

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AHLÂK VE İKTİSAT İLİŞKİSİ:
İBN HALDUN ÖRNEĞİ**

**Hazırlayan
Ulanbek ASHYRMATOV**

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Salih YALIN**

Yüksek Lisans Tezi

**Aralık 2019
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AHLÂK VE İKTİSAT İLİŞKİSİ:
İBN HALDUN ÖRNEĞİ**

(Yüksek Lisans Tezi)

**Hazırlayan
Ulanbek ASHYRMATOV**

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Salih YALIN**

**Aralık 2019
KAYSERİ**

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Ulanbek ASHYRMATOV



T.C.
ERCİYES ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Tez Başlığı: İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AHLÂK VE İKTİSAT İLİŞKİSİ:
İBN HALDUN ÖRNEĞİ

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan toplam ... sayfalık kısmına ilişkin .../.../2019 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı: % ... dür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Giriş dahil
- 2- Ana Bölümler dahil
- 3- Sonuç dahil
- 4- Alıntılar dahil/hariç
- 5- Kapak hariç
- 6- Önsöz ve Teşekkür hariç
- 7- İçindekiler hariç
- 8- Kaynakça hariç
- 9- Özet hariç
- 10- Yedi (7) kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. .../.../2019

Adı Soyadı : Ulanbek ASHYRMATOV
Öğrenci No : 4030231487
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Felsefesi
Program Adı : Yüksek Lisans

Danışman: Adı/İmza
Dr. Öğr. Üyesi Salih YALIN

Öğrenci Adı/İmza
Ulanbek ASHYRMATOV

YÖNERGEYE UYGUNLUK

“İslam Düşüncesinde Ahlâk ve İktisat İlişkisi: İbn Haldun Örneği” adlı Yüksek Lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Ulanbek ASHYRMATOV

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Salih YALIN

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Kenan HAS

Dr. Öğr. Üyesi Salih YALIN danışmanlığında **Ulanbek ASHYRMATOV** tarafından hazırlanan “**İslam Düşüncesinde Ahlâk ve İktisat İlişkisi: İbn Haldun Örneği**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü **Felsefe ve Din Bilimleri** Anabilim Dalında **Yüksek Lisans** tezi olarak kabul edilmiştir.

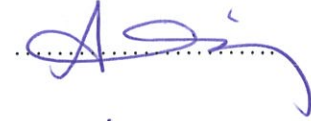
02./12/2019

JÜRİ:

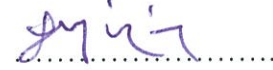
Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Salih YALIN



Üye : Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN



Üye : Dr. Öğr. Üyesi Fevzi YİĞİT



ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 27/01/2020 tarih ve 04 sayılı kararı ile onaylanmıştır.

27 / 01 / 2020
Prof. Dr. Kenan GÜLLÜ
Enstitü Müdürü
Enstitü Müdür

ÖNSÖZ

Ahlâkın temel meselesi olan insan, İslam Felsefesinde nefis kavramı etrafında, insanın maddi ve manevi yapısını bir arada ele alacak tarzda incelenmektedir. Düşünsel ve toplumsal değerleriyle örtüşmeyen ekonomik yapılar içerisinde bocalayan Müslümanlar önemli ahlâkî problemlerle yüzleşmektedir.

İçinde bulunduğumuz dönemde etkisini sürdürmekte olan ekonomik krizin nedenleri ve sonuçları, çözümünün nasıl olacağı üzerinde yapılan çalışmalar ve öneriler, sorunların ne kadar karmaşık ve derin olduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra ahlaki olarak ekonominin inşası da başlıca sorun olarak karşımızda durmaktadır. “İslam Düşüncesinde Ahlâk ve İktisat İlişkisi: İbn Haldun Örneği” adlı tezimiz bu karmaşık ve derin sorunlara bir nebze ışık tutmak amacıyla hazırlanmıştır.

Öncelikle, bizleri akıl sahibi olarak yaratan azamet sahibi yüce Allah’a sonsuz hamdü sena ederim. Tez konumuzun tespiti sırasında ve bu çalışmanın ortaya çıkmasında desteğini ve emeğini esirgemeyen danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Salih Yalın’a teşekkürlerimi sunuyorum. Konunun çerçevesinin belirlenmesinde değerli tavsiyeleri ile katkıda bulunan Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan hocama da ayrıca teşekkür etmek istiyorum. Tezin son halini almasındaki katkılarından dolayı Dr. Öğretim Üyesi Fevzi Yiğit hocama da teşekkür ediyorum. Çalışmanın iktisatla ilgili konularının belirlenmesinde ve kaynak taramalarında yönlendirmelerde bulunarak desteğini esirgemeyen Doç. Dr. Eyyup Ecevit hocama da müteşekkirim. Bu günlere ulaşmamda ve araştırma sürecinde maddi ve manevi destek aldığım hocalarıma, hayırsever Türk milletine, bize eğitim ve burs imkanları sunan Türk Devletine ve Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığına teşekkür ediyorum.

Ulanbek ASHYRMATOV

Kayseri, 2019

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AHLÂK VE İKTİSAT İLİŞKİSİ: İBN HALDUN ÖRNEĞİ

Ulanbek ASHYRMATOV

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi, Aralık 2019
Danışman: Dr. Öğretim Üyesi Salih YALIN

ÖZET

İslam filozoflarının ahlâk anlayışlarına genel olarak bakıldığında, insanın iyi davranışları kendinde meleke haline getirmesi, nefsinin olgunlaşması ve mutluluğu elde etmesinin onun varlık, bilgi ve değer alanları hakkında bütüncül yaklaşımlara sahip olması ve nefsinin kötü huylardan arındırılmasına bağlı olduğu görülür.

İbn Haldun, toplumların ahvalinde görülen farklılığın, sadece onların geçim yollarının farklı oluşundan kaynaklandığını belirtmektedir. Aynı şekilde insanların geçim yollarından biri olan ticaret faaliyetinin kişinin tabiatı ve ahlakı üzerinde olumsuz etkiler yapacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte, kazanç elde etme yollarından olan tarım, sanayiyle uğraşanların dışında, siyasi gücü elinde bulundurarak başkasının çalışması sonucunda geçimini sağlayan kişilerin ahlakının olumsuz yönlerinden de bahsetmektedir. Gelir dağılımının devlet tarafından ekonomik hayatın kendine has kanunlarına göre dengeli ve adaletli gözetilmemesi, hem toplumun ve bireylerinin hoşnutsuzluklarının, topluma ve devlete karşı görevlerini yerine getirmeme arzularının yükselmesine ve aynı zamanda devletin hem de uygarlığın ortadan kalkmasının nedeni olacağını ifade etmektedir.

Çalışmamızın birinci bölümünde ahlakın tanımı, konu ve gayesi, İslam filozoflarından Kindî, Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin ahlâk anlayışları, iktisadın tanımı, konu ve gayesi, iktisadi sistemler, iktisadi düşüncelerde yeni gelişmeler, iktisat biliminin geleceği ve ahlâk ilişkisi incelenmiştir. İkinci bölümünde ise *Mukaddime*'nin temel kavramları ve İbn Haldun'un ahlâk anlayışı hakkında bilgi verildikten sonra İbn Haldun düşüncesinde iktisat ve genel olarak toplumsal hayata etkileri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, İslam Ahlâk Felsefesi, İktisat, İbn Haldun.

**MORAL AND ECONOMIC RELATIONSHIP IN THE ISLAMIC
PHILOSOPHY: THE EXAMPLE OF IBN KHALDUN**

Ulanbek ASHYRMATOV

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences

M. Sc. Thesis, December 2019

Supervisor: Asst. Prof. Dr. Salih YALIN

ABSTRACT

When Islamic philosophers' moral understandings are examined in general, it is seen that the achievement of happiness depends on his holistic approach to the fields of being, knowledge and value, and the purification of his soul from bad habits.

Ibn Khaldun argues that the difference observed in the circumstances of societies is only due to the fact that their livelihoods are different. In addition, he argues that trade, which is one of people's livelihoods, will have negative consequences for human nature and morality. Nevertheless, agriculture, which is one of the ways to generate income, speaks about the negative aspects of morality of people who, in addition to employment in industry, earn their living as a result of other people's labor, and who have political power in addition. The unbalanced and unjustified distribution of income by the state in accordance with the laws of economic life will cause dissatisfaction of both society and its individuals, a growing desire to not fulfill their responsibilities in relation to society and the state, and will lead to the disappearance of both the state and civilization.

In the first part of our study, the definition, subject and purpose of morality were investigated based on the moral understanding, definition of economics, subject and purpose, economic systems, new developments in economic thought, the future of economic science and the relationship between morality of Islamic philosophers al-Kindi, al-Razi, al-Farabi, İbn Sina, İbn Miskeveyh and Tusi. In the second part of our study, after giving information about the basic concepts of Muqaddimah and the moral understanding of Ibn Khaldun, the thinking of Ibn Khaldun and its impact on the economy and social life in general were examined.

Key Words: Morality, Islamic Moral Philosophy, Economics, Ibn Khaldun.

İÇİNDEKİLER

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AHLÂK VE İKTİSAT İLİŞKİSİ: İBN HALDUN ÖRNEĞİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK.....	ii
İNTİHAL FORMU	iii
YÖNERGEYE UYGUNLUK	iv
ONAY	v
ÖNSÖZ.....	vi
ÖZET.....	vii
ABSTRACT.....	viii
İÇİNDEKİLER.....	ix
GİRİŞ.....	1
1. TEZİN KONUSU	1
2. TEZİN AMACI	2
3. TEZİN ÖNEMİ.....	3
4. YÖNTEM	4
5. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM

AHLÂK VE İKTİSAT'IN TANIMI VE MAHİYETİ

1. AHLAK.....	6
1.1. Ahlâkın Tanımı	6
1.2. Ahlâkın Konusu ve Gayesi	8
1.3. İslam Filozoflarının Ahlâk Anlayışlarına Genel Bakış	12
1.3.1. İlk İslam Filozofu Kindî ve Ahlâk Anlayışı	12
1.3.2. Ebû Bekir Zekerîyya er-Râzî ve Ahlâk Anlayışı.....	16
1.3.3. Fârâbî ve Ahlâk Anlayışı	18
1.3.4. İbn Sînâ ve Ahlâk Anlayışı	19
1.3.5. İbn Miskeveyh ve Ahlâk Anlayışı	21
1.3.6. Tûsî ve Ahlâk Anlayışı	23
2. İKTİSAT	26
2.1. İktisadın Tanımı ve Mahiyeti	26

2.2. İktisat Teorileri: Kapitalizm, Sosyalizm ve Karma Ekonomi	27
2.3. İktisadi Düşüncelerde Yeni Gelişmeler: İktisat Biliminin Geleceği ve Ahlâk İlişkisi	29
2.4. Ahlâk ve İktisat İlişkisi	37

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN'DA AHLÂK VE İKTİSAT İLİŞKİSİ

2.1.1. İbn Haldun'un Eserleri, Mukaddime'nin Kısa Tahlili ve Konuları	39
2.1.2. Mukaddime'nin Temel Kavramları	43
2.2. İbn Haldun'un Ahlâk Anlayışı	48
2.2.1. Bedevî-Hadarî Hayatın İnsanların Karakterleri Üzerindeki Etkileri	50
2.2.2. Bedevîlerin, Hadarîlerden Daha Cesur Olmalarının Sebepleri	52
2.2.3. Hukukî Müeyyidenin ve Kanunların Ahlâk Üzerindeki Etkisi	53
2.2.4. Mağlup Medeniyetin Çocuklarının Galip Medeniyetin Şiarını, Kıyafetini ve Âdetlerini Taklid Etmelerinin Sebepleri	53
2.2.5. Çevre-İklim Şartlarının, Ürünlerin Bolluğu ve Kıtlılığının İnsanın Ahlâkı Üzerindeki Etkileri	54
2.3. İbn Haldun Düşüncesinde İktisat ve Toplumsal Hayata Etkileri	58
2.3.1. Toplumsallaşmanın Ürünü Olarak Ticaret ve İnsan Üzerindeki Etkileri	58
2.3.2. Gelir ve Servetin Kaynağı	59
2.3.3. "Rızık" Aşamasından "Kazanç" Aşamasına Geçiş Kazancın Kaynağı	60
2.3.4. Kazancı Elde Etme Yolları	60
2.3.5. Gelir ve Servetin Dağılımı	62
2.3.6. "İstismar" Olgusunun Değerlendirilmesi	62
2.3.7. Devletin İktisadi Hayattaki İşlevleri ve Devlet Harcamaları	64
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	69
KAYNAKÇA	72
ÖZGEÇMİŞ	76

GİRİŞ

Süleyman Uludağ'ın dönemlendirmesine göre İbn Haldun'un hayatına birkaç dönem üzerinden bakılabilir: İlk dönem; yetiştiği ve eğitim görme dönemidir. Bu dönem doğum tarihi olan 732/1332 yılından 751/1351 yılına kadar devam eder. İbn Haldun takriben yirmi yılı oluşturan hayatının bu kısmını, doğum yeri olan Tunus'ta geçirir, bu dönemde on beş sene kadar kıraat öğrenmek, Kur'an ezberlemek ve ilim tahsil etmekle meşgul olmuştur. İkinci dönem; idari ve siyasi işlerle meşgul olduğu dönemdir. Bu dönem 751/1351 tarihinden 776/1375 tarihine kadar yirmi beş sene devam eder. İbn Haldun bu süre içinde Cezayir, Tunus, Endülüs ve Fas arasında dolaşmış, zamanının büyük bir kısmını siyasi işlere ve idari görevlere ayırmıştır. Üçüncü dönem; telifle meşgul olduğu dönemdir. Bu dönem 776/1375 tarihinden 784/1383 tarihine kadar devam eder. İbn Haldun sekiz senelik bu sürenin ilk yarısını İbn Selame Kalesi'nde, son yarısını ise Tunus'ta geçirmiştir. Yedi cilt olarak yayımlanan *el-İber* adlı kitap bu dönemdeki emeğinin sonucunda ortaya çıkmıştır. Bugün *Mukaddime* olarak bilinen eser *el-İber*'in giriş kısmını oluşturmaktadır. *el-İber*'in "Mukaddime" kısmının telif edilmesi sadece beş ay kadar bir zaman almıştır. Fakat bu eser, 55 senelik ilmi, siyasi, idari ve ictimai tecrübe, müşahade ve olgunluğun mahsulü olarak değerlendirilmelidir. Dördüncü dönem; müderrislik ve kadılık dönemidir. 784/1383 tarihinden 808/1406 tarihine kadar devam eder. İbn Haldun on dört senelik bu zamanı Mısır'da geçirmiş, bu zaman zarfında hacca gitmiş, Şam'da Timur'la görüşmüş ve Kudüs'ü ziyaret etmiştir.¹

1. TEZİN KONUSU

Fikirler ile iktisadi koşullar arasında tek taraflı bir belirleme bağlantısı değil, karşılıklı bir dayanışma bağlantısı vardır. Dolayısıyla fikir, ilke ve sistemler arasındaki bilgi karmaşasını sistematik hale getirip rafine etmek gerekmektedir. Gruplar ve sistemler arasındaki karşılıklı belirleyici ilişkilerin ortaya çıktığı alanlardan biri olan iktisadî davranış alanı, aynı zamanda bireylerin dinî, ideolojik ve ahlâki tercihlerinin de yansıdığı bir alandır. Fikrî ve toplumsal değerleriyle örtüşmeyen ekonomik yapılar

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, (Hazırlayan. Süleyman Uludağ,) Dergah Yay, İstanbul 2014, s. 15.

içerisinde kaynaklara yön verme ve değer kazandırma girişimleri, son dönemde İslam toplumlarında güncelliğini kaybetmeyen sorunlardandır.²

İslam ahlâk felsefesi incelendiği zaman insanın güzel ahlâkı elde etmesi, akletme ve ayırt etme melekelerine bağlı olduğu görülmektedir. Bu ise çok önemlidir, çünkü toplumsal hayattaki ahlâkla ilgili ortaya atılan yaklaşım biçimlerine bakıldığında, buyurgan ve emredici bir yapının oluştuğunu, bunun ise toplumsal sorunları çözmek yerine sorunları daha da arttırdığı görülür. Kaygı ve korku temelli bir ahlâk eğitiminin sonucunda insanlar doğru davranışı benimsemek yerine, korku nedeniyle riyakâr bir tutuma girmektedirler. Bu ise kişinin ahlâklı olarak doğru tutum ve davranış geliştirmesine engel olmaktadır. Bu nedenle İslam filozofları ortaya konulan çözüm önerileriyle riyakârlıktan uzak, akıl ve irade ile karar veren; korku ve kaygıdan hareketle değil de bizatihi iyi ve doğru olduğu için yapılan, iyilikte bulunan ahlâklı kişilerin yetişmesini hedeflemektedir.³

Bununla birlikte küreselleşen dünyada az sayıdaki insan bolluk ve refah içinde hayat sürerken, dünya nüfusunun önemli bir kısmı en temel insani ihtiyaçlarını bile karşılayamaz duruma gelmiştir. Bu duruma karşı neler düşünülüp neler yapılacağına dair gerçekleştirilen yoğun çalışmalara bu tezle mütevazı bir katkıda bulunmayı hedeflemekteyiz.

Bunun için çalışmamızın konusunu ahlâk ve iktisadın tanımı, mahiyeti, konu ve gayesi, İbn Haldun'un ahlâk ve iktisat ilişkisi arasındaki görüşlerinin analizi oluşturmaktadır.

2. TEZİN AMACI

Ahlâkın temel meselesi olan insan, İslam felsefesinde nefis kavramı etrafında, onun maddi ve manevi yapısını bir arada ele alacak tarzda incelenmektedir.⁴

İktisat bilimi, sınırlı kaynaklarla sınırsız ihtiyaçlarını karşılama sorunu ile karşı karşıya olan bir kişinin ya da toplumun tatmin düzeyini en yükseğe ulaştırmanın yollarını arar.⁵

² Ayşegül Sili, Suna Akten Çürük, “Bir İdeal Toplum Bileşeni Olarak İslam'ın Temel Ekonomik İlkeleri”, Ekonomik, Toplumsal ve Siyasal Analiz Dergisi, Sayı 2, 2013, s. 107.

³ Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslam Ahlâk felsefesi*, Elis Yay, Ankara 2014, s. 403.

⁴ Cahid Şenel, “İbn Miskeveyh: Yeni Eflatuncu Metafizik ve Ahlâk”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*, Editör M. Cüneyt Kaya, İSAM yayınları, İstanbul 2013, s. 237.

Birçok Filozofa göre, insanın amacı iyi ve mutlu olmaktır. Mutluluk, tesadüfen gelen bir şey değildir. Tam tersine insanın aklî, ahlâki ve diğer hususlar bakımından kendisini daimi olarak olgunlaştırma ve yetkinleştirmesiyle mümkündür ki bu, ölümden sonra elde edilecek mutluluk için de geçerlidir.⁶

İnsanın mutluluğu, sadece bireysel menfaat güdüsü ile açıklanabilir faktörlerin bileşiminden ibaret değildir. Hatta üretim artışının birey ve toplumları daha mutlu ettiğini söylemek de mümkün değildir. Zira mutluluk, sadece gelirin değil, çevresel faktörler, çalışma şartları, yaşama umudu, sağlık, eğitim gibi birçok faktörün bir bileşimi sonucu meydana gelir.⁷

İnsanları mutlu kılan çok boyutlu ve çok yönlü amaçlar vardır. Bunlar doğrudan ve dolaylı biçimde birbirini etkiler. Bu gayelerin bir kısmı iktisat biliminin, bir kısmı da ahlâkın alanına girmektedir.⁸ Bu yüzden iktisat ve ahlâk birbiriyle yakından ilişkilidir. Bu çalışmanın amacı bu ilişkileri irdelemektir.

3. TEZİN ÖNEMİ

İslam dünyasında ve düşünce tarihinde önemli bir konuma sahip olan İbn Haldun, toplumları araştırırken, toplumsal yapıların oluşmasında ekonomik bazı faktörlerin rol oynadığını fark etmiş, bunlarla ilgili olarak ekonomik görüşler ortaya koymuştur. Onun ortaya koyduğu bu iktisadi görüşleri daha sonra batılı iktisat bilimcileri tarafından iktisadi analiz düzeyinde sistematik bir şekilde incelenen iktisat biliminin konusu olmuştur. İş bölümü, nüfus, emek, uzmanlaşma, devletin ekonomideki rolü, kamu maliyesi ve ekonomik krizler gibi konularda öne sürdüğü düşünce ve görüşleri, onu kendisinden sonra gelen iktisat bilimcileri için öncü konumuna getirmiştir.

Ahlâk felsefesi ile ilgili birçok eser yazılmıştır. Ancak iktisadi faaliyetlerin ahlâk üzerindeki etkileri hakkında fazla eserlerin yazılmamış olması önemini artırmaktadır. Araştırma konumuzla ilgili tezlerden bazıları “*İbn Haldun’da Din ve İktisat İlişkisi*” ve “*İbn Haldun’un Ahlâk Hakkındaki Fikirleri*” başlıklı yüksek lisans tezleri çalışılmış,

⁵ Zeynel Dinler, *İktisada Giriş*, Ekin yayınları, Bursa 2014, s. 7.

⁶ Atilla Arkan, “Fârâbî’nin Gözüyle Ahlâk-Siyaset İlişkilerinin Analizi”, *Sakarya Üniversitesi İktisat ve İdari Bilimler Fakültesi 2. Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu*, 18-19 Kasım 2005, s.388.

⁷ Ömer Demir, *İktisat ve Ahlâk*, Liberte Yayınları, Ankara 2013, s. 18.

⁸ Demir, *İktisat ve Ahlâk*, s 18.

ancak ahlâk-iktisat ilişkisi bağlamında İbn Haldun'un görüşlerinin değerlendirilmesinin yapılması ve iktisadi faaliyetlerde ahlâki boyutun koparılmasının nelere yol açabileceğinin açıklığa kavuşturulmasına katkıda bulunmak tezimizin önemini ortaya koyacaktır. Bu konuların araştırılmasında bu tez az da olsa önemlidir.

4. YÖNTEM

Takip edeceğimiz yöntem, özü itibariyle analitik bir yöntem olacaktır. İddialar ve karşı iddialar analiz edilip mantıki sonuçlarının neler olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Başlıklara göre, ayrıştırılan fikirler karşılaştırılmalı olarak analiz edilecektir. Kısaca, verilerin değerlendirilmesi felsefi tahlil, terkip ve değerlendirme yoluyla yapılacaktır.

5. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Çalışmamızla ilgili başvuracağımız kaynakların başında İbn Haldun'un kendi eserleri gelmektedir.

İbn Haldun, *Mukaddime* (Hazırlayan: Süleyman Uludağ) adlı çalışmasını kapsamlı bir dünya tarihine kapsamlı bir giriş olarak ele almıştır. Kitap, tarih ve toplum felsefesinin genel meselelerine ansiklopedik tarzda yaklaşmakla birlikte, kendi içinde bir bütünlüğe sahip olma özelliğiyle şimdiye kadar bilinen en iyi çalışmadır. Döneminin diğer eserleri arasında, çözümleyici yapısının genişliği ve özgünlüğü, toplumsal örgütlenmenin biçimlerini ve insanlığın toplu bir görünüşünü vermeye çalışması açısından eşsizdir. *Mukaddime*'nin sözlük anlamı “giriş” demektir. Bu eser yaklaşımında akılcı, yönteminde çözümleyici, ayrıntılarında ansiklopedik bir eserdir.

Çalışmamızın esasını teşkil eden İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin yanında düşünürün kendi döneminde tartışılan tasavvufi bir konuya açıklık getirmek için yazdığı *Şifâu's-Sâil* adlı eseri, “İbn Haldun'da Ahlâk Tasavvuru” başlığını oluşturmamıza önemli bir katkı sağladı. Çalışmamızda İbn Haldun'un eserlerinin haricinde ahlâk-iktisat ilişkisi bağlamında ele alınan yerli ve yabancı araştırmalara başvurduk.

Ayrıca, “*İbni Haldun'un Ahlâk Hakkındaki Görüşleri*” ve “*İbn Haldun'da Din-İktisat İlişkisi*” başlıklı yüksek lisans tezlerine ulaşılmıştır.

Bu tezlerden “*İbni Haldun’un Ahlâk Hakkındaki Görüşleri*” başlıklı çalışmada İbn Haldun’un düşünce dünyasının bütünlüğü içinde ahlak hakkında görüşleri ortaya konulmaya ve onun ahlâkî görüşlerinin İslam’da ortaya çıkmış ahlak geleneklerinden hangisine bağlı olduğu belirlenmeye çalışılmıştır.

Bir diğer araştırma ise “*İbn Haldun’da Din-İktisat İlişkisi*” olup, bu tezde, iktisat biliminin tarihi devirler içerisindeki gelişimi ve din ile etkileşimi izah edildikten sonra, araştırmasının ikinci bölümünde İbn Haldun’un iktisadi görüşleri ve bunların din ile etkileşimi açıklanmaya ve günümüz için de geçerli olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

AHLÂK VE İKTİSAT'IN TANIMI VE MAHİYETİ

1. Ahlak

1.1. Ahlâkın Tanımı

Ahlâk Arapça'da “huy, tabiat ve seciye” gibi anlamlara gelen hulk veya huluk kelimesinin çoğuludur. Sözlüklerde genellikle insanın fizik yapısı için halk, mânevî yapısı için hulk kelimelerinin kullanıldığı bilinmektedir.⁹

“Seciye, tabiat, huy, karakter” gibi manalara gelen “hulk” ve “huluk” kelimesinin çoğulu olan ahlâkın kendisiyle karşılandığı anlamların tamamı, insan nefsinde bir şekilde yerleşmiş ve ortadan kalkması neredeyse imkânsız olan, nefsin “zorlamadan uzak ve tabii” bir durumuna vurgu yapar ki bu durum, genellikle “meleke” kelimesiyle karşılanmıştır. Nitekim İslam felsefesinde İbn Miskeveyh'ten Gazzâlî'ye, Fârâbî'den İbn Sînâ'ya kadar pek çok düşünür tarafından *ahlâk*, “Fikrî bir zorlamaya gerek kalmaksızın fiillerin kendisinden kolayca ortaya çıktığı, nefiste yerleşmiş bulunan bir meleke/hal/heyet” olarak tanımlanmıştır.¹⁰ Ancak teorik felsefede, nefsanî niteliklerden çabuk zevale uğrayanların *hâl* olarak adlandırıldığı, yavaş zeval olanlara ise *meleke* denildiği açıktır. Böylece *meleke* nefsanî niteliklerden bir niteliktir ve o huyun mahiyetidir.¹¹ Dolayısıyla her biri bir “*huy*” olan ve toplamı insanın ahlâkını meydana getiren erdemler ve erdemsizlikler dahi birer melekedir ve insanın verecek bir şeyi olmasa da eğer onda cömertlik bir meleke ise, kişi cömert olarak nitelendirilmek durumundadır. Aksi durumda yani herhangi bir riyâ, korku veya utanma gibi bazı dış ve

⁹ Mustafa Çağrı, “*Ahlâk*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1989, Cilt 2, s. 1.

¹⁰ Hasan Hüseyin Bircan, “*Ahlâk: Mutluluk ve Erdem*”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*, Editör M. Cüneyt Kaya, İSAM yayınları, İstanbul 2013, s. 655.

¹¹ Nasîrüddîn et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî* (Çev: Anar Gafarov, Zaur Şükürov), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 81.

iç etkilerle veren kimsenin bu durumu ise cömertlikle izah edilemez.¹²

İslam felsefe literatüründe “hulk” veya “ahlâk” terimleri çoğunlukla erdem (fezâil) ve erdemsizlikleri (rezâil), iyi ve kötü huy ve melekeleri ifade etmek üzere kullanılmıştır. Özellikle erdemli davranışlar ve iyi huylar, iyi ve yüce ahlâklılığı belirten hüsnü’l-hulk, mehâsinü’l-ahlâk, mekârimü’l-ahlâk, el-ahlâku’l-hasene, el-ahlâku’l-hamîde; erdemsizlikler ve kötü huylar ise sûû’l-huluk, el-ahlâku’z-zemîme, el-ahlâku’s-seyyie gibi terimlerle ifade edilmiştir.¹³

Genel olarak ahlâk, kimi alışkanlıkları terk etme ve güzel olan kimi davranışları da alışkanlık haline getirmek demektir.

Ahlâk teorisi, doğru eylem ve kararların tabiat ve esaslarını, bunların ahlâki olarak övgü ve yergiye değer olduğu iddiasını temellendiren ilkelerin aklî bir sunumudur.¹⁴

Bir Felsefe Sözlüğünde Ahlâk genel olarak aşağıdaki ifadelerle tanımlanmaktadır:

“Ahlâk insanların gerek yaşam ilgileri gerek metafizik bağlanımları gerekse değer yönelimleri bakımından kendisine göre yaşamakla yükümlü olduklarını hissettikleri temelli dünya görüşü; mutlak anlamda iyi olduğu düşünülen bir yaşam görüşünde yapılanıp yerleşiklik kazanan gelenekler ile görenekler yoluyla taşınan, yazılı ya da yazılı olmayan davranış kuralları; yaşam ülküsü olarak bilinçli ya da bilinçsiz olarak seçilen yaşama değerleri, erekleri ile tasarıları; belli bir toplum içinde yaşayan insanların kendileriyle, birbirleriyle, kurumlarla ilişkilerini düzenleyen ilkeler, değerler, kurallar, töreler bütünü; bir ulustan başka bir ulusa, bir dönemden başka bir döneme, bir yaşam dünyasından başka bir yaşam dünyasına, hem kapsam hem de içerik bakımından değişiklik gösterdiği söylenen ahlâkî değerlemeler alanı; iyi nitelikleri ile kötü

¹² Bircan, *Ahlâk: Mutluluk ve Erdem*, s. 655.

¹³ Çağrıcı, “Ahlâk”, 1. İslami literatürde ve Türkçede, ahlâkı ifade için zaman zaman “*edeb*” kelimesi de kullanılmaktadır. “Edeb”, “davet, incelik ve kibarlık” gibi anlamlara gelmektedir. Ahlâk kavramının hem “güzel ahlâk” hem de “kötü ahlâk” şeklindeki kullanımı göz önünde bulundurulursa, *edeb* kavramının ahlâkın “güzel ahlâk” deyiimiyle temsil edilen kısmına tekabül ettiği söylenebilir. Ahlâk yanında yeme, içme, sohbet, yolculuk gibi günlük hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili davranış ve görgü kurallarına, terbiyeli, kibar ve takdire değer davranış biçimlerine, bunlara dair öğüt verici kısa ve hikmetli sözleri ve bu sözlerin derlendiği eserlere *edep* ve *adap* da denilmiştir. Edep kavramının etimolojisi, kaynağı, gelişimi, erken dönemlerden itibaren nasıl bir içerik kazandığı ve özellikle İslâmî tesirlerle giderek dinî ve ahlâki anlamlara nasıl teşmil edildiği konusuna bk. Bircan, “*Ahlâk: Mutluluk ve Erdem*”, makalesindeki 3. dipnottan naklen s. 656.

¹⁴ Fahri Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, (Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan), Litera yayıncılık, İstanbul 2014, s. 19.

alışkanlıkları bağlamında kişinin karakter sağlamlığını oluşturan tutumlar, eğilimler ya da davranışlar; ahlâkî değerlerin yaşama geçirilmesinde birinci dereceden bağlayıcı olan yaratılış, doğa, huy, tıynet; tek bir kişi ya da bir grup kişi tarafından doğruluğu onaylanmış, sonuna dek uyulması gerektiği düşünülen kurallarca oluşturulmuş kavramsal ahlâk görüşleri sistemi; yaşamdaki eylemlere, karşılaşılan yaşam sorunlarına ilişkin açıklamaların sunulduğu ahlâk öğretileri düzlemi; ahlâki inançlar ile değerler üzerine yürütülen felsefe düşünmesidir.”¹⁵

1.2. Ahlâkın Konusu ve Gayesi

İslam filozofları, ahlâk söz konusu olduğunda daha çok Eflatuncu öğeleri merkeze almaktadırlar. Buna göre insanî nefsin “akıl (nazar, düşünme), gazap (öfke), şehvet (istek, arzu) olmak üzere üç gücü vardır. Zaman zaman bu, Aristoteles’in nefis tasnifinden kaynaklanan “nebatî-hayvanî-insani bazılarında (ilâhî, melekî) nefisle özdeşleştirilmektedir ki buna göre tasnif şu şekilde olmaktadır: a) Nâtık/insânî/ilâhî nefis, b) Gazabî/hayvanî nefis ve c) Nebâtî/şehvanî nefis. Nefis beslenme ve büyüme fiillerinde bulunduğu zaman *şehvânî/nebatî*; duyu, hareket, üreme ve savunma fiillerinde bulunduğu zaman *gazabî/hayvanî*; ve düşünme, ayırt etme fiillerinde bulunduğu zaman da insânî/nâtık nefis diye isimlendirilir. Bunlardan nebâtî nefis, İbn Sînâ’nın ifadeleriyle, yeme-içme, büyüme ve çoğalma/üreme şekillerini barındıran tabîî-organik cismin ilk yetkinliği; hayvanî nefis, cüz’îleri idrak etme ve irade fiilde bulunma açısından tabîî-organik cismin ilk yetkinliği; insanî nefis de seçmeye, aklî iradeye sahip olması, düşüncesiyle bilgi üretmesi ve küllî olan şeyleri idrak etmesi bakımından tabîî-organik cismin ilk yetkinliğidir.”¹⁶

Yukarıdaki tasnifleri zikrettikten sonra, Bircan’ın da ifade ettiği gibi “Genel olarak ahlâk, nebâtî gücün yeme-içme, büyüme ve çoğalma/üreme gibi insan varlığının ve neslinin devamını sağlayan zaruri ve zorunlu faaliyetlerden ve hayvanî gücün gazabî ve şehvî etki ya da edilginliklerinin onlardan *meleke* halini almış niteliklerinden meydana gelmektedir. Bu fiil ve faaliyetleri yetkinlik durumuna göre tayin ve tatbik eden de, İslam filozoflarının nefis görüşünde “nâtık nefis”, yani “akıl gücü”dür. Akıl gücünün ise

¹⁵ Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun ve Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, “Ahlak” mad, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2008, s. 24-25.

¹⁶ Bircan, *Ahlâk: Muthuluk ve Erdem*, s. 664.

nazarî ve amelî iki yönü vardır. Nazarî akılla insan, Tanrı'nın birliği, maddeden ayırık varlıkların mevcudiyeti, ilk akledilirler, duyulur şeylerin birçoğunun idrak edilmesi gibi sadece bilebildiği, ama değiştirmesi veya herhangi bir müdahalede bulunması söz konusu olmayan küllî şeylerin bilgisini elde eder. Diğer yandan insan amelî akıyla bir halden başka bir hale dönüştürebileceği şeyleri düşünmekte, ayırt etmekte ve şimdi ve istikbalde cüz'îlerle alakalı fiilleri, irade gücünü kullanarak yapmaktadır. Buna göre, İbn Sînâ'nın açıkça belirttiği üzere, insana ait davranışları yapmada etken olan, diğer güçlere emreden ve onları tedbîr eden amelî akıldır. Dolayısıyla ahlâki eylemler söz konusu olduğunda amelî aklın ayrı bir yeri vardır".¹⁷

Başka bir araştırmada Arslan'ın tespiti şu şekilde geçmektedir; "Doğru bir davranış, doğru bir inancın sadece evren ve Tanrı hakkında doğru bilgiye dayandırma çabası, bu çerçevede anlamlıdır. Çünkü haklı veya doğru bir pratik felsefe, doğru bir teorik felsefe ile mümkün olacaktır. Fârâbî'nin *Tahsilu's-Saade* 'de başarılı ve veciz bir şekilde ortaya koyduğu gibi, siyaset ve ahlâkın, fizik ve metafizikle, hatta mantık ve bilgi teorisi ile ilişkisi arızı olmaktan çok zorunlu ve hayati bir ilişkidir".¹⁸ Bunun gerçekleştirilmesi, insanın ruh ve beden, madde ve mana ilişkisinin mahiyeti üzerine sistemli düşünerek Tanrı-evren ilişkisinin kurulması ile doğru orantılıdır.

İbn Sînâ'nın bu noktadaki tespiti önemlidir: "Teorik felsefede Hakkı bilmek esastır, pratik felsefede ise, hayr'ı bilmek esastır." Bu nedenle olsa gerek insan öncelikle Hakkı bilecek ki bunun yansıması olan hayr'ı da bilip ortaya koyabilsin.¹⁹

İslam ahlâk felsefesinde ahlâkî eylemin gayesi ya "mutluluk" ya da "üzüntüden kurtulma" olarak gösterilmektedir. Bu kavramlara yönelik İslam filozoflarının tanım ve açıklanmalarını örnekler vererek belirtmeye çalışacağız.

a) Üzüntüden Kurtulma

Ahlâkî görüşlerini *üzüntüden kurtulma* üzerine kuran İslam filozoflarından ilk göze çarpan Kindî ve Râzî'dir.

¹⁷ Bircan, *Ahlâk: Mutluluk ve Erdem*, s. 665.

¹⁸ Uyanık, Akyol, s. 35.

¹⁹ Uyanık, Akyol, s. 35.

Kindî bu konuya tahsis ettiği *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân* adlı eserinde “üzüntü”yü merkeze alarak ahlâk hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktadır. Ona göre üzüntü (*el-hüzn*) “sevilen şeylerin elden gitmesinden veya amaçlanan şeylerin gerçekleşmemesinden doğan nefsanî bir eylemdir”. Öyleyse neyin aslında kayıp neyin de aslında kazanç olduğu tespitinin yapılması, bir yandan mutsuzluğun ne olduğunu ortaya koyarken bir yandan da üzüntünün ahlâkî alandaki konumunu tayin edecektir. Şöyle ki, bir insanın bu dünyada tüm isteklerini elde etmesi ve sevdiği bütün şeyleri kaybetmeden elinde tutması imkansızdır, zira duyulur âlemde değişmezlik, süreklilik yoktur. Süreklilik ve değişmezlik zorunlu olarak yalnızca insan için müşahedesi mümkün olan akıl âleminde geçerlidir. Öyleyse sevdiklerimizi kaybetmek ve arzularımızdan mahrum kalmak istemiyorsak akıl âlemini gözeterek elde edeceğimiz ve seveceğimiz şeyleri o âlemden seçmeliyiz. Nitekim sonlu şeyleri arzulayan, kazancının ve sevdiğinin bu şeylerden olmasını isteyen kişi mutsuz, isteği eksiksiz gerçekleşen kişi de mutludur.²⁰

Bircan’ın araştırmasında Kindî’nin üzüntüden kurtulma çareleri şu şekilde zikredilmektedir: “Öncelikle üzüntünün ne olduğunu ve gerçek sebebini bilmek ve onun çeşitleri üzerinde düşünmek problemin çözümünü kolaylaştıracaktır. Maddî olan geçici, aklî olan ise kalıcıdır, öyleyse geçici olana ait şeylerin elde edilmemesine üzülme anlamsızdır. Üzülmeye değer yegâne kayıp, manevî (nefsanî) iyilerdir. Çünkü aklî âlemden kazanılan şeyler asla kaybolmaz ve bize aittir. Hissî olanın kaybolmamasını istemek ise imkânsız istemek gibi bir şeydir. Bu anlamda kayıplarından dolayı sıkıntıya düşmeyen insanın olmayacağını düşünmek, zorunlu olarak kaybolacak şeylerin arkasına düşmemek, başkalarının elinde olana haset etmemek üzüntüden kurtulmamızı sağlayacaktır”.²¹

Nitekim Razi için fazilet [erdem] de her konuda gereksinim miktarıyla ve haz alınan bir şeyin eleme dönüşmeyecek miktarıyla yetinmektir.²² Erdemlerin en yücesi ve en şerefli ise hevâya engel olmak ve onun eğilimlerine muhalefet etmeyi alışkanlık haline getirmektir. Kindî gibi Râzî’de “elemden uzak bir hayatı” ahlâki hayatın gayesi olarak

²⁰ Bircan, *Ahlâk: Mutluluk ve Erdem*, s. 669.

²¹ Bircan, *Ahlâk: Mutluluk ve Erdem*, s. 670.

²² Ebu Bekir er-Râzî, “*Filozofça Yaşama*”, *Felsefe Risâleleri* (Çev. Mahmut Kaya) TYEKB (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı) Yay, İstanbul 2016, s. 198.

belirlemiştir. Bircan'ın tespitlerine göre, Kindî'nin olduğu gibi Râzî'nin bu ahlâk görüşü de son derece sınırlı bir görüştür. Çeşitli imalar olmakla birlikte iyi, kötü, mutluluk, en yüksek iyi, ahlâkın mahiyeti, gaye, erdemlerin nitelikleri ve sayımı gibi dönemin ahlâk felsefesinin belli başlı problemleri bu filozoflar tarafından ayrıntılı olarak incelenmemiştir.²³

b) En Yüce Gaye Olarak Mutluluk

Bircan'ın araştırmalarına göre, İslam Felsefesinde ahlâk çalışmaları Fârâbî'yle birlikte, psikolojik temelden hareketle epistemolojik ve toplumsal yönleriyle birlikte incelenmeye başlanmıştır. Artık *üzüntüden kurtulma* temel prensip ve amaç olmaktan çıkmış; onun yerini *mutluluğu elde etme* (tahsîlü's-sa'âde) almıştır. Fârâbî'den sonra ahlâk da dahil insanın tüm eylemlerinin en yüce amacının en yüce mutluluk olması gerektiği ve bu mutluluğun ahlâkı belirlediği düşüncesi İslâm ahlâk görüşlerinde belirleyici olmuştur. Dolayısıyla araç ve amaç, erdem ve erdemsizlik, iyi ve kötü gibi ahlâkın diğer esas sorunları da bu bağlamda ele alınmış ve çözümler sunulmuştur.²⁴

Fârâbî'de mutluluk aslında gayelerinden bir gaye, yetkinliklerden bir yetkinlik ve iyilerden bir iyi olsa da en son gayedir ve en yüksek iyidir. Zira mutluluk hiçbir şeye vasıta kılınmamakta; diğer bütün şeyler kendisine ulaşmak için tercih edilmektedir. Gerçi ilim ve riyaset gibi kendi özünden dolayı tercih edilebilecek başka şeyler de vardır, fakat bunlar, mesela haz alma veya zengin olma gibi şeylere de vasıta kılınabilmektedir. Oysa “en yüce mutluluk” böyle değildir. Bu sebeple mutluluk yalın, yeterli ve nihaî bir amaçtır; “mutluluğun ötesinde insanın elde edebileceği daha büyük bir şey yoktur” ve zaten “insan mutluluğu elde ettiğinde, onun dışında başka bir gayeye ulaşmak için asla çaba göstermemektedir”. Bu demektir ki insanın yöneldiği bir gaye, iştiaak duyduğu bir yetkinlik ve seçtiği bir iyi olarak mutluluğun, onun bütün yaşantısında “belirleyici” bir yeri vardır. Durum bu olduğuna göre mutluluğun mahiyetinin tespit edilmesi ve insan davranışlarındaki belirleyiciliğinin bilinmesi, onun nasıl kazanılacağından daha öncelikli ve önemlidir.²⁵

En yüce mutluluk, yetkinliğini tamamlamış aklın, insana has “nâtık nefs”in

²³ Bircan, *Ahlâk: Mutluluk ve Erdem*, s. 672.

²⁴ Bircan, *Ahlâk: Mutluluk ve Erdem*, s. 672.

²⁵ Bircan, *Ahlâk: Mutluluk ve Erdem*, s. 673.

mutluluğudur. Kendinden dolayı tercih edilen ve elde edilmesi istenilen gayeler içinde aslında en üstünü olan gerçek mutluluk (es-sa'âdetü'l-hakîkiyye) budur. Zira belirtildiği gibi iyilerin amaç olanları bulunduğu gibi amaç olmayanları da vardır. Gaye olanların da kimisi tamdır kimisi de tam değildir. Tam olan gaye mutluluktur. Zira biz mutluluğu elde ettiğimiz zaman ona bir şey katmak gibi bir gereksinim duymamaktayız, zira “eksiksiz tamlık kendi kendine yetmektedir. En son gaye olarak mutluluğun her fırsatta tam olarak “bedenden ayrıldıktan sonra, âhirette” gerçekleşeceğine göre, iradenin iyiyi seçerken her hâlükârda bu *gayeye göre* istekte bulunmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla en yüce mutluluk, ulaşılması gereken bir ideal olarak metafizik ve eskatolojik alana taşınmış olduğundan, bu en üst prensipte, duyguların ve dünyevi çıkarların bir gaye olarak yeri yoktur.²⁶

İslam filozoflarına göre bir davranışın iyilik veya kötülüğünü, bilfiil duyulan mutluluk değil yüce mutluluğa ulaştırma gayesi (ya da belki de niyeti) belirlemektedir. O gayenin dışındaki bir araca kurban edilen iyi bir fiil, özü itibarıyla kötüdür. Buna göre bu öğretinin en genel ahlâk ilkesini şu şekilde tespit etmek mümkündür: İnsanın kaçınılmazcasına istediği kendi mutluluğunu, iradesinin en yüce gayesi yaparak bu gayeye ulaştıracak şekilde eylemlerde bulunmalıdır. Bu eylemlerin (iyi fiillerin) tekrarı nefiste bir *meleke* halini alınca da o insan iyi ahlâklı olacaktır. Öyleyse sadece iyinin ve kötünün tespiti bu ahlâk görüşünde yeterli değildir. Bu iyi ve kötünün tekrarıyla nefiste yerleşik karakter ve melekelerin; erdem ve erdemsizliklerin sayımı da önem arz etmektedir ki, bununla İslâm ahlâk felsefesinde önerilen ahlâk aynı zamanda bir “erdem ahlâkı” olmaktadır.²⁷

1.3. İslam Filozoflarının Ahlâk Anlayışlarına Genel Bakış

1.3.1. İlk İslam Filozofu Kindî ve Ahlâk Anlayışı

Kindî (ö. 252/866), İslam felsefe tarihinde ilk Müslüman filozofu olarak bilinir. Kindî'ye göre, insan sanatlarının değer ve mertebe bakımından en üstün olanı felsefedir. Felsefenin tarifini “İnsanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir” şeklinde yapar. Felsefedeki teorik amaç hakikat/gerçeğin bilgisini yakalamak iken, davranıştaki

²⁶ Bircan, *Ahlâk: Mutluluk ve Erdem*, s. 673-675.

²⁷ Bircan, *Ahlâk: Mutluluk ve Erdem*, s. 676.

amaç ise, sürekli fiil değil, gerçeğin bilgisine göre davranmaktır. Dolayısıyla felsefe, nefsin disipline edilmesinden başka bir şey değildir. Bu bağlamda felsefeyi ruhî, aklî ve ahlâkî etkinlikler alanında insanı disiplin altına alıp olgunlaştıran bir bilgi dalı olarak görmektedir. Bu tanımlarda görüldüğü üzere filozof, ahlâk ve felsefe arasındaki ilişkiyi gerçeğin bilgisinin insanın davranışlarına olan etkileri olarak kurgular.²⁸

İktisat da bir gerçeklik olarak insan davranışlarını etkiler. Kindî’de bu alanın etkilerinin açığa çıkartılmamış olduğu söylenebilir. Kindî’nin *Üzüntüden Kurtulma Yolları* eserine geçmeden önce, onun nefis üzerindeki görüşlerine kısaca değinmekte fayda var. O, nefsi, basit, şerefli, yetkindir ve değeri büyüktür demekle, nefsin cevheri ve şanı da Yarattıcı’dan gelmektedir, bundan dolayı nefis cisimden bağımsız, ona aykırıdır, cevheri de ilâhî ve ruhânîdir demektedir.²⁹

Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları* adlı eserine “elde edilen şeylerin kaybindan veya arzu edilen şeylere ulaşamamadan kaynaklanan nefsî bir hastalık” olarak tanımladığı üzüntünün sebeplerini zikretmekle başlar. Kindî, hiçbir şeyin bakî olmadığı bu oluş ve bozuluş âleminde, hiç kimsenin kendi payına düşen sıkıntı veya üzüntüden kaçamayacağını; kişinin geçici olarak sahip olduğu maddî bir nimete her zaman sahip olma arzusunun boş bir arzu olduğunu, çünkü bunun dünyanın bozulabilir nimetlerinin bozulmaz olması veya geçici olanın daimi olmasını istemek anlamına geldiğini ifade eder. Dolayısıyla, insan kanaat alışkanlığını geliştirerek gereksiz üzüntülerden kaçınmaya çalışarak “hissî arzu ve nefretin tabiat itibarıyla gerekli olmayıp, âdet ve alışkanlıktan kaynaklandığını” kavramalıdır. Akıllı insan elde ettiği bu geçici nimetlerle eğlenmeye ve elde edemediklerinin de eksikliğinden üzüntü duymamaya kendini alıştıırır.³⁰

Bu bağlamda önerilebilecek basit ‘devalardan’ biri, üzüntünün ya bizim fiillerimizden ya da diğerlerinin fiillerinden kaynaklanan tabiatını düşünmektir. İlk olarak bizim yapmamız gereken, üzüntüye sebep olan şeyi yapmaktan kaçınmaktır. Sonrasında ise o fiili engellemenin bizim elimizde olup olmadığına bakmaktır. Eğer üzüntüyü engellemek bizim gücümüz dahilinde ise, bizim görevimiz açıkça bunu engellemektir;

²⁸ Uyanık, Akyol, s. 120, 123.

²⁹ Kindî, *Felsefî Risaleler*, (Çev. Mahmut Kaya), İz yay, İstanbul 1994, s. 131.

³⁰ Fahri, s. 113.

değilse henüz gelmeden korktuğumuz bir belanın başımıza geleceği beklentisiyle önceden üzölmek aptallıktır. Bunun yerine bu belanın bir şekilde engellenebileceğini ümit etmeye ve her halükârda onun ortaya çıkışının bizim idareimiz dışında olduğunu düşünmeye devam etmemiz gerek. Bütün bunlara rağmen olay gerçekleşirse, bu durumda bizim bu üzüntüye metanetle katlanmak için yapabileceğimiz şeyleri yapmamız gerekir.³¹

Bir diğör yöntem ise, “belaların bize uğramamasını istemenin hiç var olmamayı istemek olduğunu” düşünmektir. Çünkü belalar bütün varlıkların bozulabilirliğinin ayrılmaz parçaları olup bozuluşun olmadığı yerde varlık da olmaz. Dolayısıyla, belaların olmamasını istemek, oluş ve bozuluşun da olmamasını istemektir. Ama oluş ve bozuluş tabii olarak vardır ve “tabii olarak var olan bir şeyin olmamasını istemek imkânsız istemektir.” Böyle durumda, kim imkânsız isterse bu isteğine kesin olarak ulaşamayacak ve sonuçta çaresiz bir hale düşecektir. Ancak bu çaresizlik, imkân ve imkânsızlığın tabiatı hakkındaki kendi bilgisizliğinden kaynaklandığı için sorumluluk tamamen kendisindir.³²

Kaybedilmeleri birçok üzüntünün sebebi olan maddi nimetlerle ilgili olarak, bunların insanlığın ortak nasibi olmaları sebebiyle, hiç birimizin bu nimetlerin mutlak sahibi olma hakkımızın olmadığını düşünmemiz gerekir. Bu nimetleri kaybettiğı için üzülen kişi ya cimridir ya da çekememezdir, çünkü bu nimetlerden vazgeçmekten gücenmektedir. Buna ilave olarak, bu nimetler onların asıl sahibi olan ve istediğı zaman onları geri alma hakkına sahip olan Allah tarafından bize verilmiş emanetlerdir. Burada mülkiyet hakkı ve tasarrufu konusu da ortaya çıkıyor. Bu konuya iktisatla ilgili konularda değinilecektir. Dolayısıyla, onların kaybına üzülmek, bir süreliğine onları kullanma ayrıcalığına sahip olmaya karşı teşekkür etmemenin işaretidir. Netice olarak, maddi nimetlerin kaybından dolayı hiçbir durumda kederlenmemeliyiz, zira sebepsiz olarak üzülmek cehalet veya aptallıktır. Sokrat’a nasıl oluyor da hiç üzülmendiğı sorulduğunda, şöyle cevap vermektedir: “Çünkü kaybedilmesi beni üzüntüye sokacak hiçbir şeye sahip olmadım”.³³

³¹ Fahri, s. 114.

³² Fahri, s. 114.

³³ Fahri, s. 114-115.

İnsan hayatının kısılalığı ve maddî nimetlerin geçiciliği düşünüldüğünde mülkümüzdeki bir değişikliğe veya sahip olduğumuz nimetlerin kaybına üzölmek en büyük aptallıktır. Bu tür kayıp veya değişiklik, hiçbir şeyin bizim sevgiyle bağlanmamıza veya üzölmemize değer taşımadığı bu oluş ve bozuluş âleminde varlıkların devamlı değişiminin bir parçasıdır. Üzüntünün tek gerçek sebebi bizim hiçbir belayla, kayıpla veya eksiklikle karşılaşmayacağımız akledilir âlemdeki ‘gerçek mekanımıza’ yabancılaşmaktır.³⁴

Macit Fahri, Kindî’nin üzüntüye neden olan ölüm korkusu hakkındaki görüşlerini şu şekilde yorumlamaktadır: “Zihnimizi devamlı meşgul eden en önemli üzüntü nedeni ise ölüm korkusudur, fakat bu korku tamamen akıl dışıdır. Zira insan hayat sahibi akıllı ve ölümlü bir varlık olduğu için sonuçta ölüm, üzücü bir kötölük olmaktan ziyade, kendi tabiatımızı tamamlayan bir hâdisedir. Dolayısıyla, ölümün olmamasını istemek, insanın olmaması veya tabiatımızın tamamen değişmesini istemektir ki, bu da akıl dışıdır. Tabiî olandan veya kaçınılmaz olandan korkmak da aynı derecede akıl dışıdır. Bu oluş ve bozuluş âlemindeki varlıkların tabiatı hakkındaki cehaletten kaynaklanan ölüm korkusu, gerçekten kötü olup bundan bizi ancak akıl kurtarabilir”.³⁵

Kindî’ye göre, üzüntü, yalnızca nefsin acılarının bir çeşididir ve ruh bedenden daha üstündür ve ruhun menfaati, kendine özgü elemlerden kurtarılması da bedenın menfaatleri ve elemlerinden kurtarılmasından daha önemlidir. Çünkü ruh bâkîdir, beden fânîdir. İnsandaki ruh, kişiliğin şekillenmesinin temelidir, dolayısıyla kişiliğin iyiliğini gözetmek, başka şeylerin iyiliğini gözetmekten daha lüzumludur. Beden, ruhun fiillerinin gerçekleştirmesinde kullanılan araçtır. Bu yüzden kişiliğin iyileştirmesi araçların iyileştirilmesinden çok daha önemlidir.³⁶

Kindî aynı eserinin başka bölümünde, insanın bütün canlılara hâkim kılınmasını ve onların efendisi ve yöneticisi olmasını sağlayan üstünlüğü genişledikçe bizzat kendisini yönetmek hususunda cahilleşeceğini ve bunun da akıl yoksunluğu olduğuna işaret etmektedir. Yine insanoğlunun akıl ve temyiz gücü ilerledikçe, varlığını sürdürmek ve hayatını düzene sokmak için gerekli olmayan pek çok şeyleri elde etmek ister.

³⁴ Fahri, s. 115.

³⁵ Fahri, s. 115-116.

³⁶ Kindî, *Üzüntüden Kurtullma Yolları*, (Çev. Mustafa Çağrııcı), Ankara 2017, s. 61.

Dünyadaki huzurunu kaçıran bütün bunlar, elde edilmesi yorgunluğa, kaybedilmesi acıya, ulaşılamaması özlemlere yol açan şeyler olduğunu ifade etmektedir.³⁷

1.3.2. Ebû Bekir Zekeriyya er-Râzî ve Ahlâk Anlayışı

Ebû Bekir Zekeriyya er-Râzî (250/865-925) “Felsefeyi bir yol, bir hayat tarzı olarak gören ilk İslam ahlâk filozofudur” denilebilir. Râzî’nin *Filozofça Yaşama/es-Siretu’l-felsefîyye* adlı eseri bir filozofun/hikmet ehlinin hayatının nasıl olması gerektiğini göstermektedir. Filozofun ahlâkla ilgili yaklaşımlarında dikkat çeken yön, erdemli bir hayat yaşanabilmesi için insanın maddi ve manevi/ruhsal açıdan sıhhatli olması gerektiği vurgusudur. Bu nedenle olsa gerek filozofun kaleme aldığı bir diğer eser de *et-Tıbbu’r-Rûhânî* adlı eseridir.³⁸

Râzî, İslam Felsefesinde hem filozof/hâkim hem de hekim olarak öne çıkan düşünürlerdendir. Râzî’nin ahlâk felsefesiyle ilgili kavram ve kuramları *et-Tıbbu’r-Rûhânî* başlığı altında değerlendirilir. Bu kavram nefsin hastalıkları, bunların sebepleri ve tedavi edilmeleri gibi konuları içermektedir. Râzî’ye göre, bir filozofun hayatında, itidal, aşırılığa kaçmamak, ne aşırı zahitlik ne de fazla zevke boğulma hâkim olmalıdır. Bunun alt ve üst sınırına dikkat etmek gerekir, üst sınır bir filozofun ötesine geçmemesi gereken boyutları belirtir. Bunlar, adalete aykırı davranmamak, akla uygun olmayan şeyler yapmamak, elde edilemeyecek olan hazzlardan kaçınmaktır. Alt sınır ise, kişiye yararı dokunmayacak ya da hastalık vermeyecek kadar yemek, bedeni koruyacak kadar giyinmedir.³⁹

Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî* adlı eserinde, Allah’ın insan için bahşettiği en büyük nimetlerinden birini akıl olarak ifade etmekte, akıllı hem bu dünyada hem de ahirette her türlü menfaatleri elde etmemiz için verdiğini dile getirmektedir. Ayrıca, akıl sayesinde Allah’ın bilgisine ulaşıldığını belirtmektedir.⁴⁰

Râzî, hevanın bastırılması bölümünde, insanların hayvanlardan üstünlüğünü onun irade melekesi ve düşünüp taşındıktan sonra eylemde bulunma yeteneği olduğunu

³⁷ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, s. 85.

³⁸ Uyanık, Akyol, s. 126.

³⁹ Uyanık, Akyol, s. 130.

⁴⁰ Ebû Bekir Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, (Çev. Hüseyin Karaman), İz Yay, İstanbul 2019, s. 57.

belirtmektedir.⁴¹

Râzî, heva ve tabiatın devamlı olarak insanları dünyevî hazlara tâbî olmaya, sonucunu düşünüp taşınmadan onları seçmeye çağırdığını ve teşvik ettiğini dile getirmektedir. Akıllı kimseler için doğru olanın, heva ve tabiatı engellemek, sınırlandırmak ve sonuçlarını düşündükten sonra onları serbest bırakmak, kâr ve zararı hesap ederek en avantajlı olana tâbî olmayı savunmaktadır.⁴²

Macit Fahri'ye göre *et-Tıbbu'r-Rûhânî*'nin psikolojik yapısı açıkça Eflatuncudur. “Nefsin üçlü taksimi, hazcılığın eleştirisi açık Eflatuncu terimlerle ifade edilmiştir. Râzî'ye göre Eflatun üç çeşit nefsten bahseder: Akleden veya ilahi, gazabî veya hayvanî, şehvî veya bitkisel nefis. Ona göre bu son ikisi natik nefis için yaratılmıştır: Bitkisel olan, nefsin aleti olan bedenin büyümesini sağlamak için; gazabî ise şehvî olanı bastırma ve onun nefsin bedenden nihâî kurtuluşunu ifade eden ilâhî olana hâkim olmasını engellemede akleden nefse yardım etmek için birbiriyle sıkı irtibat içindedir.”⁴³

Râzî nefse mübtela olan ve onu gerçek gayesinden alıkoyan reziletler arasında haset, gazap, kibir, cimrilik, açgözlülük, yalan, cinsel aşk, sarhoşluk, tamah, vakarsızlık, dünyevî ihtiras ve ölüm korkusunu sayar. İnsan zihnini meşgul edip onu rahatsız eden bütün bu reziletler, “tutkunun hastalıkları” olup, insanın gerçek hakimi ve onun bedenden nihâî kurtuluşunun kaynağı olan aklın, şehvet ve gazap güçlerine hakim olup onları yönlendirememesinden kaynaklanır. Akıl, elverişli olan veya arzu edilen şeyin kaybını üzücü olarak sunduğunda, tutku (heva) üzüntüye (gam) neden olur. Böylece tutku ruhta hesapta olmayan acı ve endişeye sebep olan “aklî bir hastalık” olur. Dolayısıyla, mümkün olan her yöntemle bu hastalıkla mücadele edilmelidir. Râzî biri koruyucu diğeri hafifletici olmak üzere iki yöntem önerir. Tutkudan, nefse mübtela olmadan önce kaçınılmalıdır. Tutku nefse mübtela olursa şu üç yolla önlenebilir veya bastırılabilir: Endişelenmeye en açık olanların muhtelif pek çok şeye ilgi gösterenler olduğunu düşünmek. Dolayısıyla ne kadar az şeye ilgi gösterirsek kendimizi endişeden o kadar uzak tutmuş oluruz. Değer verdiğimiz şeyi kaybetmenin kaçınılmaz olduğunu

⁴¹ Ebû Bekir Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 59.

⁴² Ebû Bekir Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 60-61.

⁴³ Fahri, s. 118.

kabullenmek gerekir. Kendini kaybı veya mahrumiyeti kabul etmeye önceden alıştıran kişi, felakete karşı önceden kendini güçlendirmiş olacaktır.⁴⁴

Zayıflığımız veya aşırı tutkulu tabiatımız sebebiyle bu iki yoldan birini takip edemiyorsak bize açık olan tek çıkış yolu, tek bir ilginin veya tek bir sevgi nesnesinin kölesi olmaktan kaçınıp bu tür nesnelerden birçoğunu arzu etmeyerek böylece de bir nesneyi kaybetmeyi diğerlerine sahip olma ile dengelemektir.⁴⁵

Râzî hazcılığın saçmalığını, felsefî hayatın üstünlüğünü ve ölüm sonrası hayatın hakikatini açıkça vurgular. Bizim kendisi için yaratıldığımız daha iyi durum, bedenî zevklere dalma değil, bu dünyadan ölüm ve acı çekmenin olmadığı öte dünyaya geçişimizin iki önemli yolu olan ilim elde etme ve adaleti gerçekleştirme durumudur. Gerçekten de tabiat ve tutku, bizi şimdiki hazları tercih etmeye çağırırken, akıl bizi tercihe daha layık olan şeyler için şimdiki hazları terk etmeye çağırır.⁴⁶

1.3.3. Fârâbî ve Ahlâk Anlayışı

Türkistan'ın Fârâb şehri (bugünkü Kazakistan sınırları içerisinde bulunan eski bir şehir olan Otrar) yakınlarındaki Vesic'te yaklaşık 258 (871-72) yılında doğduğu kabul edilmektedir.⁴⁷

Fârâbî'nin temel felsefî ilgisi siyaset, ahlâk ve genel olarak insan konularında yoğunlaşmıştır. Bu açıdan Fârâbî felsefesinin merkezî kavramı mutluluktur ve onun sistemi bu kavramdan hareketle tahlil edilebilir.⁴⁸

Fârâbî'ye göre mutluluk, insanın, varlığında kendinden aşağıda bulunan cisim, madde ve araz/ilinek gibi başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın, cisimlerden bağımsız olarak gerçekleşmesi ve bu olgunluk üzere sürekli kalmasıdır. Bu seviyeye ulaşan insan ruhu varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymaz ve böylece gayri maddi varlıklar sınıfına dâhil olur. Beden ve genel olarak madde Meşşâî gelenekte her ne kadar özü bakımından kötü değilse de tamlığa ve mükemmelliğe engel teşkil eden bir

⁴⁴ Fahri, s. 121-122.

⁴⁵ Fahri, s. 122.

⁴⁶ Fahri, s. 125-126.

⁴⁷ Mahmut Kaya, "Fârâbî", Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1995, Cilt 12, s. 145.

⁴⁸ Yaşar Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*, (Editör M. Cüneyt Kaya), İSAM yayımları, İstanbul 2013, s. 152.

noksanlık belirtisi olarak kabul görür. Dolayısıyla insanın kemal noktası olan en son mutluluk ancak öte dünyada gerçekleşir.⁴⁹

Fârâbî'ye göre insanın mutluluğa erişmesinin sağlayan durumlar onun övülmesine ve kınanmasına sebep olan durumlardan ibarettir.⁵⁰ Fârâbî, insandaki zihin gücünün güçlü bir meleke haline gelmesi durumunda insanın iyi ayırt-etme yetisinin meydana geleceğini belirtir. Yine ona göre ahlâkî nitelikler ister iyi, ister kötü olsun sonradan kazanılmıştır. İnsan, sonradan edindiği ahlakını kendi iradesiyle seçmesi, zıddına çevirmesi de mümkündür.⁵¹

İnsan ruhunun bedenden bağımsız bir suret olarak var olma durumunu ifade eden mutluluk, genel olarak dünyevî varlıkla bir hesaplaşma ve onu anlayarak aşma çabasını gerekli kılmaktadır. Maddenin mistik inkârı tarzında bir mutluluk tasavvuru Fârâbî'de mevcut değildir. Aydın'ın tespitine göre, "Fârâbî'nin ahlâk sisteminde maddi olanın aşılması, mistik bir yüz çevirme değil, insanın bir irade varlığı olarak bu alana nüfuz etmesi, metafiziksel özü doğrultusunda onu çekip çevirmesi ve ona bir şekilde katılmasıyla mümkün olmaktadır. Mutluluk için zorunlu olan teorik yetkinliğin elde edilmesi, ancak pratik hayata ilişkin yetkinliklerin kazanılmasıyla gerçekleştirilebilir."⁵²

Fârâbî'nin ahlâk felsefesinin yakın hedefini, eğitim ve iyi davranışlar, uzak hedefini ise mutluluğun elde edilişi oluşturmaktadır."⁵³

1.3.4. İbn Sînâ ve Ahlâk Anlayışı

Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, yaklaşık hicri (ö. 428/1037) yılında şimdiki Özbekistan sınırları içinde yer alan Buhara yakınındaki Efşene köyünde doğdu. İslâm dünyasında İbn Sînâ künyesiyle meşhur olup felsefe ve bilim alanındaki eşsiz konumunu belirtmek amacıyla Orta çağ âlim ve düşünürleri tarafından kendisine verilen "eş-şeyhü'r-reîs" unvanı ile de bilinir. Ayrıca "şerefü'l-mülk, hüccetü'l-hak, ed-düstûr"

⁴⁹ Aydın, *Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu*, s. 153-154.

⁵⁰ Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde*, (Çev, Hanifi Özcan), *Fârâbî'nin İki Eseri*, MÜİFVY, İstanbul 2014, s. 146.

⁵¹ Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde*, s. 150.

⁵² Aydın, *Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu*, s. 154.

⁵³ Uyanık, Akyol, s. 137.

gibi vasıflarla da anılmıştır. Batı’da ve Batı düşünce tarihinde genellikle Avicenna olarak bilinmekte ve “filozofların prensi” diye nitelenmektedir.⁵⁴

İbn Sînâ, dil bilimden, bilimsel, felsefî, kelâmî ve tıbbî konulara kadar zamanında mevcut olan her alanda toplam 276 eser bıraktığı bilinir. Ciltlerce eserlerinin olmasına rağmen onun sistematik ahlâk alanındaki çalışmaları çok kısadır. İbn Sînâ ahlâk ilmine dair *fi ‘İlmi’l-ahlâk* adlı çok kısa bir eser, bir buçuk sayfadan oluşan *Ahlâk* ve *Psikolojik Duygular* adlı bir diğer eser ve son olarak *İyilik ve Kötülük (fi’l Birr ve’l-İsm)* adlı bir sayfadan kısa bir eser yazmıştır.⁵⁵

İbn Sînâ felsefeyi, “Çeşitli konuların kavramsallaştırılarak (tasavvur), teorik ve pratik gerçeklere insanın gücünün yettiği ölçüde ulaşmasıyla (tasdik) insan ruhunun olgunlaşmasıdır” şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımda da görüldüğü üzere felsefenin temel hareket noktasını insan nefsinin yetkinleşmesi oluşturmaktadır. İnsan nefsinin olgunlaşması da onun varlık, bilgi ve değer alanları hakkında bütüncül yaklaşımlara sahip olmasına bağlıdır. İbn Sînâ’nın felsefî anlayışında, tıpkı Fârâbî’de olduğu gibi, insanın mutluluğu biricik hedeftir. İbn Sînâ, insanın mutlu olması, hayatta olgunluğu/kemali elde etmesi ve insanlar arasında huzurlu bir ortam kurabilmesini felsefeyle ilişkilendirmiştir.⁵⁶

İbn Sînâ’nın *fi ‘İlmi’l-ahlâk* adlı eserindeki temel erdemler, nefsin üç gücü olan şehvet, gazap ve akıl gücüne karşılık gelmek üzere sırasıyla iffet, şecaat ve hikmet olarak verilmiştir. Bu erdemlerden her biri mükemmelliğe ulaşınca dördüncü erdem olan adalet erdemi ortaya çıkar.⁵⁷

İbn Sînâ, *eş-Şifâ* adlı eserinin metafizik bölümünde, adaletin sosyal boyutuna vurgu yapmak için ahlâki disiplinin uygulanmasının kendisine bağlı olduğu bir halifenin varlığını, bu erdemi gerçekleştirmenin ön koşulu olarak kabul eder. Üç temel erdem olan iffet, şecaat ve hikmet –adalet bu erdemlerin toplamıdır– bu uygulamayla birbirine

⁵⁴ Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1999, Cilt 20, s. 319.

⁵⁵ Fahri, s. 138.

⁵⁶ Uyanık, Akyol, s. 144-145.

⁵⁷ Fahri, s. 138.

bağlanmıştır. Bu son erdemın “teorik hikmet” ile birleşmesi, gerçek mutluluğun anahtarıdır.⁵⁸

İbn Sînâ, insanların siyaset türlerinden ilk başlaması gerekenin, kendisiyle başlaması gerektiğini belirtir. Zira, kendisiyle ilgili siyaseti iyi yürütürse, bundan üstün olan ülke yönetiminden acziyet duymaz. Bunun için de kendi nefsinı tanıması ve yönetmesi gerektiğini ifade eder.⁵⁹

Yine İbn Sînâ, aileyle ilgili risalesinde, kişinin kendini koruması, zürriyetinin devam etmesi için aileye sahip olması gerektiğini belirtir. Aile içinde evini ve kazancını koruyacak eşe, güç yetirmediğinde ve ihtiyaçladığında kendisine bakacak ve neslini devam ettirecek çocuğa ve son olarak yükünü taşıyacak hizmetçilere muhtaç olduğunu ifade eder.⁶⁰

Yine, İbn Sînâ, insanların geçimini sağlama yolları hakkındaki görüşlerinde insanların iki sınıf olduğunu belirtir. Bunların birincisi miras yoluyla, ikincisi ticaret ve sanatla azığını elde edenlerdir. İnsanın elde ettiği kazancının bir kısmını sadakaya, zekâta ve iyilik yapılacak kişilere ayırması, bir kısmını da zamanın musibetlerine ve felaketlerine karşı elde bırakıp saklamasının en iyi siyaset olduğunu işaret eder.⁶¹

İbn Sînâ, kişinin eşiyile ilgili siyaset yürütürken, ona üç şeyin yapılması gerektiğini söyler. Bunlar; çok heybetlilik, tam ikramkârlık ve kafasını işle meşgul etmek. İbn Sînâ'ya göre kişinin eşine karşı ikramkârlığı üç şeyle olur; kadının durumunu güzelleştirmesi, onun koruyucusu olması ve aldatmamasıdır.⁶²

1.3.5. İbn Miskeveyh ve Ahlâk Anlayışı

Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakup b. Miskeveyh el-Hâzin, (ö. 1030) İslam felsefe tarihinde kelimenin tam anlamıyla ahlâk felsefecisi olarak nitelendirilmeyi hak eden birisidir.⁶³ İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ı, özellikle ahlâk felsefesindeki

⁵⁸ Fahri, s. 140.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Aile Siyasetine Dair Risale*, (Çev. Vecdi Akyüz), Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi kitabının içinde, Cilt III, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Grubu, Ankara 1991, s. 910.

⁶⁰ İbn Sînâ, *Aile Siyasetine Dair Risale*, s. 908.

⁶¹ İbn Sînâ, *Aile Siyasetine Dair Risale*, s. 912-913.

⁶² İbn Sînâ, *Aile Siyasetine Dair Risale*, s. 914.

⁶³ Uyanık, Akyol, s. 148.

yetkinliğiyle bilinen en tanınmış eser olduğundan dolayı İslâm düşünce tarihinde ahlâkın başlıca konularının işlendiği ilk sistematik çalışma sayılabilir.⁶⁴

Toplum üzerinde din kurallarının hâkim olduğu bir devirde, Miskeveyh'in ahlâk ilkelerini aklîleştirme çalışması ve düşüncelerini Aristo gibi filozoflardan ilham alarak açıklaması dikkat çekici önemli bir husustur. Miskeveyh, tasavvufî İslam ahlâkıyla, Aristo başta olmak üzere, bir kısım Yunan filozoflarının felsefî ahlâk anlayışlarını, İslam Felsefesinin potasında eriterek, meczetmeye çalışmış bir filozoftur.⁶⁵

İbn Miskeveyh'e göre, diğer varlıklar arasında insanın kendisine has ve başkasıyla paylaşmadığı bir fiili vardır. O da insanın ayırt etme ve düşünme gücünden ortaya çıkan bir fiildir. Kimin ayırt etmesi daha sağlam, düşüncesi daha üstün ve seçimi daha doğru ise, onun insanlığı o ölçüde mükemmeldir.⁶⁶

İbn Miskeveyh'in düşüncesinde insan, eğer yukarıda belirtilen fiillerini eksiltir ve yaratılış amacının gerisinde kalırsa, yani kendi düşüncesinden meydana gelen fiilleri mükemmel olmazsa, o insanlık derecesinden hayvanlık mertebesine düşmeye daha layıktır.⁶⁷ Bu onun düşüncesinin eksik düşünce ve hayvanla ortak olunan bedeni arzularından dolayı iyi yoldan saparak, nefsini temizlemeden alıkoyan kötü işleri yapması nedeniyle ortaya çıkar. Bu hususlar insanın bireysel ahlâkına dairdir, bir de toplumsal boyutu vardır. Çünkü insan, yaratılışı itibarıyla medenidir, dolayısıyla mutluluğa ulaşmak için birçok kişinin bulunduğu bir şehirde yaşamak zorundadır.⁶⁸

O yüzden İbn Miskeveyh, fazileti, zühdde, insanlardan uzaklaşarak dağlardaki mağaralarda veya çöllerdeki manastırlara çekilmekte, ya da ülkeleri dolaşmakta görenler, saydığımız insanî faziletlerden hiçbirini elde edemez olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda insanlarla birlikte, kentlerde yaşamayan insanların iffet, yiğitlik, cömertlik ve adalet gibi erdemleri kendilerinde barındıramayacağını söylemektedir.⁶⁹

⁶⁴ Mustafa Çağrı, “*Tehzîbü'l-Ahlâk*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2011, Cilt 40, s. 328.

⁶⁵ İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma* (Çev: Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç), Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, Birinci Baskı, Ankara 1993, s. 8.

⁶⁶ İbn Miskeveyh, s. 20.

⁶⁷ İbn Miskeveyh, s. 21.

⁶⁸ Uyanık, Akyol, s. 150, İbn Miskeveyh, s. 34-35.

⁶⁹ İbn Miskeveyh, s. 35.

1.3.6. Tûsî ve Ahlâk Anlayışı

İbn Miskeveyh'den sonra en kapsamlı ahlâk kitabını yazan ve İslam Ahlâk Felsefesinin oluşmasında büyük katkısı olan Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî (ö. 672/1274), 18 Şubat 1201'de doğmuş, 26 Haziran 1274'te Bağdat'ta vefat etmiştir.⁷⁰

Büyük Şii astronom ve filozofu Tûsî, Gülistan valisi olan İsmaili hâmisine Nasîrüddîn Abdurrahim b. Ebi Mansur zamanında, hâmisine atfen *Ahlâk-ı Nâsirî* olarak adlandırılan *Tehzibu'l ahlâk*'ın gözden geçirilmiş Farsça bir metnini kaleme aldı. Bu eserin girişinde Tûsî bu kitabı yazma niyetini açıkça bildirir: *Tehzib* diye adlandırdığı İbn Miskeveyh'in *Kitabu't-tahare'sini* (*Arınma Kitabını*) Farsçalaştırmak ve İbn Miskeveyh'in tamamen ihmal ettiği ev yönetimine (*'ilm tedbir-i menazil*) ve siyasete (*'ilm siyaset-i mudun*) dair tartışmaları eklemektir.⁷¹

Tûsî, ahlâkın diğer felsefî bilimlerle ilişkisini değerlendirmekle işe başlar. İlk önce felsefeyi, “genel olarak bilginler tarafından şeyleri oldukları hâl üzere bilmek ve insan nefsinin yönelmiş olduğu yetkinliğe ulaştıracak şekilde, gücü yettiği ölçüde işleri gerektiği gibi yerine getirmek olarak” tanımlamaktadır.⁷²

Tûsî, felsefenin (hikmet) iki kısma ayrıldığını belirterek felsefeyi: Biri ilim, diğeri eylemdir (amel) demektedir. Yani “ilim, gücü ölçüsünde varlıkların gerçekliklerini tasavvur etmesi ve oldukları durum üzere (nefsi'l-emr'de) onların hüküm ve eklentilerini tasdik etmesidir. Eylem ise insanı gücü ölçüsünde noksanlıktan yetkinliğe götürme şartıyla, kuvve halinde olanı fiile çıkarma bakımından hareketleri tekrarlayarak (mumârese) yapmak ve sanatlarla uğraşmaktır. Herhangi bir kimse bu iki manayı (ilim ve eylemi) elde ederse o kimse yetkin bir filozof (hâkim) ve erdemli bir insandır; onun mertebesi insan türleri arasında en yüksekte olur”.⁷³

Fahri'nin tespit ettiklerine göre, “Muhtemelen Tûsî'nin orijinal katkısı, ev idaresini ve siyaseti ekleyerek ahlâk araştırması alanını genişletmesinde yatmaktadır. Kendisinin de belirttiği gibi, siyasi fikirleri büyük ölçüde İslam'ın en önemli siyaset filozofu Ebu

⁷⁰ Uyanık, Akyol, s. 172.

⁷¹ Fahri, s. 203.

⁷² Tûsî, s. 14.

⁷³ Tûsî, s. 14.

Nasır el-Fârâbî'nin çalışmalarından alınmıştır. Kitabın ana bölümleri ahlâk, ev idaresi ve siyaset olan amelî felsefe, insan mutluluğunu sağlaması bakımından, iradi fiillerin veya yeteneklerin bilgisiyle ilgilidir.”⁷⁴

Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsırî'si üç makale ve otuz fasıldan oluşmaktadır. Birinci makale: İki kısımdan ibaret olup, ahlâkın terbiyesi hakkındadır. Birinci kısım: Yedi fasıldan ibaret olup, ilkeler hakkındadır. İkinci kısım: On fasıldan ibaret olup, maksatlar hakkındadır. İkinci makale: Beş fasıldan ibaret olup, ev idaresi hakkındadır. Üçüncü makale: Sekiz fasıldan ibaret olup, devlet yönetimi hakkındadır.⁷⁵

Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî'de Ev Yönetimi bölümüne ayırdığı kısmında insan neslinin devamının sağlanması ve hayatın temel ihtiyaçlarını temin etmek ve türün bekası gereğince, üreme ve çoğalmanın kendisinin varlığına bağlı olduğu bir eşe de ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde, “ilâhî hikmet, hem evin ve içindeki şeylerin korunmasına bakması, hem kendisi aracılığıyla üreme işinin yerine getirilmesi, hem de bir kişinin iki görevi üstlenmesiyle külfetin azalması şartının gözetilmesi için, her bir erkeğin bir eş edinmesini gerektiğini” yazar.⁷⁶ Öncelikle koca ile eşi arasındaki ortaklıkla başlayan bu aile, zamanla ebeveynleri, çocukları, işçileri ve hizmetçileri kapsayan bir topluluğa dönüşür. Böyle bir topluluk, bir meskene ek olarak, insani yardımlaşma ve iş bölümünün öncelikli gayesini en etkili şekilde yerine getirileceği bir teşkilatlanma tarzını da gerekli kılar.⁷⁷

Ev Yönetimi konusu ile ilgili Salih Yalın'ın, *Şehrezûrî'de Aile Ahlâkı* başlıklı araştırmasındaki tespitleri de önemlidir. Yalın, ailenin toplumu meydana en küçük grup olduğunu, fakat ailenin, küçük sosyal gruplar içinde en sürekli ve en önemli olduğuna vurgu yapmaktadır. Çünkü aile en sürekli olanıdır, çok az istisna bir tarafa her insan doğduğu andan hayatının sonuna kadar bir ailenin ferdi olarak kalır. Belirli bir yaşa kadar ailede çocuk olarak, evlenince eş olarak, çocuğu olduğunda anne ya da baba olarak yer alsa da, insanın bir ailenin ferdi olma durumu değişmez. Ailenin önemi ise, insan hayatının ve terbiyesinin dayandığı en temel müessese oluşundan ileri gelmektedir. İnsanın hayata dair görüşleri, davranışları, alışkanlıkları vb. birçok şey aile

⁷⁴ Fahri, s. 204-208.

⁷⁵ Tûsî, s. 18-21.

⁷⁶ Tûsî, s. 188.

⁷⁷ Fahri, s. 208.

ortamında şekillenmekte, gelişmekte ve değişmektedir.⁷⁸

Yalın, aynı araştırmasında aile yöneticisinin uygun bir biçimde yönetmekle sorumlu olduğu ailenin unsurlarını iki başlık altında toplamının mümkün olduğunu söylemektedir. Bunlar, kadın, çocuk ve hizmetçilerden oluşan aile fertleri ve bu fertlerden her birinin faydalandığı mallar ve besinlerdir.⁷⁹ Burada aile bireylerinin varlığını sürdürmesi için en temel şey olan gıda ve mallara ilişkin kuralların zikredilmesinin tezimizin ana konusu açısından önemli olduğu söylenebilir.

İnsanlar yaşamlarını sürdürmek için gıdaya ihtiyaç duyar. İnsanın gıdası bazı hayvanlarıki gibi doğadan kolayca elde edilmez. İnsan, sanata ve mesleki eylemlere dayalı ekip biçme, temizleme, öğütme ve işleme gibi benzeri çeşitli işlemlerden geçirerek gıdasını elde eder. Gıda ve malların kazanılması kadar, korunması da çok önemlidir. Malların kazanılması ve korunmasının yanında önemli diğer bir husus da, onun yerli yerinde aile üyelerinin ihtiyaçlarına uygun bir biçimde harcanmasının gerektiğidir.⁸⁰

Ahlâk-ı Nâsirî'nin siyasetle ilgili kısmı, mutlu bir hayatın ön şartı olarak ev yönetiminde tespit edilen aynı düzenli iş bölümünü ve ortaklık temasını takip eder. İhtiyaçların ve yeteneklerin çeşitliliğinin emrettiği karşılıklı yardımlaşmayla ortaya çıkan bu iş bölümü olmaksızın medeni yaşam imkansız olur. Dolayısıyla filozofların, insan tabiaten siyasi canlıdır derken kastettikleri bu olsa gerek.⁸¹

İnsanları davranışa sevk eden şey güç elde etme arzusudur. İstek, hırs ve şehvetlerin varlığı sebebiyle sivil bir otorite veya yönetim (*tedbir*) tarzı zorunludur. Eğer hikmetin kuralına uygun davranılırsa, bu yönetime “ilâhî siyaset” (*siyâset-i ilâhî*) adı verilir.⁸²

Siyasi yöneticinin (*müdebbir*) varlığı, adaletli yönetim ve insanlığın korunmasını sağlamak için bütün zamanlarda zorunludur. Erdemli davranabilmek, adaleti ve dünyadaki düzeni koruyabilmek ve bir defa bozulduklarında tekrar inşa edebilmek için siyaseti uygulamak zorunludur. Cemiyet halinde olmak ve iş bölümünün, erdemin ön

⁷⁸ Salih Yalın, “Şehrezûrî’de Aile Ahlâkı”, Bilimname, 2009/2, cilt: VII, sayı: XVII, s. 229,

⁷⁹ Yalın, s. 232.

⁸⁰ Yalın, s. 232-234.

⁸¹ Fahri, s. 210.

⁸² Fahri, s. 211.

şartı olduğu göz önüne alındığında, Tûsî'ye göre münzevilerin, zahidlerin ve dilencilerin münzevi hayatları ahlâki hayata zıddır. Ahlâki hayat, bazılarının sandığı gibi, bütün insani hazdan ve gayretlerden tamamen kopmak değildir. Fakat yalnızca erdemin özü olan ifrat ve tefritten sakınmaktır. Gerçekten de iradesiyle kendisini dünyadan tamamen kopartan insanların çoğu, cansız hayvanlardan veya bitkilerden daha iyi değildir.⁸³

İnsanları bir arada tutan ve onları tek bir toplum haline dönüştüren şey sevgi bağıdır. Tabîi birliktelikten meydana gelen bu bağ, suni bir birliktelikle ortaya çıkan adaletten daha üstündür ve yalnızca sevginin isteğe (basit isteklere) dönüştüğü yerde adalete ihtiyaç duyulur.⁸⁴

Ahlâk-ı Nâsirî, zamanına kadar Müslüman yazarlarca yorumlandığı şekliyle Eflatuncu ve Aristocu ahlâkın tipik özelliklerini ihtiva etmiş ve İslâmî uhrevî unsurları kuşatmıştır.⁸⁵

2. İKTİSAT

2.1. İktisadın Tanımı ve Mahiyeti

Toplumsal hayatın birçok alanında etkisi olan iktisadın tanımı konusunda ortak bir görüş mevcut değildir. İktisat, mal ve hizmetlerin üretim ve dağıtımıyla birlikte iş bölümünü de araştıran sosyal bir bilim dalıdır. Bunun yanı sıra bu tanım kıtlık kavramı çerçevesinde de yapılabilir. Sınırsız istekler ve onların karşılanmasında kullanılan sınırlı kaynaklar arasındaki dengesizlik *kıtlık* olarak adlandırılır. Bu kavramdan yola çıkarak iktisat, toplumların sınırsız isteklerin karşılanmasında sınırlı kaynakları nasıl kullandıklarını araştıran sosyal bir bilim dalı olarak tanımlanabilir. Sınırlı kaynaklarla, sınırsız isteklerini karşılamak durumunda olan her toplum (kapitalist, sosyalist ve karma ekonomi) ne, ne kadar, nasıl ve kimler için üretilecek sorularını cevaplandırmak zorundadır. Bu sorular her toplum için geçerli olan iktisadi sorunu (mesele)

⁸³ Fahri, s. 212; Tûsî, s. 242-246.

⁸⁴ Fahri, s. 213; Tûsî, s. 247-267.

⁸⁵ Fahri, s. 219.

oluşturmaktadır.⁸⁶

Ekonomi, sınırlı kaynaklarla sınırsız ihtiyaçlarını karşılama sorunu ile karşı karşıya olan bir kişi ya da toplumun tatmin düzeyini en yükseğe ulaştırmanın yollarını arayan bilimdir.⁸⁷

Tarihsel açıdan bakıldığında ekonomi felsefesinin başlıca ilgi odağını “ekonomik insan” (*homo economicus*) tasarımının altında yatan varsayımların deneysel anlamda yeterliliği konusu oluşturur. İktisatçılar olsun, siyaset felsefecileri olsun çalışmalarının önemli bir bölümünü az bulunur malların adil, eşit, hakça dağıtımını sağlayacak ilkeleri araştırmaya ayırmıştır.⁸⁸

2.2. İktisat Teorileri: Kapitalizm, Sosyalizm ve Karma Ekonomi

Genel olarak toplumdaki servet edinmenin, iş bölüşümünün, dağıtımının ve tüketiminin incelenmesi anlamındaki ekonomi, teorik ve pratik eleştirel düşüncenin ana temalarındandır. İktisat sistemleri kapitalist sistem, merkezî sistem (sosyalizm) ve karma ekonomik sistemden oluşmaktadır.

Kapitalizm, özel mülkiyet/özel girişime dayalı maksimum kâr odaklı serbest piyasa ekonomisidir. Sosyalizm, kamu mülkiyetine dayalı planlamacı ekonomidir. Karma ekonomik sistem ise kapitalist sistem ile merkezî sistemin karmasından oluşmaktadır. Kısaca piyasa ekonomisine devlet müdahalesinin dahil edilmesidir.

Ekonomik yaşamın –ve aslında tüm yaşamın– özü, düz mantık açısından bağdaşmaz nitelikteki karşıtların sürekli olarak bağdaştırılmasını gerektirme çabasıdır. Ekonominin bütününe yönetimi demek olan makroekonomide, her zaman *planlama* ve *özgürlüğün* bir arada olması gereklidir. Karşıtlardan herhangi birine, örneğin planlamaya her şeyin bırakılması Stalinizmi yaratır; her şeyin ötekine bırakılması ise, kaosu yaratır.⁸⁹ Bu iki karşıt iktisadi sistemin arasındaki uçurum ve dengesizlik karma ekonomi ile aşılmaya çalışılmıştır.

⁸⁶ Tuna Özçelik ve Mesut Yılmaz, *İktisat*, (Editör. Hasan Can Oktaylar,) Yargı Yayınevi, Ankara 2015, s. 3.

⁸⁷ Zeynel Dinler, *İktisada Giriş*, Ekin Basım Yayın Dağıtım, Bursa 2014, s. 7.

⁸⁸ Güçlü, Uzun, Uzun ve Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, “Ekonomi Felsefesi” mad, s. 463.

⁸⁹ E. F. Schumacher, *Küçük Güzeldir: Önceliği İnsana Veren Bir Ekonomi Anlayışı*, Varlık Yayınları, İstanbul 2015, s. 196.

Her iki sistemin –planlamacı ve özel girişimci– sonucunda ortaya çıkan eşitsizliği yaratan dinamikler kendi kendilerini beslemektedir. Joseph E. Stiglitz’e göre, “her ne kadar piyasa dinamikleri eşitsizliğin oluşmasına yardım etse de, devlet politikaları da piyasa dinamiklerini etkilemektedirler. Bugün var olan eşitsizliğin önemli bir kısmı devlet politikalarının, devletin yaptıkları kadar yapmadıklarının da bir sonucudur”.⁹⁰

Toplumsal statü ve eşitsizliklerin oluşumunun nedenlerinin tespit edilmesi ve bu oluşumun meşrulaştırılmasına yönelik Joseph E. Stiglitz’in şu ifadeleri önemlidir:

“Her ne kadar bugün yaşadığımız eşitsizlik sıra dışı olsa da eşitsizliğin kendisi yeni değildir. İktisadi ve siyasal gücün belirli bir kesimde toplanması, Batı toplumlarının kapitalizm öncesi dönemlerinde birçok açıdan daha aşırı bir seviyedeydi. O zamanlarda din, bu eşitsizliği hem açıklıyor hem de meşru bir hale getiriyordu. Toplumun üst kesimindekilerinin bu konumda bulunmaları kutsal haklarıydı. Bunu sorgulamak, sosyal düzeni ve hatta Tanrı’nın iradesini sorgulamak demektir. Fakat Antik Yunanlılar için olduğu kadar günümüz iktisatçıları ve siyaset bilimcileri için de bu eşitsizlik önceden belirlenmiş bir sosyal düzen meselesi değildir. Bu eşitsizliklerin temelinde güç – genellikle askeri güç– ilişkileri yatmaktadır.”⁹¹

Eşitsizliğin takdiri ilahî/önceden belirlenmiş bir sosyal düzen meselesi olmadığı, sebeplerinin iktisatçıları ve siyaset bilimcileri tarafından tespit edilen olgu olmasına karşın, günümüz Müslüman dünyasındaki devletlere bağlı yüksek dini eğitim kurumlarında, Orta Çağ tarım toplumunda yazılan tefsirlerde eşitsizliğin/zenginlik ve fakirliğin takdiri ilâhî olarak savunulması ciddi anlamda düşünülmesi gereken ayrı bir konudur.

Oysa ilkel bir tarımsal toplum ekonomisinde önemli olan iklim ve mevsime boyun eğen fiziksel güç ve dayanıklılıkken, yüksek teknolojiye dayanan modern bir ekonomideyse tabiat yasalarını keşfeden, mevsimin engellerini aşan beyin gücü ön plandadır.⁹²

Özel girişimci ve planlamacı, kapitalist ve sosyalist düzen eleştirisi Müslüman toplumlarda genel itibarıyla Sezai Karakoç örneğinde olduğu gibi retorik düzeyinde

⁹⁰ Joseph E. Stiglitz, *Eşitsizliğin Bedeli*, (Çev. Ozan İşler), İletişim Yayınları, İstanbul 2016, s. 79.

⁹¹ Stiglitz, s. 80.

⁹² Stiglitz, s. 81.

olduğu söylenebilir.

Sezai Karakoç, *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü* adlı eserinde kapitalist düzende insan-mülk ilişkisine dair kanaatlerini belirtirken mülkiyetin tek kişiye ait olduğunu, mülkiyetin kaderini tek kişi belirleyeceğini ve mülk edinemeyen insanın bir nevi insan sayılmayacağını ifade etmektedir.⁹³

Karakoç'un kapitalist düzene olduğu gibi komünist sisteme de eleştiride bulunmaktadır ve bu sistemde topluma değil insana bile güvenilmeyeceğini, bireylerin mülkiyet hakkı olmadığını ve hem kendisi karşısında olsun, toplum karşısında olsun, eşya karşısında şahsiyet ifade edecek kadar bir bağımsızlık hakkına sahip bir varlık olmadığını dile getirmektedir. Aynı şekilde komünizmde birey, toplum için feda edilmiş, kapitalizmde ise toplum birey için feda edildiğini ve sonuç olarak iki düzende de hem toplum, hem bireyin mutsuzluğa sürüklendiğini belirtmektedir.⁹⁴

Bu iki düzen karşısında İslam'ın bireye ve topluma karşı sunduğu perspektifte ne komünizmdeki gibi tek bireyi mülkiyet hakkına layık ve ehil görmemeyi, yani insana güvensizlik olmadığını işaret ederken, İslam'ın kapitalizmdeki gibi insana Allah'ı unutturarak mutlak mülkiyet hakkı tanımadığını, mülkiyetin bireye ancak hak üzerinde tanındığını belirtmektedir. Bu hakkı, Hakk'ın ilkeleri çerçevesinde kullanmayan bireylerin o hakkı çiğnemiş olacağına dikkat çekmektedir.⁹⁵

Burada dünyadaki iktisadi ve hukuki sistemler içerisinde İslam iktisadının ve hukukunun en iyi alternatif sistem olduğunu iddia edebilmek için evrensel değerlerle karşılaştırmak gerekmektedir.

2.3. İktisadi Düşüncelerde Yeni Gelişmeler: İktisat Biliminin Geleceği ve Ahlâk İlişkisi

Küresel teknolojik dönüşümün -bilişim teknolojileri ile biyoteknoloji kaynaşması- dünya ekonomisi ve devletlerin ekonomilerine etkileri genel olarak aşağıdaki araştırmada ifade edildiği gibi olduğu söylenebilir.

⁹³ Sezai Karakoç, *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, Türkiye Basımevi, İstanbul 1967, s. 29-31.

⁹⁴ Karakoç, s. 30-35.

⁹⁵ Karakoç, s. 34.

“2008 yılında patlak veren küresel ekonomik kriz sonrasında bankacılık ve finans sektörlerine güvenin sarsılması, küresel ekonominin hızla daralması ve işsizliğin çift haneli rakamlara yükselmesi sonucu sanayinin stratejik önemi yeniden gündeme gelmiştir. Avrupa Birliği (AB) üyeleri içinde küresel krizin etkileri sonucu yaşanan ayrışma, sanayi ve üretim ekonomisinin önemini bir kez daha gözler önüne sermiştir. Ekonomik yapısı ağırlıklı olarak hizmet sektörüne dayalı olan Avrupa ülkeleri (Birleşik Krallık, Yunanistan, Portekiz gibi) krizden daha çok etkilenirken sanayi ağırlıklı ekonomiler (Almanya gibi) krizden daha az yara alarak hatta krizi fırsata çevirerek çıkmayı başarmışlardır. Ekonomik kriz dönemlerinde toplam gelir azaldığında insanların tüketmekten ilk vazgeçecekleri şeyler genelde tatil, eğlence, finans ve danışmanlık gibi hizmetlerdir. Günlük temel ihtiyaçları karşılayan tarımsal ve sınai ürünlerden vazgeçmek hizmet sektörünün sunduğu nimetleri bırakmak kadar kolay olmamaktadır. Dolayısıyla hizmet sektörüne dayalı ekonomiler krizleri daha sert bir şekilde yaşamaktadırlar. Küresel finans krizi sonrası yaşanan çalkantılar, gelişmiş ülkelerde sanayinin öneminin yeniden kavranmasını ve yeni-korumacı önlemler ile gelişmekte olan ülkelere kaptırılan sanayi tesisleri ve istihdam olanaklarının yeniden kazanılmaya çalışılmasını içeren bir süreci tetiklemiştir”.⁹⁶

Küreselleşme ve teknolojinin getirdiği değişiklikler işçilerin sektörler ve işler arasında büyük oranda yer değiştirmesini gerektirmektedir. Ancak piyasalar kendi başlarına bu değişiklikleri iyi yönetememektedirler. Bu süreçte kazananların daha fazla ve kaybedenlerin daha az olmasını sağlamak için devletin müdahalesi gerekmektedir. İstihdam tasarruf eden üretimden sermaye tasarruf eden/istihdamı artıran üretime geçişi kolaylaştıran yasal düzenlemeler yapılmadığında işsizlerin refah kaybı önemli ölçüde önlenmiş olacaktır. Yasal ve yapısal düzenlemeler olarak eğitim ve teknolojiye olan yatırımı artırmak oldukça önemlidir.⁹⁷

Küreselleşme, dünyadaki yeni sanayi devrimi “Endüstri 4.0” olarak da kavramsallaştırılan süreç son dönemde radikal bir dijital dönüşüm geçirmektedir. Bu dönüşüm ekonomide olduğu kadar, dünya düzeninde yeni bir çılgırın açılmasına neden

⁹⁶ Nurullah Gür, Sadık Ünay ve Şerif Dilek, *Sanayiye Yeniden Düşünmek*, Seta Yayınları, İstanbul 2018, s. 43.

⁹⁷ Stiglitz, s. 360.

olmaktadır.⁹⁸

Bu dönüşümün ve yeni teknolojinin getirdiği makineleşme, robotlaşma, Yapay Zekâ ve biyoteknolojinin sonucunda meslek kollarında yaşanması muhtemel değişimler⁹⁹ eğitim, sağlık, güvenlik, ücretlerin farklılaşması ve işsizliğin artması gibi sorunları disiplinler arası çalışmanın konusu haline getirmektedir.

Joseph E. Stiglitz, bu gelişmelerin insanın düşünce ve eylemlerine bağlı olarak yarım yüzyıl sonraki ABD ve diğer dünya ülkeleri için olası iki sonucunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Bunlardan birinde, toplumun sahip olanlar ve olmayanlar arasında bölündüğü ve zenginlerin güvenli sitelerde yaşadığı, çocuklarını pahalı okullara gönderdiği ve en iyi sağlık hizmetlerine eriştikleri bir ülke tasavvur edilmektedir. Bu sırada, diğerleri en iyi olasılıkla vasat bir eğitime ve fiilen karneye bağlanmış bir sağlık sistemine erişebildikleri güvensiz bir dünyada yaşayacaklardır. Toplumun en altında yabancılaştırmış ve ümitsiz milyonlarca genç insan bulunacaktır. Diğer resimdeyse, sahip olanlar ve olmayanlar arasındaki farkın kapandığı, ortak bir kader anlayışının olduğu, fırsat ve adalete dair ortak bir bağlılığın bulunduğu, “herkes için özgürlük ve adalet” kelimelerinin asıl anlamlarına vardığı, sadece sivil değil ekonomik hakların ve sadece mülkiyet haklarının değil sıradan vatandaşların ekonomik haklarının önemini vurgulayan İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi’nin ciddiye alındığı bir toplum vardır”.¹⁰⁰

İkinci resmin gerçekleştirilmesi de insanın düşünce ve eylemlerine bağlı olduğu için, birinci resmin değil de ikinci resmin gerçekleştirilmesi için felsefeci, iktisat ve siyaset bilimcileri, hukukçu ve eğitimcilerin önemli sorumlulukları olduğu ortaya çıkmaktadır.

Felsefecilerin Tanrı-Alem-İnsan ilişkisine dayalı insanı merkeze koyan ve “yeni teknolojilerin her şeyden önce insanlar tarafından insanlar için yapılmış aletler olduğunu kendimize sürekli hatırlatarak, insanlığın ortak kader duygusuna dayalı yeni bir ahlâki

⁹⁸ Gür, Ünay ve Dilek, *Sanayiye Yeniden Düşünmek*, s. 73.

⁹⁹ Gür, Ünay ve Dilek, s. 110.

¹⁰⁰ Stiglitz, s. 368.

bilinç”¹⁰¹ düzeyine taşıyacak düşünce/bilgi üretmeleri gerekmektedir.

Yeni iktisadi düşüncenin problematiği ve iktisat bilimcilerin çalışmaları, Joseph E. Stiglitz’den yola çıkarak aşağıdaki konuları içereceği saptanabilir.

İktisadi reform gündeme getirilerek hem iktisadi verimliliği ve adaleti hem de fırsatları artırmak, rant arayışını azaltmak ve finans sektörünün sınırlandırılması gerekmektedir. Daha güçlü ve daha verimli şekilde uygulanan rekabet yasaları geliştirilmelidir. Yargı reformu – adalete erişim demokratikleştirilmeli ve silahlanma yarışı zayıflatılmalıdır. Vergi reformu – artan oranlı gelir ve kurumlar vergisi sistemi geliştirilmeli ve yasal boşluklar azaltılmalıdır. Eğitime erişim iyileştirilmeli ve herkes için sağlık hizmeti geliştirilmelidir. Faal iş gücü piyasası politikaları ve iyileştirilmiş sosyal güvenlik oluşturulmalıdır.¹⁰²

Joseph E. Stiglitz’den yola çıkarak yeni iktisadi düşüncenin problematiği ve iktisat bilimcilerin çalışmalarının yukarıda bahsedilen konuları içereceğini Yuval Noah Harari, Michio Kaku ve Kemal İnan’ın bilim ve teknolojiye ilişkin gelişmelerin ekonomi ve toplumsal hayata etkileri hakkındaki çalışmaları da destekleyici mahiyettedir.

Bilişim teknolojileriyle biyoteknolojinin kaynaşması, çağdaş temel değerleri, özgürlük ve eşitliği tehdit eder hale gelerek,¹⁰³ 2050 yılında işgücü piyasasının, ailenin ya da ekolojinin ne vaziyette olacağı, hangi dinlerin, ekonomik sistemlerin ve siyasi yapıların dünyaya hükmedeceğinin öngörülmesini gittikçe zorlaştırmakta¹⁰⁴ olduğunu izlemekteyiz. Bu süreçte kitle üretiminden yaratıcı tasarıma dayalı otomasyon/bilgi çağına geçiş süreci¹⁰⁵ ve sonucundaki 4.0 endüstrinin üretim şekli ve gelir dağılımına etkisi sonucunda üretim ve hizmet sektörüne katılamayan insanların toplam gelirden hangi ilke üzerinden ne kadar pay alacakları; üretim ve hizmet sektörüne katılım dışı zamanlarını nasıl geçirecekleri sorunsalına çözüm aramak disiplinler arası çalışmayı gerektirmektedir.

¹⁰¹ Klaus Schwab, *Dördüncü Sanayi Devrim* (Çev. Zülfü Dicleli), Optimist Yayın Dağıtım, İstanbul 2016, s. 124-125.

¹⁰² Stiglitz, s. 347-360.

¹⁰³ Yuval Noah Harari, *21. Yüzyıl için 21 Ders*, (Çev. Selin Sıral), Kolektif kitap, İstanbul 2018, s. 89.

¹⁰⁴ Harari, s. 240.

¹⁰⁵ Kemal İnan, *Teknolojik İş(lev)sizlik: Kitle Üretiminden Yaratıcı tasarıma*, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s. 15-29.

Kemal İnan’a göre, “bugünün koşullarında özgürlüklerin evrensel hak olarak kabul edildiği çağda üretim gücü olarak bilinen kesim yani yaratıcı sınıf adı verilen azınlık kesim hem zenginliğin, hem de eşitsizliğin artmasının nedeni olarak kendilerini göstermektedirler. Toplumun geri kalan bölümü için özgürlükler evrensel bir haktır. Ancak bu kesim maddi üretimde teknolojinin vardığı aşama nedeniyle zorluklarla karşı karşıyadırlar. Dolayısıyla bu kesim haklı olarak eşitlik hakkını savunmaya sarılacaktır.”¹⁰⁶ İşte bu otomasyon/bilgi çağında özgürlük ve eşitlik arasında adaletin nasıl sağlanacağı sorunsalını dünyadaki siyasi, iktisadi ve hukuki sistemler içerisinde İslam’ın siyasi, iktisadi ve hukuki en iyi alternatif sistem olduğu iddia/önermesinin ne anlama geldiği, ne anlama gelmesi gerektiği İslam düşüncesi tarafından sistematik ve bütüncül perspektifle ciddi anlamda analiz ve değerlendirilmesinin yapılması gerektiğini söyleyebiliriz. İslam’ın en iyi alternatif sistem olduğu iddia/önermesine sahip olmak, Müslüman toplumların üyelerinin çoğunluğunun öteki medeniyetin ürettiği bilgiden istifade etmelerine engel olduğunu tecrübe etmekteyiz. İslam düşüncesi böyle bir iddianın bilgi, söylem ve uygulamasını oluşturmayı başarabildiği takdirde, 21. asırda yeni dünya düzeninin belirlenmesinde belirleyici taraflardan biri olma potansiyelini aktif hale getirebileceği düşünülebilir.

Jon Rawls’ın fark ilkesi üzerinden “toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin toplumun en az avantajlı üyelerinin en fazla yarar sağlayacağı,¹⁰⁷ yaratıcılıktan kaynaklanan eşitsizliklerin toplumun en alt kademelerine katkıda bulunması gerektiğini savunmasının¹⁰⁸ iyi anlaşılması, bu anlayışın hakça yorumlanması ve ayrıntılandırılarak ortak bir toplumsal etik haline nasıl getirilmesi sorunu çözemese de sorunu çözmeye çalışmada ilerlemeye yön gösterebileceği¹⁰⁹ söylenebilir.

İmam Gazâlî, geçim yollarının, sanat ve zanaatlerin ancak öğrenme ve yorulma gibi külfetleri içeren belli bir hazırlık devrinden sonra icra edilebilir hale geldiğini, ancak insanların bir kısmı çocukluklarında bu gerçekten habersiz kaldıkları ya da başka bir engelle karşılaştıkları için, bu hazırlık devresini geçirmemiş olduklarını söylemektedir. Bu insanlar, herhangi bir mesleği icra edecek durumda olmadıkları için kendi

¹⁰⁶ İnan, s. 355-356.

¹⁰⁷ İnan, s. 356.

¹⁰⁸ Fritz Allhoff, Patrick Lin and Daniel Moore, *Nanoteknoloji Nedir ve Neden Önemlidir? Bilimden Etiğe* (Çev. Özge Özgür), TÜBİTAK Yayınları, Ankara 2017, s. 193.

¹⁰⁹ İnan, s. 356.

emeklerinin kazancıyla geçinme imkânından da mahrum olurlar ve başkasının kazandıklarından yemek zorunda kalırlar. Gazâlî'ye göre bu durumdan iki “hakir, asalak” geçim yolu, iki meslek doğar: Hırsızlık ve dilencilik. Diğer insanlar, soyguncu ve dilencilerden kaçınır ve mallarını onlardan korurlar.¹¹⁰ Yaratıcılıktan kaynaklanan eşitsizliklerin toplumun en az avantajlı üyelerinin yararına katkıda bulunacak şekilde bir uygulama gerçekleştirilirse, böyle bir imkandan yararlanan toplumun en az avantajlı üyelerinin onurunu zedelemekten kendilerinin toplumun asalak üyeleri olarak hissetmelerine izin verilmeyecek ahlâki bilinç/söylem ve onlara hayatın anlamını kaybetmeden uğraşacakları uğraş oluşturulması ihtiyaç haline gelebilir. Çünkü kitle üretiminden yaratıcı tasarıma dayalı otomasyon/bilgi çağına geçiş süreci sonrasında dünya genelinde büyük bir kesimin maddi üretimde teknolojinin vardığı aşama nedeniyle zorluklarla, işsizlik ve işlevsizlikle karşı karşıya kalabilecekleri düşünüldüğünde bu çağda başkaları üzerinden geçinen kesimin durumu İmam Gazâlî'nin “asalak” kesim olarak adlandırdığı kesimden farklı olduğu söylenebilir.

Dolayısıyla, insanın hem zihinsel hem bedensel özgürlüğünün tehdit altında olduğu bir çağda, Allah'ın insan olmanın esası olarak belirttiği “özgürlüğün” insan tarafından kazanılması kendi sorumluluğundadır.¹¹¹ Kozak'a göre, “bu sorumluluğun yerine getirilebilmesi için imkânlar yaratma çabasında tüm araştırmacıların çalışmaları, kendi dalları için temel nitelikteki şeyleri öğrenip anlamaya çalışırken, kendi sorun ya da konularının sosyal yapının bütünü içindeki yerini, böylece diğer kurumsal alanlarla olan ilişkilerini de anlamaları gerekmektedir.”¹¹²

İslam düşüncesinde ahlâk ve iktisat ilişkisi, iktisat biliminin de diğer fizik, teknoloji gibi bilimlerle olan etkileşimi içerisinde düşünüldüğü takdirde, “bilgi/otomasyon” çağında bireysel ve toplumsal ahlâkın temellendirilip inşa edilebileceği yeni bir metafizik-fizik ilişkisini oluşturma sorumluluğu İslam düşünürlerinin önceliği olduğunu saptayabiliriz. Teknolojik gelişmelerin dinî anlatıları ve kültürü nasıl etkileyeceği ve biçimlendireceği üzerine *Teknopoli: Kültürün Teknolojiye Teslim Oluşu* adlı kitabın yazarı Neil Postman'ın aşağıdaki tespitlerinin önemli olduğu söylenebilir:

¹¹⁰ Sabri Orman, *Gazâlî'nin İktisat Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s. 150.

¹¹¹ Şaban Ali Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, Otto yayınları, Ankara 2016, s. 11.

¹¹² İbrahim Erol Kozak, *İnsan-Toplum-İktisat: İbn Haldun'dan Yola Çıkılarak Çok Yönlü Bir Tahlil Denemesi*, Değişim Yayınları, İstanbul 1999, s. 10.

“Teknolojik buluşlar, ekonomik etkilerinden başka, insanların gerçeği algılayış biçimini etkiler, sosyal ve zihinsel hayatın çeşitli biçimlerini anlamının yollarını belirler. Yeni teknolojiler ilgilerimizin yapısını, hakkında düşündüğümüz şeyleri değiştirerek sembollerimizin öz yapısını, düşünce vasıtalarımızı, toplumun doğasını, düşüncelerin geliştiği arenayı değiştirmektedir. Teknolojik araçlar sayesinde kaç kişiye daha ulaşabilirim düşüncesiyle zihni meşgul din adamı asıl önemli soruyu es geçecektir: Yeni bir teknolojik araç, din, kilise ve hatta Tanrı kavramlarıyla kastettiğimiz şeyleri hangi anlamda değişikliğe uğratacaktır? Ve eğer politikacılar gelecek seçimlerden başka bir şey düşünemiyorlarsa, yeni teknolojik vasıtaların siyasi düşüncüyü ve vatandaşlık kavramını nasıl etkileyeceğini anlama çabası bizlere düşmektedir.”¹¹³

Postman’ın, “yeni bir teknolojik araç, din, kilise ve hatta Tanrı kavramlarıyla kastettiğimiz şeyleri hangi anlamda değişikliğe uğratacaktır”? sorusunda Tanrı kavramlarıyla diye çoğul şahıs ekiyle soru sorması teslis inancı üzerinden o inancın mensuplarının yeni teknolojik gelişmeler karşısında nasıl bir anlatı oluşturabileceklerini sorguladığı rahat anlaşılabilir. Ancak, bir insan veya toplumun bazı rızık, sağlık, ölüm gibi itikadi konuların mahiyeti hakkındaki kanaatlerini, fizik yasalarına/nedenselliğe dair dönemin idrak seviyeleri belirleyeceğini esas aldığımızda nedenselliğin VIII-XIV asırdaki idrakı üzerine oluşturulan kanaat/teoriler ile, nedenselliğin XIX-XXI asırdaki idrak sonuçlarına göre düzenlenen pratik hayattaki sorunları anlamlandırmaya çalışan bazı insanlar, kendi beceriksizliklerinden/idrak seviyelerinden kaynaklanan kötülükleri kolaylıkla kadere/Tanrı’ya havale edebiliyorlar. Bundan dolayı Müslüman dünyasındaki siyasi-ekonomik, sosyo-kültürel, güvenlik ve ahlâk sorunlarının düğümlendiği yer burada aranmalıdır.

İktisat ve fizik bilimlerinin etkileşimini çok eski yıllara götürmek mümkündür. Bu doğrultuda neoklasik iktisadın mekanik fizikten etkilendiğini söylemek yanlış olmaz. Değişen ve giderek karmaşık hale gelen dünyada zaman içerisinde fizik biliminin köklü değişikliklere uğradığı bilinmektedir. İktisadın da fizikte yaşanan bu değişimlerden,

¹¹³ Neil Postman, *Teknopoli: Kültürün Teknolojiye Teslim Oluşu*, (Çev. Mustafa Emre Yılmaz) Sentez Yayıncılık, Ankara 2013, s. 24-25.

biraz daha geriden gelerek olsa da paralel bir şekilde etkilendiği görülmektedir. Aslında bu süreç içerisinde bilimin kendisinde de köklü değişiklikler yaşandığı açıktır.¹¹⁴

Bilim ve teknolojiadaki gelişmelerin ekonomiye çarpıcı etki edecek olanının nanoteknoloji olabileceğine sicim kuramını bulan teorik fizikçi Michio Kaku vurgu yapmaktadır. “Nanoteknoloji hâla çok genç bir bilimdir. Yine nanoteknolojinin bir boyutu şimdilerde herkesin hayatını etkilemeye başladı ve daha şimdiden dünya çapında 40 milyar dolarlık son derece kârlı bir endüstriye dönüştü. Dünya ekonomisi ve devletlerin kaderi en nihayetinde nanoteknolojiye bağlı olacaktır.”¹¹⁵

Nanoteknolojiyle ilgili endişelerden biri de bu teknolojinin adil bir şekilde dağıtılıp dağıtılmayacağı hakkındadır. Başka bir deyişle nanoteknoloji pek çok ürün, süreç ve altyapının oluşmasına olanak tanıyacak ve tüm bunlar çeşitli kişi, kurum ve devletler tarafından elde edilerek kullanılacaktır. Bu dağılım, özellikle sermayeden yoksun olanların nanoteknolojiye *erişiminin olamayacağı*, bu nedenle de dağılımların *eşit olmayacağı* durumlarda etik analizlere tabi kılınabilir. Bu eşitsizliklerin ahlâki açıdan tehlikeli, yani *adaletsiz* olup olmadığıysa elbette, toplum ve siyaset felsefesi açısından kritik bir sorudur.¹¹⁶

Nanoteknolojinin toplumsal ve etikle ilgili boyutlarını etkin bir şekilde yönetebilmek için, taşkın setlerinin kurulmasında bir nanobilimci ve bir çift felsefeciden daha çok uzmana ihtiyaç vardır. Sosyologlar, ekonomistler, tarihçiler, biyologlar, toksikologlar, avukatlar, politika yapanlar, ticari zekalar ve diğer uzmanlar arasında bir diyaloga ihtiyacımız vardır.¹¹⁷

Michio Kaku, dünya ekonomisinin ticari mal kapitalizminden entelektüel kapitalizme geçiş¹¹⁸ yapmakta olduğuna vurgu yaparak, gelişmekte olan ülkeler için uygun bir strateji, sağlam bir temel oluşturmak için ticari ürünleri kullanmak sonra bu temeli

¹¹⁴ Çiğdem Boz, Kaan Ögüt ve Ahmet Deniz Bozkurt, *İktisat ve Diğer Bilimler: Eski Fizik-Eski İktisat ve Yeni Fizik-Yeni İktisat*, İletişim yayımları, İstanbul 2017, s. 95.

¹¹⁵ Michio Kaku, *Geleceğin Fiziği: 2100 Yılına Kadar Bilim İnsanlığın Kaderini ve Günlük Yaşamımızı Nasıl Şekillendirecek?* (Çev. Yasemin Saraç Oymak ve Hüseyin Oymak), ODTÜ Yayıncılık, Ankara 2018, s. 235-243.

¹¹⁶ Fritz Allhoff, Patrick Lin, Daniel Moore, *Nanoteknoloji Nedir ve Neden Önemlidir? Bilimden Etiğe* (Çev. Özge Özgür), TÜBİTAK Yayınları, (Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu), Ankara 2017, s. 187.

¹¹⁷ Allhoff, Lin, Moore, s. 388.

¹¹⁸ Kaku, s. 426.

entelektüel kapitalizme geçiş yapmak için bir basamak olarak kullanılabileceğini önermektedir. Örnek olarak, “Çin başarılı bir şekilde bu iki aşamalı süreci benimsemiştir. Çinliler dünya pazarı için mal üreten binlerce fabrikalar inşa ediyorlar, ama entelektüel kapitalizm üzerine kurulu bir hizmet sektörü oluşturmak için elde ettikleri kârı kullanıyorlar.”¹¹⁹

Gelişmekte olan ve geri kalmış ülkeler, ticari mal kapitalizmden elde ettiği kârı entelektüel kapitalizme yatırabilecek kapasitede olmadığı için bilgi/dijital otomasyona dayalı yeni dünya düzeninde millet, toplum ve devlet olarak var olmak isterlerse “gerekli yere harcama, gereksiz yere harcamama”¹²⁰ felsefesinin yeniden felsefesini yapmaları gerektiği söylenebilir.

Ticari mal kapitalizminin yerini alacak entelektüel kapitalizmin sermayesi robotların ve yapay zekânın henüz tam olarak sağlayamadığı şekil/örgü tanımayı ve ortak akı/sağduyuyu içerir olacağıdır.¹²¹

Bilim ve teknolojiadaki gelişmeler sonucunda işsiz ve işlevsiz kitlenin artacağını öngören verileri analiz ederek, yaratıcı tasarıma dayalı otomasyon/bilgi çağına geçiş yapan ülkelerdeki üretim şeklinin oluşturduğu toplam gelirin dağıtımını sağlamak üzere oluşturulan ilkeler neticesinde ortaya çıkacak toplumsal ve uluslararası gerçekliği dikkate alarak, yaratıcı tasarıma dayalı otomasyon/bilgi çağına geçiş sürecini geriden takip eden Müslüman toplumların gereken önlemleri almaları, yerel ve küresel boyutta mal ve hizmet üretme yeteneğine sahip yaratıcı ve özgür bireyleri yetiştirecek şekilde eğitim müfredatlarını güncellemeleri ve disiplinler arası çalışmaları geliştirmeleri gerektirdiği söylenebilir.

2.4. Ahlâk ve İktisat İlişkisi

Ahlâk ile iktisat bilimi arasındaki ilişkilerin kökeni eskiye dayandığı bilinen bir gerçektir. Birey ve toplum tarafından teorik ahlakın idrak edilmesi, özümsemişi ve pratik hayatta davranış hale getirilmesi, iktisadi ve eğitim faaliyetlerinin hukukun üstünlüğüne bağlı olarak gerçekleşebileceği döngüsel bir ilişki gösterdiği söylenebilir.

¹¹⁹ Kaku, s. 429.

¹²⁰ Kozak, s. 19.

¹²¹ Kaku, s. 426.

Ömer Demir, bir araştırmasında Amarta Sen'in modern iktisadın mühendislik-ilişkili ve ahlâk-ilişkili olmak üzere iki temel kökeninin olduğundan ve bu iki geleneğin Aristoteles'e kadar dayandırılabilceği görüşünü ifade etmektedir.¹²²

İktisadın mühendislik-ilişkili boyutunun ekonominin ekonomik büyüme olarak tanımlanan kısmı, teknoloji ve araştırma geliştirmeye (ar-ge) dayalı bilginin üretime uyarlanması sonucunda sürecin sürdürülebilir şekilde yönetilmesidir denilebilir. İktisadın ahlâk-ilişkili boyutunun, çevresel faktörler, çalışma şartları, yaşama umudu, sağlık, eğitimi kapsayan ekonomik gelişme olarak tanımlanan kısmından toplam gelirin adil, eşit, hakça dağıtımını sağlayacak ilkeleri araştırmak ve tüm bireylerin yararını gözeterek, farklı zamanlar, mekanlar ve ahlâklar için erdemli bir hayatın şartlarını ve ortamını oluşturmak, felsefeci, eğitimci, iktisatçı ve politika yapanların sorumluluğu olduğu söylenebilir.

¹²² Demir, *İktisat ve Ahlâk*, s. 17.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN'DA AHLÂK VE İKTİSAT İLİŞKİSİ

2.1.1. İbn Haldun'un Eserleri, Mukaddime'nin Kısa Tahlili ve Konuları

Mukaddime, “önsöz” anlamına gelen teknik bir terimdir. Genel olarak, “kendisi daha sonra gelen konulara dayanmadığı halde, o konuların kendisine dayandığı şey” olarak tanımlanmaktadır. Terimin mantıkçılarca kullanılan spesifik tarifi ise şu şekildedir: “Bir vasıta olmadan delilin sağlamlığının kendisine dayandığı şey veya bir kıyas veya bir argüman ileri süren bir önerme.” İbn Haldun “mukaddime” terimini bu spesifik “mantıkî” anlamda kullanmaktadır.¹²³

“Müellifin kaleme aldığı *Kitâbu'l-iber ve dîvânu'l-mubtedai ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arabi ve'l-Acemi ve'l-Berber ve men âsârahum min zevi's-sultâni'l-ekber* (Araplar, Acemler, Berberiler ve Onlarla Çağdaş Olan Büyük Devlet Sahibi Halklar Hakkında İbretler Kitabı, Başlangıç Divanı ve Haber Derlemesi) adlı tarih kitabı kısa bir mukaddime (giriş) ile yedi bölümden (kitap) oluşmaktadır. Mukaddime ile Birinci Bölüm (Birinci Kitap, *Kitâb-ı Evvel*) birlikte, daha müellifin sağlığında *Mukaddime* adıyla adlandırılmaya başlanmıştır. İbn Haldun'un kendisi de otobiyografisinde *el-İber*'in Birinci Kitabından *Mukaddime* olarak söz etmiş ve yine Birinci Kitab'ın geç tarihlerindeki bir yazmasında da eserle ilgili olarak bu ismi kullanmıştır.”¹²⁴

1. Hutbetu'l-kitab, dibace ve iftitahiye denilen önsöz: Mukaddime'nin bu bölümü sekiz sayfadan ibarettir.
2. “Tarih ilminin fazileti hakkında mukaddime” adını taşıyan başlangıç: kırk sayfayı

¹²³ Seyfi Say, *İbn Haldun'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası Kuramı*, İlk harf yayınları, İstanbul 2011, s. 17.

¹²⁴ Seyfi Say, *İbn Haldun'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası Kuramı*, s. 18.

oluşturur, bu kısımda tarihçilerin yanı sıra ve gerçeğe uymayan malumat vermelerinin nedenlerinden bahsedilmektedir. Bu kısım yeni ve ileri bir hadis (rivayet) usûlü olarak da kabul edilebilir.

3. Yeryüzündeki umran ve medeniyet: “Kitab-ı evvel” denilen ve *el-İber*’in birinci kısmı olan esas mukaddime bu kısımdır.

a) Giriş: Sekiz sayfadır.

b) Birinci bölüm: burada altı küçük mukaddime yer almaktadır. Mukaddimenin bu kısmı kitabın anlaşılması için ön bilgiler vermektedir.

c) İkinci bölüm: Yirmi dokuz kısımdan meydana gelir. Esas konu burada başlayarak, bedevî ve hadarî umran hakkında bahsedilir.

d) Üçüncü bölüm: Elli dört fasıldan meydana gelen bu bölümde devletler ve devlet müesseseleri incelenir.

e) Dördüncü bölüm: Yirmi dört fasıl olan bu kısımda iktisadî ve sınaî meseleler ele alınır.

f) Beşinci bölüm: Otuz üç fasıldan meydana gelen bu bölümde şehirlerden ve şehir hayatından bahsedilir.

g) Altıncı bölüm: Altmış bir fasıl olup çeşitli ilimler bu bölümde incelenir. Böylece Mukaddime’de altı mukaddime ve iki yüz bir fasıl yer almış olur.¹²⁵

Süleyman Uludağ, Mukaddime’nin biri esas, diğeri tâli olmak üzere iki türden konular içerdiğini, tâli konuları dışarıda bırakacak olursak, esas konuların iki grup halinde özetlenebileceğini aşağıdaki şekilde açıklamaktadır.

I. Genel konular:

1. Beşer tarihinin, umranının ve ictimâî olayların araştırılmasında usul,
2. İklim-insan-cemiyet ve fizikî muhit ilişkisi,

¹²⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 83.

3. Beşerî medeniyetin kaynağı, başlangıç cemiyet tipleri, cemiyetlerde görülen değişme ve gelişmeler,
4. Nüfus meselesi ve nüfus kesafeti,
5. Şehir ve Şehirleşme,

II. Toplumsal müesseseler ve değerler:

1. Dinî ilimler, nübuuvvet, gaybı bilme, din-devlet ilişkisi, din-siyaset, mülk ve hilafet,
2. Aile: Asalet ve asabiyetle ilişkisi, bedevî-hadarî aile tipleri ve yapıları,
3. Ahlak: Bedevîlik ve hadarîlikle ilişkisi, asabiyet karşısındaki yeri, iktisadî nedenlerin etkisinde kalması, ahlâkın kaynağı, iklim şartlarının ve beslenme çeşitlerinin ahlâk üzerindeki etkileri,
4. Hukuk: Amme hukuku, devletin asabiyete dayanan bir galebe ve mücadele ile kurulması, vezirlik, hâciplik, kadılık, maliye, adalet işleri gibi idarî makamların ve devlet dairelerinin menşei, mahiyeti, işleyişi, bürokrasi. Hukukî müyyidelerin ve kanunların ahlâk üzerindeki etkisi,
5. Siyaset: Sevk ve idare, hükümdarlık ve riyaset, siyasetin din, asabiyet, bedavet, iktisat gibi âmillerle ilişkisi,
6. İktisat, Bedevî-hadarîlerde görülen iktisadî, ticarî, ziraî, sınaî, faaliyetler. İktisadın din, ahlâk, devlet ve siyasetle ilişkisi,
7. Sanayi: Marifet, maharet, hüner, tecrübe ve ihtisas isteyen sanatlar, endüstri, sınaî malların istihsalı, istihlâki, nakli ve dağılımı,
8. Devlet: Mülk ve hilafet, devletin idarî teşkilatı, kuruluşu, gelişmesi, yıkılması, asabiyet ve iktisatla ilişkisi,
9. İlim: eğitim ve öğretim faaliyetleri,
10. Estetik: a) Edebiyat, b) Şiir, c) Mûsikî, d) Mimarî, büyük heykeller, camiler,

saraylar, kiliseler, hisarlar.

İbn Haldun, *Mukaddime*'de tüm bu konuları ilmî bir zihniyetle incelemiştir. Bugün de sosyolojide araştırılan konular bunlardır. Ancak *Mukaddime*'de bugünkü sosyolojiye kıyasla bazı konular eksiktir. Meselâ aile müessesesinden bahsederken evlenme-boşanma konusuna, hukuktan bahsedilirken de şahıs ve hususî hukuka temas edilmemiştir. Ayrıca *Mukaddime*'de bütün bu konular dağınık olarak ele alınmış, bunların aralarında teferruat kabilinden mesele ve konular da yer almıştır.¹²⁶

İbn Haldun'un *Mukaddime*'deki üslûbu konusunda da birbirine zıt nitelikte farklı görüşler ileri sürülmüştür. M. Â. el-Câbirî'ye göre; düşünürün çalışmalarıyla ilgilenen araştırmacıların karşılaşmış oldukları problemlerin birçoğu doğrudan İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinden kaynaklanmaktadır. Eserde yer alan anlaşılması zor ibareler; kapalı kelimeler ve karmaşık terkipler araştırmacıların kafasını karıştırmaktadır. Baali ise Tâhâ Hüseyin ile M. de Slane'in İbn Haldun'un üslûbunun muğlak ve karmaşık olduğu yönündeki şikayetlerinin tam aksine, onun dilinin kolayca anlaşılabilir nitelikte olduğunu belirtmektedir. Ona göre; İbn Haldun tutarsız ve çelişkili olmaktan uzaktır; kendi çağı ve kültürünün diğer yazarlarınınkilerle karşılaştırıldığında, onun ifadeleri çok açıktır. Aynı görüşü savunan Ö. Ferruh da İbn Haldun'un üslubunun "sağlam ve açık" olduğunu, ne demek istediğini anlamamanın imkânsız olduğunu ileri sürmektedir. Lacoste ise şatafatlı ya da şiirsel sözcüklerden kaçınarak teknik terimlere başvurduğunu belirtmektedir.¹²⁷

M. Â. el-Câbirî, İbn Haldun'un *Mukaddime*'de kullandığı üslup ve eserin disiplinlerarası mahiyette olduğundan dolayı bazı araştırmacıların yanlış çıkarımda bulunduklarını, İbn Haldun'un iktisadî görüşleri üzerinden diğer görüşlerini ayırma yoluna giderek sanki İbn Haldun iktisat bilimcisi ve beşerî faaliyetlerin ekonomi boyutuyla müstakil bir şekilde ilgilenmiş gibi onun iktisadî görüşlerini müstakil bir incelemenin konusu yapmakta olduklarını belirtmektedir. Câbirî'ye göre, her ne kadar bu ayırma işlemi İbn Haldun'un iktisadi görüşlerinin ortaya çıkartılmasında önemli girişim olsa da beraberinde iki büyük tehlikeyi de taşıyor. Bunlardan birincisi İbn Haldun düşüncesinin parçalanması, ikincisi ise onun "iktisadî görüşlerini" kendi

¹²⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 84.

¹²⁷ Seyfi Say, *İbn Haldun'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası Kuramı*, s. 105.

konumlandığı çerçevenin dışına çıkarıp değerlendirerek mübalağaya kaçılmasıdır.¹²⁸ Biz bu çalışmamızda İslam düşüncesinde ahlak ve iktisat ilişkisini araştırırken, iktisat kısmını İbn Haldun’la sınırlandırdık ve Câbirî’nin yukarıdaki eleştirisinde belirttiği tehlikeye maruz kalmamaya gayret gösterdiğimiz ifade edilebilir.

İbn Haldun’un düşüncesinin doğru anlaşılabilmesi için Seyfi Say’ın aşağıdaki tespit ve önerisinin önemli olduğu söylenebilir.

“İbn Haldun’un birçok alanda öncü konumda bulunduğu ve çağının çok ilerisinde olduğu, sıkça tekrarlanan birer tespit niteliği taşımaktadır. Umrân ilmi olarak adlandırdığı kuramının, birey ve toplum olarak insanlığı ilgilendiren konulara bir bütünlük içinde yaklaşması nedeniyle çok boyutluluk sergilediği ve birçok açıdan evrensel özellikler taşıdığı da belirtilmektedir. İbn Haldun’un özgünlüğü ve çağını aşan derinlikli yaklaşımı; özellikle umrân ilmi kapsamında ele aldığı ve günümüzde sosyal bilimler çatısı altındaki farklı disiplinler tarafından incelenen konularda ve kullandığı kavramlarda kendisini göstermektedir. Ancak, onun kuramının yeterince doğru anlaşılabilmesi için, öncelikle, bir yandan bilim anlayışı ve yönteminin, diğer yandan da yaşadığı çağ ile yaşamı ve kişiliğinin kavranılması gerekmektedir.”¹²⁹

2.1.2. Mukaddime’nin Temel Kavramları

a) Asabiyet

Asabiyet, hem bir kavram hem de mahiyetlendirme olarak İbn Haldun’a ait bir kavramsallaştırmadır. Umran ilminin temel kavramları arasında yer alan asabiyet, bir devlet kurabilmenin hatta medeniyet düzeyine yükselmenin ön şartı denilebilir.

İbn Haldun’un kavramsallaştırması olan asabiyyetin nesep ve akrabalık bağlarıyla yakın ilişkisi bulunmaktadır. Asabiyet, bir kabile üyelerinin bir araya gelmelerini, yardımlaşma ve dayanışmalarını, birbirlerini ve kabilelerini korumalarını sağlayan histir. Bir kabile ve fertleri, asabiyet hissi sayesinde can ve mal emniyetine kavuşur. Bu hissin sevkiyle savaşır, öldürür veya öldürülürler. Şu halde birleşmenin, dayanışmanın,

¹²⁸ Câbirî, *İbn Haldun Düşüncesi, Asabiyet ve Devlet*, (Çev: Muhammet Çelik), Mana yayınları, İstanbul 2018, s. 308.

¹²⁹ Seyfi Say, *İbn Haldun’un Düşünce Sistemi ve Uluslararası Kuramı*, s. 82.

feragatın ve fedakârlığın kaynağı asabiyettir.”¹³⁰

İbn Haldun’a göre “Arap ictimai hayatında son derece etkili ve önemli olan asabiyet üzerinde fazla durulmamış, sadece bu kavramın İslami davanın gerçekleşmesini engelleyen ve zorlaştıran, tefrika, fesat, fitne, yağma, talan, zulüm ve haksızlık gibi vasıfları reddedilmiştir. Meseleye İbn Haldun’un görüş açısından bakılınca, İslamiyet asabiyetin zararından çok faydasını görmüştür. Şayet İslam’ın daveti ve tebligatı, hususi olarak Kureyş, umumi olarak Mudar ve Arap asabiyetine dayanmasaydı hedefine ulaşmaz, gerçekleşme şansına sahip olmazdı. Belki de bu yüzden Kur’an ve hadislerde asabiyet, kesin, şiddetli ve ısrarlı bir şekilde reddedilmemiştir.”¹³¹

İslam dini geniş bir dini asabiyet halkasını oluşturarak, Arap ve Kureyş asabiyetini tesirsiz hale getirmiş, fakat geçici olarak onun yerini almış, lakin Emevîlerden itibaren tekrar ön plana geçen Arap asabiyeti, dini asabiyeti geri plana itmiş. Emevîlerin bu davranışı Şuûbiye hareketinin zuhuruna yol açmıştır.¹³²

İbn Haldun, asabiyet, sadece nesebin iltihamından veya o manada ve hükmünde olan bir şeyden vücuda gelir diyor. “Buradaki *iltiham*, aynı kandan gelmek manasına gelir. Demek ki, bir kimse hangi kabileden, ırktan ve milletten ise, onun nesebi o kabile, ırkı ve milletidir. Ancak *neseb* hakiki değil, vehmi ve itibari bir kavram ve tasavvurdur. Bir kimse, kendini, babasının veya anasının veya her ikisinin mensup oldukları belli bir kabileden saymaz ve kabul etmez; hiç alakası bulunmayan bir kabileyi, ırkı ve milleti kabul ederse, kendisinin irade ve ihtiyarı ile tercih ettiği, kabullendiği ve benimsediği kabileden, ırktan ve milletten olur. Çünkü bir kabileden, ırktan ve milletin olmak, sadece o kabile, ırk ve millet fertlerinin tabi oldukları ahkam ve ahvale tabi olmak manasına gelir. Bu duruma göre bir kabileden, ırktan ve milletten olmak, doğuştan gelen ve haricinde kalan bir şey olmayıp, bilakis esas itibariyle bir tercih, kabullenme, benimseme, karar verme ve inanma meselesidir. Bu kanaatiyle İbn Haldun bir kabilenin, ırkın ve milletin tespiti hususunda kan ve soy gibi maddi unsurları ikinci plana atarak irade ve kabullenme meselesine birinci derecede ağırlık vermektedir.”¹³³

¹³⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 94.

¹³¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 95.

¹³² İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 95.

¹³³ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 335-336.

Câbirî, İbn Haldun'un görüşlerinin şekillenmesinde, problematiğinin belirlenmesinde önemli rol oynayan siyasi tecrübesinin oluşumunu, kabile kökenli bir toplumda elde ettiğine vurgu yapmakta ve şunları ifade etmektedir.

Câbirî'ye göre, 14. Yüzyılın Mağrib Arap toplumunda kabileye dayalı asabiyet hakikaten tek ve etkin örgütsel çerçeveyi oluşturuyordu. Bugün ekonomik faktörler diye yönlendiriciliğini vurgulayarak hakiki adını verdiğimiz siyasi arzuların, sosyal çelişkilerin yorumu işte bu yegane örgütsel çerçevede gizlidir.¹³⁴ 20. yüzyılda asabiyyetin yerini artan miktarda ekonomik faktörler (şirket, holding ve bankalar) almış durumdadır. İnsanlar üyesi olduğu şirket, holding ve bankaların haklarını savunmayı neredeyse kendilerinin varlıklarının garantisi olarak görme konumuna geldiği söylenebilir.

b) Bedevilik – Hadarilik

İbn Haldun, tarih, umran, asabiyet ve mülkle ilgili kanaatlerini geniş ölçüde bedevilik, hadarilik esasına istinat ettirmiş, medeni ve beşeri sahalarda görülen değişme ve gelişmeleri bu unsur ile halletmeye gayret etmiş, onun için de bedevilik ve hadarîliğe sisteminde geniş ve ehemmiyetli bir yer ayırmıştır. Bedv – bedavet: Zahir olmak, ortaya çıkmak, bir nesnenin ilk önce peyda olan tarafı (Bedavetu'ş-şey: İptida, iptidaî, iptidaîlik). Bedâvet: sahrada oturmak, hadar veya hadaretin zıddı. Kırdı ve arazide ikamet eden, çadır hayatı yaşayan, göçebe, göçmen, konargöçer anlamlarına gelir.¹³⁵

Hadar, hadaret, hudûr, hadret kelimeleri ise, hazır olmak, kişinin civarı, gaybetin zıddı, önü ve yanı gibi anlamlara gelir. Hadıra ve hıdret ise bâdiyenin zıddıdır. Beldeler, kasabalar ve karyeler demektir. Hadarî, şehirde oturan, beledî, kasabalı, yerleşik hayat süren anlamlarına gelir..¹³⁶

Bâdiye ve bedevi, hadar ve hadarî kelimelerinin lügat manalarına göre, toprağa yerleşen, sabit barınaklarda ve meskenlerde yaşayan kimselere hadarî, göçebe hayat yaşayan kişilere bedevî demek gerekmektedir. Fakat bedevi ve hadari tabirleri Mukaddime'de değişik manada kullanılmıştır. İbn Haldun, bedevileri tarif ederken,

¹³⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz* (Çev: A. Said Aykut), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003, s. 369.

¹³⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 103.

¹³⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 103.

“mağaralarda, sahrada ve çadırdı, ormanlarda, köylerde, obalarda, ve daha küçük yerleşme merkezlerinde otururlar” demektedir. Ona göre, bedevi olmak için göçebe ve göçmen olmak şart değildir, yerleşik hayat yaşayan bedeviler az değildir.”¹³⁷

İbn Haldun’a göre asıl olan bedevi (iptidai) hayattır. “Hadari hayat sonradan ortaya çıkmıştır. Bunun da kökü, kaynağı ve çekirdeği bedevi hayattır. Yeryüzünde hadari bir hayatın bulunmadığı zamanda bedevi hayat vardı. Hadari hayat söz konusu bedevi (iptidai) hayatın tedrici bir surette gelişmesinden ve değişmesinden meydana gelmiştir. Fakat bedevi hayat, hadari hayatı meydana getirdikten sonra tamamen ortadan kalkmış değildir. Tersine o da varlığını korumakta ve hadari hayatla yan yana yaşamakta, bu suretle iki farklı beşeri hayat tarzı birbirlerini karşılıklı beslemektedir. Bedevi cemiyetlerle hadari cemiyetler arasındaki farkları daha çok iktisadi amiller/geçim tarzları tayin etmektedir.”¹³⁸ Bu farkı İbn Haldun şöyle izah etmektedir: “Bilmek gerekir ki, toplumların (nesillerin) ahvalinde görülen farklılık, sadece onların geçim yollarının farklı oluşundan ileri gelmektedir. Çünkü insanların toplu olarak yaşamaları, sırf geçimlerini sağlamak içindir. Geçimlerini sağlamak için de hâcî ve kemali ihtiyaçlardan evvel zaruri ve basit olan şeylerden işe başlarlar.”¹³⁹

c) Umran

Umran, mamur yer, mamurluk ve âbâd olmak manalarına gelir. İmar, imar, mamure, mimar, itimâr, tamir, istimâr, şenlendirme kelimeleri de aynı kökten türeyen kelimelerdir. Umranın zıddı, viran, virane, harap, harabe, ıssız ve kimsesiz yer, boş arazidir. İbn Haldun’a göre, herhangi bir nedenle, bir yerde kasaba ve şehir kurulur, burası hareketli ve canlı ictimai, iktisadi, siyasi, idari, ve ilmi faaliyetlere sahne olursa, bu durum umranın kurulması, ilerlemesi ve artması şeklinde ifade edilmekte, aksine bu tür faaliyetler geriler ve zamanla ortadan kalkarsa, bu durumda umranın azalması, gerilemesi ve yıkılması şeklinde ifade edilmektedir.¹⁴⁰

İbn Haldun, âlemdeki mamurluğa, medeni faaliyetlere ve ictimai hayata umran (*umranu’l-alem*) adını verdiği gibi, bu umranın araştırılması ve incelenmesini konu

¹³⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 103-104.

¹³⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 104-106.

¹³⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 323

¹⁴⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 113.

edinen ilme de umran (*ilmu'l- umran*) adını vermekte, her iki manadaki umranı da *Mukaddime*'de tarif ve tasvif etmektedir. Ona göre, “gerek tarih boyunca ve gerekse şu anda görülen umranla ilgili hadise ve faaliyetler, gelişigüzel ve keyfi bir şekilde cerayan etmemektedir. Bir yerde umranın vücuda gelmesi ve ilerlemesinin veya gerileme ve yok olmasının mutlaka bir takım tabii sebep ve amilleri, zaruri kanun ve kaideleri vardır. Umranın, var olmasını icap ettiren sebep ve amiller mevcut olunca, umran zaruri olarak var olur, kendine has kanunlara göre kurulur ve işler, bu sebep ve amiller, yavaş yavaş ortadan kalkınca umran da ona paralel olarak tedrici bir surette mecburen geriler ve neticede inkıraz ve izmihlale maruz kalır.”¹⁴¹ Seyfi Say'ın araştırmasında konuyla ilgili şu ifadeler geçmektedir; “İbn Haldun, konusu umrân olan yeni bir bilim dalı keşfettiğini öne sürmekte ve bu yeni disiplini *ilm-i umrân* olarak tanımlamaktadır. Düşünürün geliştirdiği tanım çerçevesinde umrân, insan toplumunun ekonomik, kültürel, siyasal, askerî, tarihî, sosyal, dinî, eğitsel, bilimsel, hukukî ve hatta kriminal bütün eylem ve etkinliklerini kapsayan bir kavramdır. Bu yüzden *Mukaddime*'de umrânla ilişkili olduğu gerekçesiyle hemen hemen bütün sosyal, siyasal, askerî, kültürel, dinî, vs. kurumlar ve bütün bilimsel, sosyal faaliyet ve etkinlikler konu edinilmiş ve böylece eser ansiklopedik bir görünüm kazanmıştır. Bu çerçevede bütün bir umrânı konu edinen umrân ilminin; son tahlilde, umrânın ortaya çıkış, gelişme ve çöküş süreçlerini ve farklı tarih ve coğrafyalara ait umrânlarda görülen farklılıkların nedenlerini çözümleyen bir bilim dalı olduğunu söylemek mümkündür. İlk bakışta umrân kavramı ile günümüzün medeniyet/uygarlık kavramı eşanlamlı gibi görünüyorsa da aralarında, onların birbirlerine indirgenmelerine engel olan farklılıklar mevcuttur.”¹⁴²

d) İktisat

İbn Haldun'un, insanlık tarihinin gelişiminde, sosyal yapının oluşumunu anlamlandırmada iktisadi faaliyetlere, iktisadi yapıya çok önemli bir yer verdiği anlaşılmaktadır. Ona göre, insanların ve toplumların içinde bulundukları hallerin çeşitliliği ve farklılığı onların geçim tarzlarının ve uğraştıkları iktisadi faaliyet dallarının değişik olmasından kaynaklanır.¹⁴³ Kozak'ın tespitlerine göre, “insanı ve insanlık tarihini, toplumların, devletlerin gelişmelerine ve yıkımına yol açan faktörleri layikiyle

¹⁴¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 113.

¹⁴² Seyfi Say, *İbn Haldun'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası Kuramı*, s. 284.

¹⁴³ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 323.

anlayabilmek için, üretim ilişkilerinin, iktisadi faaliyet şekillerinin, genel olarak iktisadi yapının iyi bir şekilde incelenmesi şarttır. İnsanı, toplumları, toplumsal hadiseleri ve genel olarak insanlık tarihini iktisadi yapıdan soyutlayarak değerlendirmek mümkün değildir; bu yapı içinde anlamaya çalışmak gerekir.”¹⁴⁴

Kozak’ın tespitlerine göre, denilebilir ki, “İbn Haldun’un, üzerinde en çok tartışma ve spekülasyon yapılan, aynı zamanda en orijinal özellik taşıyan görüşleri yukarıdaki tespitleridir. Bu fikirler, günümüzde de sosyal bilimlerde bütün canlılığıyla gündemde bulunmakta ve tartışılmaktadır. Onun, iktisadi faaliyetin insan hayatındaki yeri ve önemi ile ilgili görüşleri şu veya bu biçimde, hatta bazen aynen, başkaları tarafından da daha önce ifade edilmiştir. Ama ondan önce, iktisadi yapının sosyal hadiseler üzerindeki etkilerinin bu derece önemli olduğunu, onun kadar işleyen ve açık seçik ortaya koyan bir düşünürün olmadığı söylenebilir.”¹⁴⁵

İbn Haldun, bu yaklaşımının ilim tarihinde yepyeni ve orijinal bir düşünce olduğunun farkındadır ve bu başarısını Allah’ın yardım ve ilhamına borçlu olduğunu söyler: “Bu konuya ilişkin olarak daha önce yazılanlar hedeflerine erişememiş, meseleleri vazih olarak ortaya koyamamışlardır. Bize gelince, Allah bunu mükemmel bir şekilde bize ilham etti, bu ilme vakıf kıldı. O derece ki bu konuda söylediğimiz sözlerin doğru ve gerçek, verdiğimiz haberlerin sağlam ve sağlıklı olmasını sağladı. Eğer bu ilmin meselelerini tam olarak zabt ve tespit ettimse, bu ilmi onun benzeri ve dengi olan diğer ilim ve sanatlardan ayırt edebildimse, bu Allah’tan bir tevfik ve bir hidayettir. Eğer bu ilmin meselelerini zabt ve tespit ederken kaçırdığım ve atladığım bir şey olmuş ve onu diğerine benzeterek karıştırmış isem, tetkik ve tahkik ehline düşen bunu düzeltmek.”¹⁴⁶

2.2. İbn Haldun’un Ahlâk Anlayışı

İbn Haldun’un ahlâk konusundaki fikirlerinin zemini olarak ifade edebileceğimiz esasların *Şifâu’s-Sâil li-Tehzîbi’l-Mesâil* adlı eserinde bulunduğunu söyleyebiliriz. İbn Haldun’a göre, insan türüne mahsus olan dinî durumlar iki türdür:

“Bunlardan biri ceset adı verilen zahiri varlık ve maddi heykeldir. Diğeri beden

¹⁴⁴ Kozak, s.24.

¹⁴⁵ Kozak, s. 24

¹⁴⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 207.

bineğine bindirilen ve vücuda emanet edilen Rabbani latifedir. Sultanın halka, süvarinin ata nispeti ne ise, latifenin de vücuda nispeti odur. Beden onun isteği ile hareket eder, onun arzusuna göre faaliyette bulunur. Bu latifeye hiçbir şey hakim olamaz. Allah bu latifeyi bedenın mâliki kılmış, onun kuvvetini vücuda yaymıştır. Şeriatta bazen ruh, bazen akıl, bazen kalb, bazen nefis olarak tabir edilen şey budur. Her ne kadar bu kelimeler Rabbânî lâtifeyi ifade ederken aynı manayı anlatmakta ise de bunların delalet ettiği daha başka manalar da mevcuttur.”¹⁴⁷ Şimdi zahiri varlık yani bedenın amellerinin hükümleri ile Rabbânî lâtifenin yani ruh, kalp, nefis ve aklın amellerinin hükümlerini açıklamaya çalışalım. “Zâhirî amellerle ilgili hükümler: Bunlar ibadet, örf ve adetlere ait hükümlerdir. Bâtınî fiillerle ilgili hükümler: Bunlar iman ve kalpte faaliyet gösterip onu türlü sıfatlara sokan hususlar ve sıfatlardır. Bu sıfatlar da ya iffet, adalet, cesaret, cömertlik, haya ve sabır gibi güzel huylardır veya kendini beğenme, riya, haset, kin gibi kötü huylardır.”¹⁴⁸

İbn Haldun’a göre, bunların arasında değerli olan, bâtinî fiillerdir. Bunun sebebi ise, bâtinî zâhirin üzerinde baskın olmasıdır. “Bâtınî fiiller, zâhirî amellerin de başlangıcı olup zâhirî ameller, onların eseridir. Esas iyi olursa onun eseri de iyi, kötü olursa eseri de kötü olur. İnsan kalbinde/nefsinde muhtelif kuvvetler ve tabiatlar yaratılmıştır. Bunlardan her biri tabiatının gerektirdiği şeyi elde etmek ister, çünkü onun için yaratılmıştır. Kemâline ermesi ve gayesine varması için onu ele geçirmesi icap eder. Mesela gazabın tabiatında intikam olarak öfkeyi teskin etmek var. Onun kemâl ve zevki bundadır. Şehvetin (zevk alma arzusu) tabiatında cinsi münasebetten ve yeme-içmeden zevk alma hususiyeti mevcuttur. Kısaca o tabiatına uygun olanı ve hoşuna gideni elde etmek ister. Aynı şekilde aklın tabiatında ilim ve marifet tahsil etme isteği mevcuttur.”¹⁴⁹

Dolayısıyla bu dünyada kavga insanın kendi iç dünyasında başlıyor ve diğer ilişkilere yansıyor. İnsanı diğer canlılardan ayıran özellik akletmesi olduğundan ilim ve marifet tahsil etmesi en yüce gayesi olur. “Bu sebeple onu tahsil etmek için düşünceyi faaliyete geçirir. Akıl en yüce kemal olan yaratıcısını bilme iştiağını duyar. Zira ondan daha

¹⁴⁷ İbn Haldun, *Şifau's-Sail*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1998, s. 102.

¹⁴⁸ İbn Haldun, *Şifau's-Sail*, s. 82.

¹⁴⁹ İbn Haldun, *Şifau's-Sail*, s. 83.

yüce ve mükemmel bir mevcut yoktur, diye kanaat getirmiştir.”¹⁵⁰ İnsan akli kemale erdiği ve gayesine vardığı zaman, aklın kemale ermesinin gereğinin yerine getirilmesi olarak, insandaki diğer kuvvet ve tabiatlar da insan için mutluluk denen şeyin gerçekleşmesine hizmet edeceği sonucuna varıyoruz.

İslam ahlâk felsefesinde genel olarak zikredilen insanda ortaya çıkan tabii huyların her birisinin yararlı bir yönünün olduğunu İbn Haldun da vurgulamaktadır. Zira arzu/şehvet tamamen sökülüp atılırsa bu insanın aklıktan helak olması ve evlenmediği için neslin kesilmesinden başka sonuç doğurmaz. Gazap huyunun bütünüyle yok edilmesi, bir mütecavizin karşısında kendini müdafaa etmekten aciz kalarak mahvolmaktan başka sonuç vermez. İbn Haldun tarafından burada ifade edilen ise, insanın, dosdoğru yol olarak nitelenen ilahi adap ve emirlerin gerektirdiği şekilde ve tabii bir tarzda nefsin sevk ve idare etmesidir.¹⁵¹

İbn Haldun, bu bağlamda dosdoğru olma halini Peygamber’in huyları ve Kur’an’ın ahlâkı ile ahlâklanmak olarak ifade eder. Bu konuda bilgili birisinin rehberliğine veya eğitime ihtiyaç olduğunu ifade eden düşünür, nefsin huylarının ve kalbin gizlice renkten renge girişini kavramanın güç, tedavi yollarını ve çarelerini bulmanın zor olduğunu ifade eder.¹⁵²

2.2.1. Bedevî-Hadarî Hayatın İnsanların Karakterleri Üzerindeki Etkileri

İbn Haldun’a göre hadarîlerden çok bedevîler, göçebeler, kırlarda yaylalarda ve köylerde yaşayan insanlar hayra, fazilete ve güzel ahlâka daha yakın bulunurlar. Bunun sebebi şehirli olmayanların ihtiyaçlarının az oluşu, buna karşılık şehirlilerin fazla ihtiyaç içinde bulunmalarındır. İhtiyaçların çok olması arzuların fazla olmasına, arzuların fazla olması, kuvvetlenen arzuların ihtiras haline gelmesine, ihtiraslar da her çeşit kötülüğün ve haksızlığın ortaya çıkmasına sebep olur.¹⁵³

Hadarîler, her çeşit zevklerle, refahın sağladığı âdetlerle çıkarlarına yönelmekte, dünyevî arzularıyla sürekli karşılaştıkları için, birçok kötü ve çirkin huy ile nefisleri kirlenmiştir. “Söz konusu durum kendilerinde hasıl olduğu nispette iyilik etme ve

¹⁵⁰ İbn Haldun, *Şifau’s-Sail*, s. 84.

¹⁵¹ İbn Haldun, *Şifau’s-Sail*, s. 127.

¹⁵² Uyanık, Akyol, s. 172; Bk. İbn Haldun, *Şifau’s-Sail*, s. 176.

¹⁵³ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 329.

fazilete ulaşma vasıtalarından uzaklaşmışlardır. Her ne kadar bedevîler de tıpkı onlar gibi dünyaya, maddî menfaatlere yönelmişse de, onların bu tutumları sadece zarurî ihtiyaç maddelerine inhisar nispetindedir. Yani hadarîlere nispetle bedevîlerde vücuda gelen kötülük yapma temayülü ve fena huylar çok daha azdır. Bedevîler ilk fitrata ve tabiata daha yakındırlar, birçok kötü ve çirkin alışkanlıklar sebebiyle nefste oluşan ve onun tabiatı haline gelen fena melekelerden daha uzakta bulunurlar. Onun için de bedevîlerin tedavisi, şehirlilerin tedavisinden daha kolaydır. Bunun sebebi şudur: Nefs, ilk fitratı üzerine bulunursa, kendisine gelen şeyleri kabule hazır bir vaziyette olur, üzerine gelen iyi veya kötü onun tabiatı haline gelir. İki huydan biri hangi ölçüde daha evvel nefse gelir ve yerleşirse, nefis diğerinden o nispette uzaklaşmış, onu kazanması o derece güçleşmiş olur. Bir kişinin nefsine önce hayırlı ve iyi âdetler yerleşir ve nefsinde hayır işleme melekesi hasıl olursa, o kişi artık kötülükten uzaklaşmış, kötülüğün yolu onun için zorlaşmış olur. Daha önce nefsine kötü âdet ve itiyatlar gelip yerleşen şerli ve kötü kişiler için de durum böyledir.”¹⁵⁴

“Fıtratı, hilkatı ve tabiatı itibariyle temiz olan nefs-i nâtika ve ruh, çevrenin tesiriyle kirlenmektedir. O halde şehirde dünyaya gelen bir insanla kırdan doğan bir insan, esas yaratılış ve öz itibariyle aynı derecede temiz olsalar bile, hayra ve fazilete olan uzaklık dereceleri eşit değildir. Kırdan doğup orada yaşayanlar tabiata yakındır, hatta bizzat tabiatın içindedirler. Tabiattaki sadelik, basitlik, temizlik ve sükunet onların ruhlarına akseder. Bu durum ruhlarını, kalplerini ve hislerini besler, geliştirir, en azından olduğu gibi muhafaza ederek bozulmalarına engel olur. Onun için buralarda yaşayan insanlarda beşerdeki asil safvet ve insanî hisler bozulmadan olduğu gibi kalır. Şehirde yaşayan insanların çevresi tabîî şeylerden ziyade sun’î şeylerle doludur. Bu sun’îlik insan ruhuna ve zihnine akseder. Onun için bedevîlere nazaran hadarîlerin hal ve hareketleri daha fazla sun’îdir. Bedevîlerin daha saf ve samimî olmalarına karşılık hadarîlerin daha mürâî, daha mutabasbıs ve daha kurnaz olmalarının sebebi sözkonusu tabîilik ve sun’îliktir. Tabiat hissi geliştirirken, sun’î hayat akli ve zekâyı geliştirir. Bu ise kurnazlığa ve riyakârlığa sebep olur. Bunun için kır ve araziden gelerek şehir kuran ve şehir medeniyetini vücuda getiren insanlar zamanla ictimâî muhitin tesiriyle bozuldukları, ahlâken çöktükleri zaman, şehir medeniyeti yıkılır. Bedevî umranında ise böyle bir yıkım söz konusu değildir, çünkü tabîidir. Öteki ise sun’îdir ve sun’î olan her

¹⁵⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 326-327.

şey yıkılmaya ve yok olmaya mahkumdur.”¹⁵⁵

2.2.2. Bedevîlerin, Hadarîlerden Daha Cesur Olmalarının Sebepleri

İbn Haldun, Bedevîlerin, hadarîlerden daha cesur olmalarının sebeplerini aşağıdaki gibi açıklamaktadır: “Hadarîler, rahatlık ve huzur döşegine uzanıp, refah ve nimet içerisinde dalarak, canlarını ve mallarını savunma işini kendilerini sevk ve idare eden valilerine, hükümdara, koruma görevini üstlenen hamilere ve bekçilere havale ederek, kendilerini kuşatan surların ve koruyan müstahkem mevkilerin arkasında yatıp uyumalarıdır. Bu sebeple onları heyecanlandıran bir gürültü olmadığı gibi, avları da ürkütülmez. Gaflet içinde kendilerini emniyette hissederler. Onun için silahlarını bırakmışlardır. Onlardaki bu hal nesilden nesile sürüp gitmiş, bakım ve kayırlmaları aile reisine ait olan kadınlar ve çocuklar seviyesine düşmüşlerdir. Nihayet bu durum, tabiatlarında mevcut bir huy ve karakter haline gelmiştir.”¹⁵⁶

“Bedevîler ise toplumdan ayrı kalıp tek başlarına yaşadıkları, arazide vahşi ve yabani bir duruma geldikleri, koruyucudan uzak kaldıkları, surlar ve kapılarla muhafaza edilen yerlerde yaşamayı bir tarafa attıkları için kendilerini mudafaa işi ile bizzat kendileri meşgul olurlar. Bu hususu başkalarına havale etmez, bu konuda kendilerinden başka hiçbir kimseye güvenmezler. Bedevîler devamlı olarak silah taşır, yollarda giderken tehlike gelmesi muhtemel olan her tarafa dikkatle bakar, oturdukları yerlerde ve bineklerinin semerlerinde uyuklama ve uyuyakalma hali müstesna gece uykusundan bile kendilerini uzak tutarlar. Hışırta ve gürültüler karşısında gayet dikkatli ve ihtiyatli davranırlar. Kuvvet ve yiğitliklerine dayanarak ve kendilerine güvenerek çöllerde, saharalarda ucu bucağı olmayan ıssız ve kimsesiz arazilerde tek başlarına bulunabilirler. Metanet huyları ve cesaret seciyeleri haline gelmiştir. İmdat isteyen biri kendilerine seslendiği veya haykıran biri onları kovalamak istediği vakit, söz konusu metanet ve cesaret hasletlerine başvururlar.”¹⁵⁷

Bu yüzden İbn Haldun, hadarîlerin, saharalarda bedevîlerle düşüp kalktıkları ve yolculuk esnasında onlarla arkadaş oldukları zaman onların aile fertleri gibi olduklarını belirtir. Hadarîler bedevîlerin himayelerinde bulunur, onlar varken kendileriyle ilgili hiçbir şeye

¹⁵⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 329.

¹⁵⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 330.

¹⁵⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 330.

sahip mâlik olamazlar. Sahrada dolaşan ve yolculuk yapan hadarîler, bedevîlerin himayesini ve hâkimiyetini kabul ederler. İbn Haldun, böyle durumun nedenini, İnsan âdetlerinin ürünüdür, görüşüyle açıklar. İnsan, tabiatının ve mizacının çocuğu ve mahsulü olmadığını, âdetlerine, itiyatlarına ve ülfet ettiklerine tâbi olduğunu, tabiatına ve mizacına olan bağlılığının bundan sonra geldiğine vurgu yapar. İbn Haldun’a göre, “bir kimse huy, meleke ve âdet vaziyetine gelecek derecede birtakım hallerle ünsiyet ederse, artık bu haller o kimsenin tabiatı ve cibiliyeti durumuna gelir.”¹⁵⁸

2.2.3. Hukukî Müeyyidenin ve Kanunların Ahlâk Üzerindeki Etkisi

İbn Haldun, hukukî müeyyidenin ve kanunların ahlâk üzerinde etkili olmasının sebeplerini şu şekilde dile getirmektedir: “Hiçbir kimse işinde kendi başına buyruk değildir. Halkı idare etme yetkisine sahip olan emirler ve reisler ise, başkalarına nazaran azdır. O halde zarurî olarak, insanlar ekseriya başkasının hâkimiyeti altında bulunurlar. Şayet hâkimiyet yumuşak ve âdil olup ondan gelen hüküm ve kararlar, engeller ve yasaklar zora ve baskıya dayanmıyorsa, böyle bir hâkimiyetin eli altında bulunan kimseler, yüreklerinde ister korku, ister cesaret bulunsun emniyet içinde yaşar, bir baskının olmayacağına güvenir, bir müeyyidenin olmayacağından emin olurlar. Netice olarak kendine güven onların tabî bir hali olur. Bundan başka bir şey bilmezler.”¹⁵⁹

İbn Haldun’a göre, “Hâkimiyet ve ondan gelen hüküm ve kanunlar zora, baskıya ve korkuya dayanırsa, bu, halkın metanet gücünü kırar, mukavemet kabiliyetini yok eder. Çünkü zulme uğrayan ezilmiş nefislere tembellik ve bezginlik hali çöker.”¹⁶⁰

2.2.4. Mağlup Medeniyetin Çocuklarının Galip Medeniyetin Şiarını, Kıyafetini ve Âdetlerini Taklid Etmelerinin Sebepleri

İbn Haldun’a göre, “mağlup, mahkum ve mahkur milletlerin galip ve hâkim milletleri taklit etmeleri, kendilerini onlara benzetmeye çalışmaları, kendilerine has vasıfları, âdet, örf ve ananeleri bırakıp galiplerin ve müstevlilerin gelenek ve göreneklerini benimsemeleri kaçınılmasına imkan bulunmayan ictimâî bir zarurettir. Başarısız ve yenik milletler mutlaka muvaffakiyet ve zafer elde etmiş milletleri taklit ederler.

¹⁵⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 330.

¹⁵⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 331.

¹⁶⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 331.

Böylece onlar içinde erir ve kendi benliklerini büyük ölçüde kaybederler. Millî şahsiyetlerini ve kavmî hüviyetlerini bazen kısmen, bazen de tamamen yitirirler. Bazı milletlerin tarih sahnesinden silinmeleri, onların yerine yeni milletlerin tarih sahnesine çıkmaları da böyle olur.”¹⁶¹

İbn Haldun böyle bir durumun sebeplerini şöyle açıklamaktadır: “Nefs daimî surette kendisine galip gelende bir kemâl bulunduğu itikat eder ve onun hizmetine girer. Ya ona saygı göstermek içinde yer ettiği ve galibi kemal sahibi olarak gördüğü için veya kendisindeki inkıyat halinin tabî bir galebeden değil, galipteki kemâlden ileri geldiği yolunda bir hataya sürüklenmiş olduğu için böyle davranır. Böyle bir yanlışlığa düşülmesi ve bunun aralıksız devam etmesi, bir itikat, bir inanç ortaya çıkarır. Bunun neticesi olarak mağlub, galibin bütün yol ve yöntemlerini benimseyip, her hususta onun yolunu tutar, ona benzemeye çalışır. Bu sebeple ebedî olarak mağlub olanlar, kendilerini galibe benzetmeye, kılık-kıyafette, binme ve nakliye vasıtalarında, silahta, bunların yapılış ve kullanış şekillerinde daha doğrusu tüm hallerinde onlar gibi olmaya çalışırlar.”¹⁶²

Mağlup medeniyetin çocuklarının galip medeniyetin şiarını, kıyafetini ve âdetlerini taklit etmeleri ictimaî bir zarurettir. İleri, kalkınmış, müreffeh milletleri taklit etmek, geri, kalkınmamış ve yoksul toplumların kaderidir.¹⁶³

2.2.5. Çevre-İklim Şartlarının, Ürünlerin Bolluğu ve Kıtlılığının İnsanın Ahlâkı Üzerindeki Etkileri

İbn Haldun Mukaddime’de insan için toplumsal hayatın zorunlu olduğunu ortaya koyduktan sonra, yeryüzünün insanların toplum halinde yaşamalarına imkan veren bölgelerini tespit eder ve bu bölgeleri inceler. Yedi bölge ve yedi iklime ayırdığı yeryüzünün, insanların toplum halinde yaşamalarına imkan sağlayan bölgelerinin üçüncü, dördüncü ve beşinci bölgeler olduğunu öne sürer.¹⁶⁴ Bu bölgeler, yani üçüncü, dördüncü ve beşinci bölgeler, aşağı yukarı bugünkü Akdeniz ve Ortadoğu’nun belirli

¹⁶¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 362.

¹⁶² İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 361.

¹⁶³ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 362.

¹⁶⁴ İbn Haldun, *Şifau ’s-Sail*, s. 259.

bölgelerine karşılık düşer.¹⁶⁵ İbn Haldun’a göre yerkürenin iki zıt bölgesi olan güney ile kuzey kutbu, insani toplumsal yaşam veya umran açısından en elverişsiz bölgelerdir. İbn Haldun, bu üçüncü, dördüncü ve beşinci bölge iklimlerine mutedil iklim demektedir. Üçüncü, dördüncü ve beşinci iklimler mutedil iklimler olduğu için, insani toplumsal örgütlenme ve bunun sonucunda oluşan bilimler, sanatlar, yiyecekler, giyecekler bu bölgelerde ortaya çıkmıştır. Beden, renk, ahlâk ve din bakımından en mutedil olan insanlar bu bölgelerde yaşayan insanlardır. Hatta nübüvvet (müessesesi bile) ekseriya burada mevcut olmuştur.¹⁶⁶ İbn Haldun’a göre, “Kendilerinde itidal (ve normal hava şartları) bulunması sebebiyle bu iklimdeki halk, çok mükemmeldir. Onun için bunların, meskenleri, kılık ve kıyafetleri, yiyecek maddeleri ve sanatları itibariyle gayet mutedil ve son derece normal oldukları görülür. Sanata dayanan yontulmuş taşlarla inşa ettikleri yüksek binalara sahiptirler, iyi âlet-edevat ve kap-kacak yapma hususunda birbiriyle çekişir ve rekabet ederler. Bu konuda gayet ileri giderler. İktisadi ve ticari muamelelerinde iki değerli nakit (olan altın ve gümüş) kullanırlar. Umumi halleri itibariyle inhıraftan (aşırılıklardan ve sapmalardan) uzak kalırlar.”¹⁶⁷

“İtidalden (ve normal hava şartlarından) uzak olan (ekvator civarındaki) birinci ve ikinci iklim bölgeleriyle (kutuplara yakın olan) altıncı ve yedinci iklim bölgelerindeki ahali, tüm halleri itibariyle itidalden (ve normalden) pek uzaktır. Yapıları çamurdan ve kamıştan yapar, gıdalarını darı ve ottan temin eder, elbiselerini, ya vücutlarını örttükleri ağaç yapraklarından veya deriden yaparlar. Memleketlerindeki meyveler ve katık yaptıkları şeyler, oluşma bakımından yabanidirler, itidalden inhirafa meyleder durumdadır, muamelelerinde iki değerli taş kullanmazlar. Bununla beraber hayvan-ı nâtıktan çok hayvan-ı ucma, (konuşan hayvandan konuşmayan hayvanın huylarına) yakındırlar.”¹⁶⁸ İbn Haldun bu tespitleriyle ırklar ve onların mümeyyiz vasıfları ve hususiyetleri hakkında, biyolojik ırk nazariyesini reddederek coğrafi bir ırk nazariyesini ortaya atmıştır.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Mehmet Kuyurtar, “İbn Haldun’un Ahlâk Hakkındaki Görüşleri”, Ege Üniversitesi SBE, İzmir 1992 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 110.

¹⁶⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 259.

¹⁶⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 260.

¹⁶⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 261.

¹⁶⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 264.

İbn Haldun’a göre, iklimin insanın bedensel ve ahlaki yapısı üzerinde etkisi vardır. Örneğin, Sudan’lıların hafiflikleri, aceleci oluşları, zevk ve keyfe fazla düşkünlükleri havanın hararetinden ötürüdür. İbn Haldun’a göre hararet havayı ve buharı genişletir, hararet sebebiyle genişleyen hava ve buhar ruhta gevşeklik yaratır. Hamamlarda aşırı neşelenip şarkı söylemek, şarap vb. içkilerin etkisiyle sevinip, keyiflenmek hararetin artması sebebiyledir. Hararetin yüksek oluşu, insandaki hayvani ruhun etkili olmasını doğurmakta, bu da belli ahlâki özelliklerin oluşmasına neden olmaktadır.¹⁷⁰ İbn Haldun’a göre mutedil iklimin insanı, her bakımdan daha dengededir. Örneğin onlar oldukça temkinlidirler, gereksiz yere neşelenmezler. Sürekli olarak kendi işleriyle meşgul olup, yarını düşünürler.¹⁷¹

İbn Haldun, çevre-iklim koşullarının insanın bedeni ve ahlâkı üzerindeki etkilerini inceledikten sonra, ürünlerin bolluğu ve azlığının da insanın bedeni ve ahlâkı üzerindeki etkilerini inceler. Bolluk ve refah bakımından bölgeler arasında farklılıklar vardır. Ürün elde etmeye son derece elverişli olan topraklar olduğu gibi, hiçbir ürün vermeyen, çorak topraklar da vardır. Başlıca gıdaları basit şeylerden, süt ve etten ibaret olan insanların beden ve ahlâk yapıları, İbn Haldun’a göre lüks ve bolluk içinde yaşayan insanların beden ve ahlâk yapılarından daha üstün özelliklere sahiptir.¹⁷²

“Çölde, çorak yerlerde ve kırlarda yaşayan halkların renkleri daha saf, bedenleri daha temiz, şekil ve vücut yapıları daha mükemmel ve daha güzel, ahlâkları itidale daha yakın, bilgi elde etme ve bir şeyi idrak etme hususunda zihinleri daha keskindir. Bunun sebebi şudur: Gıda maddelerinin çokluğu ve bunların rutubeti bedende bir takım işe yaramaz fazlalıklar ve kötü artıklar meydana getirir. Bu nevi artıklardan, beden ve organlar nispetsiz bir şekilde genişler. Fazla etli ve şişman olmaktan ötürü şekil çirkinliği vücuda gelir. Bu rutubetlerden hasıl olan ve beyne çıkan fena buhar, zihnin ve fikrin üzerini örter. Onun için de umumi olarak itidalden sapma hali, gaflet, dikkatsizlik ve aptallık husule gelir.”¹⁷³

¹⁷⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 266.

¹⁷¹ Kuyurtar, *İbn Haldun’un Ahlâk Hakkındaki Görüşleri*, s. 113.

¹⁷² Kuyurtar, *İbn Haldun’un Ahlâk Hakkındaki Görüşleri*, s. 113; Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 269-275.

¹⁷³ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 270.

“Bolluğun beden ve bedenin çeşitli halleri üzerindeki tesiri açıktır. Hatta bu durum din ve ibadet konularında da kendini gösterir. Çölde ve çorak topraklarda yaşayanlar olsun, ister şehir ve kasaba halkı olsun, kendilerini açlığa alıştıırıp haz, zevk ve lezzetlerden uzak durarak geçim sıkıntısı içinde yaşayan kişiler, bolluk ve refah içinde bulunanlardan daha güzel bir dini yaşayışa sahiptir, ibadete daha düşkündür.”¹⁷⁴

İnsanın beden yapısının olduğı gibi ahlâkının da belirleyicisi belli ölçüde çevre-iklim şartları ve içinde yaşadığı yaşam tarzıdır. İbn Haldun, insan davranışlarını çevre-iklim koşullarına bağılı olarak ortaya çıkan bazı unsurlara göre açıklamaya çalıştığında ahlâkî davranışları biyolojik faktörlere bağlamaya çalıştığı öne sürülebilir. Bunun gibi insanın ahlâkının alışkanlıklara bağılı olarak biçimlendiğini öne sürdüğünde ise bir ahlâk psikolojisi yapmaya çalıştığı söylenebilir.¹⁷⁵

Erol Güngör, Çevre-iklim ve biyolojik faktörlerin insan davranışlarına olan etkilerini gelişen teknoloji ve tıbbın imkanlarından dolayı şahsiyetin gelişmesini fiziki çevre, coğrafi faktörlerle açıklayan teorileri artık kabul edemeyeceğimizi, şahsiyetin gelişmesinde dolaylı etkilerin dışında iklimin veya coğrafyanın insan şahsiyeti üzerinde doğrudan doğruya belirleyici rolünün olmadığını belirtiyor.¹⁷⁶

Ali Şeriati, beşer olduğumuz, doğal ve maddi bir varlık olduğumuz ve tabiatı yaşadığımız için tabiatın kendi özelliklerini bize yüklediğini, kendi yasalarıyla insanın ilgi, güdü ve ruhsal yapısından düşünce tarzına kadar belirleyici olduğunu, ancak insan tabiatı tanımakla, yasalarını keşfetmekle, doğal bilimler, fizik, kimya, jeoloji, astronomiyi geliştirmekle ve teknoloji üretmekle coğrafyanın etkisinden, tabiatın belirleyiciliğinden kurtulduğunu ama, tabiatı tanımakla tabiatın belirleyiciliğinden kurtulan insanın kendi belirlenimi olan bencillik, cinsel güdü, güç hırsı, paracılık vs. gibi zindan veya belirleyiciliğin esiri durumuna düştüğünü belirtmektedir. İnsan bu son durumunu, ahlâkla yani bireyin bütün maddi ve gayri maddi menfaatlerini hiç ödöl

¹⁷⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 272.

¹⁷⁵ Kuyurtar, *İbn Haldun'un Ahlâk Hakkındaki Görüşleri*, s. 115.

¹⁷⁶ Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Özener Matbaası, İstanbul 1995, s. 15-16.

beklemeksizin feda ettiği bir aşamaya/davranışa erişmesinden geçeceğini ifade etmektedir.¹⁷⁷

2.3. İbn Haldun Düşüncesinde İktisat ve Toplumsal Hayata Etkileri

2.3.1. Toplumsallaşmanın Ürünü Olarak Ticaret ve İnsan Üzerindeki Etkileri

İbn Haldun, toplumların ahvâlinde görülen farklılığın, sadece onların geçim yollarının farklı oluşundan kaynaklandığını belirtmektedir. “Çünkü insanların toplu olarak yaşamaları, sırf geçimlerini sağlamak maksadıyla yardımlaşmak içindir. Geçimlerini sağlamak için de hâcî (lüzumlu) ve kemâlî ihtiyaçlardan evvel zarurî ve basit olan şeylerden işe başlar.”¹⁷⁸

Bilindiği gibi ticaret insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahiptir. İlk çağlarda insanlar yeme, içme ve barınma gibi ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla ticaretin en ilkel hali olan “takas” yöntemini kullanmışlar ve “mukayaza” da denilen bu yöntemle ihtiyaç duyulan farklı ürünler, insanlar arasında değiştirilmiştir. Takas yönteminde öne çıkan en büyük güçlük ise iki mal arasındaki değer farklılığı olmuştur. Zaman içinde bir malın başka cins bir malla değiştirilmesi var olan ihtiyacı tam olarak karşılamadığı için demir, bakır, bronz, gümüş ve altın gibi değerli madenler belli oranlarda ticarî mallarla takas edilmek suretiyle kullanılmaya başlanmıştır. Değiş tokuşta kullanılan bu değerli madenlerin zaman geçtikçe ticarete önemli bir yer almaya başlaması ticaretin şeklini değiştirmiş ve günümüzdeki formuna bir adım daha yaklaştırmıştır.¹⁷⁹

İbn Haldun, ticareti ucuza alıp pahalıya satmaya çalışma şeklinde özetlenebilecek, kaba çıkar ilişkilerine dayalı bir geçim ve hayat tarzı olarak görmektedir.¹⁸⁰ Ayrıca İbn Haldun, toplumda ticaretle uğraşan tecrübeli insanların yani fiyatların yükselme zamanlarını kollayıp ürünleri saklayıp satmakla uğraşanların ulaşmak istediği amaçları gerçekleştirmeyince yani kâr elde edemeyince tüm ruhânî kuvvetlerinin takibâtına uğrayacağını belirtmektedir.¹⁸¹ “Kâr elde etmek için, zahmetli olan alış-veriş

¹⁷⁷ Ali Şeriatî, *Kendisi Olamayan İnsan: İnsanın Dört Zindanı* (Çev. Ejder Okumuş), Fecr Yayınları, Ankara 2016, s. 162-173.

¹⁷⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 323.

¹⁷⁹ Zeynep Güngörmez, *İbn Haldun'a Göre Ticaret Ahlâkı*, Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 2015, s. 249.

¹⁸⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. II, s. 715.

¹⁸¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. II, s. 717.

faaliyetlerinin zorluklarını göğüsleme, kişinin tabiatı, karakteri ve ahlâkı üzerinde olumsuz etkiler yapacaktır. Alış-veriş faaliyetlerinin zorluklarını göğüslemede aldanmamak için kurnazca pazarlık yapma, inatla fiyat kesme, ustalıkla iş becerme, ihtilaflı davaların içinden çıkmaya alışık olma ve sıkı bir şekilde tartışma gibi hususlara kesinlikle ihtiyaç vardır. Bunlar, bu mesleğin hususiyetleridir. Bu gibi şeyler beşeri safvete ve insani faziletlere zarar verir ve onları tahrip eder. Çünkü fiillerin tesirleri, mutlaka ruha etki eder. Ticaret, bu cins bir huy kazandırdığı için riyaset sahiplerinin bu meslekten kendilerini korudukları görülmektedir. İbn Haldun izzeti nefse ve yüksek vasıflara sahip olmaları sebebiyle bu (kötü) huylardan salim kalan ve kendilerini muhafaza eden bazı tacirlerin bulunmasının mümkün olduğunu, fakat cemiyette bu gibilerinin çok nadir bulunduğunu söylemektedir.”¹⁸²

2.3.2. Gelir ve Servetin Kaynağı

İbn Haldun’a göre, “bütün zenginliklerin kaynağı, esas itibariyle üretimdir, emektir. Emegın yanında asli faktör olarak tabiatı da zikreder ama, tabiat emeğe nazaran pasif ve ikinci planda bir faktördür. Tabiattaki hammaddelerin işlenerek insan ihtiyaçlarını karşılayacak hale getirilmesinde, emek, aktif ve en önemli unsurdur.”¹⁸³ Ona göre, “bir kimsenin amelinin ve emeğinin kıymeti, amelinin miktarı ve bu amelin diğer insanların amelleri arasındaki şerefî ve halkın ona duydukları ihtiyaç kadardır. Amellerin karşılığı olan maaş ve ücretin belirlenmesi de, bu nispet üzeredir.”¹⁸⁴

İbn Haldun’a göre, “insanları ekonomik etkenliğe iten belli başlı unsur, kâr veya kazanç arzusudur. Bir malın değerini belirleyen iki şey ise onun üretimi için harcanan emek ve bu mala toplumda duyulan taleptir. Özellikle bunlardan birincisi önemlidir. Çünkü her türlü malın üretimi için insan emeği zorunlu bir şarttır.”¹⁸⁵

“Ekonomik hayatın gelişmesinde bir diğer önemli unsur, iş bölümüdür. İş bölümü, iş birliğinden doğar. İnsanları iş birliğine iten faktör, bir insanın hayatını sürdürmek için

¹⁸² İbn Haldun, *Mukaddime*, C. II, s. 720-721.

¹⁸³ Kozak, s. 261; İbn Haldun, *Mukaddime*, C. II, s.693.

¹⁸⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. II, s. 707.

¹⁸⁵ Ahmet Arslan, *İbni Haldun*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014, s. 127.

muhtaç olduğu asgari ürünleri dahi yalnız başına üretmesinin imkansız olmasıdır. Bunun için insanlar birbirleriyle iş birliğine ve iş bölümüne girmek zorundadırlar.”¹⁸⁶

2.3.3. “Rızık” Aşamasından “Kazanç” Aşamasına Geçiş Kazancın Kaynağı

İbn Haldun, insanın emek harcayarak elde ettiği gelirden zorunlu ihtiyaçlarını karşıladığı kısma *rızık*, bunu aşan ve zenginliğin, sermaye birikiminin kaynağını oluşturan zorunlu ihtiyaç fazlası kısma da *kazanç* adını vermektedir.¹⁸⁷

İbn Haldun’un ifadesiyle: “Kazançlar, şayet zaruret ve ihtiyaç kadar olursa, buna meaş, maişet, geçim denir. Bu miktardan fazla olursa, o vakit de servet ve sermaye adını alır. Sonra söz konusu hasılatın ve biriktirilmiş malın menfaati şayet insana ait olup çıkarlarında ve ihtiyaçlarında harcamak suretiyle bunun semeresi onun için husule gelirse, buna rızık adı verilir. Şayet bir insan söz konusu hasılatın ve biriktirilmiş maldan, kendisiyle ilgili maslahatların ve ihtiyaçların hiçbirinde faydalanmazsa bu durumda sahibine nazaran bu mala rızık ismi verilemez insanın çabası ve gücü ile mülkiyetine sahip olduğu ama fiilen istifade etmediği mal, kazanç, kesb adını alır.”¹⁸⁸

İbn Haldun’un kazanç kavramı, genel planda Marks’ın artı-ürün (kazanç) kavramına tekabül etmektedir. Kozak’ın tespitlerine göre, “Rızık aşamasından kazanç aşamasına geçiş, insanlığın ilerlemesinin, medeniyetin başlangıcıdır. Bu ihtiyaç fazlası ürün, hem gelişmenin, sermaye birikiminin, hem de -İbn Haldun bu adı kullanmamakla ve başka biçimlerde açıklamış olmakla beraber- sömürünün zorunlu ihtiyaç fazlası üzerine başkalarının el koymasının kaynağını oluşturur.”¹⁸⁹

2.3.4. Kazancı Elde Etme Yolları

İbn Haldun’a göre genel anlamda zenginliğin kaynağı emektir. Kişisel gelir ve servete gelince, onun kaynağı emek değildir ve kişinin harcadığı emekle orantılı değildir.¹⁹⁰

İbn Haldun’a göre, “Kazancın kaynağı insan emeği olduğu için çalışmak, emek sarf etmek yolu ile kazanç temin etmenin bütün yolları, yani tarım, sanayi, ticaret doğal

¹⁸⁶ Arslan, *İbni Haldun*, s. 128.

¹⁸⁷ Kozak, s. 262.

¹⁸⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. II, s. 694.

¹⁸⁹ Kozak, s. 262.

¹⁹⁰ Kozak, s. 261.

kazanç yollarıdır. Buna karşılık kendisi çalışmayıp başkasının çalışması sonucunda elde ettiği ürünlere ortak olmak suretiyle geçimini sağlamak, doğal bir kazanç yolu değildir. Bu şekilde kazanç sağlamanın en imtiyazlı örneği siyasi gücü elde tutmaya dayanan yoldur. Çünkü siyasi gücü elinde tutan, başkasının çalışması sonucunda ortaya çıkmış bir değeri onun elinden almaktadır.”¹⁹¹

İbn Haldun, servet edinmek ve artı ürünü elde tutmak için makamın faydalı olduğunu şu şekilde açıklamaktadır. “Görüyoruz ki, makam ve itibar sahibi olan bir kişi maiyet çeşitlerinin tümünde makam sahibi olmayan bir kimseden zenginlik ve servet bakımından daha fazladır. Bunun sebebi şudur: Siyasi ve idari itibar ve makam sahibi olan bir şahsa çeşit çeşit amellerle ve emekler harcanarak hizmet edilir, yaranma ve himaye cihetinden makamına ihtiyaç duyma sebebiyle amellerle ona yaklaşır. Halk, ister zaruri, ister hâcî (lüzumlu), ister kamil olsun, bütün ihtiyaçlarında amel ve emekleri ile ona yardımcı olurlar. Bu suretle söz konusu tüm amellerin ve emeklerin karşılığı olan yüksek kıymetler onun kazancına geçer.”¹⁹²

İbn Haldun’a göre üretici sınıfların ürettikleri zenginlikler, kazancın bir kısmı, vergiler yoluyla onlardan alınarak devlet hazinesine, oradan da yöneticilere ve diğer devlet görevlilerine aktarılır. Böylece en üst seviyede bulunan hükümdardan en alt seviyedekilere kadar herkes bir alttaki sınıf veya sınıflardan kazanç sağlar.¹⁹³

İbn Haldun’a göre, “Siyasi gücü kullanarak, toplumda üretilen kazancın en büyük kısmını ele geçiren devlet ileri gelenleriyle beraber, onların dışında da çok çeşitli mevki ve derece sahipleri vardır. Halkın kendilerine hüsnü zan beslediği ve itibar gösterdiği bazı kişiler, din büyükleri vardır. Toplumdaki bu itibarları, bu kişilere iktisadi imkânlar sağlar. Halk, kendi istekleriyle bunların hizmetine koşar ve işlerini yaparlar. Halkın bu emekleri de para gibidir. Böylece bu kişiler, aksi takdirde para ile satın alacak ve ücret ödeyerek yaptıracak oldukları malları ve işleri karşılıksız temin etmiş, çalışmadan, üretmeden zengin bir hale gelirler.”¹⁹⁴

¹⁹¹ Arslan, *İbni Haldun*, s. 128.

¹⁹² İbn Haldun, *Mukaddime*, C. II, s. 706.

¹⁹³ Kozak, s. 266; İbn Haldun, *Mukaddime*, C. II, s. 706.

¹⁹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. II, s. 706.

2.3.5. Gelir ve Servetin Dağılımı

İbn Haldun, kişisel servetin kaynağını tüm toplumu saran bir istismar ağı ile açıklarken, aslında gelir dağılımındaki dengesizlik ve adaletsizlikleri de ortaya koymuş olmaktadır. Kozak'ın tespitlerine göre, İbn Haldun, “Toplumdaki sosyal ve ekonomik ilişkiler yoluyla, üretken insanların ürettikleri artı-değerin ve onların artı-emeklerinin üst tabakalara aktığını, bunun sonucu olarak da üretenler kıt kanaat geçinirken, diğer sınıfların yukarıya çıktıkça artan bir zenginlik ve refah içinde yaşadıklarını açıkça ifade etmektedir. İbn Haldun’a göre bu istismar olayı, -aşırı boyutlara varmamak kaydıyla- medeniyetlerin gelişmesinde, üretimin ve zenginliğin artmasında faydalı fonksiyonlar görmektedir. Bir kere kazançları ellerinden alınan insanlar, geçinebilmesi için üretim faaliyetlerine, iş bölümüne sürekli olarak katılmak zorunda kalırlar.”¹⁹⁵

İbn Haldun’un “rızk” ve “kazancın” ortaya çıkmasında nüfusun az veya çokluğunun etkisi¹⁹⁶ ile insanların iş bölümüne sürekli olarak katılmak zorunda kalmaları için istismarı -aşırı boyutlara varmamak kaydıyla- faydalı görmesini, 4.0 endüstrinin imkanı dâhilinde düşündüğümüzde gelecek yeni dünya düzeni açısından pek önem arz etmediğini açıkça ifade edebiliriz. Çünkü dünyanın birçok ülkelerindeki işsizlik sorunu, farklı derinlikli sorunlara sebep olurken, 4.0. endüstrinin¹⁹⁷ üretim şekli ve gelir dağılımına etkisi sonucunda üretim ve hizmet sektörüne katılamayan insanların toplam gelirinden hangi ilke üzerinden nasıl pay alacakları, üretim ve hizmet sektörüne katılım dışı zamanlarını nasıl geçirecekleri ve sağlık, güvenlik, yeni ahlâk sorunlarına çözüm üretmeye odaklanmak önemli meselelerin başında gelmektedir.

2.3.6. “İstismar” Olgusunun Değerlendirilmesi

Kozak’a göre, “Toplumsal hayatta insanlar arasında istismar olgusunun belirli sınırlar ve ölçüler içinde normal ve önlenemez olduğu inancı ve buna dayanan dünya görüşleri, çok eski devirlerden beri yaygın bir şekilde benimsenmiştir. Bu konu, gelir dağılımı

¹⁹⁵ Kozak, s. 273.

¹⁹⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. II, s. 695.

¹⁹⁷ Schwab, s. 44, 90, 109.

paylaşım meselesi, bugün de çok tartışılan, ideolojik ayrılıkların fikri plandaki hareket noktasını oluşturan en temel meselelerden birisidir.”¹⁹⁸

İbn Haldun ile Marks ve Marksizm arasında benzerliklerin olduğu tespit edilmiştir. Marks’a göre de insanlık tarihi, ilk gerecin bulunması ile, ihtiyaçların tatminine olanak verecek araçların bulunması ile başlar. Demek ki insanın çevresi doğanın sunduğu bir şey değil, her zaman bir derecede değiştirilmiş, insancıllaştırılmış bir doğadır, örneğin tarihi belirleyen coğrafya değil, coğrafyayı belirleyen tarihtir. İnsanın doğa ile ilişkisi, aktif bir ilişkidir. Marks’a göre, insanlar olduğu sürece, doğanın tarihi ile insanların tarihi birbirlerini karşılıklı olarak etkileyecek, belirleyecektir. Sanayide ve ticarete üretici güçlerin durumu, insanlık tarihini tanımak için gerekli ilk elemandır.¹⁹⁹ Marks’a göre insanlık tarihi, artı ürünün ele geçirilmesi için yapılan mücadelelerin tarihidir.²⁰⁰

Burada Kozak’a göre İbn Haldun’un konumu çok farklıdır. “O, tüm insanlık tarihini kazancı ele geçirme mücadelesi olarak görmemekte, muhafazakar ve gerçekçi bir tutumla meseleye yaklaşarak -zulüm şeklini alan, aşırı ve kaba biçimleri hariç- bu istismar olayına kötü bir değer yüklemekten objektif bir olgu olarak nakletmekte, hatta bir yerde tabii, gerekli ve faydalı görmektedir. Onun Marks gibi tarihi değiştirmeye, devrim yapmaya pek niyeti yoktur. Tarihi anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır.”²⁰¹

Kozak’ın Mukaddime üzerine yaptığı araştırmasındaki en önemli tespitlerinden birinin şu olduğu söylenebilir. “İstismar olgusu normal ve makul sınırlarda cereyan eder ve belli sınıfların ve devletin elinde toplanan servetler de lüks ve israfa dönük alanlarda değil, verimli alanlarda değerlendirilirse, bu servetler devlet ve zengin sınıflar ile halk arasında devreder/dolaşır, böylece tüm toplumun zenginliği artar, zamanla alt tabakalar da artan zenginlik ve refahtan paylarını alırlar.”²⁰² Bütün zaman ve mekanların şartlarına göre vergi ve başka yollarla insanların ellerinden alınan kazancın, devlet eliyle insanlara sağlık, eğitim, sosyal ve güvenlik hizmeti olarak geri dönmesinin sağlanması üzerine düşünce üretmek, birey, toplum ve devletin yararınadır.

¹⁹⁸ Kozak, s. 275.

¹⁹⁹ Roger Garaudy, *Marks İçin Anahtar* (Çev. Ahmet Taner Kışlalı), Bilgi Yayınevi, Ankara 1975, s. 81.

²⁰⁰ Kozak, *İnsan-Toplum-İktisat*, s. 276.

²⁰¹ Kozak, *İnsan-Toplum-İktisat*, s. 276.

²⁰² Kozak, *İnsan-Toplum-İktisat*, s. 278.

2.3.7. Devletin İktisadi Hayattaki İşlevleri ve Devlet Harcamaları

İbn Haldun'un devlete ve onun fonksiyonlarına doğrudan bir aktör sıfatıyla (müteşebbis) değil ama, dolaylı işlevleri bakımından iktisadi hayatta temel ve vazgeçilmez bir yer verdiği *Mukaddime*'de açıkça anlaşılmaktadır. Devletin sağladığı emniyet, güvenlik ve adalet ortamı her şeyin, iktisadi hayatın da temelini oluşturur.²⁰³

İbn Haldun'a göre, "Devlet her şeyden önce ve esas olarak mali ve askeri bazı kurumlar üzerine oturur. Bir devletin güçlü bir biçimde yaşamasına devam etmesi için de bu kurumların canlı ve güçlü tutulmaları gerekir. Bunlar, devletin her türlü ihtiyacını karşılamak üzere gerekli parayı sağlayacak olan gelir kaynaklarını temin eden vergi kurumu ve gerek iç gerekse dış düşmanlarına karşı onu koruyacak güçlü bir ordudur."²⁰⁴

Arslan'ın tespitlerine göre, "Bir devletin egemenliğini uzandığı topraklar, egemeni olduğu insanlar üzerinde uygulatacak olan vezirlerden polislere, yargıçlardan resmi yazıcılara kadar çeşitli görevlilerin meydana getirdiği sivil bir bürokratlar zümresine sahip olması zorunludur. Bu grupların ve devlet sahibinin kendi ihtiyaçları için ise para gereklidir."²⁰⁵

Ahmet Arslan araştırmasında İbn Haldun'un şu görüşüne yer vermektedir; "devlet sahibinin parayı elde etmesinin tek ve sağlıklı yolu, topladığı vergilerdir. Vergilerin düzenli ve artan bir biçimde devlet kasasına akması için de temelde sağlam ve gelişen bir ekonominin olması gerekir."²⁰⁶

Arslan'ın tespitlerine göre, "ekonomik görüşleri itibariyle İbn Haldun'un bugünkü anlamda tam bir liberal, özel teşebbüsçü olduğu söylenebilir. O, ekonomik olayların diğer toplumsal olaylar gibi kendisine has bazı kanunları olduğuna inanmakta ve onlara uygulanacak herhangi bir zorlamanın ekonomik hayatı alt-üst edeceğini düşünmektedir. Buna paralel olarak İbn Haldun devletin ekonomik hayata herhangi bir müdahalesine karşıdır. Özellikle devletin kendisinin bir tüccar, müteşebbis olarak ekonomik hayata

²⁰³ Kozak, *İnsan-Toplum-İktisat*, s. 243.

²⁰⁴ Arslan, *İbni Haldun*, s. 109; Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 539.

²⁰⁵ Arslan, *İbni Haldun*, s. 125-126,

²⁰⁶ Arslan, *İbni Haldun*, s. 126; Ayrıca bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 542.

girmesine karşıdır. O, bunun son derece zararlı birtakım sonuçlar doğuracağını düşünmektedir.”²⁰⁷

Arslan’ın tespitlerinde, “Devletin gelişmesinin birinci devresinde bedevi hayat seviyesinin özellikleri hala devam ettiği için insanlar kanaatkar, ihtiyaçlar az, zevkler basittir. Dolayısıyla devlet sahibi halka aşırı vergiler yüklemeyiz. Bu, zanaatkar ve tüccarların çalışma, daha fazla kazanç elde etme yönündeki arzu ve azimlerini teşvik eder. Daha çok çalışma ve daha çok kazanç, vergiler yolu ile devletin gelirlerinin daha çok artmasını sağlar. Bu, devletin gücünün daha artmasını, yeni uyruklar kazanmasını temin eder. Ayrıca onun yaygın bir sivil-askeri bürokrasi yaratmasını mümkün kılar. Devlet güçlendikçe uyruklarının özgürlüklerini ve ekonomik alandaki faaliyetlerini güven altına alan, koruyan hukuki toplumsal kurumları yaratır. Bunun sonuçları yeniden halka döner ve onların daha bir güven ve arzu ile çalışmalarının doğurur. Devlet zenginleştikçe daha alıcı daha tüketici olur. Bu da ekonomik faaliyetleri teşvik eder. Kısaca halkın zenginliği devletten, devletin zenginliği halktan gelir. Ve bunlar birbirlerini karşılıklı ve olumlu olarak etkileyerek devletin ve şehir uygarlığının en üst noktasına ulaştırana kadar gelişimine devam eder.”²⁰⁸

Yine Arslan, řu tespitlerde de bulunmaktadır; “devlet gelirlerinin bir yerden sonra giderlerini karşılamamaya başlaması bir olgudur. Böyle bir durumda devlet sahibinin önünde iki yol vardır: Devletin gelirlerini giderlerini karşılayabilecek bir yönde her ne pahasına olursa olsun artırmanın yollarını aramak veya devletin giderlerini kısmak olacaktır. İbn Haldun’a göre devlet sahibi bu iki yola başvurmak isteyecek, fakat her ikisinde de başarı sağlayamayacaktır. Devletin giderlerini kısamayacaktır, çünkü her şeyden önce devletini üzerlerine oturtmuş olduğu yeni güçler, yani askeri ve sivil bürokrasi çarkı işlemek için paraya dayanmaktadır. Devlet memurlarının, paralı askerlerin ve kumandanlarının gelirlerinde yapacağı en ufak bir kısma, onların hoşnutsuzluklarını, kendisinden uzaklaşmalarını doğuracaktır. Çünkü onlarla arasında parasal bağlardan başka bağlar yoktur ve yine onlar şehir hayatının rahatlık ve konforuna alışmışlardır. Aynı şey kendisi ve yakınları için de geçerlidir. Kısaca herkes

²⁰⁷ Arslan, *İbni Haldun*, s. 127; Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I s. 543.

²⁰⁸ Arslan, *İbni Haldun*, s.129; Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I s. 539-540.

şehir hayatının lüksüne, konforuna alışmıştır. Bu alışkanlıklarını bırakarak yeniden eski basit, kanaatkar hayatlarına dönmeleri imkansızdır.”²⁰⁹

Durum böyle bir noktaya geldiğinde İbn Haldun’a göre, “Devlet sahibinin devletin gelirlerini daha fazla artırma yönündeki çabaları da başarısızlığa uğrayacaktır, çünkü ekonomik hayatın kendisine has kanunları vardır. Bu kanunlar ya arz-talep kanunu gibi salt ekonomik kanunlardır veya psikolojik cinstendirler mesela insan çalışmasının amacı kazançtır. Hiç kimse sonunda yeterli bir kazanç ümidi görmediği bir işe girişmez. İşte ekonomik düzenin başarılı ve sağlıklı bir biçimde işlemesi ve devamı için bu kanunlara müdahale edilmemesi gerekir. Oysa devlet sahibi bu safhada kanunlarla işleyen bu mekanizmaya dıştan müdahale etmek isteyecektir. Mesela ya eski vergilerin oranlarını yükseltmek veya eskiden olmayan yeni birtakım vergileri pazar, gümrük vergileri gibi koymakla işe başlayacaktır.”²¹⁰

İbn Haldun’a göre, “Vergi ile vergilendirilen kazanç arasında tecavüz edilmemesi gereken bir nispet vardır. Bu aşıldığında tüccar ve çeşitli meslek erbabının teşebbüs arzusu zayıflayacak, dolayısı ile onların gerçekleştirdikleri ticari ve sınai faaliyetlerin hacmi azalacaktır. Tabii bu, oranları ve sayıları artırılmış olduğu halde devletin vergilerinde veya vergi gelirlerinde bir azalmaya yol açacaktır. Devlet sahibi bu sefer tekrar vergileri ağırlaştırma yoluna gidecek, bu ise söz konusu vergi gelirlerinin daha da azalmasını doğuracaktır. Vergilerin yükseltilmesi tedbirlerinin sonuç vermediğini gören devlet sahibinin bu sefer kendisi ekonomik hayata aktif olarak girmek isteyecek, ticarete kalkışacak, tekeller kurmaya gidecektir. Üreticilerden mallarının değer pahalarının altında almaya, tüketicilere de onlar üzerine fahiş kârlar koyarak satmaya çalışacaktır. Bunun için gerekli hiçbir zorbalıktan kaçınmayacaktır. Doğal olarak bu üreticilerin üretimden, tüccarların ticaretten vazgeçmelerini, hatta tüketicilerin bile şehri bırakarak başka yerler aramalarını doğuracaktır. Bunu da fayda etmediğini gören devlet sahibi sonunda mülkiyet hakkına tecavüz etmekten başka bir çare bulamayacak, önce kendi etrafındaki varlıklı kişilerden başlayarak elinin ulaştığı, gücünün yettiği herkesin malına, mülküne el koymaya çalışacaktır. Bu en yakınlarının dahi kendisinden yüz çevirmelerini, başka yerlere kaçmalarını, sonunda kendisini ortadan kaldırmak için

²⁰⁹ Arslan, *İbni Haldun*, s.131.

²¹⁰ Arslan, *İbni Haldun*, s. 131-132; Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 549-552.

fırsat kollayan iç ve dış düşmanlarla iş birliği yapmalarını doğuracaktır. Bütün bu olaylar sonucu şehirler boşalacak, insanlar işlerini güçlerini bırakacak, ekonomik hayat tam anlamında duracak, devlet ve uygarlık ortadan kalkacaktır.”²¹¹

Arslan, İbn Haldun’un sisteminde devlet ve şehir uygarlığının en üst noktaya vardktan sonra, bu gidişin sonsuza kadar devam etmediğinin, belli bir sınıra vardığında durarak, sonra aşağı doğru bir eğri takip ederek çöküşe gittiğinin nedeni hakkında bize doyurucu bir açıklama verememekte olduğunu söylemektedir.²¹² Doyurucu açıklama verememesinin sebebi Câbirî’nin aşağıdaki tespitlerinde olduğu ve bizim kanaatimizin de bu doğrultuda olduğu söylenebilir.

Câbirî’ye göre İbn Haldun’a özgü umran ilmi Mukaddime’de donup kalmış, Aristo sistemine ve onun statik mantığına bağlanmıştır: “İbn Haldun beşer umranını çağının fizik mantığıyla tasavvur etti. Daha doğrusu Aristo’nun fizik mantığıyla! Böylece toplumsal fenomenler ile fizik fenomenlerine aynı gözle baktı. Cismin aşağı doğru hareket etmesi, ateşin yakması, güneşin aydınlatması nasıl tabii fenomenler ise toplumun evvela kırsal kesimde bir asabiyetin varlığına muhtaç olduğunu, daha sonra gelişim göstererek devlet haline geldiğini bir sonraki basamakta ise devletin ululuk ve otoriteyi sadece kendine özgü kılmak istediğini açıklarken bu fenomenlerin tümünün tabiatı gereği vuku bulduğunu söyledi. Daha doğrusu bu olgular, insan umranında gerçekleşirken herhangi bir tercih, irade veya talep sonucu değil, varlık ve terkiibinin kaçınılmaz neticesi olarak meydana gelir. Kuşkusuz bu mantık, (tabiat ve tabiatla olan şeylerin mantığı) sahibini, gelişim olgusunun; vuku bulanların tekrarından başka bir şey olmadığı yargısına sevk etti. Tarih kendini tekrar ediyor, “geçmiş geleceğe, suyun suya benzemesinden daha çok benziyordu.” Bu yüzden İbn Haldun kendi zamanına kadar İslam tarihini asabiyete dayalı bir daire şeklinde tasavvur etti. Bu yüzden onun tarih felsefesi geleceğe yönelik bir ihtiras, arzu ve istekten tamamen yoksun bir felsefedir.”²¹³

Câbirî’ye göre, “İbn Haldun’un bilinci ileriye dönük hedefleri, arzuları öngörüler, çabaları yaşadığı toplumsal gerçekle sınırlıydı. Söz konusu gerçek, henüz kendi değişimini sağlayacak ilkeleri üretemeyince İbn Haldun’un da gelecek problemini

²¹¹ Arslan, *İbni Haldun*, s. 131-132; Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I s. 549-552.

²¹² Arslan, *İbni Haldun*, s. 130.

²¹³ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 367-369.

ortaya atamadı. Onun çağında beşeriyet bu problemi halletme gücüne sahip değildi. Bu yüzden meseleyi bazılarının ifadesiyle kaza ve kader gibi insan üstü bir güce veya ötekilerin söylediği gibi tabiat ve tabiliğe bağlamak gerekiyordu. İbn Haldun her iki yönü toplamış; tarihin akışını hem umranın doğasından kabul ettiği asabiyetle, hem de ilâhî irade gibi dinî bir çağrıyla irtibatlı kılmıştır.”²¹⁴

Bu gerçeği dikkate aldığımızda Câbirî’nin dediği gibi, “İbn Haldunculuktan geriye kalan, onun bitirip bir kenara koyduğu değil bizim tamamlamamız gerekendir.”²¹⁵ Bizim tamamlamamız ve geliştirerek geleceğe taşımamız gerekeni, araştırmamızın sınırları içerisinde kalmak kaydıyla sonuç kısmında açıklamaya çalışacağız.

²¹⁴ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 367-369.

²¹⁵ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 370.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İslam filozoflarının ahlâk anlayışlarına genel olarak baktığımızda, insanın iyi davranışları kendinde meleke haline getirmesi, nefsinin olgunlaşması ve mutluluğu elde etmesinin onun varlık, bilgi ve değer alanları hakkında bütüncül yaklaşımlara sahip olmasına bağlı olduğunu gördük. Ancak hiçbir zaman sosyal, ekonomik ve siyasi hatta ilmî hayatın, böyle bir yüksek düzeydeki teorik ahlâk felsefesiyle uyumlu olmadığı söylenebilir. Bize düşenin teorik ahlâk felsefesi ile pratik ahlâk felsefesi arasındaki ilişkiyi mükemmele doğru ulaştırmaya gayret etmek olduğu kanaatindeyiz. Dolayısıyla İslam düşüncesinde ahlâk ve iktisat ilişkisi, iktisat biliminin de diğer fizik, teknoloji gibi bilimlerle olan etkileşimi içerisinde düşünüldüğü takdirde, “bilgi/otomasyon” çağında bireysel ve toplumsal ahlâkın temellendirilip inşa edilebileceği yeni bir metafizik-fizik ilişkisini oluşturma sorumluluğunun İslam düşüncesinin önceliği olduğunu saptayabiliriz.

Mukaddime ve *Şifâu's-Sâil* bütünlüğünde İbn Haldun'un düşünce sistemine bakıldığında sisteminin merkezinde insan olduğu görülmektedir. Burada insanın anlamının ancak varlığın anlamının kavranmasıyla ortaya çıkacağı bilinmelidir. Din, Devlet ve Ekonomi ilişkisi insanın aleyhine/tabiatına karşı bozulduğu zaman, bu bozulan ilişkiden etkilenen bireylerden oluşan toplumun, güçlü devlet ve sürdürülebilir iktisadi ve sosyal hayat inşa edemeyeceği anlaşılmaktadır. Bu durumun olumlu yönde dönüştürülmesi için, Tanrı-Alem-İnsan ilişkisinde insanın fizyolojik, psikolojik sağlığı ve zihinsel tekamülünün gerçekleştirileceği toplumsal yaşamın nasıl oluşturulacağı meselesinin insanın temel gayesi haline getirilmesi gerekmektedir. İnsanın temel gayesinin bu olması gerektiği sonucuna İbn Haldun'un insanın bir bütün olarak tabiatı ve ihtiyaçlarının ne olduğu hakkındaki görüşlerinden hareketle ulaşıyoruz.

İnsan ontolojik olarak muhtelif kuvvet ve tabiatlar üzerine yaratılmıştır. Bunlardan her biri tabiatının gerektirdiği şeyi elde etmek ister, çünkü onun için yaratılmıştır. Kemaline

ermesi ve gayesine varması için onu ele geçirmesi icap eder. Mesela gazabın tabiatında intikam olarak öfkeyi teskin etmek vardır. Onun kemal ve zevki bundadır. Şehvetin (zevk alma arzusu) tabiatında cinsi münasebetten ve yeme-içmeden zevk alma hususiyeti mevcuttur. Kısaca o tabiatına uygun olanı ve hoşuna gideni elde etmek ister. Aynı şekilde aklın tabiatında ilim ve marifet tahsil etme isteği mevcuttur. Dolayısıyla bu dünyada kavga insanın kendi iç dünyasında başlamakta ve diğer ilişkilerine yansımaktadır. İnsanı diğer canlılardan ayıran özellik akletmesi olduğundan ilim ve marifet tahsil etmesi en yüce gayesi olur. Bu sebeple onu tahsil etmek için düşüncüyü faaliyete geçirir. Akıl, en yüce kemal olan yaratıcısını bilme iştiağını duyar. Zira ondan daha yüce ve mükemmel bir Varlık yoktur, diye kanaat getirmiştir. İnsan akli kemale erdiği ve gayesine vardığı zaman, aklın kemale ermesinin gereği olarak insandaki kuvvet ve tabiatlar da kemale erer. Ve insan mutlu olur.

Aklın ihtiyacının karşılanması, insanın varlık hakkında doğru bilgiye sahip olması için eğitimin sürekliliği herkes için eşit/erişilebilir hale getirilmelidir. Bunun için bütün zaman ve mekanların şartlarına göre vergi ve başka yollarla insanların ellerinden alınan kazançların, devlet eliyle insanlara sağlık, eğitim, sosyal ve güvenlik hizmeti olarak geri dönmesinin sağlanmasının keyfiyeti hakkında sürekli düşünce üretilmesi gerekir ki bu da birey, toplum ve devletin yararınadır.

İbn Haldun, toplumların ahvalinde görülen farklılığın, sadece onların geçim yollarının farklı oluşundan kaynaklandığını belirtmektedir. İnsanların geçim yollarından biri olan ticaret faaliyetinin kişinin tabiatı ve ahlakı üzerinde olumsuz etkiler yapacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte, kazanç temin etmenin yollarından tarım, sanayiyle uğraşanların dışında, siyasi gücü elinde bulundurarak başkasının çalışması sonucunda geçimini sağlayan kişilerin ahlakının olumsuz yönlerinden de bahsetmektedir.

İbn Haldun, toplumda üretilen kazancın siyasi gücü kullanarak ele geçirilmesini açıklarken, aslında gelir dağılımındaki dengesizlik ve adaletsizliği de ortaya koymuş olmaktadır. Gelir dağılımının devlet tarafından ekonomik hayatın kendine has kanunlarına göre dengeli ve adaletli gözetilmemesi, hem toplumun ve bireylerinin hoşnutsuzluklarının, topluma ve devlete karşı görevlerini yerine getirmeme arzularının yükselmesine ve aynı zamanda devletin hem de uygarlığın ortadan kalkmasının nedeni olacağını ifade etmektedir.

Ekonominin küreselleşmesi, yeni teknolojiler ve daha fazla bilgi-yoğun faaliyetlere yönelme yoluyla köklü bir dönüşümün yaşandığı çağımızda, kitle üretiminden yaratıcı tasarıma dayalı otomasyon/bilgi çağına geçiş süreci ve sonucundaki 4.0 endüstrinin üretim şekli ve gelir dağılımına etkisi sonucunda üretim ve hizmet sektörüne katılamayan insanların toplam gelirden hangi ilke üzerinden ne kadar pay alacakları; üretim ve hizmet sektörüne katılım dışı zamanlarını nasıl geçirecekleri gibi sorunlarla ilgili olarak daha çok araştırmalar yapılması gerektiği iddia edilebilir.

Bilim insanları ve iktisat bilimcileri tarafından dünya ekonomisinin ticari mal kapitalizminden entelektüel kapitalizme geçiş yapmakta olduğu süreçte, gelişmekte olan ülkeler için uygun bir stratejinin sağlam bir temel oluşturmak için ticari ürünleri kullanmak; sonra bu temeli entelektüel kapitalizme geçiş yapmak için bir basamak olarak kullanmaları gerektiği önerilmektedir. Örnek olarak, Çin başarılı bir şekilde bu iki aşamalı süreci benimsemiştir. Çinliler dünya pazarı için mal üreten binlerce fabrikalar inşa ediyorlar, ama entelektüel kapitalizm üzerine kurulu bir hizmet sektörü oluşturmak için elde ettikleri kârı kullanıyorlar.

Gelişmekte olan ve geri kalmış ülkeler, ticari mal kapitalizmden elde ettiği kârı entelektüel kapitalizme yatırmayacak kapasitede olmadığı için bilgi/dijital otomasyona dayalı yeni dünya düzeninde millet, toplum ve devlet olarak var olmak isterlerse “gerekli yere harcama, gereksiz yere harcamama” felsefesinin yeniden felsefesini yapmaları gerektiği söylenebilir.

Sonuç olarak bilim ve teknolojiye gelişmeler sonucunda işsiz ve işlevsiz kitlenin artacağını öngören verileri analiz ederek, yaratıcı tasarıma dayalı otomasyon/bilgi çağına geçiş yapan ülkelerdeki üretim şeklinin oluşturduğu toplam gelirin dağıtımını sağlamak üzere oluşturulan ilkeler neticesinde ortaya çıkacak toplumsal ve uluslararası gerçekliği dikkate alarak, yaratıcı tasarıma dayalı otomasyon/bilgi çağına geçiş sürecini geriden takip eden Müslüman toplumların gereken önlemleri almaları, yerel ve küresel boyutta mal ve hizmet üretme yeteneğine sahip yaratıcı ve özgür bireyleri yetiştirecek şekilde eğitim müfredatlarını güncellemeleri ve disiplinler arası çalışmaları geliştirmeleri gerektiği sonucunun varoluşsal mesele olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Akyol, Aygün, Uyanık Mevlüt, *İslam Ahlâk Felsefesi*, Elis yayınları, Ankara 2014.

Allhoff, Fritz, Patrick Lin and Daniel Moore, *Nanoteknoloji Nedir ve Neden Önemlidir? Bilimden Etiğe*, (Çev. Özge Özgür), TÜBİTAK Yayıncılık, Ankara 2017.

Alper, Ömer Mahir, “İbn Sînâ”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, Cilt 20, İstanbul 1999.

Arkan, Atilla, “Fârâbî’nin Gözüyle Ahlâk-Siyaset İlişkilerinin Analizi”, *Sakarya Üniversitesi İktisat ve İdari Bilimler Fakültesi 2. Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu*, 18-19 Kasım Sakarya 2005, 387-396.

Arslan, Ahmet, *İbni Haldun*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014.

Boz, Çiğdem, Kaan Ögüt ve Ahmet Deniz Bozkurt, *İktisat ve Diğer Bilimler: Eski Fizik-Eski İktisat ve Yeni Fizik-Yeni İktisat*, İletişim yayınları, İstanbul 2017.

Çağrııcı, Mustafa, “Ahlâk”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, Cilt 2, İstanbul 1989.

Çağrııcı, Mustafa, “Tehzîbü’l-Ahlâk”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, Cilt 40, İstanbul 2011.

Demir, Ömer, *İktisat ve Ahlâk*, Liberte Yayınları, Ankara 2013.

Dinler, Zeynel, *İktisada Giriş*, Ekin Basım Yayın Dağıtım, Bursa 2014

Düzgün, Şaban Ali, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, Otto yayınları, Ankara 2016.

Ebü Bekir er-Râzî, “*Filozofça Yaşama*”, *Felsefe Risâleleri* (Çev. Mahmut Kaya) TYEKB Yayınları, İstanbul 2016.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, (Çev: A. Said Aykut), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.

el-Câbirî, *İbn Haldun Düşüncesi, Asabiyet ve Devlet*, (Çev: Muhammet Çelik), Mana yayınları, İstanbul 2018.

- E. F. Schumacher, *Küçük güzeldir: Önceliği İnsana Veren Bir Ekonomi Anlayışı*, (Çev. Osman Çetin Deniztekin), Varlık yayımları, İstanbul 2015.
- Fahri, Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, (Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Fahri, Macid, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan), Şa-To Yayınevi, İstanbul 2008.
- Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde*, (Çev. Hanifi Özcan), *Fârâbî'nin İki Eseri*, MÜİFVY, İstanbul 2014,
- Garaudy, Roger, *Marks İçin Anahtar* (Çev. Ahmet Taner Kışlalı), Bilgi Yayınevi, Ankara 1975.
- Güçlü, Abdülbâki, Erkan Uzun, Serkan Uzun ve Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2008.
- Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Özener Matbaası, İstanbul 1995.
- Güngörmez, Zeynep, *İbn Haldun'a Göre Ticaret Ahlâkı, Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu*, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 2015.
- Gür, Nurullah, Sadık Ünay ve Şerif Dilek, *Sanayiye Yeniden Düşünmek*, Seta Yayınları, İstanbul 2018.
- Harari, Yuval Noah, *Homo Deus: Geleceğin Kısa Tarihi* (Çev. Poyzan Nur Taneli), Kolektif Yayınevi, İstanbul 2017.
- Harari, Yuval Noah, *21. Yüzyıl İçin 21 Ders* (Çev. Selin Sıral), Kolektif Yayınevi, İstanbul 2018.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Cilt I-II (Haz: Süleyman Uludağ), Dergah yayınları, İstanbul 2014.
- İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti Şifau's-Sâil*, (Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1998.

İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma* (Çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç), Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, Birinci Baskı, Ankara 1993.

İnan, Kemal, *Teknolojik İş(lev)sizlik: Kitle Üretiminden Yaratıcı tasarıma*, İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

Kaku, Michio, *Geleceğin Fiziği: 2100 Yılına Kadar Bilim İnsanlığın Kaderini ve Günlük Yaşamımızı Nasıl şekillendirecek?* (Yasemin Saraç Oymak ve Hüseyin Oymak), ODTÜ yayıncılık, Ankara 2018.

Karakoç, Sezai, *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, Türkiye Basımevi, İstanbul 1967.

Kaya, M. Cüneyt, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013.

Kaya, Mahmut, “Fârâbî”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, Cilt 12, İstanbul 1995.

Kindî, *Felsefî Risaleler*, (Çev. Mahmut Kaya), İz yay, İstanbul 1994.

Kindî, *Üzüntüden Kurtullma Yolları*, (Çev. Mustafa Çağrıçı), Ankara 2017.

Kozak, İbrahim Erol, *İbn Haldun’a Göre İnsan ve Toplum*, Pınar yayınları, İstanbul 1984.

Kuyurtar, Mehmet, *İbn Haldun’un Ahlâk Hakkındaki Görüşleri*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1992 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Nasîrüddîn et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, (Çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov), Litera Yayınları, İstanbul 2016.

Orman, Sabri, *Gazâlî’nin İktisat Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.

Özçelik, Tuna ve Mesut Yılmaz, *İktisat*, (Editör. Hasan Can Oktaylar,) Yargı Yayınevi, Ankara 2015.

Postman, Neil, *Teknopoli: Kùltürün Teknolojiye Teslim Oluşu*, (Çev. Mustafa Emre Yılmaz) Sentez Yayınevi, Ankara 2013.

Say, Seyfi, *İbn Haldun'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası Kuramı*, İlk harf yayınları, İstanbul 2011.

Schwab, Klaus, *Dördüncü Sanayi Devrim*, (Çev. Zülfü Dicleli), Optimist Yayınevi, İstanbul 2016.

Sili, Ayşegöl ve Suna Akten Çürük, "Bir İdeal Toplum Bileşeni Olarak İslam'ın Temel Ekonomik İlkeleri", *Ekonomik, Toplumsal ve Siyasal Analiz Dergisi*, Sayı 2, 2013, 107-123.

Stiglitz, Joseph E, *Eşitsizliğin Bedeli*, (Çev. Ozan İşler), İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

Şeriati, Ali, *Kendisi Olamayan İnsan: İnsanın Dört Zindanı*, (Çev. Ejder Okumuş), Fecr Yayınları, Ankara 2016.

Uludağ, Süleyman, "*İbn Haldûn*", Diyanet İslam Ansiklopedisi, Cilt 19, İstanbul 1999.

Yalın, Salih, "Şehrezûrî'de Aile Ahlâkı", *Bilimname*, 2009/2, cilt: VII, sayı: XVII.

ÖZGEÇMİŞ

Ulanbek Ashyrmатов 01.06.1989’da Kırgızistan’ın Celal-Abad iline bağlı Suzak ilçesinin Barpı köyünde doğdu. İlk, orta okul ve liseyi Tümönbay Bayzakov okulunda tamamladı. 2012 yılında Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat fakültesinden mezun oldu. Aynı yıl mezun olduğu fakültesi bünyesinde bulunan Erdem Cami’de imam yardımcılığı ve müezzinlik görevine başladı. 2014 yılında Türkiye Bursları kapsamında Erciyes Üniversitesinde yüksek lisansa başladı. Evli ve bir çocuk babasıdır.

