

TİPOLOJİK YAKLAŞIM VE İBN HALDUN İLE FARABI'NİN TOPLUM GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE

Sefer YAVUZ*

Öz

Tipolojiler sosyal bilimlerde ve özellikle de sosyolojide kullanılan sınıflayıcı yapılarıdır. Çeşitli kriterlere dayanarak tipolojiler oluşturulabilir. Tipolojiler en az iki ideal tipten meydana gelmelidir. İbn Haldun'un Bedevi Umran-Hadari Umran ayrımı ile Farabi'nin Fazıl Toplum-Fazıl Olmayan toplum görüşleri de tipolojik bir bakış açısıyla incelenebilir. Bu iki toplum tipolojisi benzerliklerle birlikte bir takım farklılıklara da sahiptir. Bu çalışmada tipolojik yaklaşım çerçevesinde her iki toplum tipolojisi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadari Toplum, Bedevi Toplum, Fazıl Toplum, Fazıl-olmayan Toplum, Tipoloji.

Abstract

On Ibn Khaldun's And Al-Farabi's Society Ideas in terms of Typological Approach

Typologies are structures used in social science and sociology. Typology can be created based on various criteria and consist of two ideal types at least. It can be studied Ibn Khaldun's Badawi Umran-Hadari Umran and Farabi's Virtuous Society and Non-virtuous Society by typological perspective. These two society typologies have similarities as well as some differences. In this paper, it is analyzed the two typology on the basis the typological approach.

Keywords: Umran Hadari, Umran Badawi, Virtuous Society, Unvirtuous Society, Typology.

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; seferyavuz@hitit.edu.tr

GİRİŞ

Tipolojik yaklaşım bir tür kategorize veya sınıflamayı ifade eder. Sınıflama / sınıflandırma ise araştırma alanındaki bilgilerin kodlanması yoluyla fenomenlerin karşılaştırılmasının ön koşuludur (Rayner 1979: 18). Sosyal Bilimler ve Sosyolojide toplumsal organizasyonlar ya da insan toplumlarının ikili olarak sınıflandırılması oldukça yaygındır: H. Spencer'ın militan-endüstriyel; Tönnies'in cemaat-cemiyet, E. Durkheim'in mekanik-organik dayanışma, P. Sorokin'in tek bağlı-çok bağlı, Redfield'in folk-yerleşik ve Becker'in kutsal-seküler ayrımları bunlardan bazılarıdır (Baali 1998:102).

Tipoloji “örnekçeleme” olarak da isimlendirilir (Kılıç 2003: 34). Sosyolojide tipolojiler oluşturarak konuyu ele almak oldukça yaygın iken, ülkemizde din sosyolojisinde tipolojik yaklaşımı esas alarak yapılan çalışmaların sayısı yok denecek kadar azdır (Kılıç 2003: 38).

Bu çalışma, Müslüman geleneğin önemli düşünürlerinden İbn Haldun ve Farabi'nin toplum görüşlerinin tipolojik yaklaşım çerçevesinde ele alınabileceği varsayımına dayanmaktadır. Bu amaçla hem bedevi-hadari toplum ve hem de fazıl-fazıl olmayan toplum tiplerine özgü karakteristikler analiz edilecek, her iki toplum tipolojisinin kesiştiği noktalardan hareketle bir değerlendirme yapılacaktır.

TİPOLOJİK YAKLAŞIM

Günümüzde Sosyolojide kullanıldığı şekliyle tipoloji; bir olgu ya da süreci ayırıcı özelliklerine dayanarak soyut bir kalıp içinde biçimlendirme olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda o, sınıflayıcı bir şema (Kılıç 2003: 39) olarak görülebilir. Dolayısıyla tipolojiler, toplumsal nesne, grup, davranış şekilleri ve kültürel değerleri, aralarından soyut örnekler, tipler seçerek kategorileştirmede kullanılan analitik yapılardır denebilir (Kirman 2003: 34).

Tipolojiler, ideal tiplerden meydana gelir. Bir tipoloji en az iki ideal tipten meydana gelmelidir. İdeal tipler birbirine benzer / ortak özellikler taşıyan tek tek üyelerin / toplumsal fenomenlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan yapılardır (Kılıç 2003: 39). Dolayısıyla ideal tipler ve onların meydana getirdiği tipolojinin oluşumunda olguların sayısından çok, olgular arasında gözlemlenen tipik özelliklerin önem kazandığı ortaya çıkmaktadır (Kirman 2003:

34). Bu bakımdan tipoloji, başka boyutuyla da bir özellik alanının daraltılması işlemidir denebilir (Capecchi 1968: 9).

Her ne kadar Platon'a kadar geriye götürülebilse de sosyal bilimlerde kullanıldığı şekliyle tipolojik yaklaşımın şekillenmesinde Max Weber'in eşsiz yeri yadsınmaz.¹ Weber, tarihsel-toplumsal gerçeklik alanında belirli ideal tiplerin kurularak herhangi bir özel anlamlar dünyasının nesnel biçimde incelenebileceğini ortaya atmıştır (İnal 1994: 221). Weber, aynı zamanda din sosyolojisinde dini grup incelemeleriyle ilgili olarak tipoloji geliştiren ilk sosyolog olarak görülmektedir (Kılıç 2003: 40-41.)

Platonik ideal tiplerle Weberyen ideal tiplerin önemli farklılıklar taşıdıklarını da belirtmek gerekir. Rayner'a göre, en belirgin ayrım bir varlık alanına karşılık gelip-gelmeme noktasında düğümlenmektedir. Öyle ki, Platon ideal tiplerin formlar dünyasında ontolojik olarak var olduklarına inanırken, Weber'in yaklaşımında ideal tipler az veya çok sosyal gerçeklikle ilişkili olan bazen de ilişkili olmayan, sadece araştırmacının amacı ve karşılaştırma için oluşturulan sezgisel soyutlamalardır (1979: 26).

R. Aron'a göre ise Weber'in bakış açısından ideal tip, "anlama" kavramıyla yakından ilgilidir. Onun ideal tip yaklaşımı bir yönüyle tarihsel örneklerin ideal tipleridir. "Kapitalizm ya da Batı Şehri" tipleri buna örnektir. Bu amaçla anlaşılır bir bütün kurmak için tarihsel bütünlük içinde belirli sayıda özellik seçilir. Bu özellikler bazen geneldir; "kapitalizm"de olduğu gibi ekonomik bir rejimin tümünü ifade eder; bazen de "Batı şehri" ideal tipinde olduğu gibi benzersizdir (1994: 360).

Diğer taraftan Freyer'e göre ideal tipler, sosyolojinin konu alanıyla ilgili genellemelere ulaşmada kullanılan yol ya da vasıtalar. Ancak bu anlamda ideal tipler "en iyi", "en mükemmel" olanı ifade için kullanılan "ideal" yapılarla karıştırılmamalıdır.² İdeal tipler daha ziyade herhangi bir sosyal konuda en önemli ve genel özellikler dikkate alınıp, münferit özellikler atılmak suretiyle elde edilen "soyut", "saf tipler" ya da "model tiplerdir" (1968: 180).

1 Weber'in ideal tiplerle ilgili en kayda değer açıklamalarının 1904 tarihli "Die Obiektivitiit Sozialwissenschaftlicher und Sozialpolischer Erkenntnis" ile 1922'de ölümünden sonra basılan "Wirtschaft und Gesellschaft" isimli iki çalışmada yer aldığı belirtilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk.; Capecchi 1968: 15.

2 Kılıç Freyer'in aksine Weber'in yaklaşımında ideal tipin, mükemmel tip anlamına geldiğini belirtmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk: Kılıç 2003: 40-41.

Ayrıca bazı yazarların belirttiği gibi ideal tipler birer varsayım olarak da görülebilir. Weber’in tipler ve bu tiplere dayanarak söyledikleri buna örnektir (Freund 1997: 82). Çünkü ideal tipler “anamlı eylemlerden” geliştirilen bir tür toplumsal kategorilerdir. Dış toplumsal dünyayı tarihi bir düzenlilik içinde algılayabildiğimiz, araştırmacının kendinden, kendi zihninden yola çıkarak oluşturduğu düzen ilkeleri; başka ifadeyle, dış toplumsal dünyayı içeriden algılama ilkeleridir (Çiftçi 1997: 82).

Genelleştiren bütün kavramlar gibi somut gerçeklerden uzak (Freyer 1968: 180), olguyu tamamen kapsamayan, tarihin değişik anlarında birçok kez karşılaşılan genel durumun bir yönünün anlatıldığı yapılar (Aron 1994: 360) olduklarından, ideal tipler ve tarihsel tikeller arasında birebir bir örtüşme beklemenin de yanlış olacağı belirtilmektedir (Kılıç 2007: 39). Bu nedenle olsa gerek Freund, Weber’in ideal tip anlayışının ancak sunduğu sebeplilik sayesinde bilimsel bir geçerliğe kavuşacağı yoksa varsayımdan öteye geçemeyeceğini söyler. (1997: 82) Yine bu çerçevede bir sosyal grup tarafından paylaşılan sosyal tiplerin her zaman rasyonel olmayabileceği belirtilmektedir. Yani bu soyut kategoriler kavramsal olarak son derece açık olmakla birlikte empirik olarak realitede resmedilemeyebilir. Capecchi’ye göre sosyal tipler eğer realitede resmedilemiyorsa bir ütopyadır. Ona göre ütopya gerçekleşmesi muhal olan değildir. “Gerçekliğin bazı elementlerine kavramsal vurgu” anlamı taşıyan, başka bir ifadeyle olması gerekeni ifade eden, normatif modellerdir (1968: 15).

Diğer taraftan ideal tipler, sınıflı ve ayrı “doğal” grup oluşturan bir empirik bireyler kümesinin en genel özelliklerini temsil etmek için, tümevarımsal olarak oluşturulduğundan, bir bakıma tarihsel olarak bireylerin ideal formdan sapmasına sebep olan hatalardan arındırılmış bir yapıyı da temsil eder (Rayner 1979: 18). Bu yapı aynı zamanda tipik her bir fenomen hesaba katılarak dışlamsal ya da içlemsel sınıflandırmaya tabi tutulur (Marradi 1990: 129). Fenomeni sınıflandırmak, onlar arasında açıkça görünmeyen ilişkileri arama ve tahmin etme ile sürekli meydana gelmeyen, açıkça görülebilecek ilişkileri de dışlamamıza izin verir. (Rayner 1979: 18). Dolayısıyla bir başka açıdan tipler herhangi bir ontolojik görev ve içerikten bağımsız (Marradi 1990: 149-150) sınıflar olarak bir taraftan birbirini dışlamalı, diğer taraftan ortaklaşa bir kapsama da sahip olmalıdır (Marradi 1990: 140-141). Dışlamalıdır çünkü eğer ideal tipi oluşturan listedeki birimler arasında bir tipten başka bir tipe geçiş

şeklinde bir değişiklik gerçekleşirse “birbirinden farklı olma”, “kendine özgü olma” durumu ihlal edilmiş olur. Maraddi konuyla ilgili şöyle bir örnek vermektedir; seküler-açık politik sistemler ve merkezi-agresif politik sistemler olmak üzere iki ideal tip düşünelim. Bu ikisi aynı tipoloji içinde bulunamaz çünkü mevcut politik sistemler her iki tip içerisinde de yer alabilir (1990: 140-141) Diğer taraftan bir kapsam ilişkisi de içermelidir, başka bir ifadeyle bir tipin birimleri / üyeleri, ilke olarak karşılıklı yer değiştirebilir olmalıdır. Çünkü bir sınıf içindeki bir nesne hakkında bildiklerimiz aynı zamanda, en geniş anlamıyla da olsa onlar arasında tespit edilen benzerlikle o sınıftaki diğer objelerle ilgili bildiklerimizi de temsil eder (Rayner 1979: 18).

Aynı zamanda ideal tiplerin en spesifik olandan en genel olana doğru bir hiyerarşik düzen de içermesi gerektiği belirtilmektedir. Bunun metodolojik mantığı, bir tipolojinin kategorilerinin spesifikten genele doğru geçişli adımlar içermesidir. Ancak kategorilerin hiyerarşik düzeni bir bakıma değerlendirici yön ifade ettiğinden bir dezavantaj olarak da görülmektedir (Rayner 1979: 18- 20).

Diğer taraftan ideal tipler arasındaki kavramlaştırmalar farklılıklar gösterebilir. Bu farklılıklar kökten ya da dereceli farklılıklar olabilir. Örneğin Psikolojideki içe dönük-dışa dönük, Sosyolojideki; cemaat-cemiyet, kutsal toplum-seküler toplum, din sosyolojisindeki dörtlü; “ecclesia”, “demomination”, “sect” ve “cult” ayrımları gibi (Kılıç 2007: 39).

V. Capecchi, bir tipolojiyi karakterize eden temel prensipleri ortaya koyarken zaman-mekan ilişkisi, soyutlama, normatiflik, kompleks yapı, değişkenler arasındaki ilişki, temsil derecesi ve ölçüm seviyesi gibi boyutlara dikkat çekmekte (1968: 11), bunlardan özellikle ilk dördünün klasik sosyoloji geleneğinde önerilen tipolojileri açıklamada önemli bir yere sahip olduğunu belirtmektedir (1968: 15).

Buna göre ilk olarak bazı tipolojilerde zaman-mekân ilişkisi ön plandadır. “Modern kapitalizm”, ve “ortaçağ Hristiyanlığı” gibi ideal tiplerin yer aldığı tipolojiler bunlardandır. Bunun karşısında yer alan tipolojiler ise, zaman-mekan ilişkisi, herhangi bir tarihsel ve toplumsal bağlam belirtmezler. David Reisman’ın “kendi yönelimli”, ya da Weber’in otorite ile ilgili “rasyonel”, “geleneksel” “karizmatik” ayrımlarında olduğu gibi. (Capecchi 1868: 11-12).

İkinci olarak bazı tipler soyutlamaya yer verme ya da yer vermeme noktasında ayrılabilir. Burada, realiteden alınan özelliklerin, realitenin en önemli yönünü temsil ettiğini iddia etmeksizin, bütün içindeki bir tipolojiye doğru yeniden kompoze edilişi söz konusudur (Capecchi 1868: 12). Capecchi'ye göre soyut tipolojilerden biri Max Weber'in "Robinsonian Economy" teorisidir. Yine bütün ideal şehirler ve ütöpik toplum tipleri bu gruba girer. Bunlar, gelecekte realize edilebilecek hipotezler ya da belli bir gerçekliği karşılaştırmak için standartlar taşımasına rağmen, geçmiş ya da şimdiki zamanda belli bir realite izi taşımazlar (1868: 11).

Bir diğer boyut normatifliktir. Normatif tipler hem davranışın bireysel seviyedeki standartlarını hem de henüz gerçekleşmemiş bir toplumdaki inşasını içerir. Normatif tipler aynı zamanda soyut tiplerdir, gerçekliğin nasıl "olması gerektiği"ni temsil ederler (Capecchi 1868: 12).

Kompleks yapı boyutuna gelince, bu başlık altında dikkate alınan, değişkenlerin türleri ve sayılarına bağlı olarak az ya da çok kompleks olmalarıdır. Örneğin bir müşteri tipolojisi formüle etmek için ekonomik değişkenler hesaba katılmalı, belki buna sosyolojik ve psikolojik bir inceleme de eklenmelidir. Bu şekilde araştırmada az ya da çok kompleks bir yapı bulunmak zorundadır. Bu tür durumlarda gerçek ya da gerçek olmayan tipler arasında bir karşıtlık bulunması sorun değildir (Capecchi 1868: 13).

Özetle Capecchi'ye göre klasik sosyolojide ideal tipler öngörülemez-öngörülebilir, soyut-soyut olmayan, tarihsel-tarih dışı ya da zaman-mekan ilişkisine sahip-sahip olmayan, normatif-normatif olmayan, az kompleks çok kompleks olmak üzere çeşitli bakımlardan analiz edilebilir (Capecchi 1868: 18).

Netice itibarıyla en az iki ideal tipten meydana gelen bir tipolojinin, ilgili olduğu konuyu bütün yönleriyle açıkladığı öne sürülemez (Kirman 2003: 34-35). Sınırları, sınıflama başta olmak üzere, sosyal analizlerde fenomenler ya da fenomen kümeleri arasında ayırım yapmaya imkan verme (Kılıç 2007: 39), araştırmacının amacı doğrultusunda, bütünle bağlar kurma, fenomenler ve örnek durumlar arasındaki ilişkileri tespit etme ve dolayısıyla çeşitli çıkarımlar yapmaya imkan sağlamaktan ibarettir. Böylece, olaylar ve olgular hakkında teorik açıklamalar geliştirebilmek ve analitik karşılaştırmalar yapabilmek amacıyla sıkça kullanılan bir araştırma ve açıklama yöntemi haline gelmişlerdir (Kirman 2003: 34).

Ancak tipolojiler oluşturmak diğer taraftan basit bir fenomenal tanımlama olarak da açıklanamaz. Çünkü her ne kadar tam anlamıyla nedensel bir açıklamaya izin vermese de (Rayner: 1979: 19), bir başka açıdan bakıldığında, bir bakıma nedenselliğin ötesine geçerek bir sosyal durumu üreten niyetsel öze de ulaşmayı hedefleyen (Çiftçi 2004: 45) daha derin bir anlamaya imkân sağlamaktadırlar.

İBN HALDUN'UN TOPLUM ANLAYIŞI

İbn Haldun'un toplum görüşleri, büyük oranda, Onun İlm-i Umran açıklamaları ve bu yeni ilmin konusuyla ilgili Mukaddime'deki değerlendirmelerinden meydana gelmektedir. Ona göre İlm-i Umran, umranı, yani umrandan ibaret olan insan toplumlarını konu alır (Ayrıntılı bilgi için bakınız: Yavuz 2013). O Mukaddime'de şöyle der: “Malum olsun ki, tarihin hakikati, alemdeki umrandan ibaret olan insan cemiyetinden haber vermektir. Bu da âlemin umranı ve bu umranın tabiatına arız olan vahşilik, ehlileşme, asabiyetler, insanların yekdiğerine galip olmalarının neveleri gibi haller ve bundan meydana gelen mülk, devletler, bunların mertebeleri, kazanma, geçinme, ilimler ve sanatlar gibi insanların iş ve çalışmaları ile edinmiş oldukları meslekler ve bu gibi şeylerden olmak üzere tabiatı icabı umrandan doğan diğer ahvaldir” (Mukaddime I 1988: 252).

İbn Haldun'un İlm-i Umranı, akli / felsefi ilimler kategorisi altında değerlendirdiği görüşleri ağırlık kazanmaktadır. Buna göre, akli ilimler-nakli ilimler ayrımı İbn Haldun'un, cismânî âlem-emir âlemi ayrımına dayanmakta; cismani âlem, “kesbî ilimler” de diyebileceğimiz akli / felsefi ilimlere karşılık gelirken; emir âlemi ise, “vehbi ilim” denen naklî / dinî ilimlere karşılık gelmektedir (Akyol 2011: 35). İlm-i Umran bu ayrımında akli / felsefi ilimler kategorisi altında yer alır. Diğer taraftan İbn Haldun'un tarih, siyaset, sosyoloji ve ekonomiyi içeren yeni yaklaşımıyla bu ikili ayrıma bir üçüncü kategori daha ekleyerek, Medeni İlimler kategorisini oluşturduğu görüşleri de (Canaan 2005: 24) Onun ortaya attığı yeni ilim İlm-i Umran ve onun yeri ile ilgili açıklamaların temelini oluşturmaktadır.

Günay'ın da belirttiği gibi Mukaddime baştan sona umranın tezahürlerinin objektif incelenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır (1986: 76). Bu çerçevede sosyal fenomenler arasındaki sebep-sonuç ilişkisi hedef alınarak, örgütlü bir sisteme sahip olduğu düşünülen toplumun, bir başka ifadeyle insan mede-

niyetinin / medeniyetlerinin çeşitli aşamalarındaki doğal yapısı açıklanmaya çalışılır. Al-Hamdi, İbn Haldun'un bu uğraşta en çok üzerinde durduğu noktalardan birinin, ekonomi ile politika arasındaki etkileşim olduğunu belirtmektedir (2006: 3).

İlm-i Umran'ın yaklaşımında toplum, bir tasarı veya farazi bir yapıyı temsil eden "ideal toplum" değil; aksine "umrân" ve ona özgü bütün haller çerçevesinde tarihte fiilen gerçekleşmiş toplum düzeni / düzenleridir (Mukaddime I 1988: 452). Bu çerçevede Choudhury ve Bayu Silvia'ya göre İbn Haldun, yaşadığı dönemde Kuzey Afrika'da hüküm süren sosyal ve ekonomik durumları gözleyerek, sosyal diyalektikleri açıklamaya çalışmıştır (2008: 50).

İbn Haldun'a göre insan için toplum zorunludur. Umran adını verdiği insan toplumu üzerinde konuşurken her şeyden önce sosyal organizasyon ve toplumun zorunluluğunu belirterek başlar. Çünkü insan da bir çeşit hayvandır ve bundan dolayı da bir takım temel ihtiyaçlara sahiptir. Bunları karşılamak için İbn Haldun'un ifadesiyle "kendi cinsinden" canlıların yani diğer insanların yardımına muhtaçtır. İhtiyaçlardan kaynaklanan yardımlaşma sonucu toplum meydana gelir (Mukaddime I 1988: 272-273).

İbn Haldun toplumun zorunluluğunu ortaya koyduktan sonra temelde üç boyutta değerlendirilebilecek bazı açıklamalar yapar. Bunlardan birincisi ekonomik hayat, ikincisi sosyal psikolojik bir çözümlemeyi ifade eden asabiyet ve üçüncüsü de yine bir başka ihtiyaçtan, toplumun siyasi otorite ihtiyacından kaynaklanan siyaset / devlet boyutudur. İbn Haldun'un Mukaddime'de İlm-i Umran'ın konusunu açıklarken Bedevi Umran-Hadari Umran ayrımını ortaya koyarak, yukarıda belirtilen üç boyut üzerinden analizler yaptığı gözlenmektedir.

Katsiaficas'a göre İbn Haldun'dan önce bedevi toplum ve hadari toplum ayrımı yapan bir başka düşünür yoktur (1999: 53). Bazı yazarlara göre, sosyolojideki cemaat-cemiyet ayrımına da benzetilen (Hülagu 1999: 104) bedevi toplum-hadari toplum ayrımı, bazı yazarlara göre de İbn Haldun'un, göçebe Arapların medeniyet üzerinde egemen hale gelmeleri sürecinde siyasi gücü anlamak için (Katsiaficas 1999: 53) yaptığı bir ayrımdır.

Onun bedevi-toplum hadari toplum ayrımına bakıldığında bunların birbirinden kopuk, ayrı oluşumlar değil aksine aralarında öncelik-sonralık ilişkisi bulunan iki oluşum (Canatan 2005: 110) olduğu anlaşılmaktadır. Aynı za-

manda bu yaklaşımı ideal-tipik bir çerçeve, kavramsal ve didaktik birer tipoloji olarak görülebilir. Çünkü bu örgütlenme biçimleri ölçek ve nitelik olarak birbirinden farklı iki oluşumu, iki farklı toplum tipini ifade etmektedir (Baali 1998: 95).

1. Bir İdeal Tip Olarak Bedevi Toplum:

Her toplum için toplumsal bir zorunluluğu ifade eden bedevilik (Mukaddime I 1988: 417), hadarilikten önce gelen toplumsal örgütlenme tipidir. İbn Haldun bu konuyu Mukaddime’de uzun uzun ele alır (1988: 418). Ona göre bedeviler ovalarda, yaylalarda, çöllerin ve çorak toprakların hayvanlar için uygun bölgelerinde yaşarlar (Mukaddime I 1988: 266, 419, 421- 424, 425, 474, vd.). Bu anlamda bedevi toplum ilk ortaya çıkan toplumsal yapı ya da insan toplulukları veya ilkel kavimleri ifade eder (Mukaddime I 1988: 417, Çilingir 2009: 111). Ancak Günay’a göre kavramın tam bir karşılığını bulmak zordur. Çünkü o, ne sadece çöl hayatını ne köy veya kır hayatını ifade etmekte, diğer taraftan bunların hepsini içermekte, bedevileri, göçebeliği, yarı göçebeliği, köy hayatını temsil etmektedir (1986: 78).

İbn Haldun’a göre bedevî toplumun en temel özelliği tabii / doğallıktır (Mukaddime I 1988: 418). Bedevi toplumların üyeleri insanın doğuştan getirdiği tabii özelliklerden en az derecede uzaklaşmış, yani insan fitratının en az bozulmuş halini temsil ederler. Bundan dolayı onlar ilk fitrata en yakın toplumlardır (Mukaddime I 1988: 421).

Bedevi toplumlar göçebedir (Mukaddime I 1988: 233, 346, vd.). İbn Haldun bedevi-hadari toplum tipolojilerini temellendirirken ekonomik ihtiyaçlara gönderme yapar (1988: 415-417). Onların göçebe hayatı tercih etmelerinin temelinde ekonomik yapı, başka ifadeyle ekonomik hayatları ve üretim biçimleri gelir. Bedevi toplumların ihtiyaçları Hadari toplumlardan farklıdır. Ona göre bedeviler yerleşik hayat şekli ve bu hayat şeklinin getirdiği pek çok hallerden yoksundurlar. Temel ihtiyaçlarla sınırlı bir toplumsal hayata sahiptirler. Genellikle ziraat ve hayvancılık yaparak geçinirler. Bu çerçevede başlangıç düzeyinde bir ekonomik hayata sahip oldukları söylenebilir. Bedevilerde gıdalar başta olmak üzere pek çok ekonomik mal minimum düzeyde işlenir ve değiştirilir ve bu şekilde tüketilir (Mukaddime I 1988: 417). Bu imalat ve sanayi noktasında da başlangıç seviyesini işaret eder.

İbn Haldun ikinci bölüm başta olmak üzere Mukaddime'nin çeşitli yerlerinde ekonomik ihtiyaçlar ve onların tatmini, cesaret, cengaverlik gibi özellikler, toplumsal hayat, siyasal yapı konularında bedevi ve hadari toplumları karşılaştırır (1988: 414, 415, 416-425 vd.).

Çilingir, ekonomik hayat temelinde bedevi toplumların üç aşamada ele alınabileceğini belirtmektedir. Buna göre bedevi umran ilk ve aynı zamanda en ilkel aşamasında deve yetiştiriciliği, ikinci aşamada hayvan yetiştiriciliği veya göçebelik, son aşamasında da tarım ve ziraattan ibaret bir ekonomik hayata sahiptir (2009: 111).

Diğer taraftan bedevi toplumlar asabiyet noktasında da hadari toplumlardan farklılaşırlar. Bedevi toplumda nesebe, yani kan ve akrabalık bağına dayalı asabiyet hâkimdir. İbn Haldun'a göre bedevilerin daha cesur bir tabiata sahip olmaları, kabile ve cemaati meydana getiren bireyler arasında kuvvetli bir birlik ve bütünlük içinde olmaları, sürekli bir yardımlaşma (1988: 430), tabiattan gelen bir koruma hissi, şuuru ve inancına sahip olmalarının (1988: 121) temelinde hep asabiyet vardır. Mukaddime'nin çeşitli yerlerinde bunlar dışında da asabiyetin cengaverlik, tegallüp, diğergamlık, fedakarlık gibi pek çok etkisinden bahsedilmektedir (1988: 479). İbn Haldun asabiyeti açıklarken insan doğasına vurgu yapar. Ona göre insan, kan bağı bulunan kimselere karşı tabii bir temayül hisseder. Bu temayül kan bağının gücüne göre daha etkili veya zayıf olabilir (1988: 432). İşte nesep asabiyetinin temeli insandaki bu doğal temayüldür. Bu tür asabiyetin gücü çok büyüktür (Dover 1952: 117). Asabiyet bedeviliğin ayrılmaz bir karakteristiğidir (Mukaddime I 1988: 429). Uludağ'a göre asabiyet bedeviler arasında kuvvetli hadariler arasında daha zayıftır. Ayrıca üretim, tüketim, lüks, konfor, sanayi ve gelir farklılıkları başka olmak üzere pek çok unsur asabiyete etki edebilir (Mukaddime I 1988: 130).

Diğer taraftan bedevi toplumların örf ve âdetler konusunda daha sade, sosyal hayatta ise kuvvetli bir disipline sahip oldukları anlaşılmaktadır (Hülagü 1999: 64). Şehirlilerden daha cesur ve iyiliğe daha yatkın oldukları gibi, doğada daha özgür ve serbest dolaşarak yaşadıkları belirtilmektedir. Buna göre özgürlükçü ve cesur yapıları bazen başkalarını rahatsız etmeye kadar gidebilir. Aile ve soy, belirleyici bir konuma sahiptir, aile ve şeref kavramları önemlidir. Şeref bireylerin geriye doğru giderek atalarını saymasıyla elde edilen bir değer olarak görülür. Bedevilikte topluma damgasını vuran siyasal

yapılanma ise daha çok şeffik ya da beylik benzeri bir yönetim şeklinden ibarettir (Canatan 2005: 105-107).

Netice itibariyle; bedevi toplum, hadari toplumdan önce gelen toplum tipidir. Bu topluluklar küçük ve yoğunluğu düşük topluluklardır. Toplumsal bütünleşmenin temelinde kan bağı vardır. Kabilevi örgütlenme ve nesebe dayalı güçlü sosyal dayanışma görülür. Sosyal statü anlayışında geçmişe dayalı aile, soy ve buradan kaynaklanan şeref anlayışı hâkimdir. Siyasal yapı beylik / şeffik tipi bir liderlik anlayışı şeklinde, demokratik ve eşitlikçi benzeri bir yapı arz eder. Ekonomi tarım ve hayvancılığa dayalı, meslekler de bunlarla sınırlıdır, basit bir işbölümü ve uzmanlaşma vardır, amaç yaşam için temel gereksinimlerin karşılanmasıyla sınırlı ve sade bir yaşamdır. Psikolojik ve ahlaki anlayışa önem verilir. Cesurluk, özgürlük ve iyiliğe yakın, kötü alışkanlıklardan uzak, daha dindar bir yapı hâkimdir, insanlar arası ilişkiler ise kuralsızlık ve tegallüp, yani egemenlik, hâkimiyet kurma üzerinedir. Adetler ve alışkanlıklarda az ya da hiç değişme olmaz, informal sosyal kontrole vurgu vardır, cehaletten ya da az yaygın bir eğitimden bahsedilebilir. Genel olarak daha az becerikli bireylerden meydana geldiği belirtilir. (Baali 1998: 100, Canatan 2005: 110).

2. Bir İdeal Tip Olarak Hadari Toplum:

İbn Haldun'a göre toplumsal hayatın ikinci türü hadari toplumdur. Haderilik bedevilikten sonra gelir (Mukaddime I 1988: 419). O, hadarilerin şehirlerde, kasabalarda, kentlerde ve köylerde yaşadıklarını (1988: 475), hadari demenin şehirli ve kasabalı demek olduğunu, yerleşik hayatı ifade ettiğini belirtir (1988: 416). Her bedevi toplum, bedevilikten hadariliğe doğru tedrici bir değişim yaşar (1988: 134) ve hadari topluma ulaşır. İbn Haldun, hadari toplumun aynı zamanda umranın sonu olduğunu, "hayırdan uzak olmanın son merhalesini" temsil ettiğini de belirtmektedir 1988: 421).

İbn Haldun bedevilikle başlayan ve hadariliğe doğru gerçekleşen değişim ve dönüşüm sürecini anlamak için 'şehir'e dikkat çeker. Ona göre, köylerde ve benzeri yerleşim yerlerinde yaşayan bedeviler bir araya gelerek şehir ve kasabalar şeklinde yerleşik hayatın hâkim olduğu birimler oluşturmuşlar ve hadari yaşam böyle başlamıştır. Onları bu hayata iten ise refah ve rahat bir yaşam arayışlarıdır (Mukaddime I 1988: 419). Dolayısıyla hadari toplumların aslı bedevi toplumlar, üyeleri ise yaşam şekli değişen bedevi toplum üyelerinden

meydana gelmektedir. Bu durumda şehir ve kasabalarda sürdürülen yerleşik yaşam hadari toplumların en karakteristik özelliği olarak değerlendirilebilir.

Şehir hayatı veya yerleşik hayat en karakteristik özellik olmakla birlikte, hadariliğin ve hadari toplumun sadece yerleşik hayat veya köy, kasaba ve şehirde yaşamakla sınırlandırılmayacağı (Günay 1986: 78), hadarilerin şehirleşme başta olmak üzere yerleşik hayatın sonuçlarından olan sosyal, siyasal, ekonomik vb. pek çok yeni durumu da tecrübe ettikleri (Hülagü 1999: 63), bu anlamda bazı ekonomik imkânlar, yaşam tarzı, sosyo-ekonomik, sosyo-politik ve sosyo-kültürel yapıyla da ilgili bir oluşumu temsil ettikleri belirtilmektedir (Canatan 2005: 106).

Hadariler bir başka açıdan Sosyoloji'deki "cemiyet" tipi toplumları andırırlar. Lüks, konfor, bolluk, aşırı üretim ve tüketim, işbölümü hadari toplumun diğer özellikleridir (Mukaddime I 1988: 134). Aynı zamanda hadarilerde estetik anlayışı gelişmiştir. Bu anlayışın yansıması olarak kıyafetler güzelleşmiş, yemek araç ve gereçleri ile yemekler gelişmiş ve güzelleşmiştir (Mukaddime I 1988: 416).

Bedevi toplumlar ile hadari toplumları ayırt eden en önemli kriterlerden biri de ekonomik hayattır. Öyle ki, bedeviler temel ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra belirli bir zenginlik ve refah düzeyine ulaştınca yerleşik yaşama geçerler. İbn Haldun Hadarileri ele alırken onların ekonomik hayatlarının, zaruri ihtiyaçlarının üzerinde bir takım ihtiyaçlar ve bunların karşılanmasından meydana geldiğini belirtir (1988: 417). Diğer taraftan hadari toplumlarda ekonomik bireysellik ön plandadır. Bunlar, geçim şeklinin daha çok ticarete, dokumacılık-halıcılık gibi küçük ölçekli el sanayine, ücretli emeğe ve belli ölçülerde tarıma dayandığı toplumlardır. Hadariler bedevilere göre daha fazla işlenmiş ürünler üretirler (Mukaddime I 1988: 134). Ayrıca Günay'a göre hadarilik ileri derecede bir iş bölümünü de beraberinde getirir (1986: 78).

Umrandaki çok önemli yere sahip olan bir başka unsur da asabiyettir. İbn Haldun, bedevi ve hadari toplum ayrımını temellendirmek için asabiyetle ilgili açıklamalar yapar. Ona göre asabiyet hem bedevi hem de hadari toplumlar için söz konusu olup Uludağ'ın ifadesiyle "bir ucu bedevilikte bir ucu hadariliktedir" (1988: 129). Hadari toplumlarda etkili olan asabiyet sebep asabiyetidir. (1988: 121-125). Toplumsal anlamda her iki asabiyet türü de aynı derecede önemli ve etkili olmakla birlikte nesep asabiyetinin daha etkili sonuçları olduğu belirtilmektedir. Uludağ, İbn Haldun'a göre sebep asabiyetinin başlıca

üç şekli olduğunu belirtir; bunlar Vela asabiyeti, Hilf asabiyeti ve Istısnâ asabiyetidir. (1988: 126-127). Asabiyet de en ileri ve güçlü seviyeye ulaştıktan sonra gittikçe zayıflamaya ve yok olmaya yüz tutar, İbn Haldun'a göre insanlık tarihi bunun örnekleri ile doludur (Baali 1998: 129).

Bedevi hayattaki asabiyetin ulaşmak istediği siyasi hedef iktidar olmaktır, hâkimiyetin tesisi ve devlet kurmaktır, başka bir ifadeyle mülktür (1988: 128). Bu nedenle mülk, bedevilikteki kabilevi yönetim biçiminden sonraki aşama olup, liderliğin güç temelli mülke, devlete dönüştüğü bir siyasal yapılanmayı temsil eder. İbn Haldun, insanın toplumsal hayatta siyasi otoriteye duyduğu ihtiyaç ve bunun sonucu gelişen siyasal yapılanma / devletin yanı sıra ilim ve sanatlarını gelişmesini de hadari toplumla ilişkilendirir. (1988: 265-266). Bu anlamda hadari toplum mülkle idare edilen, ilim ve sanatların geliştiği yerleşik bir toplumsal hayatı temsil eder.

Hadarilik, siyasal alanda bir gelişmeyi ifade etmekle birlikte, aynı zamanda sosyal bütünleşme ve dayanışma üzerinde olumsuz etki ve ardından çözülmeye sahne olan bir toplumsal yapıyı işaret etmektedir (Canatan 2005: 107). İbn Haldun, hadari yaşam tarzının, bireylerin ahlâkî özelliklerini, örf ve âdetlerini yavaş yavaş kaybetmelerine, sorumluluklarını unutmalarına sebep olduğunu belirtir. Çünkü Ona göre bu yaşam tarzı toplumu rahat ve gevşekliğe iter, cesurluk, cengaverlik gibi duyguları köreltir, en temel ihtiyaçları bile başkalarına ya da başka kurumsal yapılara, bıraktıkları için yozlaşırlar. Örneğin korunma ve güvenlik işini idarecilerine bırakarak kendilerini güvende zannederler, oysa gaflet içindedirler (Mukaddime I 1988: 419-424). Bazı yazarlara göre İbn Haldun'un bu görüşleri, medeniyetin insanı yozlaştıran, bozan ve doğayı yok eden bir gelişme olduğunu iddia eden 19. yüzyıl Romantiklerine benzetilebilir (Canatan 2005: 106).

Netice itibarıyla, tipolojik bakışla hadari toplum özetle, bedevi toplumdan sonra gelen, yerleşim biçimi bakımından yerleşik hayatın hâkim olduğu, zayıf sosyal dayanışma ve bireyselleşmenin sonucu olarak toplumsal çözülmelerin yaşandığı, soy anlayışının zayıfladığı ve karmaşıklaştığı, ailenin küçüldüğü, gerçek şeref gibi duyguların unutulduğu, mülk tabir edilen yönetim ve liderlik anlayışının görüldüğü, Otokrasi lehine demokratik kuralların azaldığı, monarşik-oligarşinin yaşandığı, otoriteler ve devlet tarafından uygulanan kısıtlayıcı kanunların yaygınlaştığı, ekonomik açıdan mesleklerin çeşitlendiği, karmaşık iş bölümü ve uzmanlaşmanın arttığı, zanaat, ticaret gibi yeni geçim

yollarıyla artan ihtiyaçların karşılandığı, direniş ve metanetin kaybolduğu, cesaretin azaldığı, daha fazla sapma davranışları ve suçlu niteliklerine sahip bireylerden oluşan, kutsal ve ibadete daha uzak, öğrenmeye, sanatlar ve bilime vurgu yapılan bilimsel ve entelektüel aktivitelerin arttığı, estetik ve kibarlığın yerleştiği, saldırılara karşı hazırlıklı olmak ve sınırları mümkün olduğunca genişletmenin amaçlandığı, değişimin kaçınılmaz olduğu, büyük ve yüksek yoğunluklu bir toplumsal yapıyı temsil eder. (Baali 1998: 100, Canatan 2005: 40-41).

FARABİ'NİN TOPLUM ANLAYIŞI

Farabi, el-Medinetü'l-Fazıla ve es-Siyaset'ül-Medeniye isimli iki eserinde sosyal ve siyasal kanunlara ait ilk temelleri atmış Müslüman düşünür olarak görülür (Günay 1986: 6). Bu iki büyük çalışmada temelde varlıkların hiyerarşisi doktrini tartışır (Bakar 1998: 89). Bir anlamda varlık felsefesini ortaya koyar. Onun varlık felsefesinin zirvesinde İlk Neden vardır. İlk Neden hem ilk var olan, hem de bütün varlıkların var olmalarının ilk nedenidir. Bu sistem baştan sona İlk Nedenin özellikleri ve diğer varlıkların ilk nedenden nasıl çıktıkları ve şekil kazandıklarını açıklama üzerine oluşturulmuştur (Canatan 2005: 63).

Farabi'nin toplum anlayışına baktığımızda karşımıza “medine” kavramı çıkar. Medine, hem şehir devleti (polis), hem de herhangi bir örgütlenmiş toplum anlamına gelmektedir (el-Medinetü'l-Fazıla 1990: 216). Bu anlamda Onun sosyolojisiyle devlet nazariyesi iç içedir denebilir. Her ikisine de “medine” demekle ikisi arasında bir aynılık görerek, fazıl şehri, fazıl devlet mânâsında kullanmıştır (Hülagü 1999: 33, 104).

Farabi insanın yaratılış olarak toplumsal bir varlık olduğunu varsayarak toplum teorisini bu temel üzerine kurmaktadır (Canatan 2005: 76-77). Ona göre her insan hayatını devam ettirmek ve mükemmelliğe ulaşmak için maddi ve manevi birçok şeye ihtiyaç duyar (Haşşab 2010: 96). Ancak bunların hepsini kendi başına karşılayamaz, dolayısıyla diğer insanlara muhtaçtır. Yine insanların mükemmel, eksik ve kusurlu toplumlar halinde yaşamalarının altında da ihtiyaçlar yatar (el-Medinetü'l-Fazıla 1990: 69). Dolayısıyla mutluluğa ulaşmada sosyal hayat zaruridir. Ona göre mutluluğa ancak bireyi başkalarına ve mensup olduğu zümreye bağlayan bir beraberlikle ulaşılır (Hülagü 1999: 34).

Farabi, toplumları tam ve eksik toplumlar olmak üzere ikiye ayırır. Tam (kâmil) toplumlar büyük, orta ve küçük toplumlar iken, eksik (kâmil olmayan) topluluklar ise köy, mahalle, sokak ve ev halkından oluşur (el-Medinetü'l Fazıla 1956: 64, es-Siyaset'ül-Medeniye 1980: 36-37). Büyük toplumlar, dünyanın bütün milletlerinin bir araya gelmesini ifade ederken, orta toplum tek bir milletin bir araya gelmesi, küçük toplum ise herhangi bir milletin oturduğu topraklar üzerinde tek bir şehir halkının bir araya gelmesini ifade eder (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 69). Farabi, bu bağlamda millet denilebilecek toplumlardan bahsetmiş ve bütün bu toplumların üstünde bir insanlığın var olduğunu işaret etmiştir (Eröz 1982: 32).

Köy halkının, mahalle halkının, sokakta oturanların ve ev halkının bir araya gelmesinden meydana gelen küçük birlikler / toplumlar, kusurlu, eksik toplumlardır. Farabi'ye göre en üstün iyilik ve en büyük mükemmelliğe ancak şehirde ulaşılabilir. Şehirden daha küçük / eksik bir toplulukta ulaşılamaz. Ancak şehir de her zaman mükemmel topluma kaynaklık etmeyebilir (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 70).

Farabi burada bir başka açıdan sınıflandırma yaparak toplumları fazıl toplum ve fazıl olmayan toplumlar ya da fazıl toplumun karşıtları şeklinde ikiye ayırır. Bu sınıflandırmada ideolojik bir tavır ortaya koyar. Çünkü bu sınıflandırmada ölçüt erdem ve mutluluk (Canatan 2005: 87), yani toplumun yöneldiği amaç ve değerler dizgesidir (Yıldız 2010: 40-41).

Fârâbî'ye göre insanların ve onların meydana getirdiği toplumların çoğu, mükemmellik ve mutluluğun ne olduğu, ona nasıl ulaşılacağı konusunda yeterli ve doğru bilgiye sahip değildir. Dolayısıyla görünüşte iyi olan ya da iyi olduğunu ve mutluluk vereceğini zannettikleri, zenginlik, şan ve şöhret, kudret, mevki, cinsel hazlar gibi bir takım sahte iyilerin peşinden koşarak, bunlara dayanan toplumlar oluştururlar. Bunlar eksik, kusurlu toplum düzenleridir. Bunun karşısında yer alan ve kurulduğu takdirde insanları mükemmellik ve mutluluğa ulaştıracak olan ideal toplum düzeni ise fazıl toplumdur (Arslan 1983: 61-62). Farabi'ye göre fazıl toplumlar ve fazıl olmayan ya da fazıl toplumun karşıtı toplumlar, yöneticileri ve halkları ile birbirinin zıddı iki yapıyı temsil ederler (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 82).

1. Bir İdeal Tip Olarak Fazıl Toplum:

Fazıl devletin halkı fazıl toplumdur. Bu ayrım Platon'un ideal devlet ayırımına da benzetilmektedir (Bayraklı 1983). Farabi'ye göre fazıl toplumlar, mutluluğun gerçekleştiği tam / kâmil toplumları ifade eder. Bunlar “şehir” toplumları, şehirlerin birleşmesinden meydana gelen “millet” toplumları ve milletlerden meydana gelen “büyük, evrensel” toplumlardır (Canatan 2005: 87). Buna göre fazıl toplumların “şehir”, “millet” ve “evrensel toplum” olmak üzere üç formundan bahsedilebilir.

Fazıl toplum, fazıl olmayan toplumdan sonra gelen aşamayı, bir anlamda fazıl olmayan toplum / devletin devamını ya da gelişmiş halini temsil eder (Hülagü 1999: 53).

Fazıl toplumun amacı mutluluktur, o en yüce gayedir. Mutluluk, mutlak iyiliktir. Mutluluğa ulaşmada yararı / katkısı olan her şey bu katkısından dolayı iyi kabul edilir (Canatan 2005: 87).

Fazıl toplumda yardımlaşmanın çok büyük bir önemi vardır. Mutluluğa ulaşmada yardımlaşma kaçınılmazdır. Dolayısıyla Farabi'ye göre fazıl toplum yardımlaşma temelinde meydana gelmiş bir toplum olup, bu toplumda insanlar kendisiyle gerçek mutluluğu elde edecekleri şeyler için yardımlaşırlar. Bütün şehirlerin, mutluluğun elde edileceği şeyler için yardımlaşmasıyla mükemmel milletler meydana gelir. Fazıl devlet, mükemmel evrensel devletin de içinde bulunduğu bütün milletlerin mutluluğa erişmek için yardımlaştıkları devletleri ifade etmektedir (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 70).

Farabi, fazıl toplumu insan bedenine / organizmaya benzeterek açıklamayı tercih eder. Ona göre, toplumun organları canlı bir bedeni ayakta tutmak için birbirleriyle yardımlaşan organlara benzer (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 70). Aynı şekilde bir bedende organlar arasında gözlenen hiyerarşik yapı ile toplumdaki hiyerarşik yapı da birbirine benzer. Çünkü toplumsal kurum ve kuruluşlar arasında da benzer bir hiyerarşi görülür. Bedenin organları arasındaki hiyerarşide belirleyici olan işlevdir. En değerli organlar, kendi amaçlarına göre işlevler yerine getiren organlar iken, ikinci sıradaki organlar birincilerin amaçlarına hizmet eden işlevler yerine getirirler. En altta yer alanlar ise kendilerine hizmet edilmeksizin başkalarına hizmet eden organlardır (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 71). Toplumda da buna benzer olarak hiyerarşinin en üstünde yönetici bulunur. O, toplumdaki en mükemmel kimsedir, toplumdaki yöneti-

ci, bedendeki kalbe benzer. Ona göre sağlıklı bir devletin / toplumun kurum ve kuruluşlarının sağlıklı işleminde devletin kalbi olan yönetici / idarecinin çok önemli bir yeri vardır. Yöneticiden sonra onun yönettikleri ve onlardan sonra da onların yönettiği kimseler gelir. Nasıl bir bedende en önemli organa yakın diğer organların işlevleri, bu yakınlıkları nedeniyle daha değerli / şerefli görülürse bir toplumda da yöneticiye yakın olanlar ve yerine getirdikleri fiiller bu yakınlıkları oranında değerli / şerefli görülür (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 73).

Özetle bir bedeninin sağlığı için organların yardımlaşması gibi fazıl toplum içinde yer alan kurum ve kuruluşların, insanların birbirilerini tamamlayan işlevler yerine getirerek yardımlaşması görüşü, Farabi'nin, toplumun işleyişi hakkında organik, işlevsel ve determinist bir yaklaşıma sahip olduğu şeklinde değerlendirilmektedir (Canatan 2005: 80).

Farabi'nin fazıl toplumunu meydana getiren insanlar, Haşşab'ın ifadesiyle, liyakatli insanlardır (2000: 99). Bunlar İlk Neden ve onun sıfatları, maddeden bağımsız olan şeyler ve onların sıfatları, göksel tözler ve özellikleri, tabii cisimler, bunların nasıl var ve yok oldukları, insanın nasıl var olduğu, ilk yönetici ve vahyin nasıl meydana geldiği (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 91-94), yine varlıkların yüksek ilkeleri, mertebeleri ve mutluluğu bilmeli, faal akıl hayal veya tasavvur etmeli, ayrıca onu kabul etmeli ve amaç edinmelidir (es-Siyaset'ül-Medeniye 1980: 50-51).

Bu görüşlerinden yola çıkarak bazı yazarlar Farabi'nin gerçek mutluluğun kaynağını Allah'ın bilgisinde gördüğünü belirtmişlerdir. Buna göre insan Allah'tan gelmiş yine Ona dönme arzusu içindedir. Bu yönelim onu mutlu edebilecek tek şeydir. Dolayısıyla Farabi'ye göre mutluluk, bu dünyadan çok öteki dünyada ulaşılabilecek bir gayedir. (Ayrıntılı bilgi için bakınız: Bakar 1998: 115., Tokat 2006: 153, Bircan, 2001: 86 vd.)

Farabi mutluluğu ulaşmak için bilinmesi gerekenleri sıraladıktan sonra, bunların nasıl bilinebilecekleri üzerinde açıklamalar yapar. Ardında da bunları sadece bilmenin yeterli olmayacağını aynı zamanda bu bilmenin fiile dönüşmesi gerektiğini de yazar. Dolayısıyla Ona göre fazıl toplumun varlığı ve devamı ancak faal akıl tarafından aydınlanan, faal akıl ile ilişkide olan, bilgi ve mutluluğun içeriğini kavrayan (Çilingir 2009: 67), aynı zamanda bunları fiile de dönüştüren kişi ve kişilerin varlığıyla mümkündür.

Fazıl toplum mensuplarının yerine getirdikleri fiillere göre ulaştıkları mutluluk da farklılaşmaktadır. Dolayısıyla Farabi'ye göre fazıl toplum mensuplarının hepsinin bildiği ve yaptığı şeyler bulunmakla birlikte her bir sınıf ve buna mensup insanlar kendi yaptıkları işin sürekliliği ve devamına göre farklı mertebelerde mutluluğa ulaşır. Bu süreç, zamanla ruhsal yetenekler kazanarak en mükemmel mertebeye doğru devam edecektir (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 84). Çünkü mutluluğun kendileriyle elde edildiği fiiller ne kadar artar ve tekrar edilirse, insan onları ne kadar sürekli ve devamlı yaparsa, amacı mutluluğu erişmek olan ruh o kadar üstün ve mükemmel olacak, son aşamada ruh maddeden tamamen bağımsız bir hale gelecektir. Bu aşamada artık ruhun varlığını devam ettirmek için maddeye ihtiyacı kalmayacak, dolayısıyla madde ortadan kalksa bile ruh ortadan kalkmayacaktır (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 84).

Fazıl toplum ortak değerler temelinde örgütlenmiş olmakla birlikte tarihsel sürekliliği de olan bir toplumdur (Canatan 2005: 87-88). Fazıl toplumun yöneticisi olarak hem filozof hem de peygamber olan bir kişiliği işaret eden (Çilingir 2009: 67) Farabi, fazıl toplumların hükümdarlarının ister farklı mekânlarda ya da şehirlerde ister aynı şehirde birden fazla, ya da farklı zamanlarda yaşamış olsunlar aynı ruha sahip olduklarını belirtir. Ona göre fazıl toplumların üyeleri de aynıdır. Farklı zaman ve mekânlarda olsalar bile aynı ruha sahiptirler (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 82). Dolayısıyla bu tür toplumların idarecileri, hükümdarları ve insanları gelip-geçicidir ancak taşıdıkları ruh kalıcıdır. Farklı sınıflar ve toplumsal tabakalar olmakla birlikte, aynı amaç için yardımlaşma ve dayanışma, toplumu tek bir bütüne dönüştürmüştür, hepsi tek bir ruh gibidir. Bir çözülme ve çatışma düşünülmez. Çünkü farklılıklarla birlikte ortak bir gaye etrafında birleşme ve bütünleşme söz konusudur (Canatan 2005: 87-88).

Diğer taraftan Farabi ekonomik konularda çok fazla bir şey söylemez. Ona göre Fazıl toplum iş ve sanatta insanların farklılaştığı bir toplumdur. Bu farklılaşmanın temelinde toplumsal tabakalaşma yatar. Fazıl toplumun çeşitli tabakalarında yer alan bireyler yatkın oldukları iş ve mesleklerle meşgul olduklarından, farklı iş ve mesleklere sahip sosyal tabakalardan bir yapı meydana gelmiştir (el-Medinetü'l Fazıla 1956: 78). Dolayısıyla Onun fazıl toplum anlayışındaki iş bölümü, her insanın farklı yeteneklere ve becerilere sahip ol-

ması nedeniyle kendine özgü ayrı bir meslek sahibi olması gerektiği vurgusuyla özetlenebilir (Al-hamdi 2006: 4).

2. Bir İdeal Tip Olarak Fazıl Olmayan Toplum:

Farabi'ye göre, yaşamı her yönden yetkin bir duruma getirmek için yardımlaşan toplum, fazıl toplum iken, sadece yaşamı sürdürmek için yardımlaşma ve dayanışma içinde olan toplumsal yapı ise fazıl toplumun karşıtı / fazıl olmayan toplumlara temsil eder (Yıldız 2010: 40-41). Fazıl olmayan toplumların genel karakteristiği güçlü ile zayıfın mücadelesi sonunda zımnî bir sözleşme ve sığınma içermesi, aynı zamanda ihtiyaçlardan dolayı toplu halde yaşamaya mecbur kalma, yani zorunluluk ve mecburiyettir (Hülagü 1999: 53).

Farabi, bu tür toplumlardan bahsederken insandaki çatışmalardan yola çıkarak (Hülagü 1999: 52-53), toplumdaki ve toplumsal hayattaki çatışmalara işaret eder. Fazıl olmayan toplumun çeşitli tabakaları arasında bulunan sosyal çatışma toplumdaki gaye birliğinin yok olmasıyla sonuçlanır. Gaye birliği olmadan da fazıl toplumun temelinde yer alan mutluluk elde edilemez ve dolayısıyla da fazıl toplum mümkün olmaz (Canatan 2005: 88).

Farabi fazıl olmayan toplumlara çalışmalarının çeşitli yerlerinde karşılaştırmalar yaparak açıkladıktan sonra böyle toplumların türleri üzerinde durur. Ona göre fazıl olmayan toplumlar, cahil (bilgisiz) toplumlar, bozuk (fasık) toplumlar, değişmiş (mübeddele) toplumlar ve yanlışlık içinde olan (dalle) toplumlar olmak üzere dört başlık altında incelenebilir (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 80).

Bunlardan birincisi olan cahil (bilgisiz) toplumlar mutluluğu bilmeyen, mutluluktan habersiz olan, mutluluk konusunda aydınlatılsalar bile ona inanma ve anlama noktasında yetersiz kalan toplumlardır. Gerçek mutluluğu tanımamış olduklarından sadece görünüşte iyi ve dolayısıyla görünüşte mutluluğu gaye edinmişlerdir (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 81-82). Bundan dolayı onlara göre iyi, görünüşte iyi olan, başka ifadeyle iyi olduğu zannedilen şeylerdir. Bunlar Farabi'ye göre beden sağlığı, zenginlik, şehvi zevkler, diğer insani arzular, saygı ve itibar görme gibi şeylerdir. Bilgisiz toplum üyeleri hayatın gayesi olarak bu sahte iyileri benimserler. Onlara göre bunların her biri bir mutluluk nedenidir ve büyük ya da nihai mutluluk da onların toplamından meydana gelir. Bu ve benzeri hallerin zıddı olan hastalık, yoksulluk, zevkler-

den mahrumiyet, arzuları peşinden koşamama, saygı ve itibar görmeme gibi durumlar ise, iyinin zıddı olan, kötü olan şeyleri ifade eder (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 80-81). Bunlar, cahil toplumlara göre mutluluğa engeldir.

Bu toplumlar Farabi'ye göre ruhen de eksik toplumlardır. Çünkü ruhları maddeye bağlıdır (el-Medinetü'l Fazıla 1956: 81-82). Bu nedenle varlıklarını devam ettirmek için zorunlu olarak maddeye muhtaçtırlar. Varlıklarını muhtaç oldukları madde ortadan kalktığıında, ruhsal kuvvetleri de ortadan kalkacaktır (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 88).

Bilgisiz toplumların da çeşitleri vardır. Farabi el-Medinet'ül-Fazıla'da bilgisiz toplumların çeşitlerinden bahseder (1990: 81).

Farabi fazıl olmayan toplumun diğer türleri üzerinde daha kısa durur; ona göre fazıl olmayan toplumun ikincisi fasık (bozuk) toplumlardır. Bu toplum mensupları erdemli toplumla aynı fikirlere sahip olmakla birlikte yani mutluluğu, İlk Nedeni, ikinci dereceden kutsal varlıkları, Faal Akı bilmelerine ve inanmalarına rağmen, davranışlarıyla fazıl toplumdan farklılaşırlar. Onların fiilleri cahil toplumların fiillerine benzer. Başka ifadeyle bozuk toplumlar teorik yönden fazıl topluma, davranış yönünden ise cahil topluma benzerler (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 82). Fikir ve uygulamaları arasındaki karşıtlık nedeniyle tutarsız toplumlardır, henüz yaşadığı gibi düşünme aşamasına gelememişlerdir (Canatan 2005: 90).

Farabi'ye göre doğru yolu bulamamış bu toplumlar da bilgisiz toplumlar gibi çözülecek ve ortadan kalkacaktır (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 90).

Farabi, fazıl olmayan toplumların üçüncüsünü değişmiş (mubeddele) toplumlar olarak isimlendirir. Bu toplumların mensupları fikirleri ve fiilleri / davranışları itibariyle fazıl toplumun mensupları ile aynı iken, yani fazıl toplum mensupları gibi düşünüp davranır iken, zamanla başka fikirlerin etkisiyle değişikliğe uğramış toplumlardır. Farabi bu tür toplumların hem fikirleri hem de davranışlarının değişikliğe uğradığını belirtir (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 82). Böylece mübeddele toplumlar önce yaşamları değişmiş ve bozuk toplumlar haline gelmişler, sonra fikirleri de değişmiş toplumları ifade etmektedir (Canatan 2005: 91).

Erdemli olmayan toplumların dördüncüsü ve sonuncusu yanlışlık içinde olan (dalle) toplumlardır. Bu tür toplumların mensupları öteki dünya / ahiret mutluluğunu amaçlarlar. Ancak onların Farabi'ye göre, İlk Neden, ikinci

derece varlıklar, faal akıl gibi konulardaki fikirleri yanlış ve yararsızdır. Bu toplumun yöneticileri de yanlışlık ve hatalar içindedir. Çünkü gerçekte öyle olmadığı halde kendisine vahiy geldiğini iddia ederler, bu amaçla aldatma, yalan ve kandırmadan çekinmezler (el-Medinetü'l Fazıla 1990: 82). Farabi es-Siyaset'ül-Medeniye'de bu toplumların dünya hayatından sonra mutluluğa kavuşacaklarını sandıklarını belirtir. Fakat Allah, ikinci varlıklar ve Faal Akıl hakkında bozuk fikirlere sahip olduklarından bu toplumlar da gerçek mutluluğu elde edemezler (1980: 68).

SONUÇ

Tipolojik yaklaşım her şeyden önce kategorize etme veya sınıflamayı ifade eder. Hem İbn Haldun hem de Farabi'in toplum açıklamalarının bu anlamda iki ayrı kategorik yapıdan meydana geldiği görülmektedir. İbn Haldun, bedevi-hadari toplum ayrımı, Farabi ise fazıl-fazıl olmayan toplum ayrımı yaparak toplum tipolojilerini iki ideal tip üzerine kurgulamışlardır. Her iki düşünürün toplum tipolojilerini oluşturan ideal tiplerin ayırıcı özellikler dikkate alınarak, soyut bir kalıp, model tip şeklinde, analitik yapılar olarak tasarlandığı yukarıdaki metinde gösterilmiştir.

Tipolojik yaklaşıma göre ideal tipler kategorik yapısından dolayı birbirini dışlamalı, aynı zamanda bir ideal tip içinde yer alan birimler ortak bir kapsam içinde değerlendirilebilmelidir. Her iki tipolojik yaklaşım içinde yer alan ideal tiplerin kendi içinde ideal tipi oluşturan birimler arasında ortak bir kapsama sahip olmakla birlikte, karşısında yer alan tipolojiyi meydana getiren diğer ideal tip / tipler söz konusu olduğunda ayırıcı özelliklere sahip bir yapı görünümü arz ettiği gözlenmektedir. Dolayısıyla bedevi ve hadari toplum ideal tiplerinin birbirlerine karşı ayırıcı bir takım özelliklerden oluşmakla birlikte, aynı zamanda her bir birimin kendi içinde ortak bir kapsama da sahip olduğu söylenebilir. Farabi'nin fazıl toplum-fazıl olmayan toplum ayrımı için de aynı şeyi söylemek mümkündür.

Aynı zamanda ideal tipler arasında hiyerarşik bir düzen olabilir. Bu çerçevede İbn Haldun'un bedevi toplumların hadari toplumlardan önce geldiğini belirterek kronolojik önceliğine vurgu yaptığı görülmektedir. Ancak bu kronolojik hiyerarşik / değerlendirici yapı bütün alanlarda aynı paralelde seyretmez. Öyle ki, Ona göre hadari toplumlar her ne kadar bedevi toplumlardan sonra gelen ve bazı konularda daha gelişmiş ve üstün toplumlar olarak görülse de, başka bir takım konularda tam tersi geçerlidir; bedevi toplumlar hiyerar-

şinin daha üstünde yer alır. Örneğin cesaret, cengaverlik ve fitrat gibi noktalarda bedevi toplum daha üstün iken, ekonomik gelişmişlik, refah, bilimsel gelişme, estetik ve sanat gibi konularda hadari toplumun daha üstün olduğu anlaşılmaktadır.

Farabi'nin toplum yaklaşımını meydana getiren fazıl-fazıl olmayan toplum tipleri arasında ise, bütüncü bir hiyerarşik değerlendirme göze çarpar. Farabi'ye göre fazıl toplumlar her konuda ulaşılması gereken model tipi temsil ederler. Dolayısıyla bazı konularda değil, her konuda fazıl olmayan toplumlardan daha üstün ve değerli olarak görülürler. Bu çerçevede Farabi'nin fazıl olmayan toplumları bütünüyle olumsuzladığı, fazıl toplumları ise her açıdan olumlayarak, toplumsal ilerleme anlayışının nihai amacı olarak tasarladığı anlaşılmaktadır.

İdeal tiplerle ilgili çözümlemelerde dikkati çeken bir başka özellik zaman-mekan ilişkisi, başka bir ifadeyle tarihselliktir. Bazı ideal tiplerde belli bir zaman ve mekân ilişkisine dayalı bir olgu ya da kavramsallaştırma söz konusudur. İdeal tip, bu zaman-mekan ilişkisine dayalı veya en azından ona işaret eden bir anlam içeriğine sahiptir. Bunlar “modern kapitalizm”de olduğu gibi, tarihin belli bir dönemini ve belli bir coğrafyayı işaret eder. Bazı ideal tiplerde ise zaman-mekan ilişkisi olmayabilir. Weber'in “karizmatik otorite” tipi buna verilen örneklerden biridir. İbn Haldun ve Farabi'nin toplum tipolojilerinde bu anlamda zaman-mekan ilişkisinin ön planda olmadığı görülmektedir. Her ne kadar Farabi'nin fazıl toplum tipi Peygamber dönemi Müslüman toplum ile ilişkilendirilse de, gerek bedevi toplum-hadari toplum tipleri, gerek fazıl toplum-fazıl olmayan toplum tiplerinde açık ve net herhangi bir tarihsel, kronolojik, mekânsal anlam ilişkisi taşımazlar.

İdeal tipler realitede resmedilebilme ya da resmedilememe noktasında da ayrılır. İbn Haldun ve Farabi'nin toplum tipolojileri bu noktada birbirinden önemli farklılıklara sahiptir. Buna göre bir ideal tip her ne kadar gelecekte gerçeklik kazanabilecek hipotezler ya da belli bir gerçekliği karşılaştırmak için standartlar taşısa da, geçmiş ya da şimdiki zamanda belli bir realite izi taşımayabilirler. İdeal / mükemmel şehirler ve ütopyik toplum tipleri buna örnektir. İbn Haldun'un toplum tipolojisine bu açıdan bakıldığında, hem bedevi hem de hadari toplum tipinin toplumsal-tarihsel gerçeklik düzleminde bir karşılığa sahip olduğu görülür. Hatta Onun her iki toplum tipi de kendi döneminde ve coğrafyasında var olan toplumlardan yola çıkarak geliştirilmiştir. Diğer

taraftan İbn Haldun'un bedevi-hadari ayrımı, her ne kadar dinle ilgili olsa da her şeyden önce bu dünyaya ait olup öteki dünyayı konu almaz. Bu nedenle de fizyolojik ve dinamik bir yapıya sahiptir (Bkz: Hülâgü 1999: 104). Yani bu tipolojiler coğrafi, iktisadi, siyasi, toplumsal, hatta ekolojik unsurlara dayanırlar, buralardan beslenirler. Diğer taraftan Onun toplum anlayışı üzerinde ekonomik yapı da önemli bir yere sahiptir. Bu çerçevede O, ekonomik kaynaklar, üretim ilişkileri, tüketim davranışları gibi bir takım unsurların etkisini de göz ardı etmez.

Farabi'nin ortaya koyduğu fazıl toplum ve fazıl olmayan toplum tipleri ise kısmen realitede resmedilebilmekle birlikte, özellikle toplum tipolojisinin amacı konumunda olan fazıl toplum tipi söz konusu olduğunda toplumsal realiteden uzak bir görünüm arz eder. Bu manada Farabi fazıl olmayan toplumları ortaya koyarken toplumsal realiteden yola çıkmış ancak, asıl amaç olarak gördüğü fazıl toplum tipinde tarihsel-toplumsal gerçeklik alanında resmedilemeyen bir ideal tip kurgusu ortaya koymuştur. Toplum görüşlerinde İbn Haldun'un coğrafya, ekonomi, siyaset, ekoloji, asabiyyet gibi konuları ön plana çıkarırken; Farabi'nin mükemmellik, mutluluk, iyilik, erdem, kusur, eksiklik, üstünlük, değerler, gaye, cahillik, fasıklık gibi kavramlar çerçevesinde bir kurgu oluşturması, yine ideal toplumun temeline yerleştiği gerçek mutluluğun kaynağını Allah'ın bilgisinde görmesi bunun işareti olarak kabul edilebilir.

Farabi, her ne kadar fazıl toplumdaki sonradan ortaya çıkabileceğini düşündüğü “değişmiş”, “fasık” ve dâlle” gibi toplum türlerine işaret etse de, toplumsal örgütlenmenin en yetkin / kâmil örneği olarak fazıl toplumu görmüş ve onun üzerinde durmuştur. Bunun dışındaki toplum türlerini birer sapma olarak nitelemekte, kusurlu, eksik toplumsal-siyasal düzenler olarak görmektedir. Bu çerçevede fazıl toplumun özellikleri, fazıl toplumu meydana getiren bireyler ve özellikleri, yöneticiler ve onların özellikleri gibi konulara ağırlık verir. Bu anlamda “ortak bir ruh” ya da bu dünyadan başka bir varlık alanıyla ilgili olarak öteki dünya kurgusuna da yer verir. Dolayısıyla Farabi'nin fazıl toplum tipinin İbn Haldun'un bedevi-hadari toplum tiplerinin aksine toplumsal / tarihsel gerçeklikte kendisine yer bulamayan bir yaklaşım olarak değerlendirilebileceği anlaşılmaktadır.

Yine bazı ideal tipler normatif bir yapıya sahip olma ya da olmama noktasında, başka deyişle normatif ya da deskriptif yapıları dolayısıyla ayrılmak-

tadır. Normatif ideal tipler gerçekliğin nasıl “olması gerektiği” üzerine inşa edilmiş yapıları temsil ederken, normatif olmayan ya da deskriptif yapılar ise “olan”dan hareketle gerçekliği olduğu gibi resmeden yapıları temsil ederler. İbn Haldun ve Farabi'nin yaklaşımlarının bu bakımdan da önemli farklılıklar taşıdığı gözlenmektedir. İbn Haldun'un toplum tipolojisi deskriptif bir bakış açısının ürünü olup ağırlıklı olarak “olan”dan / “vakıa”dan hareketle oluşturulmuş ideal tiplerden meydana gelmektedir. Hem bedevi toplum hem de hadari toplum tipi böyledir.

Farabi'nin toplum yaklaşımı ise ağırlıklı olarak normatif bir görünüm arz etmektedir. Şöyle ki, en başta Farabi'nin toplumları fazıl toplum-fazıl olmayan toplumlar şeklinde ayırırken normatif davrandığını görmekteyiz. Çünkü Farabi bu ayırımın temelinde erdem ve mutluluğu, bu bağlamda da bir takım değer ya da değerler dizgesini yerleştirir. Ona göre mutluluğa en yakın toplumlar fazıl toplumdur. “Mutluluk” ise ancak “iyi” ve “iyi eylemlere” sahip olmakla elde edilir. Onun toplum anlayışında bu değerler dizgesi aynı zamanda ideal, arzu edilen, erişilmesi beklenen amacı meydana getirmektedir. Dolayısıyla Farabi'nin yaklaşımı, normatif, göreceli, izafi bir varlık düzlemini işaret etmekte ve metafizik bir arka plan öngörmektedir. İbn Haldun ise, toplumsal-tarihsel gerçeklik alanında olup-biten, metafizik arka planı konu almayan, deskriptif tespitlerden yola çıkarak bir toplum tipolojisi ortaya koymuştur.

Kaynaklar

- Akyol, Aygün (2011). “İbn Haldun’un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru”, *Hitit Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* C. 10, S. 20: 29-59.
- Al-Hamdi, Mohaned Talib (2006). “İbn Khaldun: The Father of the Division of Labor”, The International Conference on Ibn Khaldun”, *Islamic Research and Training Institute, Univerisdad Nacional de Ecucation a Distance (UNED) ve Islamic Culture Center of Madrid İşbirliğiyle*, 3-5 Kasım 2006, Madrid, İspanya.
- Aron, Raymond (1994). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Ankara: Bilgi Yay.
- Arslan, Ahmet (1983). “İbn Haldun ve Farabi, İbn Sina’cı Medeni Siyaset Geleceği”, İstanbul: Yazko Felsefe Yazıları.
- Baali, Fuad (1998). *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun’s Sociological Thought*, Albany: State University of New York Press.
- Bakar, Osman (1998). *Classification of Knowledge in Islam*, Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Bayraklı, Bayraktar (1983). *Farabi’de Devlet Felsefesi*, İstanbul, Doğuş Yay.
- Bircan, Hasan Hüseyin (2001). *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz Yay.

- Canatan, Kadir (2005). *İslam Sosyolojisi*, İstanbul: Beyan Yay.
- Capecchi, Vittorio (1968). “On the Definition Of Typology and Classification In Sociology”, *Quality and Quantity*, C. 2, S. 1-2: 9-30.
- Choudhury, Masudul Alam ve Silvia, Bayu (2008). “A Critique of Ibn Khaldun’s Causality Concept”, *JKAU: Islamic Econ. C.* 21, S. 1: 49-70.
- Çaksu, Ali (2007). “İdealler ve Gerçekler: İbn Haldun’un Asabiyet ve Siyasi İktidarı Meşrulaştırması”, *Felsefe Dünyası*, C. 2, S. 46: 125-142.
- Çiftçi, Adil (2004). *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi için Uzanımları -Empirik Bir Deneme-*, Ankara: Kitabiyat Yay.
- Çilingir, Lokman (2009). *Farabi ve İbn Haldun’da Siyaset*, Ankara: Araştırma Yay.
- Dover, Cedric (1952). “The Racial Philosophy of Ibn Khaldun”, *Phylon*, C. 13, S. 2: 107-119.
- Eröz, Mehmet (1982). *İktisat Sosyolojisine Başlangıç*, İstanbul: Filiz Kitapevi.
- Farabi, el-Medinetü’l-Fazıla (1956). Çev., Nafiz Danışman, İstanbul: Maarif Basımevi.
- Farabi, *el-Medinetü’l-Fazıla* (1990). Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Farabi, es-Siyasetü’l-Medeniye (1980). Çev. Mehmet Aydın vd., İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay.
- Freund, Julien (1997). *Beşeri Bilim Teorileri*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Freyer, Hans (1968). *İçtimai Nazariyeler Tarihi*, Çev. ve Ekler Tahir Çağatay, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay.
- Günay, Ünver (1986). “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)”, *Erzurum: Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, S.6: 63-104.
- Haşşab, Samiye Mustafa (2010). *İslam Sosyolojisi*. Çev. Ali Coşkun vd., İstanbul: Çamlıca Yay.
- Hülagü, Orhan (1999). *Farabi ve İbn-i Haldun’da Devlet Düşüncesi*, İstanbul: Kırkambar Yay.
- Ibn Khaldun, *The Muqaddimah An Introduction to History* (1980). Çev. Franz Rosental, Bollingen Series XLIII: Princeton University Press.
- İbn Haldun, *Mukaddime I* (1988). Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay.
- İnal, Kemal (1994). “Sosyolojik Açından Yorumcu Paradigma ve Eğitime Uygulanması”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C. 27, S. 1: 211-242.
- Katsiaficas, George (1999). “İbn Khaldun: A Dialectical Philosopher for the 21st Century”, *New Political Science*, C. 21, S. 1: 45-57.
- Kılıç, A. Faruk (2007), “Din Sosyolojisinde Dini Grup Tipolojileri”, *Değerler Eğitimi Dergisi* C. 6., S. 13: 37-58.

120 • TİPOLOJİK YAKLAŞIM VE İBN HALDUN İLE FARABİ'NİN TOPLUM GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE

- Kirman, M. Ali (2003) “Yeni Dinî Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* C. 3, S. 4: 27-43.
- Marradi, Alberto (1990). “Classification, Typology, Taxonomy”, *Quality and Quantity* C. 24, S. 2: 129-157.
- Rayner, Stephen Frank (1979). The Classification and Dynamics of Sectarian Forms of Organisation: Grid/Group Perspectives on the Far-Left in Britain, Basılmamış Doktora Tezi, Londra: University College.
- Tekin, Ali (2008). *Farabi'de Hakikate Ulaşmanın Yolu Olarak Felsefe*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tokat, Latif (2006), “Farabi Felsefesinde Mutluluğun Araştırılması”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 6, S. 3: 133-157.
- Yavuz, Sefer (2013). “İlm-i Umran'ın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 40: 319-347.
- Yıldız, Mustafa (2010). “İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı”, *FLSF*. S. 10: 25-55.