

ANKARA KÜTÜPHANESİ
TÜRK-İSLÂM FEYLESOFLARI: VI

HİLMİ ZİYA

ZİYAEDDİN FAHRİ

İBNI HALDUN



K a n a a t K i t a b e v i
İstanbul

 1940

İBNI HALDUN

KANAAT KİTABEVİ
Ankara Caddesi No. 133

İstanbul
AHMET SAİT MATBAASI

BİRİNCİ KISIM [*]

[*] Birinci kısım Ziyaeddin Fahri ve ikinci kısım ile metinden parçalar Hilmi Ziya tarafından yazılmıştır.

HAYATI^[1]

1332 - 1406

İbni Haldun, Hadaramuttan Endülüse hicret etmiş bir aileye mensuptur. Bu aile, hicrî yedinci asrın içinde İspanyalıların tazyığı ile, Tunusa gelmiş ve İbni Haldun, burada 1332 de doğmuştur. Haldun ailesi, gerek Yemende, gerek Endülüste, gerekse Tunusta muhitinin velâyet ve vesâyet hâkimiyetini elinde tutan birçok güzideler yetiştirmiş ise de

[1] Eserin bu birinci kısmını, 1922 de tarafımızdan kaleme alınmış ve 1925 te (Anadolu Mecmuası) tarafından neşrine teşebbüs edilmiş (İbni Haldûn) isimli bir eser teşkil etmektedir. 1925 te ancak ilk forması neşredilmiş olan (İbni Haldûn) için bakılabilir : ۱۹۲۵، ضیاءالدين فخرى، ابن خلدون، Anadolu mecmuası neşriyatından. On beş senedenberi bu mevzua ait olmak üzere devam eden araştırmalarımızı bilâhare (İbni Haldûn ve Felsefesi) ismi altında ve bir külliyat halinde ayrıca neşredeceğiz. Şimdiden bu külliyatın bir kısmı (İş Mecmuası) nda tefrika edilmektedir. Bk. İş Mecmuası, cilt IV, Cilt V. Cilt VI... ilh.

bunların içinde Ebû Zeyd Abdürrahman bini Muhammed bini Haldun Hadaramî (Abdürrahman bini Haldun) kadar muhallad bir nam ve eser sahibi olan yoktur.

Müverrihin ilk tahsili, muhitinin an'anesine teban kur'anî tedrisat ile başlıyor. Tunusta Ebû Abdullah Muhammed bini Said bini El-Ensârî'den ders aldığını, Kıraati Seb'a da mümtaziyet gösterdiğini, yirmi bir defa bu veçhile kur'anı hatmeylediğini kendi sözlerinden öğreniyoruz. Kur'an tahsilinden sonra fikhî ve hukukî derslere başlayan İbni Haldun, İslâm âleminde meşhur El-Tefassî, El-Muvvatta', El-Teshil, El-Muhtasar adlı ve muhtelif fakihlar, hukukçular tarafından yazılmış fikhî eserleri tetkik etmiş, kendisinin kullandığı kelimelerle ezberlememiş, sadece anlayarak okumuştur. Cezair hâkimi Ebûl-Hasan'ın 748 H. sıralarında Tunusa uğraması, genç müverrihin hayatında yeni merhale olacak kadar mühimdir : Ebu-l-Hasan'ın yanında birçok âlimler, müderrisler, fakihlar bulunuyordu. Ebu - l - Hasanın başkâtibi Ebu Muhammed Abdülmüheymin El-Hadaramiye terfik edildi, onun yanında ve nezareti altında birçok eserler okudu. Riyaziye dersleri aldı, Sonra mantık ve kelâm bahisleri üzerinde tevakkuf etmiş, bu suretle zamanının ilmî malûmatının tamamen almıştır. Kendisi diyor : « Bütün felsefî ve riyazî ilimleri ikmal ettim ve o kadar terakki ettim ki hocam Ebu Abdullah beni takdir etti.»

Bundan sonra İbni Haldunu siyasî hayata karışmış görüyoruz. Tunus emîrlerinden Ebû İshakın başkâtibi olmuş, ayrıca isyan eden mücavir aşiretleri

teskin için askerî bir vazife ile tanzif edilmiştir. İstemeyerek atıldığı siyasî hayatı, müverrih, mümkün olduğu kadar ilim ve tetkik tecessüsü için bir vasıta yapıyor, her gittiği yerde âlimler ve müderrisler ile görüşüyor, münakaşalar yapıyor, birçok malûmat topluyordu. Şöhreti her tarafı tutmuş idi. O kadar ki, Fas Sultanı Ebu İnan bir gün kendisini Hâcib yaptı. Sultanın maiyetindeki «Cemiyeti İlmiye» ye âza oldu, o cemiyetin güzide uzuvlarından müstefid olmağı düşündü. Diğer taraftan Sultan ile İbni Haldun arasında açmağa çalışan müfsidler nihayet muvaffak oldular, ve müverrihi hapse attırdılar. İbni Haldun mahbeste, bir kaside yazup göndermiş, Ebû İnan ise bu sırada ölmüştür. Onun yerine geçen Ebu Salim zamanında da aynı vazifeyi görüyor, fakat onu istihlâf eden Ömer bini Abdullah ile geçinemediğinden Endülüse gidiyor.

Endülüste o sırada İbni Ahmer hâkimdi. İbni Ahmer, müverrihi, İspanyalılar ile arasındaki mücadeleyi hal için murahhas intihap ediyor ve İbni Haldun muvaffakiyetle musalâhanameyi aktederek dönüyor. Hattâ bu esnada İspanya Kırâlinin nazarı dikkat ve muhabbetini bile celbetmiş, avdetinde İbni Ahmer kendisine Gırnata havalisinde bir köy ihda eylemiştir.

Becaye hükümdarı bir gün İbni Ahmere mektup yazarak hükümet işlerinin tanzimi için İbni Haldunu istemiş idi. İbni Ahmerin muvakati ile giden müverrih, orada da muvaffak olmuş, ve Becaye idaresinin karışık halini matlûbu mihver dahilinde tedvire çalışmış, buradan Telemsan hükümdarı Ebû Ha-

munun davetine icabet ederek kabile ve aşiretlerin ıslahı meselesinde azim mesaisi sebkat etmiştir. Görülüyor ki İbna Haldun, ilmî sahada gösterdiği iştıyak ve ihtirası siyasî ve idarî hayatta da muvaffakiyetle yaşatıyor. Fakat bütün bu anlattığımız vekayi, müverrihin otuz senelik ömrü içinde geçmiş, ve İbni Haldun artık ihtiyarlamıştır. Telemsan civarında Selâme kalesine çekildi, gailelerden âzade bir hayat yaşamağı düşündü ve siyasî hayattan ayrıldı.

Şüphesiz bu hayat, müverrihe birçok fikirler, görüşler kazandırmıştır. Zaten onun seciyesinde, muhitinden ayrılan bir hususiyet vardır : Müşahede kabiliyeti, kendi devrinin ve asrının felsefî havayı nesimisinin cereyanına kapılmadan bu kabiliyeti yaşatması, ve onun bugün gözlerimizin önünde canlandıran bir eseri yaratması felsefe tarihinin tevakkufa şayan noktalarındandır. İşte müverrih, ortaçağ telâkkilerine aksülâmel mahiyetinde olan bu görüş tarzile edindiği birçok tarihî ve içtimaî malûmatı bir araya toplamağı düşünmüş, filhakika meşhur Mukaddeme'sini kaleme almıştır. Yine bu sırada sıla ihtiyacını hissediyor, Tunusa gidiyor, Tunusta hükümdar Ebu-l-Abbasa eserini takdim ediyor, iltifat görüyor. 1382 de hacetmeğı düşünüyor. Mısırdaki Berkuk hâkimdi. O sırada, Mısır, İslâm medeniyetinin ve İslâm ilminin bir merkezi mevkiinde idi. Müverrih, hacce gitmek için İskenderiyeden geçerken El-Ezher'de ders vermesi kendisinden rica edildi ve müderris tayin olundu. Şimdi İbni Haldunu, ilim ve siyaset sahnelerinden sonra, tedris kürsüsünde görüyoruz.

Müverrih, Mısırdaki hocalığı esnasında bilhassa

hukukî tedrisatta bulunmuş, Mısırın kendisine göre bozuk gördüğü hukukî vaziyetlerini ıslaha çalışmış, bilâhare kadı olduğu zaman, bu islah fikirlerini kuvveden fiile isal eylemeğe başlamıştır. İbni Haldun diyor ki : « Burada (Mısırdaki) dört mezhebin icap ettirdiği kaide ve mezhepler o kadar çok ki hâkimler ne yapacaklarını bilemiyorlar. Bu vaziyette tam bir adalet tesis etmek cidden güçtür. Çalışmak için muamelelerde ittihat lâzımdır... [1]» Müverrih, böylece bir taraftan hocalık, diğer taraftan kadılık yaparken aynı zamanda etrafında bir husumet ve hased muhiti de yaratıyordu, birçok iftiralara maruz kaldı, fakat hiç yılmadı. Kendisinden evvelki hocalar gibi tedrisatta bulunmaklığı, kendisinden evvelki kadılar gibi muamele yapmağı ileri sürdüler. O, hiç aldırmadı ve azimkârane yürüdü, Sultan Berkuk, iftiraları tahkik ederek, asılsızlığı görünce İbni Haldun daha çok azimkâr oldu. Fakat bir gün Tunustan Mısıra gelen ailesinin yolda gemilerinin battığı haberi, ihtiyar hocayı müteessir etti. Teselliyetkâr bir muhit olarak hacı düşündü. Sultandan izin aldı. Hacce gitti ve tekrar Mısıra geldi. O sıralarda Timurlenk vekayii cereyan ediyordu. Mısır ordusu ile Timurlenk ordusu karşılaşırken İbni Haldun Timurun elinde esir olmuş idi. Fakat bu esaret, birçok şehirlerin birçok insanların kurtulması için hayirkâr bir rol oynadı, Timur İbni Haldunun zekâsı karşısında hayran oldu. Ondan birçok tarihî malûmat aldı. Bilmukabele

[1] Bk. Prof. M. Şerafeddin İbni Haldûn'un Mısır kadılığı, İş Mecmuası, 1939, sayı 17. (Muhterem Türk âlimi Şerafeddin Bey, bu yazısını doğrudan doğruya İbni Haldûn'un الرحلة sinden tercüme etmiş olup, bizim hikâye ettiğimiz biyografi içine ithal olunmuştur.)

müverrih de fırsattan istifade ederek Timurlenkten kendisi ve şark ahalisi hakkında birçok bilgiler topladı. Timur gendisini bırakmıyordu. Kitaplarını görmek ve sonra dönmek arzusunda bulunduğunu söyleyerek ayrıldı, Mısıra gitti tekrar Kadılar Kadılığına tayin edildi. Artık hayatının son yılları idi, 1406 da Mısırdaki öldü [1].

[1] İbni Haldûn'un dikkate pek şayan olan tercemei halini mufassal olarak öğrenmek isteyenler için tavsiye edebiliriz : İş Mecmuası, sayı 14, 15, 16, 17, 18, 19 ve ilâh. Müverrihin kendi ağzından biyografisini öğrenmek için yazdığı « الرحلة - Rihle » ye müracaat etmelidir. Geçenlerde kaybettiğimiz muhterem Türk âlimi İsmail Saip Efendi, bu otobiyografiyi vaktile terceme etmiş ve (İrtika) isimli bir mecmuada neşreylemiştir. (Bizzat muhterem İsmail Efendinin ölümünden evvel bana anlattıklarından.) Bütün taharriyata rağmen bu mecmuayı maa-lesef bulamadım.

— II —

ESERİ

Hayatını kısaca gördüğümüz İbni Haldun, ilim ile siyaset arasında rakeden bir hayat sürmüştür. O, daha çok kendini ilim kürsüsünde ve ilme hâdim görmek istiyor, fakat hayat ve mukadderatın sevkile siyasî vazifelere giriyordu. Bu te'lifi vücade getiren mütefekkir, aynı zamanda ilmî bir şevka tâbi oluyordu. Mamafih eserlerinde hayatında daima ilmi siyasete tercih eylediğini ısrarla söylemektedir. Buna rağmen gayri şuurî bir his onu bir düziye siyasî hayata çekmekte idi. Bir Türk tarih profesörünün dediği gibi, «tetebbüat ilmiye ile işigali ve dagdagai siyasete tercih ettiğini söylemesine rağmen hayatı siyesiyeden de hayatı ilmiye kadar zevk almakta olduğuna şüphe yoktur [1] ».

Siyasî hayatta bulduğu boş vakitlere İbni Haldun çok kıymet veriyordu. Esasen bu hayat kendisine yeni yeni bilgiler temin etmekte idi. Vakit bul-

[1] M. Şemseddin. İslâm'da Tarih ve Müverrihler - S : 354.

dukça zekâsını işletmeği ihmal etmemiştir. Hâlâ bekâretini ve kıymetini muhafaza eden eserinin bizi alâkadar eden mühim kısmına İbni Haldun (Mukaddeme) diyor. Fakat ilk vehlede alelâde bir mukaddeme diye anlaşılmalıdır. « **Mukaddemei İbni Haldun** » başlı başına bir ilim ve felsefe âbidesidir. İbni Haldunun bugün mevcut başlıca eseri yalnız bu «Mukaddeme» nin mukaddemelik yaptığı bir umumî tarihten ibarettir. Fakat bu «Mukaddeme» müellifinin namını ebedileştirmek için kâfidir. Müşteşrik De Slan der ki : «Hayatının bilinmesi vazihan gösterir ki gerek hükûmet ve siyaset adamı, gerekse ilim adamı olmak itibarile dehâsından bir şey eksilmemiştir. Muhtelif zamanlarda hizmet ettiği hükûmetlerde dost ve düşman, herkes kendisini üstad tanıdı. Tabîî bunu temin eden şey, ilminden ve ilmî kabiliyetinden başka ne olabilir? [1]» İbni Halduna ait her eser daima kendisinden hürmetle bahsetmektedir. Bu, Şark âleminde kayde şayan bir noktadır. Filhakika hiçbir mütefekkir bu hüsnü talia mazhar olmamıştır. Yalnız El-Mıkrî feylesofun düşmanları olduğunu söylüyor. Maamafih İbni Haldun boş ithamların, mânasız muahazelerin altında kalmaz. Merhametsiz bir surette muârzlarının cehlini meydana koymak, onun için alelâde bir iştir. Aleyhine olarak yazılmış bütün şeyler ölümünden sonradır. Meselâ «Aynî», tarihinde İbni Halduna hasrettiği birkaç satır arasında ona ahlâkî bir leke sürmek istemiştir. Mamafih bu lekenin mahiyeti malûm değildir. Diğer taraftan büyük adamların kıymeti aranırken şahsî, hususî hayattan ziyade ilmî ve meslekî

[1] Prologomène d'İbn Chaldoun, İnt. — P : 60.

hayat aranır. Böyle demekle İbni Haldun hakkındaki Aynî'nin fikrini kabul ettiğimiz zannedilmesin. Zaten hiçbir müellif Aynî'yi tasdik edecek fikirde bulunmuyor. Hemen bütün müverrihler, ondan bahseden kalemler, müverrihin ilmi yüksekliğinde, ahlâkî meziyetinde müttefiktirler.

İtiraf edelim ki İbni Haldunun mesleğini tarif müşkildir. Hepimiz ve herkes onu bir müverrih olarak tanıyoruz. Fakat hakikaten müverrih midir? Bunun için tarih hakkındaki noktai nazarımızı tayin etmeliyiz.

Mütefekkir, eserini yazmadan evvel muhtelif bilgi sahalarına başvurdu. Her büyük adamın olduğu gibi onun da gayri meş'ur bir hayatı vardı. Fikirleri, meşgaleleri bidayette bir denizin haricen görünen dalgaları mesabesinde idi. Dalgaları tahrik eden kuvvet görünmüyordu. Kâh fikhî eserler okuyor, onları şerh ediyor, kâh şiire başvuruyordu.

Filhakika İbni Haldun Tarihini ve Mukaddemesini yazmadan evvel birçok ilim ve felsefe sahalarına müracaat etti. Mütefekkirimizin daima hürmet ile bahsettiği bir arkadaşı vardır : **Lisan-üd-din İbn-ül-Hatib**. De Slan müellifin bu arkadaşının eserinden birçok nakiller ve ilâveler yaparken bunlar arasında İbni Haldunun bugün mevcut olmayan eserlerini gösteren bir iktibası kaydetmektedir. Müellifin âsarı itibarile ehemmiyeti haiz olduğundan aynen nakl ediyoruz.

Lisanüddin'e göre İbni Haldunun eserleri şunlardır :

- I. — Kasidei Bürde;
- II — İbni Rüşd risalesi;
- III. — Kitab-El-Mantık;
- IV. — Fahri Razinin المحصل adlı eserinin telhisi;
- V. — Kitab- El-Hisab;
- VI. — Şiire ait bir eserin şerhi.

Son eserde ilâve olarak fıkıha ve hukuka ait bazı sahifeler varmış. Bugün yalnız ismi mevcut olan bu eserlerin yanına daha başka şeyleri de ilâve etmek lâzımdır.

Siyasî hayatına ait muhabereleler, mektuplar, bilhassa sefareti zamanındaki evrak, mektuplar... çok yakın bir ihtimal ve istidlâle göre İspanya hazinesi evrakında, eski islâm hükûmet ve imaretlerinin metrukâtı arasında, İbni Haldunun bilhassa siyasî hayatını tenvir eden birçok kıymetli malûmata desteres olunabilir [1].

[1] Bu ihtimal çok variddir. Yalnız İbni Haldûn ile değil, Endülüs - İslâm medeniyeti ve felsefesi ile alâkadar bütün te•tebbüllerde bu ihtimal zihni kurcalıyor. Nitekim genç tarihçilerimizden Mükrimin Halil'in verdiği malûmata göre İbni Haldûn'un bir nüshaya münhasır yazma «Gırnata Tarihi» Madridteki Esküryal kütüphanesindedir. Meşrutiyet devrinde Türkiyede kadılık eden, ve halihazırda muasır Arap ulemasından madut olan «حليل حواد الحارثي القدسي» Endülüs tarihini tenvir maksadile İspanyaya ilmi bir seyahat yapmış, mezkûr tarihten hayli istifadeler etmiş idi. Diğer taraftan Fas ve Cezayir taraflarında yapılacak kitap ve evrak taharriyatı bu maksada çok hizmet edecektir. Asya mecmuasını neşreden müsteşriklerin bu sahaya ait hizmetlerini şükranla kaydetmek lâzımdır. Meselâ Asya Mecmuasınının 1925 nüshalarından birinde Cezayir taraflarında İbni Haldûn'un zatî imzası bulunduğundan bahsedilmiş, ve imzanın klişesi o nüshaya konulmuş idi. Bu gibi mesai, İslâmî Felsefe şüphesiz büyük bir ehemmiyeti haizdir. (Gır-

Görülüyor ki mütefekkirimiz, bugün mevcut muazzam eserinden evvel birçok mevzularla uğraştı. Nihayet aradığı maşuku buldu : Tarih. Fakat öyle bir tarih ki, felsefî fikirlerle doludur. Bilhassa bu bakımdan (Mukaddeme) pek mühimdir. Çok şükür, gerek bu Mukaddeme, gerek onu takip eden tarih, bugün mevcuttur. Yalnız İslâm âleminin değil, bütün fikir âleminin muhtelif köşelerinde hürmetle ele alınmaktadır. Diğer taraftan müellif eserini o kadar şümüllü yazmıştır ki diğer eserlerinin yokluğundan mütevellid teessürü telâfi eder. Filvaki mukaddemede yalnız tarihe ve tarihin felsefesine değil, aynı zamanda fikrî neviden birçok mesele bilvesile temas edilmiş, şayanı dikkat fikirler dermeyan olunmuştur. Bittabi muhtelif ilim sahalarına ait müstakil eserler daha başkadır. Bu itibarla isimlerini saydığımız eserlerin zıyaı çok acıdır. Onların bugün mevcut oluşu, İbni Haldun gibi kıymetli bir âlimin anlaşılmasına daha çok hizmet edecekti. Bu yokluk karşısında ilim namına hissedilecek teessürün haddi olamaz. Şu kadar ki bu elim yokluğu « Mukaddeme » nin vüs'at ve feshati tamamen değilse bile kısmen telâfi ediyor. Filhakika meselâ «**Kitab-ül-Mantık**» hakkında, Mukaddemenin «mantık» faslından, keza **Kitab-ül-Hesaba** dair, Mukaddemenin «İlmi Makadir» bahsinden bir fikir alınabilir. Diğer taraftan zannedildiğine göre müellif, «Mukaddeme» sini diğer müteferrik eserlerinin bir mecmuası gibi telâkki etmiş, tarihini tenvir etmek, tarihi vesaiki ihzar eylemek itibarile, nata tarihi mes'elesinde, İbni Haldûn'un kendisi gibi tarihçi olan bir kardeşine ait Gırnata tarihi ile karışmış olması da muhtemeldir.

ona göre yazmıştır. Zira böyle olmasaydı, arasına diğer müelliflere ait olmak üzere gösterdiği me' hazları, kendi eserlerine de teşmil edebilirdi. Hiç değilse onların sadece isimlerini zikretmek lâzım idi. Bu tariki tercih etmediğine göre diğer eserlerinin o kadar ehemmiyetli olmadığına dair bir düşünce istihraç edemez miyiz?... Bu istihracın amelî bir faydası varsa, o da, mezkûr eserlerin elimizde bulunmamasından mütevellit esef ve teessürlerin, hiç değilse, azalmasıdır.

İbni Haldunu tetkik ederken sekiz cildlik eseriyle başbaşa kalıyoruz. Eserin ismi çok manidardır. İbn Haldun diyor ki : « وسميته كتاب العبر وديوان المتأ والحبر » في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر. Müellif bu ismi tahakkuk ettirmek için bütün gayretini sarfetmiştir. Eser, üç büyük kitaptan ibarettir.

1 — Mukaddeme;

Mukaddeme birinci kitabı teşkil etmektedir. Beşerî cemiyetlerin esasından, tebeddülâtından, tekâmülâtından uzun uzadıya bahseden bu kısım tarihin felsefesine ve içtimaiyata taallûk ediyor.

2 — İkinci Kitap; :

Arab tarihine dair olan bu kitap, Arabları bütün cinsleriyle tetkik ediyor.

3 — Üçüncü kitap; :

İbni Haldunun vatanının tarihi olan bu kısımda Mağrib kabile ve aşiretlerinin ahvalinden, bahs ediyor [1].

[1] Müellif kitabını Mısıra gelmeden evvel yazmış idi. Mevsuk ve meşhut vakîâların külliyyatından ibaret bildiği tarihe, Şark hakkında mesmu olan yanlış haberleri dercetmekten

Bunlardan ilmî ve felsefî kıymeti haiz olan birinci kitaptır ve umumiyetle «Mukaddeme» adile yâd olunmaktadır. Tarihî kıymeti taşıyan üçüncü kitaptır. Çünkü mağribe dair bilinen malûmatın yegâne menbaıdır. Bu itibarla büyük bir ehemmiyeti vardır. İspanyanın tarihi ile de alâkadar olduğu için İspanyol müverrihleri tarafından dikkatle takip olunmaktadır [1]. İkinci kitap, ile, üçüncü kitapta mevcut ve Acemlere, Türklere mütedair olan malûmat iktitafi oldukları için o kadar mühim değildirler. Bizim meşgul olacağımız, istihdaf ettiğimiz kısım birinci kitaptır.

Burada bir mesele var : Birinci Kitab, yani Mukaddeme ilmî ve felsefî mütaleaları muhtevi olduğuna nazaran diğer kısımların nazarî kısmını teşkil eder. Bilhassa mütefekkir olan müverrihler, tarihî vâkıanın nakline başlamadan evvel ilimlerinin tarifine, usulüne, mevzuuna müteallik düşüncelerini zikrederler. Zannedilebilir ki, İbni Haldun da böy-

çekiniyordu. Bunun içindir ki, İbni Haldûn'un tarihinde ve Rihle'sinde Şarka, bilhassa Acem ve Türk devletlerinin ahvaline dair verilen malûmat müahharen istihsal ve kaydolunmuştur. Müellif bunlar için ayrı bir fasıl ayırmağa lüzum görmediğini söylüyor. Filhakika Acemlere, Selçukilere, Osmanlılara dair bilgiler «üçüncü kitap» muhteviyatını teşkil etmektedir.

[1] Dozy, [İspanya tarihi hakkında taharriyat] eserini İbni Haldûn'dan iktibas ederek telif etmiştir. İbni Haldûn bizzat Şimalî Afrikaya ait bir eser bulunmadığı için bu kısma çok ehemmiyet verdiğini söylüyor. «Eserimde geçmiş zamanlardan şimdiye kadar, Mağrip taraflarında yaşayan akvamı, ve onların tebeddüllerini tafsil etmek istedim. Şarka ait malûmata kuvvetle sahip olmadığım için bu hususta tafsilâta girişmedim» dedikten sonra, bu kısım malûmat için Mes'udî'yi tavsiye ediyor

ledir. Filhakika İbni Haldun, tarihî metoda dair bazı düşünceler serdetmiştir. Hiç şüphesizdir ki, tarihî kı-şımında bu düşünceleri tamamen takip etmesi lâzımdı. Mesele hakkında salâhiyet sahibi olması lâzım gelen bir müellif diyor ki : «Fakat şayanı teessüftür ki İbni Haldun asıl tarih kısmında aynı tarzı takip etmemiş, veya etmeğe vakit bulamamıştır. Çünkü ese-rinin vukuâtı tarihiyeye ait sahifelerinde menabii vazıh bir surette anlaşılabilen vâkıaların pek çok ol-duğu görülüyor. Bu noktai nazardan eserin tarih kıs-mı bir mecmuai muktetafat addedilebilir [1] » Müel-lifin tarihini satır, satır tetkik eden bir tarihşina-sımız da bunu tasdik edecek mütaleada bulunu -yor [2].

Maamafih, biz meseleyi bu cepheden düşünmi-yerek birinci kitabı müstakil addeceğiz. Zira zannet-miyoruz ki İbni Haldun Mukaddeme'sini tarihi için yazmış olsun. Filvaki müellif daha ziyade ilim yap-mak gayesi ile Mukaddemeyi düşünmüş, tarihî kısmı bilâhare ona ilâve etmiştir. Diğer taraftan tarihî eser-lere «Mukaddeme» derci, İslâm kavimlerinde umu-mî bir usuldür. Fakat hiç birisi böyle müstakil bir şekilde yazmamıştır. Filhakika herhangi bir müver-rihi açarsanız açınız, mukaddemelerinin beş on sa-hifeyi geçmediğini görürsünüz. Halbuki İbni Haldun-da Mukaddeme, muazzam bir kitap halindedir. Bu nokta da bize gösteriyor ki, müellif şuurî olarak ameliye sahasında nazariyesini tatbik etmemştir.

[1] M. Şemseddin, İslâmda Tarih ve Müverrihler, Sf : 357.

[2] Prof. Mükrimin Halil'in İbni Haldûn'un müverrih Nü-veyri'den enemmiyetli iktibaslarda bulunduğu yolundaki şifahi izahına göre.

Binaenaleyh biz, daha çok «etmeğe vakit bulamamıştır» kaydini kabul ediyoruz. Hattâ buna da hacet yoktur. Doğrudan doğruya Mukaddemeyi müstakil bir eser addetmekle her türlü itirazı önlemiş oluruz.

Dediğimiz gibi Birin Kitap, bizim mevzuumuzla alâkadardır. İşte önümüzde açık olan bu kitabın muhteviyatını müellif şu ibare ile telhis ediyor :

الكتاب الاول في طبيعة العمران في الحليفة وما يعرض فيها
من البدو والحضر والغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها
— Birinci Kitap hilkati be-

şeriyedeki umran tabiatinden ve ona ârız olan bedavet, hazaret, Devlet, ticaret, ve sanayi, ilim ve felsefe gibi ahvalden, ve bunların illetlerinden, sebeplerinden bahistir [1] » Böyle şümüllü, derin meseleleri bir mevzua sıkıştırmak gayri mümkündür. Mümkün olsa bile müphemiyetten korkulamaz. Onun içindir ki mütefekkirimiz bunu kısımlar ve şubelere taksim etmiş, her birini bir zümre halinde tetkik eylemiştir.

Filhakika Birinci Kitap altı fasla ayrılmıştır :

1 — Bu faslın hedefi «El-İçtima-ül-İnsaniyyü zaruriyün - İnsanın içtimaî hâli zarurîdir » mevzuasını ilmî bir surette izah etmektedir. Bu kısımda sayanı dikkat birçok coğrafi, düşünceler vardır.

2 — İçtima zarureti üzerine istinat eden beşerî hayatın nevilerini bildiriyor, bedevî, vahşî, kabilevî ve aşirî zümrelerin içtimaî hayatını anlatıyor. Keza bu kısımda siyasî, hukukî içtimaiyata aittir.

[1] Mukaddemet İbni Haldûn - Mısır tab'ı : Mustafa Fehmi - Sf : 27.

3 — İkinci faslın lâhikası mesabesindedir.

4 — Bu fasıl birinciye itmam ediyor. Köy ve şehir hakkında sosyolojik fikirleri, bedavet ile huzaret münasebetine dair ilmî mütaleaları buradadır.

5 — « الاجتماع الانسانی ضروری » hakikati üzerine teşekkül eden insan zümrelerinin iktisadî ve sanâî hayatına mütealliktir. Fılvaki bu sahifelerde iktisadî tedbirler hakkında çok ehemmiyetli, dikkate şayan bilgilere tesadüf etmek mümkündür.

6 — Bu fasıl İbni Haldunun asıl fikrî ve felsefî manzumesini ihtiva ediyor.

Bu tertipte dikkate şayan bir hususiyet işaret etmek istiyoruz. Her feylesofun, her mütefekkirin herhangi bir eserinde mahz ilmî ve felsefî olan kısım ilk evvel gelir. İbni Haldunda ise aksidir. Acaba bu, gelişi güzel bir tertibin neticesi midir ? Herhalde hayır. Çünkü, İbni Haldun gibi bir mütefekkir herhalde bir düşünceye tâbi olmuştur. İbni Haldunun düşüncesinin mihverî şudur : Tarihin kıymeti.

Bundan biraz evvel İbni Haldunun mesleğinin tayin edilmesindeki güçlükten bahsetmiş idik. Fılvaki biraz ileride de söyleyeceğimiz veçhile, tarih, mütefekkirimize nazaran çok şümüllü bir ilimdir. O kadar ki diğer bütün ulûm, hattâ felsefe, bu dairenin içindedir. Bunun için Şerif, Celil, Aziz sıfatlarıyla tavsif ettiği bu marifet şubesi kendi nazarında, hiçbir müverrihin kavrayamayacağı bir vüs'at ile canlanmaktadır [1].

[1] İbni Haldûn'un «tarih» e nasıl «külli» bir karakter verdiğini şu parçalar gösteriyor :

İbni Haldunun nazarında tarih bir «Küllî İlim» dir. Eflâtun, Aristo «Felsefe» ye ne kıymet veriyorlarsa İbni Haldun tarihe aynı kıymeti veriyor. İşte İbni Haldunun felsefî ve ilmî bahisleri tehir etmesindeki sebep budur. Nitekim, Mukaddemesine bakarsak bu hakikati görürüz. Her şeyden evvel (علم التاريخ — **Tarih İlmî**) nin fazlü şerefini tahkika çalışmış, kıymetini izah etmiş, bir taraftan tarihî vâkıata bakarak, diğer taraftan müverrihleri yoklayarak, bu izahatını tevsi eylemiştir. Diyebiliriz ki **İbni Haldun XIV üncü asırda, Garbın skolastisizm zulmeti içinde bunaldığı bir sırada, hür bir ilim ve tefekkür aşkını gütmüştür. Bu aşk ile ibda ettiği şah-eser, bize, bugün asırların arkasından mukaddes bir ışıltı gibi görünmektedir.**

Arab mütefekkirinin bu cihanşümül eseri, şimdiye kadar tesirini göstermemiş ise de, bu onun kıymetine halel iras edemez. Mukaddeme haddizatında nazarı dikkate alınacak olursa asrının Garp ve Şarkındaki ilmî seviye ve hamulesi yanında ne kadar mühim olduğu anlaşılır. Bu ehemmiyet nerededir ?

«اعلم ان فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية.... اعلم انه لما كانت حقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمرن من الاحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات واصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما يشاء عن ذلك من الملك والعدل وصراتهم... الخ»

Bu parçalar modern tâbirlerle Medeniyet Tarihi, Kültür Tarihi, İçtimai Felsefe, İçtimaiyat, hattâ Tarih Felsefesi, beşerî coğrafya denen mevzuların bir arada kaydedildiğini göstermektedir. Bk. : مقدمة ابن خلدون، الكتاب الاول، Sf. 30.

Bunu hulâsatan burada göstermeği faydadan hâli bulmuyoruz. Zira böylece eser hakkında kâfi bir fikir vermiş olacağız. **XIV üncü asra kadar tarihin arz ettiği hâdisat az çok olduğu gibi hikâye edilmektedir.** Bazan ilel ve esbabı izah eden ilâhî bir kuvvet ve velâyete baş vurulur, izahlara Allahın tesirlerine karıştırılırdı. Bilhassa tarihî hâdiselerin bu tarzı izahı nazarı dikkate alan mütefekkir, pek çok düşünmüş, bu kere de tabiat, hayat, cemiyet denen mevcut ve mahsûs şe'niyetlerin içine inmek istemiş, inmiş, oradan birçok malzeme bularak onları dimağının hâddesinden geçirmiştir. İşte Birinci Kitab — ki Mukaddemedir—elenen birçok idrakler ve ittılaların terkip edilmiş şeklidir. Denebilir ki, İbni Haldun tetkikatına başlarken kendinde hiçbir mefhum tanıımıyordu. Zira kendisinin dediği gibi, nefsimizle tabiat ve cemiyeti karıştırmamalı, daha doğrusu onu kendi arzu ve zevkımıza göre kullanmamalıdır. Zihnimizi mümkün mertebe bitaraf bir vaziyete sokmak üzere onu anlamağa, ahval ve hususatını sezmeğe çalışmalıyız.

Fikriyat tarihinde yapılan tetkikler de mühim bir nokta da müellif ve mütefekkirlerin istifade ettikleri anâsır ve menabidir. İbni Haldunun eseri çok bâkir ve yeni olduğundan, o asra kadar zihni beşerin düşündüğü, vücade getirdiği eserlerden tamamen ayrıldığından unsurlar ve menbalar meselesinde ne kadar zengin davransak boştur. Zira, İbni Haldun topladığı malûmatı olduğu gibi bırakmamış, onu yüksek zekâsının ışığı karşısında eritmiş, yeni bir nümine çıkarmıştır. Mamafih eğer mutlaka bir menba

ve me'haz göstermek icap ediyorsa, şu sözleri söyleyebiliriz.

Tercümei hal kısmında görmüştük ki, müverrihimiz ilk derslerini, memleketinin büyük medreselerinden almıştır, hocaları kendisini ilk defa fikhî ve şer'î eserler üzerinde çalıştırmışlardır. İbni Haldun'un biraz evvel gösterdiğimiz kayıp eserleri burada bize yardım ediyor. Bu liste gösteriyor ki müellif ilk defalar edebî bir faaliyete hasrı vücut etti. İleride bu faaliyetinin semelerini bir mebhaz ile göstereceğiz [1]. Bilâhare zikredeceğimiz birçok tarihî eserlerini mütalea eden İbni Haldun, İslâm felsefesini etrafına hazmetmiş, tetkik edilmedik bir eser bırakmamıştır. Mütefekkirimiz, Eflâtun ve Aristo sistemlerine yakından vâkıftır. Yalnız tarihî vâkıfalar üzerinde yaptığı muhakemelerde menfî tesirleri hissedilen malûmatı mahrumiyetine tesadüf edebilirsiniz. M. Şemseddin bu noktaya temas ediyor, ve feylesofun eserini «Tarihi İslâmî ve hükûmatı İslâmîyenin esbabı i'tilâ ve inkızını esaslı bir surette tettebbü etmek» istiyenlere tavsiye ettikten sonra «Yalnız İbni Haldun'un Yunan Cümhuriyetleriyle Romanın teşekkül ve inhitatları hakkında malûmatsızlığı nekisadır» diyor.

Mamafih tekrar edelim ki İbni Haldun için menabi aramak beyhudedir. O, yegâne ilham menbaini hükûmet idarelerinde, cemiyet ve aşiret içtelerinde buldu ve aldı. Şimdiye kadar tetkik edilme-

[1] Bu eserin «İslâm - Türk Mütefekkirleri» serisi içinde neşri münasebetile, bu bahıs bilâhare neşredilecek etrafılı bir «İbni Haldun ve Felsefesi» eserinde neşredilmek üzere tefrik edilmiştir

yen hakikî içtimaî hayatın içine girerek onun ruhu-
nu sezip anlamak istemiş ve bu gayesinde muvaffak
olmuştur.

Esasen kıymetine ait bu mütalealardan son-
ra, mütefekkirin kendinden sonra bıraktığı tesir-
leri mevzuubahs etmek istiyoruz. Bugüne kadar İslâm
medeniyeti ve ümmeti içinde düşünen, kalem
yürüten adamlar, İbni Haldundan ne gibi bir isti-
fade elde ettiler, bilhassa müverrihler üzerinde nasıl
bir tesir bıraktı ? Bu tesirin mahiyetini tetkika gi-
rişmeden evvel eserinin tercümesine dair birkaç söz
söylemeği faydalı buluyoruz.

İbni Haldun lisanımıza ilk defa Pirîzade Sahib
Efendi tarafından tercüme edilmiştir. Mukaddeme-
nin üçte ikisi tercüme edildikten sonra araya beş
sene fasıla girdiğini, bu fasıla nihayetinde Sultan
Mahmudun terqip ve arzusile kitabın dibacesini ter-
tip ederek mütercim kısmı Sultan Mahmudun **namî
namî ve ismi samîlerle tezyin ve teveşih** olunduğu-
nu kendi sözlerinden anlıyoruz. Tercümenin kıymet-
tine gelince bu hususta söylenecek sözlerin menfi ol-
ması imkânsızdır. Pirîzade devrinin Şeyhül'islâmıdır,
Arabcanın lübbüne vâkıftır. Bunun içindir ki tercü-
me evvelâ sadık bir tercüme, saniyen daha ziyade
lisanımızda tetabuk ettirilmiş bir şivedir. Tercümeye
dair söylenecek bir söz varsa o da üslûp olabilir. Fil-
hakika üslûp çok ağırdır. Bu mütaleayı serde hak-
kimiz var mıdır? Bilmiyoruz. Zira, bütün bir dev-
rin edebî ve lisanî hususiyetine taallûk etmektedir.
Buna rağmen Arabcadan Türkçeye nakil ve tercü-
mede muvaffak olmuş bir mütercim olmak itibarile

tebrike sezâdır. İtiraf etmeli ki İbni Haldunun edebî lisanı kuvvetli olması nisbetinde muğlak ve mürekkeptir. De Slan der ki : «Müellifin üslûbu bazan çok muğlak ve kabili fehim değildir. Arasına pek basit şeyler için mücerred satırlarla beyanı fikir ediyor. İstitratları pek çoktur [1] » Mamafih bir Fransıza göre mevcut olan bu muğlakıyet herhalde bir Türk için ehemmiyetsizdir. [2]. Pirîzade hakkında takdîrkârane olarak şu mütaleayı serdetmektedir : « Mütercim Türkçenin kullanışlı bir lisan olmamasına rağmen mümkün mertebe muvaffak olmağa ve sarfî - Gramatical bir tercüme yapmağa çalışmıştır [3]» De Slan biraz sonra bahsedeceğimiz kendi tercümesinde Pirîzadeden ettiği istifadeyi şükranla kaydetmektedir. Mukaddeme altı fasıldan ibaretti. Pirîzade yalnız son faslı tercüme etmemiş veya etmeğe vakit bulamamıştır. Bu kısmın tercümesi Cevdet Paşaya aittir. Şu halde eserin tercümesini kemiyet itibarile Sahib Efendiye medyunuz. Çünkü beş faslı o tercüme etmiştir. Bununla beraber keyfiyet noktai nazarından eserin en mühim ve muğlak sahifelerinin tercümesini Cevdet Paşaya medyun olmalıyız. Diğer taraftan Cevdet Paşanın hizmeti,

[1] Prologomènes d'İbn Chaldoun, Intraduction. De Slan bu hassanın bütün islâmi eserlerde mevcut olduğunu söyledikten sonra, ilâve ediyor : «Müslümanlarla münasebette bulunan Avrupalıların hepsi, onların fikirlerini formüle etmek için ne kadar müşkülâta maruz kaldığını bilirler.»

[2] Bu eserin müsveddesi 1922 de hazırlanmıştı. Aradan geçen 18 sene içinde verilmiş olan hükmün bugün muteber olmayacağı âşikârdır. Harf inkılâbı ve bilhassa türkçemizdeki patolojik lisan hâdiseleri bu hükmü altüst etmektedir.

[3] Aynı eser - Sf : 80.

yalnız tercümeyle değil, şerhe de aittir. Gerçi Pirîza-
de de bazan şerhler yapmıştır. Fakat Cevdet Paşanın
hâmişlerine nisbeten az ve ehemmiyetsizdir. İbni Hal-
dunun izaha hacet görmediği, fakat bizim ihtiyaç
hissettiğimiz bazı noktaları Cevdet Paşa büyük bir
vuzuh ve sarahatle izah etmiş, kıymetli hâşiyeler
ilâve eylemiştir. Sırası geldikçe bunlara temas edece-
ğiz [1]. De Slan, Cevdet Paşayı daha derin şâkranla
karşılıyor: «Mütercim vazifesini mükemmel surette
ifa etmiştir. İbni Haldunun metinlerini Cevdet Efen-
di büyük bir sarahatle tefsir etmekte, müteaddid ve
alel'ekser geniş şerhler ve hâmişlerle müşkül nokta-
ların anlaşılmasına, tenevvür etmesine çalışmakta-
dır [2] ». Bu suretle Mukaddemenin tam bir tercü-
mesine malik oluyoruz. İbni Haldun da böyle geniş,
âlimane bir mukaddemeyi istilzam eden asıl tarihî
eserin tercümesinden mahrumuz. Yalnız yukarıda is-
mini zikrettiğimiz Suphi Paşa bu kısımdan şu bahis-
leri tercüme etmiştir : Birinci ve İkinci Arab tabaka-
ları vekayii, Süryanî, Keldanî, Sabie, Fürs tabakala-
rına ait bazı sahifeler... Subhi Paşa bu tercümesini
olduğu gibi bırakmamış, hâşiye ve şerhler yapmıştır.
İşte İbni Haldunun sekiz ciltten ibaret tarihinin li-
sanımıza mütercem kısımları bundan ibarettir. Ma-
mafih bunların adı tercemedir. Yoksa her ilim me-
raklısının, bilhassa lisanımızın muğlaklığına ve eski
harflere biraz vâkıf olmayan genç nesillerin anlaya-
bilecekleri bir terceme değildir. Bu itibarla eserin
yeniden terceme edilmesinden çıkacak ilmî ve

[1] Keza bu kısımlar da bu eserden çıkarılmıştır.

[2] Aynı eser - Sf : 83.

fikrî faydalar derpiş edilecek olursa, yeni bir tercümeyle olan ihtiyacımızın derecesi âşikârdır [1].

Eser Türkçeden başka lâtinceye ve Fransızcaya tercüme olunmuştur. Filvaki Keşf-üz-Zünûn'un zeyli olan Âsarı Nev'de Gustave Flogel tarafından Lâtinceye nakledildiği zikrolunuyor. Fransızcaya ise müstaşrik De Slan tarafından üç cild üzerine tercüme edilmiştir. Her iki tercüme, ilâve edelim ki, yalnız mukaddemeye, yani Birinci Kitaba inhisar etmektedir.

Lâtinceyi görmediğimiz için yalnız Fransızcasını mevzuubahs edeceğiz. Tercümenin birinci cildi yüz büyük sahifelik bir methali muhtevidir. Mütercim bu methalde Arab mütefekkirinin vâzih, mufassal bir tercüme halini çizmiştir. Mütebaki kısım (في شرح البابا والبطرك في الملة النصرانية والكوهى عند اليهود) faslına kadardır. İkinci cilt kur'anî ilimlere kadar olan mebahasi ihtiva ediyor. Son kısım da mütebaki bahisleri hâvidir. Eserin mecmuu (1548) büyük hacimli sahifeyi ihtiva etmektedir. Arabca kısımlar ise küçük hacimde olmak üzere beş yüzü tecavüz etmez. Tercümenin umumî kıymeti mükemmeldir. Mütercim icap ettikçe işaretlerden ve tarihlerden ibaret bazı şerhler de yapmıştır. De Slan'ın sadece böyle

[1] Bu sözlerimizle tercemelerin kıymetini inkâr etmiyoruz. Yalnız harflerimizin ve lisanımızın bugünkü vaziyeti itibarile düşünüyoruz. Yoksa Pirizade, bilhassa Cevdet tercemeleri muhitimizde lâzım gelen müsbet ve müsmir tesiri ika etmişlerdir. Şüphe yok ki, İbni Haldûn ile alâkadar bir kısım zevat, ancak bu sayede alâka peyda edebilmişlerdir. Burada bu sahifelerin maalesef arapçası kâfi derecede iyi olmıyan sahibinin de dahil olduğunu söylemeğe hacet yoktur.

bir tercüme yaparak İbni Haldun gibi büyük, kıymetli bir âlimi Garp ilim ve felsefesine tanıttmasının başlı başına bir muvaffakiyet teşkil ettiği aşîkârdır. De Slan'dan başka olduğu gibi tercüme olmak itibarile İspanyalı doktor Dozy'nin asıl tarihî kısımdan, İspanya tarih ve hayatına müteallik parçaları, tercümesini zikredebiliriz. Filhakika Dozy, bu sahifeleri, müellife ait küçük bir tahlil ile neşretmiştir [1]. Sacy Mısır tarihine ait bir eserinde ulûma ait bahisleri, siyasete ait fikirleri neşir ve tercüme etmiş, De Moulet şehirlerin cemyet ve ünran ile olan münasebetine ait kısımları, bir başka mütercim de sanayi ameliye ve nefiseye ait sahifeleri nakil suretinde neşretmişlerdir [2].

Birinci kısma nihayet vermeden evvel, bütün eserin nihayetine İbni Haldunun yaptığı [الرحلة El-Rahle — Otobiyografi] adlı ilâveyi zikretmek mecburiyetini duyuyoruz.

Demistik ki müellifin hayatı hakkındaki malûmatımızı yine kendisine medyunuz. İşte bu malûmatı bize veren bu ilâvedir. Tahminen yirmi küçük sahifeyi ihtiva eden bu kısım matbudur, ve tarihin nihayetinde görülebilir.

Yalnız **El-Rahle**'nin bidayette müstakil bir eser olduğunu gösteren emareler vardır. Filhakika eserin yazma bir nüshası mevcuttur. Matbu tarihlerdeki ilâvelerden bazı hususiyetlerle ayrılmaktadır. **Bu ay-**

[1] Recherches sur l'histoire d'espagnoe.

[2] Journal asiatique - 1823, 1824, 1825. Asya mecmuasının muhtelif nüshalarında bu parçaları görebilirsiniz. De Slan'ın bir makalesi de 1824 tarihli nüshadadır.

rılığın sebebi şudur : İbni Haldun Mısıra ve Haccе gitmeden evvel eserini tamamlamış idi. Halbuki Şamda Timur ile görüştüktan sonra malûmatı tezayüd etmiş idi. Aynı zamanda hususî hayatında kayde şayan noktalar vardı. Bunun için eskiden yazdığı **Er-Rahle**'sine yeniden bir şeyler ilâve etti. İşte matbu nüshalara mülhak nüshalarda bunlar noksandır. Yani hususî hayatının bazı kısımlarile, Timur hakkındaki malûmat onlarda yoktur. Bu itibarla **Er-Rahle**'nin tam nüshası matbu değil, gayri matbudur. Bundan da biz şimdiye kadar yalnız bir nüsha gördük [1]. Nüshanın baş tarafında [**Rahlete İbni Haldun bihattihi** - رحله ابن خلدون بخطه = kendi elyazısı ile İbni Haldun rihle'si] deniliyorsa da, eserin yazısı ile mukayyet olmadığı için itimat edilemez. Diğer taraftan nüshada birbirince ince farklarla ayrılan üç çeşit yazı vardır. Bir kısım yazılar mağribî yazısı, bir kısmı noktasız Mısır yazısını andırmaktadır. Mamafih müverrihin yazısı olup, olmadığını kestirmek de kolay birşey değildir. Muhtemeldir ki yazılardan bir kısmı müellife aittir. Esas itibarile bu hususta bir şey söylenemez.

Nüsha yüz sahife kadardır. Yarısı tercümei hâle aittir. Matbu ilâvelerden, dediğimiz gibi, farklıdır.

[1] Rihlet İbni Haldun : Ayasofya kütüphanesi, Tarih kısmı - numara : (3200) e bakınız. Bu yazma, bu sene kaybetmiş İsmail Saip Efendi tarafından vaktile terceme ve neşredilmiştir. Bilâhare Es'ad Efendi kütüphanesinde de bir başka nüshaya tesadüf ettik : Bk. İş Mecmuası, Sayı 17 - 18. Mısırlı Seyyit Tahâ'da son zamanlarda Mısırda bir nüsha bulunduğunu kaydediyor :

Mısır'daki kadılığana dair kıymetli malûmat vermektedir. Eserin diğer kısmı müellifin Timurdan istihsa ettiği malûmatı ihtiva ediyor. Başlıca olarak Şam ve kayii, Timurun Sivası nasıl harap ettiği... anlatılmaktadır. Bu münasebetle İbni Haldun tarafından verilmiş bir hükme tesadüf ediyoruz. Fihhakika müverrih diyor ki : «Bütün Müverrihler Ümemi âlemin iki fırkadan ibaret olduğunu söylerler : Arab, Türk. Arablar Cenupta, Türkler Şimaldedirler, ve cihana münavebe ile temellük ederler [1] ». O devirde şe'nî zaten tarihî bir hakikat idi. Bu itibarla, hassaten Şark sahasında, İbni Haldun şe'nî bir hakikate tercüman olmuştur diyebiliriz.

İbni Haldunun Şamdan avdetten sonra yazdığı anlaşılan bu kısım Selçukî tarihi ile de alâkadardır (Satılmış, Sargutmuş, Tuktamış) gibi Selçukî isimleri geçiyor, Türk kavminin çok büyük olduğu, Timurlengin milleti olan (طرطر) ların bu kavmin bir şubesi bulunduğunu söylüyor [1]. Müellif Timur ile mülâkatını [Likat-el-Emir Timür Sultan El - Moğol — Moğol Sultanı Timur ile mülâkat] serlevhası altında hikâye etmektedir.

İbni Haldunun umumî eserindeki bu tefarik, asıl mukaddeme kısmında daha çok göze çarpmaktadır. De Slan Fransa Kütüphanesi İmparatorisinde bulunan üç nüsha mukaddemenin birbirine benzemediğini, bazılarının fazla veya noksan olduğunu söyleyerek şikâyet ediyor. Meselâ bunlardan birisi sekiz ciltten ibarettir [3]. Diğerleri yedi cilttir.

[1] Rihleti İbni Haldûn - Sf : 80.

[2] Tartar = Tatar.

[3] De Slan bu nüshanın İstanbulda İbrahim Paşa med-

Fakat yalnız tarih kısmını muhtevidir. Asıl ilmî kısım, mukaddeme, yoktur. Mütebaki kısımlar da birbirine tedahül etmektedirler. Nihayet üçüncüsü beş cilttir ve büsbütün karışıktır. Mukaddeme kısmının yazısı ile diğer kısmın yazısı arasında tehalüf vardır [1]. Cevdet Paşanın arasına tercümesinde işaret ettiği bu gibi tedahül ve başkalıkların o kadar bir ehemmiyeti haiz olduğunu zannetmiyoruz. Çünkü, müellifi ilmî bir tasnif takip etmiştir. Herhangi bir bahis büyük ve küçük birtakım fasıllara ayrılmıştır. Azçok kolaylıkla bu fasıllar hemen bütün nüshalar da birbirine benzerler. Maamafih her şeye rağmen müdekkik, ihtiyatkâr davranmalıdır. Eseri tetkik ederken noksan veya fazla kısımlara işaret etmeli ve tetkikin hangi nüsha üzerinde olduğunu kaydeylemelidir. Nitekim Quatremère (Kuyudât ve müstahrecat — Les notices et les extraits) mecmuasında İbni Haldunu tercüme, nakil, teşrih ve tahlil ederken yukarıda zikrettiğimiz üç muhtelif nüshaya a, b, c, harflerile işaret etmiştir. Bu üç nevi yazma İbni Haldun tarihinden başka bir de ayrıca güzel yazılı bir mukaddemenin Fransada mevcut olduğunu De Slan'dan öğreniyoruz [2].

resesindeki yazma nüshadan müstensih olduğunu kaydetmekte, kablelislâm tarihe ait cildin İbni Haldûn'a ait olmadığına işaret eylemektedir.

[1] Bu kısım Fransa Harbiye Nezaretinin emrile Cezayirde yapılan ilmî tetkikat ve kitap taharriyatı esnasında, o taraflarda bulunmuş, ve Fransa milli kütüphanesine ihda olunmuştur.

[2] Şarkta Selimi Salis hâkimiyet sürüyordu. O sıralarda Napolyon ordusu Mısır ısgal etmiş, ve Şarkta ilmî tetkikler yaptırmak istemişti. Aynı zamanda Mısır ısgalının, Türkiye ile

Tekrar edelim ki, bu tehalüflerin o kadar bir ehemmiyeti yoktur. Zira İbni Haldun her türlü yanlışlığa meydan vermeyecek bir usul takip etmiş ve dediğimiz gibi, bir kitabı muhtelif fasıllara, her faslı da küçük kısımlara ayırmıştır ve bunlardan her biri, bütün nüshalar da aynı tertip dahilindedir denebilir.



uhuvvet ve müveddet muahedeleri aktetmek için yapıldığını Napolyon ileri sürüyordu. İşte bu vazife ile tavsif olunan General Sebastiyani, bu güzel nüshayı o taraflarda bulmuş, Harbiye Nezaretinin emri üzerine müsteşrik Sacy'ye göndermiştir. İbni Haldûn'un gerek Mukaddeme, gerek Tarih'inin İstanbul kütüphanelerinde mevcut bütün nüshalarının karşılaştırılmış bir tahlil ve mukayesesini gösteren ayrı bir fasıl, ileride neşredeceğimiz (İbni Haldûn ve Felsefesi) ne bir lâhika olarak ilâve edilecektir.

TESİRİ

Şimdiden söyleyelim ki İbni Haldun, muakıpları tarafından arzu edilen şekilde tetkik ve takip edilmemek talisizliğine uğramıştır. O istiyordu ki ölümden sonra beşeriyet, ve onu idare eden siyaset ve idare adamları, tarih ilminin kudretine istinat ederek yürüsün, ve müverrihler bu yolun alemdarı olsun. Maalesef İslâmî «Tarih» telâkkisi, kendinden evvel ne ise, kendinden sonra da aynı şekli muhafaza etmiştir. **İslâm ümmeti içinde Türk, Arab, Acem gibi muhtelif milletlerin yetiştirdikleri ilim ve tarih adamları İbni Haldun ile hakikî bir alâka peyda etmemişler, çünkü onu anlayamamışlardır.**

Filhakika İbni Haldundan sonra yetişen bütün ümmet müverrihlerini, Arab, Acem ve Türk farkı olmaksızın, hepsini tetkik ediniz : İbni Haldunun müverrihliğine ait bir satır göremezsiniz. Gerçi arasına kendisinden bahsedilmemiş değildir. Bilhassa bu ümmet içinde Türk milletinin yetiştirdiği bazı mü-

verrihler İbni Haldundan ehemmiyet ve şükran ile bahsetmişlerdir. **Naimâ, Müneccimbaşı, Kâtip Çelebi, Cevdet Paşa...** gibi. Fakat bunlardan hiç biri — Cevdet Paşa müstesna — mütefekkiri hakikî surette anlamak kabiliyetini göstermemiştir [1].

Naimâ tarihinin baş tarafında bazı mütalealara tesadüf edersiniz. Bu mütalealar kısım kısımdır. Tarihin tarifine dair der ki: «Devri akdemde bu demelince cihanda zuhur eden havadis ve iberi talim ve ahdi âdemden bu vakte erince kevn ve mekânda hudus eyliyen vekayii hayr ve şerri tefhim için mevzu nefî amim bir ilmi celil ve âzîm olmağla...» Sonra bu tarifi tavzihan: «Bu bahri bî sahilin gavrine ittila' hasıl eden mütebahhir kâmiller cevâhiri kemalâta nail ve leâlii hakaika vâsıl olup muktazayi tahammülü edvar ile ekalîm ve emsarin tebeddülâtı etvarı zımnında nice esrara mütefattın olup...» der ve bu hususta ehemmiyetli olan tarihlere işaret eder : «Hususâ İbni Haldunu Mağribînin **Unvan-ül-İber** nam aziz tarihi ile yalnız mukaddimesi bir kitab ve cevahiri ulûm ve nevadiri hikemle memlû bir definei nayabdır [2] ».

Naimanın bu fikirlerinde İbni Haldunun tesiri

[1] Sadece Türk müverrihlerini kastediyoruz. Diğerlerinden bahse salâhiyetimiz yoktur. Yalnız « السلوك معرفة دول الملوك » müellifi Mıkrîzî - Kâtip Çelebi'ye göre - İbni Haldûn ile alâ-kadar olmuş, hattâ mukaddemeyi şerhetmiştir. Filhakika Mıkrîzî'nin, İbni Haldûn'dan sonra yetişen müverrihler içinde, hâdisata verdiği kıymet ve ehemmiyetin derecesi nazarı dik-kate alınrsa İbni Haldûn'un tesirleriyle düşündüğüne hükmedilebilir.

[2] Naimâ tarihi, Birinci cilt - Sf : 4, 5, 6.

âşikârdır. Bilhassa tarihçilere lâzım olan şeraiti zikr ederken aynen iktibaslar yapmış, değiştirmeden benimsemiş, buna rağmen Tunuslu müverrihin eserindeki hakikatleri sezememiştir. Meselâ Naima müverrihleri şu şartla takyid ediyor : 1) Sözünde sadık olmak, 2) Vekayiin içini bilmek 3) Kıssalardan hisse çıkarmak, 4) Bitaraf olmak, 5) Bazan müfid hikâyeler kaydetmek... Bunlardan en ehemmiyetlisi olan ikincisi, şüphe yok ki, İbni Haldunun fikridir. İctimaî hayatın, siyasî eşkâlin muhtelif tavırlarına ait satırlarda bu tesir âşikâr bir surette görünüyor : «Âdeti ilâhiye bu veçhile cari olagelmiştir ki her Devlet ve cemiyetin halî daima bir karar üzere müstakar ve vetirei vahide üzere müstemer olmayıp her bar etvarı muhtelif ve halâtı müteceddideye muttasıl olmaktadır [1] ». Daha sonra etvarı muhtelifeyi kayd ediyor. Bunlar beştir. İlki **Tavr-üz-Zafer**, sonu **Tavr-üz-Fesâd** olan bu tavırlar aynen İbni Haldundan alınmıştır. Filhakika mukaddimenin ikinci faslının 17 inci kısmında aynı ibareleri görürsünüz : « ان الدولة تنتقل في اضوار مختلفة و حالات متجددة و يكتسب القائمون بها في كل طور خلقا من احوال ذلك لطور لا تكون مثله في الطور الآخر و حالات الدولة خمسة اطور والطور الاول طور الظفر..... والطور... الخامس طور الفساد... » İlim noktai nazarından iktibas ve iktitafın ehemmiyeti yoktur. Elverir ki iktibas eden bunlardan filen istifade etsin. Halbuki Naimâ bunların iç yüzüne tamamilen vâkıf olamamış, tarihini eski telâkkiye tâbi olarak, bir ibret dersi, bir kıssaname ahdetmekte devam etmiştir [2].

[1] Naimâ tarihi, Birinci cilt - Sf : 34.

[2] Bununla beraber 1922 de hazırlanmış olan bu eserin

İbni Haldunla alâkadar müverrihlerimiz arasında Müneccimbaşı da vardır. Fakat o da Naimâ ^{تاریخ} 'dir. Tarihinin başlangıcında tarif yaparken, İbni Haldundan aynen nakiller yapmıştır : « علم التاريخ وهو معرفة » حول الطوائف وبلدانهم ورسومهم وعاداتهم وفضائل اشخاصهم... واسبابهم.... » «وموضوعه احوال الاشخاص الماضية من الانبياء والاولياء.....الخ» diyor. Halbuki İbni Haldunu anlasaydı, tarihin şahıslarla, şahsî sergüzeşterle değil, içtimai kütlelerle, cemiyetin vekayii ile meşgul olacağını anlardı. Tarihin gayesini de gösterirken aynile bu mahiyeti muhafaza ediyor : «والغرض منه الوقوف على الاحوال الماضية » [1] «وفائدته العبرة بتلك الاحوال ». Bütün bu mütalealarda mevzu noktai nazarından ehemmiyetli bir şey yoktur. İbni Haldundan nakledeken halini muhafaza edemiştir. Müneccimbaşı da sadece, Naimâ gibi, müverrihimizin fikirlerini nakletmiştir. Müverrihlerin şeratinden bahsettiği bir sırada : « أن لا يعتمد على مجرد النقل » بل يجب عليه ان يحكم اولاً احوال العبادة وقواعد السياسة وطبيعة derken İbni Haldunu aynen nakletmiyor mu ? Hulâsa Müneccimbaşının Arab müverrihinden müteessir olduğuna şüphe yoktur. Esasen kendisi de müverrihlerin hatalarını gösterirken bunu zikrediyor : « هو الذهول عن طبيعة العمران » « و احوال اجتماع الانسان على ما فصله ابن الخلدون [2] »

Naimâ hakkındaki bu hükmünü şimdi bizzat isabetli bulmadığımı söylemek isterim. Yakında bu seri içinde neşredeceğim «Naimâ» da İbni Haldûn ile Naimâ münasebetini ve tesirini daha yakından tetkik fırsatına nail olacağız.

[1] Müneccim Başı Tarihi, Satfrüssanı - Sf : 4, 5, 6.

[2] Müneccim Başı Tarihi, Essatirüssanı - Sf : 10, 11.

Keşfüzzünûn sahibi ile Mevzuâtül'ulûm müellifi-ni unutmamalıyız. Kâtip Çelebi de, Müneccimbaşı gibi zâhirî nakiller yapmaktan başka bir şey yapmamıştır [1].

Taşköprüzade de, İbni Haldundan bahsetmiyorsa da, ondan müteessir olduğuna şüphe edilemez. Ona göre tarih bir ibret dersidir. Sadece vekayi nakledilir. Maziye böylece vukuf peyda edersek « Melekei Tecarüb » elde etmiş oluruz; diyor. Türk müverrihleri içinde İbni Haldun ile fikren ve filen alâkadar olmak itibarile en ziyade Cevdet Paşa üzerinde tevakkuf etmek icap eder.

Paşa, biraz evvel söyliyeceğimiz veçhile müellifin eserini Türkçeye tercüme ve bazı yerlerini şerh etmek san'ati ile bu tevakkufa bizi mecbur bırakmaktadır. «Tarihi Cevdet» in baş tarafında tarih ilminin ehemmiyetine işaret edilmektedir : «İlmi tarihten garazı aslî, vukuatın sıdk ve kizbine ve esbabı hakikiyesine vukuf ile mucibi tefeyyüz olacak malûmat iktisabından ibaret olmakla müverrihin vazifei zimmeti faidei hayır verecek ve medarı ibret olabilecek vekayiin esbabı sahihasını tetebbü edip de herkesin anlıyabileceği veçhile selis ve münakkah olarak ifade etmektir [2] ». Cevdet Paşa İbni Haldunun «hads» lerini kavramıştır. Çünkü bizzat İbni Haldunun lisanınca, Paşamız aynı zamanda bâtinî tarihin ehemmiyetini göstermiştir. « ...Mazî ve müs-

[1] كشف الظنون - Birinci cilt - Sf : 212 - Kâtip Çelebi tarihin gayesi hakkında der ki : «الوقوف على تقلبات الزمن ليحترز عن امثاله»

عن امثاله»

[2] Tarihi Cevdet, Birinci cilt - Sf : 14.

takbel ahvaline vâkıf ve belki ezel ve ebed esrarını ârif olmağa insanda bir meyli tabii olduğundan nevi beşerin yûfune ihtiyaç manevîsi derkârdır [1] ». Tarih ve içtimaiyat kısımlarında [2] görüleceği veçhile İbni Haldun Devleti bir uzviyet gibi düşünür. Cevdet Paşa bu telâkkiden mülhem olarak « Hükûmet bir şahıs gibidir, bir insan gibi bir hükûmet de bîdayeti zuhurunda sade ve sebekbardır. İnsan yaşlandıkça ihtiyacı arttığı gibi Devlet dahi eskidikçe tekellüfatı artar ve meşagil, ve masarifi ziyadeleşir [3] » dedikten sonra — Naimâ gibi — Müellifin «Tavırlar» nazariyesine temas ediyor. Bunlar aynen İbni Haldundan alınmıştır, ve İbni Halduna kadar hiçbir müellif ve mütefekkir de görülemez. Esasen Cevdet Paşa; Tunus mütefekkirinin şahsiyetine olan tesirini itiraf etmektedir. «... Efkârımın teşekülünde Michlet ve Taine ile İbni Teymiye ve İbni Haldun çok müessir olmuşlardır [4] ». Filhakika İbni Haldunun en feyyaz tesiri bu Türk müverrihine aittir. M. Cevdet Beyin işaret ettiğimiz tetkiknamesinde

[1] Aynı eser, Sf : 15, 17.

[2] Bk. İş Mecmuası, Sayı 18, 19.

[3] Aynı eser, Sf : 15, 17.

[4] Tedrisat mecmuası, numara 39 - Sf : 436 - Muallim M. Cevdet Beyin tetkiknamesinden. Muhterem müdekkik bu sahifelerde mevsuk menabie istinaden Paşanın hayatını çizmiştir. Bu tercemei hayat sahifelerinde icap ettikçe İbni Haldûn'dan bahsedilmiş, fikirlerine temas olunmuştur. Hattâ papyekuse üzerine tersim olunmuş bir İbni Haldûn portresini de burada görebilirsiniz. M. Cevdet Bey bu fotoğrafı Mısırda münteşir Elmenar mecmuasından naklettiğini söylüyorlar. Vüsuku hakkında bir şey söylenemez.

Paşanın Darümuallimîn muallimliğinden bahsedilmekte ve «Gerek Dar-ül-Muallimîn tedrisatında ve gerek son demi hayatına kadar İbni Haldun tarzını takip etmiştir». denilmektedir. Bu sözlerin hakikatinden hiç şüphe edilemez. Bu tetkiknameden anlıyoruz ki Paşa, muallimliğinde İbni Haldunun ruhunu şâdedecek bir usul takip ediyor ve «Talebeye dersi esas itibarile anlattıktan sonra bir hâdisenin esbab ve avâmili muhtelifesile ondan çıkan netayîç üzerinde efendileri düşündürüyor [1] » idi.

Cevdet Paşayı düşünürken Pirîzade Sahip Efendiyi unutmak gayri kabildir. Esasen İbni Haldunun eserini ilk defa tercüme etmek itibarile Cevdet Paşaya takdim edilmek lâzımdır. Her ne ise, Sahip Efendi, tercümesinin baş tarafında tarihin ulûm arasındaki mevkiine işaret ettikten sonra, bazı mütalealar dermeyan ediyor ki, bunlar İbni Haldun ile olan zihnî alâkasını göstermek itibarile ehemmiyete şayandır. «Cevheri ilmü kemal, hilyei cemali insan olup... lâkin devhai zat-ün-neferei ilmin şuaab ve agsâmın kesir ve fûruu aziz olup usulü mevzuatı ve menafi ve gayatı itibarile akran ve envai muhtelifdir» denildikten sonra «Tarihin fazlû şerefi berahini akliye ve delâili nakliye ile sabit ve zâhirdir» tarzında bir mütaleayı takiben deniliyor : «Sahîhi Fasidden, rayici kâsidden fark ve temyiz için bir kanuna ihtiyaç hissedip bu emrû zarurînin temhid ve takdimi lâzım

[1] Mezkûr tetkiknameden Muallim M. Cevdet'in «İbni Haldûn» hakkındaki tetkikatı, M. Cevdet'in ölümünden sonra vefakâr ve kadirşinas dostu gayretli müdekkik Omsan Nuri Bey tarafından neşredilen (M. Cevdet) isimli külliyyatta intişar etmiştir.

iken Cümhuru müverrihine bu mesleki sedid sülûze rehyab tevfik olamayıp fennî tarih hilyei tetkikter hâli kalmış idi... Bir karni mes'ud da telif ve tasrîfe tesaddi eden fuhulü mağaribeden müverrihi zi Fünun allâmei İbni Haldun Veliyyüddin Abdürrahman El-Hadaramî nam fâzlı meşhur (عنوان العبر وديوان المبتدأ) (عنون العبر وديوان المبتدأ) ismile maruf ve mevsüm olan tarihi kebiri Pirayei silk telif ve keşidei semti tasnif ettikte كم ترك الاول للآخر fehvas üzere bu mâna cilveker olup fenni tarih ihya ve kader ve şânı ilâ olundu [1]». Pirîzade bu mütaleadan sonra mukaddemenin arabca olmasından dolayı fehmi ve idraki Türkler tarafınran kabil olamadığı için tercümesine ihtiyaç hissedildiğini ifade ediyor. Burada aranılacak cihet, Pirîzadenin müteessir olup olmadığıdır. Mütercimim tarihi bir eseri olmadığı veya bilmediğimiz için bu suale tatminkâr bir cevap veremeyeceğiz. Sahip Efendi ile İbni Haldun arasındaki tesis münasebetini, bizce, sadece tercüme meselesinde düşünmek kâfidir. Bilhassa bu tercümesini takdir ve hisleriyle yapması bu noktayı izah eder. « Allâmei zülfünûn müverrih İbni Haldunun kâffe ulûmü ceziyei ve külliyyede mehareti şamile ve müşareketi kâmile olduğu gibi ilmî idarei ümuru mülkiyyede dahi behrei bâhiri olduğuna binaen...» denilmektedir ki ehemmiyetlidir.

Son olarak Subhi Paşayı zikredebiliriz. İbni Haldunun asıl tarihinden bir parça tercüme yapan Subhi, tercümesinin başlangıcında mukaddime için «Cüm-

[1] Tercemei Mukaddemei İbni Haldun, Medhal - Sf : 2.

leye faik bir genci dekayık» diyor. Tercümesinde bazı ilâveler ve tafsiller de yapmıştır. Esasen kendisi tarihi çok sevdiğini hikâyeye ettikten sonra telâkki tarzını irae ediyor. Buna nazaran tarih üç türdür : 1) Tarihi Eserî ... 2) Tarihi Beşerî ... 3) Tarihi Tabîî ... [1].

Birincisi suhufu mukaddemesinin, ikincisi tarihî vekayîin, üçüncüsü kevn ve fesad âsârının tarihidir. İbni Haldunu tetkik eden Subhi Paşanın bu fikri, Arab mütefekkirinde zahiren görülmediğine göre, yeni bir terkip mahsulüdür denebilir. Her ne kadar ehemmiyete şayan olmayan bir tasnif ise de İbni Haldunun tesirile de düşünülmesi noktai nazarından mühimdir zannediyoruz.

Tunuslu müverrih ile ilmen alâkadar büyüklerimizi düşünürken «Meşahiri İslâm» sahibini unutmak nankörlük olur. Gerçi Hamid Vehbi Efendi sadece bir tercümei hal yazmıştır. Fakat ne de olsa ehemmiyeti haizdir. Zira Meşahiri İslâm müellifi İbni Haldunu anlamış ve takdir etmiştir. «Alelhusus — diyor — hikmeti siyasyede haizi mer-tebe... olmasile kendisi beş buçuk asır evvel dünyaya geldiği ve binaenaleyh Dar-ül-Kütübü cihanı bihak-kın tezyin ve tevşih eden âsarı kıymettarı üzerinden yüzlerce sene mürur eylediği halde mahsulü dehayı âazim pesendanesi olan nehcü siyasî bugünkü gün siyasyat düvel ve mülul için bile bir bederikai cevap olabilir [2]». Bu takdir-kâr mütaleadan sonra İbni Haldunun kısa ve muciz bir tercümei hayatını görü-

[1] Tarihi Suphi'den...

[2] Meşahiri İslâm, Cüz : 38.

yorsunuz. Nihayette müellifin verdiği hükümler vardır. «Hiddeti zekâ, şiddeti dehâ, sür'ati intikal, cezaleti makal, taamiki tefekkürat, vüs'ati mülâhazat, cevdeti kariha gibi hasail ve secayayı fitriye ile muttasıf bir dâhii bî adil idi [1] » Görülüyor ki Hamid Vehbi Efendi Arab mütefekkirinin hadslerini oldukça derin bir surette kavramıştır.

İbni Haldunun bizdeki, mütefekkir ve müverrihlerimiz üzerindeki tesirlerini araştırırken araya başka bir âmilin müdahale ettiğini görüyoruz : Garp tarzı tefekkürü... Filhakika son yarım asra yakın bir zaman zarfında fikirlerimize işliyen Avrupa medeniyeti ve onun muhtelif hareketleri karşımıza yepyeni bir tesir cereyanı çıkarmaktadır. Onun içindir ki bu devreyi, şimdiye kadar zikrettiklerimizden ayırmak lâzımdır. Aynı zamanda bu devreden evvel, asıl âmili, yani Garp tefekkür ve felsefesini mevzuubahs etmek icap eder.

Malûm olduğu üzere XIX uncu asır tarih asrıdır. Tarihî tetkikata temayül arttı, ve tarih ilmî usul ile tetkik olunmağa başlandı. Diğer taraftan bu müessirle istişrak meyli hâsıl oldu. Şark felsefe ve tarihinde tettebbular yapıldı. İşte bu iki sebep ile İbni Haldunu Garphılar da tanıdı. Müstaşrik De Slan, Sacy, Hammer, daha evvel Quatremère, Mac Gokin... bu sahada çok çalıştılar.

Mak - Gokin (Les notices et les extraits) mecmuasında ilk defa, mukaddimeden iktibas suretile, müteferrik makaleler neşretmiş, Viyanalı Kremer Avusturya ilim ve felsefe akademisinde birçok ke-

[1] Aynı eser.

reler Tunuslu müverrihlerden ehemmiyet ile bahs eylemiştir [1]. Müstaşrik Sacy'nin yaptığı tercüme ve nakiller için Asya mecmuasına bakılabilir [2]. Aynı zamanda bu müstaşrik İbni Haldun hakkında müstakil bir tahlil dahi yapmıştır [3].

Hammer, meşhur tarihinde Timurlenkten ve Şam vekayiinden bahsediyor ve Şamlıların Tatar hükümdarına gönderdiği mebuslar heyetinde İbni Haldun'un da bulunduğunu söylüyor. Bu münasebetle Hammer şu mütaleada bulunmaktadır : «Mukaddemei tarihinde Montesquieu gibi yüksek bir hikmet ve nâdir tesadüf olunur bir bitaraflık ile hükümetlerin esbabı tealî ve inhitatlarını tafsil eder [4] ». Daha sonraları Arab mütefekkirinin musiki hakkındaki efkâr ve mütaleatını nakletmiş [2], Asya Mecmuasında buna dair alâkadar bir makale neşleylemiştir [3].

Bunların içinde eh ehemmiyetlisi De Slan'dır. Çünkü o, aynı zamanda Mukaddimeyi Fransızcaya tercüme etmiştir. Tercümesinin başında bir medhal vardır. Çok dikkatli ve itinalı bir tercümei hali ihtiva eden bu medhalin ilmî kıymetine payan yoktur. Bol addedilebilecek vesait içinde bulunan Türk mütercim ve muharrirlerine ibret dersi verecek, ve onları fersah fersah geriye bırakacak bir faaliyet ibraz ederek, büyük bir adamı, anlatmak için ne lâzımsa

[1] Aperçues sociologique , Cumpluvitz , P : 210.

[2] Journal asiatique (1824, 1825 nüshalarına bakınız).

[3] Bibliographie universel, V : 21 - P : 154, Silvestre Sacy.

[4] Hammer Tarihi - İkinci cilt - S : 52.

[5] Journal de mines d'orient.

[6] Journal asiatique (1823 nüshasına bakınız).

yapmış, eserini vücade getirmiştir. Yüz büyük sahifeyi ihtiva eden bu kısımdan ettiğimiz istifadeyi şükran ile kaydetmek mecburiyetini hissediyoruz [1].

İbni Haldunla alâkadar muharrir ve müsteşrik Garplıların başlıcaları bunlardır. Tâli neviden olarak Carra de Vaux'nun «İslâm Mütefekkirleri» adlı eserindeki satırları, Brockelmann'ın «Arab Edebiyatı Tarihi» isimli kitabındaki sahifeyi, Cl. Huart ile Ed. Monte'nin «İslâm» nam telifindeki bahisleri gösterebiliriz. Bütün bunların kıymeti daha çok tarihî ve istişrakîdir. Bir de İbni Haldûn ile ilmî ve sosyolojik mânada alâkadar olan Garplıları zikretmek lâzımdır. Çünkü tesir meselesinde bizi alâkadar edecek en çok bunlardır. Amerika içtimaiyatçılarından F. L. Vard. nazari içtimaiyata ve sosyolojik usule ait bir eserinde şu mütaleayı serdetmektedir : «Cemiyetlerin muayyeniyeti meselesinde Montesquieu, Vico müjdecî zannedilmiş idi. Halbuki İbni Haldun cemiyetlerin bir kanunu olacağını, daha XIV üncü asırda, Garbın skolastik felsefesi zamanında, söylüyordu [2].». Tetkikatnamemizin hedefi olan bu noktada Vard'ın büyük bir hakikate tercüman olduğuna şüphe yoktur. Bunu daha geniş ve şümüllü mânada gösteren diğer bir sosyolog vardır ki bu Avusturyalı Cumplovicz'tir. Bu içtimaiyatçı içtimaiyata ait bir eserinde müstakil bir bahis ayırıyor, ve burada İbni Haldunu içtimai ve felsefî olan manzumesile tetkik ediyor. Şimdiden şu kadar söyliyelim ki içtimaiyatta ve tarih ilminde asıl müjdecinin İbni Haldun oldu-

[4] Terceme mes'elesine biraz sonra avdet edeceğiz.

[1] Sociologie pure, V : 1 - Sf.: 65 Vard, De Slan'dan istifade ettiğini söylüyor.

ğunu, ve filvaki Vico ve Montesquieu evvel içtimai hayatın kanuniyet ve muayyenetini bu İslâm mütefekkirinin keşfeyletiğini isbata çalışmaktadır. Filvaki bu bahiste Avusturyalı içtimaiyatçı, sosyoloji başlangıcının İbni Haldunda mevcut olduğunu söylüyor, ve mukaddemeye işaret ediyor : « Eser coğrafi tevşiler, tarihî izahlar yanında kelimenin tam mânasile sosyoloji denebilecek umumî mülâhazatı felsefiyeyi muhtevidir. Zira mukaddime, beşerî zümrelerin, ırkların mütekebil münasebetleri nazariyesini müştemil bulunmaktadır. » Daha sonra ilâve olunuyor : «İbni Haldun, eserinde, hayattan alınmış hakikî müşahedatı ilmiye göstermiştir. Doğruluk, derinlik itibarile bu müşahedeler yalnız o zamanki huristyan Avrupanın değıl, muahhar asırların bile siyasi, tarihî muharreratıle müsabaka edebilir [1] ». Komplovic, Vard'ın noktai nazarını daha esaslı ve şümillü olarak izaha çalışmıştır. Bu iki içtimaiyatçıya daha birçok ecnebi mütefekkirlerini ilâve edebiliriz. Mevzuu daha fazla uzatmamak için tafsilâtı ileride neşredeceğimiz «İbni Haldun ve felsefesi» isimli esere bırakıyoruz.

Bir taraftan tarihî, edebî istişrak meylinin tesiri-
le, diğeri taraftan tarih ilminin, içtimaiyatın teşviki
ile yapılan bu tetkik ve tahlillerini zikretmekten neyi
istihdaf ediyoruz ? Bu, kısaca İbni Haldunun fi-

[1] *Aperçues sociologique*. Bu bahis müstakil olarak tarafımızdan terceme edilmiş, ve Mihrap mecmuasında neşredilmiştir. Bakınız : Mihrap mecmuası, numara : 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23 - Cumplovicz bu mebhâs için müsteşrik De Slan'ın tercemesinden istifade etmiş, ayrıca Viyanalı Kremer'in ilim akademisindeki mübahaselerinden müstefit olmuştur.

kirlerinin ilmî kıymeti ve muâsır ilim ve felsefe ile olan samimî yakınlığıdır.

Bundan sonra biraz evvelki noktaya avdet edebiliriz. Filhakika biz de İbni Haldunun tesirleri mevzuubahs olurken daima nazarı dikkate alınacak bir cihet vardır. Şudur : Garp felsefe ve tefekkür tarzile alâkadar olmadan, mütekabil tesirler teati etmeden evvel İbni Halduna ait anlayışımız başka idi, ondan sonraki büsbütün başkadır. Birinciye mümkün mertebe göstermeğe çalıştık, şimdi ikinci devreyi izaha başlıyoruz. Birinci devrede Türk mütefekkir ve müverrihlerinin İbni Halduna ait fikirleri sadece nazari bir şekilde kalmıştır. Müverrih ya sadece onu medhetti veya fikirlerini olduğu gibi benimsemeğe çalıştılar. Hakikatte İbni Haldunun, kendinden evvelki müverrihlere yaptığı, serzinişlerden hiç birisinden kurtulamadılar. İkinci devrede ise büsbütün başka vaziyet hâdis oldu. Garbın felsefî ve içtimaî cereyanları ile yakından alâkadar olanlar, İbni Haldunu kendilerine çok yakın buldular, İslâm felsefesi içinde ona çok muhterem ve mümtaz bir mevki verdiler.

Bu nokta, yalnız memleketimizde değil, bütün İslâm âlemine aittir. Arab mütefekkirlerinin bir hayli zaman yaşadığı, fikirlerinin husul bulunduğu Mısır, müellifin mukaddimesini birkaç defa tabettirmek ile ona verdiği kıymeti gösterdi. Şimal Türkleri arasında yetişen bir müverrih hakikî ve ilmî bir alâka ile İbni Haldunu tetkik ve bütün İslâm âlemine onu tavsiye ediyor. Türkistanda bu Arab âliminin kıymeti izah olunuyor, nihayet Anadolu da «Mukaddime» nin

ih̄tiva ettiği canlı d̄üşünceler, teşrih ediliyor. Filhaka Türk tarihi mütehasıslarından Zeki Velidî Şu mütaleayı yürütüyor : «İbni Haldun İslâm âleminde zuhur eden hükemanın en yüksek bir sınıfında mevki sahibi olduğu gibi müverrihlerimiz arasında da ibda ettiği felsefi tarihi ile teferrüd etmiştir. Çünkü ulûmu arabiye, hikemiye, felsefiye itibarile İslâm memleketinde kendisinden daha âlim zatlar geldikleri halde tarihi elyevm Avrupada maruf olan mânasile meydana çıkarmış, evham ve hayalât tesirlerinden âzade olarak vukuat ve kanun tabiat arasındaki münasebatı göstermiş, hulâsa Avrupanın bugünkü düşüncesini altı asır evvel tarihine yazması bir adam yetişmemiştir. İbni Haldun dünyada bütün vukuatın umumî ve kanunen tâbi olduklarını ve her birinin esbabı tabiiyesini araştırmaktadır [1] » Muahharen İbni Haldunun felsefi tarihindeki esaslı noktalara temas olunmakta, hassaten dinî ve dünyevî kuvvetlerin ayrılığı Şayanı dikkat bir surette izah edilmektedir.

Zeki Velidî Efendi bundan Türk ırkı ve İslâm ümmeti namına birçok istifadeler çıkarıyor. « İslâm hükûmeti, Arablarda zuhur eden dinî ve millî hissiyatın tenemmüvü sayesinde tealî ettiği gibi hissiyatı mezkûrenin inhitatı ile de münkarız olmuştur. Hu-

[1] Tedrisat mecmuası, 1920 - numara : 54 - Sf : 668 - M. Cevdet Beyin makalelerinden naklen Z. Velidî Kırırmda Tercüman gazetesinde mütefekkir ile alâkadar bazı yazıların neşredildiğini, senei devriyei velâdiyesinin tes'id olunduğunu söylüyor. M. Cevdet Bey de o zamanlar İstanbul Darülmualimininde müverrihin hayat ve âsarı hakkında birkaç konferans vermişti.Zeki Velidî'nin İbni Haldûn'a ait tetkiki «Bilgi Mecmuası» ndadır.

lâsa, memleketin halâsında en mühim âmil, idarei ümurda bulunan zevatın tedbirleridir. Ahalinin mutlak hoşnudisini celbedecek surette muamelâtın hüsnü cereyanıdır [1] ». Muharrir meşrutiyet ferdalarında Bilgi Mecmualarının birinde neşrettiği bu makalede İbni Haldunun tekâmül nazariyesine temas etmiş ve muâsır din adamlarımıza bu nazariyenin kabulünü tavsiye eylemiş idi. Zeki Velidî Efendi bilhassa şimal Türkleri âlimlerinden Abdullah ve Musa Bikiyef Efendilerden şikâyet ediyor. ve onlara altı yüz sene evvelki bir İslâm mütefekkirinin felsefesini hatırlatıyor. Ona göre maddî ve iktisadî hayatta dinî hükümlerin lüzumu yoktur «Ekin ekmek, kanal açmak gibi mesai ve tecrübelerin tevliid edeceği şeyleri âyat ve ehadisın kelimatı arasında aramanın netayicini tarih ve İbni Haldun bize pek vazih göstermiştir [2].» Diğer taraftan muharrir aynı serzinişi Garp âlimlerine de atfediyor. Zira onlara göre tekâmül, dinî ve dünyevî mesaildeki ayrılık yalnız Garp milletlerine ait imiş. Halbuki Rus âlimi Barthold bu yanlış telâkkiyi baltalayarak Şark milletlerinin aynı tekâmül nazariyesinde tâbi olduklarını ve olmaları lâzım geldiğini söylemektedir. M. Cevdet Beye gelince, muhterem muallim, mücerredat ile müşehhasat üzerinde fikir kuran birkaç mütefekkire işaret eden bir makalede şu mütaleayı yürütüyor : «İbni Haldun tecrübecilik ile nazariyatçılık ve mantıkçılığın ayrı ayrı şeyler olduğunu izah için der ki : «Ulema ve fukaha nazariyat içinde yüzmeikle me-

[1] Aynı mehzandan...

[2] Tedrisat mecmuası, 1920, numara : 55, M. Cevdet Beyin makalesinden nakil suretile.

lüfturlar. Bir maddenin, bir asrın, bir sınıf halkın hususiyetlerini tetkik ile meşgul olmazlar. O «Küllî» düsturlarıdır ki haricî şeylere tatbik ederler ve kıyasi fikhî yapmak âdetleri olduğu için ümuuru eşbah ve emsaline kıyas ederler. Bunun içindir ki bütün hüküm ve nazariyeleri daima zihinde kalır. Harice mütabakata tenezzül etmez. Hattâ onlara göre mevad ve vâkıatı hariciye, zihindeki desatiri külliye-den müteferrih ve müstehreçtir. Meselâ şer'î hükümler böyledir. Bu hükümler kitap ve sünnet edilmesinin fiuru ve netayicidir. Yani haricî hükümlerin o şer'î delillere mütabakati matluptur. Halbuki akliyat ilimlerinde tarik, aksinedir. Yani ilmî hükümlerin sahih olması için harice mütabakat matluptur. Binaenaleyh fıkıhçılar bütün hüküm ve nazariyelerinde sırf fikriyat ve zihniyat ile me'lüfturlar. Başka bir şeyi bilmezler. Siyasetçilik, idarecilik ise insanın haricî şeyleri ve cüz'iyatı tetkik etmesine ve bu maddelerin ahvali lâhika ve tabiasını gözetmesine muhtaçtır. Zira idarî ve siyasî işlerin öyle kıyasa müstenit külliyata muhalif bulunması ve o düsturlara derc ve ilhak edilemeyecek bazı hususiyetlere malik olması ihtimali vardır [1] ». Bu mütaleaları olduğu gibi ıktibas etmemiz, ona verdiğimiz kıymetten münbaistir. Filhakika muharririn bütün cehdi zamanımızda bile zihinlerin saplandığı münazaracılıktan eser bırakmaktır. Bunun içindir ki altı asır evvelki Arab mütefekkirinin sözlerini, asırların muzlim skolaştisizmi içinde bir şua' gibi görüyor, ve onları muhitimizde bir ziya menbaı gibi tanıtmak istiyor. Filhakika İbni

[1] Tedrisat mecmuası, 1920, numara : 53, Hars etrafında mütefekkirler, Sf. : 585.

Haldun tamamen bu teşbihe istihkak kesbetmiştir. M. Cevdet Bey aynı makalede kendisinden üç, dört asır sonra gelen iki Fransız mütefekkirlerle Arab mütefekkirini mukayese ederken Fransızların yanında Arab dimağını daha nurlu ve kuvvetli görmektedir. Bu itibarla zihin âleminde değil, fakat hayat ve şeniyet âleminde hâkimiyet teminine matuf olan ilmî telâkkinin yegâne mübdii addedilebilir. İlim mekanizmasının psikolojisini çizen Alman feylesofu Kant da ilimde ancak münasebetlerden bahsedileceğini, hangi mesele üzerinde olursa olsun ancak bunlardan kanun çıkabileceğini ve binaenaleyh zihnî ve mantıktan ziyade tecrübe üzerinde işlenen zihne ehemmiyet verilmesi icap edeceğini izah etmemiş miydi ?

İbni Haldunu takdir eden ve onun usulü ile düşünen bu iki muharririn aralarındaki bir münakaşaya işaret etmek istiyoruz.

Zeki Velidî Garp medeniyeti önünde İslâmî telâkkilerin, Türk harsinin alacağı vaziyeti İbni Haldunun adesesini ile görmeğe çalışırken, onun bilhassa, din ve dünya işlerini tefrik etmesine ehemmiyet vermiş idi. M. Cevdet Bey, Zeki Velidînin bu fikri kendi hayatımıza tatbik etmesini liberal ve müfrit bir şekilde buluyor ve bizzat harsî telâkki ile onu iskâta çalışıyor. Münakkide nazaran dinî ve dünyevî ümürün birbirine karışmasını Peygamber bile istemiş - ti [1]. Binaenaleyh bu meselede İbni Haldun sadece

[1] Bu tenkide dair fazla söz söylemiyerek, sadece tetkiknamemizin mevzuu olan mütefekkirin, iki Türk muharriri arasında, asırlardan sonra, şükran şayan bir münakaşa uyan-

tarihî vak'aları tenkit ederken Peygamberin bu sözünü hatırlatmış oluyor. Diğer taraftan dinî ümürün dünyevî ümür ile tedahülü, papaslık itibariledir. Yoksa bir hükûmetin, herhangi bir milletin harsî hayatına tamamen yüz çevirmesi, onlara ehemmiyet vermemesi ve icabında onlara taarruz etmesi demek değildir. M. Cevdet Bey iki uzun makale ile Zeki Velidîyi İbni Haldunu yanlış anlamamağa ve itidale davet ediyor.

Türkistanda da İstanbul Darülfünunun yetiştirdiği bir Türkmen genci İbni Haldunu muhitine tanıtmak istemiş, ve içtimaiyata ait bir makalesinde bu noktaya temas etmiştir. Filhakika İçtimaiyat Mevzuu adlı bir makalede deniliyor ki : «Asırlarca çözülgan bunca gaflet gicesine birinci mertebe چراغ yakkan zât, Şarkta İbni Haldun, Garpda ise Montesquieu, ondan Condorcet idi [1] » Müteakiben sosyolojik fikirler teşrih olunmaktadır.

Görülüyor ki Garp felsefesinin ve tarzı tefekkürünün tesiri altında İbni Haldun daha iyi anlaşılmiştir. Bu anlaşılma meselesini şimdi zikredeceğimiz gayri matbu bir eser daha vazih bir şekilde göstermek itibarile ehemmiyeti haizdir. Darülfünun mezunlarından Ragıb Hülûsi Beyin mezuniyet mütalesi olarak kaleme aldığı bu eser de içtimaiyat ilmi-

dırmasından mütevellit şahsî memnuniyetimizi kaydetmek istiycez. Münakaşanın aslını görmek isteyenler gösterdiğimiz mehazlara müracaat edebilirler.

[1] İnkılâp mecmuası, Taşkend - San : 11 - 12 - Şehit Esan - Sf : 65. «Asırlarca devam eden bu gaflet gicesine ilk defa چراغ yakkan zat şarkta İbni Haldun, garpta ise Monteskiyu, ondan dan Kondorcet idi...» Esan Bey, 1921 - 25 arasında Edebiyat Fakültesi talebesi ve rakimülhuruf'un da arkadaşı idi.

nin mahiyet ve kıymetinden bahseylemekte ve bu münasebetle İbni Halduna temas olunmaktadır. Mu-harrir, içtimaiyatın tarihini ararken « İslâmda İçti-maiyat » adile bir bahis tefrik ediyor ve bunu İbni Halduna hasreyliyor : « Filvaki İbni Haldun mukad-dimesinin (zamanında mütedavil ulûmun taksimi) faslında ulemayi islâmın kitap ve sünnetten ibaret olan usulünden ahkâmı istinbat etmek için usulü fi-kih namile bir ilim tesis eylediklerini ve (Cihandaki medeniyet ve ümranın mahiyeti) faslında da teli-finin birinci kitab olup müstakil bir ilim olduğunu, çünkü bir mevzuu bulunduğunu, bunun (عمران البشر —Beşerî umran) ve (اجتماع الانسانی — İnsan topluluğu) ndan ibaret olduğunu ve bütün diğer ilimlerin şa-nından olduğu gibi bu içtimaiyatın avarız ve ahvaline müteallik mesaili bulunduğunu, ve mahiyet itibarile hitabet gibi mantıkî ve tedbiri menzil ve medine gi-bi ahlâkî ve siyasî kınılardan ayrı olduğunu zikredi-yor [1] ». Bilâhare İbni Haldunun lisanından olarak Aristonun, Ebu Bekir Târtuşî'nin, Mes'udî'nin eser-Aristonun Ebu Bekir Tartuşî'nin, Mes'udî'nin eser-

[1] İçtimaiyat ilminin mahiyet ve kıymeti. S : 15 - (Da-rülfünun kütüphanesinde gayri matbu). Ethem Suphi Bey is-minde bir genç vaktile «Tarih ve Müverrihler» silsilesi altında bir külliyat neşretmeğe başlamış ve filhakika ilk kitabı neş-reylemiş idi. Bu külliyat arasında İbni Haldûn için de ayrı bir kitabın neşrolunacağı vâdolunuyordu. Fakat ikinci ve mütea-kip kitaplar intişar etmediği çin vâid sözde kalmıştır. Kimbilir, belki gayri matbu olarak bir edel mevcuttur da.

lerini naklederek diyor ki : « Bunlar eserlerinde iç-timaî mesele dair fasıllar ayırmışlarsa da hepsi ilim yerine edebiyat yapmışlardır » Filhakika İbni Haldun mukaddimesinde kendi tarihinin ve felsefesinin kıymetini bizzat irae ve isbat ederken bunları zikretmektedir.

Hulâsa İbni Haldunun bizdeki tesirâtı daima iki türlü düşünölmelidir :

1) Garp tarzı tefekkürile münasebat peyda etmeden evvel ;

2) Garp tarzı tefekkürile münasebet peyda ettikten sonra;

İtiraf etmelidir ki İbni Haldunu anlamaklığımıza zaman hizmet etmiş, bu zamanın içinde Avrupadaki fikrî intibahın ve felsefi tekâmülün tesiri görölmüş-tür. Filvaki Naimâ ile bugün alâkadar bir Türk gengine İbni Haldunu anlamak hususunda gösterdikleri fark başka suretle izah edilemez. Mamafih gönül arzu ederdi ki Şarkın ve islâmın bu büyük mütefekkinde yaşayan hayat ve cemiyet hadsleri, müverrihlerimiz tarafından anlaşölmüş olsun. O zaman şüphesiz ki karşımızda büsbütün başka bir Türk tarihi, tamamen başkabir Türk müverrihi görecektik : Nitekim bugünkü İbni Haldun anlayışı ile dünkü anlayış arasında küllî fark vardır. Diğer taraftan bu farkın mevcut olması daha ziyade İbni Haldunun dehâsının yüksek olmasından ileri gelmiştir. Onun

bulunduğu şâhikaya, kendi muâkıpları ancak asırlardan sonra vâsıl olabilirler. [1].

Mamafih bir taraftan Garp medeniyetine ve o medeniyetin yaşattığı felsefeye koşan memleket gençleri, arasıra Şarka teveccüh ederler, Şarkın yetiştirdiği, İbni Haldun gibi, bazı nâdirelerle alâka peyda eylerlerse elde edilecek zaferlerin derecesi şüphesiz muzaaf olacaktır.

Hulâsa gerek Avrupada, gerek Avrupavari ilim telâkkisine gittikçe daha çok âşına olan müslüman Şarkta ve bu arada Türkiyede «İbni Haldun Mukaddimesi», gittikçe daha çok benimsenmektedir. Nasıl benimsenmesin ki Ortaçağın skolastik mücadeleleri içinde münhasıran **bu müellif içtimaî hâdiselere müşahede usulünü tatbik ediyor. İçtimaî vâkıalarda (Kanun) (Muayyeniyet) fikrini ifadeye çalışıyor.** De Slan, Gumplovicz, Vard, Barthold... gibi müsteşrik ve mütefekkirlerin İbni Halduna verdikleri ehemmiyeti işte asıl burada aramalıyız. Bu itibarla içtimaiyat ilminin tarihini yazanların, Montesquieu'ye ilk cemiyet ilmi müjdecisi

[1] Bununla biz İbni Haldûn'un islâm âleminde takip edilemediğini söylemekten uzağız. Bir Arap müellifi, çök gayri ilmi bir lisan ile Türklerin islâmî tefekkürü durdurduğunu söylüyor. Evvelce bir makalesine işaret ettiğimiz Prof. M. Şerefeddin B. bu hususta Arap müellifine en ilmi cevabı vermiştir. Bk. İş Mecmuası, Bir Cevap, Sayı, 16, Sf. 67.

demeieri, bu suretle bu büyük İslâm müverrihinin ve sosyoloğunun hakkını anzarı dikkate almamaları ne derece doğrudur? İbni Haldunun (bilgi) ye karşı sönmez bir heyecanı vardır. Emîrler ve sultanlar, ona siyasî, idarî vazife verirken, o, hep ilmî mesaiden ve okumaktan istemeyerek ayrıldığını söylüyor ve müteessir olduğunu tekrarlıyor. Diğer taraftan seyahatlerin, sefaretlerin, ziyaretlerin kendisi için en mühim tecessüs ve tetkik menbaı olduğunu, yani (Mukaddime) deki ince görüşlerin ve hakikî tahlillerin bu hayat neticesinde teşekkül ettiğini düşünürsek (İbni Haldun) u vücude getiren avamilin neler olduğu tezahür eder. Küçük Asyayı yakıp kavuran hükümdarlar, Endülüsü parçalamak isteyen kralı gören, birçok Arab Sultanlarının yanlarında ve harimlerinde çalışan İbni Haldun filhakika bütün bu vazifelerini ilmî sistemi için bir vasıta addetmiş, birçok malzeme toplamış, nihayet dünya kütüphanesinin güzide bir unsuru olabilecek eserini bu suretle tedarik eylediği mütalealar üzerine kurmuştur.

Arab edebiyatının, Arab tarihinin, Arab felsefesinin, binnetice teşekkülüne Arab kadar Türkün, Türk kadar Acemin de hizmet ettiği İslâmî medeniyetin bu büyük adamı ile fikir muhitimizin alâkadar olması zamanı gelmiştir. Ona ait vukflarımızı kısmen Pirîzade ile Cevdet Paşaya medyunuz. Fakat, bu tercümelerin kıymeti, bugün, edebiyat tarihini alâkadar eder. (Mukaddime İbni Haldun) un kıymetini bize anlatacak

hakikî bir tercümeyle ne kadar ihtiyacımız var ! Ben-
ce son zamanlarda sayısının İstanbulda ve Anka-
rada arttığını gördüğümüz içtimaiyat enstitülerimi-
zin işlerinden biri de bu tercümeyle düşünmektir [1].

[1] Burada, İbni Haldûn'u memleketimizde tanıtmaya ma-
tuf bazı hareket ve kayıtlara şükranla temas etmek icap ediyor:
Muallim M. Cevdet Bey, muhtelif vesilelerle İbni Haldûn'a
muhitimizin nazarı dikkatini celbetmeğe çalışmış, tedrisat mec-
mualarında neşriyatta bulunmuştu. Edebiyat Fakültesi İisaniyat
profesörü Ragıp Hulûsi, Darülfünundan mezuniyet tezi olarak
kaleme aldığı bir eserde İbni Haldûn'un içtimaiyata ait fikir-
lerinden bahsetmiştir. Tez, gayri matbu olduğundan, sadece
Darülfünun muhiti bu bahisten haberdardır. Sabık profesör
Ferit B. (Vahdeti Vücut) eserinde idealizmden bahsederken mu-
kaddemenin idealizme ait satırlarını nakletmiştir. Hasan Âli E.
(Mantkı) eserinde tarih usulünü anlatırken müverrihin hakkını
vermeği unutmuyor. (S : 243). Osmanlı tarihînuvisleri, hassatan
Naimâ üzerindeki tesirini de Mehmet Halit Bey, Millî mecmua-
nın bir nüshasında araştırıyor. İbni Haldûn'un hayatına ve te-
sirlerine ait olmak üzere hazırlamış olduğumuz bir tetkik, 1925
te intişar eden (Anadolu mecmuası) tarafından forma halinde
neşredilmeğe başlanmış, fakat mecmuanın ademi ntışarı dola-
yısıyla yalnız ilk forması neşredilebilmişti. Son on beş sene için-
de ise muhtelif müellifler ve ilim adamlarımız muhtelif vesi-
lelerle İbni Haldûn'dan sık sık bahsetmektedirler. Edebiyat
Fakültesinde yeni ihdas edilen «Türk Tefekkür Tarihi» dersle-
rini okutan Hilmi Ziya B. in tedrisat programı içinde bu şayanı
dikkat müellife büyük bir yer verildiğini görmekteyiz. Hattâ
«Türk - İslâm Mütefkkirleri» serisi içinde «İbni Haldûn» a
ayrılan ve ayrılması da icap eden müstesna mevki bu gayeye
hizmet içindir. İbni Haldûn ile uzaktan ve yakından alâkadar
hareketlerin ve alâkaların tafsilâtını (İbni Haldûn ve Felsefe-
si) nde vereceğiz. Bu hususta şimdiden bakılabilir : İstanbul Hu-
kuk Fakültesi Mecmuası, 1940. Türkiyedeki *İbni Haldûnizm*
cerayanını bu seri içinde neşredeceğimiz (Naimâ), (Kâtip Çe-
lebi), (Müneccim Baş), (Hayrullah Efendi), (Cevdet Paşa),
(Mustafa Paşa)... ile tanıtmaya gayret edeceğiz.

FİKİRLERİ

İbni Haldun, felsefe ve içtimaiyat tarihinin kaydettiği nâdir mütefekkirlerden biridir. Bu «nâdir» lik vasfı, bilhassa onun «Küllî» seciyesinden ileri geliyor. Fikirlerinden bahsetmek için tarih ve tarih felsefesi sahalarına olduğu kadar bilgi nazariyesi ve sosyal felsefe ile ilişkili metafizik problemlere de temas eden Mukaddimesinin inceden inceye tahlili lâzımdır. Bu eserde biz yalnız ilimleri tasnif ediliş tarzile ve sosyal felsefeyi alâkadar eden şu on noktayı tahlil ile iktifa edeceğiz.

Bu noktalar şunlardır :

- I — İbni Halduna göre ilimlerin tasnifi ;
- II. — » » » asabiyet nazariyesi;
- III. — » » » hâkimiyet meselesi;
- IV. — » » » Asabiyet neveleri;

- V. — İbni Halduna göre taklid nazariyesi;
 VI. — » » » organizizm;
 VII. — » » » tavrılar nazariyesi;
 VIII. — » » » Bedevilik ve hazerilik;
 IX. — » » » gıda ve seciye
 X. — » » » saltanat ve nübüvvet.

— TASNİFİ ULUM

İbni Haldun eserinin son faslında, gayet sistematik bir surette mensup olduğu islâmî hars çevresindeki ilimlerin tasnifini yapmıştır. Bu tasnifte her nekadar orojinal bir taraf yoksa da, Aristo'dan İslâm felsefesine geçmiş olan meşhur ikili tasnif içine İslâmî ilimleri ithal edişnde başkalık yok değildir. Bir başka ve oldukça mühim hususiyeti bulunduğunu unutmamalıyız: Mütefekkirimiz kendi tabirile «Felsefeyi iptal» ettiği, kendine mahsus pozitivist bir görüş takip ettiği için tasnifinde felsefeye yer vermemektedir [1]. Buna mukabil «Mantık» ı ve «Kelâm» ı tanımaktadır. Şu plân İbni Haldunun tasnifini canlandırabilir [2].

[1] Bu nokta için bakınız : Türkiyede pozitivistimin tarihçesi, «Comte'un felsefesi» tercemesinin mukaddemesi, Üniversite kitabevi, 1939, İstanbul.

[2] Bu şekli şu arapça eserden alıyoruz : ابن خلدون : جميل صليبا وكامل عياد , Sam, 1933, Sf. 20.

İLİMLER

Akli ilimler	Nakli ilimler
1 — Mantık	1 — Tefsir.
2 — Tabiiyat (İnsan, hayvan, nebat, maden) ve şubeleri : Tıp, ziraat.	2 — Kıraet.
3 — İlâhiyat.	3 — Hâdis.
4 — Tealim (Hendese, hesap, musiki, heyet).	4 — Fıkıh (cedel ve hilâfiyat).
	5 — Usulü fıkıh (ve feraiz).
	6 — Kelâm.
	7 — Tasavvuf.
	8 — Rüya tabiri.
	9 — Lisaniyat (lûgat, nahiv, beyan, edeb).

II. — ASABİYET NAZARİYESİ

İbni Haldun her türlü rasyonalist hukuk telâkilerinden uzaktır. Bu itibarla onun için bütün cemiyetler bakımından muteber olacak bir prensip gösterilemez. Her içtimaî zümre bulunduğu tabii ve harsî şerait içinde bir takım mücadele zaruretleri, imkânları karşısındadır. Bu mücadeleden muzaffer çıkınca artık kendinde hukuk yaratma kudretini bulur. Bir nevi «Kuvvet = Hak» telâkkisi karşıdayız. Eğer mutlaka bir hukuk kaynağı göstermek için İbni Haldunu zorlayacak olursak bu mücadele olabilir. Mücadele neticesinde «Güç» ün üstünlüğü aynı zamanda bir siyasî hak da doğurur.

İçtimaî zümreler, bilhassa **umran** vücade getir-

miş ve mukadder hayatlarını yaşamış «Hazarî» yani medenî halklarla bunların yerine geçmek isteyen «Bedevî» yani aşirî gruplar arasında bu mücadele devam ederken rol oynayan ma'şerî kudrete müellifimiz **Asabiyet** diyor. Fakat bununla kastettiği mâna nedir? Kitabına bibliyografyamızda işaret ettiğimiz İtalyan müştetiki **Cabrieli**, bu hususta İbni Haldunun pek sarîh olmadığını söylüyor. Ona nazaran Arab mütefekkirî bazan bu tabirden 1) Nesebî, yani kandaşlar arasındaki tabîi ve uzvî beraberliği, bazan 2) Devletin vücudünü, arasına 3) Dinî bağlılığı, nihayet 4) İlk İslâmlıktaki **hilâfet** kudretini kastedmiştir. Fakat bize göre bu şekilde bir dağınkılıktan mütefekkirimiz uzak kalmıştır. Nesep bağlarının kuvvetli olduğu yerlerde nesep asabiyeti, başka yerlerde, dinî, hissî ve mefkûrevî olan sebep asabiyete rol oynar. Her iki şekilde de vaziyet aynidir. Fransız müştetiriki De Slan'ın bu tabiri «Esprit de corps» ile, Alman von Kramer'in «Gemeinsinn» ile tercemeleri de bu mânayı ifade etmek itibarile doğrudur. İbni Haldun mektebine mensup Türk sosyoloğları tarafından «asabiyet», bazan da «Cinsiyet» ile Türkçeleştirilen bu tabir ve ifade ettiği mâna, İbni Haldunun yalnız esasiye ve âmme hukuklarına ait telâkkileri de değil, umumî sosyolojisinde de merkezî bir ehemmiyet arz etmektedir. Bunun içindir ki, hâkimiyet meselesi için de «Asabiyet» meselesine başvurmak icap ediyor [1].

[1] İbni Haldûn bazan «عصابة» bazan «عصبة» ve «ان الرئاسة لا تكون الا : عصبية» şeklinde

III -- HAKİMİYET TELEKKİSİ

İbni Haldun «Hâkimiyet», yahut kendi tabirile «Hüküm» vâkıasının menşeiini izah ederken bunun «tabîi» olduğunu söyler. Fakat onun «tabîi» sıfatından anladığı şey daha ziyade «eşyanın ve hâdisatın zaruretî» mânasında bir tabîiliktir. O halde insan cemiyetinin hakimiyeti, hayvanlarda görülemez. Fakat hayvanlarda bu vâkıaya benzer hâdiseler yok mu? Evet var. «Fakat, diyor, meselâ arılarla çekirgelerin topluluklarında görülen hâkimiyet, «fıkr» in eseri olmayıp «ilham» ın eseridir. İbni Haldunun Türk mütercimlerinden biri müellifimizin bu kanaatini şu şekilde tefsir ediyor : « Hayvanattan arı ile çekirgenin Beyleri olup yuvalarına ve kuanlarına girme ve çıkmaları ve hareketleri ve diğer işleri beylerinin hareketlerine tâbi olmak suretile olduğundan bu hayvanlar umum hayvanlar içinde mümtaz bir mevkie maliktirler. Lâkin bu hal, insan gibi akıl ve fikir sahibi olduklarından olmayıp belki Tanrının bunlara bu hususu ilham tariki ile bildirmesi ile vukua gelmiştir [1]». Diğer taraftan İbni Haldun hâkimiyet hakkını Peygamberliğe dayandıran feylesofları da şidetle tenkit ederken şöyle düşünüyor: «Bu fikri nasıl

بالقلب والغلب إنما يكون بالعصية ... لأن الاجتماع والعصية بمثابة المزاج للمتكون .. الخ: مقدمة ابن خلدون، Sf. 130.

[2] Mamafih İbni Haldûn'da «Tanrı» kaydı yoktur. Sa-dece «ilham» diyor. Bu bakımdan Pirizade müellifi tahrif etmiştir. Yalnız arapça «İlham» ın içinde dinî ve ilâhî bir menba' fikri bulunup bulunmadığı mes'elesini, Pirizadeye hak verdirilir. Bu cihet ise bizim tayin edeceğimiz bir mes'eale değildir. «İlham» ın selâhiyetimiz haricinde olan etinolojisi üzerinde tevakkuf etmek gerektir.

kabul edebiliriz ki biz hükümdarlığı kavrayabiliriz, halbuki Peygamberlik müessesesi her türlü anlaşılma imkânından uzaktır. Biz onu düşünerek değil, ancak şer' ile idrak edebiliriz .»

Bu suretle «Hüküm» müessesesi, «fıkır» in eseridir. O halde rasyonalist bir âmme hukuku nazariyesi karşısındayız demektir. Fakat nazariye derinleştirildiği takdirde daima tabiaten medenî olan insanların toplu hayatını tabiî bir netice olan bir hâkimiyet vâkiası ile karşılarız: Bu «tabiî» iki şekilde tezahür eder: 1) İnsanlar ya «nefs» ine hâkim olanı kendine baş yapar ve tabiatte bulunmayan «intizamı» tesis eder, 2) Yahut «Asabiyet» i ile kendisini kahr edebilecek bir kuvvetin emirlerine boyun eğer. Bu iki ihtimalden bilhassa ikincisi müellifimizin siyasi felsefesine daha çok cevap vermektedir.

IV.—ASABİYET'İN NEVİLERİ

İbni Haldun'a göre «Asabiyye» nin — ki Türkçeye asabiye diye geçmiştir — iki şekli vardır : 1) Neseb, şecere (Soy) asabiyeti, 2) Sebeb (mükteseb) asabiyeti. Evvelkisi bir batından gelme efrad arasındaki uzvî bağlılıktır. Fakat bunun yanında muhtelif vesile ve suretlerle kandaş çevreye girmiş uzuvların da arzettiği bir **asabiyet (El-Asabiyye)** vardır. Her iki şekli ile asabiyet, mücadele mecburiyetinde kalan insan zümreleri için bereketli bir enerji kaynağıdır. Devlet bu enerji ile kurulacaktır. Keza Devletin bozulması da aynı enerji kaynağının sönmesi neticesidir. Gerek neseb, gerek sebeb asabiyetleri gergin ve kuvvetli bir şekle girmedikçe hukuk yaratılamaz,

günkü Devlet kurulamaz, müellifimizin tabirile «mülk» tesis edilemez : Hak devleti değil, asabiyetin ilk ve doğrudan doğruya mahsulü olan Devlet hakka yaratır.

İbni Haldun'un gayet sert ve realist olan hukuk nazariyesinde hiçbir ahlâkî ve manevî âmile yer verilmemiştir. Gerçi hükümdarın takib edeceği ahlâkî kaidelere işareti, icab ettikçe ihmal etmez. Fakat bundan maksat bir kısım İslâm mütefekkirinide görülen **nasihatçilik** değildir. Esasen kısaca anlattığımız bu hukuk nazariyesi, daha geniş sosyolojik bir nazariyeye bağlıdır : Bu telâkki ise her hangi bir ahlâkî müdahaleye yer vermez. Çünkü asabiyet sahibi içtimaî zümrelerin Devlet tesis edişleri ve bir âmme hukuku yaratmaları gibi, bu Devletin ve onunla birlikte hukukî müesseselerinin de münkariz olması her türlü **hürriyet** dışında,, tabîi ve uzvî bir muayyeniyete tabidir. Asabiyetler mukadder akıbetlere maruzdurlar. Aşağıda anlatacağımız «Tavır» ların sonunda Devlet ile birlikte yarattığı hukuk da çökecektir.

V. — TAKLİT NAZARİYESİ

Fakat her asabiyet, tabîi ömrünü yaşamış eski bir Devletin mirasına konuyor. Acaba bu miras içinde bazı hukukî kaideler yok mudur ? Yeni asabiyetler, bu kaideler sisteminden müteessir olmazlar mı? İbni Haldun bu saul üzerinde dururken **bedevî** zümrelerin hazerî zümrelere «iktida» ettiklerini ehemmiyetle kaydediyor. Yalnız Devlet müessesine ait olan

hukukî adetlerde değil, içtimaî hayatın hemen her sahasında bu neviden «iktida» lar, taklidler, uyumalar vâki olur. Şurasını da kaydedelim ki bu «iktida», asabiyetlerin inhitatını hazırlıyacaktır : Meselâ bedvî zümreler, taze ve kudretli asabiyetlerle Devlet kurduktan sonra içlerinde «infirad» hâdisesi, yani bugünkü tabirile monarşi başgösterir ve mirasına konan Devletin bütün ihtişamı taklid edilir. Bununla beraber müellifimiz hiç bir bedbinlik veya nikbinlik felsefesi yapmamaktadır. Şimalî Afrikanın sık sık değişen siyasî realitesi en soğukkanlılıkla realist hükümlerini vermeğe sevketmiştir.

VI. — ORGANİZM

İbni Haldun'a göre aşiretdeki neseb asabiyetinden, medinedeki sebep asabiyetine geçme neticesinde teşekkül eden Devlet ile, ferdin «Ömr» ü arasında sıkı bir ayniyet vardır. Bu ayniyeti herhangi bir teşbihten ibaret olmadığı zannedilmesin. Arab mütefekkirine göre işin içinde teşbih, mukayese değil, tam bir ayniyet mevcuttur. İbni Haldun'un Devlet nazariyesini iyice anlamak için bu ayniyetin tahlili lâzımdır.

Müellif şunu araştırıyor : Ferdin tabiî ömrü ne kadardır ? Bu ömrün son haddi yüz yirmi senedir. Elverir ki bu ömür tabiî surette devam etsin. Bu müddet başlıca üç merhaleye ayrılır : Tezeyyüd yaşı, vukuf yaşı, rücu' yaşı. Türkiyedeki İbni - Haldun'cular tarafından «Nüma, vukuf, inhitat» diye terceme edilen bu üç uzvî çağı daha ince bir bölüme ta-

bi tutmak suretile «Devlet» in geçireceği merhalelere tatbik edebiliriz. Burada müellifin «Tavırlar» nazariyesine varmış bulunuyoruz.

VII. — TAVIRLAR NZARİYESİ

Ferdin ömrüne benzer bir hayat geçiren Devlet, aynı zamanda onun büyüme, serpilme ve çökme devrelerini de geçirecektir. İbni Haldun bu devrelere siyasî cemiyetin geçireceği tavırlar ismini veriyor ve şöyle ayırıyor :

I — Birinci tavrı, «Zafer tavrı» dır. Henüz siyasî iktidarda infirad ve mulakiyet vücude gelmemiştir, asabiyet maşerîdir.

II — İkinci tavrı «İstibdad tavrı» dır. Bu merhalede infirad vukubulmuş, sebep asabiyeti, infiradı hazırlayan neseb asabiyetini bir kenara atmış, hükümdar ile aşiret ve kabilesi arasında bir ayrılık hasıl olmuş, mutlakiyet teessüs eylemiştir.

III — Üçüncü tavrı «Ferağ tavrı» dır. Bu merhalede hazerilik bütün kemalini mimaride zanaatlerde ve güzel sanatlarda bulmuş, mutlakiyet rejimi huzur devrine kavuşmuştur. İbni Haldun bu merhalede her türlü siyasî azametın içtimaî müesseselere tesir ettiğini anlatır.

IV — Dördüncü tavrı «Müsalemet tavrı» dır. Artık çöküş başlıyor. Hükümdarın mensub olduğu «Beyt-Ev» tereddi ediyor. Hudut beyleri merkezi hükümete kafa tutuyor, yer yer istiklâl hevesleri be-

liriyor, yahut Devletin hududu üzerindeki ^{tasar} asabiyet sahibi aşiretler harekete hazırlanıyor.

V — Beşinci tavır «İsraf tavrı» olub ferdi uzviyetin rücu' yaşına tekabül eder. Artık Devlet çatısı, vaktile bir başka devletin mirasına konan aşirî asabiyet sahibi Devletin başına, şimdi aynı akibet, başka bir asabiyet vasıtasile gelecektir [1].

Yalnız müslüman âleminde değil, bütün cihan tarihinde de Devletlerin başına gelmekte olan bu akibet, tamamen beşerî iradenin haricinde mukadder bir netice midir? Evet. Çünkü hâdise muhtelif «illet»lerin bir neticesidir. İletlerin başında asabiyetin bozulması, ortasında «Raiyet» ile Devlet beynindeki iktisadî ve malî müvazenenin ihlâli, nihayetinde siyasî iktidarın ve mutlakiyetin ne bahaya tesis edildiğinden bihaber bir sülâle neslinin ahlâkî za'fı ve asabiyetsizliği gelir. Bununla beraber صاحب الدولة (Devletin mutlak sahibi) nin, siyasî bünyesi bünyeyi çöküşten kurtaracak tedbirleri işe yaramaz değil. Meselâ Abbâsîlerin kendi Devletleri dahilindeki Türklerin «Sebeb asabiyeti» ne istinad etmeleri bu neviden bir tedbirdir. Fakat bu tedbirler ikinci derecedendir ve tıpkı ferdin tabii ömrünü uzatan tıbbî tedbirlere benzer. Tabiat (İbni Haldun arasında

[1] İctimaiyat ve tarih felsefesinde «Cycle - Devre» esasına güdenlerle İbni Haldûn'u mukayese etmek için «tavırlar nazariyesi» nin hususî bir ehemmiyeti vardır. Bu hususta «Mukaddeme» nin üçüncü babının on yedinci faslına bakmalıdır : (فصل السابع عشر في اطوار الدولة واختلاف احوالها وخلق أهلها باختلاف الاطوار، Sf. 175). Biihassa «Etvâr» ile birlikte «ahvalin de ihtilâfı», Comte'un Consensus nazariyesine pek ziyade yaklaşmaktadır.

Kur'an surelerine müracaat ederek **izni ilâhî** der) nihayetine hükmünü icra edecektir [1].

VIII. — BEDEVİLİK, HAZERİLİK

İbni Haldun'un «Devlet» inden bahsederken sosyolojik sisteminin ana fikirlerinden biri olan bir tasnife temas zarureti vardır : Bedevîler, Hazerîler. İçtimaî hayat bu iki şekil arasında münavebe ile raksetmektedir. İktisadî bakımdan da bir işbölümü esası, bu tasnifi sağlamlaştırıyor : Badiye ile medine, köy ile şehir arasında eşyanın zaruretinden çıkmıştır. Her iki şekilde de bir siyasî iktidar mevcuttur.

Burada müellifimiz bir tefrik yapıyor : Devlet müessesesi, yalnız medinede görülür. Bedevî ve iptidaî zümrelerdeki siyasî iktidara elde bulunduran müesseseye ise «Riyaset» demektir. O halde Devlet, yalnız şehir kurma derecesine varmış zümrelerde doğacaktır.

İbni Haldun riyasetten ne anlıyor? Ona nazaran riyaseti işgal edenler, en yaşlı ve hürmete en çok değer kimselerdir. Reisler, aşiret ve kabile şefleri

[1] Birçok Avrupalı sosyologlar, İbni Haldun'un teolojik zihniyetten kurtulmuş bir mütefekkir olduğunu söylerler. Bu nokta, hemen kesilip atılacak kadar kolay halledilemez. Bu hususta en iyi telâkki Gumpłowicz'e aittir. Yapılacak şey «Mukaddeme» yi ve «tarih» i taramak suretile bütün «Ayet» leri toplamak ve İbni Haldun'un ne derecede dinî zihniyet güttüğünü göstermektedir. Hemen her faslın sonunda o mevzu ile alakadar Ayetler görülür. Meselâ (devletin hayatı için: Arapların gibi. İleride Neşrine başladığımız İbni Haldun ve Felsefesi» nde bu noktayı etraflı bir tetkik ve tahlile tâbi tutmak tasavvurundayız.

kendilerinde mevcut müstesna herhangi bir kudretten dolayı değil, sadece kabile ve aşiretin, bedevî zümrelerin maddî yaşama şartlarından, davar, ev ve emniyet nedir bilmiyen bir iptidaî hayatın tabîî surette vücutte getirdiği asabiyetten doğmuşlardır. Riyaset müessesesinin Devlet haline geçmesi için cemiyette morfolojik bir tebeddülün vukuu lâzımdır : Bedeviliğin hazeriliğe, inkılâbı, bir kelime ile «Hazarret» in, «Ümran» in husulü. Bu inkılâb, evvelâ aşirî zümrede mühim roller oynayan ve aşiretine, lüks düşmüş ihtiyat Devletlere karşı zaferini temin eden neseb asabiyetinin yavaş yavaş sebep asabiyetine yer bırakması ile başlar. Nihayet neseb asabiyeti büsbütün kaybolur. Aşirî zümreden ayrılan bir «Beyt - ev», bu sebep asabiyetine dayanarak, zaferi hazırlıyan ilk neseb asabiyeti efradına karşı arka çevirir, ve bu suretle o «Ev» den bir hanedan, bir sülâle çıkar. Artık **infirad** ve mutlak monarşiye doğru gidiyoruz. Gerek aşirî hayattan, beşevilikten kurtuluş, gerek «riyaset» in bu şekilde «devlet» e geçiş tabîî zaruretlerin eseridir, burada ne ilâhî bir kudret, ne de ferdî iradeye yer yoktur.

Görülüyor ki «hazerî», şehirli mânasındaki siyasî cemiyet ve onun zarurî neticesi olan mutlakiyet, başlangıcı aşirî zümrelerdeki asabiyete dayanan uzun bir siyasî mücadelenin eseridir. Bu suretle teessüs eden Devlet, birtakım mukadder merhaleler, müellifimizin tabirile «Tavır» lar geçirecektir. Bu tavırlar nelerdir ?

IX. — İKLİM, GIDA VE SECIYE

On dördüncü asırda dikkate şayan bir realizmi sosyal meselelerin mülâhazasına tatbik eden İbni Haldun, iklim, gıda, seciye arasında münasebetler aramıştır. Batlamyüs Coğrafya Mektebinin talebesi olan İbni Haldun, bütün arzı yedi (ve her biri on parçadan olmak üzere yetmiş) iklime ayırmakta, her birinin şeraitini tahlil etmektedir [1]. Bunlar arasında gıda ile ahlâk ve seciye münasebetine ait olanı hakkında bir fikir vermek istiyoruz.

Şöyleki bir muhitte gıdanın azlık ve çokluğu nev'i ve keyfiyeti, bedenî ve manevî neticeleri bakımından ihmal edilemeyecek bir unsurdur.

Bu tesirin mahiyeti neden ibarettir ? İlk önce gıda miktarı ile, gerek bedenî, gerek fikrî tesirler makûs olarak mütenasiptir. Gerçekten gıda vasıtaları az ve istihsal vasıtalarına malikiyet güç olan iklimlerin halklarının «renkleri saf, bedenleri temiz ve şekilleri eksiksiz ve güzel, ahlâkları, keza zihinleri inhiraftan uzak - «وَأَبْدَانُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَشْكَاهُمْ أَمْ وَأَحْسَنُ وَأَخْلَاقُهُمْ - «وَأَبْدَانُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَشْكَاهُمْ أَمْ وَأَحْسَنُ وَأَخْلَاقُهُمْ» dır. Bilmukabele gıda vasıtaları çok ve istihsal faaliyetleri elverişli olan iklimlerin, halkları ileri değildirler, çalışmaları gevşektir, bu halin yani fazla tokluğun bedendeki eseri ve avakibi «din ve ibadet hali «حَالُ الدِّينِ وَالْعِبَادَةِ» nde hemen ken-

[1] İbni Haldun'un coğrafyaya ait telâkikleri için «Mukad-deme» nin (اعلم ان الحكماء قسموا هذا المعمور على سبعة اقسام .) ile başlayan ilk fasıllarına bakmalıdır. Tarafımızdan bu fasıllar hakkında yapılan tahlil (İş Mecmuası, Sayı 22) de intişar etmiştir.

dini göstermektedir. Müellif **tecrübe ve müşahedeye** müracaat ederek zengin ve bol misaller getiriyor : Meselâ Mağribdeki bazı Berberî kabilelerinin geçimleri iyidir. Fakat «hilkat» ve «ahlâk» da, geçimleri müsait olmayan bazı Arab kabilelerinden aşağıdırlar. Bu bakımdan Endülüs ile Mağrib halkı mukayese edilmelidir. Endülüste bilhassa yağlı gıdalar azdır. İnsanlar beden ve ahlâkça daha iyi görünürler. Halbuki yağlı gıdaların çokluğundan dolayı «huşunet» Mağrib halkının **zekâsına** kadar tesir etmiştir. Mammafih müellif Mağrib şehirlerinin istisna edilmesini istiyor. Niçin ? Çünkü şehirlerde yemek pişirme tarzları, gıda maddelerinin ağırlığını gidermekde, «taltif» etmektedir.

Bu kadar mühim tesirler doğuran gıdanın bu hali neden mütevellittir ? İ. H. burada fizyoloji lisanesini kullanıyor : Fazla gıda vücutta fazla rutubete meydan verir. Hasıl olan **buhar**, dimağa gider, hisas ve idrak hayatını bozar, **gaflete** yol açar, **itidâl** dan **inhiraf** ettirir. Neticeleri, demin işaret ettiğimiz gibi, ya bedenîdir, bu takdirde «renkler bozulur ve şekiller çirkinleşir» Yahut «zihinlerde gaflet ve itidal-den inhiraf» vuku bulur. Müellifimiz, zikre lüzum görmediğimiz misallerin hem hayvanlardan, hem de insanlardan almaktadır.

İbni Haldun bu vesile ile daha geniş bir çevre dahilinde, daha doğrusu tarihçi ve realist bir sosyoloğ sıfatı ile içtimaî hâdiselerle ilişiği bakımından meseleyi şu tarzda muhakeme etmektedir : **Müşahedeler** gösteriyor ki gıda bolluğu ile kıtlığa tahammül nisbeti de makûsen mütenasiptir. Kıtlığı en çok

yenebilen iklimler ise aşikârdır. Zira fazla gıda bağırsakları rutubete alıştırmıştır, gıdanın bir gün azalması veya birkaç günlük mahrumiyet uzviyetin aleyhindedir. Nazik bir unsur olan bağırsaklar normal fonksiyonlarını kaybederler. Nitekim gıdası dar olan bazı bedevî mıntakalarda kıtlık, gıdası bol olan sahalarda görüldüğü gibi vahim neticeler doğurmaz. Burada müellifimiz dikkate değer bir hâdiseye işaret etmektedir. Kıtlık zamanlarında fazla ölüm vukumasının sebebi kıtlık olmayıp, kıtlık vukuunda evvelki fazla tokluk itiyadı, bu itiyadın tatmin edilmemesi üzerine, dolayısıyla bağırsaklardaki tabii halin bozulmasıdır.

Görülüyor ki, İbni Haldun da gayet muayyeniyetçi, hattâ lüzumundan fazla sıkı bir realistik vardır. Evvelâ coğrafyacı sıfatı ile yetmiş iklimin her birini tasvir ve izah ettikten sonra bunlardan her birine, coğrafyaya, antropolojiye, hattâ nebat ve gıda unsurlarına dayanan bir ahlâk nazariyesi tesis ediyor.

Ona göre umran, medeniyet ve hars bakımından en müttekâmil halklar, dördüncü iklime düşen memleketlerle, beşinci ve üçüncü iklimlerde, yani gıda maddelerinin istihsali ne çok kolay, ne de çok zor olan yerlerde görülür. Nitekim «Peygamberlik - نبوت» in bu iklimlerde zuhur ettiğini, ikinci iklimde de böyle bir zuhura sebep olacak âmillerin mevcut olduğunu kaydetmiştik. Hulâsa, sıcaklık ve soğukluğun - ki İbni Haldun burada ekseriya «hava - الهواء» tabirini de kullanır - başka başka olduğu keza gıda maddelerinin az, yahut çok bulunduğu

mahallerde bu iklimî değişiklikler ve gıda hususiyetleri «ahlâk» da hemen tesirini gösterirler. Müellif ahlâk kelimesini bugünkü lisanımızda **maneviyat** dediğimiz realite için kullanmaktan hoşlanıyor ve bu itibarla getirdiğı misaller sonunda «ahlâkda havanın keyfiyetlerinden eser bulunduğunu - ان تجد في الاخلاق - ان تقرأ من كفيات الهواء» isbat ederken bedenî, uzvî olmayan bütün beşerî hayatı kastediyor.

Bu neticeye varan İbni Haldunun muhalefet ettiği şey **neseb ulemasının** tam mânası ile biyolojik ve antropolojik olan iddialarıdır. Bir taraftan iklimlerin tenevvüü, diğerk taraftan gıda vasıtalarının tesirleri, yukarıda işaret eylediğimiz **bir defa için olup bitmiş ırk** telâkkisi gibi beddüa hürafesini de tekzibe kâfidir. Kendinden evvelki bazı müelliflerin buna benzer iddiaları «kozmetik unsurların tabiatlerindeki ahvalden gaflet - الغفلة عن طبيعة لا كوان» ile ittiham etmektedir. Diğerk taraftan bir cemiyeti idame eden nesiller, ne fizik ve bedenî vasıflar itibarıyla, ne de ahlâk ve örfce aynı şekilde kalamazlar. Müellifimiz burada, diğerk birçok meseleler vesilesile gösterdiği mehareti, yani realist düşünce ile teolojik kanaati te'lif edebilmekten ibaret ustahğı göstererek şöyle muhakeme ediyor : Eğer «oluş ve bozuluş - **kevn ve fesad**» âlemi hep aynı şekilde kalsaydı, bu hal «Tanrının sünneti, âdeti - سنة الله» ne muhalif olur, ve hâdiseler tek bir **nehc** üzerine devam ederdi. Halbuki âlemde daima sabit kalan bir **nehc** ve bir **vetire** mevcut değildir [1].

[1] Gerek bu kısımdaki, diğerk bazı mahallerdeki arapça metinler için bize yardım eden hocamız muhterem Prof. M. Şerefeddin B. ye burada bilhassa teşekkür ederim.

X. — SALTANAT VE NÜBÜVVET

İslâm feylesoflarından bir kısmı **saltanat** hâdisesini izah ederken (**El-Nübüvvet** — Peygamberlik) müessesesine baş vurmuşlardır. İbni Haldun böyle düşünen feylesofların Peygamberliği, psikolojik bir izah içinde telâkki ettiklerini, bu suretle tabiat üstü görünen Peygamberi, tabiat içinde ve tabii âmiller tesirile aydınlanmağa çalıştıklarını söylüyor.

Fakat müellifimiz, hükümdarlık ile Peygamberlik müesseseleri arasında bir rabita bulan İslâm feylesoflarını şiddetle tenkid etmiştir. Hükümdarlık ile Peygamberlik arasında mantikî rabita düşünmek, hükümdarlığın varlığını Peygamberliğe bağlamak, içtimaî nizamın her zaman ve her yerde bir **Peygamber** tarafından tesis edildiğine hükmetmek demektir. Bu, tarihi hâdiselerin şeniyeti karşısında gerçekleşmesinde imkânsız bir faraziyedir. Peygamberliksiz hükümdarlık tasarlayamaz yız? Şüphesiz evet. Nitekim tarih «Birçok saltanatların, Peygambersiz vücude geldiğini» bize gösteriyor. Keza aynı tarih «Kitab sahibi halkların kitapsız halklardan daha az olduğunu, orta, şimal ve cenup iklimlerinde mecusîlerin birçok Devletleri bulunduğunu » bize öğretiyor. Bu vaziyete göre Peygamberlik ile hükümdarlık arasında hiçbir mantikî ve zarurî ilişik mevcut değildir. Mantikî olan şey, her içtimaî zümre içinde bir **saltanat** hâdisesinin mevcudiyetidir. Bu olmaksızın cemiyet hayatı bir «Fevza», bir kaöz olacaktır. Gerçi bazı vâkıalar, bize **Hükümdarlık** ile **Peygamberlik**'in bazan yanyana bulunduğunu gösteriyor. Lâkin bundan aralarında zarurî bir bağ bulunduğu neticesi çı-

kamaz. Nasıl çıksın ki hükümdarlık, «İnsanî» «İçtima'» hayatının yarattığı «Tabiî» bir müessesedir. Biz onun kuruluşunu akıllı olarak kavrayabilir, anlayabiliriz. Halbuki beşerî akıl, **Peygamberlik**'i kavrayamaz. Düşünmekle değil, ancak «Selefiye» nin düşündüğü gibi «Şer'» ile onu idrak edebiliriz. Böylece İbni Haldun, hükümdarlık ve Peygamberlik vâkıalarını birbirinden ayırmakta, evvelkisini beşerî bilginin ve düşüncenin sahasına sokarken ikincisinin yalnız imana bağlayarak içtimaî hâdiselerin izahında onun hiçbir ilişiği olmadığını göstermektedir [1]. Büyük adam ve tarih meselesi üzerinde mukayeseli bir tetkik yapmak isteyenler, meselâ İngiliz **Carlyle** ile Fransız **Taine**'i İbni Halduna yaklaştırma tecrübesini deneyenler için bu faslın mutlaka ince bir tahlile tâbi tutulması lâzımdır.

[1] مقدمة ابن خلدون , sahife 34 :

« وانه (yani وجوب النبوة) ليس بعقلى وانما مدرکه الشرع
كما هو مذهب السلف. »

BİRİNCİ KISIM

İÇİN

LÂHİKA

İBNİ HALDUN HAKKINDA BİR TETKİK [1]

[*] Avusturyalı iğtimaiyatçı *Gumplowicz* tarafından yapılmış olan bu tetkik, Ziyaeddin Fahri B. tarafından tercüme edilmiştir.

BİRKAÇ SÖZ

Geçen asrın sonlarında sosyolojiyi «içtimai Darwenizm» e bağlayan ve bu suretle bir nevi sosyolojizm yapan mütefekkirler arasında Avusturyalı **Gumplowicz**'i de görüyoruz.

Gumplowicz, ötedenberi içtimai meseleleri Heraklitvari bir gözle görenlerdendir. Şu meşhur Lâtince formül, kendisile birlikte **Ratzenhofer** ve **Oppenheimler**... ilâh. in de sosyolojik kanaatlerini hulâsa edebilir : «Homo homini lupus est — İnsan, insana karşı korudur». Bu formülü insandan başka olan mahlûkatın hayatına tatbik eden hayatiyatçı **Darwin**, aynı formülün insan cemiyetlerine tatbik edilmemesini ileri sürdüğü halde bir kısım sosyologların kraldan ziyade kralcı, yani **Darwen**'den ziyade **Darwenst** olmaları, üzerinde durulacak mühim bir meseledir.

Kendi cemiyet felsefesinde bilhassa ırkların ve içtimai zümrelerin mücadelesini sıklet merkezi yapan **Gumplowicz**'in, XIV üncü asırda yetişmiş ve

Bedeviler'le **Hazeriler**'in müttekabil münasebetlerini, Devletlerin kuruluş ve çöküşlerini «Asabiyet» ve «Mücadele» adeseşi ile görüp düşünen **İbni Haldun**'a sempati göstereceği âşikârdır. Fakat «Mücadele fikri» nin gerek Avusturyalı sosyoloğda, gerek Arab mütefekkirinde arzettiği hususiyetler bakımından bir «Ayniyet» taşıyıp taşımadığı, ancak her iki müellifin etraflı bir tahlil ve mukayesesinden sonra anlaşılabilir. Bununla beraber **Gumpłowicz** Arab içtimaiyatçısının «Mücadele» telâkkisini benimsemiş görünmektedir.

Gumpłowicz, İbni Haldun hakkındaki mütalealarını **De Slan**'ın tercümesine ve **Kramer**'in tahliline istinat ettiriyor. Türk müdekkikler, bu hususta daha müsait vaziyettedirler. Fikirler elden ele geçtikçe asıllarındaki ruh ve mânayı ne derece muhafaza edebilirler ? Şimdiden neşre başladığımız ve ilk fasikülü intişar etmiş olan (İbni Haldun ve Felsefesi), **Mukaddeme**'nin etraflı ve objektif bir tahlilini ihtiva ediyor [1]. Bizdeki felsefe ve içtimaiyat mensupları, **Gumpłowicz**'in ne nisbette **İbni Haldun**'u ifade ve temsil edebildiğini bu tahlilimize müracaatle anlayabilirler.

Biz, İslâm medeniyetinin bir uzvuna karşı gösterdiği alâka bakımından Avusturyalı sosyologa karşı hususî bir alâka besliyoruz. 1923 de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesindeki talebeliğimiz esnasında tezahür eden bu alâkamızı, kendisinin İbni Haldun hakkındaki mütalealarını ihtiva eden bu tetkikini tercüme ve o zamanın «Mihrab» ismini taşı-

[1] İş Mecmuası, Cilt 7, Sayı 26.

yan aylık bir mecmuasında neşretmekle, isbata çalışmıştık. Şimdiye kadar felsefe ve içtimaiyat talebelerinin bu tercümeden ettikleri istifade, bize aynı tercümenin yeni harflerle neşri fikrini verdi. Bir taraftan o zamanki üslûbun ve bazı felsefi istilahların muhafazası, diğer taraftan on yedi sene evvel yapılmış ve şimdi bizzat eksik bulduğumuz bir talebe tercümesinin tabii olan noksan ve kusurları belki birtakım haklı tenkitlere meydan verecektir. Bu tenkitleri beklemekle beraber tercümenin olduğu gibi neşrinde talebelik hatırası olmak itibarile ayrı bir zevk duyduğumuzu da itiraf etmek isteriz.

Şimdiye kadar İbni Haldunu tetkik eden Avrupalı sosyologlar içinde **Gumpłowicz** en çok isabetli neticelere varanlardan biridir. Eğer Türkiye de XV inci asrın sonundan itibaren bir **İbni Haldunizm** mektebi bulunduğunu ve birçok Türk müverrih ve mütefekkirlerinin İbni Haldunu şu veya bu şekilde yaşattıklarını bilseydi, şüphesiz, mütalealarını, Türk tefekkür tarihine de teşmil ederdi. Bu vazifeyi, Yeni Türkiyenin dört gözle beklenen genç sosyologlarına tahmil edelim.

İBİNİ HALDUNDA İÇTİMAYAT

I) İbni Haldûn, İlk İçtimaiyatçı. — II) Aşiret Hayatı ve Şehir-
lilik. — III) Şecere Mes'alesi. — IV) Muhite İntibak. — V)
Büyük Adam Mes'alesi. — VI) Kanunların Vasfı — VII) Fır-
kacılık. — VIII) Siyaset İle Dinin Telifi. — Netice.

— . I . —

İçtimaiyat, ilimlerin en yenisi olmak merhalesini geçiyor. Felsefe tarihine bakılırsa Auguste Conte'un onu hayatiyat usulü üzere nazarı dikkate aldığı görülür. Spenser, Sehaeffle, Lilienfeld, Papala T. Vaval, De Greffe ve yenilerden R. Worms içtimaiyatın aynı istikamette terakkisine çalıştılar. Diğer taraftan A. Bastian, Herme, Poste, Letourneau, Tard, Vacaro, Gustave Lebon, ve yenilerden Gustave Ratzenhofer bilâkis sosyolojiyi etnolojik ve tarihî - isbatî (historice - positive) istikamette ilerlettiler. Bu iki istikamet arasında muhalefet bilhassa son zamanlarda bir çok içtimaiyat eserlerinin vücude gelmesine

sebepler olan münakaşaları uyandırmıştır: Münakaşaların başlıca mevzuunu içtimaiyatın usulü teşkil ediyordu.

Mesele her zaman yeni bir şekilde kendisini göstermektedir : İçtimaiyat nedir?.. Mevzuu var mıdır ? Hangi tarzı tefekkürle alâkası vardır ? Pariste akdedilen dört büyük kongredeki şiddetli mübahaselere rağmen münaza henüz hitama ermemiştir [1].

Münazaalarda bellibaşlı cihet bir usul intihabı, ve bu usulün tarih, medeniyet, etnografya, ihsaiyat, beşeriyat, mukayeseli hukuk... gibi hali hazırda mevcut ilimlerden hiçbirile münasebettar olmamasıdır. Filhakika içtimaiyat için tamamen hususî, yalnız kendine hâs bir mevzu irae edilmedikçe bu ilim muhtar ve mütemayiz bir ilim sıfatı ile kendi hikmeti vücudünü tasdik ettiremez. Aksi takdirde diğer ilimlerin netayicinden mürekkep, fakat kendine mahsus ilmî bir sahaya malik olmaksızın, bir nevi ansiklopediye benzeyecektir.

Sosyolojinin mevzuuna taallûk eden zulmet ve müşevveşiyet karşısında bu ilmin inhisarî mevzuu olarak içtimaî zümreler arasındaki mütekebil tesir ve aksi tesirleri, münasebetleri göstermek, içtimaiyatın dâvasını böylece tayin etmek istiyoruz. Sosyoloji öyle bir ilimdir ki gayesi, bu mütekebil tesiratın tabiiîlik (normalité) ini teşkil ve irae eylemektedir. Sosyologlardan ekserisi kendi ilimlerinin sahasının bu kadar mahdut olmasını istemez. 1897 de Pariste mün'akit kongrede içtimaiyatçılar, ekseriyetle, biyolojik metodu iltizam etmişlerdi. Bu usul malûm ol-

duğu üzere, cemiyeti uzviyet gibi düşünmek ve içtimaiyatı bu uzviyetin üf'ulelerini aramakla tanzif etmekten ibarettir.

Fakat bu hayatî - içtimaî inkişafırlara ırkî - içtimaî mülâhazata taallûk eden Amerika içtimaiyatı bana birşey izah edemediğinden bir defa da sosyolojinin mevzuu hakkındaki nazarlarımızı vâkıa halinde tesis etmeğe çalışalım.

Bu çalışma iki tarzda olabilir. Ya bilfiil mevcut olan içtimaî unsurlar arasındaki mütekebil tesirlerin bir isbatını buluruz. Bu tesirler filhakika insaniyetin inkişafında ne büyük rol oynamıştır ! Bununla beraber mahiyetleri bilinmemiş, kıymeti hakikiyeleri nazarı dikkate alınmamıştır. Bu neviden bir isbatın bulunması çok müşkül olacak, ve her şeyden evvel sosyolojik noktai nazardan bütün insaniyetin bir izahını istilzam edecektir.

Fakat mahz tarihî olan bu istişhad hiç değilse kısmen tarihî - edebî bir istişhadı istihlâf edebilir. Zira bu usul istişhad, ilmî noktai nazar itibarile bilinmeyen bir şeye, velâyetlere olan imane muhtaçtır. Tarihe bakılacak olursa bazı mütefekkirlerin kendi zamanlarına ait vâkıattan istiane ederek içtimaî zümrelerin mütekebil tesirlerinde, içtimaî inkişafın başlıca mebnasını sezdikleri görülür. Mevzuubahs mütefekkirler tarihî vâkıaların müşahedesine ne kadar istinat ederlerse bu isbat o kadar kıymetli olacaktır.

Aynı zamanda biz öyle kanaat ediyoruz ki bu nazariye yeni değildir. Filhakika içtimaiyat ismi altında zikredilen bu ilim, sadece ismi kaldırıldığı za-

man, geçmiş asırların mütefekkirlerince de malûm idi. O zamanlar siyasî ve içtimai hayatın müşahedesi neticesi içtimaiyat oluyordu. Biz bu kşfi şimdîye kadar az tanınmış, hukuku siyasiye müderrisleri tarafından tamamen ihmal edilmiş olan bir Arap muharririnin, İbni Haldunun, «Tarih ilmîne methal» eserinden yaptık [1].

Eser; coğrafi tevsiler, tarihî izahlar yanında kelimenin tam mânasile sosyoloji denilebilecek umumî mülâhazatı felsefiyeyi muhtevidir. Zira methal, beşerî zümrelerin, ırklar mütekabil münasebetleri nazariyesini müştemil bulunmaktadır. Bu mülâhazat, Kur'anı kerimden alınmış parçalarla eserlerini tezyin eden dinî muharrirler tarzında, yazılmıştır. Fakat bu, İbni Haldunun eserinin ilmî kıymetine hiçbir hâlel iras edemez. Kur'anî naslara sık sık tesadüf edersiniz : «Allah istediğini yapar, çünkü hâliktir!» «Allah âlimdir, isteyene ilmini ihsan eder ? » «Allah her şeyi bilir ve biz hiçbir şey bilmiyoruz ! ».. Bu gibi naslar ancak bir çerçevenin süsleri hükmündedir. Çerçevelerin içinde İbni Haldun hayattan alınmış hakikî müşahedatı ilmiye

[1] İbni Haldûn'un münhasıran bu isimde bir eseri yoktur. Eserinin asıl ismi «Ünvanülubur» dur. Sekiz dokuz ciltten ibaret olan bu kitabın mevzuu tarihi umumdur. Fakat İbni Haldûn'un kıymetini teşkil eden kısım asıl bu olmayıp, tarihine mukaddeme olmak üzere kattığı kısımdır. Münderecat itibarile tarih ilmîne bir medhal addedilebilir. Esas adı «Mukaddemet İbni Haldûn» dur. Eser hakkında fazla malûmat almak için «Türk - İsiâm Feylesofları» serisi içinde Hilmi Ziya B. ile Ziyaeddin Fahri Beyin müştereken neşrettikleri (İbni Haldûn) a, Ziyaeddin Fahri Beyin ayrıca ve (İş Mecmuası) neşriyatının 9 uncusu olarak neşreylediği (İbni Haldûn ve Felsefesi) nin birinci fasikülüne bakılabilir.

göstermiştir. Doğruluk, derinlik itibarile bu müşahedeler, yalnız o zamanki hıristiyan Avrupanın değil, muahhar asırların bile siyasî, tarihî muharreratıle müsabaka edebilir.

Şimdi İbni Haldunun sosyolojisinin umumî çizgilerini gösterelim.

— . II . —

İbni Haldun kavimleri üç nev'e ayırıyor : Aşiretler, nim vahşiler, kabîleler. Kabile halinde taazzuv etmiş kavimler, İbni Haldunun nazarında, inkişafın yüksek bir derecesidir. Kürreiarz üzerinde sakin olan müteaddit akvam arasındaki ihtilâfı, muhitî tesirat ile izah eder. Bu tesir iledir ki eserinde muhit farklarına göre hayat neveleri görülmektedir.

Muhitî tesirler meyannı birinci olarak iklimi koyuyor. Şimalin soğuk iklimi medenî inkişafı müsait olmuyor. Cenupta bilâkis ilme, san'ate, binalara, elbiselere, nebatî ve hayvanî hayata taallûk eden her şey, muhit ile muayyen bir âhenk arzeder; hattâ insanların bedenlerini bile deri rengi ve sair havvası itibarile bu âhenk istilâ eder. Bütün hareketlerinde iklimi ile muayyen bir münasebet gösterir. Çok soğuk ve çok sıcak kıt'aların insanları bu mikyasta uzaklaşırlar, hiçbir harsa malik değildirler, külibelerde ikamet ederler, gıdaları sefilânedir, hayvan derisi giyerler, bazan bu da olmaz: ne kanunları, ne de Peygamberleri vardır. Bütün bunlar İbni Halduna göre, muhit ihtilâfının neticesidir. Yoksa bazı etnolojistlerin dediği gibi neslin neticesinden inbias et-

miyor Hâm, Sâm, Yâfes hikâyesini, sonra Darvenden evvel gelen Dervenistlerin şecerevî fikirlerini reddeden İbni Haldun, bu tehalüfleri muhtelif muhitlere intibaka atfetmektedir. Kavmin inkişafı üzerinde coğrafi muhitin tesiri nazariyesi de aynidir. XVI ıncı asırda Bodin ve XVIII inci asırda Montesquieu tarafından nâ kâfi bir şekil altında temsil edilen bu nazariye en son olarak Frédéric Ratzel'in «Coğrafyayı Siyasî» sinde en yeni ve son şeklini almıştır.

Kavimler arasında mevcut olan içtimaî ve iktisadî ihtilâfları mevzuubahs ederken, İbni Haldun, XVIII inci asır muharrirleri gibi hataya düşmüyor. Malûm olduğu üzere bu muharrirler tabii insanın hakikî hâli tabiîsini yalnız vahşide görmüşlerdi, İbni Haldun ise bunlara muhaliftir, Mezkûr telâkkiyi güdenler insaniyetin inkişafı içinde balık avı, kara avı ve ziraat safhalarını her zaman olarak değil, mütevali ve müteakip olarak görürler. Ve hiç şüphesiz bu, evvelkisine nisbeten daha çok doğrudur. Bunun neticesi Kesîr-ül-Nev'iyet'e varır. Bu düşünceye göre beşeriyetin menşesinde muhtelif coğrafi muhitlere tekabül eden muhtelif insan tehalüfleri vâki olmuştur.

Asrı hâzırın en şayanı dikkat içtimaiyatçılarından biri olan J. Lipert içtimaî inkişafın başlıca muharrikî olarak «hayat ihtiyaçlarını temin etmek endişesi» ni kabul ediyor. Eğer İbni Haldunu tanımış olsaydı şu sözlerini zikredecekti : Muhtelif kavimlerin müesseselerinde, teamüllerinde müşahede ettiğimiz fark, ihtiyaçlarını tedarikteki tehalüften münbaistir. Filhakika cemaat halinde insanın **taazzuv**

menşei, yaşayabilmek ihtiyacında buluruz. Bu yolda İnsanlar evvelâ en basit gıda aramakla işe başlarlar, sonra gittikçe inceleşen ihtiyaçları tatmin ederler ve nihayet lüksü düşünürler. Fakat, tabiatte görüldüğü gibi muhtelif memleketlerin ihtiyaçları tatmin etmenin muhtelif vasıtaları takip edilecek olursa menşeden başlayarak muhtelif insan nevelerinin vücade geldiği görülür. Bir kısmı ziraate hasrı vücut eder. eker, biçer. Diğer kısmı hayvan yetiştirir, terbiye eder. Bu istidada malik insanlar tarla ve mer'a aramak mecburiyetindedir. Çünkü şehirde iş göremeyecektir. Zamanın akışı ile insanlar mühim bir servet kazandıkları vakit şehirler tesisine, evler saraylar inşasına koyulurlar ve kendilerini lüks ibtilâsına bırakmağa başlarlar. Bu ise büsbütün yeni bir nevi insanın menşeidir : Şehirliler. Bunların içinde bir kısmı gıda ihzarına, bir kısmı ticaret icrasına hasrı vücut ederler ve bu işler kendilerini gittikçe zenginleştirir. O suretle ki refah itibarile zürra ve râîyi arkada bırakmış olurlar... Fakat burada dahi beledî hayatın köy yaşayışı gibi tabîî olduğu görülür. Bunun içindir ki tabîî bir menşee maliktir.

Böylece İbni Haldun muhtelif nevi insanları inkişafı içtimaînin âmili olarak kabul ediyor, bunlar tabîî olarak menşeden itibaren iktisadî ve içtimaî olduğu kadar coğrafi olan muhitlere intibak neticesini veriyor. Zürra', râî, şehirli... müteakbil münasebatın tesirile Devlet teessüsü için lâzım unsurlardır. Münasebatı mezkûre bilâhare siyasî teşkilâtın mukadderatını tayin eder.

Mevzuubahs olan muhtelif içtimaî unsurlardan

en mühimmi aşiretlerdir. Çünkü Devletin hakikî müessisi onlardır. Bu hususta İbni Haldunu dinliyelim :

«Aşiretliler çok vahşî adamlardır. Beldeliler onları vahşî hayvanlar ve haris şakiler gibi telâkki eder. Bu aşiretler, aşirî Berberler, Kürtler, Türkmenler, ve Türklerdir». Şehir hayatı insana aşiret hayatındaki halinden büsbütün başka bir şekil verir «Salâh ve refah içinde yaşayan şehirliler hissiyata müptelâ olur, emniyetlerini temin ihtimamını hükümet adamlarına bırakırlar, salâh içinde yaşarlar, mücavir milletlere tecavüzü hiç düşünmezler, gailelerden uzak kaldıkları ve silâh istimal âdetini terkettikleri için çocuklarına onu da talim etmezler.»

İşte İbni Haldunun, mütevalî nesillerle idare edilmiş olan içtimaî hayatın ırk, zümre ve sınıflarındaki tehalüfleri daima ve her yerde iştikak ettirdiği tarz ve şekil budur. Filhakika Arab içtimaiyatçısının şu düşüncesine bakınız : «İtiyat istidatları tevlit eder, çünkü o, (itiyat) evvelkisini (asıl ham tabiati) tadil eden bir tabiati saniyedir.»

— . III . —

İbni Haldun insanları müttehit ve zümrevî bir şekilde, muayyen bir cemaat halinde tutan âmiller meyanına «Kan» ı ithal ediyor. Kan rabitalarının, ona göre, girizî olarak herkes tarafından bilinen bir kuvveti vardır. İnsanların kalplerinde, arzda bulunuşlarından beri, kan kurbiyeti hissi yaşımaştır.

Bundan sonra kuvvetli olan âmil, içtimaî muhittir; yani içtimaî bir mahfilin insanlarını, içtimaî bir zümre taraftarlarını tevhit eden rabıtabır. Bu rabıta neslî iştirakten daha kuvvetli olup, ilmî tetkikat ile bunu tesis ve tarsin etmek lâzımdır. Bu itibarla şu söz doğru değil mi : « Menşeyini bilmek bir şeye yaramadığı gibi bilmemekliğin de bir fenalığı olamaz » Bunun içindir ki uzun zamanlarda içtimaî rabıtalar, neslin müphem rabıtasından ziyade, kesbi kuvvet eder.

Hazreti Ömer şöyle dermiş :

— Neslinizi hâfızanızda muhafaza ediniz, kendilerine «Hangi nesildensin» süali sorulduğu zaman «Filân şehirdensin» diyen nebtîler gibi olmayınız!...» İbni Haldun bunun üzerine diyor ki : Diğer taraftan daha çok hakikattir ki Araplar münbit bir noktada yerleştikten sonra yerli ahali ile karışmışlar, binnetice kan ve ırk ihtilâtı dolayısıyla — İslâmiyetin bidayetinde—göçebelerin fark ve temyizi, nesillere, yani kan ve veraset bağlarına göre değil, mahallî ikametlerine nazaran tayin ediliyordu.»

İbni Haldunun bu fikrinin tarih ve medeniyet ile derin bir alâkası vardır. Filhakika medeniyet tarihi, hayatı akvamda bu hâdisenin sübutunu, muayyen bir derecei inkişaftan itibaren ırkî isimlerin millî ve arzî nişanelere terki mevki ettiğini tasdik ediyor. Bu noktayı muâsır müverrihlerin bile çoğu bilmez. Bunun içindir ki sık sık Tacite devrindeki cereyanlardan bahsolunur, onların yegâne bir ırk olduğu kanaati kökleşir. Halbuki Tacite zamanında Cermanyada sakin olan bütün ırkların zaten Cer-

manyaya mensup millî ve arzî isimlerle tayin edildiği unutulmaktadır. Binaenaleyh başlıbaşına bir ırk olamaz.

Scythes'ler için de hâl aynı idi. Sit Scythie'de [1] taife halinde yaşayan insanlara denilirdi. İslav ismi uzun zamandanberi yalnız millî ve arzî bir irae vazifesini görüyor ki bu ismin altında, arzın her köşesinden gelen birçok ırklar mevcuttur. Filhakika medeniyetin inkişaf devresinde bir an gelir, o an da ırk ismi milliyet ve arza ait bir işarete terki mevki eder. İbni Haldun yukarıda zikrettiğimiz fikirlerinde bu vak'ayı tetkik etmiştir.

Müellif esasen kâinatın vahdetçi telâkkisini kabul ettiği için içtimaî hâdiselere tabiatte görülen kanunları tatbik etmektedir «Her sınıftan mahlûkat, cins ve nevi istisna etmeksizin, fenaya maruzdur. İlimler ve san'atler dahi doğar ve ölür. Necabet ve fazilet ve insaniyet, hayatın diğer hâdiseleri, aynı mukadderata tâbidir. Hazreti Peygamber istisna edilirse insanlardan hiç birisi hususî bir mümtaziyet namı altında, necabeti hakikiye misali görünecek tabîî bir hassa elde edememiştir. Bundan başka olabilir ki her necabet, kendisinin mahv ve fenasını, her nevi meziyet ve şeref ve liyakatten mahrumiyet gibi bir hali dahi farzettirebilir.» «Necabet ve asalet dört derece geçirmektedir. Asaleti ailesine iktisap ettiren kimse bu mümtaziyete vüsul vasıtalarını bilir. Binaenaleyh bu i'tilâyı mucip olan hassayı ken-

[1] Scytie ismi, Avrupanın şimaligarbisi ile Asyanın şimali-şarkisine orada uzun müddet sakin olan Scyta'ların namına izafeten verilmiştir. Herodot bunlardan bahsediyor. Bugün onlara ait bir iz yoktur.

disi de muhafaza eder. Bu asaleti intikal suretile ik-tisap eden oğul, onun tarz ve ahvalini de öğrenme-lidir. Fakat öyle bir dereceye gelmiştir ki artık yal-nız babasının tarzı terbiyesinden malûmattardır. Filhakika herhangi bir vak'adan bahsedildiğini işiten kimse onu rey-el'ayn gören bir şahitten daha doğru bir mefhuma malik değildir. Küçük oğul, geçilen ge-çitleri pek iyi takip ediyor, fakat o eşyayı, ne kadar olsa, ecdadı gibi bilemiyor. Çünkü kopya olan şey-ler daima asıllarının dúnunda kalır. Hafid, nihayet, kendi cetlerinin harekâtını ael'umya takip eder, çünkü mukaddema büyük babasını asalet derecesine is'ad eden salâbetli hassaları muhafaza edememiştir. Hattâ bu hassaları ehemmiyetsiz bir surette takdir eder ve zan eyler ki babası, mukaddema, meziyet ve zahmetsiz olarak, bunları öğrenmiştir. Nihayet bu zan, asaletin velâdî ve basit bir vâkıa olmasından dolayı onları kuvvetli yaptığı fikri uyandıрмаğa ka-dar varır. O zaman kendisine matuf şeref ve neca-betle büyük bir şöhret alır ve büyük babasının da bu mevkii gayet tabii olarak elde ettiğini sanar. İşte bu suretle tedricen kendi tedennisini hazırlamakta-dır.» İbni Haldunun bu izahatı, ailelerin tedennî ve tekâmülü meselesine taallük eden Ensali selâse naza-riyesini hatırlatıyor. Malûm olduğu üzere, A. Lorenz tarafından son zamanlarda bu mesele mevkii mûna-kaşaya vazedilmiştir.

Meseleye ait tarzı hal ne olursa olsun, şu mu-hakkaktır ki mahiyeti sosyolojiktir. Çünkü mevzuu-bahs olan şey, fert üzerine muhitin ve içtimaî vaziyetin tesiridir. Anlaşıyor ki XIV üncü asrın Arab sosyolojisti dahi, bizim tamamen yeni zannettiğimiz

bu meseleyi düşünmüş ve kendi tarzı halli noktai nazarından şayanı dikkat maddeler ortaya koymuştur.

Nesillere ait olan bu nazariye alel'ekser hükûmetlerin büyümesi ve devam etmesi meselesile samimen alâkadardır. Filhakika kaybolmak üzere olan bir nesil kendisi ile beraber kendi hâkimiyetinin ve binnetice hükûmetinin sukutunu mucip olur. İbni Haldun tetkikatını bu noktaya da isal etmiştir. Ona göre büyük bir imparatorluk üzerinde olan hâkimiyet üç nesilden fazla devam etmez «Birincisi aşiret halkının bütün şiddetine, kuvvetine, Bedevî hayatının sert teamüllerine temellük etmiştir : Şecaat, sebat şiddet ve inzibat... Fakat taifenin bizzat iktisap ettiği kudret ve ondan münbais refah, ikinci nesil üzerine tesir icra eder Aşirî teamüllerin yerine rehavet, ve kabilenin cemaat halindeki hâkimiyeti yerine bir ferdî hâkimiyet kaim olur. Netice itibarile hâkim ırk istiklâlini kaybeder ve kölelik haline düşer. Üçüncü nesil ise, yüksek bir hayatın zevklerinden başka bir şey tanımaz ve gittikçe tedennî uçurumuna yuvarlanır.»

Tabiidir ki İbni Haldunun bu nazariyesi, kolayca teessüs etmiş ve az sürmüş küçük milletlere tatbik edilebilir. Nitekim bugün bile meselâ Afrikada böyle hükûmetlerin teşekkül ettiğini görüyoruz. Avrupa ise kurunu vustada, istilâ devirlerinde bu muvakkat siyasi teşekkülâtı görmüş, geçirmiştir.

— . IV . —

İbni Haldunun sosyolojik tetkikatta en çok ilerilediği nokta, içtimaî zümrelerin müteakabil tesirleri,

bu zümrelerin de bizzat muhitinin mahsulü oldukları hakkında bize verdiği müşahedelerde görülür. Bu münasebetle galip ırklara ait işaretleri, bilhassa kendisinin hali hazırdaki Avrupaî hükümet sistemlerinin esasını vazetmiş olan büyük hükümet tesisatından sonra az yaşamış bir müellif olduğu düşünülürse, çok mühim ve alâkabaştır. «Sahra hayatı şahsî cesareti tevlit eder. Bunlar çok cesur olan nim bedevî çöl taifeleridir. Bunlar ecnebi kavimlerin ram edilmesi için lâzımgelen bütün hassalara maliktirler. Bu istidatlar zaman ile bazı tebeddüllere maruz kalır. Bilfarz bu taifeler, ne zaman münbit yerlerde ikamet eder, refaha alışırsa, ilk bedeviyetin, şecaatin hususiyetlerini, aynı zamanda çölde müktesep birtakım sahraî teamülleri kaybederler.

Sadece hayvanların vahşisi ile ehlisini mukayese etmek kâfidir, yırtıcı bir hayvan, etrafındaki insanlara alışıp fazla gıda alınca vahşeti kaybediyor. Vahşi kavimler de biraz hars, biraz gıda bulunca aynı hâli gösterir. Bu, beşerî tabiatın esasını teşkil eder. Fîlhakika hayatı imal ve tadil eden itiyatlarıdır.»

Muhite intıbak kanununu, Arab içtimaiyatçısının, Davrenden beş asır evvel, tamamen anladığını görüyoruz. Diğer taraftan İbni Haldunun insanları hayvanî zümreyi idare eden umumî kanunlara tabi addetmesini Hackel,den evvel vahdetçiliğin taraftarları bulunduğunu göstermektedir. Bir kısmını bir kısım üzerine tesallutunu icap eden esbabın taharrisini bu suretle tabî kanunlara tamamen mutabıktır. Tesanüt ve ittihat içtimaî zümrenin en mühim ve mütesanit teşkilâtıdır. «Zira böyle bir zümrede insanlar

mütekabilen kendilerini himayeye, müttehit cephe-
lerinin müteveccih olduğu gayelerin maruz kaldığı
bir hakarete mukabelei bilmişil yapmağa muktedir-
dirler.»

İbni Haldun devam ediyor : «Her cemiyetin da-
hilinde nizam ve intizamı temin için bir reise ihtiyacı
vardır. Bu tabiati beşeriyenin icabatındandır. Böyle
bir reis hükmü, itaati elde etmek için cemiyette kuv-
vetli bir fırkaya istinat etmelidir. Aksi takdirde mu-
vaffakiyet temin edilemez. Bu hâkimiyet iptidaî bir
kabiledaki ruhanî riyasetten farklıdır. Filhakika ru-
hanî riyaset ancak manevî bir kudret olup icraî kuv-
vet ve salâhiyetten mahrumdur. Reis ise bilâkis her
şey üzerinde bir hükmü olan kimsedir. Memleketin
umumî inkıyadını temin etmiştir.

Bir reis bu kudreti kendi arzusu ile elde ettik-
ten sonra artık bundan keffiyed edemez. Zira, bu
kudrete malikiyet, insanların ruhlarında miğfil bir
cazibe tesiri bırakmıştır.»

İbni Haldun böylece riyaset kudretinin muhafası için sadece siyasî, hukukî şiddetin ve müeyyide-
lerin kâfi olduğuna kani değildir. Ahlâkî vasıtaların da istimali lâzım geldiğini ve bu vasıtalar içinde bil-
hassa dinin mevkiinin pek mühim olduğunu ilâve etmeği unutmuyor :

« Hükûmetleri tesis ve teşkil eden zafer ve ga-
libiyettir. Fakat bir hükûmetin tesis için aynı gaye ile müteharrik, aynı gayeye müteveccih bir âhen-
gin buna müterafik olması zarurîdir. Bu cinsten bir âhenk ise ancak Allahın eseri ve dinin semeresidir.

Zira arzî gayeler, insanları taksim ettiği halde ilâhî ve hakikî aşk bilâkis tevhit edicidir » Görülüyor ki İbni Haldun ancak taassup ile tatbik edilen tasaddileri düşünmüştür. Bunlar bugün biltarz milletleri yükselten ve bütün milletlerde mevcut olan milliyet fikirleri, millî vahdet iptilâsıdır [1]. «Bu neviden olan yüksek fikirlerin huzurunda bütün müteakabil maddî ihtiraslar kaybolur, muhalefetler susar, harpçiler fedakârlık hisleriyle hareket eder. Bütün bunların âmîli ilâhî ittihatır. Bu ittihat içtimai zümreyi zaferden zafere koşturur. Böylece bir zaman sonra bir İmparatorluğun teessüs ettiği görülür.»

Burada İbni Haldunun âdetâ Alman - İtalyan ittihadına şahit bulunduğunu söyleyemez miyiz ? Keza anlaşılıyor ki Arab içtimaiyatçısı, İslâm âleminde aynı neviden olan bir birliğin eserlerini ve sebeplerini biliyordu.

— . V . —

Zafer ve galibiyet, sonra manevî mesnetler... Bunlarla hükûmetin teşekkülünü izaha çalışıyoruz. Fakat âşikârdır ki burada noksan bir nokta kalıyor : Büyük adam meselesi.

İbni Haldun buna da temas etmiştir. Bu temasta serdettiği fikirlerde hiçbir vehm ve hayal yoktur.

[1] İbni Haldûn'un bu fikri sosyoloji itibarile şayanı dikkattir. Bu fikirler malûm olduğu üzere son asrın içtimaiyatçılarından Emil Durkheim'da usulî bir şekilde vaz'edilerek bir sistem haline konulmuştur. İçtimai hâdiselerin izahına ait bahislerde ilmi rol oynayan bu fikirler İbni Haldûn'da da mevcut idi. Aynı zamanda bunlar dağınık birer ilham eseri olmayıp manzumevî bir şekilde irae edilmiştir.

Arap sosyologuna göre büyük adamlara muvaffakiyeti temin eden, şahsî liyakat olmaktan ziyade, cemiyettir. Daha doğrusu bir fırkayı kazanmak hususunda gösterdikleri meharettir. Nihayet böyle bir fırka da olmazsa iş halk kütlesinin tasvibine kalmıştır.

Filhakika Peygamberler bile vazifelerini mezheplerinin ve akrabalık rabitalarının yardımı ile ifa ediyorlar. Münferit bir fert, bir ıslahatçı için lâzım bütün hassalara malik olabilir. Fakat eğer, kuvvetli bir fırkaya istinat etmiyorsa, boş ve abes bir surette sarfı mesai etmiş olacaktır.

İbni Haldunun, bugün müverrihler kongresinin, içtimaiyatın müzakere ruznamesine mevzu bir meseleyi nasıl ehemmiyetle nazarı dikkate aldığı görülmüyor. Onu meşgul eden asıl mesele şudur : «Tarih» i büyük adam mı, kütle mi yapar ? Arap mütefekkirinin bu noktaya ait fikirlerini şöyle telhis edebiliriz : Tarihi yapan fertlerdir. Fakat o fertler kütleyle istinat etmekle muvaffak olurlar. Kazıye aksedilebilir : Kendi arzusunu kuvveden fiile isal, keşf ve inkişaf ettirecek bir reisi muhitinde arayıp bulan, bilvesile ve binnetice tarihi yapan içtimai kütledir.

Asrî müverrihlerin neticeî tetkikatına nazaran kurunu vustadaki Avrupa hükûmatı müessislerinin tesis ettikleri harbî ve askerî teşkilât ile müterafik nüfuzlarının muhafazası noktaî nazarından İbni Haldunun «Fatih» lere tevcih ettiği tedbirler cidden tetkik ve mütaleaya şayandır. Diyor ki : « Yeni bir sülâlenin taraftarları, yani bu sülâleyi tesis eden ve onun muhafazasına çalışan muzaffer bir millet, mem-

leketin etrafına dağılmalı, ve her vilâyette yeni fethedilen kaleleri işgal etmelidirler » . Filhakika tarihi vâkıatın da isbat ettiği bundan başka birşey değildir. Lehistanın hakikî müessisi olan B. Chebry'nin hattı hareketi de böyle olmuştur. Leh müverrihi Piekozinsky bunu bütün tafsilâtile kaydetmektedir.

Görülüyor ki İbni Haldun fatih milletlerin kazandıkları ganimetleri tahtı emniyete almak için yapacakları şeyi etrafına izah ediyor. Bu mütaaleatı Avrupa hükûmatının teessüsüne tatbik etmek güçtür. Çünkü vak'anüvis rahipler tarafından yanlış ve taraftarane malûmat derecesine indirilen mevsuk delâilin usulî bir surette tahrir ve tahrifinden sonra buna imkân olamaz. Tabii bu vak'anüvislerin başka düşünceleri de mevcut bulunamazdı. Ancak manastırlarının ve kilise müessislerinin ahvalini, velinimetlerini meth ve tavsif ederler, diğer taraftan bunların kilise ve manastırı nasıl ve ne için tesis ettiğini, ellerinde mevcut emval ve emlâki nasıl kazandıklarını tecessüste ihmal ve lâkaydı gösterirlerdi.

Machiavel İtalyada hükûmetine birçok tavsiyelerde bulunuyordu. Bunlar meşhur bir kitabı teşkil eder : Hükümdar. Halbuki kendisinden bir asır evvel aynı nasihatleri daha makul, mantıkî esaslar dahilinde hükûmetlere teklif eden İbni Haldun bu noktayı nazardan da şayanı dikkattir. Hattâ eşya ve hâdisatı böyle hakikî bir tarzda, biraz çok sert olan hakikati ile nazarı itibara almak hususunda, Arab içtimaiyatçısı, İtalyalı siyasetçi için bir model olabilir, fakat şüphesiz birbirlerini tanımıyorlardı.

Mevzuun daha iyi anlaşılması için İbni Haldun

nun fikirlerini ta'mik edelim : « Muhtelif milletlerin ve kavimlerin bulunduğu bir memlekette, bilhassa bu ırklar ve kavimler istiklâl fikri taşırlar, fertleri aralarında tesanüt husule getirirlerse, tesisi nüfuz çok güç olur. Afrika ve Mağrip'te Arapların nâfiz olamamaları bu yüzden olmuştur. Çünkü bu memleketler, yukarıda söylediğimiz hassaları fazlasıyla taşıyan müteaddit Berberî milletleriyle meskûndur. Başka bir yerde, meselâ Suriye ve Mısırda bu iş, yani nüfuz tesisi pek kolaydır. Zira, orada tamamen ta-addî etmiş milletler yoktur. Keza aynı sebepten Mısır sultanı gairesiz olarak yaşıyor. Ne bir isyan ne de korkulacak bir keşmekeş vardır. Hükümdarlık, refah ve istirahat içinde, birinden diğerine intikal edelmektedir.»

İbni Haldun içtimâî bünyenin ehemmiyetini bilmiyor değildir. Nitekim diyor : « Nâfiz olmak ve idare etmek istiyen kimse, sınıflar arasındaki tehalüfü de muhafaza etmelidir. «Yeni elde edilen arazi ile eskiden bilverase intikal edegelen toprak sahipleri arasında bir fark mevcuttur ve nazarı dikkate alınmalıdır.» « Hükümetin müdafaası için zarurî olan vatanperverlik, bir cemaate mensubiyet hissini bir kısmıdır. İnsanların aynı millete, aynı kavme mensup olduklarına ait şuurlarının tesirile artar ve çoğalır. Âmir ile memur, patron ile amele arasındaki münasebetlerden münteç olan cemaate mensubiyet hissi tedricen millete, ırka mensubiyet duygusu kaim olur. Filhakika her ne kadar bizzat tabiat tarafından rabitalarının teşhiz edildiği zannolunursa da âdet ve itibar kadar müeyyidesi kuvvetli değildir. Bunun için hakikî iştirak hissi, içtimâî münasebatın ve müş-

terek harekâtın neticesinde doğar. Ve bu gibi hisler de müşterek bir terbiyeye nail olanlarda vücut bulup inkişaf etmektedir. Bunlar bilâhare mevcudiyetlerinin mukadderatını aralarında taksim ederler.» Nihayet bunların neticesinde yukarıda arzettiğimiz «Büyük adam» izahına temas ediyor: «Hükûmet birtakım ahval ve şeraitin sultanı altında müesses olan, **bizzarure kendisinin bir reise ve bir kudrete malikiyet arzusunun intaç eden insanî bir cemaattir.**»

— . VI . —

İbni Haldun içtimai bünye karşısında âfakı düşünün bir içtimaiyatçı gibi vaziyet aldıktan sonra bu bünyelerin idaresine ait kanunların vaz'ı meselesine geliyor. Bu vaz'ın menşesine dair müellifin verdiği izahat tamamen realizmin noktai nazarıdır. «Bir defa teessüs etmiş olan hâkimiyet, hükümdar emirleri - diyor - günün birinde halkın saadeti için muzır ve gayri âdil olur. Bazan hükümdar şahsî gayelerini istihsal, kendi ihtirasatını tatmin, muhteris plânlarını tatbik için ağır vergiler vazeder. Bu cebir ve tehdit tariki hükümdarların şahsına göre değişir. Nihayet halk bu esarete tahammül edemez. O zaman isyan ve ihtilâl başlar. Bundan sonra hükümdar milletin sükûnunu temin ve iade için onları tatmin ve muhafazaya hâdim kanunlar vaz'ı mecburiyetindedir. İranda ve başka hükûmetlerde cereyan eden ahval ve vekayi hep bu kabildendir.» Her büyük hükûmette İbni Haldun heyeti umumiyesi milleti, halkı teşkil eden muhtelif ırklar ve nesepler temyiz etmek-

tedir. Meselâ şu sözlere bakınız : « Arabistanda nesebin en ehemmiyetlisini Kureyşîler teşkil eder. Bütün Arap kavmi onları tanır ve kuvvetleri önünde inkiyat eylerdi. Eğer vâzı kanun kuvveti başka bir nesebe temin ve tevdi etse bunun neticesinde halk ve millet içinde nifak ve şıkak olacaktır. Vâzı kanunun bileceği şey budur. Nitekim o zaman kanun vazedenler bütün kudret ve salâhiyeti Kureyşîlere tevdi ederek ırklar arasında sulhu temin ediyor, millî hissi yükselterek aynı zamanda kırallığın istikrarını temine çalışıyordu.» Bu nokta Arap içtimaiyatçısının muâsır kesir-ül-milel olan hükûmetlerin müvacehesinde bulunduğu zannını vermiyor mu?

Görülüyor ki, «Hükûmet» «Kanun» dediğimiz içtimaî mevcutların menşelerine ait izahat hususunda realizm, İbni Haldunda kendisinin bir mümessilini bulmuştur. Filhakika kanunların menşei bu tarzda izah, hukuk ilminin tarihî ve ilmî usulüne tamamen mutabıktır. Beş yüz sene evvel İbni Haldun bizi, İranda eşya ve hâdisatın bu tarzda cereyanından haberdar ediyor. Bugün de İngiltere, Fransa, Avusturyada bu gibi ahval ve vekayi, Arap içtimaiyatçısının izah ettiği surette cereyan etmektedir.

— . VII . —

Kitabın son faslında realist mütefekkir, hurafata hücum ediyor. Çünkü görüyor ki kendisinin siyâsî, içtimaî nazariyeleri dinin nazariyatı ile tetabuk etmiyor. Bu noktada hissedersiniz ki ihtiyar müslümanın dinî şuuru uyanmış, hakikat meselesinde Peygam-

berin hadîslerine mugayir olarak ileri sürdüğü fikirlerden dolayı kendisini tekdir etmiştir.

O zaman İbni Haldun bütün gayretini iki şey arasındaki tetabuk ve tevafuku temine hasrediyor, kendi keşiflerinin, Kur'anın mukaddes naslarla mütezat olmadığı hakkında deliller tedarikine çalışıyor: «Yalnız kuvvetli bir ittihat, bir fırkanın hâkimiyetini temin edebilir. Kuvvetli bir fırkaya istinat etmeksizin kanunun aleyhtarlarını tecziye etmek gayri kabildir» Diğer taraftan Hazreti Peygamber fırkacılığa müteallik hususâtı reddediyor, bunlardan çekinmeğe emir veriyor ve diyor ki : «Allah emretmiştir ki kablel'islâm ruhlarınızı imlâ eden kibir ve gururu terkediniz. En necibiniz, Allahtan en çok korkandır. Keza biliyoruz ki Cenabı Hak kendilerini maddî refaha ve zevka müptelâ kılan, rahm ve adaletini terkeden hükümdarları tel'in etmiştir. Filhakika Peygamberin istediği şey bütün insanları dinî bir âhenge ithal etmektir. Çünkü ona göre bu âlem, ancak öteki âleme geçmek için bir geçittir. Bu geçişin gayesine vüsul için zarurî amellerin tedariki lâzımdır. Binaenaleyh Hazreti Peygamber bazı harekâtı müdafaa, bazılarını tel'in, bazılarında içtinabı emrediyorsa bundan o hareketleri büsbütün kal'etmiş olması neticesini çıkarmamalıdır. O, yalnız bu hareketlerin mümkün olduğu kadar hakikat alâka ve gayesile icrasını arzu etmiştir.»

Arab âliminin siyaset ilminde, bugünkü hükümet adamlarile aynı zihniyette olduğunu görüyoruz. Hükûmete verdiği aklı nasihatlerin Kur'anî nüsus ile mutabik olmadığını söyleyerek muvaffakiyetli

bir tevil ile siyaseti ve dinini telife çalışmıştır. Bizim dindar hükümet adamlarımızın da kilise ile karşılaştırıldıkları zaman yaptıkları hareketler bundan başka mıdır ? Zora geldikleri zaman küçük bir hediyeye vererek kilisecilerden kendi günahlarının affını talep ederler! Bu meselede, hulâsa, daima şu küçük Leh darbı meselini hatırlayınız : İki mumdan birisini şeytana, birisini Allaha veriniz.

İbni Haldunun bu seyyal tefsiri diğer bir noktai nazardan da şayanı dikkattir. Burada hurafattan sıyrılmış, hür bir zekânın devre hâkim olan ahlâkî ve dinî fikirler ile nasıl mücadeleye giriştiğini görüyoruz. Eğer İbni Haldun zamanında bir sansür, matbuat üzerinde herhangi bir muayene olsaydı şüphesiz hükümet hakkında bu kadar hür ve realist fikirler dermeyan edemiyecikti. Zira sansürün makasları karşısında veya adliyenin takibatı önünde bulunacaktı.

Bu devirde zecrî, ihtiyatî olan adlî vasıtaların neden ibaret olduğunu bilmiyoruz. Maamafih bir sebep vardı, ve bu sebep bizim Tunuslu mütefekkimimize müthiş bir korku iras ediyordu : Kur'anî kudsiyetin muhafızı olan «Câmi'» ile bunun tahtı himayesinde bulunan resmî ahlâk. İbni Haldun bunlara zâhiri bir surette karşı gelmiyor, bununla beraber realist fikirlerini izhar etmekte istical gösteriyordu. Karie siyasetinin dinî hükümler ve Kur'anî naslar ile tesadüm etmediğini iddia ediyor, bu kanaati vermeğe çalışıyordu. Bu noktai nazardan İbni Haldun tam mânasile muâsır bir mütefekkir addedilebilir,

Siyaseti ve dini te'lif meselesi bugün hükümet

adamları tarafından tatbik ve imal edilen bir san'at değil midir ? İbni Haldun da bu san'atin mahiyetini biliyor, onunla icrayı amel ediyor, edilmesini istiyordu.

İbni Haldun fırka inzıbatına, fırkanın siyasette ehemmiyetine işaret etmiştir. Ona göre siyasî hayatta fırka, binnetice fırka muvaffakiyeti kuvvetli bir âmildir. Diğer taraftan bu, dinin vesaya ve nasayihine muğayirdir. Filvaki yukarıda söylediğimiz gibi Peygamber sınıf ve fırka fikirlerini reddediyor ve her nevi inhisarcılığın yerine sınıf ve fırka farkı gözetmeksizin sevmek emrediyor. Burada siyasî ve dinî nükatı nazar arasında bir te'lif vücude getirmek için bakınız İbni Haldun nasıl bir tefsir yapıyor : « Peygamberin reddettiği bu fikir insana gurur veriyordu. Peygamberin istediği şu idi : İnsanların soylarının büyüklüğünden dolayı tefahürden, diğerlerinin zararına intifadan menetmek. Çünkü böyle bir hattı hareket öteki âlemde hiâbir menfaat temin etmez. Fakat biz fırka ve sınıf fikrini ancak hakikat alâkasile ve Allaha hizmet yolunda istimal edersek bunda vesilei itham olacak hiç bir şey bulunamayacaktır.» Görülüyor ki XIV üncü asırda bir Arap içtimaiyatçısı, içtimai hayatın dinî tecelliyatı önünde, müşkül bir vaziyette bulunuyor. Her ne kadar adlî ve siyasî takibat yoktu ise de ilimlerinin hakikatini bütün serbestisi ile izah edemiyordu, zira karşısında Peygamberi ve Kur'anını, yani hür düşünenleri kontrol eden Allah muhiplerini buluyordu. Tabiati ile fikirleri Kur'anı Kerimin sözleriyle mutabık değildi. Bugün de bazı mefhumların sarsılmasından korkan hükûmet aynı rolü oynamıyor mu ?

— . VIII . —

Hukuku siyasiye âlimlerinden cismanî ve ruhanî kuvvetlerin menşesine ait efkâr ve nazariyatını beş yüz sene evvelki bir Arap içtimaiyatçısında, yani İbni Haldunda görüyoruz. «Din Peygamberin ölümünden sonra, onu temsil eden bir halifeye muhtaçtır. Bu halife mü'minlerin yüksek hakikatlerle muatabık yaşamalarına nezaret etmek mecburiyetindedir. Diğer taraftan insanların bazı meşru' hükûmetler tahtı idaresinde yaşamak için bir cemaat halinde toplandıklarını da biliyoruz. Kendilerini kendi refahları istikametine sevkeden ve yine kendisi için muzır olan şeylerden içtinap ettiren bir şahıs ile iktifa edemezler. Bu şahıs ya hükümdar veya kraldır. Sonraları İslâmiyet gayri mü'minlere karşı harbi ve onları ihtidaya icbar etmeği emrettiğinden İslâmda iki kuvvet teessüs etmiştir. Cismanî ve ruhanî olan bu iki kuvvet İslâmî gayelerin tamamii icrası noktai nazarından mütekabilen biribirinin muavinidirler» «Diğer dinler bütün insaniyete hitap etmez ve taziyik ile ihtida istemezler. Binaenaleyh onlarda din için harp, fi sebilillâh mücahede yoktur. Bunun içindir ki, diğer İmparatorluklarda ruhanî reisler cismanî mevad ile meşgul olmazlar. Orada cismanî kuvvet, kendisini bir tesadüf veya intihap veyahut bir intikal ile iktisap eden şahsiyetlerin eline bırakılmıştır.»

Asrımızda da iki kuvvet meselesi ve muhtelif hükûmetlerde bunlar arasında mevcut dünasebat başka türlü düşünülmemektedir. Üniversitelerimiz-

deki izah tarzları bundan ayrı bir şey değildir. Mu-
hakkak olan şudur ki hukuk siyasiye âlimlerinden
evvel İbni Haldun, XIV üncü asırda, meseleyi hak-
kile ve etrafı ile izah etmiştir. Kabul edilecek başka
bir nokta da içtimaî münasebatın ne esaslarında, ne
seciyelerinden değişmemeleridir. Zekâyi beşerin de-
vamlı bir enmuzeç üzerine teşekkül etmiş ve terakki
etmiyor gibi görünmesinden, her asırda milyonlarca
dimağdan belâhetten fetanete doğru aynı dereceleri
geçirmesinden dolayı, beş yüz sene mukaddem, aynı
içtimaî hâdisatın münevver bir dimağda, bugünkü şe-
kilde, akisdar olması çok da hayret edilecek bir şey
değildir.

*
**

Mülâhazatımızın mevzuuna dönelim : Bu sahife-
ler ile yalnız Auguste Conte'tan evvel değil, fakat
İtalyanların en ilk içtimaiyatçı diye göstermeğe ça-
lıştıkları G. Vico'dan da evvel ihtiyar bir müslüma-
nın müsterih bir dimağ ile içtimaî hâdiseleri tetkik
ettiğini, bu mevzu üzerinde pek derin fikirler orta-
ya koyduğunu göstermek istiyorum. Filhakika İbni
Haldunun eseri, bugün bizim içtimaiyat dediğimiz
şeydir.

Binaenaleyh içtimaiyat esasında yeni bir ilim
değildir. Şüphesiz İbni Haldun zamanında da yeni
değildi. İçtimaiyatı en iyi tasdik ve tahkik eden nok-
ta şudur : İçtimaî hâdiseler her zaman bazı müfekki-
relerde, ferdî tesirler gibi değil, fakat müteakabil iç-
timaî tesiratin neticesi gibi mün'akis olmuştur.

Filhakika artık içtimaiyatı ferdî heveslerin fânî
ifadeleri addetmek meselesi mevzuubahs olamaz.

Çünkü görüyoruz ki, devir devir münevver zekâlar-
da, içtimâî hâdiseler aynı tarzda in'ikâsat peyda edi-
yor. Binnetice içtimaiyatta içtimâî vâkıatı, içtimâî
zümrelerin ef'al ve temayülâtı gibi kabul etmek
lâzımdır. Çünkü muhtelif medeniyetlerin ve muhtelif
devirlerin mütefekkirleri, müşabih bir telâkki üzerin-
de tesadüm etmişler, orada muhtelif içtimâî mesailin
ilmî izahına ait miftahı aramışlardır.

iKİNCİ KISIM

İBNİ HALDUNUN HAYATI

Hayatı ile eseri arasında çok sıkı rabıta olan mütefekkirler nâdirdir. Bazılarında hayat mücadelelerle dolu ve zengindir ; fakat fikir onu dolduracak kadar kuvvetli değildir. Bazılarında kuvvetli bir fikir hayat boşluğunu ve sessizliğini örter; çok defa müncim bir akide halini alamayan dâvalar uğrunda mücadele eden Peygamberler ve siyasilerin karşısında bir şehrin sokağından veya bir dükkânın kapısından çıkmaya cesaret edemeyen Spinoza ve Kant gibi feylesofları görüyoruz. Hakikaten büyük bir mütefekkir olduğu kadar onu tahakkuk ettirmek için büyük mücadelelere giren Eflâtun gibi fikir ve fiil kahramanlarına tarihte çok seyrek rastlarız.

İşte İbni Haldun onlardan biridir.

Ortaçağın sonunda yaşadı. Ve tıpkı Cervantes gibi o devrin bütün cidaline, nimet ve külfetlerine katlanarak, devrin bütün azabını yaşayarak bu fırtınalı hayatın içinden büyük eserini çıkardı. O, bü-

yük bir tarihçidir. Onun eseri olmadan, Şimalî Afrika Tarihini öğrenmeye imkân yoktur. Fakat, ona asıl kıymet verdiren taraf, müverrihliği değil, feylesof ve mütefekkir şahsiyetidir.

İbni Haldun aynı zamanda hem âlim, hem san'at-kâr ve hem de Devlet adamı ve muhârib olan çok cepheli ve tezatlarla dolu şahsiyeti ile İtalyan Rönesansının bazı mühim simalarını hatırlatır.

Mütefekkir, büyük tarihine methal ve asıl şöhretine sebep olan **Mukaddime**'nin baş tarafına yazdığı tercüme halinde kendi hayatını anlatıyor.

Hıdırmutlu zengin bir Arap ailesinin neslinden geliyordu : Bu aile ilk İslâm istilâsına iştirak ettikten sonra Endülüse muhâceret etmiş ve yerleşmiş, ecdadı bu memlekette bilhassa Eşbiliye'de Emevîler zamanında yüksek mevkiler işgal etmişlerdir. Bu hanedanın sukutundan sonra Endülüs müslümanlarını tahrip eden dahili muharebeler sırasında, feylesofun ailesi Fasa ve daha sonra Tunusa hicret etmişti.

İbni Haldun tahsilini Tunus medreselerinde ikmal etti. Kendisinin mektep çağında derslerdeki muvaffakiyetlerini anlatıyor, hocalarından ve bilhassa İbni Abbeli'den minnet ve şükranla bahsediyor. Bunu akıl üzerine müesses ilimlerin büyük ustadı diye zikrediyor. Devrine nazaran tahsilinin tamamen ikmal edilmiş olmasına, kelâm, fıkıh, tabiiyat, ve felsefeyi öğrenmiş olmasına rağmen, feylesof bütün bu ilimleri çok genç yaşta bitirmiş bulunuyordu. Siyasî hayata girmeye teşebbüs etti. O devirde Tunusta ve Trablusta Beni Hafs hanedanı hâkimdi. Bu munta-

kanın mecmuuna Afrikiye adı veriliyordu. Bu mın-takanın yukarısında, Telemsandan Mevleviye'ye ka-dar uzanan sahada Benî Merini hanedanı hâkim idi. İki hanedan birbirine rakip idi ve ekseri mücadele halinde bulunuyordu. Takriben mütefekkirin siyasî hayata girmeye kalktığı devirde, Benî Merini sultanı Ebu Hasan, muvaffakiyetli bir seferi müteakip 1348 de (Hicrî 749) Tunusu zaptetmişti. Fakat bu seferde ona yardım eden Arab kabileleri sonra onun aley-hine döndüler. Onlara vâdettiği şeyleri vermemiş, hattâ Benî Hafs zamanındaki imtiyazlarını da almaya kalkmıştı. O zaman Tunus ahali Ebu Hasana karşı isyan ve onu şehirden çekilmeye mecbur ettiler.

İbni Haldunun siyasî hayatı, ruhu inkişaf ettir-meye en müsait olan böyle bir hâlinin ortasında bağ-lyor. Harbin ve istilânın bütün zararlarına bir de İbni Haldunun babası, anası ve hocalarından ekseri-sini kaybetmesine sebep olan bir salgın hastalık da inzınam etmişti. İşte bu devirde o, sultanın hizmetine münşi (kâtip) olarak girdi. Fakat bir müddet sonra Beni Hafsın hizmetini terkederek rakip hanedanının hizmetine geçti. Onu Cezairde uzun müddet ikamete mecbur eden muhtelif vazifeler aldı, orada gittikçe daha faal olan siyasî entrikalara girdi. Bilhassa bir müddet meshur ve tehlikeli bir kabîle olan **Daonadia** kabilesinde yaşadı. Daha sonra da, bu teh-likeli kabîleyle anlaşmaya çalışan birçok hükûmetler ekseriya oraya İbni Haldunu sefir olarak göndermişlerdir. Bu nokta o-nun sosyolojik nazariyelerinin teşekkülü itibarile bilhassa mühimdir. Öyle görülüyor ki, ifa ettiği si-yasî vazifeler sayesinde, tarih felsefesinde büyük

bir mevki ayırmış olduğu göçebelerin ruhiyatına da ha çok genç yaşta nüfuza başlamıştı.

İbni Haldunun siyasi haileler, ecnebi istilaları, salgın hastalıklar ortasında başlayan hayatı bundan sonra da fevkalâde heyecanlı ve taşkın bir şekilde devam etti. On dört sene müddetle onun diplomat ve recülü Devlet sıfatı ile muhtelif rakip ve düşman hanedanlar arasında, en muhtelif ve mütenevvi tehlike ve fesatlar içerisinde dolaştığını görüyoruz. İş evvelâ yirmi yaşında Tunusta Beni Hafs hanedanının sarayında başlamıştı. Fakat orada ancak altı ay kaldıktan sonra Fasta Beni Merinilerin hizmetine geçti. Onlar tarafından birkaç sene için Bougie'de kullanıldı, sonra payitahta davet edilerek orada on sene kaldı. Bu on sene fevkalâde karışık geçti. Merini sultanı İbni Haldunun Fasa muvasalatından az zaman sonra vefat etti. Bu hâdise hükümet merkezinde birçok ihtilâflar ve siyasi entrikaların mebdei olmuştu. Öyle görünüyor ki İbni Haldun bu devir zarfında bütün bu siyasi karışıklıklardan istifadeye çalışmıştır. Nihayet işler bozuk gitmeğe başladı. Beni Hafs hanedanından bir emirle beraber taklibi hükümet teşebbüsüne kalktı, fakat yakalanarak hapse atıldı. Orada iki sene yattı. Rivayete göre bu iki senelik mahbes hayatı zarfında tarihinin meşhur **Mukaddime** sini düşünmüş ve hazırlamıştır. Bu eserin esas tezleri olan hâkimiyet nasıl teessüs eder ? Hanedanın menşei nedir ? Bir hanedan nasıl teessüs eder ? Meseleleri hakikaten bu devirde her zamandan fazla mütefekkirin zihnini işgal etmiş olabilir.

Mahbusiyeti daha uzun müddet devam edebilir, veya feci bir surette neticelenebilirdi. Çok şükür ki

bir hükümet değişmesi sayesinde kurtuldu. Fakat artık Fasda kalmadı, ve 1369 da Endülüse geçerek orada Gırnata sultanı tarafından kabul edildi, ve bir müddet sonra Seville kiralı Pierre le Cruel'in nezidine sefir olarak gönderildi. İspanyada üç sene kadar kaldıktan sonra yine Afrikada Bougie'ye döndü. Dönüşünün sebebini kendisi izah etmiyor. Bunu ancak tahminlerle bulabiliriz. Çok muhtemeldir ki bunun sebebi umumî bir sebep olsun. İbni Haldun Endülüsten bahsederken, orada halkın mütezellil, kudretsiz, ve kendilerini müdafaadan âciz çiftçilerden mürekkep olduğunu, ve bu halkın Afrika göçebelinde daima takdir ve sitayişle bahsettiği bütün cesaret ve istiklâl vasıflarını kaybetmiş olduğunu söylüyor. Nihayet, harisicahların teşebbüslerine müsait bir muhit olan Şimalî Afrikanın siyasi heyecanlarına alışmış olduğu için, Endülüsün ona hiçbir istikbal vâdetmediğine hükmetmiş olabilir.

Fakat Afrikaya dönüşünde doğrudan doğruya âmil olan diğer bir sebep daha vardır : Vaktile birlikte taklibi hükûmete kalktıkları Beni Hafs şehzadesi Bougie'de Emir oluyordu. İhtimal ki, o İbni Haldunu davet etmişti. Filhakika feylesof Afrikaya döner dönmez en yüksek memuriyetlere kadar yükseldi, ve Emir'in veziri âzâmı oldu. Fakat, kader İbni Halduna karşı yine yüz çevirdi. Bu büyük Devlet vazifesine geldiğinden biraz sonra Emir, amucası tarafından öldürüldü ve İbni Haldun'un hayatı yine istikametini değiştirdi.

O zaman sarayı terkederek, Biskra'da Hilâlilerden gelen Arab kabileleriyle eski münasebetlerini te-

sis etti. Bu kabileler üzerindeki nüfuzu sayesinde, bunlarla muhtelif hanedanlar arasında bir nevi négociateur vazifesini gördü. Hattâ bazan bu kabilelerin başına geçtiği ve müteaddit muharebelere iştirak ettiği oldu. Mukaddimedede askerî teşkilât, o devirlerin sevkulceyş ve idaresi hakkında bir fasıl vardır. Hayatının bu devri sekiz sene sürdü, bu müddet zarfında İbni Haldun âdeta müteaddit hanedanlar hizmetinde bilhassa Telemsanda Benî Mü'min ve Fasta Meriniler hizmetinde ücretli asker (condotieri) oldu. Fakat birdenbire Biskra Emirinin değişmesi İbni Haldunun bu kabileler üzerinde büyüyen nüfuzuna set çekti : Onun aleyhine hazırlandı, o zaman da feylesof bir daha dönmek üzere Biskrayı terketti.

İbni Haldunun siyasî hayatının ilk kısmı muvafakiyetsizlikle geçen bir yığın saray entrikasile doludur. İkinci kısım siyasî iktidarın menşei nazariyesine bağlıdır ; bu siyasî iktidarın önce, hiç olmazsa Şimalî Afrikada menşei iyi zümrelenmiş olan ve zaif Devletleri daima tehdit eden göçebe kabilelerin şehirlere doğru devir devir hamleleridir. Bunu kudretin menbaı telâkki ediyor. İhtimal Biskra Emirinin husumetinin ilânı üzerine iktidar yolunun yeniden açıldığını zannetti. Acaba burada da İbni Haldunun bir basiretsizliği var mıdır ? Bu hususta kendi tercümei hâli sâkit kalıyor.

Bu yirmi senelik tehlikeli ve boş mücadeleler İbni Haldunu herhalde yorgun düşürmüş olmalıdır. Tiaret civarında küçük bir burca çekildi, ve dört sene kendini tamamilen tetebbua hasretti. Orada

umumî tarihinin büyük bir kısmını ve Mukaddimesini yazdı, ki, bu eserin mühim bir hissesi muvaffakiyetsizlikleri üzerinde teemmülden doğmuştur.

Bu dört senelik inziva ve tettebbü hayatından sonra tekrar hükümdarın daveti üzerine Tunusa hareket etti.

İbni Haldun kendi tercümei halini çok muhtasar geçiriyor. Fikirleri değil, vâkıaları zikrediyor. Herhangi bir kararı vermeden evvel neler düşündüğü üzerinde katiyyen durmuyor. Yalnızca bu kararın tayin edici sebebini zikretmekle iktifa ediyor. ifadesindeki bu kuru ve muhtasar vaziyet, hayatı zarfında neler düşündüğünü anlamamıza imkân vermiyor. Maamafih, onun bu sıradaki hâleti ruhiyesini muazzam eserlerindeki tahlillerden çıkarabiliriz.

İbni Haldunun Tunusa avdetinin tekrar hırsıcah ve siyasî hayata avdet sevkile mi olduğunu anlamıyoruz. Yalnızca kendisi, tarihî malûmat hususunda derinleşmek isteyen hükümdar tarafından davet edildiğini zikrediyor. Bu sefer Devlet adamına değil, fakat âlime müracaat edilmiştir. Tunusta büyük tarihini, ve bilhassa yeni hükümdarın kendisinden yazılmasını istediği «Berberiler Tarihi» ni yazmaya devam ediyor.

Fakat mağripde siyasî hayat yine fırtınalı idi. Âlim şahsiyetine çekilmiş olan İbni Haldun, o zaman çok buhranlı olan Şimalî Afrikada umduğu sükûnu bulamadı. Hacce gitmek için müsaade istedi. Hakikatte daha az karışık olan bir memlekette yerleşmek niyetinde idi. 1383 senesinin Şubatında Kahireye mu-

vasalet etti. Bu şehri görünce fevkalâde mütehassis oldu ve hayretini şu sözlerle ifade etti : « Âlemin merkezi, dünyanın cenneti, insan nevinin yuvası, İslâmiyet medhali (kapısı), saltanatın payitahtı, kasırlar ve saraylarla güzelleşmiş, tekkeler, zaviyeler ve medreselerle müzeyyen, ilim ve tebahhur yıldızları ve aylarile münevver olan şehre giriyordum. Sularının cereyanı cennetin suları yerine kaim idi, meyvaları ve serveti halka sıhhat veriyordu.»

Hüseyin Tahâ, İbni Haldun hakkındaki bir tetkikinde, ince bir şehir medeniyetinin bütün karakterlerine malik olan ve sükûn içerisinde tahribat tehlikesine maruz bulunmayan Kahirenin manzarası Tunuslu feylesofu siyasî nazariyelerinin derecesi şumulü hakkında düşündürebileceğini ve bu mevzuda ona bazı tenkitler ilham edeceğini yazıyor. Fakat, Mukaddimenin bundan çok evvel yazılmış olduğunu unutmamalıdır.

İbni Haldun Kahirede yerleşti. Memleketin âlimleriyle temasa girdi ve mahallî hükûmet tarafından az zamanda kendisine mühim bir vazife verildi : Bu şehrin Malikî kadısı tayin edildi. O zaman Mısırda dört mezhebin ayrı ayrı kadıları vardı. Fakat bu vazifede bile o etrafı harekete getirmeden geri kalmadı, zira haşin ve sarsılmaz karakteri yüzünden muhitinden birçok düşman kazandı. Selefleri zamanında müsamaha ile karşılaşmış olan birçok süüistimallere karşı şiddetle hareket etti. Her taraftan hakkında şikâyetler yükseldi. ve düşmanları azlını istediler. O zaman Mekkeye hacce gitti. Avdetinde yeniden azledildiği yüksek bir vazifeye tayin edildi. Bu va-

zifeyi tekrar terk, ve müteaddid defalar yeniden işgal etti. Bu fasılalar esnasında başına büyük bir felâket geldi. Daveti üzerine Mısıra gelmekte olan ailesi (zevcesi ve çocukları) Trablus sahilinde bir fırtınada kazaya kurban gittiler. Bazı Terâcümü-Ahval muharrirleri, müellifi kendi hayatını anlattıkça bu hâdiseye karşı kuru ve alâkasız ifadeden dolayı hayretlerini saklıyamıyorlar. Bu ihtimal ondaki bir dalgalık ve stoiklik alâmetidir. Filhakika kendisi müteaddit siyasî inhizamları, ve uzun ve ıztırâplı mahbes hayatını, nihayet bu feci hâdiseyi gayet kısa birkaç cümle içinde ifade ederek geçmektedir. Bu halin feylesof-taki gayet objektif müverrih ve mütefekkir şahsiyetinden, ve aynı zamanda mücadeleler içinde sertleşmiş metin bir ruhtan ileri geldiği tahmin edilebilir.

İbni Haldun hâlâ siyasî mücadeleden tamamen yorulmuş değildi. İhtiyarlığında bile büyük tarihî vekayie karışmaktaydı (1400). O sırada Timurlenk Suriyeyi zaptetmiş olup Şamı tehdit ediyordu. Kahire sultanı Moğol hükümdarı ile harbetmek için ordu-sile beraber Suriyeye geçmişti. Devlet ricalinden birçoğunu ve bu arada İbni Haldunu Timurlenge gönderdi. Onlar diğer bazı Mısırlı rical ile beraber Şamda hepsedildiler. Hapishaneden kaçmaya karar verdiler, ve gece yarısı ipler indirdiler, fakat yakalanarak Timurlenge sevkedildiler. O firarileri çadırında yemeğe davet etti ve sofralarında hazır bulundu. Onlara dikkatle bakıyor ve bu sırada bir ölüm sükûnu hüküm sürüyordu. Davetliler Timurlengin şiddet ve vahşetile meşhur olduğunu biliyorlardı, ve hayatlarından korkuyorlardı. İbni Haldun «Sultanın bana baktığını farkettim, ben de ona bakmaya başladım».

Sultanın İbni Haldunun üzerindeki elbiseden ve küçük mağribî sarığından Mısıra yabancı olduğunu anladı. Yemeğin sonunda vaziyet gitgide daha feci bir hal aldığı sırada, ihtiyar kalktı, Timurlenge döndü ve ona cihangirin fütuhatını ve hayatını tasvir eden hakkında yazmış olduğu bir tarihi takdim etti. İbni Haldunun cesareti sözle açılmasına imkân verdi. Feylesof hükümdarın kendisine sorduğu suallere mükemmeden cevap verdi. Onun zekâsından, vâsi ilminden ve tefekküründen mütehassis olan hükümdar, kendi hizmetinde kalmasını istedi. İbni Haldun bunu vâdetti, fakat «onsuz yaşamasına imkân olmayan» kütüphanesini getirmek üzere evvelâ Kahireye gitmesi lâzımgeldiğini söyledi. Timurlenk onun ve arkadaşlarının hareketine müsaade etti. Birkaç gün sonra Şam Moğollar tarafından zapt ve tahrip edilmişti. Bu hareketi ile Timurlengın Mısırı istilâsına mani olduğu ve hakkında yazmış olduğu tarihin cihangiri fevkalâde memnun ettiği rivayet edilir. Fakat feylesof bir daha Timurlengın yanına dönmedi ve vefatına kadar Kahirede Malikî kadılığını muhafaza etti (1406).

ESERİ

İbni Haldun 12 ciltlik büyük tarihi ile Berberiler Tarihi ve diğer birçok tarihî eserlerin müellifi olan büyük bir Arab müverrihidir. Fakat onun asıl ebedî şöhretine sebep olan bu eserleri değildir. İlk tarih felsefesi, ilk objektif cemiyet tetkiki mahiyetinde olan **Mukaddime** (Prolégomènes) adlı eseridir. Bu eserle İbni Haldunu — haklı olarak — içtimaiyatın mübeşşiri sayabiliriz.

İbni Haldun, vâsi tarihi malûmatına rağmen, Mukaddime hemen münhasıran Şimalî Afrika tarihindeki kendi müşahedeleri üzerine yaptığı uzun bir tefekkürden doğmuştur.

Feylesofun eseri iki noktai nazardan orijinaldir: Evvelâ İslâm fikri âleminde ona benzer hiçbir mütefekkir görülüyor. Esasen İbni Haldun eserlerini yazdığı sırada İslâm felsefesi inhitat halindeydi. Yunan felsefesini tanıtmak, imanla telife çalışmak vazifelerini görmüş; felsefe ve din mücadelesi yüzün-

den kelâmla arasında çıkan ihtilâflar bazan esaslı meseleler doğurmuş, fakat İslâm âleminin muhtelif mın-takalarında hâkim olan taassub ve anarşi yüzünden artık eski ehemmiyet ve rağbetini kaybetmişti.

İbni Rüşd ve İbni Me'munun akılcı felsefesi bil-hassa metafizik ve tabiat ilimlerine müteveccih-ti. Hâkimiyet, Devlet, ahlâk meselelerini tetkik eden eserler ise umumiyetle bu meseleleri kelâm veya fı-kıh zaviyesinden görüyorlardı. (Fârâbi ve İbni Sînâ-nın Devlet nazariyeleri Yunanlıları ve Eflâtun ide-alizmini takip etmekte idi).

İbni Haldunun orijinalliği cemiyetlerin tetkikine tam müsbet usulü değilse bile, hiç olmazsa evvelce İslâmların tıbbı, edebiyata tatbik etmiş oldukları âfa-kî müşahede usulünü tatbik etmesi idi. Vâkıa bu son-radan garpte inkişaf edecek tam tenkidî ve muka-yeseli müşahede usulü değildi. İbni Haldunun tez-leri isbat olmaktan ziyade tasvir mahiyetinde idi. Bununla beraber İbni Haldun da tenkit fikri ve müs-bet usul endişesi hâkimdi. O bu noktadan yalnız Şarkta değil, bütün dünyada devrini aşmış ve içti-mâ ilimler sahasındaki araştırmalara mübeşşirlik etmiştir.

Fakat şu ciheti bilhassa zikretmelidir ki, onun bu sahada, yolunu takip etmiş olduğu ne eski ne yeni hiçbir üstadı ve mübeşşiri yoktu. İlk çağ mütefekkir-lerine olduğu kadar, İslâm âleminin mütefekkirlerine de bağlı değildir. İbni Halduna tesir etmesi lâzımge-len iki mühim eseri, yani Aristonun «Politik» i ile, Eflâtunun «Republik» ini bilmiyordu. Aynı zamanda kendisile çok defa mukayese edilmekte olan Thucy-dides'i de tanımadığı muhakkaktır.

Bununla beraber İbni Haldun eserinin orijinalliğinden çok emin ve bundan dolayı mağrur görünüyor. Kendi fikirlerinin eski felsefî eserlerle hiçbir münasebeti olmadığını ısrarla söylüyor ve bu hususta bugünkü içtimaiyatçıların felsefeye karşı aldıkları tavra benzer bir tavır alıyor.

İbni Haldunun Tunusta Zeytuniye medresesinde etraflı ve tam bir tettebbü ile yetiştiğini biliyoruz. İbni Haldunun gençliğinde en fazla müessir olan bir kelâmçı, mutasavvıf veya fakih değil, fakat bir mantıkçı ve rasyonalist olan İbni Abbelî idi. Bu sırada kelâm, hukuk, tabiiyat, ve felsefe ile derinden derine meşgul olduğu Mukaddimedede bu ilimlere tahsis ettiği fasıllardan anlaşılıyor : Sağ elimi, sol elimden ayırmağa başladığım zaman, bende bütün ilimleri öğrenmek arzusu uyandı. Dokuz yaşında Kuran ezberledim. Sonra lûgat, sarf ve nahiv, bedi' ve beyan, iştikak, hesap ve riyaziye ile meşgul oldum. On dört yaşında iken hey'et, ilmi nücum, Oklid hendesesi, El-Mecestî'ye merak ettim.»

Sonra 14 - 17 yaşları arasında fıkıh, hadis ve tefsirle meşgul oldu. Otuz iki yaşında tettebbüü daima ilerlediği sırada İbrâniceyi de öğrendi. Aynı zamanda mantık, tıp, yüksek riyaziyat, tebdirülmenzil, nihayet ulûmu gaybiye öğrendi.

Muhtemeldir ki İbni Haldun bu ilimlere karşı alâkasını bütün hayatınca muhafaza etti. Fakat yabancı dil bilmediği anlaşılıyor. Yahut hiç değilse kendisi bundan bahsetmiyor.

Eserinde Avrupa ve hıristiyan âlemine karşı he-

men tamamen sakit kalmaktadır. Umumî tarihinde yalnız bir defa Papalık teşkilâtından bahsetmekte, fakat bundan bahsetmenin bir günah olduğu için hemen itizar etmektedir. İnsan Mukaddemeyi okurken, İbni Haldunun hıristiyan âlemini âdeta hiç bilmediğine hükmedeceği geliyor. Halbuki onun bu âlem hakkında yalnız nazarî bilgisi değil, aynı zamanda müşahedeleri olduğunu biliyoruz : Bir hıristiyan Devletini ziyarete gitmiş ve orada hüsnü kabul görmüştü. Fakat o zamanki Şark âlimlerinde mevcut olan bir temayül Garp kurunu vustasını istihfaf, ve ona karşı mutlak alâkasızlık bu sükûtun sebebi olsa gerektir.

O aynı zamanda eski tarihi de pek az biliyor. Bu husustaki fikri halk efsanelerine inanacak, meselâ bazı Roma eserlerinin devler tarafından yapıldığını kabul edecek derecede, safdilcedir. Garp ve Mave-rayışark milletlerinin tarihleriyle pek az alâkadar oluyor. Şu halde onun elde etmiş olduğu sosyolojik kanunlar münhasıran İslâm âlemine, hattâ Şimalî Afrika tarihine ait müşahedelerden çıkarılmıştır.

*
**

Mukaddeme, tarihî bir tenkit denemesidir. Müverrih, bütün işleri, an'aneleri, ve vekayii gelişî güzel toplamaktan ibaret olan ve tarihî vak'alarla rivayetleri ve en şüpheli efsaneleri aynı plâna koyan, geniş bir mütebahhir ve allâmelikten başka birşey göstermeyen Şark müverrihlerinin temayülüne karşı aksülâmel yapıyor : « Takip edilen hedef rivayetlerde hakikatle hatayı ayırmaya yarayacak emin bir kai-

de bulmaktır diyor : Vâkıaları sarahatle takdire yayan bir âlet, işte ulaşmak istediğimiz hedef budur.»

Sırf sosyolojik olan ikinci noktai nazar, içtimâî hâdiselerin izahı için yapacağı teşebbüstür.

Cemiyetlerin mevcudiyeti bir vâkıadır. İbni Halduna göre, onun menşeyini aramak, muhtelif içtimâî zümreler ve onların hayat tarzları arasında mevcut olan farkları görmek lâzımdır. Ve bu araştırma :

a) Mesken şartlarının içtimâî hayat üzerinde tesirini;

b) İktisadî hâdiselerin doğuşunu;

c) Ve bu hâdiselerden bazılarının ve onları idare eden kanunların tetkikine onu sevkeder.

Fakat cemiyetler aynı zamanda siyasî heyetlerdir. Onlar coğrafi bünyelere ve zümre iktisadına inzıam eden siyasî teşkilât halinde Devletleri vücade getirirler. Bütün hayatınca bir Devlet adamı olan İbni Haldun, dikkatini bilhassa bu vâkıalar üzerine çevirdi, onlar hakkında umumî bir nazariye yapmaya çalıştı. Hâkimiyetin menşeyini ve onun mekân ve zamanda yayılışını araştırdı. Hattâ hâkimiyetlerin tekâmülünü hulâsa eden bir kanun ifadesine bile çalıştı.

İbni Haldun bu maksadını sarahatle ifade ediyor. Ve yaptığı işin ehemmiyetinden tamamiyle haberi vardır : « Bu maddeyi tetkika hasrettiğimiz ifadeler gerek görüşünün yeniliği, gerek faydası itibarile çok şayanı dikkat olan yeni bir ilim teşkil edecektir. Biz bu ilmi tetebbü ve tetkikat kuvvetile, derin tefekkürlerden sonra keşfettik.» diyor.

Allâmeliği çok vâsi olan bu adam, tanıdığı müverrihlerden hiç birisinin alelâde vekayi nüvislikten ileri geçemediklerini söylüyor. Şayanı dikkattir ki ondan kaç asır sonra Garp içtimaiyatçıları da aynı şeyi söyleyeceklerdir. Meselâ Aug. Comte yeniden tesis işinin kendisine vergi olduğuna kanidi.

İbni Haldun Eflâtunun Devlet hakkındaki diyaloglarını, Aristonun politikini bilmiyordu. Ancak kitabındaki bazı parçalar Fârâbinin «Medinei Fâzıla»sını gördüğünü tahmin ettiriyor Bundan dolayı kendisini bu sahada mübeşşirsiz, doğrudan doğruya bir müessis zannediyor.

Daha ileride göreceğiz ki, İbni Haldun kendisini yeni bir ilmin hakikî müessisi addediyor, ve bu ilim sayesinde an'anevî tarih telâkkisini aşmaya ve bugün aşağı yukarı içtimaiyat dediğimiz bir disiplin içerisinde insan cemiyetlerinin kanunlarını ve devletlerin tekâmülünü araştırmaya çalışıyordu. Zamanına kadar kitaplarının hükümdar ve hanedan cetvellerinden, bitmez tükenmez hikâyeler listesinden ibaret olduğunu teessüfle zikrediyor. Mukayeseler yapmak muhtelif neviden, muhtelif cemiyetler arasında mümâsiletler bulmak suretile vak'aların hakikî sebeplerini, tarihî hâdiselerin zarurî münasebetlerini tayin etmek istiyordu.

İbni Haldunda dehânın en mühim karakterlerinden biri var : Herkesin alelâde ve tabîi bulduğu şeyler karşısında hayret duymak, ve meseleler vazetmek. Nitekim, hanedanların, devletler ve hâkimiyetlerin, göçebeler ve şehirlilerin mevcudiyeti şüphesiz yeni bir şey değildi. Bununla beraber İbni Haldun

bunu tesbit etmekle iktifa etmedi. **Bütün Mukaddeme** onun nihayetsiz merak ve tecessüsünden doğdu : Bu suretle Şimalî Afrikadaki siyasi fesatlar içerisinde o bir umumî tarih nazariyesi çıkarmaya muvaffak oldu.

Kendinden evvelkilerin eserlerinden onu ayıran noktaları işaret ediyor «Müverrihin mesaisi o zamana kadar zihni hiçbir sükûn vermeyen, ve felsefi düşüncüyü tatmin etmeyen bir yığın vekayii saymaktan ibaretti» diyor. «Onların eserlerini okurken kari' vak'aların menşei boş yere aramaya çalışıyor. » Müverrihlerin hiçbir zaman kendisi gibi «milletlerin menşei örtün perdeyi kaldırmakla meşgul olmadıklarına kanidir.

Bununla beraber İbni Haldun bu tamamen yeni ve modern görüşü, Şarkta uzun müddet lâzım geldiği gibi tanılamadı, ve aksisadasız kaldı. Hattâ kendisi de vücade getirmiş olduğu birçok tarih kitaplarında Mukaddemedeki prensiplerine sadık kalmadı. Eserlerinden en mühimmi olan Berberîler Tarihi Beni Hafs hanedanının emri üzerine ısmarlama yazılmış bir kitaptı. Bundan dolayı ancak tamamen hür bir düşünce ile yazmış olduğu Mukaddeme'de kendi şahsiyetini gösterebilmiştir.

Ona göre tarihin hedefi nedir ? İbni Haldun kitabında bunu vâzih bir tarifle veriyor : « Tarihin hakikî mevzuu insanın içtimaî halini, yani medeniyeti bize atlatmak ve ona merbut olan hâdiseleri, yani vahşet hayatını, örf ve âdetin yumuşamasını, aile ve kabile zihniyetini, kavimlerin birbirine nazaran kazandıkları ve saltanatlarla hanedanların doğmasına

sebeup olan üstünlük farklarını, mertebe ayrılıklarını, kâr getiren meslekler, (hırfetler), ilimler, san'atlar gibi insanların kendilerine vermiş oldukları işleri, nihayet mahiyeti eşyanın cemiyetin karakterinde icra edebildiği bütün değişmeleri bize öğretmektir.»

Bu tarif o kadar geniştir ki, hattâ asıl tarihin hududunu bile aşıyor. Eğer tahlil edilirse görülür ki tasavvur edilmiş veya bugün mevcut bütün içtimâî ilimleri tohum halinde ihtiva etmektedir. Evvelâ, medeniyetin doğuşunu; ve bütün içtimâî hayatın ilk hali gibi telâkki edilebilecek olan vahşet halinden bazı insan zümrelerinin daha mudil bir teşkilâta nasıl olup da geçebilmiş olduklarını araştırıyor. Bu mevzu hakikaten Şimalî Afrikada çalışan bir âlim için en bol malzemesi olan bir mevzudur. Nitekim zamanımızda da iptidâî cemiyet araştırmalarının mühim bir kısmı Afrikada yapılmış olduğu gibi Cezairde içtimâiyat tetkikatı yapan René Maunier kendine kabileleri esaslı bir tetkik mevzuu olarak almıştır.

İbni Haldun Mukaddemeyi yazdığı devirde Mağrip, Tunus ve Fastaki kabilelerin arasında yaşamış, ve Endülüste oldukça yüksek bir medeniyet hayatı ile bunu mukayese imkânını bulmuştur.

Onu meşgul eden başlıca mesele şu idi : Bütün cemiyetlerin hareket noktası azçok birbirinin aynı olduğu halde, bu kadar büyük farklar nereden doğuyor ? Bu suale cevap olmak üzere o, üç nevi hâdisi ayırmaktadır. Birincisi muhtelif insan zümreleri, (aile, kabile, ilâh...) arasında içtimâî rabıtayı teşkil eden hisler ve fikirlerin temeli, psikolojik karakterlerdir. İkincisi iktisadî hâdiseler ve bunların tabii

ve coğrafi zeminle münasebetleri, iş bölümü, harfetler ve san'atlardır. Üçüncüsü, siyasî hâdiseler, yani insanlar arasında hâkimiyet meratibinin yaradılışı, saltanatlar ve hanedanların doğuşudur. İbni Haldun bu meseleleri halletmek için, işgal etmiş olduğu mevkilere ve devrin siyasî entrikalarında oynamış olduğu rolde elde ettiği tecrübelerden istifade ediyor. Birçok hanedanların doğduğu ve yıkıldığını gözile gördü. Muhtelif nüfus terakümününün, şehirler, kasabalar ve göçebelerin oynadığı rolü biliyordu. İbni Haldun eserinin mecmuundan bahsederken şöyle diyor : « Bu kitaba, felsefî prensipler arasında akla en âsi olanlarını mağlûp edecek hakikî pehlivan nazariye bakılabilir, o, siyasî vak'aların illetlerini ve menşelerini meydana çıkarıyor.»

İbni Haldunun usulü bu çetin programı tahakkuk ettirmek için bazı kaidelere riayet ediyor. Her şeyden evvel afakilik endişesi geliyor. O kendi doktrininin vâkıalara tamamile uygun olmasını istiyor. Hakikati örten perdeyi kaldırmak ve nefsinin kuşatan karanlığı dağıtmak için», «yalnız eşyanın mahiyetinden çıkarılmış delillerle» baş vurmak istiyor. Ortaçağ müverrihlerinde rastlanan bütün akıl almaz telâkkileri reddediyor. Nitekim tarihî ve içtimaî vâkıaların izahında, yalnız tabiî illetlere müracaat ediyor.

İbni Haldunun usulü ferdi mutlak olarak hariç bırakıyor. **Mukaddeme** hakkında yapılacak her tetkikte bu noktayı bilhassa işaret etmek lâzımdır. Sarih ve âdi temayüllere inanmıyor : Ona göre fertlerin itikat ve zevklerini tayin eden muhit ve terbiyedir. Onun tarihî izahında Carlyle'in « Kah-

raman» ı veya Nietzsche'nin «Fevkalbeşer» i tarzında hiçbir âminin mevkii yoktur. Reisliği, ve hükümdarları aynı tarzda izah ediyor. İbni Haldun hayatının büyük bir kısmını siyasî adamların yanında geçirmiş ve onları inceden inceye tahlil etmeye fırsat bulmuştur. Bundan dolayı belki de ondan, Devlet ve hanedan müessesleri hakkında daha fazla hayranlık göstermesi beklenebilirdi. Nitekim mağribde hanedan kuranlara evliya nazarile bakılıyordu. Fakat bu noktada da mütefekkirin hayatı nazariyesini aydınlatmıştır. İbni Haldun bizzat birçok defalar siyasî hareketlere ve hanedan kurma teşebbüslerine girmiş ve bu işleri başaranları görmüş olduğu için, bu hususta lâzım geldiği kadar realist olmaya muvaffak oluyor.

Mütefekkirin diğer bir kaidesi de hiçbir noktada dinin esaslarını nakzmemektir. Bu sahada nazik bir noktaya dokunduğu zaman, felsefesinin ehli sünnet akidesine tamamen muvafık olduğunu söylemek hususunda hattâ ısrar bile ediyor. Ve bu akidenin lehine deliller getirmeye çalışıyor. Şeriate uygun olmak hususundaki bu dikkati, mütefekkirin birçok şayanı dikkat münakaşalara yanaşmamasına, yahut onları muhtasar geçmesine sebep olmuştur. İktisadî vâkıalara ait fasıllarında, dinî kaidenin **muhkem** bir tarzda tayin ettiği noktalara aslâ yanaşmıyor : Meselâ mülkiyet, rebih (faiz), haraç, ilâh... gibi. Siyasî hâkimiyet meselelerindeki vaziyeti de bunun aynidir. Ve böylece bütün bu hâdiselerin mutlak olarak müesses olduğunu kabul etmesi, **Mukaddeme** müellifinin kadereci bir zihniyete saplanmasında en mühim âmil olmuştur.

UMUMÎ VE İKTİSADÎ İÇTİMAİYAT

İbni Haldunun nazariyesinin hareket noktası, cemiyetin tabii bir hâdise olmasıdır. İnsanların cemiyet halinde yaşamak için birleşmelerine âmil olan başlıca illetleri işaret ediyor. Bu hususta başlıca iki illet gösteriyor : 1) Neticeleri iş bölümü ile tahkim edilmiş olan iktisadî bir tesanüt (**entr'aide**) dir. İlk nutkunun başında şöyle yazıyor : «Münzevi bir ferdin kuvveti muhtaç olduğu miktarda gıdayı elde etmeye kifayetsizdir; o kendi hayatını devam ettirmek için lâzım gelen şeyleri tedarik edemez. Karşılıklı yardım ise pek çok miktarda ferdin devam ve bekasını temin eder.» Bu iktisadî sebeplere, fertlerin kabile halinde birleşmeleri veya şehirlerde toplanmalarını tecavüzlere karşı korunmalarını temin eden **emniyet** sebepleri katılıyor. Nihayet insanların bir otoriteye bir hükûmete ihtiyaçları vardır, bu da insan nev'inin mümeyyiz vasıflarından biridir : « İn-

hiraflarını menedebilen bir otorite ihtiyacı : Bütün hayvanlar arasında yalnız insan bu olmadan devam edemez.»

İbni Haldun izahlarında cemiyetlerin arzettiği iktisadî karakterlere büyük bir mevki veriyor. Kavimleri istihsal tarzlarına göre tasnif ediyor. En başa muhtelif hırfetlerle şehir hayatını koyuyor, sonra kasabalar halinde toplanan çiftçileri, nihayet göçebelere görüyor. Fakat bunları da öküz ve koyunla yaşayanlar (Berberiler, Türkler, Türkmenler) ve deveyle yaşayanlar (Araplar, bir kısım berberiler, Kürdler) olmak üzere iki kısma ayırıyor.

Nitekim bu kavimlerin hayat tarzı, büyük bir kısmı itibarile, oturdukları memleketlerin tabii menabii ve iklimi ile muayyendir. İbni Haldun, gıda rejiminin, iklimin, ilâh... fertler ve cemiyetler üzerinde tesirinden bahsederken, modern bazı fikirlere, bilhassa Montesquieu'ye mübeşşirlik etmektedir. Çöl muntakasını kateden ve yalnız sütle yaşayan Bedvî Araplardan bahsediyor : Ve onların ciltlerinin daha taze, vücutlerinin daha sağlam ve mütenasip olduğunu; büyük bir seciye metaneti, kuvvetli bir zekâ eseri gösterdiklerini» söylüyor.

O aynı zamanda kendisini tarihî maddeciliğin mübeşşiri sayabileceğimiz iddialar da ileri sürmektedir. Bir yerde sarahaten şu tarzda ifade de bulunuyor : « Muhtelif kavimlerin âdetleri ve fikirlerinde görülen farklar onlardan her birinin devam edebilmek için kullandıkları maişet tarzına tâbidir.» İlerde göreceğiz ki onun siyasî felsefesi de büyük bir kısmı itibarile iktisadî sebeplerle izah edilmektedir. Arap-

lar ve Moğollar gibi büyük saltanatlar kurmuş ve büyük fütuhât yapmış olan kavimlerin fazla hâli (çöl gibi) yerlerde yaşamış olduklarını ve bundan dolayı şayanı dikkat askerî faziletlere sahip bulduklarını ve bu gibi kavimlerin şehir hayatına alışmış daha zengin kavimler üzerine atılmak için sabırsızlıkla fırsat beklediklerini söylüyor.

İbni Haldunun kaderciliği (fatalisme), bir kavmin tarihini onun mevcudiyet tarzından ve iskân şartlarından çıkararak bu tezle oldukça uyuşturmaktadır. Hattâ bu görüşü onu müfrit mekanizma kadar götürüyor. Bununla beraber izahlarında iklim tesiri ve iktisadî şartlara katılan psikolojik kanunları da nazarı itibara almaktadır.

İklim, gıda ve hayat tarzının tesiri hakkındaki bu objektif mülâhazaları İbni Haldunu hayat tarzının basitliğini açıktan açığa tercih etmesine mani olmuyor. Bu hususta o tabiatçı bazı Yunan mütefekkirleriyle birleşiyor. Bu zühdî hayatın bütün canlı mevcutlar için en elverişli hayat şekli olduğunu göstermek için, hayvanların hayatından birçok misaller getiriyor. Bu münasebetle çölde yaşayan hayvanlarla mezru' ovalar ve mer'alarda yaşayan hayvanlar arasında büyük farkı işaret ediyor.

İbni Haldunun eserinde nazarî iktisat sahasında hiçbir inkişaf yoktur. İbni Haldun filhakika cemiyetin coğrafi esaslarile sıkı münasebeti olan başlıca istihsal hâdiselerini, meselâ ziraat, çobanlık, medinelerde hırfet ve san'atların inkişafını tavsif ediyor. Buna mukabil, onun mücerred iktisadî hâdiselere hiçbir zaman yaklaşmadığını görüyoruz : Meselâ

kıymet mefhumu üzerinde düşünmüyor; Aristonun yaptığı gibi kazanç tarzları, para nazariyesi, mülkiyet hakkının esası, ilâh, üzerinde hiç durmuyor. Bunun başlıca sebebi Tunuslu feylesofun içinde yaşadığı cemiyettedir. Bu vaziyet İbni Haldunun hâkim temayülü olan objektifliğe de uygun geliyor. Aynı zamanda onun şeriat hudutları ile çevreli olan kaderci görüşü de bu meselelerin dinî telâkki dışında münakaşasına mâni olmuştur.

İbni Haldun nüfus hâdiselerine de büyük bir ehemmiyet veriyor. Memleketin serveti ile bu hâdiseler arasında sıkı bir münasebet olduğunu gösteriyor. Bazı fıkraları, onu nüfusçu nazariyelere, yani nüfus servetinin illeti gibi görenler arasında sayacak kadar sarihtir : « Eğer bazı şehirler ve payitahtlar ticarî faaliyet ve refah hususunda diğerlerine faik iseler, bunun sebebi onların nüfus itibarile diğerlerine faik olmalarıdır.» O aynı zamanda iş bölümünün tesirine ait bazı mütalealar yürütmekte ve ticarî mahreçler kanunu denilen hâdiseyi sezmektedir.

Fakat İbni Haldunun tezi bir cepheli değildir. Zira serveti nüfusa tâbi addetmiyor, aynı zamanda nüfusu da servete tâbi görüyor : « İyi bir hükûmet, tebaasının san'atlarını teşvik etmek suretile, Devletin nüfusunu arttırabilir ve bu suretle iradını da çoğaltabilir.» diyor. Bu suretle meselenin arzettiği mudilliği — çok haklı olarak — işaret etmiş bulunuyor. İbni Haldunun tarihî tekâmül nazariyesinde gösterdiği Devletlerin bu seri tekâmülü, nüfus hareketi, mühim bir rol oynuyor : « Nüfus çok ziyade arttığı zaman, Devlet en yüksek zirvesine çıkar ve inhitat başlar.» diyor.

İbni Haldunun verdiği iktisadî izahlar yegâne izahlar değildir. Bütün vâkıaları onlara irca' etmez, ve bazan manevî sebeplerin onlar üzerine tesir ettiğini kabul eder. Bu mânada o sırf materyalist değildir. Nitekim **Mukaddeme**'nin bir faslı medine ve şehirlerin Afrikiye ve mağribde niçin nâdir olduğunu tetkika hasredilmiştir. Onca bunun sebebi bu memleketlerin nüfusunun kısmı âzamanın hür yaşamak isteyen ve serbest ruhlu göçebelerden mürekkep olmasından ileri gelir. Şüphesiz bunlar sırf iktisadî sebepler değildir : Burada bir kıymet hükmü tercihe sebep olmuştur. Bilâkis Şarkta büyük medinenelerin bulunmasına sebep olarak şunu gösterir : «Şarkta, akvamın büyük bir kısmında asla ve nesebe az ehemmiyet verilir, kan safiyetini muhafaza etmeye dikkat edilmez.»

İktisadî kehanet (Prévision) İbni Haldunda oldukça münkeşiftir. Fiyatın teşekkülü ve arz ve talep hâdisesi hakkında onun vâzih fikri vardır. Şehirlerde erzak ve eşya fiyatının tahavvülüne bütün bir fasıl tahsis etmiştir.

İktisadî hayat üzerinde siyasî vak'aların tesirini de aynı derecede nazarı itibara alıyor ve siyasî tekâmül hakkındaki nazariyesine, bu tekâmülün iktisadî neticeleri hakkında diğer bir nazariyeyi raptediyor. Devlet sukut ettiği sırada vukua gelen tahribattan bazı mahir adamların nasıl istifade ettiklerini gösteriyor. Ekseriya nasıl olup da birçok ev ve çiftliğin şehir halkı eline geçtiğini izah ederken, bütün bu mülklerin ya birkaç nesil tarafından yahut ihtikâr suretile toplandıklarını anlatıyor : « Hâkim sülâle su-

kut etmek üzere iken gayri menkul eşya emniyetsizlik yüzünden değerden düşer» diyor.

İktisadî ve malî noktai nazardan İbni Haldunun tezleri statik iktisat diyebileceğimiz bir hâli ifade eder. Malûm olduğu üzere, bu rejimin karakteri büyük bir elâstikiyet eksikliğidir. Para münhasıran madenîdir, itibar çok mahduttur. Bu sistem, keyfi iktidarların doğurduğu emniyetsizlikten ve sanayiî an'anevî teşkilâtından ileri gelir.

Bu sistemde korporasyon teşkilâtı hâkim olup ferdin teşebbüsünü fevkalâde tahdit ediyor. İmal tarzı da aynı suretle mahdut ve mütebellirdir. İcat fikri bu devirde pek az münteşirdir ve bu istikrar temayülü korporasyonların muhafazakâr ruhu ile büsbütün takviye edilmiştir. Malî noktadan bu statik iktisaden neticesi tam bir souplesse eksikliği idi. Bundan dolayı hanedan tebeddülleri ekseriya bir buhran tevhit ediyordu. İbni Haldun bu hâdiseyi çok iyi tavsif etmiştir : « Hanedan eskidikçe masrafın arttığını, vergilerin çoğalması nisbetinde iradın azaldığını, «parası hükûmet tarafından alınan halkın artık toprağı ekmemek istemediğini» çok güzel anlatıyor.

Yeni bir hanedanın kuruluşunu temsil eden maliye ve nüfus tesviyesinden sonra (liquidation) yeni bir nikbinlik ve refah devri başlar. «Yeni doğan saltanatlarda hükûmet mülâyemeti ve itidali ile temayüz eden âdil bir idarede kalpler ümitle dolar ve cemiyetin hayrına çalışır. Nüfus büyük bir inkişaf kazanır; fakat tedricî olduğu için ancak birkaç nesil sonra farkedilir. Üçüncü neslin başında saltanat hayatının zirvesine ulaşır ve nüfus âzamîsine çıkar.»

Burada İbni Haldunun kaderci ve bedbin felsefesi tekrar meydana çıkıyor : Yeniden başlayacak olan devre (cycle) tamamlanıyor; ve hiç bir terakki olmuyor. Fakat bilhassa nüfusa ait meseleleri tahlil ederken insan bazan Malthus'ü okuduğunu zan ediyor.

İÇTİMÂÎ RUHİYAT

İbni Haldun bütün cemiyet nevilerinde tabîî vâkıalar görüyordu. Her milletin arzettiği ruhî karakterleri izaha kalktığı zaman, bunların o cemiyetin maddî mevcudiyet şartlarile muayyen olduğunu isbat etmeye çalışır.

O evvelâ ruhî karakterlerin irsiyetine inanmaz. Onlar itiyatla yerleşen terbiye neticesinde kazanılır. Bunun için «bütün insanların aynı fıtratta doğduklarını» söyleyen bir hadîse istinat eder.

O halde bir kavmin karakterini teşkil eden sebepler nelerdir ? Evvelâ iklim tesirleri. Bu, insanların faaliyet tarzlarından başka ruhlarının umumî tavrını, mizaç ve seciyelerini tayin eder. Sıcak ve kuru iklimlerde insanların neşeli, hafif ruhlu ve basiretsiz olduklarını söyler. Soğuk ve ratıp iklimler aksi seciyeleri doğururlar : Meselâ Fas ve mağrib gibi.

Bir kavmin seciyesinin diğer vasıfları onun ha-

yat tarzı tarafından tayin edilmektedir. İbni Haldun en geniş fütuhâtı yapanların en az medenî kavimler olduğunu söylerken, sırf iktisadî bir izah yapmaktadır.

İbni Haldunda ekseriya ırk fikri üzerine müesses izahlara da rastlanıyor. O hattâ, bazı kavimlerin harpculuğundan bahsettiği sırada bu âmile büyük bir ehemmiyet bile veriyor. Fakat onun anladığı ırk mefhumile modern ırk nazariyecilerinin anladıkları arasında hiçbir münasebet yoktur. O yalnız, aynı kabile ahfadı arasındaki akrabalık rabitasını kastediyor. Bu bilginin bilhassa diğer tesanüt şekillerinden bihaber olan göçebeler arasında mevcut olduğunu söylüyor.

O bu suretle muhakeme yürüterek, göçebe kavimlerin askerî muvaffakiyetlerinin cazibesine kapılmış olan tarihçi tecrübesile bazı müslüman Devletlerin medhiyesini yapıyor. Arab istilâsının tabiate uygun bir vâkıa olduğunu ve «zarurî olarak medeniyet içerisinde meydana çıkması icap ettiğini» söylüyor. Arapların askerî kudretlerine gelince, bunun aralarındaki sıkı kan rabitasından ileri geldiğine, yani onların «kan bağıle birbirlerini tutmaları ve bu bağı unutmamaları» na tâbi olduğuna kanidir.

Gobineau'nun ırk nazariyesile İbni Haldunun ırka verdiği ehemmiyet arasında bazı münasebetler görülüyor : Gobineau Garp kurunu vustasındaki Cermen istilâsı zamanına ait bazı mühim tarihî ve kayii ırkan izah ediyordu. Fakat ihtimal Garpta müstevlilerle istilâyâ uğrayan kavimlerin hayat tarzı Şarkın göçebe ve yerlileri kadar bâriz farkla ayrılmadığı için, ondan bir derece farklı idi.

İbni Haldun bu manevî sebeplere, bir de sırf içtimâî ruhiyata ait olan kanunları ilâve etmektedir. Evvelâ Gabriel Tarde'î hatırlatacak derecede; birlikte yaşayan insanların birbirlerini taklit meylinden olduklarından, ve taklidin cemiyetlere yukarıdan aşağıya doğru inerek halka yayıldığından bahsediyor «İnsanlar kendilerine hükmeden ve idare eden kimseye daima yüksek nazarıle bakarlar, diyor. Ona karşı duydukları huşu'la karışık bir korku neticesinde, kendisini birçok meziyetler ve mükemmeliyetlerle muhat görürler, yahut ona hizmetlerinin bayağı bir iş telâkki edilmemesi için bütün bunları kendisine atfederler. Taklit zihniyeti ile böyle hareket ederler.»

Bu kanundan çıkardığı netice kendisinin siyasi felsefesine tamamen uygundur. Asil ve muharip sınıflara, tesanütlerini ve âdetlerini muhafaza etmeleri için şehirlerden kaçmaları ve şehirliyle temas etmemelerini tavsiye eder.

Bu son fasılda ve daha birçoklarında İbni Haldun'a göre müşterek hayatın ferdleri derece derece temsil ettiğini, şehir hayatının sınıf ve tahakküm ruhuna tamamen muhalif olduğunu söylemeliyiz. O bu fikirlerle şehir hayatının müsavat fikirlerini hazırladığını kabul eden modern cereyanlara mübeşşirlik etmektedir (Meselâ Bouglé'nin «müsavat fikirleri» veya Maunier'nin «şehirlerin menşei ve iktisadî tekâmülü...).

Sempatinin neticesi olarak gördüğü bu taklit temayülünün yanında, feylesof bir de zıt temayül görüyor : İnsanlar arasında birbirile mücadele tema-

yülü. O, harbi tabii ve içtinap edilmez bir hâdise ad-
dediyor : « Allah insanları yarattığındanberi onlar
döğüşmeden aslâ fariğ olmamışlardır,» diyor. Bu ci-
dallerin menşei fertlerin birbirinden intikam almak
arzusudur. Harbin mevcut olmadığı hiçbir devir, ve
hiçbir kavim yoktur [1] ». İbni Haldun da harbin
sebepleri hesapsızdır ve siyasî otoriteyi tutan ve de-
vam ettiren harplerdir : Siyasî iktidar askerî iktidar-
dan çıkmıştır. Hakikaten müverrihin yaşadığı devir-
de, harpler, razzias, vendetta, gazve, küçük kabile
harpleri, ilâh... şeklinde mevziî çarpışmalardan
ibaretti.

[1] Hobbes'in - homo homini lupus - Leviathan'ını hatırlatıyor.

SIYASÎ RUHİYAT

İnsanlar muayyen bir medeniyet seviyesine yükseldikten sonra, çok geniş insan zümreleri tarafından bir siyasî iktidar doğar. Burada bazı kavimlerin diğerlerine üstünlüklerini yani saltanat ve hanedanların doğuşunu izah etmek mevzu bahistir. Bu izaha girmeden evvel, İbni Haldunun Devlet ve millet hakkındaki düşüncelerini kısaca görelim. Onda bu düşünceler devrinin içtimaî haline sıkıdan sıkıya merbuttur. ,

Bu devirde bütün anladığımız mânada millî fikir, vatanperverlik hemen hiçbir yerde, bilhassa o memleketlerde yoktu. Yalnız din fikri hâkimdi, fakat o da siyasî bir kıymeti olmayacak kadar geniş ve hudutsuzdu. Tesanüt ve cemiyeti temin etmeğe o kadar az kudretli idi ki artık salıp harpleri bile tamamen nihayete ermiş bulunuyordu. Bundan dolayı sırf dinî esaslar üzerine dayanan bir hâkimiyet nazariyesi gerek İslâm, gerek Garp âleminde kifayetsiz görün-

meye başlamıştı. İşte bu devir İbni Haldunun zengin siyasî müşahedeleri ve tarihî tetkiklerinden siyasî bir nazariye çıkarması için en müsait muhiti teşkil ediyordu.

« Uzak eyaletlerin valileri hükümetteki nüfuzlarının zayıfladığını görünce, herkes hükümeti kendi eline geçirmek, ve kendi başına bir saltanat kurmak ister.» diyor. İbni Haldunda saltanat, siyasî iktidar, ilâh... kelimeleri, nüfus noktai nazarından ekseriyetin mahdut bir hâkim zümre tarafından istismarını ifade eder. Evvelâ hükümdarın menfaatleri gözetilir ve onun sultasını takviyeye çalışılır, diyor. Umumun menfaati ikinci derecede gelir. Müslüman veya hıristiyan bütün dünya hükümdarlarının takip ettikleri sistem budur. Ancak birinciler bu esası, mümkün olduğu kadar, şeriatı ve Allahın emirlerini nazarı itibara alarak tatbik ederler.»

Bu kadar şiddetli bir hükümden sonra, insan onu yumuşatacak bir sureti hal bekliyor. Fakat, o bunun imkânsızlığına kanidir. Siyasî hayatta daima şu kıyası mükassim içerisinde bulunuruz : Ya göçebe kabilelerin barbar hayatını kabul etmek, yahut medinelerde itaat ve teslimiyete razı olmak. İbni Haldunun bedbinliği siyasî teşkilât hakkındaki telâkkisinden doğuyor. Bu telâkkinin başlıca iki manzarası vardır. Birinci manzarasile o ilâhî kanunlara tâbi (théocratique) ve şarkkâri bir monarşiden başka hâkimiyet tarzı tanımıyor. Hükümdar aynı zamanda dinî reislik salâhiyetini haizdir. Medenî kanunla dinî kanun aynıdır. Mutlak değişmez diye kabul edilen bu kanunlarda her nevi teşriî istihale ve ıslah imkânsız-

dır. İşte İbni Haldunun Aristokratik bedbinliği burada geliyor.

İbni Haldun bu meselede şu satırları yazıyor :

« Akıl üzerine müesses hükûmet tarzı iki suretle tatbik edilir : Birincisinde evvelâ umumun menfaati, sonra hâkimiyetini devam ettirmesi lâzımgelen hükümdarın menfaati nazarı itibara alınır. Allah bize İslâm şeriatini vermekle, bizi bu tarzlara baş vurmaktan münezzehtir ve filhakika, bu kanun umumî ve hukukî menfaatin muhafazası için kâfidir.» İbni Haldunun bu fıkrası, onun siyasi felsefesindeki kaderci görüşünde İslâmî telâkkiyi ne derecede vesile olarak kullandığını gösterir.

TARİH FELSEFESİ

İbni Haldunun tarih felsefesini anlamak için, tarih usulü hakkındaki görüşünü tekrar gözden geçirmelidir. Buna göre tetkiki lâzımgelen iki sınıf vâkıa vardır : Evvelâ iktisadî ve coğrafi vâkıalar, sonra ekseriya, birincilerin neticesi olan ruhî vâkıalar. Bunlar bir tarafa bırakılırsa, bütün tarihî vak'alarda öyle kat'î bir determinizm hâkimdir ki, müverrih ifade ettiği kanunların mukadder neticelerinden kaçınmak için birtakım amelî kâideler araştırmayı bile düşünmüyor.

Evvelce İbni Haldunun iklim, mesken, gıda ve umumiyetle hayat tarzının cemiyetler ve Devletler üzerinde tesiri hakkında düşündüklerini söylemiştik. Bu ilk müşahedelerden sonra müverrih aynı cemiyetlerin bir tasnifini yapıyor : Onları başlıca üç zümreye ayırıyor : 1) Birincisi göçebelere ibarettir. Yukarıda onlara atfettiği karakterleri söyledik. 2) İkincisi şehirlilerden mürekkeptir. Onlar medeniyetin en

yüksek derecesindedir, fakat İbni Halduna göre ah-lâksızlığın da son haddindedirler. Fertleri hodgâm-dır, âdetleri fenadır, bir kavmin istiklâlini temin e-den şecaat ve mertliklerini kaybetmişlerdir, Bütün zulümlere katlanırlar ve i'tisafa karşı isyan etmeye kalkmazlar. 3) Bu ikisi arasında köyler ve kasaba ahalisini teşkil eden çiftçiler vardır ki, bunlar İbni Halduna göre en fena vaziyette olanlardır. Zira ne göçebelerin istiklâli, ne de şehirlielerin medeniyetine sahiptirler. Fazla olarak, siyasî tesirleri de çok zayıf veya sıfırdır. Şehirlerin emniyet ve huzurundan istifade etmedikleri halde en ağır vergileri bunlar vermeye mecbur olurlar. Bir göçebe şehre uğramamadan ve şehirliye muhtaç olmadan yaşayabildiği halde, bir köylü birçok eşyayı satın almak ve muhtelif ziraat âletlerini tedarik için şehre inmeye mecburdur. Bunu söyledikten sonra İbni Haldun daha ileri giderek «Halbuki, diyor, bir şehirli köylüye muhtaç olmadan ve onun getirdiği ikinci derecede faydalı olan şeylerden vazgeçerek yaşayabilir.» Fakat, bu hükümlerde tamamile haksızdır.

Ortaçağda çiftçiyi, hattâ onun mahsullerini istihfaf umumî bir vasıf idi. Bu şüphesiz o devirde çiftçi sınıfının içinde bulunduğu fevkalâde fena şeraitten ileri geliyordu. Garpta toprak köleliği (servage) umumî bir kaide halinde idi. Her ne kadar İslâm âleminde Garp gibi sarıh bir toprak köleliği yoksa da orada da köylünün vaziyeti ötekinden pek farklı değildi. Bilhassa istilâlar yağmalardan en çok müteessir olan, âsayışsizlikten en çok rahatsız olan, ve muhtelif harpler esnasında daima tehlike ve taz-yika maruz bulunan sınıf köylü idi.

İbni Haldun büyük Devletlerin teşekkülünü bir vâkıa olarak telâkki ediyor. Yunan feylesofları gibi Devletin en iyi ve en mükemmel şeklinin hangisi olması lâzımgeldiğini, ne kadar arazi ve nüfusu olması icap ettiğini münakaşa etmiyor. Bu noktai nazardan o, eserinde hâkim olan âfakî temayüle tamamen sadıktır.

İbni Haldunun, hukukî delillerle, bir hanedanı diğerine tercih eden hiçbir kabli telâkkisi yoktur. Mevkii iktidarın meşruluğuna ait bir mısdak (critérium) kabul etmiyor. Ona göre saltanatların mevcudiyeti bir vâkıadır.

Bir saltanatın teşekkül ve inkişafını temin eden sebepler, yine onun inhitatını hazırlamakta gecikmez. İbni Haldun bu inhitatı hazırlayan sebepleri şu hâdiselerde görüyor :

1) Saltanatın vüs'atinden ileri gelen maddî âmiller : Saltanat lüzumundan fazla genişleyince artık hükümdar uzak memleketlerdeki ahaliyi kendine itaat ettiremeyecek bir hale gelir. «Hududunun gâyesine ulaşınca, İslâm hâkimiyeti inkıraza yüz tuttu» diyor.

2) Fatih kabileleri medenî halde bulunduran sebepler, medeniyet fatih kabilelere nüfuz ettiği zaman nihayet yeni saltanat için bir zâf sebebi teşkil eder. Askerî kabiliyetlerle asıl medeniyet arasında İbni Haldunun gördüğü tezat asıl buradadır. İslâm istilâsını ve bu istilâyı takip eden inhitatları İbni Haldun bu kat'î ve tarihî kanuniyetle izah ediyor.

3) Hükümdarlarla mensup oldukları kabile âzası arasında mukadder olarak zuhur eden ihtilâflar.

Başlangıçta, hâkimiyetini kendisine borçlu olduğu kabile efradına karşı çok iyi davranır. Sonradan onun halefleri, sülâlelerinin aslını unuturlar; mensup oldukları kabilelerin arzularına ve istiklâl endişelerine karşı koyarlar. Hattâ onlara karşı istibdada başlayarak idareyi onların elinden alıp daha muti olan ecnebilerin eline tevdi ederler. «Saltanat ailesi iktidarı millettten aldığı zaman, azatlı köleler ve devşirmeler (clients) hâkimiyete iştirak ederler.» diyor.

4) Ahlâki ve iktisadî sebepler, hanedan efradı ve yakınları, en yüksek mevkilere yerleşen kabilesinin reisleri şehir hayatını benimseyerek askerî vasıfları kaybederler. « Endülüs Emevî hükümdarı Arapların millî ruhuna istinat edemiyorlardı, zira halk üç asırdanberi sefahate dalmıştı. »

5) Bu devrin bir nevi statik iktisadından ileri gelen iktisadî illetler. Sefahat bir millette çok ileri gittiği ve zapturapt kifayetsiz olduğu zaman, Devlet reisi memurlarını müşkülâttan kurtarmak ve gedikleri tamir etmek için bu zapturaptı artırır. Bundan dolayı vergi miktarı da yükselir. Bunun önüne geçmek için, hükümdar orduyu ve memurları azaltmaya mecbur olunca saltanat da zâfa düşer.

6) Asıl sosyolojik diyebileceğimiz fikirlerine ait olan umumî mahiyetteki sebepler.

İbni Halduna göre cemiyet muhtelif dereceleri olan zarurî bir tekâmüle tabidir. Tabiatın ona imkân verdiği en yüksek kemal derecesine ulaştıktan sonra, inhitat başlar ve yavaş yavaş onu inkiraza sevk eder. Bu sukuta hiç bir şey mani olamaz. İbni Haldun ha-

nedan veya saltanatın inhitatına mani olmak için yapılan bütün müdahalelerin, iktisadî veya ahlâkî tedbirlerin hiçbir fayda vermediğini ısrarla izah ediyor. « Eğer bir saltanat inhitata başlarsa onu hiç bir şey durduramaz,» diyor. Hükümdar sefahatini ve ısrarını azaltamaz ve eski hayat tarzına dönemez. Vatan hissinin zayıflaması ile beraber, eğer hükümdar basit bir hayat tarzı sürececek olursa, halkın hükümete karşı hürmet ve korkusu azalır. » Bu inkıraz - umumiyetle - hâkim bir zümrenin yerine diğer bir zümrenin kaim olması demektir. Öyle görünüyor ki İbni Haldun hanedan veya saltanat kelimesini burada daha ziyade bu mânada kullanıyor.

İbni Haldun'un tarih felsefesi aynı zamanda iki mevzuata tatbik edilmektedir. Biri umumiyetle kültür birlikleri demek olan cemiyetlerin tekâmül ve inhitatını izah ediyor. İkincisi yalnız siyasi iktidarın tekâmülüne aittir. Ona göre «Asalet, insan hayatında bir ârizadır.» Onun muhafazası fazla emek ve gayret sarfına bağlıdır. Hâkim zümrenin onun elinden iktidarı almak isteyenlere karşı mücadele etmesi lâzımdır. Fakat bilhassa servet, refah, gevşeklik ve ihmale doğru onu sevkeden temayüllere karşı mukavemet etmesi icap eder. Bütün bunlar nihayet onun ömrünü biraz daha uzatmaya yarayacak tedbirlerdir.

MUKAYESELER

İbni Haldun siyaset felsefesinin en mühim karakteri natüralist olmasıdır. Siyasî nizamın akıldan, Allahdan veya diğer bir sırrî kuvvetten gelmeyip tabiî bir hâdise olduğunu da ısrarla söylemektedir. Fakat bu natüralist görüşün çok cepheli oluşu onu birçok modern cereyanların mübeşşiri gibi görmeye sebep oluyor. Bugünkü telâkkiye göre birbirile tenakus teşkil edecek kadar dağınık olan bu izahlar tarih felsefesi ve içtimaiyatın henüz doğmamış olduğu bir devirde şayanı dikkat mühim bir merhale sayılmalıdır.

Burada İbni Haldun tarih felsefesinin muhtelif manzarasını yeni cereyanlarla mukayese bakımından tetkik edelim.

1 — İbni Haldunda biologisme : Ona göre cemiyetler tabiî mevcudiyetlerdir. İnsanı cemiyet halinde yaşamaya sevkeden bir taraftan yalnız başına istihsal yapamaması, diğer taraftan da insan sevki tabiiyelerinin hayvana nazaran daha zayıf olmasıdır. Fakat bir defa cemiyet teessüs edince, artık o tabiatın diğer

varlıklarından farksız bir hal alır. Cemiyet de bütün canlı varlıklar gibi doğar, büyür ve ölür. Canlı varlıklar için zarurî olan bu kanunun dışında bir cemiyet tasavvur edilemez. Cemiyetler için tekâmül ancak devresini tamamlamak ve yeniden başlamak demektir. Onlarda aslâ mütemadî inkişaf ve terakki yoktur.

Bu telâkkisile İbni Haldun tamamen terakki aleyhdarı idi : Cemiyetler devrelerini tamamlar ve yeniden başlarlar. İbni Haldunun uzviyetle cemiyet arasında yaptığı bu şayanı dikkat mukayese kendisinden asırlarca sonra birçok Garp feylesofları tarafından tetkik edilmiştir. On sekizinci asırda Vico'nun «Yeni İlim» de müdafaa ettiği (Corsie ricorsi) nazariyesi de aynı fikri müdafaa ediyor. Zamanımızda biyolojik mektep adı verilen bir sociologie cereyanı bu esaslardan hareket etmekte, kendi tetkikleriyle Arap müverrihi arasındaki bâriz müşabeheti bizzat işaret etmektedir. [1].

Ostwald Spegler, 1917 de neşrettiği «Garbin Zevali» adlı eserile inhitat nazariyesini canlandıran en yeni mütefekkindir. İbni Haldunun içinde bulunduğu inkıraz halindeki devir onun bedbin ve kaderci inhitat felsefesini doğurduğu gibi, Cihan Harbinden sonra dünyanın içinde bulunduğu vaziyet de Spengler'de aynı suretle bedbin bir inhitat nazariyesi doğurmuştur.

2 — İbni Haldunda coğrafi ve iktisadî determinizm. — İbni Haldun iktisadî hâdiselerin bütün içtimaî hâdiseler arasında en başta geldiğini ve diğer-

[1] Birinci kısmın sonunda bu mektepten tercüme edilen fasla bak.

lerini doğurduğunu söylemesi itibarile tarihî materyalizmin müessisi olan Karl Marx'ın mübeşşiri olarak görünür. Şu farkla ki tecrübelerini Ortaçağ tarihine hasretmeyerek insanîyetin geçirdiği muhtelif devirlerdeki istihsal şartlarını mukayese etmiş olan Marx, İbni Haldunun düştüğü kaderci ve bedbin felsefeye düşmemştir.

İbni Haldun aynı zamanda coğrafi şartlara verdiği ehemmiyet bakımından Montesquieu'nün de mübeşşiridir. Garpte Devletlerin bünyesini coğrafi şartlara göre tetkik ederek, onların azamet ve inhitat sebeplerini bu şartlarda araştıran ilk müteeffkir Montesquieu'dür. Bu itibarla onun «Ruh-ül-Kavânîn» deki fikirleriyle İbni Haldun arasında büyük bir yakınlık vardır. Şu farkla ki Fransız feylesofu bir inhitat devrinde değil, fakat bir intikal devrinde gelmiş olduğu ve daha zengin müşahedelere istinat ettiği için onun nazariyesi kaderci ve bedbin değil, determinist ve terakkicidir.

Yine İbni Haldunla «Nüfus Kanunları» müellifi Malthus arasında kuvvetli münasebetler vardır. İbni Haldun birçok yerlerde ısrarla nüfusun içtimâî hayat tarzı üzerindeki tesirinden bahsediyor. Şehirde nüfusun çoğalmasının doğurduğu iktisadî buhranı, hastalıkları, muhaceretleri anlatıyor. Nitekim Malthus da rahip Lyell'e istinat ederek, fazla çoğalmanın yaptığı tahribatı, içtimâî buhranı ve muhaceretleri izah etmektedir. Şu farkla ki, modern İngiliz iktisatçısı sarahat ve kemiyete bilhassa ehemmiyet verdiği için nüfusun artmasıyla gıdanın artması arasındaki nisbeti adedî ve hendesî silsilelerin teza-yüdü arasındaki münasebetle ifade etmiştir.

3 — İbni Haldunda şehir hayatından nefret, ve medeniyetin ahlâkı bozduğu hakkındaki ısrarla müdafaa edilen tez, kendisinden üç buçuk asır sonra Fransada J. J. Rousseau tarafından tekrar hararetle ortaya atılacaktır. Rousseau «Emile» de ve «İçtimâî Mukavele» de şehirlerin sun'î ahlâkına ve terbiyesine şiddetle hücum eder. Dijon akademisinin sualine verdiği cevapta, umumî kanaatin aksine olarak, sanayi' ve edebiyatın terakkisi insanları bedbaht ettiği, ahlâklarını bozduğu neticesine varıyor. İbni Haldunun bu fikri ne kadar sarahatle müdafaa ettiğini biraz evvel görmüştük. Şu farkla ki Rousseau hisci-dir : Ona göre, şehir ve sosyete zekâyı, tabiat hissi besler. Zekâ hilekâr ve inhitat ettiricidir. « Tabiate dönelim» demek onda hisse ve samimiyete dönelim demektir.

Halbuki, İbni Halduna göre zekâ hilekâr ise de onun yerine münzevî tabiati değil, faal ve iradeli göçebe hayatını ikame etmelidir. İbni Haldun tabiate dönelim demiş olsa, hisse değil, fakat iradeye dönelim diyecekti. Onun şahsî tecrübeleri büyük istilâları yapan, müstakil ve cür'etli göçebelerin hayatını idealiser etmesine sebep olmuştu. Bu mânada İbni Haldun bir parça Nietzsche'ye yaklaşır, şehirden kaçan ve dağlara çekilen Zarathustrâ orada Rousseau gibi inzivayı, sükûn ve samimiyeti aramaz. Fakat İbni Haldun gibi acze, meskenete, merhamete karşı, yükselttiği iradeyi, kuvveti, hâkimiyeti arar. Nietzsche'nin şehirdeki Philistin'lere hücumu İbni Haldunun şehirli ahlâkını tenkidi gibidir. Onların müşterek menşei Yunan cyniques'lerinin, Antishènes'in ideal insanı Heraklès'i burada hatırlamalıyız.

4 — Nihayet İbni Haldunu Machiavelli'nin mübeşşiri saymak lâzımdır. Machiavel, kendisinden ancak bir asır sonra gelmiştir. Biri Ortaçağın sonu, diğeri yeni devrin başlangıcıdır. Machiavel de İbni Haldun gibi açıkça kuvvet, cür'et ve iradenin âşığıdır. Her ikisi de ideolojik nazariyelere düşmandır. Her ikisi de siyaset nazariyelerine müsbet zihniyeti getirmişlerdir. Her ikisi de hükümdarın vazifelerinden ve hâkimiyetin esasından bahsetmişlerdir. Fakat şu farkla ki İbni Haldun kadım âlemi bilmiyordu. Müşahedeleri Ortaçağın inkıraz devrile çerçevelenmişti. Etrafında gördüğü siyasî entrikalar, ihanetler ve vahşetleri ancak birer yıkılış alâmeti diye tefsir etmiştir. Halbuki Machiavel ilkçağ medeniyetini biliyordu. Kendi zamanındaki entrikaları bir nevi siyasî hıfzıssıhha ile tesviye çaresini araştırmıştı. Ortaçağdan arta kalan itikatlardan kurtularak salim bir görüşle Devleti ebedî kılmanın çarelerini düşünmüştü. Bunun için, aynı zihniyette, aynı istikamette iki mütefekkir oldukları, nazariyelerini tarihten ve siyasî tecrübeden çıkardıkları halde, birincisi kurunu vusta zihniyetini aşamamış; ona karşı isyanı yüzünden bedbin kalmıştır. İkincisi ise bilâkis istikbalin devasını hâlihazırın hastalıkları içinden çıkarmış, bu suretle siyasî nikbinliği elde etmiştir.

İbni Haldun Ortaçağla yeni devir arasında geçittir. Onun en büyük zâfı birçok modern fikirlerin kendisinde rüşeym halinde kalışdır. Onları sezmiş fakat kâfi derecede sistemleştirememiş; bu yüzden ekseri électisme'e düşmüştür.

MUKADDİME

Bir Devletin iki devlete ayrılması hakkında

Her mülk ve devletin zevali vaki, eser ve alâmetleri zâhir olup, ilk alâmeti o tek devletin iki devlete ayrılmasıdır. Bir mülk ve devletin ricali kuvvet ve satvetle düşmanlarına galip olduğu zaman o devlette hüküm süren sultan emrinde istiklâle talip olup, devletin ilk zuhur ettiği sırada hüküm, tasarruf ve menfaat hususunda kendisile beraber olmuş olan akrabasını ve arkadaşlarını uzaklaştırmaya ve kendine karşı koyanları idama çalışır. Bunlardan bir kısmı da onun maksadını anlıyarak memleketten uzaklaşırlar ve bu suretle ayrılanlar memleketin parçalanmasına sebep olurlar. İslâmiyetin intişarındanberi birçok devletler bu suretle kurulmuş ve bu sebepten dolayı parçalanarak zeval bulmuştur. Nitekim Hulefayı Raşidîn, Benî Ümeyye, Abbasî, Mağribde İdrisîler, Mürabitîn, Muvahhidîn, ilâh... bütün İslâm Devletlerinin teşekkülleri, zevalleri ve parçalanmaları bu suretle olmuştur.

Bir Devletin gençlik vakti geçerek mülkün mizacına zâf geldiği zaman artık rey ve tedbirin hiç bir şifa ve çare vermediği hakkında

Bundan evvel zikrolunduğu üzere her Mülk ve Devletin gençliği geçerek kuvvetlerine zâf geldiği zaman inkırazı doğuran sebepler birer birer tafsil olunmuştu. Aynı zamanda bir Devlete zâf ve fetret gelmesinin tabii bir hâdise olduğu, ve her Devletin kuvvetinin mutlaka zâf halini almasının da alelade bir mesele bulunduğu da evvelce söylenmişti. Mülkün kuvvetlerindeki zâf ve ihtiyarlığın diğer eşyada vukua gelen tabii hâdiseler nevinden olduğu, ve yaşın yükselmesile hayvanî mizaçta hâsıl olan tabii ihtiyarlık ve zâf gibi mülkün mizacında da aynı halin vukuu muhakkaktır. Zâf ve ihtiyarlık tabii bir hal olduğu için ilâç ve devâ ile izalesi mümkün olmayan müzmin hastalıklardandır, ve hekimlerin reyî ve hekimlerin tedbiri ile buna çare bulmaya imkân yoktur. Lâkin mülk ve Devlet siyasetinde basîret sahibi diye tanılmış olan akıllı ricalden bazıları Devletin zâf sebeplerini ve alâmetlerini öğrendikten sonra birtakım tedbirlerle onun önüne geçilebileceği...: hayaline kapılmışlar ve mülkün mizacını ıslaha çalışarak buna göre deva aramaya kalkmışlar; ve öyle zannetmişlerdir ki memleketin zâfa uğraması evvelce o memleketi idare eden reislerin siyaset ve idare hata ve gafletlerinden ileri gelmiş olduğu için bunun tedavisi yoluna girerse bazı muvaffakiyetler elde ederler. Bununla beraber kanaatleri yanlış olduğu için ne yaparlarsa yapsınlar muhakkak her

türlü mizaç bozukluğu ve kuvvetlerin zâfa düşmesinin ârız olması tabii bir haldir. Bilhassa her Devlette zamanla muhtelif hükümdarlar gelip geçtikçe nice yerleşmiş vergiler ve tanınmış kaideler vardır ki bunlar **Tabiati Saniye** haline gelmiş olduğu için zararların telâfisine ve şifa bulmaya mânidir. Zira ecdadı eskidenberi ipek elbiseler, yaldızlı eğerler ve gümüş silâhlarla müzeyyen olan ve meclislerde, mabetlerde halktan ayrı oturan kimsenin selefleri yolundan ayrılmasına imkân yoktur. Devletin ıslahı için bu tarzda feragat ve tenezzülden onu kökleşmiş itiyatları menedeceği gibi birdenbire yapmaya kalktığı zaman da halk onun deliliğine hükmederek takbih edeceklerdir. Yalnız Peygamberler semavî bir nusret sayesinde halkın âdetlerine muhalefet edip onları alıştıkları hallerden vazgeçirir ve alışılmamış vaziyetlere sevkederler. Bazı Devletlerin sonlarına doğru da büyük adamlar kalmadığı için saltanatın saveti kaybolur ve halk selefleri zamanındaki kudret ve şevki unuttukları için bu sayede itaate devam ederler. Fakat eski kudret devirlerini unuttuktan sonra halk itaatten vazgeçerek isyana kalkarlar ve mahvolmaya müsteit olan bazı Devletlerin sonlarında çok defa zayıf bir kuvvet hâli hissedilerek, bu hal Devletin gûya tekrar gençlik ve kuvvetine döndüğü zannını uyandırır.

Fakat bu tarzda, kandilinde artık yağ kalmamış olan meş'alelerde de görülen parlak hali iltihaba benzer ki, o mevhum ziya hakikatte tükenme alâmeti olduğu gibi Devletin sonlarında hissedilen cüz'î kuvvet de inkıraz ve zevale delâlet eder. İmdi bu gizli sırra basiret gözile bakarak kaza (kader) per-

sinin arkasında gizli olan ilâhî hükümlerden gaflet olunmamak lâzımdır. Mukadder bir surette ilâhî kanun bu tarzda cereyan eder ve mümkün olan hâdiselerin meydana çıkması ve yokolması önceden muayyen (Levhi mahfuzda mektup) olduğu için vakti ve zamanı gelince zuhur etmesi muhakkak ve zarurîdir.

Mülk ve Devlete ârız olan fesadın keyfiyeti hakkında

Mülk ve Devlet iki esas üzerine kurulmuş olup her birinin sarsılması Devlet binasının harabına sebep olur. Birincisi şevket ve asabiyetten ibaret olan cünd ve sipah, ikincisi onların ihtiyaçları için sarf edilecek mal ve erzaktır. Mülk ve Devletin ihtilâli bu iki esasın bozulmasından ileri gelir ki, bu fasılda sırasile, bunları izah edeceğiz. Evvelce de anlatmıştık ki bir Devletin teessüs ve devamı için nesli ve kanaati bir olan kimselerin ittifak etmesi lâzımdır. Devletin esasını teşkil eden kabileler arasında nüfuzlu ve sözü geçen bir kabile lâzımdır ki onun reisi diğer kabilelere galip olmakla saltañata ve reisliğe lâyük olur. Evvelâ bu aile muzaffer oluncaya kadar kendisile beraber çalışan diğer aşiret ve kabilelere iyi muamele eder, fakat bir kere muzaffer olup rahata kavuşunca zarurî olarak etrafını istiskale başlar ve onlara karşı eski muamelesini bozar. Bilhassa kendi akrabasını ve yakınlarını hüküm ve tasarruftan meneder. Onların kendisine karşı gösterdikleri igbirar üzerine nihayet hepsini memleketten uzaklaştırır. Hattâ idam eder. Bu yüzden hükümdar kendi kendine düş-

man ettiği bu insanlara karşı vaziyeti koruyabilmek için yabancılara dayanmak mecburiyetinde kalır. Eski dostlarından ve akrabasından almış olduğu mevkiilere ve mertebelere onları yerleştirir ve muayyen ücretle muvazzaf asker tertip eder. Lâkin bu yabancılarla hükümdarlar arasında akrabalık olmadığı için gayret ve hamiyet hususunda onların yerini tutamayıp, celâdet göstermekte kudretsiz olurlar, ve bu yabancı askerler yüksek mertebelere çıktıktan sonra eski nüfuz sahibi aileler birer birer mahvedilirler. Bu suretle memleketin etrafında hududu muhafaza eder hamiyetli kimseler azalıp uzak mıntakalarda oturan halk isyana kalkarlar. Bu suretle mütegalibeden birçok kimseler memleketin muhtelif mıntakalarına yayılarak isyana ve şekavete kalkarlar, o derecede ki nihayet merkezi Devlete yakın bütün araziyi istilâ ederler. Ve bu esnada Devletin mesafesinin genişliği nisbetinde iki veya üç kısma ayrılır.

Mülk ve Devlete mal cihetinden ârız olan zararlar

Her Mürk ve Devlet ilk zuhurunda bedevî iken Devlet âyanı halka rıfk ve mülâyemetle ve masrafta itidalle hareket eder ve mal tahsilinde iffet gösterir. Harç ve masraf hususunda israfa sebep olan külfet ve haşmetleri yoktur, mal biriktirmeğe ve maş arttırmaya muhtaç değildirler. Lâkin günden güne etrafa galebe ve istilâ ile Devletlerinin adedi genişledikçe Devlet ricali refah ve nimete rağbet etmekle harç ve masrafları çoğalır. Sultan, ailesi ve diğer

Devlet ricalinin yeme, içme, ve giyinme ve hizmet-kâr masrafları fevkalâde artar; aynı zamanda hudutları muhafazaya memur olan askerinin ve diğer memurların da muamele ve vazifeleri ve diğer masrafları gittikçe yükselir. Bu suretle haşmet ve israf merakı hükümdardan derece derece halka sirayet ederek onlar da kendi hallerine göre refah ve nimet ile yaşamaya rağbet ederler. Devlet ricali de kendi memleketlerindeki tüccar ve çiftçinin refah ve nimetini görerek ve kendi masraflarını düşünerek mal biriktirme ve irat arttırmaya muhtaç olurlar. Çarşı ve pazarda olup satılan mallara gümrük ve vergi vazederek bunların toplanması için âmiller ve eminler tayin ederler. Ve bu suretle de Devlet ricalinin masrafları arttıkça kendi iratları ve eski vergiler kâfi gelmediği için halkın ve köylünün mal ve mülküne tecavüze başlarlar. Şöyle ki : Bazan ilâveten vergi konulması suretile köylüyü iz'aç, bazan ticarete sülûk ederek tüccarın malına tecavüz, bazan da en ufak bahane ile reayanın (köylünün) malını gasbederler. Bu esnada asker tayfası da Devletin zâfını ve kendilerine muhtaç olduğunu görerek hükümdarlara karşı isyan eder ve onları teskin için beytül-mal hazinesinden bahşış namile birçok atıyyeler sarfedilir. Devlette harç ve masraf çoğaldıkça vergiler ve resimler de artıp bunların tahsili için etrafa âmiller ve eminler tayin ve mukataa mallarını toplamaya kalktıkları zaman âmillerin eline çok miktarda mal geçer. Ve bu suretle mukataa âmillerinin servetleri fevkalâde artıp aralarında münaferet çıkar. Mal biriktirmek yüzünden birbirlerini Devlet reislerine çekiştirerek, bir kısmının mallarının musadere ve

zaptolunmasına sebep olurlar. Ve böylece birer birer âmiller ve mültezimler hapis ve darp olunarak bütün malları ellerinden alınmakla, lüzumu halinde Devletin istinatgâhı olan rical fakir düşer. Nihayet bu musadere işi servet sahibi olan memleket âyan ve tüccarına da sirayet ederek onların sermayeleri de gaspolunmak suretile âmiller, eminler, tüccarlar ve zengin sınıfı perişan bir hale geldiği zaman Devletin şevket ve kudreti tamamen kaybolur. Bu hale giren bir Devletin ise tabii ömrünü tamam ederek ecelile mahv ve münkariz olması mukarrerdir.

Her mülk ve Devletin ilk zuhurunda derece derece ikbali yükselerek nihayet en yüksek bir hadde çıktıktan sonra zevale ve idbare başlaması hakkında

Bundan evvel her mülk ve Devletin aslı kuvvetine nazarla memleketler arasında muayyen bir hissesi olup, o hadden ziyade memlekete tecavüz mümkün olmadığı zikrolunmuştu. Her Devletin had ve gayesi bu miktarla mazbuttur ki, o Devletin askerî hududu muhafaza için kalelere tevzi olunup bu yerlere Arabcada **Sügûr** derler. Memleketin vüs'ati ve çokluğu askerin çokluğu ile kıyas olunup askerinin adedi çok olan Devletin hududu az olandan geniş olur. İlk Devletler ekseriya kabile ve aşiretlerden zuhur ettiği için, iptidada refah ve nimet düşkünî olmayıp riyaset dâvasile muharebeden geri kalmazlar, ve daima memleketlerinin hududunu genişletmeği düşünürler. Lâkin harp devri bitip de ellerine

servet geçtiği zaman aralarına fitne ve fesat düşüp zira Devletin gençlik devri nihayet bulup mülkün kuvvetlerine ihtiyarlık ârız olur.

Nizamı mülkü millet ve hıfzı memleket için bir kanunu siyaset tertibi lâzım olduğu beyanında

Beşer taifesi maaş ve yiyecek tahsili için birbirleriyle ülfet ve içtima tabiatleri iktizası olup, mezkûr içtimaa işbu kitapta ahvalinden bahsolunan beşerî umran adı verilir. Taifei beşer ülfet ve içtimada meni ve zecre kadir bir sultana muhtaç olup lüzumu halinde onun hükmüne müracaat ettikleri de tafsil olunmuştu. Mezkûr hâkimin halk arasında emri ya şeriate müstenitdir yahut bu hâkim din ve millet eshabından olmayıp hükmü sırf aklî siyaset ve resmî kanunlarla olur. Halk da sultanın siyaseti kendilerine faydalıdır diye onun emir ve nehyine itaat ederler. Fakat şeriatler âmil olmayıp yalnız aklî siyasete tâbi olan Devletin faydası ancak dünyada hâsıl olur.

Amelî hikmet kitaplarında hakimler arasında maruf olan **siyaseti medeniye** ile bu makamda zikrolunan siyaseti sultaniye murad olunmayıp başka mânaya gelir. Hakimler arasında siyaseti medeniye den maksat arz üzerinde içtima gayesile sakin olan insanlardan her fert kendi nevinden olanlarla muâşeret yolunda rüşte vâsıl olup akıl ve hikmet kanununa göre yaşadıkları için hâkimler ve meliklerden müstagnî olsunlar demektir. Bu yola sülûk ederek hâkim nasbından müstagnî olan taifenin içtima ettiği yere hakimler **medinei** fazıla ve aralarında cari

olan kanunlar ve merasime **siyaseti medeniye** derler, Bu suretle mülk ve sultan nasbi esasını kabul eden **siyaseti sultaniye** siyaseti medeniyeye mugayirdir. Lâkin hakîmler arasında meşhur olan **medinei fazı-**lanın arz üzerinde vukuu bait ve nadir olup ki-taplarında ancak faraziye şeklinde yazmışlardır.

Zikrolunan siyaseti akliye iki tarzda olup, birin-cisi akıl ve hikmet kanununa göre Devlet işlerini tanzim ve idareye vesile olan memleket siyasetinden ibarettir ki İran hükümdarları bu yolu tutmuşlardır. Şöyle ki, bütün halkın rahat ve asayişini temin eden umumî işlerde İran hakîmleri aklî kanunlar tertip edip İran hükümdarları her hususta onunla hare-ket ederler. Lâkin İslâm Devletlerinde şeriat aklî kanunlardan müstağnidir.

Aklî siyasetin ikinci şekli de budur ki, mülk ve Devletin tedbir ve tanzimi hususunda ancak hüküm-darların şevket ve kudretlerine ve saltanatlarının de-vamına ehemmiyet verilmiş, ve memleketleri dahilinde cebren hüküm ve tasarrufları için vasıtalar düşü-nülmüştür. Aklî siyasetin bu kısmı İran hükümdar-larından maada müslüman ve hristiyan diğer hü-kümdarlar arasında mevcuttur. Ancak İslâm mem-leketlerinde esas şeriat olduğundan, bazan zarurî vaziyetler hâsıl olunca bu nevi kanunlara riayet edilir.

Devlet siyasetinde yazılmış olan kitaplar ve risa-leler pek çoktur, fakat bunların arasında en güzeli Abbasi halifesi Me'mun zamanında Kaidülceyş olan Tahir bin Hüseyine mensup olup müşarileyhin evlâdı Abdullah bin Tahir tarafından yazılmış olan mektup-

tur. (Bu mektup Minkarî zade tarafından şerhedilmiştir).

**Her Devletin evahirinde imarın arttığı ve sonra
şiddeti kaht ü galâ ve kesreti mevt ü helâk
olduğu hakkında**

Hükümdarlar ilk zuhur ettikleri zaman memleketlerinde oturan halka (Reaya) rıfk ve şefkat ile muamele eder. Zira mülk ve Devlet dâvası ile zuhur eden hükümdarlar ya din ve millet eshabından olup siyaset işinde şeriat kanunlarıyla hareket ettikleri için adaletten ayrılmazlar. Yayut din ve millet mensuplarından olmayıp, bir nebîye tabi değilse herhalde ilk zuhurlarında Bedevî oldukları için siyasette işleri tetkikten gafil olup, cünd ve raiyete rıfk ve mülâyemetle muamele ve vergi almada müsaade gösterirler. Bu takdirde reyanın sây ve amele karşı şevkleri kuvvetli olup, ziraat ve ticarete rağbetleri taallûk etmekle memleketleri mamur olur ve ahali çoğalır. Halkın artması ve memleketin imarı tedricî olarak vukua gelip hiç olmazsa bir iki kurun geçtikten sonra meydana çıkar. Sonra bu Devlet tabii ömrünü tekmil ederek kemali halinden inhitata doğru mail olduğu vakitlerde mülk ve Devletin neşvünamesi da gaye ve nihayetine erişir.

Şayet önce geçen fasıldaki sözlerimizden her Devletin sonlarında vergi toplamak ve siyaset işinde şiddet gösterildiği ve bu hal reyanın azalmasını icap ettirdiği anlaşıldığı için bu babta söylediğimiz şeylerin onlarla tenakus teşkil ettiği şekilde itiraz edi-

lecek olursa, buna karşı şu tarzda cevap veririz ki birinci söz doğrudur ve aralarında tenakus yoktur. Zira, birinci sözümüzden anlaşıldığı üzere Devletin sonlarında siyaset işinde gösterilen şiddet mal ve raiyetin azalmasına sebep olursa da, bu birdenbire meydana çıkmayıp, tedricen vukua gelir diye söylenmişti. Devletin ilk zuhurunda idarede rıfk ve mühabbet ile mal ve raiyetin tedricen neşvünemasına sebep olup, sonlarında ise gayesine ulaşınca siyasete şiddet ve huşunette meydana çıkarak tedricen nizam bozulur ve cemiyet inkıraza uğrar.

Devletin sonlarında kıtlık ve ölümün çoğalmasına sebep şudur : Her Devletin sonunda ağır vergiler konularak reayanın malları gasbedilir, zulüm ve teaddi çoğalır, reayanın çoğu ziraat ve ticareti bırakmaya mecbur olur ve bu yüzden kıtlık vukua gelir. Kıtlığın diğer bir sebebi de her Devletin sonunda zapt ve siyaset işi bozularak mütegalibe çoğalır ve reayanın azlığından dolayı halk arasında fitne ve fesat çıkar. Anbarlarında mevcut olan yiyecek ve zahireyi yağma ve garet ederler, bu yüzden herkes uzun müddet kendine ve ailesine kâfi gıda tedarikinde âciz kahr. Zira mahsul her vakit aynı miktarda yetişmeyip, mahsulât ve yemişlerin yetişmesi yağmur miktarına tâbi olduğu için yağmurun ve mevsimlerin muhtelif manzaralar alması mahsulâtın azalıp çoğalmasına tesir eder. Yağmurun azlığı veya ihtikâr sahiplerinin tama'kârlığı yüzünden çarşı ve pazarda zahire bittiği zaman fakirler açlık yüzünden ölmeğe başlarlar. Halkta ölüm çokluğunun diğer bir sebebi de taun veya veba zuhurudur ki kalabalık halkla mamur olan kasabalar ve şehirlerde sarı has-

talıklar artacağı için bu yüzden nüfusun fazla biriktiği yerlerde bu nevi hastalıklardan ileri gelen ölümler de ziyadeleşir.

Devletlerin başlangıcında hükümdarların halka lüft ve şefkatleri ve siyasette iyi hareketleri yüzünden tedricen kalabalık halkla şehirler mamur olup, fakat bu Devletlerin ortaları ve sonlarına doğru öyle bir hadde gelir ki nüfusun çokluğu yüzünden evler fevkalâde sıkışık yapılır ve gûya cümlesi tek bir evde aileler bir arada otuyormuş gibi yaşarlar ve halkın bu izdihamı yüzünden hava ve sıhhat de bozularak bir çok hastalıklara sebep olur.

BİRİNCİ KİTAP

DÖRDÜNCÜ FASIL

Bu fasıl kasabalar, medineler ve şehirler ve sair umran eserlerine ait işler hakkındadır.

— 1 —

Mülk ve Devletin vücudü medine ve şehirlerin meydana çıkmasından önce ve daha eski olup Devlet ve saltanatın medineleşmesinden sonra doğduğu hakkında.

Vahşi ve Bedevî bazı kabileler Devlet kurmak üzere zuhur ve huruç ettikleri zaman Bedevîlikten medenîliğe geçerler. Nüfusun yerleşmesi için kaleler kurarlar medineler ve şehirler inşa ederler. Bu medine ve şehirler umumî ihtiyaçlar için mevzu küllî işlerden olup fertlere mahsus cüz'î işlerden değildir. Binaenaleyh büyük kayalar ve taşların getir-

tilmesi, diğer alât ve edevatın tedarikinde pek çok insan kullanılması zarurîdir. Bu iş ise hususî menfaat meselesi olmadığı için bazan cebir ve ikrahla bazan mükâfat ve sevap kazanmak için teşvikle birçok âlât ve edevat, san'atkâr ve amele kullanarak yapılabilir. Bir kalenin inşası tamam olduğu zaman devamı ve mamurluğu, onun tamir ve tesis işini üzerine alan Devletin ömür ve bekasına tâbidir. Eğer Devletin ömrü kısa ise, Devlet inkıraz ettiği zaman o şehirde tedricen inhitata başlayarak harap olur. Hatip Bağdadî tarihinde yazıldığına göre Bağdad şehri Me'mun zamanında o kadar mamur idi ki, bugün olduğu üzere tek bir surla çevrili tek bir medineden ibaret olmayıp kırktan fazla birbirine bitişik kasaba ve şehri ihtiva ediyordu. Hamamlarının adedi altmış beş bine balığ oluyordu. Yine İslâm Devletlerinden Garpte vâki olan Kayrevan, Kurtube, Mehdiye ve bu devirde duyduğumuz üzere Kahirenin hal ve şanı da onun gibiydi. Fakat bir medineyi tesis eden Devlet inkıraz ettikten sonra eğer o medinenin civarında mamur karyeler ve bol mezruaları havi dağlar ve arazi mevcut olup ahalisinin aslî ihtiyaçları ve zarurî levazımına kâfi zahire ve erzakı varsa, Devlet inkıraz etse bile o medine yıkılıp kendi başına hayatını devam ettirmeye muvaffak olur. Nitekim Garp memleketlerinden Fas ve Şark memleketlerinden bazı Irak şehirleri civarlarındaki karyelerin yardımıle mamur olup bu şehirleri kuran Devletler yıkıldığı halde onlar yine münkariz olmadılar. Zira büyük bir medinenin civarındaki köy halkı inkişaf neticesinde servet ve refah kazandıkları zaman insanın tabiatinde mevcut olan rahat ve huzura meylederek

asıl oturdukları köyleri terkederek civarlarındaki medine ve şehirlere göçer ve orada yerleşirler. Fakat eğer bir belde ve medinenin civarı yaşama vesaitinden ve zengin erzakı olan dağlar ve köylerden, göçebe ve çiftçi halktan mahrum ise o şehir kendini kuran Devletin inkirazile beraber mahvolmaya yüz tutar ve az zamanda tamamen harap olur. Nitekim Şark memleketlerinde Bağdad, Mısır, Kûfe, ve Garp memleketlerinde Kayrevan, Mehdiye ve İbni Hammad kalesi ve buna benzer şehirlerin etrafında köyler az ve köylüta bakası dağılmış olduğu için eski umranları kaybolup bu şehirleri tesis eden Devletlerin inkirazile imareti asliyeleri zevale uğradı. Bazan da bir medineyi ilk kuran hanedan ortadan kalkarak o medineyi başka bir Devlet istilâ ettiği zaman, artık yeni bir medine kurmak ihtiyacından vareste kalır ; ve ikinci Devletin himmeti sayesinde o medinenin eski nizamı mahfuz kalarak harap olmaktan kurtulur. Hattâ birinci Devlet zamanından ziyade birçok büyük binalar ve eserler kurulur. Nitekim hâlâ Fas ve Kahire şehirlerinin vaziyetleri bu tarzdadır.

— 2 —

Mülk ve Devletin tabiatı ricalini berriye ve badiyeden medine ve şehirlere nüzule sevkettiği hakkında.

Göçebe kabileler Devlet kurdukları zaman iki sebepten dolayı medine ve şehirlere yerleşmeğe mecbur olurlar : 1) Geçebe bir kavim ve kabile Devlet

kurduğu zaman, ricali refah yüzünden huzur ve rahata mail olarak ve eski ikametgâhlarını bırakarak şehirlere gelirler. 2) Kurdukları Devlette münazaa eden rakiplerin istilâsına karşı koymak için şehirlere inerek, orada kalelere sığınmağa mecbur olurlar. Çünkü aksi takdirde rakipleri çoğaldığı için kendilerini eski şartlar içinde muhafaza edemezler. Bu tarzda metin kalelere sığınmak, onlar için Devletin devamını temin eden bir mecburiyet haline gelir.

— 4 —

Bir belde ve medinenin ilk kuruluşunda riyeti lâzımgelen şartlar ve bunların ihmali halinde meydana çıkan zararlar hakkında.

Malûmola ki medineler ve şehirler beşer nev'i için istikrar mahalli olup yaşayış ve kazanç hususunda kolaylık ve servet hâsıl olunca rahat ve huzura meyil de artacaktır. Göçebe halk medine ve şehirlere inerek orayı daimî mesken haline getirirler. Çünkü kasabalar ve şehirler sükûn ve karar için mevzu olup, onların kurtuluşunda bazı şartlara riayet etmek lâzımdır. Zarardan korunmak için bu şehir ve medinelerin etrafı surla çevrilmeli ve bu sur bütün binalar ve meskenleri kuşatmalıdır. Yine şehir halkını düşman taarruzundan korumak için riyeti lâzımgelen şartlardan biri de tesise karar verilen belde ve medine ya dağ sathı gibi düşmanın çıkması güç olan bir yerde kurulmalı, yahut etrafı yılan halkası gibi deniz veya nehirle kuşatılmış olmalı, ve hal-

kın geçmesi için köprüler kurmalıdır. Salgın hastalıklardan şehri korumak için de havasının iyiliğine dikkat etmeli, ve bir belde inşasına niyet edildiği zaman havası en güzel olan yeri tercih etmelidir. Durgun ve bataklık sulara, müteaffin göllere veya zehirli ağaçlarla dolu korulara yakın olmamasına dikkat etmelidir. Zira havası iyi olmayan şehirde mütemadî hastalıklar zuhur eder. Afrikadaki cerid şehirlerinden Kabıs da bu şartlara riayetsizlik yüzünden daimî hastalıklar vardır.

— 8 —

Milleti İslâmiyede kalelerin eski Devletlere nisbetle az olduğu hakkında.

İslâm devrinde Arabların Bedevîliği, ve sanayide iptidâî oluşları şehir ve bina kurmaya kudretsiz olmalarından ileri gelir. Bundan başka Arap taifesi İslâmdan evvel Berberîler gibi badiyeden çıkarak İslâm devrinde istilâ ettikleri İran ve Rum (Bizans) memleketlerine yerleştiler. Fakat bu memleketlerde bina ve şehir kurmayı meharet kazanacak derecede Devletleri payidar olmadığından başka, eski Devletler zamanında bu memleketlerde kurulmuş olan menziller ve binalarla iktifa ettiler. İslâm milletinde binanın azlığına bir sebep de şudur ki : İslâmiyetin başlangıcında din şevki ziyade olduğu için dünya alâkasından içtinap ediliyor ve büyük binalar kurmak hususunda itidal haddini tecavüz etmiyorlardı. Nitekim Hazreti Ömer zamanında eshabın Kûfede

sazdan ve kamıştan yapılmış olan evleri yandığı zaman taş ve tuğlayla bina etmek için Halifeden izin istedikleri zaman Ömer, taş bina yapılmasına izin verdi. Fakat herkesin üç (beyit) odadan fazla yaptırmasına ve yüksek katlar çıkmasına müsaade etmedi : « Siz Peygamberin sünnetine göre hareket edin» diye tavsiye etti. Yine Ömer inşaat hususunda kendisine vâki olan bazı müracaatlara «Kadri marufu tecavüz etmeyin» diye cevap verdi. **Kadr** nedir ? dine sordukları zaman : «Sizi israfa yaklaştırmayıp itidalde bırakan şeydir» diye cevap verdi. Fakat zamanla bu dinî alâka gevşediğinden başka Arablar İranlıları hizmetlerinde kullanarak bina kurmak ve diğer bazı hususlarda hırfet ve sanatları Fars kavminden öğrendiler ; dünya zevklerine düşerek binaları da yükselttiler. Fakat gittikçe Devletler inkıraz yolunu tuttuğu zaman artık kasaba ve şehirleri arttıracak derecede Arab Devleti devam edemediği için İslâm milletinde kaleler de azaldı.

— 11 —

Medine ve şehirlerin birbirinden farkı ahalisinin maişet ve refah genişliğiyle mütenasip olup çarşı ve pazarların revacı medine ve şehirlerin mamurluklarının azlık veya çokluğuna tâbi olduğu hakkında.

Bundan evvelki fasıllarda söylendiği gibi tek bir insan yaşamak hususunda muhtaç olduğu bir işi kendi kendine yapmaya muktedir değildir, ancak yaşa-

maya ait bütün işler fertlerin içtima ve birbirlerine muavenetleriyle hâsıl olur. Herhangi bir taife yiyecek, elbise, mesken gibi aslı ihtiyaçlarından birini elde etmeye çalıştığı ve diğerlerinin yardımı ile o iş hâsıl olduğu zaman, kendilerinden çok daha kalabalık olan kavmin hacet ve zaruretlerini seddetmek mukarrerdir. Meselâ bir tek adam ancak kendi yiyip içeceği derecede buğday tedarikine mecbur olduğu vakit başkasından yardım istemeyip kendi kendisine tohum tedarikine kalkar. Fakat bunun tahsil ve tedarikinde âciz kalır, amma beş on kimse o şahısa yardım ederek bazısı dülger ve demirci olduğu için âletleri hazırlar, bazısı hububatı zer'eder ve toprağı kazar ve öküzleri sevkeder. Ve bütün bu işleri ayrı ayrı veya müçtemi olarak (toplu olarak) itmam ederek, bu zümrenin sây ve amelile bir miktar mahsul elde edildiğı zaman hem onlara hem de onlardan bir kaç kat ziyade eşhasa zahire ve yiyecek çıkarılmış olur. Bu suretle fertlerin içtımını ile hâsıl olan sây (iş), çalışan taifenin ihtiyaçlarından çok ziyade olup hem onlara, hem de onlardan başka insanlara kâfi gelir. İmdi bir şehir ve medine halkı muhtaç olduğu zarurî levazımı elde etmek için çalışarak birbirlerine yardım suretile ihtiyaçlarını tedarik etseler, ele geçirdikleri mahsulün en azı onlara kâfi gelir ve arta kalanlar ihtiyaçtan fazla olduğu için bir miktarı o şehirde ziyafetlere sarfolunup bir miktarı da etraf-taki şehirlerin ahalisine bedelleri mukabilinde satılmakla, o şehrin halkı bu vasıta ile servet kazanırlar. Ve beşinci fasılda söylediğimiz gibi kazanç ve yaşamak ancak yapılan işin (sarfedilen emeğin) kıymet ve ivazı olup, bir beldede san'at ve iş çoğaldığı zaman

halk arasında kıymetleri de artacağından maişet ve kazançlar da zarurî olarak çoğalır. Kazanç ve maişet genişledikçe halk servet ve refah kazanarak masraflarını da o nisbette arttırırlar. Şöyle ki meskenler, elbiseler, yataklar, ev eşyası ve diğer kullanılan eşya mükellef bir surette yapılmaya başlar, birçok hizmetçiler ve arabalar tedarik ederler. Bütün bu işlerin yapılabilmesi ise sanayiî inkişafına bağlı olduğu için o beldede hırfet ve san'at erbabına rağbet çoğalır. Ve bu suretle o beldenin ithalât ve ihracatı artarak sanat sahipleri emekleri mukabilinde servet sahibi olurlar. Ve bu beldenin umranı arttıkça işler ve sanatlar da ziyade olup, böylece halk fazlasile tezyinat ve israfı rağbet gösterir. Günden güne yeni sanatlar icat olunup her şeyin kıymet ve fiyatı yükselir.

Hulâsa, bir beldedeki aslî ve zarurî ihtiyaçlardan fazla işler ve sanatlara rağbet edilerek her hususta tezyinat ve tekellüfe düşülür ; orada sanat sahiplerinin revacı artar ve servetleri yükselir. Fakat bir Medinedeki ahali yalnız zarurî ve aslî ihtiyaçları nisbetinde çalışırlar; o medinede san'at ehli fazla refah ve servet kazanamaz, ve her beldenin umranı ki başka bir beldeden yüksektir., orada sakin olan halkın bütün sınıfları da başka beldede oturan mukabil sınıfların halkına galip olur. Şöyle ki mamur beldenin kadısı ikinci beldenin kadısından, taciri tacirinden, ehli sarfı ehli sarfından, emiri emirinden daha şerefli ve daha yüksek; hal ve refahta ona galiptir. Meselâ mağrip diyarında Fas, Becaye ve Telemsan ve Sebte şehirlerine kıyas olundukta aralarındaki büyük fark derhal meydana çıkar.

Badiye ehlinin (göçebelerin) köy, kasaba ve şehirlerde yerleşmek istedikleri hakkında.

Nüfusu çok kalabalık ve ziyade mamur olan beldeler ve şehirlerde yemek, içmek, giyinmek ve saire hususunda mükellef yaşadığı için ahali de mümkün olduğu kadar tezyine alıştıkları için, orada halkın âdatı zarurî ve asli ihtiyaçlar makamına kaim olmuştur. Bundan başka meşhur beldeler ve mamur memleketlerde halkın âyan ve eşrafı refaha alıştıkları için şöhret ve haşmet maksadile elbise, bina ve eşya hususunda külfet göstererek san'at ve hırfet sahiplerine itibar eder ve hesabsızca para sarfederler. Bu yüzden hırfet ve san'at yükselir ve onun elde edilmesi de güçleşir. Çarşı ve pazarda alınıp satılan yiyecek ve eşyaya Devlet tarafından vergi ve gümrük konularak bunlar tüccardan alınır; ve tabii onlarda bunu eşyanın kıymet ve bahasına ilâve ettikleri için eşya ve yiyecek fiyatları yükselir. Bu sebepten dolayı mamur beldelerde oturan kimselerin masrafları çok ziyade olduğundan kendilerini ve ailelerini beslemek üzere fazla mala muhtaçtırlar. Fakat sahra ve badiyede dolaşan Bedevilerin iratları aslen az olduğu için bir beldeye indikleri zaman geçinmek üzere edindikleri san'at oraca mühmel olduğundan canlarını hayatlarını kazanmak hususunda ye'se düşerler. Şu halde göçebe halkın büyük şehirlerde yerleşmesi ve oturması çok güçtür.

Arzın muhtelif kısımlarında oturan insanların fakirlik ve zenginlik hususunda muhtelif vaziyette oluşu şehir ve kasabalara nisbetledir.

Nüfusu çok ve ziyade mamur olan şehirlerin halkı servetli ve refahlı olup Devlet ve memleketleri büyüktür. Bunun sebebi bu memleket halkının müşterek emek ile ihtiyaçlarından fazla istihsal yaparak bir kısmını başka memleketlere satmaları ve bu sayede refah kazanmaları olduğunu bundan evvelki bir fasılda izah etmiştik. Bu takdirde halkın yaşayışı muntazam olup büyük bir servet elde ederler. Çarşı ve pazarda alış veriş rayic olmakla vergi ve gümrük namıyla tüccardan pek çok mal alınıp Devlet hazinesinin iradı büyüdüğü için rakip ve düşmanlarının hücumundan korunmak üzere hükümdarlar büyük kaleler yaptırırlar. Bu iddiamızı Şark memleketleri Mısır, Şam, Irak, Hindu çin ile Akdeniz şimalindeki mamur memleketler tahkik eder. Hâlâ zamanımızda görüldüğü üzere Garp memleketlerinden müslüman şehirlerine ticaret maksadile gelen hıristiyanların refah ve serveti fevkalâde ziyade olup Şark tüccarının da refah ve servetinin bu tarzda olduğunu duymaktayız. Hususile Aksayı Şarktaki Acem, Hinduçin ahalisinin serveti hakkında oradan gelenlerden, çok mübalâgalı rivayetler işitilmektedir.

— 15 —

**Beldeler ve şehirlerde mezrua ve mer'a gibi bazı
akarın temellükü ve ondan hâsıl olan
menfaatler hakkında.**

Medine ve şehir ahalisi için birçok akara birden-bire malik olmak mümkün olmayıp, belki uzun zamanda tedricen elde edilir. Zira onlardan bir kimse ne derecede mal ve servet sahibi olsa da az zamanda hesapsız mülke sahip olacak derecede servet kazanması tasavvur edilemez, ancak böyle bir serveti uzun bir zamanda derece derece kazanabilir. Şöyle ki ya büyük serveti olan ecdadı ve akrabası ölerek veraset yolile bu emlâk bir şahsa intikal eder. Yahut da çarşı ve pazarda alışveriş kesilerek akara rağbet azalarak çok miktarda mülk ucuz fiyatla satın alınır. Bu hal eski Devletin sonlarında ve ikinci Devletin başlangıcında vukua gelir ki, insanlar arasında tefrikaya sebep olan birtakım hâdiseler meydana çıkarak bir Devletin nizamı bozulup ricali birbirine düşer ve düşmanların hücumile memleket haraba yüz tutarsa mülk alım satımına rağbet azaldığı için kıymeti düşerek az bir bedel mukabilinde satın alınabilir. Ondan sonra ikinci Devlet meydana çıkınca memleketin gençlik hali geri dönüp tekrar ahvalinde nizam kurulduğu için emlâkin kıymeti yine yükselmeye başlar. Bu suretle az zamanda büyük mülk ele geçirenler fevkalâde servet sahibi olurlar.

Şehir halkından mal ve mülk sahipleriyle zenginlerin bazı nüfuz sahibi kimselere intisaba muhtaç oldukları hakkında.

Bu hâdisenin sebebi şudur ki : Bir belde de oturan ricalin bazıları ticaret veya başka bir suretle emlâk ve akar ve servet sahibi olduğu için belde ahâlisinin zenginlerinden olup herkesin gözüne çarpan kimseler hükümdarlar ve ümeranın tazyıkına uğrarlar. İnsanların tabiatinde husumet ve tecavüz esas olduğu için belde zenginlerinin ellerinde olan emlâki zapt ve musadere etmeğe kalkarlar. Hattâ zahirde musadereye sebep olmak için ister istemez onları bir Devlet hizmetinde kullanarak doğrudan doğruya sultanın hüküm ve nüfuzu altına koyarlar. Bundan dolayı mal ve servetlerinin çokluğu ile şöhret kazanmış olan zenginler mülklerini ümeranın tecavüzünden koruyabilmek için hükümdarların akrabası veya yakınları (mukarrebîn) gibi mevki sahiplerinden birinin himayesine sığınmaya mecbur olarak, bu sayede servetlerini tecavüz ve musadere den kurtarırlar.

Beldeler ve şehirlerde müddeti hayattaki nizam ve kemali oluşu mülk ve Devlete tâbi olup, saltanatın bekasile kaim olduğu hakkında.

Medenîlik (hazaret) Bedevîliğin zıddı olup, işbu mânadan ibarettir ki herhangi bir kavim servet ve

İktidar sahibi olunca göçebeliği terkederek bir belde yerleşir; yemek, içmek, giyinmek ve barınmak gibi işlerde ihtiyaçtan fazla mükellef bir hayat sürer ve her şeyin mükemmel olmasına rağbet ederler. Şehirlerde nüfus çoğaldıkça ve şerait de o nisbette artarak muayyen bir hadde kalmaz. Şöyle ki her Devlette sefahat ve ziynete karşı gösterilen rağbet ne dereceye kadar yükselirse hırfet ve sanayi eshabinin ihtiyaç da o kadar ziyadeleşir. Ve bu suretle memleket mamur olduğu ve nüfusu ziyadeleştiği için bütün işlerde hırfet ve san'ate ihtiyaç artar ve fen adamlarının çokluğu ile o beldede her san'at had kemale gelir. Bu suretle bütün medeniyet mülk ve saltanata raci' olur. Zira Devlet ricali malları cem' ve tahsil ederek kendi mensuplarına dağıtarak ve siyasî nüfuzlarıyla onların vaziyeti diğer halkın vaziyetinden çok kuvvetli olur. Bu takdirde varidat köylüden gelir ve masarif de devlet adamlarına ait bulunur ve bu yüzden onların servetleri çok büyük olur. Bundan dolayıdır ki hükûmet merkezinden uzak olan beldeler nekadar mamur olursa olsunlar, yine eski bedevi tarz hayatlarını kısmen muhafaza ederler ve birçok cihetlerden vazî ve tavırları medenîlikten uzaktır. Ancak paytahta yakın olan kasaba ve şehirlerin ahvali medenîlik tavrına uygun olup sultanın onlara yakınlığı yüzünden halleri daha muntazamdır. İmdi bir mülk ve devlet uzun müddet kuvvetini muhafaza ederek devam ederse o devlet te medenîlik resuhlu ve muhkem olur. Bu husus kavmi yahudte itibar olunsun ki Hazreti Musadan sonra 1400 sene müddet Şamda Devletleri devam ettiği için, bu sayede medeniyetleri devamlı oldu; maişet, idare,

iktisat hususunda fen ve mümareseleri bütün kavimlerden ileri gitti.

Şu kadar var ki beldelerde bir dilek ve zaruret asıl olup imaret ve medenîlik ancak mülk ve devletin ikbaline bağlı olduğunu hakikatini hiç bir zaman unutmamalıdır. Zira Devletin san'at ve kuvveti ve halkın azlık veya çokluğu, belde ve medinenin vüs'ati, servetin çokluğu nisbî (izafî) işlerden olup ancak birbirine nazaran ve nisbetle değişir ve farkeder. Bu hâdisenin sebebi şudur ki : Mülk ve Devlet yer-yüzünde içtima eden taifelerin nizam ve intizam zabıtası olduğu için âdeta cümhur işlerinin şekli, köylüler, kasabalar ve şehirler de onun maddesi gibidir. Köylüden alınan vergi yine devrederek onlara ulaşır ve bir memleketin sultanı raiyyeye ihsan diye alımsatım yolile mal verdiği zaman o malı reaya arasında dağıldıktan sonra yine devrederek saltanat hazinesine girer. Şöyle ki vergi ve haraç yolile raiyetten alınan şey ihsan ve atıye suretile yine raiyete döner. Bundan dolayı bir mülk ve Devletin iradı reayasının serveti nisbetinde olduğu gibi reayanın kuvveti ve çokluğu da Devlet iradının çokluğu nisbetindedir.

— 18 —

Bir memlekette umranın ve refahın gayeti tabii ömrünün nihayeti olup, zevk ve sefahate düşkünlüğü mülkün nüzulüne alâmettir.

Evvelki fasıllarda söylenmiştir ki mülk ve Devlet asabiyetin gayesi ve medenilik Bedeviliğin niha-

yeti olup, ve âlemin imaretinde zarurî şart olan Bedevîlik, medenîlik, mülk ve ticaretten her birinin tek bir ferdin tabîî ömrü gibi mahsus bir ömrü olmak mukarrerdir. Ve bu da akli ve naklî delil ile sabit olmuştur ki kırk yaş insanın neşvünemasının ve kuvvelerinin nihayeti olup insanın yaşı kırkı geçtikten sonra bir müddet tevakkuf ederek gündün güne noksan ve inhitata mail olur. Tıpkı onun gibi kırlar ve badiyelerde dolaşarak zaruret içerisinde yaşayan bazı kabileler **asabiyet** kuvvetile mülk ve Devlete nail olur ve badiyelerden beldeler ve şehirlere inerler ve tedricen her hususta ihtişama ve mükellef bir hayata meylederler, servet ve refahın gayesi olan medeniliğe ulaştıkları zaman artık Devletin ömrü inhitat derecesine dahil olur. Zira bir mamurede sakin olan rical için bütün nimetler ele geçtiği zaman mülk ve Devletin tabiati onları her hususta müteaddit sanatlarla hâsıl olan ziynetlere ve ihtişama sevk eder. Bütün bu ihtişamlı ve sefahatli hayat şeklinin tatbik edilebilmesi için birçok san'atlerin bilinmesine muhtaçtır. Halbuki Bedevîlik vaktinde san'atlerden hiç birisine ihtiyaçları yoktu, ve az bir şeyle iktifa edebilirlerdi.

Amma dünyalarının ihtilâli bundan ileri gelir ki alışmış oldukları ziynetin masrafı çok olup gördükleri işler bunun tedarikinden âcizdir. Bir belde ve medinede ki oranın halkı yemek, içmek, giyinmek ve barınmak hususunda fevkalâde sefahate düşerler. Herhalde onların masrafları gelirlerinden çok ziyade olur. Ve miri taarfindan bağ ve gümrük adile tahammülünden ziyade teklifler vazedilerek eşyanın bahaşmasına sebep olur. Bu suretle halk alışılmış olan

fazla masrafını indiremiyerek bu vaziyet karşısında âciz ve muztar kalırlar. Tüccarın satılığa çıkardığı mal ve eşyaya halkın rağbeti azalarak çarşı ve pazarda ticaret durur ve beldenin hali bozulur. Bu zikrolunan haller umumiyetle beldenin ihtilâline sebep olup, umumî işleri esasından, çığırından ;ıkarır ve zararı umumîdir. Ayrıca her şahsa raci olan hususî zarar da şudur ki, bu beldelerde sakin olan halk oyun ve eğlenceye fazla rağbet göstererek nefis şehvetlerine ve cismanî lezzetlerine düşerler. Bundan dolayı böyle kimselerin fenalığa inhimakleri çok olup maîşet yolunda doğru ve yanlış bütün yolları tutarlar, ve fikirleri hile ve hud'aya baş vururlar. Şöyle ki bunlar muamelelerinde yalan, hile, sirkat ve hiyanete cesaret edip yüzlerinde durmaz ve yeminlerinden geri döner, alışverişlerinde ihtikâr ve murabahaya cür'et ederler. Bundan sonra yine bunlar şehvet ve lezzetlere inhimaklerinin ziyadeliğinden dolayı fısk ve fücurun bütün âyinini ve yollarını bilerek gizli ve âşikâr olan fuhuşları icra eder ve namus perdesini yırtarlar. Hattâ Bedevîlik iktizasî olarak kendilerinden utanacakları akraba ve mahremlerinin meclislerinde bile çekinmeden fuhuşu ilâna cür'et ederek haklarında kat'iyen hürmet göstermezler. ve yine bu fısk ve fücure düşkün olan kimseler hâkimler ve valilerin kendilerini muahaze etmelerinden korkarak kabahatlerini örtmek ve kendilerini kurtarmak için hile ve hud'a yolunu tutarlar, cürümlerini örtmek için bir yığın yalana baş vururlar. Bu suretle onlar için hile ve yalan âdet hükümüne girer. Bu takdirde o medinede fenalık denizi cuş ve huruşa gelerek kötü ahlâklılar sefil ve rezil

insanlarla memleket dolar. Ve bunların içinden çıkan çocuklarda vekar ve kemal ile yetişemedikleri için sohbet ve terbiyede tamamile ihmale uğrarlar. Bu suretle asıl ve nesebi yüksek ise de rezil ahlâk ile yetişirler. Çünkü halk insanlık tabakasında bir nevi olup cevherlerinin fazıl ve imtiyazı ancak fazilet kazanmak ve reziletten kaçınmak ile hâsıl olur. Tabiatinde rezalet yerleşmiş olup iyi ahlâklardan ârî olan kimseye asil ve neseb şerafeti hiç bir fayda vermez. Bu sebepten dolayı aslı ve nesebi yüksek olan insanların evlâtlarından çok kimse görülmüştür ki çocukluğunda terbiye olunmayıp fenalık ve fesatla ülfet ettikleri ve aşağı insanlarla ihtilât ettikleri için tamamen mahvolmuşlardır. İşte bir şehrin içerisi bu makule sefih ve rezil insanlarla dolacak olursa o şehrin hayatı ve maişetinin salâhı ve nizamı tamamile bozularak nihayet şehir harap ve münkariz olur.

— 19 —

**Her Devlette payitaht ve merkez olan şehirlerin
Devletin zeval ve inkirazile beraber harap
olduğu hakkında.**

Bundan evvel söylenmişti ki bir mülk ve Devlet inkiraz ettiği zaman onun merkezi olan beldenin nizamı da bozulup, çok defa haraba yüz tuttuğu görülmüş ve doğru tecrübelerle malûm olmuştur. Bu hâdisenin muhtelif sebepleri vardır :

1. Bir Devlet zuhur ettiği zaman, onun ricali göçebe hayatı yaşar ve az şeyle iktifa ederek malı bi-

riktirmek hırsına düşmezler ve halkın malına göz dikmezler. Bu halse Devletin esas geliri olan bağ, gümrük ve diğer vergilerin azaltılması ve hafifletilmesine sebep olup Devlet ricalinin iradı az, harç ve masrafları hafif olur. Bu suretle eski Devlette payitaht olan belde ikinci Devlet ricalinin eline geçtikten sonra onlarda az kanaat ederek ihtişam ve merasimden kaçındıkları zaman elleri altında bulunan belde halkı da onları taklit eder ve yollarından giderler. Zira her Devletin halkı (reayası) o Devletin tavrına uyar ve ricalinin ahlâkını alırlar; itaat ettikleri hükümdarların tarz ve hareketlerine göre hareket ederler. Şöyle ki insanın tabiatinde, kendisine hükmedenleri taklit etmek vardır; onlara istiyerek uyarlar, yahut o Devletin ricali halkı kendileri gibi israf ve sefahat yapmaktan meneder ve her hususta itidalle hareket etmeye zorlarlar. Bu suretle halk arasında fayda azalıp çarşı ve paazrda alınıp satılan eşyanın çoğu rağbetten düşerek payitaht olan şehrin eski umranı da kaybolur.

2. İkinci sebep şudur ki, her Devletin zuhuru istilâ, harp ve cebir suretile olduğu için iki Devletin ricali arasında husumet ve muhalefet doğar ; ikinci Devletin ricali birinci Devlet ricalinin hareket ve âdetlerini takbih ve inkâr ederler ; ve onlardan biri galip olunca öteki ortadan kalktığı için yeni gelen Devlet ötekinin aksine olmak üzere masraf ve maişeti azaltır. Lâkin yeni Devlet ricali de tedricen ihtişam ve israfa meylederler. Bu suretle şehrin umran ve nizamı tekrar bozulur.

3. Yeryüzünde her kavme mahsus bir vatan var-

dır ki, onların neşvüneması, mülk ve devleti orada başlar. Sonradan bu kavimler başka memleketleri istilâ ettikleri zaman o memleketlerin belde ve şehirleri eski vatanları olan beldeye tâbi olup devlet yenileşir. Ve yeni devletin eski vatani da zaptedilen memleketlerin hakimi olur. Zamanla memleketin hududları fazla genişleyince pâyitahtın tam ortada kurulması lâzım ve zaruri olduğu için, saltanatın tam ortasında yeni bir merkez tesis edilir. Bu suretle halk eski pâyitahtı bırakarak yenisine rağbet etmiye başlarlar ve nüfusun mühim bir kısmı eski payitahttan yenisine hicret ederler. Ve bundan evvel söylendiği gibi bir beldenin imarı oraya nüfusun toplanması mümkün olduğundan yeni payitaht mamur olur ve eskisi boşalır ve ihmal edilir. Nitekim Selçukîler Abbasîlerin arazisini istilâ ettikleri zaman İsfahani payitaht yaparak, hilâfet merkezini de Bağdattan İsfahana naklettiler. Daha evvel İslâm istilâsında Arablar da İrânın eski merkezi olan Medayini bırakarak Kûfe ve Basrayı merkez yaptılar. Abbasîler eski merkez olan Şamı terk ederek Bağdadı payitaht yaptılar. Mağrib memleketinde payitahtını Merakeşten Fasa naklettiler. Hulâsa hükümdarlar bir beldeyi payitaht yaparak eskisini terkettikleri zaman o kendiliğinden harap olmaya başlar.

4. Yeni Devlet ricali eski Devletin arazisini istilâ edince, eski Devlete mensup olan memleket âyanını zararlarından korunmak için uzak şehirlere nefyederler. Zira payitaht olan şehir halkının ekserisi Devlete mensup ricalden bazısı asker, bazısı şehir âyanı olarak yerleşmişlerdir. Tüccar ve esnaftan olan şehir âyanı her ne kadar Devlet işleriyle alakadar

değil iseler de, onların da derecelerine göre eski Devlet ricaline intisapları olduğu için yeni Devletin yıkılmasını isteyecekleri muhakkaktı. Yeni Devlet ricalinin bütün endişesi daima eski Devletin eserlerini mahv ve izale etmek olduğundan dolayı, birer vesile ile eski Devlet mensuplarını payitahttan uzaklaştırmakta gecikmezler. Onlardan boş kalan yerlere yeni Devlet ricali yerleşirler. Bu suretle bir müddet ihmal ve inkıraza uğrayan şehir yeniden imar edilmeye başlar.

Hakimler mülk ve Devleti surete ve beşer sınıflarının yeryüzünde toplanmasını maddeye benzeterek suret maddenin vücut ve bekasını muhafaza ettiği gibi Devlet de insanların işlerini tanzim eder ve şekle koyar derler. Felsefede sabittir ki suretle madde birbirinden ayrılamazlar. Basit ve mürekkep olan cisimlerin vücutü suretle maddenin içtimasına bağlıdır. Binaenaleyh Devlet ve saltanat raiyet ve nüfus olmadan mümkün olmadığı gibi, raiyetin nizamı da mülk ve Devletsiz mümkün değildir. Çünkü insanın tabiatında mevcut olan zarurî yardım (teavün) işleri idareye ve düşmanlara karşı memleketi müdafaaya muktedir bir hükümdarın varlığına bağlıdır. Devlet ve raiyetten herhangi birinin ihtilâli ötekinin fesat ve ihtilâline sebep olur.

— 20 —

Bazı san'atlerin bazı şehirlere mahsus olduğu hakkında.

İnsan tabiatı itibarile medenî olduğu için yeryüzünde sükûn, karar, vücut ve bekası yiyecek, gi-

yecek ve barınacak şeylere muhtaç olup bunların istihsali de birçok âletlere ve vasıtalara bağlıdır ki her biri bir san'at şubesile elde edilir ve insanların biribirlerine yardımlarile istihsal olunur. Bu san'atler şehir halkından bazılarına mahsus olup her san'at mensubu bir ustaya hizmet ederek orada meharret kazandıktan sonra o san'at şubesine bütün şehir halkı muhtaç olduğu için onlar ellerinin emeği ile hayatlarını kazanırlar. Fakat bir şehirde lâzım ve mühim olmayan san'at şubesi o şehirde yerleşemez. Ancak ya maişet için zarurî olan işler ve san'atlere her beldede rağbet gösterildiği için iplikçi, demirci, dülgere, vesaire gibi hırfet sahipleri bütün şehirlerde çöktür. Fakat ihtiyaçtan fazla ziynet ve ihtişama ait mevzularla meşgul olan hırfet sahipleri her memlekette bulunmayıp yalnız fazla mamur olan ve servet sahipleri bulunan büyük şehirlerde mevcuttur. Bu sınıf san'atler memleketin mamurluğuna ve saltanatın ihtişamına tâbi olduğu için, Devlet ricali giyecek bina ve diğer eşyadan hangilerine rağbet gösterirlerse memleketlerinde ona ait san'atler meydana çıkar ve bu suretle büyük şehirlerde türlü türlü san'atler hâsıl olur. Hamam, kaplıca binaları da refah alâmeti olduğu için ahali kalabalık olan mamur beldeler ve meşhur şehirlerde mevcuttur. fakat köy ve kasabalarda yoktur. Bazı emirler yolları üzerinde bulunan kasabalar da hamamlar bina ederlerse de, buranın halkı nehir veya denizden yıkanmakla iktifa ettikleri için az zamanda o hamam haraba yüz tutarak emirlerin başka memleketten getirdikleri hamamcılarının san'atleri de boş kaldığı için mühaceret ederler.

BEŞİNCİ KISIM

— 1 —

Rızık ve kazancın şerh ve hakikati ve kazançla kârın insan işlerinin kıymeti olduğu hakkında.

İnsan nev'i yaratıldığı zamandanberi bütün tavır ve hallerinde yiyeceğe muhtaç olup rızıkını temin ve yiyeceğini tahsile iktidar ve ihtiyacı zarurîdir. Yeryüzündeki cisimler ise insan için halk olunmuştur.

İnsan yetişkin yaşa gelince, rızık ve maişet için çalışır : Tâ ki, çalışma ve iş vasıtasile kendisine tabiatın bahşettiği eşyadan istifade etsin ve muhtaç olduğu noktayı istihsal etsin.

Öyle vaziyetler vardır ki, rızık ve mal bazı vasıtaların yardımile en ufak emek neticesinde istihsal edilebilir. Nitekim bazı mezrualara ve bostanlara zamanı gelince kâfi miktarda yağmur yağarak taneler ve meyvaların bol bol yetişmesine sebep olur. Eğer kazanç ve kârla hâsıl olan mal ancak ihtiyaç derece-

sine münhasır ve ondan ibaret ise ona **maaş** denilir ve eğer zaruretten fazla ise ona da **servet veriyaş** adı verilir. Bundan sonra kazanç ve kâr ya bazı vasıtalarla biriktirilerek, malın faydası onu istihsal edene ait olup yiyecek, içecek, giyecek ve barınacak gibi aslı ihtiyacına ve zarurî işlerine sarfolunmuş ise ona rızık denilir. Nitekim insanın biriktirdiği mallardan **mal** denmeye lâıyk olan kısmı ya dünyada **şer'i bir tarzda** sarfedilecek olan, yahut giyilecek olan elbisidir. Eğer insanın topladığı mal ihtiyacından fazla olduğu için bir yerde biriktirilir ve zarurî masraflarına kullanılmazsa ona rızık değil, kâr (kesp) denir: Mevrus mal gibi.

Eğer kesp ve kâr bir hırfet veya san'at gibi insanın sırf kendi fiili ve işi ile hâsıl oluyorsa maişetini kendinin kazanmış olduğu meydandadır. Eğer hayvan, nebat veya madenle uğraşarak kazancı onlar vasıtasile temin ediyorsa, hayvanların terbiyesi veya madenlerin işletilmesi için yine insanın emeği ve gayreti lâzımdır. Madenler arasında en değerlisi altun ve gümüş olup, insanlar onları eşya ve mülkte kıymet ölçüsü olarak almışlardır. Bundan dolayı servet biriktirilmesi altun ve gümüş biriktirilmesi demektir. Çünkü paradan başka bütün malların fiyat ve değerleri aynı derecede kalmaz, kâh yükselir kâh alçalır ; ve bunları biriktirenler para kazanmak için kıtlık zamanını beklerler. Fakat gümüş ve altun paranın daima aynı kıymeti muhafaza ettiği için bütün kazançlar ve zahirelerin aslı olmuştur.

Eğer insanın kazandığı mal ve meta' kendi elinin emeği ve gayretinin mahsulü ise bu mal sarfet-

tiği emeğin (fiil) kıymetidir ve zira san'at ve hırfet sırf emek ve mücerred iş mahsulü olmakla bizzat matlûp olmayıp haddizatında saklanmaya elverişli demektir. Ve bazı sanayide emekle (işle) başkay de cemedilip o san'atin sahibi amelinin ücreti ve ona katılan malın kıymeti ile geçinir. Meselâ bazı tüccarlar binaya lâzım olan tahta ve saire gibi eşyayı ve elbisecilerde kumaş ve saireyi san'atlerine zammedip işlerinin ücreti ve eşyalarının bahasile geçinirler. Eğer kazanç vesilesile kazanç ve iş yerine ticaret gibi başka bir şey ise yine kazançlarına sebep olan işte emeklerinin tesiri muhakkaktır ; ve kazanılan parada amellerinin kıymeti de dahildir. Kazanç ve maişette ekseriya emeğin tesiri meydanda olup az veya çok o işin kıymetinden hissesi tayin ve takdir olunur. Fakat bazı işlerde kazanç vasıtası doğrudan doğruya re'sülmal ve sermaye olup sây ve amelin tesiri varsa da ikinci derecededir. Nitekim çarşı ve pazarda alınıp satılan insanlar ve hayvanlar gıda vazifesini gören hububatın değerleri gibi ki, ziraat emeği de bu hububatın fiyatında dahildir. Lâkin bazı şehirlerde (beldelerde) ziraat emeği kolay ve ucuz olduğu için orada çiftçilerden birçok kimseler emeklerinin ücretinden gafil olup aldıkları fiyatı ancak hâsıl olan hububatın kıymeti zannederler. Bundan anlaşılır ki kazanç ve kârla hâsıl olan para veya malın mecmuu veya çok kısmı insanın iş ve emeğinin değeri olup bölünen rızk ehli sünnet nazarında fayda görülen şeyden ibaret olduğu için bu suretle kazanç ve emek arasındaki münasebetin haram ve helâle şâmil olduğu anlaşılır.

Bazı memleketlerde ricalin azlığından dolayı

i'mar eksilir, san'at ve ticaret gibi işlerde çalışanlar azalır veya hiç kalmazsa, bu hal o memlekette kazanç ve rızkın kesildiğine alâmettir. Zira görülmemişmi dir ki ahali az olan memleketlerde insanın emeği azdır veya hiç yoktur ve bu yüzden kazanç ve rızk da azalır. Bundan evvel de yazdığımız gibi ahali kalabalık olan memleketlerde san'at ve ticaret erbabı da çok olup ahalinin refahı ziyadedir.

— 2 —

Kazanç ve maişet (geçim) yolları

Yiyecek ve rızk kazanmanın birkaç yolu vardır halk maişetlerini bu yollarla temin ederler. Maişet yollarından biri vergi almaktır ki valiler ve âmiller kanuna göre çiftçi ve tüccarın elinde bulunan maldan kuvvet kullanarak uşür, cizye, gümrük gibi muayyen malları alırlar ve rızklarını bu yoldan temin ederler. Maişet yollarından biri de avcılıktır ki, sah rada, denizde veya havada yaşayan vahşi hayvanları avlamak suretile geçinirler. Maişet yollarından diğ er biri de evlerde ve çiftliklerde bazı hayvanları besleyerek onların mahsullerile geçinmektir. Yine maişet yollarından diğ er biri, çiftçiliktir ki, bazı münbit topraklarda mahsul zer' ederek ve ağaç dikerek hububat ve yemişle geçinirler. Yine diğ er bir maişet şekli de insanın sırf işi ve emeği ile hâsıl olup, onun mukabilinde alınan ücretle (gündelikle) geçinilir. Eğer o emek ve iş bir ustanın öğrenmesile ve muayyen âletlerle elde edilmişse ona san'at ve hırfet

denir : Kâtiplik, tüccarlık, ipçilik, açıcılık ilâh... gibi. Eğer öğretmeye ve öğrenmeye ihtiyaç kalmadan sırf yorularak ve gayret sarfederek yapılan bir hizmet mukabilinde hâsıl olmuş ise herkes emeği derecesinde ücret kazanır.

Yine maişet şekillerinden biri de ticarettir ki bazı servet sahipleri ya faiz ve nema geçirmek için bazı beldelere sefer eder ve malın revaçta olduğu yere onu naklederler, yahut da buldukları beldede oturarak ihtikâr yolile zahireleri biriktirir ve revaç bulunduğu vakit bu malları satarak kazançlarını temin ederler.

San'at ve hîrfet lüzumu derece itibarile ziraatten sonra gelir; sırf fikir ve nazarla hâsıl olan ilmi mürekkebtan ibarettir. Bu sebepten ekser san'atlar ve hîrfetler şehirlilerde bulunur, kırlarda ve badiyelerde yoktur. Ticaret kazanç ve geçim hususunda tabii bir yoldur. Lâkin ekseriya istihsal tarzı fikrî, nazarı işlere mütevakkıftır. Tüccar kazanmak için satın aldığı eşyayı en ucuza alarak sonradan satarken ziyade fiyat takdir etmek suretile iki kıymet arasındaki farktan kazançlarını temin edebilmek için derinden derine düşünmeye mecburdurlar. Eğer bayiiin asıl sermayeden ziyade ettiği istifade zahiren kumar nevinden ise de, lâkin başkasının malını bedava almadığı için ticaret meşrudur. Ve onda akıl ve nazar işleri hakim olduğu için mübah görülmüştür.

— 3 —

Hizmetin (memuriyet) tabii bir maişet ve geçim hususunda asıl olması hakkında.

Hükümdarlar Devlet işlerini tanzim gibi hizmetlerde bazı ricali kullanmaya muhtaç olup askerin idaresi ve resmî tahriratı için zabıt ve kâtip sıfatile birçok kimseleri tayin ederler. Devlet hizmetlerinden her hizmeti ehline verip muayyen rızık ve nafakalarını beytûlmalden takdir ederler. Bu sultanî hizmetleri görenlerin maişeti Devlete ait olduğu için saltanat bir menbaa ve diğer bütün memuriyetler ondan çıkan cetvellere benzetilmiştir. Herkes maiyetinde hizmetçi kullanarak iktidarı nisbetinde onlara ulûfe ve vazife tayin ederler. Lâkin bu hal mertliğe ve tabii hale uymaz ve insanların gayret ve hamiyetine uygun değildir. Zira insan işlerini başkasına gördürünce acz ve kusura sebep olur ve masrafı lüzumundan fazla artar. İradeli ve gayretli insanlar nefsinin dizginlerini başkasının eline vermez. Lâkin örf ve âdet tabiate galip olup itiyadı bırakmak da mümkün olmadığı için bu hale düşülmektedir.

Hizmet ehli dört kısımdır : 1) Rüşt ve basiret sahibi olduğundan dolayı, memur olduğu hizmetin yolunu bilip sadakat ve istikametle hareket eder. 2) Yahut bunun aksi olup hem ahmaktır, hem de hıyanetle hareket eder. 3) Yahut âkil ve reşid olup lâkin gaddar ve hâindir. 4) Yahut da emin ve mevsuk olup lâkin ahmak ve beceriksizdir.

Bunlardan birincisini herkes kullanamaz; çünkü

bunların alacakları ücretten ziyade faide tahsiline iktidarları olduğu için ücreti istihkar ederler. Lâkin riyaset ve mevki hırsı bütün halkın tabiatinde mevcut olduğu için bu gibi kimseler hükümdarlara, emirler ve vezirlere intisap ederek onların hizmetlerini ve kulluklarını kabul ederler. Kıymeti az olan diğer kısımlara gelince halkın çoğu onları kullanmaya mecbur oldukları için hizmet ehli daima fena olarak görülür.

— 6 —

Mal ve şeref kazanmak ekseriya temellük (dalkavukluk) erbabından hâsıl olup bu tabiatin refah vesilesi olduğu hakkında.

İnsanların kazanç yollarından birine nisbetle elde etmiş oldukları mal, emek ve gayretlerinin eseri olup fiil ve amellerinin kıymeti (değeri) dir. Faraza bir kimse, ziraat, ticaret, sınaat, emaret ve saire yollarındaki kazanca ait bütün işlerden muattal olup hiç bir yola baş vuramasa, zarurî olarak kazanç işinden tamamen âtil olması icap eder. Bir de kazanç vasıtalarından her fiil ve amelin kıymeti (değeri) o fiilin işler arasındaki kadr ve şerefi ve halkın ona ihtiyacı nisbetinde olup ihtiyaç ve itibar hususunda işlerin hizmetine tâbi olduğundan dolayı kazancın azlığı veya çokluğu ve faizin (rubhun) yüksekliği veya alçaklığı bu nisbete göre husule gelir.

Evvelki fasılda gösterildiği gibi memuriyet de kazanç vasıtalarından sayılarak bütün halk mevki sahibi olan zata mazarattan korunmak ve fayda edin-

mek için mal ve bedence hizmet eder ve ona intisap ederler. Devlet kapısına yaklaşmak için halkın baş vurduğu işler ve kazandıkları mallar mevki sahiplerine samimî veya sahte maksatlarla intisabın muabilinde ıvaz olup, bu adamlar maksatlarını ele geçirmek için hizmet ve kulluk ederler. İşbu hizmetleri mevki sahiplerinin servet kazanmasına vasıta ve âlet olduğu için az zamanda büyük mal sahibi olurlar.

Yüksek mevkiler de muhtelif tabakaya ayrılmış olup halk arasında rütbe rütbe yukarı ve aşağı derecede ricale verilir. En yükseği hükümdarlıktır ki üstlerinde hiç bir iktidar yoktur. Ve rütbelerin en aşağısında da hemcinslerine ne fayda ne zarar vermeye muktedir olmayan insanlar gelir. Hükümdarlıkla bu en aşağı rütbe arasında vezirlik, emirlik, kadılık, kâtiplik... gibi birçok mertebeler vardır ki, beşer nev'inin vücut ve bekası ve yaşayışı mezkûr rütbelerin tefavütü (farkları) ile kaimdir ve intizamını muhafaza eder. Zira insan nev'inin vücut ve bekası zarurî işleri ve aslî ihtiyaçlarını teminde birbirlerinin muavenetine bağlı olup beşer zümresinden hiç bir fert bu hususta başkasının yardımından müstağni demektir. İnsan ekseri fayda getiren işlerde cahil, kâr ve zararı idrakten âciz olup bu hususta lâzımgelen tedbirleri alamaz ve birbirine yardım hususunda gevşeklik gösterir, bunu ancak cebirle ve zorla yapar. Bundan başka insan nev'inin bütün fiilleri diğer hayvanlar gibi tabiat ve fitratla hâsıl olmayıp, onlarda mevcut olan tefekkür, idrak ve irade kuvvetleriyle yapıldığından iyilik ve kötülüğü ayırmak işine nefsini bağlamak ve başkasına yardımdan çekinmek caiz değildir. Bundan dolayı

insan nev'inin bekasını temin için onları zapturapt altına alacak kâhir bir hükümdara ihtiyaç vardır, tâ ki, o sayede halkın nizamı temin edilsin.

Allah kulları muhtelif derecelerde yaratıp bazı- larını zengin ve bazılarını fakir yaptı. Tâ ki zengin- ler fakirleri hizmetlerinde kullanarak ihtiyaçlarını temin etsinler ve fakirler de hizmetleri mukabilinde zenginlerden aldıkları ücretle hayatlarını temin et- sinler. İktidar mevkiinin mânası insan nev'inin işle- rini izinler ve meni'lerle tanzim ederek onları sevk ve idare eden bir kudret olmasıdır. Eğer hükümet şer'î hükûmetlere ve aklı siyasete göre tertip olu- nursa buna adalet denilir. Eğer iktidar sahibinin rey ve hevesine, şahsî garazlarına göre vukua gelirse buna zulüm ve teaddî derler.

Eğer hükümdarın Devlet ve iktidarı geniş ise kazancı da o nisbette çok olup dar ise kazancı da o nisbette azdır. Fakat iktidar sahibi olmayıp Devlet mertebelerinden birinde bulunmayan kimsenin malı da olsa, onun serveti san'at ve ameli ve sermayesi miktarındadır. Nitekim ekseriya tüccarlar ve zira- atle uğraşanlar ve bazı hırfet ve san'at sahiplerinin hali bu tarzda olup kazançları ancak malları, san'at ve amelleri nisbetindedir . Fakat iktidar mevkiine istinat edenler veya onlara intisap edenlerin kazanç- ları bu tarzda değildir. Fakat bu intisap etmiyenler- den bir kısmı da kibir ve gururlarından, nahvetlerin- den dolayı nefslerinde kemal tasavvur ederek ik- tidar mevkiine yanaşmakta veya onlara intisap et- mektedirler. [İbni Haldun burada gurur ve nahveti uzun uzadıya zem ederek onun muhtelif meslekler-

deki mazarratlarından ve insanın muvaffakiyetine ne suretle mâni olduğundan bahsediyor.]

— 8 —

Ziraatle elde edilen buğday ve arpa insan ve hayvanın hayatını temin ettiği için tabiatta asıl olup elde edilmesi de diğer sanatlar gibi ince düşünceye ve birçok aletlere muhtaç olmadığı için akılları zayıf ve bedenleri kuvvetli olan köy ahalisi bu işle uğraşmaktadır. Bundandolayı beldeler ve şehirlerde oturan refah sahiplerinden bir fert ekseriya ziraatle meşgul olmayıp ziraati kazanç vasıtası yapan kimse-ler zelil ve miskin olurlar. Ziraatle fazla meşgul olan raiyyet üzerine ağır vergiler yüklenerek Devlet tarafından cevir ve tahakküm yolile bu vergiler toplandığı için buna tahammül mecburiyetinde olan reaya hakir, zelil ve fakir olur. (Hükümdarlar ve valilerin cebbar ve zalimleri raiyyet ve köylülere tesal-lûtunu işaret eden bazı hadisler zikrediyor.)

— 9 —

Ticaretin mânası ve sınıfları

Ticaretin mânası bir metayı en ucuza alarak bahalıya satmak yolile ve bu suretle hâsıl olan fiyat farkı sayesinde kazanç temin etmektir. Şöyle ki ticaret malı ya esir ya mezruat ya hayvan ya silâh, ya ku- maş olup hâsıl olan fayda ve nemaya rabih derler.

Ticaret yaparak rabih ve nema kazanmak iki suretile olur : Ya sermaye olarak kullanılan meta' bir yerde saklanarak pazarda bolluğun kıtlığa çevrilmesi beklenir, ve bu suretle büyük bir rabih hâsıl olur (spécialation). Yahut bu meta' satın alınan beldeden ekseriya revaçta olduğu beldeye nakledilerek orada satılmak suretile bir çok rabih kazanılır.

— 14 —

Ticaret eshabı kibarı Devletin iyi ahlâklarile mütehallik olmadıkları hakkında.

Evvelki fasılda söylendiği üzere tüccar alım satım suretile kazanç (rabih) temininde zahmet ve meşakkat çekerek malını saklamak ve sermayesini mahvolmaktan korumaya ve menfaat teminine ziyade ihtimam etmelidir. Şöyle ki hesap ve kitapta dikkat edip, aralarında alışveriş cereyan eden kimselele ihtiyaç halinde mücadeleye ve hakkını aramaya mümarese ve meharete sahibi olması lâzımdır. Bu vasıflar ticaret işinin zarurî unsurlarından olup himmet ve mürüvveti ihlâl ettiği için bir işle uğraşanlar hilekâr, hasis ve deni tabiatinde olurlar. Zira işlelerin eserleri nefse ait olup hayırla uğraşmak hayır tabiatini şerle uğraşmak fena huyları kazanmaya sebep olur. Eğer rezil olan fiiller sık sık vukua gelirse nihayet nefiste yerleşerek tabiat ve ahlâk haline gelir. Arasına vukua gelirse hayrin, ve iyi huyların azalmasına sebep olur. Zikrolunan ahlâkın zuhuru tüccarın tavırlarına tabi olup bu tavırların kaybol-

masile beraber kaybolur. Eğer ticarete intisap eden kimse aşağı insanlardan olup alım satımda ve inkâr yoluna sapar ve tüccar nev'ile düşüp kalkarsa kötü huyların ve rezil ahlâkın onda zuhuru ihtimali çok kuvvetli olup o adamda himmet ve mürüvvetten eser kalmaz. Eğer bu tüccar orta derecede bir insan olup tüccarın rezilleri ile ülfetten kaçınırsa himmet ve mürüvveti tamamile zail olmaz. Fakat bundan evvelki fasılda söylendiği gibi Devlet ve iktidar sahiplerinden bazıları ticaret mesleğine sülûk ederek lâkin iktidar ve nüfuzları yüzünden ticaret işine doğrudan doğruya girmekten çekilen kimselerin tüccar zümresile münasebette bulunmaları pek az görül - müştür.

İnsanî fikir beyanındadır.

Allah insanı fikirle diğer hayvanlardan mümtaz kılmıştır. Başka eşyadan farklı olarak hayvanların kendi hariçlerindeki eşya hakkında şuur sahibi olmak demek olan idrâk vardır. Onlar Allahın kendilerine ihsan ettiği işitme, görme, koku ve tad alma ve dokunma hassalarından ibaret zâhirî hassalarla kendi zatları haricindeki eşyayı idrak ve hissederler. İnsanda bundan başka bir hassa daha vardır ki zatından hariç olan eşyayı hissini maverasındaki fikirle idrak eder. Şöyle ki dimağının içinde mevcut kuvvelerle mahsus suretleri kavrar, onlardan tecrit yolu ile diğer suretle yaratır. İşte fikir dediğimiz hissini manevrasındaki bu suretlerden zihin terkip suretile cevelân etmektedir.

[İnsan bu fikir vasıtasile cüz'î hâdiselerden bir-

takım küllî münasebetleri ve umumî malûmatı çıkarır. Sonra bu küllîlerden her birine birtakım küllî haller isbat eder : Meselâ hayvanlarda iradî hareket olduğunu bilip bu umumî ilimle herhangi bir insan veya hayvan gördüğü zaman onda iradî hareket olduğunu istidlâl eder. İşte bu zihnî tasarruflara fikir, ve bu tasarruf kuvvesine de müfekkire denir. Fakat diğer hayvanlarda fikir olmadığından küllîleri idrak edemeyip hayvanların idrakleri birtakım dağınık cüz'ilere münhasırdır. Hattâ insanın vahimesi de küllîlerden idrak edemediğinden bazan akla muâriz olur. Meselâ ölü cemad olup cemadattan ise hiç bir suretle zarar gelmek ihtimali olmadığından ölümden korkulmaz diye akıl kat'î olarak hükmettiği halde vahime kuvvesi bu küllî hükmü idrak edemediğinden bu hususta akla muâraza eder; ve ölüden ürker. Mütercim Ahmed Cevdet Paşanın mütaleaları..]

Fikrin üç mertebesi vardır : 1) Hariçte tabiî tertip yahut vaz'î tertip ile kurulmuş olan hâdiseleri anlamak (teakkul) tır ki insan kendi kudretile dışarda meydana getirebileceği işleri evvelâ zihninde tasavvur eder. Bu mertebenin çoğu **tasavvurat** nevinden olup menfaati temine ve mazarratı menetmeye yarayan **temyizî akıl** budur. 2) Fikrin ikinci mertebesi, insanın hemcinsleriyle vâki olan muamelelerinde, idare ve siyasete ait olan işlerindeki âdab ve usulü ifade eder. Bu mertebenin ekserisi tasdikât (hükümler, kaziyeler ve istidlâller) kabilinden olup azar azar tecrübeyle elde edilip ve faydasını ve işini temine yarar. İşte **Tecrübî akıl** dedikleri akıl budur. 3) Fikrin üçüncü mertebesi hissîn maverasında kendine iş itibarile alâkası olmayan bir mesele hakkın-

da **ilim** yahut **zan** ifade eden fikirdir. Bu mertebeye **nazarî akıl** adı verilir ki, gerek tasavvurat gerek tasdikkat zihinde hususî şartlarla tanzim edildiği zaman, her biri kendi cinsinden olarak diğer bir ilim ifade eder. Sonra o tasavvur yahut tasdik diğerile terkip olunduğu zaman diğer ilimleri ifade eder. Bu mertebenin gayesi eşyanın hakikatlerini cinsler ve fiilleri, illetler ve sebepleri ile «nefsül'emirde» olduğu gibi tasavvurdan ibaret olduğu için, bu mertebede fikir kuvvesi kemal bulup sırf **akıl** ve «nefsi müdrike» olur ki insanî hakikatin mânası bundan ibarettir.

Filî hâdiseler âleminin ancak fikirle tamam olduğu hakkında.

Kâinat mücerret ilâhî kudretin müdahalesiile hâsıl olan dört unsur ve bunların eserleri olan madden, nebat ve hayvandan ibaret bir çok zatlar ve ayinlere şamil olduğu gibi hayvanların kasid ve niyetlerini ve Allahın yarattığı kudret ve irade ile sâdir olan ve beşerî fiiller dediğimiz muntazam hâdiseler, muntazam ve mürettep olmayan diğer hayvanların fiillerini ihtiva eder.

Çünkü insan bu âlemdeki tertip ve nizamı bildiğinden dolayı bir şey yapacak olduğu zaman hâdiseler arasında tertip olduğu için evvelâ onların sebeplerini ve mebdelerini hatırlamak lâzım gelir. Sebepleri ve mebdeleri de birbirine bağlı olup önce gelen sesebi geriye atmak ve sonra gelen sebebi ileri almak mümkün olmadığından onlarda da böyle sıra-

sile gidilmek lâzım gelir. Sebepler ve mebdeler silsilesi kaçâ ulaşır, en son sebepten işe başlayarak ilk tasavvur edilen sebebe kadar yükselmeli ve tetkiki orada bitirmelidir.

Meselâ altında oturmak için bir dam yapılmak tasavvur olursa evvlâ duvarlar, sonra temel düşünülerek fikrî tertipte duvar önceki sebep, temel sonraki sebep olur. Fakat fiilyatta önce temel atılıp sonra duvarlar yapılır. İşte âlimler arasında fiilin başlangıcı fikrin sonudur, ve fikrin sonu fiilin başlangıcıdır diye meşhur olan sözün mânası budur.

Bu suretle insan sebepler ve neticeler arasında olan tertip ve nizama vâkîf olduğundan filleri muntazam bir tarzda cereyan eder ve bu tertip ve nizama vâkîf olmak eşya arasındaki rabitaları ve alâkayı idrake âlet olan fikre bağlı olup, diğer hayvanlarda ise fikir olmadığı için onların idraki zapturaptsız bir takım dağınık cüzleri idrake âlet olan hassalara münhasır olduğundan tertip ve nizamı idrak edemiyerek onların fiilleri ve hareketleri irtibat ve intizamdan mahrumdur. Bu âlemde ise itibar ve iltifata lâyık olan ancak muntazam fiiller olduğundan dolayı gayri muntazam fiiller tabii olarak muntazam fiillere tâbi ve bunun için de hayvanî fiiller insanî fiillere tâbi ve bütün hayvanlar ve yeryüzü insan nevinin hükmü altındadır.

İşte insanı diğer hayvanlardan ayıran beşerî hasha bu fikirdir. Ve insanın insanlık derecesi fikir vasıtasıyla muntazam sebepler ve neticeler bilmesinin derecesine tâbi olduğu için halkın mertebeleri arasında da farklar vardır. Zira bazıları bir şeyin ancak

iki veya üç mertebe sebep ve mebdeni düşünebilir. Bazısı beş altı, bazısı daha ziyadeye muktedir olur. Nitekim şatranç oynayanların bazısı tertip ve nizamı vaz'î (itibarî) olan oyun hareketlerinden iki üç mertebeyi bazısı daha ziyadesini tasavvur (temsil) eder. Âlemin hali de tamamilâ şatranç oyunu gibi olup nasıl bu oyunu fazla sayanlar fazla bilmiş olursa, tabiatteki mürettep sebepler ve neticeleri de ziyade düşünenler de insanlık mertebesinde faik olurlar. Vâkıa şatranç oyunu itibarî (mevzu) oyunlardan olduğu için onun tertip ve nizamı itibarîdir ve onu bilmek te meleke ve temrinle elde edilen sınaî bir ilimdir; bu sebepler âleminde olan tertip ve nizam ise tabîi ve onu bilmek te nazari bir iş olduğundan teşbih tamamilâ yerinde değil ise de mes'elenin hakikatini anlatmaya hizmet ettiği için tabîiyi itibarî (vazî) ile kıyas etmek üzere söylenmiştir.

Tecrübi akıl beyanındadır

Hakîmlerin kitaplarında elbette görmüşsünüzdür ki, insan tab'an medenîdir derler. Medenî medineye mensup demek olup ancak Medine deyince aramızda anlaşılan şehir ve kasaba kastedilmiş olmayıp, umumiyetle insan cemiyetini kastederler. Yâni insan nev'i diğer hayvanlar gibi münferit olarak yaşayıp tabiat itibarile cemiyet kurmaya muhtaçtır. Zira beşer nevinden hiç bir kimse kendi başına zarurî ihtiyaçlarını istihsal edemeyüp doğduğundan ölüncüye kadar bütün işlerinde birbirlerine muhtacdır. Böyle cemiyet halinde birbirine yardım ise evvelâ gönül rızasile

ve isteyerek, sonra kâr ve san'atta birleşmeye bağlı olup çok defa da bu işte bir takım halkın maksat ve niyetleri birleşmiş olduğundan, herkes o gaye ve hedefi kendi eline geçirmek istediği için, nihayet rıza ve muvafakat nefrete ve sadakat düşmanlığa inkılâp ederek aralarında ihtilâf ve mücadele çıkmasına, ve milletler kavımlar arasında harp ve sulh olmasına sebep olur, insana mahsus olan muameleler ise hayvanlar arasında cari olan haller gibi intizamsız olmayup, insanın tefekkür kuvvesinin iktizası olarak fiil ve hareketleri muntazam olduğundan muhtaç oldukları yardım işini muhafaza hususunda da kanun hükmüne göre tanzim olunan siyaset usulü ile işlerini tertip ve halkı idare etmeleri lâzım geldiği için, hayvanlar gibi nasılsa öyle gitmeyüp doğru tecrübeler ve kabul edilmiş âdetlerle her hususun iyi ve kötüsünü ayırt ederek hareketlerinin akibetinden haberdar, ve cüzî işlerde ne suretle hareket etmek münasip olacağını müdrik olmak üzere öğrendiği kaideleri kendine tarzı hareket düsturu diye kabul eder. Kabahatler ve fesatlardan kaçınır, iyi ve doğru şeyleri araştırır, hemcinsleriyle muâşeret yolunda bu hikmet yolundan gider. Tedbiri menzil ve siyaseti medeniye hususunda olgunluk ve derin görüşle meleke ve meharett kazanır ve artık uzun uzadıya tetkikata muhtaç olmaz. Zira bu malûmatı mahsuslara taallûk eden birtakım cü'î mânalardan ibaret doğruluk veya yanlışlıkları az zamanda vâkıya tâtbiik edileceği anlaşılacağından tecrübeyle tashih olunurlar. Şöyle ki, hemcinsleriyle muamelelerinde meydana çıkan vekayii tecrübe ederek yapılmış veya yapılması lâzımgelen şeyleri bilmek için herkes kendi haline göre malû-

mat kazanır. Fakat beşerî muamelelerde cereyan eden hâdiseleri azar azar ve birer birer tecrübe, müşahedenin tekerrürüne muhtaç olduğundan hayli vakte tevakkuf eder. Bazıları da işlerinde nasihat kabul ederek ve tavrü hareketlerinde babalarının yoluna giderek bizzat tecrübeye kalkarak kendilerini yormaksızın az vakitte muâşeret işinin âdabını öğrenmeye muvaffak olurlar. Fakat bazıları arkasından gidecek sadık bir rehber ve sözünü tutacak bir nasihatçi bulamadığından yahut hodbinlik belâsile bu yolda yanlış kanaatlerini muâşeretin usulünü bizzat tecrübe ile kazanmak sevdasına düşer ve böylece bir çıkılmaz yola giderek eskilerin âdetlerine muhalif alışılmamış işlere kalkar. Ve bu hallerile halkın nazarında fena görülürler. İnsan ise tabiati iktizası hemcinsleriyle ihtilât ve muâşerete muhtaç olduğundan nihayet halka uymaya ve onu taklide mecbur olur. Ve bu yolda çektiği zahmetler yanına kalır.

Bu temyizî ve tecrübî akıllardan sonra nazari akıl mertebesi vardır ki, bu mertebenin tefsir ve tarifile âlimler meşgul olduğu için burada izahına lüzum görülmemiştir.

İnsanın aslen cahil ve kazanma suretile âlim olduğu hakkında.

Yukarıda söylediğimiz gibi insan nev'i hayvan cinsinden olup ancak Allah onu fikirle mümtaz etmiştir. İnsanda bu fikir, cismanî kuvveleri ve hayvanî sıfatları kemale geldikten sonra hasıl olur. Ve iptida temyizî akıl mertebesi husule gelir. İnsan

temyiz mertebesine gelmezden evvel bütün ilimler ve marifetlerden hali sırf bir heyülâ (madde) halindedir, sonradan his ve fikir âletleriyle kazandığı ilimle suretini ikmal ederek insanî zat ve hakikatî kemal mertebesine çıkar. Kur'an da esasen insanın aslen cahil olup, sonradan ilmi kazandığını tasrih ediyor.

**İlim ve tâlimin beşerî umranda tâbîî bir emir
olduğu beyanındadır**

His ve hareket, yemek ve içmek hususunda bütün hayvanlar insana benzerler. İnsanı onlardan ayıran ancak maişetini te'min ve hem cinslerine yardım ve bunun için lâzım olan içtimâî hayat, Peygamberlerin Allahtan aldıkları emirlere göre hareket, âhiret meselelerini ıslah hususunda kullandığı fikir olmakla, bu işlerde insan daima mütefekkir olup bir lâhza fikir ve mülâhazadan hâli kalmaz. Zira insan böyle maişetini ve sonunu (gayesini) düşünmekle meşgul ve yalnız insan nev'i olarak değil hayvan cinsi olarak da tabîî emel ve arzusu her ne ise onu tahsil etmek fitrati iktizası olduğundan, insanî fikir kendinde olmayan malûmatın tedarik ve tahsiline rağbet ederek kendinden evvel ilim tahsil etmiş ve malûmatça ona faik olan kimselere müracaatla onlardan istifadeye talip olur. Sonra fikir ve nazarı bir hususa teveccüh ve inhisar ederek bir müddet yalnız onunla meşgul olur; ve bir çok defalar ve onun teferruatını tetkik ederek bir hususta mümarrese kazanır, ve bu hususta herhangi bir meseleyi

anlamak ve halletmek melekesini elde eder. Bu sahadaki ihtisası yüzünden o asırda bunu tahsil etmek isteyenler de ona müracaat ederler. İşte bu suretle talim ve tedris meydana gelir. Ve insan cemiyeti içinde ilim ve talimin tabii bir emir olduğu anlaşılır.

İlimleri öğretmenin sanayi kabilinden olduğu hakkında.

Her ilimde meharet o ilmin bütün mebdeleri ve meselelerini tamamilen bilmek ve asıllarından fertlerini çıkarmak hususunda meleke kazanmaya muhtaç olup, bu meleke hâsıl olmadıkça o ilimde de meharet hâsıl olmaz. Meleke ise anlamak ve ezberlemekten başka bir işdir. Zira bin fende yalnız bir meseleyi anlayıp bellemekte o fende mahir olan âlim mütebahhir ile yeni başlayan cahil müsavi olur. Halbuki o fende meleke mezkûr âlime mahsus olup berikilerde yoktur ; şu halde meleke anlayıp bellemekten başka bir şeydir.

Melekeler ise gerek beden ameliyeleri ve idmanla vücuda gelsin, gerek beyinde hassaları kullanarak hâsıl olsun tamamen cismanîdir. Bütün cismanî işlerde mahsus olduğundan bir üstadın öğretmesine muhtaçtır. Bunun için her ilim ve san'atin taliminde istinat ve itimat olunacak ilk sened o fen ve sanatte tanınmış ve muteber, etrafta şöhret bulmuş mahir ve güvenilir üstaplara dayanmaktır. İlimler ve fenler aynile diğer sanatlar gibi talim olunur. İlim öğretmek bir nevi sanat olduğuna ilimlerin ustalıkları arasındaki ihtilâf da delâlet eder. Şöyle ki

diğer san'atler gibi talim usulünde de meşhur imamlardan her birinin kendine mahsus bir ıstılah ve usulü olup meselâ kelâm ilminde eskilerin (mukaddimîn) ıstılahlarile sonradan gelenlerin (müteahhırîn) ıstılahları muhtelif ve aynı suretle usulü fıkıh da ve diğer ilimlerde de imamların ıstılahları birbirine muhalif olduğundan muallimlerin ıstılahları ilmin hakikatinde hariç olmak lâzım gelir. Eğer dahil olup da ilmin aslı bir rüknü olsaydı, hepsinin ıstılahı bir olmak lâzım gelirdi. İşte bu sebepten dolayı ilim hadizatında bir şey olup imamların ıstılahları bir nevi san'at olması lâzım gelir.

Mağribde İslâm Devletlerinin inkırazından dolayı umumiyetle sanayie noksan ve zeval geldiğinden ilimler ve fenlerin öğretilmesi de şimdi mağrib ehlinde hemen tükenme derecesine yaklaşmış eskilerin ifade ve talim usulleri ile talebeye öğretecek pek az üstad kaldı. Bunun hikmeti şudur ki, mağribte kayrevan ve Endülüste Kurtuba beldeleri vaktile payitaht, ilim ve san'atin toplandığı mahal olan gayet mamur iki şehir olup o vakit ilim öğretecek tanınmış pek çok âlimler vardı. Vaktaki hâdiselerin değişmesile bu iki mamur belde harap oldu, o vakit tenberi mağribte talim usulü de kayboldu. Vâkıa Muvahhidîn zamanında ilim ve marifet nuru bir aralık Merakkeşte parladı ise de çok zaman sürmedi. Zira Muvahhidîn Devleti aslen göçebe olduğundan, sonradan medeniyet kazandı ise de Devletlerin zeval vakti ikballerine pek yakın oldu ve Merakkeşte medeniyet muhkem ve metin olamadı. Bu Devletin Merakkeşte inkırazından sonra kadı Ebu Kasım İbni Zeytun Afrikiyeden Şarka giderek İmam Fahri Ra-

zinin talebelerinden ders gördü, akliyatla meharef kazandı. Zengin malûmat ile Tunusa döndü. Arkası sıra Ebu Abdullah Bin Şuayp Dekkâli de Maşrıktan geldi ve Tunusa yerleşti. Bu suretle Tunus halkı bu ikisinden ders aldılar. Onların yetiştirdiği İbni Abd-üs-Selâm tilmizleri Tunusta ve İbni İmamın tilmizleri Telemsanda tefrisatla meşguldürler.

İlimler ve marifetlerin çokluğu medeniyeti çok olan diyarda olduğu hakkında.

Bunun sebebi şudur ki ilimleri öğretmek sanayi kabilindedir. Bundan öncede söylemiştik ki bir belde de sanayiın çokluğu .o beldede mamurluğun artmasına sebep olur. Mamur ve medenî olmanın teferruatından olan refah ve zenginlik de yaşama hususuna ait bir keyfiyet olduğundan, onun ilerlemesi sanayiın ve ilimlerin kemal bulmasına bağıdır. Her nerede medeniyet inkişaf eder ve zenginleşme, güzelleşme arzuları artarsa orada sanayi de çoğalır.

Bundan dolayı her ne vakit bir milletin çalışması ve işi idare ve taayyüşünden fazla ise yaşama ihtiyacından fazla insanî vasıflar olan ilimler ve sanatlara meyli artar. Ve yaradılış iktizası köyler yahut medenî olmıyan beldeler ahalisinden her kim ilim öğrenmek hevesine düşerse, büyük medenî şehirlere hicret etmiye mecbur olur. Bu hususta Bağdad, Kurtuba, Kayrevan, Basra ve Kûfe gibi büyük İslâm şehirlerinin vaziyetini hatırlayın. İslâmiyetin doğuşunda bu şehirlerin mamur ve zengin olduğu zaman oralarda ilim fevkalâde inkişaf ederek birçok

büyük âlim ve mütebahhîrler yetişti. İlmî tetkikat hususunda çok ilerlediler, hattâ eski zaman âlimlerini geçtikleri gibi, kendilerinden sonra gelenlerden de üstün oldular. Fakat bu şehirlerin medeniyet ve serveti eksildiği, ahali etrafa hicrete başlayan nüfusu eksildiği zaman bu yüksek medenî inkişaf hareketi de yavaş yavaş ortadan kalktı. O memleketlerdeki ilim erbabı başka memleketlere dağıldılar. Biz şimdi ilmin kemalini Kahirede buluyoruz. Zira birkaç bin senedenberi orada medeniyet kökleşmiş olduğu için san'atler de sağlamlaşmıştır. Bu san'atlerden biri de ilim öğrenmek olduğu için onun da devam etmesi lâzım gelir. Fakat bu memlekette ilmin inkişafında Salâhaddin Eyyûbî zamanındanberi iki yüz senelik vekayîin de ayrıca yardımı olmuştur: Türk emirleri Mısır sultanlarının kölesi veya azatlı kölesi oldukları için servetini sultan alır veya malını musadere eder diye korkarak pek çok medrese ve zaviye yaptırmış ve ona bir çok emlak ve akar vakf etmişler; mütevelliliğine de evlâtlarını tayin etmişlerdir. Bununla beraber Türk emirleri zaten hayri seven iyiliğe rağbet eden kimselerdir. Bu sebepten Mısırdaki evkaf çoğaldı ve bu suretle medreselerin vazife ve tayinleri çoğalınca hüner ve marifet revaç buldu. Bu yüzden, tahsil için Iraktan bile pek çok tebaa Mısıra gelmeğe başladılar.

Bu asrda medenî memleketlerdeki ilimlerin neveleri

Halkın öğrendiği ve öğrettiği ilimler iki sınıftır. Birincisi insana göre tabii bir iş olup aklı

ilimlerdir. İnsan kendi fikrile onların tahsiline yol bulur. İkincisi naklî ve vaz'î olan ilimlerdir ki ancak vaz'ından alınmak suretile öğrenilir.

Birinci sınıf hikemî felsefî ilimler olup bunlar birtakım akli fenlerdir ki, insan mücerred fikrile onlara vâkıf olabilir. Zira insan yalnız fikir sahibi olması itibarile doğru ve yanlış ayırmaya muktedir olarak sırf hissî kuvvelerile mezkûr fenlerin mevzualar, meseleler, bürhanlar ve delillerini ve talim suretlerini meydana çıkarabilir.

İkinci sınıf vaz'î ıstıhlara istinat eden naklî ilimlerdir. Bu ilimlerin öğrenilmesi vâz'ından nakil suretile olur; onlarda aklın hüküm ve tasarrufu yoktur. Fakat fer'î meseleleri aslî meselelere bağıyabilir. Günden güne yeniden zuhur etmekte olan cüz'î vak'aları kıyas yolile küllilere irca eder.

Kuran ilimlerinde kıraat, tefsir, hadis ile fıkıh ve ona tâbi olan feraiz ilimleri naklî ilimlerdir. Kelâm ilmi imanın akidelerini akli delillerle isbata çalışır. Tasavvuf ilmi de İslâm ümmetinde meydana çıkan şer'î ilimlerdenidir. Sofiyunun lehinde ve aleyhinde birçok mütalealar vardır. Nihayet şer'î ilimlerin sonuncusu olarak tabiri rüya ilmini zikretmeli.

Akli ilimlerin kısımları

İnsana fikir sahibi olması itibarile tabii olan akli ilimler, bir millete mahsus olmayıp bütün milletlerde bulunur. Ve milletlerin hepsi onun meseleleri ve mebdeleri hususunda müsavidir. Bu fennler

âlemin medeniyet kazandığı zamandanberi insan nevinde mevcuttur. Mezkûr fenlere felsefî ilimler ve hikmet ilimleri de denilerek başlıca dört ilmi ihtiva eder : 1) Birincisi mantıktır ki bilinen şeylerden bilinmiyen meseleleri çıkarmak işinde zihini hatadan koruyan bir fendir ki faidesi fikir ve nazarda doğruyu yanlıştan ayırmaktır . 2) Bundan sonra bahs ve nazar ya mahsuslara taalluk eder ki unsuru cisimlerden ve onların terkibinden hasil madenler, nebatlar, hayvanlar ile felekî cisimler ve felekî hareketler ve hareket mebdeî olan nefisden ibaret olup bunlardan bahseden tabiat ilmi denir.

3) Yahut bahs ve nazar tabiatın maverasında işlere yani ruhiyata taallûk eder, buna da ilâhî ilim denir. 4) Cisimlerden mücerred olarak, miktarlardan bahseden dört fenni ihtiva eder ki, buna da taallim (Riyaziyat) denir. Bu fenlerden birincisi hendese, ikincisi aritmatikî, üçüncüsü ilmi musiki, dördüncüsü ilmi heyettir.

Malûm ola ki İslâmdan evvel iki milleti azime olup - biri fars, digeri rum - onların içinde bu ilimler pek ziyade ilerlemişti. Fars indinde aklî ilimlerin revacı ziyade olup devlet ve saltanatları da büyük ve çok uzun olduğu için içlerinde mezkûr fen pek ziyade ilerlemişti. Hattâ derler ki yunana dahi hikmet ilimleri onlardan intikal etmiştir. İskender Dârâyî katl ve memleketlerini istilâ ettiği zaman farisilerin hesaba gelmez kitaplarını ele geçirerek birçok ilim ve fenlerine sahip olmuştu.

Sonra İslâmlar fars memleketini fethettikleri zaman oradaki ilimlerin İslâmlara nakl ve neşri için

Saad İbni Ebî Vakkas Ömer İbni Hattab'a yazmıştı. Hazreti Ömer cevabında «onları suya atınız. Zira onlarda olan ilimler eğer hidayet ise onlara ihtiyacımız yoktur. Zira biz hidayete ermişiz. Eğer dalâlet ise ondan korkunuz, Allah bize rehberdir.» dediği için mezkûr kitapları suya yahut ateşe atmışlar, bu suretle Fars ilimleri tamamen ortadan kalkarak bize intikal etmemiştir.

Fumda iptida devlet ve saltanat Yunanlıların olup, bu ilimlerin onlar indinde çok ziyade revaç ve itibarı vardır. İçlerinden eshabı Revak, Meşşaiyun talim mesleğinde en güzel yolu tutmuş olup, talimleri Numan hekimden Sokrata ve ondan Eflâtuna ve ondan tilmizi Aristoya ve ondan şakirdi İskender Afrodisi ile Tamestios'a vasıl olmuştur. Aristo Yunan hükümdarı olup Fars'a galip gelen İskenderin üstadı idi. Yunan hakimleri içinde en mahir ve meşhuru olup kendisine muallimi evvel denilmişti.

Adedi ilimler

Adedi ilimlerin evvelkisi aritmetikidir ki tevalî üzere yahut tasnif ile adetlerin telif itibarıyla hassala-rını bilmekten ibarettir.

Adet ilminin fer'lerinden biri hesap ilmidir. Zam ve tefrik ile adetlerin hesabı hakkında bir amelî sınaattir.

Adet ilminin fer'lerinden biri de ilmi cebir ve mukabeledir. Bu da bir amelî sınaattir ki onunla mefruz olan malûmdan meçhul adet çıkarılır.

Adet ilminin fer'lerinden biri de muamelât fen-nîdir ki, medenî muamelelerde hesabı tarif ve imal etmekten ibarettir.

Nihayet adet ilminin bir fer'i de faraizîdir. Mezkûr fen vârislerin hisselerinin tashihi hakkında hesabî bir sınaattir.

Hendesî ilimler

Bu ilim miktarlardan bahseder : gerek muttasıl miktarlar ; hat, satıh, cisim gibi ; gerek münfasıl miktarlar : adet gibi. Bu fen Yunanlılardan alınmış olup esası Öklidis'in kitabıdır ki «Kitab-ül-Usul vel-Erkân» denir. Mezkûr kitap bu fende yapılmış olan kitapların en mufassal ve mükemmelidir. Bu kitap İslâmiyette ilkönce halife Ebû Cafer Mensur asrında tercüme olunmuştur. Tercümelerden biri Haccac bin Yûsûf'ün, diğeri Huneyn bin İshak'ın, ve diğeri Sâbit bin Kurre'nindir.

Hendese ilminin fer'lerinden biri, kürevî ve mahrutî şekillere mhasus olan hendesedir. Yunandan gelen buna ait iki kitap vardır ki, biri Sadöspos'un ve diğeri Menalâvs'ındir. İlmi heyet okumak isteyenlere evvelâ bu fenni talim etmelidir.

Hendesenin fer'lerinden biri de ilmi mesahadır. Bu, arazi mesahasında muhtaç olduğumuz bir fen-dir ki, Arşın veya karış veya başka bir ölçü ile mukayese edilir. Hendesenin fer'lerinden biri de ilmi menazırdır. Mezkûr fen bir ilimdir ki, onunla basarî idrâkte vukua gelen galat sebepleri meydana çıkar. Çünkü basarî idrâk şuaî bir mahrut ile husule ge-

lir ki reis noktası, basar ve kaidesi görülen şey olup yakını büyük ve uzağı küçük görmekte âmildir.

Felsefenin iptali ve salikinin fesadı hakkında

Gerek bu fasıllar, gerek mabadindeki fasıllar gayet mühimdir. Zira bu ilimler umranı beşeriye ârız olup mamur beldelerde münteşir ve zararları yoktur. Mezkûr ilimlerin şanına itina ile onlarda itikadı hak ne olduğunu izah etmek vacip olmuştur.

İnsan nev'inin akîllerinden bir taife öyle zannetti ki, gerek hissî, gerek hissînin maverasındaki her mevcudun zatı ve halleri fikrî nazarlar ve aklî kıyaslarla idrâk olunur. İman akidelerinin tashihi nazar ve fikir ile olup işitme cihetinden değildir. İşte bu taifeye «Felâsife» denilir. Feylesof Yunan dilinde hikmeti seven demektir.

Mezkûr taife bu yolda büyük gayretler sarfettiler. Aklın hak ile batılı temyiz etmesine yaramak için bir kanun kurdular ve o kanuna mantık dediler. Hulâsası şudur ki hakkı batıldan ayıran nazar ancak şahsî mevcutlardan ayrı olan mânalarda zihnin bir hal ve hareketidir. İnsan zihni evvelâ mühürün balmumu üzerinde nakış bıraktığı gibi bütün şahıslarda müntabık olan suretleri tecrit eder. İşte bu mahsûslardan mücerret olan suretlere «Ma'kulâtı evail» denir. Sonra bu küllî mânalar yine böyle diğer birtakım küllî mânalarla müsterek olarak zihinde birbirinden temyiz edildiği zaman onlardan da ikinci ve üçüncü defa böyle küllî suretler tecrit

ederek amelî tecrit bütün mutat şahıslara tatbik edildiği ve artık tecride imkân kalmadığı zaman basit küllî mânalara ulaşılır ki, bunlar yüksek cinslerdir. İşte bu mücerretlere «Ma'kulâtı sevânî» denilir. Fikir bu mücerret makullere nazar edip yakînî ve akli bürhan ile birini diğerine izafet ve isbat, ve diğerile nefyeder. İzafet ve hükümden ibaret olan bu «tasdik», «tasavvur» dan önce gelir. Fakat öğretme itibarile tasavvur ondan evvel gelir. Bunun için mantık kitaplarında tasavvuru evvel zikrederler.

Hekimlerin varlık hakkındaki fikirlerinin hulâsası şudur ki, onlar evvelâ hasselerimiz yardımile süflî cisme vakıf olup ondan terakki ederek hayvanlardaki hareket ve histen nefsin varlığına intikal ettiler, sonra nefsî kuvvelerinden akla intikal ederek bu derecede idrâkleri durdu, sonra yüksek semavî cisimleri insanî zata kıyas etmek suretile, insan gibi feleğin de nefsî ve akli olduğuna hükmettiler. Bunu da on adedine çıkararak «Ukulü aşere» dediler. Saadet ancak nefsin tehzibi ve faziletlere sahip olması ile beraber varlığı bu itikat üzerinde idrâkten ibarettir. İnsan, akıl ve nazarı imtisas ve fazilet ve reziletleri temyiz ettiğinden, yaradılışı itibarile iyi fiillere meyleder ve fena fiillerden çekinir; şeriat olmasa bile insan için bu mümkündür zannettiler. İşte hakimler nazarında âhirette nimet ve azap bundan ibarettir. Bu mezheplerin reisi, Makedonya ahalisinden ve Eflâtun'un talebelerinden Aristo'dur ki, İskenderin hocasıdır ve onu alelilâk **Muallimi evvel** diye tesmiye edip mantık ilminin muallimi mânasını kasederler. Zira mezkûr fen ondan evvel tanzim ve tertip edilmiş değildi. İslâm

ümmetinde de bu yolu tutanlar oldu. Bu eski hakimlerin kitaplarını Abbâsî halifeleri Yunan dilinden Arapçaya tercüme ettirdikleri zaman, birçok dalâlete düşenler, hakimler mezhebine zahip oldular, ve aralarında birçok meselelerde ihtilâflar çıktı. Bunların en meşhuru Seyf-üd-Devle asrında Farabî ile İsfahanda Ali Büveyh zamanında İbni Sina ve diğerleridir, malûm ola ki bu kanaatleri birçok cihetlerden batıldır. Zira mevcutların kâffesini aklı evvele isnat edip onunla iktifa etmeleri, onun maverasındaki ilâhî hilkatten gaflet etmelerindedir. Varlığın dairesi ise bundan çok geniştir. Sonra zannettikleri gibi, hadler ve kıyaslarla elde edilen zihnî neticelerle dış âlem arasındaki mutabakat yakînî değildir. Zira mezkûr neticelerin kâffesi umumî zihnî hükümler olup, haricî maddeler ise müşahastır. Maddelerde zihni küllînin haricî şahsî mutabakatine mâni bir şey olmak muhtemeldir. Meğer ki bir hükme his şehadet etsin. O vakit de onun delili hasseler olup mezkûr bürhanlar değildir. Bu suretle onların ileri sürdükleri yakîn nerede kalır. Vakîâ zihnin tarifi bazan tecridi ikinci mertebede olan hayallerle müşahhas eşyaya mutabık olan ilk makullerde olup onların da dış âleme mutabakati daha yakındır. Bu suretle elde edilen hüküm mahsûsat nev'inden yakînidir, ve bu sahadaki davaları kabul bulsa bile, küllîlere ait bir şeyi ispat edemez.

Hissin maverasında, yani ruhaniyattaki bürhanlarına mabaad-et-tabia derler. Halbuki ruhaniyatın zatları re'sen meçhul olup onlara ulaşamaz, ve onlara bürhan carî olmaz. Zira haricî mevcutlardan makullerin tecridi ancak idrak eylediğimiz şey-

lerde olabilip, ruhanî zatlarla aramızda perde olduğundan, onları idrâk edemeyiz. Bu suretle onlarda bürhanı kullanamayız. Varlıklarını ispata bir delilimiz olmayıp ancak vicdanî delil kabilinden olan nefsî hallerimizle ve herkesçe malûm olan rüya ile ispat eyleriz.

B İ B L İ Y O Ğ R A F Y A

Prolégomènes d'İbn Khaldoun, texte arabe publié par Quatremère, Paris 1847 - 58 in : Notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque du Roi. Ba. 16 - 18.

G. de Slane, la traduction des Prolégomènes d'İbn Khaldoun, Paris 1862 - 68.

İbni Khaldoun, Autobiographie, trad. par G de Slane 4. Série. t. 3. Paris, 1844.

Alfred von Kremer, İbn Khaldun und seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche ; in : Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften. Philos. - histor. Klasse. Bd. 93, S. 581 - 640, Wien 1877.

G. Le Bon, La Civilisation des Arabes, Paris 1884.

Bouthoul, La philosophie sociale d'İbn Khaldoun.

René Maunier, La sociologie algérienne. [İbni Haldun hakkında iki fasil vardır].

F. Wüstenfeld, Geschichtschreiber der Araber und ihre werke.

Rappoport, Philosophie de l'histoire.

Lilienfeld, La sociologie d'İbn Khaldoun, (Revue internationale de Sociologie).

Taha Hüseyin, İbni Khaldoun.

Mukaddemei İbni Haldun Cevdet Paşa Tercümesi

Mukaddemei İbni Haldun Suphi Bey tercümesi

Mukaddemei İbni Haldun

Ziyaeddin Fahri İbni Haldun, (Mihrab Mecmuası)

Ziyaeddin Fahri İbni Haldun, (Anadolu Mecmuası tefrikası - 1 forma)

Ziyaeddin Fahri İbni Haldun, (İş Mecmuası - tefrika)

M. Şemseddin İslâm Tarihçileri (Darülfünun, taş basma)

Cemil Zeki İbni Haldun, I. Hilmi. Tab'ı, 1917.



İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ KISIM

	<u>Sahife</u>
I. İbni Haldunun hayatı	7
II. Eseri	13
III. Tesiri	35
IV. Fikirleri : I. Tasnifi ulûm — II. Asabiyet nazariyeleri — III. Hâkimiyet telâkkisi — IV. Asabiyetin nevileri — V. Taklit nazariyeleri — VI. Organisizm — VII. Tavırlar nazariyesi — VIII. Bedevilik, Hazerilik — IX. İklim, gıda ve seciye — X. Saltanat ve nübüvvet	59

İKİNCİ KISIM

İÇİN

LÂHİKA

Birkaç söz	79
İbni Haldunda içtimaiyat : I. İbni Haldunun ilk içtimaiyatı — II. Aşiret hayatı ve şehirlilik	

— III. Şecere meselesi — IV. Muhite intıbak	
— V. Büyük adam meselesi — VI. Kanunların vaz'ı — VII. Fırkacılık — VIII. Siyaset ile dinin te'lifi — X. Netice.	82

İKİNCİ KISIM

İbni Haldunun hayatı	112
Eseri	121
Umumî ve iktisadî içtimaiyat	131
İçtimai ruhiyat	138
Siyasî ruhiyat	142
Tarih felsefesi	145
Mukayeseler	150
Eserlerinden parçalar : Mukaddeme : Bir Devletin iki Devlete ayrılması hakkında — Bir Devletin gençlik vakti geçerek mülkün mizacına zâf geldiği zaman artık rey ve tedbirlerin hiçbir mâna ve çare vermediği hakkında — Mülkü Devlete ârız olan fesadın keyfiyeti hakkında—Mülkü Devlete mal cihetinden ârız olan zararlar hakkında — Her mülkü Devletin ilk zuhurunda derece derece ikbale yükselerek nihayet en yüksek bir hadde çıktıktan sonra zevale ve idbare başlaması hakkında — Nizamı mülkü millet ve hıfzı memleket için bir kanunu siyaset tertibi lâzım olduğu beyanında — Her Devletin evahirinde imarın arttığı ve sonra şiddeti kahtu gala, kesreti mevtü helâk olduğu hakkında.	155
Birinci kitap. Dördüncü fasıl. (Bu fasıl, ka-	

sabalar, medineler ve şehirler vesair umran eserlerine ait eser hakkındadır) : 1. Mülkü Devletin vücudü medine ve şehirlerin meydana çıkmasında önce ve daha eski olup Devlet ve saltanatın medineleşmesinden sonra doğduğu hakkında — 2. Mülkü Devletin tabiatı ricalini berriye ve bâdiyeden medine ve şehirlere nüfuzle sevkettiği hakkında — 4. Bir belde ve medinenin ilk kuruluşunda riayeti lâzım gelen şartla ve bunların ihmali halinde meydana çıkan zararlar hakkında — 8. Milleti İslâmiyede kalelerin eski Devletlere nisbetle az olduğu hakkında — II Medine ve şehirlerin birbirinden farklı ahalisinin maişet ve refah genişliği mütenasip olup çarşı ve pazarların revacı medine ve şehirlerin memurluklarının azlık veya çokluğuna tâbi olduğu hakkında — Badiye ahalisinin köy, kasaba, ve şehirlerde yerleşmek istedikleri hakkında— Arzın muhtelif kısımlarında oturan insanların fakirlik ve zenginlik hususunda muhtelif vaziyette oluşu, şehir ve kasabalara nisbetledir.— 15. Beldeler ve şehirlerde mezrua ve mer'a gibi bazı akarın temellükü ve ondan hâsıl olan menfaatle hakkında — 16. Şehir halkından mal ve mülk sahipleriyle zenginlerin bazı nüfuz sahibi kimselere intisaba muhtaç oldukları hakkında — 17. Beldeler ve şehirlerde medenî hayattaki nizam ve kemal oluşu mülkü Devlete tâbi olup saltanatın bakasile kaim olduğu hakkında — 18. Bir memlekette umranın ve refahın

gayeti tabii ömrünün nihayeti olup zevk ve sefahete düşkünlüğü mülkün nüzulüne alâmettir — 19. Her Devlette payitaht ve merkez olan şehirlerin Devletin zeval ve inkırazile beraber harap olduğu hakkında. 167

Beşinci kısım : I. Rızık ve kazancın şerh ve hakikati ve kazançla kâın insan işlerinin kıymeti olduğu hakkında — 2. Kazanç ve maişet yolları — 3. Hizmetin tabii bir maişet ve geçim hususunda asil olmazlığı hakkında — 6. Mal ve şeref kazanmak ekseriya temellük erbabından hâsil olup, bu tabiatın refah vesilesi olduğu hakkında — 8, 9. Ticaretin mânası ve sınıfları — 14. Ticaret eshabı kibar Devletin iyi ahlâkları ile mütehalik olmadıkları hakkında — İnsanı fikir beyanındadır — Faal âlemin ancak fikirle tamam olduğu hakkında — Tecrübî akıl — İnsan aslen cehil ve kazanma suretile âlim olduğu — İlim ve talimin beşerî umranda tabii bir emir olduğu — İlimleri öğretmenin sanayi kabilinden olduğu — İlimler ve marifetlerin çokluğu medeniyeti çok olan diyarda olduğu — Bu asırda medenî memleketlerdeki ilimlerin nevileri — Akılla ilimlerin fetihleri — Adedî ilimler — Hendesî ilimler — Felsefînin iptali ve salikinin fesadı hakkında 188

Bibliyografya 219