimini Tanrı'nın belirlediği bir yazgıya dayandıran Augustinusçu kuramlar, tarihsel düşüncede bir

ilerlemeye değil, açık bir gerilemeye işaret ederler.

Bugün, geçmişe ilişkin geniş bir bakış açısına sahip olduğumuz için, XIX. ve XX. yüzyıllarda, çok ağır ve çok belirsiz evrimleri bile anlamlı kılan yepyeni önemli olaylar yaşandığı için, geçmişe yönelik her çevrimsel anlayışı bilimsel tarihsel düşüncenin yadsınması olarak görüyoruz. Gerçekten de bugün, nesnel olarak tarihsel evrim ilerlediği ve yepyeni görünümeler ortaya koyduğu halde, öznel nedenlere dayanarak, tarihin sürekli bir yenileme olduğunu öne sürmek bilimsel tarihsel düşünceyi yadsımak olur.

Bununla birlikte bir tarihçinin çevrimsel bir evrimden söz etmesi ancak, ortaya koyduğu çevrimler gerçek tarihsel evrimle uyuşmadığı ve bu çevrimsel anlayış onu yaşanmış geçmişin nedenlerin araştırmaktan alıkoyduğu ölçüde bilimsel ve modern olmayan bir düşüncenin kanıtı sayılabilir.

İbni Haldun'a gelince: devletlerin çevrimsel evrimiyle ilgili çözümlemesinin, kendini doğrulamak amacıyla a priori olarak hazırlanmış ve gerçeklikten seçilmiş bazı öğeler üzerine kurulmuş bir metafizikle ilgisi yoktur. İbni Haldun bir mutlak yönetim kurmaya yönelik merkezileşme girişimlerinin yinelenmesiyle ve bunların kısa bir kararlılık döneminden sonra çöküşleriyle **nesnel olarak** belirgin olan tarihsel bir dönemi tanıtladı ve inceledi. Bu yinelenmeler gerçekten yaşandı; gene bunun gibi, değişik, ama azçok özdeş toplumsal-siyasal güçlerin temsilcileri olan kabilelerce kurulmuş ve aynı nitelikte iç çelişkiler yüzünden parçalanmış, birbirini izleyen devletler gerçekten varoldu.

Uzun vadeli bir tarihsel evrimin eksikliğinden kaynaklanan bu yinelenme yüzyıllarca nesnel olarak varoldu; İbni Haldun'un incelediği dönem de budur. Söz konusu yinelenme, daha yüksek bir düzeye ulaşmaya yönelik gelişimlerini tamamlamayan iç çelişkilerin ardarda sonuçsuz kaldığını gösterir.

İbni Haldun soyut ve mutlak bir biçimde ortaya konmuş çevrimsel bir felsefeyi tarihsel kanıtlarla doğrulamaya çalışmadı: O aydınlıktan uzak bir dizi olayı açıklamaya çalıştı ve çevrimsel bir evrim şemasına ulaştı; bu şema birçok kez hakikaten gerçekleşmiş olguların nesnel ve akılsal bir genellemesine karşılık olur. İbni Haldun burada aynı evrimin basit bir yinelenmesini bulmaz. Daha önce de gördüğümüz gibi, onun tanıtladığı çevrim Kuzey Afrika uygarlığının bütününe değil, imparatorluk kuran

kabileye ilişkindir.

Ortaçağ Mağrib'i, çabaları birbirini tamamlayan kabilelerin oluşturduğu bir bütündür ve Ortaçağ Mağrib tarihinin akışı, bu kabilelerin evrimlerinde görülen, bazen eşzamanlı, ama çoğu kez birbirini izleyen düzensizliklere göre gelişir. İbni Haldun'un da gösterdiği gibi, kabilelere dayanan yeni bir devlet, hem eski devleti karşısına alarak, hem de bağımlı duruma getirilmiş topluluklara egemen olmaya çalışan öbür kabilelerle mücadele ederek büyür. Bu kabilelerden birinin zafere ulaşması, birbiriyle rekabet eden çeşitli kabilelerin girişimlerinin kesin olarak başarısızlığa uğramasına ya da bir süre için duraklamasına yol açar. Yeni imparatorluğun kurulması ve bir kabileler bütünü üzerinde otoritesini kullanması bu kabilelerden bazılarının gelişimini durdurur, bazılarınıysa bağımlı kılarken, özellikle imparatorluğa destek veren kabilelerde yeni bir güç atılımı yaratır; böyle bir atılım bu kabilelere imparatorluğun çöküş döneminde iktidarı ele geçirme olanağı sağlayacaktır.

İbni Haldun, eksiksiz bir gelişmenin iyi örnekleri olan kabilelerin yapısındaki örnek evrimi incelemeye özellikle önem verir. Ama sayıları çok daha kalabalık olan öbür kabilelerin, pek gelişmemiş örgütlenme biçimlerini aşamadıklarını da birçok kez belirtir; bunların gelişimi daha güçlü kabile topluluklarının etkisiyle yıkıma uğramış, tıkanmıştır. İbni Haldun'un da parmak bastığı gibi, hükümdarın bir kabileler topluluğu üzerindeki egemenliği, bu kabileleri çok daha önemli tarihsel amaçlara yöneltebilecek güçlerin gelişmesini çoğu kez engeller.

"Küçüklük ve kölelik içinde yaşayan, vergi ve haraç ödemeyi kabul eden bir kabile imparatorluk kuramaz..." "Kendini imparatorlukla yakın işbirliği içinde bulunuşunu kullanarak gösteriş içinde yaşamanın zevklerine kaptıran bir kabile, imparatorluğu ele geçirmesini zorlaştıran engelleri kendi eliyle yaratmış olur."²²⁷

İbni Haldun'a göre, bir kabilenin gelişimi bir dizi olay sonunda ortaya çıkıyorsa, bu gelişim zorunlu değil demektir. Bu kabile, daha güçlü bir kabilenin saldırısıyla gelişiminin herhangi bir aşamasında yıkıma uğrayabilir.

Demek ki İbni Haldun basit bir çevrimsel olgunun tarihini, gençlik, olgunluk ve çöküş aşamalarından geçen bir örnek-devletin evrimindeki

yinelemelere indirgemez. Kabilesel yapıların egemen olduğu Mağrib'in tarihini, üstünlük kurmaya çalışan ve her biri değişik gelişme düzeylerinde bulunan siyasal güçlerin etkileşimi ve mücadelesi olarak belirler. Bir benzetmeyle anlatmaya çalışırsak, İbni Haldun Mağrib tarihini, tıpkı bir insanın gençlik, olgunluk ve çöküş aşamalarını yaşaması gibi, tek bir devletin yaşamsal çevriminin yinelenmesi olarak değil, gençler, olgunlar ve yaşlılardan oluşmuş, birbirleriyle mücadele eden bir topluluk olarak görür. Gençlerden her biri yetişkinlerin iktidarından sıyrılıp yaşlıların ayağını kaydırmaya çalışır. Gençlerin tümü zaferden emin olamaz, onlardan pek azı üstünlük sağlayacaktır, ama tüm yaşlılar birbirine az çok yakın bir yenilgiye mahkumdurlar. Olgunluk dönemlerini yaşayanlar ise, hem gençlere boyun eğdirmeye hem de güç bakımından denk oldukları yaşlıların iktidarını ele geçirmeye en yatkın kişilerdir.

İbni Haldun'un Kuzey Afrika tarihine ilişkin görüşünde mekanikçi hiçbir yan yoktur: bu görüş kabile topluluklarının girişimlerindeki karışıklıklardan doğmuştur; öyle ki, toplulukların karşılıklı etkileşimleri bunlardan her birinin iç evrimini büyük ölçüde belirler. Halduncu tarih görüşü birbirinden az çok bağımsız neden dizilerini biraraya getirir ve Kuzey Afrika denilen bütünü oluşturan kabilelerden her biriyle ilgili iç ya da dış etkenlerin etkileşimine dayanır.

Ortaçağ Mağrib'ini nesnel olarak belirleyen çevrimsel olguların önemine rağmen, İbni Haldun'un görüşleri zamansallık üzerine çevrimsel bir anlayıştan kaynaklanmaz. Kuşkusuz İbni Haldun bu görelî durgunluk döneminde birbirinden nitelik olarak değişik, ardarda gelmiş aşamalardan oluşmuş uzun vadeli bir tarihsel evrim fikrini aydınlık bir biçimde geliştiremezdi. Bununla birlikte, sonsuz dönüş mitini kabul etmedi ve tarihin hiçbir zaman değişmeyeceği öne sürülen etkenlerin işleyişinden doğmadığını ve sürekli bir yinelenme olmadığını belirtti. Böylece İbni Haldun birçok kez, zamanın akışı içinde gerçekleşebilecek temel değişimlere parmak bastı:

"Geçmiş dönemlerdeki olaylardan söz edildiğini duyan ve insan toplumundaki değişimlerden de değişikliklerden de kuşkulananmayan kişi, en önce bu olgular ile öğrendiği ya da tanık olduğu şeyler arasında bir yakınlık kurar. Oysa yaptığı karşılaştırmaların iki terimi önemli ayrımlar gösterebileceğinden çok büyük yanılgılara düşmek tehlikesi vardır."²²⁸

Anımsanacağı gibi, İbni Haldun'un tarihsel koşullardaki bu büyük dönüşümlerden birine verdiği önem, yaşadığı dönemin ve ülkesinin tarihindeki köklü nedenleri araştırmak isteğini doğrular.

"Evren tam anlamında bir bunalımı yaşadığı zaman bir yapı değişikliğine uğrayacak ve yeniden düzene girecek demektir. Dolayısıyla bugün dünyanın, ülkelerin, halkların durumunu belirleyebilecek, alışkanlıklarda ve inançlarda gerçekleşmiş değişiklikleri belirtebilecek bir tarihçiye gerek var..."²²⁹

Ayrıca, Ortaçağ İslam dünyasında oldukça yaygın birçok ideoloji vardır; bunlar tarihsel olayların çevrimsel olarak yinelenildiği ilkesine dayanıyorlardı. Yalnızca Şiiler değil, Süfiler (gizemci çileciler) de, her şeyin sürekli olarak yineleneneğine inandıkları için kahince görüşler ortaya attılar. İbni Haldun'un çözümlemesi, öne sürüldüğü gibi, zaman üzerine çevrimsel bir anlayışa dayansaydı ve tarih onun gözünde, değişmez çevrimlerin yinelenişinden başka bir şey olmasaydı, düşüncelerini gerçekte yakınlık duyduğu sufi öğretilerden kanıtlar derleyerek desteklemez miydi?

İbni Haldun Mağrib devletinin evrimini incelerken bunlarla ilgili hiçbir imada bulunmadığı gibi, bu tür çevrimleri savunanları da tarihsel açıdan birçok kez açıkça eleştirir.

"Bunların söyledikleri hemen bütünüyle bilmecelerden ve benzetmelerden ibarettir; kendileri ya da onların yorumcuları bu durumu şöyle açıklarlar: Kahinlik sayesinde, düşüncesizlik ve yanlışlardan sonra doğruluk ve iyi yol kendini gösterir. Bundan sonra Halifelik, daha sonra müstebitliğe, kibire ve gösterişe dönüşen dünyevi bir imparatorluk gelir. Oysa deneyin de gösterdiği gibi, her şeyi başlangıç noktasına getirmek Allah'ın elindedir; bu yüzden kehanetin ve doğrunun gene ermişlik eliyle dirilmesi gerekir; sonra (gene) Halifelik, daha sonra da imparatorluğun ve hükümdarın yerini tutan yalan gelir. Sonra inançsızlık, gene kehanetten önceki durumuna dönecektir."²³⁰

İbni Haldun bu tür inançların tüm karanlık yanlarını ve çelişkilerini uzun uzun belirttikten sonra şu sonuca varır:

"Bunlardan hiçbirinin gerçek olmadığına inanmaya başladım, çünkü bu bilgilerden hiçbiri bilimsel ya da astrolojik bir ilkeye de

Demek ki İbni Haldun sonsuz dönüş ilkesine dayanan öngörülerini mahkûm eder. Öte yandan, kuramlarının uygulanmasını, kesin olarak belirlenmiş yöreler ve dönemlerle sınırlar. Sonunda Kuzey Afrika tarihinin mekanik ve basit bir akışa bağlanamayacağını, bu tarihin kendileri de gelişim halinde olan pek çok kabilenin çabalarının içiçe geçmesiyle doğduğunu belirtir. Bu yüzden İbni Haldun'un düşüncesini çevrimsel bir tarih felsefesine bağlamak güçtür ve haksızlık olur. Oluşan, gelişen, çöken ve yokolan örnek-devletin evrim şeması, çarpıtıcı bir felsefi anlayışın tarihsel gerçekliğe yansıtılmasından değil, akılla denetlenen gözlemden ve olguların nesnel ve akılsal bir biçimde genelleştirilmesinden elde edilmiştir.

Daha sonra göreceğimiz gibi, İbni Haldun özellikle **Mukaddime**'nin üçüncü kitabında birçok felsefi görüş ortaya koyar. Bu görüşler temelde, XIV. yüzyıl müslüman dünyasında yaygın olan öğretilerden kaynaklanır ve İbni Haldun'a özgü görüşler olarak nitelenemez. İbni Haldun'un tarihsel düşüncesi felsefi görüşlerinden çok daha zengindir. Yapıtında özgünlüğünü ve önemini yadsıyamayacağımız yanlar, onu bir filozof olarak değil, çok büyük bir tarihçi olarak çıkarır karşımıza.

Bazı modern yorumculara göre, **Mukaddime**'yi bir tarihçinin değil, bir toplumbilimcinin yapıtı olarak görmek gerekir. Böylece **Mukaddime** bilimsel tarih görüşünün değil, bir kültür biliminin doğuşuna işaret edecektir. İbni Haldun'u sıradan bir "kültür tarihçisi" olarak belirleyen görüş, onun düşüncesini tam anlamıyla sınırlayıp çarpıtmasa, bu tartışma gereksiz olurdu.²³²

Kuşkusuz İbni Haldun iktisadi ve toplumsal koşulların incelenmesine çok önemli bir yer ayırmıştır ve toplumu uygulamaya dönük ya da kuralcı kaygılardan uzak kalarak ele alan ilk düşünür değilse de, ilk düşünürlerden biridir. Bununla birlikte, bazı toplumbilimcilerin İbni Haldun'un düşüncesinde ayırdettikleri sıralamaya bir göz atmak yeter; bu araştırmacılar İbni Haldun'un düşüncesini, onu ilgilendiren sorunlara pek uymayacak bir biçimde parçalayıp sonra yeniden kurmuşlardır. Örneğin Issawy şöyle bir metin seçimi yapmıştır: "1) Yöntem, 2) Coğrafya, 3) İktisadi yaşam, 4) Kamu harcamaları, 5) Nüfus, 6) Toplum ve Devlet, 7)

İbni Haldun bu iktisadi, toplumsal ve felsefi sorunların böylesine yöntemli bir incelemesine hiçbir zaman girişmemiştir. Böyle bir inceleme kitabı yazmış değildir: Gerçekte bu sınıflama bir yandan toplumbilimi ve iktisat bilimi açısından çok yeni bir anlayışın sonucudur; öte yandan, daha da önemlisi, İbni Haldun'un gerçek amacı tarihsel olayları açıklamaktır, yoksa bütünlüğü içinde toplumu yöntemli bir biçimde incelemek değildir. İbni Haldun'un gerçekten ilgilendiği sorunlar açısından bakıldığında onun ilerleyiş tarzı mantıklı ve yöntemli görünecektir. Örneğin bu bakış açısına göre, İbni Haldun "kamu maliyesi"ni kendi içinde incelemez. Ama bunların devletin yaşamındaki önemlerini kısaca ortaya koyduktan sonra, bir yönetimin, devletin evrimi çerçevesinde çözmek durumunda olduğu mali sorunlardan söz eder. Ve bunlardan söz ederken bu sorunların belli bir evrimden geçen başka etkenlerle bağlantısını da gözetir; çünkü bu etkenler, yaşamının çeşitli aşamalarında bir imparatorluğun gücünü ya da zayıflığını belirlerler.

İbni Haldun siyasal etkenlerin incelenmesine ve bunların temelindeki nedenlerin araştırılmasına yönelir. Toplumsal yaşamdaki tüm öğeleri toplumbilimsel açıdan tanıtlamaya değil, devletlerin yazgısını kavramaya çalışır. Toplumbilimsel çözümlemesindeki bazı "boşluklar" da böylece açıklanmış olur: Örneğin asabiyetten yoksun olan eşitlikçi kabile topluluğunu çok kısaca inceler; çünkü bu kabile tipi, çok yaygın olmasına rağmen, devlet kuramaz. İbni Haldun kabilesel eşitlikçiliğin simgesi ve sonucu olan, kabile kurulu, "cemaat" gibi çok önemli kurumlardan da söz etmez. Çünkü bu kurul temel siyasal güç değildir. Buna karşılık tüm dikkatini, devletin oluşumundaki önemini bildiğimiz asabiyet kavramına yöneltir. İbni Haldun'un özgünlüğünü ve önemini yalnızca toplumbilimsel bir özellik taşıyan bölümlere dayandırmak, düşüncesinin temel çizgisini, yani tarihsel olayların temel nedenlerini toplumsal yapıların evriminde aramak kaygısını ciddi bir şekilde çarpıtmak anlamına gelir.

İbni Haldun'un yapıtında birbirinden ayrı bir toplumbilim ve bir tarih görmek onun düşüncesini bozar ve onu değerinin en büyük bölümünden yoksun bırakır. İbni Haldun iktisadi ve toplumsal koşulları, olayların gerçekleşmesine dekor olacak bir tabloda biraraya getirmez. O olayları iktisadi ve toplumsal verilerin evrimiyle açıklamaya çalışır; önemli olan budur. Ama sömürgeci ideolojinin bilinçli ya da bilinçsiz yandaşları için,

Kuzey Afrikalı bir düşünürün tarih gibi önemli ve "tehlikeli" bir bilimin kurucusu olarak ortaya çıkması istenmeyecek bir şeydir.

İbni Haldun'un uygarlıkla ilgili olguların incelenmesi ile tarihsel olayların incelenmesi arasındaki ilişkiler konusunda belli bir kararsızlığa düştüğü doğrudur. Bazı bölümlerde uygarlıkla ilgili olguların incelenmesini, tarihsel araştırmalara yardımcı bağımsız bir bilim olarak kabul ettiği görülmektedir. Ancak iş uygulamaya gelince ve gene başka birçok bölümde İbni Haldun, bu ayrılmaz iki bilgi alanının birliği üzerinde durur. İbni Haldun, geleneksel tarih görüşünün yalnızca önemli siyasal olayları anlatmakla yetinmesinden kaygı duymakla birlikte, kendi "tarih yazım yöntemi"ndeki özgünlüğün, olayların incelenmesi ile bunların temel nedeni olan toplumsal yapıların incelenmesi arasında kurduğu ilişkiden kaynaklandığını görüyordu.

"Yeni bir tarih yazım yöntemi bularak, özgün bir plan tasarladım... Uygarlığı ve kentlerin kurulmasına ilişkin olanı inceleyerek insan toplumunun belli koşullarda ortaya koyduğu her şeyi açıkladım. Böylece olguların nedenlerini anlaşılır kıldım ve devlet kurucularının hangi yoldan yöneticiliğe yöneldiklerini gösterdim."²³⁴

Dolayısıyla İbni Haldun kendi tarih görüşündeki özgünlüğün, umran ile siyasal ve askeri olayları birlikte incelemekten kaynaklandığını kesinlikle anlamıştı. Aynı biçimde, geleneksel edebi tarihi değil, bu "yeni tarih yazım yöntemi"ni bir bilim olarak görüyordu.

Ortaçağ Müslüman uygarlığında tarih, "Arap bilimleri" diye adlandırılan bütüne katılıyordu, ama belagat, şiir, dinsel hukuk ne kadar bilirse o da o kadar bilimdi. Hikaye tarih, Yunanlılar'dan alınan "felsefi bilimler" arasında sayılıyordu; hem dinsel alandaki öneminden ötürü (tarih, islam geleneğinin bilimidir) hem de Yunan filozofları onu kendi bilim tanımlarına uygun bulmadıkları için böyleydi bu: hikaye tarih özel, olumsal, öznel ölçütlere göre seçilmiş bir olgular dizisinin dökümü olduğu için, hiçbir biçimde bilimsel bir düşüncenin sunumu olarak görülemezdi. Tersine, "çaba harcamadan bilgilenme"nin en tipik biçimlerinden biriydi o. İbni Haldun "felsefi bilimler"i ayırdedici özelliklerine ayırdığı bölümde, tarihi dışta bırakan geleneksel sıralamayı benimsemekle yetinir, çünkü herkesin kabul ettiği tarih edebi ve anlatısal biçimiyle düşünülmüş

Buna karşılık İbni Haldun kendi tarih anlayışını "felsefi bilimler", yani gerçek bilimler arasına yerleştirir:

"Bu konuya ayırdığımız bölümler yeni bir bilim oluşturacaklardır... Başlıbaşına bir bilimdir bu, çünkü özel bir konusu vardır: Uygarlık ve insan toplumu; sonra toplumun özüne bağlanan olguları birbiri ardına açıklamamızı sağlayan pek çok soruna değinir. Otoriteye dayanan bilimler de akla dayanan bilimler de bu özelliktedir."²³⁶

İbni Haldun'un, kanıtlarını öne sürerken gösterdiği ölçülülüğe de parmak basmalıyız. Müslüman düşünürler yeni bir bilimin kurulmasını üç koşula bağlarlar; bu bilimin özel bir konusu (**mevzu**) bulunmalıdır, çözüm bekleyen sorunları (**meseleler**) olmalıdır ve ulaşmak istediği bir amacı (**gaye**) olmalıdır. İbni Haldun bu üç gereği kısaca belirtir; kurduğu yeni bilimin bir konusu vardır: Umran, yani insan toplumu; çözüm bekleyen sorunları vardır; "toplumun özüne bağlanan olaylar" (tarihsel olaylar). Bu bilimin amacına gelince, "olgulara dayanan sonuçların pek büyük bir çekiciliği olmadığını kabul etmek gerekir, çünkü bunlar bilgilerin doğrulanmasıyla sınırlı kalırlar."²³⁷

Gördüğümüz kadarıyla İbni Haldun temellendirme sorununu felsefi düzeyde ortaya koymaktan az çok bilinçli bir biçimde kaçındı ve tam bir kanıtlamaya yanaşmadı; bu bir varsayım elbette. Gerçekte az önce andığımız bölümde, yalnızca birtakım imalara başvurur ve bu yeni bilimi ancak en dar açıdan ele alır, yani tarihsel öyküleri doğrulamakta bir araç olarak ele alır. Böylesine kararsız ve sınırlayıcı bir yola niçin başvurur? Geleneksel anlayışa göre tarih, "Vahiy bilimleri", "Arap" bilimleri arasındadır ve önemli bir yeri vardır. Tarihi, felsefi bilimler arasına yerleştiren ve din adamlarının iyi gözle bakmadığı bu kanıtlama, incelikli ve tehlikeli bir kanıtlamaydı. Bu yüzden İbni Haldun, kurduğu yeni bilimi yardımcı bir bilgi alanına indirgemiş olabilir.

Nedenleri ne olursa olsun, bu sınırlayıcı tanım İbni Haldun'un köklü düşüncesine uymaz. Gerçekten de İbni Haldun, önemli bölümlerde, tarihin "dış yüzü" ile, "olayları belirtmeye yarayan" hikaye ve edebi yanı ile tarihin "iç özellikleri" arasındaki birliğe parmak basmıştır. İç özelliklerden şunları anlamamız gerekir:

"Olguların incelenmesi ve titiz bir biçimde araştırılması, olayların gerçekleşme tarzlarının ve bilince ulaşma tarzlarının köklü biçimde bilinmesi."²³⁸ Oysa tarihin iç yüzünü, yani temelini ele alan anlayış toplum incelemesinden ayrı düşünülemez. İbni Haldun'un getirdiği, tarihe yardımcı bir bilim değildir yalnızca. Sözüünü ettiği ve yarattığı "özgün" yeni bilim tüm tarihtir, gerçek tarihtir, geçmişteki olayların bağlantısı ve açıklamasıdır. Böylece tarih edebiyatın bir dalı olmaktan çıkıp bir bilim durumuna gelir.

"Tarih felsefenin önemli bir dalını oluşturur ve bilimler arasında sayılmayı hak eder."²³⁹

Taha Hüseyin Arapça "İlim" sözcüğünü "bilim" diye karşılayan De Slane'ın çevirisini eleştirir; oysa bu sözcük çok daha genel bir anlamda "bilgi" demektir. Taha Hüseyin şu çeviriyi önermektedir: "Tarih bilgeliğin bir dalıdır ve bilgeliği oluşturan bilgiler arasında sayılmayı hak eder." Taha Hüseyin söyleyiş bakımından haklıdır kuşkusuz, ama İbni Haldun'un tarihi gerçek anlamda bir bilim durumuna getirmek gibi bir tasarımı hiçbir zaman beslemediğini öne sürerken tarihe uymayan şu görüşe dayanmaktadır: XIV. yüzyılda bilim kavramı pek iyi tanımlanmamıştı ve bilimler felsefeden ayrı değildiler.

İbni Haldun bilim kavramını aydınlık bir biçimde tanımlamamış olsun: Bundan daha olağan bir şey düşünülemez. Bugün bile tarih özel türde bir bilim olarak görülüyor mu? İbni Haldun'a göre tarihin temel özelliği, yani "iç" yapısı, XIX. yüzyıldan beri tarih bilimi diye adlandırdığımız şeye karşılıktır.

Bununla birlikte İbni Haldun kendi tarih görüşünün yeni bir bilgi dalı oluşturduğunu kesinlikle anlamıştı. Bu tutumun anlamı çok büyüktür. Gerçekte, müslüman dünyasında olduğu kadar Ortaçağ hristiyan dünyasında da bilim, yayılma ve gelişme yatkınlığı bulunmayan statik bir bütün olarak düşünülüyordu. Bilimsel bilgileri yeni buluşlarla arttırmak olanaksız görülüyordu ve sözkonusu olan yalnızca, önceki bilgileri öğrenmek, aydınlatmak ve uygulamaktı. Bilimi değişmemek üzere tamamlanmış gören bu dogma, "eskiler"e duyulan ölçüsüz hayranlığa dayanıyordu ve çok güçlü dinsel görüşlerce de destekleniyordu. Örneğin müslüman dünyası pek çok hadis'e dayanarak, yeniliği ve araştırmayı serüvencilik ve sapmayla eşanlamlı görüyordu. Gerçekte Kur'an, bilginin dokunulmaz ve yetkin anlatımı değil miydi?... İbni Haldun'un, seleflerine

yönelttiği eleştiriler ve "yeni bir bilim" ya da yeni bir bilgi dalı kurmak gerektiğinin bilincinde olması, düşünsel kemikleşmenin tüm alanlarda geçerli olmaya başladığı bir dönemde olağandışı bir düşünceye tanıklık eder.

Sonuç olarak, İbni Haldun'un düşündüğü biçimiyle tarih gerçek bir bilimdir; bir bilimi bir sanattan ayıran tüm özellikler vardır onda. Tarih biliminin XIV. yüzyılda, bu düşünsel duraklama, hatta çöküş döneminde kısa bir süre için de olsa ortaya çıkması gerçekten olağandışı bir olaydır. Dolayısıyla bu olayın nedenlerini aramakta yarar vardır.

TARİHSEL ORTAM VE AKILCI MİRAS

Tarih biliminin, Avrupa'daki büyük atılımından beş yüzyıl önce, gerçek sürdürücüsü bulunmayan bir düşünürün yapıtında ortaya çıkması olağandışı bir olaydır. İbni Haldun'un tarihsel düşünce alanındaki üstünlüğü o kadar büyüktür, XIX. yüzyıldan önceki tarihçileri o kadar geride bırakır ki, kendisini "yalnız bir yıldız", kitabını ise "hiçbir şeye bağlanmayan şaşırtıcı bir yapıt" olarak değerlendirmişlerdir.²⁴⁰

Ancak ne İbni Haldun bir peygamberdir ne de **Mukaddime** bir mucizedir.

Bu yapıt müslüman uygarlığında doğmuştur ve orda ortaya çıkması bir bakıma olağandır. Gerçekten de, sanayileşme öncesi uygarlıklar arasında tarihsel düşünceye en çok önem veren, Arap dünyası olmuştur. Hindistan'da boğulan, Çin'de cılız kalan tarihsel düşünce hristiyan dünyasının kültüründe kuşkusuz önemli bir yere sahipti, ama Ortaçağ Arap devletlerinde tarih dürüst insanın düşünsel gelişiminde, toplum yaşamında ve edebiyatta olduğu kadar, yönetime ilişkin siyasal etkinlikler ile dinsel düşüncede de ön plandaydı. L. Gardet'nin belirttiği gibi, "tarihsel ortama duyarlılık, yüzyıllarboyu İslam'ın belirgin özelliklerinden biri olmuştur."²⁴¹

Yunan-Latin dünyasındaki tarihsel düşünce ile müslüman ülkelerindeki tarihsel düşünce arasında genellikle büyük bir nitelik ayrımı yoktur; her iki durumda da tarihsel düşünce edebi ya da anlatsal türlerde kendini gösterir. Buna karşılık, deyim yerindeyse, nicelik bakımından önemli ayrımlar vardır. Tarihin müslüman kültüründe tuttuğu büyük yere kanıt göstermek gerekirse, IX. yüzyıl ile XIII. yüzyıl arasındaki dönemde Arap tarihçileri

tarafından yazılmış 1.300 kitap sayılabilir (özetlemeleri dışta tutuyoruz). Yunanistan'da, Roma'da, Bizans'da ve elbette Ortaçağ Batı Avrupa'sında tarih hiçbir zaman bu ölçüde kültürel etkinliğe karışmamış, hiçbir zaman böylesine bir yaygınlık ve önem kazanmamıştır. Ortaçağ Arap dünyası tarihsel düşüncenin kendini en çok gösterdiği kültür alanıdır. Bu niceliksel gelişim ile tarihsel düşüncenin İbni Haldun'un yapıtında niteliksel bir değişime uğraması arasında elbette bağlantı vardır.

Bu yüzden tarihin müslüman kültüründeki büyük önemini açıklamamız gerekiyor:

Araplar İslamın doğuşundan önce de tarihe uygunluğu bir ölçüde gözetiyorlardı: Sözlü edebiyatlarından anladığımıza göre, soy kütüklerini incelemeye özen gösteriyorlar, özellikle de kabilelerin giriştikleri savaşların destansı öykülerine önem veriyorlardı.

Muhammed'in öğretisi de hristiyanlık gibi, hatta belki ondan daha kesin bir biçimde, insanın yaşamı ve yazgısı konusunda tarihsel bir anlayışa kapı açıyordu: Zamanın akışını, etkileyici olaylarla belirlenmiş bir başlangıç ve sonla sınırlamak, çevrimsel zamansallık anlayışını yıkıyor ve tarihsel düşüncenin gelişmesine elverişli bir zaman kavramı getiriyordu: İnsanlık tarihi yinelenme olmaktan çıkıyor, evrim durumuna geliyordu. Muhammed kendi gelişinin, öbür peygamberlerin ortaya çıkışıyla belirgin olan bir evrime son verdiğini biliyordu. Tarihçi İbn Kuteybe'ye, kendi dininin önemini değerlendirebileceği bir evrensel evrim açısından bakmak olanağını veren de bir bakıma buydu. Öte yandan Muhammed kendi peygamberlik görevinin temelinde geçmişin ve geleceğin tarihinden haberi olduğunu buluyordu.

Başlangıçta küçük bir topluluğu gözetken Kur'an, karmaşık yapısına rağmen, dev bir imparatorluk düzeyine varmış bir topluluğun karşılaştığı pek çok sorundan her birine kesin bir yanıt getiremezdi. Bu yüzden Peygamber'in yaşamı boyunca karşılaştığı pek çok durumda nasıl davrandığının incelenmesi, ulemanın yargılarına ışık tutmak bakımından son derece değerliydi. Kur'anı tamamlayan ve ilkelere bağlı geleneğin temelini yerleşen bu "hadisler" tarihçilerin büyük çabalarıyla derlendi, tartışıldı, doğrulandı ve yorumlandı. Kutsallığın gerekleri, eleştirel bir bakışı kuşkusuz çoğu kez sınırlıyordu. Bununla birlikte, manevi ve siyasal olaylardan oluşmuş bir tarihe sürekli olarak başvurulması, tarihçinin köklü bir çaba göstermesini sürekli bir zorunluluk olarak gören düşünce adamları

yetiştirdi; hadislerin seçimi bazı tarihsel yöntemler kullanmayı, metinlerden ve tanıklıklardan yararlanmayı gerektiriyordu: Böylece IX. yüzyılda Buhari 300.000'e yakın hadis derledi; bunlardan çoğunun yanlış olduğunu belirleyip on bin kadar hadis seçti. Demek ki tarihçinin çok önemli görevleri vardı: Peygamber'in yaşamındaki olaylardan her birinin akışını ve durumunu kesin olarak belirlemek, tanıklıkların gerçeğe uygunluğunu ve metinlerin doğruluğunu değerlendirmek zorundaydı. Müslüman dünyasında tarih, geleneğin bilimiydi. Bu bilimin Arap kültüründeki önemine tanıklık edecek bir olgudan söz edelim: Arap dilinde düzyazıyla kaleme alanmış eldeki ilk metin İbni İşhak'ın 763'te yazdığı, Peygamber'in yaşamı üzerine bir kitaptır.

Bununla birlikte tarih yalnızca bu dinsel işlevlerle sınırlı kalmadı. Hristiyanlığın yayılışı uzun bir süre, yoksul kişilerin tek tek ve çoğu kez gizlice dine katılmalarıyla gerçekleşti, oysa islamın yayılışı bambaşka biçimlerde oldu. Bu yayılma siyasal ve askeri açıdan bir gösteri niteliği kazandı. Daha başlangıç döneminde, örgütlü bir devlet vardı, bu devletin önderi durumunda bulunan ve siyasal, askeri ve dinsel güçleri kendinde toplayan Halife vardı. Dinin tarihi, özellikle önemli olan ilk dönemlerde, siyasal ve askeri tarihle iieydi, dolayısıyla müslüman tarihçinin görevi, Peygamber'in soluğunu Akitanya'dan Türkistan'a kadar götüren şaşırtıcı fetihlerin gelişimini anlatmaktı. Bu tarihsel anlatıların bir amacı da, dini savunanların oşkusunu açığa vurmaktı. Bu kitapların etkisiyle dine katılanların sayısı artıyordu; çünkü bu kitaplar, bağlılık gösterenlerin siyasal başarılarında anlatımını bulan müslüman dininin değerine tanıklık ediyorlardı.

Öte yandan tarihçi, hükümdarlar ve onların memurları tarafından, imparatorluğu oluşturan değişik toplulukların tarihini anlatmak ve bunların hangi koşullarda imparatorluğa katıldıklarını belirtmekle grevlendiriliyordu. Gerçekte bir araya gelişlerinin isteyerek ya da zorla oluşuna göre, bu topluluklar arasında, hukuksal ve parasal önem bakımından büyük ayrımlar yapılıyordu.

Bir de Peygamber'in ölümünden sonra yaşanan tarihsel olaylar, halef savaşları, Muhammed'in damadı Ali'nin yerinden edilmesi vb., önemli sonuçlar doğurdu ve uzun uzun incelendi.

Müslüman dünyasında tarihçiye verilen önem, kültürün genel olarak ileri bir düzeye varması, özellikle de tam bir kitap uygarlığının gelişmesiyle

arttı. VIII. yüzyılın sonunda Bağdat'ta Çin teknikleri ile kağıt ve cilt yapımına başlandı. Her hükümdar, her kent, her cami bir kitaplık sahibi olmaya bakıyor ve genellikle zengin kişiler az bulunur kitap koleksiyonlarıyla övünüyorlardı. Bunlar arasında tarih kitapları seçkin bir yer tutuyordu: Söylenenlere göre, Fatımiler'in Kahire'deki kitaplıkları her türden iki milyona yakın kitap barındırıyor ve yalnızca Taberi'nin tarihinden 1.220 nüsha bulunuyordu. Bu kitap tutkusu tarihsel çalışmaların gelişmesi bakımından çok yararlı oldu: Müslüman tarihçiler geniş bir yandaş topluluğundan destek görüyor, zengin ve ayrıntılı bir belge birikimine sahip bulunuyorlardı; öyle ki bazen aşırı ölçüde derlemeci oluyorlardı. Vakanüvistlik müslüman düşünce veriminin tartışmasız en seçkin ve en parlak dallarından biriydi.

İslam kültüründe tarih temel öğretimden yüksek öğretime kadar önemli bir yer tutuyordu. Tarihsel anlatılar gençlerin en sevdiği okuma konusuydu ve Ortaçağ müslüman dünyasında güçlü bir tarih kültürü olmayan "dürüst insan" düşünülemezdi; hele amaç parlak bir tartışmacı olmaksızın. En sıradan bir konuşma bile tarihsel olaylarla, anlatılarla süslenirdi; öyle ki bunları bilmemek olmazdı. İbni Haldun "edebiyat toplantılarına çekicilik katan tarihtir" diye yazar. Tarih bilgisi toplum içinde beğeni kazandırıldığı gibi hayır duaları da alır: "Arap bilimlerinin en önemli ögesi olan tarih, hem bilgeliğe hem gelenekle ve dinsel yaşamla ilgili şeylerin anlaşılmasına hizmet eder. Ayrıca tarih, Ortaçağ müslüman dünyasında yönetim ve askerlikle ilgili siyasal yaşamın okulu sayılır. Ünlü halife Muaviye, müslüman yöneticilerde belirgin bir özellik olan tarihsel kültür geleneğini başlatan kişidir. Söylenenlere göre gecenin ilk üçte birlik bölümünde "öykü yazarları"nı yanına çağırtmış; bunlar kendisine Arapların ve öbür halkların "önemli günler"ini anlatırlar, Antikçağ hükümdarlarının izledikleri siyasetleri açıklarlar. Muaviye gecenin ikinci üçte birlik bölümünde dinledikten sonra gün ışıyınca kadar savaşımlara, taktiğe, stratejiye ve yönetim ilkelerine değinen kitaplar okutmuş.

İbni Haldun'a göre "Tarih, sıradan ve aylak kişilerin bile öğrenmeye özendiği bir bilgi dalıdır; krallar ve önemli kişiler tarafından yarışarcasına aranır ve eğitilmiş kişiler tarafından olduğu kadar, cahil kişiler tarafından da değerli sayılır".²⁴²

İster temel, ister eşsiz bir bilgi olarak görülsün, tarih Ortaçağ müslüman kültürünün en önemli parçasıdır. Çok çeşitli biçimlerde ortaya konmuş

olabilir: Yaşamöyküleri, en önce de Peygamber'in yaşamöyküsü, kent yıllıkları (Şam'ın 1175'de kaleme alınan yıllığı 80 cilt tutar) ya da hanedan yıllıkları, anlatılar, büyük dünya tarihleri gibi. Pek çok müslüman tarihçisi arasında ancak en ünlülerini sayabiliriz. Daha VIII. yüzyılın ikinci yarısında İbni İshak ve El Havkali'nin, öncelikle Peygamber'in yaşamını inceleyen yapıtları vardır. İbni Kuteybe, Dineveri, Yakubi dünya tarihini başlatırlar, Belazuri ise kendini islam tarihine ve islam fetihlerine verir. Ama tüm haleflerin başvurduğu, müslüman vakanüvistliğinin kurucusu Taberi'dir (839-923): Taberi, Adem'den X. yüzyıla kadar uzanan bir dünya tarihi yazmıştır ve yapıtı tam bir kesinlik ve doğruluk duygusu veren dev bir belge kaynağıdır. Taberi çoğu kez olayları ve gelenekleri biraraya getirmekle yetinirse de ustaca birleştirilmiş canlı anlatılar ortaya koyar. Bu arada Abbasi hanedanıyla ilgili kendi anılarını anlatan Çuli'nin yapıtını ve zekice bir açıklama çabası ortaya koyan Tabit Ben Sinan'ın X. yüzyılı ele alan ayrıntılı tarihini de anmalıyız. Açığörüşlü büyük gezgin Mesudi de önemli bir tarih yapıtı bırakmıştır. XIII. yüzyılda ise İbni Kallikan'ın, tarihçi prens İbni El Atir'in ve Ebul Gida'nın yapıtları vardır; bunlar daha çok yaşamöyküleridir.

Demek ki müslüman dünyası, Ortaçağ'da tarihsel düşüncenin en güçlü biçimde ortaya çıktığı ve kültürün bütünü içinde en önemli yeri tuttuğu yöre olmuştur. Dolayısıyla İbni Haldun'un durumu olağandışı sayılmaz; onun yapıtı bu dev tarihsel-edebi etkinliğin en yüksek noktasıdır. Düşüncesi bu tarihsel ortamda oluştuğu gibi, **Mukaddime**'nin karşılaştırmalı yöntemine kaynaklık eden geniş belgeler de büyük ölçüde müslüman dünyasında belirgin olan önemli tarihsel verimin sonucudur.

Bununla birlikte İbni Haldun'un yapıtı bu verimli edebiyatın basit bir uzantısı değildir. **Mukaddime** tarihsel düşüncede gerçek bir dönüşüm yaratır: Böylece olayların temel nedenleri, ilk kez iktisadi koşulların bütününde ve toplumsal yapıların evriminde aranmış olmaktadır.

İbni Haldun'un kurduğu tarih anlayışı o kadar yeni, o kadar devrimcidir ki, çağdaşları onun önemini gerektiği gibi kavrayamamışlardır. Çağdaşları ve daha sonraki yüzyılların Arap tarihçileri İbni Haldun'a büyük bir saygı duymakla beraber, büyüklüğünün nedenlerini yapıtının geleneksel tarih anlayışından en az uzaklaşmış gözükken yanlarında arayacaklardır. Tarihsel gelişim konusunda iktisadi ve toplumsal görüşlere yer veren tek yazar, X. yüzyılda yaşayan K. Bin Cafer olmuştur. İbni Haldun'u anımsatan bu tek Arap yazarına dikkati çeken F. Rosenthal iki yapıt arasında ilişki

bulunmadığı sonucuna varmaktadır; İbni Haldun'un gerçek anlamda bir öncüsü bulunmadığı anlaşılıyor, dolayısıyla özgünlük tartışmasıdır.

İbni Haldun'un kullandığı malzemeler geniş bilgisinden, özellikle de siyaset adamı olarak gözlemlerinden ve somut deneyimlerinden kaynaklanır. Öbür tarihçilerle karşılaştırıldığında onun en büyük özelliği nedenselliğe aşırı önem vermesidir. İbni Haldun doğrudan nedenleri çözümlemekle yetinmeyerek, geleneksel tarihsel düşüncenin uğraşmadığı alanlardaki temel nedenlerin araştırmasına geçer. Tarih dışıyüzü bakımından "olayların anlatılması"na dayanıyorsa, temeldeki "iç" özellikleri de olayların incelenmesi ve doğrulanması, onları doğuran nedenlerin özenle araştırılması ve olayların gerçekleşme ve ortaya çıkış tarzlarının derinliğine bilinmesidir. İbni Haldun'un başlıca kaygısı, yöntemini belirleyen amaç, "anlaşılır kılmak"tır.

"Uygarlığa ilişkin olanı ele almakla... olayların nedenini anlaşılır kılıyorum... Anlatılarda doğruyu yanlıştan ayırmak için kullanılması gereken kural... insan toplumunu, yani uygarlığı incelemeye dayanır... Böyle yapmakla... gerçeğe uygun olanı olmayandan, doğruyu yanlıştan ayıracak güvenli bir kuralımız olur ve bunu hiçbir kuşkuyla yer bırakmayan, kanıtlamaya dayalı bir yöntemle yapmış oluruz."²⁴³

İbni Haldun askeri hareketlerden ve zafer koşullarından söz ederken Spinoza'yı üç yüzyıl öncesinden haber verir gibidir:

"Zafer bir şans ve rastlantı işidir, ama bu sözcüklerden ne anladığımı açıklamak isterim... Zafer gizli nedenlere bağlıdır ve rastlantı sözcüğüyle anlatılmak istenen budur."²⁴⁴

İbni Haldun daha ilerde de çok güzel bir coşkuyla şunları söyler:

"Doğru kendisine hiçbir şeyin karşı koyamayacağı bir güçtür ve yalan, Aklın parıltısıyla parçalanarak gerileyen bir şeytandır."

İbni Haldun XIX. yüzyıl öncesinin akılcılık kaygısını gerçekten ileri götüren ender tarihçilerden biri olmakla birlikte, başka müslüman düşünürler de tarih dışındaki alanlarda buna benzer, hatta bazen bundan da büyük bir çaba göstermişler ve bu çabalarında bilimler, tıp, kimya, matematik gibi alanlarda, Ortaçağ müslüman felsefesinin en parlak dallarından birini oluşturan akılcı akımdan yararlanmışlardır.

VII. yüzyıldan sonra, büyük iktisadi atılım, yaygın ticari etkinliğiyle dev bir ticaret devleti olan Arap imparatorluğunun oluşumunu izleyen toplumsal dönüşümler, büyük bir düşünsel gelişimi de birlikte getirdi. Büyük kentlerde gelişen etkin, girişimci, gezgin ticaret soyluluğu, dini, bir toplumdan kaçış ideali olarak değil, uyarıcı canlı bir ideoloji olarak görmeye başladı. Bazı ünlü tanrıbilimciler (örneğin hanefilik mezhebinin kurucularından biri olan Muhammet Şeybani gibi) Avrupa'da sekiz yüzyıl sonra Calvinci girişimcilerin savunacağı kuramlara benzer kuramlar geliştirdiler: İşte başarılı olmak dinsel bir görevdi; zenginleşmek Tanrı'yı anmanın ve ona hizmet etmenin bir yoluyla.²⁴⁵

Düşünsel alanda uygulamaya dönük araştırmalar, bilimsel irdelemeler destek gördü ve dolayısıyla akılcı akım büyük bir atılım yaptı. Bu akım Yunan düşüncesinin bilimsel ve felsefi mirasından güç aldı. Araplar Yunan düşüncenin unutulmasını önlediler ve onu bir ölçüde de olsa yokolmaktan kurtardılar; Araplar olmasa bu yokoluş kesinlik kazanabilirdi. Antikçağ Yunanistan'ının pek çok yapıtı Arapçaya çevrildi ve yorumlandı. Basit bir çeviri ve öykünme çabasıyla yetinmeyen müslüman düşünürleri bu yapıtları aydınlattılar, zenginleştirdiler ve onları yeni gerçeklere uyguladılar. Araplar Antikçağ yapıtlarına yaşam kazandırmakla gerçekten özgün yaratılar ortaya koydular. Yunan felsefesinin katkılarıyla müslüman dini biraraya gelince yeni bir fikir akımı ortaya çıktı.

Birçok büyük Arap filozofu kendi çalışmalarına koşut olarak salt bilimsel araştırmalara girişti, akılcılık yolunu seçti, hiç olmazsa bazı alanlarda mitsel ve dinsel açıklamaları bir yana bırakarak gerçekliğin bilinçli araştırmasına ve yasalarının ortaya konulmasına yöneldiler. Birkaçı dışında (dinsizliğe iyice yaklaşan büyük hekim ve filozof Razi gibileri), Yunan maddecilerinin gerçek anlamda izleyicileri az oldu. Tam anlamıyla dindışı düşünürler hiçbir zaman çıkmadıysa da cahiliyeyi yadsıyan pak çok düşünür, gerçekliği akılcı bir biçimde araştırmanın kendilerini vahiyin doğrulanmasına götüreceğine inanarak incelemelerini sürdürdüler. El Kindi, El Farabi, İbni Sina (Avicenne), özellikle de batıda İbni Bacce (Avenpace), İbni Tufeyl ve en büyük akılcı filozofların sonuncusu İbni Rüşt'ün (Averroes) durumu buydu. Aklın gücüne ve dünyanın akılsallığına gözüpek bir inanç besleyen İbni Rüşt, büyük bir ustalıkla, din ile akıl arasında gerçek bir karşıtlık bulunmadığı görüşünü geliştirdi; böylece, hiç olmazsa akılyürütmelerindeki incelikleri kavrayabilecek olanlara düşüncesindeki simgeleri, gizemleri ve mucizeleri gösterebildi.

İbni Haldun bu büyük düşünürlerden çok etkilendi: Gençliğinde ünlü mantıkçı Abılı'den öğrendiklerinin büyük önemi vardır. Daha sonra Granada'da İbni Rüşt ve Razi'nin yapıtları üzerine yorumlar yazdı. İbni Haldun'un tarihsel yöntemine yön veren, temel nedenleri anlamak ve araştırmak tutkusu daha çok büyük akılcı filozofların düşüncesinden kaynaklanır. Bu akılcılık **Mukaddime**'nin büyük bölümüne sinmişse de birçok parçada, özellikle de tarihsel eleştiriye ayrılmış bölümde açıkça ortaya konur.

Bununla birlikte İbni Haldun'un tarihsel düşüncesi ile büyük akılcı filozofların düşüncesi arasındaki ilişki yalın değildir. Bu filozofların yapıtları **Mukaddime**'den çok önce yazılmıştır ve özellikle IX. yüzyıl ile XI. yüzyıl arasındaki dönemi kapsarlar; bu akılcı akım İbni Rüşt'ün (1126-1198) yapıtında son kez çiçeklendikten sonra yavaş yavaş kurudu. Bu dönem yaşanırken, bir dinsel tepki akımı ve çeşitli gizemci eğilimler bir yüzyıldan beri akılcı görüşleri bastırıyordu.

Muhsin Mehdi ve onun gibi düşününlerle birlikte, İbni Haldun'un doğrudan doğruya akılcı filozoflara bağlandığı ve akılcı filozofların sonuncusu olduğu söylenebilir elbette. Ama oldukça kaba olan bu sav pek savunulamaz. Gerçekten de İbni Haldun felsefi sorunlardan sözettığı uzun bölümlerde akılcı düşünürlerin de, yapıtını incelemiş olduğu İbni Rüşt'ün de sürdürücüsü olarak çıkmaz karşımıza, bir mutaassıp olarak, hatta dinsel tepkinin ortaya attığı savların savunucusu olarak çıkar. **Mukaddime**'nin yazarı tarih yöntemi konusunda, yüzyıllar önce yazılmış akılcı yapıtlardan açıkça etkilenmişse de, XIV. yüzyılda ve Kuzey afrika'da en canlı dönemini yaşayan dinsel tepki akımından çok daha büyük ölçüde etkilenmiştir.

Bu cahiliye yanlısı tepkinin nedenleri çok karmaşıktır. Bu tepki büyük ölçüde müslüman dünyasının bütününde iktisadi ve toplumsal gelişmenin yavaşlamasından kaynaklanır. Başlangıçta canlı bir din olan İslam, topluma işleyen kemikleşmeden etkilendiği ölçüde, ayrıca yönetici sınıflar dinin ilerici bir açıdan yorumlanmasını kuşkuyla karşılamaya başladıkları ölçüde yavaş yavaş engelleyici bir ideoloji durumuna geldi.

Aşağı yukarı XI. yüzyıla kadar ulemalar bazen bazı hükümdarların da destekledikleri özgür düşünürlerle azçok hoşgörüyü davrandılar. Ama siyasal, iktisadi ve toplumsal güçlükler, Orta Doğu'da ideolojik olarak anlatımını önemli mezhep ayrılıklarında bulan akımlara yol açınca bu iyiniyet de sona erdi. Bu akımların aykırı özelliklerinde ince ayrımlar,

muhalif bir özellik taşımaları hoşnut olmayanları bir araya getirmeye yetiyordu. Böylece mutaassıplığın çıkarı giderek yönetici sınıfların çıkarıyla içiçe geçti; yönetici sınıflar bağılılık gösterecek memurlar, kendilerinden yana hukukçular yaratmak kaygısıyla, din adamlarını "düzene uygun" bir öğretim geliştirmekle görevlendirdiler. Başlangıçta özel ve özgür okullar durumunda olan "medreseler", aydınları kardolaşmaya yönelten araçlar, bilimsel ve akılcı akıma genel tepkinin kaynağı durumuna geldiler. Giderek tanrıbilimsel sorunlar düşünsel yaşama bütünüyle egemen oldu ve dindışı araştırmaları dışladı.

Sofuların tepkisi, gizemci akımlara hiçbir zaman yönelmedi; insanları her şeyden el etek çekmeye ve gerçekten kaçmaya çağıran gizemci akımlar bu özellikleriyle toplumsal açıdan bir tehlike oluşturmuyorlardı. Böylece sufilik, yani hristiyan manastır yaşamından esinlenen gizemci öğreti, İran aydınlanmışçılığı (illuminiisme), Hint coşku felsefesi ve kutsal yerler kültü, kırlarda ve kentlerde yaşayan kitleleri büyük ölçüde etkiledi. Başlangıçta azçok iyi karşılanan gizemci öğreti, akılcı felsefe akımının büyük hasmı Gazali'nin yapıtları sayesinde mutaassıplıkla birleşti. O zaman sufilik tüm düşünsel yaşamda önem kazandı ve medreselerdeki bütünüyle skolastikleşmiş öğrenimi aydınlanmışçılığa ve akıldışıcılığa yöneltti.

Katılmış bir iktisadi ve toplumsal yaşamın yansıması durumuna gelen müslüman dünyasının düşünce yaşamı, o dönemden sonra bilimsel araştırmaların giderek durması ve geleneksel edebi belirlemelerin yinelenmesiyle belirgin oldu. Gizemcilik ve sofuluk içindeki genel uyuklama hoşgörüsüzlüğün güçlenmesiyle birleşti: Dinsel yasanın toplumla ilgili buyrukları en dar anlamıyla yorumlandı.

XIV. yüzyılda Mağrib son derece "sofu" bir yöreydi, çünkü malikilik öğretisinin egemenliği altındaydı ve koşullar akılcı bir akımın sürdürülmesi bakımından daha da elverişsizdi. İbni Haldun'un gençliğinde yararlandığı aydınlık öğretim bütünüyle olağandışı görünüyor. Kendisinin de belirttiği gibi, geniş ve aydınlık bir kültüre kavuşma olanağını, yaşadığı aile ortamının niteliğine, belki de Endülüslü oluşuna borçludur. Ailesinin toplumsal durumu ona, resmi öğrenimden uzun süredir sürgün edilmiş büyük akılcı filozofların düşüncesine ulaşmak olanağını verdi. Tunus gibi sofı ve dar bir ortama, Merini sarayından Endülüslü bilgin ve düşünürlerin gelmesi gerçekten tam anlamıyla taze bir soluk oldu. İbni Haldun'un ailesinin konduğu olan Abili'nin kendisine mantığı ve akılcılığı tanıttığından duyduğu bilme sevincini böyle açıklayabiliriz. Demek ki

İbni Haldun'un akılcı görüşleri yaşadığı döneme göre olağandışıdır. O bu görüşleri yaşadığı döneme göre onu azçok özgür kılan toplumsal durumuna ve elbette aynı zamanda kendi çabasına ve düşünce yeteneklerine borçludur.

DİNSEL TEPKİNİN SONUÇLARI

İbni Haldun, yolunu şaşırp XIV. yüzyıla gelmiş akılcı bir filozof değildir. Gençliğinde Abili ve öbür öğretmenlerin büyük etkisine rağmen sofu muhalefetten de çok etkilenmiştir. Yönetici sınıftan bir kişi oluşu, büyük bir toprak sahibi durumunda bulunuşu, siyasal rolü, bütün bunlar onu mutaassıplığa yöneltiyordu. Ayrıca yargıcılık ve vaizlik görevleri de onu gerici ve gizemsel akımı kışkırtan toplumsal grubun içine sokuyordu. Gizemci Ebu Medyen'in kalesine çekilişi, sufiliği benimseyişi, yaşamının büyük bölümünü gizemci araştırmalara adanmış bir babanın etkisinde uzun bir hazırlık döneminin sonucu oldu kuşkusuz.

İbni Haldun'un sofu akıma katılışı, **Mukaddime**'deki açıkça akıldışı görüşleri aydınlığa kavuşturur. **Mukaddime**'de bulduğumuz çok güzel bir akılcı atılım gösteren bölümler ile gizemci bir cahiliye yandaşlığının belirgin olduğu parçalar arasındaki karşıtlık gerçekten şaşırtıcıdır.

İbni Haldun, İbni Rüşt ile İbni Sina'ya hayranlık duysa da, onların "yanılgılar"ını, "tehlikeli yapıtlar"ını şiddetle mahkum etmekten çekinmez. Hatta, "felsefe kendi başına düşünüldüğünde yararsız, uygulama açısından tehlikeli bir bilimdir" diyecek kadar ileri gider.

İbni Haldun gençliğindeki coşkulu dönemlerinden söz ederken mantığı da mahkum eder. Mantığa biçimsel şemasından çok akılcılığa dayanak oluşturduğu için karşı çıkar; çünkü akılcılık vahiy ve dogmayla ilgili her şeyi tehdit etmektedir; oysa bunları "akılla kanıtlamaya çalışmak gerekmez".

İbni Haldun **Mukaddime**'nin başında nedensellik ilkesinin önemini kabul etse de ("Dünyayı gözlersek... onda yetkin bir irade, düzenli bir sistem, bir neden sonuç bağlantısı görürüz"), inançlı bir kişi olarak gerçeğin kavranabilirliği ilkesini yadsır. Böylece Allah'ın tasarılarını erişilmez kılan bu sınırı korumak ve atılan bir akılcılığın savlarına karşı Allah'ın öncesi

sonrasız iktidarını savunmak ister. Duyulur varlığın ve görüşün ötesine geçmek, şeylerin gerçek özüne ulaşmak tasarısını mahkum eder; çünkü bu tanrısalın alanına karışmak olur:

"Akıl bize bu özü göstermek gücünden yoksundur*... Evren insan düşüncesinin kucaklayamayacağı kadar genişdir ve bizim bilmediğimiz şeyleri Allah yaratır."²⁴⁶

Oysa İbni Haldun tarihsel sorunları ele alırken hiç duraksamadan şunları söyler:

"Hakikat akılla kavranabilir ve şeylerin doğasıyla uyur. Hakikatın özüne bağlı olan rastlantıların araştırılması mümkündür. Dolayısıyla akılla incelenen her hakikat özel bir bilim yaratır."²⁴⁷

Öte yandan İbni Haldun insanın yetkin bir biçimde kavramlar oluşturacak güçten yoksun olduğunu kanıtlamaya çalışır; böyle olmasa, insan tanrısal bir yasaya başvurmaksızın doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırabilecektir.

"Varlıkların özü bizim için kesinlikle bilinmez kalır... Kavrayış gücümüz bu öze ulaşamaz... Aklımız bize bu özü tanıttak güçten yoksundur."

Metafizik gerçekliklere ulaşmak gücünden yoksun olan ve düşünme edimini tanıtlamaktan başka bir işe yaramayan

"mantığın amacı, düşüncenin yanılgıya düşmesini önlemektir; yani yapay bir etkinliktir; dolayısıyla onu duraksamadan bir kenara bırakabiliriz."²⁴⁸

Felsefenin böylesine kesin bir biçimde mahkum edilmesi Muhsin Mehdi'nin savını boşa çıkarır; Mehdi'ye göre İbni Haldun aslında Platoncu İslam geleneğinden gelen bir filozoftu.

Oysa İbni Haldun bilimleri incelemekten vazgeçmeyi önermektedir:

"Böyle konularla uğraşmamamız gerekir, çünkü bunlar, gerçekten inanmış kişinin kendisini ilgilendirmeyen şeylerden uzak durmasını isteyen özlü sözde de belirtildiği gibi, yasaklanmış konular kategorisine girerler. Gerçekte doğayla ilgili sorunların din

açısından da yaşamın sürdürülmesi açısından da hiçbir önemi yoktur."²⁴⁹

İbni Haldun bu bölümlerden sonra dine sığınmayı ve gizemci bir biçimde tanrısal esini beklemeyi öğütler.

"İyiliğiyle insanlara doğruyu buldurtan Allah'tır... Güç sorunlar aklınızı çıkmaza soktuğunda dua edin ve Allah'dan bağışlanmayı dileyin... Allah'ın sizden öncekilere bağışladığı iyiliği size de bağışlayacağını umut etmekten çekinmeyin. Bunu yaparsanız tanrısal vahiyin ışığı sizi de aydınlatacaktır."²⁵⁰

Bununla birlikte İbni Haldun tarihsel düşünceden söz ederken "her doğru akılla kavranabileceğine göre insan kendi yargısının seçimine güvenmelidir" der.

Böylece İbni Haldun uzun bölümlerde gizemci kuramların yandaşı ve sofü hareketin savunucusu olarak karşımıza çıksa da, kuşkusuz bunlardan daha kısa olan, ama değerden ve kesinlikten hiç de yoksun olmayan bölümlerde de açıkça aydınlık, atılgan ve yapıtının büyük bölümünde bulduğumuz akılcılığa bağlı bir düşünce biçimi ortaya koyar.

Böylesi karşıtlıklar yorumculardan çoğunun içinden çıkamadığı ya da geçiştirdiği sorunlara yol açar. Yorumculardan büyük bir bölümü haklı olarak İbni Haldun'un yapıtındaki modernliğe parmak bastılar, onu akılcı bir filozof durumuna getirdiler ve bu görüşle çelişen bölümleri karanlıkta bıraktılar. Oysa İbni Haldun ne Descartes ne de Montesquieu'dür.

Sofü akımdan esinlenmiş parçalar, boyutlarına ve önemlerine rağmen İbni Haldun'un tam anlamıyla tarihsel yöntemi üzerinde son derece sınırlı bir etki yapmışlardır. Buna karşılık **Mukaddime**'nin, felsefi sorunlara, hukuka, tanrıbilime ve edebiyata ayrılmış olan III. kitabı, bütünüyle dinsel ve gizemci kuramlardan esinlenmiştir, öyle ki bu kuramlar yalnızca bu alanlarla ilgili gözükmemektedir. Bununla birlikte yapıtta tuttukları yer bunları dışlamamızı engellemektedir.

Sözünü ettiğimiz III. kitapta, İbni Haldun bilimsel yöntemini bırakarak düşünsel ve manevi yaşamın değişik alanlarını sistemli bir biçimde açıklar. Bu durumda din her yargısının temel dayanağı olur ve bunların çoğu değer yargısıdır. İbni Haldun tarihçi olarak örtülü biçimde, hatta bazen açıkça akılcı felsefeyi benimsese de, filozof olarak inançlı bir Gazalidir. Hatta

felsefenin tanrıbilime hizmet etmesini uygun görmediği için, felsefeye karşı çıkmak konusunda Gazali'yi de geride bırakır.

Bununla birlikte İbni Haldun'un büyüklüğünü sağlayan özgün katkısı, dinsel tutumundan da mutaassıp bir din eğitimi görmüş olmasından da kaynaklanmaz. Bilimsel alandaki temel katkısı akılcı filozofların düşüncesinden kaynaklanır.

Aynı yapıtta böylesine bir karşıtlık bulunmasının, birbirleriyle bu kadar çelişen iki tutum bulunmasının nedenleri ne olabilir? Ayrıca bu birbiriyle çatışan düşünsel tutumlar birbirinden çok ayrı iki alanla ilgilidir. Öyleyse bu ayrılıktaki kesinliğin nedenleri ne olabilir?

İbni Haldun'un özgür bir düşünür olduğu ve sofuların gücü ve hoşgörüsüzlüğü yüzünden, "yanıltıcı" gizemci görüşler altında gerçek düşüncelerini gizlemek zorunda kaldığı söylenebilir. Kuşkusuz İbni Haldun birçok kez, dinsel bir kapsamı olan tarihsel sorunlar üzerine düşünürken, konunun yönünü değiştiriyor ve görüşünü açıkça belirtmekten kaçmıyor izlenimini verir. Bazen de kendini üçüncü bir kişinin çelişkili görüşleriyle perdeler. Öyle ki İbni Haldun'un "takiye"yle belirgin olan İbni Rüşcî yöntemi uyguladığı söylenebilir nerdeyse. Bu yöntem yazarın gerçek düşüncesine ulaşmayı, ancak felsefi bir akılyürütmeyi izleyebilecek durumda olanlar için olanaklı kılar. Oysa İbni Haldun dogmayla hiçbir zaman uyuşmazlığa düşmüş görünmüyor. Akılcılığın en çok belirgin olduğu tarihsel görüşlerini ise çok anlaşılır bir biçimde ve doğrudan doğruya ortaya koyar.

İbni Haldun'u sofü maskesi takmış bir "dinsiz" olarak gören varsayım son derece dayanaksızdır: Öyle olsaydı hoşgörüsüz bir dönemde o kadar önemli dinsel görevler üstlenebilir miydi? Kendisinden kuşku duyulmadığını varsaysak bile, karşısındakilerin düşünce biçiminden hoşnut olmadığı halde bu görevleri üstlenmeye istekli olur muydu? Oysa çağdaşları İbni Haldun'un inancı güçlü bir insan olarak ün yaptığını, sufi öğretiyi, yani malikiliğe bağlı olduğunu söylemişlerdir.

Mukaddime'nin büyük bir bölümünü yazdıktan sonra 1378'de Tunus'a dönen İbni Haldun'un müftü İbni Arafe ile çekiştiğini biliyoruz. Bazı modern yorumcular İbni Haldun'un 1382'de Kahire'ye gidişini, sofü hizibin düzenlediği ve İbni Arafe'nin kışkırttığı bir kopma olarak gördüler.

Bir dinsizlik suçlamasını varsaydıracak hiçbir olay yoktur ortada. Bu iki

insanın uyumsuzluğu daha çok kişisel nedenlerden kaynaklanmış ve öğretimdeki ve saray yaşamındaki bir rekabetten doğmuş görünüyor. İbni Haldun'un ayrılığı daha çok siyasal nedenlerden ötürüdür: Tunus Sultanı Ebulabbas savaşa girişmek üzereydi ve karşı cephede ünlü Davavida kabilesi vardı; İbni Haldun bu kabile içinde çok önemli bir rol oynamıştı. İbni Haldun eski dostlarıyla savaşmak istememiş olabilir. Belki de hükümdar onu bu kabileyi kendi yanına çekmesi için görevlendirmiş ve İbni Haldun başarısızlığa uğrayınca gözden düşmekten korkmuştu. Ayrıca Kahire'ye gidiş nedenleri içinde bu önemli düşünce merkezinin tartışmasız çekiciliğini de saymak gerekir.

Söfuluğu kuşku götürmez bir kişi olan İbni Haldun bir hoşgörüsüzlüğe kurban gitmiş değildir. Buna en iyi kanıt, Mısır'a yerleştikten sonra dindarlıkta aşırıya giden bir insan olarak dikkat çekmesi ve eleştirilmesidir; çünkü Mısır, malikiliği benimsemiş katı ve sofu Mağrib'den çok daha hoşgörülü bir ülkeydi.

Halduncu düşüncenin iki görünümü arasındaki karşıtlık İbni Haldun'un kişiliğinin ve görüşlerinin gelişimiyle ilgilidir. Gençliğinde kendini akılcı filozofları incelemeye veren İbni Haldun yaşı ilerledikçe son derece sofu bir yaşama yönelerek bu utanılacak eğilimleri bırakmış olmalı. Felsefi ve akıldışı görüşlerin en önemli bölümü **Mukaddime**'nin III. kitabında toplamıştır; daha önce de söylediğimiz gibi, yapıtın bu son bölümü, ilk iki kitaptan çok sonra, özellikle de Kahire'de yazılmıştır.

Kuşkusuz İbni Haldun yaşamı boyunca gözle görünür bir düşünsel evrimden geçti: Gençliği Fas'da yaşayan akılcı filozofların, özellikle de Abili'nin etkisinin izlerini taşır. İbni Haldun'un, gençliğinin deneyimsizliği ve saflığı yüzünden bağlandığı kuramları daha sonra bir kenara bıraktığı söylenebilir. Felsefe ve mantıktan söz ederken şunları yazar:

"Bu bilim... tanrısal yasaya aykırı ilkeler içerir... Getirebileceği tek yarar; akı, kanıtlar ve akılyürütmeler aracılığıyla kesin ve doğru düşünme yetisini elde edecek biçimde düzene sokmaktır... Bu bilimleri incelemek isteyenlere özellikle şunu öğütlerim: Bu bilimlerin ortaya koyduğu tehlikeli sonuçlardan kendilerini her zaman sakınsınlar ve tanrısal yasanın içerdiği öğretilerle iyice içli dışlı olmadan bu bilimlerle uğraşmasınlar... Kimse dinsel bilimlerde yetkinleşmeden bu bilimlere vermemelidir kendini. Yazık ki sözünü ettiğim tehlikelerden kendini koruyabilen pek az

İbni Haldun'un Kahire'deki yaşamında dinsel ve hukuksal etkinlikler bakımından gitgide artan bir sofuluk göze çarpar. Yoksa gizemci eğilimleri, büyük bir acı yüzünden güçlenmiş miydi? Karısıyla çocuklarının Tunus'dan Kahire'ye gelirken bir deniz kazasında öldüğünü biliyoruz (1384).

Öte yandan İbni Haldun önemli medreselerde dinsel bilimleri öğretiyordu. Hatta 1398'de ünlü bir sufi kuruluşun, Hankah-ı Baybars'ın yöneticisi oldu. Birçok kez maliki başkadılığına getirildi ve söylenenlere bakılırsa bu yüksek yargı görevlerini sürdürürken gösterdiği katılıktan ve erdemliliğe aşırı bağlılıktan ötürü eleştirildi. Meyhaneleri kapattırarak hoşgörüsüz bir kuralcılık gösterdi. Elhamra'nın bahçelerinde tadına doyumaz eğlenceler çok uzakta kalmış gibiydi. Bu bağnazlığı her zaman hoşgörülmedi ve birçok kez kadılık görevinden alındı. İbni Haldun'un bu kınamadan büyük bir burukluk duyduğu anlaşılıyor.

1401'de Timur ile çok çalkantılı bir ortamda gerçekleşen karşılaşmasını, bu olağandışı kesiti saymazsak, İbni Haldun yaşamının son bölümünde, yalnızca tanrıbilim ve dinsel bilimlerle uğraşan sofu ve katı bir ihtiyar olarak çıkıyor karşımıza. Dolayısıyla İbni Haldun'un **Mukaddime**'ye, özellikle de, düşünsel ve manevi sorunları ele alan III. kitabın konularına eklemeler ve düzeltmeler yapması ve bu eklemelerin, yapıtın bütünü açısından akıldışı ve tutucu özellikler taşıması şaşırtıcı değildir.

Yaşlılığın gerçekte çok olağan karşılanmak gereken sonuçları gene de her şeyi açıklamaz: İbni Haldun **Mukaddime**'yi yazmaya başlamadan önce de dinsel bilimler okutmuş, yargı görevlerinde bulunmuştu. Gizemci sufilerden büyük ölçüde etkilenmişti: Birkaç kez Ebu Medyen kalesine çekilmiş olması kanıtlıyor bunu. Ancak bütün bunlar olayların temel nedenlerini anlamak kaygısının ağır bastığı değerli bir akılcı yapıt ortaya koymasını engellemedi. Peki İbni Haldun gençliğindeki felsefi eğilimlerini yadsımaya karar verdiyse, **Mukaddime**'nin akılcılığı mahkum eden bölümleriyle tam bir çelişki içinde olan (tarihsel eleştiri yöntemiyle ilgili) son derece akılcı bölümleri niçin daha sonra değiştirmedir?

Gerçekte İbni Haldun'un düşüncesinin iki karşıt yönünü köklü biçimde ayırmak olanaksızdır. Bu iki düşünsel tutumdan birini "göz ardı etmek" de olanaksızdır. İbni Haldun'u akılcı bir filozof yapmak yanlış olur. **Mukaddime**'nin III. kitabı böyle bir yorumu kesinlikle mahkum eder. Peki

gizemci bir düşünür müdür İbni Haldun? Saçma bir yorum olur bu: İbni Haldun'un yapıtında özgün diye niteleyebileceğimiz her şey bu görüşe karşı çıkar. Demek ki her iki öğeyi de gözönüne almak zorunludur.

Tek yol, geçerli tek varsayım İbni Haldun'un düşüncesini diyalektik bir bakış açısından, çelişkili bir bütün olarak ele almaktır. Felsefi açıdan, duyulmuş dünyanın bilgisi açısından bakıldığında İbni Haldun bir sofudur, tam bir müslümandır; bu konuda aklın kullanılmasına itibar etmez ve tanrısal Vahiye tam bir güveni vardır. Oysa somut dünya sözkonusu olduğunda, İbni Haldun bir deneyci gibi davranır. Ama yöntem açısından bir deneyciliktir bu, öğreti açısından değil. İbni Haldun'un akılcılığına gelince: Felsefi anlamda akılcı değildir o, ama bir mantıkçının bakışına sahip olması, somut olayları saptamakla yetinmeyip bütünüyle bilimsel bir yönetime ulaşmasını sağlar. İbni Haldun bu yöntem sayesinde maddeci belirlemelere varmıştır; ama bu belirlemelere dinsel ilkelerden kuşkuya düşmeksizin varmıştır.

Demek ki İbni Haldun'un düşüncesi tutarlı bir sistem oluşturmaz. Gerçekte bir XIV. yüzyıl düşünürüne kendi dönemiyle ilgili olmayan sorunlar ve çözümler yüklemek tarihe aykırılık olur. "Ya idealizm ya maddecilik" sorunu çok daha sonra ortaya atılmıştır; İbni Haldun'dan çok sonradır bu sorunun ortaya çıkışı. **Bizim için** temel olan bu sorun karşısında bir XIV. yüzyıl düşünürünün ayırım yapmayacağını ve bilinçsizce çelişkiye düşeceğini varsayabiliriz, hatta varsaymalıyız: İbni Haldun'un düşüncesi bilinçli çelişki, yani çözüm yoluna girmiş çelişki düzeyinde değildi henüz.

Bu konuda **Mukaddime**'den bir örnek verelim:

"Törelerde ve kurumlarda görülen ayrılıklar her halkın geçimini sağlayış biçimine bağlıdır."

Bu önemli görüş bugün bizim için başlıbaşına bir felsefi sistem oluşturur. Oysa XIV. yüzyılda yaşayan İbni Haldun için bu görüşün hiçbir felsefi uzantısı yoktur; pek çok gözlemin genelleştirilmesi ve sonuçları son derece verimli bir çalışma düzleminin oluşturulması dışında bir anlam taşımaz.

Azçok bilinçsizce ortaya konulan bu çelişkili düşünce İbni haldun'a özgü değildir. Ortaçağ düşünürü, müslüman olsun, musevi ya da hıristyan olsun, düşüncesinde tam bir tutarlılık bulunmayışıyla belirgindir. O hem

tanrıbilime az çok sıkı bir biçimde bağlanmış felsefi düşünceye hem de gerçeği deneysel düşünsel yöntemlerle araştırmak konusunda gitgide ilerleyen bilimlere sık sık başvurur. Oysa bu yöntemler, o dönemde bilincine varılmasa da, belli bir maddeciliği gerektirir.

Demek ki hem filozof hem bilgin olan düşünür, çelişkili iki ideolojik eğilim arasında sallantıdadır.

İbni Haldun gizemci sofuluğuna rağmen, Antikçağ ya da Ortaçağ döneminin tüm öbür düşünürlerinden değişik görünüyor bugün bize. İbni Haldun'un yapıtındaki olağandışı modernlik şaşırtıyor bizi. Onun ilgilendiği konular, hiç olmazsa bugün, bize çok özgün ve çok önemli gözükken bazı konular, onun da en yeni ve kendi buluşu olarak nitelediği konular gerçekten de bir XX. yüzyıl tarihçisinin ortaya koyduğu temel sorunları ortaya koyar ve bunları çözmek için modern tarihçininkine benzer bir yol benimser: Temel nedenleri iktisadi ve toplumsal yapılarda arar. Bugünün tarihçisi, endüstri devriminden, tarihteki bu belirleyici olaydan 100 yıl sonra çalışma olanağına kavuştuğu için, İbni Haldun'un sahip olabileceğinden çok daha geniş ve çok daha karmaşık ve aydınlatıcı bir geriye bakış açısına sahiptir.

Bu çok önemli engele rağmen İbni Haldun bugün tarihsel araştırmanın yöntemi dediğimiz şey üzerinde düşünmeyi başardı. Onun iktisadi ve özellikle toplumsal sorunlara büyük yer veren tarih görüşü bugün bizim sahip olduğumuz görüş kadar bütünlüklüdür. İbni Haldun günümüz tarihçisinin elindeki kadar kesin bir kavramsal donanımdan yoksundu elbette, ama gene de **Mukaddime** bugün "öyküleştirmeci tarih" dediğimiz şeye bir tepkidir. XX. yüzyılın bu yarısının araştırmacısı, bu XIV. yüzyıl tarihçisini aynı sorunlarla uğraşan bir insan, bir çalışma arkadaşı ve çoğu kez bir usta olarak görecektir. Bu modernlik geçmişteki düşünürlerde genellikle görülmez; en büyük düşünürler dışında elbette. Bunlar da filozoflardır daha çok. Bu filozofların değerini azımsamamakla birlikte, İbni Haldun'un modern görüşleri ve kendi dönemine göre çok önde oluşu daha büyük bir anlam taşıyor bizim için. Gerçekte felsefenin evrimi tarihçinin evrimine göre tartışılmayacak kadar erken oldu: Antikçağ'dan başlayarak düşünürler büyük metafizik sorunları ele alacak gücü gösterdiler ve yapıtları bugün de değerinden bir şey yitirmemiştir. Buna karşılık, bütünüyle soyut bir düzleme yerleşemeyen tarihin çabası, felsefeden değişik olarak pek çok engele çarptı ve çok daha geç gerçekleşti. Modern tarihsel düşünce büyük ölçüde XIX. yüzyılın ürünüdür.

Dolayısıyla XIV. yüzyılda tam anlamıyla modern bir tarih görüşünün, yalıtık bir biçimde de olsa ortaya çıkması bütünüyle olağandışı bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.

Kendi anlatsal tarih görüşlerine kapanıp kalmış, bir dizi yaşanmış olayı sıralamakla yetinen geleneksel tarihçilerden değişik olarak, İbni Haldun anlamak ister, doğrudan ve kısmi nedenlerin bağlantısını aşır temeldeki nedenleri kavramak ister.

Bu anlama çabası, olayların somut yönünden çok, bağlantılarıyla ilgilenen meslekten bir tarihçinin alışılmış kaygılarıyla açıklanamaz. İbni Haldun her şeyden önce bir siyaset adamıdır; asker ya da diplomat, bakan ya da danışman sıfatıyla şu ya da bu eyleme yol açmış ya da sözkonusu eylemin akışını değiştirmiş, tarihsel olaylara tanık olmuştur. Ayrıca Mağrib'e işlemiş genel tedirginliği o da duymuştur. Uğradığı başarısızlıkların, **anlamaya** çalıştığı genel olgunun önemsiz yönlerinden biri olduğunu unutmamıştır. Bu bilgili müslümanın, bu diplomatın tarih kültürüne verdiği önem onu gündelik yaşamın sınırlı çerçevesini aşır, karşılaştığı olayların, nedenlerin, olguların benzerlerini geçmişte de aramaya götürdü. Kendi yazgısını anlamaya çalışan bu eylem adamı, tarihçi oluyordu böylece. Tarihsel düşüncenin çerçevesine, ona yabancı olan sorunlar getiriyordu.

Anlamak için, doğrudan nedenlerden temeldeki nedenlere geçebilmek için, tarihçinin yetinmeye alışık olduğu bakış açısını genişletmek gerekiyordu. İbni Haldun bir devlet adamı olarak, bütün tarihsel etkenlerin savaş alanında ya da saraylarda bulunmadığını biliyordu ve bir filozofun ve bir bilginin düşünce yapısına sahip olduğu için, bu etkenleri yöntemli bir biçimde, iktisadi ve toplumsal yaşamın değişik alanlarında aradı. Filozoflar, tanrıbilimciler, ahlakçılar toplumun bu yönleri üzerinde uzun uzun düşünmüşlerdi. Ama bu düşünceler genellikle soyut ve kuralcıydı; toplumu olması gerektiği biçimiyle tanıtlıyor ve toplumun gerçek durumuyla pek az ilgileniyorlardı. Bir bilginin düşünce yapısına da sahip olan İbni Haldun, bir eylem adamı olarak somut gerçekleri inceledi.

Ama bu kanıtlar, tarih biliminin bir XIV. yüzyıl Mağriblisinin düşüncesinde ortaya çıkışını ancak bir ölçüde açıklar. İbni Haldun tarih konusunda yazan ilk eylem adamı değildir. Thukydides de "komutan" seçilip Peloponisos savaşlarına katılmadı mı? Ancak o, tarihsel evrimin nedenlerini iktisadi ve toplumsal evrimin somut verilerinde aramamıştı.

Onu ilgilendiren şey, insan davranışının nedenlerini akılsal olarak açıklamaktır.

İbni Haldun anlamak ister, ama bu, yüzyıllar boyu insan ve toplum yazgısının çeşitli yönlerini sorgulamış tüm öbür düşünürlerin de isteği değildir? Bu düşünürlerin tarihsel düşünceyle az çok ilgili alanlara değinen yapıtları ne kadar ilginç olurlarsa olsunlar, İbni Haldun'un yapıtı kadar ilgi çekici değildirler. Bunlar değerli yapıtlar olmakla birlikte, bilimsel alanda bugün artık aşılmış düşünsel yöntemlerin izlerini taşırlar: Modern tarihçi Peloponisos savaşını Thukydides'den çok değişik bir tarzda inceler ve bu çatışma konusunda sorduğu sorular Antikçağ tarihçisinin getirdiği sorulara benzemez.

Oysa İbni Haldun, tarihsel yöntem açısından **modern bir bilgin** gibi düşünür. Onun ortaya koyduğu sorunlar temelde bizim bugün belirlediğimiz sorunlardır ve ortaya çıkardığı nedenler de bizim bugün gözlediğimiz nedenlerin büyük bölümünü karşılar. Bu modern bilimsel düşünce İbni Haldun'u Ortaçağ düşünürlerinin çoğundan köklü biçimde ayırır. Ancak o her şeye rağmen bir XIV. yüzyıl insanı olarak kalır ve düşünsel etkinliğinin hiç de daha az önemli olmayan bir bölümü sıkı sıkıya dine bağlıdır: İbni Haldun kendisinden çok önce başka düşünürlerin çok daha dünyevi, çok daha akılcı bir biçimde belirledikleri bir sorunlar bütününe dine bağlı olarak açıklar.

Ortaçağ düşünürleriyle karşılaştırıldığında, İbni Haldun'un özgünlüğü yalnızca tarihsel düşüncesindeki modernliğe değil, bilimsel yöntemi ile dinsel inançları arasındaki **uzaklığa** da dayanır.

Yüzyıllar boyu, bilimsel etkinlik manevi spekülasyonlardan hiç ayrılmadığı için, bu çelişki geçmişteki tüm bilim adamlarında görülür. Ancak onların düşüncesindeki karşıtlık İbni Haldun'unkinden daha az belirgindir: Gerçekte bu filozof-bilginler bilimsel açıdan İbni Haldun'dan daha az modern olmakla birlikte, dinden onun kadar etkilenmemişlerdir.

İbni Haldun'un düşüncesinde bilgin ile gizemcinin karşılaştığını bugün açıkça görüyoruz ve çelişkinin bu kadar belirgin olması pek az rastlanan bir durumdur. Geçmişteki öbür düşünürlerin gözünde, bilimsel akılyürütme ile temelde mantıksal olan felsefi yöntem birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu içiçe geçme bugün "modern dönem öncesi bilimsel düşünce" diye adlandırılan şeyi belirler: Müslüman dünyasında olduğu kadar hristiyan dünyasında da tüm Ortaçağ boyunca tartışmasız kabul edilen Aristotelesçi

anlayışa göre bilim mantığa bağımlıydı. Mantık bilginler doğruyu araştırırken izlenecek kuralları gösteriyordu ve mantıkçının bilimlere emrettiği kurallar ancak akıl yoluyla elde edilmiş kurallardı. Bu kurallar, gerçeklikteki olguların bilgisine varmaktan çok, evrensel ilkelere giderek doğru tüm dengelilere varmayı amaçlıyordu.

Bilimsel gözlemlerin ilk koşulu metafizik verilerdi ve mantık bu gözlemlerin sonucunu genelleştirirken, bunların a priori kabul edilen metafizik yapıyı bozmamalarına dikkat ediyordu. Böylece modern dönem öncesi bilimsel düşünce; somut sorunlara çözüm arayan etkin araştırma ile metafizik kurgu arasındaki, tam anlamıyla bilimsel genellemelerden doğabilecek nesnel doğruların bulunması ile bilimsel araştırmanın sonuçlarını araştırma varsayımlarını kurmak için a priori kabul edilen mantıksal sisteme uydurmak kaygısı arasındaki sürekli çelişkiyle belirgindir. O dönemdeki bilimsel yöntem somutun çözümlenmesinden çok, biçimsel bir akılyürütmeden kaynaklanır, saygın bir felsefi sistemden yola çıkarak gözlem sonuçlarını ne olursa olsun bu sistemle bütünleştirmeye çalışır.

Akılcı bir metafiziğe, biçimsel, genel ve mutlak bir mantık anlayışına bağlılık, olguların açıklamasını, yalnızca soyut verilerle uğraşan bir akılyürütme tarzında arar. Platoncu yansıma kuramı düşünsel etkinliği tam bir çıkmaza sokar; bu kurama göre, duyular dünyası idea dünyasının kararsız ve bozulmuş bir gölgesinden başka bir şey değildi, oysa idea dünyası gerçek ve değerli tek dünyaydı: Dolayısıyla gerçek dünyanın nasıl kurulduğunu öğrenmek değil, ulaşılması gereken idea dünyasını tanımak ve kurmak önemliydi. Bu yüzden Platon Devlet'de gerçek site'yi incelemiyordu, ideal site'nin nasıl olması gerektiğini gösteriyordu. Müslüman dünyasında ise, Platon'un halefleri olan İbni Sina, İbni Rüş ve özellikle El Farabi, İslam'ın yeni verilerini gözönünde tutarak ideal Site'nin incelenmesine yöneldiler.

Hiç de azımsanmayacak bir gücü olan tanrıbilimin de desteklediği bu akılcı metafiziğin büyük gücü, başka sonuçlarla birlikte, tarihi tam anlamıyla felce uğrattı. Böylece tarih anlatıyla sınırlanmış oluyordu, çünkü temeldeki nedenlerin araştırılması, somut olayların evrimini çözümlemeye değil, ideal bir toplumu amaçlayan soyut bir akılyürütmeye ve kuralcı kaygılara yöneliyordu. Hatta tarihsel yöntemin yadsınmasıydı bu. Demek ki modern dönem öncesi bilimsel düşüncenin egemen olduğu süre boyunca tarihsel yöntemdeki gelişmeler böylesine sınırlı kaldıysa buna şaşmamak

gerekir.

Oysa İbni Haldun'un düşünce yapısı bütünüyle değişiktir: Onun felsefi görüşleri bilimsel gözlemlerinden büyük ölçüde kopuktur. Araştırmalarının temelinde mantıksal bir sistem yoktur.

Gerçekte İbni Haldun akılcı filozoflara karşı çıkan sofı harekete bağlıdır. Hatta mantıktan yararlanmayı mahkum ederek Gazali'yi de geride bırakır. Dine ve dinsel dogmalara tam anlamıyla bağlı oluşu onu her türlü felsefi yapıyı yadsımaya götürmüştür. İbni Haldun ideal Site'nin nasıl olması gerektiğini araştırmayı bütünüyle yararsız ve dine aykırı bulur, çünkü Vahiy geçerli tek yolu göstermiştir.

Ama İbni Haldun, Allah'ın yargılarını, yazgıcı bir tutumla, anlamaksızın yerine getiren saf bir gizemci değildir. İbni Haldun bu kusurlu, bu küçümsenebilir, ama gerçek olan site'de yaşayan bir eylem adamıdır. İdeal Site'nin nasıl olması gerektiğini çok iyi bilse de, etkinliğini dünyevi toplumun çerçevesi içinde gerçekleştirmek zorundaydı ve bu yüzden anlamaya çalışması gerekiyordu. Kargaşa, düzensizlik, katılık dünyevi toplumda öyle bir ölçüye ulaşmıştır ki, ne onu ideal Site'yle karşılaştırmak ne de tanrısal Site'nin özelliklerinden giderek dünyadaki olayların nedenlerini bulmak olasıdır. Bu durumda İbni Haldun, yaşadığı dünyayı, toplumu gözlerken sağladığı somut öğelerden giderek anlamaya çalışacaktır. İbni Haldun çok önemli bir bölümde, akılcı bir metafizikten esinlenmiş görüşlere aldırmaksızın somut olayları gözlemek gerektiğine parmak basar.

"İnsanlar arasında, siyasal yönetimden en az anlayanlar "bilginler"dir (filozoflar yani)... Bunun nedenine gelince: Bilginler düşüncelerini yüksek kurgulara yöneltirler, soyut düşüncelerle uğraşırken derin fikirlerin uçurumuna dalarlar ve somut nesnelerin uyandırdığı fikirleri derlemek ve onları anlıkta ortak tümellere indirgemek üzere niteliklerinden ayırırlar...

"Onlara göre sözkonusu fikirler, bir töze, bir bireye, bir ırka ya da bir halka ya da insan soyunun özel bir bölümüne özgü olan hiçbir ayırım içermemelidir. Bilginler daha sonra, bu işlemle elde ettikleri tümelleri dünyadaki nesnelere uygularlar... Zihinleri her zaman yargılarla ve kurgularla uğraşır; ama bu yoldan elde edilmiş görüşler, inceleme ve araştırma işi bütünüyle tamamlanmadan

dünyadaki şeylere uygulanamaz, hatta bazen hiç uygulanamaz...

"Dünyadaki şeyler ile anlığın yargıları arasında varolabilecek uyumu belirlemek istediğimizde akılsal bilimlerdeki kurgulamalarda yararlanılan yöntemin tam tersi bir yönetime başvurmak gerekir. Böylece bilginler, yalnızca anlıkla ilgili konularla ve düşünsel kurgularla uğraştıkları için, bu konuların dışında kalan her şeyden habersizdirler. Oysa tersine, bir devletin yönetimiyle uğraşan kişi dikkatini dünyadaki şeylere vermek, bu şeylere bağlanan koşulları ve bu şeylerde gerçekleşebilecek değişiklikleri özenle gözlemek zorundadır, çünkü bu özellikler çoğu kez gözden kaçır. Bu şeyler, onları başka şeylerde özümlememizi sağlayacak hiçbir özellik göstermeyebilirler ve onlara uygulanmak istenen genel ilkeye uymayabilirler. Uygarlıkla ilgili hiçbir durum, benzer bir durumla karşılaştırılarak değerlendirilemez... Çünkü bu iki durum arasında bir benzerlik bulunsa da bunlar başka pek çok noktada ayrılırlar... Bilginler, yargılarını genelleştirmeye ve görüşlerini şeyler arasında varolan benzerliklere dayandırmaya alışmışlardır; bunun gibi, yönetimle ilgilendiklerinde de, kurgularıyla aynı kalıptan çıkmış fikirler dökerler ortaya ve bu fikirleri kurgusal kanıtlarıyla aynı düzeye koyarlar... Bunun sonucunda çok sık yanırlar ve kimsede güven uyandırmazlar... Oysa filozof olmayanlar, **her konuyu kendi alışılmış bakış açısından görmekle ve her şeyi ya da her bireyi özgün niteliğine göre değerlendirmekle** yetinirler... Sorunu incelerken **gözle görünür olan**'dan hiçbir biçimde uzaklaşmazlar... Dolayısıyla, yönetimle ilgili işlerde yanılıya açık değildirler ve öbür insanlarla ilişkilerinde çok düşünerek davranırlar. Bu gözlemlerimiz mantık sanatının yanılmaz olmadığını gösterir; mantık soyut düşüncelerle fazlaca uğraşır ve çoğu kez duyuların alanından uzaklaşır."²⁵¹

Bu metnin önemi büyüktür. Halduncu yöntem ile burada şiddetle eleştirilen modern dönem öncesi bilimsel düşünce arasındaki kopmayı göstermektedir çünkü. İbni Haldun somut gerçekleri doğrudan gözlemek ister ve

"her konuyu kendi alışılmış bakış açısından ele almak... duyuların alanından uzaklaşmamak" zorunluluğuna parmak basar.

Bununla birlikte İbni Haldun'un yöntemi sıradan bir deneyciliğe indirgenemez. İbni Haldun koşullar ne getirdiyse ve yöntemsiz bir biçimde derlenmiş bir gözlemler toplamı ortaya koymaz. O öncelikle eldeki olguların bütününe açıklamaya çalışır. İbni Haldun felsefe alanında tam bir dinsel taassuptan yana olsa da, aklı insanın esenliğini sağlayacak ve evreni açıklayacak bir güç olarak görmeyi yadsısa da, yaşadığı dönemi ve toplumu gene de anlamak ister. Aklın manevi alandaki her türlü etkinliğine karşı çıksa da, gerçeği aramak ve açıklamak için başlıca yol olarak tam anlamıyla akılcı bir yöntemle başvurur... İbni Haldun büyük Arap filozoflarının akılcılığından çok etkilenmişti; öyle ki manevi alandan uzaklaşır uzaklaşmaz, akılcı düşüncenin biçiminden doğan yapısal zorunlulukların kendi düşüncesinde de ortaya çıkmasını önleyemiyordu. Ayrıca İbni Haldun gözlemlerinden genel ilkelere varmak istediğinde de, dolaylı olarak akılcı bir yöntemle başvurur. Hatta bazı durumlarda bu yöntemi sistemleştirmekten ve

"yanlış doğrudan ayıracak güvenli bir kural sağlamaktan" çekinmez.

İbni Haldun çıkardığı sonuçları otoritelere başvurarak ya da saygın metafizik ilkelere dayandırarak doğrulamak gibi bir kaygı duymaz. Maddi olguları ortaya koymakla, bunları açıklamakla ve evrimlerini belirleyebilecek yasaları araştırmakla yetinir. Akılyürüttmelerindeki temel kanıt "şeylerin doğasından gelen zorunluluk"tur (**zaruret**). İbni Haldun'un zorunluluktan anladığı, her şeyden önce "doğal zorunluluk"tur, belirlediği ama açıklamaya çalışmadığı zorunluluktur: Bu zorunluluk şeylerin, kendi dönüşümlerinin kaynağını kendilerinde barındırmalarından doğar: Örneğin çekirdek bitkiye dönüşür. "Zorunluluk" gerekli bir koşul da olabilir: Örneğin insan yaşamak için yemek zorundadır. Gerçekte yetersiz kalan ve eylemleri başka etkenlerce engellenebilir olan bu zorunluluklar ancak maddi yaşam çerçevesinde geçerlidir. Manevi alanın eşiğine gelindiğinde İbni Haldun akılcı yöntemini bir yana bırakır; aşağıdaki parçada görüldüğü gibi:

"Olayların öyküsüne gelince: Dünyada olup bitenlere uygun oldukları belirleninceye kadar bunları doğru ve gerçeğe uygun sayamayız. Bunu yapabilmek için de sözkonusu olayın olabilir olup olmadığını incelemek gerekir. Bu, doğrulama yönteminden (yani otoritelere başvurmaktan) çok daha etkili ve öncelikle kullanılması gereken bir yoldur. Mutlak buyrukların (dinle ilgili

buyrukların) geçerliliği yalnızca doğrulamayla sağlanır, bu yüzden, dinsel bir olayın doğru olması için olabilir olması gerekmez, oysa tarihsel bir olayın gerçeğe uygun diye kabul edilebilmesi için şeylerin doğasına uygun olması gerekir."

Böylece İbni Haldun'da belirgin olan düşünsel yapı özellikle karmaşık ve özgündür: O hem dinin varlığını korumak için her türlü cahiliye eğilimini onaylamaya hazır bir sistemcidir hem de büyük akılcı filozofların mirasına sahip çıkar. Ama burda sözkonusu olan şey, saçma, dural ve kötürümleştirici bir karşıtlık değil, diyalektik ve verimli bir karşıtlıktır.

İbni Haldun dini savunmak için, akılcı gelişimini kuramsal bakımdan yadsıyorsa da, anlamak çabasından vazgeçmez. Bilimsel araştırmayı felce uğratan akılcı metafiziğe gizemci nedenlerden ötürü karşı çıkışı, bu araştırmayı büyük ölçüde geliştirmesine yardım eder. İbni Haldun'un müslüman dogmasının öbür dünya idealini bütünüyle benimsemesi, ideal Site'den çok değişik olan yeryüzü toplumunun incelenmesinde nesnel kalmasını sağlar.

Demek ki, gerçekte son derece olumsuz bir şey olan dinsel tepkinin etkisi, İbni Haldun'a olağandışı durumda bir bakıma yararlı olmuştur. Bu etki soyut akıl yürütmeyi tek bilgi biçimi olarak kabul ettiren, araştırmayı ve gerçek yasaların belirlenmesini verimsizleştiren akılcı metafiziği bastırdığı ölçüde azçok olumlu bir sonuç yaratmıştır. Ama İbni Haldun'a göre gizemci tutum yalnızca manevi alanla sınırlıdır; çok önemli bir noktadır bu. İbni Haldun yazgıcılığa sığınmaz. Kendini yaşadığı dönemin gerçeklerini anlamaya vermiştir. Onun akılcılığı, dogma ve metafizik açısından bir yana bırakılabilirse de, somut toplumu deneysel alanda gözlemeye yönelmiş bir araştırma ve tümdengelim yöntemi olarak geçerlidir.

Böylece İbni Haldun modern dönem öncesi düşüncede ağır basan bu belirsizlikten sıyrılır. Gizemci dalgayla bastırılmış bulunan felsefe bilimsel düşünceyi koruyuculuğunda tutamaz olmuştur artık. Bu durumda akılcılığın daha da derinlere çekilmesi gerekiyordu; akılcı yöntem o zaman daha temkinli, ama çok daha etkili bir biçime bürünecektir.

İbni Haldun'un yapıtı, gerçek anlamda bilimlerle dar anlamda felsefeyi birbirinden ayırdetmeyen ve bilimleri felsefenin denetimine bırakan modern dönem öncesi bilimsel düşüncenin bu çok önemli özelliğinin tam olarak ortadan kalkmasıyla değilse de, gerilemesiyle belirgindir. **Mukaddime**, bugün "insan bilimleri" adı verilen ve bilimsel yöntemin salt felsefi düşünceden ayrıldığı bir alanda modern düşüncenin ve bilim olarak Tarih'in doğuşunu haber vermektedir.

SONUÇ

Ortaçağ müslüman kültüründe, tarihe, edebiyattta olduğu kadar toplumsal, siyasal ve dinsel yaşamda da son derece büyük bir yer veren bu kültürde çok büyük bir tarihçinin bir mücevher gibi ortaya çıkması bize oldukça olağan görünüyor. Ancak, Mağrib'in durumu. Arap dünyasının bu bölümdeki tarihsel evrimin özel nitelikleri de İbni Haldun'un fikirlerinin çiçeklenmesini bir bakıma kolaylaştırmıştır.

Bazı tarihsel koşullar, bazı durumlar tarihsel düşüncenin kurulmasına daha elverişlidir: Orta Doğu'da büyük tarihsel olaylar "dış siyaset"ten kaynaklanmış (Haçlı seferleri, büyük Türk-moğol saldırıları, Bizans'a karşı mücadele gibi) ve yabancı güçlerin çatışmasından doğmuştur; İspanya'da İslam ile Hristiyanlık karşı karşıya gelmiştir; müslüman dünyasının öbür ucunda, deniz ile Sahra arasında azçok yalıtılmış bulunan Kuzey Afrika ise, bütün bu durumlardan değişik olarak Ortaçağ'da, öncelikle iç etkenlerin işleyişinden kaynaklanan bir tarihsel evrime tanık olmuştur. (Aziz Louis'nin 1270'de Tunus'a yaptığı sefer arkası gelmeyen bir başlangıç olarak kalmıştır.) Yapıları birbirine hemen hemen özdeş olan Kuzey Afrika devletleri, birbirleriyle mücadele ediyorlardı. Ancak bunların yükselişleri ve çöküşleri iç nedenlere bağlıydı.

Kuşkusuz bu durum İbni Haldun'u geleneksel tarihçilerinkinden değişik bir tarih anlayışına yöneltmişti. Kuzey Afrika imparatorluklarının yıkılışını yabancı fatihlere bağlayamadığı için, olay tarihçiliğinin yeterli gördüğü tarihsel etkenlerin dışında kalan tarihsel etkenler aramak zorunda kaldı. Mağrib'in XIV. yüzyıldaki büyük siyasal kararsızlığı onu, perspektiften yoksun bir olaylar toplamını anlamlı kılacak bütünlüklü bir açıklama aramaya itti.

İç nedenlerin ve genel nedenlerin araştırılması İbni Haldun'u, bazı toplumsal yapıları çözümlemeye ve dış nedenlere daha çok bağlı tarihsel olayları incelemiş olsa belki de önemsemeyeceği sorunları gözönünde tutmaya yöneltti. Mağrib'de büyük kentlerdeki incelmış beğeni ile

kabilelerdeki ağır yaşam koşulları arasındaki karşıtlık da İbni Haldun'un bazı iktisadi ve toplumbilimsel olguların bilincine varmasına kuşkusuz yardımcı olmuştur.

Ayrıca, daha önce de gördüğümüz gibi, İbni Haldun'un aydınlık bilimsel bakışı sağlam bir akılcılık ile güçlü bir gizemci tepki arasındaki karşıtlıktan kaynaklanır. Bu iki eğilim müslüman dünyasının bütününde varolduysa ve XI. ya da XII. yüzyıldan sonra gizemci tepki akılcılığa ağır bastıysa da, Kuzey Afrika'da bu iki eğilim çok daha geç bir döneme kadar karşıtlaştılar: İbni Haldun akılcılığın XIV. yüzyılda henüz boğulmadığının kanıtıdır.

Bu iki karşıt eğilim, akılcılık ve gizemcilik Mağrib'de, başka hiçbir yerde görülmemiş ölçüde gelişmiş biçimler aldılar; uzun süre Fas'da yaşayan ve orada ölen İbni Rüşt (Averroes) büyük akılcı Arap filozoflarının sonuncusu ve akılcılığı en uç noktasına götüren temsilcisidir. Onun etkisi kendini uzun süre Fas'lı düşünürlerde duyurdu; örneğin İbni Haldun'un öğretmenlerinden Abili, İbni Rüşt'ün haleflerinden biriydi. Buna karşılık Kuzey Afrika'da dinsel tepki de son derece güçlüydü; İslam'ın en katı ve en hoşgörüsüz biçimlerinden biri olan malikilik egemendi burada. Mağrib'in ve Mağrib tarihinin bu özel nitelikleri İbni Haldun'un düşünsel gelişimini kolaylaştırdı.

Bununla birlikte, **Mukaddime** gibi olağandışı bir yapıtı açıklayabilmek için, zorunlu ama yetersiz bulduğumuz genel etkenler dışında, son derece özel nedenler göstermek gerekir. Bu nedenler İbni Haldun'un kişiliğinden kaynaklanır elbette.

Gerçekte, başka tarihçiler de Kuzey Afrika'nın geçmişini konu almışlar, bu geçmişin evrelerini anlatmışlardır. Ama bildiğimiz kadarıyla hiçbiri İbni Haldun'un gözönüne aldığı temel sorunları ortaya koymamış ve gene bunlardan hiçbiri İbni Haldun'un tarih anlayışına ulaşamamıştır. **Mukaddime** yazarına öncülük etmiş biri bulunmadığı gibi, daha da ilginç olanı, yapıtının uyandırdığı saygıya rağmen, hiçbir izleyicisi de çıkmamıştır. Bu tarih anlayışını XIV. yüzyılda ortaya koyabilmek için, kavrayış bakımından olduğu kadar zihinsel yapı bakımından da çok üstün bir düşünce gerekiyordu.

İbni Haldun hem katı ve gizemci inançlı bir kişidir hem de çok büyük bir akılcı düşünürdür; böylece bir tür mucize olarak çıkar karşımıza. Dinsel tepkinin bir yüzyıldan beri egemenliğini sürdürdüğü bir dönemde, felsefe düzeyinde baskı altına alınmış, ama deneysel gözleme yolgöstericilik

edecek kadar da canlılık gösteren akılcı akımın mirasını koruyabilmiştir.

Yaşadığı döneme göre olağandışı bir insan olan İbni Haldun, tarih anlayışı bize çok modern gözükmele birlikte günümüz için de olağandışı bir kişidir. Gerçekte günümüz tarihçilerinin görüşleri, metafizikten iki yüzyıldır kopmuş güçlü bir bilimsel akımla bütünleşmiştir. Oysa XIV. yüzyılda İbni Haldun, bilimsel yöntemin özerkliğini, o dönemde henüz felsefeden kopmamış bulunan bilimlerde üzerinde mantığın egemen olmasına, dinsel taassup kaygısıyla karşı çıkarak sağlamıştı. Bu gizemci tepki bugün gerekli değildir elbette.

Ancak, İbni Haldun'un bilimsel düşüncesinin gelişebilmesi için gizemci tepkinin temeldeki akılcı tutuma üstün gelmesi ve anlama isteğinin yazgıcı bir cahiliye anlayışına yenilmeyecek kadar güçlü olması gerekiyordu.

Demek ki Halduncu tarih anlayışının doğuşu hem akılcılık ile din arasındaki uyuşmazlığın belli bir durumuna hem de İbni Haldun'un düşünsel evrimindeki belirleyici bir noktaya karşılıktır. Ancak, yaşamının son bölümünde tanrıbilimcinin kaygıları tarihçinin kaygılarına üstün gelmiş gözüküyor.

Müslüman dünyasındaki tarihsel düşünceye yatkın ortam ve Ortaçağ Mağrib'inin durumundaki uyarıcı özelliklere rağmen, **Mukaddime**'nin doğuşu geçici koşulların sonucudur: Bu koşullarda, çok değerli bir insan öyle bir düşünce yeteneği gösterdi ki, derin bilgisini ve devlet ve savaş adamı deneyimini, metafizik kaygılardan uzak kalarak genelleştirebildi ve yaşadığı dönem üzerine tam anlamıyla bilimsel bir anlayışa ulaştı.

Ortaçağ Arap uygarlığının çıkardığı en büyük düşünürlerin sonuncusu olan İbni Haldun'un tarihsel düşüncesi, dallarından çoğu kurumuş bulunan ve büyümesi yüzyıllarca duracak olan bir ağacın, tam anlamıyla olgunlaşmış çok değerli meyvesi olarak gözüküyor bize.

Bugün, XX. yüzyılın ikinci yarısında İbni Haldun'un güncelliği nedir?

Onun yapıtı, Mağrib'in Ortaçağ'daki durumuna aydınlatmak ve Ortaçağ Arap uygarlığında bilimsel tarihsel düşüncenin arkası gelmeyen doğuşunu haber vermekle kalmaz. XIV. yüzyılın bu dahi Mağriblisinin gerçekleştirdiği araştırma, çözümleme ve sentez günümüzün en kapsamlı

ve en dramatik sorununu, gerikalmışlığı da daha iyi anlamamızı sağlar.

Temel olarak "sağlık devrimi" sayesinde çok hızlanan bir nüfus artışı ile iktisadi ve toplumsal pek çok engel yüzünden baltalanan bir iktisadi büyüme arasındaki dengesizlikle belirgin olan Üçüncü Dünya ülkelerinde gerikalmışlık kuşkusuz çok yeni bir olgudur. Bu olgu genel çizgileriyle XX. yüzyılda ortaya çıkmışsa da, azçok eski nedenlerin bir araya gelmesinden kaynaklanmıştır. Bu nedenlerden belirleyici olan bir bölümü, sömürgecilik olgusunun sonucudur; çok daha eski olan öbür nedenlerse bu azgelişmiş ülkelerin uzak geçmişinde aranmalıdır. Sömürgecilerden kaynaklanan yakın döneme ilişkin etkenlerden daha az belirgin olsalar da, yüzyıllar boyu, iktisadi ve toplumsal gelişmeyi felce uğratan ve sömürgeci egemenliğini olanaklı kılan, uzak geçmişteki bu nedenler gözardı edilemez. **Mukaddime** azgelişmişliğin temel nedenleri sorununa da parmak basar.

Bu yapıt-Mağrib ülkelerinin durumunu, tarihlerinin çok önemli bir döneminde tanıtılar ve açıklar; geçmişte yaşadıkları parlak gelişimin duraklayarak yerini olumlu bir sonuca ulaşılmaksızın bunalımlarla kesilen kemikleşmiş bir duruma bıraktığı dönemdir bu.

İbni Haldun'un yaptığı çözümleme, Mağrib'in iktisadi ve toplumsal gelişiminin dış ya da rastlantısal etkenlerden değil, iç nedenlerden ötürü felce uğradığını anlamamızı sağlar; Kuzey Afrika açısından yapısal bir tıkanma söz konusudur; bu tıkanma kabilesel yapıların egemenliğinden ve buna bağlı iki sonuçtan; üretim araçlarında özel mülkiyetin olanaksızlığından ve açıkça farklılaşmış bir sınıf oluşturacak ayrıcalıklar elde etmenin ve halkı kalıcı bir biçimde egemenlik altına almanın olanaksızlığından kaynaklanır.

Kentlilerin siyasal düzeydeki yetersizliğine ve iktisadi düzeyde oynadıkları rolün önemsizliğine dikkat çeken İbni Haldun böylece, yalnızca Mağrib ülkelerini ilgilendirmeyen önemli bir sorunu ortaya koymaktadır; bu sorun dünyanın büyük bölümünün tarihsel evriminde belirleyici bir yere sahiptir: Batı Avrupa, eşine hiçbir yerde rastlamadığımız atılımını çok belirgin bir biçimde yapılaşmış bir feodal sistem içinde kapitalist bir burjuva sınıfının diyalektik olarak ortaya çıkmasını ve gelişmesini sağlayan toplumsal karşıtlıkların şiddeti ve saydamlığı sayesinde gerçekleştirdiği halde, bazıları çok parlak olan uygarlıklar yaşamış Afrika, Asya, Kolomböncesi Amerika'da, gerçek bir burjuvazinin oluşması için gerekli koşullar doğmadı.

Altını çizmek istediğimiz bir nokta var: Kuzey Afrika'nın gelişini köstekleyen yapısal tıkanmaya ilişkin Halduncu çözümleme, müslüman dininin engelleyici bir rol oynadığını düşündürmüyor bize. Bununla birlikte birçok yazar, İslamı "yazgının ve boyun eğişin dini" olarak müslüman dünyasını yüzyıllar boyu etkileyecek duraklamanın başlıca nedeni olarak gördüler.²⁵²

Haçlı Seferleri'nin emperyalist ideolojisinden kaynaklanan bu sav ciddiye alınamaz. Gerçekten de, "İslamın katılığı"nı çok önemli bir neden olarak kabul edersek, aşağı yukarı beş yüzyıl süren "Arap mucizesi"ni nasıl açıklarız? Modern sömürgeciliği meşrulaştırmak isteyen bazı yazarlar bu mucizeyi Roma ve Bizans mirasının sürmesine bağladılar. Gerçekte "hileli bir iflasla sonuçlanan" Roma ve Bizans sömürgeciliğinin olumlu yanlarını gereğinden çok önemsemek anlamına gelir bu.²⁵³ O dönemde hristiyan imparatorların baskısı altında yaşayan yörelere çok büyük bir hızla yayılması, İslamın yadsınamayacak gelişme olanakları ve belli bir özgürlük getirdiğini gösterir.

Müslüman dünyasında yüzyıllar boyu, belirgin ve çeşitli yaratıcı güçlerin geliştiğini gösteren kanıtlar elbette vardır. Ancak bu başarılar yalnızca İslam dininin saygınlığına bağlanamaz, çünkü İslam, birbirinden çok değişik iktisadi ve toplumsal yapıların üstüne yerleşti. Aynı biçimde hristiyanlık da köleci, feodal ve kapitalist vd. düzenlerin dini oldu. İslam kendini pek çok toplumda duyurdu (kabilesel, "suya bağlı", yarı feodal toplumlar). Müslüman dininin oluşturduğu tarihsel etken önemli olmakla birlikte belirleyici değildir.

Bazı yazarlar da İslamın ortaya koyduğu pek çok iktisadi ve toplumsal sonuca değinerek, müslüman toplumlarda dinin Avrupa toplumlarına göre çok daha belirleyici olduğunu kanıtlamaya çalıştılar. Oysa bu yazarların unuttukları bir şey var: Ortaçağ'da hristiyanlık süre bakımından en az İslam kadar egemen oldu. Ama Avrupa'da sanayi devrimi ve sonuçları dinsel etkenlerin zayıflamasına yol açarken, bu etkenler çok daha zayıf bir iktisadi ve toplumsal evrimden ötürü Arap ülkelerinde önemlerini korudular.

Ayrıca bugün İslamın belirgin özelliği olarak öne sürülen yazgıcılık ve boyun eğme ideali İslamın oldukça geç bir döneminde öne çıktı. Bu eğilim ilk dönemlerde de varoldu ama, pek önemsiz bir rol oynadı. Tersine, işte başarılı olmak, kazanç sağlayarak üretici bir etkinlik göstermek zorunlu bir dinsel görev olarak övülüyordu. XI. yüzyıla kadar bu canlı eğilim etkili

oldu, hatta beş yüzyıl boyunca İslam, ticaretle ve iktisadi yaşamda bir ölçüde uyarıcı bir rol oynadı. Gibb, İslamın iç yapılarını sürekli olarak dönüştüren uzun evrime parmak basar.²⁵⁴ "Züht" ideali, yazgıyı kabullenme ideali, iktisadi gelişmenin yavaşladığı, çöküşün başladığı dönemden sonra dinin belirgin biçimi durumuna geldi. Kemikleşmeye başlamış bir toplumun ideolojisi canlı kalamazdı ve İslam kötürümleştigi ölçüde kötürümleştirici oldu.²⁵⁵

İbni Haldun'un incelediği durum yüzyıllarca sürdü: Daha doğrusu XIX. yüzyıla kadar sürdü ve IX. yüzyıl ile XII. yüzyıl arasındaki gelişme dönemini sömürgeleşme döneminden ayırdı.

Fas kendi içine kapandı ve Ortaçağ'da kazandığı yapıları korudu. Kabileler yabancılara karşı koydular ve Amerika'nın keşfi İber yarımadasındaki güçlerin gözünü bu kıtaya çevirince Fas, Portekiz ve İspanyol egemenliğinden kurtuldu.

Kuzey Afrika'nın geri kalan bölümü, hristiyan feodaller kadar korkutucu olmayan Türkler'in egemenliğine geçti. Bununla birlikte İbni Haldun'un tanıtladığı yapılar büyük ölçüde geçerli kaldı. Fas'da ise otoriteleri düzlüklerle sınırlı kalan hanedanlar egemenliklerini sürdürdüler (Sadiler, Hasaniler); Orta ve Doğu Mağrib'de Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliği siyasal çevrimlerin geçmişteki gibi yinelenmesini engelledi. Ancak kabilesel yapılar ayakta kaldı ve kabileler birbirleriyle çekişmeyi sürdürdüler; bunlardan bir bölümü vergi ödemekte güçlük çekiyor ya da ödemekten kaçınmaya çalışıyor, bir bölümü ise Türkler'in desteğiyle ya da onlara rağmen otoritelerini öbür kabilelere kabul ettirmek peşinde koşuyordu.²⁵⁶

İbni Haldun'un yapıtı Ortaçağ'da başlatılan büyük girişimin niçin uzun bir duraklama dönemine açıldığını anlamamıza yardım ederken, **Mukaddime** de XIX. yüzyıldaki sömürgeci egemenliğini, az gelişmişliğin bu belirleyici etkenini olanaklı kılan nedenleri aydınlatır. Gerçekte bu egemenlik yalnızca sömürgecilerin askeri gücüyle açıklanamaz. Kuzey Afrika'da yüzyıllardır sürmekte olan yapılar da sömürgecilerin girişimini kesinlikle kolaylaştırmıştır.

Fransızlar Cezayir'i büyük güçlüklerle fethettiler; etkin bir dinsel kurumun desteklediği bir kabileler topluluğunun başına geçen Abdülkadir Bin Muhittin, ülkedeki tüm güçlerin eylemini biraraya getirebilseydi bu

fethin gerçekleşmesi sonunda olanaksız duruma gelecekti. Ama kendisinden önceki Mağrib devlet yöneticilerinininki gibi, Abdülkadir'in merkezi bir iktidar kurma çabası da büyük kabile önderlerinin muhalefetiyle karşılaştı. İbni Haldun'un çözümlemiş olduğu, devletsel yapılar ile kabilesel yapılar arasındaki bu karşıtlık, XIV. yüzyıldaki gibi bir iç çatışma düzeyinde değildi. Fransızlar bu durumdan ustaca yararlanmayı bildiler. Sağladıkları destekle güçlenen büyük kabile önderlerini (özellikle de Konstantin yöresindeki önderleri) kullanarak, kendilerine karşı koyan güçleri zor da olsa yenmeyi başardılar. Abdülkadir'in kurduğu yeni devlet Fransız birliklerinin baskısıyla olduğu kadar Cezayirli "feodaller"in de saldırılarıyla çöktü.

Fas'da da, Avrupalı emperyalistlerin gelişi, bir gelişme döneminin ardından bir kararlılık dönemine geçmiş Hasani hanedanını, İbni Haldun'un beş yüzyıl önce tanıtlamış olduğuna çok benzer bir çöküşün sonuçlarıyla karşı karşıya bıraktı: Dağlarda yaşayan topluluklar vergi ödemeye yanaşmazken devlet denetimindeki kırsal alan taht isteklileri arasında çekişme konusu oldu. Ama bir bakıma klasik sayılan bu ayaklanmalar, büyük yabancı güçler nedeniyle yepyeni sonuçlar doğurdu. Fas'ın sömürgeleştirilmesi, büyük kabile önderlerinin Fransız birliklerine sağladıkları destek sayesinde önemli ölçüde kolaylaştı. Emperyalistler Mağrib'de olsun başka yerlerde olsun, kendi gelişlerinden önce de varolan karşıtıklardan, yani imparatorluk iktidarı ile kabilesel ya da yarı-feodal otoriteler arasındaki karşıtıklardan yararlanmasını bildiler.

İbni Haldun'un **asabiyet** çözümlemesi, kabilesel eşitlikçilik ile önderlerin rolünü çelişkili ama ayrılmaz bir biçimde bir araya getiren bu diyalektik yapıyla ilgili çözümlemesi, önderlerin niçin sömürgecilerin hizmetine bu kadar koştuklarını daha iyi anlamamızı sağlar. Bu önderler o zamana kadar sınırlı kalan halk üzerindeki otoritelerini sonunda sömürgeciler sayesinde kesin olarak arttırmak olanağına kavuşmuşlardı. Böylece ortak kullanıma açık toprakların büyük bölümünü kendi mülkiyetlerine kattılar ve burada yaşayan, artık güçsüzleşmiş nüfusu ortakçı ya da tarım işçisi durumuna getirdiler. Ayrıcalıklı azınlıklar bu yeni iktisadi ve toplumsal sistemle bütünleştiler; bu sistem sayesinde halk kitlesinden topladıkları vergilerde önemli bir artış sağladılar.

Böylece Kuzey Afrika'yı yüzyıllar boyu tam anlamıyla belirlemiş kabilesel yapılar parçalandı ve dönüşsüz biçimde yokoldu. Yabancıların ve ülkenin yerlilerinden oluşmuş burjuvaziye hiç benzemeyen bir ayrıcalıklı

azınlık, yüzyıllardır genellikle köy yada kabile komünlerinin elinde bulunan üretim araçlarına sonunda el koyuyordu. Kuzey Afrika'da da, bugün Üçüncü Dünya diye adlandırılan yörelerde de, askeri demokrasi ya da "Asya Tipi Üretim Tarzı" sistemi, yerini gelişmiş ülkelerde belirgin olandan kesinlikle değişik bir kapitalist sisteme bırakmıştır. Buna karşılık, bu ülkelerde yüzyıllarca bulanık ve tohum halinde kalmış sınıf mücadeleleri bugün gözle görülür bir kesinliğe ve gelişime ulaşmıştır. Geçmiş dönemlerde olduğu gibi sonuçsuz kalmayan iç çelişkiler az gelişmiş ülkelerde bugün görülmemiş bir şiddete varmıştır.

Uzun süredir duraklayan tarihsel evrim çok büyük bir hıza ulaşıyor böylece: İbni Haldun'un tanıtladığı yapılar sömürgeciliği olanaklı kıldı, ama sömürgecilik bu yapıları yok etti. XX. yüzyılda az gelişmişlik durumunun ortaya çıkışını belirleyen şey, eski iç nedenler ile yeni dış nedenlerin biraraya gelmesidir. **Mukaddime**'nin güncel ve evrensel önemi, pek gözönüne alınmayan bu temel nedenleri gün ışığına çıkarmasındadır. Bu nedenlerin önemine parmak basmak, geçmişteki sömürgeciliğin ve günümüzdeki sonuçları çok önemli olan yeni sömürgeciliğin rolünü aydınlık bir biçimde açıklamak demektir.

İbni Haldun'un, bu XIV. yüzyılda yaşamış dahi Mağriblinin yapıtı bilimsel tarihsel düşüncesinin doğuşunu haber vermekle kalmaz. **Mukaddime** az gelişmişliğin, zamanımızın bu dramatik dengesizliğinin tarihine bir katkı oluşturur.

NOTLAR

ÖNSÖZ

1. Burada ne azgelişmişliğin tanımı sorununa ne de azgelişmişliğin son derece karmaşık olan belli başlı temel nedenlerinin düzenli bir çözümlemesine geçebiliriz. Bu sorunlar 1965' de P. U. F.'de yayınlanmış olan **Géographie du sous-developpement** (Azgelişmişliğin Coğrafyası) adlı kitapta ele alınmıştır.
2. Bak M. Daumas, **Historie générale des techniques** (Tekniklerin Genel Tarihi), Cilt 1 ve 2, P. U. F., 1962-1965.
3. Bu konu için bk., **Géographie du sous-developpement** (Azgelişmişliğin Coğrafyası), s. 222-228.
4. Bu adlandırmanın kapsam bakımından çok sınırlı bir özellik taşıması XIX. yüzyıldaki belgelerin sınırlı oluşundan gelir. Birtakım belirgin ayrımlara rağmen, Asya'da olduğu kadar Afrika ve Amerika'da da varolmuş bir üretim tarzına artık coğrafi olmayan başka bir ad bulmak zorunludur.
5. Bak . F. Hammer-Purgstall'ın **Le Journal Asiatique**'deki (Asya Gazetesi) makalesi, 1822. Bu kitapta aktardığımız metinler De Slane'ın 1844 ile 1862 arasında yayınlanan çevirisinden alınmıştır. F. Rosenthal 1985'de yapının İngilizce çevirisini yayınladı. V. Monteil'da şu sıralarda yeni bir Fransızca çevirisini hazırlıyor.
6. Bk. Özellikle, E. F. Gauthier, **Le passé de L'Afrique du Nord** (Kuzey Afrika'nın Geçmişi).
7. Bk. Özellikle M. Godelier'in çalışmaları:
 - Le notion de mode production asiatique** (Asya Tipi Üretim Tarzı Kavramı), **Temps Modernes**, Mayıs 1965
 - Le Mode de production asiatique** (Asya Tipi Üretim Tarzı), **La Pensée**, no: 114, 8 Nisan 1964; no: 122, Ağustos 1965.
 - Le notion de "mode de production asiatique" et les schémas marxistes d'évolution des sociétés.** (Asya Tipi Üretim Tarzı" ve toplumların Marxçı evrim şemaları). **Cahier du centre d'études et de recherches Marxistes.**
8. R. Aron, **Dimensions de la conscience historique** (Tarihsel Bilincin Boyutları), Plon . 1961.

I. ÜÇÜNCÜ DÜNYANIN GEÇMİŞİ

9. 1336'da doğup 1406'da ölen Timur yaklaşık iki yıllık bir arayla İbni Haldun'un gerçek çağdaşıdır.
10. G. Marçais, *Histoire et Historiens de L'Algérie* (Cezayir'in Tarihi ve Tarihçileri), s. 211.
11. 11. Bk. *Mukaddime*, II. Kitap, 3. Bölüm, Ayrıca bk. D. M. Duhlop: *Sources of gold and silver in İslam according to Al Hamdan*, (Hamdaniler döneminde İslam'ın altın ve gümüş kaynakları) *Studia İslamica* XXCVII.
12. *Akdeniz (La Méditerranée á l'époque de Philippe II.)* [II. Felipe döneminde Akdeniz], s. 367.
13. M. Lombard: *L'Or musulman du VII. au XI. Siècle* (VII. yüzyıldan XI. yüzyıla kadar müslüman altını), *Annales Sociétés Civilisation*, 1947)
14. İbni Havkal, *Kamal*, s. 649.
15. Daha çok bilgi için bk. Y. Lacoste, A. Nouschi, A. Prenant, *L'Algérie passé et présent* (Cezayir'in Geçmişi ve Bugünü), Editions Sociales, 1960, 462. s. Özellikle III. bölüme bakınız (s. 103'den 136'ya kadar).
16. *Mukaddime*, II. Kitap, 4. Bölüm.
17. C. Cahen: *Contribution à l'histoire de l'iqta* (İkta'nın Tarihine Katkı), *Annales Sociétés Civilisations*, Ocak-Mart 1953.
- Notes pour l'histoire de L'himaya* (Himaye'nin Tarihi Üzerine Notlar), *Mélanges Louis Massignan*, 1957.
18. *Mukaddime*. II. Kitap, 4. Bölüm.
19. Kuzey Afrika, Arap İmparatorluğunca fethedilmiş bulunan ülkeler arasında, bağımsız olan, sömürgeleşmemiş olan çok ender ülkelerden biridir; sömürgeciler üç ya da dört yılda bir gerçekleşen bir dizi ayaklanmayla ülkeden atılmış bulunuyorlardı. Bu olgu Arap fethinin zorluklarını (647'den 710'a kadar sürmüştür) açıklar; Berberiler bağımlılığı kabul etmedikleri halde İslamiyet'i benimsiyorlardı.
20. Marc Bloch, *Feodal Toplum (La Société Féodale. La Formation des Liens de dépendance)*, s. 78.
21. R. Boutruche, *Seigneurie et Féodalité* (Senyörlük ve Feodallık) Aubier, 1959, 422. s.
22. K. Wittfogel, *Le despotisme oriental* (Doğu'da Müstebitlik Düzeni), Les Éditions de Minuit, 1964, 668. s.
23. Ortaçağ'ın müslüman ülkelerinde, hâlâ "suya bağlı toplumlar"ın, "hizmet sağlayan", yani büyük çalışmalar gerçekleştiren toplumların varolup olmadığı sorulabilir. Ancak bu toplumlar Irak'da bile artık bu tür çalışmalara girişmediler: Cengiz

Han'ın istilas1 sulama d1zenlerinin b1y1k 1l1t1de bozulmasına neden olmuştu. Belki de n1fus zorunlu işg1c1n1 sağlayamayacak kadar azalmıştı.

24. İbni Haldun 1nemli bir biyografi kaleme almıştır.

25. Berberiler'in Tarihi, III. Cilt.

26. A. g. y.

27. A, g, y. IV. Cilt.

28. Mukaddime, Birinci Kitap, 1ns1z.

29. A. g. y. 1ns1z.

30. A. g. y.

31. Berberiler'in Tarihi, IV. Cilt.

32. A. g. y.

33. A. g. y.

34. Mukaddime, Birinci Kitap, 1ns1z.

35. A. g. y.

36. A. g. y.

37. A. g. y.

38. A. g. y.

39. Berberiler'in Tarihi, II. Cilt.

40. A. g. y.

41. Mukaddime, Birinci Kitap, 1ns1z.

42. A. g. y.

* 43. A. g. y.

44. Berberiler'in Tarihi, III. Cilt.

45. A. g. y.

46. Mukaddime, Birinci Kitap, 1ns1z.

47. Mukaddime, Birinci Kitap, 1ns1z.

48. İbni Haldun'un yaşamının, yapıtının en temel ve en 1zg1n b1l1mlerinin yazımını izleyen son yılları daha az ilgin1tir. Bununla birlikte bu d1nem, İbni Haldun'un 1375-78'deki g1r1şlerinin bazı y1nlerine ışık tutması bakımından 1nemlidir. Dolayısıyla, İbni Haldun'un yaşamının son yirmi beş yılını, s1z konusu g1r1şleri

çözümlerken ele alacağız.

49. **Mukaddime**, Önsöz.

50. François Chatelet, **La Naissance de l'Histoire** (Tarih Biliminin Doğuşu), Editions de Minuit.

51. **Mukaddime**, Birinci Kitap, Giriş.

52. A. g. y.

53. İbni Haldun'un burada sözünü ettiği imparatorluklar Mağrib devletleridir. Ardından şöyle söyler çünkü: "Doğu'da da buna benzer felaketlerin yaşandığını sanıyorum..." (**Mukaddime**, Önsöz.)

54. De Slane'ın "Evren tam anlamında bir bunalımı yaşadığı zaman bir yapı değişikliğine uğrayacak demektir" biçiminde verdiği parça Rosenthal tarafından çok farklı bir biçimde çevrilmiştir. "**When there is a general change of conditions, it is as of the entire creation had changed...**"

55. **Mukaddime**, II. Kitap, 4. Bölüm.

56. **Mukaddime**, Önsöz.

57. **Mukaddime**, I. Kitap, Giriş Bölümü.

58. A. g. y.

59. **Mukaddime**, Önsöz.

60. **Mukaddime**, I. Kitap, Giriş Bölümü.

61. Bak F. Rosenthal, **The Muqqadimah**, s. cıv-cvıı.

62. III. Kitap hukuk, tanrıbilim, felsefe, çeşitli kuramsal ve uygulamalı bilimler, eğitim yöntemleri, belagat ve şiir gibi konuları ele alır.

63. İbni Haldun daha sonra, Doğudaki hanedanları ele alan bir kitap daha yazdı; ama bu, daha az özgün bir yapıt olarak kabul edilir; içerik bakımından da **Mukaddime**'ye daha az bağlanır.

64. **Mukaddime**'nin planı şöyledir:

BİRİNCİ KİTAP

Giriş: Tarih Biliminin üstünlüğü üzerine toplu bakış.

Birinci Bölüm: Genel olarak uygarlık üzerine: - İnsanların toplum içinde bir araya gelmeleri zorunlu bir şeydir. - Dünyanın iskâna açık bölümünün, değişik iklimlerin ve bunların insanlar üzerindeki etkisinin betimlenmesi. - Bolluğun ve kıtlığın insan toplumu üzerindeki etkileri. - Görünmez dünyanın nesnelerini kavrama yeteneğine sahip insanlar üzerine.

İkinci Bölüm: Göçebelerde ve yarı vahşi halklarda ve kabileler biçiminde örgütlenmiş halklarda uygarlık üzerine.

İKİNCİ KİTAP

Üçüncü Bölüm: Hanedanlık, İmparatorluk ve Halifelik üzerine.

Dördüncü Bölüm: Köyler, kentler, Siteler ve yerleşik nüfusun bulunduğu öbür yöreler üzerine.

Beşinci Bölüm: Geçimi sağlamanın yolları üzerine, kâr üzerine, sanatlar ve meslekler üzerine.

ÜÇÜNCÜ KİTAP

Altıncı Bölüm: Bilimler ve onların çeşitli öğrenim yolları üzerine.

65, 66. C. A. Julien., **Histoire de l'Afrique du Nord** (Kuzey Afrika'nın Tarihi), Payot, 1931, s. 374.

67. İ. S. 1292-1395.

68. İ. S. XI. yüzyıl.

69. **Mukaddime**, Önsöz.

70. **Mukaddime**, III. Kitap, 6. Bölüm.

71. **Mukaddime**, I. Kitap, 2. Bölüm.

72, 73. A. g. y.

74. **Cent Vingt-cing ans de sociologie magrébine** (Mağrip toplumbiliminde yüz yirmi beş yıl), **Annales**, 1956; No: 3.

75. **La Berbérie Musulmane et L'Orient au Moyen age**. (Müslüman Berberistan ve Ortaçağ'da Doğu.)

76. **Histoire de l'Afrique du Nord** (Kuzey Afrika'nın Tarihi), s. 72 ve 374. **Les Siècles obscurs du Maghreb** (Mağrib'in karanlık yüzyılları), Payot.

77. **Histoire et Historiens de l'Algérie** (Cezayir'in Tarihi ve Tarihçileri), 1930, s. 31.

78. Gautier, yerleşikler olarak belirlediği, **Sanhaca** ağzıyla konuşanlar ile, her zaman, Araplarla işbirliği eden göçebeler olarakbelirlediği "**Zenate**" ağzıyla konuşanları karşıtlştırır. Bu kuram da bundan önceki gibi kabadır ve bir topluluğun etnolojik ve dilsel özellikleri ile yaşam biçiminin niteliği arasında hiçbir ilişki yoktur. Pek çok Berberi çoban "**Zenate**" ağzıyla konuşuyorsa, bazı Aures dağlıları da "**Zenate**" ağzıyla konuşurlar ve yerleşiktirler. Kabilililer **Sanhâca** ağzıyla konuşan yerleşiklerdir; Fas Orta Atlaslarında yaşayan çobanlar da Sanhâca ağzını kullanırlar.

79. **La Berbérie orientale sous les Hafsides** (Hafsi Egemenliğinde Doğu Berberistan), II. Cilt, s. 421.
80. **Les Arabes en Berbérie** (Berberistan'da Araplar), s. 169.
81. Gautier.
82. **Berberilerin Tarihi**, I. Cilt (Altı çizili yerler Y. L.).
83. Beni Hilaller Birliğinden bir kabile.
84. İfrikiyeli Ziri Hükümdarı; bağımsızlıklarını ilan eden eski düşmanları Hammadilerle savaşıyordu.
85. Bağımsızlığını ilan etmiş Ziri imparatorluğunun batı kesiminin eski hükümdarları; önce Banu Hammad kalesini, daha sonra ise Bicaie'yi başkent yapmışlardır.
86. **Berberilerin Tarihi**, I. Cilt.
87. **Berberilerin Tarihi**, II. Cilt.
88. Tlemsen Hükümdarı; İbni Haldun onun hesabına paralı asker toplamıştı.
89. **Berberilerin Tarihi**, III. Cilt
90. **Saint Augustin** (Aziz Augustinus), 1913; **Autor de Saint Augustin** (Aziz Augustinus'un çevresinde), **Sanflus Martyrum**, 1918; **Les Villes d'or** (Altın kentler), 1921.
91. **Le Passé de l'Afrique du Nord**, (Kuzey Afrika'nın Geçmişi), s. 114.
92. **Moeurs et Coutumes des Musulmans**, (Müslümanların Gelenek ve Görenekleri), s. 772.
93. **İbn Khaldoun, sa philosophie sociale** (İbni Haldun, toplumsal felsefesi).
94. Julien et Courtois, **Histoire de l'Afrique du Nord des origines à la conquête** (Başlangıcından Fethedene Kuzey Afrika'nın Tarihi), Payot, 1951, s. 48.
95. Bk. Kabiliye siyasetinin kuramcısı, Camille Sabatier adlı "yönetici"nin Senato Soruşturma Kurulu'nda yaptığı açıklama. "Divide ut imperes! Peki ama niçin olmasın? Besbelli ki Fransa'ya karşı olacak bir birleşmeye (Kabiliyeliler ile Arapların birleşmesi) niçin engel olmayalım!"
96. Bu savın saçmalığı o kadar açıktır ki, kendi kendisiyle çelişmektedir: göçebeler o kadar zarar verirdiyse, XI. yüzyıldan önce yaşanan oldukça rahat dönemi nasıl açıklarız? Çünkü Berberi topluluklarının Beni Hillallerin gelişinden çok önce de, genellikle göçebeler ve yarı göçebelerden oluştuğunu biliyoruz.
97. Kayrevan hükümdarı ile onun suzeren'i durumunda bulunan ve Kahire'de oturan Fatimi Halifesi arasındaki kopuşun, altın yollarındaki değişikliğin dolaylı bir sonucu olması mümkündür. İfrakiye Kahire'ye haraç ödemek ve Mısırlı tüccarlarla tica-

- ret konusunda gitgide artan güçlüklerle karşılaşmıştır. G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie* adlı yapıtında, 1050'de yapılan parasal bir reformun Kayrevan'da büyük bir bunalıma yol açtığını belirtir.
98. **Mukaddime**, Önsöz.
99. H. Terrasse, *Histoire du Maroc* (Fas'ın Tarihi), Ed. Atlantides, 1950, s. 462.
100. **Mukaddime**, II. Kitap, 3. Bölüm.
101. Ceplik: vergi toplayıcısının kendine ayırdığı pay.
- 102, 103. **Mukaddime**, II. Kitap, 5. Bölüm.
- 104, 105, 106. A. g. y.
- 107, 108. **Mukaddime**, II. Kitap, 5. Bölüm.
109. **Mukaddime**, II. Kitap, 3. Bölüm.
110. **Mukaddime**, Aynı. "Orta Dönem" den, başlangıç evresi ile çöküş evresi arasındaki yükseliş dönemini anlıyoruz,
- 111, 112, 113. **Mukaddime**, Önsöz.
- 114, 115, 116. **Mukaddime**, II. Kitap, 3. Bölüm.
117. **Mukaddime**, I. Kitap, 2. Bölüm.
118. Bk. F. Rosenthal çevirisi s. LXXVII ve Bk. G. Labica, *La religion chez Ibn Khaldoun*, (İbni Haldun'da Din), *La Pensée*, Ekim 1965.
119. *İbn Khaldoun's Philosophy of History*, (İbni Haldun'un Tarih Felsefesi), G. Allen, 1957, s. 193-195.
120. **Mukaddime**, I. Kitap, Giriş Bölümü.
- 121, 122, 123, 124. **Mukaddime**, I. Kitap, 2. Bölüm.
- 125, 126, 127, 128. **Mukaddime**, II. Kitap, 4. Bölüm.
- 129, 130. A. g. y,
131. **Mukaddime**, II. Kitap, 3. Bölüm.
132. **Mukaddime**, I. Kitap, Giriş Bölümü, II. Kitap, 4. Bölüm.
133. **Mukaddime**, II. Kitap, 4. Bölüm.
134. **Mukaddime**, II. Kitap, 5. Bölüm.
135. **Mukaddime**, II. Kitap4. Bölüm.
136. **Mukaddime**, Önsöz.

137. **Mukaddime**, II. Kitap, 5. Bölüm.
138. **Mukaddime**, II. Kitap, 4. Bölüm.
- 139, 140. **Mukaddime**, II. Kitap 3. Bölüm.
141. **Mukaddime**, Önsöz.
- 142, 143. **Mukaddime**, II. Kitap, 3. Bölüm.
- 144, 145. **Mukaddime**, Aynı.
146. Enan Mohamed: **İbn Khaldoun, his life and work**, (İbni Haldun, yaşamı ve yapıtı) Lahore, 1941. Ayad Mohamed Kamil: **Die Geschichts-und Gesellschaftslehre Ibn Khalduns** (İbni Haldun'un Tarih ve Toplum Öğretisi), Berlin, 1930.
147. Rosenthal Erwin: **Ibn Khaldouns Gedanken über den Staat** (İbni Haldun'un devlet görüşü), Berlin, 1932.
148. Bk. **İslam Ansiklopedisi**.
149. Von Kramer Alfred: **İbn Chaldun und seine Kulturgeschichte der Islamischen Reich** (İbni Haldun ve İslam İmparatorluğunun Kültür Tarihi Üzerine Görüşü) Viyana, 1879.
150. Khemiri Tahir: **Der Asabiya Begriff in der Muggadima des Ibn Khaldun** (İbni Haldun'un Mukaddime'sinde asabiyet kavramı), **Der Islam**, 1936.
151. Silvestre De Sacy: **Ibn Khaldoun**, Paris 1865.
152. Issawy Charles: **An Arab philosophy of history**, (Arap tarih felsefesi), Londra, 1950.
153. Tonybee Arnold: **Tarih Bilinci (A study of History)**, III. Cilt, 1954.
154. Gaston Bouthoul: **Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale** (İbni Haldun, toplumsal felsefesi)
155. A. g. y.
156. Kamil Ayad, a. g. y.
157. Bercher et Surdon: **Recueil de textes de sociologie contenus dans les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun** (İbni Haldun'un Mukaddime'sinden seçilmiş toplumbilimsel metinler), Cezayir 1951.
158. Helmut Ritter: **Irrational Solidarity Group: A socio-psychological study in connection with Ibn Khaldun** (Alışılmamış bir topluluk dayanışması: İbni Haldun'un izinde bir toplumsal psikoloji incelemesi)
159. Gardet Louis: **La Cité musulmane** (Müslüman kenti), Paris, 1954.

160. **Der Asabiya Begriff** (Asabiyet kavramı), **Der Islam**, 1936.
161. **Mukaddime**, II. Kitap, 3. Bölüm.
- 162, 163, 164. **A. g. y.**
165. **Mukaddime**, I. Kitap, 2. Bölüm.
- 166, 167, 168. **A. g. y.**
168. Arap dünyasında, koruyucunun bağımlıyla bu ilişkisine **himaye** deniyordu. Bk. Cl. Cahen, **Notes pour l'histoire de l'himaya**.
169. **Mukaddime**, I. Kitap, II. Bölüm.
- 170, 171. **Mukaddime**, Aynı.
- 172, 173. **A. g. y.**
- 174, 175. **A. g. y.**
176. **A. g. y.**
177. **Mukaddime**, II. Kitap, 3. Bölüm.
178. Bk. Özellikle **Mukaddime**, I. Kitap, 2. Bölüm; II. Kitap, 4. Bölüm.
179. **Mukaddime**, I. Kitap, 2. Bölüm.
- 180, 181, 182. **A. g. y.**
183. **Mukaddime**, II. Kitap, 3. Bölüm.
184. **Berberilerin Tarihi**, II. Cilt.
- 185, 186. **A. g. y.**
186. **Berberilerin Tarihi**, IV. Cilt.
187. **Berberilerin Tarihi**, III. Cilt.
188. **Berberilerin Tarihi**, IV. Cilt.
- 189, 190. **A. g. y.**

II. TARİH BİLİMİNİN DOĞUŞU

191. A. Taladoire, **Histoire des Littératures** (Edebiyatların Tarihi), *Encyclopédie de le Pléiade*.
192. H. Marrou: **De la Connaissance Historique** (Tarihsel Bilgi Üzerine).
193. J. de Romilly: **Histoire et Raison chez Thucydide** (Thukydides'de Tarih ve

Akıl), 1956.

194. A. g. y.

195. Thibaudet.

196. Mukaddime, Önsöz.

197. Mukaddime, I. Kitap, Giriş Bölümü.

198. A. g. y.

199. A. g. y.

200, 201, 202, 203. A. g. y.

204, 205, 206, 207. Mukaddime, Önsöz.

208. Mukaddime, II. Kitap, 'I. Bölüm.

209. Mukaddime, I. Kitap, Giriş Bölümü.

210. A. g. y.

211. Mukaddime, Önsöz.

212. Muhsin Mehdi: *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (İbni Haldun'un Tarih Felsefesi), s. 65.

213. Mukaddime, Önsöz.

214, 215, 216. Mukaddime, I. Kitap, 1. Bölüm.

217. Mukaddime, I. Kitap, 2. Bölüm.

218. Mukaddime, II. Kitap, 3. Bölüm.

219, 220. Mukaddime, II. Kitap, 4. Bölüm.

221. Mukaddime, II. Kitap, 5. Bölüm.

222. Mukaddime, II. Kitap, 3. Bölüm.

223. Mukaddime, Önsöz.

224. Mukaddime, II. Kitap, 3. Bölüm.

225. M. Mehdi. a. g. y.

226. Mukaddime, II. Kitap, 3. Bölüm.

227. Mukaddime, I. Kitap, 2. Bölüm.

228, 229. Mukaddime, Önsöz.

230, 231. Mukaddime, II. Kitap, 3. Bölüm.

232. Von Kramer: **Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichten des Islamisches Reich** (İbni Haldun ve İslam İmparatorluğunun Kültür Tarihi Üzerine Görüşü)
233. C. Issawy: **An Arab philosophy of History** (Arap Tarih Felsefesi).
234. **Mukaddime**, Önsöz.
235. **Mukaddime**, II. Kitap, 6. Bölüm.
236. **Mukaddime**, I. Kitap, Giriş Bölümü.
237. **Mukaddime**, Aynı.
238. **Mukaddime**, Önsöz.
239. A. g. y.
240. Astre: **Les cahiers du Sud**, 1947.
241. **La Cité Musulmane**, (Müslüman Kenti).
242. **Mukaddime**, Önsöz.
243. **Mukaddime**, I. Kitap, Giriş Bölümü.
244. **Mukaddime**, II. Kitap, III. Bölüm.
245. Bak. S. D. Goitein: **The rise of the Near-Est Bourgeoisie** (Yakın Doğu Burjuvazisinin Doğuşu), Cahiers d'Histoire mondiale, 1957.
246. **Mukaddime**, III. Kitap, 6. Bölüm.
247. **Mukaddime**, I. Kitap, Giriş Bölümü.
248. **Mukaddime**, III. Kitap, 6. Bölüm.
- 249, 250. A. g. y.
251. A. g. y.

SONUÇ

252. J. Célérrier: **Islam et Géographie** (İslam ve Coğrafya), Hesperis, 1952.
253. Ch. A. Julien: **Histoire de L'Afrique du Nord** (Kuzey Afrika'nın Tarihi)
254. Gibb: **Une Interpretation de l'Histoire islamique** (İslam Tarihi üzerine bir yorum), Cahier d'Histoire mondiale, 1953.
255. Rodinson'un son yapıtına bk: (İslam ve Kapitalizm) **Islam et Capitalisme**.
256. M. Emerit: **Au début du XV. siècle; Les tribus privilégiées en Algérie** (XV. yüzyılın başları; Cezayir'de ayrıcalıklı kabileler), Annales, Ocak-Şubat 1966.

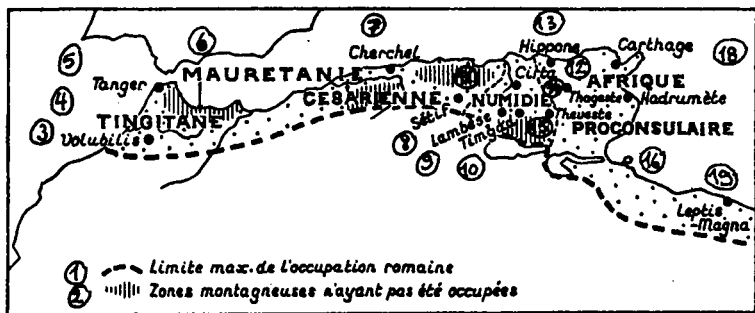
HARİTALAR VE AÇIKLAMALARI

HANEDANLAR TABLOSU

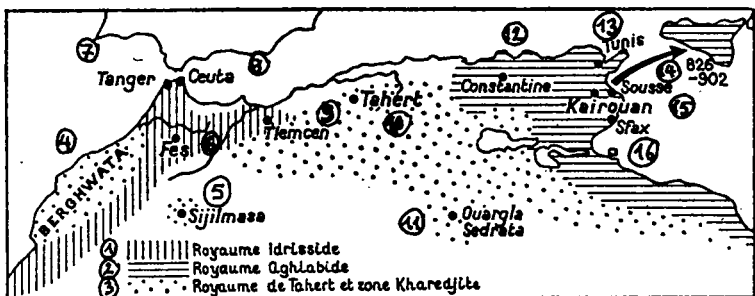
①	⑦	⑬	⑫	③
FRANCE	ESPAGNE	MAGHREB OCCIDENTAL	MAGHREB CENTRAL	IFRIQYA
② MEROVINGIEN 752	⑧ WISIGOTHS 711		DJEDAR	③⑦ B.Y.Z.A.N.T.I.N.S. 697
③ CAROLINGIEN 987	⑩ OMEYADE DE CORDOUE 1009	④④ IDRISSIDE DE FES 920	ROYAUME DE TAHART 778	AGHLABIDE DE KAIROUAN 909
④ CAPÉTIEN 1328	⑪ REYES DE TAIFAS 1069	④⑤ PRINCIP. ZENETES 1069	F.A.T.I.M.I.D.E. ZIRIDE 1007	ZIRIDE ③③
⑤ VALOIS 1389	⑫ ALMORAVIDE 1147	④⑥ ALMORAVIDE 1147	ABD EL WADIDE ④③	HAFÇIDE ④④
⑥ BOURBONS 1589	⑬ GRENADINE 1499	④⑦ MERİNIDE 1465	ABD EL WADIDE ④③	1574
		④⑧ B.OUATTA 1554	SAADIEN 1659	RÉGENCE TURQUE DE ALGER ④⑤
		④⑨ ALAOUITE 1659	RÉGENCE TURQUE DE ALGER ④⑤	RÉGENCE TURQUE DE TUNIS ④⑤

HANEDANLAR TABLOSU

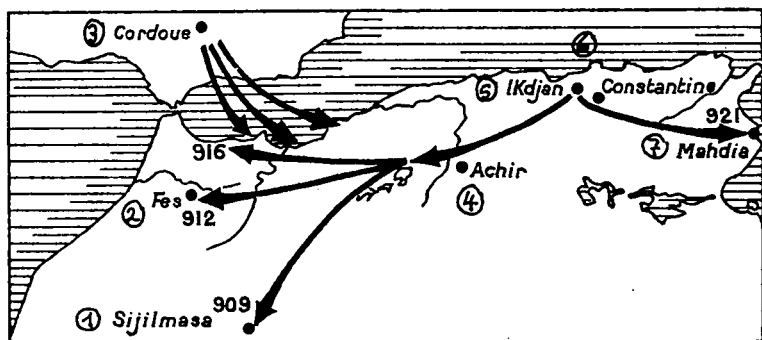
1. **FRANSA**
2. Merovenjler
3. Karolenjler
4. Kapetler
5. Valois hanedanı
6. Bourbonlar
7. **İSPANYA**
8. Vizigotlar
9. Emevi İmparatorluğu
10. Kurtuba Emevileri
11. Tavaif-i Müluk
12. Granada
13. **BATI MAĞRİP**
14. Fas İdrisileri
15. Zenate Prenslikleri
16. Murabıtlar
17. Muvahhitler
18. Meriniler
19. Vattasiler
20. Sadiler
21. Aleviler
22. **ORTA MAĞRİP**
23. Cıdar
24. Tahert krallığı
25. Fatumiler / Zıriler
26. Hammadiler
27. Abdülvadiler
28. Abdülvadiler
29. Cezayir Naipliği (Osmanlı)
30. **İFRİKİYE**
31. Bizanslılar
32. Kayrevan Aglebileri
33. Zıriler
34. Hafsiler
35. Tunus Naipliği (Osmanlı)



HARİTA I: ROMA EGEMENLİĞİ



HARİTA II: IX. YÜZYILDA KUZEY AFRIKA



HARİTA III: FATİMİLERİN FETİHLERİ

HARİTA I:

Roma Egemenliği

1. Roma egemenliğinin yayılma sınırı
2. İşgal edilememiş dağlık bölgeler
3. Volubilis
4. Tingitana
5. Tanca
6. Mauritania Caesariensis
7. Şerşel
8. Setif
9. Lambese
10. Timgat
11. Numidia
12. Cirta
13. Hippone
14. Tagaste
15. Theveste
16. Prokonsül Afrikası
17. Hadrumetum
18. Kartaca
19. Leptis Magna

HARİTA II:

IX. yüzyılda Kuzey Afrika

1. İdrisi krallığı

2. Aglebi krallığı

3. Tahert krallığı

4. Bergavatlar

5. Sicilmasa

6. Fas

7. Tanca

8. Septe

9. Tlemsen

10. Tahert

11. Vargla / Sedrata

12. Konstantin

13. Tunus

14. Sus

15. Kayrevan

16. Sfanks

HARİTA III:

Fatımilerin Fetihleri

1. Sicilmasa

2. Fas

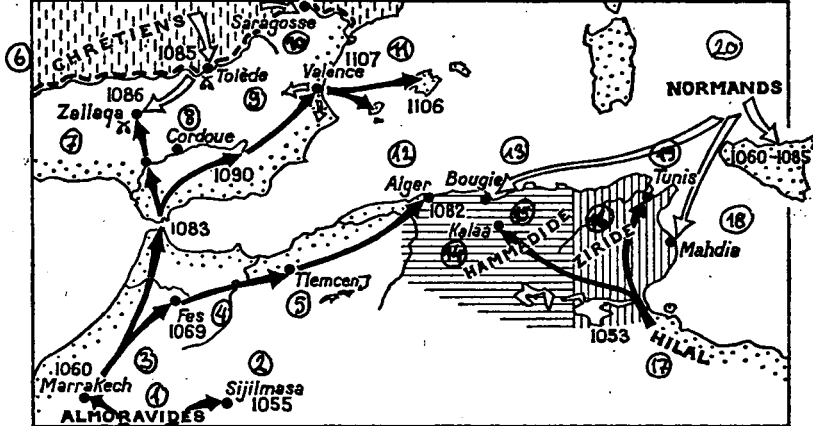
3. Kurtuba

4. Aşir

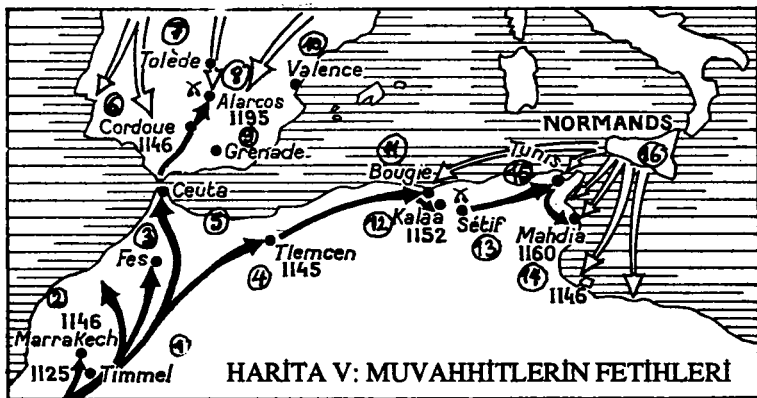
5. İkan

6. Konstantin

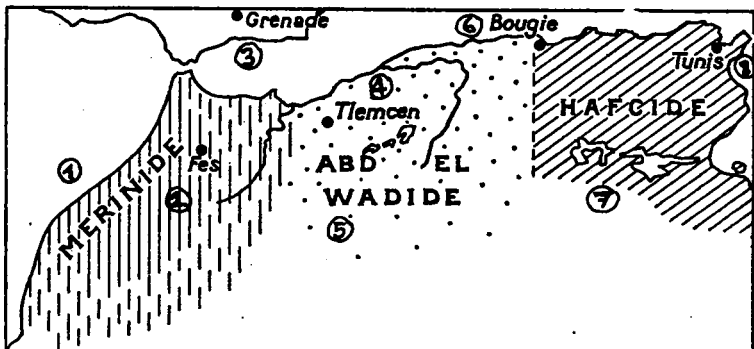
7. Mehdiye



HARİTA IV: XI. YÜZYILDA KUZHEY AFİRKA



HARİTA V: MUVAHHİTLERİN FETİHLERİ



HARİTA VI: XIV. YÜZYILDA KUZHEY AFİRKA

HARİTA IV:

XI. yüzyılda Kuzey Afrika

1. Murabıtlar
2. Sicilmasa
3. Marakeş
4. Fas
5. Tlemsen
6. Hristiyanlar
7. Zellaka
8. Kurtuba
9. Toledo
10. Saragosa
11. Valencia
12. Cezayir
13. Bicaye
14. Kal'at
15. Hammadiler
16. Ziriler
17. Beni Hilaller
18. Mehdiye
19. Tunus
20. Normanlar

HARİTA V:

Muvahhitlerin Fetihleri

1. Tinnel

2. Marakeş

3. Fas

4. Tlemsen

5. Septe

6. Kurtuba

7. Toledo

8. Alarcos

9. Granada

10. Valencia

11. Bicaye

12. Kal'at

13. Setif

14. Mehdiye

15. Tunus

16. Normanlar

HARİTA VI:

XIV. yüzyılda Kuzey Afrika

1. Meriniler

2. Fas

3. Granada

4. Tlemsen

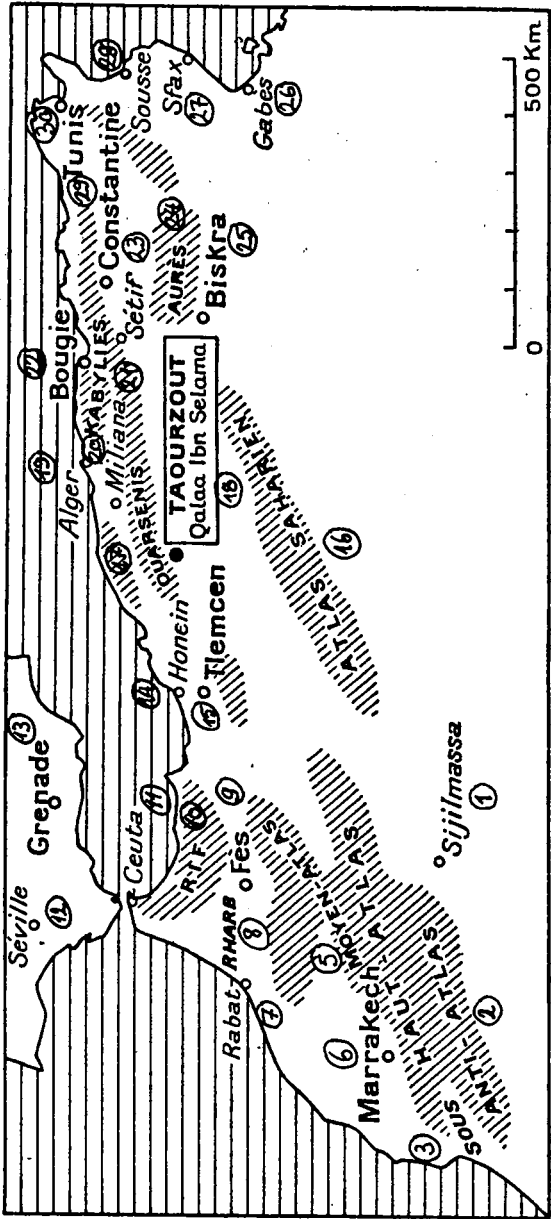
5. Abdülvadiler

6. Bicaye

7. Hafsiler

8. Tunus

HARİTA VII: KUZAY AFİRİKANIN YÜZEY ŞEKİLLERİ



HARİTA VII:

Kuzey Afrika'nın Yüzey Şekilleri

- | | |
|--------------------|---------------------------------|
| 1. Sicilmasa | 16. Sahra Atlasları |
| 2. Anti-Atlaslar | 17. Varsenis |
| 3. Sus | 18. Tavgzut, İbni Selame Kalesi |
| 4. Yukarı Atlaslar | 19. Cezayir |
| 5. Orta Atlaslar | 20. Miliana |
| 6. Marakeş | 21. Kabiliye |
| 7. Rabat | 22. Bicaye |
| 8. Rab | 23. Setif |
| 9. Fas | 24. Aures |
| 10. Rif | 25. Biskra |
| 11. Septe | 26. Gabes |
| 12. Sevilla | 27. Sfaks |
| 13. Granada | 28. Sus |
| 14. Huneyn | 29. Konstantin |
| 15. Tlemsen | 30. Tunus |

I. İBNİ HALDUN'UN KISA BİYOGRAFİSİ

İbni Haldun, (Tunus-1332 / Kahire-1406) Kuzey Afrikalı düşünür ve tarih bilgini. Tunus'ta yerleşmeden önce uzun süre İspanya'da kalmış bir ailenin oğludur. Dilbilgisi, hukuk ve felsefe öğrenimi görmüştür. Bir süre Tunus'ta idari görevlerde bulunduktan sonra, Fas hânedanının bütün Mağrib'i ele geçirmesi üzerine önce Fas'a, sonra da Gırnata'ya gitmiştir. İslâm dönemi İspanya'sının son fikir merkezi olan bu kentte, ünlü vezir İbn ül Hatib'le dostluk kuran İbni Haldun'un bu ilk hayat evresinde yer yer sürgün dönemleri vardır.

Düşünür, 1378 yılında Cezayir'de bir küçük kente çekilerek, ünlü yapıtı **Kitab ül İbâr**'ı yazabilmek için gerekli öge ve belgeleri derlemeye ve sınıflandırmaya girişmiştir. Bu kitaba bir başlangıç niteliğinde olduğu için kendisi tarafından **Mukaddeme** (Önsöz) diye adlandırılan ve İbni Haldun'un hem tarih biliminin hem de tarih felsefesinin kurucusu ve Marksist tarihsel maddecilik anlayışının öncüsü durumuna getiren önemli yapıtın tasarlanışı bu yıllara rastlasa gerektir.

1382 yılında hacca giden filozof, Kahire'de duraklayarak dersler vermiş ve kadılık yapmıştır. Bu arada Mısır sultanıyla birlikte bir sefere de katılan düşünür, Şam'da Timur'la tanışıp tarih üzerinde fikir tartışmasında bulunacak ve gene Kahir'e'de ölecektir.

İslâm düşüncesinin son büyük temsilcisi olarak kabul edilen İbni Haldun'a göre toplumlar da tıpkı organizmalar gibi doğar, büyür ve ölürlere ama toplumlara şekil veren öge, coğrafi ve ekonomik koşullardır. İnsanlar, birlikte yaşamak zorunda oldukları için toplum kurarlar; demek ki toplum hayatının temelinde, ortaklaşa üretim ve emek bulunmaktadır. Filozof, toplum biçimlerini, ekonomik üretim tarzlarına göre sınıflandırmaktadır: Çeşitli toplumların töre ve kurumları arasındaki farklar, ekonomik üretim tarzlarının farklı olmasından ileri gelir; nitekim bir toplumun tinsel hayatını meydana getiren bilim, sanat, hukuk ve din gibi kurumlar da o toplumun ekonomik üretim koşullarına bağlıdır, o koşullara göre şekillenir ve belirlenir.

Görüldüğü gibi, düşüncesinin hareket noktası bakımından "kaderci" bir tarih felsefesini benimsemiş olan filozof, özellikle Kuzey Afrika toplumlarının oluşumlarını, gelişme ve çökme nedenlerini açıklamaya koyulduğunda kesinlikle "akılcı" bir metodla yürümekte; bu toplumların üretim tarzlarını, çeşitli töre ve kurumlarını, yani bir yandan altyapılarını bir yandan da üstyapılarını incelemektedir. İbni Haldun'un bu temel fikirlerinin yanı sıra, göçebe uygarlığından kent uygarlığına geçiş olgusunu açıklamak için ileri sürdüğü fikirler de bugün geçerliğini korumaktadır.

EVREN'DE DİYALEKTİK SÜREÇ

Biz evreni, tertip, düzen ve mükemmelliği ile ve sebeplerini ona sebep olan âmillerle ilgili ve varlıkları birbirine bağlı olarak görüyor, varlıkların birinin diğerine dönüşümünü (istihalesini) gözlemliyoruz.

İNSANIN EVRİMİ İNSANI YARATAN GELİŞİM

Daha sonra hayvanlar dünyası gelişmiş, türleri çoğalmış, giderek neticede düşünce ve fikir sahibi insana kadar yükselmiştir. Daha yüksek aşama olan insanlara, sezîş ve kavrayışları bulunan fakat henüz gerçek düşünce ve fikir aşamasına varmamış olan maymunlardan ulaşılmıştır. Bu noktada (maymunlardan sonra) insanların ilk aşamasına gelinmiştir. Bizim (fiziki) gözlemlerimiz buraya kadar uzanır.

Varlıkların tamamının bütün basit ve karmaşık halleriyle tabî bir düşüş ve yükseliş tertibi içerisinde düzenlerle oluştuğunu ve böylelikle herşeyin kesin bir süreklilik meydana getirdiğini açıklamıştık. Varlıklar her özel aşamada dönüşmeye hazırlanır; bu hal basit maddi unsurlarda da, bitkilerde de, hayvanlık aşamasında da böyledir. Algılama ve hünerlilik gösteren yaratıklar olan maymunların tasarlayıp düşünerek hareket eden yaratıklar olan insanlarla ilişkisi için de bu hal böyledir.

İNSAN, TOPLUM VE TOPLUMSAL GELİŞME

Hayat için gerekli olan şeyleri tedarik etmekle işe başlamak, yaşayışı tamamlamak için gereken şeylerden önce gelir.

Kişilerin biraraya toplanarak cemiyetler halinde yaşamaları, geçinme hususunda birbirleriyle yardımlaşmak ve nefislerini korumak içindir.

İçtimâî hayat insanlar için bir zarurettir. Tek bir kişi yalnız başına muhtaç olduğunu temin etmekten âcizdir. Kendisine ve diğer birine yetecek miktarda istihsal edebilmek için bu maddenin istihsaline yetecek kadar kişilerin bir araya toplanmaları gerekir.

Bilinmelidir ki, insan topluluklarının hallerinin başkalığı ve değişikliği, onların geçimlerini sağlayış tarzlarına bağlıdır..

İnsanların cemiyetler halinde yaşayarak imar ettikleri yerlerde hayat seviyesinin yüksekliği ve alçaklığı, nimet ve servetin azlığı ve çokluğu ülkelerinin bayındırlığına, istihsalin azlığına ve çokluğuna tabidir.

Bütün sanayiî fikir ve zihinleri geliştirmeye hizmette olduğu bellidir. Sanayi bilinc (nefs-i nâtika) üzerinde bir etkide bulunur. Bu etki yeni bir düşünüş ya-

rattığı ve zekâyı kuvvetlendirdiği için yeni bir hüner ve san'atın öğrenilmesini kolaylaştırır. Böylece gelişmiş olan aklın bilim ve öğrenimleri kavrama yeteneği artar.

DEĞER'İN KAYNAĞI EMEKTİR

Her kazanç ve Sermaye birikimi insan emeğiyle sağlanır. Kazanç sanayi vasıtasıyla elde edilirse, bu kazancın emek sarfetmeyi icabettirdiği bellidir. Hayvandan, bitkiden ve madenlerden istifade suretiyle kazanç temin edilirse, bunun da insan kuvvetiyle ve emek sarfetmekle olacağı meydandadır. Emek sarfedilmeden bir şey elde edilemez ve faydalanmak imkânı hasıl olmaz.

BİLGİ YOLUMUZU AYDINLATIR

Bilgi, önceden görme ve harekete geçme olanağı sağlar.

OTORİTE İHTİYACI

Ve insanlar bir otoriteye bir hükümete ihtiyaç duyarlar; insan türünün kendine özgü bir karakteridir bu: Yoldan saptığında onu zaptırap altına alacak bir otorite ihtiyacı. Bütün hayvanlar arasında bunsuz varlığını sürdüremeyen tek hayvan, insandır.

İMPARATORLUKLARIN DOĞUŞU VE ÖLÜŞÜ

Doğuş halindeki imparatorluklarda hükümet, yumuşaklığı ve ılımlılığıyla belirginleşir. Bu nitelikleri o imparatorluk, eğer doğuşunu bir dinsel fikrin zaferine borçluysa, oradan almıştır. Eğer öyle değilse, göçebe hayatı içinde doğan ve yeni imparatorluk içinde kendiliğinden gelişecek olan uygarlığın etkisiyle insanların ruhunda oluşan soylu duygulardan türemiştir bu nitelikler. Adaletli ve gözetici bir yönetim altında yürekler umuda açılır ve insanlar topluma yararlı tüm uğraşlara şevkle verirler kendilerini. Zaten kalabalık olan nüfus büyük bir gelişme gösterir; ama bu gelişme, derecelenme yoluyla olduğu için, ancak bir yada iki kuşak sonra fark edilecektir. Üçüncü kuşak yetiştiği vakit, nüfus doruk noktasına ulaşmış ve imparatorluk artık ömrünün sonuna yaklaşmış demektir.

ÜSTÜN İNSAN ALDATMACASI

İnsanlar, kendilerine zor kullanarak boyun eğdirmiş ve kendi üzerinde egemenlik kurmuş olan kimseyi, üstün bir varlık olarak görürler daima. Ona karşı duydukları saygıyla karışık korku içinde, tüm iyi niteliklerle donanmış görürler onu; ya da, en olağan bir şekilde köleleştirildiklerini kabul edemedikleri için, söz konusu olan nitelikleri ona onlar yüklerler. Ve bu aldanış, uzayacak olursa, bir kesinlik haline girer onların gözünde. O zaman efendilerinin hal ve tavırlarını benimser ve her bakımdan ona benzemeye çabalarlar. Ya taklit düşkünlüğüyle yaparlar bunu; ya da muzaffer bir halkın, üstünlüğünü kendi gücüne değil de onu öbür halklardan ayıran hal ve davranışlarına borçlu olduğunu sandıkları için yaparlar.

GÖÇEBE ÜSTÜNLÜĞÜ

Yarı vahşi kabileler, başarılı fetihler yapmaya, öbür halklara oranla daha yatkın ve muktedirler. Eğer iki taraf sayı ve güç bakımından eşitse, zaferi göçebe hayatı yaşayan taraf kazanacaktır.

BABALAR VE OĞULLAR

İnsan hayatının basit bir ilineğinden başka bir şey olmayan soyluluk ve şan şöhret, art arda dört kuşaktan geçerek gelip sonuna dayanır: Ailenin ününü kurmuş olan adam, bu işi nasıl ve ne ile başardığını bilir; dolayısıyla da ona bunu sağlamış olan ruh hali içinde kalır. Yükselişin bir bölümüne tanıklık etmiş olan oğlu da daha az şevkle olmakla birlikte, aynı şekilde davranacaktır. Ama yükselişi mümkün kılan erdemlerin anısı gittikçe silinecek ve oğulun torunu, içinde bulunduğu üstünlüğün ondan öncekilerin nitelikleri sayesinde elde edilmiş bir durum olmayıp doğrudan doğruya ve sadece kendi öz varlığının ayrılmaz bir niteliği olduğu inancına kapılacaktır.

YANDAŞLAR DAİMA GEREKLİDİR

Peygamberlerin bile, zafere ulaşmak için, aynı ruhla tutuşan yandaşlara ihtiyaçları vardır.

ARAP FATİHLERİ

Yönetimleri, sayısız bozukluğa ve kokuşmuşluğa yolaçıyordu: Fethettikleri ülkelerin zararına olarak keselerini doldurmaktan başka hiçbir şey düşünmüyorlar; aldıkları vergiler karşılığında hiçbir şey vermedikleri gibi, varolan yapının bile çürüyüp yıkılmasına aldırış etmiyorlardı. Yönetme konusunda büyük kusurları da vardı üstelik: Bedensel cezalar yerine para cezaları koyuyorlardı; bu da şiddet olaylarını teşvik ediyor ve güvensizliği büsbütün artırıyordu.

KIRILAN KILIÇ

Bir hanedan kurulup yerleşti mi, gevşemeye koyulur hemen. Kendisini iktidara getirenlerden yüz çevirip sırtını kiralık askerlere dayama yoluna sapar. Örneğin Abbasiler böyle yapmış, Türklere dayamışlardı sırtlarını. Genel kokuşma, çok geçmeden, o kiralık askerlere de bulaşır: Subaylar lükse dalar, askerleri hırs bürür ve herkes kumandan olmak ister. İktidar sertleşmek zorunda kalır bu durumda, elebaşıları idama kadar gider iş; bu da onun kılıcının kırılması demektir.

ÇOK FAZLA ZEKİ BİR ŞEF HALK İÇİN TEHLİKELİDİR

Çok fazla zeki, haddinden fazla zeki bir hükümdarın ilk kusuru, kullarına üstesinden gelemeyecekleri işleri yüklemektir; uyruklarının takatinin çok ötesine çevirmiştir çünkü bakışlarını o hükümdar ve bir işe karar verdiği vakit, zekası sayesinde o girişimin bütün sonuçlarını öngörebileceği inancındadır. Dolayısıyla da böyle bir hükümdarın yönetimi, halk için zararlıdır. Nitekim bizzat Peygamber de-

miyor muydu: "Adımlarınızı içinde en zayıf olanın adımlarına uydurun.." diye!

ÇÖKÜŞÜN KAÇINILMAZLIĞI

Bir imparatorluğun çöküşü başlamaya görsün, hiçbir şey durduramaz onu: Gerçekten de hükümdar, şiddetle kınanmayı göze almaksızın, tantanasını azaltıp eski hayat tarzına dönemez. İnsanlardaki yurtseverlik duygusu aşınmış olduğundan, daha sade bir hayata dönen hükümdarın prestiji yıkılır; bu da, o hükümdara karşı halkı küstahlaştırır.

VALİLER

Devletin gücü zayıflayınca, uzak bölgelerdeki valilerin herbiri yüksek kumandayı eline almak ve buyruğundaki halkla yeni bir sultanlık kurup onu ailesine bırakmak ister.

DİKTATÖRLÜK YÖNETİMİ ZULÜMDÜR

Baskı ve kaba kuvvetin kullanılmasıyla gerçekleşen yönetim, zulüm ve haksızlıktır.

Siyasi hikmet gereği olarak bile kötüdür.

III. İBNİ HALDUN ÜZERİNE KISA KAYNAKÇA

A-İbni Haldun Çevirileri:

Mukaddime'nin ilk beş bölümü Pîrî-Zâde Ahmet (Bazı kaynaklarda Mehmet) Sâhip tarafından 1730 yılında Türkçe (Osmanlıca)ye çevrilmiş, kalan bölümler ise Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) tarafından sonraki yıllarda çevrilerek 1860-61 yıllarında basılmıştır. Mukaddime çevirisi 1918 yılında da yeniden yayınlanmıştır.

1. Tercüme-i Mukaddeme-i İbn-i Haldun, 3 cilt, İst. 1860-61
2. Mukaddime, Çeviren: Zâkir Kadîrî Ugan, M. E. B. İst. 1954-57. 3 cilt, yeni baskısı İst. 1968-1970.
3. Mukaddime, Çeviren: Turan Dursun, Sol. Y. Ank. 1977 iki cilt
4. Mukaddime, Çeviren: Süleyman Uludağ, Dergâh. Y. , İst, 1982, 1983. iki cilt.
5. Şifâu's-Sâil li Tehzibi'l Mesâil, Ank. 1958
6. Tasavvufun Mahiyeti, Çeviren: Süleyman Uludağ, Dergâh. Y. İst. 1977

B-İbni Haldun Üzerine Kitaplar: ve Makaleler:

Cumhuriyet döneminde İbni Haldun'la ilk ilgilenenlerden birinin Z. F. Fındıkoğlu olduğu anlaşılıyor. Hilmi Ziya Ülken Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi (2. inci bas. İst. 1979-ilk basımı 1966-) isimli eserinde "Z. F. Fındıkoğlu 1924'te

İbni Haldun adlı bir kitap yayınlamaya başlamış ise de yarım kalmıştı" (sy. 475) diye yazmaktadır. Z. F. Fındıkoğlu daha sonraki yıllarda da İbni Haldun'la ilgili makaleler yazmıştır.

1960 sonrasında İbni Haldun üzerine sol basında çıkan ilk yazılardan biri 1965 yılında Yön dergisinde yayınlanmış olup bir Cezayir'li yazardan yapılmış çeviridir. Yön dergisinin 152. sayısında (25. 2. 1966) ise Mihri Belli E. Tüfekçi imzasıyla yayınladığı Sosyalizmde Metod Meselesi başlıklı yazısında İbni Haldun'un görüşlerini övgüyle anmaktadır. 1971 yılında Hikmet Kıvılcımlı'nın Sosyalist Gazetesinde İbni Haldun üzerine Tarihte Büyük Devrimciler dizisinde bir tanıtma yazısı çıkmıştır.

Hikmet Kıvılcımlı'nın önceki yıllarda da doğu toplumlarının tarihsel evrim süreçleri ve bu sürecin özgünlükleri üzerine uzun yıllar kafa yorduğu ve bu konuda birçok araştırma-inceleme kaleme aldığı bilinmektedir. Hikmet Kıvılcımlı bu çalışmalarında büyük ölçüde İbni Haldun'dan yararlanmış ve esinlenmiştir. Metafizik Sosyoloji Eleştirileri'nde de İbni Haldun'dan övgüyle söz etmektedir. Hikmet Kıvılcımlı'nın Şeyh Bedrettin incelemesi ise bugüne kadar günyüzüne çıkmamıştır.

Bilindiği gibi 1960 sonrasında Avrupa ve Türkiye solunda kısa süren ve sonuç alınamayan bir ATÜT (Asya Tipi Üretim Tarzı) tartışması yaşanmıştır. O zaman ATÜT'ü savunan aydınların çoğunun daha sonraki yıllarda sağ liberalizme ve "sivil toplum"culuğa kaymaları son derece anlamlı ve düşündürücüdür. Sol basında İbni Haldun üzerine çıkan son yazı ise yanılmıyorsak Alaattin Bilgi'nin Bilim ve Sanat'taki (şubat 1982) yazısıdır.

Ancak Türkiye'de aydınlar İbni Haldun'a gereken ilgiyi 1970'lere kadar göstermemişlerdir. Tesbit edebildiğimiz İbni Haldun üzerine üç ciddi ve kapsamlı inceleme 1970'ten sonra yayınlanmıştır. Bu çalışmaların ikisi doktora tezi olup üçüncüsü de yine bir akademisyen tarafından yapılmıştır.

KİTAPLAR:

1. H. Z. (ÜLKEN)-Z. F. (FINDIKOĞLU): İbn Haldun*, Kanaat Kitabevi İst. 1940
2. Ümit HASSAN: İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi (Doktora Tezi) Siyasal Bilgiler Fak. Y. Ankara. 1977

* "Hilmi Ziya 40'ta yazdığı kitabı Bouthoul'dan** kopya etmişti". C. Meriç, Jurnal cilt. 1, sy. 383, İletişim Y. İst. 1992

**Gaston Bouthoul: Ibn Khaldun: Sa Philosophia Sociale. Paris. 1930

3. Dr. Nihat FALAY: **İbni Haldun'un İktisadi Görüşleri** . İ. Ü. İktisat Fak. Y. 1978
4. İbrahim E. KOZAK: **İbn Haldun'a Göre İnsan, Toplum, İktisat**. Pınar. y. ist. 1984

YAZILAR:

1. Ömer UZEGAN: İbn Haldun, çev.: M(ihri) B (elli). Yön 12. 3. 1965
2. Tarihte Büyük Devrimciler: İbn Haldun **Sosyalist**, Sayı. 7, 26 Ocak 1971 s. 3, 5
3. Ümit HASSAN: Mukaddime Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar. **Siyasal Bilgiler Fak. Dergisi**. cilt xxvii, no: 3-4, Eylül-Aralık 1973, Ankara 1975
4. Ümit HASSAN: İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi (Doktora Tezi Özeti) **Siyasal Bilgiler Fak. Dergisi**, cilt xxix, no: 34, Eylül-Aralık 1974, Ankara 1976
5. Svetlana BATSIYEVA: İbni Haldun'un Toplumsal Ortamı ve İktisadi Fikirleri Üzerine, çeviren Kenan Somer, **Yeni Ülke** sayı. 8, Temmuz-Eylül 1979, Ankara.
6. Alaattin BİLGİ: İbni Haldun ve Mukaddime. **Bilim ve Sanat**, S. 14, şubat 1982

C- Avrupa Dillerinde İbni Haldun

İbni Haldun'un Mukaddime'sinin Batı dillerinde ilk çevirileri 1810 yılında Silvestre de Sacy'nin Mukaddime'den yaptığı seçmelerle başlamış; daha sonraki yıllarda birçok Avrupa dilinde Fransızca, İngilizce, Almanca, İtalyanca yeni Mukaddime çevirileri yapılarak yayınlanmıştır. 1810 yılından bu yana İbni Haldun ve eserleri üzerine batı dillerinde yüzlerce kitap ve bilimsel makale yayınlanmıştır. 1960'lı yıllarda Marksistler arasında yaşanan ATÜT tartışmaları toplumbilimcilerin ilgisini yeniden İbni Haldun'a yöneltmiştir. Aynı yıllarda benzer bir ilgi sosyalist ülkelerdeki toplumbilimcilerde de gözlenmiştir.

Bütün bu gelişmeler sonucundadır ki İbni Haldun batı kaynaklı toplumbilim tarihi kitaplarında toplumbilimin ve tarih biliminin öncülerinden biri olarak anılmaya ve hakettiği yeri almaya başlamıştır. Avrupa dillerinde yayınlanmış kitapların zengin bir bibliyografyasını, ilgi duyan okuyucu Ümit Hassan'ın yukarıda belirttiğimiz doktora tezinde bulabilir.

IV. İBNİ HALDUN ÜZERİNE DÜŞÜNCE VE DEĞERLENDİRMELER

"Sonuncu İslâm düşünürlerinden biri olan İbni Haldun, tarih üzerine yazdığı risalesinin başlangıcında sosyal gelişimin ekonomiye bağlı olarak önceden sap-
tandığı şeklinde bir teori öne sürüyor ve böylece Vico ve Marx için bir temel hazırlıyordu."

J. D. BERNAL: **Materyalist Bilimler Tarihi**. Cilt 2, sy. 677.

Çev. Emre Marlaı. Sosyal. Y. İst. 1976

"Aristoteles'in değeri emekle açıklama olanağını tasarladığını, ama bu çözümü açık bir biçimde benimsememiş olduğunu biliyoruz. XIV. yüzyılda yetişen Arap filozofu İbn Haldun da, emekten, ürünlerin kaynağı olarak söz etmektedir; ama çözümlemesi yeterince berrak değildir."

Henri DENİS: **Ekonomik Doktrinler Tarihi**. Cilt 1, sy. 144

Çev. Atilla Tokatlı, Sosyal. Y. İst. 1973

"14. yüzyılın büyük sosyologu ve tarihçisi İbni Haldun..."

Maxime RODINSON: **İslâmiyet ve Kapitalizm**. Sy. 65,

Çev. Orhan Suda, Gün. Y. İst. 1969

"Tarihin bilimsel kavramının ve sosyolojinin gerçek kurucusu İbn Haldun'dur...Toplumların yapısının ve gelişmesinin incelenmesi alanında ayırıcı özelliği olan bilim adamı, sanatçı, asker, hukukçu ve filozof İbn Haldun (1332-1406), dehasının evrenselliği ile ondördüncü yüzyıl içinde bizim rönesans devleri ile kıyaslanabilecek değerde ilerici bir yüksek kişidir...İbn Haldun tarihsel maddeciliğin bir öncüsü sayılabilir. O, toplumların gelişmesinin iç diyalektiği ile ilgili incelemesinde, iş bölümüne büyük önem veriyor, milletleri ve sosyal biçimleri ekonomik üretim tarzlarına göre sınıflandırıyor."

Roger GARAUDY: **Sosyalizm ve İslâmiyet**. sy. 55, 58.

Çev. Doğan Avcıoğlu-E. Tüfekçi, (Mihri Belli) Yön.y. İst. 1965

"İslâm imparatorluğunda küçük meta üretimi üzerine kurulmuş bir başka toplumda, Aristo geleneğinin büyük mirasçısı Abdul-Rahman-İbn-Haldun (1332-1406) aynı fikirleri ele alarak bunları belirgin hale getirmekte ve tarihi materyalizme yaklaşan bir dünya görüşü içinde-Marx'tan dörtbuçuk yüzyıl önce-ortaya koymaktadır."

Millitlerin zenginliğinin "zanaatlar tarafından yaratılan ürünlerden (emtiya-dan) ileri geldiğini Adam Smith'ten önce İbn Haldun ileri sürmüştür...İbn Haldun değer teorisini genel bir şekilde formüle etmekten geri kalmamıştır...Ve hatta bir artık-değer teorisini sezinlemektedir."

Ernest MANDEL: **Marksist Ekonomi El Kitabı**, cilt 2, sy. 452-453.

Çev. Orhan Suda. Ant.Y. İst. 1970

"Sosyolojinin tanyeri ağardığı zaman, İbni Haldun Arap-İslâm düşüncesini bir materyalist teoriyle zenginleştiriyor. Bu henüz kekeleyen bir teoridir ama yalnız onun çağı için değil bizim çağımız için de dâhice bir başarıdır.

Geri kalmış ülkelerin durumunu başarıyla inceleyen dostumuz Yves Lacoste, Çin, Hint ya da Arap toplumlarının, sanayi uygarlığının doğmasına yardım eden bir kapitalist müteşebbis sınıfını niçin yaratamadığını anlamak için İbn Haldun'a başvurmanın gerekli olduğunu bize hatırlatıyor.

Sömürgeci ya da sözde Marksist Avrupalı tarihçiler, gecikmemizi taassupla, İçtihat Devrinin kapanmasıyla, serbest tartışmaların, teorik araştırmaların sona ermesiyle, özgür düşüncenin hapsedilmesiyle sosyal ilerlemeyi düşmanlıkla açıklamaya gayret ederler.

Bilimsel tarih bu iddiaları yalanlıyor. O zamanlar teknik ve kültürel plânda Avrupa'dan daha ileri olan Arap dünyasında bilimsel düşüncenin gelişmesinin yavaşlaması, başka faktörlerle birlikte, Uzak Doğu pazarlarının kaybından sonra toprak mülkiyetine yatırım yapan tüccar sınıfının ekonomik bakımdan düşüşünün sonucudur. "

Ömer UZEGAN: İbni Haldun. Çeviren: M(ihri) B(elli),
Yön. Sayı 102, 12 Mart 1965. s. 11.

"İbni Haldun bilimsel bir toplumsal düşünce doğrultusunda, o zamana kadar benzeri olmayan ve XVIII.-XIX. yüzyıla kadar aşılamayacak çok önemli bir çıkış yapmıştır. İbni Haldun'a göre, toplum da tıpkı doğa gibi birtakım yasalara tabiydi (**namus el sebebiye**). Yapılması gereken şey bunları ortaya çıkarmaktı."

Samir AMİN: Avrupa Merkezcilik, Bir İdeolojinin Eleştirisi. sy. 70,
Çev. Mehmet Sert, Ayrıntı. Y. İst. 1993

* * *

"İbni Haldun doğu düşüncesinde parlak bir istisnadır. Baş eseri **Mukaddime**, tarih konulu eserlerine bir başlangıçtır; İbni Haldun bu eserinde modern sosyolojinin öncüsü olarak görünür. O bu eserde tarihin bütünüyle sosyolojik bir tanımını yapar..

İbni Haldun'un kendi yönteminden giderek geliştirdiği en ilgi çekici ve en atılğan uygulamalarından biri, Muhammed hareketini toplumsal ve hattâ iktisadî nedenlerle açıklamasıdır."

Gaston BOUTHOU: Sosyoloji Tarihi, sy. 22-25,
Çev: Dr. Afşar Timuçin, Gelişim. Y. İst. 1975

"Toplumsal gelişme yasalarının zamanında olanaklı olan en yüksek anlayış derecesine erişmiş bulunan İbni Haldun en önemli bulgular(ı)..Ortaçağ bilminde eşi olmayan bu parlak tarihsel-felsefesal incelemeye, "Mukaddime"ye-

koydu.

İbni Haldun, halkların gerçek zenginliğini parada değil, ama emek ürünlerinde görür; ve toplumsal gelişmeyi de, tamamen "emek miktarı"nın, kentlerdeki üretken güçler sayısının artışına bağlar.

İbni Haldun, emeğin fiyatın özü olduğu yolundaki dahice bulgusuyla fiyatın gizemini açıklıyan, bizim şimdilik bildiğimiz ilk iktisatçıdır. Eğer onun çağındaki iktisat biliminin içinde bulunduğu durumu göz önüne getirirsek, bu düşüncenin ne denli dikkate değer ve ne denli büyük olduğunu anlarız."

Svetlana BATSIYEVA: İbni Haldun'un Toplumsal Ortamı ve İktisadi Fikirleri Üzerine. Çev. Kenan Somer, Yeni Ülke. sayı: 8 Temmuz-Eylül 1979 Ankara.

"Müslüman uygarlığının entellektüel devlerinin sonuncusu olan Abdül-Rahman İbn Haldun 19. yüzyıla kadar tamamen meçhul bir sima olarak kaldı; ancak bu yüzyılda, onu insan davranış biliminin ustası ve modern antropolojinin erken habercisi olarak kabul eden, Batılı bilginler tarafından "keşfedildi"

Ona ait bir cümle özellikle ünlüdür: "Kuşaklar arasında görülen farklılıklar, yalnızca onları ekonomik yaşamda ayıran farklılıkların ifadesidir." Bu cümle, Marx'ın şu cümlesiyle kıyaslanmalıdır: "Yaşamın maddi alanındaki üretim yöntemi genelde, sosyal, politik ve entellektüel süreçleri belirler." İbni Haldun bazı önemli bakımlardan, Rönesans sonrası döneme mensup Avrupalı düşünürlerin çalışmalarını önceden tahmin etmiştir.

Elenistik düşünceden esinlenen filozofları etkili bir şekilde eleştirmesine karşın, İbni Haldun, bir kısım köktenci ulemanın gözünde, fazlasıyla rasyonalist bir kişilik olarak kaldı. Özellikle, peygamberliğe asabiya (grup bağlılığı) kavramını uygulaması ve ilahi vahiye dayanan bir dinin bile, misyonunu yerine getirebilmesi için bir aşiret birliğine ihtiyacı olduğunu belirtmesi rezillik diye nitelendirildi...

İbni Haldun..Arapları yağma ve yıkmaya eğilimli "barbar bir ulus" diye tanıtmaktadır.

Birçok müslüman bilgin İbni Haldun'u rafa kaldırmakla yetinirken, diğerleri ona şiddetle saldırmaktadır. Örneğin: Eski Irak Eğitim Müdürü ve paramiliter bir gençlik örgütünün başkanı olan Sami Şevket, 1933'de, Bağdat'ta yaptığı "Ölüm Mesleği" başlığını taşıyan bir konuşmasında, İbni Haldun'un mezarının açılması çağrısında bulunarak, kitaplarının bütün Arap dünyasında yakılmasını va'zetmiştir."

Pervez HOODBHOY: İslâm ve Bilim, sy. 171-173

Çev: Eser Birey, Cep. K. İkinci baskı İst. 1993

"Batı medeniyetinin iki büyük ve ölmez sentezi, 19'uncu yüzyılın tam ortasında doğdu: Canlılar biliminde Darwin'in doktrinide, Toplum biliminde Marx-Engels doktrini de 1859 yılı ilk önemli emeğini yayınladı. İslâm medeniyetinde bu iki batı bilgininin buluşlarını bir tek kişi taslak olarak beşyüzyıl önce sentezleştirdi: İbn'i Haldun aynı emeğinde hem Darwinizmi muştuladı, hem İslâm Marks'ı adını alacak değerdeki sosyal doktrinini kurdu."

Hikmet KIVILCIMLI: Tarih Devrim Sosyalizm, sy. 60, İst. 1965

"Rönesansa Giriş konağında tarih felsefesi yapan kişi İbn'i Haldun (1332-1406) olmuştur.

İbn'i Haldun'a göre: Tarihin konusu savaşlar değil, "ümran" yani medeniyet ve sosyal kalkınmadır. İnsanlar niçin toplum haline geldiler? Bunun sebepleri: 1-"İnsanın sosyal kabiliyeti" (sanki:"insan sosyal bir yaratıktır"diyen Marks konuşuyor), 2-İhtiyaçların zorlu gereği, 3-"Sanayii ve üretim araçlarını üreten emek"tir.İbn-i Haldun Kadım Çağın müslüman Marks'ı gibidir. Toplumun temelini üretim yordamı sayar... Cihan kültüründe Tarih Felsefesini bilinçli ve olumlu biçimiyle ilk ortaya atan kişi, İslâm bilgini İbn'i Haldun'dur...Avrupa'da 400 yıl sonra yapılacak olan "Tarih Felsefesi" İslâm Dünyasında çok daha gerçekçi ve güçlü olarak 400 yıl önce yapılmıştır."

Hikmet KIVILCIMLI: Metafizik Sosyoloji Eleştirileri,
sy. 38-49, İst. 1970.

"O kadar kendimizi unuttuk, kendi kültürümüzden o kadar koştuk ki, Doğu'nun Montesquieu'sü olan bir İbn Haldun, Batınınkilerden binlerce kez bize yabancı. Thomas Moore'un sosyalist ütopyasını biliriz de, Simavnalı Şeyh Bedrettin'in sosyalizmini tanımıyoruz.

Bu satırların yazarı, Fransız sosyal, ekonomik, politik, kültürel vs. tarihini en teferruatlı şekilde öğrenmiştir, ama Türk sosyal, ekonomik, politik ve kültürel tarihi hakkında, bir takım klişeler dışında ciddi pek az şey bildiği için utançların en büyüğünü duymaktadır...

Türk sosyalistleri şimdi, ekonomik bağımsızlık savaşıyla birlikte, bir kültürel bağımsızlık savaşı da verme durumundadırlar. Sosyalizmi seçmenin yabancı değerleri seçmek demek olmadığını göstermeli, kendi büyük entellektüel kaynaklarımıza dönmeliyiz. Bu bakımdan sosyalist düşünüre, tarihçiye, iktisatçıya, sosyologa, sanatçıya büyük görevler düşmektedir."

Doğan AVCIOĞLU: Önsöz (R. Garaudy: Sosyalizm ve İslâmiyet,
Çev. D. Avcioğlu-E. Tüfekçi) sy. 5, 6 Yön. Y. İst. 1965.

"Şimdi karşımıza çıkan görev, tarihsel gelişmeleri emperyalizm tarafından durdurulmuş olan halkların yaratmış oldukları değerlerin gün ışığına çıkarılması ve sosyalist teori ve pratiği bu değerlere de dayatarak, sosyalizme gerçekten evrensel bir temel kazandırmak görevidir. "İnsanoğlunun hayal ettiği, düşündüğü ve gerçek-

leştirdiği iyi olarak ne varsa, sosyalizm onun mirasçısıdır" sözü bugün tam anlamını kazanmaktadır.

Onun için bütün çağların ve bütün ulusların kültürünün mirasçısı durumunda olan sosyalizm, yalnızca Batı'nın kültürel geleneklerine dayanmakla yetinemez. O, bütün halkların kültürüne kök salmakla görevlidir. Sosyalizmi, Batının kültür sınırları içine hapsedmek, onun evrensel niteliğini inkâr etmek olur..

Konu bizim için yeni de sayılmaz, bu çabaya bizim de katkımız oldu. "Bedrettin Destanı" 1930'larda yazıldı. Bu büyük yapıt, sosyalizmin Türk halkı için bir ithal malı olmadığı ve onu kendi ulusal köklerimizde bulabileceğimiz gerçeğini karşımıza dikiyor."

E. TÜFEKÇİ: Önsöz (R, Garaudy: Sosyalizm ve İslâmiyet

Çev: D. Avcıoğlu-E. Tüfekçi (Mihri Belli), sy. 5, 6. Yön. Y. İst. 1965

"İbni Haldun, bilindiği gibi, insanlık tarihinin büyük düşünürlerinden ve tarih sosyolojisinin kurucularından sayılır. İbni Haldun, yalnız kendi toplumunu değil, tüm insanlığa çok ilerilere, çağlar ötesine yönelten görüşler ileri sürebilmiş büyük bir düşündürdür...Tarihsel maddeciliğin ana ilkelerine bu kadar yakın düşen bu sözler bundan altıyüz yıl önce söylenmiştir. Bunlar bugünün sosyalizminin kültürel temeline katkı niteliğinde görüşlerdir. Onun için biz Arap sosyalistlerinin "Sosyalizm bizim kendi öz malımızdır. Onu dışarıdan ithal etmedik. Biz yirminci yüz yılın Halduncularıyız." demelerini biz kınamamalıyız. Nasıl ki Nazım'ın bir keresinde "Ben Bedreddinciyim" demiş olmasını kınamamalıysak."

E. TÜFEKÇİ (Mihri BELLİ): Sosyalizmde Metot Meselesi. Yön,

Sayı: 152 sy. 12, 25 Şubat 1966

"İbn Haldun, Toplum ve Tarih kanunlarını Marks-Engels'lere müjdeci olurca izlemiştir. Bu dahiyane buluşları, yaşadığı büyük olaylardan sezmiştir. Çıkarmıştır. Özellikle Batı ile Doğu arasındaki farklılığın, iktisadi yapıdan geldiğini belirten fikirleri çok önemlidir. İbn Haldun Marks-Engels'lere müjdeci olurca Tarihe ışık tutmuş büyük bir düşündürdür."

Tarihte Büyük Devrimciler / İbn Haldun. Sosyalist .

Sayı: 7, sy. 3-5, 26 Ocak 1971

"İbni Haldun, zamanının çok ötesine uzanan, güntümüzde (de) geçerli olan görüşler ileri sürmüş bir filozoftur...İbni Haldun, kavimleri ve toplum biçimlerini, ekonomik üretim tarzlarına göre ayırır ve sınıflandırır. Aynı ayrı kavimlerin törenlerinde (örf ve adetlerinde) ve kurumlarında (müesseselerinde) görülen farkları, bu kavimlerin geçimlerini sağlayış tarzlarının farklı olmasıyla açıklar. Toplumun manevî hayatını ve insanın ruhî özelliklerini, o toplumdaki geçimin sağlanış tarzına, üretimin biçimine, ekonomik şartlara, yani maddi şartlara bağlar. Bilindiği gibi, maddecî tarih felsefesi, toplumların şekillenmesini, toplumsal olayları, toplumun kurumlarını ve insanın manevî hayatını, ekonomik şartlarla, üretim tarzları ile açı-

klar. Bu açıdan ele alınınca, İbni Haldun'un maddeci bir tarih görüşü öne sürmüş olduğunu ve Marx'a öncülük ettiğini kabul etmek gerekir."

Selâhattin HİLAV: Felsefe El Kitabı. sy. 83-4 Gerçek. Y. İst. 1970

"İbni Haldun, tarihi, sosyolojik kılmak isteyen ilk düşünürlerden biridir. Ona göre, insanın tek başına üretim yapamamasının sonucu olan toplumsal durumu tarihin konusu olmalıdır; ya da tarihin konusu maddi ve manevi kültürüyle birlikte toplumsal yaşantıdır; tarih toplumsal değişmeler üzerinde durmalıdır.

Hıristiyan Batı felsefesi, tarihi ve tarihsel olayları Allahın dünya üzerindeki egemenliği ve egemenliğinin hazırlığı olarak görürken, İbni Haldun, toplumların gelişmesini nedenlerle, nedenlerarası ilişkilerle ilk kez görmüştür...İbni Haldun, toplum biçimlerini üretim biçimlerine göre sınıflandırmasını bilmiştir. Toplumun manevi yaşantı ve değerlerini, insanların psikolojik varlık ve özelliklerini ekonomik koşullarla, üretim biçimiyle ilişkileri içinde açıklamağa çalışmıştır. Bir başka deyişle, bugünkü sosyolojinin en temel ve en geçerli konularından biri olan altyapı-üstyapı arasındaki ilişkiler gerçeğini ortaçağda ileri sürmüştür."

Doğan ERGUN: Sosyoloji El Kitabı. sy. 15, 16.

üçüncü baskı, Gerçek. Y. İst 1979

"Daha sağlığında, dersleri günü gününe Latinceye çevirilerek, bir kanadıyla idealizmin, bir kanadıyla materyalizmin öncülerine öğretmenlik eden İbn-i Rüşd, felsefe ve bilimin, batıya aktarımında köprülük yapmıştır. Kilise, idealist yanını alanları "azizlikle" onurlandırırken, materyalist yanı İbn-i Haldun'da, "bu bilimi ben buldum ve ilk kez ben kurdum" dedirttiği sosyolojiye ulaşıyordu. Ve gariptir, Haldun, Mukaddime'sinde Darwin'den üç yüz yıl önce Darwin'in sözcükleriyle, insanın kökenini açıklıyordu."

Erol TOY: Batı Kültürü ve Bilime İslâmın Katkısı. Çağımızın Gözüyle İslâmiyet. Cumhuriyet gazetesinin eki, s. 1, 7, 30. 7. 1979

"Birkaç yüzyıllık bir gecikmeden sonra başlayan bu büyük ilgiyle artık İbni Haldun, hele Tarih'ine önsöz niteliğindeki Mukaddime'si İngilizce, Fransızca, Rusça'ya çevrildikten sonra pek çok bilim adamınca tarih felsefesinin ve toplumbilimin kurucusu olarak kabul ediliyor, tarihin ve toplumun incelenmesi için öne sürdüğü yöntemler ve savlar başta sosyalist ülkeler olmak üzere marksist açıdan inceleme konusu yapılıyor..."

İbni Haldun'un tarihin konusu ve yöntemi üzerinde o zamana değin hiçbir tarihçide görülmeyen sav ve ilkeler öne sürdüğü ve "Tarih"inde bunları titizlikle uyguladığı, tarih felsefesinin kurucusu olduğu çok geç de olsa bilim çevrelerince kabul edilmekle beraber bugün bile bazı başvuru kitabı yazarlarınca ihmal edilmesi ilgi çekici bir olgu. Sözelimi, dilimize de çevrilen Manfred Buhr ve Alfred Kosing'in **Felsefe Sözlüğü'nde, Tarih Felsefesi** maddesinde, ilkçağ Yunan filozoflarından (Eflatun, Aristo, Tukhudides) tutun da, ortaçağa (Agustinus, Toma), Aydınmacılara

(Voltaire, Montesquieu, vb.) ve hatta Toynbee, Spengler, Rostow, Frayer gibi çağdaş yazarlara yer verildiği halde bu maddeye adını koyan İbni Haldun'un adı bile anılmamakta. Aynı biçimde Rosenthal-Yudin'in **Felsefe Sözlüğü**'nde de İbni Haldun'un adı bile geçmez.

Marx, bir başka düşünürün Steuart'tan birkaç yüzyıl önce aynı konuyu derinlemesine işlemiş olduğunu bilmiş olsaydı, elbette onun çalışmalarını da değerlendirir, sosyo-ekonomik konularda ilk kez o özgün incelemeleri yapan kişinin adını övgüyle anardı. Bu ve daha ilerde değineceğimiz bu türden boşluklar, Marx'ın **Kapital**'in hazırlık çalışmalarını yaptığı British Museum kitaplığında yıllar süren titiz incelemeleri sırasında İbni Haldun'un yapıtları henüz batı dillerine çevrilmemiş olduğu için bunları okuyup inceleyememiş olmasından ileri gelmektedir hiç kuşkusuz."

Alaattin BİLGİ: İbni Haldun ve Mukaddime. Bilim ve Sanat,
sayı 14, s 16-18, şubat 1982

"Maddeci tarih anlayışının yeryüzündeki ilk sözcüklerinden biri olduğu söylenebilecek olan İbn-i Haldun."

Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi.
Cilt: 6 sy. 1730, İletişim Y. İst. 1988.

"Türkiye'deki Marksistler arasında, İbni Haldun kısmen tanınıyor ise de, Osmanlı tarihçilerinden Naimâ, hele Hacı Halife hiç tanınmamaktadır. Ben Hacı Halife'nin adı ile Hikmet Kıvılcımlı'nın **Tarihöncesi Tarih Devrim Sosyalizm** kitabında karşılaştım. Bilgimi genişletmek için baktığım O. Hançerlioğlu'nun **Düşünürler Ansiklopedisi**'nde, gerekli gereksiz bir sürü Batılı burjuva düşünürleri hakkında-eksiklikler hatta yanlışlıklarla karışık da olsa-bilgiler vermesine rağmen, Hacı Halife'nin adını dahi bulamadım...Kapitalizmin Avrupa'da gelişmesinden bu yana, etkin olan düşüncelerin Avrupa kökenli olmasının mantıksallığı vardır. ("Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entellektüel hayat sürecini koşullandırır."Marx) Son yarım yüzyıldır da ABD'nin dünya çapında gösterdiği gelişim sonucu, olaylara, ABD gözlükleriyle bakılmaktadır. Günümüz dünya haritası bile Avrupa merkezli okunmakta değil midir? Türkiye'nin günümüz ilişki ve çelişkilerini diğer ülkelerden koparmaksızın ele alan biz sosyalistlerin hakim kültürün dışına çıkıp, içinde yaşadığımız ülkenin kendi özgül geçmişini de incelemesi kaçınılmaz bir zorunluluk değildir?"

Ferit BARUT: Marksist Yöntem ve Tarih Anlayışı.
sy. 97, Belge. Y. İst. t. y. (1992 ?)

* * *

"II. Abdülhamit de, "serbest görüşlerinden ötürü" İbn Haldun **Mukaddime**'sinin-yazılışından beşyüz yılı aşkın bir zaman sonra-okunmasını ve satılmasını

yasaklamıştır."

Ümit HASSAN: İbn Haldun Mukaddime'si Metninin...

"İbni Haldun, sosyoloji'ye bilimsel bağımsızlığını kazandırmıştır...Tarih alanında olayları anlatmak yerine, olayları düşünmek gerektiğini kavramıştı. Tarihsel olayların yerine tarihsel nedenleri koymakla Tarih Felsefesinin temellerini atmış oldu.

Bugün, birçok Batılılar, onda, Vico'nun, Spengleri'in, Montesquieu'nün, Rousseau'nun, Sorel'in, Malthus'un, Machiavelli'nin, Darwin'in, Nietzsche'nin, Marx'ın düşünce tohumlarını buluyorlar."

Orhan HANÇERLİOĞLU: Başlangıcından Bugüne Mutluluk Düşüncesi.
sy. 225-229, Varlık. Y. İst. 1973, üçüncü b.

"Orta Çağ İslâm dünyasının en büyük düşünürlerinden, devleti ve toplumu bir sosyal olay olarak gören İbni Haldun dinamik bir toplum görüşüne varmış...

İbni Haldun 'un gerçekçiliği, gözlemciliği kendini açıkça ortaya koyuyor. Devleti meydana getiren nedenler ve zorunluluklar, sosyal olaylarla açıklanmaya çalışılıyor. Düşünürün devlet tanımlaması beşerî ve dünyevî. İbn Haldun, gözledikleri ve değerlendirdikleri yeni bir tarih bilimi yaratıyor ve sosyoloji biliminin öncüsü oluyor."

Doç. Dr. Murat Sarıca: Siyasal Düşünce Tarihi
sy. 63-66, Gerçek. Y. İst. 1973.

"İbn Haldun, kritik yordamla benimsediği ve gözlemleriyle edindiği verileri kullanarak gerçekliğe dayanan bir rasyonalizm geliştirmekte; tarihsel sürecin diyalektik ve determinist bir gidişle oluştuğunu kendi terimleriyle belirtmekte, bu tarihsel kavrayışı maddi temellere oturtmaktadır. Ekonomik ilişkileri, özellikle üretim ilişkilerini toplumların gelişme ve değişimindeki belirleyici faktör olarak görmesi, İbn Haldun'un sosyal-siyasal düşüncesinin maddi temellerini oluşturmaktadır...

Özetle Mukaddime boyunca görülebileceği üzere, İbn Haldun'un İslâm dünyasının özelliklerini tamamıyla kavramış ve daha evrensel plânda sosyal-siyasal gerçekliğin izini yakalamış olması, kendisini sosyal düzenlerin yapı ve dinamiklerini derinliğine araştıran evrensel nitelikte bir düşünür düzeyine ulaştırmaktadır."

Ümit HASSAN: İbn Haldun'un Metodu ve siyaset Teorisi, (Doktora Tezi özeti)
Siyasal Bilgiler Fak. Dergisi, cilt: XXIX, no: 3-4, Eylül-Aralık 1974, Ankara 1976, sy. 201-203.

"Birikim (accumulation) bilimi olmaktan çıkarılarak bir bölümlenme-Tasnif (classification) bilimi henüz olmadığı çağda özel olarak tarihi, genel olarak "bilim"i teolojiden kurtarma yolunda temel bir aşamayı gerçekleştiren İbni Haldun'a günümüz tarihçisi "Tarih Bilimi'nin gerçek kurucusu" diye bakacaktır. Olayları,

toplum olaylarını ele alıp genellikleri ve gidiş kanunları bakımından incelemeyi hedef tutan aynı İbni Haldun bu kez Sosyolojinin müjdecisi olarak irdelenecektir. Toplumların temel ekonomik ilişkilere göre geliştiğini ortaya koyan İbni Haldun'a bu kez de bir politik iktisatçı "kurucu" gözüyle bakabilecektir. Yine aynı düşünürün XIV. yüzyıl İslâm ortodoksisinde görevliyken, devlet ve iktidar olgularını "anayasa" (:Şeriat) dışında objektif karakteri itibarıyla ele alışı ise, kendisinin günümüz siyaset bilimcisi tarafından "çağdaş anlamıyla ilk siyaset bilimcisi" diye adlandırılmasına yol açabilir.

İbn Haldun, "modern" rasyonalizmin ilk adımlarını atmasından üçyüzyıl kadar önce akılcılık metodunu kurmuştur. İbni Haldun, akılcılık metodunu, **modern rasyonalizmin tersine, gerçekçilik** biçiminde geliştirmiştir.

İbn Haldun'un genel olarak sosyal-siyasal doktrininden ve siyaset teorisinden, özel olarak mülk-devlet kavramından çıkarılabilecek sonuçlara, bugün birçok üçüncü dünya ülkesinin somut yapısal sorunlarına ışık tutmaktan fikir platformundaki çağdaş gelişmeleri aydınlatmağa kadar uzanabilir...Bu gibi temel sorunların yanısıra, fikir gelişmeleri açısından; çağdaş sosyal bilimler de kaynaklarını **Mukadime**'de bulabilirler."

Ümit HASSAN: İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi. (Doktora Tezi)
sy. 6, 118, 300. S. B. F. Yayını. Ankara 1977.

"İbni Haldun'un bir dizi temel iktisadî kavramı ve bu kavramların resmî doğumlarını birkaç yüzyıl öncesinden hazırladığını söylemeye hiçbir tarihî ve teorik engel yoktur. Nasıl olsun ki, toplumsal işbölümü A. Smith'den, emek-değer teorisini D. Ricardo'dan, nüfus teorisini Malthus'tan ve devletin ekonomi içindeki rolünü de J. Keynes'ten önce sezinlemiş ve ele almıştır.

İlginç olan nokta, iktisadî ve malî olay ve süreçleri ahlakî veya dinî delil ve değer hükümlerine bağlamaması, birer sosyal süreç ve yansıma şeklinde sunmasıdır."

Dr. Nihat FALAY: İbni Haldun'un İktisadi Görüşleri.
sy. 60, İ. Ü. İktisat Fak. Y. İst. 1978

"Bazı Batılı kaynakların, "sosyolojinin kurucusu" saydıkları İbni Haldun devlet ve iktidar kavramlarını bilimsel bir yaklaşımla incelemiştir. Oysa aynı çağın Batılı Hristiyan düşünürleri, olaya dinsel bir açıdan bakıyorlar ve açıklamalarını tanrısal iradeye dayandırıyorlardı.

Pareto, seçkinlerin dolaşımı kuramını hazırlarken açık bir biçimde İbni Haldun'dan etkilenmiştir."

Prof. Dr. Ahmet Taner KİŞLALI: Siyaset Bilimi, sy. 7, 247.
İmge Kitabevi. Y. Ankara 1990, ikinci b.

"Cemil Meriç'i hiç kimse İbn Haldun kadar etkileyebilmiş değildir, dense yeridir. Ona göre bu Kuzey Afrikalı tarihçi ve içtimaiyatçı (sosyolog değil), "semasında parlayan tek yıldızdır" ve **Mukaddime** 'anasız doğmuş bir çocuktur'. Her fırsatta ve her vesilede İbn Haldun'dan söz etmek, **Mukaddime**'den bir pasaj okumak onun vazgeçilmez tutkusuydu. **Mukaddime**, yalnız bir tarih, bir içtimaiyat kitabı, bir devlet felsefesi değil, bütün ilimlerin ve kucaklanması imkansız bir irfan deryasının ta kendisiydi. İbni Haldun'u tanımayan ne medeniyet tarihini, ne irfanı, ne de hakikatı tanır."

Ali BULAÇ: Cemil Meriç, **Tarih ve Toplum**,
sayı: 44, sy 12, Ağustos 1987.

"Tarih felsefeinin İslâmdaki yegâne mümessili İbn Haldun'dur. İbn Haldun aslında yepyeni bir felsefe anlayışının da ilk temsilcisi olması sıfatıyla felsefe tarihinde büyük bir inkılab yapmıştır. O, felsefenin metafizik konularla uğraşması yerine tarihi olayları incelemesi, sosyal münasebetler arasında hakim olan kanunları araştırmasını istemişti."

Stüleyman ULUDAĞ: **İslam Düşüncesinin Yapısı**,
sy 243, Dergah Y, İst 1979.

"Marksist emperyalizm de bu telden çalan bilginleri el üstünde tutar. Söz yok, Lenin kendi aklınca devrim yaparken bu ninnilere kulak asmamıştır amma, sonra kendisi de çar postuna oturup huysuz çocukları olunca onun da dadıya ihtiyacı olmuştur.

İslâm ülkelerinde de rağbet genellikle bu dadılardır. Fârâbi dadı değildir ve unutulmuştur. İşkembeci dükkanlarına adının verildiğine bakmayın. Demirperde gerisinde de, Demirperde berisinde de rağbet İbni Haldun'dur. Çünkü Machiaveli'den aşağı yukarı yüzyıl önce ninnileri revaç bulan bu zat; gerçekçi iyimserliğin değil kötümser çıkarıcılık temelinde dayanan bir kuramın kurucusudur, İslâm kültür çevresinin daha kurnaz ve bilgili bir Machiavelli'sidir. Baskı gruplarının gücünü görmesi, o'nu neredeyse 'Toplumbilim'in kurucusu durumuna getirmiştir."

Hüseyin HATEMİ: **Çağdaşlaşma Sorunu ve Toplum**, (Yazarın Zaman gazetesi "Fark" sütununda 6 Kasım 1986-11 Şubat 1987 tarihleri arasında yayınlanan yazılarıdır) sy 142, Seçkin yayıncılık, İst. 1987.

İbn Haldun, ilk kez olarak, toplumbilime, toplumsal felsefeye ve tarih felsefesine, bilimsel çözümleme biçiminde -bugün geçerli olan anlamıyla- 19. yüzyıl tarih felsefesinin ve toplumbiliminin izlediği ve şekillendiği ve 20. yüzyılda da süren aynı anlam ve yöntemle varlık kazandırdı. Değerli konumu bizim katımızda öyle takdir edildi ki, niçin fikhî bakımlardan doğru olmayan şu hükmü dile getirmiş, şer'î bakımdan vs. olan şu şeyi söylemiş diye sövgü yönelttiler ona; en küçük yanılığını

bağışlamazlarken en büyük hizmetlerini görmezden geldiler. Birazcık insafları bulunan ve bağımsız araştırmalarında dinî ve İslam karşıtı duygulara, ulusal ve doğu karşıtı duygulara, soydan, batıya taparlık gururundan, sömürge hizmetkarlığından ve siyasi sistemlerin uşakları olmaktan gelen duygulara yol vermeyen kimi Avrupalı doğu ve islamibilimciler (ki sanki doğunun ve İslamın tümü edebiyat ve tasavvufun ibaretmiş ve doğunun ve İslamın başka meselesine eğilinemezmiş gibi!) toplumbilimin ne 'Proudhon'la ya da Eflatun'la değil -ki Eflatun'un söyledikleri toplum ve içtimaiyat meseleleridir, bilimsel çözümlemeler değil- 'İbn Haldun'la başladığını, İbni Haldun'un tarihi olayların aktarıcılığı biçiminden kurtarıp bilimsel çözümleme ve bilimsel etkenlere dayanarak yorumladığını keşfetmişlerdir.

İbn Haldun'un görüşlerinin tümünün doğru olduğunu söylemek istemiyorum; doğruluktan, yanlışlıktan söz etmiyoruz. Söz konusu olan, çalışmanın bilimsel yöntemidir; söz konusu olan, insan toplumunu, hareketleri bir nedenselliğe dayalı olarak açıklanabilen, yorumlanabilen, öngörülebilen ve anlaşılabilen bilimsel özel bir görüngü biçiminde ele alan kişidir.

İbn Haldun'un dili yenidir; bakışı duru, dakik ve bilimseldir. Onda hem toplumbilim bulunmaktadır hem tarih. Her ikisini bir tek algılar ki, gerçekten de bir tek tir; bir tek varlığın iki boyutu, iki yüzüdür. Toplum, durağan tarihtir ve tarih devingen toplumdur çünkü."

Ali ŞERİATİ: İslam -Bilim; Cilt. I Çev. Faruk Alptekin.
sy 178-179, Nehir Yayınları, 1992.

"Toplumbilimin babası olarak adlandırılmayı hak etmiş bulunan İbn-i Haldun... toplumu 'doğallık' veya 'kendiliğindenlik'ten ziyade 'gereklilik' ile açıklar. Toplumu, insanın zayıflığını telafi edip, hayatta kalma şansını arttıran, insanlar tarafından bilinçlice oluşturulmuş bir yapı olarak görür. Bu O'na göre bir paradoks oluşturur. bir taraftan, insan kendi benliği-nefsi tarafından kendi yolunu çizmeye ve arzu ettiğini yapmaya yönlendirirken, diğer taraftan, hayatta kalma şansı ancak bu arzularını kontrol edebildiği ve diğer insanlarla uyumlu olabildiği ölçüde mevcuttur. İbn-i Haldun'a göre, insan toplumu bu paradoks yüzünden, kendi içinde ve dışında daima çatışma olasılığını taşımaktadır. Bu çatışma olasılığı sosyal dayanışmayı (solidarity) bir değişken haline getirir... Gumpłowicz'in de (1899) belirttiği gibi, evrensel anlamda girilmiş ilk çatışma ve sosyal değişim teorisinin, İbn-i Haldun'a ait olduğuna ilişkin çok az kuşku vardır.

Bununla birlikte, selefleri gibi, İbn-i Haldun'un da İslam'a hizmet amacıyla eserlerini kaleme aldığı pek söylenemez."

İlyas Ba-Yunus, Ferid Ahmet: İslam Sosyolojisi, Bir Giriş Denemesi,
çev: Rıdvan Kaya, sy 45-47, Bir Yayıncılık, İst 1986.

"İlminin genişliği ve sosyolojik düşüncesinin özgünlüğü (originality) sebebiyle İbn Haldun İslam felsefi düşünce tarihinde ayrı bir yer işgal eder... İbn Haldun,

esasen metafizik tahayyülatтан tabii olarak şüphe eden ampirist görüşlü bir tarihçi olarak kalır... İbn Haldun, metafiziğin, insanın nihai kaderine yahut kurtuluşa tesir eden çetin problemlerden hiçbirini çözmeye muktedir olmadığı sonucunu çıkarır."

Macit Fahri: İslam Felsefesi Tarihi, çev: Kasım Turhan,
sy 256-9, İklim Yayınları, 1987.

"Avrupa Rönesansının kaynaklarını, Plato ve Aristo'yu yeniden keşfettiği zaman bulmuş ve bu kaynaklarla ancak o zaman yüz yüze gelebilmiştir. Bizim yeneden ihya hareketlerimizin çekirdekleri de, 14. asır sosyal felsefesiyle İbn Haldun'da zirvesini bulan ilmi ve ampirik entelektüel mirasımızın içerisinde aranmalıdır.

İbn Haldun'un çağımızın uyanık islam dünyası ile çok büyük ve önemli münasebeti vardır. Ruhi dinçlik ile ekonomik ve politik güçleri hemen hemen yok olmanın sınırına gelip dayanmış bulunan çağımızın müslümanları, İbn Haldun'un görüşlerine eğilmek ve onlarla çok sıkı bir münasebet kurmak zorundadırlar."

İslam'da Ekonomik ve Sosyal Düşüncenin Çağdaş Görünümü
(ABD'de bulunan İslam Cemiyeti tarafından düzenlenen bir "panel"in bildirileri),
sy 161, Düşünce Yayınları, İst 1978.

"İbn Haldun'un adalet anlayışı, İslam geleneklerinden apayrı bir tarzda ve kendisinin topluma hakimolan belirleyici güçlerle olan temasından, o güçlere yenilik tetkikinden neş'et etmiştir. Ancak bugün sosyal bilimciler onun toplumsal yaşayışa yönelik araştırmalarının bütünüyle laik bir düşünüşten mi yoksa bütünüyle dini bir perspektiften mi ortaya çıkmış olduğu konusunu hâlâ tartışmaktadırlar. Onun 'asabiya' gibi laik terimle kullandığı endüktif yönteminin etkisi altında kalan bazı alimlere göre Haldun bir laik bilim adamıdır."

Macid HADDURİ: İslam'da Adalet Kavramı, çev: Selahattin Ayaz,
sy 244, Yöneliş Yayınları, 1991.

"Bir 'tarih felsefesi' ve insan davranışları ilminin ustası olarak önemi daha yenilerde keşfedilen İbn Haldun, bu eserinde (Mukaddime'de) medeniyetlerin ve kültürlerin doğuşunu, yükselişini ve çöküşünü çözümlemekte, özellikle İslam medeniyetiyle ilgili tutarlı görüşler ileri sürmektedir. Bu eser İbn Haldun'un insan ve kültürüyle ilgili ilimlerin en önde gelen ustalarından biri olduğunu göstermektedir."

Seyyid Hüseyin NASR: İslam'da Bilim ve Medeniyet, çevirenler: Nabi Avcı-Kasım Turhan-Ahmet Ünal, sy 57, İnsan Yayınları, 1991.

V. SONSÖZ

Doğu halklarının ve bunun bir parçası olan Anadolu, Ortadoğu halklarının tarih boyunca yarattıkları büyük ve değerli bir uygarlıkları vardır. Bu uygarlıklar insanlığın uygarlık tarihinin binlerce yıllık bir döneminin temsilcisi ve parçasıdır.

Ne var ki, Avrupa burjuvazisinin başlattığı **sömürgecilik, kapitalizm ve emperyalizm süreci**, Doğu halklarının gelişme sürecine müdahale etmiş ve bu halkların tümünde bir kimlik ve kültür bunalımı ile eziklik kompleksi yaratmıştır.

Batılılaşma veya batılılaştırma eyleminin cilasını kazıyınca altından çıkan gerçeklik sömürgeciliktir, bağımlılıktır, denetlenmedir, öz kimliğin örselenmesi sonucu ortaya çıkan çok yönlü yabancılaşmadır.

Avrupa dışındaki halkları vahşi, ikinci-üçüncü sınıf insan türü olarak görme önyargısının tohumları daha, o çok övülen **aydınlanma** dönemi yazarlarının düşüncelerinde atılmıştır. Bu nedenle hem aydınlanmacılığın hem de ırkçı **nazizm** ve **faşizm**'in Avrupa patentli olması üzerinde düşünmek gerekir.

Tarihsel fonksiyonu itibarıyla **oryantalizmin sömürgeciliğin keşif kolu** olduğu görülmüyor. Egzotik hayranlık gösterileri içindeki oryentalistlerin, sahtecilikleriyle, Doğu halkları üzerine yanlış, haksız ve kompleks yaratıcı yargılar oluşturmada katkıları büyüktür.. Avrupa burjuvazisi vahşi sömürgecilikle dünya halklarını kan ve gözyaşı içinde insafsızca katleder ve yağmalarken, Avrupa'lı aydınlar utanmazca uygarlaştırmak görevinden bahsedebilmişlerdir. Hırslı, kıyıcı, çıkarıcı, bencil, girişimci "**birey**"i, kendi deyimleriyle "**uygar insan !**"ı, doğuda bulamayınca, Doğu halklarını tembel, uyuşuk, pis, boyun eğici, tevekküllü vb. olarak nitelemişlerdir.

Halbuki gerçek böylesine basit değildir. İlk insan uygarlıkları Doğu'da geliştiği gibi, ilk kamucu, toplumcu, eşitlikçi düşünceler ve eylemler, hem de enter-nasyonalist bir yönelişle Doğu'da meydana gelmiştir.. **Mazdek**'ler, **Karmati**'ler, **Babai**'lar ve **Şeyh Bedrettin** ayaklanması Anadolu topraklarında meydana gelmedi mi? Kendi çağları içinde Yunus Emre'nin, Mevlana'nın, Hacı Bektaş Veli'nin, Şeyh Bedrettin'in çapında düşünürler Batı'da var mıdır? '

İbni Haldun'da böyledir. İbni Haldun'un da düşünceleri çağının Avrupa'sından yüzyıllarca ileridedir.

Bilim ve düşünce tarihinde İbni Haldun'un durumu özgün bir "**olay**" durumundadır. Hem Batı'da hem de Doğu'da adeta sahipsiz kalmıştır. Tarihsel ve toplumsal olayları maddeci ve diyalektik yöntemle açıklamış olması ve de İslâm uygarlığına ait bir düşünür olması bu duruma yol açmış görünüyor.

Hristiyan kilisesi idealist **İbni Rüş**'ü kabulleniyor, İbni Haldun'u ise görmezden geliyor. Aynı şekilde, İbni Haldun'u İslâm ve Doğu dünyasının bir

düşünürü kabul eden Avrupa'nın burjuva aydınları da benzer bir tutum gösteriyor. Avrupalı Marksist bilimciler ve sosyalist ülkelerin bilim adamları da bunun dışına çıkamıyor. Ve yakın tarihlere kadar bu ilgisizliklerini sürdürüyorlar.

İbni Haldun'un kaderi İslâm dünyasında da benzer bir biçimdedir. Dinci ve Şeriatçı yazarlar sadece ilgisiz kalmamakta ayrıca suçlamakta ve lanet okumaktadırlar. İbni Haldun Arap fetihlerini ve sonuçlarını sert bir biçimde eleştirdiği için Arap milliyetçileri de İbni Haldun'a karşı ve düşmandırlar. Doğu ülkelerinin sosyalist aydınlarının da gereken ilgiyi gösterdiklerini söylemek zordur.

Değişik ya da aynı ülke, dönem, dünya görüşü ve siyasal ideolojiye mensup yazarlardan aktardığımız-ya da olmadığı için aktaramadığımız- İbni Haldun üzerine düşünce ve değerlendirmeler bunu gösteriyor.

Sosyalistler için bu durum son derece önemli konularla (Sosyalist hareketin ulusal kimliği ve karakteri, anti-kapitalist ve anti-emperyalist strateji ve taktikler, sınıfsal ittifaklar, batılılaşma ve kültür emperyalizmi, ulusallık ve enternasyonalizm ilişkisi, üçüncü dünya ülkelerinin tarihsel evrimlerinin özgünlükleri ve emperyalist müdahalenin sonuçları, azgelişmişlik ve bağımlılık nedenleri, bilimsel-ekonomik-kültürel Avrupamerkezcilik, globalizm...) ilgili ve belirleyici öneme sahiptir. Doğru bir devrimci teori olmadan başarılı bir devrimci eylem yapılamaz. Yeterli gelişme ve etkinlik sağlanamaz. Doğru bir devrimci teori ise toplumumuzun ve insanımızın tarihsel birikiminin somutluğunun ve özgün niteliklerinin ve sorunlarının incelenmesi, bilinmesiyle üretilebilir.

Geçmiş olmayanın geleceği de olmaz özdeyişi, tarihi bir misyona aday sosyalistler için son derece doğrudur. Geçmişten ve gelenekten geleceğe sürekliliğin ve devrimci sıçrayışın doğru bir sentezi sosyalist hareket için son derece önemlidir. Ve bunun örnekleri sosyalist hareketimizde vardır. Sanat-kültür alanında **Nazım Hikmet, Orhan Kemal, Ruhi Su ve Yılmaz Güney**'in yapıtları gelenekten devrimci biçimde yararlanmanın başarılı örnekleridir.

Sosyalizm mücadelesi ve amacı elbetteki enternasyonalisttir. Ancak her sosyalist hareket kendi ulusal-siyasal-toplumsal somutluğunda örgütlenmek, tarihi misyonu toplumsal devrimi başarmak görevi ve sorumluluğundadır. Ayaklarını toprağına basmadan ve kök salmadan bu görevi yerine getiremeyeceği açıktır.

Bu nedenle sosyalist hareket, halkımızın bütün tarih boyunca yarattığı ve kuşaktan kuşağa aktardığı yaşam kültürünün olumlu ve ilerici yanlarının mirasçısı olmalı, bu birikimi yaratıcı bir biçimde devrimci sosyalist bir kültür sentezine ulaştırmalıdır.

Anadolu topraklarının ve bölgenin **birleşik ve devrimci bir sosyalist harekete** ihtiyacı var. Sosyalist hareketimiz bu görevi başardığı oranda gelişecek, güçlenecek ve tarihi misyonunu yerine getirebilecektir. Yayınlarımızla bu süreçte katkıda bulunmayı amaçlıyoruz.

Sosyalist Yayınlar

MUSTAFA SUPHİ

YAŞAMI • YAZILARI • YOLDAŞLARI



Sosyalist Yayınlar



ŞEFİK HÜSNÜ

YAŞAMI • YAZILARI • YOLDAŞLARI



HİKMET KIVILCIMLI

YAŞAMI • YAPITLARI • YOLDAŞLARI



Sosyalist Yayınlar



Sosyalist



BEHİCE BORAN

S A V U N M A



Sosyalist Yayınlar

Sosyalist Yayınlar

ARAŞTIRMA, İNCELEME VE TARTIŞMA DİZİSİ

Yves Lacoste

İBNİ HALDUN:

ÜÇÜNCÜ DÜNYANIN GEÇMİŞİ, TARİH BİLİMİNİN DOĞUŞU

TÜRKİYE İŞÇİ HAREKETİ TARİHİ
ARAŞTIRMA-İNCELEME DİZİSİ

Prof. Dr. M. Şehmus Güzel

TÜRKİYE'DE İŞÇİ HAREKETİ-.Yazılar-Belgeler

Prof. Dr. Şehmus Güzel

GREV- Grevin Yapısal ve İşlevsel Açıdan İrdelenmesine Katkı

TÜRKİYE SOSYALİST HAREKETİ TARİHİ
BELGELER VE KAYNAKLAR DİZİSİ

MUSTAFA SUPHİ: YAŞAMI ● YAZILARI ● YOLDAŞLARI

ŞEFİK HÜSNÜ DEYMER: YAŞAMI ● YAZILARI ● YOLDAŞLARI

HİKMET KIVILCIMLI: YAŞAMI ● YAZILARI ● YOLDAŞLARI

BEHİCE BORAN: SAVUNMA

1994 YILI YAYIN PROGRAMI

* TÜRKİYE'NİN SOSYALİST KADINLARI-I (1920-1960)

* Angela Davis: KADINLAR, IRK VE SINIF

* Jean Ziegler: TOPLUMSAL BİLİMLER VE İDEOLOJİ

* Türkiye'den ve Dünya'dan: DEVRİMCİ MARŞLAR VE ŞİİRLER

* Alain Faure-Jacques Ranciere: TARİHİ YÜRÜYÜŞ BAŞLIYOR!

(Fransız İşçi Hareketi'nden Belgeler: 1830-1851)

* Friedrich Engels: İNGİLTERE'DE EMEKÇİ SINIFLARIN DURUMU



İBNİ HALDUN

(Tunus 1332-Kahire 1406)

"Dikkatle çözümlenmek koşuluyla, İbni Haldun'un yapıtının en özgün ve en önemli yanları, az gelişmişliğin temelindeki nedenlerin incelenmesinde bugün çok büyük bir katkı olarak ortaya çıkıyor.

İbni Haldun Ortaçağ'a ilişkin yapıları betimledi; İktisadi, toplumsal ve siyasal evrimi yavaşlatan ya da engelleyen yapıları bunlar. Bu gecikme yabancı güçlerin etkileriyle birleşerek, birkaç yüzyıl sonra sömürgeciliği olanaklı kıldı; sömürgecilikte az gelişmişlik olgusunun ortaya çıkışını belirledi."

Yves LACOSTE

Sosyalist
Yayınlar



YVES
LACOSTE

İBNİ HALDUN

ÜÇÜNCÜ DÜNYANIN
GEÇMİŞİ

TARİH BİLİMİNİN
DOĞUŞU

Sosyalist
Yayınlar