

İbn Haldûn'un Siyaset Teorisi'nin İslami Kökeni*

H.A.R. Gibb

Çeviren: Yusuf Ötenkaya

Arş. Gör., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
Ortaçağ Tarihi Ana Bilim Dalı
Kayseri/Turkey
yusufotenkaya@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-6721-4888>

Von Kremer'in çalışması¹ ve konunun önemine dikkat çeken farklı ülkelerden araştırmacıların birkaç kısa makalesini saymazsak, de Slane'in *Mukaddime* çevirisi²ni takip eden elli yılda, Dr. Taha Hüseyin³'in bu konuda ilk müstakil çalışmayı yayımladığı 1917 yılına kadar *Mukaddime* hakkında herhangi bir çalışmanın olmadığı göz önünde bulundurulduğunda son üç yıl içerisinde İbn Haldûn'un bu eserinin merkeze alındığı dört farklı çalışmanın olması son derece şaşırtıcıdır. Önceki makalelerin çoğu gibi Taha Hüseyin'in bu çalışması da temelde İbn Haldûn'un tarih teorisinin sosyolojik yönleriyle ilgilenmekteydi. Söz konusu ilgi, 1917'den beri yayımlanan üç ya da dört makalenin biri hariç hepsinde baskındır. En son çalışmalarda mezkûr sosyal yöne ağırlık verilmesine rağmen, bu incelemelerin bir bütün olarak daha geniş bir alanı kapsadığı söylenebilir. Dr. Gaston Bouthoul gerçekten de İbn Haldûn'un "Sosyal Felsefesi" başlığı⁴ içerisinde kendini sınırlandırmaktadır. Ancak yazısının ö-

Geliş Tarihi/Received Date: 13.04.2021

Kabul Tarihi/Accepted Date: 16.06.2021

Çeviri Makale/Translated Article

Atıf/Citation: Gibb, H.A.R.. "İbn Haldûn'un Siyaset Teorisinin İslami Kökeni". çev. Yusuf Ötenkaya. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (Haziran 2021), 291-299. <https://doi.org/10.51447/uluifd.915600>

* H.A.R. Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", *Bulletin of the School of Oriental Studies* 7/1 (1933), 23-31 isimli makalenin tercümesidir.

¹ A. Von Kremer, *Ibn Chaldûn und seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche* (Wien: Nabu Press, 1878). Diğer makalelerin tam kaynakçaları aşağıda bahsi geçen çalışmaların herhangi birinde bulunabilir.

² Abdurrahman b. Muhammed Ibn Khaldoun, *Les Prolegomines historiques*, çev. Baron De Slane (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1863-8).

³ Taha Hussain, *Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun* (Paris: A Pedone, 1917).

⁴ Gaston Bouthoul, *Ibn Khaldoun, Sa Philosophie sociale* (Paris: Paul Geuthner, 1930), 95.

zellikle de ilk otuz sayfasında bu sınırları aşarak tarihçi İbn Haldûn'un kişiliği ve entelektüel görünümünü hususunda ufuk açıcı analizlerde bulunmuştur. Prof. Schmidt'in tezi⁵ ise daha çok alan incelemesi mahiyetinde olup, bu çalışmasında İbn Haldûn'un eserinin (Mukaddime) farklı yönleri üzerinde duran daha önceki araştırmacıların görüşlerini derleyip incelemiş ancak kendisine ait herhangi bir sentez ortaya koymamıştır. Son olarak Dr. Kamil Ayad⁶ ve Erwin Rosenthal⁷'in Almanca olarak yayımladıkları eserler, münhasıran *Mukaddime*'nin tarihsel düşüncesine yöneliktir ve özellikle de ikincisi hususi olarak İbn Haldûn'un siyaset teorisini⁸ ele alan ilk müstakil çalışmadır. Bu iki kitap plan itibarıyla önemli derecede farklıdır. Dr. Ayad, İslami kültür ve entelektüel gelişiminin genel eğilimleri noktasında kapsamlı ve felsefi giriş yaptıktan sonra İbn Haldûn'un tarihsel metodu analizinde dakik bir inceleme ve gözlem isabetliliği sergilemiş ve çalışmasını İbn Haldûn'un sosyal teorisini ana hatlarıyla inceleyerek neticelendirmiştir. Diğer taraftan Dr. Rosenthal ise, İbn Haldûn'un bizzat kendisini ifade etmesine izin vererek, kendi çalışmasını, "metinle sıkı bir bağ kurup, sınırlı tarihsel yorumla birlikte onun devlet teorisini analiz ettiği *Mukaddime* adlı eserin en önemli pasajlarının mümkün olduğunca en isabetli çevirisi yoluyla İbn Haldûn'un devlet düşüncesini resmettiği ve bu kaynağa dayanarak tarihçiyi takdim ettiği mütevazı bir teşebbüs olarak" tasvir etmiştir.⁹

Bu takdire şayan ve faydayı haiz kitaplar göz önüne alındığında, bu makalede İbn Haldûn'un siyaset düşüncesini detaylıca incelemeye çalışmak gereksiz bir iş olacaktır. Burada ele alınacak hususların amacı İbn Haldûn'un düşüncesinin kritik incelemesi için müellife temel (ing. fundamental) olarak gözükten noktaya dikkat çekmektir ki bu durum söz konusu İbn Haldûn çalışanlarının hepsi olmasa da çoğu tarafından ya mütemadiyen ihmal edilmiş ya da yanlış anlaşılmıştır. (Tartışmanın amaçları

⁵ Nathaniel Schmidt, *Ibn Khaldun, historian, sociologist, and philosopher* (New York: Columbia U.P., 1930), 68.

⁶ Kamil Ayad, *Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Halduns* (Stuttgart-Berlin: 1930).

⁷ Erwin Rosenthal, *Ibn Khalduns Gedanken fiber den Staat* (München-Berlin: R. Oldenbourg, 1932).

⁸ Burada İbn Haldûn'un doğumunun 600. yıl dönümünü kutlamak için 1932 Eylül'ünde Arapça Halep *el-Hadis* Dergisi tarafından yayımlanan özel sayıdan da bahsedilebilir. Çalışmaların tamamı günümüzün önde gelen Arap akademisyenleri tarafından yazılan makaleler, kıymetleri itibarıyla eş değer değildir ancak modern Arap camiasında İbn Haldûn'un çalışmasına yönelik ilgiyi göstermektedir. Katılmadığım nokta ise, ansiklopedici Farid Wagdi tarafından yazılan kısa ve tatmin edici olmayan makalede *Mukaddime*'nin ne sosyolojik ne de felsefi bir eser olduğunu iddia etmesidir.

⁹ Slane'in bir ölçüde zayıf tercümesinin (yine de vazgeçilmez) gözden geçirilmesinin zorunluluğu Oryantalistler tarafından uzun zamandır bilinmektedir ve bu durum Rosenthal'in çalışmasını [Slane'e nispetle] değerli kılmaktadır. Çünkü o Prof. Bergstrasser'den aldığı yardımla, benim değerlendirdiğim kadarıyla çevrilen metinlerin daha literal ve daha isabetli versiyonunu ortaya koymuştur. Ancak yine de bazı hatalar bulunmaktadır. Örneğin s. 41'de; "meliklik ismi, kendi varlığı itibarıyla diğerlerini yönetendir." (*tusemmâ el-melekete ve hiye kevnuhu yemlukuhum*); s. 91'de ise, "her birine ihtimam göstermek, çoğunluğun iyiliğini sağlamaktır." (li-teenniki fi külli vâhidin sanâ'i'u kesirâtün). Şüpheli ifadeler ya da okumalar da bazı hatalara yol açmıştır. Mesela s. 23'de; umûmiyat kelimesi, kabile ilişkilerinin gelişmişliğini ifade etmesi için "geniş nüfus" anlamında kullanılmıştır.

için argümanı son iki Almanca çalışmayla açıklamak uygun olacaktır.) Söz konusu eksiklik, İbn Haldûn'un düşüncesinin bağımsızlığının ve eşsizliğinin abartılmasındandır. İşte bu durum, özellikle de onun dinî meselelerle ilişkili olan perspektifinin (ing. outlook) yanlış telakki edilmesinden kaynaklanmaktadır.

İbn Haldûn'un çalışmasının asıl özgünlüğü, siyasal birimlerin kurulmasının ve devletin gelişiminin altında yatan siyasal, toplumsal ve iktisadi etmenleri detaylı ve objektif bir şekilde analiz etmesinde yer almaktadır ve kendisinin kurduğunu iddia ettiği “yeni bilim”i oluşturan şey bu kapsamlı analizin sonuçlarıdır. Analizinin dayandığı materyaller, bir yönüyle kendi tecrübesinden, diğer yönüyle de yerleşik ön yargıları dikkate almadan yorumladığı İslam tarihiyle ilgili elinde bulunan kaynaklardan elde edilmiştir. Ancak İbn Haldûn'un eserinin bağlı olduğu aksiyomlar ya da temel ilkeler, pratikte erken dönem Sünnî fakihleri ile toplum filozoflarına ait olanlardır. Dr. Ayad, toplumun kökenleriyle ilgili İbn Haldûn'un temel ilkeleri ile seleflerinin temel ilkeleri arasında köklü bir farkın bulunduğu savunmak için çok uğraşmıştır. Selefleri, insan toplumunun (el-müctemâü'l-insânî) genel bir kavramıyla başlarken, İbn Haldûn ise daha dinamik bir kavram olan “insan içtimai” kavramından hareket etmektedir. Bununla birlikte kısa bir şekilde iktibas edilecek pasajdaki bu varsayma karşı olan delil haricinde Dr. Ayad, İbn Haldûn'un, seleflerinin tamamıyla olmasa da [en azından] “faydalı” argümanlarını devraldığını kabullenmekten geri kalmamıştır. Bu kabullenme tam olarak İbn Haldûn'un kendi beyanıyla da tasdik edilmiştir. Onun kitabının konusu ve seleflerinin gözlemleri arasındaki fark, seleflerin ifadelerinin “bizim onları ele alıp tartıştığımız gibi tartışılmamış olup, edebî yönü ağır basan, nasihat usûlüyle temas edilmiş ifadeler olması” ve sadece ahlaki nitelikli eserlere genel bir giriş hüviyetinde olmasındadır.¹⁰ İbn Haldûn'un selefleri meselelerin (ing. objects) peşinde koşarken genel ifadelerle tarihsel süreci özetlemekle yetinmişlerdir. [Buna karşılık] İbn Haldûn ise detaylarıyla bu işleyişi ortaya koymayı kendine iş edinmiştir. Çünkü ikincil önem atfettiği inceleme konusu, ancak “tarihsel anlatıların tashihi” için bir makyas inşa etmesi bakımından önemlidir. Elbette bu [inceleme yöntemini] gerçekleştirirken seleflerinin taslaklarında olmayan ancak hiçbir şekilde onlarla çelişmeyen pek çok kavramı takdim etmiştir.

Ancak hem Dr. Rosenthal hem de Dr. Ayad aksini iddia etmektedirler. Rosenthal, “kendi gözlemleri temelinde” İbn Haldûn'un ilahî yardım olmaksızın mülkün gerçekleşebileceğini belirttiğinin vurgulanması gerektiğini ileri sürmüş ve İbn Haldûn'u bu yönüyle de “bağımsız düşüncenin simgesi, bütün teolojik kısıtlamalardan muaf” olarak görmüştür. Dr. Ayad ise bu hususu biraz daha vurgulu bir şekilde ifade eder. İbn Haldûn'un insan içtimai için peygamberliği ön gereklilik olarak görmediğini belirterek, onun bu sözü “herhangi bir insan yaşamının peygamberî kılavuz olmadan imkânsız olduğunu savunan kelamcılara” karşı yönelttiğini de eklemektedir. Bunun

¹⁰ Erwin Rosenthal, *İbn Khaldun's Gedanken fiber den Staat* (München-Berlin: R. Oldenbourg, 1932); E. Quatremere *Prolegomenes d'Ebn-Khaldoun* (Paris: 1858), 1/65.

yanı sıra filozofların abartılı varsayımlarına karşı İbn Haldûn'un argümanlarına referansla gözlemini tekrar etmektedir.¹¹

Bununla birlikte Müslüman kelimcilerin söylemlerini mana itibariyle incelersek, biz onların bu varsayımları taşımadıklarını anlarız. Bir örnek teşkil etmesi için İbn Haldûn'dan yaklaşık iki nesil önce yaşamış Sünnî yaklaşımın en katı savunucularından İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından yazılan ve İbn Haldûn tarafından da kullanılan bir eserden ilgili metni alıntılatacağım. *el-Hisbe fi'l-İslam* (Censorship) adlı çalışmasına genel bir giriş sağlayan metin şu şekildedir: “İnsanlar ne bu dünyada ne de ahirette içtima, dayanışma ve karşılıklı yardımlaşma olmaksızın maslahatlarını tamamlayabilirler. Onların yardımlaşma ve dayanışması faydalı şeyleri elde etmek ve zararlı olanları da defetmek içindir. Bu nedenle de ‘insanın tabiatı itibariyle medeni (ing. political) bir varlık’ olduğundan bahsedilmiştir. Onlar bir araya (cema’u) geldikleri zaman kesinlikle korumayı arzu ettikleri bir maslahat ya da bir zarardan dolayı kaçınmak istedikleri bazı şeyler olmak zorundadır. Onlar aynı zamanda kendilerine iyiliği emreden ve kötülükten de onları sakındıran bir kimseye itaat ederler. Dahası tüm insanlar kendilerine emreden (âmir) ve onları sınırlandıran (nâhî) kimseye itaatkâr kılınmak zorundadırlar. İlahî kitaplara sahip olmayanlar ya da herhangi bir dine bağlı olmayanlar da sadece dünyevi çıkarlarının olduğuna inandıkları meselelerde, bazen doğru bazen de yanlış bir şekilde liderlerine itaat ederler.” (*men lem yekun min ehli'l-kütübi'l-ilâhiyyeti velâ min ehli dînin*) Bu alıntı *Mukaddime*'de birinci kitabın birinci kısmı, üçüncü kitabın yirmi üçüncü¹² bölümü ya da beşinci kitabın altıncı¹³ bölümüyle karşılaştırılsa, İbn Haldûn'un bu alıntındaki fikirleri geliştirmek ve başına *asabiyet* kavramını eklemek suretiyle kesinlik derecesini artırmaktan başka bir şey yapmadığı görülecektir.

Bu örnek ikinci bir soruyu gündeme getirmektedir. İbn Haldûn, her iki yazarın kendisine atfettiği dinî ön yargılardan/ön kabullerden veya kaygılardan bağımsız olmakla nitelenmeyi ne derece hak etmektedir? Başlangıçta İbn Haldûn siyasal hayat olgusunu olduğu şekliyle tarif etmeyi amaçlamış ve tecrübî gözlemlere dayanarak siyasal gücün önemli özelliklerinin, onun gelişim aşamalarının ve beşer medeniyetinin tüm yönleriyle devletin karmaşık ilişkilerinin kavranmasıyla objektif bir şekilde incelemelerde bulunmuştur. Onun hakkındaki “materyalizm”, “pesimizm”, ya da “fatalizm” ifadeleri, tamamıyla onun üzerinden çıkarımda bulunan yorumcular tarafından yapılmıştır. Çünkü onlara göre İbn Haldûn ne inceden inceye tasvir ettiği kurumların reforme edilmesini ne de onların insan çabası ve düşüncesinin sonucunda değiştirilebilirliği ihtimalini düşünmüştür. Fakat olguları olduğu gibi kabul etmiş ve kaçınılmaz bir şekilde ve mekanik bir işleyiş içerisinde devletlerin ve hanedanların döngüsü [olduğunu] ileri sürmüştür. Mesela Dr. Ayad, İbn Haldûn'un tarihi haklı çıkarmak gayesiyle hareket etmediğini, ilkelerinin Tanrı merkezli olmadığını

¹¹ Rosenthal, *Ibn Khalduns*, 1/2; Quatréme, *Prolegomenes*, 1/72.

¹² Quatréme, *Prolegomenes*, 1/337-338; Rosenthal, *Ibn Khalduns*, 1/3.

¹³ Quatréme, *Prolegomenes*, 2/290.

belirterek, “Müslüman teoloji düşüncesine katı bir muhalefet içerisinde” tarihte nedensellik ve tabii yasa doktrini savunduğunu ifade etmiştir. Dahası İbn Haldûn'un samimi bir Müslüman olarak kaldığını kabullenirken, onun din telakkisinin, “sadece tarihsel süreçte etkili (ing. weighty) kültürel bir olgu ve önemli bir sosyo-psikolojik faktör” şeklinde olduğunu vurgulamıştır. Benzer şekilde Dr. Rosenthal de pek çok defa İbn Haldûn'un Şeriat'ın temel ilkelerine sıkı bir biçimde bağlı olduğunu, özellikle de İslam dinini benimsediğini belirtmiştir. Ancak onun teorisinin çarpıcı bir özelliği olarak, dini, “ne kadar önemli olursa olsun, sadece bir faktör” olarak gördüğünü söylemiştir. “İbn Haldûn'un ifadesiyle din, mutlakiyetçi (ing. autarchic) bir devlette önemli bir işleve sahip olsa da devlete, hatta İslam devletine bile tek başına kapsayıcı bir muhteva kazandırmaz. Her olgu gibi din de en azından yoğunluk derecesi ve taleplerinin tahakkuku itibariyle değişikliklere tâbidir... Devletin yasası din-den gelir ancak devlet pratikte kendisini dinin bütün hüküm dairesinden soyutlayıp kendi amaçlarını takip eder. Bu amaçlar ise güç ve egemenlikle oluşur ve devlet kurumu dahilinde temelde bu dünyada vatandaşlarının saadetine yönelik genişler... İnsan ihtiyacı ve çabası zorunlu olarak devleti inşa etmiştir ve devlet insan için vardır. Tanrı'nın yardımı insan fiilini aydınlatmış, ilahî hüküm en iyi şekilde onu yönlendirmiş ve Tanrı'nın kelamı fetih ve iktidar elde etme hususunda insanı teşvik edip desteklemiştir. Ancak devletin varlığı *Tanrı'nın ihtisamı* için değil, daha ziyade insanların korunup kollanması ve düzenin temin ettirilmesi içindir.” (s. 59-60) Aynı zamanda “İslam düşüncesi için Şeriat'ın kaideleri ideal taleplerdir ve İbn Haldûn tarafından da bu şekilde kabul edilmektedir.” Rosenthal'e göre bu iki görüş İbn Haldûn'un çalışmasında yan yana bulunmaktadır ancak ilki onun düşüncesinin merkezinde yer almaktadır.

Her iki araştırmacının İbn Haldûn'un Sünnî perspektifiyle böylesi bir din ve devlet görüşünü uzlaştırma yönündeki çabasına rağmen, ben bu iki ifade arasında amansız çelişki olduğu kanaatindeyim. İbn Haldûn sadece Müslüman değildir, *Mukaddime*'nin neredeyse her sayfasının şahitlik ettiği gibi, aynı zamanda Mâlikî bir kadı ve mütekellimdir. Onun nazarında din, hayattaki her şeyden çok daha önemlidir. Biz onun bu kanaatini, çalışmasını açıkça sadece ikincil değerde bir şey olarak addetmesinde ve Şeriat'ı tek hakiki rehber olarak kabul etmesinde görmekteyiz. Bu sadece İbn Haldûn'un argümanlarını Sünnîlik dışı izlerden uzak tutma konusunda titiz olduğu anlamına gelmez bilakis Dr. Ayad'ın bizi de ikna ettiği görüşe göre, o, “İslam Hukukunu yorumlama, kendi düşüncesiyle uyum içerisinde ele almada büyük bir maharet göstermiştir ve böylece dini kendi bilimsel teorilerinin bir alt dalı haline getirmeye çalışmıştır.” Aynı zamanda bu İbn Haldûn'un İslami düşünceyle mantıksal olarak çelişen herhangi bir şeyi kendi sistemine derç etmediği anlamına da gelir. M. Bouthoul'un işaret ettiği ve bizim de daha sonra göstereceğimiz üzere İbn Haldûn'un böyle bir şey yapmasının ihtimali yok denecek kadar azdı. İbn Haldûn ilk eğitimi ve eğilimleri itibariyle mantık ve akli ilimlere sıkı bir şekilde bağlıydı. Onun Dr. Ayad tarafından zikredilen ilk çalışmaları arasında mantık konusunda bir eseri vardı ve bu eser onun zihninin mantıksal temayülünü göstermektedir ki bu aynı zamanda *Mukaddime*'nin anlaşılması açısından kilit rol oynamaktadır. Gerçekten de Dr. Ayad'ın

pek defa gösterdiği gibi, İbn Haldûn, soyut *a priori* fikirlere dayanmaları hasebiyle metafizikçilerin mantıksal sistemlerini reddetmesine rağmen, kendi çıkarımlarının mutlak anlamda geçerli olduğu hususundaki ısrarı zaman zaman onu olgunlaşmamış genellemelerde bulunmaya sevk etmiştir.

İbn Haldûn'un ifadesinde dini açıkça ikincil bir mertebeye indirgemesinin izahı, çalışmasında dinle, haddizatında İslam'la ilgilenmemesi, fakat sadece tarihin dışı dönük cihetinde dinin [din olgusunun] oynadığı rolle alakadar olmasıdır. Devlet, çalışmasının konusu olması hasebiyle merkezi bir yere sahiptir. Ancak *Mukaddime*'nin ilk üç kitabını oluşturan bölümlerin dakik bir incelemesi, İbn Haldûn'un din kelimesini iki farklı anlamda kullandığını gösterecektir. Bir tarafta insanın bütün iradesi dinî inançla yönetildiğinde ve hayvanî tabiatı (nefs) kontrol altında tutulduğunda din hakiki ve mutlak manasında kullanılmaktadır. Bunun karşısında dolaylı olarak kazanılmış ve zayıf nitelikli "alınlanmış din" vardır ki bu, kişinin insanlığını kökten zayıflatmakta ve şehvi dürtüleri kontrol etmekte başarısız olmaktadır.¹⁴ Bu ayırım şu bölümde¹⁵ de vurgulanmıştır: "Asabiyetle desteklenmeyen bir dinî çağrı (dava) başarısızlığa mahkûmdur." Araştırmacılar tarafından buna çok fazla önem atfedilmiştir. Çünkü İbn Haldûn, arkalarında ilahî tefvizin/referansın olmadığı dinî davetlerden bahsettiğini net bir şekilde ortaya koymuştur. Dolayısıyla da onlar sadece görünüşte dinîdir.

Bununla birlikte İbn Haldûn düşüncesinin etik ve İslami temeli, Kur'ân ve Hadis metinlerine sürekli referansta bulunmasından farklı bir şekilde anlatımı boyunca zımnen ifade edilmiştir. Dr. Ayad'e göre kelami görüşlere keskin bir şekilde muhalefet eden İbn Haldûn'un nedensellik ve tabiî yasa doktrini, şüphesiz Kur'ân'da sıklıkla işaret edilen *sünnetullah doktrini*dir. Kelami gayelere göre hem zahirdeki nedenin hem de zahirdeki sonucun gerçekte ayrı ayrı ilahî yaratma eylemleri olmasından ötürü, neden ve sonucun iç içe geçmiş şekilde irtibatlı olmadığı hususunda ısrarcı olmak zorunlu addedilse de, Tanrı'nın hakikatte ebedi bir "âdet"le "neden"i yarattıktan sonra [ona] uygun "sonuc"u da yarattığı kabul edilmiştir. Gerçekte bu varsayımlar olmaksızın, harikuladeliğin (tabiî düzenin ihlali) peygamberlere bahşedilen hususi güç prensibinin hiçbir anlamı olmayacaktır. Bununla birlikte İbn Haldûn'un, neden ve sonucun "tabiî kanun" olarak birlikte işlediği noktada pek çok Müslüman müelliften daha fazla ısrarcı olduğunun altı çizilmelidir.

Benzer bir sonuç mutlak anlamda İbn Haldûn'un tarih teorisinden neşet etmiştir. Karşılıklı yardıma dayalı insanların iş birliği, "hayatta kalmaları ve türlerini devam ettirmeleri için Tanrı'nın hikmetli amacını" yerine getirmektedir ve "bu birliktelik (içtima) olmaksızın Tanrı'nın onlar marifetiyle ve O'nun temsilcileri olarak dünya nüfusu için arzuladığı kemâlât" sağlanamaz.¹⁶ Devlet kurumu, ister iyi ister kötü¹⁷

¹⁴ Rosenthal, *Ibn Khalduns*, 2/68-69; Quatrémerie, *Prolegomenes*, 1/230-232.

¹⁵ Rosenthal, *Ibn Khalduns*, 3/54; Quatrémerie, *Prolegomenes*, 1/286-290.

¹⁶ Rosenthal, *Ibn Khalduns*, 1/77; Quatrémerie, *Prolegomenes*, 1/70-71.

¹⁷ Rosenthal, *Ibn Khalduns*, 2/93; Quatrémerie, *Prolegomenes*, 1/259-260.

olsun Tanrı tarafından takdir edilmiştir ve elde edilen bu mekanizmayı teşhiz eden asabiyete Tanrı¹⁸'nin yardımıyla erişilir. Bu nedenle de sivil bir devlet bile ilahî amaç bir parçası olarak vardır. Daha sonra İbn Haldûn, hukuklarına¹⁹ göre sınıflandırılan devlet türlerini teşhis etmeye başlamıştır. Bu paragraf Dr. Rosenthal'ın sarih ifadeleri ışığında İbn Haldûn'un "hiçbir değer yargısında bulunmaması ve hiçbir devlet biçimini diğerine tercih etmemesi ve aynı şekilde Dr. Ayad'ın da "onun *prensip* itibarıyla değer yargılarından uzak olduğunu" söylemesi bakımından dikkate değerdir.

İbn Haldûn, "kanunu şiddete, üstünlük gücüne ve fevri doğasına bağlı olunan devletin; zalim, adaletsiz, hukuk nazarında kınanmayı gerektiren bir durumda olduğunu, politik aklın da bununla hemfikir olduğunu" belirtir. "Kanunu *şerî*²⁰ otoritesi olmaksızın akli bir yönetim ve onun ilkelerine dayanan bir devletin de aynı şekilde kınanmayı gerektiren bir durumda olduğunu, çünkü bu durumda devletin, Tanrı'nın nuru olmaksızın tahminlerin ürünü olacağını ve akli yönetimin prensiplerinin sadece dünyevi çıkarları elde etmeyi amaçlayacağını" ifade eder. Bu yaklaşımların her ikisine karşılık, Şeriat'ın hakiki uygulamasına dayalı yegâne mükemmel devlet olarak Halifelik, tebaasının hem dünyevi hem de uhrevi çıkarlarını destekler.²¹

Hilafet ya da ideal devletin İbn Haldûn'un düşüncesinde bulunduğu merkezi mevki bir başka argümanla da desteklenebilir. İbn Haldûn'un tezini sıkı bir biçimde mantıksal ağlarla geliştirdiğinden bahsedilmişti ve onun başlıklarının dizgesine bakıldığında ise, onların halifeliğe zemin hazırlayıp onu zirveye yükselttiği görülmektedir.²² Bu noktaya ulaştığında, devletin bozulması ve nihai olarak yıkılmasının nedenlerini incelemeye geçmeden önce halifelik²³ ile ilgili teşkilatı tüm detaylarıyla

¹⁸ Rosenthal, *Ibn Khalduns*, 3: 70; Quatrémer, *Prolegomenes*, 1/ 284.

¹⁹ Rosenthal, *Ibn Khalduns*, 3: 61-62; Quatrémer, *Prolegomenes*, 1/342-343.

²⁰ De Slane'in tercümesi "şerî nazariye dışı" vurgusunu kaçırılmaktadır. Quatrémer ise "şerî siyaset ve onun ahkâmı gereğince" ifadesini kullanmıştır.

²¹ Aynı değerlendirme Rosenthal'ın tercümesinde 2. kitap 20. bölümde biraz farklı bir şekilde ifade edilmiştir. (Quatrémer, *Prolegomenes*, 1/259-260.) Buradan da anlaşılacaktır ki İbn Haldûn'un Halifelik kavramsallaştırması geneldir ve tarihsel anlamda halifeliğe hasredilmemiştir.

²² Dr. Rosenthal'ın İbn Haldûn'un politik düşüncesinin hayranlık uyandıran incelemesinin en önemli eksikliği, onun anlatımının mantıksal dizgesini göz ardı etmesindedir. Aynı zamanda istemeden de olsa bölümleri üstünlük atlaması İbn Haldûn'un düşüncesini çarpıtmaktadır. Örneğin "Devletin gelişimi alt başlığında" Rosenthal'ın seçtiği metinlerin sıralaması şu şekildedir: 2. Kitap 15. Bölüm; 3. Kitap 14. Bölüm; 3. Kitap 17. Bölüm; 2. Kitap 16. Bölüm; 3. Kitap, 15. Bölüm; 2. Kitap 18. Bölüm; 3. Kitap 11. Bölüm; 3. Kitap 12. Bölüm; 3. Kitap 16. Bölüm; 2. Kitap 22. Bölüm; 3. Kitap 2. Bölüm; 3. Kitap 3. Bölüm; 2. Kitap, 4. Bölüm; 2. Kitap 5. Bölüm; 2. Kitap 23. Bölüm; 3. Kitap 27. Bölüm; 3. Kitap 8. Bölüm; 3. Kitap 18. Bölüm; 3. Kitap 10. Bölüm; 3. Kitap 13. Bölüm; 3. Kitap 47. Bölüm; 3. Kitap 46. Bölüm.

²³ Dr. Ayad, İbn Haldûn'un, Halifeliğin (İmamet) "imanın rükünlerinden" biri olduğunu inkâr ettiğini söylemiştir ancak onun reddettiği şeyin Şif doktrini olduğunu gözlemleyememiştir. İbn Haldûn, halifeliğin akli zorunluluğuna karşı argümanlarında Maverdî tarafından açıklanan klasik düşünceyle tam bir uyum içerisinde. bk. Rosenthal, *Ibn Khalduns*, 3/93; Quatrémer, *Prolegomenes*, 1/345-346.

tartışmayı neticeye bağlar. İbn Haldûn bu tartışma esnasında tarihsel Arap Halifeliği'nin tedricen sıradan melikliğe²⁴ dönüşümünü açıklamıştır. Erken dönem halifelerinin sınırlandırdığı dinî coşku üzerinde bir üstünlük sağlayan Emevî ailesi arasındaki asabiyet gücü dolayısıyla bunu (meliklik) başarmışlardır.

Sonuç olarak, devletin gelişimini tahlil etmeye girişmiş olmasıyla birlikte, İbn Haldûn'un, döneminin diğer Müslüman fakihleri gibi tarihin olguları ile Şeriat'ın ideal taleplerini uzlaştırma meselesiyle meşgul olduğu kanaatinden uzak durmak imkânsızdır. Dikkatli bir okuyucu, gurur, şatafat ve hırs²⁵ günahları ile Şeriat'ın ihlal edilmesi dolayısıyla tarihin gidişatının ne olacağı hususunda nasıl bir ders çıkaracağını fark edecektir. İktisadi hayatta bile ancak Şeriat'ın emirlerine riayet edildiğinde refah sağlanır.²⁶ İnsanoğlu Şeriat'a uymadığı için içgüdüsel arzularının baskınlığının "tabii" ve zorunlu neticelerine bağlı olarak bir boşluğa ve bitmek tükenmek bilmeyen yükseliş-çöküş döngüsüne mahkûm olur. Bu anlamda İbn Haldûn "kötümser" ya da "determinist" olabilir ancak onun kötümserliği sosyolojik değil, ahlaki ve dinî esastır.

²⁴ İbn Haldûn'un sosyal ve politik hayattaki "tabii" gelişmeyle kastettiği şey, Dr. Ayad'ın onun teorisinin can alıcı özelliği olarak düşündüğü mekanik doktrinden çok farklıdır. bk. Rosenthal, *İbn Khalduns*, 3/112; Quatréme, *Prolegomenes*, 1/367.

²⁵ M. Bouthoul'un İbn Haldûn'u genel görünüm itibarıyla "Orta Çağ zihniyeti"ne ait bir özellik olan entelektüel sadistlikle suçlaması bana genellemeci bir yaklaşım gibi gözükmemtedir. bk. Quatréme, *Prolegomenes*, 2/290.

²⁶ Rosenthal, *İbn Khalduns*, 3/143; Quatréme, *Prolegomenes*, 2/79.

Kaynakça

- Ayad, Kamil. *Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Halduns*. Stuttgart-Berlin: 1930.
- Bouthoul, Gaston. *Ibn Khaldoun, Sa Philosophie sociale*. Paris: Paul Geuthner, 1930.
- Hussain, Taha. *Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*. Paris: A Pedone, 1917.
- Ibn Khaldoun, Abdurrahman b. Muhammed. *Les Prolegomines historiques*. çev. Baron De Slane. Paris: Librarie Orientaliste Paul Geuthner, 1863-8.
- Kremer, Alfred Von. *Ibn Chaldûn und seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche*. Wien: Nabu Press, 1878.
- Quatrémeire, E.. *Prolegomenes d'Ebn-Khaldoun*. 3 Cilt. Paris: 1858.
- Rosenthal, Erwin. *Ibn Khalduns Gedanken fiber den Staat*. 3 Cilt. München - Berlin: R. Oldenbourg, 1932.
- Schmidt, Nathaniel. *Ibn Khaldun, historian, sociologist, and philosopher*. New York: Columbia U.P., 1930.