

İbn Haldûn'da Kur'an'ı "Sosyolojik" Okuma

Ejder OKUMUŞ

Prof.Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

İbn Haldûn'un (v. 1406) *Mukaddime*'sinin kaynaklarının başında Kur'an gelmektedir. O, tarihsel ve toplumsal olaylara yaklaşımında âyetlere başvurmakta, değerlendirmelerinde âyetleri kendi görüşleri için delil olarak getirmektedir. Eserinin "sosyolojik" olduğu düşünülürse, âyetleri de "sosyolojik" yaklaşımla anladığı söylenebilir. Bu durumda İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinin, bir bakıma "Kur'an'ın sosyolojik tefsiri" olma niteliği taşıdığından bahsedilebilir. İşte İbn Haldûn'un Kur'an'ı "sosyolojik okuma biçimi"ni anlama çabasının bir ürünü olarak gerçekleştirilen bu çalışma, *Mukaddime*'de zikredilen âyetlerin nasıl anlaşıldığı ve hangi bağlamlarda getirildiği hususunu ele almaktadır. İncelemede, *Mukaddime*'de ele aldığı konuları âyet ve hadislerle delillendirmeyi ilke edinen İbn Haldûn'un "sosyolojik" yaklaşımlarında başvurduğu âyetlerle bu âyetlere nasıl yaklaştığı tespit edilmeye çalışılmaktadır. Araştırmacı, "Dünya sosyologlarının pir ve ustası",¹ Ernest Gellner'in ifadesiyle² "en büyük İslâm sosyoloğu" olarak görülen İbn Haldûn'un Kur'an yaklaşımının tespitiyle, Kur'an'ın anlaşılmasına ve tefsir çalışmalarına önemli katkılarda bulunmuş olunacağı düşüncesinden

¹ Z. Kadiri Ugan, "Önsöz", *Mukaddime* (çev. Z. K. Ugan), İstanbul 1989, I/IX.

² Ernest Gellner, *Muslim Society*, 2. bsk., Cambridge, London 1985, s. 16.

hareket etmektedir.

Belirtmek gerekir ki çalışmada, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde zikrettiği bütün âyetleri değil, konumuzun sınırları içinde "sosyolojik okuma ve yorum" dahiline girebileceğini düşündüğümüz âyetlerin bir kısmı ele alınmaktadır.

Girişte son olarak "sosyolojik okuma"dan ne kastedildiği konusuna da değinmek faydalı olabilir. Sosyoloji bilindiği üzere büyük toplumsal ilişkiler kompleksi veya etkileşim sistemi olarak toplumu bilimsel bir perspektifle incelemeyi amaç edinen bir bilim dalıdır. Sosyolojik yaklaşımda işin özünde toplumsaldan hareket etme ve bilimsellik vardır. Sosyolojik bakış açısı, insan fiillerini toplumsal temele yerleştirir ve toplum içinde geniş çaplı teşekküllerle ilişkisi olan unsurlar olarak ele alır. Sosyolojide ideolojik bakış ve önyargıdan sıyrılarak toplumsal olay ve olguları mümkün olduğunca olan biçimiyle ve toplum temelinde, toplumsal ilişki ve etkileşim ekseninde ele almak esastır. Buna göre bir incelemenin, bir yorum veya okumanın sosyolojik olarak addedilebilmesi için, toplumun, toplumsal olay ve olguların, toplumsal grup ve hareketlerin disiplinli bir tarzda, bilimsel yaklaşımla ele alınması gerekir. O halde sosyolojik okuma, ele alınan konu veya olayın toplumsal boyutları temelinde ve sosyolojik bakış açısıyla incelenmesi anlamında alınabilir.

A. İbn Haldûn ve Tefsir Yaklaşımı

Tefsir, İbn Haldûn'un sistematik olarak ilgilendiği ve çalıştığı bir alan olmasa da eserinde yer verdiği âyetlere bakıldığında, onun özgün âyet yorumları olduğu, özellikle de "sosyolojik" açıdan ortaya koyduğu veya savunduğu görüşleri desteklemek için getirdiği âyetlere verdiği toplumsal veya "sosyolojik" mâna ve yorumların orijinal olduğu anlaşılır.

İbn Haldûn, ilimleri ikiye ayırır: hikemî-felsefî ilimler ve naklî-vâzî ilimler. Hikemî-felsefî ilimlere, insan, fikrinin tabiatı ile vakıf olabilir, beşeri idrâkle bunların konularına, burhanlarına ve öğrenim usûllerine yol bulabilir. Naklî ilimler ise, şeriatı vaz' edenden nakil ve rivâyet edilen haberlere dayanır. Naklî ilimlerin esas ve yöntemleri öğrenilirken akla dayanılmaz, ama meselelerin dal ve budaklarını asıllara bağlamak hususunda aklın yardımına başvurulur. İbn Haldûn'a göre naklî ilimler birçok kısma ayrılır. Allah tarafından kendine ve kendi cinsinden olanlara farzedilmiş olan hüküm ve emirleri, mükellef olan mü'minin bilmesi ve öğrenmesi vaciptir. Bu

emir ve hükümlerin her biri Kitap ve Sünnet'in açık ifadeleriyle ilgili ve din bilginlerinin ittifakla verdikleri hükümlerden veya kıyastan alınmış hüküm ve emirlerle alakalı ilimlerdir. Sonra Arap lisanı ile ilgili ilimler onları takip eder. Zira Arapça milletin (dinin) dilidir ve Kur'an onunla nâzil olmuştur. Bundan dolayı her konuda Kur'an'a başvurulur, Kur'an önce lafızlarını beyan yönünden incelenir. Bu *tefsir ilmidir*. Kur'an'ın nakli ve rivâyeti, onu Hz. Peygamber'e isnad etme ve kıraatiyle ilgili olmak üzere Kur'an'ın rivâyetlerinde görülen farklar incelenir, bu ise *kıraat ilmidir*. İbn Haldûn'un yaklaşımında İslâmî nakli ilimlerin başlıcaları, Kur'an ilimleri, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuftur. İbn Haldûn, Kur'an ilimlerini de yukarıda görüldüğü gibi temelde tefsir ve kıraat ilimleri olarak ikiye ayırır.³

İbn Haldûn'un tarifinde Kur'an, Allah'ın, elçisine indirdiği ve mushafın iki cildi arasında yazılı olan sözüdür.⁴

Tefsir ilmine gelince, Araplar, başlangıçta Kur'an'ı anlıyordu, fakat Hz. Peygamber'in vefatını müteakip zamanla Kur'an'ın tefsiri için lisan ilimlerine başvurmaya ihtiyaç duyuldu. (Harun Reşid'in iş başına geçmesinden itibaren, uydurma haberlere dayalı tefsirleri ayıklama amacına da matuf olarak tefsirler yazılması ve hadislerin kaydedilmesi gerekli görüldü⁵) Bu süreçte ise iki çeşit tefsir ortaya çıktı: Biri, nakli tefsir, diğeri ise lügavî tefsir. Nakli tefsir, geçmiş bilginlerden nakledilen rivâyet ve haberlere dayanır ve buna *rivâyet tefsiri* de denir. Lügavî tefsir ise, mâna ve maksatları anlatmak hususunda lügat, irab ve belâgat cihetleri ve üslup gözönünde bulundurularak yazılmış tefsirleri ifade eder ve buna *dirâyet tefsiri* de denir. Tabii ki bu tip tefsirlerde dahi nakil ihmal edilmemiş olduğu için nakli ve lügavî tefsirler birbirinden ayrılmayacak derecede yakındırlar.⁶

İbn Haldûn, Arapların kitaptan ve ilimden anlamayan bir millet olmaları nedeniyle kendileri gibi bedevî olan Ehl-i Kitab'a sorup öğrendikleri, özellikle de onlardan öğrendikleri yaratılış ve kâinatın oluşumuyla ilgili konulara dair bilgi ve hususları yaymaları ve israiliyata dayalı bu bilgilerin zaman içinde tefsir kitaplarına girmesiyle rivâyet tefsirlerinin söz konusu uydurma rivâyetlerle dolu olduğunu belirtir. Bu durumda İslâm âlimleri de rivâyetleri tahkik ve tenkide başvurmaya başladıklarında Mağrip'te Müteahhirinden

³ İbn Haldûn, *Mukaddime* (nşr. Derviş el-Cüveydi), 2. bsk, Beyrut 1996, s. 406.

⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 407.

⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 541-42.

⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 409-11.

olan Ebû Muhammed b. Atiyye (v. 541) ortaya çıktı. Sözü edilen tefsirlerin tümünü telhis etti, bunlardan en sahih olanlarını araştırdı, bunları güzel bir tertip dahilinde kitap haline getirdi. Diğer bir kitap da aynı usûlü tatbik ve takip eden Kurtubî'nin (v. 671/1273) kitabıdır.⁷

Dirâyet tefsirleri, İbn Haldûn'un izahında lisan ve onunla ilgili ilimler bir sanat haline geldikten sonra ortaya çıkmıştır. Bu tefsirler, çeşitli amaç ve üsluplar itibarıyla belli bir mânanın ifade edilmesindeki belâgat, lûgat ve irab ile ilgili lisan bilgisine dayanmaktadır. Bunların en güzeli Zemahşeri'nin (v. 538/1144) *Kitâbü'l-Keşşâf*'ıdır. İbn Haldûn'un verdiği bilgilere göre, bu eserin yazarı Mu'tezili olduğu için Ehl-i sünnet âlimleri halkı ondaki tuzaklara karşı uyarılmışlar, fakat Zemahşeri'nin lisan ve belâgatteki derinliğini takdir etmişlerdir. İbn Haldûn'a göre dikkatli olmak şartıyla bu eserin güzel ve engin bilgisinden mahrum olmamak gerekir.⁸ İbn Haldûn, başka bir yerde, beyan ilmine en çok muhtaç olanların müfessirler olduğunu belirttiğinden sonra bu hususun, müfessirlerin çoğunun dikkatinden kaçtığını ve nihâyet Zemahşeri'nin ortaya çıkıp tefsirini yazdığını ve tefsirinde, Kur'an âyetlerini bu ilmin hükümlerine göre yazarak icazların bir kısmını sergilediğini, bu üstünlüğü nedeniyle de bütün tefsirlerden üstün bir kitap haline geldiğini söyler. İbn Haldûn'a göre Kur'an'dan iktibaslar yapıp ehl-i bidat akidelerini savunması olmasa doğrusu bu tefsire diyecek yok. Fakat İbn Haldûn, kendi bilimsel bakış açısını burada da göstererek, beyan ilmiyle ilgilenen bir kimsenin, icaz konusunda bir şeyler öğrenebilmesi için nasıl olursa olsun bu tefsire başvurması gerektiğini vurgular.⁹

İbn Haldûn'un tefsirini tefsir tiplerinden *dirâyet* tefsirleri kapsamında *konulu* tefsirlerden *toplumsal*/*"sosyolojik"* tefsir olarak görmek mümkündür.

İbn Haldûn, tarih ve toplum konularında sahip olduğu bilimsel perspektife tefsirde de sahiptir. Kitabının başında (*Mukaddime*'nin mukaddimesinde) tarihçiler ve rivâyet bilginlerinin yanısıra müfessirlerin de rivâyetleri iyi incelemelerinin, yanlı ve yanlış haber ve rivâyetlere güvenmemelerinin, kanun, usûl ve benzerleriyle karşılaştırmalarının, akıl, hikmet ve felsefe bakımından olaylara bakmalarının, varlığın tabiatına ve kanunlarına göre ölçmelerinin şart olduğunu, aksi halde yanlış ve yalan sonuçlara varacaklarını vurgulamaktadır. Nitekim bu şartı yerine getirmediikleri için geçmişte çok

⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 409-10.

⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 410.

⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 553.

yanıldıklarını, doğru yoldan saparak vehim ve hata çöllerinde yollarını kaybettiklerini belirtmektedir.¹⁰

İbn Haldûn'un âyetlere yaklaşımı, onun genel ilmi yaklaşımından ayrı değerlendirilemez. İbn Haldûn, tefsirde İsrailiyata, hurafelere, zayıf rivâyetlere, asılsız hikaye ve kıssacılığa karşı çıkar. Örneğin Fecr sûresinin “*Rabbin, Ad (kavmine) ne yaptığını görmedin mi?Direkler sahibi İrem'e*” (Fecr 89/6, 7) âyetlerindeki “İreme zâtî'l-imâd” ifadesinin yanlış tefsir edildiği üzerinde uzunca durur, hatta bu âyetleri tefsir ederken âyette ve hadislerde olmayan haberleri naklederek Taberî, Sealibi ve Zemaşeri'nin de başka müfessirler gibi bu haberleri anlattıklarını söyler; “imad”dan maksat çadır direkleri iken tefsircilerin sütun diye anladıklarını ve dolayısıyla yukarıdaki ibareyi sütunlarla bina edilen İrem şehri olarak tefsir ettiklerini, halbuki doğru tefsirin, çadır veya çadırların direklerine sahip İrem kabilesi'nden Ad kavmi şeklinde olduğunu, söz konusu yanlış tefsirin sebebinin de i'rab sanatı olduğunu ve ayrıca İrem şehriyle ilgili çeşitli yanlış yaklaşımların da hezeyan derecesine vardığını ileri sürer.¹¹

İbn Haldûn'un düşünce yapısında ve bilimsel yaklaşımında yalan ve yanlışla başvurmama, nesnel olma, akla göre hareket etme son derece önemlidir. Fakat müfessirlerin de dahil olduğu bir çok ilim adamı veya araştırmacı, yanlışla düşmüş, bilimsel davranmamış, mantıksız şeyler söylemişlerdir. İbn Haldûn'a göre bunun nedenleri şunlardır: İnsan nefsinin acaip şeylere düşkün olması, haddi aşmanın dile kolay gelmesi, yapılan yanlışları takip edecek ve eleştirecek kimselerin çıkacağını düşünmemek, hatta yanlışlıkla veya kasten yaptığı yanlış şeylerden dolayı kendini sorgulamamak, muhasebeye çekmemek, nefsinden haber konusunda ölçülü ve adil hareket etmesini istememek, nefsinin araştırma, inceleme ve sorgulamaya götürmemektir. Bu şekilde yapan kimseler, nefsinin dizginlerini salıverir, yalan meralarında dilini otlatır ve

“Allah'ın âyetlerini alaya alır.” (Bakara 2/231)¹²

¹⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 16.

¹¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 20-21.

¹² Âyetin tamamı şu şekildedir: “Kadınları boşadınız da iddetlerini tamamladıklarında, artık onları ya güzellikle tutun ya da iyilikle bırakın. Zulmetmek ve zarar vermek amacıyla onları yanınızda tutmayın. Kim bunu yaparsa kensinlikle kendine yazık etmiş olur. Allah'ın âyetlerini alaya almayın. Allah'ın size olan nimeti-

“Ve bilgisizce Allah yolundan saptırmak ve onunla alay etmek için, asılsız ve faydasız sözleri satın alır.” (Lokmân, 31/6).¹³

Bu âyetleri, anlaşıldığı kadarıyla İbn Haldûn, ilim adamının ahlâkîliği ve bilimselliğini savunurken getirmekte ve dolayısıyla yalan haberlerin ne kadar kötü bir şey olduğunu, hatta Allah'ın âyetlerini alaya almak ve doğru yoldan saptırmak anlamına geldiğini ileri sürmektedir.

B. İbn Haldûn'un “Sosyolojik” Okumasına Örnekler

1. İnsanın Toplumsal Bir Varlık Oluşu

İbn Haldûn'a göre insan, tabiatı gereği toplumsal bir varlıktır. İnsan için toplumsal hayat, zorunluluktur. İnsanın toplumsal varlık oluşu, yaşamak için gıdaya muhtaç oluşuyla ilgilidir. Ancak insanlardan bir kişinin gücü, muhtaç olduğu söz konusu gıdayı tek başına elde etmeye yetmez. İnsan, hayatını devam ettirmek için bu gıdanın asgarî olan kısmını bile tek başına temin edemez. Bu gıdanın, varsayılacak en az miktarını ele alalım, bu miktar örneğin bir günlük rızık kadar buğday olsun. İşte bu kadarcık az bir miktar bile onu öğütme, hamur yapma ve pişirme gibi bir çok zahmet ve muameleden sonra hasıl olur. Bu üç işten her biri için bir takım alet edevata ihtiyaç duyar. Bunlar ise, demirci, marangoz ve çömlekçi gibi farklı sanatları icra eden şahıslar olmadan var olmaz. Ayrıca her insan, kendini savunmak için de hemicisinin yardımına muhtaç olur. Çünkü Allah Teala, tüm hayvanların tabiat ve mizaçlarını terkip edip güç ve kuvvetleri bunlar arasında taksim ettiği zaman, yabani hayvanların pek çoğunun, kudretten aldığı hazzı insaninkinden daha mükemmel kılmıştır. Allah bütün bunlara karşılık olmak üzere insana düşünce ve el vermiştir. Fakat bir tek kişinin gücü, yabani hayvanlardan, özellikle bunların yırtıcı olanlarından bir tanesinin kudretine mukavemet edemez. Öyleyse o genellikle tek başına kendini savunmaktan acizdir. Savunma işi için hazırlanmış olan aletleri kullanmaya da tek başına gücü yetmez. Şu halde bütün bu hususlarda, kendi cinsinden olan kimselerle yardımlaşmak zorundadır. Öyleyse insan türü için sosyal hayat, birarada yaşamak zorunludur. Aksi takdirde insanların varlıkları ve onlar vasıtasıyla Allah'ın âlemi mamur ve onları kendine halife kılma (“*Muhakkak ki ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*”- Bakara, 2/30) yolundaki iradesi

ni, size indirdiği kitabı ve hikmeti hatırlayın. Allah'a karşı takva üzere olun. Bilin ki Allah her şeyi bilmektedir” (el-Bakara, 2/231).

¹³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 18.

tam olarak gerçekleşmiş olmayacaktır.¹⁴ Bu ilmin konusu olarak tespit ettiğimiz umranın anlamı işte bu olmaktadır. Mezkur ictimâ' insanlar için hasıl olup evrenin umranı onlarla tamamlanınca, bu takdirde insanları birbirine karşı koruyacak bir düzenleyici ve yasakçıya mutlaka ihtiyaç bulunmaktadır. Çünkü saldırmak ve haksızlık yapmak, insanların hayvanî tabiatlarında vardır. Yabani hayvanların tecavüzlerini defetmek için üretilmiş olan silah, insanlardan gelen tecavüzleri defetmeye kafi değildir. Zira aynı silah diğer insanların hepsinde mevcuttur. Bu durumda insanların birbirlerine karşı tecavüz ve saldırılarını önleyecek, başka bir şeye her halükârda ihtiyaç bulunmaktadır. Bu başka şey, kendilerinin dışında bir canlı olamaz. Çünkü hayvanların tümü, idrak ve ilham itibariyle insanlardan eksiktirler. O halde sözkonusu düzenleyici ve yasakçı, insanlardan olacaktır. Fakat bu düzenleyici ve yasakçının diğer insanlar üzerinde bir üstünlüğü, sultanı kahir eli ve üstün bir egemenliği bulunacaktır. Böyle olmalıdır ki kimse birbirine tecavüz edemesin, saldırıp zarar veremesin. Hükümdarın anlamı işte budur.¹⁵

Bu yaklaşımın özgünlüğü ortadadır. İbn Haldûn'a göre insan, diğer canlılardan fikir yönüyle ayrılır. Fikir, insanın kemâlinin başlangıç noktası, diğer varlıklara olan üstünlük ve şerefine son sınırınıdır. Bu fikir üstünlüğünden dolayı insan, İbn Haldûn'un "sosyoloji"sinde sadece insan, sebep-sonuç ilişkisi kurarak bir düzen ve sıralama dahilinde hareket eder. İnsanlar tarafından tertibe vakıf olunması nedeniyle, beşeri davranışlar, bir düzen içinde meydana gelir. Bir kimsenin fikrinde sebep-sonuç ilişkisi hangi ölçüde husule gelirse, onun insanlığı bundan ibaret olur. İnsan, bu üstünlüğünden dolayı da hayvanlar ve diğer varlıklar onun emrine verilmiş ve insan fiilleri hadiseler âlemine hâkim olmuştur. Bakara, 2/30; Câsiye 45/13; İbrahim, 14/32-33; Enbiyâ, 21/29; Nahl, 16/5-8; Yâsin, 36/71, 73; En`âm, 6/165¹⁶; Ankebût, 29/17 âyetleri buna delalet etmektedir.¹⁷

İbn Haldûn, böylece diğer canlılara ve diğer çoğu varlıklara üstün olan insanın tabiatı gereği medeni olduğunu, medeni kelimesinin medine kelime-

¹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 49.

¹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 47-49.

¹⁶ "Sizi yeryüzünün halifeleri kılan ve verdiklerinde sizi sınamak için bir kısmınızı bir kısmımıza derecelerle üstün yapan O'dur. Kuşkusuz senin Rabbin, hesabı çabuk görendir ve kesinlikle çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir."

¹⁷ İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn* (çev. Ahmed Cevdet Efendi), İstanbul 1277, s. 5-9; a.mlf., *Mukaddime* (nşr. Süleyman Uludağ), 1-2, 2. bsk., İstanbul 1988, 2/997-1002.

sinin nisbesi olduğunu, fakat filozoflara göre medeni'nin, toplumsaldan kinaye olduğunu belirtmektedir. İbn Haldûn'a göre medeni veya toplumsal tabiri, "insan için diğer insanlardan ayrı yaşamak mümkün değildir, onun varlığı ancak hemcinsiyle gerçekleşir" mânasına gelir. İnsan zayıf olduğu için kendi başına hayatını ikmal edemez ve bu yüzden başakalarıyla yardımlaşmak ve böylece hayatı paylaşmak zorundadır.¹⁸

İbn Haldûn'un, insanın toplumsal bir varlık oluşu ve umran ile insanın halifeligi arasında kurduğu ilişkiyi, örneğin Kurtubî kurmaz. Kurtubî, daha çok halifenin ne anlama geldiği, kimlerin halife veya imam olabileceği üzerinde durmaktadır.¹⁹ Bu tür bir ilişkiyi meselâ Ebu's-Suûd da tefsiri, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*'de kurmaz.²⁰

2. Toplumsal Hayat ve Umran-Çalışma İlişkisi

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılabilceği üzere İbn Haldûn, insanın tabiatı gereği toplumsal bir varlık olması ile yine tabiatı gereği gıdaya ihtiyaç duyan bir varlık olması arasında ilişki kurar. İnsanların birarada yaşama zorunluluğunu izah ederken, yaşamak için gıdaya ihtiyaç duymaları ve gıda temini için de birbirleriyle yardımlaşmak zorunda oluşlarından bahseder. İbn Haldûn'un insan ve umran düşüncesinde insanı hayvandan ayıran önemli özelliklerden biri, maişet için çalışmak ve didinmektir. Zira insan, Allah'ın

"Rabbimiz her şeye yaratılışını verdi ve sonra da doğru yolu gösterdi." (Tâhâ, 20/50).²¹

buyruğu gereği hayatını sürdürebilmesi için gıdaya muhtaç olarak yaratılmış ve de ihtiyaç duyduğu gıdayı arama ve elde etme yolları da ona göste-

¹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1988, 2/1002.

¹⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1993, 1/250-260.

²⁰ Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, byy. ts., 1/99-100.

²¹ Âyet, önu ve sonundaki âyetlerle birlikte şöyledir:

Firavun, "Ey Musa! Sizin Rabbiniz de kim?!" dedi.

Musa, "Rabbimiz, her şeye yaratılışını veren ve sonra da doğru yolu gösterendir." dedi.

Firavun, "Öyleyse önceki kuşakların durumu nedir?" dedi.

Musa, "Onların bilgisi Rabbinin katında bir kitaptadır. Rabbim yanılmaz ve unutmaz." dedi. (Tâhâ, 20/49-52).

rılmıştır.²² Görüldüğü gibi İbn Haldûn, bu âyete, özgün bir yorum getirmektedir. Onun yorumuyla Allah'ın insana yaratılışını vermesi veya insanı yaratması demek, onun ihtiyaç duyduğu gıdayı da onun için yaratması demektir ve Allah'ın insana doğru yolu göstermesi ise o gıdaya ulaşabilecek yolları da insana göstermesi demektir. İnsan, ihtiyaç duyduğu gıdaya erişmek için de toplumsal yardımlaşmaya muhtaçtır.

Tâhâ sûresinin söz konusu âyetine bu anlamı veren bir müfessir var mı acaba? İbn Abbâs'ın (v. 68/687-88) âyete verdiği mânâ şöyledir: "Allah her şeyin eşini yarattı, sonra ona, nerede evleneceğini, nerede gıda bulacağını, nerede içecek bulacağını, meskeninin neresi olacağını ve doğum yerini gösterdi."²³ Klasiklerden *Tefsîru'l-Maverdî*'de) bu âyete Mücâhid'in (v. 103/721) şu anlamı verdiği belirtilmektedir: "Allah, her şeye şeklini verdi, sonra da ona, maişeti, gıdası, yiyeceği ve içeceğine ulaşma konusunda yol gösterdi."²⁴ İbn Haldûn'un âyete verdiği anlam, İbn Abbâs ve Mücâhid'in verdiği anlamla örtüşmektedir. Ayrıca Zemahşerî (v. 538/1144) ve Fahrüddin er-Râzî (v. 606/1209), İbn Abbâs ve Mücâhid'in bu yorumunu daha da genişletmiştir. Onlara göre de -kısaca söylemek gerekirse-, âyet; Allah'ın her şeye, menfaat ve maslahatına uygun şekil verdiği (örneğin göze görmeye uygun şekil vermesi gibi) veya mahlukatına ihtiyaç duyduğu ve yararlanacağı her şeyi verdiğini, Allah'ın her şeyi yarattığını ve onlara, gıda, nikah, yardımlaşma, cinsel ilişki gibi ihtiyaç duydukları şeylerden nasıl yararlanacaklarını, onlara nasıl ulaşacaklarını da gösterdiğini vs. işaretlemektedir.²⁵ Bu durumda belki de İbn Abbâs'ın, Mücâhid'in veya Zemahşerî ve Fahrü'r-Râzî'nin ya da hepsinin verdiği mânâ, İbn Haldûn'a kaynaklık etmiş olabilir.

Âyete İbn Haldûn gibi anlam verenler olup olmadığı konusunu daha iyi anlamak için bize daha yakın ve çağdaş tefsire de bakmakta fayda görülebilir. Örneğin çağdaş tefsirlerden *Yüce Kurân'ın Çağdaş Tefsiri* (Süleyman Ateş) adlı eserde, İbn Haldûn'un yorumuna hiç yaklaşılmaz. Ateş, âyeti farklı bir

²² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 45.

²³ İbn Abbâs, *Tefsîru İbni Abbâs*, Beyrut 1993, s. 345; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut ts., 2, 155; et-Taberî, Ebî Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, 9/171-72.

²⁴ Ebü'l-Hüseyn Ali b. Muhammed b. Habîb el-Maverdî el-Basrî, en-*Nuktu ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)* (nşr. Es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm), 3, Beyrut ts., s. 406.

²⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Riyad 1998, 4, 85-86; Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut 1994, 11/65-67.

çerçeve de anlamıştır.²⁶

Ömer Nasuhi Bilmen, tefsirinde âyet cümlesine şöyle anlam vermiştir: “Rabbimiz o zattır ki her şeye hilkatini vermiş, yaratmış olduğu çeşitli mahlukata lâyık, uygun olan şekilleri, sûretleri, azaları ihsan etmiş, her hayat sahibine kendi cinsinden eşini vücutte getirmiş ve her biri için muhtaç olduğu şeyi yaratmıştır. (Sonra da doğru yolu göstermiştir) bütün mahlûkâtına istifade edecekleri yolları bildirmiş, kendilerine birer kabiliyet, birer yaratılış kuvveti vermiş, hattâ hayvanları, bitkileri dahi birer kabiliyete, birer büyüme ve gelişme özelliğine sahip kılmıştır.”²⁷ Görüldüğü gibi bu anlamlandırma, İbn Haldûn’un yorumuna yakındır.

İbn Haldûn’a göre insan, hayatının bütün aşamalarında, yani doğumdan ölüme kadar müftekırdır, yani bağımlı ve muhtaçtır. İbn Haldûn, insanın bu durumunu şu âyetle izah etmektedir:

“Allah zengindir, siz ise fakirlersiniz.” (Muhammed, 47/38).²⁸

Sosyoloğumuz, insanın bu muhtaç durumuna karşı, çalışması halinde Allah’ın, evrendeki her şeyi onun için yarattığını şu âyetlerle açıklar:

“Göklerde ve yerde olan her şeyi size musahhar kıldı.” (Câsiye, 45/13).

“Güneşi ve ayı sizin emrinize verdi.” (İbrahim, 14/33).

“Denizi sizin emrinize verdi.” (Câsiye, 45/12).

“Gemiyi sizin emrinize verdi.” (İbrahim, 14/32)

“Sığırları ve davarları size musahhar kıldı.” (Nahl, 16/5-8; Yâsîn, 36/71, 73).

“Sizi yeryüzünün halifeleri kılan ve verdiklerinde sizi sınamak için bir kısmınızı bir kısmınıza derecelerle üstün yapan O’dur.” (En`âm, 6/165).

²⁶ Süleyman Ateş, *Yüce Kurân’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1990, 5/437.

²⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*, İstanbul ts., 4/2075

²⁸ Âyetin bütünü şu şekildedir:

Bakın, Allah yolunda infak etmeye çağrılıyorsunuz. Fakat yine de sizden cimrilik edenler var. Kim cimrilik yaparsa bilsin ki o ancak kendisi için cimrilik etmiş olur. Allah zengindir, siz ise fakirlersiniz. Eğer yüz çevirirseniz yerinize sizden başka bir toplumu getirir de onlar sizin gibi olmazlar (Muhammed, 47/28).

Bu durumda insana düşen çalışmak, rızık peşinde koşmak, emek harcamaktır. İnsan, kendi ayakları üstünde durabilecek yaşa geldiğinde kazanç temin etmek, ihtiyaç duyduğu şeyleri bedellerini ödeyerek elde etmek için gayret eder. Nitekim Allah Teâlâ, “Allah katında rızık arayınız” (Ankebût, 29/17)²⁹ buyurmaktadır.³⁰

İbn Haldûn'a göre rızık Allah'tandır, ama insanlar, bu rızıkı elde etmek ve kesp, kazanç sağlamak için “sa'y” ve “amel” etmek zorundadırlar. İbn Haldûn'un umran yaklaşımında çalışma, emek ve kazanç son derece önemli bir yer tutar. Ona göre umranca gelişmiş yerlerde, rızık ve kazanç artmakta, refah düzeyi yükselmekte, fakat umranca geri olan beldelerde tam tersi, rızık, kazanç ve refah azalmaktadır. Umranca gerilemiş olan beldeler hakkında halkın “burasının rızıkı gitmiştir.” sözü buna delalet eder. İbn Haldûn, rızık konusuna o kadar önem verir ki ona göre nüfusla rızık ve kazanç arasında ilişki vardır. Nüfusu az olan şehirlerde, rızık ve kazanç az olur veya kaybolur, çünkü insanî ameller azdır buralarda. Ama (nüfusu çok olan) şehirler umranı çok olan yerler olup orada yaşayanların durumları geniş, refah düzeyleri yüksek olur.³¹

İbn Haldûn, umran ile çalışma arasında kurduğu ilişkiyi, umranı eksilmiş olan yerlerde nehir ve pınarların veya su kaynaklarının da kesileceği teziyle güçlendirir. Ona göre, umranı gerileyen veya noksanlaşan yerlerde, insanların emek harcaması, çalışması, toprağı kazması veya eşmesi olmadığı için sular kurur. Umran durumunda iken pınarları güzelce akarken sonradan çöken yerlere bakıldığında, oraların sularının nasıl yerin derinliklerine çekildiği görülebilir. İbn Haldûn, bu durumu da muhtemelen sembolik bir yaklaşımla umranı gelişmiş olmayı gündüz, tersini ise gece anlayarak şu âyetle delillendirmektedir.³²

“Allah, gece ve gündüzü belirler.” (Müzzemmil, 73/20).³³

²⁹ Âyetin bütünü şu şekildedir:

Siz Allah'ı bırakıp sadece birtakım putlara tapıyor, asılsız sözler uyduruyorsunuz. Bilmelisiniz ki Allah'tan başka taptıklarınız, size rızık veremezler. O halde rızıkı Allah katında arayın. O'na kulluk edin. O'na şükredin. Ancak O'na döndürüleceksiniz (el-Ankebût, 29/17).

³⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 353.

³¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 354-55.

³² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 355.

³³ İbn Haldûn, bu âyeti, *Mukaddime*'de sıklıkla zikreder.

İbn Haldûn'un rızık, kazanç, umran, toplumsal hayat gibi konulara yaklaşımına bakıldığında, yukarıda verilen âyetlere yüklediği anlamların önemli olduğu fark edilir. Âyetlere de, daha çok toplum merkezli veya insanın toplumsal bir varlık oluşu perspektifiyle anlamlar yüklediği söylenebilir.

3. Asabiyet

İbn Haldûn'un anahtar kavram ve konularından olan asabiyetin, akrabaları, birbirlerine karşı yardımlaşma ve gayrete gelip imdada ve yardıma yetişme hissine sevkeden bir dayanışma gücü olduğu anlaşılmaktadır.³⁴ Bu durumda denilebilir ki asabiyet, toplumda insanları birbirine kenetlendirici unsur, ilk ve başat güç; aynı aile, kabile, ulus veya imparatorluğun üyelerini birlik içinde tutan histir.³⁵

İbn Haldûn'un, *Mukaddime*'sindeki bazı ifadelerinden, *asabiyyeti*, insanın tabiatında mevcut olan asi olma, zulüm ve itaatsizlik gibi şer yönünü oluşturan haline karşı sanki bir panzehir olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre insanın tabiatında isyankarlık, zulüm, saldırma ve itaatsizlik gibi huylar vardır. Bu huylar savaşarak, mücadele ederek zararsız hale getirilir. Savaşmak için de asabiyetin mevcudiyeti şarttır. Ancak İbn Haldûn asabiyyetin de insanın tabiatının bir gereği olduğunu özellikle belirtmektedir. Ona göre her insan, kendi asabesinden ve nesebinden olan kimselerden imdat ister, buna daha çok önem verir. Asabesinden gelen feryat kişiyi galeyana getirir. Allah'ın kullarının kalbinde yarattığı dar ve sıkışık zamanlarda hısım ve akrabanın imdadına koşma ve onlara karşı şefkatli olma duygusu insan tabiatında mevcuttur. Yardımlaşma ve dayanışmaya vesile olan bu duygu olduğu gibi düşmanlarına daha çok korku salmalarının sebebi de budur. İbn Haldûn, bu hususu, Kur'an'da Yusuf'un kardeşlerinden naklen söylenen şu âyete bakarak incelememizi istemektedir:

“Biz asabe olduğumuz halde, onu kurt yerse, vallahi bu takdirde biz hüsrana içindeyiz demektir.” (Yusuf, 12/14).

İbn Haldûn'a göre bu âyetin mânası şudur: Usbesi, yani asabiyyeti olan bir kimseye saldırmak düşünülemez.³⁶

³⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 122, 126.

³⁵ R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1962, s. 440.

³⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 121-122.

İbn Haldûn, asabiyetin nihai gayesinin mülk olduğunu izah ederken kabile içindeki güçlü asabiyetin zayıf olanları kendisine tâbî kıldığını, aksi halde ihtilaf ve ayrılıkların baş göstereceğini şu âyetle delillendirme yoluna gider:³⁷

“Allah insanların bir kısmını diğer bir kısmıyla savmasaydı, kesinlikle dünyanın dengesi alt üst olurdu.” (Bakara, 2/251).³⁸

İbn Haldûn'un bu âyete verdiği anlam özgündür. Âyeti kendi asabiyet teorisini desteklemek üzere zikretmektedir. Böyle bir yoruma tefsir kitaplarında rastlamaK zordur. Örneğin İbn Haldûn'dan önce yaşamış olan Taberî'nin (v. 923) tefsirinde bu âyete böyle yorum yapılmamıştır.

İbn Haldûn, büyük devletlerin nesep ve velâ asabiyetiyle yönetmeye dayandığını ve bu devletlerin uzun ömürlü olduklarını, birçok hükümdarın birbiri ardınca gelerek bu devletleri yönettiğini, bu tür devletlerin, belli bir refah düzeyine eriştikten sonra asabiyetin zayıflaması, vergilerin arttırılması ve shehvi arzulara yenik düşme, savurganlığın artması gibi çeşitli sebeplerle yıkılacağını ve onların yerine nesep veya velâ asabiyeti onlardan farklı yeni bir devletin geleceğini savunur ve bunun da *Allah'ın kulları hakkında cari sünneti* olduğunu söyler.³⁹

“Sosyologumuz”, boyun eğme ve inkıyad halinin asabiyeti zayıflatan önemli etkenlerden olduğunu savunurken de Kur'an'a başvurur. İsrailoğullarının, Hz. Musa'ya karşı çıkararak Suriye topraklarına girmeye yanaşmamalarını (Mâide, 5/22-24), haksızlıklara direnme ve hak arama konusunda acziyet sergilemeye alışmalarıyla izah eder. Ona göre âyetlerin ifadesi bu anlamlandırmayı ve tefsiri gerekli kılmaktadır. Söz konusu âyetler şöyledir:

Dediler ki: “Ey Mûsâ! O (dediğin) topraklarda gâyet güçlü, zorba bir millet var. Onlar oradan çıkmadıkça biz oraya asla giremeyiz. Eğer oradan çıkarlarsa biz de gireriz.”

³⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 130-131.

³⁸ Âyetin tamamı şöyledir:

Allah'ın izniyle onları bozguna uğrattılar. Dâvûd Câlût'u öldürdü. Allah, kendisine saltanat ve hikmet verdi ve ona dilediğini öğrettiği. Allah insanları, birbiriyile savıp gidermeseydi yeryüzü mutlaka bozulup giderdi fakat Allah'ın âlemlere lütfü var (el-Bakara, 2/251).

³⁹ İbn Haldûn, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar* (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul 2004, s. 201-2

Korkanların içinden Allah'ın kendilerine nimet verdiği iki adam şöyle demişti: “Onların üzerine kapıdan girin. Oraya girdiniz mi artık siz kuşkusuz galiplersiniz. Eğer mü'minler iseniz yalnızca Allah'a tevekkül edin.”

Dediler ki: “Ey Mûsa! Onlar orada buldukça biz oraya asla girmeyeceğiz. Sen ve Rabbin gidin onlarla savaşın. Biz burada oturacağız.” (Mâide, 5/22-24).⁴⁰

Mukaddime yazarı, asabiyet konusunu devlet bağlamında ele alırken Hz. Musa'nın Allah'tan kardeşi Hz. Harun'u kendisine yardımcı olarak göndermesini istemesi olayını zikretmekte ve bununla ilgili âyeti getirmektedir. İbn Haldûn'a göre aynı nesep ve eğitimin olan yakınardan veya kadim dostlardan yardım istenirse, devlet için bu mükemmel olur. Çünkü bunların huyları, hükümdarın huyu ile uygunluk arz eder ve böylece yardım tam olarak şekillenir. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır:

“Ailemden birini, kardeşim Harun'u bana vezir yap, onunla beni kuvvetlendir ve onu bana işimde ortak et.” (Tâhâ, 20/29-32).⁴¹

4. Toplumsal Değişim ve Çöküş

İbn Haldûn'un toplum ve tarih yaklaşımında değişim önemli bir yer tutar. İbn Haldûn, *Mukaddime*'nin bir yerinde, değişimin,

"Allah'ın kulları hakkında süregelen sünneti budur." (Gâfir, 40/85)

âyetiyle Allah'ın sünneti olduğunu belirtir.⁴²

İbn Haldûn, milletler arasındaki farkların kökenleri üzerine yorum yaparken “*Bu, Allah'ın daha öncekilere de uyguladığı sünnetidir. Allah'ın sünnetinde asla bir değişiklik bulamazsın.*” (Ahzâb, 33/62) âyetini zikretmektedir. Bu âyet çerçevesinde milletler arasındaki farklılıkların bazen nesep yönüyle, bazen iklim ve coğrafya bakımından ve bazen de âdet, ayırıcı özellikler ve nesep yönüyle olduğunu açıklar.⁴³

İbn Haldûn, bu âyetle milletlerin ve âlemin durumlarının, toplumların alışkanlık ve dindarlıklarının tek bir süreç üzere ve istikrarlı bir biçimde

⁴⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 132.

⁴¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 216.

⁴² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 35.

⁴³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 82.

devam etmeyeceğini, değişimin kaçınılmaz olduğunu, değişim kanununun birey, zaman ve şehir, ülke, bölge ve devletler için de geçerli olduğunu izah etmeye çalışmaktadır. Böylece İbn Haldûn, âyetten hareketle bir toplumsal kanun veya kuralı tespit etmeye çalışmaktadır.

İbn Haldûn, yöneticilerin, halka kötü davranmasını ve güçlü asabiyete sahip insanların sadece nesil asabiyetine güvenerek çevresindekileri aşağılamasını, kendilerini yok etmek demek olduğunu ileri sürmekte ve bunu da şu âyetle delillendirmektedir:

“Eğer dilerse, sizi giderir ve yeni bir halk getirir. Allah’a göre bu güç bir iş değildir.” (Fâtır 35/16-17; İbrahim, 14/19-20).⁴⁴

İbn Haldûn’un âyete “sosyolojik” bir anlam vererek insan iradesiyle çöküşün ve dirilişin gerçekleşeceğini ileri sürdüğü anlaşılabilir. Süleyman Ateş, bu iki âyetin, sosyolojik bir kural olan bir Tanrı yasasını dile getirdiğini, yollarını sapıtan insanların, sonunda Allah’ın hışımına uğrayacaklarını, başka milletlere yenileceklerini, onların yerini daha adil, daha enerjik bir toplumun alacağını, Allah’ın yasaları uyarınca çalışan toplumların başaracaklarını, adaletten ayrılanların gerileyip ortadan kalkacaklarını, tarih boyunca durumun böyle olduğunu, güçlülüğün çalışmaya ve adalete bağlı bulunduğunu, meskenet ve zulmün toplumu bozacağını ve gücünü kıracağını söylemektedir.⁴⁵ Nitekim İbn Haldûn, devletin yıkılması için siyasetin faziletlerinin kaybolması gibi gerekli şartlar oluştuğunda çökeceğini anlatırken de şu âyeti zikreder:

“Biz bir şehir halkını helak etmek istediğimiz zaman, onun varlık ve güç sahibi önde gelenlerine (mütreflerine) emrederiz, böylelikle onlar orada fışk yaparlar. Artık onun üzerine söz hak olur da onu kökünden darmadağın ederiz.” (İsrâ, 17/16).⁴⁶

Ayrıca şu âyeti de ele alır:

“Allah, bir topluma yok etmek istedi mi onu geri çevirecek yoktur. Onlar için Allah’dan başka yardımcı dost da yoktur.” (Ra`d, 13/11).

Bu âyete göre bir devlet ve hükümdarlık sahibi millet, adalet dağıtmazsa,

⁴⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 128.

⁴⁵ Ateş, *Yüce Kurân’ın Çağdaş Tefsiri*, 7, 299.

⁴⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 134.

hep belli zümrelerden yana olur ve devletin nimet ve imkanlarını daha ziyade o kesimlere dağıtırsa, o milletin mülk ve devleti yıkılır.⁴⁷

5. Sünnetullah

Çoğulu sünen olan sünnet kelimesinin sözlük anlamları ve kullanıldığı âyetler dikkate alındığında, Kur'an'daki sünnet ve sünen kelimelerinin Allah'ın takip ettiği davranış tarzı, Allah'ın yasası, Allah'ın toplumların değişimi, gelişimi ve çöküşüyle ilgili hüküm ve uygulaması vb. anlamlara geldiğini görmek mümkündür.

Sünnetullah, İbn Haldûn'un "sosyoloji"sinde anahtar terimlerden biridir, hatta onun tarihsel ve toplumsal konulara yaklaşımının temelinde Sünnetullah'ın var olduğu söylenebilir. O, *Mukaddime*'de Sünnetullah ile toplumsal yasaları keşfetmeye ve anlamaya çalışmaktadır.

İbn Haldûn'un Sünnetullah ile izah ettiği konular ve o çerçevede getirdiği âyetler şunlardır:

- İbn Haldûn, dinin devlet ve asabiyetle ilişkisi çerçevesinde dine büyük bir yer verirken, öbür yandan bir de olaya asabiyet açısından bakmakta ve dinî davetin de asabiyete dayanmadan tamamlanamayacağını vurgulamaktadır. O, bunun sebebini şöyle izah etmektedir: "Şevket ve asabiyet olmadan ne dinî bir davet ve hareket ne de mülkle ilgili davet başarıya ulaşamaz. Din ve mülkle ilgili bir davetin muvaffak olması için, bu husustaki Allah'ın emri ve hükmü gerçekleşene kadar, asabiyete dayanan bir şevketin ona arka çıkması ve bunu oradan uzaklaştıracak olanlara karşı onu müdafaa etmesi şarttır".⁴⁸ Halkın ve umumun sevk edildiği (siyasi) her hususta mutlaka asabiyete ihtiyaç vardır... Bir hadiste: "Allah, kavminin himayesine ve desteğine sahip olmayan bir peygamber göndermemiştir." buyurulmuştur. Harikulade hallere sahip olma en çok kendilerine yaraşan peygamberler için bile bu durum söz konusu olursa (zafer için) kendilerine harikulade haller verilmeyen kimselerin asabiyet olmadan nasıl galip gelecekleri düşünölmeye değer bir husustur."⁴⁹ "Aşiretlere ve asabelere dayanarak halkı Allah'a davet eden Peygamberlerin davetteki hali böyle idi. Üstelik Nebiler, Allah'tan her şeyle desteklenmişlerdi, yeter ki O dilesin, (her şey olur). Lakin O, *her şeyi*

⁴⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 135.

⁴⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 303.

⁴⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 148.

istikrar bulan ve yerleşen bir âdete göre icra eder, başka türlü değil, (âdetullah, sünnetullah). Allah hakîmdir, alîmdir.⁵⁰

-Çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin durumlarının da değişmesi kaçınılmazdır. Milletlerin ve âlemin halleri, cemiyetlerin âdetleri ve dindarlıkları bir tek vetire ve istikrarlı bir yol üzere devam etmez. Bu cihet zaman geçtikçe meydana gelen bir değişiklik ve bir halden diğer hale intikalden ibarettir. Bu husus şahıs, vakit, şehir, bölge, zaman ve devletlerde de böyledir. Kulları arasında *Allah'ın geçerli sünneti ve kanunu* budur.⁵¹

- Riyasetin paylaşılabilirliği ve bunun devletteki birinci, ikinci ve üçüncü hükümdarlık için nasıl gerçekleştiği, İbn Haldûn'un yaklaşımında "*Sünnetullah*" (Gâfir, 40/85) olarak görülmektedir.

- Refahın mülkün tabiatından olması, *Allah'ın yaratışındaki ve mahlukatındaki sünnetidir.*⁵²

- İslâmî devletlerin çöküş "sosyoloji" sini yapan İbn Haldûn'un⁵³ çöküş teorisinde; devlet ve hanedanlıklar, tavırlarını⁵⁴ şahısların tabii ölümleri olan yüzyirmi yılda ya da her biri bir şahsın ortalama ömründen ibaret olan kırk yıllık üç kuşakta kateder ve bu süre sonunda geline beşinci tavırda, lüks, israf, ekonomik dengesizlik ve toplumun dayandığı asabiyetin bozulması gibi çeşitli nedenlerle belli bir süreç izleyerek *Sünnetullah gereği* (Gâfir, 40/85) çöker.⁵⁵

- İbn Haldûn, *devletlerin tabii sınırları* olduğunu ve bu tabii sınırlardan faz-

⁵⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 148.

⁵¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 35.

⁵² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 156.

⁵³ Cevâd Tabâtabâî, *İbn Haldûn ve Ulûm-i İctimâî*, Tahran 1374, s. 167, 183, 185 vd.

⁵⁴ İbn Haldûn, devletlerin bu şekilde çöküşüne giden yolu *tavırlar (aşamalar) nazariyesi*yle izah etmeye çalışır. Onun tavırlar teorisine göre genellikle devletin beş tavrı bulunmaktadır: *Birinci tavır*, zafer, başarı, galibiyet ve istila; *ikinci tavır*, istibdat, nesep asabiyetini dışlama ve tekbaşinalık; *üçüncü tavır* ferag ve rahatlık; *dördüncü tavır* kanaat, hoşgörü ve barış ve nihayet *beşinci tavır* israf aşamasıdır. Son tavırda devlette, ihtiyarlık tabiatı hasıl olur. Serveti çarçur edip *asabiyeti* bozduğu, dinî renginden uzaklaştığı, taşınması gereken ahlâkî özelliklerini yitirdiği, vergileri aşırı biçimde arttırdığı, zulüm yaptığı için kolay kolay kurtulamayacağı ve çökünceye kadar şifa bulamayacağı *müzmin bir hastalık* devleti kuşatır ve sonunda devlet yıkılıp *çöker*. (İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 163-165, 171-172, 256-257 vd.).

⁵⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 158-160, 171-172 vd.

lasını elde edemeyeceğini belirterek *merkez* ve *çevre* ilişkileri üzerinde durmakta ve bu bağlamda çöküş olayını değerlendirirken devleti ve hanedanlığı ihtiyarlık ve zaafiyet yakaladı mı çevreden eksileceğini, merkezin ise hâkimiyetin tümünden inkırazını Allah'ın haber vermesi ve ilan etmesi zamanına kadar mahfuz kalmaya devam edeceğini ve ancak o zaman merkezin inkırazı uğrayacağını ileri sürmektedir. Tersine bir devletin önce merkezi mağlub edilirse, çevresinin ve sahasının var olmaya devam etmesinin ona bir faydası olmaz ve devlet derhal *izmihlale* uğrar. Çünkü merkez kendisinden ruhun ve canın çevreye yayıldığı kalp gibidir. Kalp mağlub edilir ve ona malik olunursa bütün çevre ve uç noktalar *hezimete* uğrar. Bu noktaya bağlı olarak ayrıca İbn Haldûn, devletin sınırlarının önce son haddine kadar genişleyeceğini ve sonra yok olma ve çökme vaktine kadar *tavır tavır* (aşama aşama) *daralacağını* ileri sürerek bunun Allah'ın devlet ve hanedanlıklar hakkındaki sünneti olduğunu belirtir.⁵⁶

- İbn Haldûn, devletlerin ömrünün her ne kadar yüzyirmi yıldan ibaret olduğunu söylemişse de, aslında o bir yerde devletlerin ömrünün illa da bu yaşla sınırlı olmadığını ima etmektedir. Çünkü ona göre devletlerin büyüklüğü, gücü, sahasının genişliği ve ömrünün uzunluğu, asabiyetin azlığı, çokluğu, gücü ve zayıflığı nispetinde olur. Bunun sebebi şudur: Mülk sadece asabiyetle olur, asabiyet sahipleri gittikleri ve aralarında bölüştükleri hanedanlığa ait memleketlerde ve bölgelerde devletin hamisidirler. Bir hanedanlığın kabileleri ve asabe sahipleri ne kadar çoksa o devlet o nisbette kuvvetli, sahip olduğu topraklar o derece fazla olur. Bunun için de daha geniş mülkü bulunur. Mülkün başlangıcında devletin genişliği ve kuvveti mütegalipelerin adedlerindeki bu nisbete göre olur. Devletin uzun ömrü olması da yine o nisbete göredir. Çünkü *hadis* bir şeyin ömrü, *mizacı*ndaki kuvvete göredir. *Devletin mizacı* (iç yapısı ve bünyesi) ise sadece *asabiyetten* oluşur. Asabiyet kuvvetli olursa, mizac da ona tabi olur ve ömrünün süresi de uzun olur. *Asabiyet ise sayı çokluğundan ve fazlalığından ibarettir*. Ömürleri itibariyle hanedanlıkların nispetleri onu ayakta tutanların nisbetine göredir. *Allah'ın kulları içinde cari olan sünneti* budur. İbn Haldûn, bu söylediklerini delillendirmek için de tarihi örneklere başvurmakta ve 280 veya 270 yıl ömür süren devletleri zikretmektedir. Buradan da anlamaktayız ki İbn Haldûn'a göre devletlerin ömrü mutlaka 120 yıllla sınırlı değil. Ortalama 120 yıl, ama bu süreyi aşan

⁵⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 151, 271-273.

veya bu süreyi elde edemeyen devletler de var olabilir.⁵⁷

- İbn Haldûn'a göre devletle toplum, yönetenle yönetilenler arasındaki ilişkilerin düzene girmesi ve hükümdarların sınırlandırılması için bir takım siyasi ve mefruz kanunlar çıkarmak ve bu kanunlara uymak zorunludur. Bir devletin *kanun siyaseti* olmazsa *Allah'ın sünneti* gereği (Ahzâb, 33/38), o devletin hâkimiyeti ve iktidarı düzensiz olur, istilası ve üstünlüğü tam olarak gerçekleşmez. İşte bu kanunlar, akıllı kişiler, devlet büyükleri ve devlet işlerinde basiret sahibi olanlar tarafından düzenlenmiş ise bu dünya hayatını ölçü alan *aklî bir siyaset* olur. Bu siyasette yasalar, insanın pratik aklıyla tasarlanıp düzenlenirler.⁵⁸ Eğer Allah tarafından farz kılınmış, Şâr'i vasıtasıyla düzenlenip tatbik edilmişse, bu dünya ve Ahiret hayatındaki faydayı gözeten *dinî* veya *şer'î bir siyaset* olur.

-Çeşitli devletlerde hanedanlığın kuruluş ve yerleşme aşamasıyla zayıflama aşamasında kılıca daha çok başvurma ihtiyacı hissetmesi, ama devletin oturduğu zamanlarda (hanedanlığın ortaları) ise daha çok kaleme ihtiyaç duyması, "*Allah'ın kulları arasındaki sünneti*" dir.⁵⁹

-Sultan ve etrafındakilerin, devletin iyice oturduğu ve güçlendiği orta dönemlerinde servet sahibi olması ve devletin paraya ihtiyaç duyduğu zamanlarda devletin başındaki zatın, eldeki servete başkalarından daha çok kendini hak sahibi olarak görmesi ve sonra taraftarlarını, adam ve dostlarını kaybetmesi ve de bu gibi durumların geçmişte olduğu gibi bugün de olması *Allah'ın sünneti* (Mü'min, 40/85) gereğidir. *Allah'ın sünnetinde ise asla değişiklik bulamazsın* (Ahzâb, 33/62).⁶⁰

-Sultanın ihsanlardaki azalmanın vergileri azaltması, malın tebaa ile sultan arasında dolaşma halinde bulunuşu ve halktan sultana, sultandan halka gidip gelmesi; sultanın bu malı yanında tutması ve hapsetmesi halinde halkın o malı kaybetmesi, *Allah'ın kulları arasında geçerli olan sünnetidir*.

-Devletin sınırlarının önce son haddine kadar genişlemesi, sonra yok olup çökme vaktine kadar aşama aşama daralması, *Allah'ın devletler hakkındaki*

⁵⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 151-152.

⁵⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1988, 1/123-159; Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Chicago 1964, s. 237.

⁵⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 236-237.

⁶⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 259-260.

sünnetidir. Allah'ın zatından başka her şey yok olacaktır (Kasas, 28/88).⁶¹

-Yeni kurulmakta olan bir devletin eskiden beri hüküm süren bir devleti yenebilmesi ve istila edebilmesi için çok mücadele etmesi ve uzun savaşlar vermesi gerektiği, eski kök salmış bir devleti yıkmanın hiç de kolay olmaması, *Allah'ın kulları arasında geçerli olan sünnetidir* (Mü'min, 40/85). *Allah'ın sünnetinde asla değişiklik bulamazsın* (Ahzâb, 37/62).⁶²

-Tıp sanatına bedevilerin yaşadığı badiyede değil, hadarilerin yaşadığı şehirlerde ihtiyaç duyulması, toplumsal yasalardandır;⁶³ zira “*bu Allah'ın kulları hakkında öteden beri süregelen sünnetidir*” (Mü'min, 40/85) ve *Allah'ın sünnetinde asla bir değişiklik bulamazsın*” (Feth, 48/23).

- Devlet, paraları saklar, ücretleri azaltırsa, halkın parası azalır. “*Bu, Allah'ın kulları için koyduğu sünnetidir*” (...)⁶⁴

Bütün bu açıklama ve yaklaşımlar, İbn Haldûn'un, *Mukaddime*'sinde Allah'ın toplumsal yasalarını keşfetmeye çalıştığını göstermektedir.

6. Toplumda Güçlülerin Zayıfları Ezmesi

Toplumsal hayatı güçlülerin zayıfları ezmesinin bir sonucu olarak gören toplum kuramları mevcuttur. “Homo homini lupus” (Hobbes) bunlardan biridir. İbn Haldûn da ticarî hayattaki güçlü-zayıf ilişkisini öne çıkarsa da genel olarak güçlülerin zayıfların elindeki avucundaki her şeyi alacağını, ancak kanunla bunun önlendiğini ileri sürer. İbn Haldûn'a göre “atılgan ve girişimci bir yapıya sahip olmayan ve yöneticiler katında bir mekisi bulunmayan kimsenin ticarete yönelmekten kaçınması gerekir. Çünkü sermayesi yok olmakla yüzyüze gelir, bu, onu alım satım yapanların yemi yapar ve bu durumda da hakkını alamayabilir. Zira genelde insanlar, özelde de ticaretle uğraşanlar, kendilerinin dışındaki insanların ellerine gözü dikerler, fırsat buldukların da onlara el koyarlar. Dolayısıyla kanun ve kuralların caydırıcılığı olmasa insanların mal ve sermayeleri emniyetsiz olur, her türlü olumsuzlukla karşılaşır.” İlm-i umranın kurucusu, bu iddiasını desteklemek üzere şu âyeti getirir:

⁶¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 271-273.

⁶² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 274-76.

⁶³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 383-86.

⁶⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime* (çev. Zakir Kadirî Ugan), 1-3, İstanbul 1989, 2/75-76.

“Allah insanların bir kısmını diğer bir kısmıyla savmasaydı, kesinlikle dünyanın dengesi alt üst olurdu.” (Bakara, 2/251).⁶⁵

Bu âyete verilen yorumun özgünlüğü ortadadır. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Haldûn, bu yorumuyla güçlü olup ta zayıfı ezmek isteyen insanları, kanun adamları veya devlet vs. tarafından engellendiğini, aksi halde zayıfları ezeceklerini savunmaktadır. Müfessirlerden örneğin Kurtubî âyete buna benzer bir mâna vermez.⁶⁶ Sünnetler ilminden (‘ilmü’s-sunen) bahsedilen ve sünnetullah konusuna geniş yer verilen *Tefsîru'l-Menâr*'da da bu âyette geçen Allah tarafından insanların bir kısmının bir kısmıyla defedilmesi hususunun bir Sünnetullah olduğu anlatılmaktadır.⁶⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a göre ise “şimdi buna karşı iyi amma Allah muharebeye hiç meydan vermese ve sulta-i hükûmete müsaade etmese daha iyi olmaz mı idi? dememeli, çünkü Allah insanların bazısını bazısıyla defî' veya müdafaa etmemiş, müfsid ve mütecavizleri muslih ve mücahidlerle defî' ve ehli silm-ü salâhı ve evlâd-ü nisvani vikaye etmemiş olsa idi, yeryüzü fesada uğrardı, arzın menafi-ü mesalihı muattal olur, hars-ü nesilden, ilm-ü san'atdan, din-ü imandan eser kazılmazdı. Zira def-ü mukavemet kanunu olmasa idi ekser nas, mütecazib ve muti-ü münkad bile olsa mütecavizlerin mütemadiyen hücumuna ma'ruz kalırlar, çiğnenir mahvolurlardı, muadelei içtimaiye bulunmaz, nihâyet herkes mütecaviz olur, herkes mütecaviz olur da mukavemet de farzedilmezse hepsi mahvolur...”⁶⁸

Görüldüğü gibi bu yorumlar, İbn Haldûn'un kine bakış açısı itibariyle yakındır ve “sosyolojik”tirler. Fakat İbn Haldûn'un âyetten hareketle ilmî bir kanun bulma çabası, daha bariz bir biçimde kendini göstermektedir. Diğer iki yorumda bu o kadar açık ve net değildir.

7. Devletin Ömrü

İbn Haldûn, devletin ömrü konusuna ayrı bir önem verir ve bu konuda referans aldığı âyetlere verdiği anlamlar da ilginçtir. İbn Haldûn'a göre Şahıslar gibi devletlerin de tabii ömürleri vardır. Devletlerin ve hanedanlık-

⁶⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 366-67.

⁶⁶ Kurtubî, *el-Câmi` li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 1, Beyrut 1998, 2/236-38.

⁶⁷ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakim (Tefsîru'l-Menâr)*, 2, byy. ts. s. 391-398.

⁶⁸ E. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, 2/836-37.

ların ömürleri de, her ne kadar kıranlara göre değişmekte ise de, genellikle üç kuşağın ömrünü geçmez. Bir kuşak, bir şahsın ortalama ömründen ibarettir ve bu da neşv ü nemâ, büyüme-gelişme döneminin son haddine ulaşmış olduğu kırk yıldır. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “*İnsan, rüşdüne vardığı ve kırk yaşına ulaştığı zamana kadar...*” (Ahkâf, 46/15). İşte bu nedenle bir şahsın ömrü, bir neslin ömrüdür diyoruz. İsrailoğulları için vaki olan Tih Çölü'ndeki hikmet de bahsettiğimiz hususu desteklemektedir. Demiştik ki orada kırk yıl kalınmış olmasından maksat, kabilelerden gelen bir neslin yok olması ve yerine zilleti görmemiş, tanımamış ve ona alışmamış bambaşka bir neslin yetişmesidir. O halde bir neslin ömrü hakkında kırk yıla itibar edilmesi gerektiğine bu olay delil teşkil etmektedir. Bu süre de bir şahsın ömründen ibarettir. Bir devletin ve hanedanın ömrünün, genellikle üç nesli geçmeyeceğini söylememizin sebebi de şudur:

Birinci nesil: Çetin hayat şartlarını göğüsleme, cengaverlik, yırtıcılık, şan ve şöhrete iştirak gibi bedevîliğin karakterini, sertliğini ve vahşiliğini muhafazaya devam eder. Bu sayede asabiyetin etkisi kendilerinde mahfuz kalır. Kılıçları keskin ve çevreleri korkuludur. İnsanlar kendilerine mağlup olmuşlardır.

İkinci nesil: Bunların halleri, mülk ve refah dolayısıyla bedevîlikten hadariliğe, sıkıntı ve darlıktan bolluğa, ortaklaşa şan ve şöhret sahibi olmaktan tek başına şan ve şöhrete sahip olmaya, geriye kalanların şan ve şöhret için çabalamayıp atıl ve tembel kalmalarına, izzette herkesten ileride olmaktan zilletteki aşağılığa doğru değişime uğrar. Böylece asabiyetin keskinliği kısmen körelir, tesiri azalır. Bu durumda kalanlar boyun eğme ve hakir durumda kalma hali ile ünsiyet peyda ederler. Fakat yine de sözkonusu iyi hasletlerin çoğu kendilerinde mevcuttur. Zira ilk nesle yetişmişler, onların halleri ile doğrudan doğruya temas kurmuşlar, izzet, onur ve itibar kazanmalarını, şan ve şöhret için çabalamalarını, savunma ve himayedeki hedeflerini gözlemlemişlerdir. Bu yüzden bu konuda bir çok şey kaybetmiş olsalar bile, o hususları tümü ile terketmek kendileri için mümkün olmaz. İlk nesle ait hallere döneceklerini ümit eder veya bunun kendilerinde mevcut olduğunu zannederler.

Üçüncü nesil: Sanki kendilerinde hiç mevcut değilmişcesine bedevîlik, sertlik, kabalık zamanını unuturlar. Onurun zevkini ve asabiyeti yitirirler. Bunun nedeni de üstün bir egemenliğin himayesinde bulunmalarındır. Nail oldukları türlü türlü nimet ve zenginlik sebebiyle onlardaki refah son sınırı-

na ulaşır. Böylece devlet iin bakıma ve beslenmeye muhtaç aile haline gelirler. Savunmaya muhtaç durumdaki kadın ve çocukların durumuna düşerler. Asabiyetleri tümünden ortadan kalkar. Himaye, savunma, cengaverlik ve istekler peşinde koşmanın olduğunu unuttur giderler. Şekil, kılık, kıyafet, ata binme ve güzel maharetler hususunda, kendilerini halka olduklarından başka türlü gösterir, onların gözlerini boyarlar. Halbuki atların sırtında oldukları halde ekseriya kadınlardan daha korkaktırlar. Hak talep eden biri karşısına dikildiğinde ona karşı kendilerini savunmak için bir direniş gösteremezler. Bu takdirde devletin sahibi ve hanedanın başkanı, onların dışında kendine destek olacak başka zorlu ve bahadır kişilere muhtaç olur. Mevaliyi çoğaltır. Devleti savunma konusunda kısmen de olsa kendisine yardımcı olacak bir çevre edinir, o devletin çöküşü konusunda Allah'tan izin çıkıncaya kadar böyle devam eder. İzin çıktığında da devlet ve ondaki her şey ortadan kalkar.

Görüldüğü gibi ortada üç kuşak bulunmaktadır. Devletin ihtiyarlaması ve gerilemesi bu süre zarfında olur. bundan dolayı naseb, dördünce kuşakta çöküşle yüzyüze gelir. Nitekim şan, şöhret ve hasebin dört kuşaktan ibaret olduğu hususuna işaret edilmişti. Bu hususa dair orada tabii, burhan ve deliller ortaya koymuştuk. Bu deliller kafidir, açıktır ve daha önce ortaya koyduğumuz öncüllere dayanmaktadır. Dikkatle düşün! Şâyet insaf sahibi isen, hak olan yönden sapmazsın.

Mezkur üç kuşağın ömrü, izah edildiği gibi 120 yıldır. Devletler ve hanedanlar, bu ömrü aşağı-yukarı geçmezler. Biraz evvel veya sonra olabilir; ama devletin ömrü yaklaşık olarak budur. Meğer ki tâliplerin mevcut olmaması, devletten isteği olan i ve dış gülerin bulunmaması gibi bir durum devlete ârız olmuş bulunsun. Budurumda ihtiyarlık vaki olup her tarafı istila eder, ama henüz talep sahibi hazır değildir. Talep sahibi ve istekte bulunan hasım ortaya çıkacak olsa, devlet bir savunucu bulamaz.

"Ecelleri gelince ne bir saat ertelenebilir, ne de öne alınabilirler." (Nahl, 16/61).

Devletin bu ömrü, bir şahsın ömrü mesabesinde olup duraklama yaşına kadar uzar veya artar. Bundan sonra dönüş/düşüş çağı gelir. Bunun için "devletin ömrü yüz yıldır" diye insanlar arasında ağızdan ağıza dolaşan meşhur bir söz vardır. bu sözün anlamı işte budur. Bundan çıkaracağın bir kanunla geçmiş yılları bilmek itibariyle istediğin nesep şeceresindeki baba sayısını tashih edebilirsin. Şâyet babaların sayısında tereddütün varsa, ilk babadan itibaren geçen yıllar da sence malum ise, bu durumda her yüz yıl

için üç baba say. Şâyet bu kanun ve kıyasa göre babaların sayıları ile birlikte yüz yıllar da biterse, bil ki yaptığın işlem doğrudur. Eğer yıllar bir kuşak eksik çıkarsa, nesep şeceresine bir baba eklenmek suretiyle babaların sayısında yanlışlığa düşülmüş demektir. Eğer yıllar bir o kadar fazla gelirse, bu takdirde de baba düşmek suretiyle hata edilmiş demektir. Üç ata yüz yıldan fazla zaman tutarsa, bir ata eksik hesap edilmiş, tersine üç ata yüz yıldan az bir zaman tutarsa bir ata yanlışlıkla eklenmiş demektir. Babaların sayısını biliyorsan, onlara göre yılların sayısını da böylece (yüz yıla bir ata düşecek, üç ata yüz yıla sığacak biçimde) hesap edersin. Dikkatle düşünecek olursan, bu kanunun genellikle doğru olduğunu anlarsın. *Geceyi ve gündüzü takdir eden Allah'tır.*" (Müzzemmil, 73/20).⁶⁹

Bu yaklaşımda konumuzla ilgili olarak dikkati çeken hususlardan biri, İbn Haldûn'un organizmacı yaklaşımına uygun olarak devletin ömrünü bireyin ömrüne benzeterek hesap etmesi ve bunun için de Ahkâf, 46/15. âyeti delil getirmesidir. Diğer bir husus, devletin yıkılmasını Nahl, 16/61 ve Müzzemmil, 73/20 âyetleri ile izah etmesidir.

8. Devletin Yıkılma Halinde İken Güçlenme Vehmi

İbn Haldûn'a göre devlet, ihtiyarladığı zaman bir daha o ihtiyarlık hali ondan kalkmaz. Çünkü ihtiyarlık, devlet veya hanedanlığa tabii olarak âriz olur. Devletin ihtiyarlaması tabii olunca tıpkı canlıların mizacında ve bünyesinde görülen *ihtiyarlık* olayı gibi o ihtiyarlığın gerçekleşmesi de tabii şeylerin meydana gelmesi mesabesinde olur. İhtiyarlık, tedavisi veya ortadan kalkması mümkün olmayan müzmin hastalıklardandır; çünkü tabii bir şeydir ve tabii olan şeyler değişmez. Devletin, ihtiyarlama aşamasından sonra yıkılma sürecini yaşarken hayatının son günlerinde ihtiyarlık hastalığından kurtulmuş olduğu vehmine kapılmasına yol açan bir güç hasıl olur. Bu gücün gözükmesi, devletin can çekiştiğini gösterir. Zira bu geçici bir şeydir ve ihtiyarlıkla çöküşü ortadan kaldırmaz. Devletin yıkılma çağındaki bu durumu, yanmakta olan lamba fitilinin haline benzer. Bilindiği gibi lambanın fitili söneceği zaman parlar ve yanmakta olduğu vehmini verir. Halbuki onun bu parlaması, sönmesine işarettir. Çünkü;

"Her süre için bir kitap vardır" (Ra`d, 13/38).⁷⁰

⁶⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 158-160.

⁷⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 268-69.

İbn Haldûn, bu âyeti, her devletin bir ömür süresi olduğu biçiminde anlamaktadır.⁷¹

İbn Haldûn'un verdiği mânanın doğru anlaşılması için âyetin tamamını zikretmek faydalı olacaktır:

“And olsun senden önce peygamberler gönderdik, onlara eşler ve çocuklar verdik. Allah'ın izni olmaksızın hiçbir peygambere bir âyet (mucize) getirmesi sözkonusu olmaz. Her süre için bir kitap vardır.”

“Her süre için bir kitap vardır” cümlesini, Taberî ve diğer bazı müfessirler, “Her kitap için bir süre vardır” biçiminde ve Zemahşerî (v. 1144) gibi bazı müfessirler “Her vaktin kulların üzerine yazılmış bir hükmü vardır” şeklinde anlarken,⁷² İbn Haldûn, bu cümleyi devletin çökmesine işaret olarak almaktadır. Bu durumda İbn Haldûn'un bu âyet cümlesini “sürelî her şeyin bir kaydının/kitabının olduğu ve o kayda/kitaba göre şartlar oluştuğunda devletin çökeceği” veya “her işin, olayın vs. bir süresi olduğunu ve zamanı geldiğinde o işin olacağı” şeklinde yorumladığı anlaşılmaktadır. İbn Haldûn'un bu yorumu yaparken Fahrurrazi'nin (v. 1210) tefsirinden yararlanmış olabilir ya da onun yorumunda verdiği mânalardan birine dayanmış olabilir. Fahrüddin er-Râzî'ye göre söz konusu âyet cümlesi şu anlamlara gelebilir: Hz. Peygamber inananları zafer ile müjdelerken müşrikleri azap ile korkutuyordu. Müşrikler, kendi yaklaşımlarına göre bu tehdit gecikince, azabın gelmeyeceğini düşünmüş ve bunu Hz. Muhammed'in peygamber olmayışının delili olarak ileri sürmüşlerdi. Allah buna, “Her vâdenin yazılmış bir hükmü vardır” diyerek cevap vermiştir. Bu, kâfirlere ilahi azabın gelmesinin ve Allah'ın dostlarına fetih ile ilahi yardımın zuhur etmesinin, “Allah'ın hükmettiği belli bir vakti vardır. Her hadisenin böyle belli bir zamanı ve her vâdenin, yazılmış bir hükmü vardır, Binâenaleyh o süre dolmadan, o zaman gelmeden, o hadise olmaz. Bu sebeple vaadedilen ve tehdit edilen şeylerin geç gelmesi, Hz. Peygamberin yalancı olduğuna delalet etmez” anlamına gelir. Ayrıca “Her vâdenin yazılmış bir hükmü vardır” ifâdesi şu anlama da gelebilir: Allah Teâlâ, bir damla meniden enteresan hilkatte ve güzel fitratta bir canlı yaratmakta, sonra belli bir müddet o canlıyı hayatta bırakmakta, daha sonra onu öldürüp parçalarını ve organlarını küçük cüzlere ayırmakta-

⁷¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 270.

⁷² et-Taberî, Ebî Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, 8/165; İbn Kesîr, İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/519; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/356.

dır. Dolayısıyla o canlıya önce hayat verip, sonra öldürmesi niçin mümkün olmasın? Yine bir zaman bir hükmü getirip, başka bir zaman onu kaldırması neden mümkün olmasın? Âyetin şu anlamı da olabilir: Hayat, ölüm, zenginlik, fakirlik, mutluluk ve mutsuzluk gibi, her olay ve olgunun, bilinen bir zamanı vardır. Allah, onun bir olayın zamanı geldiğinde olmasına hükmeder. Bu zaman değişmez. Her belli zaman ancak Allah'ın bilebileceği bir menfaat ve maslahata sahiptir. O zaman geldiğinde o hâdise mutlaka meydana gelir. Onun başka bir vakitte meydana gelmesi mümkün değildir. Bil ki bu âyet, herşeyin Allah'ın kaza ve kaderi ile olduğunu, bütün işlerin, vakitlerine bağlı olduğunu açıkça göstermektedir; zira "Her zamanın yazılmış bir hükmü vardır" ifadesi, "Her zamanın altında belli bir hadise vardır. Bu belli oluşun, o vaktin özelliğinden olması mümkün değildir. Bu, her şeyin Allah'tan olduğuna delalet eder."⁷³

İbn Haldûn, Fahrüddin er-Râzî'nin yukarıdaki yorumlarından yararlanmış olabilir; fakat her halükarda İbn Haldûn'un yorumu sosyolojik olup insan ve toplum iradesine dayalı bir mânâyı içermektedir.

9. Umranın Hedefi ve Ömrünün Sonu olan Hadaretin Çöküşü

İbn Haldûn, hadaretin ömrünü de devletlerin ömrü gibi "İnsan, rüşdüne vardığı ve kırk yaşına ulaştığı zamana kadar..." (Ahkâf, 46/15) âyetine dayandırarak anlamaya ve açıklamaya çalışır. İbn Haldûn'a göre akli ve nakli deliller göstermektedir ki insan için 40 yaş, ondaki kuvvetlerin artması ve gelişmesinin nihai noktasıdır. İnsan 40 yaşına vardığında, tabiat duraklar ve sonra da çöküşe geçer. Umrandaki hadaret de böyledir; zira onun da bir nihai noktası vardır ve o noktadan sonra gelişmez. Umran ehli için refah ve nimet hasıl olduğunda, bu onları hadaretin çeşitli yollarına ve âdetleriyle ahlâklanmaya iter. Hadaret ise, refahta çeşitlenme, durumlarda mükemmellik ve sanatlara düşkünlüktür. Bu süreçte insanlar, cismani ve duygusal arzulara boyun eğmeye başlar. İnsan nefsi, farklı renklerle boyanır ve ne din ne de dünya itibariyle istikamet üzre olmaz. Lükse düşkünlük hasıl olur. Pahalılık artar. Alınan vergiler bu pahalılığı daha da körükler. Hadaret, devletteki büyümenin azami haddine ulaştığı zamanlarda kemâl noktasına ulaşır. Tabii ki bu büyüme ve pahalılık artışı, vergileri de arttırır. Vergiler, hadarilerin bütün masraflarına doğrudan yansımaya başlar. Bütün bunlar,

⁷³ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 10/70-71.

şehrin ekonomik, ahlâkî ve dinî yönünü alt üst eder. Bu durumda hanedanlığın yeni yetişen gençleri de ahlâksızlığa bulaşırlar. Hadarete ahlâk bozulması hadisesi meydana gelir. Şer ve sahtekarlık boyasıyla boyanırlar. Eğer bu hal, şehirde veya toplumda çoğalırsa, Allah, oranın harap olmasına ve çöküşüne izin verir. Allah'ın şu kavlinin mânası budur:

“Biz bir şehir halkını helak etmek istediğimiz zaman, onun varlık ve güç sahibi önde gelenlerine (mütreflerine) emrederiz, böylelikle onlar orada fisk yaparlar. Artık onun üzerine söz hak olur da onu kökünden darmadağın ederiz.” (İsrâ, 17/16).⁷⁴

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, bu âyet için İbn Haldûn gibi geniş sosyolojik tahliller yapmasa da onu teyid edecek bir yorum yapmaktadır. Yazır, âyeti aynı sûrenin 13 numaralı âyetiyle⁷⁵ ilişkilendirerek şöyle yorumlamaktadır:

Bu suretle herkesin tairi kendi boynuna ilzam edilmiş olması, her insanın sırf kendi boynundaki vebalile mes'ul tutulması yalnız ferdlere mahsus olmayıp her cem'iyetin yıkımı da kendi içinden, kendi boynuna geçirilen baykuşlarından naşı olduğunu anlatmak için de buyuruluyor ki...⁷⁶

Süleyman Ateş, bu âyetle ilgili tefsirinde şöyle demektedir:

Bizim kastımıza göre âyetin kasdı, sosyolojik bir yasayı belirtmektir. Bu yasalar hep Allah'ın iradesiyle olduğundan Allah'ın emridir. Ama bunlardaki emir, zorlayıcı değildir. Kullanın davranışları sonucunda doğacak eylemlerin, İlahî yasalar uyarınca düzenlenmesi ve vukubulmasıdır. Çünkü iyi, kötü, hayır ve şer hep İlahî emir ve yasalar çerçevesinde olmaktadır. Hiçbir şey kanun dışına çıkamaz. Eylemlerde sebep ve sonuç münâsebeti, Allah'ın iradesiyle cereyan eder. Bu, onun emridir. Gerçeği yine O bilir.⁷⁷

İbn Haldûn, bir başka yerde umranın maddesi için son derece önemli ve etkili olan devletin, bu etkisini asabiyet ve şevketle gerçekleştirdiğini belirtir. Ona göre bu asabiyet gittiği ve umranda etkili olan başka bir asabiyet onu defettiği zaman, şevket ve azamet ehli bütünüyle ortadan kalkar. İbn Haldûn bu durumu şu âyetle delillendirir:

⁷⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 344-347.

⁷⁵ “Biz her insanın kuşunu boynuna taktık.” (İsrâ, 17/13)

⁷⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3172.

⁷⁷ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 5/206.

“Allah dilerse, sizi yok eder ve yeni bir halk getirir. Bu Allah’a zor da değildir.” (İbrahim, 14/19-20).⁷⁸

10. Riyasetin Ortaklık Kabul Etmemesinin Kur’anî İzahı

İbn Haldûn, bazen çok şaşırtıcı tefsir örnekleri verir. Bu tür durumlarda âyetleri tefsir ederken oldukça cesur ve rahat davrandığı gözlenebilir. Örneğin İbn Haldûn’a göre mülkü elinde tutan reis, en büyük asabiyete sahip bir kişi olup halkı yönetme, onları itaat altına alma konusunda ortaklık veya eşitlik kabul etmez. İbn Haldûn, bu durumu hayvanî tabiatlardan olan gurur ve kibir ahlâkıyla ilişkilendirir. İbn Haldûn’a göre kibir ve gururla bağlantılı olarak insanın tabiatında var olan ilahlaşma huyu kendini gösterir. Bununla birlikte siyaset egemenlerin inifadını gerektirir; zira egemenlerin ihtilafı, her şeyin fesada uğramasını beraberinde getirir. İbn Haldûn, riyasetin bu paylaşılamaz oluşunu şu âyetle delillendirir:

“Eğer göklerde ve yerde Allah’tan başka tanrılar olsaydı, onların dengesi bozulurdu.” (Enbiyâ, 21/22).⁷⁹

İbn Haldûn, riyasetin paylaşılamayacağını bu âyette vurgulanan Allah’ın bir oluşu ve ortak kabul etmeyişinden çıkarsamaktadır. Burada toplumun yönetimi konusu, yöneticinin bir tür ortak kabul etmez “Tanrı” olmasıyla ele alınmaktadır. Gurur, kibir, ilahlaşma, mülkün tabiatı, fesat vd. birbiriyle iç içe kullanılmaktadır. Esasen İbn Haldûn, bununla bir durum tespiti yapmış olmaktadır. Pratikte kral, hükümdar veya yöneticilerin çoğu kez kendi iktidarlarını putlaştırdıkları düşünülürse, bu yorum anlaşılabilir!

İbn Haldûn’a göre, söz konusu iktidar paylaşılmazlığı, devleti elinde tutan hükümdarların ilki için gerçekleşir; fakat ikinci ve üçüncüsü için asabiyetlerin kuvveti ve mukavemeti ölçüsünde gerçekleşir. Bu, devletlerde geçerli olan bir şeydir:

“Allah’ın kulları için geçerli olan sünneti budur.” (Gâfir, 40/85).⁸⁰

Görüldüğü gibi riyasetin paylaşılabilirliği ve bunun hangi hükümdarlık sırası için geçerli olduğu, İbn Haldûn’un yaklaşımında “Sünnetullah” olarak görülmektedir.

⁷⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 349.

⁷⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 155-156.

⁸⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 155-156.

11. Siyaset-Din İlişkisi

İbn Haldûn'a göre devletle toplum, yönetenle yönetilenler arasındaki ilişkilerin düzene girmesi ve hükümdarların sınırlandırılması için bir takım siyasi ve mefruz kanunlar çıkarmak ve bu kanunlara uymak zorunludur. Bir devletin *kanun siyaseti* olmazsa Allah'ın sünneti gereği (Ahzâb, 33/38), o devletin hâkimiyeti ve iktidarı düzensiz olur, istilası ve üstünlüğü tam olarak gerçekleşmez. İşte bu kanunlar, akıllı kişiler, devlet büyükleri ve devlet işlerinde basiret sahibi olanlar tarafından düzenlenmiş ise bu dünya hayatını ölçü alan *aklı bir siyaset* olur. Bu siyasette yasalar, insanın pratik aklıyla tasarlanıp düzenlenirler.⁸¹ Eğer Allah tarafından farz kılınmış, Şâr'i vasıtasıyla düzenlenip tatbik edilmişse, bu dünya ve Ahiret hayatındaki faydayı gözetken *dinî* veya *şer'î bir siyaset* olur. Tipolojisini Kur'an âyetlerinden (Ahzâb, 33/38; Mü'minûn, 23/115; Şûrâ, 42/53; Nûr, 24/49; Rûm, 30/7) çıkarıldığı anlaşılan İbn Haldûn, bu iki kanunlu yönetimin dışında ayrıca *siyasi mülk* ve *siyaset-i medîne*'den söz etmektedir.⁸²

12. Hükümdara Özgü Kıyafet ve Alametlerin Sebebi

İbn Haldûn, her devletin hükümdar veya sultanlarının farklı kıyafet ve bayrak, taht ve kürsü gibi alametlere, devletlerin farklı müzik alet ve türlerine sahip olmalarını Rûm, 30/22. âyetle izah eder.⁸³

“Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da onun delillerindedir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır.”

13. Ücretleri Eksiltmenin Devletin Gelirini Eksiltmesi

Devlet, paraları saklar, ücretleri azaltırsa, halkın parası azalır. “*Bu, Allah'ın kulları için koyduğu sünnetidir.*” (...)⁸⁴

⁸¹ Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History, s. 237.

⁸² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1988, 1/123-128; Mustafa Naîma, *Târîh-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fi Hulâsati'l-Ahbâri'l-Hafikeyn)*, 3. bsk., İstanbul 1283, 1/33.

⁸³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1989, 2/3-10.

⁸⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/75-76.

14. Ekonomik Hayat, Zenginlik, Fakirlik ve Toplumsal Eşitsizlikler

İbn Haldûn, eserinde ekonomiye ağırlıklı bir yer verir. Kazanç, gelir, gider, tüketim, servetin kaynağı, ekonomik istismar, vergi, kazanç yolları, emek, zenginlik-siyaset ilişkisi, ticaret, fiyatlar, zenginlik-din ilişkisi gibi konular, *Mukaddime*'nin önemli konuları arasındadır. İbn Haldûn, diğer konuları ele alırken olduğu gibi, bu konuları ele alırken de âyetlere başvurma yoluna gitmektedir. Yukarıda rızık ve kazanç konusuna âyetlerle nasıl yaklaşıldığını görmüştük. İbn Haldûn, insanın, yaşayabilmesinin ve toplumsal bir oluşunun bir gereği olarak gıdaya ihtiyaç duyduğunu ve bunun için de çalışıp rızık peşinde koşması ve gıdayı elde etmesi gerektiğini söylemektedir. Umran yönünden ilerlemenin şartı, İbn Haldûn'a göre çalışmak ve kazanmaktır (Zikrettiği âyetler için bk. Muhammed, 47/38; Câsiye 45/13; İbrahim, 14/32-33; Enbiyâ 21/29; Nahl, 16/5-8; Yâsin, 36/71, 73; En`âm, 6/165; Ankebût, 29/17).

İbn Haldûn'un sosyo-ekonomik yaklaşımında, genel olarak (teorik anlamda) zenginlik ve servetin kaynağı emek olmakla birlikte kişisel zenginlik ve servetin kaynağı emekten ziyade istismardır, yani haksız kazanç veya başkalarını istismar etmektir.⁸⁵ İstismar araçları ise İbn Haldûn'a göre siyasal gücü kullanma, makam ve itibar sahibi olma, makam ve itibar sahiplerine boyun eğme ve yaranma, siyasal ve ekonomik durumdaki değişimden yararlanma, meşrû olmayan ve riskli veya hileli işlere girişme, karaborsa, ganimet ve miras olarak tespit edilebilir.⁸⁶

Toplumsal hayatta en yüksek makam sahibi kimselerden en aşağı halk tabakasına kadar hiyerarşik bir statü ve tabaka yapılanmasının bulunduğu ve bunun da Allah'ın mahlukatı hakkındaki hikmeti olduğu görüşünde olan İbn Haldûn, makam sahibi olanların çok daha fazla varlıklı ve zengin olduğunu, servetin güvenliği için de makamın işlevsel olduğunu ve hizmet gördüğünü savunmaktadır. Şehirlerde makam sahibi olup da diğer insanlara göre çok zengin olan ve makamlarından ötürü çalışmadan, oturarak servet biriktiren çok insan gördüğünü belirten İbn Haldûn, bu husustaki sözlerinin sonunda şu âyet cümlesini zikreder:⁸⁷

⁸⁵ İ. Erol Kozak, *İbn Haldûn'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, İstanbul 1984, s. 178-79.

⁸⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 355-68.

⁸⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 361-62.

“Allah dilediğine hesapsız rızık verir.” (Bakara, 2/212).⁸⁸

İbn Haldûn, ekonomik hayatta zenginlik ve fakirliği, (bu arada ekonomik istismarı), nesnel bir biçimde tespit edip tasvir etmeye çalışmakta ve bir anlamda toplumsal hayatın gerektirdiği bir durum olarak belirlemektedir.⁸⁹ İbn Haldûn'un sosyo-ekonomik görüşlerinde sanki medeniyet ve umranın gelişmesi ve devletin güçlenmesi; üretilen artı ürünün toplumun belli ellelerinde toplanması ve istismardan ayrı değerlendirilmeyecek özellikler taşımaktadır.⁹⁰

İbn Haldûn, ekonomik ilişkileri, toplumsal sınıf veya tabakalaşma ile ilgili olarak izah etmekte ve toplumsal hayatın gereği olan yardımlaşma ile birlikte ele almaktadır. İbn Haldûn'a göre insan türü, yardımlaşarak varlığını ve idamesini temin eder. İnsan tek başına yaşayamaz; birlikte yaşamak zorundadır; birlikte yaşamayı sürdürmek için yardımlaşmaya ihtiyaç duyar. Söz konusu yardımlaşma ise zorlama olmadan olmaz; zira çoğu insan, insan türünün maslahatına olan şeyleri bilmezler ve insanlara seçme hürriyeti verildiği ve fiilleri tabiaten değil, fikir ve akılla meydana geldiği için yardımlaşmaktan kaçınılırlar. Bu nedenle onları yardımlaşmaya cebren sevkedecek bir saik gereklidir. Beşer türünün bekası için ilahî hikmetin tamamlanması, bunu gerektirir. Nitekim Allah'ın şu kavlinin mânası budur:⁹¹

“Biz insanların, birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerden daha hayırlıdır.” (Zuhruf, 43/32).⁹²

İbn Haldûn, bu âyetle zenginliği ve fakirliği veya nasıl elde edilirse edilsin

⁸⁸ Âyetin tamamı şöyledir:

İnkâr edenlere dünya hayatı güzel gösterildi. Onlar inananlarla alay ederler. Halbuki, iman eden ve takva sahibi olanlar, kıyamet gününde onlardan üstündürler. Allah dilediğine hesapsız rızık verir (el-Bakara, 2/212).

⁸⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 361-62.

⁹⁰ Kozak, *İbn Haldûn'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, 189.

⁹¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 361-62.

⁹² Âyetin tamamı, bir önceki âyetle birlikte şöyledir:

Dediler ki bu Kur'an iki şehirden bir büyük adama indirilse olmaz mıydı?

Rabbinin rahmetini onlar mı paylaşıyorlar? Biz, dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerden daha hayırlıdır (Zuhruf, 43/31-32).

makam sahiplerini ve dolayısıyla mal ve servet yığınları, belki de istismarı ve toplumsal eşitsizlikleri meşrulaştırmakta gibi görünmektedir. Fakat dikkatlice bakıldığında, İbn Haldûn'un toplumsal sınıflar veya tabakalar ya da farklı makam ve mevki sahibi insanlar arasındaki ilişkileri ve dolayısıyla toplumsal eşitsizliği adalet temelinde ele aldığı görülür. Nitekim o âyeti zikrettikten sonra getirdiği izahta adalet vurgusunu öne çıkarmaktadır. Ona göre makam veya mevki, insanların birbirleri üzerinde izin, yasak ve tasallut ile tasarrufta bulunmaya sevk eden bir güçtür. Bu güç, insanları, zararlarına olan şeyleri defetmeye, menfaatlerine olan şeyleri elde etmeye, adalet içinde şer'î ve siyasal hükümlerle hareket etmeye ve ayrıca bundan başka kendi maksatlarına göre davranmaya sevk eder. İbn Haldûn, aslolanın, adalet ile hükmetmek olduğunu, makamın adalete uygun olarak kullanılması gerektiğini savunmaktadır.⁹³

İbn Haldûn'un, bağlamından ve nüzul sebebinden⁹⁴ doğrudan nübüvvetle ilgili olduğu anlaşılan bu âyeti, doğrudan nübüvvetle hasretmeyerek toplumsal tabakalaşma ve farklılaşmadan doğan eşitsizlikleri açıklamak üzere yorumlaması dikkati çekmektedir. Bu yaklaşım tarzını Zemahşerî ve Fahrurrazî'nin yorumunda da görmek mümkündür. Zemahşerî'nin tefsirinde insanların derecelere birbirlerinden farklı olması; insanların toplumsal hayatta geçim yolları ve sebeplerinin farklı oluşu; makam, itibar ve statülerinin değişik değişik oluşu ve dolayısıyla insanlardan bir kısmının zengin bir kısmının fakir ve hizmet eden, bir kısmının güçlü bir kısmının ise zayıf oluşuyla açıklar. Böyle farklılıkların olmasının sebebi ise, insanların işlerinde birbirlerini istihdam etmeleridir.⁹⁵

Fahrud-din er-Râzî'ye göre âyetin şöyle anlaşılması mümkündür:

Biz kullar arasındaki bu farklılığı, kuvvetlilik-zayıflık, ilim-cehalet, maharetlilik-aptallık ve şöhretlilik-şöhretsizlik gibi hususlarda gerçekleştirdik. Çünkü bütün bu durumlarda herkesi eşit kılsaydık, kimse kimseye çalışıp hizmet etmez ve hiç kimse bir başkasının emri altına girmezdi. Böyle olması halinde ise dünyanın harab olması, dünya düzeninin bozulması kaçınılmaz olurdu.

⁹³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, s. 362.

⁹⁴ bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'an*, 8, 77; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4272-73.

⁹⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/438.

Mahlukatımızdan hiç kimse hükümümüzü değiştirmeye ve yargımızın sınırlarını aşmaya güç yetirememiştir.⁹⁶

Kurtubî ise âyetten şunu anlamaktadır:

"Onların bir kısmını diğer bir kısmına iş gördürsün diye kimini kimine derecelerle yükselttik." Yani aralarında üstünlük derecesi oluşturduk; kimi üstün konumda, kimi alt konumda, kimi başkan veya yöneten, kimi yönetilen pozisyonundadır. Bu Mukatil'in görüşüdür. Bu üstünlüğün hürriyet ve kölelikle ilgili olduğu da söylenmiştir; kimi efendi, kimi ise köledir. Toplumun fenginlik ve fakirlik ile derecelendirildiği; bazısının zengin bazısının ise fakir olduğu görüşünü dile getirenler de olmuştur...

"Onların bir kısmı diğer bir kısmına iş gördürsün diye": Süddî ve İbn Zeyd göre insanların bir kısmı hizmetçi ve emir altında olurlar ve zenginler fakirleri emirlerinde çalıştırırlar; böylece onların bir kısmı bir kısmının maiyeti için sebep ve araç olur.

Katâde ve Dahhâk, âyetin bu kısmını insanların kimini kimine malik olması olarak anlamışlardır...⁹⁷

Seyyid Kutup da âyeti, toplumsal bir yasaya işaret olarak yorumlamaktadır.⁹⁸ Süleyman Ateş'in de âyete Kutup'un yorumuna benzer bir biçimde sosyolojik bir yorum yaptığı söylenebilir.⁹⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*'da bireyler arası farklılıkların Allah'tan olduğunu dile getirir, fakat sosyolojik bir yaklaşım getirmez.

15. Peygamberlerin Gönderildiği Yerlerin İklim Özellikleri

İbn Haldûn, Peygamberlerin içinden çıktıkları toplumların yaşadığı yerlerin iklim özelliğinin mutedil olmak olduğunu savunur. İbn Haldûn'a göre yedi iklim içinde dördüncü iklim, umran bakımından en mutedilidir. Üçüncü ve beşinci iklim bölgeleri de mutedile yakındır. Bu nedenle ilimler, sanatlar, binalar, giyecek ve yiyecekler, meyveler, hayvanlar ve diğer canlılar, ortadaki üç iklimde tekevvün eden her şey, itidal özelliğine sahiptir. Beden,

⁹⁶ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 14/210-11.

⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi` li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/77.

⁹⁸ Seyyid Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Bekke, Kahire 1986, 1/263-365.

⁹⁹ Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 8/250-251.

renk, ahlâk ve din yönüyle en ılımlı insanlar burada yaşarlar. Güney ve kuzeyde bulunan iklimlerde peygamberler gönderildiğine dair haber yoktur. Bunun nedeni tabiat ve ahlâk yönünden insana ait en mükemmel vasıfların sadece peygamberlere özgü olmasıdır. Nitekim bu konuda Allah şöyle buyurmaktadır:

“Siz, insanlar için çıkarılan en hayırlı ümmetsiniz.” (Al-i İmrân 3/110).¹⁰⁰

Bu âyete peygamberlerle ilgili böyle bir yorum getirilmesi özgündür. Burada peygamberlerin en hayırlı insanlar olmasına ve peygamberlerin hitap ettiği insanların da kolayca peygamberleri kabul edecek özelliklerde olmasına işaret edilmektedir.

Sonuç

İbn Haldûn, Kur'an'ın bazı âyetlerini kendisinden önceki müfessirlerden farklı biçimlerde anlamış ve yorumlamıştır. Bu noktada onun farklı ve özgün yönünün oluşmasında âyetleri “sosyolojik” okumasının, kendi kavramsallaştırmasıyla ifade etmek gerekirse, “umran ilmi”ne göre yaklaşımının rolü büyüktür.

İbn Haldûn'un âyetleri zikredip yorumlarken izlediği yöntem, ele aldığı konuda kendi görüş ve düşüncesini ortaya koyduktan sonra âyet veya âyetleri getirmek şeklinde özetlenebilir. Bu şu şekilde formüle edilebilir: Önce tefsir, sonra âyet.

İbn Haldûn'un âyetleri tefsir etme biçimine bakıldığında, onun tefsirinin, dirâyet tefsirleri kapsamında konulu tefsirlerden toplumsal/“sosyolojik” tefsir olduğu anlaşılabilir.

İbn Haldûn'un, Kur'an âyetlerine, daha çok Sünnetullah, İnsanın toplumsal bir varlık oluşu, umran-çalışma ilişkisi, toplumsal dayanışma, asabiyet, toplumsal değişim ve çöküş, toplumsal sınıflar, siyaset, özellikle devletlerin ömrü, devlet başkanlığının iktidarının paylaşılabilirliği, farklı devletlerin farklı alametlerinin oluşu, ekonomik hayat, peygamberlerin gönderildiği yerlerin özellikleri, hadaretin gelişimi ve çöküşü gibi konularda başvurduğu görülmektedir.

Son tahlilde denilebilir ki İbn Haldûn, ilm-i umranın ilkelerini ve ilm-i

¹⁰⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1988, 1/330-331.

umranın kapsamına giren toplumsal konularla ilgili genellemeleri, genel geçer kural ve “yasa”ları, yani Sünnetullah’ı Kur’an âyetlerinden hareketle elde etmeye çalışmıştır. Toplumsal olay ve olguları ele alırken getirdiği âyetlere bakıldığında, bu âyetleri, kendisinden önceki tefsir anlayışından, hatta sonrakilerin birçoğundan da farklı bir biçimde, hüküm çıkarmak üzere değil, toplumsal bir varlık olarak insanı, insanın yapıp etmelerini, toplumsal ilişkileri, devlet ve hanedanlıkların yapısını, doğma, gelişme ve ölme süreçlerini, İslâm toplumları ve devletlerinin özelliklerini, müslüman toplumların kültürel boyutlarını, İslâm şehirlerini çeşitli yönleriyle tasvir etmek, anlamak ve anlamlandırmak üzere zikrettiği veya delil olarak getirdiği görülebilmektedir.

Kaynaklar

Kur’an-ı Kerim.

Abdülbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu’cemü’l-Müfehres li Elfâzî’l-Kur’ânî’l-Kerim*, İstanbul 1982.

Alusî, *Rûhu’l-Beyânî*, 1, 8, Beyrut 1987.

Anderson, Jon W., “Conjuring Eith Ibn Khaldun: From an Anthropological Point of View”, *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* (ed. B. B. Lawrence), Leiden 1984, 111-121.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kurân’ın Çağdaş Tefsiri*, 5, 7, 8, İstanbul 1990.

Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek* (çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul 1999.

Berger, Peter L., *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, New York 1963.

Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*, 4, İstanbul ts.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, 5. bsk., Ankara 1985.

Cole, Stephen, *Sosyolojik Düşünmenin Yöntemi* (çev. Bekir Demirkol), Ankara 1999.

Çantay, B. Hasan Basri, *Kur’an-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, 12. bsk., İstanbul 1981.

Demirci, Muhsin, *Konulu Tefsire Giriş*, İstanbul 2006.

Ebû Hayyan, *el-Bahru’l-Muhît*, 1, 5, Beyrut ts.

Ebu’s-Suûd, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerim*, 1, byy. ts.

Enan, Mohammad Abdullah, *Ibn Khaldun His Life and Work*, 2. bsk., New Delhi 1984.

Fahri, Fındıkoğlu Ziyaeddin, *İbn Haldûn ve Felsefesi*, İstanbul 1939.

Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîri’l-Kebir ve Mefâtihu’l-Ğayb*, 11, 14, 10, Beyrut 1994.

Ferrâ, Ebû Zekerriyya Yahyâ b. Ziyâd, *Me’âni’l-Kur’ân*, I-III, 2. bsk., Beyrut 1980.

Fındıkoğlu, Z.F., “Türkiye’de İbn Haldûnizm”, *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953.

Fîrüzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*. Beyrut ts.

Gellner, Ernest, *Muslim Society*, 2. bsk., Cambridge, London 1985.

- Güven, Şahin, *Konulu Tefsir ve Metodu*, İstanbul 2001.
- Hâcîrî, Muhammed Tâhâ, *İbn Haldûn beyne Hayâti'l-İlm ve Dûnya's-Siyâsiyye*, Beyrut ts.
- Hassan, Ümit, *İbn Haldûn, Metodu ve Siyaset Teorisi*, 2. bsk., Ankara 1982.
- Hitti, Philippe K., *Siyasal ve Kültürel İslâm Tarihi* (çev. Salih Tuğ), 3, İstanbul 1980.
- İbn Abbâs, *Tefsîru İbni Abbâs*, Beyrut 1993.
- İbn Haldûn, *Mukaddime* (nşr. Derviş el-Cüveydi), 2. bsk., Beyrut 1996.
- İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001
- İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn* (çev. Pirizade Mehmet Sahip Efendi), Kahire 1275.
- İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn* (çev. Ahmed Cevdet Efendi), İstanbul 1277.
- Ibn Haldûn, *Ibn Khaldûn: the Mukaddimah, an Introduction to History* (Arapçadan İngilizceye çev. Franz Rosenthal), 3, New York 1958.
- İbn Haldûn, *Mukaddime* (çev. Süleyman Uludağ), 1-2, 2. bsk., İstanbul 1988.
- İbn Haldûn, *Mukaddime* (çev. Zakir Kadiri Ugan), 1-3, İstanbul 1989.
- İbn Haldûn, *Mukaddime-i İbn Haldûn* (Farsçaya çev. Muhammed Pervin Gonabadi), c. I-II Tahran 1966.
- İbn Haldûn, *Les Prolégomènes D'Ibn Khaldoun* (Fransızcaya çev. M. De Slane), 1-3, Paris 1934.
- İbn Haldûn, Abdurrahman, *et-Ta'rif bi-İbn Haldûn ve Rihletuhû Garben ve Şarkan*, Kahire 1951.
- İbn Haldûn, Abdurrahman, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar* (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul 2004.
- Ibn Khaldûn, *The Mukaddimah*, London, Henley 1978.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2, Beyrut ts.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 10410/1990.
- İbn Zekerîyya, Ebû'l-Hüseyn A. Bin Fâris, *Mucemü Mekâyisü'l-Lüğa*, Beyrut ts.
- Kozak, İ. Erol, *İbn Haldûn'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, İstanbul 1984.
- Kurtubî, *el-Câmi` li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 1, Beyrut 1993, 2, 8, Beyrut 1998.
- Kuşgöz, Emine, *İbn Haldûn'un Kur'an ve Tefsir Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Lacoste, Yves, *Tarih Biliminin Doğuşu İbni Haldûn* (çev. Mehmet Sert), İstanbul 2002.
- Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Chicago 1964.
- Maverdi el-Basrî, Ebû'l-Hüseyn Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nuketü ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdi)* (nşr. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm), 3, Beyrut ts.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'an* (çev. M. Han Kayani v.dgr.), 1-7, İstanbul 1986.
- Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, 2, byy. ts.
- Mustafa Naîma, *Târîh-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati'l-Ahbâri'l-Hafikeyn)*, 1, 3. bsk., İstanbul 1283.

- Müslim, Mustafa, *Kur'an Çalışmalarında Yöntem, Konulu Tefsire Metodik Bir Yaklaşım* (çev. Salih Özer), 2. bsk., Ankara 1998.
- Nicholson, R. A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1962.
- Okumuş, Ejder, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldûn*, İstanbul 2008.
- a.mlf., *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, İstanbul 1995.
- Râgıb el-İsfehani, *Müfredâtü Elfâzî'l-Kur'an*, Dimeşk 1992.
- San`ânî, Ebû Bekr Abdürrezzak b. Hemmâm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-II, Beyrut 1991.
- Seyyid Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Bekke, Kahire 1986.
- Tabâtabâyî, Cevâd, *İbn Haldûn ve Ulûm-i İctimâi*, Tahran 1374.
- Taberî, Ebû Ca`fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 8, 9, Beyrut 1988.
- Ugan, Z. Kadiri, "Önsöz", *Mukaddime* (çev. Z. K. Ugan), İstanbul 1989.
- Uludağ, Süleyman, "Giriş: İbn Haldûn ve Mukaddime", *Mukaddime* (haz. Süleyman Uludağ), 2. bsk., İstanbul 1988, 1, 15-195
- Uludağ, Süleyman, *İbn Haldûn*, Ankara 1993.
- Ülken, Hilmi Ziya-Fahri, Ziyaeddin, *İbn Haldûn*, İstanbul 1940.
- Yazır, E. Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2, 5, 6, İstanbul 1979.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3, 4, 5, Riyad 1998.