

İbn Haldun Düşüncesinde Süreklilik ve Değişkenlik Bağlamında Mülkün Tabiatı*

The Nature of Kingship (Mulk) in the Context of Continuity and Change in the Thought of Ibn Khaldun

Ömer Türker

Marmara Üniversitesi, Türkiye
om.turker@gmail.com

Öz: İbn Haldun çağdaş dönemde çeşitli yönleriyle en çok akademik çalışmaya konu olan İslam düşünürlerinden biridir. Birçok araştırmacı, onun felsefe, siyaset, toplum, ekonomi ve ilimler tarihi gibi çeşitli alanlara dair görüşleri hakkında kitap ve makale seviyesinde çalışmalar kaleme almıştır.¹ Bunlar arasında Muhsin Mehdi, Ahmet Arslan, Ali el-Verdî, Tahsin Görgün gibi yazarlar İbn Haldun'un bilhassa toplum ve siyaset düşüncesinin felsefi temellerini -Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ ve Fahreddîn el-Râzî gibi filozoflarla ilişkisini kurarak- ortaya koymayı amaçlar. Syed Farid Alatas, Abdulaziz Elazmeh, M. Umer Chapra, Laroussi Amri, Johann P. Arnason, Dieter Weiss, Recep Şentürk ve yine Tahsin Görgün gibi bir kısım yazarlar İbn Haldun'un devlet ve toplum teorilerinin güncelliğini ve yeniden üretilebilirliğini tartışırlar. Bunlar arasında özellikle Syed Farid Alatas'ın genelde İslam ve özelde Asya toplumlarının ekonomik ve siyasi çözümlemesi için ve Recep Şentürk'ün alternatif bir medeniyetler sosyolojisi için İbn Haldun düşüncesine müracaat çabaları zikre şayandır.² Bu isimlere, İbn Haldun'un görüşlerini Karl Marx ve M. Weber gibi çağdaş toplum. ve siyaset düşüncesinin öncülerinin görüşleriyle karşılaştıran yazarları ilave edebiliriz.³ Bilhassa Muhsin Mehdi ve Tahsin Görgün'ün vurguladığı gibi Fârâbî, İbn Sînâ ve Fahreddîn Râzî'nin eserlerinde dile geldiği haliyle felsefî teoriler, İbn Haldun için sadece kendi görüşlerini ifade edebileceği bir vasat veya malzeme işlevi görmez, aksine onun toplum ve siyaset teorisinin zeminini oluşturur.⁴ Zira İbn Haldun'un toplum ve siyaset teorisi, Gazzâlî ve Fahreddîn Râzî gibi

* Bu çalışma, 29-31 Mayıs 2009 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "II. Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu" adlı bilimsel etkinlikte sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

¹ Bu çalışmaların kısa bir dökümü için bk. Cengiz Tomar, "İbn Haldun, Literatür", TDV İslam Ansiklopedisi, XX, 8-12..

² Bk. Syed Farid Alatas, "A Khaldunian Exemplar fo a Historical Sociology for the South", Current Sociology, 2006, Vol. 54 (3), s. 397-411; "A Khaldunian Perspective on the Dynamics of Asiatic Societies", Comporative Civilizations Review, 29, s. 29-51..

³ Muhammad Dhaouadi, Recep Şentürk, Syed Farid Alatas, Faruk Yaslıçimen, Lütfi Sunar, Tahsin Görgün ve M. Umer Chapra'nın İbn Haldun'un güncelliğini tartışan makalelerinin yer aldığı bir çalışma için bk. İslam Araştırmaları Dergisi İbn Haldun Özel Sayısı II, 16 [2006].

⁴ Bk. Muhsin Mahdi, Ibn Khaldûn's Philosophy of History, Chicago : The University of Chicago, 1964, s. 63-131; Ahmet Arslan, İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 437-452; Tahsin Görgün, "İbn Haldun, Görüşleri", TDV İslam Ansiklopedisi, XIX, 543-55.

düşünürlerden istifadeyle “eleştiri süzgecinden geçilmiş” İbn Sînâ metafiziğinin toplumsal varlık alanına ustalıkla bir tatbikidir. Bu bakımdan bugün klasik İslam düşüncesinden üretilebilecek bir toplum ve siyaset teorisinin vazgeçilmez varsayımlarını İbn Haldun’un mülk teorisi üzerinden tartışabiliriz. Bu amaçla ilerleyen satırlarda İbn Haldun’un mülk teorisini kendi felsefî bağlamına atıfla tahlil ettikten sonra bu teorisinin metafizik varsayımlarını tartışacağım.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Mülk Teorisi, Metafizik, İslam Felsefesi

Abstract: *Ibn Khaldūn's societal and political theory, benefiting from the “filters of critique” of thinkers such as Ghazālī and Fahrūddīn al-Razī, is a masterful application in the field of societal existence of Ibn Sīnā's metaphysics. From this point of view we can discuss the indispensable assumptions of a societal and political theory that can be produced today from classical Islamic thought through Ibn Khaldūn's theory of kingship (henceforth: mulk). With this goal I will discuss in the next paragraphs, after analyzing Ibn Khaldūn's theory of mulk in the context of its own philosophy, this theory's metaphysical assumptions. Ibn Khaldūn is in various ways one of the Islamic thinkers that is most studied in academia in contemporary times. Many researchers have written books and articles about his views on various fields, such as philosophy, politics, society, economics, and history of science. From amongst them are authors such as Muhsin Mahdi, Ahmet Arslan, Ali al-Wardī, and Tahsin Görgün who have aimed to lay bare the philosophical foundations of Ibn Khaldūn's societal and political thought in particular, by establishing relations with philosophers such as Aristotle, Fārābī, Ibn Sīnā, and Fahrūddīn al-Razī. Some writers, such as Syed Farid Alatas, Abdulaziz Elazmeh, M. Umer Chapra, Laroussi Amri, Johann P. Arnason, Dieter Weiss, Recep Şentürk, and again Tahsin Görgün discuss the timeliness and reproducibility of Ibn Khaldūn's theories of the state and society. From amongst these especially Syed Farid Alatas' economic and political analysis of Islam in general and Asian societies in particular and Recep Senturk's alternative sociology of civilizations, attempting to draw on the thought of Ibn Khaldūn, are worthy of mentioning. To these names we can add those writers who compare the views of Ibn Khaldūn with the views of contemporary social and political thinkers such as Karl Marx and Max Weber. 3 As especially Muhsin Mahdi and Tahsin Görgün have stressed, the philosophical theories described in works of Fārābī, Ibn Sīnā and Fahrūddīn al-Razī do not merely for Ibn Khaldūn function as a means or tool to express his own views, on the contrary, they form the very foundation of his societal and political theory. 4 Ibn Khaldūn's societal and political theory then, benefiting from the “filters of critique” of thinkers such as Ghazālī and Fahrūddīn al-Razī, is a masterful application in the field of societal existence of Ibn Sīnā's metaphysics. From this point of view we can discuss the indispensable assumptions of a societal and political theory that can be produced today from classical Islamic thought through Ibn Khaldūn's theory of kingship (henceforth: mulk). With this goal I will discuss in the next paragraphs, after analyzing Ibn Khaldūn's theory of mulk in the context of its own philosophy, this theory's metaphysical assumptions.*

Keywords: *Ibn Khaldun, Theory of Mulk, Metaphysics, Islamic Philosophy*

A. Mülk Teorisi

İbn Haldun, toplum teorisini bedâvet, hadâret, asabiyet, mülk ve devlet gibi bir kısmı diğerinin gayesi olarak belirlenebilen bir dizi kavram üzerine inşa eder. Bu inşa, kendisinin de belirttiği üzere, toplumu konu edinen felsefî bir bilim ihdâs etmeyi ve böylece toplumsal vakıaları doğru ve kuşatıcı bir şekilde tahlil etmeye imkan veren tümel kuralları belirlemeyi hedeflemektedir. İbn Haldun, bu amacı gerçekleştirmek için meşşâî madde-sûret teorisini kullanır. Bu teoriyi kullanmasının temel nedeni ise aklî seviyede değil ama maddî seviyede tanımlanmış zorunlu ve mümkün durumları tespit edebilmektir. Bu nedenle toplumun faili olan insan bireylerindeki ortak tabiatın tanımlayıcı, diğer bir ifadeyle değişmez özelliklerinden hareket ederek maddî gereklilik yoluyla insan tabiatının zorunlu sonuçlarına ulaşmaya çalışır. İbn Haldun bu tabiatın gereklerini takip edebilmek için de yine meşşâî filozofların insan tanımını esas alır. Buna göre insan “düşünen hayvandır”. Tanımdaki “hayvan” kelimesi insanın yakın cinsini; düşünen kelimesi ise yakın cinste kendisine ortak olan diğer hayvanlardan insanı ayırtıran faslı ifade eder. Her iki özellik de insan olması bakımından insanın özellikleri olup birey, toplum, zaman ve mekan gibi şartlara göre değişmez. İşte İbn Haldun’un insan tabiatı derken kastettiği temelde canlılık ve düşünme özelliklerinin bileşiminden oluşan insan mahiyetidir. Bu tabiat veya mahiyet, hayvanlığı nedeniyle bütün hayvanlarda ortak olan özelliklere sahiptir. Bu özelliklerin başında ise varlığını devam ettirmek için zorunlu olan beslenme ve savunma özellikleri gelir. Ancak beslenme ihtiyacı hayvanın doğrudan bir gereği iken savunma ihtiyacı, hayvanın doğrudan bir gereği olan saldırı özelliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. İbn Haldun bu iki özelliği insanlar tarafından oluşturulan toplulukların gâî illeti olarak tespit eder. Yani “beslenme ve savunma ihtiyacı insan topluluklarının oluşmasının nedenidir” derken kastı, bu iki durumun toplumun gaye nedeni olduğudur. İnsanlar bu gayeye ulaşmak için bir araya gelirler ve bireyler arasında “kaynaşma” gerçekleşir. İşte umrân, bir araya gelip kaynaşan insanların oluşturduğu toplulukların genel adıdır.

Beslenme ve savunma ihtiyacı, bir kez gerçekleştiği takdirde tamamlanan tikel gayelerden farklı olarak, insanın sürekli yinelenen ihtiyaçlarından ve dolayısıyla daimi gayelerinden olduğu için insan daima toplumsal bir varlık olmaya devam eder. Bu anlamda toplu halde yaşamak, insanın tabîî bir özelliğidir ve “insan tabiatı gereği medenîdir” derken kastedilen budur. Toplumun tabîî olması, aynı zamanda genel olarak insan türü için zorunlu olması demektir. Fakat zorunluluk, onun herhangi bir

ilave unsura ihtiyaç duymadan kendiliğinden varlığını sürdürmesini gerektirmektedir.

Toplumsal varlığın idamesi için fertler arasındaki kaynaşmanın devamını sağlayan bir unsur daha gereklidir ki İbn Haldun buna “asabiyet” adını verir. En geniş anlamda “dayanışma ruhu” olarak anlayabileceğimiz asabiyet, esas itibariyle himayenin ve savunmanın organize bir güçle gerçekleştirilmesini mümkün kılar. Asabiyetin işlevi, savunma ihtiyacını doğuran “saldırı” durumu dikkate alındığında açıklığa kavuşmaktadır. Saldırı veya başkasının sahip olduğunu ele geçirme çabası (mütâlebe), her ne kadar savunma dediğimiz insânî bir duruma yol açarak toplumun oluşmasını sağlayan nedenlerden biri olsa da, varlığını bir başka şeye dönüşerek devam ettiren durumlardan değildir. Bu nedenle saldırı veya mütâlebe, herhangi bir insan topluluğunda himaye ve savunma gibi türevleriyle birlikte bulunmaktadır. Bunun anlamı, dıştan saldırılara karşı savunma amacıyla bir araya gelen bir insan topluluğunun aynı zamanda daima dışa dönük bir saldırı gücüne sahip olmasıdır. Diğer yandan saldırı ve savunma durumları, toplum seviyesinde düşünüldüğünde yalnızca dışa dönük yani iki veya daha fazla toplum varsayıldığında gerçekleşebilecek durumlar değildir. Aksine tıpkı beslenmede olduğu gibi saldırı ve savunma da tek tek insan bireyleriyle tahakkuk ettiğinden bunlar, toplumlar arasında olduğundan daha çok bir toplumun kendi içinde gerçekleşen durumlardır. Bu ise beslenme ve saldırı özelliklerinin doğrudan sonuçlarının, bizzat bir toplumun kendi içinde gerçekleştiği anlamına gelir. Bu nedenle beslenme ihtiyacının sonucu olarak toplumda sanatlar, meslekler ve çeşitli geçim yolları; saldırı özelliği ve savunma ihtiyacının sonucu olarak da silah sanayi ve silahlanma ortaya çıkmaktadır. İşte asabiyet temelde savunma ve saldırı güçlerinin bireysel olarak değil –çünkü savunma ihtiyacı bireysel silahlanma ile giderilemez– toplumsal olarak işlevselleştirilmesini sağlayan itibârî bir anlamdır.

İbn Haldun içtima ve asabiyeti, doğal nesnelereki mizaca benzetir. Doğal nesnelere mizacın oluşması için bir araya gelen unsurlardan birinin diğerlerine baskın olması gerekir. Çünkü bütün unsurlar eşit olduğunda mizacın birliği sağlanamaz. Bunun gibi asabiyet de bir araya gelen insanların hakiki birlik sahibi bir topluluk oluşturabilmesi için insan unsurlarından birinin veya bir kısmının diğerlerine baskınlığını (galiplik) gerektirir.⁵ Her ne kadar galiplik ile asabiyet arasındaki ilişki, ilk bakışta karşılıklı

⁵ İbn Haldun, Mukaddime, nşr. Derviş el-Cüveydî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1996), s. 124.

gerektirme (telâzüm) ilişkisi gibi görünse de gerçekte asabiyetin zât bakımından galipliği öncelediği ve galipliğin maddî nedeni olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle asabiyet, insan topluluklarına nispetle form işlevi görürken, galipliğe nispetle madde işlevi görmekte ve başlangıçta asabiyetle belirginleşen bir topluluk, galiplik formuyla bir derece daha belirginleşmektedir. Bu bakımdan İbn Haldun düşüncesinde asabiyeti siyasi bir kavrama dönüştüren ve toplum teorisinden siyaset teorisine geçişi sağlayan kavram “galiplik” kavramıdır. Çünkü hâkimiyet ve liderlik anlamlarını birleştiren riyaset –İbn Haldun buna bazen süûdet demektedir– ancak galiplikle oluşmaktadır.⁶

Riyasetin temel işlevi, saldırı ve taşkınlık gücünün kontrol altına alınması ve artık gerçek birliğe daha da yaklaşmış bulunan topluluğun –bunu önceki seviyelerden ayırtırmak için toplum diyebiliriz– belirli gayeler doğrultusunda yönetilmesidir. Fakat İbn Haldun reis kelimesini, yaptırım gücü bulunmayan yönetici anlamında kullanır. Buna göre reisin tabileri vardır ama o, taleplerini zorla yaptırma gücüne sahip değildir. Bununla birlikte reislik, galipliğin kendisinde tahakkuk ettiği mevkidir ve bu haliyle eksik bir hâkimiyet gücü taşır. Diğer deyişle riyaset, yöneticiliğin, bütün gerekleriyle tam olarak tahakkuk etmediği bir durumu ifade eder. Riyasete taleplerini zor kullanarak tatbik etmek anlamı eklendiğinde ise mülk denilen şey ortaya çıkar. Dolayısıyla reislik mülkün tabiatının bütün yönetenler arasında ortak olan maddesine tekabül ederken “isteklerini zor kullanarak yaptırma” anlamı, mülkün faslına tekabül eder. O halde mülk, genel anlamda yöneticiliğin bir derece daha özelleşmiş ve belirginleşmiş bir türüdür. İşte İbn Haldun mülk kelimesini “savunma ihtiyacının tam olarak karşılanabilmesi için insanların birbirilerine karşı taşkınlığını engelleyen, insanlar üzerinde galiplik, erk ve yaptırım gücü sahibi bir merci” anlamında kullanmaktadır

(فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك)⁷.

Bu merciin varlık kaynağı insandaki gazap ve dolayısıyla saldırma gücü olduğundan temel işlevi, “insanların birbirine karşı taşkınlığını önlemektir”. Bu işlev için icbârı sağlayacak bir erk gerekmektedir. İcbâr ise mülkün ikinci işlevine yol açmaktadır: İsteklerini zor kullanarak yaptırma. Bu anlamıyla mülk, sırasıyla gazap, saldırı, himaye, içtima, asabiye ve liderlik durumlarında bilkuvve içerilen bir durumun tahakkuk etmesidir ve insan nefsinin, dolayısıyla asabiyenin gayesidir. Diğer deyişle

⁶ İbn Haldun, Mukaddime, s. 124.

⁷ İbn Haldun, Mukaddime, s. 47, 10.

asabiyet sahibi, bir dereceye ulaştığında reisliği (süûdet) ve metbûluğu; sonrasında kahır ve tagallübü arzular. Kahır ve tegallübe ulaştığında ise artık varılacak yeni bir gaye yoktur; gaye, ulaşılan bu durumun muhafazasından ibarettir.

(وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر)⁸.

Çünkü mülkün oluşum süreci dikkatle izlendiğinde mülkün devamının aynı zamanda insanların varlığı ve içtimalarının devamı anlamına geldiği görülmektedir. Bu nedenle İbn Haldun'a göre mülk insanın doğal hâssasıdır ve gerçekleşmesi de insanın ihtiyarına bağlı değildir, aksine toplumunun varlığı belirli bir süreç dahilinde zorunlu olarak mülke varır ve mülkle devam eder.⁹ İnsânî içtimanın en nihai formunun mülk oluşunun anlamı da budur. Bu anlamıyla bütün aşamalarıyla mülk kavramı, bütün aşamalarıyla devlet kavramına tekabül eder ve umrânın gelişmiş formunu oluşturur.

İbn Haldun mülkün iki temel üzerine kurulduğunu belirtir. Birincisi şevket (yani yaptırım gücü) ve asabiyettir. Bunun somut göstergesi ordudur. İkincisi ise ordunun ve mülkün ihtiyaç duyduğu şeylerin varlığının devamını temin eden maldır.¹⁰ Buna da hazine denilebilir. Bu durumda mülkün maddesi, mülk sahibinin hükümrân olduğu şeylerin tamamına tekabül eder. Diğer deyişle ordu ve maliye kapsamında düşünülebiyecek maddî ve manevî varlıkların tamamı mülkün maddesini oluşturur. Bu bağlamda mülk, tebaası bulunan, vergiler toplayan, elçiler gönderen, sınırları koruyan ve üstünde hiçbir hâkim (kâhir) güç bulunmayan özel veya tüzel kişiliğe aittir. Eğer asabiyet bu hususların bir kısmını teminde başarısız kalıyorsa bu, mülkün hakikatinin tamamlanmadığını gösterir.¹¹ Dikkat edilirse sayılan durumlar aynı zamanda mülkü elinde bulunduran asabiyenin etki alanını da ifade etmektedir. Yani mülk sahibi, hükmünü ancak sınırlarını koruduğu toprak parçasında, tebaası kıldığı ve vergiler aldığı mükellefler üzerinde icra etmektedir. Bu bağlamda devlet ve mülk, umrânın sureti konumunda, reaya, şehirler ve diğer unsurlar ise maddesi konumundadır.¹² Dolayısıyla devlet ve mülk, umrânın türünü muhafaza eden şeyler olup bunların onun maddesinden ayrılması mümkün değildir. Bunun anlamı şudur: Umrânsız devlet ve mülk tasavvur edilemeyeceği gibi devlet ve mülksüz umrân da insan doğası açısından

⁸ İbn Haldun, Mukaddime, s. 30.

⁹ İbn Haldun, Mukaddime, s. 139, 189.

¹⁰ İbn Haldun, Mukaddime, s. 269.

¹¹ İbn Haldun, Mukaddime, s. 175-76.

¹² İbn Haldun, Mukaddime, s. 343.

imkansızdır (müteazzir).¹³ Bu açıdan bakıldığında mülkün görelî bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü mülkün hakikati olan icbârî hükümlanlık, hükmeden kişi veya kişilerle kâim bir nitelik olmakla birlikte hükmeden ile hükmedilen arasında ve bunlara nispetle tahakkuk eden bir anlamdır. Dolayısıyla mülkün sürekliliği taraflardan yalnızca birinin değil, her ikisinin de sürekliliği anlamına gelmektedir. Diğer deyişle toplumun varlığının devamı, mülkün veya devletin sürekliliğine bağılyken devlet ve mülkün varlığının devamı da toplumun sürekliliğine bağılıdır. Öyleyse umrânın varlığını devam ettirmesi için hem mülkle hem de mülkün maddesiyle ilişkili olan ve her ikisinin de muhafazasını temin eden bir unsur bulunmalıdır.

İbn Haldun bu unsurun ne olduğunu tespit etmek için yine madde-sûret teorisinden hareket eder. Teoriye göre cisimlerdeki oluş ve bozuluşlar (kevn ve fesâd) , maddelerin farklı ve yeni sûretler almasından ibarettir. Bir sûret, şayet nesnenin mahiyetine tekabül ediyorsa; sûret birliğini yitiren nesne, o nesne olmaktan çıkarak başka bir şeye dönüşür. Bozulan sûret, nesnenin mahiyeti değil de arazlarından biriye nesne kendisi olmaya devam etmekle birlikte nicelik, nitelik veya diğer araz kategorilerinin herhangi birinde gerçekleşen bir harekete konu olur. Bu hareket ise arazî bir sûret veya heyet değişiminden ibarettir. Umrânı madde ve sûretten oluşan bir hüviyet olarak düşündüğümüzde onun türsel birliğini muhafaza eden sûret, ondaki mülktür. Ancak mülkün hakikatini oluşturan tegallüp ve kahır, hayvânî gazap gücünün eseri olduğundan mülk yalın haliyle keyfi tahakküme sebep olur. Mülkü elinde bulunduran kişi veya zümrenin İbn Haldun'un deyişle "halkı şahsi istekleri doğrultusunda ve çoğunlukla da onların takatlerinin fevkinde olan işlere zorlaması" şeklinde somutlaşan bu durum, verili şartlara bağılı olarak kısa veya uzun bir süreç içinde umrânın fesada uğraması demektir. Çünkü yönetimin idamesini sağlayan icbârî gücün, taraflardan birinin şahsî çıkarları doğrultusunda kullanılması hem sûretten kaynaklanan hükümlerdeki sürekliliği engeller -zira çıkarlar kişi veya zümrelere bağılı olarak değişebilir- hem de sûretin taşıyıcısı durumundaki maddeyi tahrip ederek sûretin varlığını sürdürmesini engeller. Bu durumda mülkün tabiatı, kendi olmaklığı bakımından süreç içinde kargaşa ve katle yol açacağından kendi kendini yok etmeye meyyaldir.¹⁴ Bu durum bazen mülkü elinde bulunduran belirli bir yöneticinin hükümlanlığının (şahsî devlet) bazen de mülkün koruyucusu durumundaki asabiyeyle

¹³ İbn Haldun, Mukaddime, s. 349.

¹⁴ İbn Haldun, Mukaddime, s. 177.

birlikte bir devletin tamamının (küllî devlet) yok olmasına neden olur ki umrân için gerçek anlamda yıkıcı olan budur.¹⁵ O halde mülkün tabiatı yalın haliyle uzun süreli olmaya elverişli değildir ve umrânın maddesi ile sûreti arasındaki ilişkiyi muhafaza edip onu idame ettirecek bir unsur zorunludur. İşte İbn Haldun'a göre bu unsur, umrânın hakikatini oluşturan her iki tarafın da maslahatlarının dikkate alındığı ve umrânda genel kabule mazhar olan siyasi kanunlardır. Bir devlet böylesi bir kanundan yoksun olduğunda onun işleri yoluna girmiş ve hakimiyeti tamamlanmış olmaz yani gerçek anlamda devlet olmuş sayılmaz.¹⁶ Bu bağlamda İbn Haldun'un umrânın sürekliliğiyle ilgili tahlili iki kavram üzerine kuruludur: Maslahat ve kanun. İbn Haldun, maslahat kavramını, bir şahsın veya zümrenin kendi gaye (garaz) ve arzularının (şehvet) karşıtı olarak kullanır. Bu anlamıyla maslahat, umrânın idamesini sağlayan toplumsal menfaatler demektir. Bu menfaatlerin elde edilmesi ve menfaatlere engel olan mazarratın giderilmesi için vazedilen kurallar ise kanunları oluşturur. Maslahat ve kanun, mülkün yalın doğasına ilave durumlar olduğundan İbn Haldun, maslahat ve kanunlardan yoksun olup halkı kendi şahsi gaye ve arzularına göre yöneten mülklere "tabiî mülk" adını verir. Halkı maslahatların elde edilmesi ve mazarratın defedilmesi amacıyla vazedilen kanunlar doğrultusunda yöneten mülkleri ise maslahatı belirleyen ilkeye bağlı olarak adlandırır. İbn Haldun'un maslahat taksimi özellikle müteahhirûn kelimci ve filozofların bilgi ve bilim tasniflerine dayalıdır ve ayrıca Mukaddime'nin son kısmında bilginin kaynağıyla ilgili tahlilleriyle paraleldir. Buna göre şayet maslahatlar dinî emirleri dikkate almadan mutlak akıl tarafından tespit edilen dünyevi maslahatlarsa ve kanunlar bu maslahatlara dayalıysa bu, siyasi mülktür. Bu mülkün amacı, halkı "aklî düşünüşün" gereğince yönetmektir. Şayet, maslahatlar esas itibariyle uhrevî maslahatlar olup dünyevî maslahatlar uhrevîlere dönük olup onlara göre belirleniyorsa bu yönetim şekli, hilafettir. Bu mülkün amacı da halkı "şer'î düşünüşün" gereğince yönetmektir. Siyasi mülkün aksine hilafet, dünyadaki durumların Şârî' nezdinde âhîret maslahatlarına bağlı olarak belirlenmesi olup hakikatte dinin ve dünyanın korunmasında Şârî'e halifelik etmekten ibarettir.¹⁷

O halde İbn Haldun'un mülkün tabiatına dair tahlilleri bu tabiatın tam olarak tahakkuk etmesinin iki temel şartı olduğunu göstermektedir. Birincisi, yaptırım gücü işlevini

¹⁵ İbn Haldun, Mukaddime, s. 349.

¹⁶ İbn Haldun, Mukaddime, s. 177.

¹⁷ İbn Haldun, Mukaddime, s. 178.

gören dış etkenin, güç kullanma özelliğine sahip olmasıdır. İkincisi, güç kullanımı ve yaptırımların dünyevi maslahatlara veya hem dünyevi hem de uhrevi maslahatlara bağlı olarak vazedilen kanunlar dahilinde tatbik etmesidir. Bu iki şarta, İbn Haldun'un ilk dört halife dönemini tahlil ederken dile getirdiği üçüncü bir şart eklenebilir: Menfaatlerin elde edilmesi ve zararların giderilmesi hususundaki yaptırım gücünün, dış fâillerin zor kullanmasına gerek bırakmayacak şekilde bireylerde vicdanî müeyyidenin bulunmamasıdır. Yani kişiyi maslahatlara riayete zorlayan yaptırım gücü, kişi dışındaki amiller olmalıdır.¹⁸ Çünkü böylesi bir durumda mülkün birinci şartı –ki riyasetin mülk aşamasına geçmesini sağlayan şarttır– işlevsiz kaldığı gibi kanunlar da birer emir olmaktan çıkararak fiili olarak tavsiyelere dönüşmektedir. Bu şart devlet ile mülk arasında eş kapsamlılık olmadığını göstermektedir: Bütün mülkler, devlet olmakla birlikte bütün devletler mülk değildir. Çünkü İslam'ın ilk döneminde gerçek bir devlet olmasına rağmen tam olarak teşekkül etmiş bir mülk yoktur. Ancak İbn Haldun bunun insanlık tarihinde istisnâî durumlardan olduğunu ve bu kabil istisnâlar dikkate alınmadığında mülk ile devletin eş kapsamlı olduğunu düşünmektedir. Çünkü İbn Haldun'a göre genel olarak insan ilişkileri hakkındaki tecrübelerimiz, bize, ilk halifeler döneminde olduğu gibi istisnai dönemler haricinde insanların kanunlara gönüllü olarak değil, kanunları vazedenin emri ve takibinden dolayı itaat ettiğini göstermektedir. Bu üç özellikten herhangi birini taşımayan yönetim, mülkün tabiatının eksik olarak tahakkuk ettiği ve henüz yetkinleşme aşamasında olduğu bir yönetimdir. O halde bu üç özellik, mülkün mahiyetini ve tabiatını oluşturan ve kendi olması bakımından sahip olduğu özelliklerdir.

Bu özellikleriyle mülk kavramı, toplumsal ve siyasal süreçlerin özü gereği çatışmalı olduğunu varsayar. Mülkün sahibi veya taşıyıcısı olan kişi veya kişiler, asabiyeleri sayesinde çatışma süreçlerinden başarıyla çıkanlardır. Bu durumda mülkün ortaya çıkardığı doğrudan sonuç, mülkün taşıyıcılarının ötekileri denetimi ve hakimiyeti altına almasıdır. Şayet “denetim altına almayı” iktidar olarak adlandıırırsak mülkün, taşıyıcılarına kazandırdığı ilk ve en önemli şey, iktidardır. Kahırla tahakküm etme anlamında mülke sahip olmanın başlangıcında, iktidar asabiye'nin muharip güçleri arasında kolektif bir kapasite ve başarıdır. Fakat bu, iktidarı, kolektif kapasite ve başarı

¹⁸ Buna göre ilk halifeler döneminde mülkün tabiatı henüz tam olarak meydana gelmemiştir. Zira bu dönemde yaptırım, (vâzi') dinîdir ve herkesin yaptırım gücü kendindedir. Oysa Muaviye zamanından itibaren asabiye, gayesi olan mülke yönelmiş, dînî yaptırım zayıflamış ve bu nedenle “sultani” ve “asbani” yaptırımı ihtiyaç duyulmuştur. Bk. Mukaddime, 196.

olarak gören çağdaş teorilerin varsayımlarının aksine toplumsal ve siyasal ilişkilerin en azından ihtimal olarak uyumlu olduğuna dayanmaz, bilakis çatışmanın sürekliliğine dayanır. Zira mülkü elinde bulunduran asabiye'nin lideri ve dolayısıyla mülkün asıl taşıyıcısı konumundaki kişi, süreç içinde asabiye'yi tasfiye ederek iktidarı tekeline almaya yönelir. Mülkün kazanımını sağlayan asabiye tasfiye edildiğinde ise mülk tek bir kişide temerküz eder. İbn Haldun'un "infirâd" kelimesiyle dile getirdiği bu durum, çağdaş sosyologların ifadesiyle sıfır toplamlıdır (ziro sum) ve mülkün ilk tahakkukundan bu yana temel özelliği olan asimetrikliğin zirveye ulaşmasıdır. Fakat "infirâd", mülkün tabiatının onun taşıyıcıları arasında esas itibarıyla karşılıklı bir göreliliği (tezâyüf) gerektirmesi nedeniyle tekelleşmenin tek bir elde toplanmasına imkan vermez. Zira mülk "infirâd" aşamasına ulaştığında mülk sahibinin iktidarı, başkalarını denetim altına alma özelliğinin yanı sıra şimdi ortaya çıkan devşirme asabiye ile bir tür bağımlılık ilişkisini geliştirir. Yani devşirme asabiye, mülk sahibine bağımlı olan çıkarları nedeniyle onun iradesi ve çıkarlarına hizmet ederken mülk sahibi de devşirme asabiye'ye bağlı olan çıkarları nedeniyle "onların isteklerini yerini getirir". Bu bağımlılık güçlendikçe denetleme gücü veya karşı koymaya rağmen kendi iradesini gerçekleştirme gücü zayıflar. Denetim zayıfladığı ölçüde de iktidar mülkün taşıyıcıları arasında bölüşülen bir kapasiteye dönüşür. Fakat her halükarda iktidar, gerek mülkün taşıyıcılarına gerekse de toplumun bütün kesimlerine nispetle değerli sayılan kaynakları elde etmekteki eşitsizlik özelliğini barındırır. Bu bağlamda mülkün doğasının bir gereği olarak ortaya çıkan iktidarın temel unsuru, bir arzu veya gayenin gerçekleştirilmesidir. Yani İbn Haldun'un düşündüğü anlamda iktidar, amaca yönelik bir iktidardır. İktidarın taşıyıcısı ise ya mülkü tekeline almış bir fert veya belirli maksatlar etrafında bir araya gelmiş fertlerdir. Olayların akışını yönlendirecek kararlar verme ve sermayeyi kontrol etme kabiliyeti, mülkün ve dolayısıyla iktidarın en önemli sonuçlarıdır. Bu takdirde mülkün ve iktidarın varlık kazabilmesi için mutlaka gözlemlenebilir bir çatışma olmalıdır. Bu aşamada "tebaanın mülkü elinde bulunduran kişi veya zümrenin taleplerini yerine getirmesi" anlamında otorite, dayatma yoluyla ortaya çıkan bir otoritedir ve esas itibarıyla iktidarın bir sonucudur. Dolayısıyla devşirme asabiye'den önceki asabiye'ye dayanan mülkte mülk sahibinin tebaa üzerindeki otoritesi iktidarın bir türevidir. Mülk sahibinin kendi asabiyesi üzerindeki otoritesi ise bu aşamada mülkün ortaya çıkardığı iktidarın bir türevi değildir. Çünkü devşirme asabiye oluşmadan önce, mülk tam olarak tek kişide toplanmadığından kurucu asabiye mensupları, mülkte ve dolayısıyla iktidarda, hak iddiasındadırlar. Mülkün oluşum süreci dikkate alındığında da

bu iddiaları meşrudur. Zira bu aşamada “mülk ve iktidarda hak sahibi olma anlamında” meşruluğun kaynağı, muharip ve muzaffer güçtür ki asabiyenin muharip mensupları kademeli bir şekilde bu güçte ortaktır.

Diğer yandan mülkün yönetici ile yönetilen arasında bir nispet oluşu ve devamlılığı için ortak maslahatlara dayanması gerektiği hususu, mülkün ve iktidarın varlığını sürdürmesi için gözlemlenebilir çatışmaların yok edilmesini gerektirir. Çünkü bu durumda icbârî yaptırımlar, bir şahsın veya zümrenin çıkarlarına hizmet ettiği ölçüde mülk ve iktidar, yok olmaya yüz tutacaktır. O halde iktidarın taşıyıcısı veya taşıyıcıları, kendi bireysel veya zümresel çıkarlarını ortak toplumsal çıkarların birer parçası haline getirdikleri takdirde süreklilik kazanacaklardır. Bu durum, mülkün ve iktidarın habis ve saldırgan yönünü, selim ve uzlaşmacı bir karaktere büründürerek kanunlar vasıtasıyla mülkü toplumun gerçek anlamda sûreti haline getirir. Toplum ve mülkün, madde ve sûretten oluşan bir bütün haline gelmesi ise iktidarın ve otoritenin sınırlarını ve paylaşımını derinden etkiler. Öncelikle madde ve sûretin oluşturduğu hüviyet, iktidar ve otoritenin taşıyıcılarından bağımsız bir kısım özelliklere sahip olur ki bu özellikler, mülkü yalnızca kendisinde toplayan bir şahsın bile maksat ve iradesini aşar. Diğer deyişle söz konusu özellikler, toplum içinde belirli ferdin veya zümrenin bilinçli ya da bilinçsiz eylemleriyle gerçekleşen yapısal gereklerdir. İbn Haldun’un mülke özü bakımından ilişen arazlar diyerek umrân ilminin meseleleri haline getirdiği manevî varlıkların neredeyse tamamı bu türden durumlardır. Sûretin gereği olan bu durumlar, umrânın fâilleri vasıtasıyla umrân içinde gerçeklik kazandığından çözümlenmesi en güç olanlardır. Çünkü bunlar, umrânın maddesini oluşturan pek çok unsurun yanı sıra taşıyıcıların bireysel ve toplumsal katkılarını da barındırır. Dolayısıyla bunlara ilişkin bir çözümlenme teşebbüsü, hem maddenin ve sûretin ayrı ayrı özelliklerini tahlil etmeyi hem sûretin belirli bir maddede olması nedeniyle gerektirdiği durumları ve konu olduğu kısıtlamaları ayırıştırmayı gerektirir.

O halde toplumsal varlığın maslahatlara dayalı kanunlar sayesinde mülkle birlikte gerçek bir birlik kazanması, umrân için önceki durumlara nispetle ilave bir durum ve özelleşme olduğu gibi mülkün, iktidarın ve otoritenin taşıyıcıları için de böyledir. Zira bu takdirde mülk, maslahatların hizmetine verilmektedir. Her ne kadar belirli mülk fertlerinde bu hizmetin dereceleri farklı olsa da bu durum mülkün tabîi gayesine umrânın idamesini amaçlayan iradî bir takım gayeler eklemekte; saldırının yerini,

savunuya, çatışmanın yerini dinginliğe, kahrın yerini hilme, görelî vahşiliğin yerini ünsiyete, kabalığın yerini inceliğe ve sıkıntının yerini rahatlığa bırakmasına sebep olmaktadır. Bu durumun en önemli sonuçlarından birisi, “denetim altına alma” anlamındaki iktidar ile “bir başka kişi veya zümrenin taleplerini yerine getirme” anlamındaki otoritenin taşıyıcılarındaki sayısal genişlemedir. Söz konusu sayısal genişleme, umrânda ortaya çıkan müesseseler aracılığıyla olabileceği gibi tam anlamıyla müesseseleşmemiş fiili durumlar aracılığıyla da olabilir. Maslahatlara bağlı olarak belirlenen ve mülkün doğasının sürekliliği için zorunlu olduğu ölçüde mülkün taşıyıcılarından bağımsız olarak varlık kazanan müesseseler, mülkün doğasını kendi özlerinde taşıdıklarından mülk sahibinin iktidarını sınırlayarak sistemik karaktere büründürürler. Diğer deyişle güç kullanarak taleplerini yerine getirmede mülk sahibine ortak olduklarından kendi sınırları çerçevesinde “denetim altına alma” işlevi görürler. Müesseseler, maslahatların gerçekleştirilmesini temsil ettiğinden otorite, maslahatların tespit, tatbik ve takibini yapan kişi ve zümreler arasında paylaşılır. Bu durumda iktidar, otoriteye kaynaklık yapma işlevini önemli ölçüde yitirir ve maslahatların bilgisi, tatbiki ve takibi otoriteye kaynaklık eder. Çünkü özel ve tüzel haklar, zor kullanma kapasitesine ve bu bağlamda denetim altına alma gücüne değil, maslahatlar ve kanunlara göre belirlenir. Bu nedenle de tabiî mülkten farklı olarak siyâsî veya şer’î mülkte iktidarın sürdürülebilir bir durum olarak meşruluğu, maslahat ve kanunlara bağlıdır ve temelde adalet nosyonu etrafında açıklanır.

İşte İbn Haldun bu aşamayı insanın hayvan olması bakımından değil, akleden ve düşünen olması bakımından sahip olduğu özelliklerin daha görünür hale geldiği aşama olarak görür. Çünkü ona göre insanın insan olarak varlığını idame ettirmesini sağlayan özellikler iyi hasletlerdir (hilâlû’l-hayr). İyi hasletler, asabiyeğin uzantısı olan şan ve şerefin (mecd) tamamlayıcılarıdır. Mülk asabiyeğin gayesi olduğuna göre onun uzantıları ve tamamlayıcılarının da gayesidir. Dolayısıyla iyi hasletler olmaksızın mülkün tabiatı tahakkuk etse bile daima eksik kalacaktır.¹⁹ Bu hasletler ise bireysel ve toplumsal maslahatlara riayetle belirginleşir ve erdemler (faziletler) denilen durumlar ortaya çıkar. Bunlardan uzaklaştığı ölçüde mülk, iktidar ve otorite sahipleri konumlarını yitirmeye başlarlar. Çünkü mülkün tabiatının tahakkuku, asabiyeğe mülkü kazandıran saldırı ve mütâlebeyi, süreç içinde, savunma ve mevcudu muhafazaya dönüştürür. Bu durumda mülkün yetkinleşmesiyle ortaya çıkan lüks, rahatlık ve bolluk,

¹⁹ İbn Haldun, Mukaddime, s. 133–35.

erdemlerle dengelenmediği sürece umrânın sûreti olan mülkün dayanaklarını yok eder ve yeni bir asabiyeyle birlikte yeni bir mülkün tesisi süreci başlar.

Şimdiye kadar yapılan tahliller göstermektedir ki İbn Haldun mülk ve iktidarın belirli bir sosyolojik şeklinin bulunmadığını düşünmektedir. Mülk kavramı İbn Haldun'un tabîî mülk dediği yalın haliyle ve tek aşamalı bir süreç olarak alındığında mülk teorisi hanedanlıkları açıklayan bir teoriye dönüşmektedir. Çünkü yalın haliyle mülk, tabiatı gereği infirâda doğru seyrederek ve iktidarın tek bir kişide toplanmasını gerektirir. Ancak mülkün süreç içinde geçirdiği dönüşümler ve iki temel aşaması, bu teorinin hanedanlıklara özgü olmadığını göstermektedir. Çünkü bu durumda asabiye, toplumsal dayanışmayı sağlayan anlam; infirâdı ise iktidarın merkezileşmesi olarak anlamak mümkündür. Mülkün mahiyetini oluşturan "isteklerini güç kullanarak yerine getirme" durumu ile mülkün ortaya çıkardığı iktidar ve otoritenin iki aşamada geçirdiği değişimler ise bütün rejim türlerinde gerçekleşebilecek durumlardır. Bu açıdan bakıldığında İbn Haldun, mülk teorisinin çatısını oluşturan asabiye, mülk, tegallüb, maslahat ve kanun gibi kavramları bir yandan karşılıklı görelilik (tezâyüf) gerektiren bir yandan da tanımları aynı ama belirli durumlarda gerçekleşme dereceleri farklı (müşekkek) kavramlar olarak düşünmüştür. Diğer deyişle söz konusu kavramların işaret ettiği insanî durumların toplumsal varlık alanında gerçekleşmesi birbirlerini gerektirdiği gibi bunlar birbirlerine referansla anlaşılabilir kavramlardır. Öte yandan bu durumların toplumsal varlık alanında tahakkukunun, nihai tahlilde, belirli bir biçimi ve niceliği yoktur. Toplumsal yapıyı tahlil etmek isteyen bir kimse herhangi bir toplumda manevî varlıkların biçim ve niceliklerinden önce anlam yahut tanımlarının varlığını tespit etmek zorundadır. Bu teori, sadece insanın hayvanî isteklerinin zorunlu bir sonucu olarak iktidar kavramına dayanmaz, bilakis iktidarın sürekliliğini hayvanî istekleri dengeleyen erdemlere bağlamakla iktidarla nihai yetkinliğini adalet kavramında bulur. Ayrıca İbn Haldun'un iktidarın sürekliliği veya devletin bekası için şart koştuğu erdemler, devletin ve toplumun maddî varlığının sürekliliğinin dayattığı insanî durumlar olarak görülür. Diğer deyişle toplumsal veya siyasal varlığın formu, zorunlu olarak kendi erdemlerini üretmek durumundadır. Bu erdemler, insanın düşünen bir varlık olmasından kaynaklanan ama Tanrı'nın emirlerinin gereği ya da metafizik hakikatlere ulaşmanın vasatı olan ahlakî değerler değil, maddî varlığının bekasının gereği olan ve bu anlamda toplumsal bir varlık olmanın zorunlu kıldığı cihanşümül ilkelerdir.

B. Mülk Teorisinin Metafizik Temelleri

İbn Haldun'un mülk teorisi, bilhassa İbn Sînâ'da görüldüğü haliyle klasik İslam metafiziğinin beş prensibine dayanır. Birincisi, insanın varlığının ruh ve bedenden oluştuğu ilkesidir. İkincisi, bütün cisimlerin madde ve sûretten oluştuğu ve cisimler arasındaki farklılığın maddenin yeni sûretler almasıyla gerçekleştiği ilkesidir. Üçüncüsü, İbn Sînâ'nın esas itibarıyla birlik-çokluk ilişkisini izah etmek için geliştirdiği varlık-mahiyet ayrımıdır. Dördüncüsü, Aristotelesçi teleoloji ilkesidir. Bu ilkeye göre varlıktaki her şeyin nihai bir gayesi vardır ve her şey, kendi gayesini gerçekleştirmeye yönelik bir hareket içindedir. Bu gaye aynı zamanda o şeyin yetkinliğidir. Beşinci ise bu ilkelerin genel bir sonucu olan şu ilkedir: Her şeyin yetkinliği, onun tanımında içerilir ve herhangi bir nesne yalnızca tanımının elverdiği ölçüde yetkinleşebilir. İbn Haldun'un başarısı, bu ilkeleri felsefî ilimler hiyerarşisine uygun bir şekilde umrân ilminin konusu olan toplumsal varlığa tatbik edebilmesidir. Fakat onun bu tatbiki önceleyen ve birincisi yöntemle, ikincisi varlık alanıyla ilgili iki temel tespiti vardır.

İlk olarak İbn Haldun, teorik ve pratik olmak üzere iki ana kısma ayrılan felsefî ilimler ile bunların incelemeyi taahhüt ettiği varlık alanı arasında tam bir örtüşme bulunmadığını fark etmiştir. Bilindiği gibi Fârâbî ve İbn Sînâ mevcutları insan iradesiyle var olan şeyler ile insan iradesinden bağımsız olarak var olan şeyler olarak ikiye ayırarak felsefî ilimlerin sayımına başlar. İnsan iradesiyle var olan şeyler ahlak, ev idaresi ve siyasetten kısımlarından oluşan pratik ilimlerin kapsamına girer. Bu ilimlerin de teorik ve pratik olmak üzere iki yönü vardır. Teorik kısımda incelenen konularla ilgili tümel kurallar tespit ve tahkik edilirken pratik kısımda yapılması yahut sakınılması gerekli iradî fiiller tespit ve tahkik edilir. Bu nedenle de teorik kısım her ne kadar pratik ilimlerin bir parçası kabul edilse de gerçekte teorik ilimlerin kapsamına girer.²⁰

İbn Haldun'a göre pratik ilimlerden bilhassa siyaset, insan fertlerinin bir araya gelerek oluşturduğu insan topluluklarını konu ediniyor görünmektedir. Oysa daha yakından incelendiği durumun böyle olmadığı anlaşılır. Zira bir şeye dair olmak ile o şeyi o şey olması bakımından incelemek birbirinden çok farklıdır. Siyaset bilimi, insan topluluklarının nasıl yönetilmesi gerektiğini inceler. Bu haliyle de tam bir pratik bilim

²⁰ Geniş bilgi için bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker – Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008, s. 48-51; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2006, s. 5-9.

olan siyaset, toplumu toplum olması bakımından değil, yönetime konu olması bakımından ele alır. Aynı mülahaza mantık sanatının bir alt dalı olan ve “halkı herhangi bir görüşü kabul ettirmeye veya ondan uzaklaştırmaya yarayan ikna edici sözlerden oluşan” hitabet ilmi için de geçerlidir.²¹

İbn Haldun bu değerlendirmeden hareketle umrân ilmi ile siyaset ve hitabet arasında yöntem farkı bulunduğunu, zira umrân ilminin tespit ve tahlil amaçlayan bir ilim olmasına karşın diğer ikisinin normatif ilimler olduğunu söyler. Fakat bundan daha önemlisi, İbn Haldun’un gerçekte siyaset ve hitabet ilimlerinde yalın haliyle toplumsal varlığın sadece incelenmemiş değil aynı zamanda keşfedilememiş olduğuna ilişkin zımnî değerlendirmesidir. Bu nedenle umrân ilminin konusu olan toplumsal varlığı ispatlama ihtiyacı duymuştur.

İbn Haldun, toplumun varlığını İslam filozoflarının geleneksel insan tanımına yani insanın “düşünen bir canlı” oluşuna dayandırır ki bu tanım, bütün olarak umrân ve mülk teorisinin temelini oluşturur. Zira canlılık insan fertlerinin maddesinden kaynaklanan ihtiyaçlarına ve bu ihtiyaçların giderilmesine yönelik hareketlerine kaynaklık ederken düşünmek insanın ahlakî, siyasî ve medenî değerlerine kaynaklık eder. Bu ilke, yukarıda sıralanan diğer varsayımlarla birlikte güçlü bir açıklayıcı çerçeveye dönüşür. Buna göre söz konusu tanım, fertlere hatta toplumlara göre konu ve nicelikleri değişse de formu ve kendi olması bakımından gerekleri değişmeyen insan doğasını ifade eder. İbn Haldun tanımı işlevselleştirme hususunda tamamıyla İbn Sînâcı çizgiyi takip ederek insanın mahiyet ve gayesini bu tanıma bağlı olarak belirler. İbn Sînâ daha önce Aristotelyen gelenekte mantıkî bir ayırım olan varlık–mahiyet kavramını metafizikleştirerek varlığın gerekleri ile mahiyetin gereklerini birbirinden ayırmış ve nedensellik ve gayelilik ilkesini de bu ayırma bağlı olarak yeniden yorumlamıştı. İbn Haldun da İbn Sînâ’nın izinden giderek insan tanımını insanın mahiyeti yani değişmez özü ve zâtı olarak kabul eder. Bu mahiyet dışta gerçeklik kazandığında tanımdaki cins ve fasıl (canlı ve düşünen) insanın maddesi ve sûreti olacaktır. Her ne kadar madde ve sûretten biri olmadan diğerinin varlık kazanması ve dış dünyada bunların birbirinden ayrılması mümkün değilse de her birinin kendisine mahsus gerekleri vardır. Daha önce

²¹ İbn Haldun’un bu husustaki düşüncelerinin daha ayrıntılı bir analizi için bk. Ahmet Arslan, İbn Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası, s. 81–83; Şenol Korkut, “İbn Haldun’un ‘es-Siyâsetü’l–medeniyye’ Teorisini Eleştirisi”, İslam Araştırmaları Dergisi, 15 (2006), s. 115–140.

de belirtildiği gibi maddenin gerekleri insanların bir araya gelip toplumsal varlığın oluşmasına sebep olurken sûretin gerekleri umrâna umrân olması bakımından ilişen durumları ortaya çıkarır. Madde-sûret teorisi, sûretin gereklerinin madde elverdiği ölçüde gerçekleştiğini ve maddeye bağlı olarak şekillendiğini, herhangi bir nesnenin madde ve sûretinin, onun gayesini ve yetkinliğinin sınırlarını da belirlediğini söyler. Söz gelişi bir buğday tohumu önce buğday fidesi, ardından buğday başağı olmayı, sonra da olgunlaşmış buğday tanelerine dönüşmeyi kendi içinde barındırır. Bu aşamalar, aynı zamanda o tohumun hem gayesi hem de ulaşabileceği yetkinlikleri ifade eder. Öyle ki bu yetkinlikler onun mahiyetinin sınırlarıdır ve bu sınırları aşması da mümkün değildir. Dikkatli bir okuyucu Mukâddime'de umrânın manevî durumlarına dair bütün tahlillerin bu ilkeler doğrultusunda yapıldığını fark edecektir. Tıpkı bir buğday tohumunun bütün yetkinliklerinin kendi içinde kuvve halinde bulunması gibi insan topluluklarının bütün yetkinlikleri de insanın madde ve sûretinde içerilir. Bu yetkinlikler, hem maddî şartları elverdiği ölçüde birey olarak insanın hem de insan topluluklarının gayesidir. Her şey maddesi ve maddesini harekete geçiren sebep ve şartlar elverdiği ölçüde kendi yetkinliğine doğru seyredeceğinden toplumlar da insan tanımında içerilen yetkinliklere doğru seyreder. Her ne kadar maddenin zorunlu gerekleri bir tür yetkinlik ise de türün nihai yetkinliği onun sûretinin bütün gereklerini gerçekleştirmesidir. Bu bağlamda bir toplumun nihai yetkinliği insanın düşünme gücünün yani soyut bir varlık olan ruhunun gereklerinin olabildiğince tahakkuk etmesidir. Nitekim İbn Haldun'un maslahata dayalı kanunları, ilimleri ve sanatları mülkün gelişim aşamalarının sonuna koyması, insanın toplumsal tecrübesini onun tanımı doğrultusunda yorumlamasından kaynaklanır.²²

Nasıl ki bir tohum olgunlaşmış bir başak haline gelince kendi gayesini tamamlıyorsa umrân da maddesinin elverdiği ölçüde olgunlaşınca kendi gayesini tamamlayıp yerini başka bir umrâna bırakır. Bu nedenle İbn Haldun'un tarih anlayışı ilerlemeci değil, döngüselidir. İbn Haldun'un insan ruhunun bilkuvve içerdiği bütün yetkinliklerin bir toplumda tam olarak gerçekleşebileceğini düşündüğü tabii ki söylenemez. Fakat o, maddenin edilgin olmasına rağmen sûretin yetkinleşeceği yegane vasat olduğunun pekala bilincindedir. Bu nedenle o, toplum ve devletin de tıpkı bir birey gibi doğal sınırlarla çevrili olduğunu düşünmektedir. Doğal sınırlar, insan türünün yetkinliğinin

²² Hatta İbn Haldun'un insan türünün yetkinliğine dair mülahazaları bilhassa kelam ve felsefenin değerlendirilmesinde kendi içinde çelişkiye düşmesine yol açmakta, mülkün diğer durumlarını değerlendirirken sergilediği soğukkanlılığı kelam-felsefe ilişkisi söz konusu olduğunda yitirmektedir.

belirli bir toplumda gerçekleşebileceği miktarı belirler. Fakat doğal sınırlar değişken olduğundan verili bir devlet veya toplumla ilgili değerlendirmeler mutlaka o devlet veya topluma ilişkin tecrübî verilere dayanmak zorundadır. Diğer deyişle ümrânın maddesi ve sûreti arasındaki ilişkinin tahlili bize bütün ümrânlarda ortaya çıkması beklenen genel durumların bilgisini veya genel olarak umrân hakkında teorik bir çerçeve verse bile bu durumların ve teorik çerçevenin belirli bir topluma özgü nitelik ve niceliklerinin ne olduğu bilgisi tecrübî bir araştırmayla elde edilebilir.

Sonuç

Yukarıdaki değerlendirmelerden çıkan sonuç şudur: İbn Haldun'un zihninde, toplumsal varlığa ilişkin mahiyet teorisiyle uyumlu şekilde, verili bir zaman ve mekandan soyutlanmış bir teorik çerçeve bulunmaktadır. Çünkü o, umrânın doğasına ilişkin sunduğu kavramsal çerçevenin bir mahiyet tahlili verdiğini ve herhangi bir zaman ve mekanda ortaya çıkan belirli bir mülk ve devletteki arazî değişikliklerin mahiyet değişikliğine sebep olmayacağını varsaymaktadır. Fakat sadece teorik çerçeveye yetinmek, İbn Haldun'un tam da filozofları eleştirdiği duruma düşmek olur. Çünkü İbn Haldun'un felsefe okumalarının en yaratıcı yönü, genel kavramların (el-umûr el-âmmeh) belirli maddelere göre özelleştirilmesi gerektiğini fark ederek metafiziğin açıklama gücünü toplum teorisine taşımış olmasıdır. Böylece İbn Haldun imkan, zorunlu ve imkansız hakkındaki saf aklî açıklamaları insan toplulukları özelinde maddileştirmiştir. Bu durum ona insan doğası ve toplum hakkında bir yandan genel geçer ve adeta zaman üstü bir teorik çerçeve oluşturma imkanı vermiş, diğer yandan da bu teorik çerçevenin ancak verili bir toplum hakkındaki tecrübî verilerle işlevselleşebileceğini göstermiştir. Diğer bir deyişle, İbn Haldun önermelerin zorunluluk, imkân ve imkânsızlıklarını onların maddelerinden hareketle tespit etmektedir. Bu nedenle bir şeyin cinsi, faslı, sınıfı, niceliği ve bilkuve içerdiği durumlar bilindiğinde, o şeye ilişkin imkânsız, mümkün ve zorunlu olan nitelikler de bilinmektedir. Dolayısıyla özel bir umran hakkında verilecek hükümler ancak onun maddesi dikkate alınarak belirlenebilir.²³

Bir yandan doğa ve mahiyet kavramına dayanması diğer yandan da bu doğa ve mahiyet hakkında bilgi veren önermelerin doğruluk ve yanlışlığının aklî tutarlık açısından değil,

²³ İbn Haldun'un metafiziğin genel kavramları hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Ömer Türker, "The Perception of Rational Science in Muqaddima: Ibn Khaldun's Individual Aptitudes Theory", *Asian Journal of Social Science*, 26 (2008), s. 471-72.

madde açısından belirleneceğini düşünmesi, İbn Haldun'a hem toplumsal varlığı bir ilmin konusu haline getirme hem de sâbit ve değişkenler dengesini kurma imkanı vermektedir. Bu bağlamda Mukaddime'nin temel iddiası, verili bir toplum ve devlet hakkında doğru tahliller yapabilmek için kendi olması bakımından toplum ve devlet hakkında vakıya örtüşen bir teorik çerçeveye sahip olmak gerektiğidir. Nitekim İbn Haldun'un mülk teorisinin bize vaat ettiği şey, toplum ve devletin kendi olması bakımından doğru bir tahlilidir. Kuşkusuz bu tahlili mümkün kılan teorik çerçeve, İbn Haldun'un felsefî varsayımlarından soyutlandığında olguları tespit ve tasvir etme gücünü yitirmez. Zira olguların tespit ve tasviri, felsefî varsayımları da önceleyen sorular sayesinde mümkün olmaktadır. Teorinin gözlemi öncelediğini kabul etsek bile bunu, İbn Sînâ'nın Kitâbu'l-Burhân'da söylediği anlamda, sorular ile sorular sayesinde bilinenler arasında bir örtüşme bulunduğu şeklinde anlayabiliriz.²⁴ Fakat bu durumda teori tahlil gücünü ve temel iddialarını önemli ölçüde yitirir. Çünkü İbn Haldun'un kullandığı anlamıyla tabiat, mahiyet ve gaye kavramları ilerlemeciliğe ve evrimciliğe kapalıdır ve bu yönüyle onun teorisi ilerlemeci ve evrimci çağdaş toplum teorilerinden ayrılır. Bu, teorinin özcü yönüdür. Diğer yandan ruhbeden ayrımını reddettiğimizde İbn Haldun'un umrânın manevi durumları hakkındaki çözümlerinin kahir ekseriyeti önemini yitirerek yalın gözlemlere dönüşür. Zira İbn Haldun umrânda ortaya çıkan toplumsal erdemleri, ilimleri, sanatları ve sihir, kehânet, rüya, vahiy gibi olguları bu ilkeye bağlı kalarak açıklamaktadır.

Umrân ilmi, özcü ve dualist karakteri sayesinde İslam metafizik geleneklerine bağlanır. Öyle görünüyor ki bu teorinin alternatif düşünce imkanı barındırması da bilhassa ruhun aklî bir cevher olduğu kabulüne dayalı düalist yönüdür. Zira özcülüğe yönelik çağdaş eleştirileri göz önünde bulundurarak mahiyet kavramını yeniden yorumlamak belki mümkündür. Fakat ruhun varlığı ve aklî bir cevher oluşundan vazgeçerek bilhassa İbn Haldun'un varisi olduğu Gazzâlî sonrası İslam felsefesi, kelamı ve tasavvufuyla irtibat kurmak mümkün değildir.

²⁴ İbn Sînâ, Kitâbu's-Şifâ İkinci Analitikler, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 201-209.