

İbn Haldûn'un "es-Siyâsetü'l-medeniyye" Teorisini Eleştirisi

Şenol Korkut*

Ibn Khaldun's Critique of the Theory of "al-Siyasah al-Madaniyyah"

In this paper the method proposed by Ibn Khaldun in the political arena, both in classic political philosophy and in Islamic political thought, will be examined in its original dimensions. The political philosophy that started with al-Farabi as a systematic style of thought in Islamic thought used deduction as a mandatory part of the tradition belonging to the philosopher, adopting the explanatory method in the framework of divine laws of social events and facts; the demonstrative method was seen to be insufficient for matters of human and infinite will, thus the matter was to be evaluated in the light of divine rules. In one sense this is a journey from "description" to "depiction". Ibn Khaldun stated that this method remains insufficient to explain social phenomena and events, and widening this perspective, indicated that political philosophy, in one sense, is compelled to present a utopian social model, and departing from this point criticized al-Farabi as not being a philosophical realist. At this point, the accusations made against the philosophers and his approach to the criticism of civil political science are investigated as to whether or not Ibn Khaldun approached political philosophy from a universal point of view, and if, while making these accusations, the theories of the philosophers were taken into account. In this situation, the modern philosophers try to explain what has to be, while Ibn Khaldun explains what is; from this point of view Ibn Khaldun's approach seems to be more scientific. Secondly, in this paper different interpretations that have been made today on the structure of the method put forward by Ibn Khaldun are examined, and which of these methods is closest to the thought of Ibn Khaldun is scrutinized. Interpretations of which intellectual tradition Ibn Khaldun belongs to in Islamic thought are given. Moreover, starting with the political theories of al-Farabi, the philosophical heritage and its influence of political doctrine is discussed.

Key words: Ibn Khaldun, al-Siyasah al-Madaniyyah, Islamic Political Philosophy, Umran, al-Farabi, 'Asabiyyah, Philosophy of Happiness, Prophet-hood, Platon.

1. Umran İlmi ve "es-Siyâsetü'l-medeniyye"

İbn Haldûn'un özellikle metafizik alan hakkında burhanî ve nesnel bilgi elde etmenin imkânsızlığından kalkarak felâsifenin epistemolojisine getirdiği eleştiriler, fizik ve metafizik alanında olduğu kadar, toplum ve siyaset düşüncesi

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Dış İlişkiler Dairesi, Ankara.

alanında da onlardan farklı bir tutum takınmasına sebep olmuş, dolayısıyla kendi kurduğu umran ilmi ile felâsifenin es-siyâsetü'l-medeniyye teorisinin metodu ve konuları birbirinden farklılık göstermiştir. Bu durumda İbn Haldûn filozofların siyaset felsefesinde önemli bir yer tutan erdemli şehir, nübüvvet ve saadet hakkındaki görüşlerini tutarsız bulmuş, bu konuları yeniden bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. İbn Haldûn'un İslâm düşünce tarihinde epistemolojik dönüşüm olarak adlandırılan bu metodolojisi hem İslâm siyasî düşüncesine hem de siyaset felsefesi tarihine önemli katkılarda bulunmuştur. Bu yazımızda İbn Haldûn'un siyaset düşüncesine getirdiği söz konusu özgün konumu tahlil ederek yer yer felâsifenin özellikle de Fârâbî'nin görüşleriyle karşılaştırmalı olarak ele alacağız. Felâsife ile İbn Haldûn'u Meşşâî epistemolojinin özellikle Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî eliyle geçirdiği süreci göz ardı ederek karşılaştırmanın mantık, metafizik ve fizik alanında bazı eksiklikleri barındıracağı çekincesini taşımakla beraber, amelî felsefe alanında böyle bir karşılaştırmanın, özellikle İbn Haldûn'un özgünlüğünü ortaya koymak bakımından, önemli olduğunu düşünüyoruz.

İbn Haldûn'un sosyal olayları açıklama ve inceleme tarzının, temelde eski filozof, tarihçi ve fıkıhçıların bu konuya yaklaşım, açıklama ve inceleme metodundan farklı olduğu gözlemlenmektedir. İbn Haldûn toplumsal olayların yapısı ile ilgili sosyal bir doktrin geliştirmiş, akabinde de bu olayları inceleyen bir metot oluşturmuştur. Bu durumda öncelikle İbn Haldûn her bir sosyal olayın diğer sosyal olaydan farklı olduğunu, dolayısıyla herhangi bir sosyal problemin çözümünün aynen başka bir sosyal problemin çözümünde kullanılmasının hatalı olduğunu belirtmiştir. Ona göre, her bir sosyal ve siyasal olay bir diğerinden farklıdır. Hiçbir sosyal olay benzetme yolu ile diğer sosyal olaylarla açıklanamaz. Bazı yönlerden onlara benzemiş olsa bile, diğer pek çok yönden onlardan ayrılır.¹ İbn Haldûn'a göre, sosyal olaylar statik değil, değişme ve tekâmüle tabi, dinamik olduklarından, bir sosyal olay için belirlenen metot diğerlerine uygulanamaz. Buna paralel olarak her sosyal olay, ortaya çıktığı toplumun ekonomik, ahlâkî, psikolojik ve fizikî atmosferiyle sınırlandırılmıştır. Her toplumun söz konusu etkenleri de birbirinden farklıdır.²

¹ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, nşr. Nasr al-Hûrîni (Bulak 1284), I, 476; a.mlf., *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: MEB, 1990), III, 164-67; a.e.: *Muqaddimah*, çev. Franz Rosenthal (London 1958), III, 308; Bk. Mehmet Bayraktar, "İbn Haldûn'un Sosyal Atomculuğu", *İslâm Düşüncesi Yazıları* (Ankara: Elis Yayınları, 2004), s. 157.

² İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 33, 34, 35; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 64, 68, 69.

İbn Haldûn bu varsayımlardan dolayı, sosyal olayların, görünüşte birbirlerine benzemelerine rağmen, özünde bir farklılığın olduğunu, onların sebeplerini tespit edecek genel ve ortak bir ilkenin olamayacağını, kendilerini yeterli bir şekilde sabit sosyal ve siyasî kanunlarla açıklamanın mümkün olmayacağını savunmaktadır. İbn Haldûn'a göre, sosyal olaylar sadece tabii ve ortak bir yasaya uyarlar ki bu da tekâmül ve değişkenlik yasasıdır.³ Bu durumda, bir sosyal ve siyasî olayı araştırarak tarihçi ve sosyal bilimcinin olaya ilişkin uygun metodu kendisinin koyması gerekmektedir. İbn Haldûn bu noktada tümevarım, tümdengelim, kıyas gibi eski filozofların, tarihçilerin, din bilginlerinin ve toplumbilimcilerin metotlarının toplumsal olayların tabiat ve gerekçelerini tam olarak ortaya çıkarmadıklarını düşünür ve bu düşüncülerini metotlarını eksik bulur.

Aynı şekilde, ona göre, çok soyut ve duygulardan uzak bir ilim olduğu için siyaset işlerinde mantığın yanılmamasına güvenilemez. Çünkü mantık ikinci derecedeki makulleri inceler. İkinci makuller ise, nesnelere temel yapısı ile örtüşen birinci makullerden (suretler) üretilmiş madde ile bire bir örtüşmeyen ikinci, üçüncü hatta daha fazla soyutlanma yapılması mümkün olmayan en ileri küllîlerden oluşmaktadır.⁴ Yakîn derecesinde bilgi edinmek, açık olarak tatbik etmek istenildiği vakit, bu makullerde, hükümleri kaidelere göre vermekten alıkoyan maddeler bulunabilir. Buna göre İbn Haldûn, mantığın konusu olmakla beraber, filozofların daha ziyade metafizikte inceledikleri varlığın çoğunluğuna yüklem olan kavramların felsefi ilimlerin tamamı için olmadığı gibi amelî felsefe alanı için de temel oluşturmaya elverişli olmadığını, bu kavramların akıl bakımından içeriklerinin değil madde bakımından içeriklerinin verili bir şey hakkında mutabık tasavvurlar sunabileceğini savunmaktadır. Bu durumda İbn Haldûn önermelerin zorunluluk, imkân ve imkânsızlıklarını onların maddelerinden hareketle tespit etmekte; bir şeyin aslı, cinsi, sınıfı, niceliği ve gücü (yani bilkuvve içerdiği durumlar) bilindiğinde o şeyden çıkması imkânsız, mümkün ve zorunlu nitelikler, o şeyle ilgili imkânsız, mümkün ve zorunlu alanını belirlemektedir. Bu nedenle İbn Haldûn ilim anlayışı bakımından ikinci makuller alanı denilen ve dış dünyadaki şeylerle bire bir örtüşmeyen kavramların kullanılmasını reddetmekte ve bu kavramların bizi belirli bir nesneye ait doğru tasavvurlardan uzaklaştıracağını savunmaktadır.⁵ İbn Hal-

³ Bayraktar, "İbn Haldûn'un ...", s. 159.

⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 408; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), II, 593.

⁵ Ömer Türker, "Mukaddimedeki Akli İlimler Algısının Değerlendirilmesi", *Geçmişten Geleceğe İbn Haldûn Sempozyumu Basılmış Taslak Metinleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006), s. 257.

dûn'un ikinci makullerin ilmî araştırmalarda kullanılmaması gerektiği hakkındaki düşünceleri en fazla onun filozofların tabiat felsefesine yönelttiği eleştirilerde görülmektedir. Fakat buradan kalkarak aynı durumun toplum ve siyaset alanında da geçerli olduğunu, İbn Haldûn'un ikinci makullerin toplumsal hayatı inceleyecek ilimde de kullanılmaması gerektiğini savunduğunu söyleyebiliriz. Bu durum tarihsel ve sosyal olayların değerlendirilmesi, yani umran ilmi açısından İbn Haldûn'a dinamik, değişken ve bizzat tecrübeye yönelik bir karakter kazandırmaktadır. Keza, siyasal ve sosyal olguları açıklamakta terminolojik açıdan da daha geniş bir alan imkânı sunmaktadır.

İbn Haldûn'un zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarını bizzat varlıktan kalkarak tanımlayıp sınırlarını çizmek, böylelikle gerçek toplumsal varlık alanı için onunla örtüşen zorunlu, mümkün ve imkânsız hâlleri belirlemek gerektiğini benimsediğini söyleyebiliriz. Fakat İbn Haldûn maddelerden çıkarılması daha kolay olan ilk makullerde durumun ikinci makullerdeki gibi olmadığını söyler. Çünkü ona göre, ilk makuller hayalî olup duygularda bilinen maddeleri hayallerde saklamakta, dolayısıyla maddelerinin suretleri, bunların gerçeğe uygun olduğunu bildirmektedir.⁶ Bu da İbn Haldûn'un sosyal olayların yapısı ve sebepleri ile ilgili deneyci bir ilim geliştirmesine sebep olmuştur. Böylelikle İbn Haldûn'a göre toplumsal olayları inceleyecek ilmin metotlarının tabiatı ampirik ve pozitif, yani ilmî olması gerekmektedir; sosyal olaylar için eski filozof, fıkıhçı ve tarihçilerin önerdiği zihnî metotlar değil; fakat beş duyu ile elde edilen tecrübi verilere ve gözlemlere dayalı bir metodun oluşturulması gerekmektedir.⁷ Bu bakımdan, İbn Haldûn akıl ve düşüncelerini, duygularından ve maddeden uzaklaştırarak derin anlamlar adamayı meslek hâline getirmiş, her sosyal olayı kıyas gibi genel metotlarla açıklamaya çalışmış, zihni ve fikri keskinleşmiş filozof, din bilgini ve bürokratların siyaset işlerinde yanılığa düşme oranlarının, orta derecede zekâ, akıl ve sağlam tabiata sahip, kıyas ve genel kurallara göre hareket etmeyi alışkanlık hâline getirmemiş, her olayı kendi içinde değerlendiren ve çözüme yöntemini benimseyen, gözünü ve düşüncesini duyusal olandan ayırmayan sıradan insandan daha fazla olduğunu savunmaktadır.⁸

⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 455, 456, 477; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), III, 105, 106, 167.

⁷ Bayraktar, "İbn Haldûn'un ...", s. 160.

⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 476, 477; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), III, 164-167.

İbn Haldûn'un bu anlayışının tersine, Fârâbî üzerinden söyleyecek olursak felâsifenin, amelî felsefe alanında kullandığı metodun mantukî önermeler çerçevesinde ele alındığını, birinci makuller temelinde ikinci makuller üzerinden ilerlediğini söyleyebiliriz. Fârâbî nazarında "ilm", temelinde özdeşlik ilkesi bulunan küllî ve burhanî önermeler oluşturmaktır. Buna göre, bilgisi elde edilecek "gerçek"e, bir "doğru önerme" karşılık gelir.⁹ İlgili ilim, bu "gerçek"i tarif eder. Eğer "tarif" etmek imkânsız olursa, tıpta ve astronomide olduğu gibi siyasette de tecrübe, kanun veya uzmanlık bilgileriyle o gerçeği "resm" eder. Bu yol ile de aynı şekilde küllî bilgilere ulaşılır. Buna göre siyaset ilmi, temelinde her bir insan ahlâkı ve tabiatının bulunduğu dünyanın çeşitli yerlerindeki toplumların iradî fiillerinin "tarif"leri veya "resm"leri kümesidir. "es-Siyâsetü'l-medeniyye" ise, insan toplumunu idare eden ve edilen açısından inceleyerek temelinde özdeşlik ilkesi bulunan küllî ve burhanî önermeler kümesi oluşturmaktır. Buna göre, Fârâbî nazarında devlet, ilm-i medenî ile "es-siyâsetü'l-medeniyye" olarak adlandırılan bilimin "tarif"ini veya "resm"ini yapmış olduğu "gerçekliğin" adıdır.¹⁰

Fârâbî *Kitâbü'l-Mille* adlı eserinde felsefenin bir parçası olan siyaset ilminin fiil, davranış ve iradî melekelerle araştırdığı diğer şeylerde, kendini küllîlerle ve onların tanımlarını (rûsum, örneklerini) vermekle sınırlandırdığını, aynı şekilde tanımların (rûsum) cüz'ileri nasıl, hangi şeyle ve ne miktarda belirlemesi gerektiğini tarif ettiğini; ama onları bilfiil belirlenmemiş olarak bıraktığını belirtir. Fârâbî'ye göre, bu belirlemenin kendilerine göre yapılacağı durumlar ve olaylar sonsuz ve kuşatılamaz olabilir. Bunun için bilfiil belirleme, felsefenin dışında başka bir yetiye aittir.¹¹ Fârâbî nazarî siyaset ilminin belirlemeden bıraktığı şeyleri zaman, mekân ve şartlara göre şehir ve milletlerde belirleme işini "ilk başkanın" (er-reîsü'l-evvel) yapacağını ve bunun da siyasî-fikrî erdemle (taakkul) olacağını belirtir.¹²

Şimdi bu durumda Fârâbî'nin nazarında "es-siyâsetü'l-medeniyye"nin gerçekliği tarif etmiş olduğunu ve daha ayrıntılı hususları ise daha alt uzmanlık bilgisine bıraktığını söyleyebiliriz. Yani bu noktada Fârâbî, İbn Haldûn'un

⁹ Mübahat Türker Küyel, "Fârâbî'de Devlet-Bilim ilişkisi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Elis Yayınları, 2005), s. 13-14.

¹⁰ Küyel, "Fârâbî'de Devlet-Bilim ...", s. 13-14.

¹¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille ve nûsûsun uhrâ*, nşr. Muhsin Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), s. 59.

¹² Yaşar Aydın, "Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Elis Yayınları, 2005), s. 36, 37.

dikkat çektiği durumun farkındadır. Fakat filozof, ilim anlayışı bakımından cüz'î olay ve sorunları siyasî-fikrî erdemle çözmesi için "ilk başkan"a bırakmakta, dolayısıyla "es-siyâsetü'l-medeniyye" ilk başkanın resmedeceği olayların tariflerini belirlemede, yani kendisini genel ilkelerle sınırlandırmaktadır. İbn Haldûn ise, yapılan bu tariflerin bire bir toplum gerçekliği ile örtüşmeyeceğini kabul etmektedir. Fakat bu noktada konuya başka bir açıdan bakacak olursak, İbn Haldûn'un önerdiği umran ilmi metodunun es-siyâsetü'l-medeniyyenin bittiği yerden başladığını, umranın araştırma alanının bittiği yerden de es-siyâsetü'l-medeniyye teorisinin başladığını, görünüşte karşıt iki teorisinin düşünürlerin sistemlerinde dışlanmalarına rağmen içten içe sentezci bir bütünlük oluştuğunu söyleyebiliriz. Bunun için örneğin Fârâbî ilk başkanın nasıl olması gerektiği konusunda adaletli olmak, akıl sağlığı yerinde olmak, dünya zevklerinden uzak durmak gibi ilkeler belirlerken, İbn Haldûn bunların yanında¹³ hükümdarın eşya fiyatlarının dengeli bir şekilde seyretmesi için ticaretle meşgul olmaması, keza çiftçilikle uğraşmaması, sanat ile iştigal etmemesi vb. bizzat ekonomik hayat ve pratik siyasete yönelik özellikler belirlemektedir.¹⁴ Ayrıca es-siyâsetü'l-medeniyyenin yargıları ve teorileri bahsedildiği şekliyle belirli bir mantıkî argümanlar öncülüğünde, özellikle ikinci makuller üzerinden gelişirken, umran ilminin böylesine sabit ve küllî kanunlar etrafında ele alındığını, aynı şekilde siyasetin metafizik bir alanın ameli felsefedeki açılımı olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Bu durumda es-siyâsetü'l-medeniyye normatif, umran ilmi tanımlayıcı bir karakter arz etmektedir. İbn Haldûn'un bu tutumunda, daha önce de söylediğimiz gibi, filozofların metafizik alanın epistemolojisine dair geliştirdiği teori etkindir. İbn Haldûn metafizik bilginin, başından sonuna kadar zanna dayalı olacağını, burhanî olamayacağını belirtmekte; bu konuda da filozofların burhan anlayışından farklı bir tutum takınmaktadır.¹⁵ Onun nazarında burhan tecrübi verilerle ispatlandığı, başka bir ifade ile maddenin gerçekliği ile sınındığı oranda mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla İbn Haldûn umran ilmini teorik ve metafizik bir temele dayandırmamakta, böylelikle bizzat toplumdan kalkarak bir metafizik oluşturmaktadır. Fakat, Fârâbî başta olmak üzere, Meşşâî filozofları siyaset ilmini ve teorisini Yeni Platoncu metafiziğin

¹³ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 161; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 486.

¹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 235, 236; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), II, 66-67.

¹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 413, 414, 455; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), II, 605-6; III, 107.

pratik felsefe alanındaki bir uzantısı olarak ele almışlardır. Eğer araştırma alanları göz önüne alınacak olursa, bir bakıma metafizik ile siyasetin insan varlıkları noktasında örtüşüklerini ve nazarî siyasetin elde edeceği burhanların ilkelerini metafiziğin de araştıracağını ve ona kaynaklık edeceğini belirtebiliriz.

Bu öncüller doğrultusunda İbn Haldûn, doğal olarak felâsifenin siyaset felsefesini hem epistemolojik hem de reel siyaset açısından eleştirmiştir. İbn Haldûn'un felâsifenin siyaset felsefesine karşı getirdiği eleştiri en bariz olarak şu alıntıda ortaya çıkmaktadır:

Hâkim, (kanun koyucu) dine dayanarak hükmettiği takdirde ahirette kuruluş yolunu temin etmiş olduğundan (avam nezdinde) hem dünya hem ahiretleri için faydalı olur. Hâkim, akli siyasetle idare ettiği takdirde, yalnız dünyaları için faydalı olur. 'Siyaset-i medeniye' adıyla anılan ve senin de işitmekte olduğun siyaset bu akli siyasetten başkadır. Hâkim ve filozoflar 'siyaset-i medeniye' ile, toplum üyelerinden her birinin nefsinde ve karakterinde bulunması gereken ruhanî faziletleri kastetmektedirler. Bunu tam olarak gerçekleştirdiklerinde idare başında bulunanlardan büsbütün bağımsız olurlar. Üyelerinin her birinde bu fazilet bulunan cemiyetin toplandığı mekâna filozoflar 'medine-i fazıla' (erdemli şehir) demektedirler. Bu toplum siyaset-i medeniye kanunlarına göre idare edilir, filozoflar burada siyaset tabirinden sosyologların irade ettiği 'mesalih-i amme'yi (kamu yararına yönelik kanunları) kastetmezler. Filozoflar terimindeki siyaset tabiri bundan başkadır. Bunların fikrine göre böyle bir cemiyet seyrek görülür veyahut bulunması uzak bir ihtimaldir. Filozoflar bu cemiyet hakkında ancak tahmine dayanarak söz söylerler.¹⁶

İbn Haldûn burada hâkim ve filozoflardan bahsederken özel bir filozof adı vermemiştir. Fakat onun, sadece antik Yunan filozoflarını değil, "es-siyâsetü'l-medeniyye" ve "el-medinetü'l-fazıla" kavramlarını kullanmasından yola çıkarak burada Fârâbî, İbn Bâcce ve İbn Sînâcî siyaset felsefesi geleneğini takip eden filozofları kastettiğinin açık olduğunu söyleyebiliriz.¹⁷

Hemen belirtelim ki alıntıladığımız metindeki İbn Haldûn'un felâsifenin siyaset teorisine yönelik bu sözleri, onların siyaset adına ürettikleri teoriyi tam

¹⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 253; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), II, 118-19; a.e.: *Muqaddimah*, trc. Franz Rosenthal (London 1958), II, 138.

¹⁷ Ahmet Arslan, *İbni Haldun, İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası* (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), s. 414; Charles E. Butterworth, "Ethical and Political Philosophy", *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Armstrong ve Richard C. Taylor (Cambridge 2005), s. 266.

olarak yansıtmamakta, bütüncül bir bakış açısı sergilememekte ve konuyu indirgemeci bir mantıkla ele almaktadır. Her şeyden önce felâsife, ruhun bireysel serüvenini merkeze alarak herkesin aynı seviyede olabileceği yöneticiye ihtiyaç göstermeyecek salt ütöpik bir erdemli şehir peşinde olmamış, bilakis peygamber ve filozofun idareci olduğu bir şehir tasavvuru geliştirmiş, keza erdemli şehrin dışında klasik siyaset felsefesinde bahsedilen diğer şehir türleri (monarşi, oligarşi, demokrasi vs.) ve o şehrin mensuplarının görüşleri adına da teoriler üretmişlerdir.¹⁸

Bu öncüller ışığında İbn Haldûn ve felâsifenin sosyal olay ve hadiselere farklı yaklaştığını, umran ilminin, filozofların kastettiği es-siyâsetü'l-medeniyye ilminden hem metot hem de tema olarak farklı alanlarda çeşitlenerek boy göstermesine sebep olduğunu söyleyebiliriz. İbn Haldûn'un es-siyâsetü'l-medeniyye teorisi hakkındaki görüşleri başka bir yerde umran ilmi ile diğer ilimleri kıyaslarken daha belirgin hâle gelmektedir. İbn Haldûn'un filozofları mantık, ilâhiyat ve retorik gibi alanlarda eleştirisinin merkezî odağının aynı şekilde epistemolojik ve bunun siyasî alanda da yansımaları olduğunu söyleyebiliriz.¹⁹ O, konumuzla ilgili olarak önce umran ilminin hitabet, es-siyâsetü'l-medeniyye ve ahlâktan farklı olduğunu belirtmektedir. İbn Haldûn, umran ilminin hitabetten ayrı olduğunu; çünkü hitabetin mantık ilimlerinden birii olup bir fikri kabul veya reddetmeye yönelik halkı teşvik etmek ve meyllettirmek üzere söylenen faydalı sözler içerdiğini belirtir.²⁰ Aynı şekilde ahlâk ilminin de toplumu değil, bireyi ilgilendirdiği ve bu açıdan umrandan farklı olduğunu söyler. İbn Haldûn bu noktada İran tarzı siyaset anlayışı ve bunun İbnü'l-Mukaffa tarafından geliştirilen İslâmî versiyonlarının da (Ebû Rendeka et-Turtûşî'nin *Sirâcü'l-mülûk* adlı eserinde olduğu gibi) amacın etrafında dolayla beraber hedefe isabet etmediğini, delilsiz ve sistemsiz olduğu için bunların da kendi ilminden farklı olduğunu belirtir.²¹ Umran ilminin es-siyâsetü'l-medeniyye ile farkı konusunda ise İbn Haldûn şunları söylemektedir: "Medenî siyaset halkın çoğunluğunun, insan türünün korunması ve devam ettirilmesi için gerekli bir yolda sevk edilmesi amacıyla ahlâk ve hikmet gerekliliklerine uygun olarak ev ve şehrin ne şekilde idare edilmesi (tedbirü'l-menzil) lazım geldiğini" konu olarak alan ilimdir.²²

¹⁸ Arslan, *İbni Haldun*, s. 414-15.

¹⁹ Tahsin Görgün, "İbn Haldûn [Görüşleri]", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, 553.

²⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 31; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 90.

²¹ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 33; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 96.

²² İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 31; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 91.

İbn Haldûn'un es-siyâsetü'l-medeniyÿe ilmi hakkındaki görüşlerine dair bu kısa alıntılarının verdiği sınırlı bilgiyi umran ilminin özellikleriyle karşılaştırarak daha da zenginleştirebiliriz. Bu durumda İbn Haldûn'un umran ilmini salt teorik bir ilim olarak tanımladığı, oysa es-siyâsetü'l-medeniyÿenin teorik bir ilim olmaktan ziyade, insana ve topluma yönelik pratik ilkeler koymayı amaç edinen bir ilim olarak resmettiği gözlenmektedir. İbn Haldûn'a göre umran ilmi, amaçları bakımından pratik değil, teorik bir ilimdir.²³ Umran ilminin konusu umran, amacı ise umranda ortaya çıkan olayların bilgisini vermektir. Bu ilim, umranda ortaya çıkan olgu ve olayları inceler. Umran ilmi tarihî haberleri araştırmakta gerekli ilkeleri ortaya koymanın, gerekli ölçütleri belirlemenin peşindedir. Es-siyâsetü'l-medeniyÿe ise olan, olgu ve olaylarla değil, olması gerekenlerin ne olduğu ile ilgili bir ilimdir. Bu durumda İbn Haldûn'a göre, es-siyâsetü'l-medeniyÿe toplumun ne olduğunu, toplumda vuku bulan olayları şöyle ya da böyle incelemek yerine, insana ve topluma yönelik kurallar koymaya çalışan, böylelikle pratik amacı olan bir ilimdir. Yani olanı değil, olması gerekeni inceleyen bir ilimdir.²⁴ Bu açıdan amaçları, metotları ve malzemeleri bakımından umran ilmi ile es-siyâsetü'l-medeniyÿe ilmi tamamen birbirinden farklıdır.²⁵ İbn Haldûn, bir bakıma umranda ortaya çıkan sosyal ve siyasal olayları incelemesi gereken ilmi, metafizik ve ahlâkî boyutlarından kurtararak bizzat sosyal olay ve olguları incelemesi gereken bağımsız bir ilim hâline getirmek istemiştir. Fakat bu durum umran ilminin metafizikle hiçbir ilişkisi olmadığı mânasına da gelmemektedir. Bunun aksine, modern yorumlarda umranın toplum olması bakımından, toplumu incelediği için başlı başına belirli bir toplum metafiziği olduğu belirtilmektedir. Fakat İbn Haldûn'un umran ilminin önerdiği söz konusu metafiziğin konusu ve gönderim alanı Yeni Platoncu varlık, evren, insan, Tanrı telakkisi veya felsefî terminolojisi değildir. Bizzat umran ilminin tarihsel okumaları ile oluşturulmuş bir metafiziktir ve özünde Yeni Platoncu olmaktan ziyade, bizzat toplumdan ve toplum tarihinden hareket etmesinden ve onu konu almasından dolayı bir toplum metafiziğidir.²⁶ Böylelikle filozoflarda "varlık olması bakımından varlığı inceleyen" bir metafizikten bahsetmek söz konusu iken İbn Haldûn'da siyaset, toplum veya umranda gerçekleşen olayları "yani toplum olması bakımından toplumu inceleyen" bir metafizikten bahsetmek mümkündür.

²³ Arslan, *İbni Haldun*, s. 417.

²⁴ Arslan, *İbni Haldun*, s. 417.

²⁵ Arslan, *İbni Haldun*, s. 417.

²⁶ bk. Görgün, "İbn Haldûn [Görüşleri]", *DİA*, XIX, 544-55.

2. Nübüvvet

İbn Haldûn savunduğu sistemin bütünlüğü açısından filozofların siyaset felsefesinde toplumsal alanda etkinliği olan metafizik ve ahlâkî unsurları da değerlendirmeye tabi tutmuş, bu açıdan filozofların nübüvvet ve mutluluk gibi siyaset felsefelerinde mihenk taşı olan alanları açıklama tarzlarını eleştirmiştir. Nübüvvet meselesi filozofların es-siyâsetü'l-medeniyye teorilerinde olduğu gibi İbn Haldûn'un umran ilminde de önemli bir konumdur.

Muhsin Mehdi'nin de belirttiği gibi İslâm toplumu ortaya çıkışını, karakterini ve hukukunu peygamberlik ve vahye borçlu olduğu için nübüvvetin, nübüvvet fenomenini anlamlandırmaya, aynı şekilde peygamberî bilginin kaynağı ve tabiatını akli bir şekilde açıklamaya çalışan pratik felsefe veya siyasî felsefenin merkezî problemi olması da gayet doğal bir durumdur.²⁷ Bu açıdan nübüvvetin İslâm düşüncesinde özel bir işlevi, rolü ve görevi bulunmaktadır.²⁸ İbn Haldûn da nübüvveti önemli sosyal değerler, kurumlar ve fiillerin kaynağı olarak görmektedir. Böylelikle İbn Haldûn nazarında nübüvvet medeniyetin merkezî bir olayı hâline gelmekte, dolayısıyla umran ilmi açısından peygamberlik fenomenini anlamak zorunlu olmaktadır.²⁹

İbn Haldûn, es-siyâsetü'l-medeniyye ilminin nübüvveti siyasal amaçlar doğrultusunda okumasına karşı çıkmakta, aynı zamanda peygamberliğin özellikleri ve mucizenin mahiyeti konusunda özellikle İbn Sînâ üzerinden felâsifeyi eleştirmektedir.³⁰ İbn Haldûn'a göre, filozofların anladığı gibi, insan toplumlarını idare edecek kanunların konulması için peygamberliğin şart olması mümkün değildir.³¹ Bunun için ne tarihî olayların gözlenmesi ne de akıl ve toplumsal hayatın var olması yönünde gerekli egemen güç ve kanunların konulması için peygamberler ve şariatlar olması gerektiğini göstermemektedir. Çünkü Mecusîlerin de içtimaî bir toplum oluşturduğu, kitapları olmadığı hâlde devlet kurdukları ve çeşitli eserler bıraktıkları ortadadır.³² İbn Haldûn'a göre akıl, toplumun var olması ve ona yönelik kanunların konulması için bir vaz-ı hâkimin olabileceğini göstermekte; fakat bu vaz-ı hâkimin sadece pey-

²⁷ Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture* (London: George Allen & Unwin, 1957), s. 84.

²⁸ Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun* (London-New York: Routledge Curzon, 2003), s. 9-10.

²⁹ Ahmad, *The Epistemology*, s. 10.

³⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 79, 80; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 225, 226.

¹ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 36; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 104-5.

³² İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 36; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 104-5.

gamber olması gerektiğini şart koşmamaktadır. Dolayısıyla İbn Haldûn'a göre felâsifenin toplumun oluşması için belirlediği öncüllerin genel kaide ve kullara uygun olduğu konusunda herhangi bir işaret bulunmamaktadır.³³ İbn Haldûn, buradan kalkarak felâsifenin peygamberliğin insan tabiatı için zorunlu olduğu anlayışını kabul etmemekte, aynı şekilde siyasal otoriteyi direkt peygamberlere değil, Allah'ın kanunu Şeriata vermekte, dolayısıyla imamet ve hilâfet telakkilerini öne çıkarmaktadır.³⁴

İbn Haldûn'un bu noktada özellikle İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştirdiğini vurgulayabiliriz. İbn Sînâ *Kitâbü'n-Necât*'ta peygamberliğin insanî toplum için zorunluluğunu göstermeye çalışmış,³⁵ Fârâbî de erdemli şehrin gerçekleşmesi için peygamber ve filozofa benzer bir görev vermiştir. Fârâbî'ye göre erdemli şehrin kurulması için erdemli şehrin mensuplarına insanî mükemmellik ve gerçek mutluluğun neden ibaret olduğunu bildirecek ilgili ârâ ve e'âlleri insanlara belirli bir eğitim ve öğretim disiplini içinde öğretecek bir peygamber veya filozofa ihtiyaç vardır.

Fakat İbn Haldûn'un bu noktada, Fârâbî üzerinden söyleyecek olursak, filozofları eksik bir okumaya tabi tuttuğunu, felâsifenin "medine"nin oluşması için peygamberliği bir şart olarak ileri sürmediklerini veya en azından erdemsiz şehirler için böylesine bir tasavvur geliştirmediklerini ifade etmek mümkündür. Bu noktada İbn Haldûn'un insanların neden içtimaî bir düzen oluşturmaları gerektiği konusunda erdemsiz şehirlerin görüşleri olarak bahsettiği çeşitli teorileri dikate almadığını veya bu bilgilerden haberdar olmadığını söyleyebiliriz.

Öte yandan İbn Haldûn peygamberî bilginin mahiyeti ve elde ediliş şeklini açıklama konusunda da filozoflardan farklı bir tutum takınmıştır. İbn Haldûn peygamberliği insanî bir fenomen olarak görmekte; onun davranışlarını, bilgisini, gücünü insanî bir unsur olarak tanımlamaktadır. Öncelikle peygamberlik, insanın istemesi ile değil, Allah tarafından verilmektedir. Onların gelecekte olacak bazı olaylar ve kutsal varlıklar hakkında Allah tarafından verilmiş özel bilgileri vardır. İbn Haldûn peygamberlerin elde ettiği bilgiyi de aynı şekilde doğal bir durum olarak değerlendirmekte ve bunu insanların varlığı idrak etme bakımından yaptığı tasniflendirme ile açıklamaktadır. Ona göre beşerî nefisler üçe ayrılmaktadır: Birinci sınıfı ruhanî idrak derecesine eriş-

³³ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 36; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 104-5.

³⁴ Muhsin Mehdi, *İbn Haldûn*, çev. Yusuf Ziya Cömert, *İslâm Düşünce Tarihi* içinde, ed. M. M. Şerif, Türkçe ve Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), III, 122.

³⁵ Arslan, *İbni Haldun*, s. 420.

mekten acizdir. Bu sınıfa dahil olan insanlar tabiat olarak diğerlerine göre varlığın daha az bir kısmını idrak edecek seviyededir. İkinci sınıf insanlar Allah tarafından yaratılmış tabii hâllerini koruyarak iç müşahedelerle melekler gibi maddî olmayan varlıkların yardımıyla birtakım gaybî bilgilere ulaşabilmektedir. Bunların varlığı idrak alanları birincilere göre daha geniştir. Üçüncü sınıfı ise daha kâmil insanlar oluşturup onların avam içinde bulunmaları Allah ve melekleriyle münasebetlerine mani değildir. Bunlar peygamberler sınıfını teşkil etmekte ve Allah bunlara doğuştan bu bilgilere ulaşabilecek istidatlar vermektedir.³⁶ Peygamberler vahiy sırasında ruhsal dünyaya dalmakta, melekler âlemine girmekte, bu âlemden itikat, amel ve ahlâka dair olan bilgileri telakki ettikten sonra meleklikten beşeriyete dönmektedirler. Fakat İbn Haldûn bu istidatın, yani peygamberlerin vahyi alış şeklinin, bir bedene sahip olmalarından dolayı -Hz. Muhammed'e ayetlerin kısıdan uzuna doğru ilerlediği süreci de örnek göstererek- ilk aşamada yavaş yavaş işlerlik kazandığını, daha sonra ise tedricî olarak belirli zorlukların giderildiğini ve ilk hâlâ göre kolaylaştığını belirtir.³⁷ Böylelikle İbn Haldûn'a göre peygamberlerin bilgisi, özel insan varlıklarınca sahip olunan bilgi formlarının en yükseğini teşkil etmektedir.³⁸ İbn Haldûn'un peygamberî bilgiyi bu şekilde açıklaması, filozoflarca kuvve, fiil ve müstefâd akıl seviyelerinde yükselerek faal akılla ittisal etmek suretiyle elde edilen vahyî bilginin alınması arasında en azından epistemolojik süreç ve açıklama tarzları bakımından farklar bulunmaktadır. İbn Haldûn'un filozofların peygamberlik anlayışına yönelik bu eleştirilerle, peygamberliğin aklen değil, şer'an zorunlu olduğunu ispatlamayı hedeflediğini, bu durumda İbn Haldûn'un nazarında filozofların yapmış oldukları teorik ve pratik akıl ayırımının ve bu ikisi açısından mükemmelleşmenin de bir mânada boşa çıktığını söyleyebiliriz.³⁹

3. Mutluluk

İbn Haldûn'un felâsifeyi siyaset felsefesi bağlamında eleştirdiği bir diğer konu ise yukarıda saydıklarımızla bağlantılı olarak onların mutluluk anlayışıdır. İbn Haldûn'a göre filozoflar mutluluğun gerek hissî olsun gerekse hissin

³⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 72, 73; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 236-238.

³⁷ a.g.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 237-43.

³⁸ Ahmad, *The Epistemology*, s. 10.

³⁹ Zerrin Kurtoglu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), s. 255-56.

ötesinde bulunsun tüm varlıkların sözü edilen nazar ve burhanlarla idrak edilmesinden ibaret olduğunu iddia ederler.⁴⁰ İbn Haldûn nazar ve idrake dayalı olarak mutluluğun bu şekilde kazanılmadığını savunur. Çünkü ona göre insan, cisim ve ruh olmak üzere iki parçadan ibarettir. Bu iki parçanın her ikisinin de kendine has olan idrakleri vardır. Ruh, ruhanî olan şeyleri zatı ile vasitasız olarak, cismanî olan şeyleri ise beyin ve beş duyu ile idrak eder. İbn Haldûn nefsin zatı ile vasitasız olarak idrak etmesi, duyduğu mutluluğun beyin ve duyuyla idrak ettiklerinden daha fazla ve daha kuvvetli olduğunu, dolayısıyla bu tür bir mutluluğun nazar, burhan ve çeşitli ilmî bilgi ve delillerle elde edilemeyeceğini savunur. Ona göre filozofların aklî delil ve burhanlarla ulaştıklarını söyledikleri idrakte söz konusu şekilde bir huzur, sevinç ve saadetin hasıl olduğu yolundaki görüşleri tutarlı değildir. Çünkü burhan ve deliller, beynin kuvvetinden sayılan hayal ve düşüncenin mahsulü olduğu için, cismanî olan idraklerdendir. Söz konusu şekilde bir saadeti elde etmek için öncelikle cismanî olan beynin bu kuvvetlerini öldürmek gerekmektedir.⁴¹ Buna paralel olarak İbn Haldûn, filozofların savunduğu gibi, belirli bilgi aşamalarını geçerek ve erdemlere sahip olarak insanî varlıklar için nadiren gerçekleşen faal akılla ittisal ve onun bilgilerine ulaşmakla elde edilebilecek bir saadetin olamayacağını ifade eder. İbn Haldûn'a göre faal aklın alanı ruhanî, filozofların buraya ulaşmak için takip edilmesini önerdikleri süreç cisimsel olduğu için böyle bir şey mümkün değildir.

Ayrıca İbn Haldûn bu filozofların insanların akılları ve düşünce yetilerinin gereği olarak şeriat gelmemiş olsa bile, iyi ve kötü fiilleri birbirinden ayırıp iyi fiillere yönelerek kötülerden uzak duracağını, böylece erdem ve mutluluğu elde edebileceklerini savunduklarını belirtir. Ona göre filozoflar, tüm varlıkların bilgi ve akıl sayesinde doğal olarak iyi ve kötü fiilleri birbirinden ayırıp iyi fiillere yönelerek kötülerden uzak duracakları, böylece erdem ve mutluluğu elde edebilecekleri kanaatindedir. Şu hâlde filozoflar, tüm varlıkların, bilgi ve aklın doğal olarak iyi ile kötüyü ayırt etme gücüne dayanan mutluluklarını ahirette vaad edilen saadet ile, cehaleti ise kabir azabı ile özdeşleştirmişlerdir.⁴² Fakat İbn Haldûn'a göre insanın tüm varlık alanını idrak etmesi mümkün de-

⁴⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 455; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), III, 107-8.

⁴¹ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 455, 456; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), III, 107-8.

⁴² İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 456-57; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), II, 104-11; Ali Gezer, "Fârâbî ve İbn Haldûn'da Erdemli Olmayan Toplum Öğretisi" (yüksek lisans tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997), s. 139.

ğildir. Böyle bir durum olsa bile bu mutluluğun ahirette ulaşılabilecek mutlulukla fazla bir ilgisi yoktur.⁴³

Ona göre ilahî varlıklarla ancak bedeninin ölümü sonucu ittisal kurulabilecektir. Dolayısıyla nefsin vasıtasız bir şekilde zatı ile idrak etmesi neticesinde ancak mutluluk, huzur ve sevinç ortaya çıkabilecektir. Bu durumda gerçek mutluluk idrak sahiplerinin idraklerine, akıl sahiplerinin de akıllarına sığmayacak bir durumdur.⁴⁴ Böylelikle İbn Haldûn'un filozofların amelî felsefesinde erdemli şehrin kurulması veya devam etmesinde en önemli etken olan ve faal akılla ittisal kurarak tebaasını gerçek mutluluğa götürecektir ârâ ve ef'âlîleri belirleyen filozof veya peygamber telakkisini farazî bir kurgu olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

İbn Haldûn'un toplumsal ve tarihsel gerçeklik açısından tutarsız ve garazî bulunduğu es-siyâsetü'l-medeniyye teorisine yönelik eleştirilerine değindikten sonra onun umranda ortaya çıkmış olması açısından siyasî rejimleri algılamasına ve tasniflendirmesine geçebiliriz.

İbn Haldûn'a göre insanların sosyal bir hayat yaşamaları zorunludur. Sosyal bir organizasyon, insanlar arasında güvenlik ve adaletin temini açısından aynı şekilde siyasî bir otoriteyi zorunlu kılar. Siyasî otorite ise toplumsal hayatın işleyişi, birey-birey, birey-toplum ve birey-devlet arasındaki ilişkileri düzenlemesi bakımından halk tarafından kabul edilen, belirli müeyyidelerle yaptırım güçleri bulunan kanunlar ihdas etmek zorundadır. İşte bu noktada İbn Haldûn kuruluş amacı, idarî yapısı, işleyişi ve umranda gerçekleşmiş olmaları bakımından iki tür siyasal düzenin olabileceğini kabul etmiştir. İbn Haldûn'a göre bir devleti idare edecek kanunlar toplumun ileri gelenleri, basiret sahibi kişiler ve aydınlar tarafından konulursa buna aklî siyaset; eğer Allah'ın görevlendirdiği, şeriat sahibi bir peygamber tarafından bildirilir ve buna göre düzenlenirse buna da şer'î siyaset adı verilir.⁴⁵ İbn Haldûn'a göre aklî siyasetin de iki türü vardır: a. Devlet ve toplumu idare edecek kanunları halkın menfaatini birinci plana alıp yöneticinin menfaatini ona göre düzenleyen siyasî düzen. İbn Haldûn bu düzenin hikmet ve akla dayanarak oluşturulduğuna, İslâm öncesi İran Sâsânî Devleti'nin bu şekilde yapılandırıldığına işaret eder. b. Devlet ve

⁴³ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 456; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), III, 109.

⁴⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 457; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), III, 111.

⁴⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 159, 253; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 479; II, 118-19; Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), s. 55.

toplumu idare edecek kanunları yöneticinin menfaatini birinci plana alıp halkın menfaatini ona göre düzenleyen siyasî düzen. İbn Haldûn bu devlet düzeninde kahr ve şiddet yoluyla siyasî otoritenin hükümdarın elinde bulunduğunu ifade eder. İbn Haldûn kendi döneminde, ister Müslüman ister kâfir olsun, hüküm süren bütün devlet düzenlerinin bu şekilde yapılandırıldığını savunur. Fakat bu durumun İslâm toplumlarında uygulanışı yine de diğerlerinden beridir. İbn Haldûn'a göre akli düzenin her ikisinde de kanunlar yukarıdan zorlama ile yapılmasına rağmen, birinci tür akli-siyasî düzende kanunlar daha adil, daha merhametli; ikinci türde ise daha sert ve adaletsizdir.

Fakat İbn Haldûn ikinci türe göre idare eden İslâm hükümdarlarının, bu kanunları İslâm şeriatına uydurarak tebaayı ve yurdu idare etmeye imkân dahilinde çalışıklarına işaret eder. İbn Haldûn akli-siyasî düzenin insanların sadece bu dünyadaki mutluluklarını amaç edindiği için onların manevî dünyalarında içselleşemeyeceğini; fakat şer'î siyasetin hem bu dünyayı hem de ahiretteki dünyayı amaç edinip toplumsal maslahatları o şekilde yapılandırıldığı için insanların ruhlarında ve manevî dünyalarında içselleştirebileceğini savunur.⁴⁶ İbn Haldûn peygamber ve dört halife döneminde gerçekleştiğini söylediği şer'î düzenin akli-siyasetin iki türünden de üstün olacağını vurgulamıştır. Bu durumda İbn Haldûn'a göre ideal düzen, şer'î düzendir. O, şer'î düzenin -her ne kadar uygulamasının dört halife döneminden sonra asabiye'nin yitirilmesi ile inkıtaya uğradığını düşünse de- hilâfet ve onun naiplik edeceği dinî bir siyasetle dünya işlerini yönetecek şeriat sahibi birinin hükümdarlığında devam edeceğini savunmuştur.⁴⁷ Çünkü İbn Haldûn, insanların sosyal

⁴⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 159, 253; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 479; Arslan, *İbni Haldun*, s. 175, 176.

⁴⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 159; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 480-81. İbn Haldûn hilâfet ve imamet anlayışının siyasal otoriteyi de belirleyecek şekilde devam etmesinin şeriatın bir zorunluluğu olduğunu, hilâfetin, asabiyet, adalet, kuvvet ve kudret özellikleriyle beraber devam etmesinin gerektiğini belirtmiş; aynı şekilde bu özelliklerle beraber hilâfetin seçim yoluyla daim kılınmasında ise ümmetin etkin olmasını savunmuştur (İbn Haldûn, *Mukaddime* [Bulak 1284], s. 161, 162; a.e. [İstanbul: MEB, 1990], I, 485-488). Aynı şekilde İbn Haldûn hilâfetin devamlı asabiye'ye sahip olması gerektiğini belirtmiş; bu durumun irka, kavme veya coğrafyaya bağlı olamayacağını ifade etmiştir. Mesela, İbn Haldûn hilâfetin Kureyşliliği üzerine olan hadisin sahihliğini kabul etmekte ve bu hadisi kendi asabiyet kavramıyla bağlantılı olarak yorumlamaktadır. Ona göre burada hadisin dikkat çektiği konu, asabiyetin siyasal düzen ve istikrar için önemlidir. İbn Haldûn'a göre, hilâfetin Kureyşliliği, onların sırf peygamber nesli oldukları için söz konusu değil; koruma, korunma ve hakları talep etmek için gerekli olan asabiyetten dolayıdır (İbn Haldûn, *Mukaddime* [Bulak 1284], s. 162-64; a.e. [İstanbul: MEB, 1990], I, 492-95). İbn Haldûn hadisin hikmetini kabileci açıdan değil, maksatları açısından yorumlamaktadır. Bk. Yavuz Köktaş, "İbn Haldûn'un Mukaddime Adlı Eserinde Hadis İlimleri ve Hadis-Sosyoloji İlişkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2003), s. 319-21.

hayat sûrmelerinin zaruri olduğu kadar, aynı şekilde cemiyetler hâlinde dünyayı imar ve bunun için faydalı olan şeylere riayet etmenin beşeriyet için elzem olduğunu, dünyanın mamurluğu için şart olan bu fayda ve maslahatların gerçekleştirilebilmenin de ancak şeriat hükümlerine göre iş görüldüğü takdirde mümkün olduğunu savunmaktadır.⁴⁸ Ayrıca bu şartlar eşliğinde İbn Haldûn'un kamusal ahlâkın ihdas edilmesi için öncelikle şeriat kanunlarını, daha sonra da Maverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sinde görüldüğü şekilde sultana nasihatler literatürünü olumladığını söyleyebiliriz. Çünkü o es-siyâsetü'l-medeniyye teorilerini eleştirdikten sonra Tahir b. Hüseyin'in oğlu Abdullah b. Tahir'e yazdığı ve ilgili literatüre ait bir mektubu övgü ile alıntulamakta;⁴⁹ kamusal ahlâk açısından bu literatürü öne çıkarmaktadır. Bu noktada İbn Haldûn, İslâm düşüncesinin geleneksel-siyasî anlayışı olumlamakta, fakat önerdiği metot bakımından söz konusu gelenekten ayrılmaktadır.

Şimdi İbn Haldûn'un daha ziyade Platoncu bir karakter taşıyan es-siyâsetü'l-medeniyye teorisine getirdiği bu eleştirileri göz önüne alıp yaptığı tespitlere klasik siyaset felsefesi açısından bakacak olursak ilginç bir noktada durmamız gerekir. İbn Haldûn'un filozofların siyaset felsefesine getirdiği bu eleştiriler, siyasî düşüncenin hafızasını zihnini yoklarsak, bize Aristoteles'in *Politika* adlı eserinin II. Kitap'ının III. "Bölüm"ünde Platon'un siyaset felsefesine ve tasarladığı ideal devlet anlayışına karşı geliştirdiği eleştirileri ister istemez hatırlatmaktadır. Aristoteles, Platon'un ideal devletini özel mülkiyete yer vermediği için, kadın ve çocuklara verdiği konum bakımından eleştirmekte; bir bakıma Platon'un devletini, gerçekleşmesi mümkün olmayacak bir ütopya olarak tasavvur etmektedir.⁵⁰ Aristoteles'in görünüşte sadece ideal devletteki özel mülkiyet, kadın ve çocuklara verilen konumu bakımından eleştirmesinin ötesinde, bizzat Platon'un "ideal devlet" teorisini reddettiği, günümüz yorumcuları arasında kabul edilen bir husustur.⁵¹ Fakat Aristoteles'in Platon'a getirdiği eleştiri, bizzat siyasal ve sosyolojik gerçeklik gerekçeleriyle kendini gösterirken, İbn Haldûn'un felâsifeye karşı geliştirdiği eleştiri hem epistemolojik açıdan hem de mesalih-i amme açısından yapılmaktadır. İbn Haldûn'un bu fikirlerinde Aristoteles'in herhangi bir etkisinde kalmadığını, *Politika*'nın birinci kitabının, birkaç pasajı hariç, diğer bölümlerinin Arapça'ya

⁴⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 175; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 555.

⁴⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 254-60; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), II, 119-37.

⁵⁰ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002), s. 36-41.

⁵¹ Robert Mayhew, *Aristotele's Criticism of Plato's Republic* (Oxford: Rowman-Littlefield, 1997), s. 7-8.

çevrilmediğini bilmekteyiz.⁵² Ayrıca Aristoteles'in ahlâkı siyasete bir giriş ve ya onun bir kolu olarak değerlendirmesinin izlerini, umran ilmi ile ahlâkı birbirinden ayıran İbn Haldûn'da görmek mümkün değildir. Öte yandan İbn Haldûn'un Helenistik dönemde Aristoteles adına üretilen ve asırlarca Aristoteles'in siyasetle ilgili eseri olarak İslâm düşünce tarihinde neşv ü nema bulan *Sırrü'l-esrâr* adlı eserden haberdar olduğunu biliyoruz.⁵³ İbn Haldûn *Mukaddime*'nin çeşitli bölümlerinde *Sırrü'l-esrâr* adlı esere Aristo'ya ait olduğu gerekçesiyle atıflar yapmakta, fakat eserin içeriğinin kayda değer olmadığını belirtmektedir. Buna rağmen İbn Haldûn'un özellikle akli siyasetin türlerini halk ve hükümdarın menfaatleri açısından ele almasından, söz konusu eserin etkisinde olduğunu söyleyebiliriz.

Bu öncüller doğrultusunda, İslâm düşünce tarihinde siyaset ilmi konusunda felâsifeye en köklü eleştiriyi İbn Haldûn'un getirdiğini söylemek mümkündür. Hatta Aristoteles'ten sonra Helenistik devir boyunca Platon ve Aristoteles'in siyasal teorilerinin sentezlenmesi sonrası oluşan ve ruhun bireysel serüvenini merkeze alan Yeni Platoncu siyaset felsefesini, ütöpik olduğu gerekçesiyle, eleştiren ilk düşünürün İbn Haldûn olduğuna işaret etmek gerekir.

Çünkü kısmen felâsifeyi de dahil edebileceğimiz Yeni Platoncu siyaset felsefesi geleneğinde, Platoncu siyaset külliyatının Aristocu ahlâk teorisi ile harmanlanarak bireysel ruhun ve devletin ilahîleştirilmesi amacıyla Yeni Platoncu okullarda sistemli bir şekilde okunduğu tespit edilmiştir. Yeni Platoncu okullar, a. Siyasî erdem vasıtasıyla ruhun ilahîleştirilmesi, b. Siyasî erdemin,

⁵² Aristoteles'in *Politika* adlı eseri kısmî bazı alıntılar dışında, Arapça'ya çevrilmemiştir. Shlomo Pines, Aristoteles'in *Politika*'sının tamamen olmasa da, I. ve II. Kitap'ının bazı bölümlerinin, Helenistik devirde oluşturulmuş bir derleme, özet veya alıntularla Arapça'ya çevrildiğini savunmaktadır. Pines, Fârâbî'nin *Ârâ* ve *Siyâse*'deki şehir, mahalle, köy ilişkisini açıklarken öne sürdüğü görüşlerden ve *Kitâbü'l-Mille*'de köle ve efendi ilişkisini ele alırken, "Aristo bunu *Politika* kitabında açıkladı" demesinden yola çıkarak Fârâbî'nin söz konusu derlemeyi kaynak olarak kullandığını belirtir. Pines'e göre bu görüşlerde Fârâbî'nin kaynağı Platon olmaktan ziyade, Aristoteles'tir. Aynı şekilde, Pines, Âmirî'nin *Kitâbü's-Saâde ve'l-is'âd* adlı eserinde Aristoteles'e yaptığı atıfları *Politika*'nın özellikle ilk kitabındaki ilgili kısımlarla karşılaştırır. Pines'e göre ya Âmirî çok usta bir şekilde bu metni kısaltmış veya Âmirî'den önce bugün bilmediğimiz bir kaynakta Aristo'nun ilgili görüşleri özetlenmiştir. Âmirî'nin ilgili metninin çok küçük farklılıklara rağmen *Politika*'nın ilgili kısımlarıyla birbirine denk düştüğü görülmektedir. Buradan yola çıkarak, Pines, Aristo'nun *Politika*'sının ilk iki kitabından bazı bölümlerin Arapça'ya çevrildiğinin kesin olduğunu vurgulamaktadır. Bk. Shlomo Pines, *Aristotle's Politics in Arabic Philosophy, The Collected Works of Shlomo Pines* (Leiden: E. J. Brill, 1986), II, 153-58; Dimitri Gutas ise, *Politika*'nın II. Kitap'ından ziyade VII. Kitap'ının çevrilmiş olabileceğini yeğlemektedir. Bk. Dimitri Gutas, "The Meaning of Madani in al-Fârâbî's 'Political' Philosophy", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 57 (2004), s. 262.

⁵³ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 33; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 94.

insan ruhunun aşkınlaşmasını ve mistikleşmesini gerçekleştirebilmenin bir aracı olarak siyaset bilimi vasıtasıyla devletin ilahileştirilmesi amacıyla Platon'un siyaset külliyyatını Aristotelesçi ruh ve metafizik anlayışı ile sentezleyerek bir siyaset felsefesi geliştirmişlerdir.⁵⁴ İbn Haldûn'un burada ruhun ve nefsin yükselmesi ve çeşitli faziletleri kazanması ile artık bir reis ve başkana ihtiyaç duyulmadığı, herkesin aynı seviyede olacağı bir siyasal düzeni eleştirmesi, tam da bu noktada Yeni Platoncu siyaset anlayışının sosyal ve siyasal gerçeklik adına tutarsızlığına yönelik ciddi bir tespittir. Gerçi felâsifenin siyaset felsefesinin tam olarak mezkûr Yeni Platoncu çizgide gelişmediğini belirtmek gerekir.

Bu noktada İbn Haldûn'un genel olarak varlık, özel olarak da es-siyâsetü'l-medeniyye anlayışlarına getirdiği bu eleştirilerin özgün olup olmadığı veya İslâm düşüncesinde hangi entelektüel geleneği takip ettiği; ayrıca onun genel olarak felsefi, özel olarak da siyaset felsefesi külliyyatı hakkındaki bilgileri konusu modern literatürde oldukça farklı yorumlamalara sebep olmuştur.⁵⁵

⁵⁴ Dominic J. O'Meara, *Platonopolis, Platonic Political Philosophy in Late Antiquity* (Oxford: Clarendon Press, 2003), s. 5, 17, 52, 66, 67, 199.

⁵⁵ İbn Haldûn'un kendisine kadar gelen felsefi mirasla ilgili bilgisinin en azından bütün külliyyatı kapsayacak kadar yeterli olmadığını görmekteyiz. İbn Haldûn, *Mukaddime*'de umran ilminin kendinden önceki düşünürler tarafından üretilip üretilmediğini tartışırken, diğer milletlerin ilimleri hakkında bilgiye sahip olmamakla beraber, Memun döneminde yapılan çeviriler vasıtasıyla Yunanlıların ilmine sahip olduklarını vurgulamıştır (İbn Haldûn, *Mukaddime* [Bulak 1284], s. 32; a.e. [İstanbul: MEB, 1990], I, 92). İbn Haldûn'un siyaset felsefesi literatürü hakkındaki bilgisinin de sınırlı olduğunu görmekteyiz. O, Platon'un daha önce Arapça'ya çevrilen *Cumhuriyet*, *Devlet Adamı* ve *Kanunlar* adlı eserlerinden hiç bahsetmemekte, Aristoteles'in *Politika*'sını bilmemektedir. Yalnız daha önce de aktardığımız şekilde, Helenistik dönemde Fars tarzı siyasetnâmeler örnek alınarak üretilen *Sırrü'l-esrâr* adlı esere *Mukaddime*'nin çeşitli yerlerinde atıflar yapmaktadır (İbn Haldûn, *Mukaddime* [Bulak 1284], s. 13, 21; a.e. [İstanbul: MEB, 1990], I, 94; II, 3). Ayrıca, Fârâbî'nin siyasetle ilgili eserlerini zikretmeye de, onun görüşleri hakkında bazı çekirdek bilgilere sahip olduğu gözlemlenmektedir. İbn Haldûn, ismini zikretmekle beraber İbn Bâcce'nin de politik yazılarından ve İbn Rüşd'ün Platon'un *Cumhuriyet*'ine yazdığı *Şerh*'ten de habersiz görünmekte; *Tehâfût*, *Faslü'l-makâl* ve *Kesf* hakkında bilgisinin olduğuna dair de herhangi bir kanıt bulunmamaktadır (Erwin I. J. Rosenthal, "İbn Haldûn's Attitude to the Falâsifa", *al-Andalus*, 20/1 [1955], s. 75-85; aynı makale için bk. Rosenthal, *Studia Semitica*, II, *Islamic Themes* [Cambridge 1971], s. 115-25). İbn Haldûn'un, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *el-Mebde' ve'l-meâd* adlı eserini bildiğini söyleyebiliriz. Ayrıca İbn Haldûn Gazzâlî'nin *Tehâfût*'ünü bilmekte ve onu ilim öğrenmesine tavsiye etmektedir.

İbn Haldûn'un felsefeyi eleştirisi, bu bağlamda İslâm düşüncesinde takip ettiği ekol üzerine birçok çalışmanın yapıldığını veya İbn Haldûn üzerine yapılan çalışmalarda bu konuya bir bölümün ayrıldığını göstermektedir (bk. Ümit Hassan, *İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi* [Ankara: Siyasal Yayınları, 1977], s. 114-16; Erwin I. J. Rosenthal, "İbn Haldûn's Attitude", s. 121-26). İbn Haldûn'un felsefi düşünce ve felsefi mirasa karşı takındığı tutumda ve ait olduğu düşünce geleneğinin ve çizginin ne olduğu konusunda modern dönemde yapılan çalışmalarda üç tür eğilimin olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisine göre, o fel-

sefeye karşı tutumunda tamamen Gazzâlî'nin izinden giden ve onu sıkı bir şekilde takip eden biri olarak sunulmuştur. H. A. R. Gibb, toplumun kökenine ilişkin açıklamalarında onun filozofları değil, İbn Teymiyye'yi takip ettiğini ve siyasetle ilgili söylediklerinin büyük oranda İslâmî referanslara sahip olduğunu belirtir. Gibb'e göre İbn Haldûn, felsefi bir düşünür olmaktan ziyade, Mâlikî ekolüne sıkı sıkıya bağlı bir hukukçu ve ilâhîyatçıdır (H. A. R. Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London, 7/1 [1933], s. 26, 28).

Macid Fahri de benzer bir yorum yaparak İbn Haldûn'ün felsefeye yönelik tutumunun dinî olduğunu ve bu konudaki rehberinin Yeni Platoncu felsefeyi eleştiren İbn Rüşd olmaktan ziyade, Gazzâlî olduğunu belirtmiştir (Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan [İstanbul: İklim, 1992], s. 293). Rosenthal ise, onun kendine kadar gelen düşünce mirasına yönelik tavrında, ampirizm ve aldığı geleneksel eğitim olmak üzere iki ayrı perspektifin etkin olduğunu vurgulamıştır. Rosenthal, İbn Haldûn'ün felsefi ilimlerden mantık ve matematik konusunda olumlu tutum takınmasını, aynı şekilde fizik ilmi hakkında Kur'an'ın öğretilerini doğruladığı müddetçe kabul edilebileceğini, öte yandan felsefi ilâhîyat konusuna gelince, eleştirilerinin dozunu yükseltmesi sebebiyle tamamen Gazzâlîci bir çizgiyi takip ettiğini belirtmiştir (Rosenthal, "Ibn Khaldun's Attitude", s. 77-78; Gezer, *Fârâbî ve İbn Haldûn'da*, s. 116-119, 259). Y. Lacoste ise İbn Haldûn'un umran ilmi hakkında söylediklerinden yola çıkarak tarihci kimliğini öne çıkarmakla akılcı denilebilecek bir felsefeyi takip ettiğini, dolayısıyla, felsefi kimliği ile inançlı bir Gazzâlîci olduğunu vurgulamıştır. Fakat, ona göre, İbn Haldûn bazı alanlarda Gazzâlî'den daha fazla felsefeye imkân tanıırken, bazı alanlardan Gazzâlî'den daha fazla felsefe karşıtı olabilmektedir (Yves Lacoste, *İbn Haldûn*, çev. Mehmet Sert [İstanbul: Sosyalist Yayınları, 1993], s. 214). İbn Haldûn'un hangi geleneğe mensup olduğu konusunda bir diğer yaklaşım ise, onu Yunan felsefe geleneğinin özellikle İbn Rüşd'ün devamı sayılmasıdır. Richard Walzer ve Muhsin Mehdi'nin İbn Haldûn araştırmalarında baskın olan renkler bunlardır. Mehdi, İbn Haldûn'un İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün eserlerini okuduğu ve İbn Rüşd'ün bazı eserlerine şerhler yazdığı yolundaki rivayetlerden yola çıkarak İbn Haldûn'un Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Yeni Platoncu felsefi anlayışlarını eleştirdiği, fakat İbn Rüşd felsefesine yönelik herhangi bir eleştiri geliştirmediğini savunarak İbn Rüşd'ü takip ettiğini, dolayısıyla Aristotelesçi felsefeyi teoloji ve mistisizmin egemenliğinden kurtarma girişimine sahip biri olduğunu belirtir (bk. Mahdi, *Ibn Khaldun's*, s. 33, 72, 89, 109, 225, 285, 289; Gezer, *Fârâbî ve İbn Haldûn'da*, s. 123). Bu durumda Mehdi'ye göre, İbn Haldûn klasik felsefe ve İslâm felsefesinin geleneksel bir öğrencisidir (Mahdi, *Ibn Khaldun's*, s. 8, 285). Richard Walzer da İbn Haldûn'un siyaset teorisinde bir şekilde Yunan siyaset felsefesinin unsurları bulunduğunu söylemekle birlikte, onun Fârâbî gibi davranmasının ötesinde, erdemli ve erdemli olmayan toplum organizasyonlarına dair siyasî düşünce argümanlarını daha da öteye götürüp kendi dönemindeki bedevî ve yerleşik hayatı açıklama formlarına döktüğünü savunmuştur (Richard Walzer, "Some Aspects of Islamic Political Thought: Fârâbî and Ibn Khaldun", *Oriens*, 16 [1963], s. 40, 41). E. Rosenthal ise, İbn Haldûn'un İbn Rüşd'den etkilenmiş olabileceği düşüncesini haklı bulmamaktadır. Çünkü Rosenthal'e göre, eğer İbn Haldûn, İbn Rüşd'ün Platon'ün *Cumhuriyet*'ine yazmış olduğu şerhi bilseydi, filozofların erdemli şehri bir hipotez olarak ele alıp kısa değerlendirmelerle geçiştirmezdi. Çünkü bu şerhte, İbn Rüşd, Mağrib'in çağdaş devletlerini erdemli olmayan devlet şekillerine örnek olarak vermek ve realist açıdan ahlâkî olmadığı gerekçesiyle onları eleştirmekteydi. Rosenthal, İbn Haldûn'u umran ilmini kurmaya iten sebeplerin başında ampirizm yöntemini benimsemesi ve geleneksel eğitim almış olması olduğunu belirtir. Rosenthal, İbn Haldûn'un akli ve felsefi ilimleri eleştirmesinde Gazzâlî'nin yolundan gittiğini, Gazzâlî'nin kitaplarını özellikle *Tehâfût*'ü tavsiye etmesinden dolayı bu konuda post Gazzâlîci bir düşünür olduğunu vurgulamıştır (Rosenthal, "Ibn Khaldun's Attitude", s. 153-54). İbn Haldûn'un felsefe ve İslâm düşünce tarihinde bir akımın mensubu olarak görme eğilimi yerini, günümüzdeki çalışmalarda gösterildiği şekliyle, onun özgünlüğüne verme eğilimine bırakmıştır. Bu durumda Ahmet Arslan ve Ümit Hassan'ın çalışmalarında da gözlemlemek mümkündür. Arslan'a göre İbn Haldûn, felsefe hakkında tamamen belirli ve tutarlı bir anlayıştan hareket etmekte, felsefeyi açık bir şekilde ilme indirgemeye çalışmaktadır. Ona göre İbn Haldûn, felsefe içinde bu anlamda ilmi olmayan önermelere sahip olduğunu

Fakat onun İbn Sînâ felsefesinin Fahreddin er-Râzî tarafından düzenlenmiş bir terminolojiyi kullandığı, bu bakımdan Eş'arî metafiziği ve Meşşâî düşünce tarzını benimseyerek umran ilmine değişken ve özgün bir karakter kazandırdığını kabul edebiliriz.⁵⁶ Böylelikle İbn Haldûn'un felâsifenin siyaset felsefesine yönelik geliştirdiği bu tutumun tamamen özgün bir tasarruf olduğunu söyleyebiliriz.

4. Etkilenmeler

İbn Haldûn'un felâsifeyi eleştirisinin epistemolojik ve metodolojik olması, onun filozoflarla bazı konularda özellikle siyaset teorilerinde aynı ortak içeriğe yönelik paylaşımlarının olmasına mani olmamıştır. İbn Haldûn özellikle umran ilmi ve onun içeriği hakkında genel teoriler oluştururken birçok kez, başta Fârâbî olmak üzere, filozofların geleneğini takip etmiştir. Şimdi İbn Haldûn ve Fârâbî arasında en azından malzeme bakımından benzerlik gösteren çeşitli hususlara temas edip ayrıca bu benzerlikler arasındaki nüansları da belirtmek istiyoruz.

Modern yorumlarda İbn Haldûn'un insanların sosyal bir organizasyon şeklinde yaşayacağı hakkındaki kanaatlerinde ve “umran” teriminin kullanımında, bir şekilde Fârâbî'ye borçlu olduğu vurgulanmıştır. Rosenthal, Fârâbî'nin bütün insanların yaşadığı beynelmilel bir devletin varlığından bahsederken bu devleti tasvir etmek için “mamura” kelimesini kullandığını, “umran” kelimesinin de aynı kullanımdan yola çıkılarak üretilmiş olabileceğini söylemektedir.⁵⁷

Ayrıca, Fârâbî *Eflatun Kanunlarının Özeti* adlı eserinde “Eflatun'un her türlü kanun, oluş, bozuluş ve yeniden oluşa tabi olduklarını belirttiğini; şehirlerin büyümesini, sanatların gelişmesini, hükümetlerin kaynağını ve geli-

gördüğü disiplinleri reddetmekte, geri kalanları ise kabul etmektedir (Arslan, *İbni Haldun*, s. 507). Bu noktada Arslan, İbn Haldûn'un felsefeye yönelik eleştirilerin dinî endişe ve gayelerle yapılmadığını, tamamen felsefî-ilmî mülâhazalarla, felsefî-ilmî öncül ve ilkelerden hareketle yapılmış felsefî bir eleştiri olduğunu vurgulamıştır (Arslan, *İbni Haldun*, s. 512, 514; Gezer, *Fârâbî ve İbn Haldûn'da*, s. 128, 129). İbn Haldûn'un siyaset teorisini inceleyen Ümit Hassan da İbn Haldûn'un salt akla dayalı spekülâtif rasyonalizme karşı objektif, gözleme dayalı “gerçekçi bir rasyonalizm” geliştirdiğini ileri sürmekte; İbn Haldûn'un akıl ve vahiy arasında bir sentez kurduğuna değinmekte, ayrıca felsefî ilimleri dinî endişelerle eleştirdiğini vurgulamaktadır (Ümit Hassan, *İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi* [Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1997], s. 115, 117, 122).

⁵⁶ Türker, *Mukaddime'de Aklî İlimler*, s. 264.

⁵⁷ Rosenthal, *Ortaçağ İslâm*, s. 121.

şimini izah ettiğini" bildirmiştir.⁵⁸ M. Mehdi'nin de belirttiği gibi, Fârâbî bu bağlamda İbn Haldûn'un yeni bilimiyle bağlantılı olan umran ve asabiye terimlerini, düşünürle yaklaşık anlamlarda kullanmaktadır. Ayrıca Fârâbî'nin "mille" teriminin özellikle erdemli ve erdemsiz "milleler" bağlamında İbn Haldûn'un umran anlayışı ile yapılacak daha ileri bir karşılaştırma iki düşünürün insanlık mirasını tecrübî açıdan değerlendirme bakımından ilginç olabilecektir.

İbn Haldûn insanın sosyal bir varlık olduğunu kabul etmekte ve bu konuda filozoflarla aynı görüşü paylaşmaktadır.⁵⁹ Fakat insanların neden bir toplum oluşturması gerektiği konusunda öne sürülen barınma, iş birliği, akli olarak tekâmül etme ve güvenlik gibi gerekçelerin içinde, diğerlerini de asgari olarak kabul etmekle beraber, öne çıkardığı temel unsur güvenlidir.⁶⁰ İbn Haldûn'un insanı toplumsal bir varlık olarak ele alması, Gazzâlî'den ziyade filozoflara yakın bir tutumdur. Çünkü, Gazzâlî insanın toplumsallığını Allah'ın insanı toplumsal bir varlık olarak yaratmasına bağlayarak açıklamaya çalışırken, İbn Haldûn bu noktada insanın doğal tabiatına dikkat çekmektedir. Gazzâlî'de toplumsallık konusuna teolojik nedenler baskınken, İbn Haldûn'da bu durum, ilk sebepte teolojik olmak şartıyla, doğal bir sebebe dayanmaktadır.⁶¹

Aynı şekilde İbn Haldûn'un iklim, tabiat ve yaşanılan mekân şartlarının insanların ahlâkî değer ve karakterlerini oluşturduğu yönündeki görüşleriyle⁶² Fârâbî'nin konuyla ilgili görüşlerinin örtüştüğünü söyleyebiliriz. Mesela Fârâbî, konutların yapısına göre, sakinlerinde farklı ahlâkî karakterlere yol açabileceğini belirtmiştir. Buna göre, çölde çadır ve deri konutlarda yaşayanlar, devamlı teyakkuzda bulunma ve azimli olma özelliğine sahiptir. Bu durum bazen onlarda kahramanlık ve cesaret duygularının gelişmesine sebep olmaktadır. Ulaşılması mümkün olmayan ve korunmalı yerlerde yaşayan insanlarda ise korkaklık, güvenlik ve ürkeklik duyguları hâkim olmaktadır.⁶³

Son dönemde yapılan çalışmalarda ve kıyaslamalarda gösterildiği şekliyle, Fârâbî'nin erdemsiz şehirlerin özellikleri, yapılanmaları ve görüşleri adına

⁵⁸ Fârâbî, *Telhisü Nevâmisi Eflâtûn, Conspectus Siglorum*, ty. s. 17:4, 18:2, 6; a.e.: *Eflatun Kanunlarının Özeti*, çev. Fahrettin Olguner (Ankara: MEB, 1985), s. 44-46.

⁵⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 34, 35; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 101-5.

⁶⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 34, 35; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 101-5.

⁶¹ Kurtoğlu, *İslâm Düşüncesinin*, s. 252.

⁶² İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 72, 73; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 203, 215.

⁶³ Fârâbî, *Fusûl Muntezea*, nşr. Fevzî Mitri Neşşâr (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), s. 40; Fârâbî, "Selected Aphorisms" (Fusul Muntezea), *The Political Writings*, trc. Charles E. Butterworth (Ithaca-London: Cornell University Press, 2001), s. 22.

ürettiği fikirlerin birçok bakımdan mahiyetinde reel-politik olgular adına önemli şeyler barındırdığı, bu açıdan klasik siyaset felsefesine önemli katkılar sunduğu belirtilmiştir.⁶⁴ Örnek olarak Fârâbî'nin Platon'dan daha iyimser bir şekilde demokratik şehre baktığını, demokratik şehir söz konusu olduğunda Eflatuncu alaylı üslubun yerini Fârâbî'de ciddi değerlendirmelerin aldığını, form olarak aynı olmakla beraber, Fârâbî'de erdemsiz şehirlerin sayısının yirmiye kadar çıkacak şekilde tasniflendiğini görmek mümkündür. Ayrıca monarşi, oligarşi, tiranlık, demokrasi, erdemli şehir gibi devlet şekillerinin ve Fars monarşisinin daha ayrıntılı bir şekilde Fârâbî, İbn Bâcce ve İbn Rüşd tarafından ele alındığı söylenebilir.

Fârâbî'nin cahil şehirlerin görüşleri olarak öne sürdüğü ve güçlünün güçsüz aleyhine sınırlarını genişletme fikirleri ile İbn Haldûn'un asabiye'nin büyümesi arasındaki açıklamaları arasında da paralellikler bulunması yanında, bazı farklılıklar da vardır. İbn Haldûn'a göre, asabiye düşmanların saldırısından korunmak, saldıranları uzaklaştırmak ve servet kazanmak üzere kişilerin bir araya gelişi ile oluşur.⁶⁵ Bu oluşum daha sonra galebe ve kahır yoluyla kendilerine hükmedecek bir hükümdara kavuşur. Asabiye'nin amacı, devlet kurabilecek bir güce erişmektir. Devlet kurulduğu zaman da asabiye'nin bu işlevi tamamlanmış olur. İbn Haldûn'a göre, asabiye'nin devlet kuracak güce ulaşabilmesi için yakınındaki boy ve soyları hâkimiyeti altına alması gerekir. Asabiye daha sonra devlet kurabilecek güce ulaşabilmek için kendi boy ve kavminden olmayan uzak boy ve kavimleri de kendisine boyun eğdirir. Eğer karşı kavim ile güçler eşitse, bu takdirde aralarında geçici ve gizli bir sözleşme ile her biri kendi kavmini ve sınırlarını korur. Eğer biri diğerine üstünlük kurarak onu maiyetine alırsa, bu asabiye'nin daha başka kavimleri hâkimiyetine almak için güç kazanması demektir.⁶⁶ İbn Haldûn'a göre, bu durumda karşılaşan iki gücün biri henüz devlet kurmak üzere asabiye'nin zirvesinde, diğeri ise hadarîliğin sonunda olabilir.⁶⁷

İbn Haldûn'un bu görüşleri ile Fârâbî'nin erdemsiz şehirlerden, cahil şehirlerin mensuplarının bazılarının görüşleri olarak aktardığı şu pasaj arasında paralellik bulunmaktadır.

⁶⁴ Muhammad Ali Khalidi, "Al-Fârâbî on the Democratic City", *British Journal for the History of Philosophy*, 11 (2003), s. 388-94.

⁶⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 117; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 352.

⁶⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak 1284), s. 117; a.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 353-54.

⁶⁷ a.g.e. (İstanbul: MEB, 1990), I, 355.

Bunlar içinde (cahil şehirler) bazıları bir araya gelmenin zorla olması gerektiğini söylerler. Şöyle ki: Yardımcılara ihtiyacı olan insan, buna göre, bir grup insana zorla boyun eğdirecek ve onları hizmetine koşturacaktır. Sonra onlarla başka insanlara boyun eğdirecek ve onları köle olarak kullanacaktır. Bu yardımcıların kendisine eşit olmamaları, kendisi tarafından yenilen insan olmaları gerekir. Mesela insanlar arasında fizik güç ve silah bakımından en kuvvetli olan kişi, bir insanı yener. Sonra yendiği bu insanın yardımı ile başka bir insana veya bir grup insana boyun eğdirir. Bunların yardımı ile de başka insanlara boyun eğdirir. Öyle ki onun etrafında bir mertebeler dizisi içinde bir araya getirilmiş olan bir sürü yardımcısı olmuş olur. O, onları bir araya topladıktan sonra aletleri kılar ve böylece amaçlarını yerine getirmekte onları kullanır.⁶⁸

İbn Haldûn'un da asabiye'nin büyümesini benzer şekilde izah etmesine rağmen, Fârâbî'nin bahsettiği durumla arasında bazı farklılıkların olabileceğini söyleyebiliriz. Fârâbî'ye göre, burada zıt ve hasmane güçlerin karşılıklı olarak çarpışması ile bir büyüme söz konusu iken, asabiye'nin büyüme şeklinin tam olarak bu olmadığını; en azından sahil, olumlu ve adaletli bir büyümenin olduğunu, Fârâbî'nin bahsettiği gibi büyümenin tamamen maddeci ve salt güce dayalı bir şekilde gerçekleşmediğini söyleyebiliriz. Çünkü Fârâbî'nin bahsettiği manzarada tamamen maddî bir güç gösterisi ve bu anlamda bir hedonizm vardır. Çünkü Fârâbî'ye göre de bu durumda, gücü elinde tutan otorite ister kendine yararlı olsun, ister olmasın, karşı tarafın aleyhine onun köleleştirilmesi vasıtasıyla bir büyüme eğilimine girmektedir.⁶⁹ Oysa asabiye'de karşı güçlerin kendi güvenliği, korunması ve barınması için asabiye'nin maiyetine girmesinden olumlu bir tablo göze çarpmaktadır.

İbn Haldûn'un bedevi umran anlayışı ile Fârâbî'nin cahil şehirlerin ilki olarak değerlendirdiği zorunluluk şehri arasında da bazı benzerlikler bulunmakla beraber, bunların temelde birbirinden farklı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü zorunluluk hadarî ve bedevi umran, hayatın basit olması, çeşitli meslek ve zanaatların ortaya çıkmamış olması gibi özellikleri barındırmasına rağmen, zorunluluk şehrinin mensupları sadece bedeninin zorunlu ihtiyaçlarını giderek bir hayat tarzı sürdürmektedir. Ayrıca İbn Haldûn, bedevi umrana hadarî umranı ortaya çıkarabilmesi açısından potansiyel bazı imkânlar yüklerken,

⁶⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), s. 152-53; a.e.: *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), s. 128.

⁶⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 152-55.

Fârâbî'nin zorunluluk şehri hem bünyesinde daha medenî bir potansiyel barındırmaz hem de bu şehrin süreçsel bir olgunlaşmasından bahsedilmez.⁷⁰

Fârâbî, cahil şehirlerden bazılarının varlığının devamlı değiştiğini, dolayısıyla sosyal alanla ilgili genel kanun ve hüküm konulamayacağı yönünde görüşlerinin bulunduğunu söyler. Çünkü Fârâbî'ye göre biz zihnimizde duyu-sal varlıklardan edindiğimiz küllîleri bir kez oluşturduğumuz zaman, bu varlıklar birçok şekle bürünse de, yani nesne olarak değişseler de zihnimizdeki bu küllîler değişmez. Onlar değişse bile, biz onlar hakkında sahip olduğumuz küllîler yoluyla onların zihnimizdeki dengini ve özünü bulabiliriz. Fakat, bu insanlara göre, varlık değiştikçe zihnimizdeki özü de değişir. Dolayısıyla, varlıklar hakkında her zaman yeni hükümler vermek gerekir.⁷¹ Bu durumun sosyal ve siyasal açılımı da şu şekilde gelişir: Varlık değiştikçe zihindeki karşılığı da değişmekte, dolayısıyla söz konusu şehrin insanların görüşlerine göre, şehir ve devletle ilgili sosyal hükümler de dış dünyadaki varlığa endeksli olarak değişmektedir. Böylelikle, bu insanlara göre, kâinata kanunları konulmuş, belirlenmiş bir düzen yoktur.⁷² İbn Haldûn'un diyalektik ve tekâmülcü metodu ile Fârâbî'nin bu bakış açısının birçok bakımdan farklı olduğunu belirtmek gerekir. Fârâbî'nin bahsettiği şeyler en nihayetinde sofistlik unsurları barındırmakta iken, İbn Haldûn'un sosyal olay ve hadiselerin yer, zaman ve mekâna göre değişeceği, dolayısıyla bunlarla ilgili genel hükümlerin konulamayacağı yönündeki görüşleri, mesalih-i amme açısından değer kazanmaktadır. Fârâbî burada genel olarak varlık hakkında bir izafiyetten bahsetmekte iken, İbn Haldûn'da söz konusu tutum, insanî olay ve olgular açısından tarihin akışına yönelik olan bir tespittir. Fârâbî pratik felsefeyi, değişmez metafizik ve kozmolojik bir arka plana dayandırdığı için, burayla ilgili izafiyetin siyasî alanının da değiştirilebileceğini düşünmüştür. Oysa İbn Haldûn'un diyalektiği, böylesine bir metafizik arka plan içinde tekâmül etmez.

Öte yandan, hadarî umranda ortaya çıkan bazı hâller ile, Fârâbî'nin erdemsiz şehirler olarak değerlendirdiği, zenginlik şehri, bayağılık şehri, şeref şehri (timokrasi), zorba (tiranlık) şehir, demokratik şehir, fasık, dalle ve mübeddel şehrin bazı özellikleri arasında paralelliklerin olduğunu söylemek mümkündür.

⁷⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, nşr. Fevzî Mitrî Neşşâr (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1993), s. 88; Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 132; *İdeal Devlet*, s. 111.

⁷¹ *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 151, 152.

⁷² Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 152-53.

Son olarak, İbn Haldûn'un siyaset teorisinin günümüzdeki değerlendirmesine dair bir hususa değinmek gerekir. Dimitri Gutas, "Yirminci yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları" adlı makalesinde, 20. yüzyılda Arap felsefesi çalışmalarına yönelik hatalı yöntemleri oryantalist, işrâkî ve nihayet siyasî yaklaşım olarak sıralar. Gutas, Leo Strauuss'un başlattığı ve daha sonra çeşitli araştırmacılar tarafından takip edilen hermenötik yöntemin Arapça felsefenin siyaset boyutuna uygulanmasının yanlış bir metodoloji olduğuna işaret eder. Gutas söz konusu gelenek içinde felâsifenin siyaset felsefesinin öne çıkarılmakla beraber, bu çalışmalar boyunca İbn Haldûn'un siyasî teorilerinin ihmal edildiğini, en azından uzun zaman İslâm siyaset felsefesi alanında İngilizce literatürde önemli bir kaynak olarak başvuru olan Ralph Lerner ve Muhsin Mahdi'nin editörlüğünü yaptığı *Medieval Political Philosophy* adlı eserde ona yer verilmediğini belirtir.⁷³ Gutas, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de felâsifenin siyaset felsefesi hakkında söylediklerine ihtiraz kaydı konulabileceğini söylemekle beraber, İslâm düşüncesinde gerçek anlamda siyaset bilimi ve felsefesinin İbn Haldûn'la başladığını ifade etmektedir.⁷⁴

Sonuç

Buradaki bilgilerden yola çıkarak İbn Haldûn'un, İslâm'da tecrübeye dayalı bir metodu önermesinden dolayı, siyaset bilimini başlatan kişi olabileceğini; fakat gerçek anlamda bir siyaset felsefesinin başlatıcısı olduğunu savunmanın mümkün olamayacağını söyleyebiliriz. Meseleye siyaset felsefesi açısından baktığımızda İbn Haldûn'un Aristo'dan çok daha öte realist, ampirist ve ilmi bir siyaset teorisi ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla İslâm'da siyasal düşünce adlı derleme, Fârâbî ile başlamakla beraber, İbn Haldûn'u da ihmal edemez. Çünkü Fârâbî'nin erdemsiz şehirler adına söylediklerinin büyük oranda reel siyaset alanına ışık tutacak tarzda olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Fârâbî erdemsiz şehirlerden birinin özelliklerinden bahsederken, bu şehrin ilk başkanın diğer şehirdeki halkın ekonomik kaynaklarını kendi halkının refahı için kendi bölgesine taşıyabileceğini söylemektedir. Bu durumun özellikle modern dünya açısından ne derece reel olduğu âşikârdır. Fakat filozof, kurduğu sistemin zorunlu bir parçası olarak cüz'î konulara kısmen değinmekle

⁷³ *Medieval Political Philosophy*, ed. Muhsin Mahdi ve Ralph Lerner (Ithaca: Cornell University Press, 1995).

⁷⁴ Dimitri Gutas, "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları", *İbn Sinâ'nın Mirası*, çev. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), s. 180.

beraber, onları bilfiil belirlenmemiş olarak bırakmaktadır. Bu noktada tekrar Ahmet Arslan'ın yorumlarına dönecek olursak "Filozoflar İbn Haldûn'un, İbn Haldûn da filozofların bıraktığı yerden başlamış ve devam etmiştir" şeklinde bir noktaya varabiliriz. Bu bakımdan İbn Haldûn ve felâsifenin siyaset ile ilgili görüşlerinin birbirini tamamen dışlayan bir mahiyette değil, birbirini bütünleyen bir unsura sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bugün sıkça siyaset felsefesinin, siyaset biliminin kılıcı altında kaybolduğu söylenmiş, bu türden bir siyaset biliminin de artık sahihliği sorgulanmaya başlanmıştır. Bu noktada felâsife ile İbn Haldûn'un siyasi teorileri, özellikle ait olduğumuz felsefi ve düşünsel miras açısından siyasal düşüncemize inşaî bir bakış açısı ve malzeme sunacak niteliktedir. Buradan şöyle bir sonuca varabilmek mümkündür: Her ne kadar eleştirel bir tutum takinsa da kullandığı metodoloji ve vardığı sonuçlar bakımından felâsifenin tarif ettiği hükümleri ve sosyal ilkeleri, farklı metot ve uzmanlık bilgileri ile İbn Haldûn'un resmettiğini söyleyebiliriz. Bu da İslâm siyasal düşüncesinin tarihsel akışında ayrılmaz iki alan olarak değerlendirebileceğimiz nazarî ve metafizik alanı felâsifeden; amelî tarafını ise İbn Haldûn'dan kalkarak yeniden yapılandırmak için bize fikrî ilhamlar verebilir. Bu durumda İbn Haldûn, diğer sosyal bilimler için söz konusu olduğu gibi, siyaset bilimi ve felsefesi alanında da içinde bulunduğumuz durum açısından özellikle İslâm tarihinin kriz dönemlerinde okunan ve çalışılan bir düşünür olduğundan dolayı ufuk açıcı kabul edilebilir.