

e-ISSN 2651-379X

İBN HALDUN ÇALIŞMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF IBN HALDUN STUDIES

| Cilt / Volume 1 | Sayı / Issue 1 | Ocak / January 2016 |



İBN HALDUN
ÜNİVERSİTESİ

Açık Erişim Dergi / Open Access Journal

İBN HALDUN ÇALIŞMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF IBN HALDUN STUDIES

| Cilt / *Volume* 1 | Sayı / *Issue* 1 | Ocak / *January* 2016 |

e-ISSN 2651-379X



İBN HALDUN
ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



İbn Haldun Çalışmaları Dergisi

| **Yayıncı** İbn Haldun Üniversitesi / **Publisher** *Ibn Haldun University*
| **e-ISSN** 2651-379X | **Sıklık** Yılda İki Sayı / **Frequency** *bi-annually* |

İbn Haldun Üniversitesi Adına Sahibi

Recep Şentürk, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

Yayın Kurulu Başkanı

Recep Şentürk, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

Editörler

Sönmez Çelik, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Vahdettin Işık, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Savaş Cihangir Tali, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

Editörler Kurulu

Recep Şentürk, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Sefa Bulut, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Ali Osman Kuşakçı, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Vahdettin Işık, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Sönmez Çelik, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Ahu Dereli Dursun, İstanbul Ticaret Üniversitesi, Türkiye
Mehmet Öncel, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Savaş Cihangir Tali, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Bruce B. Lawrence, Duke University, ABD
Prof. Dr. Tahsin Görgün, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Miriam Cooke, Duke University, ABD
Prof. Dr. Syed Farid Alatas, National University of Singapore, Singapur
Dr. Hüseyin Yılmaz, George Mason University, ABD

Yazı İşleri Müdürü

Sönmez Çelik, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

İbn Haldun Çalışmaları Dergisi (e-ISSN 2651-379X), İbn Haldun Üniversitesi tarafından yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. 2016 yılında yayımlanmaya başlanan dergi; dil, edebiyat, tarih, sanat, mimari, sosyoloji, ilahiyat ile insan ve toplum bilimleri alanlarında özgün bilimsel Türkçe, İngilizce ve Arapça makaleler yayımlar. Yazılarda belirtilen düşünce ve görüşlerden yazar(lar)ı sorumludur. Yayımlanmak üzere kabul edilen makalelerin tüm yayın hakları süresiz olarak İbn Haldun Üniversitesi'ne aittir. Yayımlanan yazılarda belirtilen düşünce ve görüşlerden yazar(lar)ı sorumludur.

Journal of Ibn Haldun Studies (e-ISSN 2651-379X) is published by *Ibn Haldun University*, which is a referred bi-annual and blind peer-review. It has been published since the year of 2016. The journal publishes original Turkish, English or Arabic articles on the subjects of language, literature, history, art, architecture, sociology, theology and human and social sciences. The views expressed in the papers are under the responsibility of authors. All the intellectual property rights of the papers accepted for the publication belong to *Journal of Ibn Haldun Studies* indefinitely. The author(s) is (are) the sole responsible for the opinions and views stated in the articles.

Yönetim Yeri / *Head Office*: Ulubatlı Hasan Caddesi, No:2, 34494 – Başakşehir, İstanbul, Türkiye
Telefon / *Telephone*: +90 212 692 0212 | **E-Posta** / *E-mail*: journal@ihu.edu.tr, **URL** : <http://journal.ihu.edu.tr>



İbn Haldun Çalışmaları Dergisi

| **Yayıncı:** İbn Haldun Üniversitesi / **Publisher:** *Ibn Haldun University* |
| **e-ISSN** 2651-379X | **Sıklık:** Yılda İki Sayı / **Frequency:** *bi-annually* |

Cilt / *Volume* 1

Sayı / *Issue* 1

Ocak / *January* 2016

İçindekiler / *Table of Contents*

Necmettin Kızılkaya

İslam Hukuk Tarihini İbn Haldun Üzerinden Okumak: İbn Haldun'un
Modern Dönem İslam Hukuk Tarihi Yazıcılığına Etkileri / *Ibn
Khalidun's Concept of the History of Fiqh and its Impact on the
Historiography of Islamic Law in the Modern Era*..... 1-30

Necmettin Kızılkaya

Ibn Khalidun's Concept of the History of Fiqh and its Impact on the
Historiography of Islamic Law in the Modern Era / *İslam Hukuk
Tarihini İbn Haldun Üzerinden Okumak: İbn Haldun'un Modern
Dönem İslam Hukuk Tarihi Yazıcılığına Etkileri*..... 31-62

Oğuz Özcan

The Idea of the State in Ibn Khalidun and a Comparative Study in the
Context of the Debate 'Is the State a Means or an End?': (Ibn Khalidun-
Aristotle-Thomas Hobbes) / *İbn Haldun'da Devlet Düşüncesi ve
"Devlet Araç mı, Amaç mı?" Tartışması Bağlamında Mukayeseli Bir
Değerlendirme: (İbn Haldun-Aristoteles-Thomas Hobbes)*..... 63-92

Oğuz Özcan

İbn Haldun'da Devlet Düşüncesi ve "Devlet Araç mı, Amaç mı?" Tartışması
Bağlamında Mukayeseli Bir Değerlendirme: (İbn Haldun -Aristoteles-
Thomas Hobbes) / The Idea of the State in Ibn Khalidun and a
Comparative Study in the Context of the Debate 'Is The State a
Means or an End?' (Ibn Khalidun-Aristotle-homas Hobbes)..... 93-122

Ömer Türker

The Nature of Kingship (Mulk) in the Context of Continuity and Change in
the Thought of Ibn Khalidun / *İbn Haldun Düşüncesinde Süreklilik ve
Değişkenlik Bağlamında Mülkün Tabiatı* 123-141

Ömer Türker

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*..... 143-160

Raquel Sosa Elizaga, Ignacio Sosa Alvarez

Towards the Decolonization of Social Thought in Latin America: The Ways
of Ibn Khaldun / *Latin Amerika'da Sosyal Düşüncenin
Dekolonizasyonuna Doğru: İbn Haldun Yöntemleri*..... 161-174

Raquel Sosa Elizaga, Ignacio Sosa Alvarez

Latin Amerika'da Sosyal Düşüncenin Dekolonizasyonuna Doğru: İbn
Haldun Yöntemleri / *Towards the Decolonization of Social Thought
in Latin America: The Ways of Ibn Khaldun*..... 175-186

Sami Şener

The Social Perspective of Mustafa Nuri Pasha From an Exponent of Ibn
Khaldun in the Ottoman Empire / *Osmanlı'da İbn Haldun
Takipçilerinden Mustafa Nuri Paşa'nın Sosyal Perspektifi*..... 187-208

İslam Hukuk Tarihini İbn Haldun Üzerinden Okumak: İbn Haldun'un Modern Dönem İslam Hukuk Tarihi Yazıcılığına Etkileri*

Ibn Khaldun's Concept of the History of Fiqh and its Impact on the Historiography of Islamic Law in the Modern Era

Necmettin Kızılkaya

*İstanbul Üniversitesi, Türkiye
necmettink@hotmail.com*

Öz: Bir Eş'ârî ve Mâlikî fakihî olan İbn Haldûn'un ekonomiden siyasete, sosyolojiden felsefeye, tarihten edebiyata birçok alandaki teorileri üzerinde çalışılmakla beraber, İslamî ilimler ve bunların tarihlerine dair görüşleri ne yazık ki çok az araştırmaya konu edilmiştir. Bu yazının amacı İbn Haldûn'un fıkıh tarihiyle ilgili görüşlerini verip bunun modern dönem fıkıh tarihi yazıcılığına etkilerini Müslüman akademi ile ve Oryantalist İslam hukuk tarihçiliği üzerinden incelemektir. İbn Haldûn'un Mukaddime'de fıkıh tarihiyle ilgili sunmuş olduğu çerçeve, Müslüman İslam hukuk tarihi yazarlarıyla Oryantalistlere kendi tezlerine meşruiyet kazandırmak için önemli imkânlar sunmuştur. Özellikle Batılı devletlerin İslam coğrafyasındaki sömürge politikaları sonucunda gün yüzüne çıkan modern problemlere çözüm bulma çabasında olan Müslüman bilginler, ictihâd vurgusunu yüksek bir şekilde seslendirdiler. Bu çerçevede fıkıh tarihini de bir ictihâd tarihi olarak görüp onu ictihâd ve taklîd ekseninde dönemlendirdiler. Bunu yaparken İbn Haldûn'un seleflerinden farklı bir perspektifle ortaya koyduğu fıkıh tarihi yaklaşımından yararlandılar. Batılı İslam hukuk tarihçileri de temel problemleri olan İslam hukukunun kökeni meselesini incelerken İbn Haldûn'dan çokça istifade etmişlerdir. Her iki taraf da kendi teorilerini meşrulaştırmak için İbn Haldûn'un görüşlerinden azami derecede istifade etmekle beraber onun tarihsel bağlamını göz ardı etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Mukaddime, İslam Hukuk Tarihi, İslam Hukuk Tarihçiliği

Abstract: *As an Ash'arî and Mâlikî jurist, Ibn Khaldûn's various theories, ranging from economics to politics, sociology to philosophy, and history to literature have long been subject of inquiry by prominent scholars. However, his opinion on Islamic sciences such as fiqh, hadith, tafsîr and their historical development have rarely been subject of investigation. This article aims to present Ibn*

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

Khaldūn's views on the history of fiqh and its impact on modern historiography of Islamic law through Muslim and Orientalist scholarship. The main framework of history of fiqh in his Muqaddimah gave both Muslim and Western scholarship of history of Islamic Law an opportunity to reconsider established views. After imperial politics and cultural impact of western countries on Islamic societies, Muslim scholars and intellectuals tried to find solutions for increased modern problems and intercept western challenge. As a result of this consideration, call for ijtihād arose among Muslim scholars. They used Ibn Khaldūn's concept of the history of Islamic Law in order to justify their thesis by periodization of the history of Islamic Law within the framework of ijtihād and taqlid. On the other hand, since the main concern of western scholars is the origin of Islamic Law, they applied his opinions to their approach to the early development of Islamic law. Although both Muslim and Orientalist discourses used his attitude for legitimating their conceptions, they did not consider his historical context.

Keywords: *Ibn Khaldun, Muqaddimah, History of Islamic Law, Historiography of Islamic Law*

Giriş

Batının aydınlanma ve Sanayi Devrimi sonrasında elde ettiği güç ile dünyanın değişik bölgeleri üzerinde oluşturduğu siyasi ve kültürel etkilerin en çok hissedildiği yerlerin başında İslam dünyası gelmektedir. Bu siyasi ve kültürel hegemonya, zamanla Müslüman toplumlarda çok yönlü sorunların doğmasına yol açmış ve bunun neticesinde İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde, karşı karşıya kalınan problemlerden çıkış yolu arama çabaları hızlanarak değişik çözüm önerileri oluşturulmaya çalışılmıştır. İslam'ın ve İslam kültürünün tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkardığı kurumların toplumun sırtından atılması gereken bir yük olduğunu ve batılı tarzda kurumların kabul edilmesinin gerekliliğini vurgulayan seküler-batıcı yaklaşım hariç tutulursa, Müslüman düşünürler değişik tonlarda olmakla beraber genel olarak ıslah, ihya ve reform vurgusunu ön plana çıkarmışlardır. XVIII. yüzyıl ıslah ve ihya hareketlerinin düşünsel ve kurumsal ıslah amacıyla ön plana çıkardığı bazı kavram ve figürler, Cemaleddin Efganî'nin (v. 1315/1897) öncülüğü ile başlayan ve klasik modernizm olarak ifade edilen XIX. yüzyıl reform hareketiyle batıya her alanda bir cevap şekline dönüşmüştür. Şah Veliyullah ed-Dihlevî'den (v. 1190/1776) Fazlurrahman'a (v.1409/1988) uzanan bu çizgi, dinî tefekkür ve yaşayışın İslam'ın saf ve temiz dönemi olan Asr-ı saadette temsil edildiği şekliyle toplumda yeniden canlandırılması ortak paydasında birleşiyordu. Buna göre Müslüman toplumların karşılaştıkları sorunların çözülebilmesi için temel kaynaklara yeniden dönülmeli, sahâbe, tabiîn ve etbâü't-tabiîn uygulamaları örnek alınmalı, müctehid imamların ictihâd usûlleri diriltilmeliydi.

Bu dönemde en çok dile getirilen konuların başında Müslümanların, İslam toplumunun

gerilemesine sebep olan taklidi terk edip yeniden aslî kaynaklara müracaat etmek suretiyle ictihâd ederek karşı karşıya buldukları sorunları aşabilecekleri iddiasıydı. Buna bağlı olarak bir yandan zamanın ortaya çıkardığı bazı problemlere çözüm üretmek için ictihâd yapılması öngörülüyor, diğer yandan da İslam hukukunun tarihsel serüveni yeniden farklı bir perspektif ile okunmaya çalışılarak çağın gereklerine uygun bir fıkıh tarihi tasavvuru oluşturulmaya çalışılıyordu. Bu çerçevede fıkıh, Hz. Peygamber, ashâb, tabiîn, müctehid imamlar, mezhep bağlılığı, taklîd vb. dönemlere ayrılmış; bu dönemlerin her birisi ictihâd nokta-ı nazarıyla ele alınmış; İbn Teymiyye (v. 728/1328), İbn Kayyim (v. 750/1350) ve Şâtîbî (v. 790/1388) gibi bazı figürler ve ictihâd ile ilgili görüşleri ön plana çıkarılarak fıkıh tarihi bir "ictihâd tarihi" olarak incelenmiştir.¹ Klasik fıkıh tarihi kaynakları olan tarih, tabakât ve terâcim kitaplarından farklı olan bu dönemlendirmeyi yapan müellifler, İslam ilim geleneği içerisinde bazı isimlere ve eserlerine sıkça müracaat etmiş ve bu yeni bakış açısını onların sunduğu fikrî çerçeveyi kullanarak temellendirmeye çalışmışlardır. Fıkıh ilminin tarihsel sürecini geleneksel yapıdan farklı bir şekilde ele alan ve Mukaddime'de ortaya koymuş olduğu yaklaşımla modern dönem fıkıh tarihi anlayışının şekillenmesinde önemli bir rol oynayan isimlerin başında İbn Haldûn (v. 808/1406) gelmektedir. Biz bu yazımızda, İbn Haldûn'un fıkıh tarihi ile ilgili çizmiş olduğu çerçeveyi ve bunun modern döneme etkilerini Müslüman düşünürlerle oryantalist literatür ekseninde ele alacağız. İbn Haldûn'un fıkıh tarihiyle ilgili görüşlerinin sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için onun özelde fıkıh, genelde ise İslamî ilimler alanındaki birikimini ele almanın yararlı olacağı düşüncesinden hareketle, ilk olarak İbn Haldûn'un bir fakîh olarak nasıl yetiştiği üzerinde kısaca duracağız.

1. Bir İlim Adamı Olarak İbn Haldun

İbn Haldûn Mâlikî ve Eş'ârî geleneğe mensup bir ilim ve siyaset adamıdır.² Onun otobiyografisinden öğrendiğimiz kadarıyla Kur'ân-ı Kerim öğrendikten sonra,

¹ Fıkıhî bir ictihâd tarihi olarak gören müelliflerin tipik örneklerinden birisi Halim Sabit'tir. Fıkıh tarihini ele aldığı yazıların birinde İmam Ebû Hanîfe'nin fıkıh tanımını verdikten sonra "İmamın bu tarifi ne kadar ulvî... Tarih-i ictihâta ilm-i fıkıh için daha böyle bir tarife tesadüf olunamaz" diyerek fıkıh tarihini bir ictihâd tarihi olarak değerlendirmiştir. Bkz. Sabit, Halim, "İctihâda Dâir", Sırât-ı Müstakîm, III/69 (17 Zilhicce 327/ 17 Kanûn-ı Evvel 325), s. 260. Halim Sabit'in konuyla ilgili görüşlerinin geniş bir değerlendirmesi için bkz. Erdem, Sami, Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), s. 39-68.

² İbn Haldûn'un görüşlerini değerlendirirken onun Mâlikî ve Eş'ârî çizgisini göz ardı etmek bazı hatalı yorumlara yol açabilir. Nitekim birkaç istisna dışında (Gibb, Hamilton A. R., "The Islamic Background of Ibn Khaldûn's Political Theory", Bulletin of the School of Oriental Studies, 1933 (7), s. 28; Asatrian, Mushegh, Ibn Khaldûn on Magic and the Occult, Iran and Caucasus, 2003 (7), s. 74; Şentürk, Recep, "Medeniyetler

bulunduğu bölgenin yaygın olan ilim geleneğine bağlı olarak eğitim hayatının başlangıcında İmâm Mâlik'in Muvatta'sını ve onun üzerine yazılmış şerhleri okumuştur.³ Dönemin hadisçilerinden Muvattâ'yı, İmâm Müslim'in Sahîh'ini ve İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'sini okuduğunu ayrıca ifade etmiş olması,⁴ ilk Muvattâ' okumasının fıkıh eğitimi amaçlı olduğunu söylememize olanak sağlamaktadır. Tunus'ta birçok bilginden fıkıh okumuş ve icazet almıştır. Bunlar arasında Ebu Abdillah Muhammed b. Abdillah el-Ceyyânî, Ebu'l- Kasım Muhammed el-Kasîr⁵ ile Kâdi'l-Cemâa Ebû Abdillah Muhammed b. Abdisselam başta gelmektedir.⁶ Ayrıca fıkıh alanında İbnü'l-Hâcib'in (v. 646/1249) el-Muhtasar'ını okumuş ancak onun tamamını ezberleyemediğini ifade etmiştir.⁷ İbn Haldûn'un Lisanüddin İbnü'l- Hatîb'in (v. 776/1374) fıkıh usûlü alanında recez bahriyle⁸ kaleme aldığı manzum eserine bir şerh yazdığı⁹ ve İbn Rüşd'ün (v. 595/1198) birçok kitabıyla Fahreddin er-Râzî'nin (v. 606/1209) el-Mahsûl'ünü telhis ettiği de kaynaklarda zikredilmektedir.¹⁰

İbn Haldûn'un elli yaşındayken 784/1382 yılında gittiği Mısır'daki hayatı, özellikle fikhî müktesebatını gerek teorik ve gerekse pratik olarak ortaya koyması bakımından önemlidir. Burada bulunduğu süre zarfında hem Mâlikî baş kadılığı yapmış hem de tedrîs faaliyetlerini sürdürerek diğer ilimlerin yanısıra fıkıh ve fıkıh usûlü okutmuş;¹¹ bu

Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldûn", İslam Araştırmaları Dergisi, 2006 (16), s. 89–121) onun bu yönü neredeyse hiç vurgulanmamış veya bir eksiklik olarak zikredilmiştir. İbn Haldûn'un bu yönünü eksiklik olarak görenlerin başında Hasan Hanefî gelmektedir. Hanefî, İbn Haldûn'un felsefeye karşı tutumunu İbn Salah (v. 643/1245) ve Gazzâlî (v. 505/1111) çizgisini sürdüren fıkıhçı bir tutum olarak tasvir eder. Ayrıca onun günümüzde hak ettiği kadar fazla teveccüh görmesinin, değişik batılılaşma telakkilerinin İbn Haldûn'u kendileri için bir çıkış noktası kabul etmelerine paralel olarak gelişen abartılı bir durum olduğunu ifade eder. Hanefî, İbn Haldûn'un sonuna kadar Eş'ârî ve felsefe karşıtı bir fakîh olduğunu kaydeder. Bkz. Hanefî, Hasan, Mine'n-nakl ile'l-ibdâ', Kahire 2000, s. 148, 151.

³ Örneğin İbn Abdilberr'in (v. 463/1071) et-Tekassî li ehâdîsi'l-Muvattâ'sı ile Kitâbü't-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ' mine'l-meânî ve'l-esânîd adlı eserleri okumuştur. Bkz. İbn Haldûn, et-Ta'rîf bi İbn Haldûn ve rihletuhu ğarben ve şarkan (nşr. Muhammed et-Tancî), Kahire, 1951, s. 16.

⁴ İbn Haldûn, et-Ta'rîf, s. 18, 20.

⁵ Bu hocasından Ebû Saîd el-Berzâî'nin Kitâbü't-Tehzîb'ini ve Muhtasarü'l-Müdevvene'yi okumuştur.

⁶ İbn Haldûn, et-Ta'rîf, s. 19.

⁷ İbn Haldûn, et-Ta'rîf, s. 17; İbn Tağriberdî, Cemâlüddin Ebû'l-Mehâsin, el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi (nşr. Muhammed Muhammed Emin), Kahire 1993, V, 206.

⁸ Vezni altı müstef'ilünden oluşan bahirdir.

⁹ Makkarî, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed, Ezhârü'r-riyâd fi ahbâri İyâd (nşr. Mustafa es-Sekkâ, İbrahim İbyârî, Abdülhafız Şelebî), Kahire 1939, I, 190.

¹⁰ Hacvî, Muhammed b. el-Hasen, el-Fikru's-sâmî fi târihi'l-fikhi'l-islâmî, Medine 1977, IV, 251.

¹¹ Kaynaklarda onun fıkıh ve fıkıh usûlü okuttuğuna dair bilgiler bulunmaktadır. Örneğin Sehâvî (v. 902/1497), Muhammed İbn Ammâr'ın (v. 844/1441) İbn Haldûn'dan fıkıh ve fıkıh usûlü ile Mukaddime'nin bir kısmını okuduğunu söyler. Bkz. Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman, Ed-Dav'u'l-lâmi li ehli'l-

tadrîs faaliyetini hayatının sonuna kadar devam ettirmiştir.¹² Mısır'a gittiğinde ilk olarak Ezher Camii'nde ders vermeye başlayan İbn Haldûn'un¹³ burada ne okuttuğuna dair kaynaklarda detaylı bilgiye pek rastlanmaz. Ezher'deki bu eğitim faaliyetinin ardından Mısır'da Malikî mezhebinin en önemli eğitim kurumlarından birisi olan Kamhiyye Medresesi'ne¹⁴ Sultan Berkûk tarafından atanmış ve burada Mâlikî fikhını okutmuştur.¹⁵ Zâhiriyye veya Berkûkiyye diye bilinen medreseye Mâlikî fikhını okutmak için atanan İbn Haldûn,¹⁶ buradaki görevinden sonra Sargutmuş Medresesi'ne hadis okutmak için tayin edilmiştir.¹⁷ İbn Haldûn daha önceki atamalarında olduğu gibi burada da Mısır'ın eğitim geleneğine bağlı kalarak ilim ve siyaset adamlarının da bulunduğu bir açılış konuşması yapmış ve bu konuşmasında İmâm Mâlik (v. 179/795) ve Muvatta' ile ilgili önemli konulara değinmiştir.¹⁸ İbn Haldûn'un ders verdiği Mısır'daki eğitim kurumlarından, başta Muhammed İbn Ammâr (v. 844/1441), Makrizî (v. 845/1442) ve İbn Hacer el-Askalânî (v. 853/1449) olmak üzere değişik alanlarda birçok ilim adamı yetişmiştir.¹⁹ Mısır'daki faaliyetlerinin daha çok eğitim ve yargı ağırlıklı olması, verdiği dersler arasında fıkıh ve fıkıh usûlünün bulunması, İbn Haldûn'un fikhî müktesabatını göstermesine rağmen, onun fıkıh alanındaki yetkinliği ne yazık ki genel olarak gözden kaçırılmaktadır.²⁰ Hâlbuki gerek aldığı fıkıh eğitimi ve

karnî't-tâsi', Beyrut, 1966, VIII, 233. Aynı şekilde Sehâvî (v. 902/1497), İbn Haldûn'un yaptığı derslerde Pezdevî (v. 482/1089), Habbâzî (v. 691/1292) ve Ebû'l-Berekât en-Nesefî (v. 710/1310) gibi Hanefî fakihlerin usûl eserlerinden nakiller yaptığını; İbn Saâtî'nin (v. 694/1295) Bed'î'ni İbn Hâcib'in (646/1249) Muhtasar'ına takdim ettiğini ve İbn Saâtî'nin (v. 694/1295) eserinin gerek ifade yapısı ve gerekse usûl ilminin inceliklerine nüfuz bakımından daha ileri düzeyde olduğunu kaydettiğini aktarır. Bkz. Sehâvî, a.g.e, IV, 149.

¹² Sehâvî, ed-Dav'u'l-lâmi', IV, 146.

¹³ İbn Haldûn, et-Ta'rîf, s. 248.

¹⁴ Makrizî, Takiyüddin Ebû'l-Abbâs, Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitat ve'l-âsâr (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1998, IV, 201.

¹⁵ İbn Haldûn, et-Ta'rîf, s. 253.

¹⁶ İbn Haldûn, et-Ta'rîf, s. 285-286.

¹⁷ İbn Haldûn, et-Ta'rîf, s. 293-294. İbn Haldûn hadis alanında da önemli bir bilgi birikimine sahiptir. Örneğin Mehdî'nin zuhûru konusunda rivayet edilen hadislerin gerek senetleri ve gerekse metinlerine yönelik yaptığı tahliller bir hadis âlimini aratmayacak derecede derinliktir. bkz. İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, Mukaddime (nşr. Ali Abdulvahid Vâfî), Kahire 2004, II, 735-762. Benzer bir şekilde ferâiz hakkında rivayet edilen "ferâiz ilmin üçte biridir ve ilk unutulacak ilim de odur" hadisinin yanlış anlaşıldığını ifade ederek nasıl anlaşılması gerektiği hakkında verdiği bilgiler de bu çerçevede zikre değerlidir. Bkz. İbn Haldûn, Mukaddime, III, 959.

¹⁸ Konuşmanın tam metni için bkz. İbn Haldûn, et-Ta'rîf, s. 294-310.

¹⁹ Başka isimler için bkz. Sehâvî, ed-Dav'u'l-lâmi', VII, 172, 186; VIII, 233; X, 195, 312. Ayrıca İbn Haldûn'un Mısır'daki tedris faaliyetleri için bkz. Fischel, Walter J., Ibn Khaldûn in Egypt, His Public Function and His Historical Research (1382-1406), Berkeley 1967, s. 26-29.

²⁰ Hatta bazı modern araştırmacılar onun fikhî birikimini neredeyse inkâr etmektedir. Örneğin Taha Hüseyin, İbn Haldûn'un Tunus'ta ders aldığı hocalarının hayatından detaylı bir şekilde bahsetmemesini onun kendisini

gerekse Mısır'da dönemin önde gelen eğitim kurumlarında başta fıkıh olmak üzere İslamî ilimlerin değişik alanlarında dersler verip İslam ilim geleneğinde önemli çalışmalar ortaya koymuş bilginler yetiştirmesi, onun bu konudaki yetkinliğini göstermektedir. Bunlara ilave olarak, dönemin Mâlikî başkadılığı yapmış olması da onun fıkıh alanındaki birikimini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

2. İbn Haldûn'un Fıkıh Tarihi ile İlgili Görüşleri ve Bunların Önceki Yaklaşımlardan Farkı
Mukaddime'nin en temel özelliklerinden biri, geleneksel tarih yazıcılığından farklı bir yöntem ile kaleme alınmış olmasıdır. Tarihi olayları bağlamlarıyla beraber veren İbn Haldun, gerek kendisinden önce vuku bulan hadiseleri ve gerekse kendi zamanında var olan durumu olduğu haliyle tasvir etmenin ötesine geçerek, bunları ortaya çıkaran dinamikleri tahlil etmesiyle düşünce geleneğinde önemli bir rol oynamıştır. İbn Haldûn'a göre tarih yazıcılığının gayesi geçmişe dair haberleri kritik etmeden peş peşe aktarmaktan ziyade bunları doğuran şartlar, toplumlar üzerindeki etkileri ve bağlı oldukları genel ilkeleri tahlil ve tespit etmek olmalıdır.²¹ Özellikle İbn Haldûn'un ele aldığı meselelerin bizzat doğasına yönelik yapmış olduğu dikkatli gözlemlerin sonucu olan bu ampirik yöntemi, onun olayları yorumlama metodunu hem alışlagelmiş yöntemlerden farklı kılmış, hem de modern dönemden birçok ilim ve düşünce adamının kendisine sıkça referansta bulunmasına yol açmıştır.²² Onun özelde fıkıh tarihi, genelde ise diğer İslamî ilimlerin tarihsel gelişimine dair tahlillerini bu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir.

her konuda çok parlak görmesine; okuduğunu belirttiği kitapların o dönemde Tunus'ta nadir bulunduğunu ifade etmesini de Ezher'de bulunan hocaların gerisinde kalmamak için söylediğine yormuştur. Nitekim İbn Haldûn'un çok meşhur bir fıkıh usûlü kitabı olan İbnü'l-Hâcib'in (v. 646/1249) Muhtasar'ını Mâlikî fıkıh kitapları arasında saymasının onun bu konuda ne kadar yetersiz olduğunu ortaya koyduğunu kaydetmiştir. Taha Hüseyin daha da ileri giderek, İbn Haldûn'un fıkıh eğitiminin Müdevvene'nin bazı muhtasarlarını okumak ile sınırlı olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Hüseyin, Taha, Felsefetü İbn Haldûn el-ictimâiyye, tahlîl ve nakd (Trc. Muhammed Abdullah İnân), Kahire 2006, s. 11-12. Ferhat Koca da İbn Haldûn'un fikhî birikiminin "fıkıh alanıyla ilgili çeşitli görevleri ifa etmesine yetecek derecede" olduğunu ifade etmiş ve onun büyük Mâlikî fakihleri arasında sayılmayacağını belirtmiştir. Bu konudaki yorumunu biraz daha ileri götürerek, İbn Haldûn'un Mâlikî başkadılığından sık sık azledilmesinin temel sebeplerinden birinin onun fıkıh alanında ileri derecede bir fakih olmamasına bağlamaktadır. Bkz. Koca, Ferhat, "İbn Haldun'un Fikhî Birikimi ve İslâm Hukuk Tarihiyle İlgili Görüşleri (Mukaddime Çerçevesinde)", Geçmişten Geleceğe İbn Haldun, İstanbul 2006, s. 124-125.

²¹ İbn Haldûn, Mukaddime, I, 291-292. İbn Haldûn'un Mukaddime'deki tarihsel yöntemiyle ilgili olarak bkz. Rosenthal, Franz, "Ibn Khaldun in his Time (May 27, 1332-March 17, 1406)", Ibn Khaldun and Islamic Ideology (Ed. Bruce B. Lawrence), Brill 1984, s. 19.

²² Lacoste, Yves, Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World, London 1984, s. 160.

Fıkıh tarihiyle ilgili malumat, çoğunlukla tarih, tabakât, menâkıb ve terâcim kitaplarında bulunmakla beraber fakihlerin eserlerinde ele aldıkları meselelerin detayları hakkında verdikleri tarihi bilgiler de bu malzeme içerisinde önemli bir yere sahiptir. Özellikle bir fakihin görüşü eleştirilirken veya desteklenirken onun ortaya konmasına sebep olan faktörlere yönelik tahliller bu çerçevede zikredilebilir. Ancak İbn Haldûn, bu klasik yazım şekillerinden farklı bir yol benimseyerek fıkıh tarihini değişik bir yöntemle ele almıştır. Onun Mukaddime'de fıkıh ilmi ve tarihsel gelişimine dair görüşleri, kendisinden önceki müellifler tarafından ifade edilen birçok hususu kapsamakla beraber, İbn Haldûn'un görüşlerini özgün kılan, diğer alanlarda olduğu gibi, fıkıh ilmi ve tarihi ile ilgili hususları sebep ve sonuçları bağlamında inceleyerek bazı genel yargılara varması ve daha önce muğlak bir şekilde ifade edilen bazı konuları netliğe kavuşturmasıdır.

İbn Haldûn, fıkıhın tarihsel gelişimini anlatmaya başladığı bölümün daha başında fıkıh ilminin kaçınılmaz olarak meydana gelen ihtilaflar üzerinden gelişim sağladığını kaydederek ihtilafa merkezi bir rol yüklemekte ve bu ihtilafların sebeplerini de dil ve yöntem farklılıkları olarak iki kısma ayırmaktadır.²³ Bu yaklaşımının bir devamı olarak usûl, hilâf ve cedel ilimlerini de fıkıha bağlı ilimler olarak zikretmiş ve değişik fıkıh ekolleri arasındaki ihtilafların belirli bir yöntem dâhilinde sürdürülmesinin bunları doğuran etkenlerin başında geldiğini kaydetmiştir. Ona göre bu ihtilaf sahabe döneminde daha sonrasına kıyasla çok fazla yaygın değildi. Çünkü sahabenin hepsi dînî bilgi yönünden eşit olmadıkları için onlar arasında kurrâ' diye isimlendirilen Kur'ân'ı bilen ve Hz. Peygamber'in eğitiminden geçerek bu konuda birikim elde etmiş olanları fetva verme yetkisine sahipti.²⁴

²³ Arap dilinin yapısından kaynaklanan bazı sebeplerden ötürü şer'î delillerin farklı şekillerde yorumlanması ve hadisler arasında meydana gelen teâruz neticesinde bunlardan birisinin tercih edilmesini bu ihtilafların temel sebepleri olarak zikretmektedir. Ayrıca naslar dışında kalan deliller hakkındaki ihtilaf ile nasların doğrudan hüküm belirtmediği meselelerde karşılaşılan problemlerin naslarda hükmü geçenlere kıyas edilmesi neticesinde de farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bkz. İbn Haldûn, Mukaddime, III, 947.

²⁴ İbn Haldûn, Mukaddime, III, 947. Kurrâ', ilk dönemlerde değişik anlamlarda kullanılmış olmakla beraber zamanla Kur'ân okuyan kişiler için kullanılır olmuştur. Ancak İbn Haldûn burada kurrâ' kelimesinin sadece bir yönüne işaret etmiş, diğer yönlerine değinmemiştir. Hâlbuki kaynaklarda kurrâ' kelimesinin sadece ilimle uğraşan sahabeyi ifade etmediği; bunun yanında değişik meziyetlere sahip olan sahabiler için de kullanıldığı görülür. Mesela Buhârî "Hz. Peygamber'in ashabından kurrâ' olanlar" başlığı altında Rasulullah (s.a.v)'ın kendilerinden Kur'ân öğrenilmesini tavsiye ettiği kişiler olarak Abdullah b. Mes'ûd, Sâlim, Mu'âz ve Übeyy b. Ka'b'ı zikretmiştir. Bkz. Buhârî, Sahîh, "Fedâilü'l-Kur'ân", 8. Enes b. Mâlik, Bi'ri Ma'ûne'de şehit edilen yetmiş kişilik sahabe grubunu kurrâ' olarak isimlendirdiklerini ve bunların, vakitlerinin çoğunluğunu ibadete adanmış kişiler olduklarını ifade etmiştir. Bkz. Buhârî, Sahîh, "Kitâbü'l-Cihâd ve's-Siyer", 184. Rivayete göre bir gün kurrâdan bir gruba rastlayan Hz. Ömer bunların başları öne eğik bir şekilde oturduklarını görünce onların

İbn Haldûn, daha önce ana çerçevesini çizdiği umranın ilerlemesine bağlı olarak ilimlerin gelişerek birbirlerinden ayrıldığı ve birer sanat haline geldiği görüşünü fıkıh için de dile getirmektedir. O, fıkıhın bir ilim olarak ortaya çıkışını şehirlerin gelişip büyümesine bağlamakta ve bunun neticesinde o zamana kadar kurrâ' olarak isimlendirilen bilginlerin artık fukahâ' olarak isimlendirildiklerini ifade etmektedir.²⁵ Dînî bilgi alanında yetkin olan kişilerin önce kurrâ' daha sonra fukahâ' olarak isimlendirilmeleri ve daha genel bir kullanım olan kurrâlıktan teknik bir kullanım olan fukahâliğe geçiş, fikhî bilginin belirli bir yöneme bağlı olarak bir ilim haline geldiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Fıkıh bilginlerinin zamanla ellerindeki hadis malzemesine bağlı olarak iki gruba ayrıldığını ve bunlardan Ebû Hanîfe'nin (v. 150/767) başını çektiği Iraklıların hadis malzemesinin az olması sebebiyle re'y ve kıyas yöntemini takip ettiğini ve bu nedenle kendilerine ehl-i re'y denildiğini; buna karşılık önceleri İmâm Mâlik'in (v. 179/795), kendisinden sonra ise İmâm Şâfiî'nin (v. 204/820) başını çektiği Hicazlıların ise hadis tarikini benimsediğini kaydeder.²⁶ Bu iki okuldan sonra Dâvud b. Ali (v. 270/883), oğlu ve bunların talebelerinden oluşan bir grup âlimin kıyası inkâr ederek üçüncü bir yol seçtiklerini ve bunlara Zâhiriyye denildiğini ifade eder. Bunların sadece naslar ile icmâyı delil olarak aldıklarını, celî kıyas ile mansûs illeti ise nasstan kabul ettiklerini belirtir. İbn Haldûn, fikhî bilgi üretme ve bunu uygulama açısından yönemsel farklılıkların bu üç yaklaşım çerçevesinde ele alınabileceğini ve bu üç yöntemin ümmet arasında yaygınlık kazandığını kaydeder. Ancak Zâhirî mezhebinin cumhura muhalefet sebebiyle adeta yalnızlaşarak görüşlerinin sadece kitaplardan öğrenilir hale geldiğini ve bu nedenle onların görüşlerine meyledenlerin zaman zaman bid'at ehli olmakla suçlandığını ifade ederek bu mezhebin varlığını sürdürmemesinin gerekçesini ortaya

kim olduklarını sorar; bu kişilerin mütevekkilûn oldukları cevabını alan Hz. Ömer, onların mütevekkilûn olduğunu söyler. Bir rivayette ise Hz. Ömer'in onlara "Ey kurrâ topluluğu! Başınızı kaldırın ve kendi geçiminiz için çalışın" diye hitap ettiği belirtilir. Eseri neşreden Ebû Ğudde dipnotta kurrâ' kelimesini ibadet ile meşgul olan âbitler olarak açıklamıştır. Bkz. eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan, Kitâbü'l- Kesb (nşr. Abdulfettah Ebû Ğudde), Beyrut 1997, s. 88. Ayrıca kurrâ' kelimesi Hz. Ömer'in Medine'deki istişare heyetinde bulunan kişiler için de kullanılmıştır. Bkz. Buhârî, Sahîh, "el-İ'tisâm", 2. İbn Teymiyye'nin, selefin ilim ve din erbabını el-kurrâ' olarak isimlendirdiği ve bu gruba âlimlerle zâhidlerin girdiğine dair görüşü de kurrâ' ifadesinin farklı gruplardan insanlar için kullanıldığını gösterir. Bkz. İbn Teymiyye, Mecmû'u fetâvâ, Rabat 1980, XI, 195. İlk dönemlerde kurrânın fakihler, insanların en akıllıları ve zâhidler için kullanıldığı ile ilgili olarak bkz. el-Buhûtî, Mansûr b. Yunus b. İdris, Keşşâfû'l-kinâ' 'an metni'l-İknâ', Beyrut 1982, IV, 289-290.

²⁵ İbn Haldûn, Mukaddime, III, 948.

²⁶ İbn Haldûn, Mukaddime, III, 948.

koymuş olmaktadır.²⁷ İbn Haldûn, kendisinden önce yapılan tasniflerden farklı bir şekilde ehl-i hadîs ve ehl-i re'y ayrışmasını, coğrafi farklılıklar sebebiyle elde bulunan hadis malzemesi çerçevesinde gelişen fikhî bir farklılaşma olarak izah ediyor ve her iki okulun öncülerini dört mezhep imamıyla sınırlandırıyor. Hâlbuki daha önce bu konuya eserlerinde yer veren müelliflerin değişik tasnifler yaptığı görülür. Örneğin İbn Kuteybe (v. 276/889), ashâbü'r-re'y başlığı altında İbn Ebî Leylâ (v. 148/765), Ebû Hanîfe, Rabîâtü'r-Re'y (v. 136/753), Züfer (v. 158/775), Evzâî (v. 176/792), Süfyân es-Sevrî (v. 161/778), İmâm Mâlik, Ebû Yusuf (v. 182/798) ve Muhammed b. Hasan (v. 189/805) gibi fakihlerin isimlerini kaydederken, ashâbü'l-hadîs başlığı altında daha çok hadis rivayetiyle meşgul olan alimleri zikreder.²⁸ IV/X. yüzyıl bilginlerinden olan Makdisî (v. 380/990) ise Hanefî, Mâlikî, Şafîî ve Davudî mezheplerini döneminin fıkıh mezhepleri; Hanbelîliği ise ashâbü'l-hadîs arasında sayar.²⁹ Buna karşılık İbn Nedîm (v. 385/995) İmâm Mâlik'i çağının Hicâz fakihî ve öncüsü, Ebû Hanîfe'yi Iraklılar ve ashâbü'r-re'y içinde, Ahmed b. Hanbel'i (v. 241/855) ashâbü'l-hadîs fakihleri arasında, İmâm Şafîî ve Dâvud b. Ali'yi ise müstakil olarak ineler.³⁰ Şehristânî (v. 548/1153) ise farklı bir tasnif benimseyerek ashâbü'l-hadîsin Hicâzlılar olduğunu ve İmâm Mâlik, Şafîî, Süfyân es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel ve Dâvud b. Ali'nin bağlılarının bu gruba girdiğini; buna karşılık ashâbü'r-re'yin Iraklılar olduğunu ve bunların da Ebû Hanîfe'nin takipçileri olduğunu kaydeder.³¹ Dikkat edileceği üzere yapılan tasniflerin hemen hepsinde Dâvud b. Ali ehl-i hadîs arasında sayılırken İbn Haldûn onun yaklaşımını iki ekolden biri arasında zikretmeyip üçüncü bir yöntem olarak kabul eder ve buna Zâhirîlik adını verir. Kanaatimizce İbn Haldûn, ehl-i hadîs ve ehl-i re'y ayrışmasını önceki müelliflerden farklı olarak çok daha belirgin bir şekilde fıkıh ekseninde bir ayrışma olarak değerlendirmiş ve fikhî istidlalde bulunurken dış faktörler sebebiyle elde mevcut olan hadîs malzemesini kullanmaya bağlı olarak başka yöntemlerin geliştirilmesi

²⁷ Zâhirî yaklaşımın cumhura muhalefet ve imamlarının aşırı görüşleri sebebiyle toplum tarafından benimsenmeyerek yok olmaya yüz tuttuğuna misal olarak İbn Hazm'ı gösterir. İbn Hazm'ın hadisteki derin bilgisine rağmen Zahirî mezhebine bağlanarak zamanla mezhepte otorite haline geldiğini, hatta Davud b. Ali'ye muhalefet ettiğini ancak diğer mezhep bilginlerine muhalefeti sebebiyle halkın tepkisini çekerek eserlerinin toplum tarafından kabul edilmediğini kaydetmektedir. Bkz. İbn Haldûn, Mukaddime, III, 948-949.

²⁸ Bkz. İbn Kuteybe, el-Maârif, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1960, 494-528.

²⁹ Bkz. Makdisî, Abdullah Muhammed b. Ahmed, Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim (nşr. M. J. De Goeje), Brill 1906, s. 37. Aynı eserde müellifin re'yi fıkıh bilgisi anlamında kullandığı görülür. bkz. Makdisî, a.g.e, s. 142.

³⁰ Bkz. İbn Nedîm, el-Fihrist (nşr. Gustav Flügel), Beyrut 1964, s. 198-202, 209, 216, 229.

³¹ Şehristânî, her iki grubun arasındaki temel farkın celi kıyasın haber-i vahîde takdim edilip edilemeyeceği hususunda olduğunu ifade eder. Bkz. Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebîbekr, el-Milel ve'n-nihal (nşr. Muhammed Seyyid Keylânî), Bulak 1961, I, 206-207.

çerçevesinde bir farklılaşma olarak değerlendirmiştir. Ayrıca daha önceki kaynaklarda İmâmu ehl-i-Hicâz veya İmâmu ehl-i-Medîne olarak tavsif edilen İmâm Mâlik Hicazlıların veya ehl-i hadîsin içinde sayılırken, İbn Haldûn'un onu ehl-i hadîsin imamı kabul ederek diğer müelliflerden farklı bir yaklaşım sergilediği de burada zikredilmelidir. Buradaki kategorik tasnif önceki kaynaklarda da bulunmakla beraber, İbn Haldûn bu ayrışmanın yönetsel olduğunu ve kimlerin bu ekoller içerisinde bulunduğunu açık bir şekilde ortaya koymakla kendinden önceki müelliflerden ayrılmaktadır.

Bu üç yaklaşımı ele aldıktan sonra, Şia'nın temelde sahabeye dil uzatmayı ve imamların ismetini merkeze alarak masum imamların sözlerinin ihtilafsız kabul edilmesi çerçevesinde yeni bir fıkıh ekolü tesis ettiğini ve bu yaklaşımıyla çoğunluktan ayrıldığını; Haricilerin de onlarla aynı kaderi paylaştıklarını kaydeder.³² İbn Haldûn gerek Şia'nın ve gerekse Haricilerin benimsedikleri fikhî yöntemle çoğunluktan ayrılarak ümmet içerisinde şâz kaldıklarını belirtmiş ve bunların takipçilerinden pek bahsetmemiştir.

İbn Haldûn farklı mezhep ve fıkıh bilginlerinden ziyade dört Sünnî mezhep üzerinde durmaktadır. Buna göre o dönemde Irak'ta Ebû Hanife'nin önderliğini yaptığı ehl-i re'y, Hicaz'da ise Mâlik b. Enes'in imamı olduğu ehl-i hadîs kalmıştır.³³ İmâm Mâlik'ten sonra İmâm Şâfiî'nin Hicaz ehlinin imamı olduğunu belirttikten sonra İmâm Şâfiî'nin fikhî birikimiyle ilgili önemli bir tespitte bulunmaktadır: İmâm Şâfiî, önce Hicaz fikhını daha sonra da Ebû Hanîfe'nin talebelerinden Irak fikhını alarak her ikisini mezcetmiş ve iki farklı ilim havzasından istifade ederek kendi mezhebini kurmuştur.³⁴

³² İbn Haldûn, Mukaddime, III, 948.

³³ İbn Haldûn, Ebû Hanife'nin fıkıhta ulaşılamayacak bir makamı olduğunu, onun bu konununun İmâm Mâlik ve Şâfiî'nin yanı sıra başka bilginler tarafından da tasdik edildiğini kaydeder. Ayrıca İmâm Mâlik'in diğer delillerin yanı sıra amel-i ehl-i Medîne'yi de hüküm üretme vasıtalarından biri kabul ederek ayrı bir yöntem takip ettiğini; onun Medine uygulamasını delil olarak kabul etmesinin temel gerekçesinin söz konusu fiilin Hz. Peygamber'den alınarak nesiller boyunca aktarılabilmesi olduğunu belirtir. Bazılarının amel-i ehl-i Medîne'nin icma olarak ele alındığı zannından hareketle İmâm Mâlik'e karşı çıktıklarını, hâlbuki İmâm Mâlik'in bunu icmadan ziyade Hz. Peygamber'e ait bir fiil olma ihtimaline binaen delil olarak kabul ettiğini ifade ettikten sonra bu konunun icmâ başlığı altında ele alınmasına yönelik eleştirilere de bir fiili yapıda bir yörenin ittifak etmesiyle icmâ arasında ilişki olduğunu ancak icmânın dinî bir meselede icthâda dayalı bir ittifak olmasına rağmen Medîne uygulamasının bir fiili yapma ve terk etme hususunda daha önceki kuşakların dikkate alınması anlamına geldiğini kaydeder. Bununla beraber konunun sünnet başlığı altında ele alınmasının daha iyi olabileceğini de ilave eder. Bkz. İbn Haldûn, Mukaddime, III, 949–950.

³⁴ İbn Haldûn, Mukaddime, III, 950–951.

İmâm Mâlik ve Şâfiî'den sonra hadis konusunda üstün bir yere sahip olan Ahmed b. Hanbel Hicaz mektebinin önderliğini yapmıştır. Ancak İbn Haldûn, Hanbelîliğin fikhî bir mezhep oluşunu Ahmed b. Hanbel'in talebeleriyle başlatmakta ve "Onun talebeleri, hadis konusundaki yetkinliklerine rağmen İmâm Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden ders almış ve başka bir mezhep tesis etmişlerdir" diyerek³⁵ Hanbelî mezhebinin fikhî bir ekol haline gelişini Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden ders almalarına bağlamaktadır. Gerek İmâm Şâfiî'nin ve gerekse Ahmed b. Hanbel'in talebelerinin daha önce almış oldukları eğitimin üzerine Hanefî fukahâdan aldıkları dersleri bina ederek fikhî ekoller oluşturduklarını ifade etmesi, İbn Haldûn'un fıkıh mezheplerinin oluşumunda Hanefîliğe merkezi bir rol biçtiğini göstermektedir. İbn Haldûn İslam coğrafyasında bu dört mezhebin takip edildiğini, bunlar dışında kalan müctehidlerin takipçilerinin kalmadığını belirterek adeta dört mezhebin hâkimiyetini ilan etmiş, diğer mezheplerin İslam dünyasının değişik bölgelerindeki varlığını görmezden gelmiştir.³⁶ Her ne kadar İbn Haldûn'un yaşadığı dönemde Sünnî mezhepler dört ile sınırlı kalsa da İslam dünyasında Şia gibi mezheplerin belirli bölgelerde takipçilerinin olduğu bilinmektedir.

İbn Haldûn, müntesiplerinin çoğunluğunun Şam ve Bağdat çevresinde bulunduğu Hanbelî mezhebinin ictihattan uzak olması ve mezhebin esasının rivayetlerin birbirini desteklemesi üzerine kurulu olması sebebiyle bağlılarının az olduğunu ifade etmektedir. Hanbelî mezhebini takip edenlerin diğer mezheplerle mukayese edildiğinde daha az sayıda olmasını ise mezhebin geliştirmiş olduğu fikhî yöntemin zayıflığına bağlamaktadır.³⁷

³⁵ İbn Haldûn, Mukaddime, III, 951.

³⁶ İbn Haldûn, ilimlerin ileri derecede gelişmesi, ictihâd edebilecek nitelikte kimsenin bulunmaması, ictihâdın dînî ve ilmî bilgisine güvenilemeyecek kişilerin eline düşmesinden korkulması gibi sebeplerden dolayı halkın ihtilaf kapısını ve ona götürecek yolları kapadığını; bilginlerin de halkı bu dört mezhebe uymaya teşvik ettiklerini ve o dönemde ictihâd iddiasının boş bir çaba olduğunu kaydetmiştir. Bkz. İbn Haldûn, Mukaddime, III, 951. İbn Haldûn'dan önce yaşamış olan Şîrâzî (v. 476/1083) "beş mezhep fakihlerinin tabakaları" başlığı altında Şafiî, Hanefî, Mâlikî, Hanbelî ve Zâhirî fakihleri zikretmiş ve bölümün başında artık İslam beldelerinde fikhin bu beş mezhepten ibaret olduğunu kaydetmiştir. Bkz. Şîrâzî, Ebû İshak, Tabakâtü'l-fukahâ' (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1970, s. 95-97. İbn Haldûn'un talebesi olan Makrizî (v. 845/1442) de dört mezhep kadısının Mısır'a tayin edilmesinin tarihini 665/1267 olarak verir ve artık bu tarihten itibaren İslam dünyasının birçok yerinde dört mezhep dışında başka bir mezhebin kalmadığını ifade eder. bkz. Makrizî, Takiyüddin Ebî'l-Abbas Ahmed b. Ali, Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitati ve'l-âsâr, Kâhire 1270/1853, II, 344.

³⁷ Ayrıca Bağdat'ta çoğunlukta olan Hanbelîler'in zaman zaman burada bulunan Şîiler ile tartışmaya girmesinin önemli problemlere yol açtığını ve bu durumun Tatarlar'ın burayı istila etmesiyle son bulduğunu ve mezhebin çoğunluğunun Şam'a kaydığını dile getirmesi de Hanbelîler'in fikhî konulardan ziyade akâid konularına ilgi duyduklarını ve Şîâ ile bu tür meselelerde tartıştıklarını göstermektedir. Bkz. İbn Haldûn, Mukaddime, III, 951-952.

Irak, Hint, Çin, Maverâünnehir ile Acem diyarında yaygın olan Hanefî mezhebinin Irak ve Bağdat merkezli olması sebebiyle mezhep bilginlerinin dönemin Abbasî halifeleriyle yakınlık kurduklarını ifade etmiş³⁸ ve mezhebin gelişip yayılmasında devlet desteğinin bulunduğu dolaylı bir şekilde işaret etmiştir. Buna benzer bir yorumu birçok Şafîî bilginin Eyyübî devletinin gölgesi altında yetiştiğine dair verdiği malumatta da görmek mümkündür. İbn Haldûn'un, mezheplerin devlet desteğini arkalarına alarak geliştiğine dair yorumlarını, daha önce çerçevesini çizdiği ilimlerin ancak devlet desteğine bağlı olarak gelişebileceğine dair teorisinin bir uzantısı olarak görmek meseleyi sağlıklı bir şekilde değerlendirmek açısından önemlidir.

İmâm Şafîî'nin bağlılarının Mısır'da her yerden daha fazla olduklarını; bununla beraber mezhebinin Irak, Horasan ve Maverâünnehir'de de yayıldığını, fetva ve tedriste birçok merkezi Hanefîler ile paylaştıklarını kaydetmiştir. Ayrıca gerek Hanefîler ile yaptıkları münazaralar ve gerekse hilâfiyât ile ilgili yazdıkları eserler neticesinde çok önemli bir fikhî birikim ortaya koyduklarını zikretmiş; İmâm Şafîî'nin Mısır'a gidince orada birçok öğrenci yetiştirdiğini ve Mısır'da bulunan bazı Mâlikîler'in de onun derslerine katıldığını ifade etmiştir.³⁹ İbn Haldûn Fatimî devletinin Mısır'da kurulmasıyla Ehl-i Sünnet fikhinin kesintiye uğradığını ve bu durumun Selahaddin Eyyübî'nin (v. 588/1193) Fatimî devletine son vermesine kadar devam ettiğini, Fatimîlerin yıkılmasından sonra Irak ve Şam'daki Şafîîlerin tekrar Mısır'a geldiklerini kaydeder.⁴⁰

İmâm Mâlik'in mezhebi ise daha çok Kuzey Afrika ve Endülüs'te yayılmıştır. İbn Haldûn, Mâlikîliğin buralarda yayılma sebebini temelde iki faktöre bağlamaktadır: Birincisi, bu bölge insanların yolculuklarının ve son duraklarının Hicaz olmasıdır. Nitekim hem medenilik açısından Iraklılara yetişemedikleri hem de Irak'ın, Mağrip ve Endülüslülerin yolları üzerinde bulunmaması sebebiyle onlar fikhî sadece Medine ulemasından almışlardır. İkinci faktör ise bedavet ortak paydasıdır. Buna göre Mağrip ve Endülüs halkının baskın özelliğinin bedavet olması, onların Hicazlılar ile yapı itibarıyla örtüşmelerine ve bu mezhebe meyletmelerine neden olmuştur. İbn Haldûn ayrıca

³⁸ Onların birçok eser telif ettiklerini, Şafîîler ile çokça münazaralara girdiklerini, hilâfiyâtta güzel eserler verdiklerini ve bunların hepsinin neticesinde önemli bir miras bıraktıklarını ancak bu ilmi birikimin Mağrip'te çok az bulunduğunu ve bunu da Kâdî İbn Arabî (v. 543/1141) ile Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin (v. 474/1081) yapmış oldukları yolculuklar sonucunda getirdiklerini kaydeder. bkz. İbn Haldûn, Mukaddime, III, 952

³⁹ İbn Haldûn, Mukaddime, III, 953.

⁴⁰ İbn Haldûn, Mukaddime, III, 953-954.

Medine'nin dönemin ilim merkezi olduğunu ve ilmin Irak'a da buradan gittiğini belirterek Medine'nin merkezi rolüne değinmiştir.⁴¹

İbn Haldûn mezheplerin kuruluşu ve ilk dönem yayılışından sonra kendi döneminde fıkıhın mahiyetiyle ilgili önemli bir tespitte bulunur. Buna göre, mezhep imamlarının ortaya koydukları yöntemler takipçileri tarafından geliştirilip birer disiplin haline getirilince onlar artık var olan müktesebatı titiz incelemelere tabi tutmuş ve bu konuda ileri derecede çalışmalar ortaya koymuşlardır. Bu ise sağlam bir meleke gerektirmekteydi. İbn Haldûn, "günümüzde fıkıh ilmi bu melekedir" diyerek kendi dönemindeki mevcut durumu ortaya koymuş ve o dönemde fıkıhtan ne anlaşıldığını izah etmiştir.⁴² Dört Sünnî mezhebin değişik coğrafyalardaki tarihi hakkında genel malumatlar verdikten sonra detaylı bir şekilde Malikîliğin tarihi gelişimini daha çok mezhep bilgileri ve eserleri çerçevesinde incelemiştir.⁴³

İbn Haldûn fıkıha ayırdığı bölümden sonra fıkıh usûlünün mahiyeti ve tarihi gelişimi hakkında önemli bilgiler vererek usûl ilmini doğuran nedenler üzerinde durmuştur.⁴⁴ Ona göre ilk asırda yaşayan insanlar gerek sahip oldukları dil melekesi sebebiyle lafızlardan hüküm çıkarmada ve gerekse Hz. Peygamber dönemine olan yakınlıkları ve hadis rivayet edenlerin durumlarını bilmelerinden ötürü rivayetleri anlama ve onlardan

⁴¹ İbn Haldûn, Mukaddime, III, 954. İbn Haldûn, Mâlikî mezhebinin gelişiminin Endülüs ve Mağrib devletlerinin inkırazına kadar artarak devam ettiğini ifade etmiştir. Bkz. İbn Haldûn, Mukaddime, III, 957.

⁴² İbn Haldûn, Mukaddime, III, 954-955.

⁴³ Mağriplilerin tamamının İmâm Mâlik'i takip etmekle beraber bazı öğrencilerinin Irak ve Mısır'da da bulunduğu; İmâm Mâlik'in Mısır, Irak ve Afrikalı ilk talebelerinden başlayarak, bu ülkelerde Mâlikî mezhebinin yayılışını ele alır. el-Muvattâ, el-Vâdiha, el-Utbiyye, el-Esediyye ve el-Müdevvene gibi kaynaklardan bahsettikten sonra Kayravanlıların el-Müdevvene'ye, Endülüsülüler'in de el-Vâdiha ve el-Utbiyye'ye ilgi gösterdiklerini kaydeder. İbn Ebî Zeyd'in (v. 386/996) el-Müdevvene'yi el-Muhtasar ismiyle ihtisar ettiğini; Ebû Saîd el-Berâdî'nin (v. 430/1039) de el-Müdevvene'yi et-Tehzîb ismiyle telhis ettiğini ve Afrikalıların buna ilgi göstererek diğer kitapları bıraktığını kaydeder. Aynı şekilde Endülüsülülerin de el-Utbiyye'yi esas alıp el-Vâdiha ve diğer eserleri terk ettiklerini belirtir. Hâlâ Mâlikî fakihlerin bu kitaplar üzerine yazdıkları şerh vb. çalışmalarla eser vermekte olduklarını; Afrikalıların el-Müdevvene, Endülüsülülerin de el-Utbiyye üzerine eserler yazdıklarını ve İbn Ebî Zeyd'in bu temel kitaplardaki mesâilî, değişik görüşleri ve ihtilafları en-Nevâdir isimli eserinde bir araya getirdiğini ifade eder. Bundan sonra Ebû Amr İbnü'l-Hâcib'in mezhep içindeki konumu ve eserlerinin Mağripliler tarafından nasıl kabul gördüğüne değinerek bu bölümü bitirir. İbn Haldûn, Mukaddime, III, 955-958. İbn Haldûn'un Mâlikî mezhebine diğer mezheplere oranla geniş yer vermesi, bazı müellifler tarafından onun "mezhepçi ve yerel bir fakih" olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Koca, "İbn Haldun'un Fıkhî Birikimi ve İslâm Hukuk Tarihiyle İlgili Görüşleri (Mukaddime Çerçevesinde)", Geçmişten Geleceğe İbn Haldun, s. 132-133.

⁴⁴ Kur'ân ve Sünnet'in daha Hz. Peygamber hayattayken Müslümanlar için birer delil olduğunu; onun vefatından sonar sahâbenin icmâ ve kıyasın da birer delil olduğu hususunda ittifak ettiklerini ifade ederek nasslar dışındaki bu iki delilin hücciyetini sahâbeye dayandırmış ve bazı şâz görüşler olmakla beraber ulemânın bu dört esas delil üzerinde ittifak ettiklerini belirtmiştir. Bkz. İbn Haldûn, Mukaddime, III, 960.

hüküm çıkarma hususunda herhangi bir zorluk çekmiyorlardı. İlk kuşaktan sonra bu meseleler birer sanat/ilim haline gelince fakihler ve müctehidler delillerden hüküm çıkarmanın kural ve kaidelerini tespit etme yoluna giderek bu meseleleri bağımsız bir ilim dalı olarak kaleme aldılar ve onu fıkıh usûlü olarak isimlendirdiler. Bu alanda ilk eser telif eden İmâm Şâfiî olmuş ve meşhur Risâle'sini yazmıştır.

Daha sonra Hanefî fakihler bu alanda eserler kaleme almış, fikhî meselelerin inceliklerine dalarak kaidelerini tahkik etmiş, bu kaidelerle ilgili meseleleri genişleterek usûl kurallarını fikhî mesâilden çıkarmaya çalışmışlardır. Buna karşılık mütekellimûn bu meseleleri fıkıhtan tecrîd etmiş ve imkân olduğu ölçüde yöntemlerinin önemli bir kısmını teşkil eden aklî istidlale meyletmişlerdir. Mütekellimûn da Hanefî fakihler gibi birçok eser kaleme almalarına rağmen fukahânın yazdığı eserler bol örnek içermeleri ve fikhî meseleler üzerine bina edilmelerinden dolayı furû'a daha uygun ve fıkha daha münasiptir. İbn Haldûn, Ebû Zeyd ed-Debbûsî'nin (v. 430/1038) kaleme aldığı eserle birlikte fıkıh usûlü ilminin kemal bulduğunu; ancak bundan sonra usûl alanında mütekellimûn yöntemine rağbetin olduğunu kaydetmiştir.⁴⁵ Bu iki yöntemden sonra memzûc metot olarak isimlendirilen üçüncü yöntem de kısaca değinerek Hanefîlerden İbn-i Saâtî'nin (v. 694/1294), mütekellimûndan Âmidî'nin (v. 631/1233) el-İhkâm'ı ile fukahâdan Pezdevî'nin (v. 482/1089) usûlünü el-Bedî' isimli kitabında cemettiğini; onun bu eserinin hâlâ âlimler arasında elden ele dolaşmakta olduğunu ve üzerine birçok çalışma yapıldığını kaydetmiştir.⁴⁶

İbn Haldûn hilâfiyât bölümünde ise ihtilafların bilginler arasında kaçınılmaz olarak vuku bulduğunu, dört mezhebin yaygınlaşmasının neticesinde insanların zamanla bunlardan birini taklit ettiğini ve bundan sonraki tartışmaların bu dört mezhep bilginleri arasında cereyan ettiğini ifade etmiştir. Her mezhep fakihinin, bağlı bulunduğu imamın

⁴⁵ İbn Haldûn bundan sonra iki yöntemin temel kaynaklarına değinmiştir. Her ikisi de Eş'ârî olan İmâmü'l-Harameyn'in (v. 478/1085) el-Burhân'ı ile Gazzâlî'nin (v. 505/1111) el-Mustasfâ'sının mütekellimûnun yazdığı kitaplar arasında en güzelleri olduğunu ifade ettikten sonra her ikisi de Mutezilî olan Kadı Abdülcebbâr'ın (v. 415/1025) el-'Umed ve onun şerhi olan Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin (v. 436/1044) el-Mu'temed'inin mütekellimûnun yazdığı önemli eserlerden olduklarını ve bu dört kitabın usûlün kavâid ve erkânı haline geldiğini kaydetmiştir. Daha sonra bu dört kitabı müteahhirûn mütekellimûnünden olan Fahrüddin b. er-Râzî (v. 606/1209) el-Mahsûl'da, Seyfüddîn el-Âmidî (v. 631/1233) ise el-İhkâm'da özetlemiştir; bu iki eser üzerine birçok çalışma yapılmış ve yapılan bu çalışmalar mütekellimûn yönteminin ana eserleri haline gelmiştir. Hanefî yöntemiyle de birçok kişinin eser telif ettiğini; mütekaddimûndan Ebû Zeyd ed-Debbûsî ile müteahhirûndan Pezdevî'nin (v. 482/1089) çalışmalarının bu alandaki en güzel örnekler olduğunu kaydetmiştir. Bkz. İbn Haldûn, Mukaddime, III, 962-963.

⁴⁶ İbn Haldûn, Mukaddime, III, 963-964.

görüşlerini savunmak ve kendi mezhebinin fikhî meseleler ile ilgili yaklaşımını temellendirmek amacıyla başka mezhep âlimleriyle tartışmalara girdiğini ve bu münazaralarda her mezhebin dayandığı kaynakların, ayrıştıkları ve uzlaştıkları meselelerin irdelendiğini ve bu tartışmaların neticesinde hilâfiyât ilminin doğduğunu kaydetmiştir.⁴⁷ İbn Haldûn'un fikhin ilk üç asırdaki gelişimi ve müctehid imamların çabalarına dair kanaatleri kendisinden önce de dile getirilmiştir. Özellikle onun ictihâd-taklîd vurgusu her ne kadar modern dönemde bu konu üzerinde duran müellifleri etkilemiş olsa da bu konudaki tartışmalar çok daha erken dönemlere uzanmaktadır. Ancak usûl eserlerinde ictihâd ile ilgili meseleler bağlamında üzerinde durulan bu konular İbn Haldûn'un çizdiği çerçeveden biraz daha farklı bir şekilde incelenmiştir. Bununla beraber İbn Haldûn, bu konuda İbn Hazm (v. 456/1064) ve İbn Abdilberr (v. 463/1071) gibi müelliflerden etkilenmiş ve onlarla aynı kanaatlere sahip olmuştur. Örneğin İbn Hazm sahâbe, tabiûn ve etbâû't-tabiîn dönemlerinde hiç kimsenin başkasının her görüşünü taklid ettiğine dair bir örnek bulunmadığını ve bunun dördüncü tabakadan itibaren Hicrî 140'tan sonra ortaya çıktığını söylemiş ve ilk üç kuşağın övülmüş nesiller olduğunu belirtmiştir.⁴⁸ İbn Abdilberr de benzer bir şekilde ayet ve hadisler aktararak taklîdin zemmedildiğini ve nedenle başkasının taklid edilmesinin yasaklandığını ifade etmiştir.⁴⁹ Mukaddime'nin bir fıkıh tarihi eseri olmadığını ve İbn Haldûn'un bu çalışmada genel fıkıh düşüncesinin gelişimini incelediğini göz önünde bulundurmakla beraber, İbn Haldûn'un fıkıh tarihiyle ilgili yaklaşımının temelde iki probleminin bulunduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi fikhî sadece furû' ve usûl ekseninde ele almasıdır. Hâlbuki fikhin fetvâ, kavâid, furûk, reddiye, ahkâm-ı sultaniye, tahrîcû'l-furû' 'ale'l-usûl, edebü'l-kadâ gibi diğer alt dalları da tarihsel şemanın içerisine yerleştirdiği takdirde Müslüman bilginlerin uzun asırlar neticesinde ortaya koymuş oldukları birikim bir bütün halinde görülebilir. Aksi takdirde sadece usûl ve furû' ikilisi çerçevesinde geliştirilen bir fıkıh tarihi tasavvuru bizi yalnızca bu iki disipline bağlı kalarak tarihsel mirası düşünmeye sevk eder. İkinci problem ise fikhin tarihsel gelişim seyrini dört Sünnî mezhep çerçevesinde ele alarak fıkıh ilminin gelişiminde önemli rol oynayan İbn Ebî Leylâ, Süfyân es-Sevrî, Evzâî gibi bilginlerle Şia ve İbâziye gibi mezhepler üzerinde pek durmamasıdır. İbn Haldûn'un özellikle Sünnî mezhepler üzerine yoğunlaştığını dikkate alsak dahi, fıkıh

⁴⁷ Bu alanda Hanefî ve Şâfiî bilginlerin te'lifâtının Mâlikiler'e kıyasla daha fazla olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İbn Haldûn, Mukaddime, III, 964.

⁴⁸ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), yy. 1970, VI, 146.

⁴⁹ İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf, Câmî'u beyâni'l-'ilm ve fazlihi (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Kahire 1968, II, 133-146. Özellikle 142-146 arasına bkz.

ilminin teşekkül sürecinde İslam dünyasının değişik ilim merkezlerinde bulunan önemli bazı isimlere ve onların fikhî düşüncede sahip oldukları role yer vermemesi, fıkıh ilminin tarihsel gelişiminin bir yönünü eksene aldığını göstermektedir.

3. İbn Haldûn'un Fıkıh Tarihi Yaklaşımının Modern Döneme Etkileri

De Boer'un, ortaya koyduğu tarih felsefesi ilminin kendisinden sonra Müslümanlar tarafından sürdürülmediğini ifade etmek amacıyla İbn Haldûn'un hem selefinin hem de halefinin olmadığı yönündeki kanaati,⁵⁰ İbn Haldûn üzerine çalışan birçok araştırmacı tarafından sorgulanmadan kabul edilmiştir. Hâlbuki İbn Haldûn'un gerek sürdürdüğü ilmî gelenek⁵¹ ve gerekse etkileri, bu iddianın bir önyargıdan öteye geçmediğini göstermektedir. İbn Haldûn'un etkileri modern dönem ve tarih ilmi ile sınırlı olmadığı gibi, onun geliştirdiği teorik çerçeve ve yaklaşım, kendisinden kısa bir süre sonra benimsenerek farklı alanlarda uygulanma imkânı bulmuştur.⁵² Örneğin İbn Haldûn'un, kendisine talebelik yapmış olan Makrizî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi bilginlere doğrudan, bunlara öğrencilik yapmış ve onların eserlerinden beslenmiş olan ilim adamlarına da dolaylı etkisi olmuştur. Nitekim İbn Haldûn'un sadık bir talebesi olan ve birçok yerde hocasından sitayişle bahseden Makrizî'nin tarihi olayları ele alış yöntemi⁵³ ve fıkıh tarihiyle ilgili verdiği malumat büyük ölçüde Mukaddime ile benzerlikler taşır. İbn Haldûn'un fıkıh mezheplerinin ortaya çıkış ve yayılma süreciyle ilgili çizmiş olduğu ana çerçeveyi koruyan Makrizî, daha çok detaylara inmekte ve hocasının boş bıraktığı alanları doldurarak bu konuda önemli bilgiler aktarmaktadır.⁵⁴ Benzer bir etkiyi İbn

⁵⁰ De Boer, T. J., *The History of Philosophy in Islam* (Trc. Edward R. Jones), London 1933, s. 208.

⁵¹ Bkz. Görgün, Tahsin, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2007 (17), s. 49-78.

⁵² İbnü'l-Ezrak'ın (v. 896/1491) yazmış olduğu *Bedâi'ü's-silk* isimli eserde bu etki çok açık bir şekilde görülmekte ve bu sebepten olsa gerek kitabın nâşiri, İbnü'l-Ezrak'ın (v. 896/1491) eserini kaleme alırken *Mukaddime*'den yararlandığını ifade etmektedir. Bkz. Ebû Abdillâh, İbnü'l-Ezrak, *Bedâi'u's-silk fî tabâi'il-mülk* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Bağdat 1977, I, 8-9. Cebertî (v. 1240/1825) ise yazmış olduğu tarih kitabının daha başında İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinden ilimle dolu bir deniz olarak bahseder ve onun ortaya koyduğu tarih yöntemine bağlı kalarak kitabını kaleme alır. Bkz. El-Cebertî, Abdurrahman b. Hasen, *Târihu 'âcâibi'l-âsâr fî't-terâcim ve'l-ahbâr* (nşr. İbrahim Şemsüddin), Beyrut 1997, I, 11. İbn Haldûn'un Osmanlı ulemasına etkisi için bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Süleyman, Uludağ), I, 188-193. Ayrıca İbn Haldûn'un görüşlerinin kendisinden hemen sonrası ve modern dönem reform hareketleri üzerindeki etkileri için bkz. Lawrence, Bruce B., "Ibn Khaldun and Islamic Reform", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* (Ed. Bruce B. Lawrence), Brill 1984, s. 79 vd..

⁵³ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Tomar, Cengiz, "Mit ve Gerçek Arasında: Arap Dünyasında İbn Haldûn Yaklaşımları", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006 (16), s. 4-6.

⁵⁴ Örnek olarak bkz. Makrizî, *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitati ve'l-âsâr*, II, 331-344. İbn Haldûn'un fıkıh tarihinin gelişimi ile ilgili yaklaşımının kendisinden hemen sonraki dönemde ele alındığına dair bir örnek de onun bu konudaki görüşlerini ele aldıktan sonra bazı noktaları eleştiren *Sehâvî*'dir (v. 902/1497). Bkz. *Sehâvî*, ed-Dav'u'l-lâmi', IV, 148-149.

Haldûn'u takip ederek cedel ve hilaf ilmini fıkıh usûlünün alt dallarından kabul eden Taşköprîzâde (v. 968/1561)⁵⁵ ile bu ilimlerin mahiyetini ve tarihsel gelişimini açıklarken Mukaddime'den büyük oranda yararlanan Kâtib Çelebî'de (v. 1067/1657) de görmek mümkündür.⁵⁶ Bunlara ilave olarak, Mukaddime'nin XVIII. yüzyılda Osmanlıcaya tercüme edilmesi İbn Haldûn'un etkilerinin kısa dönemde İslam dünyasının değişik bölgelerine yayıldığını gösteren bir başka misaldir. Bu ve benzeri örnekler, İbn Haldûn'un modern dönem düşünürleri üzerinde doğrudan ve dolaylı etkilerini göstermekte ve onun günümüzdeki öneminin İXX. yüzyıl Avrupa'sı tarafından oluşturulduğu⁵⁷ şeklindeki yaklaşımın tarihsel süreç içerisinde İbn Haldûn'u takip edenlerin ürünlerini görmezden geldiğini göstermektedir. Ayrıca onun görüşlerinin modern dönemde İslam dünyasındaki ilim adamları tarafından inceleme konusu edilmiş olmasını Batı akademiasının İbn Haldûn üzerine yaptığı çalışmalara ve onun fikirlerini ortaya çıkarmasına bağlayıp İbn Haldûn'u oryantalizmin bir ürünü olarak gösteren yorumların⁵⁸ da pek isabetli olmadığını ortaya koymaktadır.

a) İbn Haldûn'un Modern Dönem İslam Dünyası Fıkıh Tarihi Algısına Etkileri

İslam dünyasının Batı ile mukayese edildiğinde içinde bulunduğu durum ve bunun yol açtığı siyasi, ekonomik ve kültürel problemlerin aşılması özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren modern dönem Müslüman düşünürleri meşgul eden en önemli sorunların başında gelmekteydi. Bu sıkıntıları aşmak için ileri sürülen çıkış yollarının büyük çoğunluğu toplumsal yapıya hakim olan dinin ve uzun asırlar içerisinde buna bağlı olarak oluşan kurumların üzerinde yoğunlaşmaktaydı. Adeta toplumdaki her aksaklık bir şekilde var olan dinî anlayış ve kurumlar ile ilişkilendirilerek, mevcut sorunların aşılmasının çözümünün söz konusu anlayışı ıslah etmede veya yerine başka bir anlayış ikame etmede yattığı düşünülüyordu. Nitekim Osmanlının son dönemlerine damgasını vuran tartışmalar ve mevcut duruma çözümler sunan akımların dile getirdiği konular incelendiğinde bu yaklaşım açık bir şekilde görülecektir. Bu anlayışın fıkıh ile ilgili en tipik örneklerinden biri, uzun bir döneme damgasını vuran ictihâdtaklîd tartışmalarıdır. Mutlak ictihâdı ön plana çıkarıp taklidi eleştiren bilginler, Müslümanların karşı karşıya

⁵⁵ Bkz. Taşköprîzâde, Ahmed Mustafa, Miftâhü's-se'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevdu'âti'l-ulûm (nşr. Şerefüddin Ahmed), Haydarabad 1977, I, 288.

⁵⁶ Bkz. Kâtib Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn (Tsh. M. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge), Ankara 1941, I, 580, 640-641, 650-651, 668, 678-680, 721, II, 948-949.

⁵⁷ Lawrence, "Ibn Khaldun and Islamic Reform", Ibn Khaldun and Islamic Ideology, s. 69.

⁵⁸ Lawrence, Bruce B., "Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology", Ibn Khaldun and Islamic Ideology (Ed. Bruce B. Lawrence), Brill 1984, s. 5.

kaldıkları modern sorunların çözümü için fıkıhın mevcut şeklinin yeterli olmadığı, Asr-ı saâdette olduğu gibi taklidin terk edilerek ictihâdın yeniden canlandırılması suretiyle çağın sorunlarına ilk dönem müctehidleri gibi çözümler üretilmesi gerektiği görüşünü yüksek bir şekilde seslendirmişlerdir.⁵⁹ Sıklıkla vurgulanan ictihâd için referans çerçevesi sunması sebebiyle fıkıh tarihinin ilk dönemleri övülerek öne çıkarılmış, buna karşılık fıkıh kültürümüz açısından birçok önemli çalışmaya tanıklık etmiş olan diğer dönemler duraklama, gerileme ve taklîd gibi olumsuz ifadelerle eleştiriyeye tabi tutulmuştur. Fıkıh tarihinin bir döneminin övülerek öne çıkarılması ve karşılaşılan problemler sebebiyle arada empati kurularak diğer dönemlerin eleştirilmesi, hakikatte içinde bulunulan durumu tasvire yönelik olup yapılan ictihâd çağrısını meşru gösterme ve ona tarihsel bir zemin hazırlama çabasından kaynaklanmaktaydı.⁶⁰ Bu çerçevede fıkıh tarihi ictihâd ekseninde yeniden yorumlanmış ve klasik dönem fıkıh tarihi eserleri olarak ifade edilebilecek olan tarih, tabakât ve terâcim kitaplarındaki fıkıh tarihi tasnifinden farklı bir yöntem takip edilerek yeni bir dönemlendirmeye gidilmiştir. Modern dönem eserlerinin neredeyse tamamında fıkıh tarihini en genel olarak ictihâd faaliyetinin kurumsal bir yapı kazandığı ilk dört asır ve ictihâdın terk edilerek taklidin revaç bulduğu sonraki asırlar olmak üzere biri övülen diğeri ise yerilen iki döneme ayırma eğilimi hâkim olmuştur.⁶¹ Fıkıh tarihinin nesil veya mezhep imamından itibaren silsileler halinde ele alındığı eserlerden farklı olarak belirli özellikleri ön plana çıkartan dönemlendirmeler şeklinde incelenmesi, modern dönem fıkıh tarihi yazıcılığının temel hususiyetlerinden birini teşkil etmektedir. Bu sebepten ötürü İbn Haldûn'un Mukaddime'de fıkıh tarihiyle ilgili çizdiği ana hatlar,⁶² özellikle fıkıh tarihini ictihâd ekseninde ele alan bilginler için önemli bir referans çerçevesi sunmuş; onun ortaya koyduğu bu iskelet büyük oranda korunarak detaylandırılmıştır. Ayrıca İbn Haldûn'un

⁵⁹ Bulunulan dönemin taklîd sebebiyle karanlık bir devir olduğu, bu nedenle ilk asırlara tekrar dönerek Asr-ı saâdette olduğu gibi ictihâdın yeniden fonksiyonel hale getirilmesi gerektiği ve toplumun kurtuluşunun ancak bununla mümkün olabileceği hususunda bkz. Sabit, Halim, "İctihâda Dâir", Sırât-ı Müstakîm, III/78 (21 Safer 328/ 128 Şubat 325), s. 413-414

⁶⁰ Aslında bu tür bir yaklaşımla, övülen dönemin ana karakterini ortaya koymaktan ziyade yaşanan dönemin kötü durumunu gözler önüne sermek için övülen dönem bir malzeme olarak kullanılmıştır. Tarihin bir döneminin bu şekilde öne çıkarılarak övülmesi ve başka dönemlerin eleştirilmesi ile ilgili olarak bkz. Kara, İsmail, "Tarih ve Hurafe: Çağdaş Türk Düşüncesinde Tarih Telâkkisi", Türklük Araştırmaları Dergisi, 2002 (11), s. 48.

⁶¹ Erdem, Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar, s. 20.

⁶² İbn Haldûn'un fıkıh gelişimini önce sahâbe daha sonra ehl-i hadîs ve ehl-i re'y çerçevesinde ele alması ve ardından birçok mezhebi bir arada ele almak suretiyle dört mezhep olgusu üzerinde durması ve bunların da sonunda istikrar bularak toplumda yaygınlaştığına dair görüşü, modern dönem fıkıh tarihi yazıcılığı için önemli bir çerçeve sunmuştur.

Mukaddime'yi, tarihî hadiseleri ve sosyal olayları asılları ile irtibatı çerçevesinde ele almaktan uzaklaşarak hem olup bitenleri anlamaktan hem de özünden uzaklaşmış bulunan İslâm toplumunu içinde bulunduğu krizden çıkarmak amacıyla kaleme alması, eserin ıslah ve tecdîd niteliği taşımasına⁶³ ve aynı saiklerle hareket eden modern dönem mütefekkirlerine kaynaklık teşkil etmesine yol açmıştır.⁶⁴ Biz İbn Haldûn'un teorik çerçevesini çizdiği fıkıh tarihinin modern dönem İslam hukuk tarihçilerine sunduğu bu çerçeveyi birkaç örnek üzerinden ele aldıktan sonra onun fıkıh usûlü yazım yöntemleriyle ilgili yapmış olduğu tasnife ve bunun etkilerine değineceğiz.

Modern dönem fıkıh tarihi yazıcılığına önemli ölçüde yön vermiş ve getirdiği tasnif sistemiyle önceki eserlerden farklı bir yöntem takip etmiş olan müelliflerin başında Hudarî Bey (v. 1345/1927) gelir. Hudarî Bey, dönemin önde gelen reform yanlısı düşünürleriyle yakın ilişkiler kurmuş, 1878 tarihinde Ezher'e tarih dersi vermek için atandığında ilk olarak İbn Haldûn'un Mukaddime'sini öğrencilerine okutmuş olan Muhammed Abduh'un (v. 1323/1905)⁶⁵ fikirlerinden önemli bir şekilde etkilenmiştir.⁶⁶ Onun Târîhü't-teşrîi'l-İslâmî'si, modern Arapça literatürdeki ilk fıkıh tarihi çalışması olarak kabul edilmektedir.⁶⁷ Nitekim müellif eserinin girişinde bu konuda kendisinden önce hiç kimseyi takip etmediğini ifade ederek,⁶⁸ yapmış olduğu işin alanındaki öncü rolüne işaret etmiştir. Hudarî Bey'in eserindeki dönemlendirme İbn Haldûn'un çizmiş olduğu çerçeve ile karşılaştırıldığında aralarında önemli benzerlikler olduğu görülür. Hudarî Bey fıkıhı altı döneme ayırarak inceler:

⁶³ Görgün, Tahsin, "Mukaddime", DİA, XXXI, 119.

⁶⁴ Örneğin dönemin önde gelen isimlerinden olan Rifaa Bedevî Rafi' el-Tahtavî (v. 1290/1873), başta İbn Haldûn'un Mukaddime'si olmak üzere Arapça klasiklerin basılması yönünde hükümeti sıkıştırmıştır. Bkz. Hourani, Albert, Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939, London 1962, s. 70.

⁶⁵ Abduh, Muhammed, el-A'mâlû'l-kâmile li'l-İmâm Muhammed Abduh (nşr. Muhammed 'Imâra), Beyrut 1972, I, 22. Muhammed Abduh'un İbn Haldûn'a olan ilgisiyle ilgili ilginç bir örnek, onun Ezher Şeyhi ile arasındaki bir diyalogta geçer. Abduh, Ezher'in ıslah edilmesi hususunda gayret göstermiş ve bu vesileyle yetkililerle görüşmelerde bulunmuştur. Bu görüşmelerin birinde Ezher Şeyhi Muhammed Enbâbî'ye İbn Haldûn'un Mukaddime'sinin öneminden ve faydalarından bahsettikten sonra bu kitabı Ezher'in programına almalarını teklif etmiş ancak el-Enbâbî onun bu teklifini geleneğe aykırı bulduğu için reddetmiştir. Bkz. Abduh, a.g.e, III, 177. Ayrıca Abduh, tarihi malumat aktarılırken kendilerine dayanılacak eserleri sıralarken İbn Haldûn'un Mukaddime'sini zikreder. bkz. Abduh, a.g.e, II, 425.

⁶⁶ Hudarî Bey'in Muhammed Abduh ile olan ilişkisi o kadar ileri derecedeydi ki, yazmış olduğu fıkıh usûlü kitabını önce Abduh'a arz etmiş; onayını aldıktan sonra eseri basmağa karar vermiştir. Bkz. Hudarî Bey, Usûlü'l-fıkıh, s. 12.

⁶⁷ Kaya, Eyyüp Said, Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 5.

⁶⁸ Hudarî Bey, Muhammed, Târîhü't-teşrîi'l-İslâmî (6. Baskı), Mısır 1964, s. 2.

- 1) Hz. Peygamber dönemi.
- 2) Büyük Sahâbiler dönemi. Bu dönem Hulefâ-i Râşidîn dönemidir.
- 3) Küçük Sahâbiler ve onlara yetişen Tabiîn dönemi. Bu dönem, Muâviye'nin iktidara geldiği Hicrî 41 tarihinden Emevi devletinin zayıfladığı Hicrî II. asrın başlarına kadardır.
- 4) Hicrî II. asrın başlarından IV. asrın ortalarına kadar süren dönem. Bu dönem sünnet ve fıkıhın tedvin edildiği ve büyük fıkıh imamlarının ortaya çıktığı dönemdir.
- 5) Mezheplerin kabul edildiği ve desteklendiği dönem. Hicrî IV. asrın başlarından Abbasi devletinin yıkıldığı VII. asrın ortalarına kadar süren bu dönemde münazara ve cedel yaygınlaşmıştır.
- 6) Bağdat'ın Moğolların eline geçtiği Hicrî VII. asırdan günümüze kadar olan dönem. Bu dönem "taklid-i mahz" devridir.⁶⁹

Hudarî Bey'in yapmış olduğu bu dönemlendirmede temel belirleyici unsur ictihâd olduğu için her dönemin ictihâda yüklediği anlam, ictihâdın işlerliği ve ictihâd faaliyetinde öne çıkan isimler inceleme konusu edilmiştir. Eserin neredeyse her bölümünün altında "bu dönemde ictihâd" alt başlığının bulunması müellifin dönemlendirmede hangi hususiyetleri ön plana çıkardığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.⁷⁰

Fıkıh tarihini anlatırken ictihâda bu şekilde merkezi bir rol yükleyen modern dönem müellifleri, ictihâdın doğal bir neticesi olan ihtilaf konusuna eserlerinde geniş yer vermiş ve sahabe döneminden itibaren günlük hayatta karşılaşılan meselelerde fikir beyan eden insanlar arasında meydana gelen ihtilafın, fıkıh mezheplerinin esaslarını

⁶⁹ Bkz. Hudarî Bey, Târîhü't-teşrî'i'l-İslâmî. Hudarî'nin yapmış olduğu bu dönemlendirme Hayreddin Karaman tarafından yazılan fıkıh tarihi kitabında da aynen kabul edilmiş ancak son dönem kendi içinde Moğol İstilasından Mecelle'ye Kadar ve Mecelle'den Zamanımıza Kadar şeklinde iki kısma ayrılmıştır. Bkz. Karaman, Hayreddin, Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1999.

⁷⁰ Beşinci dönemi ele aldığı bölümde daha önceki asırlarda da müctehidlerin ve mukallidlerin bulunduğunu; fakat önceki dönemlerde ulemanın ictihâd ettiğini buna karşılık ammenin mukallid olduğunu ve karşılaştıkları problemleri âlimlere götürerek meseleleri çözüme kavuşturduklarını kaydetmiştir. Ancak beşinci dönemden itibaren taklidin etkisinin güçlü olduğunu ve ulemanın da artık taklide yöneldiğini kaydederek bu dönemi diğer dönemlerden ayırmaktadır. Bkz. Hudarî Bey, Târîhü't-teşrî'i'l-İslâmî, s. 324-325.

belirleyen temel unsur olduğunu kaydetmişlerdir.⁷¹ İbn Haldûn'un fıkıhın tarihsel gelişimini anlatmaya başladığı bölümün daha başında fıkıh ilminin kaçınılmaz olarak meydana gelen ihtilaflar üzerinden gelişim sağladığını kaydederek⁷² ihtilafa merkezi bir rol yüklediği ve kendisinden önceki fıkıh tarihi kaynaklarında ihtilaf ile fıkıhın gelişimi arasında böylesine açık bir paralelliğin kurulmadığı göz önünde bulundurulduğunda, bu yaklaşımın İbn Haldûn'dan mülhem olduğunu söylemek mümkün olacaktır.

İbn Haldûn'un fıkıhın gelişimini selefleri gibi bir mezhep ile sınırlı tutmayıp farklı mezheplere yer vererek ele alması ve mezheplerin birbirlerinden etkilendiği noktaları inceleme konusu yapması, fıkıh tarihini tek mezhepten ziyade birçok mezhep ekseninde ele alma eğiliminde olan modern dönem fıkıh tarihi kitaplarının hemen hepsinde görülen temel bir karakteristiktir. Özellikle çağın getirdiği yeni meselelere çözüm üretirken veya karşılaşılan problemleri çözmeye çalışırken bir mezhep yerine dört mezhebin görüşlerinin alınıp gerektiğinde bunlardan biriyle amel edilebileceği, hatta yaşamayan mezhepler olarak ifade edilen ilk dönem fakihlerinin çeşitli konular ile ilgili görüşlerinden istifade edilebileceği, tefik vb. meseleler, modern dönem fıkıh tartışmalarında üzerinde en çok durulan konular olmuştur.⁷³ Dönemin ortaya çıkardığı ihtiyaçlar çerçevesinde sürdürülen bu tür tartışmaların gölgesinde kaleme alınan fıkıh tarihi kitaplarında birçok mezhebe yer verilmesi adeta zorunlu hale gelmiş, bu dönemde fıkıh tarihi yazan müelliflerin neredeyse tamamı benzer yöntemleri takip ederek çok mezhepli bir yapı arzeden eserler ortaya koymuşlardır. Bu tür bir

⁷¹ Örneğin Halim Sabit, sahabe'nin Kitap ve sünnette hükmü belirtilmeyen konularda fikir yürüttüklerini ve bunun tabii bir neticesi olarak ihtilaf ettiklerini belirttikten sonra "bu suretle ilm-i fıkhıta olan mezahib-i muhtelifenin esasları vazolundu" diyerek mezheplerin oluşumunda ihtilafın rolüne işaret etmiştir. Bkz. Sabit, Halim, "İctihâda Dâir: Devr-i Ashabta İctihâd", Sırât-ı Müstakîm, III/64 (11 Zilkâde 328/ 12 Teşrîn-i Sâni 325), s. 180.

⁷² Bkz. İbn Haldûn, Mukaddime, III, 947.

⁷³ Bu tür tartışmaların tipik bir örneği Mecelle'nin uygulamadaki başarısızlığıyla ilgilidir. Buna göre, Mecelle'nin Hanefî mezhebine bağlı kalınarak diğer mezheplerden yararlanılmadan hazırlanmış olması, başarısızlığının temel nedenlerinin başında gelir. Ebül'ulâ Mardin, bu durumu "Halkın ihtiyaçlarına geniş sahada cevap vermek, ihtilâflı meselelerde açıktan açığa kat'î hükümler sevk ederek her türlü şek ve tereddüdü önlemek ve ezmanın tebeddülünü nazara almak icap ederdi. Halbuki hükümleri tedvinde dar bir çerçevede içinde Hanefî mezhebi hükümlerle iktifa cihetine gidildi" şeklinde ifade eder. bkz. Mardin, Ebül'ulâ, Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, İstanbul 1946, s. 171. Hayreddin Karaman da Mecelle'nin sistemine yöneltilen tenkitler arasında "Tek mezhebe bağlanması yüzünden ihtiyaca cevap veren bazı icthâdları ihtivâ edememesi" olduğunu kaydeder ve Mardin'in bu konudaki mütalâa ve şikayetlerinde haklı olduğunu ifade eder. bkz. Karaman, Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi, s. 315. Buna karşılık Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin Hanefî mezhebine bağlı kalınmadan diğer mezheplerden istifadeyle hazırlanması İslam hukuk tarihinde son derece önemli bir yenilik olarak kabul edilmiştir. Bkz. Aydın, M. Âkif, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 209.

yaklaşımın modern dönem reform hareketlerinin ictihâd çağrısının bir ürünü olduğu ve buna tarihsel bir meşruiyet oluşturduğu da ayrıca izahtan varestedir.

Daha önce ifade edildiği üzere İbn Haldûn'un, ehl-i hadîs ve ehl-i re'y ayrışmasını fıkıh ekseninde bir ayrışma olarak değerlendirmesi; ilk dönem fıkıh mektepleriyle ilgili Hicaz, Kûfe ve Zâhirîler şeklindeki tasnifi ve bu ekollerin imamlarına dair tespitleri, kendisinden öncekilerden farklı olduğu gibi kendisinden sonra gelen bilginlere de önemli ölçüde etki etmiş ve mezheplerin tasnifinde çoğunlukla onun bu yaklaşımı esas alınmıştır. Örneğin İzmirli İsmail Hakkı (v. 1366/1946) Usûl-i Fıkıh isimli eserinde fıkıh mezheplerini önce Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at olarak ikiye ayırmış; Ehl-i Sünnet fıkıhının Irâkî, Hicâzî ve Zâhirî olmak üzere üçe ayrıldığını, Ebû Hanîfe'nin Iraklıların, İmâm Mâlik'in Hicazlıların ve Dâvud b. Ali'nin de Zâhirîlerin imamı olduğunu kaydetmiştir. Ayrıca onun her fıkıh ekolünün sahip olduğu özelliklerle ilgili yapmış olduğu tahliller de büyük ölçüde İbn Haldûn ile aynıdır.⁷⁴

İbn Haldûn'un Hicâz ve Irak ekollerinin öncüleriyle ilgili tespitlerini de burada zikretmek gerekir. Daha önce ifade edildiği üzere İbn Haldûn, kendisinden önce üzerinde durulan bazı hususları sistemleştirerek ve konunun çerçevesini çizerek genelgeçer yargılarda bulunmuştur. Bu tür genellemelerin başında İmâm Malik'i Hicâz ehlinin imamı kabul ederek ona merkezi bir rol biçmesi gelir. Onun bu yaklaşımı modern dönem fıkıh tarihi yazarları arasında yaygın bir şekilde kabul görmüştür. Örneğin Halim Sabit, Hicâz bölgesi ulemasının buldukları bölge itibarıyla daha çok hadislerle meşgul olup hadis rivayetini öncelediklerini, fikhî meselelerde ictihâd etmekten çekindiklerini belirttikten sonra bu durumun İmâm Mâlik'le beraber değiştiğine şöyle işaret eder: "Ve sonraları Medine şubesi parladı: İmâm Mâlik hazretleri yetişerek mevkii riyaset-i fikhîyeyi ihraz eyledi. İşte bundan sonra Hicâz mekteb-i fikhîyesi meslekçe, usûl-ü ictihâtça bir vaz'iyet-i mahsusa alarak bir şahsiyet kesbetti."⁷⁵

Klasik dönem kaynaklarında mezheplerin değişik bölgelerde yayılmasının gerekçeleriyle ilgili bilgiler hem çok dağınık hem de çoğunlukla hoca talebe ilişkisi çerçevesinde bilginin rivayet edilmesiyle sınırlı olarak ele alınmıştır. Mezheplerin İslam coğrafyasının değişik bölgelerinde yayılmasıyla ilgili en derli toplu analizlere Mukaddime'de rastlanır. Bu nedenle modern dönemde kaleme alınan fıkıh tarihi eserlerinde mezheplerin farklı muhitlerde yayılmasının amilleri çoğunlukla İbn

⁷⁴ Bkz. İzmirli, İsmail Hakkı, Usûl-i Fıkıh Dersleri, İstanbul, t.y., s. 4-5.

⁷⁵ Sabit, Halim, "İctihâda Dâir", Sırât-ı Müstakîm, III/70 (24 Zilhicce 327/ 24 Kanûn-ı Evvel 325), s. 276.

Haldûn'un Mukaddime'sinden istifade edilerek açıklığa kavuşturulmaya çalışılır. Örneğin İbn Haldûn'un mezheplerin devlet desteği almalarıyla gelişip yayılmaları arasında kurduğu paralellik; Kuzey Afrika'da Hanefî mezhebi yerine Mâlikîliğin yayılma gerekçesi olarak Hicâz'ın hac yolu üzerinde bulunması ve Iraklılar ile Mağriplilerin medeniyet seviyelerinin farklı olması gibi yorumları modern dönem kaynaklarda mezheplerin yayılma gerekçeleri olarak dile getirilmektedir.⁷⁶

İbn Haldûn'u seleflerinden ayıran ve kendisinden sonra gelenler için de önemli bir başvuru kaynağı kılan hususların başında onun tahlil ettiği konuların tarihsel sürecini vermesinin yanında, ele aldığı ilimlerde ön plana çıkmış şahsiyetler ve eserlerine değinmesidir. Buna bağlı olarak fıkıh ve usûl-ü fıkıh ilimleriyle, usûl ilminin alt dalları olarak zikrettiği hilâfiyât ve cedel alanında eser veren müelliflere ve bu ilim dallarının baş yapıtlarına uzun bir şekilde yer vermiştir. Özellikle onun fıkıh usûlü yazımında takip edilen yöntemlerle ilgili yaklaşımı, kendisinden sonra gelen müellifler için önemli bir referans olmuştur.⁷⁷ Her ne kadar kendisinden önce bazı kaynaklarda fıkıh usûlü bilginleri mütekellimûn veya fukahâ' olarak isimlendirilse de bu ayırım ile neyin kastedildiği çok açık olmadığı gibi her iki yönetime dair kaynaklar ve müellifleri de zikredilmemektedir. Onun fıkıh usûlü literatürünü önce fukahâ ve mütekellimûn metoduna göre yazılan usûl eserleri olarak ikiye ayırıp temel kaynaklarını zikretmesi, ardından da bu iki metodu birleştiren eserlerden söz etmesi, kendisinden sonra yazılan kaynaklarda usûl literatürünün üçlü bir ayırımı tabi tutulmasına ve her bir metodun diğerlerinden ayrıldığı hususiyetlerin zikredilerek usûl literatüründen eserlerle örneklendirilmesine yol açmıştır.⁷⁸

b) İbn Haldûn'un Oryantalist Literatüre Tesirleri

Batının kendisini keşfetmesiyle İbn Haldûn, tarih, sosyoloji, ekonomi, tarih felsefesi, politoloji ve sosyal psikoloji gibi birçok bilim dalının patron sainti olarak kabul edilmiş; özellikle Mukaddime'de ileri sürdüğü görüşlerle Batı akademyasında birçok araştırmaya konu olmuş ve teorileri Machiavelli, Durkheim, Montesquieu, Darwin, Hegel, Marx ve Adam Smith gibi Batı düşünce tarihinin önemli isimleriyle mukayese edilmiştir.⁷⁹

⁷⁶ Örnek olarak bkz. Karaman, Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi, s. 229.

⁷⁷ Örnek olarak Bkz. Hudaî Bey, Muhammed, Usûlü'l-fıkıh, Mısır 1962, s. 6-11; İzmirlî, İsmail Hakkı, Usûl-i Fıkıh Dersleri, y.y., t.y., s. 8-9; Atar, Fahrettin, Fıkıh Usûlü, İstanbul 1988, s.13-18.

⁷⁸ Geniş bilgi için bkz. Yığın, Adem, Fukahâ Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usûlü Eserlerinin Temel Özellikleri, Yüksek Lisans Tezi: İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, s. 6-11.

⁷⁹ Simon, Robert, Ibn Khaldûn, History as Science and the Patrimonial Empire (Trans. Klara Pogatsa), Budapest 2002, s. 12-13.

Batıda İbn Haldûn üzerine yapılan çalışmaları iki ana kategoriye ayırmak mümkündür. Birincisi Mukaddime tercümeleleri, ikincisi ise İbn Haldûn'un tarihten felsefeye, ekonomiden eğitime, sosyolojiden siyasete uzanan değişik alanlarla ilgili görüşleri üzerine yapılan çalışmalar. Fakat bu araştırmaların büyük çoğunluğu Batılı devletlerin sömürge politikalarıyla paralellik arz etmekte olup daha çok İbn Haldûn'un teorilerinden istifade ederek Müslüman toplumların tabiatıyla ilgili tahlillerine yoğunlaşma şeklindedir.⁸⁰ Bu nedenle, ilk dönem çalışmaları onun genelde İslamî ilimler, özelde ise fıkıh ile ilgili görüşlerinden ziyade başka alanlardaki teorilerine hasredilmiştir. Ancak fıkıh tarihiyle ilgilenen Batılı araştırmacıların özellikle İslam hukukunun ilk dönem gelişimi hakkında ileri sürdükleri teorilerde İbn Haldûn'un ortaya koyduğu çerçeveden büyük ölçüde yararlandıklarını görmek mümkündür.

İbn Haldûn'un sunmuş olduğu fıkıh tarihi çerçevesinin Oryantalist literatüre etkisini ele almadan önce Batılı araştırmacıların İslam hukuk tarihi çalışmalarındaki temel yaklaşımlarıyla ilgili bir hususa işaret etmek yararlı olacaktır. Batı akademiasının İslam hukuk tarihi çalışmalarının temel problemi, kendi tarihi ve kültürel tecrübelerinin sonucunda elde ettikleri yöntemleri Müslüman toplumların kendi iç dinamiklerini ve tecrübelerini büyük oranda hesaba katmadan İslam hukuk ve tarihine uygulamaktır.⁸¹ Bu çerçevede Batılı İslam hukuk ve tarihi araştırmacılarının fıkıh tarihi ile ilgili yaklaşımları iki nokta üzerinde yoğunlaşmaktadır: İslam hukukunun kökeni ve teori ile pratik arasındaki farklılık.⁸² Batılı akademisyenler, sonrasıyla karşılaştırıldığında yazılı kaynakların ve buna bağlı olarak delillerin az olduğu ve spekülasyonlara olanak sağlayabilecek olan fıkıh tarihinin ilk dönemleri ile daha fazla meşgul olmuş,⁸³ İslam hukuku alanında olgun eserlerin verildiği ve başvurulacak yazılı malzemenin oldukça

⁸⁰ Simon, Ibn Khaldûn, *History as Science and the Patrimonial Empire*, s. 30–32.

⁸¹ Örneğin Coulson ilk hukuk bilginlerinin hukukçu olmaktan ziyade din adamı olduklarını ifade eder. Bkz. Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964, s. 37.

⁸² İslam hukukunun kökeni meselesiyle en çok ilgilenen Schacht olmuştur. Teori ile pratik arasındaki geniş çatlak giderek büyüdüğü ve İslam hukukunun temel karakteristiği olduğu hakkında bkz. Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 38. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Ahmad, Ahmad Atif, *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law: a Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence*, Brill 2006, s. 20, 38.

⁸³ Örneğin fıkıh ilminin ilk dönemleri üzerine en çok fikir beyan edenlerden birisi olan Schacht, elde fazla delil bulunmaması sebebiyle İslam hukuk tarihinin en kapalı periyodu olmasına rağmen birçok açıdan en önemli döneminin ilk asır olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Schacht, Joseph, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", *Law in The Middle East, Origin and Development of Islamic Law* (Ed. Majid Khadduri, Herbert J. Liebesny), Washington 1955, s. 33.

fazla olduğu sonraki dönemlere daha az ilgi göstermişlerdir. Bu nedenle İbn Haldûn'un fıkıh ilminin ilk dönem gelişimiyle ilgili görüşleri, İslam hukuk tarihi alanında eser telif eden oryantalistler için köken meselesini ele almada önemli bir çerçeve sunmuştur. Biz teori ile pratik arasındaki farklılık tezini bir kenara bırakıp İbn Haldûn'un Mukaddime'de ortaya koyduğu fıkıh tarihi çerçevesinin oryantalist literatürde İslam hukukunun kökeni meselesi eksenindeki kullanımını bazı örnekler üzerinden ortaya koymaya çalışacağız.

İbn Haldûn'un, ilimlerin ortaya çıkışını şehirlerin gelişip büyümesine bağladığı yaklaşımının bir uzantısı olarak fıkıh da İslam toplumunun birçok açıdan ilerlemesiyle beraber ortaya çıkan ilimler arasında zikretmesi,⁸⁴ Oryantalist literatürde fıkıhın Hicrî ilk yüzyılın sonlarında ortaya çıktığı ve birinci yüzyılda teknik anlamıyla İslam hukukunun varlığından söz edilemeyeceğine dair yaklaşımlar için bir referans olmuştur.⁸⁵ Ayrıca İslam hukukunun Hicrî II. asrın başlarından itibaren Kitap ve Sünnet'in ele almadığı konularda çeşitli hukukî yöntemler uygulayarak çözüm üreten bilginlerin çabalarıyla bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıktığını ifade eden yaklaşımlar da⁸⁶ bu noktadan hareket etmektedir.

İslam hukuk tarihiyle ilgili Oryantalist literatürde üzerinde en çok durulan konuların başında erken dönem fıkıh ekolleri gelmektedir. Hz. Peygamber ve sahabeden sonra gelen tabiîn ve etbâü't-tabi'înin karşılaşılan meselelere cevap bulma çabasının neticesinde ortaya çıkan değişik fikhî yaklaşımlar, İslam hukukunun kökenleri hususunda tetkiklerde bulunan Batılı araştırmacılar tarafından detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Bu nedenle İbn Haldûn'un, görüşlerinin ana çerçevesini verdiği ve aralarındaki farklılıkları buldukları bölgeler sebebiyle ellerindeki hadis malzemesine bağlı olarak değerlendirdiği Irak ve Hicaz ekolleri ve bunların önde gelen isimleriyle ilgili malumat, İslam hukukunun kökenlerini ele almak amacıyla ilk dönem fıkıh ekollerine geniş yer veren Oryantalist literatürde en çok ele alınan konuların başında gelir. Joseph Schacht'ın "antik fıkıh okulları" olarak ifade ettiği Irak ve Hicaz mektepleri

⁸⁴ İbn Haldûn, Mukaddime, III, 948.

⁸⁵ Örnek olarak bkz. Schacht, Joseph, "Fıkh", The Encyclopaedia of Islam (New Edition), Brill 1965, II, 887–888.

⁸⁶ Motzki, Harald, The Origins of Islamic Jurisprudence, Meccan Fiqh before the Classical Schools (Trc. Marion H. Katz), Brill 2002, s. 3

arasındaki farkın temelde coğrafi faktörlere dayandığı ve aralarında kayda değer yöntemsel farklılıkların bulunmadığı yönündeki görüşü⁸⁷ bu çerçevede zikredilebilir.

İbn Haldûn'un en önemli özelliklerinden birisi, daha önce de ifade edildiği üzere, kendisinden önce ortaya konan görüşleri sebep ve sonuçları içerisinde belirli bir sistem dahilinde yeniden ifade etmesidir. Bu nedenle onun Mukaddime'de yer verdiği bazı görüşler, kendisinden çok önce ifade edilmiş olmalarına rağmen daha önceki kaynaklar yerine ona atıfta bulunulmasına yol açmıştır. Örneğin Oryantalist literatürde ilk dönem ekolleşmesinden sonra üzerinde çokça durulan hususlardan biri, fıkıh mezheplerinin oluşum safhası ve bu süreçte mezhep imamlarının oynadığı roldür. Bu süreç, önceki ekolleşmenin bir uzantısı olarak görülmüş ve bölgesel hukuk okullarının zamanla şahıs merkezli bir karakter kazanarak Hicrî III. yüzyılın ortalarında gelişimlerini tamamladığı şeklinde ifade edilmiştir.⁸⁸ Özellikle bu aşamada başat rol oynayan figürler ve onların etkinlikleri üzerinde çokça durulmuş olması İbn Haldûn'un mezhep imamları hakkında vermiş olduğu bilgileri önemli kılmaktadır. Örneğin İbn Haldûn'un İmâm Mâlik'in ehl-i hadîsin imamı olduğu yönündeki görüşleri, Müslüman akademide olduğu gibi Oryantalist literatürde de hiç sorgulanmadan tekrar edilmiştir.⁸⁹ İbn Haldûn'un, İmâm Şâfiî'nin önce Hicaz fikhini daha sonra da Ebû Hanîfe'nin talebelerinden Irak fikhini alıp her ikisini mezcederek kendi mezhebini kurduğu yönündeki görüşü,⁹⁰ İmâm Şâfiî'nin Hanefîlerin istihsânı ile Mâlikîlerin istislahı olan re'yi reddedip kıyasın da Kitap, Sünnet ve icmâda ele alınmamış meselelerde kullanılacağına dair sınırlandırmasıyla kendi yöntemini ortaya koyduğu şeklindeki yaklaşımlara zemin hazırlamıştır.⁹¹ İbn Haldûn'un Ahmed b. Hanbel'in hadis konusunda üstün bir yere sahip olduğu ve Hanbelîliğin fikhî

⁸⁷ Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, s. 28. Ayrıca bkz. Schacht, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", *Law in The Middle East*, s. 41. Benzer bir yorum için bkz. Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 48.

⁸⁸ Schacht, Ebû Hanîfe'nin talebelerinin Irak'ta ortaya koydukları eserlerle Kufe'de bulunan diğer ekolleri Hanefî mezhebinde, İmâm Mâlik'in takipçilerinin ise Kuzey Afrika'daki te'lifâtının Medine'deki diğer okulları Mâlikî mezhebinde topladığını ve Basra ile Mekke'deki okulların da bunlara dâhil olduğunu ifade eder. bkz. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 57-58. Ayrıca bkz. Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 51. Hallaq, Schacht ve onunla aynı görüşü paylaşanların bu yaklaşımını eleştirdiği makalesinde coğrafi farklılığa bağlı ekollerin hiç olmadığını, bölgesel farklılıktan bireysel ayrılığa geçişin de söz konusu edilemeyeceğini savunur. Bkz. Hallaq, Wael B., "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation", *Islamic Law and Society*, V. 8, No: 1 (2001), s. 1-26.

⁸⁹ Vesey-Fitzgerald, Seymour, *Muhammadan Law, an Abridgement, According to Its Various Schools*, London 1931, s. 14.

⁹⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 950-951.

⁹¹ Bkz. Massé, Henri, *Islam (Trc. Halide Edib)*, Beyrut 1966, s. 118-119.

bir mezhep oluşunu onun talebeleriyle başlatması,⁹² Ahmed b. Hanbel'in hadisleri bir araya toplama hususunda kayda değer bir çaba gösterdiği ve vefatından sonra öğrencilerinin onun adıyla bir mezhep tesis ettiklerine dair yorumlar için önemli bir referans olmuştur.⁹³ Her ne kadar klasik kaynaklarda Ebû Bekir el-Hallâl (v. 311/923) gibi öğrencilerin Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini bir araya getirdiği, onların çalışmalarının mezhebin sonraki dönem fıkıh eserlerine kaynaklık ettiği belirtilse de⁹⁴ Oryantalist literatür bu konuda İbn Haldûn'u referans olarak göstermekte ve ondan önceki kaynaklara değinmemektedir.

İbn Haldûn'un fıkıhın gelişimini özellikle kendi döneminde var olan dört mezhep çerçevesinde ele aldığı daha önce ifade etmiştik. Ancak fıkıh ekollerinin oluşum dönemini incelerken Zâhirî mezhebine değinmiş ve bu mezhebin varlık alanından silinmesine dair önemli bazı tahlillerde bulunmuştur. Bu çerçevede onun Zâhirî mezhebinin cumhura muhalefet etmesi ve görüşlerinin sadece kitaplardan öğrenilmesi sebebiyle toplum tarafından benimsenmeyerek yok olmaya yüz tuttuğuna ve bunun en açık örneğinin İbn Hazm olduğuna dair görüşü,⁹⁵ bu mezhebin diğer fıkıh ekolleri gibi devam etmemesinin gerekçeleri üzerinde duran araştırmacılara ilham kaynağı olmuştur. Örneğin Christopher Melchert, Zâhirîliğin zamanla yok olmasını mezhep görüşlerinin eğitim-öğretim yoluyla değil de kitaplar vasıtasıyla öğrenilmesine ve bunun sonucunda mezhep müntesibi bilgilerin Müslüman toplumla sağlıklı bir iletişim kuramadığına bağlamakta ve bu konuda en iyi örneğin İbn Hazm olduğunu söylemektedir.⁹⁶

Sonuç

Mâlikî ve Eş'ârî çizgisine mensup bir ilim ve siyaset adamı olan İbn Haldûn, ortaya koyduğu teorilerle İslam düşünce geleneğinde önemli bir yere sahip olmakla beraber kendi gök kubbesindeki tek yıldız da değildir. Geliştirdiği teoriler ve ortaya koyduğu görüşlerle öğrencilerinden itibaren kendisinden sonrasını etkilemeyi başarmış ve modern dönemde birçok araştırmaya konu edilmiştir. Onun Mukaddime'de genel

⁹² İbn Haldûn, Mukaddime, III, 951.

⁹³ Tritton, A. S., *Islam, Belief and Practices*, London 1962, s. 61. Ayrıca bkz. Vesey-Fitzgerald, *Muhammadan Law*, s. 16.

⁹⁴ Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *Târihu Medîneti's-selâm* (nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf), Beyrut 2001, VI, 300-302.

⁹⁵ İbn Haldûn, Mukaddime, III, 950-951.

⁹⁶ Melchert, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Brill 1997, s. 189-190.

olarak İslamî ilimlerin, özel olarak fıkıh ilminin tarihsel gelişimine dair görüşlerini özgün kılan, kendisinden önceki birçok müellif tarafından ifade edilen mevzuları sebep ve sonuçları çerçevesinde ele alarak genel yargılara varması ve daha önce açık bir şekilde ifade edilmeyen bazı konuları netliğe kavuşturmasıdır. Mukaddime’de ele aldığı her ilmin önce mahiyetine, konusuna, temel meselelerine ve tarihsel gelişimine işaret ettikten sonra, o alanda çalışma yapmış bilginlerden ve eserlerinden bahseden İbn Haldûn, bu genel çerçeveyi fıkıhın tarihî gelişimini anlatırken de korur. Onun fıkıh ilminin tarihsel gelişimiyle ilgili yaklaşımının temel özelliklerinden birisi, konuları ele alırken nakilci bir yöntem takip etmeyip, fıkıh tarihinin temel meselelerini inceleyerek bunları etkileyen faktörleri analiz etmesidir. Özellikle fıkıhın tarihî gelişimini dört Sünnî mezhep çerçevesinde anlatırken her fıkıh ekolünün öne çıkan isimleriyle eserlerine yer vermesi ve yaşadığı çağda her mezhebin varlığını sürdürdüğü bölgelere değinmesi, o döneme kadar mezheplerin sosyal realitesini anlamak bakımından kendisinden sonra gelen nesiller için önemli bilgiler içermektedir.

Mukaddime’nin ıslah ve tecdîd niteliğine sahip olması, Batı’nın İslam dünyası üzerinde etkin olmaya başladığı dönemlerden itibaren benzer bir krizle karşı karşıya kalan İslam dünyasının içinde bulunduğu problemlerden kurtuluşuna ve daha önce düştüğü yerden yeniden ayağa kalkarak eski gücüne kavuşabileceğine dair teorilere zemin hazırlamıştır. Aslında dönemin reform yanlısı düşünürlerin İbn Haldûn vurgusunun temelinde, onun İslam’ın başlangıç döneminde yaşamış olan ilk Müslüman kuşakların insanlığın ulaşabileceği en üstün meziyetlere sahip olduklarına dair görüşü yer almaktadır. İslam dünyasının Batı emperyalizmine verebileceği en iyi cevabın, ilk dönemde temsil edildiği şekliyle bazı ilmî ve siyasî kurumların yeniden canlandırılması olduğu kanaatinde olan reform hareketleri, Mukaddime’de ele alınan bu yaklaşımı esas almışlardır.⁹⁷ Nitekim döneme damgasını vuran hilafet ve ictihâd tartışmaları da bu çerçevede sürdürülmüştür.

İlk asırları överek o dönemlerde yapılan mutlak ictihâd ile İslam toplumunun kendi problemlerini sağlıklı bir şekilde çözdüğü görüşünde olan ıslah ve reform yanlısı düşünürler, fıkıh tarihini de bu çerçevede yeniden gözden geçirerek onu bir ictihâd tarihi olarak dönemlendirmişlerdir. Bunu yaparken de İbn Haldûn gibi İslam ilim geleneği içerisinde bazı isimlere çokça müracaat etmiş ve bu yeni bakış açısını onları referans göstererek temellendirmeye çalışmışlardır. Modern dönem Müslüman bilginlerin ictihâd çağrısı ve buna ilk dönemlerden örnekler aramaları, İbn Haldûn’un

⁹⁷ Lawrence, “Ibn Khaldun and Islamic Reform”, *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, s. 81.

fıkıh tarihi için çizmiş olduğu çerçeveyi önemli kılmış, onun Mukaddime'de sunmuş olduğu bu çerçeve modern dönem fıkıh tarihi anlayışının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

İbn Haldûn'un Mukaddime'de fıkıh tarihiyle ilgili ele aldığı konular, Müslüman ilim adamlarının ilgisini çektiği gibi Batılı İslam hukuk tarihçilerine de kendi tezlerini dayandırabilecekleri geniş bir teorik çerçeve sunmuştur. Oryantalist fıkıh tarihi yazarları uzun süre İslam hukukunun kökeni sorunuyla ilgilendiği için İbn Haldûn'un ilk dönem fıkıh ekollerinin oluşumu hakkında verdiği bilgiler, kendi tezlerine klasik kaynaklardan referanslar bulma noktasında onlara ilham kaynağı olmuştur. Ancak gerek Oryantalist ve gerekse Müslüman akademi, İbn Haldûn'un temsil ettiği ilim geleneğini ve durduğu noktayı sağlıklı bir şekilde tespit etmeksizin kendi tezlerini ona söyletme çabası içine girdikleri için onun sunduğu teorik çerçevenin günümüzde anlaşılmasına büyük oranda ket vurmuşlardır. Onun temel İslamî ilimlerin mahiyeti, toplumda ifade ettiği anlam ve tarihsel gelişimiyle ilgili görüşlerinin, bu alanlarda çalışma yapan akademisyenler tarafından yeniden gözden geçirilerek günümüz ilim dünyasına sunduğu imkânlardan azami derecede istifade edilmesi gerekmektedir.

Kaynaklar

- Abduh Muhammed, *el-A'mâlü'l-kâmile li'l-İmâm Muhammed Abduh* (nşr. Muhammed 'Imâra), Beyrut 1972.
- Ahmad Ahmad Atif, *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law. a Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence*, Brill 2006.
- Asatrian Mushegh, *Ibn Khaldûn on Magic and the Occult, Iran and Caucasus*, 2003 (7).
- Atar Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1988.
- Aydın M. Âkif, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985.
- Buhârî Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhü'l-Buhârî* (nşr. Muhammed Fuâd Abdalbaki), İstanbul 1992.
- el-Buhûtî Mansûr b. Yunus b. İdris, *Keşşâfü'l-kinâ' 'an metni'l-İknâ'*, Beyrut 1982.
- Coulson Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964.
- el-Cebertî Abdurrahman b. Hasen, *Târihu 'âcâibi'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr* (nşr. İbrahim Şemsüddin), Beyrut 1997.
- De Boer T. J., *The History of Philosophy in Islam* (trc. Edward R. Jones), London 1933.
- Erdem Sami, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003).
- Fischel Walter J., *Ibn Khaldûn in Egypt, His Public Function and His Historical Research (1382-1406)*, Berkeley 1967.

- Gibb Hamilton A. R., "The Islamic Background of Ibn Khaldūn's Political Theory", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 1933 (7).
- Görgün Tahsin, "Mukaddime", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI.
- Görgün Tahsin, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldūn", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2007 (17).
- Hacvî Muhammed b. el-Hasen, *el-Fikru's-sâmî fî târihi'l-fıkhi'l-islâmî*, Medine 1977.
- Hallaq Wael B., "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation", *Islamic Law and Society*, 2001 (8).
- Hanefî Hasan, *Mine'n-nakl il'-ibdâ'*, Kahire 2000.
- Hatîb Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *Târihu Medîneti's-selâm* (nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf), Beyrut 2001.
- Hourani Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, London 1962.
- Hudârî Bey Muhammed, *Usûlü'l-fikh*, Mısır 1962.
- Hudârî Bey Muhammed, *Târihü't-teşri'i'l-İslâmî* (6. Baskı), Mısır 1964.
- Hüseyin Taha, *Felsefetü İbn Haldūn el-ictimâiyye, tahlîl ve nakd* (trc. Muhammed Abdullah İnân), Kahire 2006.
- İbn Abdilberr Ebû Ömer Yusuf, *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fazlihi* (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Kahire 1968.
- İbnü'l-Ezrak Ebû Abdillah, *Bedâi'u's-silk fî tabâ'i'l-mülk* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Bağdat 1977.
- İbn Haldūn Abdurrahman b. Muhammed, *et-Ta'rîf bi İbn Haldūn ve rihletuhu ğarben ve şarkan* (nşr. Muhammed et-Tancî), Kahire, 1951.
- İbn Haldūn Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime* (nşr. Ali Abdulvahid Vâfî), Kahire 2004.
- İbn Haldūn Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime* (trc. Süleyman, Uludağ), İstanbul 1988.
- İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), yy. 1970.
- İbn Kuteybe *el-Maârif*, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1960.
- İbn Nedîm Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist* (nşr. Gustav Flügel), Beyrut 1964.
- İbn Tağriberdî Cemâlüddin Ebû'l-Mehâsin, *el-Menhelü's-sâfî ve'l-müstevfî ba'de'l-Vâfî* (nşr. Muhammed Muhammed Emin), Kahire 1993.
- İbn Teymiyye Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmû'u fetâvâ*, Rabat 1980
- İzmirli İsmail Hakkı, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul, t.y..
- Kara İsmail, "Tarih ve Hurafe: Çağdaş Türk Düşüncesinde Tarih Telâkkisi", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2002 (11).
- Karaman Hayreddin, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1999.
- Kâtib Çelebî Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (tsh. M. Şerafettin Yalıtıkaya, Kilisli Rifat Bilge), Ankara 1941.
- Kaya Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001).
- Koca Ferhat, "İbn Haldun'un Fikhî Birikimi ve İslâm Hukuk Tarihiyle İlgili Görüşleri (*Mukaddime Çerçevesinde*)", *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun*, İstanbul 2006.

- Lacoste Yves, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*, London 1984.
- Lawrence Bruce B., "Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* (Ed. Bruce B. Lawrence), Brill 1984.
- Lawrence Bruce B., "Ibn Khaldun and Islamic Reform", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* (Ed. Bruce B. Lawrence), Brill 1984.
- Makdisî Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim* (nşr. M. J. De Goeje), Brill 1906.
- Makkarî Şihabüddin Ahmed b. Muhammed, *Ezhârü'r-riyâd fî ahbâri İyâd* (nşr. Mustafa es-Sekkâ, İbrahim İbyârî, Abdülhafız Şelebî), Kahire 1939.
- Makrîzî Takıyyüddin Ebû'l-Abbâs, *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitat ve'l-âsâr* (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1998.
- Makrîzî Takıyyüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali, *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitati ve'l-âsâr*, Kâhire 1270/1853.
- Mardin Ebül'ulâ, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, İstanbul 1946.
- Massé Henri, *İslam* (Trc. Halide Edib), Beyrut 1966.
- Melchert Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Brill 1997.
- Motzki Harald, *The Origins of Islamic Jurisprudence, Meccan Fiqh before the Classical Schools* (trc. Marion H. Katz), Brill 2002.
- Rosenthal Franz, "Ibn Khaldun in his Time (May 27, 1332-March 17, 1406)", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* (Ed. Bruce B. Lawrence), Brill 1984.
- Sabit Halim, "İctihâda Dâir", *Sırât-ı Müstakîm*, III/78 (21 Safer 328/ 128 Şubat 325).
- Sabit Halim, "İctihâda Dâir: Devr-i Ashabta İctihâd", *Sırât-ı Müstakîm*, III/64 (11 Zilkâde 328/ 12 Teşrîn-i Sâni 325).
- Sabit Halim, "İctihâda Dâir", *Sırât-ı Müstakîm*, III/69 (17 Zilhicce 327/ 17 Kanûn-ı Evvel 325).
- Sabit Halim, "İctihâda Dâir", *Sırât-ı Müstakîm*, III/70 (24 Zilhicce 327/ 24 Kanûn-ı Evvel 325).
- Schacht Joseph, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", *Law in The Middle East, Origin and Development of Islamic Law* (Ed. Majid Khadduri, Herbert J. Liebesny), Washington 1955.
- Schacht Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.
- Schacht Joseph, "Fikh", *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), Brill 1965.
- Sehâvî Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*, Beyrut, 1966.
- Şehristânî Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebîbekr, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. Muhammed Seyyid Keylânî), Bulak 1961.
- Simon Robert, *Ibn Khaldûn, History as Science and the Patrimonial Empire* (Trns. Klara Pogatsa), Budapest 2002.
- Şentürk Recep, "Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldûn", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006 (16).
- eş-Şeybânî Muhammed b. Hasan, *Kitâbü'l-Kesb* (nşr. Abdulfettah Ebû Ğudde), Beyrut 1997.

- Şîrâzî Ebû İshak, *Tabakâtü'l-fukahâ'* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1970.
- Taşköprîzâde Ahmed Mustafa, *Miftâhü's-se'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevdu'âtî'l-ulûm* (nşr. Şerefüddin Ahmed), Haydarabad 1977.
- Tomar Cengiz, "Mit ve Gerçek Arasında: Arap Dünyasında İbn Haldûn Yaklaşımları", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006 (16).
- Tritton A. S., *Islam, Belief and Practices*, London 1962.
- Vesey-Fitzgerald Seymour, *Muhammadan Law, an Abridgement, According to Its Various Schools*, London 1931.
- Yığın Adem, *Fukahâ Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usûlü Eserlerinin Temel Özellikleri* (Yüksek Lisans Tezi: İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004).

Ibn Khaldun's Concept of the History of Fiqh and its Impact on the Historiography of Islamic Law in the Modern Era*

İslam Hukuk Tarihini İbn Haldun Üzerinden Okumak: İbn Haldun'un Modern Dönem İslam Hukuk Tarihi Yazıcılığına Etkileri

Necmettin Kızılkaya

*İstanbul University, Turkey
necmettink@hotmail.com*

Abstract: As an Ash'arī and Mālikī jurist, Ibn Khaldūn's various theories, ranging from economics to politics, sociology to philosophy, and history to literature have long been subject of inquiry by prominent scholars. However, his opinion on Islamic sciences such as fiqh, hadith, tafsīr and their historical development have rarely been subject of investigation. This article aims to present Ibn Khaldūn's views on the history of fiqh and its impact on modern historiography of Islamic law through Muslim and Orientalist scholarship. The main framework of history of fiqh in his Muqaddimah gave both Muslim and Western scholarship of history of Islamic Law an opportunity to reconsider established views. After imperial politics and cultural impact of western countries on Islamic societies, Muslim scholars and intellectuals tried to find solutions for increased modern problems and intercept western challenge. As a result of this consideration, call for ijihād arose among Muslim scholars. They used Ibn Khaldūn's concept of the history of Islamic Law in order to justify their thesis by periodization of the history of Islamic Law within the framework of ijihād and taqlīd. On the other hand, since the main concern of western scholars is the origin of Islamic Law, they applied his opinions to their approach to the early development of Islamic law. Although both Muslim and Orientalist discourses used his attitude for legitimating their conceptions, they did not consider his historical context.

Keywords: Ibn Khaldun, Muqaddimah, History of Islamic Law, Historiography of Islamic Law

Öz: *Bir Eş'ârî ve Mâlikî fakihî olan İbn Haldūn'un ekonomiden siyasete, sosyolojiden felsefeye, tarihten edebiyata birçok alandaki teorileri üzerinde çalışılmakla beraber, İslamî ilimler ve bunların*

* This article is a review of the paper presented at the "2nd International Ibn Khaldun Symposium" organized on 29-31 May 2009 in Istanbul.

tarihlerine dair görüşleri ne yazık ki çok az araştırmaya konu edilmiştir. Bu yazının amacı İbn Haldûn'un fıkıh tarihiyle ilgili görüşlerini verip bunun modern dönem fıkıh tarihi yazıcılığına etkilerini Müslüman akademi ile ve Oryantalist İslam hukuk tarihçiliği üzerinden incelemektir. İbn Haldûn'un Mukaddime'de fıkıh tarihiyle ilgili sunmuş olduğu çerçeve, Müslüman İslam hukuk tarihi yazarlarıyla Oryantalistlere kendi tezlerine meşruiyet kazandırmak için önemli imkânlar sunmuştur. Özellikle Batılı devletlerin İslam coğrafyasındaki sömürge politikaları sonucunda gün yüzüne çıkan modern problemlere çözüm bulma çabasında olan Müslüman bilginler, ictihâd vurgusunu yüksek bir şekilde seslendirdiler. Bu çerçevede fıkıh tarihini de bir ictihâd tarihi olarak görüp onu ictihâd ve taklîd ekseninde dönemlendirdiler. Bunu yaparken İbn Haldûn'un seleflerinden farklı bir perspektifle ortaya koyduğu fıkıh tarihi yaklaşımından yararlandılar. Batılı İslam hukuk tarihçileri de temel problemleri olan İslam hukukunun kökeni meselesini incelerken İbn Haldûn'dan çokça istifade etmişlerdir. Her iki taraf da kendi teorilerini meşrulaştırmak için İbn Haldûn'un görüşlerinden azami derecede istifade etmekle beraber onun tarihsel bağlamını göz ardı etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Mukaddime, İslam Hukuk Tarihi, İslam Hukuk Tarihçiliği

Introduction

The Islamic world is at the forefront of the political and cultural impacts that the world has had in different regions, with the power that the West has achieved after the enlightenment and industrial revolution. This political and cultural hegemony led to many problems in Muslim societies over time, and as a result, efforts to find ways to get out of the problems faced in different regions of Islamic geography have been accelerated and various solutions have been proposed. Except for the secularist approach which emphasizes the fact that the institutions that emerge in Islam and Islamic cultures in the course of history are a burden to be thrown from the back of the society and the necessity of accepting institutions in the western style, Muslim thinkers are in different tones and in general they emphasize reform. Some concepts and figures that the islah and ihya movements of the 18th century move to the forefront for intellectual and institutional rehabilitation with the reform of the 21st century and Jamaladdin Afghani (1315/1897), transformed into a response to the west. This line extending from Shah Veliyullah ed-Dihlevi (v. 1190/1776) to Fazlurrahman (v.1409 / 1988) shows that religious contemplation and living can be revived in society as represented by the pure and clean period of Islam as a common ground. Accordingly, in order to solve the problems encountered by Muslim societies, the basic sources should be recreated, the practices of sahaba, tabiun and the followers of the tabiun should be taken as examples and the ijthad methods of the mujtahid imams should be resurrected.

At the beginning of this period, it was argued that Muslims would be able to overcome the problems faced by their imitation of past generations by abandoning it as it caused the regression of the Islamic society and then by reevaluating the original sources of Islam. On the one hand, it was envisaged that *ijtihad* could solve some problems that emerged in the time, and on the other hand, to read the historical course of Islamic law with a different perspective, to create an idea of *fiqh* history appropriate to the needs of the age. In this frame, *fiqh*, the life of the Prophet, his companions, *tabiun*, *mujtahid* imams, sect affiliation, imitation and so on were separated according to time periods; each of these periods was handled from the *ijtihad* perspective. Some figures such as Ibn Taymiyya (728/1328), Ibn Qayyim al-Jawziyya (750/1350) and Shatibi (790/1388) and their views on *ijtihad* are brought to the forefront and *fiqh* is regarded as a history of *ijtihad*.¹ The authors of this period, which is different from the classical jurisprudential sources of history, i.e. *tabakât* and *terâcim*, frequently applied the knowledge from some books and works within the tradition of Islamic science and tried to base this new point of view on their intellectual framework. Ibn Khaldûn (808/1406) is one of the first names who played an important role in shaping the understanding of modern *fiqh* history with the approach of taking the historical process of *fiqh* different from the traditional one and putting it in *Muqaddimah*. In this article, we will examine the frame of Ibn Khaldun's history of *fiqh* and its modern influences in the axis of the orientalist literature and Muslim thinkers. Regarding to Ibn Khaldûn's view of the history of *fiqh*, we will briefly discuss how Ibn Khaldûn first grew up as a *fakîh*, considering that it would be useful to consider his experience in Islamic sciences.

1. Ibn Khaldun as a Scientist

Ibn Khaldun belongs to the scientific and political tradition of Maliki and Ash'ari schools.² As far as we learned from his autobiography, after reading the Holy Qur'an,

¹ One of the typical examples of the authors who see the *fiqh* as a history of *ijtihad* is Halim Sabit. After giving the definition of *fiqh* to Imam Abu Hanifa in one of the writings he has handled in the history of *fiqh*, he explained that the history of *fiqh* was considered as a history of *ijtihad* by saying "Such a description of the imam can not be coincided with such *fiqh* science in history." See. The Constant, Sabit Halim, "Dutiful Dari", *Sîrât-ı Müstakîm*, III / 69 (17 Zilhicce 327/17 Kanûn-ı Evvel 325), p. 260. For a comprehensive review of Halim Sabit's views on the subject, see Erdem, Sami, *Concepts of the Fiqh Method in Ottoman Legal Thought after Tanzimat and Modern Approaches* (Doctoral Thesis, Marmara University Institute of Social Sciences, 2003), p. 39-68.

² While considering the views of Ibn Khaldun, ignoring his Maliki and Ash'ari lines may lead to some erroneous interpretations. As a matter of fact, with a few exceptions (Gibb, Hamilton, AR, "The Islamic Background of Ibn Khaldûn's Political Theory", *Bulletin of the Oriental Studies*, 1933, pp. 28; Asatrian, Mushegh, *Ibn Khaldûn on Magic and the Occult, Iran and Caucasus*, 2003 (7), pp. 74, Senturk, Recep,

he studied the Muwatta of Imam Malik and the commentaries written on it at the beginning of his educational life, depending on the scientific tradition of the region he lived in.³ It is also possible to say that he first read Muvatta for fiqh education, since the traditional hadith scholars Imam Muslim and Ibn al-Salah mentioned it in their works.⁴ In Tunisia he read and learned a lot about jurisprudence. Other important scholars include Abu Abdillah Muhammed b. Abdillah al-Jeyyânî, Abu'l-Qasim Muhammed al-Kasîr⁵ and Qâdi'l-Jamaa Abû Abdillah Muhammed b. Abdisselam.⁶ He also stated that Ibn al-Haqîb (v. 646/1249) read al-Muhtashar in the field of fiqh, but he could not memorize it.⁷ Ibn Khaldûn also mentioned the work of Lisanuddin Ibn al-Hatîb⁸ (v. 776/1374) who wrote a commentary on fiqh⁹ Also Fahreddin er-Râzî (V. 606/1209) in his numerous books on Ibn Rushd (v. 595/1198) discussed them.¹⁰

Ibn Khaldun's years in Egypt in 784/1382 when he was fifty years old, are especially important in terms of both theoretical and practical demonstration of his fiqh acquisition. During the time he was here, he was both the Magistrate's chief, and he continued his activities and taught fiqh and usuul of fiqh besides other sciences;¹¹ he

"Sociology of Civilizations: Rebuilding for a Multi-Civilized World", *Journal of Islamic Studies*, 2006 (16), pp. 89-121) The direction is almost never emphasized or is mentioned as a deficiency. Hasan Hanafi is at the head of those who see Ibn Khaldun as this deficiency. Hanafi portrays Ibn Khaldun's attitude towards philosophy as a fiery attitude that drives the line of Ibn al-Salah (v. 643/1245) and Ghazzali (v. 505/1111). It also expresses that it is an exaggerated situation in which he is more enthusiastic than he deserves in the present day, in line with the acceptance of different forms of Westernization by Ibn Khaldun as an outlet for them. Hanafi notes that until the end of Ibn Khaldun, Ash'ari is fiqh scholar against the philosophy. See. Hanafi, Hasan, *Mine'n-nakl ile'l-ibda'*, Cairo 2000, p. 148, 151.

³ For example, İbn Abdilberr (v. 463/1071) studied the works of Et-Tekassî li ehâdîsi'l-Muvattâ and Kitâbü't-Temhîd limâ fi al-Muvattâ 'mine'l-meânî ve'l-esânîd. See. Ibn Khaldun, *al-Ta'rîf bi Ibn Khaldûn and rihletuhu ğarben and şarkan* (Muhammed et-Tancî), Cairo, 1951, p. 16.

⁴ İbn Khaldûn, *et-Ta'rîf*, p. 18, 20.

⁵ From this lecturer, read Abu Said al-Berzai's *Kitâbü't-Tahzîb and Muhtasar al-Müdevvene*.

⁶ İbn .khaldûn, *et-Ta'rîf*, p. 19.

⁷ İbn Khaldûn, *et-Ta'rîf*, p. 17; İbn Taĝriberdî, *Cemâlüddin Ebü'l-Mehâsin, el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi* (Muhammed Muhammed Emin), Qairo 1993, V, 206.

⁸ Vezni consists of six undersecretaries.

⁹ Makkarî, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed, *Ezhârü'r-riyâd fî ahbâri iyâd* (Mustafa es-Sekkâ, İbrahim İbyârî, Abdülhafîz Şelebî), Qairo 1939, I, 190

¹⁰ Hacvî, Muhammed b. el-Hasen, *el-Fikru's-sâmî fî târihi'l-fikhi'l-islâmî*, Medina 1977, IV, 251.

¹¹ There are some information on the sources that he has studied about fiqh and its methodologies. For example, Sehâvî (v. 902/1497) says that Muhammad Ibn Ammar (v. 844/1441) read Ibn Khaldûn from fiqh and some of the Muqaddim. See. Sehâvî, Shamsuddin Muhammad b. In the same way, Sehâvî (v. 902/1497), Ibn Khaldûn's lessons in *Pezdevî* (v.902 / 1497), and Abdulrahman, *Ed-Dav'u'l-* (V. 482/1089), Habbazi (v. 691/1292), and Abu'l-Berekât al-Nasafi (v. 710/1310). Ibn Saâtî (v. 694/1295) to Ibn Hâcib (646/1249) and

continued his work like this until the end of his life.¹² When he first went to Egypt, he began to teach at the al-Azhar Mosque, and there is not much information available about the sources that he wrote there.¹³ Following this training activity in al-Azhar, Sultan Berkûk appointed him to the Kamhiyye Madrassah, one of the most important educational institutions of Malikî school in Egypt, where Ibn Khaldun taught the Malikî fiqh.^{14,15} After Ibn Khaldun had been appointed as a teacher of the Maliki fiqh to the Zâhiriyye/ Berkûkiyye madrasah,¹⁶ he was then appointed as a hadith teacher to the Sargatmuş masrasah.¹⁷ Ibn Khaldun, who adhered to the educational tradition of Egypt made an opening speech in which there were also scholars and politicians addressing important issues concerning Imam Malik (v. 179/795) and Muvatta.¹⁸

Among the students of Ibn Khaldun during his time in Egypt were Muhammad Ibn Ammar (v. 844/1441), Makrîzî (v. 845/1442) and Ibn Hajar al-Ascalani (v. 853/1449) who then all became prominent scholars.¹⁹ Despite Ibn Khaldun's intensive teaching of fiqh and usuul fiqh during his stay in Egypt, his competence in the field of fiqh is sadly missed in general, as his activities in Egypt were predominantly educational and jurisdictional.²⁰ However, the necessary training that Ibn Khaldun had received in the

noted that Ibn Saâfî's work had been noted to be more advanced in terms of both the structure of the expression and the subtleties of procedural justification . See. Sehâvî, A. E., IV, 149, 149.

¹² Sehâvî, ed-Dav'u'l-lâmi', IV, 146.

¹³ Ibn Khaldûn, et-Ta'rîf, p. 248.

¹⁴ Makrîzî, Takîyyüddin Ebû'l-Abbâs, Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitat ve'l-âsâr (Halîl el-Mansûr), Beyrut 1998, IV, 201.

¹⁵ Ibn Haldûn, et-Ta'rîf, p. 253.

¹⁶ Ibn Haldûn, et-Ta'rîf, p. 285-286.

¹⁷ Ibn Haldûn, et-Ta'rîf, p. 293-294. Ibn Khaldun has an important knowledge in the field of hadith. For example, the testimonies of Mahdi's hadiths narrated about the signs and the texts are deep enough not to look for a hadith narrative. Ibn Khaldun, Abdurrahman b. Muhammad, Muqaddima (al-Nawr al-Abdulwahid Vafi), Cairo 2004, II, 735-762. Similarly, the information given about how to understand by expressing the misunderstanding of the hadith is "the third one and the first to be forgotten" is also worth mentioning in this context. See. Ibn Khaldun, Mukaddimah, III, 959.

¹⁸ For the exact text of the speech, see. Ibn Khaldun, et-Ta'rîf, p. 294-310.

¹⁹ For other names see Sehâvî, ed-Dav'u'l-lâmi', VII, 172, 186; VIII, 233; X, 195, 312. See also Ibn Khaldûn's work on tyranny in Egypt. Fischel, Walter J., Ibn Khaldûn in Egypt, His Public Function and His Historical Research (1382-1406), Berkeley 1967, p. 26-29.

²⁰ In fact, some modern researchers almost deny his fiqh accumulation. For example, Taha Hussein, Ibn Khaldun's tutor in Tunisia talked about his life in detail; He commented that the books he mentioned having read were rare in Tunisia at that time. Ibn al-Haqib (v. 646/1249), a very well-known fiqh book by Ibn Khaldûn, notes that it is incompetent to consider Muhtasar among the books of Malik fiqh. Taha Hussein went even further and stated that Ibn Khaldun's fiqh education was limited to reading some of the Mudevvene's work. See, Hussein, Taha, Felsefetü İbn Haldûn el-ictimâiyye, tahlîl ve nakd (trans. Muhammed

field of fiqh before his time in Egypt as well as his lecturing activities in different fields of Islamic sciences, especially fiqh, demonstrates his competence in this field. In addition to this, the fact that he was educated by a leading scholar of the Mâlikî school is also important in terms of evidence for Ibn Khaldun's knowledge of fiqh.

2. Opinions of Ibn Khaldûn on the History of the Fiqh and His Earlier Approach

One of the most basic features of the Muqaddimah is that it was written with a different method than traditional history writing. Having studied historical events within their respective contexts, Ibn Khaldun played an important role by analyzing the dynamics that led these events to unfold and went beyond merely describing them. According to Ibn Khaldun, the task of historiography should be to analyze and identify the conditions, the effects on societies, and the general principles to which they relate rather than conveying the news of the past without criticizing it.²¹ This empirical method, which is the result of careful observations, especially of Ibn Khaldun's own deeds, has been different from the conventional methods, and has led many scholars and thinkers to refer to him frequently.²² It is necessary to evaluate in this context the analysis of the historical development of fiqh in general, and of other Islamic sciences in particular.

The information about history of fiqh is mostly found in the books of history, tabakât, menâkib and terâjim, but the historical information given by the judges (fuqaha) about the details of the subjects they deal with is also important in this regard. In particular,

Abdullah İnân), Cairo 2006, p. 11–12. Ferhat Koca also stated that Ibn Khaldun's fiqh accumulation "is about various duties related to the field of jurisprudence" and that he can not be counted among his great Maliki fiqh scholars. Taking this interpretation a step further, one of the basic reasons for the frequent dismissal of Ibn Khaldun from his Malikite headquarters is not to be a fiqh scholar at the advanced level in his area. See, Koca, Ferhat, "Opinions of Ibn Khaldun on the Fikhî Accumulation and Islamic Law History (in the framework of the Muqaddimah)", *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun*, İstanbul 2006, pp. 124–125.

²¹ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, I, 291–292. See Ibn Khaldun's historical method in the *Muqaddimah*. Rosenthal, Franz, *Ibn Khaldun in his Time (May 27, 1332–March 17, 1406)*, *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* (Ed. Bruce B. Lawrence), Brill 1984, p. 19.

²² Lacoste, Yves, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*, London 1984, p. 160. Because of some reasons arising from the structure of the Arabic language, the shar'i arguments are interpreted in different ways and the preference of one of them as a result of the difference between the hadiths is mentioned as the main reasons of these conflicts. He also noted that different opinions emerged in the wake of the dispute over the evidence and the comparison of the problems encountered in the cases not mentioned directly with the rulings. See, Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, III, 947.

the analysis of the critical or supportive factors leading to the emergence of an opinion by a faqih may be cited in this context. However, Ibn Khaldun adopted a different way to deal with fiqh than these classical writing styles. His views on Islamic scholarship and historical development in *Muqaddimah* include some of the general aspects of Islamic scholarship and history as well as many of the points expressed by authors previous to him. However, he reaches judgments and clarifies some of the issues that have previously been expressed in ambiguous terms.

Ibn Khaldûn gives in his analysis a central role to the disagreement of scholars in the historical development of fiqh, recording that the cause of these inevitable disputes can be traced back to language and methodical differences.²³ Ibn Khaldun sees the methods of disagreement argumentation as connected to the science of fiqh. Moreover, he defined the differences in scientific method between the different legal schools. According to him, these disputes were not very common during the life time of the sahaba. Because all of the sahaba were not equal in terms of religious knowledge, they learnt about the Qur'an directly from the Prophet who has the authority to pass the knowledge forward.²⁴

Ibn Khaldûn also expresses the view that science has developed and has become an art, according to the progress of civilization, which he had already drawn in his main frame. He links the emergence of fiqh as a science to the development and growth of cities, and in consequence he states that the scholars who were called 'qurrâ' by that time are now called fukahâ.²⁵ It is important that those who are competent in the field of religious knowledge were first referred to as qurrâ and then as the fukahâ, which is a more general use of the term qurrâ, since it shows that the fiqhî knowledge has become a science depending on a certain method.

²³ According to the narratives, one day Umar came across a group of qurrâs, and asked them who they were when he saw that they were sitting with their heads in forward. These people said they were the supporters of the Prophet. In another narrative Umar said unto them, O ye corpses; Lift your head and try to make a living for yourself". Abu Ğudde explains in his footnote the word qurrâ as a man who is engaged in worship. See, Al-Shaybani, Muhammad b. Hasan, *Kitâbû'l-Kesb* (Abdulfettah Abu Gudde), Beirut 1997, p. 88. In addition, the word qurrâ was also used for the people of Umar's advisory board in Medina. See, Buhârî, *Sahîh, al-i'tisâm*. See also, Ibn Taymiyya, *Majmu'u fetâvâ*, Rabat 1980, XI, 195. In the early periods, the word qurrâ denoted the wisest of people, Al-Buhuti, Mansur b. Yunus b. Idris, *Kashhaf al-kinâ 'an anamni'l-ikna'*, Beirut 1982, IV, 289-290.

²⁴ Ibn Haldûn, *Muqaddimah*, III, 948.

²⁵ Ibn Haldûn, *Muqaddimah*, III, 948.

Fiqh scholars are separated into two groups: first of them being the school of Abu Hanifa (v. 150/767) who followed the method of reasoning due to the fact that they were located in Iraq and thus had scarce amount of resources on hadith. Second is the schools of Imam Malik (v. 179/795) and later Imam Shafi'i (v. 204/820) who adopted the hadith tradition of the Hijaz region.²⁶ After these two schools, Dawud b. Ali (v. 270/883) with his son and followers chose a third way by denying the concept of reasoning (qiyas) that was followed by Abu Hanifa's school, and therefore they are called "Zahiri". They indicate that they only accept nass and ijmâ as a method of evidence in usul fiqh, and that they restrict themselves to a specific kind of qiyas. Ibn Khaldun notes that methodological differences in the production and application of jurisdiction can be addressed within the framework of these three approaches, and that these three methods have become widespread among the umma. However, the Zahiri school of legal thought has been considered as an opposition to the majority of scholars and as a "people of bida'" (innovation) due to the fact that they restrict themselves in their analysis only to the Holy Book as a source. These accusation have isolated the group and by time the Zahiri have had a minor sect.²⁷ Ibn Khaldûn describes the separation of Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'i as divergence of fiqh in the context of the hadith sources obtained due to geographical differences, and limits the pioneers of both schools to the imams of the four major legal school. However, it is noteworthy that authors who previously included this issue in their works have made different conclusions. For instance Ibn Kuteybi (276/889) has categorized as ashâbu'r-re'y fiqh scholars such as Ibn Abi Leylâ (148/765), Abu Hanîfa, Rabîatü'r-Re'y (136/753), Zufer (158/775), Imam Awzâî (v. 176/792), Sufyan es-Sawrî (161/778), Imâm Mâlik, Abu Yusuf (182/798) and Muhammed b. Hasan (189/805), while he includes them also into the category of ashâbu'l-hadîth, i.e. those who were involved in the hadith sciences.²⁸

However, Makdisî (380/990), a scholar of the ninth/tenth century considers the Hanafi, Maliki, Shafi and Davudian schools as pertaining to the study of fiqh and the Hanbalî

²⁶ It shows Ibn Hazm as an example that the apparent approach is disappeared by the society because of the extreme views of the opposition and imams. Despite Ibn Hazm's deep knowledge of the hadith, it has come to pass that he has become a denominational authority over time, He opposes Ali, but because of opposition to other sectarian scholars, his works have not been accepted by the society, attracting public reaction. See. Ibn Khaldun, Muqaddimah, III, 948-949.

²⁷ See, İbn Kuteybe, el-Maârif, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (Servet Ukkâşe), Qairo 1960, 494-528.

²⁸ See, Makdisî, Abdullah Muhammed b. Ahmed, Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim (M. J. De Goeje), Brill 1906, p. 37. In the same work it is seen that the author used rai in the sense of fiqh. See, Makdisî, p. 142.

school as from among the Ashab al-Hadith, i.e. pertaining to the study of hadith.²⁹ On the contrary, Ibn Nadîm (385/995) considers Imâm Mâlik as well as the majority of the fiqh scholars from the Hijaz area and Abû Hanîfe as belonging to the ashâbü'r-re'y, and then again Ahmed b. Hanbal (241/855) as ashâbu'l-hadîth, and finally Imâm Şâfiî and Dâvud b. Ali as independent from any other group.³⁰ Şehristani (548/1153), on the other hand, adopted a different classification and stated that the ashâbu'l-hadîth were the people from Hijaz and that Imâm Malik, Imâm Şâfiî, Sufiyan es-Sawri, Ahmed b. Hanbal and Dawud b. Ali were connected with them; whereas the ashâbü'r-re'y are Iraqis and followers of Abu Hanifa.³¹ As can be noticed, in almost all of the classifications made, Dawud b. Ali is considered as part of ashâbu'l-hadîth, and Ibn Khaldun however, disagrees with this and classifies him as part of the Zahiri movement. In our view, Ibn Khaldun considered the separation between ashâbu'l-hadîth and ashâbü'r-re'y as a difference in the axis of fiqh more clearly than the previous authors as well as pertaining to the development of other methods that depended on the use and availability of the hadith sources due to external factors. Furthermore, it should be mentioned here that Ibn Khaldun adopted a different approach from other and previous authors by accepting Imam Malik as belonging to the ashâbu'l-hadîth. Although the categorical classification is present in earlier sources, Ibn Khaldun distinguishes himself from the previous authors by clearly indicating that this distinction is methodical.

After addressing these three approaches, it is clear that the Shia have established a new fiqh school within the framework of attacking the companions of the Prophet giving their imams a central role on the basis of accepting their innocent imams without dispute. Furthermore, they share the same understanding of destiny with the Khawarij sect.³² Without going into much detail, Ibn Khaldûn stated that Shia and the

²⁹ ee, Ibn Nedîm, *el-Fihrist* (Gustav Flügel), Beirut 1964, pp. 198–202, 209, 216, 229.

³⁰ Şehristani expresses that the main difference between the two groups is whether the celi can be presented in the news. See, Şehristani, *Abu'l-Feth Muhammad b. Abdilkerim b. Ebîbekr, al-Milel and n-nihal* (noble Muhammad Seyyid Keyhani), Bulak 1961, I, 206–207.

³¹ Ibn Haldûn, *Muqaddimah*, III, 948.

³² Ibn Khaldûn notes that Abu Hanifa was an unattainable authority and that this position was confirmed by Imam Malik and Shafi'i as well as other scholars. Moreover, Imam Malik has followed a different method by accepting one of the means of producing judgment as well as other proofs of ahlul Medina. The basic reason why he accepts the practice of Medina as evidence is that the act is taken from the Prophet and transmitted throughout the generations. Having expressed that some people oppose Imam Malik with the motive of dealing with the deeds of ahlul Medina, but that Imam Malik accepts this as evidence for the possibility of being a Prophet's act. It is noted that the relation between the allegiance and the icmâ is not an alliance

Khawarij were separated from the majority of the scholars due to the jurisprudence they had adopted and remained among the ummah.

In his discussions on the differences between the four Sunni legal schools Ibn Khaldun considers Abu Hanifa being part of ashâbü'r-re'y and Imam Malik in the Hijaz from among the ashâbu'lhadîth.³³ After Imam Malik Imam Shafi'i became the religious leader in the Hijaz and there is an important aspect regarding the accumulation of his fiqh: he was a student of Abu Hanafi and both of them established their respective legal schools based on the knowledge they acquired in the Hijaz.³⁴

After Imam Mâlik and Imam Şâfiî the religious leader of Hijaz was to be Ahmed b. Hanbel who was a respected scholar of hadith. However, Ibn Khaldun considers the beginning of the Hanbali school to start with Ahmed b. Hanbel's students and argues that "Despite his talents on the subject of hadith, he received instruction from the students of Imam Abu Hanifa and established another legal school"³⁵. As both the students of Imâm Şâfiî and Ahmed b. Hanbel learned under the supervision of Hanafi fiqh scholars and then followingly established their own respective schools of laws, Ibn Khaldun attributes a central role to the Hanafi thought in the development of Islamic legal schools. According to Ibn Khaldun there are no mujtahid to be accounted outside of the four major legal schools and thus they have remained in domination in the large

between parties but the allegiance to the people of Medina is an alliance based on ideology. It is also mentioned that it may be better to treat the subject under another name. See, Ibn Khaldun, Muqaddimah, III, 949-950.

³³ IbnKhaldûn, Muqaddimah, III, 950-951.

³⁴ İbn Khaldûn, Muqaddimah, III, 951.

³⁵ Ibn Khaldun argues that the people have closed the door to conflict and the ways leading to it because of reasons such as the development of the knowledge at an advanced level, the lack of any qualification to be able to speak out and the fear that ijtiħad will fall into the hands of people who can not be trusted with religious and scientific knowledge. The scholars encouraged the people to conform to these four schools and the claim of ijtiħad at that time was an empty effort. See, Ibn Khaldun, Muqaddimah, III, 951. Shirazi (v. 476/1083), who lived before Ibn Khaldun, put the Shafi'i, Hanafi, Maliki, Hanbali schools and the followers of the jurisprudence under the headings of the "layers of the five sectarian sects". These are just five schools. See, Shirazi, Abu Ishaq, Tabakât al-fukahâ (Ihsan Abbas), Beirut 1970, pp. 95-97. In the period from Shiraz to Ibn Khaldun, as Ibn Khaldun pointed out, the followers of the Imam came to rise in time, and four Sunni denominations became schools of the Islamic world. As a matter of fact, Makrîzî (845/1442), by the request of Ibn Khaldûn, gives the date of the appointment of four sectarian judges to Egypt in 665/1267 and from this date on no more sects other than four sects have been left in many parts of the Islamic world. See, Makrîzî, Takiyyuddîn Abu'l-Abbas Ahmad b. Ali, Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitati ve'l-âsâr, Divan 1270/1853, II, 344.

part of the Islamic world.³⁶ However, it is well known that already in the period when Ibn Khaldun lived, there were sects like the Shia with their followers besides the four Sunni sects in the Islamic world.

Ibn Khaldun states that the majority of the followers of the Hanbalî school in the vicinity of Damascus and Baghdad are far from *ijtihād*, and that the school is based on founding scholarly opinions on previous Hanbali scholarly work. The fact that the followers of the Hanbalî school are fewer compared to the other schools is related to the weakness of the method of *fiqh* that the school has developed.³⁷

The Hanafi school, which is widespread in Iraq, India, China, Transoxiana and non-Arab lands, is centered in Iraq and Baghdad, thus expressing that its scholars were close to the Abbasid caliphs of the time which supported its development and spreading.³⁸ It is also possible to see a similar historical context in the case of the Shafi'i school that was supported by Ayyubid state. It is important to see Ibn Khaldûn's interpretations of such development of the legal schools and their relationship to state support as an extension of his theory that science can only develop under an appropriate state support.

Imam Shafi'i school is more grounded in Egypt than anywhere else, additionally the school is spread in Iraq, Khorasan and Transoxiana, and it's central jurisdictional and educational locations are common with the Hanafi school. Moreover, the Shafi'i school has produced a very significant amount of accumulated jurisprudence on the basis of its disagreements with the Hanafi school. Also, Imam Shafi'i stayed in Egypt and educated many students there, among them some Malikites of Egypt.³⁹ Ibn Khaldûn notes that the establishment of the Fatimid state in Egypt led to the interruption of the *Ahl-u Sunnah* and that this interruption continued until the end of the Fatimid state of

³⁶ Moreover, the fact that the Hanbalis, who are mostly in Baghdad, occasionally argue with the Shiites, is causing serious problems. This situation ends with the Tatars not going for an invasion. The majority of the schools voicing their presence in Damascus reveals that the Hanbalis are far away from the *fiqh*, and that they are discussing such issues with Shi'a. See, Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, III, 951–952.

³⁷ It is known that they wrote many works and that they had many conflicts with the Shafi'. They produced beautiful works on issues of disagreement and left an important legacy in the end. But this accumulation of knowledge was very scarce in Maghrib, and it was mainly delivered by Qâdî Ibn Arabi (543/1141) and Abu-al-Velîd al-Bâcî (474/1081). See, Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, III, 952.

³⁸ Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, III, 953.

³⁹ Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, III, 953–954.

Salahaddin Ayyubî (v. 588/1193). After the fall of the Fatimids, the Shafi'i in Iraq and Damascus returned to Egypt.⁴⁰

Imam Malik's school was however more spread in North Africa and Andalusia. Ibn Khaldûn mentions two main causes for the spread of the Maliki school: First, for the people of this region Hijaz was the last stop of their journeys. As a matter of fact, because of their inability to travel to Iraq, the Maghrebians and Andalusians have taken the jurisprudence only from Medina. The second factor is the common principles of nomadic life (bedawi). Accordingly, the common characteristic of being resistant to oppression between the Maghrebian and Andalusian peoples and those in the Hijaz was the cause of their inclination towards the Maliki school. Ibn Khaldun also referred to Medina's central role as the hub of knowledge, arguing that the knowledge went from Medina to Iraq.⁴¹

After the establishment of the legal schools and their dissemination, Ibn Khaldûn found an important affirmation regarding the nature of the fiqh in his period. According to him, when the methods of the imams are developed by the followers and the fiqh tradition thus becomes more structured, they have subjected the field to the rigorous examination of the existing acquired knowledge in the form of advanced studies. This again required a solid proficiency from those involved in the studies. Ibn Khaldun said, "today the science of fiqh is all about proficiency" explaining how fiqh was understood at that time.⁴² After giving general information about the history of

⁴⁰ Ibn Khaldûn, Muqaddimah, III, 954. Ibn Khaldun stated that the development of the Maliki school continued to increase until the disappearance of the Andalusian and Maghribi states. See. Ibn Khaldun, Muqaddimah, II, 957.

⁴¹ Ibn Khaldûn, Muqaddimah, III, 954-955.

⁴² All of the Mongolians follow Imam Malik and some of their students were in Iraq and Egypt. Beginning from the first narrations of Imam Malik about Egypt, Iraq and Africa, he addresses the expansion of the Maliki schools in these countries. After mentioning sources such as al-Muvatt'a, al-Vadiha, al-Utbiyye, al-Qaeda and al-Majawaweene, the Kayravanites showed interest in al-Mudevvene and the Andalusians showed interest in al-Vadiha and al-Utbiyye. Ibn Abi Zayd (386/996) had el-Mudevvene given the name al-Muhtasar; Abu Said al-Beradidi (430/1039) also records of al-Mudevvene in the name of et-Tahzib and the Africans have left other books behind. Likewise, the Andalusians also claim that al-Utbiyye is based on al-Vadahha and other works. For the commentaries written by the Malikis on these books it can be said that the Africans wrote al-Mudevvene, Andalusians also write works on al-Utbiyya, and Ibn Abi Zayd brings them together in his famous work on different opinions and disputes. After that, Abu Amr finishes his chapter by referring to Ibn al-Haqib's position in the school and how his works are accepted by the Maghribians. Ibn Khaldun, Muqaddimah, III, 955-958. The fact that Ibn Khaldûn had a greater place in the Maliki sect than in other sects, was interpreted by some authors as him being a "sectarian and local fiqh scholar". Koca; "İbn

the four Sunni Muslims in various geographical areas, Ibn Khaldun studied the historical development of Maliki school in detail in the context of scholars of the four legal schools and their works.⁴³

Ibn Khaldûn focused on the causes of procedural distinction by giving important information on the nature and historical development of fiqh methods.⁴⁴ According to him, people living in the first century did not have any difficulty in understanding the narrations and making judgments about them because of linguistic proficiency, and because of their proximity to the Prophet's time and those who narrated the hadith. From the first time on, when these subjects became arts/sciences, the jurists and mujtahids determined the rules and bases of judgments from the evidence, taking this as an independent field of knowledge and called it fiqh. The first work in this regard was written by Imam Shafi, who wrote the famous Risale.

Later, the Hanafi scholars started to write extensively in this field, immersed themselves in the sophistication of the fiqh and tried to ascertain their foundations by expanding the issues related to them. Theologians, on the other hand, treated fiqh separately and inclined towards reasoning in terms of argumentation. Despite the fact that many works by the Hanafi scholars are considered by the scholars of the kalam, the works written by fuqaha are more appropriate and suited to the branches of jurisprudence because they are built on abundant examples and juridical affairs. Ibn Khaldûn found the perfection in the fiqh sciences after he had studied the works of Abu Zayd al-Debbushi (v. 430/1038), however afterwards he was in favor of the methods proposed by the mutakallimuun.⁴⁵ After getting acquainted with these two different methodologies, Ibn Khaldun himself established a third method which

Haldun'un Fikhî Birikimi ve İslâm Hukuk Tarihiyle İlgili Görüşleri (Mukaddime Çerçevesinde)", Geçmişten Geleceğe İbn Haldun, pp. 132-133.

⁴³ The Qur'an and Sunnah are evidence for Muslims about the life of the Prophet; See, Ibn Khaldun, Muqaddimah, III, 960.

⁴⁴ Ibn Khaldun then referred to the basic sources of the two methods written by Imam al-Haramain (v. 478/1085), who is an Ash'arî, discusses the works of al-Burhân'i and al-Mustasfâs and al-Gazzâlî (505/1111). Al-Mu'temed, al-'Umed and Abu al-Husayn al-Basri (436/1044), Kadi Abd al-Ghabr; these four books have become authoritative works on the methods. Later on, these four books were summarized in Fahrudûn er-Razi (606/1209), and Seyfudûn al-Âmidî (631/1233) in the al-ihkâm. Many studies have been made on these two works and these studies have become the main works of the mutual method. It is also known that many people have written works on the Hanafi method; Abu Zayd al-Debbûsî is one of the best examples in this area. See, Ibn Khaldun, Muqaddimah, III, 962-963.

⁴⁵ İbn Khaldûn, Muqaddimah, III, 963-964.

combined both of the two and referred in his theory to works written by Ibn Saâtî (694/1294) from the Hanafi school, Âmidî (631/1233) from amongst the scholars of kalam and the fiqh scholar Pezdevî V. (482/1089); this method by Ibn Khaldun is still being studied and discussed among scholars.⁴⁶

Ibn Khaldûn stated regarding the disagreements in terms of fiqh that conflicts occurred inevitably among the scholars and that in the wake of the spread of the four legal schools, people imitated one of these over time, and that subsequent discussions took place among these four schools. He noted that every faqih entered into a controversy with others in order to defend the views of the imam he was affiliated with and to base his approach on the fiqh of his own school. In this issue he examined the sources on which every denomination relied, the issues he had resolved and reconciled, and the conclusion of these discussions led to the emergence of the science of khilafiyah (subsidiary issues in *furu al-fiqh*).⁴⁷

Ibn Khaldun based his views on the development of the fiqh sciences on the knowledge of scholars from the first three centuries before him. Also, especially his *ijtihad-taqlid* emphasis has influenced the authors on this subject in the modern period, but the discussions were as well far reaching before him. However, these issues discussed in the context related to *ijtihad* in Ibn Khaldun's works, have been examined earlier somewhat differently from the frame drawn by Ibn Khaldun. Ibn Khaldun, however, has been influenced by the authors such as Ibn Hazm (456/1064) and Ibn Abd al-Barr (463/1071). Ibn Hazm, for example, stated that no one in the time of the sahaba, or the tabiun and their following generations had ever seen anyone imitate each other's views, and that this emerged as a phenomenon only after the Hijri year 140, and that these three generations were the best of Muslims.⁴⁸ Ibn Abd al-Barr said that regarding the Qur'anic verses and the hadith imitation of someone else was forbidden.⁴⁹

It is possible to say that Ibn Khaldûn has two main problems in his approach to the history of fiqh, while considering that the *Muqaddimah* is not a jurisprudence text and

⁴⁶ In this regard, Hanafi and Shafii scholarship is much stronger than that of the Malikis. See, Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, III, 964.

⁴⁷ Ibn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Ahmed Muhammed Şâkir), 1970, VI, 146.

⁴⁸ Ibn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf, *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fazlihi* (Abdurrahman Muhammed Osman), Qairo 1968, II, 133-146. See especially pages 142-146.

⁴⁹ De Boer, T. J., *The History of Philosophy in Islam* (trans. Edward R. Jones), London 1933, p. 208.

that nevertheless Ibn Khaldûn examined the development of the general idea of fiqh in it. The first is that the fiqh only deals with the furû and its dimensions. However, if other branches of fiqh such as fatwa, qawaid, furuq, rules of refutations, rules of governing, tahrîcû'l-furû ale'l-usûl, edebü'l-kadâ are included in historical schema, Muslim scholars have studied them for many centuries and their accumulation can be seen as a whole. In the contrary case, a history of fiqh history, developed only in the framework of "usûl and furû", leads us to think of historical heritage only by adhering to these two disciplines. The second problem is that Ibn Abi Leyla, who plays an important role in the development of the fiqh sciences and its historical development in the frame of four Sunni schools, does not omit Shia and Ibaadi scholars such as Sufyan es-Sevri and Evzai. The fact that Ibn Khaldûn concentrates on Sunni schools in particular, suggests that some of the places that were central in the Islamic world during the formation of fiqh do not play the same role in the juridical sense and that the historical development of the jurisprudence is underlined.

3. The Influence of Ibn Khaldun's Approach to the History of Fiqh in the Modern Era

De Boer had the conviction that Ibn Khaldûn is merely a salaf or successor,⁵⁰ but this was not maintained by Muslims researchers. However, Ibn Khaldûn's scientific tradition and its influences⁵¹, if any, show that this claim does not go beyond a prejudice. Ibn Khaldun's influence is not limited to the modern period and the history of science, but the theoretical framework and approach he developed was adopted shortly after him and has since then been applied in different fields⁵². For example, Ibn Khaldun directly influenced scholars such as Makrîzî and Ibn Hajjar al-Ascalani, who were his students, and indirectly influenced scholars who were nourished by their works. As a matter of

⁵⁰ See, Görgün, Tahsin, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2007 (17), pp. 49-78

⁵¹ This effect is clearly seen in the work of Ibn-ul-Ezrak (896/1491), *Bedâi'ü's-silk*. Thus it is obvious that the book is beneficial, benefiting from Ibn al-Ezrak. See, Abu Abdillah, İbnü'l-Ezrak, *Bedi'u's-silk fî tabâiil-mulk* (nasr Ali Sâmî en-Nashshar), Baghdad 1977, I, 8-9. Cardari (1240/1825) refers to Ibn Khaldun's *Muqaddimah* as a sea filled with science, and adheres to his method of history. See, El-Ceberti, Abdurrahman b. Hasen, *Târihu 'âcâibi'l-âsâr fî't-terâcim ve'l-ahbâr* (Ibrahim Shamsuddin), Beirut 1997, I, 11. For the impact of Ibn Khaldun on the Ottoman Empire, see, Ibn Khaldun, *Muqaddimah* (trans. Süleyman, Uludag), I, 188-193. See also for the impact of Ibn Khaldun's views on modern-day reform movements. Lawrence, Bruce B., "Ibn Khaldun and the Islamic Reform", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* (Ed. Bruce B. Lawrence), Brill 1984, p. 79 ff.

⁵² For more information on this topic, see; Tomar, Cengiz, "Mit ve Gerçek Arasında: Arap Dünyasında İbn Haldûn Yaklaşımları", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006 (16), pp. 4-6.

fact, Makrîzî who speaks well of his mentor Ibn Khaldûn has a knowledge and method of handling historical events and history of jurisprudence very similar to that of Muqaddimah.⁵³ Maintaining the main framework of Ibn Khaldûn's drawing on the emergence and spreading process of the fiqh schools, Makrîzî conveys important information in this regard by filling in the areas left empty by his teacher.⁵⁴ A similar thing can be observed in Taşköprîzâde's discussions on Ibn Khaldun (v. 968/1561),⁵⁵ who accepted the subordinate branches of the fiqh process, and Katib Çelebi (v.1067/1657) who explains the nature and historical development of these sciences.⁵⁶ In addition to these, the translation of the Muqaddimah into the Ottoman in the 20th century is another example of the way in which Ibn Khaldun's ideas spread over the different parts of the Islamic world in the short term. These and other examples illustrate the direct and indirect effects of Ibn Khaldûn on modern-day thinkers and show that his approach to today's Europe, as it is established during the 19th century, comes from ignoring the products of those who follow Ibn Khaldun in the historical process.⁵⁷ Moreover, it is also not clear to which extent we can understand Ibn Khaldun by interpreting him in the framework of orientalism and linking his views to Western scholars in the modern period and scholars of the Islamic world.⁵⁸

a. The Impact of Ibn Khaldun on the Perception of the Fiqh in Modern Islamic World

The situation of the Islamic world compared to the West and the overcoming of the political, economic and cultural problems that the discrepancy between the two has caused was one of the most important problems that have occupied modern-day Muslim thinkers since the 18th century. The vast majority of the strategies to

⁵³ See, for example, Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitati ve'l-âsâr*, II, 331–344. An example of Ibn Khaldûn's approach to the development of fiqh history in the immediate postmodern period is given by Sehwî 902/1497, who criticized some points after he conveyed his views on this issue. See. Sehwî, ed-Dav'u'l-lâmi ', IV, 148–149.

⁵⁴ See, Taşköprîzâde, Ahmed Mustafa, *Miftâhü's-se'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevdu'âti'l-ulûm* (Şerefüddin Ahmed), Haydarabad 1977, I, 288.

⁵⁵ See, Kâtib Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (M. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge), Ankara 1941, I, 580, 640–641, 650–651, 668, 678–680, 721, II, 948–949.

⁵⁶ Lawrence, "Ibn Khaldun and Islamic Reform", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, p. 69.

⁵⁷ Lawrence, Bruce B., "Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* (Ed. Bruce B.Lawrence), Brill 1984, p. 5.

⁵⁸ Since the period in question was filled with imitation, it is necessary to re-functionalize the ijtiihad to what it was in the early ages and to return to the first centuries. The emancipation of the society could only be possible in this way. Constant, Hali, "İctihâda Dâir", *Sirât-ı Müstakîm*, III / 78 (21 Safer 328/128 February 325), pp. 413–414..

overcome these issues were concentrating on the religion that dominated the social structure and on the institutions that formed in relation to it over centuries. It was thought that every failure in the society would, in some way, relate to existing religious understanding and institutions, not to ameliorate the conception of the solution of overcoming existing problems, or to substitute another understanding. As a matter of fact, this approach will be clearly seen when discussing the issues that marked the last periods of the Ottoman Empire and the currents that present solutions to the current situation. One of the most typical examples of this understanding of fiqh are the *ijtihad-taqlid* debates. The scholars who criticized imitation voiced a high opinion that the solutions offered to the modern problems faced by the Muslims were not enough and that the solution of the problems of the age should be produced by the revival of the *ijtihad*⁵⁹. The early periods of the fiqh history were praised for offering the reference framework for the often emphasized *ijtihad*, whereas other periods that have witnessed many important works in terms of our fiqh culture have been subject to criticism such as stagnation, regression and imitation. The criticism of the other periods by establishing empathy due to the praise of another period and the problems encountered, stems from an effort to portray the situation in reality and to legitimate the call for *ijtihad* and to prepare a historical ground for it.⁶⁰ In this frame, the history of fiqh history has been reinterpreted on the axis of *ijtihad* and a new period has been elaborated on by following a method different from the classification of fiqh in history, looking at *tabakat* and *terâcim* books which can be expressed as classical fiqh historical works. In almost all of the modern period works, fiqh history was most prevalent in the first four centuries in which the *ijtihad* activity gained an institutional structure and in the next centuries when the *ijtihad* was abandoned, they were praised.⁶¹

It is one of the main characteristics of the modern fiqh history writer to examine fiqh history as periodicals that bring certain characteristics to the forefront, different from the works handled by past generations or the imams of legal schools. For this reason,

⁵⁹ With regard to the praise of one period of history in this manner and the criticism of other periods, see; Kara, İsmail, "Tarih ve Hüruf: Çağdaş Türk Düşüncesinde Tarih Telâkkisi", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2002 (11), p. 48.

⁶⁰ Erdem, Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar, p. 20.

⁶¹ This is Ibn Khaldûn's view on the development of fiqh among the Companions within the framework of the *ahlul Hadith* and *ahlul rey*. He also focuses on the four legal schools by considering many of them together and provides thus an important framework for the periodical fiqh history writing.

the main lines drawn by Ibn Khaldun concerning the history of fiqh in Muqaddimah have provided an important reference frame especially for scholars who have studied fiqh history in the axis of *ijtihad*⁶²; the framework which he established, has been discussed in great detail. In addition, in Muqaddimah Ibn Khaldûn observed historical hadiths and social events from within their social context and strived to keep his analysis free from bias affected by the crisis in which Islamic society was then.⁶³ Based on this approach he developed his reformation and renewal method of Islamic Thought.⁶⁴ After we examine this frame of the fiqh history in Ibn Khaldun's theoretical framework of modern Islamic law, we will refer to the effects of his actions on the methods of writing fiqh.

Hudârî Bey (v. 1345/1927) is a leading author who followed a different method than the previous works with the classification system he brought to the modern period jurisprudence. Hudârî Bey established close relations with pro-reform thinkers of the period. When he was appointed to teach history at the al-Azhar University in 1878, he was first strongly influenced by the ideas of Muhammad Abduh (v. 1323/1905)⁶⁵, who had taught Ibn Khaldun's Muqaddima to his students.⁶⁶ His *Târîhü't-teşrîi'l-İslâmî* is accepted as the first fiqh history work in modern Arabic literature.⁶⁷ Accordingly, in his introduction he states that he did not follow anybody else's ideas in this issue and pointed to his own leading role in the field.⁶⁸ The periodization in Hudârî Bey's work

⁶² Görgün, Tahsin, "Mukaddime", *DİA*, XXXI, 119.

⁶³ For example, Rifaa Bedouin Rafi'a al-Tahtawi (1290/1873), one of the leading names of the period, has pressed the government to print Arabic classics, especially Ibn Khaldun's Muqaddimah. See, Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, London 1962, p. 70.

⁶⁴ Abduh, Muhammad, *al-A'mâl al-Kâmile li'l-Imam Muhammad Abduh (Muhammad 'Imâra)*, Beirut 1972, I, 22. An interesting example of Muhammad Abduh's interest in Ibn Khaldun is in a dialogue with his teacher from al-Azhar. Abduh had made efforts to improve al-Azhar, and has therefore been in talks with the authorities. After mentioning the importance and benefits of Ibn Khaldun's Muqaddimah to the Sheikh in al-Azhars, he proposed to take this book to the university's program, but Al-Aqabi rejected it because he found it contrary to tradition. See, Abduh, *ibid.*, III, 177. Abduh also quotes Ibn Khaldûn's Muqaddimah as he lists the works to be relied upon while transmitting historical information. See, Abduh, *ibid.*, II, 425.

⁶⁵ The relation of Hudârî Bey with Muhammad Abduh was so advanced that he first presented the book of fiqh which he had written to Abduh; After he got his approval, he decided to print it. See, Hudârî Bey, *Usûlü'l-fikh*, p. 12.

⁶⁶ Kaya, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, (PhD thesis, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), p. 5.

⁶⁷ Hudârî Bey, Muhammed, *Târîhü't-teşrîi'l-İslâmî* (6. edition), Egypt 1964, p. 2.

⁶⁸ See, Hudârî Bey, *Târîhü't-teşrîi'l-İslâmî*. This periodization by Hudari, was accepted exactly in the book of fiqh history written by Hayreddin Karaman. But the last period was divided into two parts, from the

seems to have significant similarities when compared to the framework drawn by Ibn Khaldun. Hudaî Bey divides the history of fiqh into six stages:

- 1) The Prophet's period.
- 2) The period of the elder companions of the Prophet. This is also the period of the four guided caliphs.
- 3) The period of younger companions of the Prophet and of the generation following them. This period extends from the time when the Umayyad state weakened in Hijri 41 as Muâviyah came to power until the 2nd century of Hijri.
- 4) The period from the beginning of the 2nd century of Hijri to the mid of 4th century of Hijri. This period was the period when recording of hadith and fiqh was ordered and great fiqh scholars started to emerge.
- 5) The period when the legal schools were accepted. In this period, from the beginning of Hijri 4th century to the middle of the 7th century when the Abbasi state was destroyed, debates and argumentation started to spread.
- 6) The period when the Mongols took over Baghdad from the Hijri 7th century to the present day. This period is full of "imitation".⁶⁹

In this periodization by Hudaî Bey, the main determinant factor was *ijtihâd*. Thus for each period, the function of *ijtihâd* and the names prominent in the activity of *ijtihâd* were examined. Almost in every section of the work there is a subsection with the title "*ijtihâd* of this period" which shows how important it was for the author.⁷⁰

Modern period authors who have played a central role in this aspect of the history of fiqh have written that the controversy between people who expressed their opinions in the issues encountered in everyday life since the time of the Companions and the fact

Mongolian to the *majalla* and from there to our times. See, Karaman, Hayreddin, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*, Istanbul 1999.

⁶⁹ In the chapter which that with the fifth period, the *muctehids* and *mukallids* were mentioned having been present already in the previous centuries. But, in the previous periods the juridical *ijtihâd* experts and the problems they encountered by bringing to solve the problems were discussed by scholars. From the fifth period on, however, it is distinguishable that the effect of the imitation was strong. See, Hudaî Bey, *Târîhü't-Teşriî'l-İslâmî*, pp. 324-325.

⁷⁰ For example, Halim Sabit pointed to the role of the conflict in the formation of the schools, saying that they had argued in matters not mentioned in the Book, and that they had done it as a natural consequence, saying that "the essence of this subject is voiced." See, Sabit, Halim, "*İctihâda Dâir: Devr-i Ashabta İctihâd*", *Sirât-i Müstakîm*, III / 64 (11 Zilkâde 328/12 Teşrin-i Sâni 325), p. 180. 71 See, Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, III, 947.

that the contemporary authors of the modern period had a place in their works in the context of the controversy which is a natural consequence of *ijtihad* was the fundamental element determining the principles of the *fiqh* sects.⁷¹ Before Ibn Khaldûn started to study and describe the historical development of *fiqh* he stumbled upon a disagreement that had a central role in scholarly disputes. This disagreement was to become one of the main inspirational sources for his own work.⁷²

Despite the fact that in the classical period, the history of *fiqh* and the legal schools in works such as *tabakât*, *terâcim* and *menâkîb* are treated separately, it is seen that many schools were examined together in studies on the *fiqh* history in the modern period. Ibn Khaldun did not limit the development of *fiqh* to denominations but considered it from the perspective of different schools and focused on the points where the schools were influenced by each other. This constituted an important ground for the study of the history of *fiqh* in the modern period which tends to examine the history of *fiqh* from many denominations. It is possible to say that in the modern period, there are many social and scientific factors that follow the past *fiqh* heritage under the frame of a very sectarian structure, and that approaches to the solution of some of the problems faced by the Islamic world are obtained from past accumulation. Especially in the case of a solution to the new issues, instead of a one single legal school, it is possible to compare the views of the four schools and use one of them. This is why issues such as *talfiq* and others are the most debated topics in modern *fiqh* discussions.⁷³ It has become almost imperative that many denominations be included in the history books of *fiqh* that have been kept in the shadow of such discussions. Almost all of the authors who write *fiqh* history in this period have

⁷¹ See, Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, III, 947.

⁷² A typical example of such discussions concerns the inability of the *majalla* to be implemented. According to those who advocate this, the fact that the *majalla* was prepared without taking advantage of the Hanafi school and using other sects is one of the main causes of failure. Abul'ulâ Mardin, said that this situation "responds to the needs of the people in broad terms, putting openly disagreeable issues in the conflict by expressing the provision of all kinds of hesitation and to preventing the need to take a *nazar*. However, in the narrow sense of its provisions, Hanafi denominations were enacted in accordance with the provisions." See, Mardin, *Abul'ulâ, Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, İstanbul 1946, p. 171. Hayreddin Karaman notes that among the criticisms directed to the *majalla* system, we "can not include some *ijtihad* that responds to the needs due to the connection of a single school" and then expresses Mardin's right to complaints on this subject. See, Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*, pp. 315. On the other hand, the preparation of Islamic Family Law by taking advantage of other schools without adhering to the Hanafi denomination has been regarded as an extremely important innovation in the history of law. See, Aydın, M. Akif, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, p. 209.

⁷³ See, İzmirli, İsmail Hakkı, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul, p. 4-5.

followed the similar methods and put forth works with a very sectarian structure. The fact that such an approach is a product of the calling for *ijtihad* of modern-day reform movements, and that it constitutes a historical legitimacy, is also present.

As mentioned earlier, Ibn Khaldûn considered the separation of the *ehl-i hadîth* and *ehl-i re'y* as a separation on the axis of the *fiqh*. The classification by Hijaz, Kufe and the Khawarij of the early *fiqh* schools as well as the determinations of the imams of these schools had a significant effect on the scholars who came after Ibn Khaldûn as well as the ones before him, and this approach was mostly taken as the basis for the classification of the sects. For example, İsmail Hakkı (1366/1946) divided *fiqh* schools into *Ahl-i Sunnah* and *Ahl-i Bid'at* in his work titled *Usul-i Fıkıh*. He divided *Ahl-i Sunnah* into the groups of the Iraqis, Hijazi and Khawarij and attributed Abu Hanifa to the Iraqis, Imam Malik to the Hijazis and Davud bin Ali to the Khawarijis. In addition, the analyses he made about the features of each *fiqh* school are largely the same as those of Ibn Khaldun.⁷⁴

Ibn Khaldûn's findings on the pioneers of the Hijaz and Iraq schools should also be noted here. As stated earlier, Ibn Khaldun found *de facto* jurisdictions by systemizing and framing some of the topics discussed above. In his previous sources Ibn Khaldun is referring to *İmâm Ahli'l-Hicâz* and *İmâm Ahli'l-Medîne* having a central role in the development of the Hijaz *fiqh* thought, and thus we can see Imam Malik's views on the acceptance of the imam from the people of Hijaz and his systematic presentation of them are the first of such generalizations. His approach has been widely acknowledged among modern-day jurisprudence writers and has provided the basis for commentary on the subject. For example, Halim Sabit points out that Imam Malik has changed his views after he stated that they are predominant in hadiths and predicting hadith narrations within the imams from the Hijaz area and that he was hesitant about *ijtihad* in juridical affairs: "And then the Medina branch; Imam Malik gave way to the position of the Prophet's Sunna. After that, Hijâz was taking the *mecheb-i fihiye* as a vocabulary."⁷⁵

Information on the reasons for spreading of the schools in different regions in the classical period sources has been handled in a very limited manner, mostly due to the reported information within the context of the teacher-student relationship. The most

⁷⁴ Sabit, Halim, "İctihâda Dâir", *Sirât-ı Müstakîm*, III/70 (24 Zilhicce 327/ 24 Kanûn-ı Evvel 325), p. 276.

⁷⁵ For example, see, Karaman, Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi, p. 229.

thorough analysis of the dissemination of the schools in different regions of Islamic geography is found in Muqaddimah. For this reason, in the historical books of the modern period about fiqh, the way how the schools spread in different areas are mostly clarified by taking advantage of Ibn Khaldun's Muqaddimah. For example, the following parallelism is established by Ibn Khaldun between the development of the schools and the spread of state support; as the reason in the spread of Maliki school instead of the Hanafi school in North Africa the differentiation of Iraqi and Mongolian civilization and the area of Hijaz are mentioned in the modern period sources.⁷⁶

It is important to mention Ibn Khaldun's historical backgrounds of his subjects as the leading characteristic which distinguishes him from his predecessors, and which are an important source for his followers. Fiqh and Ibn Khaldun's method have long been included in the works of the scholars in the field of the Qur'an and by scholars of fiqh. In particular, Ibn Khaldun's approach to the methods of fiqh has been an important reference for the authors who follow him.⁷⁷ In those works the fiqh types are divided into two basic works written according to the method of fuqaha and mutekallimuun, and then the basic sources of methods are mentioned, then the works that combine these two methods are referred to. In the sources written after him a triple separation of the procedural literature is made.⁷⁸

b. The Impact of Ibn Khaldun on Orientalist Literature

With his discovery in the West, Ibn Khaldun was accepted as the patron saint of many branches of science such as history, sociology, economics, philosophy of history, politics and social psychology. Particularly the Muqaddimah has been subject to many researches in Western academia and Ibn Khaldun's theories have been compared with important names of Western thought history such as Machiavelli, Durkheim, Montesquieu, Darwin, Hegel, Marx and Adam Smith.⁷⁹

Studies on Ibn Khaldun in the West can be divided into two main categories. The first are the translations of Muqaddimah, and the second are the works on Ibn Khaldun's

⁷⁶ For example, see, Huda'î Bey, Muhammed, *Usûlü'l-fıkh*, Egypt 1962, pp. 6-11; İzmirli, İsmail Hakkı, *Usûl-i Fıkh Dersleri*, p. 8-9; Atar, Fahrettin, *Fıkh Usûlü*, İstanbul 1988, pp.13-18.

⁷⁷ For a detailed description, see, Yığın, Adem, *Fukahâ Metoduna Göre Yazılan Fıkh Usûlü Eserlerinin Temel Özellikleri*, a Masters thesis: İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, pp. 6-11.

⁷⁸ Simon, Robert, *Ibn Khaldun, History as Science and the Patrimonial Empire* (Trans. Klara Pogatsa), Budapest 2002, p. 12-13.

⁷⁹ Simon, Ibn Khaldun, *History as Science and the Patrimonial Empire*, p. 30-32.

views on history from philosophical, economic, educational, sociological and political perspectives. But the vast majority of these researches have been made for the purpose of colonial policies of the Western states and are mostly concentrated on the analysis of the Muslim societies by taking advantage of the theories of Ibn Khaldun.⁸⁰ For this reason, his early period studies have been subject to interest in other fields than his views on Islamic sciences in general and fiqh in particular. However, it is possible to see that Western researchers who are interested in the history of fiqh have benefited from the framework of Ibn Khaldun, especially in the case of his theories which are about the first developments of Islamic law.

It would be useful to point out to some aspects of Western scholars' basic approach to the study of Islamic legal history before we turn to Ibn Khaldûn's historical framework of fiqh and how it influenced the Orientalist literature. The main problem of the Western academia's work on the history of Islamic law is to apply Islamic law and history to its own internal dynamics and experiences of Muslim societies without accounting for the methods they have acquired as a result of their historical and cultural experiences.⁸¹ In this framework, Western historical researchers' approaches to Islamic law and to the history of Islamic jurisprudence focuses on two points: firstly on the roots of Islamic law and the difference between theory and practice.⁸² Western scholars have become more engaged with the early periods of the fiqh history, when compared with later writings, and consequently, the evidence is few and allows only speculative interpretations.⁸³ Thus, they showed less interest in the later periods when mature works were given in the field of Islamic law, and written material to be referred to was quite vastly available. For this reason, Ibn Khaldûn's views on the development of fiqh sciences in the first period provided an important framework for dealing with

⁸⁰ For example, Coulson states that the first law scholars are rather clergymen than lawyers. See. Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964, p. 37.

⁸¹ It was Joseph Schacht who was most interested in the issue of the origin of Islamic law. It is important to note that the broader gap between theory and practice is growing and for the fundamental characteristics of Islamic law, see, Coulson, *A History of Islamic Law*, p. 38. For an assessment of this issue, see, Ahmad Atif, *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law: a Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence*, Brill 2006, p. 20, 38.

⁸² For example, Schacht, one of the most known scholars of the first periods of fiqh, notes that in many respects the most important period is the first century, although Islam has the most closed age of law history because there is not much evidence. See, Schacht, Joseph, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", *Law in The Middle East, Origin and Development of Islamic Law* (Ed. Majid Khadduri, Herbert J. Liebesny), Washington 1955, p. 33.

⁸³ Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, III, 948.

the issue of origin for Orientalists who copyright the work in the field of Islamic law. We will try to reveal here the use of the jurisprudence of Islamic law, which Ibn Khaldun put forth in *Muqaddimah*, through some examples in the Orientalist literature.

The Islamic society as an extension of Ibn Khaldûn's approach on the development of cities is mentioned among scholars of Islamic society.⁸⁴ The Orientalist literature has emerged at the end of the first century of Hijri and we cannot speak of the existence of Islamic law.⁸⁵ Moreover, approaches that express the fact that the scholars who produce solutions by applying various legal methods in the issues that are not handled by Koran and Hadith since the beginning of Islamic Law have emerged as independent disciplines since the second century of Hijri.⁸⁶

In the Orientalist literature related to the history of Islamic law, early fiqh schools are one of the most discussed topics. The various fiqh approaches that emerged from the Prophet's time and after the sahaba on the basis of his efforts to find answers to the problems encountered were analyzed in detail by Western scholars investigating the origins of Islamic law. For this reason, Ibn Khaldûn's knowledge about the Iraqi and Hijaz schools, of which he considered the differences between them in relation to the hadiths that were available to the respective scholars due to the regions they were based in, has found its place in Orientalist literature, which discusses a wide range of early fiqh schools in order to address the origins of Islamic law. For instance, Joseph Schacht's distinction between the Iraqi and Hijaz schools, which he referred to as "ancient fiqh schools", is basically based on geographical factors and there are no significant methodological differences in his and Ibn Khaldun's works.⁸⁷

⁸⁴ For example, see, Schacht, Joseph, "Fiqh", *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, Brill 1965, II, 887–888.

⁸⁵ Motzki, Harald, *The Origins of Islamic Jurisprudence, Meccan Fiqh before the Classical Schools* (Trc. Marion H. Katz), Brill 2002, p. 3.

⁸⁶ Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, s. 28. See especially, Schacht, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", *Law in The Middle East*, s. 41. For a similar discussions, see, Coulson, *A History of Islamic Law*, p. 48.

⁸⁷ Schacht notes that the other schools in Kufe, Abu Hanifa's descendants in Iraq, and the followers of Imam Malik gathered in the Mâlikî sect of the other schools in Medina in North Africa. Also the schools in Basra and Mecca were included in these. See, Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, pp. 57–58. See especially, Coulson, *A History of Islamic Law*, p. 51. Hallaq, Schacht and others who share this view and criticize this approach, argue that there are no schools related to geographical diversity and that the transition from regional difference to individual separation can not be discussed. See, Hallaq, Wael B., "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation", *Islamic Law and Society*, V. 8, No: 1 (2001), p. 1–26.

As mentioned before, one of the most important characteristics of Ibn Khaldûn is that he brings into his own discussions the scholarly opinions before him and re-evaluates them in a certain system of causes and effects. For this reason, some of his views in *Muqaddimah* make him superior in scholarly terms to the previous sources. For example, in the Orientalist literature, one of the issues that have been largely discussed is the formation phase of the fiqh schools and the role played by their imams in this process. This process was seen as an extension of the previous development and it was expressed that the regional schools of law had gradually developed person-centered character and they were developed in the middle of the 3rd century of Hijri.⁸⁸ Particularly at this stage, the figures who play a dominant role make the discussion brought forth by Ibn Khaldun on the sect schools important. For example, Ibn Khaldun's views that Imam Malik is the imam of the Ahl al-Hadith was reiterated in the Orientalist literature.⁸⁹ Ibn Khaldûn was influenced by the ideas of Imâm Shâfiî and Imâm Abu Hanîfe and thus he combined both scholars as well as aspects of the Iraqi fiqh in developing his own approach to fiqh.⁹⁰ He refused the concept of *istihsan* by Imam Shâfiî and Imam Abu Hanife and the concept of *istislah* that was prevalent in the Maliki school. Ibn Khaldun has laid the groundwork for his own approach, as he limited his use of unexamined issues pertaining to Qur'an and the hadith.⁹¹ Ibn Khaldun's account that Ahmad b. Hanbal had a superior place in the sciences of hadith⁹² Moreover Ibn Khaldun's view that Ahmad b. Hanbal had made a considerable effort to assemble hadiths has also been referred to by many other scholars.⁹³ Although it is stated that the classical sources such as Abu Bakr al-Hallâl (311/923) bring together the views of Ahmad bin Hanbal and that their work is the source of Islamic scholarship, the Orientalist literature refers to Ibn Khaldun as a reference and does not refer to the sources before him.⁹⁴

We have already stated that Ibn Khaldûn deals with the development of the fiqh, especially within the four denominations that existed in his time. However, when

⁸⁸ Vesey-Fitzgerald, Seymour, *Muhammadan Law, an Abridgement, According to Its Various Schools*, London 1931, p. 14.

⁸⁹ Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, III, 950-951.

⁹⁰ See, Massé, Henri, *Islam* (Trc. Halide Edib), Beyrut 1966, pp. 118-119.

⁹¹ Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, III, 951.

⁹² Tritton, A. S., *Islam, Belief and Practices*, London 1962, p. 61. See especially, Vesey-Fitzgerald, *Muhammadan Law*, p. 16.

⁹³ Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *Târihu Medîneti's-selâm* (nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf), Beyrut 2001, VI, 300-302.

⁹⁴ Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, III, 950-951.

examining the period of formation of fiqh schools, he has touched on the Khawarij school and has found some important assertions about the deletion of this school from the domain of fiqh. This school was opposed to the majority of scholars and its views were only learned from the books. The most obvious example of a scholar from within the Khawarij school is Ibn Hazm and he has been a source of inspiration for researchers, who are interested in studying such fiqh schools that have disappeared.⁹⁵ Christopher Melchert, for example, has attributed the disappearance of the school to the fact that sectarian views are learned not through education but through books, and consequently these scholars do not communicate well with the Muslim community, and that the best example of them is Ibn Hazm.⁹⁶

Conclusion

Ibn Khaldun, a man of science and politics belonging to the Maliki and the Ash'arî thought, is not the only scholar with an important place in the Islamic thought tradition with his theories. His theories and opinions have been influential since his students started to spread his thought and he has been subject to many researches in the modern period. In his *Muqaddimah*, he generally grasps the facts of Islamic sciences, particularly the views expressed by many authors before him which are specific to his views on the historical development of fiqh sciences so that he could clarify some subjects which were not explicitly expressed before.

Ibn Khaldun speaks in his *Muqaddimah* of scholars and works important in the field of fiqh. After he deals with all the scholarly mistakes in the historical development of this science, he lays out this general framework while drawing from the historical development of the Qur'an. One of the main features of his approach to the historical development of fiqh is to analyze the factors that affect them by examining the main issues of the fiqh history, rather than following any other method. Especially when describing the historical development of the Qur'an in the frame of four Sunni denominations, the fact that each fiqh school has its own works and references to the regions where they existed and still exist in the present time, contains important information for the following generations in order to understand the social realities of these schools.

⁹⁵ Melchert, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries C.E.*, Brill 1997, pp. 189–190.

⁹⁶ Lawrence, "Ibn Khaldun and Islamic Reform", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, p. 81.

The Muqaddimah contains remedies for the state of the Islamic ummah and traditionally it has been used as a groundwork for theories of liberation in the Islamic world in order to find a solution to how the Islamic civilization can regain its old strength by rising again from where it had previously fallen. In fact, at the base of Ibn Khaldun's emphasis on reform-minded thinkers of the time is his belief that the first Muslim generations who lived in the beginning of Islam had the most advanced virtues that mankind could attain. The reform movements, which are convinced that the best answer the Islamic world can give to Western imperialism is the revitalization of certain scientific and political institutions as represented in the first period, are based on this approach in the Muqaddimah.⁹⁷ As a matter of fact, the discussions on caliphate and ijihad, continued in this frame.

The scholars and pro-reform thinkers, who praise the first centuries and believe that the Islamic society has solved their problems with ijihad made at that time, have redesigned the history of fiqh in this frame as a history of ijihad. In doing so, they have often applied some of the names in the tradition of Islamic science, such as Ibn Khaldun, and tried to base this new point of view on their references. Ibn Khaldun's frame for the history of jurisprudence which he presented in the Muqaddimah, played an important role in the shaping of modern jurisprudence and in the framework in which modern Islamic scholars call for ijihad.

Ibn Khaldun's discussions on the history of fiqh in the Muqaddimah have presented a broad theoretical framework for Western Islamic law historians and Muslim scholars to base their theses on. Since Orientalist jurisprudential historians have long been interested in the roots of Islamic law, the information given by Ibn Khaldun about the formation of early fiqh schools has inspired them to find references from classical sources in their theses. However, both the Orientalist and Muslim academy have largely ignored the scientific tradition represented by Ibn Khaldun, and the understanding of the theoretical framework that he presented. Therefore, his views on the nature of the basic Islamic sciences and the meaning and their historical development as understood in society need to be re-examined by the academics who work in these fields and should be utilized to the maximum extent possible in the present day world of science.

⁹⁷ Lawrence, "Ibn Khaldun and Islamic Reform", Ibn Khaldun and Islamic Ideology, s. 81.

References

- Abduh Muhammed, *el-A'mâlû'l-kâmile li'l-İmâm Muhammed Abduh* (nşr. Muhammed 'Imâra), Beyrut 1972.
- Ahmad Ahmad Atif, *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law. a Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence*, Brill 2006.
- Asatrian Mushegh, *Ibn Khaldûn on Magic and the Occult, Iran and Caucasus*, 2003 (7).
- Atar Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1988.
- Aydın M. Âkif, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985.
- Buhârî Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhü'l-Buhârî* (nşr. Muhammed Fuâd Abdalbaki), İstanbul 1992.
- el-Buhûtî Mansûr b. Yunus b. İdris, *Keşşâfü'l-kinâ' 'an metni'l-İknâ'*, Beyrut 1982.
- Coulson Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964.
- el-Cebertî Abdurrahman b. Hasen, *Târihu 'âcâibi'l-âsâr fî't-terâcim ve'l-ahbâr* (nşr. İbrahim Şemsüddin), Beyrut 1997.
- De Boer T. J., *The History of Philosophy in Islam* (trc. Edward R. Jones), London 1933.
- Erdem Sami, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003).
- Fischel Walter J., *Ibn Khaldûn in Egypt, His Public Function and His Historical Research (1382-1406)*, Berkeley 1967.
- Gibb Hamilton A. R., "The Islamic Background of Ibn Khaldûn's Political Theory", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 1933 (7).
- Görgün Tahsin, "Mukaddime", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI.
- Görgün Tahsin, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2007 (17).
- Hacvî Muhammed b. el-Hasen, *el-Fikru's-sâmî fî târihi'l-fikhi'l-islâmî*, Medine 1977.
- Hallaq Wael B., "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation", *Islamic Law and Society*, 2001 (8).
- Hanefî Hasan, *Mine'n-nakl il'l-ibdâ'*, Kahire 2000.
- Hatîb Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *Târihu Medîneti's-selâm* (nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf), Beyrut 2001.
- Hourani Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, London 1962.
- Hudârî Bey Muhammed, *Usûlü'l-fikh*, Mısır 1962.
- Hudârî Bey Muhammed, *Târîhü't-teşrîi'l-İslâmî* (6. Baskı), Mısır 1964.
- Hüseyn Taha, *Felsefetü İbn Haldûn el-ictimâiyye, tahlîl ve nakd* (trc. Muhammed Abdullah İnân), Kahire 2006.
- İbn Abdilberr Ebû Ömer Yusuf, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihi* (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Kahire 1968.
- İbnü'l-Ezrak Ebû Abdillâh, *Bedâi'u's-silk fî tabâi'il-mülk* (nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr), Bağdat 1977.
- İbn Haldûn Abdurrahman b. Muhammed, *et-Ta'rîf bi İbn Haldûn ve rihletuhu ğarben ve şarkan* (nşr. Muhammed et-Tancî), Kahire, 1951.

- İbn Haldûn Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime* (nşr. Ali Abdulvahid Vâfî), Kahire 2004.
- İbn Haldûn Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime* (trc. Süleyman, Uludağ), İstanbul 1988.
- İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), yy. 1970.
- İbn Kuteybe *el-Maârif*, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1960.
- İbn Nedîm Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist* (nşr. Gustav Flügel), Beyrut 1964.
- İbn Tağriberdî Cemâlüddin Ebü'l-Mehâsin, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfî ba'de'l-Vâfî* (nşr. Muhammed Muhammed Emin), Kahire 1993.
- İbn Teymiyye Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmû'u fetâvâ*, Rabat 1980
- İzmirli İsmail Hakkı, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul, t.y..
- Kara İsmail, "Tarih ve Hurafe: Çağdaş Türk Düşüncesinde Tarih Telâkkisi", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2002 (11).
- Karaman Hayreddin, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1999.
- Kâtib Çelebî Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (tsh. M. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge), Ankara 1941.
- Kaya Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001).
- Koca Ferhat, "İbn Haldun'un Fikhî Birikimi ve İslâm Hukuk Tarihiyle İlgili Görüşleri (*Mukaddime* Çerçevesinde)", *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun*, İstanbul 2006.
- Lacoste Yves, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*, London 1984.
- Lawrence Bruce B., "Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* (Ed. Bruce B. Lawrence), Brill 1984.
- Lawrence Bruce B., "Ibn Khaldun and Islamic Reform", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* (Ed. Bruce B. Lawrence), Brill 1984.
- Makdisî Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim* (nşr. M. J. De Goeje), Brill 1906.
- Makkarî Şihabüddin Ahmed b. Muhammed, *Ezhârü'r-riyâd fî ahbâri İyâd* (nşr. Mustafa es-Sekkâ, İbrahim İbyârî, Abdülhafız Şelebî), Kahire 1939.
- Makrîzî Takıyyüddin Ebü'l-Abbâs, *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitat ve'l-âsâr* (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1998.
- Makrîzî Takıyyüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali, *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitati ve'l-âsâr*, Kâhire 1270/1853.
- Mardin Ebül'ulâ, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, İstanbul 1946.
- Massé Henri, *İslam* (Trc. Halide Edib), Beyrut 1966.
- Melchert Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Brill 1997.
- Motzki Harald, *The Origins of Islamic Jurisprudence, Meccan Fiqh before the Classical Schools* (trc. Marion H. Katz), Brill 2002.
- Rosenthal Franz, "Ibn Khaldun in his Time (May 27, 1332-March 17, 1406)", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* (Ed. Bruce B. Lawrence), Brill 1984.

- Sabit Halim, "İctihâda Dâir", *Sırât-ı Müstakîm*, III/78 (21 Safer 328/ 128 Şubat 325).
- Sabit Halim, "İctihâda Dâir: Devr-i Ashabta İctihâd", *Sırât-ı Müstakîm*, III/64 (11 Zilkâde 328/ 12 Teşrîn-i Sâni 325).
- Sabit Halim, "İctihâda Dâir", *Sırât-ı Müstakîm*, III/69 (17 Zilhicce 327/ 17 Kanûn-ı Evvel 325).
- Sabit Halim, "İctihâda Dâir", *Sırât-ı Müstakîm*, III/70 (24 Zilhicce 327/ 24 Kanûn-ı Evvel 325).
- Schacht Joseph, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", *Law in The Middle East, Origin and Development of Islamic Law* (Ed. Majid Khadduri, Herbert J. Liebesny), Washington 1955.
- Schacht Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.
- Schacht Joseph, "Fikh", *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), Brill 1965.
- Sehâvî Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*, Beyrut, 1966.
- Şehristânî Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebîbekr, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. Muhammed Seyyid Keylânî), Bulak 1961.
- Simon Robert, *Ibn Khaldûn, History as Science and the Patrimonial Empire* (Trns. Klara Pogatsa), Budapest 2002.
- Şentürk Recep, "Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldûn", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006 (16).
- eş-Şeybânî Muhammed b. Hasan, *Kitâbü'l-Kesb* (nşr. Abdulfettah Ebû Ğudde), Beyrut 1997.
- Şîrâzî Ebû İshak, *Tabakâtü'l-fukahâ'* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1970.
- Taşköprüzâde Ahmed Mustafa, *Miftâhü's-se'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevdu'âti'l-ulûm* (nşr. Şerefüddin Ahmed), Haydarabad 1977.
- Tomar Cengiz, "Mit ve Gerçek Arasında: Arap Dünyasında İbn Haldûn Yaklaşımları", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006 (16).
- Tritton A. S., *Islam, Belief and Practices*, London 1962.
- Vesey-Fitzgerald Seymour, *Muhammadan Law, an Abridgement, According to Its Various Schools*, London 1931.
- Yığın Adem, *Fukahâ Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usûlü Eserlerinin Temel Özellikleri* (Yüksek Lisans Tezi: İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004).

İbn Haldun'da Devlet Düşüncesi ve “Devlet Araç mı, Amaç mı?” Tartışması Bağlamında Mukayeseli Bir Değerlendirme: (İbn Haldun–Aristoteles–Thomas Hobbes)*

The Idea of the State in Ibn Khaldun and a Comparative Study in the Context of the Debate ‘Is The State a Means or an End?’ (Ibn Khaldun–Aristotle–Thomas Hobbes)

Oğuz Özcan

İstanbul Üniversitesi, Türkiye

Öz: 14. Yüzyıl İslam düşünce sisteminin önemli simalarından olan İbn Haldun, gerek Batı gerekse Doğu düşün dünyasında kendi çağdaşlarının yaklaşımlarından farklılaşarak kendi tanımlamasıyla Umran İlmi (İlm-i Umran) adını verdiği bir sistem inşa etmiştir. Tarihi olayları ve toplumsal ilişkilerin genel eğilimlerini çözümleyerek sistem-parça ilişkisi içerisinde genel geçer kurallara ulaşarak insan ve toplumsal yaşam merkezli döngüsel bir tarih felsefesi kurgulamış olan düşünür, kendisinden önce hiçbir yerde rastlanmamış olan bu Umran İlmi'nin üzerine inşa edildiği parçaların kavramsallaştırmasını da yine kendisi yapmıştır.

Güncel sosyolojik yaklaşıma uygun olarak devlet ve cemiyeti farklı iki yapı olarak ele alan ve her ikisinin oluşum sürecini de yine sosyolojik verilerle tanımlayan İbn Haldun'un gerek genel düşünce sisteminin anlaşılması gerekse özelden devlet felsefesinin kavranabilmesi için onun kullandığı bazı temel kavramların kısaca gözden geçirilmesi ve ana unsurlarının belirlenmesi gerekmektedir.

Bu çerçevede çalışmamızın ilk bölümünde İbn Haldun'un düşüncelerini inşa ettiği Umran, Asabiyet, Bedevilik ve Hadarilik, Riyaset ve Mülk (Devlet) kavramlarını anlamaya yönelik açıklamalara yer verilmiştir. Düşünürün siyaset düşüncesiyle devlet felsefesinin merkezinde yer alan insan ve onu edimlerine bağlı olarak toplumsal örgütlenmenin siyasal görünüm ve fonksiyonlarının ortaya çıkmasında toplu halde yaşam, insanların beklentileri ve bunlara yön veren asabiyet olgularının oynadığı rolü anlamaya çalışıyoruz. Bazı ihtiyaçlarını karşılamak için insanın birlikte yaşamasının kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkan devlet mekanizmasının unsurları ve genel işleyişi ile ilgili İbn Haldun'un düşünce sistemini anlamaya çalıştığımız satırların ardında da devletin aşamaları, gelişimi ve ömrünün nihayete ermesi ile ilgili düşüncelere yer verilmiştir.

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

İbn Haldun'un devlet felsefesinin ardından günümüz açısından da hala tartışma konusu olan "Devlet Araç mı, Amaç mı?" sorunsalı üzerine mukayeseli bir yaklaşım geliştirebilmek için Aristoteles ve Thomas Hobbes'un devlet felsefesini inceleme konusu yaptık. İki düşünürün görüşleriyle birlikte bu sorunsala yönelik karşılaştırmalı bir değerlendirme içeren bölümümüzü kaleme aldık. Son olarak da sonuç yerine bir değerlendirme yazısı ile makale boyunca tartıştığımız konuların bizim tarafımızdan nasıl değerlendirildiğini paylaşmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Mukaddime, Siyaset, Siyaset Düşüncesi, Devlet Felsefesi

Abstract: *Ibn Khaldun, who is one of the most important figures for 14th century Islamic thought, has constructed a system that is different from the approaches of his contemporaries in the world of Eastern thought and defined his field as the field of Umran (Ilm-i Umran). The thinker constructed a cyclical philosophy of history centered on human and social life by analyzing the general trends of historical events and social relations to reach general governing rules concerning the relation between system and element. built on this Umran science he also conceptualization each of the elements in question. In order to understand Ibn Khaldun's system of thought in general and his state philosophy in particular, as he treats the state and society as two different structures in accordance with the current sociological approach and defines the formation process of both in sociological terms, it is necessary to briefly review some of the basic concepts used by the state and determined some main elements.*

In the first part of our work in this framework, explanations were given to explain the concepts of Umran, Asabiyet, Bedouin and Hadarism, Riyaset and Mülk (State) which constitutes Ibn Khaldun's thought. In terms of Ibn Khaldun's political thought, we are trying to understand the role of life, people's anticipation and the solidarity that leads to the emergence of the political appearance and functions of the social organization, which is at the center of state philosophy. Ibn Khaldun's system of thought regards the elements of the state mechanism and the general functioning of people as an inevitable consequence of living together to meet some of their needs, and this influences ways of thinking about the progress of the state.

Following the state philosophy of Ibn Khaldun, we have examined the state philosophy of Aristotle and Thomas Hobbes in order to be able to develop a comparative approach to the controversial issue of "State: Means or End?" Together with the views of the two thinkers, we included a comparative assessment of this problem. Finally, we tried to share an evaluation of how we discussed and assessed the issues during the article as a conclusion.

Keywords: *Ibn Khaldun, Muqaddimah, Politics, Political Thought, State Philosophy*

Giriş

İnsanın içerisinde yer aldığı tüm organizasyonlar gibi devlet diye tanımlana gelen teşkilatlanma da tarihsel serüveni içerisinde daima farklı yapılarda karşımıza çıkmıştır.

Bu tarihsellik içerisinde çeşitli toplumsal ve ekonomik gereklere göre temel fonksiyonları değişmemekle birlikte devletin yapısında ve kendisini meydana getiren insanlarla girdiği ilişki içerisinde bazı farklılıklar gözlenmiştir. İktidar olgusunun tanımlanmasından bu olgunun somutlaşarak belirli bir hiyerarşik görünüm içerisinde kendisine yaşam alanı bulmasına, toplum içerisindeki gereksinimler ile bu gereksinimler arasındaki ilişkinin düzeyi ve son noktada devletin kendi hükmi kişiliğinden yola çıkarak giriştiği başka edimler daima siyaset felsefesine kafa yoran düşünürlerin dikka tını çekmiştir.

Bu çerçevede siyaset felsefesi kuramcıları, tarihsel gelişimi içerisinde insanlık ailesinin hikayesini belirli bir nesnellik içerisinde okuma gayretini canlı tutmuş, toplum, devlet, iktisadi ilişkiler ve insanın bu olgular karşısındaki tutunumunu belirli bir paradigma çerçevesinde açıklamaya çalışmışlardır. Bu yazının cevap aradığı sorunun bir kısmını oluşturan "Araç mı, amaç mı?" sorunsalı da bu husustaki açıklama gayretlerinde sıklıkla yanıtı bulunmaya çalışılan bir temel bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır.

"Devlet" denilen mekanizmaya neden ihtiyaç olduğuna ilişkin sorgulamalar ile başlayan arayışta genellikle toplumlar üzerinde yapılan gözlem ve incelemeler önemli ipuçları vermektedir. Sosyal olgu ve olayların yol göstericiliğinde yapılan arayışların yanında Ortaçağ Avrupa'sında siyasal iktidar karşısında kendisine mevzi kazanmaya çalışan Kilise kurumu gibi devletin ve iktidarın kaynağını tanrısal temellere dayandıran görüşler de söz konusu olacaktır. Devleti ve iktidarı tanrının iradesi ve yeryüzündeki yansıması olan Kilise üzerinden açıklayan görüşe göre "Bütün iktidarların kaynağı Tanrı"dır.¹ Aslına bakılırsa devleti ve iktidarı tanrısal bağlarla açıklayan görüş sadece Ortaçağ Avrupa'sı için geçerli olan bir olgu değildir. Zira bu çerçevedeki görüşlerin benzer yansımalarını doğulu düşünürlerin görüşleri arasında da bulmak mümkündür. Ancak bu yöndeki düşüncelerin en rafine halinin Ortaçağ Avrupa düşüncesindeki devlet doktrininde bulunmasının nedenleri arasında Kilise ile Krallar arasındaki otorite mücadelesi önemli bir rol oynamıştır.

Devlet ile ilgili bazı sorulara yanıt arayacağımız bu çalışmaya temel olması bakımından öncelikle 14. Yüzyıl İslam Düşünce dünyasının önemli simalarından birisi olan İbn Haldun'un genel felsefesi ile devlet kuramını inceleyeceğiz. Batı dünyasında kilise ile siyasal iktidar arasında yaşanmakta olan iktidar savaşının² çeşitli uzantıları ile

¹ Ayferi Göze, Siyasal Düşünceler ve Yönetimler, Beta Yayınları, İstanbul, 2007, s:81

² Göze, aynı eser, s:78-82

dogmaların insanların yaşamlarını sınırlandırdığı, engizisyon mahkemelerinin etkin bir baskı aracı olarak kullanıldığı, siyasal ve idari hakların feodalite kurumu içerisinde kişilerin mülkü olarak değerlendirilerek miras konusu yapıldığı bir dönemde³ İbn Haldun, sosyal olayları ve olguları gözleme dayanarak algılama gayreti içinde olmuş ve buna dayalı modelleme yapmıştır. Aynı şekilde geleneksel hikayeci tarih anlatımının karşısında nedensellik ilişkisinin önemini vurgulayan düşünür, sebepsonuç ilişkisinin doğru bir şekilde kurulabilmesi için bu ilimle uğraşanların siyaset ve varlıkların tabiatına ilişkin bilgilere de sahip olması gerektiğini⁴ belirtmiş ve devamla "...mevcut durum ile gâip ve tarihi durum arasındaki uygunluğu veya ikisi arasındaki farkı ihata etmesi, uygunluğun ve farkın illet ve sebebini göz önünde bulundurması"⁵ ve elde edilmiş olan genel kanunlara uygun olan haberlerin muteber kabul edilerek aktarılmasını aksi halde bu kanunlarla çelişen haberlerin ise dikkate alınmamasının gereğini vurgulamıştır.⁶

Aktörlerin değişmesine karşın olaylara sebep olan insan tabiatı ile mekan faktörünün değişmezliğinin bir yansıması olarak düşünürde tekerrür eden, çevrimsel bir tarih anlayışı ile karşılaşırız.⁷ İbn Haldun'a göre İnsan topluluklarını ve onların içerisinde buldukları medeniyeti (umran ve temeddun/medenileşmek) incelemek ve anlamak için insan toplumunu yönlendiren olguların sebeplerinin çözümlenmesi zaruridir.⁸

Gerek çağdaşı Batı düşünce sistemindeki gelişmelerden gerekse Doğu düşünce mecralarının temel paradigmalarından bağımsız olarak insanı ve toplumu organik bir yapı içerisinde kurgulayan, sebep-sonuç ilişkisi bağlamında toplumları ve tarihsel aktörleri tanımlayan düşünür, bu değerlendirmelerini çağdaş denebilecek bir forma büründürerek yönlemsel olarak belirli bir kuramsal çerçeve çizmiştir. Tarihi irdelediğinde karşılaştığı savaşlar, entrikalar ve tekrarlanan karmaşalar "aydınlık bir bakışa ulaşmak isteyen İbn Haldun'u yinelenen olguları genelleştirerek ve çeşitli rastlantı kategorileri arasında bağlantılar kurarak, olaysal tarihin tutarsızlığını

³ Age, s:71

⁴ İbn Haldun, Mukaddime, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 2007, I.Cilt, s:189

⁵ Age, s:189

⁶ Age, s:189

⁷ Aktaran, Ahmet Albayrak, "Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun", <[http://kutuphane.uludag.edu.tr/PDF/ilh/2000-9\(9\)/htmpdf/M-33.pdf](http://kutuphane.uludag.edu.tr/PDF/ilh/2000-9(9)/htmpdf/M-33.pdf)> (Erişim:24.04.2009), Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 2000, s:3

⁸ Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi-Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru, Ülken Yayınları, İstanbul, 1983, s: 230

denetlemeye yöneltti. Bu yol, onu tarih üzerine genel bir kavrayışa, toplumsal ve siyasal yapıları çözümlenmeye ve bu yapıların evrimini incelemeye götürdü.”⁹

Devlet ve bu kurgusal organizasyonun gelişimine ilişkin bu çalışmada İbn Haldun'un dışında görüşlerine başvurmayı düşündüğümüz iki büyük düşünür daha var. Bunların ilki devletin kaynağının insanların bir arada yaşamaları sonucunda oluşturdukları aile, köy ve şehir gibi topluluk düzenlerinin evrimine dayalı sistematik bir şekilde tanımlayan Aristoteles'tir.¹⁰ Diğer isim ise doğal halde yıkıcı ve çatışma eğilimli olup, akıl ve muhakeme gücü ile diğer canlılardan ayrıldığını düşündüğü insanı merkeze alarak devleti tanımlayan ve bu çerçevede devleti yapay bir insan eseri olarak açıklayan Leviathan (1651) yazarı ünlü İngiliz düşünür Thomas Hobbes'tur.¹¹ Bu düşünürlerin üç farklı zaman dilimine ait olmalarının yanında farklı coğrafyaların birikimlerinden beslenmiş olmaları ve siyasal düşünceye yönelik genel bir izah çerçevesi çizme gayretinde olmaları temel sorumuzun cevabını ararken bu düşünürlerin düşüncelerinden yararlanmamızı gerekli kılmaktadır.

İbn Haldun'un Siyasal Düşüncesi ve Devlet Felsefesi

Günümüzdeki sosyolojik yaklaşıma uygun olarak devlet ve cemiyeti farklı iki yapı olarak ele alan ve her ikisinin oluşum sürecini de yine sosyolojik verilerle tanımlayan İbn Haldun'un¹² gerek genel düşünce sisteminin anlaşılması gerekse özelde devlet felsefesinin kavranabilmesi için onun kullandığı bazı temel kavramların kısaca gözden geçirilmesi ve ana unsurlarının belirlenmesi gerekmektedir.¹³

Umran

İbn Haldun'un düşünce yapısının temelini oluşturan kavram olarak Umran'ın sözlük anlamına bakıldığında "(bir yerde) oturmak, yaşamak, (bir yeri) ziyaret etmek, (bir bina) inşa etmek, (bir yerin kendisi için) insanlar, hayvanlarla meskun olmak, içinde oturulmak, sık sık ziyaret edilmek, iyi durumda tutulmak"¹⁴ ve "mamurluk, mamur yer

⁹ Yves Lacoste, Tarih Biliminin Doğuşu – İbn Haldun, (Çev. Mehmet Sert), Don Kişot Corpus Yayınları, İstanbul, 2002, s:112

¹⁰ William Ebenstein, (Çev. İsmet Özel), Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri, Şule Yayınları, İstanbul, 1996, s:32

¹¹ Göze, aynı eser, s:133-134

¹² Ülker Gürkan, "Hukuk Sosyolojisi Açısından İbn Haldun", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/336/3416.pdf> (Erişim:24.04.2009), s:236

¹³ Oktay Uygun, İbn Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı, Oniki Levha Yayınları, İstanbul, 2008, s:2-4

¹⁴ Ahmet Arslan, İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası, Vadi Yayınları, İstanbul, 1997, s:85

ve âbâd olmak” manalarına gelen kavram, düşünür tarafından eserinde ise “âlemdeki mamurluğa, medeni faaliyetlere ve içtimai hayata” karşılık olarak kullanılmıştır. Bu mamurluk ve toplumsal faaliyetlerin araştırılması ve incelenmesi ilmine de ‘Umran İlmi’ (ilm-i umran)¹⁵ adı verilmiştir. Umran’ı, medeniyet ve şehirli olmaktan (hadarilikten) çok daha geniş bir çerçevede ve daha karmaşık¹⁶ tanımlayan ve düşünüre göre “hadarilik, sadece şehir ve kasabalarda rastlanan bir hal iken Umran hem şehir ve kasabalarda yani hadarilerde hem de bedevilerde mevcuttur.”¹⁷

Toplumsal olayların kendine has tabiatı ve bu tabiatına bağlı olarak farklı kanunları olduğundan hareketle Umran ilminin amacını tanımlayan düşünüre göre bu amaç (içtimai hadiselerdeki) “kanunları keşf ve tetkik etmek, işleyişlerini ve meydana getirdikleri neticeleri araştırmaktır.”¹⁸

Bu karmaşık ve kuşatıcı anlam zenginliğinin neticesi olarak genel bir değerlendirme ile bakılırsa “İbn Haldun’un yapıtında Umran kelimesi nüfus ve iktisadi yaşama ilişkin sorunları olduğu kadar, toplumsal, siyasal ve kültürel etkinlikleri de belirtir. İnsanlarla ilgili olguların bütünü söz konusudur.”¹⁹

İnsanı ve yaşamını merkeze alan İbn Haldun’a göre Umran olgusunun üç temel özelliği söz konusudur: 1- Tabiatı gereği tek başına yaşayamayacak olan insanın bir topluluk etrafında bir araya gelecektir; 2- Bir araya gelmiş olan insan toplulukları organik bir şekilde belirli bir biçimde gelişme gösterecektir; 3- Toplumsal yaşamın unsuru olan insanlar iyi yapacakları ve ustalık kazanacakları belirli bir işte uzmanlaşacaklardır.²⁰

Asabiyet

İbn Haldun’un metodolojisinin diğer temel kavramı olan asabiyet, “sözlükte bağ, sinir, bir toplumun ileri gelenleri, insan topluluğu ve kişinin baba tarafından akrabaları...(bir kimseyi soyuna bağlayan bağ, his)”²¹ anlamına gelmektedir.

¹⁵ İbn Haldun, aynı eser, s:113

¹⁶ Lacoste, aynı eser, s:165

¹⁷ İbn Haldun, aynı eser, s: 114

¹⁸ Age, s: 115

¹⁹ Lacoste, aynı eser, s:166

²⁰ Albayrak, aynı eser, s:5

²¹ Süleyman Uludağ, İbn Haldun, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara, 1993, s:70

Sözlük anlamının yanında İbn Haldun'un bu kavram ile neyi anlatmak istediğine ilişkin "zümre ruhu", "grup hissi", "cemaat ruhu", "sosyal dayanışma duygusu", "sosyal tutkunluk", "kabilecilik", "milliyetçilik" gibi çeşitli görüşler dile getirilmiş olmasına karşın bu kavramı kısaca "...belli bir toplumdaki fertlerin birbirine arka çıkmalarını ve tutkun olmalarını sağlayan histir."²² şeklinde tanımlamak mümkündür.²³ Yapılmaya çalışılan tarifleri asabiyet kavramının tam karşılığı vermek yerine işlevlerini, meydana getirdiği tesirleri ve yansımaları izah eden tanımlamalar olarak görmek kavramın çerçevesinin genişliğine ve kuşatıcılığına daha fazla denk düşmektedir.²⁴

İbn Haldun asabiyeti, Nesep ve Sebep Asabiyeti olarak ikiye ayırır. Kan ve soy bağının esas olduğu irade dışı tesis edilen ilk türe karşılık Sebep Asabiyeti iradidir ve daha sonra kazanılmaktadır. Üstünlük ve hükmetme özüne sahip olan asabiyetin temel amacı iktidara sahip olmak ve hakimiyetin kuramsallaşmış formu olan devleti kurmaktır. Düşünüğe göre "insan için toplumun, toplum için de egemenliğin zorunlu"²⁵ olmasının yanında egemenliğin en üst seviyedeki ifadesi olan devlet için de asabiyet hayati bir öneme sahiptir. "Asabiye, en genel olarak her türlü toplumsal örgütlenmede egemenliğin kaynağında bulunur; daha özel olarak da onun en mükemmel biçimi olan devlete ve onunla özdeş olan şehir uygarlığına geçişi mümkün kılan ilkedir... 'asabiye, tek yaratıcı siyasi faktör'"²⁶ dür.

Mülkün, iktidarın, sosyal ve siyasi hayatın tüm unsurlarının temelinde asabiyet olduğuna göre "Asabiyette vukua gelen şu veya bu istikametteki bir değişiklik zaruri olarak diğer içtimai müesseselere tesir."²⁷ edecektir. Fani olan her şeyin karşılaşıacağı son ile "asabiyet" de karşılaşıacak ve zaman içerisinde gerileyecek, eksilecek ve yok olacaktır.

Asabiyeti bu şekilde temel bir kavram olarak tanımlayan İbn Haldun'a göre "ilke olarak ve asli şeklinde bedevi Umran seviyesinde ortaya çıkan"²⁸ bu kavramın içeriğini ve

²² Uludağ, age, s:72; yine aynı yazar tarafından hazırlanmış olan İbn Haldun, aynı eser, I.Cilt, s:95'te de "Bence asabiyet arka çıkmayı ve birbirini tutmayı sağlayan doğal bir duygudur(tutkunluk hissi)" şeklinde tanımlanmaktadır.

²³ Asabiyet kavramı hakkındaki farklı tanımlara ilişkin bir değerlendirme için bkz. Lacoste, aynı eser, s:178-185, Uygun, Aynı Eser, s: 40-47

²⁴ İbn Haldun, aynı eser, s: 96; Uludağ, aynı eser, s:72-73

²⁵ Arslan, aynı eser, s:115.

²⁶ Age, s:115

²⁷ İbn Haldun, aynı eser, s: 98-101

²⁸ Arslan, aynı eser, s:111

formlarını belirleyen faktör de coğrafi ve iktisadi şartlardır. Coğrafi şartların ve buna bağlı olarak yaşanan iklim koşullarının asabiyetin güçlü ya da zayıf olması üzerinde belirleyici etkisi olacağı gibi üretim ilişkileri ile iktisadi yapının farklı özelliklere sahip olduğu bedevilik ile hadarilik arasında asabiyet de farklılaşacaktır.²⁹

Bedevilik–Hadarilik

İnsan yaşamlarını ve farklılaşmalarını gözlemleyerek kuramının temellerini inşa eden düşünür için bedevilik ve hadarilik toplulukların yaşamında iki esas aşamayı ifade etmektedir. Daha çok göçerlik olarak tanımlanmasına karşın bedevilik İbn Haldun tarafından daha geniş bir anlam içeriği ile kullanılmıştır. Özel anlamı ile çöl ve sahalarda göçebe olarak yaşayan Araplar için kullanılmasına karşın genel anlamı itibarıyla “dünyanın neresinde yaşarsa yaşasın, hangi ırka ve kavme mensup olursa olsun, yeryüzünde ilk defa görülen cemiyet şekilleri ve iptidai kavimlerdir... Her şeyin en önce ortaya çıkan kısmına bedavat ve bedevi dendiği gibi insan cemiyetlerinin ilk ortaya çıkan iptidai şekillerine de bedavat ve bedevi denir.”³⁰

Bu tanım çerçevesinde bakıldığında toprağa yerleşik küçük bazı toplulukların bedevi olarak tanımlanması da anlaşılır olmaktadır.³¹ İbn Haldun’a göre bedevi topluluklar iki ana yapıdan oluşmaktadır: Geçimini hayvancılıktan sağlayan, otlaklarda dolaşan ve toprağa bağlı olmayan göçebeler ile geçimlerini ziraat ile sağladıkları için yerleşik olmalarına karşın bedevi hayat süren köylüler.³²

Hadarat kelimesi düşünür tarafından “kültür ve medeniyet” anlamında kullanılmış, ancak bedevilerin kendilerine mahsus kültür ve medeniyetlerinin üzerinde bir anlam ile hadarata “yerleşik olan kültür” içeriği ile kullanılmıştır. Yerleşik olan her topluluk hadari (medeni) olmadığı gibi, göçebe bir hayat yaşayan her insan ve topluluk da iptidai (bedevi) değildir. Mesela çadır hayatı yaşayan göçer toplulukların medeniyet seviyeleri mağaralarda ya da ormanlarda yaşayan yerleşik insanlardan yüksek olabilecektir.

İbn Haldun bu iki topluluk arasındaki farkı açıklarken ekonomik ilişkileriyle üretim şekillerindeki ayrımın bir uzantısı olarak yaşama ve geçinme yöntemlerinin

²⁹ İbn Haldun, aynı eser, s: 101–102

³⁰ Age, s: 105; Bedevi kavramının daha ayrıntılı tanımlanması ve alt bölümlenmesi için bkz. Arslan, aynı eser, s:98–99

³¹ Uygun, aynı eser, s:12

³² Yavuz Yıldırım, İbn Haldun’un Bedâvat Teorisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1998, s:45

farklılığından yola çıkmıştır. ³³Üretim esasları ve üretim miktarlarının artmasına bağlı olarak bedevi toplulukların hadarileşme sürecine girdikleri ve bu sürecin hızı ve yönünün de yine o bedevi topluluğun kendi coğrafi, iktisadi ve toplumsal şartlarına bağlı olduğu belirtilmiştir. Bu iki farklı özellikteki topluluk bir birine bağımlı bir iktisadi ilişkiye sahiptirler. Bedevilerin "ham, iptidai ve işlenmemiş madde istihsal ederken", hadariler "işlenmiş, mamul ve yarı mamul maddeler istihsal" ederler ve bunun sonucunda karşılıklı alış verişe dayalı ticari ilişkiler söz konusu olur.³⁴

Riyaset ve Mülk

İbn Haldun toplulukları bedevilik ve hadarilik şeklinde iki farklı form içerisinde tasnif ederken aynı zamanda bu iki yapının siyasi ve idari yapılanmasını da ayrı iki yapı altında açıklamaktadır. Düşünür "Bedevi cemiyetlerin, iptidai aşiret ve kabilelerin sevk ve idaresine riyaset (başkanlık), hadarilerinkine ise mülk (hükümdarlık, saltanat) adını vermektedir."³⁵ Bedevi bir topluluğun siyasi ve idari yöneticisi durumunda bir reis/başkan yer almakta olup bu kişinin tüm otoritesi gelenek ve göreneklere dayanmaktadır.³⁶ Yönetmel bir teşkilatın söz konusu olmadığı bedevi toplulukta işler gönüllük esasına ve dayanışmaya bağlı olarak yerine getirilmekte, asker ve memur sınıfı olmadığı için genel oydaşma ve ikna yoluna bağlı olarak reis hükümlerini hayata geçirme şansına sahip olmaktadır. Eşitler arasında bir adım önde olan, asalet ve kudret sahibi olduğu kabul edilen reisin yönettiği bedevi topluluklarda toplumsal kanun ve kaideler, sadece töreden ibarettir.³⁷

Bir melik, hükümdar tarafından yönetilen hadari topluluklarda ise hükümdarın mülkü olarak devlet ve işleyen bir devlet teşkilatı vardır. Devlet teşkilatına dayanan siyaset ve idarenin en ayırt edici vasfı "tegallübe, galibiyete, kahra ve istilaya"³⁸ dayanmasıdır. Gevşek itaate dayalı bedevi toplumların aksine hadari toplumlarda hükümdarım hükmü kat'i olup onun fermanına boyun eğmeyenlerin sonu ölüm ile dahi neticelenebilecektir. Gevşek bağlarla örülmüş olan riyaset ve reis iptidai topluluklardaki şartların bir neticesi olup "riyasetle idare edilen kabile asabiyetinin gayesi ve ulaşmak istediği hedef mülktür ve hiçbir kuvvet buna engel olamaz."³⁹ Bu amacına ulaşan bedevi topluluk

³³ Uygun, aynı eser, s:14

³⁴ İbn Haldun, aynı eser, s: 105-106

³⁵ Age, s: 106

³⁶ Riyaset, riyasetin oluşumu ve mülk ile mukayesesinde daha geniş bilgi için bkz. Yıldırım, aynı eser, s:66-80

³⁷ İbn Haldun, aynı eser, s: 106-107

³⁸ Age, s: 107

³⁹ Age, s: 108

hadarileştikçe yönetsel duruşu da reislikten hükümdarlığa ve bunun şekilsel yansımasına uygun olarak dönüşecektir.

Devletin Kaynağı: Birlikte Yaşam Mecburiyeti

İnsanı ve toplumu organik bir düzlemde kurgulayan düşünüre göre insan doğası gereği birlikte yaşamak zorundadır.⁴⁰ Siyasal iktidarın ve şehir yaşamındaki yansıması olan devletin ortaya çıkışında ne ilahi ne de beşeri bir irade söz konusudur. “insan, doğası gereği her zaman toplum düzeni içinde ve bir iktidarın otoritesi altında yaşamak zorundadır.”⁴¹ Birlikte yaşamak kaçınılmaz olmakla birlikte düşünür tarafından “insan için cemiyet düzeni içinde yaşamak şarttır”⁴² şeklinde dile getirilen birlikte yaşama ve cemiyet düzeni bir birinin ayrılmaz iki unsurudur. Ama öncelikle insan hayatiyetini sürdürmek için türdeşleri ile birlikte hareket etmek zorundadır. “Hemcinsinden olan birçok kişilere ait kudret bir araya toplanmalıdır ki, hem kendisinin ve hem de onların rızık ve maişetleri temin edilmiş olsun. Bu zaruri olarak böyledir. Yardımlaşma suretiyle, istihsal (üretim)e iştirak edenlerin kat kat fazlasının ihtiyacını karşılayacak kafi miktarda mal ve rızık hasıl olur.”⁴³

Rızık ve kazanç arasında işbölümünün oynadığı rol ve bedevilikten hadariliğe gidişte ihtiyaçtan fazlasının üretilmesiyle elde edilen refahın bu geçişteki fonksiyonları itibariyle bu üretim şeklinin dönüşümü önem arz etmektedir. “İbn Haldun, insanın emek harçayarak veya herhangi bir yollar elde ettiği gelirden zorunlu ihtiyaçlarını karşıladığı kısma ‘rızık’ demektedir; bunu aşan ve zenginliğin, sermaye birikiminin kaynağını oluşturan zorunlu ihtiyaç fazlası kısma da ‘kazanç’ adını vermektedir...Ona göre insanlığın artı-ürün (kazanç) elde etme aşamasına geçişinde en önemli faktör işbölümüdür.”⁴⁴

Bu şekilde rızık ihtiyacı için bir araya gelmek zorunda olan insan aynı zamanda kendini savunmak için de diğer insanların yardımına muhtaçtır. Allah hayvanlara kendilerini koruyabilecek çeşitli meziyetler vermiş olmasına karşın insana fikir ve onun emrinde bir el verdi. “El düşüncenin hizmeti ve desteği ile sanatlar için hazırlanmış ve yaratılmış bir organdır. Sanat sayesinde insan için aletler hasıl olur. Bu aletler, öteki hayvanların kendilerini savunmaları için sahip oldukları organların yerine geçer.”⁴⁵ Bu aletlerin

⁴⁰ Arslan, aynı eser, s:92

⁴¹ Uygun, aynı eser, s:109

⁴² İbn Haldun, aynı eser, s: 213

⁴³ Age, s: 213

⁴⁴ Erol Kozak, İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat, Pınar yayınları, İstanbul, 1984, s: 174-175

⁴⁵ İbn Haldun, aynı eser, s: 214

kendisi dahi tek başına insanın savunması için yeterli değildir. Bu aletlerin birlikte ve uyumlu bir şekilde savunmaya matuf olarak kullanılabilmesi için de insanların karşılıklı olarak yardımlaşmaya ihtiyacı vardır.

Buradan da anlaşılacağı üzere "insan nevi için içtimai ve toplu olarak yaşamak zaruridir."⁴⁶ Ancak insanların bir arada yaşamak için bir araya geldikleri her durumda bu birlikteliğin karşılaşılabileceği çeşitli olumlu ya da olumsuz gelişmelerin belirli kurallar çerçevesinde düzenlenmesi için aynı zamanda belirli bir nizama ihtiyaç olacaktır.

Birlikte ve Güven İçinde Bir Yaşam Arayışı Olarak Devlet

İbn Haldun bu düzen ihtiyacının temeli olarak insanların hayvani bir yana sahip olmasını ve bu saldırgan tatminsiz duygunun insanların birbirine karşı yıkıcı faaliyetlerine kaynak olacağını söylemiştir.⁴⁷

"İnsanları birbirine karşı koruyacak (saldırıları defedecek) bir vâzia (kötülük yapmaktan caydırıcı bir güce) mutlaka ihtiyaç vardır. Çünkü saldırmak ve haksızlık yapmak insanların, hayvani tabiatlarında mevcuttur. Yabani hayvanların tecavüzlerini defetmek için imal edilmiş olan silah, insanlardan gelen tecavüzleri defetmeye kafi değildir. Çünkü aynı silah diğer insanların hepsinde mevcuttur. Şu halde insanların yekdiğerine karşı tecavüz etmelerini önleyecek 'başka bir şeye' behemehal ihtiyaç vardır. Bahis konusu olan 'başka şey' kendilerinin dışında olan canlı olamaz. Çünkü hayvanların tümü idrak ve ilham itibarıyla insanlardan eksiktir. O halde bahis konusu vâzi' (hakim ve yasakçı otorite) insanlardan biri olacaktır. Fakat bu vâzi'in diğer insanlar üzerinde bir galebesi, sultanı, kahir eli ve üstün bir hakimiyeti bulunacaktır. Böyle olmalıdır ki, bir kimse diğerine tecavüz edemesin, zarar veremesin. Hükümdarın (mülkün ve üstün otoritesinin) manası budur."⁴⁸

Bu uzun alıntıdan da çok net bir şekilde anlaşılacağı gibi insanın yaşamını sürdürebilmesi, yiyecek ihtiyacını gidermesi ve çeşitli vahşi hayvanata karşı kendisini savunması için bir araya gelmek zorunda olduğu hemcinsleri bir adım sonra kendisi için de bir tehlike kaynağı olarak belirlemektedir. Düşünür tarafından çok açık ve gerçekçi bir tanımlama ile insanların psikolojilerine ve bu psikolojinin çeşitli sosyolojik yansımalarına bu analizin içerisinde yer verilmiş olması açısından bu perspektifin çok

⁴⁶ Age, s: 214

⁴⁷ Arslan, aynı eser, s:109

⁴⁸ İbn Haldun, aynı eser, s: 215

ilerici bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür. Zira kendisinden asırlar sonra yaşayacak olan Batılı siyaset kuramcılarında da insanların toplumsal yaşam içerisinde hemcinslerine karşı yıkıcı tutumlar içerisinde olacağını ve bunun engellenmesi için zor kullanma gücüne sahip bir organizasyona (devlet) ihtiyaç olacağı yönündeki yaklaşımı görmek mümkündür.⁴⁹

İbn Haldun'un devlet ve otorite ile ilgili görüşlerinde karşımıza çıkan diğer önemli bir husus da hükümdarlık düşüncesinin insanlarda doğal olarak yer aldığıdır. Bazı hayvan türlerinde de belirli bir otoriteyi izleme davranışının görünmüş olmasına karşın bu davranışın hayvanlarda fitratın ve içgüdünün yönlendirmesi ile gerçekleştiği halde insan da üstün bir güce tabiyetin fikir ve siyasetin icabı olarak gerçekleştiği dikkat çekmektedir. Devlet olmadan insanın varlığını sürdüremeyeceğini dile getiren düşünürüne göre hükümdar mutlaka asabiyet sahibi olmalıdır. Zira gerçek hükümdar "a) tebasına boyun eğdiren, b) vergi toplayan, c) elçiler gönderen (öbür devletler tarafından tanınan), d) sınırlarını koruyan (bir orduya sahip olan), e) gücünün üstünde egemen başka bir güç bulunmayan kurum ve şahıstır."⁵⁰

Yine İbn Haldun'un cesur bir şekilde dile getirdiği diğer bir husus da toplumun oluşması ve bu oluşumun devlet şeklinde teşkilatlanması ile nübüvvet arasında doğrudan bir ilişkinin bulunmadığı yönündeki izahıdır.⁵¹ Şeriatın olmadığı durumlarda devlet işleyişinin mümkün olmayacağı yönündeki çeşitli düşünürlerin görüşlerine katılmayan İbn Haldun, bu iki unsur arasında zaruri bir ilişkinin olmadığını şu şekilde dile getirmiştir: "İnsanlar için tesirli bir yasakçı (güçlü bir otorite) olmazsa beşeri hayat behemehal bir anarşi halini alır, böyle bir hayat ise mümkün değildir. Halbuki kitap ehli olmayan gayr-i müslimlerin cemiyetleri ve devletleri bunun, yani anarşinin aksi olan bir vaziyettedir. (Demek ki şeriat olmadan da bir toplum düzeni ve devlet teşkilatı kurabilmişlerdir.)"⁵²

Devleti tabii bir olgu olarak kabul eden İbn Haldun, din ve devleti karakterlerinin ve kaynaklarının farklı olması nedeniyle ayrı olgular olarak değerlendirmiştir.⁵³ Orhan Hülâgu, Farabi ve İbn Haldun'da Devlet Düşüncesi, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999, s:105 İdeal olanın ötesinde reel olanı, yaşanmış ve yaşanan olaylara etki eden faktörleri anlamaya çalışmış olan İbn Haldun, olması gerekeni vaaz eden, insanlardan

⁴⁹ Mukaddime ile Thomas Hobbes'un Leviathan arasındaki karşılaştırma için bkz. Uygun, aynı eser, s:93-97

⁵⁰ Uludağ, aynı eser, s:98

⁵¹ Arslan, aynı eser, s:93-94

⁵² İbn Haldun, aynı eser, s: 216

⁵³ Orhan Hülâgu, Farabi ve İbn Haldun'da Devlet Düşüncesi, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999, s:105

belirli amaçlar doğrultusunda hareket etmesini bekleyen din olgusunu incelemelerinin merkezine koymamış, Umran'ın içerisindeki fonksiyonu ve sosyal bir kurum olarak insanların yaşamlarında meydana getirdiği etki alanı kadar incelemiştir.⁵⁴

Devletin Unsurları ve Gelişimi

Asabiyeti güçlü olan bedevi toplulukların ancak devlet kurabileceklerini, göçebe yaşamının zorlu koşullarına bağlı olarak sürekli dingin ve güçlü kalabilen bu dayanışma duygusu sayesinde fetihler yapılabileceğini ve devletin dayanıklılığının da yine asabiyete bağlı olduğunu söyleyen⁵⁵ İbn Halduna'a göre devletin unsurları: nüfus ve kültürü ifade eden ırk, ekonomik ilişkileri tanımlayan vergi toplama, ülkeyi belirleyen hudutların muhafazası, hakimiyet ve kanun yapmadır.⁵⁶ Bu unsurların tamamı önemli olmasına karşın ilk ikisi diğerlerinden daha fazla ön planda bir fonksiyona sahiptir. Zira asabiyetin temsil ettiği nüfus ve kültür üzerine kurulan devlet ekonomik ilişkilerin işlerliği sayesinde sağlıklı ve sürdürülebilir bir varlık kazanmaktadır. Zira bozulma ve yok olma yolundaki gidişatın ilk izleri bu iki unsurda ortaya çıkacaktır. Devlet kurulduktan sonra devletin gücünü, kuvvetini ve hayatiyetini belirleyecek olan temel unsur asabiyetin niteliği olacaktır.

Devletin sınırları konusunda düşünür otoritenin etkin olarak kullanılabildiği bir çerçeveyi düşünmektedir. Çevre-merkez ilişkisi siyasal bozulmanın başlangıcı ve sürecin işeyişi açısından önemlidir. Zira çözülme ve kuvvet kaybetme önce çevrede başlamakta ve merkeze doğru ilerlemektedir. Eğer bir kalp mesabesinde olan merkez bir güç tarafından aniden mağlup edilirse çevreden merkeze doğru olan doğal süreç yerine kat'i bir merkezi değişiklik yaşanması söz konusu olacaktır.⁵⁷

Hakimiyet ve iyi olan şeyde yarışma anlayışı ile asabiyetin yönlendirdiği devletin diğer önemli unsuru da kanun yapmaktır. Devlet güçlü bir asabiyet ile kurulduktan sonra genişlemekte ve basit bir içerikten daha karmaşık bir yapıya doğru dönüşmektedir. İşte bu karmaşıklaşmaya paralel olarak itaati kolaylaştırmak ve kargaşayı önlemek için herkesin tâbi olacağı kanunlar hazırlamak zorunludur.⁵⁸ Bu kanunları düzenleyenlerin kimliğine bağlı olarak siyasetin niteliği farklılaşacak buna bağlı olarak kanunları devlet büyükleri, akıl ve basiret sahipleri yapıyorsa akli bir siyaset (siyasa akliyya), şeriata bağlı olarak dini bir temele göre yapıyorsa dini siyaset (siyasa diniyya) ortaya

⁵⁴ Uludağ, aynı eser, s:113-114

⁵⁵ Lacoste, aynı eser, s:163

⁵⁶ Hülagu, aynı eser, s:85

⁵⁷ Age, s:86-87

⁵⁸ Age, s:88

çıkacaktır. Akla dayanan siyaset rejimi insanın sadece bu dünyadaki varlığını esas alır ve onun salimen sürdürülme şartlarını araştırır, dini siyaset rejimi ise insanın hem dünyevi hem de uhrevi hayatını dikkate almakla birlikte asıl olarak uhrevi dünyadaki kurtuluşunu amaç edinir.⁵⁹

Umran ile devlet ve egemenlik ayrılmaz niteliktedir. Bu ilişkiyi “mülk, Umran’ın maddesini teşkil eden şeylerden biri değil, Umran’ın suretidir.”⁶⁰ şeklinde formüleştiren düşünürü göre mülk ve egemenlik insan topluluklarını bir arada tutan, onların bir çözülme içerisine girmesini önleyen temel ilkedir. Bu tanımlanan ilişki şeklinin bir yansıması olarak Umran, devlete bağlı olarak gelişir, devletin formu en yüksek noktaya geldiğinde o da en mükemmel formunu alır, “Umran’ın uzanabildiği bölgeler, devletin elinin uzanabildiği bölgelerle aynıdır.”⁶¹ ve bunun bir sonucu olarak da devletle birlikte çözülür.

Devlet asabiyete bağlı olarak bir kez kurulduktan sonra genişleme ve gelişme eğiliminde olacaktır. Asabiyetten ayrılmayacağı varsayılan devletin karşılaşacağı 5 evre söz konusudur. Birinci evre bedevilerin zafer ve başarısına dayalı kuruluş ve galibiyet dönemi; ikinci evre iktidarın kurulduğu ve içeride kontrolün sağlandığı istibdat ve hükmetme dönemi; üçüncü evre tarım ve ticarete dayalı olarak rahatlık, huzur, asayiş, sükûnet ve imar dönemi; dördüncü evre eski tecrübelerden yararlanan, hükümdarın genişleme isteğinin olmadığı kanaat ve barış dönemi ve beşinci evre ise iktidar sahiplerinin kendilerini safahata ve şehvete kaptırdıkları israf ve bozulma dönemidir.⁶²

İbn Haldun, devletin yükselişi ve çöküşü ile ilgili değerlendirmelerinde bu çözülme süreci ile bürokrasi ve askeri sınıf arasında bir ilişkiler kurmaktadır. Devletin iki kudretini gösteren kalem ve kılıç aynı zamanda iki önemli vasıtasıdır. Hükümdar buyruklarının uygulanması için orduya ihtiyaç duyar ki ordu, mülki ve idari kurullardan önce gelir. Orduya devletin en fazla ihtiyacı ihtiyarlama ve zayıflama dönemlerinde olur. Öyle ki devletin zayıflaması karşısında devletin yöneticileri aynı asabiyetten

⁵⁹ Arslan, aynı eser, s:174-175; Gürkan, aynı eser, s:238

⁶⁰ Aktaran Arslan, aynı eser, s:105

⁶¹ Age, s:105

⁶² Ülken, aynı eser, s:236-237; Hülagu, aynı eser, s:90-91; Uludağ, aynı eser, s:93-95; Barbara Strowasser, “İbn Haldun’un Tarih Felsefesi: Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü”, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/42/448/5036.pdf> (Erişim:17.04.2009), s:177-178; Gürkan, aynı eser, s:240-241; Uygun, aynı eser, s:145-152

olmasalar dahi asker olan yabancıların yardımına ilk kuruluş evresinde olduğu kadar gereksinim duyarlar.⁶³

Aynı zamanda düşünür, devletin yükselmesi ile sanat eserleri, bayındırlık hareketleri ve medeni eserler arasında temel bir ilişki olduğunu tespit eder. Devletin yükselmesi ve imkanlarının genişlemesine bağlı olarak verilen medeni eserlerin niteliklerinin artacağını, büyük şehirler ile büyük sanat eserlerinin ancak büyük devletler tarafından meydana getirilebileceğini söyler.⁶⁴ Halkın refahı ve zenginlik düzeyi ile devletin gücü arasında da karşılıklı bir ilişki düzeyi vardır. "Devletin gücü, halkın zenginliğine bağlı olduğu gibi; halkın bir araya toplanması sonucu iş bölümünün yaygınlaşması ve bu yolla üretimin, iktisadi faaliyetlerin, zenginliğin artması da devletin güçlü olmasına bağlıdır."⁶⁵

Devletin Ömrü Meselesi

Çevrimsel bir tarih anlayışı çerçevesinde genel düşünce sistemini inşa etmiş olan İbn Haldun, devletlerin de bahse konu olan 5 evreyi tamamlayacaklarını; olgunluk çağına gelmesi ile birlikte başlayacak olan düşüş seyrinin devletin yok olması ile neticeleneceğini model olarak ortaya koyar. Ona göre, her canlı gibi devlet organizmasının da doğacağı, büyüyeceği, belirli bir süre yaşayacağı ve yok olacağı kaçınılmaz bir döngüdür. Nasıl diğer varlıklar bir süre sonra yok olsaydı asabiyet bağı da çeşitli sosyal olayların neticesinde ortadan kalkacaktır.⁶⁶ Devletleri kuran asabiyetin kuvvet ve kudretine bağlı olarak bu süre değişmekte ise de devletler mutlaka bir zevâl devrine uğrayacaklardır.⁶⁷ Devletlerin çöküşünü sosyolojik gerekçelerle izah eden düşünürü göre devletin yıkılmasının temel nedenleri içsel faktörlerden kaynaklanmakta, yıkılışa sebep olan bir dış gücün saldırısı olsa da içeride yıkılışı gerektirecek gelişmelerin yaşanmasının yıkıcı dış saldırıya sebep olduğunu düşünmektedir.⁶⁸ Sebep-sonuç ilişkisi içerisinde bu süreci açıklayan düşünürü göre kuruluş yükselmeyi içinde barındırır, yükselme ve refah dönemi de çöküşü içinde barındırır. "Yani refah ve medeni hayat, çöküşü mündemiçtir(içkindir)...Ona göre devletin zaafa uğraması ve çökme sebeplerinden biri, bürokrasinin artışı ve devlele

⁶³ Hülagu, aynı eser, s:92

⁶⁴ Arslan, aynı eser, s:104; Hülagu, aynı eser, s:93

⁶⁵ Kozak, aynı eser, s: 166

⁶⁶ Ülken, aynı eser, s:236

⁶⁷ Hülagu, aynı eser, s:93

⁶⁸ R. Gökbunar-E. Kömürçü- A.Z. Yalçın, "Mali Sosyolojide İbn Haldun'un Yeri",

<http://www.icisleri.gov.tr/_icisleri/TurklidareDergisi/UpLoadedFiles/207-221.ramazan%20gökbunar.doc>

(Erişim:25.04.2009), s:212, Arslan, aynı eser, s:132

halkın birbirinden giderek kopmasıdır. Hele tören ve debdebe, üniforma, nişan ve diğer şekilciliklerin artması, onun halktan kopmasının ve çöküşünün alametlerindedir.”⁶⁹ Gösteriş ve pahalı alışkanlıklar hadari toplumun gelebileceği gelişmişlik düzeyinin zirvesini işaret etmesinin yanında hadari toplumunun çöküş ve çözülüşüne de işaret etmektedir.⁷⁰

Ekonomik, psikolojik ve ahlaki sebepleri birlikte değerlendirmiş olan İbn Haldun⁷¹ bu etkenleri şu şekilde izah eder: “Geniş ve mendi hayat icabı, imar ve üretim vasıtalarını elde ettikten sonra insanlar yine tabiat icabı refahın alışkanlıklarına düşerler. İşte, düşüş ve mahvolma ilklerine göre hareketin vaki olması ve devletin çökmesi, insanların, özellikle devlet kademelerinin rahatı, huzuru, refahı ve sükunu huy ve alışkanlık haline getirmelerine, lükse dalmalarına dayanmaktadır. Alışkanlıklardan vazgeçmek zordur. İnsanlar, hayat için en mükemmel vasıtalara sahip olmak isterler. İhtiyaçlar arttıkça birbirini doğurur. Çünkü arzuların sonu yoktur. Lüks başlayınca, kazanç lükse yetmez hale gelir. İhtiyaç ve talep çoğalmış, masraflar artmıştır. Pahalılık da artmıştır. Vergiler gittikçe artar. Halbuki Umran’ın artması için vergi yükünün az olması gerekir. Çünkü bundan doğan memnuniyetle Umran artar. Teşebbüs ve heves için vergi yükü az olmalıdır.

Vergiler pahalılığı daha da arttırır. Çünkü satıcı, vergileri, bütün masrafları, kendi geçim masraflarını maliyete yüklemiştir. Toplumda masraflar artınca, itidal dairesi aşılır, israf çoğalır. Alışkanlıklar da teşekkül ettiği için bu hayatın gereklerini yerine getirmekte kendilerini zorlalar, fakat işin içinden çıkmak imkanını bulamazlar. Bütün kazançlarını sarf ederler, gitgide yoksulluk ve ihtiyaç içinde kalırlar. Sınır aşıldığı için şehrin ekonomik düzeni bozulur. Bayındırlığı da bozulur. Kanaatkar olma, halkın malına tenezzül etmeme yerine aksi durumlar kaim olmuştur. Devletin çöküşü hızlanır.”⁷²

Görülebileceği üzere iktisadi ve psikolojik etkenler birlikte aynı istikamette etki meydana getirmektedir. Refah toplumunun meydana getireceği alışkanlıkların nasıl bir etkileşimi tetiklediği ve bu süreç bir kez başladıktan sonra geri çevrilemeyen bir akışın yaşandığını görmekteyiz.⁷³ Özellikle vergiler üzerinden meydana gelen adapte olma

⁶⁹ Hülagu, aynı eser, s:94

⁷⁰ Lacoste, aynı eser, s:170

⁷¹ Age, s:172

⁷² Aktaran, Hülagu, aynı eser, s:95

⁷³ Yaşam biçiminin insanların psikolojik tutumlarını nasıl etkilediğine ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Uygun, aynı eser, s: 21–29

arayışları ve bu arayışların neticesinde vergi artırımını şeklinde bir siyasal karar mekanizmasının işlemesinin ekonomik yaşamın ana yüklenicisi durumundaki aktörlerin psikolojilerinde meydana getireceği bozucu etkiyi de düşünür açık bir şekilde karışımıza sermektedir.

Devletin gelirleri ile giderleri arasındaki dengesizliğin izalesi için devlet görevlilerinin önünde iki ihtimal vardır. Ya devlet gelirlerini arttırmak ya da devlet giderlerini kısmak. Ancak öyle bir aşamaya gelinmiştir ki, bu iki yol da denenmek istenmesine karşın başarı sağlanamayacaktır. Devletin giderlerini kısmak mümkün olmayacak çünkü devletin temel işleyişini üzerine bina ettiği ve artık çok genişlemiş olan bürokrasi ve askeriye sınıfının maaşlarının ödenmesi gerekmektedir. Aynı zamanda devletin güvenliğini emanet ettiği ve kendisine parasal bir bağın dışında bağlılığı olmayan ordu ve generallerin maaşlarının kısıtlanmasının meydana getireceği hoşnutsuzluk da göze alınamayacaktır. Şehir hayatının rahatı ve lüksüne alışmış olan 'alışkanlıklarının oğlu' durumuna gelmiş hükümdar ile yakın çevresinin de masraflarını kısmak mümkün olmayacaktır.⁷⁴

Gelirlerini arttırmak için yapacağı girişimler de neticesiz kalacak; bunun için yükseltilecek vergi oranları insanların beklentilerini ve umutlarını olumsuz etkileyeceği için üretimden uzaklaşmalarına ve paradoksal olarak devlet gelirlerinin daha da azalmasına neden olacaktır. Vergi oranları üzerinden yapılan müdahalenin sonuçsuz kalacağını gören devlet bu sefer kendisi aktif bir aktör olarak iktisadi yaşama girecek, ticari monopoller kuracaktır. Bu teşebbüsün efektif olması için piyasa içerisindeki aktörlere karşı gereğinde zor kullanmaktan geri durmayacak, bu süreç üreticilerin üretimden, tüccarların ticaretten ve tüketicilerin de şehirlerden kaçmasına sebep olacaktır. Bunun da neticesiz kaldığını gören devlet bu sefer mülkiyet hakkına tecavüz ile etrafındaki ve elinin uzandığı her mal varlığına el koymaya kalkacak, bu da en yakınlarının bile kendisinden yüz çevirerek başka yerlere kaçmalarına ve fırsat kollayan devlet karşıtı iç ve dış güçlerle ittifaklar kurmalarına neden olacaktır. Şehirler boşalacak, insanlar işlerinden ayrılacak ve ekonomik hayatın ardından devlet ve uygarlık yok olacaktır.⁷⁵

Aristoteles'te Devlet Düşüncesi

Devlete ilişkin temel yaklaşımlarını "Politika" adlı eserinde bulduğumuz düşünür öncelikle insanı Pôlis içinde yaşamak üzere yaratılmış "sosyal bir hayvan, sosyal bir

⁷⁴ Arslan, aynı eser, s:148

⁷⁵ Age, s:149-150

yaratık olarak” tanımlamıştır.⁷⁶ Aristoteles’e göre, “Pôlis aile, kabile, köy gibi aşamalardan geçerek insanlığın ulaşacağı son uygarlık basamağıdır. Pôlis doğal ve zorunlu bir gelişmenin sonucudur, kendi kendine yetme özelliğine sahip mükemmel bir toplumdur” ve kendisine meydana getiren tüm unsurlardan önce vardır.⁷⁷ Doğadaki her şeyin temel amacı kendi kendine yeter olabilmektir ve ancak Pôlis kendi kendine yeter bir niteliğe sahiptir. Bu sebeple insan da ancak Pôlis içerisinde kendi kendine yeter olabileceği için insan yapısı itibariye sosyal bir varlıktır (zoon politikon/ antropos).⁷⁸

Düşünüre göre devlet “yaşayan varlığın bütün vasıflarını haiz bir organizma, bir tabii topluluktur.”⁷⁹ Devleti araç olarak gören yaklaşımın yanında bu tanım cümlesinden de anlaşılacağı gibi Aristoteles’te devlet bir amaç olarak karşımıza çıkmaktadır. Devleti hem mantıki olarak hem de felsefi olarak tabii kabul eden düşünür, bütünü parçadan önce gelmesi gerektiğine ilişkin mantıki yaklaşımın uzantısı olarak birey, aile, köy ve şehirden oluşan devletin de zorunlu olarak bunlardan önce gelmesi kaçınılmazdır.⁸⁰ Bununla birlikte düşünür “İnsan tabiatı gereği politik hayvandır ve koruyucu şehrin muayyen hudutlarından istifade etmeksizin yalnızca tanrılar ve hayvanlar yaşayabilir.”⁸¹ diyerek felsefi olarak da bu tabiiği açıklamaktadır.

Aile, köy ve şehir–devleti topluluk hallerinin birer aşamasını ifade eder ve her topluluk halinin kendi içerisinde insanın ihtiyaçlarının giderilmesine yönelik fonksiyonlar vardır. Sosyal evrimin ilk aşaması olan aile birlikteliği içerisinde insanın günlük ihtiyaçları giderilirken ondan daha geniş ve karmaşık olan köy birlikteliği içerisinde ailenin karşılayamayacağı temel ve ilkel kültürel ihtiyaçlara yanıt üretilir. Toplumsal evrimin en üst noktası olan şehir–devlette ise yaşamın temel unsurlarından başka olara daha iyi bir hayatın gereksinimlerine cevap aramaktadır. Değerler ve amaçlar bakımından en yüksek birlik olan devlette basit anlamda birliktelik sorunlarından daha fazlası vardır ve soylu amaçlar için bir edininim söz konusudur.⁸²

⁷⁶ “Pôlis” kavramı Aristoteles hem devlet hem de devletin ülkesine karşılık olarak kullanmıştır. Bkz. Aristoteles, Politika, (Çev. Mete Tuncay), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975, s:72; Göze, aynı eser, s:41

⁷⁷ Aristoteles, aynı eser, s:9; Göze, aynı eser, s:41

⁷⁸ Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, s:88; Göze, aynı eser, s:42

⁷⁹ Ebenstein, aynı eser, s:32

⁸⁰ Aristoteles, aynı eser, s:10

⁸¹ Ebenstein, aynı eser, s:32; Göze, aynı eser, s:42

⁸² Ebenstein, aynı eser, s:32–33

Devlet ile birlikte yönetim şekillerini de tanımlayan Aristoteles, farklı zamanlarda farklı "en iyi" yönetim şekillerinin söz konusu olabileceğini ve niceliğin bu yönetim şekillerini belirlerken önemli bir ayırım noktası olacağını dile getirir. Ortak amacı gerçekleştirmek üzere tek kişinin, bir azınlığın ya da çoğunluğun yönetiminin söz konusu olabileceğini belirten Aristoteles, "ortak iyiliği amaçlayan bir kişinin yönetimi-krallık; bir kişiden çoğunun, ama bir azlığın yönetimi-aristokrasi; bütün topluluğun iyiliği için yurttaşların hepsinin uyguladığı yönetim-siyasal yönetim(politeia)"⁸³ şeklindeki temel tanımlamasını yapar.⁸⁴

Yönetimlerin belirli aralıklarla değişmekte olduğunu gözlemleyen düşünür bu değişimi açıklamak için genel nedenlerin yanında her bir yönetim için farklı özel sebeplerin de varlığına işaret etmiştir. Yönetimlerin sonlanmasının temel nedenleri arasında eşitlik ya da eşitsizlik ilkesinin aşırılışması olduğunu belirten Aristoteles, her yönetim düzeyinde eşitlik ve eşitsizlik belirli bir denge içerisinde yer almaktadır. Bazı yönetimler eşitlik ilkesi yönünde aşırıya gitmekte bazıları da eşitsizlik ilkesi üzerinde aşırılığa gitmektedir. Bu iki aşılığın da yönetimlerin sonlanmasına giden süreci tetiklediğini anlatmıştır. Mesela demokrasi de çoğunluğu oluşturan kişilerin mutlak anlamda eşit kabul edilmesi ve bu eşitliğin geliştirilmesi için zenginleri mallarına el konulması gibi toplum içerisindeki farklılıkların törpülenmesi yönünde hareket etmesi önemli bir yanıdır.

Aynı şekilde oligarşide de bir grubun eşit olmadığı yönündeki düşüncenin mutlaklaştırılarak her yönde eşitsizlik düşüncesinin yaygınlaştırılması hatadır. Böylece eşitsizlik düşüncesinin sonucunda da genellikle devrimler gerçekleşir. Bunun yanında "kazanç ve saygınlık hırsı, korku ve iktidarın kötüye kullanılması gibi özel ve genel başka nedenler de bulunabilir."⁸⁵

Özetle bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Aristoteles, şehir-devlet halini bir amaç olarak görmekte, "en iyi"ye ulaşmak için aile, köy ve Pôlis yönündeki toplumsal yaşamın evrilmesini kaçınılmaz bir süreç olarak tanımlamaktadır.⁸⁶ Devleti bu anlamda tabii bir olgu olarak gören ve bunun mantıki ve felsefi gereklerini izah eden düşünür, ihtiyaçlarının giderilmesi ve doğadaki kendi kendine yeter olma arayışının bir uzantısı olarak insanın ancak Pôlis içerisinde bunu gerçekleştirebileceğini, bu anlamda devletin bir araç olarak düşünülmesinin mümkün olmayacağını, ancak bu arayışını gerçekleştirmek adına amaç olacağı kesin bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁸³ Aristoteles, aynı eser, s:81

⁸⁴ Cemil Oktay, Siyaset Bilimi İncelemeleri, Alfa Yayınları, İstanbul, 2007, s:59-61; Göze, aynı eser, s:44-45

⁸⁵ Göze, aynı eser, s:49-51

⁸⁶ Aristoteles, aynı eser, s:9 ve s:91

Thomas Hobbes'ta Devlet Düşüncesi

17. yüzyıl önemli düşünürlerinden Thomas Hobbes'un devlete ilişkin düşüncelerini 1651 yılında yazdığı, ismini Tevrat'ta geçen bir devden alan Leviathan adlı eserinde bulmak mümkündür.⁸⁷ Doğal halde yıkıcı özelliklere sahip olduğu insanın toplumsal düzenini kurması ve koruyabilmesi için bir otoriteye ihtiyacı vardı ve bu ihtiyacın giderilmesine yönelik devlet, insan eseri yapay bir olgu olarak ortaya çıktı. İnsanın korunması ve savunulması için oluşturulmuş olan devlet yargı ve yürütme görevlerini kendisine bağlı memurlar⁸⁸ aracılığıyla yerine getirmekte olup toplumdakilerin "zenginlik ve varlığı onun gücüdür, halkın selameti 'salus papulis' onun görevidir, danışmanları onun belleği, hakkaniyet ve yasalar onun akli ve iradesidir. Uyum onun sağlığı, toplumsal kargaşa onun hastalıkları, iç savaş ise onun ölümü demektir."⁸⁹

Diğer canlılardan akıl ve muhakeme ile farklılaşan insanda devletin bünyesinde olması gereken otoriterliğin gerektirdiği malzemeyi bulan Hobbes, dini duyguların sadece insanda var olduğunu tespit etmiştir. İnsan tanıdığı olduğu olay ve olguların nedenleri açıklamak için girdiği arayışta 'nedenlerin nedenini' araştırırken tanrı fikrine ulaşır. İnsan gelecek korkusu, ölüm ve yoksulluk gibi durumların karşısında yüce bir tanrı fikrine inanarak kendisine, içerisinde teskin olacağı bir güven dairesi tesis etmeye çalışacaktır.⁹⁰

Hemcinsleriyle birlikte yaşayan doğal halinde fikren ve bedenen eşit olan insanların beklentileri ve amaçları da benzer nitelikte olacaktır. İşte bu her şeyi ile birliktelik içerisinde olan insanların yöneldikleri hedeflerde ortak olacak ve bu ortak hedef karşısında diğerinin önünde bir pozisyon kazanma arzusundaki insanlar birbirlerine karşı düşmanca bir tavır alacaklardır. Yaşamlarını korumak ve sürdürmek hedefine sahip olan insanın bir sonraki amacı da hoşlarına giden şeylere sahip olmaktır. Bu son arzu nedeni ile üretilmiş ve sahip olunan her şeyin bir talep edeni olacak ve bu taleplerin karşılanması için insanlar öldürmek dahil her türlü eylem içerisine girebileceklerdir. Bu süreç güçlü olanın zayıf olan üzerinde uyguladığı bitmeyen bir mücadele haline sebep olacaktır.⁹¹

⁸⁷ Gökberk, aynı eser, s:281; Ebenstein, aynı eser, s:165

⁸⁸ Egemen gücün kamu görevlileri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Thomas Hobbes, Leviathan (Çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, 1993, s:174

⁸⁹ Aktaran, Göze, aynı eser, s:133-134; Gökberk, aynı eser, s:284

⁹⁰ Hobbes, aynı eser, s:82; Göze, aynı eser, s:134; Ebenstein, aynı eser, s:166

⁹¹ Hobbes, aynı eser, s:97; Göze, aynı eser, s:134-135

Rekabet, güvensizlik ve herkesten üstün olma tutkusu nedeni ile insanlar arasındaki mücadele daima söz konusu olacaktır. "Rekabet insanları çıkarları için mücadeleye iter. Güvensizlik duygusu da güvenliği sağlamak için insanları savaşa sürükler. Şan ve ünleri korumak ve rakipsiz olduklarını kanıtlamak tutkusu da insanları saldırgan yapar."⁹²

Herkesin herkese karşı olduğu savaş (bellum omnium contra omnes) geçici bir hal değildir ve bu durumda insan insanın kurdudur (homo himini lupus).⁹³ Savaş hali sürdükçe herkesin birlikte itaat edeceği bir iktidar ve yasa olmayacak, yasanın olmaması nedeniyle de adil olan ya da adil olmayan ayrımı yapılamayacaktır. Şiddet, hile ve kurnazlığın bu savaş halinin temel ilkesi olması nedeniyle mülkiyet olgusunun da pratik bir karşılığı olmayacak, senin olan başkasının kontrolüne geçebilecektir. Ancak bu haldeki insanın yok olmamak için bu durumu akli ve tutkularının yönlendireceği barış ortamına ulaşmaya çalışacaktır. Barış ortamının devamlı bir nitelikte olması için diğer insanların da bu yönde ikna edilmesi ve bir anlaşma zemininde buluşulması kaçınılmazdır. Bu anlaşmanın şartları doğal yasalar olarak tespit edilecek ve temel ilke "kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi sen de başkasına yapma" olarak belirecektir. Aynı zamanda bu anlaşma ile insan doğal durumundan (status naturalis) yurttaş durumuna (status civilis) geçmiş olacaktır.⁹⁴

Herkesin her şey üzerindeki mutlak hakkından vazgeçmesi gereken bu durumun sadece anlaşarak sürdürülmesi mümkün olmayacak, bu anlaşmaya ve doğal yasaya uyumak için ölüm korkusu ve aklın emirlerinden daha fazla bir zorlayıcılığa gerek vardır. "İnsanlara boyun eğdirici, gözle görünen, elle tutulan, korkutan, cezalandıran ve karşı konamayan bir gücün, bir otoritenin varlığı da zorunludur. Cebir ve baskı ile desteklenmeyen ve cezalandırma yetkisini kapsamayan bir birleşme, anlaşma sözde kalmaya mahkumdur ve insanlara hiçbir güvence getirmeyecektir."⁹⁵

İşte bu gücün sahibi de insanların aralarında yapacakları anlaşma ile kuracakları ve temel amacı bireysel güvenlik olan Devlet / Leviathan olacaktır.⁹⁶ İnsanlar bütün yetki ve güçlerini ya bir kişiye ya da bir meclise devretmeli, ancak bu devir mutlak nitelikte olmalı ve devletin şekli belirlendikten sonra insanın herhangi bir tasarrufuna konu olmamalıdır.⁹⁷ Egemen güç konumunu alan devlet hareketlerinde mutlak serbestiye

⁹² Aktaran, Göze, aynı eser, s:135

⁹³ Gökberk, aynı eser, s:285

⁹⁴ Gökberk, aynı eser, s:285; Göze, aynı eser, s:136-137

⁹⁵ Aktaran, Göze, aynı eser, s:49-51

⁹⁶ Hobbes, aynı eser, s:127

⁹⁷ Hobbes, aynı eser, s:131; Ebenstein, aynı eser, s:167

sahip olacak; barış ve güvenliğin bozulmasını önlemek için herhangi bir bağıt olmaksızın gerekli gördüğü her türlü önlemi alabilecektir.⁹⁸ Mülkiyetin çatışma sebebi olmaması için devlet tarafından verilen bir hak konumuna indirgenecek ve toplumda yasa yapıcı olarak hukukun tek kaynağı devlet olacak ve bununla birlikte özgürlük alanı da yasaların yasaklamadığı şeylerin yapılabilmesi olarak belirlenecektir.⁹⁹

Devletin kuruluşunu barış ve güvenliğin sağlanmasıyla ilintili olarak açıklayan Hobbes, güvenlik sorunu için adalette ve yasa önünde herkesin eşitliğinin sağlanmasını zorunlu görür ve devletin diğer bir görevinin de toplumun iyiliği için gerekli olan “iyi yasa”ların yapılması olarak zikreder.

Ölümsüz bir şey olmayacağı için de devlette kendi yapısındaki nedenlerden ötürü bu son ile karşılaşacaktır. “Devletin gücü ya mutlaktır ya da hiçtir.”¹⁰⁰ Bölünmez otoriteye sahip olması kaçınılmaz olan devletin mutlak iktidarında bir zayıflamanın yaşanması çöküşü hazırlayacaktır.¹⁰¹ Aynı zamanda iyiye ve kötüye karar verme iddiasındaki yıkıcı doktrinler, egemen gücü kullanan kişi ya da meclisin yasalara tabi olma düşüncesi, kişilere verilen mülkiyet hakkının mutlaklaştırılması, egemen gücün bölünebileceğinin düşünülmesi, din ile devlet siyaseti arasındaki dengeli yaklaşımın korunamaması, yeterli mali kaynaklara sahip olunamaması ve savaşta yenilgi gibi sebepler de devletin çöküşüne neden olabilecek nitelikteki diğer etmenlerdi.¹⁰²

Araç/Amaç Sorunsalına Yönelik Mukayeseli Bir Değerlendirme

Düşünürlerin siyaset felsefelerine temel oluşturan düşüncelerini aktardıktan sonra çalışmamızın diğer kısmına geçerek bu düşünürlerin devlete ilişkin düşüncelerini araç/amaç sorunsalı merkezli mukayeseli olarak değerlendirme konusu yapabiliriz.

Toplumsal yaşamın beraberinde getirdiği bazı ihtiyaçların giderilmesine uygun olarak insanoğlunun merkezinde olduğu çeşitli kurumlardan birisi olan devlet üzerinde yapılan amaç/araç tartışmasında dile getireceğimiz düşüncelerin tarihsel izdüşümlerine yönelik bazı verilere kavuşmuş oluyoruz. Devlet üzerine yapılmış olan kuramsal tartışmaların tümünü değerlendirme ve elde edilen düşünceleri bu kısa çalışmamızın içerisinde sunma şansımızın olmadığını farkında olarak insandan yola çıkarak devlet sürecini tanımladığını düşündüğümüz Aristoteles, İbn Haldun ve Thomas Hobbes’un

⁹⁸ Ebenstein, aynı eser, s:172

⁹⁹ Göze, aynı eser, s:139-141

¹⁰⁰ Gökberk, aynı eser, s:286

¹⁰¹ Hobbes, aynı eser, s: 226

¹⁰² Göze, aynı eser, s:142-144; Hobbes, aynı eser, s:226-234

görüşleri bazen bizim temel savımızda buluştu zaman zaman da bazı farklılıklar oluştu.

İnsanın doğumu ile başlayan yolcuğunu yalnız başına sürdüremeyeceğine ilişkin doğal eğilimi bir başlangıç noktası olarak yaptığımız açıklamamızda devleti, insanın ihtiyaçlarının giderilmesinde bir araç olarak kabul eden düşünceye ulaşılmış durumdayız. Ancak araç, amaç tartışmasında çok yalın ve basit bir şekilde araç ya da amaç demek bu çerçevede yaşanmış olan tartışmaları anlamlandırmakta eksik kalabilecektir. Ancak temel yaklaşımımız devletin insanın toplumsal yaşam serüveninde araç olduğu yönünde olmakla birlikte devletin oluşumu gerçekleştikten sonra bazı unsurlarının gerekliliği üzerindeki vurgu karşısında amaçsal bir yönelime doğru kaymalar yaşandığı tarafımızca düşünülmektedir.

Bir arada yaşaması kaçınılmaz olan insanoğlu, hemcinsleriyle birlikte meydana getirdiği toplumsal birlikteliğin kendi başına üzerinden gelmesi mümkün olmayan bazı fonksiyonları için işbölümü içerisine girmek zorunda olduğunu çözümleyecek kadar rasyonel bir varlıktır. Bu basit işbölümü olarak görünüm kazanan toplumsal yaşamın zorunlulukları başladığı noktadan itibaren karmaşıklaşarak genişleyecektir. Gönüllülük esasıyla yola devam edilmesinin muhtemel maliyetlerinin farkına varacak olan insanoğlu muhakkak bu maliyetleri kendisi için tanımlayacak ve yaşanabilecek muhtemel ihtiyaçlara ya da çatışmalara karşı zor gücüne sahip başka bir hüviyete sahip bir kurum kurgulayacaktır. Kurgusal olması temel olmakla birlikte görevleri, fonksiyonları ve unsurları tanımlandıktan sonra görünüm kazanmaya başlayacak olan devletin toplumsal yaşamın içerisindeki yayılımı ve insanın olduğu her alanda kendisi için bir yer bulması devlet düşüncesinde farklı yaklaşımları besleyecek olan "zorunluluk" duygusunun oluşmasına neden olacaktır. Bu "devletin zorunluluğu" düşüncesinin kesinliği insan merkezli başlama noktasından daha farklı bir yere gidilmesine ve devletin bu denli kaçınılmaz olması karşısında ancak araç değil amaç olabileceğine ilişkin düşüncelerin yaşanmasına neden olabilecektir.

Bu noktada araç/amaç tartışması açısından devlet felsefesine ilişkin görüşlerine başvurduğumuz düşünürlerin düşüncelerinin bu tartışma açısından nasıl algılanabileceğine yönelik bazı değerlendirmeler yapmaya çalışacağız.

Hatırlanacağı üzere Aristoteles devleti, aile, köy gibi toplumsal birlikteliklerin doğal bir sürece bağlı olarak evrilerek ulaşılabilecek en üst nokta olarak görmekteydi. Kendi kendine yeter olmak doğadaki tüm canlılar için kaçınılmaz olarak ulaşılmaması gereken bir dürtüydü ve insan ancak toplu yaşam ve onun evrilmiş en mükemmel yansıması

olan devlet içerisinde kendi kendine yeter olabilecekti. Doğal bir sürece bağlı olarak şekillenen devlet düşüncesi Aristoteles'te araç ve amaç unsurlarının hafif birbirine girmiş olmasına karşın sanki insanın kendi kendine yeter olabilmesi için amaç olması gereken bir kurum gibi karşımıza çıkmaktadır.

Aristoteles'in Atina şehir devletinde yaşadığı dönemin kendine mahsus bazı özelliklerinin de bu düşüncenin gelişiminde etkili olabileceğine ilişkin bir düşünce de söz konusudur. Zira düşünür Yunan şehir devletlerinin siyasal, ekonomik ve sosyal özellikleri itibariyle çözülmeye başladığı bir dönemde bu çözülüş sürecine yakından şahitlik etmiştir. Karmaşa ve yabancı istilasının meydana getirebileceği olumsuz sonuçları görmesi nedeniyle belki de devleti, fonksiyonları itibariyle kaçınılmaz bir kurum olarak vurgulamaya sevk etmiş olabilir. Ancak biraz spekülasyon içeren bu tahminlere karşın gerçek olan husus Aristoteles'te sosyal bir hayvan (zoon politikon/antropos) olan insanoğlunun karşısında devletin konumlandırıldığı yer araç olamayacak kadar önemli bir vurguya sahiptir.

İslami bir düşünce geleneği içerisinde yer alan İbn Haldun, devletin oluşumu sürecini ne beşeri ne de ilahi bir iradeye bağlamaksızın toplu halde yaşama olgusunun tabii bir sonucu olarak açıklamaktadır. Yaşamını sürdürebilmek için ihtiyacı olan rızık üretimini ancak diğer türdeşleriyle birlikte toplu halde yaşayarak gerçekleştirebilecek olan insanlar bunun yanında vahşi hayvanattan korunmak için aletler yapmak için de bu birliktelikten yararlanacaktır. Ancak bu yaşamı sürdürme ve savunma ihtiyacının giderilmesi için bir araya gelmiş olan insanların bir birlerine karşı korunması meselesi de bir sorun olarak belirlemektedir. Çünkü hayvanlardan korunmak için üretilmiş aletlere herkes sahiptir ve bu aletlerin karşılıklı kullanılmasının önlenmesi için bir vâzia'ya (caydırıcı somut bir güce) ihtiyaç olacaktır. İşte bu caydırıcı güç insanların dışında bir organizma olmak zorundadır. Bir otoritenin altında ve birlikte yaşaması doğasının zorunlu bir sonucu olan insanın devlet ve onun iktidarını kullanan hükümdar karşısındaki konumunu, toplumsal duygudaşlık olarak kısaca tanımlanabilecek olan "asabiye" kavramı çerçevesinde şekillenmektedir. Temel yönelimin iktidar ve hükümlanlık olduğu düşüncesi ve bedevi topluluktan devletin şekillendiği hadari topluluğa doğru doğal ve kaçınılmaz bir yönelimin işlediği yaklaşımı birlikte değerlendirildiğinde araç/amaç tartışmasında İbn Haldun'un yerini daha sağlıklı tespit edebiliriz. En saf görünümü ve en doğru yolu izleyeceği varsayılan asabiye duygusunun kendisinden bekleneceği şekilde bedevilikten hadariliğe, kabile halinden şehir/medine yaşamına evrilmesinin kaçınılmazlığı ve bu ilişkinin zorunluluğu düşüncesi devletin bir amaç olarak görüldüğüne ilişkin bir fikre sebep olabilecektir.

İbn Haldun, devletin oluşumunu insana bağlamakta ve onun doğal yönelimlerinin bir sonucu olarak görmektedir. Gerek devletin oluşumu ve gelişimi gerekse ilerlemesi ve çökmesi ile ilgili tüm süreçleri insanlara ve insanların arasındaki dayanışma ruhuna (asabiyye) dayandırması bakımından düşünür devleti belirleyici değil, ancak belirlenen bir olgu olarak konumlandırmaktadır. Bu süreçte kendisine ilişkilerdeki rolü ile belirleyici bir rol verilmiş olan insanın, devlet karşısında araç olarak düşünülmesi bu bağımlı ilişkinin yönü açısından mümkün görünmemektedir.

Burada dikkat edilmesi gereken husus, toplumsal yaşamın kaçınılmaz bir sonucu olarak devletleşme yönündeki asabiyye olgusunun varlığı ile insan karşısında devletin amaçsallaştırılmasının farklı niteliklere sahip olduğudur. Zira devletin insan karşısındaki bağımlı değişken olmasından hareket ederek devletin insan karşısında amaç olamayacağı düşüncesine varmak mümkündür. Ancak tüm bu çıkarımlarımıza ve açıklamalarımıza karşın düşünür adına tek yönlü bir ilişki tespit etmek yerine düşünürün siyaset felsefesine ilişkin görüşlerine genel olarak bakıldığında devletin insan karşısında işlevsellik açısından bir araç gibi konumlandırıldığını söylemek yerinde olacaktır.

İnsanın tabii haldeki durumunu tanımlayarak siyasal düşüncesini temellendiği zemini inşa eden Thomas Hobbes'a göre insanın doğal halinde yıkıcıdır. Birbiri ile eşit bedensel ve fikrî özelliklere sahip olan insanların beklentileri ve talepleri de aynı noktada toplanacak ve bu sınırlılık karşısında öncelik kazanmak için kaçınılmaz bir rekabet başlayacaktır. Bu rekabetin sınırları öyle öngörülemez olacak ki insanların bir birinin kurdu (homo homini lupus) olduğu öyle bir çatışma hali yaşanacaktır ki, öldürme dahil her türlü olumsuz edim insan tarafından yapılabilecektir. İşte bu noktada bu sürecin kendi kendisini tüketecek dinamiklere sahip olduğunun farkına varacak olan rasyonel insan bu doğal eğilimli çatışma haline son vermek için kendisinin dışında ve gerektiğinde kendisine karşı güç kullanması kaçınılmaz olacak caydırıcı bir güçle silahlanmış devleti kuran anlaşmaya varacaktır.

Barış ve güvenlik duygusunun meydana getirdiği bu devlet kuruluş amacını yerine getirebilmek için mutlak, bölünmez bir otoriteye sahip olacaktır. Düşünürü göre devletin otoritesinde ortaksız olması kaçınılmazdır. Çünkü kendisini meydana getiren amacın yerine getirilmesi için devlet hiçbir şeyin sınırlaması olmaksızın istediği yasal düzenlemeyi yapacaktır. Devleti kendi aralarında anlaşarak kuran insanlar kurulduktan sonra devlet üzerinde hiçbir tasarruf şansı olmayacaktır. Anlaşmanın sonucu ortaya çıksa bile anlaşmaya taraf olmayan devletin, tarafların uymak zorunda olduğu bu anlaşmaya bağlı kalmasını beklemek yerinde olmayacaktır. Bunun bir uzantısı olarak da

toplumun iyiliği amacına yönelik hiçbir bağıt ve sınırlama olmaksızın “iyi yasalar” yapacak olan devlet, mutlak otoritesiyle her şeyin üzerinde olduğu gibi insanların da üzerinde bir konuma sahip olacaktır.

Oluşum süreci olarak insanlar üzerinden bir süreç tanımlaması yapan düşünür, devletin görevleri, toplumsal yaşamın sürdürülebilir olması için kendisine yüklenen fonksiyonlar bakımından devleti amaç olarak tanımlamaktadır. Kendisini meydana getiren insanların iradelerinin dışında ve onların üzerinde bir çerçeveye sahip olan devlet gerek yasaların tespiti gerekse bunların uygulanmasına hizmet eden memurların devlet adına kullandıkları yetkilerin herhangi bir sınırlamaya tabii olmaması gerektiği düşüncesiyle araç/amaç ikileminde amaç yönünde bir yönelimi ortaya koymaktadır.

Devletin amaç mı, araç mı tartışmalarına yönelik yukarıda düşüncelerine müracaat ettiğimiz ve bazı çıkarsamalarda bulunduğumuz değerlendirmelerin yanında insan merkezli bir düşünce sisteminden yola çıkıldığında, doğadaki tüm varlıklardan akıl ve muhakeme gücüyle farklılaşan ve doğayı dönüştürme imkanına sahip olan insanın toplu halde yaşamasının bir uzantısı olarak oluşacak bir kurumun amaç olarak değerlendirilmesinin mümkün olamayacağını düşünmek makul görünmektedir. İnsanın evren içerisinde farklı bir konuma sahip olduğu düşüncesinin beraberinde devletin araç/amaç sorunsalına yapılacak bir değerlendirmede devletin ancak insan ve onun ihtiyaçlarının karşılanması için araç olacağını düşünmek kaçınılmazdır.

Sonuç Yerine Bir Değerlendirme

Devletin araç mı yoksa amaç mı olduğuna ilişkin sorunun içeriğini belirleyecek olan temel unsur aslında devletin nasıl tanımlandığı ile şekillenecektir. Zira “Devlet nedir?” sorusuna verilecek olan tanım içerisindeki ana yaklaşım bu sorumuzun bize karşılığını verecektir. Bu sebeple öncelikle bir devlet tanımı yaparak başlamak ve bu tanımdan hareketler amaç ve araç sorunsalını yorumlamak daha doğru olacaktır.

Devlet, “İnsanların birlikte yaşama gereksinimlerinin bir neticesi meydana gelen topluluk halinde yaşamının bir sonucu olarak beliren güvenlik, korunmak, ilişkilerin düzenlenmesi, işleyişin aksadığı alanlarda düzen sağlayıcı kuralların tespit edilmesi ve uygulanması, kurallara itaatin olmadığı zamanlarda zor kullanma gücünden yararlanarak kuralların işlerliğinin sağlanması, kaynakların paylaşılması gibi gereksinimlerin giderilmesi için insanların kurgularına ve kabullerine dayanan belirli bir teşkilat görünümü olan siyasal bir kurumdur.”

Bu tanımda vurgulanmaya çalışılan temel unsurlar, devletin topluluk halinin beraberinde getirdiği bir yapı olmasıdır. Devlet yapılanması insanların yaşama pratikleri ile birlikte geliştirdikleri, ihtiyaçlarına göre dönüştürdükleri dinamik bir yapılanma süreci sonucunda şekillenmektedir. Yerleşik hale gelen ilk insan topluluklarının bazı ihtiyaçlarını giderme konusunda iş bölümüne olan ihtiyaçlarını tanımlamaları ile birlikte bazı görevlerin şekillenmeye başlaması, bu görevleri yerine getirme konusunda bu grupların içerisinde bazılarının ön plana çıkmaya başlaması gibi etmenler devlet organizasyonunun üzerine inşa edileceği ilk mekanizmayı meydana getirmişlerdir.

Devlet mekanizmasının temel unsuru olan iktidarın kaynağı ve meşruluğu meselesi devlet kavramı ile birlikte daima ön planda olagelmıştır. Kendisini bir araya getiren insanları toplamından farklı bir varlığa kavuşan devletin kendisinden beklenen görevleri yerine getirmek için çeşitli organları kullanarak hareket etmek zorundadır. En temel haliyle reis etrafında şekillenmeye başlayan ilk organizasyonlar daha sonra gücünün kaynağını tanrıya dayandıran krallar ya da sultanlar tarafından yönetilen devlet teşkilatı ile daha başka bir görünüme kavuşmuştur.

Sosyal sözleşme ve anayasa fikri ile birlikte değişen devlet algısı sonucunda devlet teşkilatının yapısı ve fonksiyonları da bu sürece bağlı olarak yeni unsurları çerçevesinde tanımlanmış ve farklılaşmıştır. Günümüze gelindiğinde artık üzerinde mutabık kalınan üç temel fonksiyon söz konusudur: yasama, yürütme ve yargı. Bu organların tümünün kullandığı otoritenin meşruiyeti bazı dönemlerde tanrısal bir kaynağa ve onun yeryüzündeki temsilcilerinin kullanımına dayandırılmışken artık günümüzde bazı istisnalarına karşın genel kabul görmektedir ki, devlet ve kurumlarının meşruiyet kaynağı kendisini meydana getiren insanların özgür iradeleridir. Günümüzden sonra da süreç içerisinde üretim ilişkileri, eğitim-öğretim ve insan ilişkilerindeki değişime bağlı olarak devlet olgusu da payına düştüğü kadar farklılaşarak tarihsel dönüşümdeki yerini alacaktır.

Buraya kadar devletin ne olduğuna ilişkin görüşlerimizi ayrıntıları ile zikretmiş durumdayız. Bu tanımlamamızın merkezinde dikkat edilirse insan ve insan ihtiyaçları yer almaktadır. Doğal yaşam içerisinde akıl ve muhakeme gücü ile diğer canlılardan farklı bir konuma sahip olduğu belirgin olan insanoğlunun merkezi bir konuma yerleştirilmesi karşısında kanımızca amaç ve araç konusu şekillenmeye başlayacaktır.

Madem ki insan her şeyin başı ve devleti meydana getiren temel saik insanın ihtiyaçları o zaman devletin bu ihtiyaçların belirli bir düzen içerisinde çözülmesi yönündeki görevine koşut olarak bir araç olduğunu söylemek mümkündür. Ancak topluluklar ve

topluluklardan oluşan devlet mekanizması ilk kaynak olan insan varlığından farklı bir kimlik kazanmaktadır. İnsanların önce tasavvurlarında var olan devlet, kurum ve kurallarıyla oluşmaya başladığında farklı bir görünüm kazanmakta ve bu görünüm kendisini meydana getiren tekil ve zayıf olan bireyden çok daha fazlasını ifade eder hale gelmektedir. İşte bu kimlik kazanma ve görünümüleriyle geniş ve buyurgan bir role sahip olan devlete karşı geliştirilen yaklaşımlardaki insan ve ihtiyaçları merkezli zemin kaybedilerek amaçsallıktan amaçsallığa doğru bir kayma söz konusu olmaktadır. Kanımızca araç mı, amaç mı tartışmalarında öncelikle bu aşamanın üzerinde durulması ve ilk gerek tartışmalarında belirli bir noktada buluşulması bu sorunun halledilmesinde önemli bir katkı sağlayacaktır. Her ne kadar ilk gerek noktasında insan ve onun ihtiyaçlarının giderilmesi konusunda bir mutabakat olsa dahi bir sonraki devlet tüzel kişiliğinin oluşmasından sonraki kimliğin kabulü ve düşünsel olarak değerlendirilmesinde devleti amaç olarak algılayacak paradigmalara karşılaşmak olasıdır. Yani bireysel ihtiyaçlar ve bunların giderilmesi için devleti insanların kendi kurgu ve kabullerine dayandırmakla birlikte bundan sonraki aşamalar için devletin bir amaç örgüsü içerisinde değerlendirilmesi mümkün olabilecektir.

İşte bu yöndeki değerlendirmeler için ısrarla üzerinde durmamız gereken şeyin insanın, doğduğu andan itibaren sahip olduğu cevherlerinin ve değerlerin altının çizilmesi, doğumla başlayan ve ölümlerle neticelenen tarihsel akışın aktörü olarak insanın sahip olduğu akıl ve muhakeme gücüne vurgu yapılmasıdır. Doğaya bakıldığında akıl ile yer yüzündeki her şeyi kullanma ve uyarılma gücüne sahip olduğu anlaşılabilir olan insanın kendi hemcinsleri ile bir araya gelerek yine kendi gerçeklerine uygun olarak bireysel yıkıcı ve tahrip edici yönünden korunmaya çalışmasının efektif bir aracı olarak devleti kurgulaması fikri çok gerçekçi bir olgu olarak ortadadır.

Burada vurgulanması gereken temel unsur, doğadaki her şeyi kendi kullanımı için seferber etme yetisine ve imkanına sahip olan insanın önüne hiçbir olgu ve mülahazanın geçirilemeyecek ölçüde bir adım geride bırakılması gereğidir.

Akıl ve muhakeme gibi maddi olmayan bir unsuru ile tüm maddi varlıklardan farklı ve onların üzerinde bir konuma sahip olan insanın yaşamının bir gereği olarak maddi ve manevi ihtiyaçlara sahip olduğunu bir gerçektir. Bu olgudan hareket ederek maddi ve manevi ihtiyaçlar ayırımının bir uzantısı olarak devlete yeni bir görev yüklemek olası olacaktır. Doğanın bir parçası olarak yemek, içmek, üremek ve vücut bütünlüğü içerisinde sağlıklı bir yaşam sürmek gibi maddi ihtiyaçların giderilmesi için kurgulanmakta olan devletin bu görevini yerine getirirken aynı zamanda insanın diğer unsuru olan manevi ihtiyaçlarının giderilmesi için gerekli olan zemini sağlaması da

beklenecektir. Bu ayırım ve devlete yüklenen bu yeni görevin bir uzantısı olarak da araç, amaç tartışmasında devleti yeniden araç konumuna yerleştirmiş olmaktadır.

Zira insanın öncelikle maddi ihtiyaçlarının izale edilmesi görevini yerine getirmesi beklenen bir kurumun nasıl olur da bir insanın doğadaki diğer varlıklardan ayrılmasına sebep olan daha önemli manevi unsurlarının da üzerinde bir yere yerleştirilir ve amaç olarak tanımlanabilir ki? Evet aslında sorumuzun içerisinde verdiğimiz yanıt çok açıktır. Devlet, maddi ve manevi ihtiyaçlara sahip olan insanoğlunun bu iki yöndeki ihtiyaçlarının çözümlenmesini temin etmek için kurgulanmış ve bu kurgunun temel kabullerinin bir uzantısı olarak kendisini meydana getiren insanların devrettiği yetki ve iktidar gücünü kullanan araçsal bir mekanizmadır.

Sözün sonu olarak devletin, insan için ve onun yaşamına yönelik kurgusal bir temel ile vücut bulan eşitli mekanizmalara sahip bir araç olduğunu ve olması gerektiğini söylemek yerinde olacaktır. Devletin görünümü ve modern anlamda sahip olduğu yetkileri ve bürokrasi mekanizmasıyla toplum içerisindeki yaygınlığını temel almaksızın bunu hem felsefi bir kategori hem de aktüel olması gereken olarak tespit etmeliyiz. Aynı zamanda mutlak kudret sahibi bir aktör olarak karşımıza çıkan modern devlet makinesinin karşısında zayıflayan insanın varlığına güç katmak için bu saptamayı yapmak zorundayız.

Kaynaklar

- Albayrak, A. (2000). Bir medeniyet kuramcısı olarak İbn Haldun. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(9).
- Aristoteles. (1975). *Politika*, (Çev. Mete Tuncay). İstanbul: Remzi Kitabevi,
- Arslan, A. (1997). İbn-i Haldun'un ilim ve fikir dünyası. İstanbul: Vadi Yayınları.
- Ebenstein, W. (1996). Siyasi felsefenin büyük düşünürleri, (Çev. İsmet Özel). İstanbul: Şule Yayınları.
- Gökberk, M. *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gökbunar, R., Kömürcü, E., Yalçın, A. Z. (2009). Mali sosyolojide İbn-i Haldun'un yeri. *Türk İdare Dergisi*, 1(455), 207-211.
- Göze, A. (2007). Siyasal düşünceler ve yönetimler. İstanbul: Beta Yayınları.
- Gürkan, Ü. (1967). Hukuk sosyolojisi açısından İbni Haldun. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 24(1), 223-246.
- Hobbes, T. (1993). *Leviathan*. (Çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları.
- Hülagu, O. (1999). *Farabi ve İbn-i Haldun'da devlet düşüncesi*. İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- İbn Haldun (2007). *Mukaddime*, Cilt I-II, (Haz. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kozak, E. (1984). İbn Haldun'a göre insan-toplum-iktisat. İstanbul: Pınar yayınları.

- Lacoste, Y. (2002). *Tarih biliminin doğuşu – İbni Haldun*. (Çev. Mehmet Sert). İstanbul: Don Kişot Corpus Yayınları
- Oktay, C. (2007). *Siyaset bilimi incelemeleri*. İstanbul: Alfa Yayınları
- Uludağ, S. (1993). *İbn Haldun*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları.
- Uygun, O. (2008). *İbni Haldun'un toplum ve devlet kuramı*. İstanbul: Oniki Levha Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1983). *İslam felsefesi-eski Yunan'dan çağdaş düşünceye doğru*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Strowasser, B. (2009). *İbn Khaldun'un tarih felsefesi: Devletlerin ve uygarlıkların yükseliş ve çöküşü*. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 39(1), 173-181.
- Yıldırım, Y. (1998). *İbn Haldun'un Bedâvat teorisi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

*The Idea of the State in Ibn Khaldun and a Comparative Study in the Context of the Debate ‘Is the State a Means or an End?’: (Ibn Khaldun–Aristotle–Thomas Hobbes)

İbn Haldun’da Devlet Düşüncesi ve “Devlet Araç mı, Amaç mı?” Tartışması Bağlamında Mukayeseli Bir Değerlendirme: (İbn Haldun –Aristoteles–Thomas Hobbes)

Oğuz Özcan

Istanbul University, Turkey

Abstract: Ibn Khaldun, who is one of the most important figures for 14th century Islamic thought, has constructed a system that is different from the approaches of his contemporaries in the world of Eastern thought and defined his field as the field of Umran (İlm-i Umran). The thinker constructed a cyclical philosophy of history centered on human and social life by analyzing the general trends of historical events and social relations to reach general governing rules concerning the relation between system and element. built on this Umran science he also conceptualization each of the elements in question. In order to understand Ibn Khaldun’s system of thought in general and his state philosophy in particular, as he treats the state and society as two different structures in accordance with the current sociological approach and defines the formation process of both in sociological terms, it is necessary to briefly review some of the basic concepts used by the state and determined some main elements.

In the first part of our work in this framework, explanations were given to explain the concepts of Umran, Asabiyet, Bedouin and Hadarism, Riyaset and Mülk (State) which constitutes Ibn Khaldun’s thought. In terms of Ibn Khaldun’s political thought, we are trying to understand the role of life, people’s anticipation and the solidarity that leads to the emergence of the political appearance and functions of the social organization, which is at the center of state philosophy. Ibn Khaldun’s system of thought regards the elements of the state mechanism and the general functioning of people as an inevitable consequence of living together to meet some of their needs, and this influences ways of thinking about the progress of the state.

Following the state philosophy of Ibn Khaldun, we have examined the state philosophy of Aristotle and Thomas Hobbes in order to be able to develop a comparative approach to the controversial

* This article is a review of the paper presented at the "2nd International Ibn Khaldun Symposium" organized on 29-31 May 2009 in Istanbul.

issue of “State: Means or End?” Together with the views of the two thinkers, we included a comparative assessment of this problem. Finally, we tried to share an evaluation of how we discussed and assessed the issues during the article as a conclusion.

Keywords: Ibn Khaldun, Muqaddimah, Politics, Political Thought, State Philosophy

Öz: 14. Yüzyıl İslam düşünce sisteminin önemli simalarından olan İbn Haldun, gerek Batı gerekse Doğu düşün dünyasında kendi çağdaşlarının yaklaşımlarından farklılaşarak kendi tanımlamasıyla Umran İlmi (İlm-i Umran) adını verdiği bir sistem inşa etmiştir. Tarihi olayları ve toplumsal ilişkilerin genel eğilimlerini çözümleyerek sistem-parça ilişkisi içerisinde genel geçer kurallara ulaşarak insan ve toplumsal yaşam merkezli döngüsel bir tarih felsefesi kurgulamış olan düşünür, kendisinden önce hiçbir yerde rastlanmamış olan bu Umran İlmi'nin üzerine inşa edildiği parçaların kavramsallaştırmasını da yine kendisi yapmıştır.

Güncel sosyolojik yaklaşıma uygun olarak devlet ve cemiyeti farklı iki yapı olarak ele alan ve her ikisinin oluşum sürecini de yine sosyolojik verilerle tanımlayan İbn Haldun'un gerek genel düşünce sisteminin anlaşılması gerekse özelde devlet felsefesinin kavranabilmesi için onun kullandığı bazı temel kavramların kısaca gözden geçirilmesi ve ana unsurlarının belirlenmesi gerekmektedir.

Bu çerçevede çalışmamızın ilk bölümünde İbn Haldun'un düşüncelerini inşa ettiği Umran, Asabiyet, Bedevilik ve Hadarilik, Riyaset ve Mülk (Devlet) kavramlarını anlamaya yönelik açıklamalara yer verilmiştir. Düşünürün siyaset düşüncesiyle devlet felsefesinin merkezinde yer alan insan ve onu edimlerine bağlı olarak toplumsal örgütlenmenin siyasal görünüm ve fonksiyonlarının ortaya çıkmasında toplu halde yaşam, insanların beklentileri ve bunlara yön veren asabiyet olgularının oynadığı rolü anlamaya çalışıyoruz. Bazı ihtiyaçlarını karşılamak için insanın birlikte yaşamasının kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkan devlet mekanizmasının unsurları ve genel işleyişi ile ilgili İbn Haldun'un düşünce sistemini anlamaya çalıştığımız satırların ardında da devletin aşamaları, gelişimi ve ömrünün nihayete ermesi ile ilgili düşüncelere yer verilmiştir.

İbn Haldun'un devlet felsefesinin ardından günümüz açısından da hala tartışma konusu olan “Devlet Araç mı, Amaç mı?” sorunsalı üzerine mukayeseli bir yaklaşım geliştirebilmek için Aristoteles ve Thomas Hobbes'un devlet felsefesini inceleme konusu yaptık. İki düşünürün görüşleriyle birlikte bu sorunsala yönelik karşılaştırmalı bir değerlendirme içeren bölümümüzü kaleme aldık. Son olarak da sonuç yerine bir değerlendirme yazısı ile makale boyunca tartıştığımız konuların bizim tarafımızdan nasıl değerlendirildiğini paylaşmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Mukaddime, Siyaset, Siyaset Düşüncesi, Devlet Felsefesi

Introduction

Like all the organizations in which humans feature, the organization that is defined as the state has always come into conflict with different structures in its historical

journey. Within this history according to various social and economic necessities, though the basic functions are not changed, some differences are observed in the structure of the state itself regarding the relationships between people.

By defining the phenomenon of power, this phenomenon can be embodied in a specific hierarchical view to find a living space for itself, the level of the relationship between these needs and the necessities of society and the other acts that the state has introduced through its own characteristics always been interesting for thinkers of political philosophy.

In this framework, political philosophers, have kept alive the effort to read in a certain objectivity the historical development of the story of the family of humanity, in terms of societies, states, economic relations, and the attachment of people to these phenomena within a certain paradigm. This article seeks in part to answer the 'means or end?' problem, which is a basic question that is frequently asked in this explanatory effort.

The search that begins with the question of why the so-called "state" is needed is often an important clue to observations and studies on societies. In addition to the search for guidance in social phenomena and events, there will also be views based on the divine bases of the state and the source of power, such as the Church institution, which is trying to win itself in the face of political power in the Middle Ages Europe. According to the view that explains the state and power through the Church, which is a reflection of God's will and the earth "The source of all power is God". As a matter of fact, the view that explains the state and power in divine terms is not only something that applies to Medieval Europe. It is also possible to find similar reflections of the ideas in this framework among the ideas of the oriental thinkers. But among the reasons that played an important role behind the most refined thought in this direction to be found in medieval European state doctrine concerns the struggle for authority between the Church and the monarch.

We are looking for answers to some questions about the state, and will first examine the general philosophy of Ibn Khaldun, one of the most important thinkers of 14th century Islamic thought, and the theory of the state. The struggle for power in the western world between the church and political power¹ with its various extensions

¹ Göze, *ibid*, p:78-82

were dogmas limit people's lives, and inquisition courts used as an effective means of oppression; in a period when the political and administrative rights within the feudal institution treated people as property and turned them into a matter of heritage,² Ibn Khaldun made an effort to make observations based on social events and make a model based on this.

Likewise, Ibn Khaldun emphasizes the importance of causality in the face of traditional history narration. In order for the cause-and-effect relationship to be established in a correct way, he states those who deal with this science should have knowledge about the nature of politics and assets,³ saying that "... the correspondence between the present situation and the casual and historical situation or the difference between the two, the cause of the correspondence or difference must be considered,"⁴ and emphasized the fact that information in conformity with the general laws that have been obtained are considered to be authentic and those that contradict these laws are not taken into consideration.⁵

Despite the change of actors, as a reflection of the immutability of the human factor and the spatial factor that causes the events, we encounter a cyclical understanding of history repeated by our thinker.⁶ According to Ibn Khaldun, to examine and understand the human communities and the civilization they are in (hope and indifference / civilization), it is imperative that the causes of the events leading to human society are resolved.⁷

Whether from the developments in the contemporary Western system of thought or from the basic paradigms of the Eastern thought communities, Ibn Khaldun defines societies and historical actors in the context of cause-effect relations, and independently constructs human and society in an organic structure. This method is a contemporary method of evaluating a form that can try to put a certain theoretical

² Age, p:71

³ İbn Haldun, Mukaddime, (Edt. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 2007, I.Cilt, s:189

⁴ ibid p:189

⁵ ibid, p:189

⁶ Cited by , Ahmet Albayrak, "Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun", <[http://kutuphane.uludag.edu.tr/PDF/ilh/2000-9\(9\)/htmpdf/M-33.pdf](http://kutuphane.uludag.edu.tr/PDF/ilh/2000-9(9)/htmpdf/M-33.pdf)> (d.o.a :24.04.2009), Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 2000, p:3

⁷ Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi-Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru, Ülken Yayınları, İstanbul, 1983, p: 230

framework. The wars, intrigues and recurring confrontations he faced when examining history "led Ibn Khaldun, who wanted to reach an enlightened view, to check the inconsistency of historical approaches by generalizing the recurrent phenomena and establishing links between various categories of coincidence. This led him to a general conception of history, an analysis social and political structures, and examination of the evolution of these structures."⁸

In this work on the development of the state and this fictional organization, there are two other great thinkers whose views we need to consider. Aristotle gave a systematic description of evolution based on the community of people, such as family, village and city they formed as a result of living together as the sources of the state.⁹ The other name is Thomas Hobbes, a well-known British thinker who wrote the Leviathan (1651), describing the state as an artificial human artifact, describing the state by centering on a person who is greater in intelligence and reasoning power than other beings, and thinks it is destructive and conflict-prone in the state of nature.¹⁰ Besides the fact that these thinkers belong to three different time periods, because they have been nurtured from the accumulations of different geographies and are in an effort to draw a general framework of explanations for political thought, we need to take advantage of the thoughts of these thinkers when seeking answers to our basic questions.

Ibn Khaldun's Political Thought and State Philosophy

According to today's sociological approach, Ibn Khaldun, who treats the state and society as two different structures and defines the formation process of both with sociological data,¹¹ whether the general system of thought or his state philosophy in particular is to be understood, some basic concepts used by him should be briefly reviewed and its main elements should be identified.¹²

⁸ Yves Lacoste, Tarih Biliminin Doğuşu – İbni Haldun, (Trans.Mehmet Sert), Don Kışot Corpus Yayınları, İstanbul, 2002, p:112

⁹ William Ebenstein, (Trans. İsmet Özel), Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri, Şule Yayınları, İstanbul, 1996, p:32

¹⁰ Göze, ibid, p:133-134

¹¹ Ülker Gürkan, "Hukuk Sosyolojisi Açısından İbni Haldun", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/336/3416.pdf> (d.o.a:24.04.2009), p:236

¹² Oktay Uygun, İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı, Oniki Levha Yayınları, İstanbul, 2008, p:2-4

Civilization

The concept of umran constitutes the basis of Ibn Khaldun's thought. When we look at the concept's dictionary meaning, "to reside, to live, to visit, to build, a population, living with animals, to be kept in good condition,¹³ to be in good condition and to be a productive place, a place of honor, the prosperity in the world, civilized activities and domestic life" are given. This research and investigation of the social activities are also called 'Umran İlmi' (ilm-i umran).¹⁴ According to our thinker, Umran is in a much broader framework and more sophisticated than civilization and urbanism,¹⁵ "urbanism is only found in cities and towns, while Umran is present both in cities and in towns, namely in urban areas and with the Bedouin."¹⁶

Given the unique nature of social events and the specific laws they have, according to the definition of the thinker this purpose (of social events), "is to discover and investigate the laws, their functioning and the results they bring."¹⁷ As a result of this complex and encompassing richness of meaning, as a general evaluation, "Ibn Khaldun's works indicate the social, political and cultural activities as well as the problems of Umranian population and economic life. It's about the whole thing about people."¹⁸ According to Ibn Khaldun, centering on human beings and life, three essential characteristics of the Umran phenomenon are mentioned: 1- The people who will not be able to live alone by nature and will come together around a community; 2. The assembled human communities will develop organically in a certain way; 3. People who are elements of social life will specialize in a specific job that they will do well and gain mastery.¹⁹

Social Solidarity

The other basic concept of Ibn Khaldun's methodology is social solidarity (asabiyyah), which has a dictionary meaning of "connection, nerve, the prominent people of a society, the community of people, and the relatives of from a person's fathers side (the bond that connects someone)."²⁰

¹³ Ahmet Arslan, İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası, Vadi Yayınları, İstanbul, 1997, p:85

¹⁴ İbn Haldun, ibid, p:113

¹⁵ Lacoste, ibid, p:165

¹⁶ İbn Haldun, ibid, p: 114

¹⁷ ibid, p: 115

¹⁸ Lacoste, ibid, p:166

¹⁹ Albayrak, ibid , p:5

²⁰ Süleyman Uludağ, İbn Haldun, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara, 1993, p:70

In addition to the dictionary meaning, depending on what Ibn Khaldun wants to explain, it is also possible to define it as “party spirit”, “group spirit”, “community spirit”, “social solidarity feeling”, “social enthusiasm”, “tribalism”, “nationalism”, “... the feeling that allows the individuals in a particular society to come together and become passionate. The definitions that are tried to be performed are more in terms of the breadth and envelope of the framework of the concept, seeing as the definitions of explaining their functions, their effects and their reflections instead of giving the exact opposite of the concept.²¹

Ibn Khaldun divides this concept to two groups: lineage and causes of asabiyyah. Blood and lineage are basic to the involuntarily founded first type, while the second is voluntary and won later. Having the essence of superiority and dominance, the basic aim of asabiyyah is to have power and to establish a state which is the theoreticalized form of domination. In addition to “society is necessary for the human, hegemony for society”,²² hegemony at the highest level is the state and asabiyyah has vital importance for the state. “Asabiyyah is most commonly found in the source of sovereignty to any kind of social organization; More specifically, it is possible to make the transition to the most perfect form of the state and to the civilization of the city, which is identical with it ... ‘Asaba is the only creative political factor’.²³

Property, power, social and political life all have asabiyyah at their foundations and therefore “A change in one or the other direction that occurs in an asabiyyah matter necessarily affects other internal organisms.”²⁴ Everything that is mortal will end with “asabiyyah” and will gradually retreat, decline and disappear over time.

According to Ibn Khaldun, who defines asabiyyah as a basic concept in this way, geographical and economic conditions are the factors that determine the content and forms of this concept “which emerged at the level of the Bedouin Umran in principle and in its original form”.²⁵ Geographical conditions and corresponding climatic conditions will be a decisive factor on the strength or weakness of asabiyyah, as well

²¹ Ibn Haldun, *ibid*, p: 96; Uludağ, *ibid*, p:72–73

²² Arslan, *ibid* p:115

²³ *ibid*, p:115

²⁴ Ibn Haldun, *ibid*, p: 98–101

²⁵ Arslan, *ibid* p:111

as the urbanism between the relations of production and the possession of different characteristics of economic structure.²⁶

Bedouinism and Hadarism

For the thinker who built the foundations of his theory by observing human life and its differentiations there are the two main stages in the life of the nomadic and urban communities. Despite being defined as nomadism, Bedouinism was used by Ibn Khaldun with a wider sense of meaning. Although being used for Arabs living specially in the desert and the Sahara as nomads, in general terms, “no matter where in the world they lived, or what kind of race or tribe it is, these tribes were the first form and beginners of society.. as the earliest of everything emergence is called badawah or badawi, for the first of human society and the primary form it has they were called badawah and badawi.”²⁷

Within the framework of this definition, it is also clear that some small communities settled on the soil are defined as bedouin.²⁸ According to Ibn Khaldun, Bedouin communities consist of two main structures: those living in livestock, living in grassland and not dependent on land, and villagers living in bedouin life, although they are resident for their livelihoods.²⁹

The word hadarah was used by the thinker in the sense of “culture and civilization”, but in terms of the specific culture of the Bedouins and their culture, he used hadarah to mean “settled culture”. Just as not all established communities are civilized, neither are all people and communities living a nomadic life Bedouin. For example, nomads living in tents can be higher living civilizations, those in living caves or forest can be higher than those living in cities.

When Ibn Khaldun explains the difference between these two communities, he sets out from the difference of their ways of living and surviving as an extension of the distinction in the forms of production by economic relations.³⁰ In connection with increase in production bases and production amounts, bedioun societies go into the

²⁶ İbn Haldun, *ibid*, p: 101–102

²⁷ *ibid*, p: 105; For a detailed definition of the concept of “Bedouin” and its subgenres, Arslan, *ibid*, p:98–99

²⁸ Uygun, *ibid* p:12

²⁹ Yavuz Yıldırım, *İbn Haldun’un Bedâvat Teorisi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Unpublished Dissertation Thesis), İstanbul, 1998, p:45

³⁰ Uygun, *ibid* , p:14

process of urbanization though the speed and direction of this phase still depends on the geographical, economic and social conditions of the Bedouin community. These two distinctive communities have a dependent economic relationship. While Bedouins “produce raw, unprocessed and primary material”, the urbans “produce processed, manufactured and semi-finished goods”, resulting in commercial relations based on reciprocal exchange.³¹

Leadership and Property

While Ibn Khaldun classifies communities in two different forms, at the same time he explains the political and administrative structure of these two structures under two separate structures. He says, “The Bedouin associations call for the referral and administration of the primary tribes and clans, and the property (rulership, reign) for the tribes.”³² In the case of a Bedouin society, there is a chieftain in the position with the whole authority based the tradition regarding the authority of the ruler and the ruler of the kingdom.³³ Jobs are carried out on the basis of volunteerism and solidarity in the Bedouin community, where there is no administrative organization, and since there is no class of military and civil servants, they have the chance to pass judgment on the terms of the governor depending on general consensus and persuasion. One step ahead of equals, the adopted leader possesses nobility and power in the Bedouin communities, and rules according to social laws and bases, which are just signs of tradition.³⁴

The leader, in the case of urban communities, the state and functioning state organization are the property of the ruler. The most distinctive qualification of politics and government based on state organization is based on “congratulation, victory, heroism and invasion”.³⁵

Unlike loose obedient Bedouin societies, the end of those who do not submit to the decree of this rulership can result even in death. The leadership and chiefs communities built up in loose bonds are a consequence of the primitive conditions and are “the goal of the tribe of urban settlement, and the aimed object and no force can

³¹ İbn Haldun, *ibid* ,p: 105–106

³² *ibid* p: 106

³³ For a detailed information about leadership, formation of leadership and its comparison with property Yıldırım, *ibid* , p:66–80

³⁴ İbn Haldun, *ibid* , p: 106–107

³⁵ *ibid* , p: 107

prevent it.”³⁶ The Bedouin community that attained this purpose will be transformed into a ruling posture suited to the rule from the ruler and its formal reflection.

The Origin of State: The Need to Co-Exist

The philosopher, who structures humans and society at an organic level, thinks that people by nature have to live together.³⁷ There is no divine or human will in the emergence of the political power and of the city-life which is a reflection of state. “Man, by nature must always live in the order of society and under the authority of a power.”³⁸ Living together and the community are two integral parts of each other. “The power of many must be gathered together so that both themselves and their sustenance and possessions are provided. This is essential. By way of assistance, goods and provision will be provided in a sufficient amount to meet the need for the multiplicity of the participants of the production.”³⁹

The transformation of this mode of production is important in terms of these transitional functions of the prosperity achieved by the production of the surplus in the transit from bedounism to urbanism. “Ibn Khaldun refers to the part in which the man fulfils his obligatory needs, either by labor or by any means as ‘sustenance’; the excess of necessity and the richness that constitutes the source of the capital accumulation is called the ‘gain’...According to him, the most important factor in the transition of mankind to the surplus-product (gain) phase is the division of labor.”⁴⁰

People who have to come together for this need for sustenance also need the help of other people to defend themselves. Although God gave the beasts various virtues that could protect them; gave the idea and a hand at his command. “The hand is an organ created for being the helper and servant of the reason. Thanks to art, tools for human beings are produced. These tools replace other organs that other animals have to defend themselves.”⁴¹ But these tools are not enough by themselves, in order to achieve a successful protection mutual assistance is required. As it can be seen from the following: “It is imperative for people to live in an integrated and collective

³⁶ *ibid* , p: 108

³⁷ Arslan, *ibid* , p:92

³⁸ Uygun, *ibid* , p:109

³⁹ *ibid* , p: 213

⁴⁰ Erol Kozak, *İbn Haldun’a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, Pınar yayınları, İstanbul, 1984, p: 174-175

⁴¹ *İbn Haldun*, *ibid* , p: 214

manner.”⁴² In any case where people come together to live together, a certain alignment will be needed at the same time to organize the various positive or negative developments that this association may encounter within the framework of certain rules.

State as a Search for a Life of Co-Existence and Trust

Ibn Khaldun said that the need for this order is based on the fact that humans have an animal aside and that this aggressive unsatisfied sensation will be the source of human destructive activities against each other.⁴³

“There is a need for a law-giver (as a deterrent from evil) to protect people against each other. Because attacking and injustice are found in the animal-natures of people. The weapon that is manufactured to fight off rape of wild animals is not enough to overcome the rape of human beings. Because the same weapon is available to all other people. In this case, there is a need for ‘something else’ that will prevent people from violating each other. This ‘other thing’ mentioned cannot be one of the other creatures. Because all the other animals are lacking in terms of cognition and inspiration from human beings. It follows that the law-giver should be from the people itself. But this law-giver will have a subjugation, a sultanate, a divine hand and a superior dominion over other people It must be like that one can not rape another, or harm. This is the meaning of sovereign.”⁴⁴

As it can be understood from this long citation, human beings who start living together in need of food and protection, at next level, will become a danger against each other. This realistic observation tracking the effect of psychological onto the social seems very progressive. It is possible to see the approach of Western political theorists, who will live after centuries after him, that people will be in destructive attitudes towards their fellow citizens in social life, and that an organization with the power to use it will be needed to prevent it.⁴⁵

Another important issue that Ibn Khaldun confronts us in his views on the state and authority is that he says that the idea of sovereign naturally takes place in people

⁴² *ibid* , p: 214

⁴³ Arslan, *ibid* p:109

⁴⁴ Ibn Haldun, *ibid* p: 215

⁴⁵ For a comparison between Al-Muqaddimah and Leviathan: Uygun, *ibid* , p:93-97

Despite the fact that in some animal species the behavior of following a particular authority is visible, it is noticed that this behavior takes place in animals as a result of nature (fitrat) and intuition directing, and that human beings realize the idea of supreme power through politics.

Stating that in the absence of state human-life can not be maintained, the philosopher must hold the 'asabiyya' (social empathy). Because a legit sovereign, "is a person or institution that is a) dominant, b) tax-collecting, c) recognized by other states, d) protector of the borders (having an army), e) whose power and authority is never passed by another"⁴⁶

Ibn Khaldun's bold statement is that there is no direct relationship between the formation of the society and the organization of the formation as a state and the prophethood.⁴⁷ Ibn Khaldun, who did not participate in the views of various thinkers in the absence of the Shari'ah, that the state process would not be possible, stated that there was no essential relationship between these two element in these sentences: "Without a strong authority for people, human life becomes an anarchy, and such a life is not possible. However, the societies and states of non-Muslim are a contradiction to that of the anarchy. (So, without Shari'a, a society order and a state organization is possible to be established.)"⁴⁸

Recognizing the state as a natural phenomenon, Ibn Khaldun regarded religion and state as separate phenomena because of their different character and their sources.⁴⁹ Ibn Haldun, who has tried to understand the factors beyond the ideal that affect the real, the experienced and the living events, does not put the center of the study of the phenomenon the religion, which preaches to be, waiting from human beings to move for certain purposes. He analyzed the religion to the degree that as an institution and function it effects the people of Umran.⁵⁰

⁴⁶ Uludağ, ibid , p:98

⁴⁷ Arslan, ibid , p:93-94

⁴⁸ İbn Haldun, ibid , p: 216

⁴⁹ Orhan Hülagu, Farabi ve İbn-i Haldun'da Devlet Düşüncesi, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999, p:105

⁵⁰ Uludağ, ibid , p:113-114

Elements of State and its Formation

However, according to Ibn Haldun, who states that conquering can be done through sense of 'asabiyya' which can be made steadfast and strong as a result of the difficult circumstances of bedouin's nomadic life, and that the stability of the state is also dependant on 'asabiyya'; the elements of states are: Race that governs population and culture, tax-collecting that defines economic relations, the protection of the boundaries that determine the country, sovereignty and law-making.⁵¹ Although all of these elements are important, the first two have more important functions than others. Because state built on asabbiya that represents culture and race is maintained through economic relations. Because the first traces of the course of deterioration and destruction will appear in these two elements. After the state is established, the basic element which will determine the power, the strength and the vitality of the state will be the quality of the 'asabiyya'.

When it comes to the borders of the state, the thinker considers a framework in which authority can be used effectively. The periphery-center relationship is important in terms of the beginning of the political deterioration and the process of its operation. Because the thawing and the loss of power begin at the periphery and move towards the center. If suddenly defeated by a central power pace, analogous to heart, it will be the case that there will be a solid central-oriented change rather than a natural process towards the center.⁵²

Another important element of the government, which is dominated by the sense of competition in what is good and sovereignty is to make laws driven by the sense of 'asabiyya'. The state expands after being established with a strong 'asabiyya' and turns from a simple content to a more complex structure. In parallel with this complexity, it is imperative to prepare laws that will make everyone obedient in order to facilitate obedience and prevent disorder.⁵³ The identity of the politics will be effected by those who make the laws. If the law is made by people with reason there will arise a 'politics of reason' (siyasa akliyya). On the other hand if the laws are made accordingly to Shari'ah, there will be Shari'ah governed politics (siyasa diniyya). The reason-based political regime is based on the existence of man only in this world and investigates the conditions of his survival, while the religious political regime aims at the salvation

⁵¹ Hülagu, *ibid* , p:85

⁵² *ibid* , p:86-87

⁵³ *ibid* , p:88

of its people in afterlife basically and thus takes afterlife into consideration in real life.⁵⁴

Umran and state and sovereignty are inseparable qualities. Formulazing this relation as “Property is not one of the things that constitute Umran’s material, but the form of Umran.”⁵⁵, the philosopher holds the idea that property and sovereignty is the basic principle that keeps human communities together and prevents them from entering a dissolution. As a reflection of this defined relationship, Umran is developed according to the state, and when the state reaches its highest point, Umran also takes the most perfect form, “The regions that Umran can reach are the same as the regions where the state’s hand can reach.”⁵⁶ and as a result it is dissolved together with the state.

The state will tend to expand and develop once it is established, depending on the asabiyya. There are 5 phases that will be confronted by the state that is never thought without asabbiye. The first phase is the foundation and victory period based on the victory and the success of bedouin; the period of instigation and domination is established inside; the third stage is the period of peace, order, peace and reconstruction based on agriculture and trade; the fourth phase is the period of consensus and peace in which the emperor does not have the will to enlarge, and the fifth phase is the period of waste and deterioration in which the power holders are fooled and faltered.⁵⁷

Ibn Khaldun, in his evaluations of the rise and fall of the state establishes a relationship between this dissolution process and bureaucracy and military class. The pen and sword, which show the two powers of the state, are two important means at the same time. The sovereign needs the army in order to implement his orders; as a result, army is prior to other institutions. The state is in need of the army at the most when it has become needy and experiences weakening periods. They will need the help of recruited foreign army even if they don’t hold the same ‘asabiyya’.⁵⁸

⁵⁴ Arslan, ibid , p:174–175; Gürkan, ibid , p:238

⁵⁵ Cited by, Arslan, ibid , p:105

⁵⁶ ibid , p:105

⁵⁷ Ülken, ibid , p:236–237; Hülagu, ibid , p:90–91; Uludağ, ibid , p:93–95; Barbara Strowasser, “İbn Khaldun’un Tarih Felsefesi: Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü”, <<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/42/448/5036.pdf>> (d.o.a:17.04.2009), p:177–178; Gürkan, ibid , p:240–241; Uygun, aynı eser, p:145–152

⁵⁸ Hülagu, ibid , p:92

At the same time, the thinker finds in the rise of the state a fundamental relation between art works, public works movements and civil works. According to the rise of the state and the enlargement of its possibilities, the increase of the qualities of the civilized works, the big cities and the great works of art can only be brought to life by the great states.⁵⁹ There is a level of mutual relationship between the level of welfare and wealth of the people and the power of the state. "Just as the power of the state depends on the richness of the people; the gathering of the people and the expansion of division of labor, and thus the production, the economic activities, the increase of the wealth depend on the strength of the state"⁶⁰

The Problem of State's Life Span

Ibn Khaldun, who has built a general system of thinking within the framework of a cyclical understanding of history, says that states will complete the five phases mentioned and also formulates the idea that the fall that will begin with the arrival of the maturity age will result in the disappearance of the state as his model. According to him, it is an inevitable cycle that the state organism, like every living thing, will be born, grow, live and disappear for a certain period of time. As other entities disappear after a while, the *asabiyya* will also disappear in the wake of various social events.⁶¹ Although this period is changing depending on the strength and power of the *asabiyya* of the states, the states will surely suffer a devaluation.⁶²

The main reasons for the collapse of the state according to the theory explaining the collapse of the states for sociological reasons are the internal factors. Though it is an attack of external force that causes the collapse, the philosopher thinks that the developments that require collapse are from inside and they cause the devastating foreign attack.⁶³ Explaining this relationship in the form of cause and effect, for the philosopher, the establishment is contained within the ascension, and the period of ascension and prosperity is contained in the collapse. "So prosperity and civilized life are already found in collapse. According to him, one of the causes of the state's

⁵⁹ Arslan, *ibid* , p:104; Hülagu,*ibid* , p:93

⁶⁰ Kozak, *ibid* , p: 166

⁶¹ Ülken, *ibid* , p:236

⁶² Hülagu, *ibid* , p:93

⁶³ R. Gökbnar–E. Kömürçü– A.Z. Yalçın, "Mali Sosyolojide İbn-i Haldun'un Yeri", <http://www.icisleri.gov.tr/_icisleri/ TurkIdareDergisi/UpLoadedFiles/207-221.ramazan%20gokbnar.doc> (d.o.a :25.04.2009), p:212, Arslan, *ibid* , p:132

suffering and decadence is the increase of the bureaucracy. And ceremonies and rituals, uniforms, engagements and other forms of artisanal increase, its breaking from the people and the signs of collapse.”⁶⁴ The flashy and expensive habits point to the peak of the level of development that the ‘hadari’ society could come up with are also brings the society to the point of collapse and dissolution”.⁶⁵

Ibn Khaldun, who has evaluated economic, psychological and ethical reasons together, explains these factors in the following way: “After obtaining the tools of civil life, reconstruction and production, people again fall into the habits of natural welfare. Here, the process of decline and destruction and the collapse of the state are based on the subversion of people, especially of the state, to make the rest of the people comfortable, peaceful, prosperous and calm. It is difficult to give up on habits. People want to have the best means of life. As the need grow, they foster each other. Because desires have no end. When luxury starts, the gains become insufficient. Needs and demands multiplied, so costs increased. Expensiveness is also increased. Taxes also increased. However, for the increase of Umran, the tax burden should be low. Umran requires satisfaction in order to grow. The tax burden should be minimal for enterprise and enthusiasm. Taxes further increase the cost. Because the seller puts the taxes, all the expenses, the cost of his own livelihood into the price. As the costs increase in the society, the stable circle is overcome, waste is multiplied. Because habits also are formed, they challenge themselves to fulfil the needs of this life, but they cannot afford to get out of it. They spend all their earnings, increasingly exposing themselves to poverty. As the border is crossed, the economic structure of the city is now demolished. The Umran will also fall. Instead of being conscientious and disgusting the people’s property, different things become to take place. The collapse of the state accelerates.”⁶⁶

As can be seen, both economic and psychological factors bring effect to the same direction. We see how the habits that the welfare community will trigger an interaction and that if this process is once started there is an irreversible flow.⁶⁷ Especially, it is clear that the search for adaptation, which takes place through taxation, and the

⁶⁴ Hülagu, *ibid* , p:94

⁶⁵ Lacoste, *ibid* , p:170

⁶⁶ Cited by, Hülagu, *ibid* , p:95

⁶⁷ For a detailed information on the impact of way of living to people’s psychological stances, please look: Uygun, *ibid* , p: 21–29

process of a political decision-making process in the form of tax increase as a result of these searches, is a disruptive effect that the actors in the economic life will experience.

There are two possibilities for government officials to remove the imbalance between the state's incomes and expenses. They will either increase state incomes or cut down state costs. However, a certain state is achieved that even if these two ways are tried, success will not be achieved. It will not be possible to reduce the expenses of the state. Because the wages of the bureaucracy and the military class, which have been built on the basic functioning of the state and are now very enlarged, have to be paid. At the same time, the discontent that the state will entrust to its security and the salaries of its army and generals who are not loyal to it except for a monetary affiliation will be dismissed. It will not be possible to diminish the costs of the ruler and his immediate surroundings, who have come to be the "son of habits" who have become accustomed to the comfort and luxury of city life.⁶⁸

Attempts to increase their income will remain ineffective. The increased tax rates for it will cause people to move away from production because they will negatively affect their expectations and hopes, and paradoxically, it will further reduce state revenues. Seeing that the intervention on tax rates has been inconclusive, this time the state will enter into economic life as an active actor and will build commercial monopolies. In order to make this enterprise effective, it will not restrain himself using power against the actors in the market when necessary, which will cause the producers to run away from the production, the traders from trade, and the consumers to run away from the cities. The state, which sees this as unfit, this time will invade the property rights and confiscate every property around it and its hand, which will cause even the closest people to turn away from him and to form alliances with other anti-state internal and external forces that take advantage of opportunities. Cities will be vacated, people will be separated from their jobs and the state and civilization will disappear after economic life.⁶⁹

⁶⁸ Arslan, *ibid* , p:148

⁶⁹ *ibid* , p:149-150

Aristotle's' Idea of State The philosopher, in his approach to state in his book Politics, defines human beings as "social animal" created in order to live in the Polis.⁷⁰ According to Aristotle, "The Polis is the last civilizational step to be reached by mankind through stages like family, tribe, village. Polis is the result of a natural and compulsory development, a perfect society with self-sufficiency" and it is there even before all the elements which created it.⁷¹ The basic purpose of everything in nature is to be self-sufficient, and only Polis is self-sufficient. As he can achieve self-sufficiency only in Polis, human beings are by nature social beings (zoon politikon/anthropos).⁷²

According to Aristotle, the state "is an organism possessing all qualities of a living being, a natural community."⁷³ As can be understood from this conclusion, according to Aristotle, the state is confronted as an 'end'. The philosopher who thought the state to be naturel logically and philosophically, as he believed in the logical conclusion of "sum's being included in the part", regards the state being included in family, village and city.⁷⁴ The philosopher explains his ideas in this way "Human beings are by nature social and only Gods and animals can live enjoying certain borders of the protective city."⁷⁵

Family, village and city-state are certain points of 'social state' and each social state has their own functions addressing the needs of people. While the daily necessities of the people are being addressed within the family cohort, which is the first stage of social evolution, responding to the fundamental and primitive cultural needs that the family can not meet is satisfied in the village association which is wider and more complex than village. In the city-state, which is the highest point of social evolution, it seeks to answer the needs of a better life other than the basic elements of life. The state, which is the highest unity in terms of values and aims, has more than simple problem of unity in the state and is a acquisition for noble purposes.⁷⁶

⁷⁰ In Aristotle's works, the concept of Polis is used for state and its country kavramı Please see: Aristoteles, Politika, (Trans. Mete Tuncay), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975, p:72; Göze, ibid , p:41

⁷¹ Aristoteles, ibid , p:9; Göze, ibid , p:41

⁷² Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, p:88; Göze, ibid , p:42

⁷³ Ebenstein, ibid , p:32

⁷⁴ Aristoteles, ibid ,p:10

⁷⁵ Ebenstein, ibid , p:32; Göze, ibid , p:42

⁷⁶ Ebenstein, ibid , p:32-33

Aristotle, who also defines the forms of government with the state, states that at different times different “best” forms of governance may be the subject and quantification will be an important point of differentiation when determining these forms of governance. His basic definitions can be summarized as: One person (kingdom), a minority (aristocracy) or all the citizens (politeia)⁷⁷ might be the subject of establishing the common ‘end’ of well-being.

Observing that the administrations are changing at certain intervals, the thinker pointed to the existence of different special causes for each administration besides the general reasons to explain this change. For Aristotle, who sees equality or inequality as the causes of state’s destruction, equality and inequality should be in a certain balance at every level government. Some governments go to extremes in the direction of equality principle, but some go to extremes on inequality principle. For instance, in democracy, it is wrong to accept the majority equal in the absolute sense and confiscating the property of rich in order to reach the equality in order to target societies’ diversity.

In the same way, it is a mistake for oligarchies to disseminate the idea of inequality in every direction absolutizing the idea that the people in the oligarchy are not equal. Thusly, this idea of inequality causes revolutions. In addition to this, “there can be other special and general reasons such as ambition of earning and respect, fear and abuse of power.”⁷⁸

In summary, Aristotle sees the city-state as an ‘end’, regards the evolutionary process starting from families ending at the state as inevitable for achieving ‘inevitable’.⁷⁹ Regarding the state natural in this sense, the philosophers counts for the logical and philosophical reasons behind it in the idea of provision of needs and the objective of ‘self-sufficiency’ which can only be achieved in Polis. For him, State can not be thought as a ‘means’ but only an ‘end’ to achieve the goal of self-sufficiency.

⁷⁷ Aristoteles, *ibid* , p:81

⁷⁸ Göze, *ibid* p:49-51

⁷⁹ Aristoteles, *ibid* , p:9 ve p:91

Hobbes' Idea of State

It is possible to find Thomas Hobbes' ideas about state, in his book written in 1651, the name of which is inspired from a giant mentioned in the Old Testament.⁸⁰ In its natural state human being with destructive qualities needed an authority to establish and maintain a social order, and the state, which aimed to overcome this need, emerged as a human-product... The state created for the protection and defense of man carries out judicial and executive duties through its officers.⁸¹ The "wealth and existence of his people is his strength, the salvation of the people (*salus papulis*) " is his task, his counsellors his memory, his righteousness and laws his wisdom and wills. Compliance is his health, social disorder is his illness, civil war is his death."⁸²

Having found the source of the authoritarianism that the state should carry in the human beings who are differentiated from other beings with reasoning and judgement, Hobbes states that religious feelings are found only in human beings. Searching for the explanation of events and facts he witnesses, human beings in the instance of the idea of 'cause of causes' reaches the idea of God. Man will try to establish a trust circle within him, believing in a supreme god idea in the face of fear of the future, death and poverty.⁸³

The expectations and the goals of the people who live together with their fellows, who are equal in nature and who are equal in body will be similar. The next goal of a person who has the goal of protecting and maintaining his or her life is to have something that he likes. He may get involved in any action in order to provide for his needs, even in murder. This process will result in an endless struggle between the weak and strong.⁸⁴

Because of competition, insecurity and the tendency to be superstitious, the struggle between people will always be the case."Competition makes people struggle for their interests. The sense of insecurity drives people into battle to ensure security. The passion to protect fame and to prove they are unrivalled makes people aggressive."⁸⁵

⁸⁰ Gökberk, *ibid* p:281; Ebenstein, *ibid* , p:165

⁸¹ or more information on the duties of sovereign power please see Thomas Hobbes, *Leviathan* (Trans. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, 1993, p:174

⁸² Aktaran, Göze, *ibid* , p:133-134; Gökberk, *ibid* , p:284

⁸³ Hobbes, *ibid* , p:82; Göze, *ibid* , p:134; Ebenstein, *ibid* , p:166

⁸⁴ Hobbes, *ibid* , p:97; Göze, *ibid* , p:134-135

⁸⁵ Aktaran, Göze, *ibid* , p:135

The war of all against all (*bellum omnium contra omnes*) is not temporal and in that case, a man is a wolf to another man (*homo homini lupus*).⁸⁶ Because they are in battle, there will be no power or law that people will obey, nor will there be a fair or unfair distinction because there is no law. As violence, trickery and cunning are the basic principles of this warfare, there will not be a practical meaning of private property and what is yours could be others' in a minute. However, this person will try to reach an atmosphere of peace aimed at his mind and his passions in order not to annihilate himself. It is inevitable for other people to be persuaded in this direction and met on an agreement basis for the protection of the peace environment. The conditions of this agreement will be determined as natural laws and the basic principle will be "not do something that you do not want to be done to yourself". With the help of this agreement humans will transfer from natural state (*status naturalis*) to citizen (*status civilis*).⁸⁷

This situation, which requires everyone to abandon the absolute right on everything, will not be able to be maintained only by agreement, but to comply with this agreement and natural law, there is a fear of death and a more compelling principle than the orders of the mind. The presence of an authoritarian force is also imperative for humans to subjugate, to be visible, to be held, to be scared, to be punished, and to be opposed. A merger that is not supported by algebra and oppression and does not involve the power of punishment is condemned to be alleged and will not bring any assurance to people"⁸⁸

The owner of this power will be the State/Leviathan which will establish the agreement between the people and whose fundamental objective is individual security.⁸⁹ People must transfer all powers and authorities either to a person or a parliament, but this transfer must be of absolute quality and should not be subject to any saving of man after the form of the state is determined.⁹⁰ The state, which has become the dominant power now, will have absolute liberty in its movements; He may take any measures he deems necessary without any connexion to prevent the deterioration of peace and security.⁹¹ The property will be reduced to a status granted by the state to not be a

⁸⁶ Gökberk, *ibid* , p:285

⁸⁷ Gökberk, *ibid* , p:285; Göze, *ibid* , p:136-137

⁸⁸ Aktaran, Göze, *ibid* , p:49-51

⁸⁹ Hobbes, *ibid* , p:127

⁹⁰ Hobbes, *ibid* p:131; Ebenstein, *ibid* , p:167

⁹¹ Ebenstein, *ibid* , p:172

cause of conflict and state will be the sole source of law as a lawmaker in the society and with this freedom will be defined as the ability to do things that the law does not prohibit.⁹²

Describing the establishment of the state with peace and security, Hobbes considers it necessary to ensure equality of everyone before the law for the security problem and states that another task is to make good laws necessary for the well-being of the society.

Because it will not be immortal, the state will also face death for causes caused within "The power of the state is either absolute or nothing."⁹³ The inevitability of having an indivisible authority and the attainment of a weakening in the absolute power of the state will prepare the collapse.⁹⁴ The destructive doctrines deciding good and evil at the same time, the absolutization of the right of property given to persons, the idea of dividing the sovereign power, the failure to maintain a balanced approach between religion and state politics, the lack of adequate financial resources and the defeat in war are also reasons for state's destruction.⁹⁵

A Comparative Evaluation Regarding Means/Ends Problem

After accounting the thoughts that form the basis of political philosophies of thinkers, we can move on to the other part of our work and evaluate their thought as a means / ends problematic centered comparison.

In order with overcoming some of the needs brought about by social life, we are getting some evidence about the historical projections of ideas that we will express in the means/ end debate on the state, which is one of the various institutions that are at the center of mankind. recognizing that the whole of theoretical discussions on the state and the thoughts obtained can not be presented in this short work, the views of Aristotle, Ibn Khaldun and Thomas Hobbes, which we thought to describe the process of the state from the side of the human being, sometimes became one with our basic argument, and at times there were some differences.

⁹² Göze, *ibid* , p:139-141

⁹³ Gökberk, *ibid* , p:286

⁹⁴ Hobbes, *ibid* , p: 226

⁹⁵ Göze, *ibid* , p:142-144; Hobbes, *ibid* , p:226-234

In our explanation of our natural tendency as a starting point, we have arrived at the idea of accepting the state as a means of solving human needs. However, simply defining the state as a means or ends may be incomplete as a tool to evaluate the debate initiated over 'means or ends' problem framework. However, our basic approach is to think that the state is a 'means' in the adventure of social life, and after the formation of the state, it is thought that we have experienced a shift towards a 'ends' direction in the face of the emphasis on the necessity of some elements.

Human beings are rational beings, who are by nature co-existing, that understand they have to go into division of labor for some functions that can not come on their own by the social unity that they form with each other. This rationality will expand from the point of view of the necessity of social life as a simple division of labor, when beginning to become complicated. Man, who will arrive at the potential costs of continuing on the path of voluntarism, will surely define these costs for him and will set up an institution that holds the practice of "force-power" in cases of conflicts and needs.. The fictional nature of the state, which will begin to gain its appearance after defining its functions, functions, and elements, will lead to the diffusion of state in social life and humans having their places in any area will create a sense of "necessity" that will feed different approaches to the state in the consideration of the state. This "inevitability of the state" might lead to the thought of going to a different point than the human-centered starting point, and of thinking that the state might be the end rather than the mean in the face of such inevitability.

At this point we will try to make some evaluations of how the thoughts of the thinkers we refer to in terms of the state philosophy on means / end debate can be perceived in terms of this discussion.

As it will be remembered, Aristotle thought the state as the ultimate point, reached during the evolution of families and villages in the natural process of co-existence. Being self-sufficient was an inevitable impulse to be reached for all living beings in nature, and man could only be self-sufficient within the state, which was the most perfect reflection of the collective life and its evolution. The idea of the state as the naturally shaped process, however it may seem slightly intertwined combination of 'means' and 'ends', seems to be thought as an 'end' for humanbeings to be self-sufficient.

There is also the idea that some of Aristotle's own characteristics of the time he lived in the city of Athens could also have an effect on the development of this thought. Because the thinker had witnessed this dissolution process at a time when the Greek city-states began to dissolve in terms of their political, economic and social characteristics. Perhaps witnessing the confusion and the negative consequences of the foreign invasion may have led him to emphasize the state as an inevitable institution in terms of its functions. However, in spite of these somewhat speculative assumptions, the fact is that the place where the state is located in the face of human beings, as social animals (*zoon-politikon*) in Aristotle, has such a high emphasis that it cannot be a 'means'.

Ibn Khaldun, who took part in the tradition of Islamic thought, explained the process of formation of the state as a natural consequence of the existence of collective life, without linking it to either human or divine will. The people who can only make the sustenance production that they need to survive together with their fellow-friends in a collective way, will also benefit from this unity to make tools to protect themselves from wild animals. However, the question of protecting people against those they have come together in order to survive and defend their lives seems to be a problem. Because the tools created to be used against animals are possessed by everyone and we need a 'founder' (*va'zi*) –possessing a deterrent power– for preventing those tools to be used against each other. This deterrent power should be another organism rather than the people.

The position of human who, due to its nature must live in co-existence under the authority of state and the sovereign exercising its authoritative force, shaped within of the theory of 'assabiyya', simply explained as 'social empathy'.

We can determine the position of Ibn Khaldun in the discussion of means / ends more healthily when we jointly evaluate his two theories: That our basic direction is towards power and sovereignty and that there is a natural and inescapable tendency towards 'badawiyya' to 'hadariyya' in which the state is formed.

Evaluating *asabiyya* in its simple form, as it is only natural to be expected from it, to be the source of evolution from tribal life to city life and the source of inevitability of this evolution, might lead us to the conviction that state is seen as an 'end'. Ibn Khaldun is linking the formation of the state to man and sees the state as a consequence of the

basic directions of man. As he grounds the foundation and development of state and also the processes attached to its growth and end to the human beings and *asabbiyya* (the soul of solidarity), Ibn Khaldun posits the state not as a determining factor but as a 'determined'. It is not possible to regard human beings as 'means' against the state, who are given a 'determining' role.

What should be noted here is that the existence of the phenomenon of *asabiyya* in the direction of state-formation is an inevitable result of social life and the aim of the state in the face of man has different qualities. Because the state is a dependent variable against the people, it is possible to think that the state can not be a 'means' against the people. However, in spite of all these inferences and explanations, instead of identifying a one-sided relationship in the name of the thinker, it is reasonable to say that the state is positioned as a 'means' in terms of functionality against humanity, given the general view of its philosophy of politics.

According to Thomas Hobbes, who builds the ground on which his political thought is based by describing natural state of the subject in question, the human being is destructive in its natural state. The expectations and demands of people with equal physical and ideological characteristics will also be gathered at the same point and inevitable competition will begin to gain priority over this limitation. The limits of competition will be so unpredictable that there will be such a state of conflict in which a man is wolf to another man' (*homo homini lupus*) that any negative deed, including killing, can be expected from human beings. At this point, the rational man who will realize that this process possesses the dynamics that will destroy him will come to an agreement establishing the armed state with a deterrent force which is inevitable to use force against him and, when necessary, to put an end to this natural principled conflict. This state formed by the emotion of peace and security will have an absolute, indivisible authority to fulfil its purpose. According to the philosopher, it is inevitable that the state has no partners in its authority. For the purpose of fulfilling the 'means' brought the state, it will do the legal regulation that it wants without being limited by anything. People who set up the state by mutual agreement will have no chance of exercising power on it after the state is established. Despite being emerged from the agreement, it must not be anticipated that the state will adhere to the rules of this agreement among people. As an extension of this, the state, which will make "good laws" without any limitation or limitation for the purpose of the good of the society, will have a position on the people as it is over everything with its absolute authority.

The task of the state defines the state as 'end' in terms of the functions that are imposed on him for the sustainability of the social life. The idea that the state, which has a framework outside and over the wills of those who bring it to life, must have no boundaries when it comes to determining the laws and the power of civil-servants who use the authoritative power of the state in the application these rules, makes us think that the state is inclined to be thought as a 'means' in the framework of 'means or end' debate.

In addition to the assessments we have made to the above-mentioned thoughts on the state's "means or ends" debate, the evaluations we have deducted, if a system that formed as an extension of the collective life of people who have the ability to transform nature with all kinds of reasoning and judgement power, it seems reasonable to think that it would not be possible to evaluate it as an 'end'. During evaluating the state in terms "ends or means", when thought in the anthropo-centered cosmos, in which the state is only for humans and their need, it is inevitable to think the state as 'means'.

In Lieu of Conclusion

The basic element that will determine the content of the question of whether the state is a means or an end will in fact be shaped by how the state is defined. Because the main approach in the definition that will be given in the question of "What is state?" will give us an answer for the question. For this reason, it would be more appropriate to start by defining the state and then to interpret the problematic of means/end.

The state "is the outcome of the necessity of living together, regulation of security, protection, relations; establishment and application of ordering rules in areas where operation has become problematic, provision of the rules by using force from time to time when there is no lawful obedience. A political institution that seems like a particular organization based on the fictions and acceptance of people to address their needs."

The main elements emphasized in this definition are that the state is a structure brought by the community. State structuring is shaped by the process of dynamic structuring that people have developed along with their living practices and

transformed according to their needs. Factors such as the beginning of some tasks and the beginning of some of these groups in fulfilling these duties have brought about the first mechanism that will be built on the state organization.

The question of the origin and legitimacy of power, the key element of the state mechanism, has always been on the front-line, with the concept of the state. The state, which achieves a different entity from its people, has to act by using various organs to fulfil its expected functions. The first organizations that began to shape around the chief at the most basic level later met with a state organs led by kings or sultans who based their origin of their power to God.

As a result of the changing state perception along with the social contract and the constitutional idea, the structure and functions of the state organization are defined and differentiated within the framework of its new elements. At present, there are now three main functions that are agreed upon: legislative, executive and judicial. While the legitimacy of the authority used by all these organs had been based on a divine source and the use of its representatives on earth, it is now generally accepted against certain exceptions that the legitimacy of the state and its institutions is the free will of the people who bring about it. In the future, during the process of transformation of, education-training and human relation, the state phenomenon will get its share and change.

We have mentioned the details of what the state is up to the now. In the center of this description, main concerns are humans and human needs.. In the course of natural life, the problem of means/end will start shape in the face of the central position of the human being, a being quite distinctive from other living things thanks to its reason and judgement.

As the human beings are the origin; and the basic purpose of state is his/her needs, then as the state is established to take care of these needs, it is possible to say the state is a 'means'. But sometimes, communities and the communities who establishes the state, starts to have a different identity from its establisher, the human-beings. The state is at first a concept in the minds of its people; but when, with its institutions

and rules, it starts to develop, state gains a new appearance quite different from the individual, weak and singular.

As for us, building a common ground towards the 'first cause' will make an important contribution to the resolution of 'means or ends debate', Even if there is a consensus on the provision of human needs as 'the first cause', it is possible to come across paradigms that would perceive the state as an objective in the acceptance and intellectual evaluation of the identity of the next stage of the state in its 'corporate' appearance. In other words, along with basing the state on people's own fictions and assumptions for the 'provision of human needs", it is possible to interpret the state within the framework of an 'end', in subsequent developments.

In order to make possible this kind of evaluations, it is dramatically important to underline the essence and values humans possess; and emphasise on the reason and judgement as the power of agent behind the historical flow. The idea of constructing the state as an effective means for man, who is understood to possess the power of using and adapting everything on the earth with reason, seeking to protect itself from destructive aspects himself, in accordance with his own reality, is a very realistic fact. The essential element to be emphasized here is that the humanbeing who have the ability and the possibility to mobilize everything in the nature for his own use, must be leaved behind a step that can not be passed on to any fact or distinction. It is a fact that human beings, possessing distinctive intangible powers such as reason and judgement that allow them to become separated from other beings, have material and spiritual needs. By acting on this phenomenon it will be possible to undertake a new task in the state as an extension of the distinction of material and spiritual needs. The state, which is being designed to overcome the material needs of eating, drinking, reproducing and living a healthy life as a part of nature, will fulfil this duty while at the same time it will be expected to provide the necessary space for man's other spiritual needs. As an extension of this new distinction and this new task that has been imposed on the state, we have placed the state in the position of being a 'means' again in the discussion of purpose.

How can an institution that is supposed to fulfil the mission of firstly providing a person's needs be placed on one of the more important spiritual elements that cause a

person to be separated from other beings in the nature and defined as a goal? Yes, in fact, the answer we give within our account is very clear. The state is an instrumental (means) mechanism that uses the powers and powers of power that are passed on by people who have shaped themselves as an extension of the basic assumptions of this fiction, designed to ensure that the human needs of both material and spiritual needs are resolved in these two directions.

As a result, it should be said that the state is and must be a means with various mechanisms that are embodied by fictional basis for man and his life. We have to identify it as both a philosophical category and as it should be, based on the state's appearance and modern authority, and the bureaucracy mechanism, not based on its prevalence in society. At the same time we have to make this determination to add strength to the existence of the weakened man in front of the modern state machine, which has come out as an actor with absolute power.

References

- Albayrak, A. (2000). Bir medeniyet kuramcısı olarak İbn Haldun. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(9).
- Aristoteles. (1975). *Politika*, (Çev. Mete Tuncay). İstanbul: Remzi Kitabevi,
- Arslan, A. (1997). İbn-i Haldun'un ilim ve fikir dünyası. İstanbul: Vadi Yayınları.
- Ebenstein, W. (1996). Siyasi felsefenin büyük düşünürleri, (Çev. İsmet Özel). İstanbul: Şule Yayınları.
- Gökberk, M. *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gökbunar, R., Kömürçü, E., Yalçın, A. Z. (2009). Mali sosyolojide İbn-i Haldun'un yeri. *Türk İdare Dergisi*, 1(455), 207-211.
- Göze, A. (2007). Siyasal düşünceler ve yönetimler. İstanbul: Beta Yayınları.
- Gürkan, Ü. (1967). Hukuk sosyolojisi açısından İbni Haldun. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 24(1), 223-246.
- Hobbes, T. (1993). *Leviathan*. (Çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları.
- Hülagu, O. (1999). *Farabi ve İbn-i Haldun'da devlet düşüncesi*. İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- İbn Haldun (2007). *Mukaddime*, Cilt I-II, (Haz. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kozak, E. (1984). İbn Haldun'a göre insan-toplum-iktisat. İstanbul: Pınar yayınları.
- Lacoste, Y. (2002). *Tarih biliminin doğuşu - İbni Haldun*. (Çev. Mehmet Sert). İstanbul: Don Kişot Corpus Yayınları
- Oktay, C. (2007). Siyaset bilimi incelemeleri. İstanbul: Alfa Yayınları
- Uludağ, S. (1993). *İbn Haldun*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları.

- Uygun, O. (2008). *İbni Haldun'un toplum ve devlet kuramı*. İstanbul: Oniki Levha Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1983). *İslam felsefesi-eski Yunan'dan çağdaş düşünceye doğru*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Strowasser, B. (2009). *İbn Khaldun'un tarih felsefesi: Devletlerin ve uygarlıkların yükseliş ve çöküşü*. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 39(1), 173-181.
- Yıldırım, Y. (1998). *İbn Haldun'un Bedâvat teorisi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

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 tartışır. 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", Comparative 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 önelediği 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 düşünüleebilecek 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 hükümlerlik, 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 bağlıdır. 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 bozulmalar (kevn ve fesâd) , maddelerin farklı ve yeni sûretler almasından ibarettir. Bir sûret, şeyet 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 bağlı olarak kısa veya uzun bir süreç içinde umrânın fesda 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 bağlı 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 meyyalıdır.¹⁴ Bu durum bazen mülkü elinde bulunduran belirli bir yöneticinin hükümlerliğinin (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” yaptırıma 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 (zero 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'ş-Şifâ İkinci Analitikler, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 201–209.

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

İbn Haldun Düşüncesinde Süreklilik ve Değişkenlik Bağlamında Mülkün Tabiatı

Ömer Türker

*Marmara University, Türkiye
om.turker@gmail.com*

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.¹ 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 Şentürk’s alternative sociology of civilizations, attempting to draw on the thought of Ibn Khaldūn, are worthy of mentioning². 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

* This article is a review of the paper presented at the “2nd International Ibn Khaldun Symposium” organized on 29–31 May 2009 in Istanbul.

¹ For a short overview of these studies, see Cengiz Tomar, “İbn Haldūn, Literatür”, TDV İslam Ansiklopedisi, XX, 8–12.

² See Syed Farid Alatas, “A Khaldūnian Exemplar fo a Historical Sociology for the South”, *Current Sociology*, 2006, Vol. 54 (3), p. 397–411; “A Khaldūnian Perspective on the Dynamics of Asiatic Societies”, *Comparative Civilizations Review*, 29, p. 29–51.

³ For a study including the articles on the timeliness of Ibn Khaldun by Muhammad Dhaouadi, Recep Şentürk, Syed Farid Alatas, Faruk Yasıçimen, Lütfi Sunar, Tahsin Görgün and M. Umer Chapra., see *İslam Araştırmaları Dergisi İbn Haldūn Özel Sayısı II*, 16 [2006].

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

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. 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 Sīnâ ve Fahrūddīn 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. Bu isimlere, İbn Haldun'un görüşlerini Karl Marx ve M. Weber gibi çağdaş toplum. ve siyaset düşüncesinin öncülerinin görüşleriyle karşılaştıran yazarları ilave edebiliriz. Bilhassa Muhsin Mehdi ve Tahsin Görgün'ün vurguladığı gibi Fârâbî, İbn Sīnâ ve Fahrūddīn Râzî'nin eserlerinde dile geldiği haliyle felsefi teoriler, İbn Haldun için sadece kendi görüşlerini ifade edebileceği bir vasat veya malzeme işlevi görmez, aksine onun toplum ve siyaset teorisinin zeminini oluşturur. Zira İbn Haldun'un toplum ve siyaset teorisi, Gazzâlî ve Fahrūddīn Râzî gibi düşünürlerden istifadeyle "eleştiri süzgecinden geçilmiş" İbn Sīnâ 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 felsefi bağlamına atıfla tahlil ettikten sonra bu teorisinin metafizik varsayımlarını tartışacağım.*

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

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

A. Mülk Teorisi

Ibn Khaldūn constructs his societal theory on a set of concepts such as barbarism (*bedâvat*), civilization (*hadârat*), group solidarity (*asabiyyah*), *mulk* and state (*dawlah*). This construction, as he himself also pointed out, aims to create a philosophical science that takes as a subject the society and in that way determines universal laws through which societal events can be analyzed in a correct and comprehensive way. To achieve this purpose Ibn Khaldūn uses the peripatetic substance–form theory (*madde–sûrah*). The main reason for using this theory is to be able to identify the obligatory and possible situations defined not at the rational level but at the material level. Because of this reason the definer of the individual common nature of the human being who is actor in society, in other words setting off from the unchanging characteristics through the material necessity, tries to reach the mandatory consequences of human nature. To be able to track this nature’s necessities he once more takes as a foundation the definition of the peripatetic philosophers. According to this view the human being is a “thinking animal”. The term “animal” in the definition is the genus that is near to the human being; as for the term “thinking” it is the characteristic that distinguishes him from the other animals in the same genus. From the viewpoint of being human both characteristics are human characteristics, and therefore they do not change according to conditions such as individual, society, place, and time. So when Ibn Khaldūn speaks of human nature he basically means the human essence that is made up of the characteristics of life and thinking. This nature or essence, because of its animality, has characteristics that are common to all animals. First of these characteristics are the characteristics of feeding and protection to ensure the continuation of existence. However while the necessity of nutrition is a direct need of the animal, the necessity of defense arises as a result of the need for aggression that is a direct need of the animal. Ibn Khaldūn identifies these two characteristics as the final cause (*gâî illeti*) of the societies that are formed by human beings. That is to say, when he mentions “the need for nutrition and defense is the cause of the formation of human communities” he means that these two situations are the purpose (*gaye nedeni*) of society. For this aim people come together and amongst individuals “cohesion” takes place. Thus, civilization (*umrân*) is the general name for societies in which people come together and form a cohesion.

When the need for nutrition and defense is satisfied, because it is a recurring need and therefore continuously occurs, the fulfillment of other particular needs, always makes human beings seek a societal existence. With this understanding, living in society is a natural characteristic of human beings and this is what is meant by “the human being

in its nature is civilized (medenî)". That society is natural means at the same time that it is necessary for mankind. However this necessity does not require that his existence continues by itself without needing anything additional.

For the continuation of the societal existence another element is necessary to provide cohesion between individuals, namely what Ibn Khaldūn has called *asabiyyah*. In its broadest sense understood as "the spirit of solidarity", *asabiyyah* essentially makes protection and defense possible through organized power. The function of *asabiyyah* becomes clear when considering the situation of attack which brings about the need for defense. Attacking or attempting to take what is possessed by someone else (*mutâlebe*), although it leads to a human situation we call defense and in that way it is one of the reasons why a society comes into existence, it is not one of the situations that continues its existence by changing into something else. And for this reason attack or *mutâlebe* takes place in any human society as a derivative of protection and defense. This means that a group of people who come together to protect themselves from external attacks at the same time always possess the power to attack outwardly. Attack and defense situations on the other hand are not only situations that can be taken into account when considered at the societal level, but only when they are outward-looking, that is to say when two or more societies are assumed. On the contrary, like with nourishment attack and defense are realized by individual human beings, therefore these are situations realized within the society rather than amongst societies. And this thus means that the direct consequences of the characteristics of nourishment and attack in fact take place within the society itself. With this reason, resulting from the need of nourishment, arts, crafts, and various ways of livelihood, and resulting from the characteristic of attack and the need for protection, arms industry and armament come to existence. Thus *asabiyyah* basically is a conventional meaning that does not operationalize the defense and attack powers individually – because the need for defense cannot be met by individual arming – but it does on a societal level.

Ibn Khaldūn compares society and *asabiyyah* with the disposition of natural objects. In order to form the disposition of natural objects, one of the elements that come together to form the disposition must overweigh the rest; because when all elements are equal the unity of the disposition cannot be provided. As such, with *asabiyyah* it is necessary that to form a truly unified society one of the human elements of a part of them must overweigh the rest (*ghalabah*).⁵ Even if it seems in the first instance that the

⁵ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*,. Derviş el-Cüveydî (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1996), p. 124.

relationship between ghalabah and asabiyyah is a mutual necessity (telâzum), in reality asabiyyah as such gives priority to ghalabah and it becomes clear that it is the concrete cause for ghalabah. For this reason, while asabiyyah has the forming function regarding human societies, with regards to ghalabah it has a concrete function, and a society that became clear through asabiyyah becomes more clear through the form of ghalabah. From this perspective, ghalabah makes asabiyyah in Ibn Khaldūn's thought a political concept and transforms it from a societal theory into a political theory. Because a chairman (riyasah) that combines sovereignty (hâkimiyyah) and leadership – Ibn Khaldūn sometimes calls this suûdet – can only be formed with ghalabah.⁶

The basic function of riyasah is to control the power of attack and outburst and to manage the community – to distinguish this from previous levels we can call it society – which is now closer to real unity in the direction of certain goals. However Ibn Khaldūn uses the term leader (reis) to mean a ruler who has no sanction power. According to this a leader has follower, but has no power to force his demands. With this, leadership is the position in which ghalabah occurs and in this state carries an incomplete sovereignty. In other words, riyasah points out a leadership situation that is not fully realized by all its necessities. When you add to riyasah the application demands by force then you get the thing we call mulk. Therefore while leadership (riyasah) corresponds to the substance of the nature of mulk that is common amongst all rulers, the meaning of “have something done by force” falls under mulk. MulK, then, is in general a somewhat more specialized and distinctive form of leadership. And so Ibn Khaldūn uses mulk in the meaning of “an authority that, in order to completely meet the need of defense, prevents the excesses of people against each other, has ghalabah over the people, and has the force and sanction power”

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

Since the source of existence of this authority is human wrath and because of that the power of attack, the basic function is “to prevent the people's excess against each other”. For this function a force that will provide compulsion is necessary. As for this compulsion, it opens up the way for the second function of mulk: making your demands happen by force. In this sense mulk, in sequence, is wrath, attack, protection, community, asabiyyah, and in the case of leadership it is a state that contains force, and is the aim of the human self and thus of asabiyyah.

⁶ Ibn Khaldūn, Muqaddimah, p. 124.

⁷ Ibn Khaldūn, Muqaddimah, p. 47, 10.

In other words, the one who has *asabiyyah*, when he reaches a certain level desires chieftainship (*riyasah*, *suûdet*) and suzerainty (*metbûah*); and afterwards sorrow (*qahr*) and tyranny (*taghallub*). When reaching sorrow and tyranny there is no new aim to reach; the aim consists of the protection of the status quo

(وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر)⁸.

Because, when you carefully look at the process of the formation of *mulk*, it is seen that at the same time it also means the continuation of human existence and communities. Because of this, according to Ibn Khaldûn, *mulk* is the natural sentiment, and its realization is not related to the choices of human beings, on the contrary, the existence of society in a certain process necessarily reaches *mulk* and continues with *mulk*.⁹ This is what it means by the final form of human society being *mulk*. With this understanding, with all its stages, the concept of *mulk* is equal to the concept of the state (*dawlah*), and forms the advanced version of civilization (*umrân*).

Ibn Khaldûn makes clear that *mulk* is based on two foundations. The first one is *shawkah* (meaning sanctionary power) and *asabiyyah*. The concrete demonstration of this is the army. As for the second one, it is property that provides the continuation of the existence of those things that the army and *mulk* need.¹⁰ This can be called treasure. In this case the substance of *mulk* corresponds to the entirety of what the owner of *mulk* is in possession of. In other words, all material and spiritual assets that can be thought of in the context of army and finance constitute the substance of *mulk*. In this regard *mulk* belongs to a private or legal person who has a subject, collects taxes, sends envoys, protects the borders, and has no ruling (*kâhir*) power above it. If *asabiyyah* fails to

⁸ Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, p. 30.

⁹ Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, p. 139, 189.

¹⁰ Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, p. 269.

provide some of these aspects it indicates that the reality of mulk has not been completed.¹¹ If attention is paid, the mentioned situations at the same time also express the field of influence of *asabiyyah* that holds mulk in its hand. Thus, the owner of mulk can only execute his judgment over those who count as subjects and tax-payers in those territories where the borders are protected. In this regard state and mulk are in the position of the form of civilization (*umrân*), as for subjects (*reaya*), cities, and other elements they are in the position of substance.¹² Thus, state and mulk are things that protect the kind of civilization and are not possible to detach from its substance. This means: as unimaginable state and mulk are without civilization (*umrân*), similarly impossible (*muteazzir*) is a civilization without state and mulk, because of the nature of the human beings.¹³ Because the forceful rule that is the reality of mulk is a characteristic that is present with the ruling person or persons, it becomes a realized meaning between the rulers and ruled. Thus the continuation of mulk does not mean merely the continuation of one party but of both parties. Said differently, while the continuation of the existence of society is dependent on the continuation of mulk or state, similarly the continuation of existence of state and mulk is dependent on the continuation of society. If that is the case, in order to maintain the existence of civilization (*umrân*) there must be found an element which is related to both mulk and the substance of mulk, and an element that provides the protection of both.

In order to find out what this element is Ibn Khaldûn starts from the theory of substance and form (*madde-sûrah*). According to the theory the formation and deterioration of bodies (*kewn* and *fesâd*) consists of the fact that materials are taking a

¹¹ Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, p. 175–76.

¹² Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, p. 343.

¹³ Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, p. 349.

different and new form. If a form (sûrah) corresponds to the essence of the object, the object that loses the unity of its form is no longer that object and turns into something else. The deteriorated form, if it is not from the essence of the object but from one of the accidents, aside from the object continuing as itself, it becomes subject to quantity, quality, or one of the other accident categories in which movement is realized. As for this movement, it consists of a change of the form of accident or body. When we think about civilization (umrân) as an identity that consists of substance and form, the form that protects its varietal unity is the mulk of it. However, since tyranny and sorrow that form the reality of mulk are the result of the strength of animal wrath, mulk in a bare state becomes arbitrary domination. With the words of Ibn Khaldûn, that the person or group who possesses mulk “forces the people according to their personal desires and often asks of them beyond their capacity” concretely entails that civilization, depending on the conditions, in a long or short period falls into decay. Because the forceful power that facilitates the continuation of rule, used by one of the two parties for their own benefit, obstructs the continuing of both the verdict caused by the form – because the interests change according to the person or group – and also it damages the substance that is the carrier of the form and in that way obstructs the continuation of the existence of the form. In this case the nature of mulk, because of being itself during the process it will lead to chaos and destruction, tends to destroy itself.¹⁴ This situation sometimes leads to the destruction of the reign of a specific leader (particular state) and sometimes, along with the asabiyyah that is the protector of the mulk, of the complete state (universal state), which means the destruction of civilization (umrân) in the real sense.¹⁵

Thus the nature mulk in a bare state is not convenient to be enduring and there is a need for an element which will protect the relation between the substance and form of civilization and that will maintain it. So according to Ibn Khaldûn this element is the political law which forms the reality of umrân and takes into account the interests of both sides and which acquires general acceptance. When a state lacks such a law it cannot be said that its affairs are in order and its sovereignty has been fulfilled, which means it is not a true state.¹⁶

¹⁴ Ibn Khaldûn, Muqaddimah, p. 177.

¹⁵ Ibn Khaldûn, Muqaddimah, p. 349.

¹⁶ Ibn Khaldûn, Muqaddimah, p. 177.

In this context Ibn Khaldūn's analysis of the continuity of *umrân* is based on two concepts: interest (*maslahat*) and law (*qanun*). Ibn Khaldūn uses the concept of interest as the opposite of the aim (*gharaz*) and desire (*shahwah*) of an individual or group. *Maslahat* in this sense means the societal interest that provides the continuation of civilization (*umrân*). The rules which are implemented to acquire these interests and to remove the negative consequences that obstruct these interests form the law. Interest and law, since they are states that are additional to the bare nature of *mulk*, Ibn Khaldūn calls "mulks" (plural of *mulk*) that rule people according to their own aims and desires and which are devoid of interests and laws "natural *mulk*" (*tabi'î mulk*). And the mulks that rule the people according to the established rules with the aim of acquiring the interests and fence of the negative consequences he refers to according to the principle that determines the interest. Ibn Khaldūn's division of interest is especially based on the knowledge and science classification of the late theologians (*kelamiyyun*) and philosophers. And also it is parallel to the analysis in the last part of the *Muqaddimah* that is about the sources of knowledge. According to this, if the interests are worldly interests that are identified by absolute reason without taking into account religious obligations and if the laws are based on these interests this is called political *mulk*. The aim of this *mulk* is to rule the people in accordance with reason-based thinking. If these interests in the real sense are otherworldly interests and the worldly interests are catered towards otherworldly interests and are determined according to them this form of rule is caliphate (*khilafah*). And the aim of this *mulk* is to rule the people in accordance with "legal thinking" In contrast to political *mulk*, the caliphate entails that the conditions in the world are determined in relation to the otherworldly interests in accordance with the lawgiver (*Shâri'*), which in reality means the caliphate is practiced on behalf of the lawgiver in protection of religion and the world.¹⁷

So Ibn Khaldūn's analysis of the nature of *mulk* shows that there are two essential conditions for the full realization of this nature. Firstly, that the external factor which functions as a sanctionary power possesses the characteristic of using force. Secondly, that the using of force and sanctionary power are applied along with laws that are implemented in relation to worldly interests or both worldly and otherworldly interests. It is possible to add to these two conditions a third condition of which Ibn Khaldūn is speaking in his analysis of the period of the first four caliphs: the gaining of interests

¹⁷ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, p. 178.

and defeating the harms in the matter of sanctionary power, without the need of letting the external actors use force, the individuals don't have conscientious objection. Thus, the sanctionary power that forces the person to act in accordance with the interests are external actors outside of the person.¹⁸ Because beside the fact that in such a situation the first condition of mulk remains dysfunctional – which is the condition that ensures that chairmanship (riyasah) shifts to the stage of mulk – the laws that were orders turn into actual advices. This condition shows that there is no coherence between state and mulk: as all mulks are a state, not all states are mulk. Although there is a real state in the first period of Islam there is no fully formed mulk. However Ibn Khaldūn thinks that this is because of exceptional circumstances in human history and when these possible exemptions are not taken into account mulk and state are indeed coherent. Because according to Ibn Khaldūn our experience of human relationships in general shows us that people, such as in the period of the first caliphs, apart from exceptional periods, do not obey laws voluntarily but because of the command and following up of the establisher of laws. Governance that does not carry any of these three characteristics is a governance in which the nature of mulk is realized incompletely and yet in the process of maturation. In that case these three characteristics are characteristics that form the essence and nature of mulk and possess them because of being itself.

The concept of mulk with these characteristics assumes that the societal and political processes because of its essence are conflicting. The person or persons who possess or carry mulk are those that because of their asabiyyah have come out of this process of conflict successfully. In this case the direct result that emerges from mulk is that the carriers of mulk take the other under control and dominance. If “taking under control” can be taken as rulership, then the first and foremost thing that mulk brings to its carriers is rulership. At the beginning of possessing mulk in the understanding of dominance with suffering, rulership is a collective capacity and success amongst the military powers of asabiyyah. But this, as opposed to assumptions of contemporary theories that see rulership as collective capacity and success, is not based on that societal and political relations are at least possibly in harmony, rather it is based on

¹⁸ According to this, the nature of mulk wasn't completely formed during the four caliphs period. In this period the sanction was religious and everyone's sanction power originated from themselves. On the other hand, after the time of Muawiyya asabiyyah inclined towards mulk with purpose, the religious sanction weakened and for this reason “sultanic” and “asbani” sanction were needed. See Muqaddimah, 196.

continuous conflict. The leader of asabiyyah, who is possessing mulk and therefore is in the state of being the primary carrier of mulk, while destroying the asabiyyah during the process tends towards monopolizing the leadership. When asabiyyah that provides the earning of mulk is destroyed then mulk concentrates in one person. This situation that is called "infirâd" by Ibn Khaldûn is called the zero sum by contemporary sociologists, and reaches the peak of asymmetry which is from the realization onwards a basic characteristic of mulk. But "infirâd" needs amongst the carriers of the nature of mulk mutual relativity, and therefore does not give the possibility to gather the monopoly into one hand. Yet, when mulk reaches the stage of 'infirâd', the rulership of the owner of mulk, beside of the characteristics of taking under control of the others, it develops some kind of dependency relationship with the now occurring recruiting asabiyyah. In other words, while recruiting asabiyyah, because its interests dependent on the owner of mulk, serve his will and interest, the owner of mulk, because of his interests depending on the recruiting asabiyyah 'will fulfil their wishes'.

As this dependency strengthens the power to control or, despite the resistance, the power to fulfil his own wish will weaken. To the extent that the control is weakened, rulership turns into a capacity that is divided amongst the bearers of mulk. But in any case rulership holds the feature of inequality in gaining resources that are counted as worthy for the bearers of mulk as well as for the all segments of society. In this context, the basic element of rulership that emerges as a necessity of the nature of mulk is the realization of a wish or aim. So rulership in the understanding of Ibn Khaldûn is a purposeful rulership. The bearer of rulership is whether an individual who monopolized mulk or individuals who came together for specific purposes. The ability to make decisions that direct the flow of events and control capital is the most important consequence of mulk and therefore of rulership. In this case there must be an observable conflict so that mulk and rulership can gain existence. In this stage, authority, in the understanding of 'fulfilling the desires of the person of group that poses mulk by subjects', is authority that emerges through imposition and is essentially a result of rulership. Therefore, in the mulk that is based on asabiyyah before recruiting asabiyyah, the authority the mulk owner has over the subjects is a derivative of rulership. The authority the mulk-owner has over his subjects, in this stage, is not a derivative of of rulership that comes out of mulk. Because mulk was not gathered in one person before the formation of recruiting asabiyyah, the founding

asabiyyah members claimed to have a right in mulk and therefore in rulership. When taken the formation process of mulk into consideration these claims are legitimate. Because in this stage the source of legitimacy in 'the understanding of having right of mulk and iktidar' is militant and victorious power of which the militant members of asabiyyah are gradually partners.

On the other hand, the mulk being a relation between the ruler and the ruled, it needs the elimination of observable conflicts in order to maintain the existence of mulk and rulership. Because in the case of forceful sanctions mulk and rulership, to the extent that it serves the interests of a person or group, will tend to be destroyed. In that case, the carrier or carriers of rulership will gain continuity if they make their individual or group interests part of common social interests. This situation will transform the evil and aggressive way of mulk and rulership into good and reconciliatory and will make of mulk, through laws, the form of society in the real sense. The becoming of a unity of society and mulk consisting of substance and form influences the boundaries and sharing of rulership and authority deeply. First of all, the identity shaped by substance and form possesses some features independent from the bearers of rulership and authority which goes even beyond the purpose and will of a person who gathers mulk to himself. In other words, the specific features are the structural requirements that occur with conscious or unconscious actions of a particular individual or group within society. The spiritual beings which Ibn Khaldūn made the issues of the knowledge of society by speaking of them as symptoms that get attached to mulk because of its essence (of mulk), are almost all from these kinds of situations. These situations, which are requirement of the form, are the ones that are most difficult to be resolved because they gain reality in society through the actors. Because they contain many elements that make up the substance of society, as well as the individual and social contributions of the bearers. Therefore an attempt of resolution related to this requires an analysis of the separated features of substance and form as well as an analysis of the required situations of form regarding being a certain substance and the restrictions it becomes a topic for.

In that case the gaining of real unity of the social existence through laws based on interests along with mulk, is an additional situation and privatization compared to previous situations, it is also the case for the bearers of mulk, rulership and authority.

Because in this case mulk is given in the service of interests. Although the degree of service among certain mulk-members is different this situation is adding some wilful (iradî) purposes, which aim for the continuation of society, to the natural aim of mulk; this situation leads to leaving attack for defence, conflict for serenity, sorrow for softness, relative barbarity for friendship. One of the most important consequences of this situation is the numerical expansion among the bearers of rulership in the meaning of 'taking under control' and the bearers of authority in the meaning of 'fulfilling the demands of another person or group'. Such numerical enlargement can be either through established institutions or through actual situations that are not fully institutionalized. Establishments are determined depending on interests and establishments which gain existence independent from its bearers to the extent it is necessary for the continuation of the nature of mulk, because they are carrying the nature of mulk in their own essence, they limit the rulership of the leader and assume a systemic character. In other words, because they are partners with the mulk-owner in fulfilling their wishes by using force, they function as 'taking under control' in their own boundaries. Since institutions represent the realization of interests, authority is shared amongst persons and groups who identify, enforce, and follow interests. The rulership in this situation loses its function to become a resource for authority to an important degree and the knowledge of interests, the application and the following becomes recourse for authority. Because private and legal rights are determined not by the capacity of using force and in this context the power of taking under control but by interests and laws. For this reason the legitimacy of rulership as a sustainable situation in political or ssher'î mulk, different from natural mulk, is depending on interests and laws and is basically explained around the notion of justice.

Here, Ibn Khaldûn sees this stage not in the terms of the human being an animal but as a stage in which the characteristics of him become more visible as being reasonable and thinking. Because, according to him, the qualities that maintain human beings as human beings are the good habits (hilâlû'l-khayr). Good habits are the complements of glory and honor which are an extension of asabiyyah. Since mulk is the purpose of asabiyyah its extensions and complements are also the purpose. Therefore even if the nature of mulk will be realized it will remain incomplete.¹⁹ These habits become more evident in individual and societal interests and situations and the so-called virtue

¹⁹ Ibn Khaldûn, Muqaddimah, p. 133-35.

arises. Mulk, rulership, and authority-owners start losing their positions to the extent that distance from these occurs. Because the realization of the nature of mulk, the attack and pretension that gain mulk to asabiyyah, in process, it transforms it to defense and protecting the currency. In this case, the emergence of luxury, comfort, and plentitude with the maturation of mulk, as long as it is not balanced by virtues, will destroy the foundations of mulk which is the form of society, and the process of the foundation of a new asabiyyah along with the starting of a new mulk.

Analysis that has been made until now shows that Ibn Khaldūn thinks that mulk and rulership have no certain sociological form. When the concept of mulk is taken in the bare state as Ibn Khaldūn is calling it natural mulk and as a one-stage process, the theory of mulk turns into a theory that explains dynasties. Because, mulk in its bare state, because of its nature, goes toward solitary and requires the gathering of rulership in one person. But the transformations and the two basic stages of the mulk during the process show that this theory is special to dynasties. Because in this case it is possible to understand asabiyyah as the meaning that provides social solidarity and solitary as the centralization of rulership. The situation of “fulfilling demands by using force” that forms the nature of mulk and the transitions which rulership and authority that emerged from mulk are situations that can take place in all kind of regimes. When looked at from this perspective Ibn Khaldūn thinks of concepts like asabiyyah, tyranny, interest, and laws which form the roof of mulk as concepts that need mutual relativity on one hand and as concepts that in some situations have different degrees of realization on the other. In other words the human conditions the concepts in question are pointing out are concepts that need each other for the realization in the sphere of social existence as they are concepts that are possible to be understood through reference to each other. On the other hand the realization of these situations in the field of social existence, in final analysis, has no certain form or quantity. Anyone who wants to analyze the societal structure should before determining the form and quantity of spiritual beings in any society determine the existence of meaning or definition. This theory does not solely rely on the concept of rulership as a necessary consequence of human animal desires, on the contrary, it finds rulership and ultimate competence in the concept of justice by connecting the continuation of rulership to virtues that balances the animal desires. Moreover the virtues that Ibn Khaldūn lays down as a condition for the continuation of rulership or the perpetuity of the state, are

seen as the human conditions imposed by the continuity of the material existence of the state and of society. In other words, the form of social or political existence necessarily has to produce its own virtues. These virtues, which are moral values caused by the fact that the human is a thinking entity but not moral values because of the necessity of God's commandments or moral values through which you reach metaphysical truths, but are universal principles that are the necessity of the continuation of material existence and in this sense necessitate being a social entity.

B. The Metaphysical Foundations of the Theory of Mulk

Ibn Khaldūn's theory of mulk is based on the five principles of classical Islamic metaphysics, especially as seen in Ibn Sînâ. The first is the principle that the existence of man is the soul and body. The second is the principle that all objects consist of substance and form, and that the difference between the objects is realized by that the substance is taking new forms. The third is the distinction of being and essence that Ibn Sînâ has developed to explain essentially unity-plural relation. The fourth is Aristotelian teleology. According to this principle, everything in existence has a final goal and everything is in a movement to realize its own goal. This goal is at the same time also the competence of that thing. The fifth is the following principle, which is a general outcome of these principles: The competence of everything is contained in its definition, and any object can only be competent/maturation to the extent of its definition. Ibn Khaldūn's success is that he is able to apply these principles to social existence, which is the subject of the science of society, in accordance with the hierarchy of philosophical sciences. But there are two basic determinations that introduce his application of which the first has to do with method and the second with the domain of existence.

First of all, Ibn Khaldūn notices that there is no exact overlap between the philosophical sciences that are divided into two main parts, theoretical and practical, and the field of existence they commit to examine. As it is known, both Fârâbî and Ibn Sînâ begin to count philosophical sciences by dividing them into two things, one existing through human will and the other existing independently of human will. The things that exist through human will fall within the scope of practical knowledge consisting of morality, housekeeping and politics. These sciences too have two aspects, theoretical and practical. While in the theoretical part, the universal rules

related to the examined topics are determined and verified, in the practical part the wilful acts which must be done or avoided are determined and verified. For this reason, although the theoretical part is accepted as a part of practical sciences, it actually falls within the scope of theoretical sciences.²⁰ According to Ibn Khaldūn, it seems that practical science, especially politics, is about human communities formed by human individuals together. However, it is clear that this is not the situation when it is examined more closely. Because it is very different to examine something in terms pertaining to something and being that thing. Political science examines how human societies should be governed. In this form, politics is a whole practical science in that it deals with society in the sense that it is a matter of governance, not of society. The same is valid for the oratorical science, which is a subdivision of the art of logic and consists of “persuasive words that make the public accept or reject any view”.²¹ Ibn Khaldūn says based on this consideration that there is a methodological difference between the science of society and politics and oratory because as the science of society is a science which aims to determine and analyze, the other two are normative sciences. But more important is the implicit consideration of Ibn Khaldūn of the fact that social existence in its bare state is not only unexamined but also unexplored at the same time in the political and oratorical sciences. For this reason, he felt the need to prove social existence which is the subject of the science of society.

Ibn Khaldūn bases the existence of society on the traditional human definition of Islamic philosophers, that is to say, a “thinking creature”, which is the basis of the theory of *umrân* and *mulk* as a whole. Because while vitality is the source for the needs of human beings and their actions for the fulfilment of these needs, thinking is a source of human’s moral, political, and civilian values. This principle turns into a strong explanatory framework with the other assumptions listed above. According to this the definition in question expresses the human nature whose needs are unchanging because of being itself, although the subject and quantity changes according to individuals or even to societies. Ibn Khaldūn, in terms of functionalizing

²⁰ For more information, see *Fârâbî, Kitâbu'l-Burhân*, trans. Ömer Türker – Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008, p. 48–51; *İbn Sînâ, Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş*, trans. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2006, p. 5–9.

²¹ For a more detailed information about Ibn Khaldun’s thoughts on this issue, see Ahmet Arslan, *İbn Haldūn’un İlim ve Fikir Dünyası*, p. 81–83; Şenol Korkut, “İbn Haldūn’un ‘es-Siyâsetü'l-medeniyye’ Teorisini Eleştirisi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 15 (2006), p. 115–140.

this definition, by following the Ibn Sînâ's line, he determines the essence and purpose of human according to this definition. Ibn Sînâ, before, had distinguished the necessity of existence and the necessity of essence by metaphysicizing the concept of beingessence, which was a logical distinction in the Aristotelian tradition, and reinterpreted the principle of causality and purposefulness in relation to this separation. Ibn Khaldûn also follows Ibn Sînâ's trail and accepts the definition of human as his essence thus his unchanging essence and self. When this essence acquires reality outwardly, the gender and part (living and thinking) in this definition will become human's substance and form. Although it is impossible for substance and form to gain existence without one another and to separate them from each other in the external world, each has its own requirements. As mentioned before, while the necessities of substance cause people's coming together and the emergence of societal existence, the necessities of form show the situations that are attached to society because of being society. The substance-form theory states that the necessities of form are realized to the extent that substance is sufficient and take form depending on substance, and that the substance and form of any object are also determining its purpose and the boundaries of its competence. For example a seed of wheat carries the being of first a wheat seedling then the becoming of a wheat head, after that the transformation into ripe wheat grains in itself.

These stages at the same time also express the purpose of seed and the competencies it can reach. These competences are the limits of its essence and it is not possible to cross these boundaries. A careful reader will notice that all the analyses in Muqaddimah concerning the spiritual situations of the society are made according to these principles. Just as all the competences of a grain of wheat are found in its own strength, all the competences of the human communities are included in the substance and the form of a human. These competences are, as far as material conditions allow, the purpose of human beings as individuals as well as of human societies. Since everything will course towards its substance and its competence in the extent that the reasons and circumstances that motivate the substance are sufficient, societies are moving towards the competencies contained in human definitions. Although the essential requirement of the substance is some kind of competence, the ultimate competence of the kind is to fulfil all the requirements of its form. In this context the ultimate competence of a society is the realization of the power of thinking of a

human, the spirit that is an abstract being, as precisely as possible. Thus, the fact that Ibn Khaldūn puts laws based on interests, sciences and arts at the end of improvement stage of *mulk* is caused by human societal experience and the interpretation according to his definition.²² Just as when a seed becomes a mature spike it completes its own purpose, when a society matures to the extent that the substance is allowing to (or is sufficient), it will complete its own purpose and leave its place for another society. For this reason, Ibn Khaldūn's understanding of history is not progressive but circular. Of course, it cannot be said that Ibn Khaldūn believes that all the competencies that the human spirit has, in an unrealized way, can be realized in a society. But he is well aware that even though the substance is passive, it is the only medium in which form can become competent. For this reason he thinks society and state are surrounded by natural borders just like an individual. Natural borders determine the amount of human kind's competence that can occur in a given society. However, since natural boundaries are variable, considerations of a given state or society must be based on experiential data of the state or community. In other words, even if the analysis of the relation between substance and form of the society gives us the information of general situations that is expected to happen or in general a theoretical framework about the society, knowledge of the qualities and quantities specific to a society can be obtained by an experiential investigation.

Conclusion

The result from the above evaluations is as follows: In Khaldūn's mind there is a theoretical frame isolated from a given time and place, in accordance with the essence theory of social existence. Because he assumes that the conceptual framework of the essence of society gives an analysis of nature and that attribute changes in a particular *mulk* and state that arise at any time and place will not cause any change in the essence. But to be satisfied only with the theoretical framework is to fall into a situation that Ibn Khaldūn criticizes philosophers about. Because the most creative aspect of Ibn Khaldūn's philosophical readings is that he realized that the general concepts (*el-umūr el-âmmeh*) must be privatized according to certain materials, and that he has moved the metaphorical power of the metaphysics to the theory of society.

²² Furthermore, Ibn Khaldun's remarks on the competence of human species lead to self-contradictions within the evaluation of especially *kalam* and philosophy and the calmness that he poses while analysing other conditions of *mulk* disappears when *kalam*-philosophy relationship is in question.

Thus Ibn Khaldûn has materialized pure rational accounts of possibility, necessity and impossibility specific to human communities. This situation gave him a general passing of human nature and society, and has allowed him to form a theoretical frame over time on the one hand, and on the other hand it shows that this theoretical framework can only function with experiential data on a given society. In other words, Ibn Khaldûn identifies the necessities, possibilities, and impossibilities of the propositions by starting from their substances. The provisions to be given for a specific society can only be determined by considering its substance.²³

His reliance on the concepts of nature and essence on the one hand and on the other hand to think that the truth and falsehood of the propositions, that is giving information about this nature and essence, are not being determined in terms of rational consistency but in terms of substance, gives Ibn Khaldûn both the possibility of establishing social existence as a matter of science and establishing the balance of stables and variables. In this context, the basic claim of Muqaddimah is that it is necessary to have a theoretical framework that overlaps the event of the society and the state in terms of being itself in order to make accurate analyses about a given society and state. Hence, what Ibn Khaldûn's mulk theory promises us is an accurate analysis of society and state in terms of being itself. With no doubt, the theoretical framework which makes this analysis possible, does not lose the ability to identify and describe phenomena when abstracted from Ibn Khaldûn's philosophical assumptions. Because, the identification and the representation of the phenomena are possible thanks to the questions which give priority to the philosophical assumptions. Even if we accept that the theory prioritizes observation, we can understand this in the meaning of what Ibn Sînâ said in Kitâbu'l-Burhân, that there is an overlap between the questions and the ones known by the questions.²⁴ But in this case the theory loses its analytical power and basic claims to a significant extent. Because the concepts of nature, essence and purpose, as used by Ibn Khaldûn, are closed to progressiveness and evolutionism, and in this respect his theory separates from progressive and evolutionary theories of contemporary society. This is the essentialist side of the theory. On the other hand, when we refuse to distinguish the soul-body, Ibn Khaldûn's

²³ For Ibn Khaldun's considerations of general concepts of metaphysics, see Ömer Türker, "The Perception of Rational Science in Muqaddima: Ibn Khaldun's Individual Aptitudes Theory", *Asian Journal of Social Science*, 26 (2008), p. 471-72.

²⁴ Ibn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, trans. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, p. 201-209.

solutions about the spiritual situations of the society lose its importance and turn into simple observations. Because Ibn Khaldûn explains the social virtues, sciences, arts and phenomena like magic, prophecy, dream, revelation that arise in society, adhering to this principle.

Science of society is, thanks to the essentialist and the dualist character, connected to the metaphysical traditions. It seems that the possibilities of alternative thinking that this theory has, is the dualistic side based on the assumption that the soul is, in particular, a rational matter. It is perhaps possible to reinterpret the concept of essence by considering contemporary criticism regarding essentialism. But if we abandon the existence of spirit and its being a rational matter it is not possible to make contact with post-Ghazālīan Islamic philosophy, poetry and mysticism, which especially Ibn Khaldûn is an heir of.

Latin Amerika'da Sosyal Düşüncenin Dekolonizasyonuna Doğru: İbn Haldun Yöntemleri*

Towards the Decolonization of Social Thought in Latin America: The Ways of Ibn Khaldun

Raquel Sosa Elizaga⁽¹⁾, Ignacio Sosa Alvarez ⁽²⁾

(1, 2) Universidad Tecnológica de México, Meksika

(1) rsosa@unam.mx

Tarih birçok kaynaklara, türlü bilgilere, dikkatle bakı ve incelemelere ve kalplerde kanaat ve inan husule gelinceye kadar tespiti muhtaçtır. Bu gibi dikkat ve incelemeler, bu yolda hareket eden kimseyi, sürçme ve yanımlardan kurtarır. Çünkü haberler yalnız nakil ve rivayete dayanır; âdet, örf ve sosyal politika kaide ve usullerine, cemiyet ve fertlerin dünyayı imarlarının tabî cereyanına ve insanın sosyal hallerine ve gözle görülemeyen hallere, gözle görülebilen şeylere uymadığı ve şimdiki durum geçmişteki durumla karşılaştırılmadığı takdirde, hataya düşmekten ve doğru yoldan sapmaktan kurtulmak ve emniyet kazanmak çok vakit mümkün olmaz.

İbn Haldun, Mukaddime

Öz: Ölümünün üzerinden 6 yüz yıl geçen, zamanının en parlak ve evrensel düşünürü olan Endülüslü düşünür İbn Haldun bize sosyal düşüncenin tüm alanlarında çok derin bakış açıları sunmuştur. Günümüzde sosyal yaşantının temellerini sarsan, iktidarlar tarafından gücün istismarı, şiddet, israf, adaletsizlik gibi konulara alternatif bakış açıları getirecek yaklaşımlara ihtiyacımız vardır. Bu yazının amcacıda teorik olarak güçlü ve sosyal olarak etkili olabilecek sosyal dinamikleri yeniden yapılandıracak ve onurlu, güçlü, ve adaletli bir birlikteliği geliştirebilecek ve günümüz krizlerine çözüm getirebilecek olan İbn Haldun'un fikirlerini gözden geçirmektir.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Sosyal Düşünce, Latin Amerika

Abstract: Six centuries have passed since the death of the great Andalusian thinker Ibn Khaldun, in his time one of the brightest and most universal minds, who gave us considerable insights in all the fields of social thought. In these times we must look for alternative thought patterns that allow us to explain and achieve proposals that may face the decay of regimes based on the abuse of power, violence, spendthrift and inequality, which threaten to destroy the social foundations of life on earth. This is our concern and in this paper we will try to reconsider some of Ibn Khaldun's ideas in order to formulate alternatives that are both theoretically sound and socially efficient to

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

rebuild our understanding of the social dynamics, and to contribute to the recovery of the dignity, solidarity, justice and austerity that can make collective life a viable foundation for the world that will arise from the present crisis.

Keywords: *Ibn Khaldun, Social Thought, Latin America*

Zamanının en parlak ve evrensel beyinlerinden, bizlere sosyal düşüncenin tüm alanlarında kıymetli katkılar bahşeden Endülüslü büyük düşünür, İbn Haldun'un ölümünün üzerinden altı yüzyıl geçti. Özellikle, sosyal devamlılık, tutarlılık ve örgütlenmenin tüm şekillerini açıklamada tüm beşeri alanları (tarih, coğrafya, beslenme, inançlar, güç ilişkileri, bölgesel çıkarlar) kapsayan sosyal bir düşünce inşa etmek için gerekli şartlara açıklık getirme konusunda, İbn Haldun kendine özgün tarzıyla pek çok katkı sağladı.

Dünyadaki hayatın, ekonomik güce ve birkaç kişinin üstünlüğüne dayandığını savunan baskın düşünce sistemini aşabilmek için, Mukaddime'yi titizlikle çalışmak sadece faydalı değil aynı zamanda da gereklidir. Bu gibi zamanlarda, dünyadaki yaşamın sosyal temellerini tehdit eden iktidar suiistimali, şiddet, savurganlık ve eşitsizlik temelli rejim çöküşleri karşısında bir açıklama getirebilecek ve öneriler sunabilecek alternatif düşünce modelleri arayışında olmak zorundayız.

Buradaki endişemiz de budur ve bu tebliğde hem teorik açıdan sağlıklı hem de sosyal dinamikler karşısında anlayışımızı tekrardan inşa etmek için sosyal açıdan yeterli alternatifler ortaya koyabilmek için, İbn Haldun'un bazı fikirlerini yeniden ele almaya çalışacağız. Bu sayede de toplu yaşamı, günümüz krizlerinin doğuracağı dünya için uygun bir temel haline getirebilecek saygınlık, dayanışma, adalet ve tasarrufun telafisine katkıda bulunmaya gayret edeceğiz.

Dünya Tarihleri: Batıcılık ve Evrenselcilik

Sömürgeleştirilmiş toplumların en temel problemlerinden biri, kendilerini sömürgeleştirilenler tarafından dayatılan tasavvurdan kendilerini kurtarabilme konusudur; kendilerine sömürgecilerininkinden farklı gözlerle bakmayı öğrenmelidirler. Bu sömürgeleştirilmiş toplumların, sosyal yapısının geri kalmışlık ve barbarlık noktasında taşlaşmış olduğu varsayılıyordu. Sömürgecilerin değişiklikleri dayatmaktaki güç kullanımlarını ve sonucundaki zulmü meşrulaştıran da bu iddiydi.

Zamanımızın yeni sömürge yapıları güç sahibi kişilerin projelerinin, gereksinimlerinin ve perspektiflerinin lehine olacak şekilde farklı vasallık biçimlerini belirlemektedir. Latin Amerika'da, toplumlar İspanyol monarşisi tarafından Kolomb öncesi köklerinin

imhası ve inkârıyla inşa edilmiş olsa da, çağdaş toplumlar tüm toplu eylemlerin parçalanmasını öngören finansal ve ticari pazarların ekonomik, kültürel ve askeri egemenliğiyle yüz yüzedirler.

Askeri ve dini şiddetin vahşice uygulanmasıyla bastırılmış ve herhangi bir kimliğe sahip oldukları inkâr edilmiş toplumlar, yerli halkların direnişinden sonraki üç yüz yıl hayatta kalabilmişler; fakat inançlarını, geleneklerini ve kültürlerini gizli tutmak kaydıyla zulüm gördükleri kişilerden saklanma stratejileri edinmeye zorlanmışlardır. Fetihçiler tarafından toplumla kurulan sürekli ve zorunlu temas, onları o güne kadar bilinmeyen alışkanlıkları taklit etmeye, yeni kurulan kurumlara uyum sağlamaya, kendilerini alt edenlerin önyargılarından ve hoşgörüsüzlüklerinden korunmaya zorladı. Aynı zamanda, maruz kaldıkları bu alt edilme korkusu nedeniyledir ki fethedilen toplumun bir kısmı, (İbn Haldun'un da belirttiği gibi fethedilen halkların genellikle kaderidir bu) köklerini, kültürlerini ve toplumsal bağlarını unutmuşlardır.

On dokuzuncu yüzyılda İspanya'dan kazanılan siyasi bağımsızlık, yeni ekonomik ve sosyal bağımlılık şekillerine yol açtı. Bundan sonra ticari ve mali ilişkiler İngiltere, Fransa ve daha sonra ABD tarafından belirlendi. Yeni zulüm biçimlerini temsil edenler tarafından benimsenen davranış şekli, İspanyol egemenliğinin uyguladığı yerli halkların kimliğinin inkârı ve dayatılan modellerin kabulüne dayalı bir gerçeklik açıklaması gibi eski usulleri tekrarlamış oldu.

Tıpkı dinin yüzyıllar önce Amerikan kıtasındaki İberyalı güçlerin egemenliğini haklı çıkarmak için bir araç olarak kullanılması gibi, günümüzde sosyal bilimlerin önemli bir kısmı yeni egemenlik türleri için bir araç haline geldi. Sosyal bilimlerin nasıl kullanıldığını anlamadaki temel nokta, Avrupa merkezli Tarih anlatısı ve bu anlatının Evrensel Tarih tarifidir. Bu anlatı, neredeyse sadece Avrupa ülkelerinin modern ve çağdaş yörüngesiyle ilgilidir ve en iyi durumda da Kuzey Atlantik ülkelerine kadar uzanır. Diğer halkların katkıları, bir zamanlar evrensel gelişimde önemli rolleri olmasına rağmen, tamamen dışlanmıştı; çünkü şimdilerde evrensel olayların ana akımının dışında kaldıkları düşünülmektedir. Hikâyenin merkezi ilk olarak batı birliği ve sonrasında ise bu birliğin çevre ülkelere yayılmasıdır. Söz konusu Kuzey Atlantik topluluğunun dışındaki halkların tarihinin, Batı'nın büyüyen çıkarlarına yalnızca bir engel olarak görülmesinden ötürü bu anlatı dışlayıcı bir anlatıdır.

Bu anlatının eşiğinde oturan ülkeler birkaç unsurdan oluşan bir ötekileştirme sürecinden geçmişlerdir. Coğrafi açıdan gelişmenin merkezi, Akdeniz havzasından Atlantik havzasına taşındı. Kültürel ve tarihi ötekileştirme yönünden ise, Asya, Orta

Doğu ve Kuzey Afrika ülkelerinin – yani medeniyetin beşiğinin – kendilerini zamanın başlangıç noktasına geri götüren bir çöküşün içerisinde oldukları kabul edildi. Amerikan halkları, sürekli olarak medeniyetin şafağında yaşadıkları veya gelişmiş ülkelerin karşılaştığı aşamaların aynısını tekrarlamak zorunda olan geri kalmış öğrenci rolü üstlendikleri fikriyle kınanmaktaydılar. Başka bir deyişle, Evrensel Tarih bir taraftan binlerce yıllık Asya ve Afrika medeniyetlerinin Avrupa Tarihi'nden kopma hikâyesinden oluşurken; diğer yandan da, Amerika'nın yerli halklarının dışlanması ya da bilakis zorla dâhil edilmesi hikâyesinden oluşur.

Batılı, medeni ve baskın anlatıların iki temel özelliği vardır. Birincisi, geçmişe ait olduklarını ve gerçek cansız varlıklarını ispatlayacak olan milenyum medeniyetlerinin canlılığını kaybetme fikridir; bu, Kuzey Atlantik hâkimiyeti altındaki ülkelerin tarihlerini, işgalciler tarafından dayatılan sisteme kaynaşmış durumundan kurtararak yeniden yapılandırılmaları gerektiği anlamına gelir. İkinci özellik ise, batı uygarlığının kendine biçtiği, bu Avrupa merkezli vizyonunun evrensel bir görünüme sokulmasına dayanan modern, eşit ve homojen bir gelecek için, cehalet, fanatizm ve batıl inançlar tarihinin yok edilmesi rolüdür. Batı destanına göre, batı ülkelerinin gelişimi sayesinde, çevre ülkelerin paçavralar içindeki halkları, bir zamanların tarihsiz halkları olarak tarihe yazılmasıyla küresel boyutlarda inanılmaz bir dönüşüm gerçekleşti. Çevre halkları bu versiyonu benimseyip kendi tarihlerini batılı tarihçilerin deforme prizmaları ile inceleyince kısır döngü sona erer. Bu Kuzey Atlantik coğrafi kapsamına dâhil olmamalarından ötürü, sadece iki örnekten bahsetmek gerekirse, Arap ve İran kültürleri, yalnızca yarım milenyum önce serpilmeye başlamış medeniyetin yüceliğine eremeyen kısım olarak görülürler. Diğer kısımlar (eğer varsa), mevcut medeniyet akımının canlandırıcı temasından uzak kaldıkları için hayatta kalmış uzak bir geçmişin aktif formları olarak incelenir.

Rahatsız edici bir sıklıkla Evrensel Tarih olarak adlandırılan Batı Tarihi'nde yapılan bu alıştırmaya, yanlış bir karşılaştırma niteliğindedir: Bir taraftan çürüme halinde kaybolan Asya, Ortadoğu ve Afrika medeniyetleri; diğer yandan, ilerleme fikriyle doğum, zirve ve çöküş gibi döngüsel tarihten kaçışı varsayan batılı bir medeniyet anlayışı.

Batı medeniyeti, günümüzde açıkça görüldüğü gibi, ardışık krizlerinin çöküş duyuruları olarak yorumlanabileceğini düşünmeyi reddeder. Bu fikir, kendi gelişme ve ilerleme fikri ve belirli değerlerinin otantik olarak evrensel olduğu ve büyük ölçüde zamansız olduğu iddiasıyla engellenmektedir. Batı medeniyeti, uyguladığı hegemonyanın sınırları olmadığını ve başarıları geçmiş zamanda rivayet ve temsil edilen kendinden önceki medeniyetlerden farklı olarak kendi başarı anlatısının her zaman, şimdiki zamanda

olacağını varsaymaktadır. Batı medeniyeti anlatısında, diğer kültürlerden kaynaklanan güçlüklerin, Batı'ya münhasır bir hak olduğu için, bir gelecek vaadini değil geçmiş bir tecrübeyi temsil eden bir ruhla canlandırıldığı düşünülmektedir.

Evrensel iddialara sahip Batı masalında, Batı'nın tekliflerini reddedenler, batı medeniyetinin sağladığı avantajları anlamayan, geçmişin temsilcileri olarak görülürler. Yirminci yüzyılın başlarından iki örnek vermek gerekirse, Zapata ve Villa çağdaş oldukları halde geçmişte kalmış yırtıcılar ve haydutlar olarak görüldüler; bir bakıma geçmişin habercisiydiler.

Anlaşıldığı üzere evrensel tarih, aslında, yalnızca coğrafi değil, epistemolojik olarak da bir kazananların hikâyesidir; tarih yerine, bunları inceleyen Antropolojidir. Eğer bir halk tarihin bir parçası olamıyorsa, cahil ve ilkel olarak bilinir. Baskın söylemin; çöküş ve az gelişmişlik, feodalite ve modernlik kategorileri ile Avrupa'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne aktarılmasıyla ortaya çıkan "akademik devrim" meydana geldiğinde, öncelikle halkların nasıl Avrupalı olmayan kategorisiyle "evrensel" vizyona entegre edildiği incelendi.

Atlantik toplumunun çekirdeğine ait olmayan ülkelerin tarihi, bir kayıp olarak görülür; Batıya göre "başarısız" olmuş bir deneyim. Ekonomik aktörler tarafından temsil edilen dinamik içerik olmaksızın, yani batı medeniyetinin karakteristik unsuru olmaksızın, çevresel ülkelerin tarihi, bazı durumlarda başarısız bir deneyim olarak, diğerlerinde ise tamamlanmamış bir anlatı olarak yorumlanmıştır. Bu tarih tamamlanamayan bir bulmacadır; çünkü profillerini henüz çizmeye başlamış ve noksan diye zaten kınanmakta olan, zamanda asılı kalmış toplumlara işaret etmektedir. Başka bir deyişle burjuvazi unsurundan yoksun olan tarihleri, abestir.

Gelişme anlatısında, çağdaş tarihe ait olmayan iki olgu olan geri kalmışlık ve ötekileştirmeye atfedilen rol temeli oluşturur. Sosyal bilimlerdeki baskın görüş, bu olguların gelişmiş toplumların mevcut halleriyle bağlantılı olmadığı, ancak çevresel toplumların geçmişine ve şimdiki hallerine ait olduğu perspektifinden yola çıkmaktadır. Bununla birlikte, gecikme ve gelişme arasındaki bağlantı, ardışık aşamaların analizi yoluyla çözülmeye uygun değildir; bu ancak, teorikte yoklukları yadırganan, bu arkaik formların neden modern yapılarda hayatta kaldıkları sorusuyla yüzleşince anlaşılabilir. Bu sosyal dayanışma formlarından biri İbn Haldun'un Kuzey Afrika'daki göçebe halkların genişlemesinin arkasındaki itici güç olarak gördüğü Asabiyye'ye karşılık gelir.

Tarihin İtici Kuvveti Olarak Asabiyye, Grup Duygusu

Asabiyye sahibi olup da kavimlere galebe çalarak birçok bölge ve ülkeleri ele geçirmiş olanların halini gözden geçirir isek; onların hayır, iyilik ve hükümdarlığın özelliklerinden olan cömertlik, civanmertlik ve ufak kusurları affetmek, hayatlarını emin edemeyenlere yardım ve misafirleri ağırlamak, işe yaramayanların ellerinden tutmak, yoksullara yardım ve şiddetli hallere dayanmak, andlaşma ve verdiği sözlerini yerine getirmek, şeref ve namusları korumak için paralar sarf etmek, şeriatı ululamak, şeriat ilimlerini bilen bilginlere saygı göstermek ve bir işi işlemek veyahut bir işi bırakmak hususunda onların gösterdiği sınır içinde hareket etmek, onlara iyi sanlarda, din ve diyanet ehilleri hakkında iyi niyet ve inanda bulunmak, onlarla kutlulanmak, onların duasını ümit etmek, ululardan ve şeyhlerden utanmak, onları ulu görmek ve hak ve hakikate davet etmekle beraber hakikate uymak, zulüm ve tecavüze uğrayarak zayıf düşenleri korumak ve onların halini düzeltmek, adaleti hâkim kılmak gibi meziyetlerini görürsün.

Çağdaş Tarih ve Sosyal Bilimler söylemi, modernitenin gücünün mevcut siyasi ve ekonomik örgütlenmeden önce gelen örgütleri sileceği bir düzene dayanıyor. Metaforik olarak konuşmak gerekirse; mevcut gelişmenin akışı, geçmişin zenginliklerini birleştirmekten sorumlu olacak ve onlara eşsiz bir anlam kazandıracaktır. Bu söylemde, yine de, geçmişin özerk tarihinin bugünkü toplumda kendilerine tahsis edilen yerden memnun olmayıp bu toplumların özerkliklerini yeniden elde etmeye yönelenler tarafından nasıl tekrardan inşa edildiği konusu bizlere karanlıktır.

İbn Haldun, tarihteki toplumlar arasındaki gerçek farklılıkları tanımakla birlikte, seçici, determinist ve tek sesli bir bakış açısının varlığını kabul etmez. Onun çalışmaları, her bir toplumun kendine özgü özelliklerini coğrafi bağlamına, üyelerinin alışkanlıklarına ve en başta işgücünün geliştirilmesine ve toplumun hayatta kalması için büyük önem teşkil eden müşterek uyuma dayalı olarak analiz etmesine yardımcı olur. İbn Haldun'un arayışı kesin olarak dipten başlayıp yukarı doğru hareket eder ve hâkim olan sektörlerin davranışlarını analiz etmesine rağmen toplumsal ilişkilerin yataylığına, Asabiyye'ye, toplumsal yaşamın kaynağına ve kökenine daha çok önem verir.

Haldun'un göçebe ve yerleşik toplumları ve en yoksul maddi koşullarda gelişen toplumların ruhsal durumunu tanıması, bizim gibi tarihimizde ve günümüzde bölünmüş toplumlarımızın temel gücünün aslında sözde batı medeniyetinin faydalarından mahrum bırakılmış, ancak herkes için daha iyi bir yaşam arayışında birleşmiş olan gruplarda yattığını fark edenler için ilham kaynağıdır.

Toplumlarımızı kendi hayatta kalma şekilleri ve dışlanma ve eşitsizlikle mücadele stratejileri ışığında ve mantığında gözlemlemek, sağlık, öğretim, iş ve güvenliğin kolektif başarısını sağlama arayışında olmak, son iki yüzyılda kolonyalist güçlerin bizi bastırmakta kullandıkları bireyselci, tüketici ve girişimci vizyonu sorgulamak açısından güçlü bir teşvik unsurudur.

Asabiyye, İbn Haldun görüşüne göre, toplumların hayatta kalmalarını sağlamanın yanı sıra dış saldırılara karşı savunmalarını sağlamada istikrarlı bir örgütlenme imkânı sağlayan uyum gücüdür. Grup hissi, yaşamın sürekliliği, iş bölümü ve coğrafi, stratejik ve maddi kaynakların kullanılmasının, belirli bir topluluğun canlılığını tanımlayan temel öğelerin olduğu karmaşık bir ilişki ağının parçası olarak oluşturulmuştur.

Geri kalmışlığa özgü bir his değil, aynı zamanda mevcut bir hayatta kalma stratejisi olarak anlaşılan dayanışma fikri, kardeşliği eski dayanışmaya eşdeğer sunan Devlet uluslarının oluşumundan önce gelir. Günümüzde dayanışma canlı ve faaliyet halindedir, sosyal organizasyonlarda varlığını göstermektedir ve sözde kardeşliğin harekete geçiremediği eylemlerle ifade edilir. Kardeşlik yalnızca aynı Devlet ulusunun üyeleri arasında bir anlam ifade eder. Oysa ki, grup duygusu ulusal toplumun sınırları içerisinde kalmayıp, son yüzyılın altmışlı yıllarında Asya, Afrika ve Latin Amerika Halklarının Dayanışma Hareketi tarafından ispat edildiği üzere ulusun dışında da faaliyet göstermektedir. Aynı zamanda grup hissi, hâkim Batı-elçiliğinin/evrenselciliğin dışlayıcı perspektifi yerine sosyal, entelektüel ve kültürel organizasyonlar tarafından ifade edilen bilgi ve dayanışma içerisinde birden fazla şekilde elde edilir.

Kardeşlik fikri, uluslara bölünmüş bir dünyanın çelişkilerini ifade etmeye hizmet etti. Bunlar, yalnızca devlet uluslarının sınırları içerisinde kardeşlik ve eşitlik ve çevresel ülkelere uygulanan hiyerarşi ve eşitsizlikten oluşan iki farklı düzen uyguluyordu. Böyle bir arka plan karşısında, dost ve düşman arasında açık bir ayırım yapan sömürgeleştirme düzeninin Batı'nın egemen olduğu ülkeler tarafından terk edileceğini ve onlardan zulüm görenler tarafından geçerli kabul edileceğini nasıl bekleyebiliriz? Demokrasiye geçiş gündemlerinde görüldüğü gibi siyasi eşitsizlik makul bir hedef olmaya devam ederken, uygulamadaki tek eşitlik olan pazar eşitliğinin etkililiğini nasıl kabul edebiliriz?

Asabiyye, Toplum ve Devlet

Hükümdarlık, insanoğlunun doğal bir müessesesidir. Daha önce, insanoğlunun yiyecek ve diğer yaşam gerekliliklerini elde etmek amacıyla sosyal örgütlenme ve

işbirliği olmadan yaşayamayacaklarını ve var olamayacaklarını açıkladık. Organize olduklarında, birbirleriyle ilgilenmeleri ve ihtiyaçlarını karşılamaları bir gereklilik arz eder. Haksızlık ve saldırganlık hayvani doğalarında olduğu için, her biri ihtiyacı olana elini uzatacak ve onu almaya çalışacaktır. Diğerleri ise bunun karşılığında, öfke, garaz ve mülkünün tehdidi karşısındaki muhkem insani tepkisinden hareketle onu almasını önlemeye çalışacaktır. Bu, düşmanlıklara neden olan geçimsizliğe yol açar ve düşmanlıklar da, canlı türlerinin yok olmasına yol açan, sorunlara, katliamlara ve yaşam kaybına neden olur. Şimdi, (insan türü) Yaratan'ın korumak için özellikle (bize emanet ettiği) şeylerden biridir.

İnsanlar, böylece, anarşi halinde ve onları birbirinden uzak tutan bir yönetici olmadan sebat edemezler. Bu nedenle, onları engellemesi için birine ihtiyaç duyarlar. O onların hükümdarıdır. İnsan doğası gereği, bu kişi, iktidarı yürüten güçlü bir hükümdar olmalıdır. Bu bağlamda, grup duygusu kesinlikle gereklidir çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi saldırgan ve savunma amaçlı girişimler ancak grup hissi yardımı ile başarılı olabilirler. Fark edileceği üzere, bu tür hükümdarlık, tüm taleplerin yönlendirildiği ve savunulması gereken asil bir müessesedir. Bu türden hiçbir şey, daha önce de belirtildiği gibi, grup hissini yardımcı olmadan gerçekleştiremez.

İbn Haldun, Mukaddime

Batı'da Devlet uluslarının doğmasıyla faaliyet göstermeye başlayan kardeşlik ve özgürlük prensiplerine eşit bir prensip olarak Asabiyye, referans çerçevesi bakımından ulusal bir mahiyete sahip değildir, ancak anne tarafından akrabalığa karşı baba tarafından akrabalık prensibini temel alan grupları içerir. Dayanışma bu tip psikolojik ve kültürel deneyimlerle ilgili değildir; ne müştericiliğin politik tecrübelerine ne de kurumsal ruh deneyimlerine karşılık gelir. Aksine, Devletin oynadığı role güvenmeyen farklı bir sosyal örgütlenmeyle iletişim içerisindedir. Göçebe halkları dünyanın efendilerine dönüştüren erdemlere vurgu yapan sivil karakterli kaygısız bir ilkedir.

Asabiyye, kişi ve kişiyi karakterize eden benciliğin ötesinde bir kimlik, kardeşlik, eşitlik ilkesi şeklinde işler. Asabiyye, özgür insanlarda bulunan bir dürtüdür; ait oldukları grubun başka gruplarla karşılaştıklarında kendi gruplarıyla dayanışma içerisinde olma duygusundan hareketle, kendiliğinden gelişen bir zorunluluğu yerine getiren insanlardaki onları harekete geçiren itici güçtür.

İbn Haldun'un bahsettiği dayanışma anlamındaki Asabiyye, sadece kendilerinden yardım kabul edebilen ve yöneticilerini koruyucuları değil düşmanlarının bir müttefiki olarak gören, devlet-öncesi erdemlere sahip grupların kimliğine dayanır. Bugünkü dayanışma, ötekileştirme ve sömürme olgularının sürekliliğini sağlamak amacıyla

devleti bir araç olarak algılayan grupların deneyimlerine dayanmaktadır. Meksika ve Bolivya toplumları gibi kuvvetli sömürge kökenlerine sahip toplumlarda, Devlet korkusu Anglo-Sakson Leviathan korkusuna karşılık gelmez; daha ziyade, egemenlik aygıtının bir parçası olan yabancı Devlet'in korkusudur. Devlet, sömürgeci olduğu için, eşitsiz olduğu için, dostdüşman ilişkisini sürdürecektir bir araç olduğu için zalimdir.

İbn Haldun'un Kuzey Afrika halklarının doğuşu ve gelişimi hakkında sunduğu görüş, her kişinin kendi kaderini başkalarının kaderinde göreceği ve bu yönde hareket edeceği dayanışma, karşılıklı yardım, güven ve inanç üzerine kuruludur. Asabiyye aramızdaki birlik veya özgürlük ruhu demektir. Başka isimlerle anılmış olsa da, bir zamanlar öteki olan ve daha sonra kendi kaderini çizen halkların özünü oluşturur. Asabiyye, bir zamanların sözde enternasyonalizmden farklı bir grup kimliği hissidir. Asabiyye, geçtiğimiz yüzyılın altmışlı ve yetmişli yıllarında kurtuluşun dayanışma hareketleri olarak yapılandırılan Ulusal Kurtuluş Hareketlerinin önemli bir unsuru olarak iş görmüştür. Asabiyye, yağmacı kapitalizmin zulmüne karşı, bugünkü direniş ve kurtuluş mücadelelerinde varlığını korumaktadır.

Yine de, sağlam bağlardan oluşan toplumun tümünün, onu temsil eden ve onunla birlikte kolektif kimliğini ifade edebilen bir otoriteyi tanıma durumunda olması oldukça önemlidir. Böylece, İbn Haldun'a göre, otorite kurumlarını kuran ve onlara otoriteyi veren toplumun kendisidir. Ve yine zamanla, bu temel bağın kaçınılmaz kopuşuna, bunun sonucu olarak toplumun çürümesine ve kimin yeni otorite arayışına liderlik edeceğine de toplumun kendisi tanıklık eder.

İbn Haldun'un görüşü, ülkelerimizin tarihine yeni bir rota çizmemizde ve toplumlarımızın dönüşümünde kolektif ruhun liderlik ettiği anların yanında, çoğunluğun gereksinimlerini karşılamaktan uzak olan iktidarlardan sonra nasıl hayatta kaldığını ve kimliğini, değerlerini, inançlarını, ilkelerini ifade eden iktidarlara aramaya nasıl devam ettiğini bulmamızda bize yardımcı olmaktadır.

Asabiyye, Latin Amerika tarihi boyunca dayatılan hükümdarlar ve iktidar gruplarının baskısı sonucu kırılmaya uğrayan toplumların devamlılığının temelidir. Devletler ve yabancı güçler tarafından dayatılan sınırların ötesinde bağları paylaşan toplumlar içinde tebliğ edilen bir güçtür. On dokuzuncu yüzyılda Hidalgo, Morelos, Bolivar, Artigas, Juarez ve Marti'nin mücadelelerini ve yirminci yüzyılda Villa, Zapata, Mariátegui, Sandino, Farabundo Martí, Cardenas, Fidel Castro ve Salvador Allende'nin mücadelelerini birleştiren şey ütopyadır.

Bu olağanüstü adamların yön verdiği tarihlerin her biri, kolektif oluşumunu ve aynı zamanda zalimlerle yüzleşmekle birlikte, halklarımızın haysiyetini, adaletini ve özgürlüğünü sağlayan yeni iktidar biçimleri tasvir etmek için kurulan bir örgütlenmenin örnek deneyiminin izlerini taşır. Bu mücadeleciler nesillerin açtıkları yolları tanımak, gerçek Latin Amerikalı kimliğine uyan unsurları keşfetmek açısından mümkün ve son derecede faydalı olacaktır. Bu sayede, harici kalıplardan ve alt-kıtamızdaki bu yüzyıllık kolektif başarı duygusunu gölgeleyen perspektiflerden uzaklaşabiliriz.

Asabiyye, bölgemizdeki çağdaş tecrübelerin çoğunda var olan kuvvettir. Bütün Latin Amerika'da hırs ve güç tarafından yönetilen halklarına karşı küçümsemeye bakan iktidarların sorgulanması, yaratıcılıkla birlikte direnç yol açtı. Aynı zamanda, bu tür bir sorgulama, yeni devlet ve hükümet biçimlerini oluşturma ve toplumsal temsil açısından yeni perspektifler bulunması için gerekli olmakla birlikte, en başta toplulukların bütün bölgenin ve ülkelerinin kaderi ile ilgili kararların sorumluluğunu alacakları ortak bir ütopyanın gelişmesine neden olmuştur.

Bu güçlü kavram, örneğin, Venezüella halkının Hugo Chavez'in iktidarı devralmasına dek ülkedeki siyasi ve ekonomik yaşamı kontrol eden sınıfın askeri ve ekonomik gücüyle nasıl yüzleştiğini anlamamızda büyük bir ilham kaynağıdır. 2001 darbesinde, grup duygusu hükümetin meşruiyetini yeniden kurmada kuvvetli bir itici güç teşkil etti ve o zamandan bugüne değin önemli ekonomik ve sosyal reformların oranını belirleyen de yine bu grup ruhuydu. Venezüella Anayasası bugün, toplumsal konseylerin – eğitim, sağlık, gıda ve konut gibi oldukça belirleyici konular üzerinde karar veren iktidarın bölgesel çekirdeğinin – temel doğasını tanımaktadır. Olağanüstü bir şekilde, Bolivar Üniversitesi, bu konseylerin ortaya koyduğu sorunlara dayanan proje ve eğitim programları geliştirerek bu sürece eşlik etmektedir. Öğretim ve araştırma yönergelerini donatmakla birlikte, yaratıcılıklarıyla üniversite öğrencilerinin bilgi süreçlerini de beslemektedirler.

Asabiyye'nin bir başka formu da, yine yakın tarihlerde onaylanan Bolivya Anayasası tarafından siyasi bir otorite olarak tanınan Bolivya topluluk meclislerinde görülmektedir. Nüfusunun %60'ının yerli olduğunu iddia ettiği bir ülkede, yarıcı kapitalizmi yenmenin tek yolunun iktidarın ortak kullanıma açılması olduğuna dair genel bir kanaat var. Bolivya toplumculuğu, örgütlü nüfusun değerli kaynakların ulus-ötesileştirilmesi çabalarıyla yüzleştiği yıl olan 2000'deki su savaşı ile başlayarak, akabinde 2003 yılında Sanchez de Lozada hükümetinin devrilmesi ve bunun bir sonucu olarak Evo Morales'in Sosyalizme Doğru Hareketi'nin (Movimiento al Socialismo, MAS) yükselmesi gibi bize pek çok ders vermiş oldu. Ancak en önemlisi, Asabiyye Bolivya'nın

şu andaki siyasi kararlarının, ekonomik politikalarının ve kültür önerilerinin her birinde kendini güçlü bir şekilde hissettirmektedir.

Latin Amerika'daki kolektif deneyimlerin listesi uzundur. Ve bu listede kendi ülkemiz olan Meksika'dan söz etmek zorundayız; devlet yönetiminin Juntas de buen gobierno (iyi hükümetin meclisleri) ve Caracoles (Salyangozlar) tarafından sağlandığı Meksika'nın güney kesiminde, yönetim itaat ederek emretmek sloganı altında siyasal görevi dönüştürmek için orijinal örgütlenme biçimleri oluşturmaktadır. Bununla aynı önem derecesine sahip olabilecek bir diğer deneyim ise, 2006 yılında seçim yolsuzluğuna karşı yapılan protestolardan kaynaklanmış ve Meksika Meşru Hükümeti'nin belediye komiteleri tarafından başlatılmıştır. Bu deneyim halkın haklarını, ulusal mirasını ve Meksika kamu hayatındaki dönüşümünü savunan barışçıl bir sivil direnişin çekirdeğini oluşturmuştur.

İmparatorluğun Çöküşü ve Sonrasında Gerçekleşecekler

Akabinde, hanedan grup duygusunun dağılması ve onu kuran kabilenin ortadan kalkması sonucunda çöküşe geçmeye başlayınca, hükümdarlar destekçiler ve yardımcılara ihtiyaç duyarlar, çünkü bu sırada çok sayıda bölücüler, rakipler ve isyancılarla birlikte yok edilme korkusu ortaya çıkar. Ardından gelirleri, müttefik ve destekçilerine, kendi içlerinde grup hissiyatlarına sahip askeri gruplara gider. Hazinesini ve gelirlerini, hanedanı yeniden tesis etme girişimlerine harcar. Dahası, ödenmesi gereken çok miktarda ödenek ve yapılması gereken harcamalar nedeniyle vergilerden alınan gelir de azalır. Arazi vergisinden elde edilen gelir azalır. Hanedanın paraya olan ihtiyacı daha acil hale gelir. Yakınındakilerin – kapıcıları ve kâtipleri – konumları önemini yitirdiği ve hükümdarın otoritesi daraldığı için artık zenginlik ve varlık gölgesinde yaşamazlar.

Bu aşamada hükümdarın paraya olan ihtiyacı daha da acil hale gelir. Yakın maiyeti ve çevresindeki yeni nesil, hükümdara yardım etmek adı altında atalarının kendilerini zenginleştirdiği parayı amacı dışında harcarlar. Kendilerinden önceki babalarının ve atalarının olduğu gibi artık hükümdara yürekten sadık da değillerdir. Hükümdar da öncülerinin hükümdarlığı sırasında bu makamlardakilerin yardımıyla edinilen servette daha çok payı olduğu görüşündedir. Bu serveti alır ve aşamalı olarak ve rütbelerine göre kendine mal eder. Dolayısıyla hanedanlık kendisini, diğer makamlar nezdinde kıymetsiz hale getirir. Maiyetini, kendisini destekleyen büyük kişilikleri ve zengin çevresini kaybeder. Haşmetinin büyük bir kısmı, paydaşları için desteklenip yüksek bir mertebeye çıkarıldıktan sonra ufalmaya başlar.

İbn Haldun, Mukaddime

İbn Haldun, halkla temaslarını kaybetmiş ve ayrıcalıklarını koruyabilmek için silahlı gücüyle halkı tehdit eden çürüyen bir hanedanın özelliklerini isabetli bir biçimde göstermektedir. İbn Haldun'a göre, gayrimeşruya dönen otoritelerin kötüye kullanılması kaçınılmaz olduğu kadar nefret de doludur; fakat bir hanedan yolsuzluk, dolandırıcılık ve kamu kaynaklarının yağmalanmasıyla anıldığında, o hanedanın krizlerini ve kaderini geri döndürmek kesinlikle mümkün değildir.

İbn Haldun'un iktidardaki grup diye adlandırdığı hanedanın yerine geçenler, varlığının son aşamalarının alametleri olan medeniyet, lüks, israf, gösteriş ve aşırı tüketimle doğrudan ilişkilidirler. Kriz, yine de, sadece kentlerdeki işgücünün toplum için ihtiyaç duyulandan fazlasını ürettiği gerçeğinin bir etkisi değil, daha ziyade, halkın ihtiyaç ve isteklerine ilişkin olarak iktidarın takındığı mesafenin sonucudur. Hırsın, bireysel zenginleşmenin ve aşırılıklarının, grup hissinin güçlü olduğu zamanlardaki baskın değerlerin yerini aldığı çöküş halindeki iktidarın devrilmesi için yol ancak bütünlük içinde açılabilir.

İbn Haldun'un hanedanlar krizi ile ilgili tanımlamaları bölgemizdeki diktatörlüklerin ve yozlaşmış güçlerin tarihine tekrar tekrar uygulanabilir. Ayrıca, mevcut kapitalist krizin nedenlerini ve özelliklerini açıklamakla kalmayıp, bireycilik, tüketim ve israfa yol açan sistemin ortadan kalkmasının kaçınılmaz olarak değerlendirilmesine de imkân tanır. Bu nedenle, krizin bir güç sisteminin bozulmasına ve ikame edilmesine neden olacak seyrini anlamamız gerekir. Aynı zamanda da, grup hissi güçlendirilmiş toplumun, yeni düşünceleri ve yeni bir toplumsal örgüt biçimini nasıl üretebileceği ve servetin doğru dağılımına dayanan yeni bir denge ve kolektif örgütlenme biçimleri kurmanın acil gerekliliğini ifade eden yetkilileri nasıl seçebileceği konularında düşünmemiz son derece önemlidir.

Belki de hayal etmek ve dahası her şeyin satın alınabileceği, satıldığı ya da yok edildiği bir sistemin çürümesini gösteren olayları tam olarak fark edebilmek için zamanımız oldukça kısa. Bunun yerine, eşitlik, adalet, hoşgörü ve esas olarak gezegenimizdeki yaşama onurunu ve barışı tekrar tesis edecek kuvvete sahip olan insan topluluklarının kimliğinin ve grup duygusunun korunması için yeni medeniyetler kurma açısından faydalı olabilecek ilkeleri sürdürmek için tefekkür kabiliyetimizi kullanmalıyız. Bolivya Başkanı Evo Morales, bu görevin kesinlikle Uluslararası Para Fonu'na bırakılmayacağını belirterek haklı bir tepitte bulunmuştur.

Towards the Decolonization of Social Thought in Latin America: The Ways of Ibn Khaldun*

Latin Amerika'da Sosyal Düşüncenin Dekolonizasyonuna Doğru: İbn Haldun Yöntemleri

Raquel Sosa Elizaga⁽¹⁾, Ignacio Sosa Alvarez⁽²⁾

(1, 2) Universidad Tecnológica de México, México

(1) rsosa@unam.mx

The (writing of history) requires numerous sources and much varied knowledge. It also requires a good speculative mind and thoroughness, which lead the historian to the truth and keep him from slips and errors. If he trusts historical information in its plain transmitted form and has no clear knowledge of the principles resulting from custom, the fundamental facts of politics, the nature of civilization, or the conditions governing human social organization, and if, furthermore, he does not evaluate remote or ancient material through comparison with near or contemporary material, he often cannot avoid stumbling and slipping and deviating from the path of truth
Ibn Khaldun, Al Muqaddimah

Abstract: Six centuries have passed since the death of the great Andalusian thinker Ibn Khaldun, in his time one of the brightest and most universal minds, who gave us considerable insights in all the fields of social thought. In these times we must look for alternative thought patterns that allow us to explain and achieve proposals that may face the decay of regimes based on the abuse of power, violence, spendthrift and inequality, which threaten to destroy the social foundations of life on earth. This is our concern and in this paper we will try to reconsider some of Ibn Khaldun's ideas in order to formulate alternatives that are both theoretically sound and socially efficient to rebuild our understanding of the social dynamics, and to contribute to the recovery of the dignity, solidarity, justice and austerity that can make collective life a viable foundation for the world that will arise from the present crisis.

Keywords: Ibn Khaldun, Social Thought, Latin America

Öz: Ölümünün üzerinden 6 yüz yıl geçen, zamanının en parlak ve evrensel düşünürü olan Endüslü düşünür İbn Haldun bize sosyal düşüncenin tüm alanlarında çok derin bakış açıları sunmuştur. Günümüzde sosyal yaşantının temellerini sarsan, iktidarlar tarafından gücün istismarı,

* This article is a review of the paper presented at the "2nd International Ibn Khaldun Symposium" organized on 29-31 May 2009 in Istanbul.

şiddet, israf, adaletsizlik gibi konulara alternatifte bakış açıları getirecek yaklaşımlara ihtiyacımız vardır. Bu yazının amcacıda teorik olarak güçlü ve sosyal olarak etkili olabilecek sosyal dinamikleri yeniden yapılandırarak ve onurlu, güçlü, ve adaletli bir birlikteliği geliştirebilecek ve günümüz krizlerine çözüm getirebilecek olan Ibn Haldun'un fikirlerini gözden geçirmektir.

Anahtar Kelimeler: *İbn Haldun, Sosyal Düşünce, Latin Amerika*

Six centuries have passed since the death of the great Andalusian thinker Ibn Khaldun, in his time one of the brightest and most universal minds, who gave us considerable insights in all the fields of social thought. He particularly helped to clarify in his own original way the conditions needed to build a social thought that embraces all human interests (history, geography, nutrition, believes, power relationships, territorial interests, mobility) in the explanation of all forms of social continuity, coherence and organization.

In order to overcome the dominant system of thought, according to which life on earth depends on the economic power and initiative of a few individuals, a thorough study of Al Muqaddimah not only has proved to be helpful but also absolutely necessary. In these times we must look for alternative thought patterns that allow us to explain and achieve proposals that may face the decay of regimes based on the abuse of power, violence, spendthrift and inequality, which threaten to destroy the social foundations of life on earth.

This is our concern and in this paper we will try to reconsider some of Ibn Khaldun's ideas in order to formulate alternatives that are both theoretically sound and socially efficient to rebuild our understanding of the social dynamics, and to contribute to the recovery of the dignity, solidarity, justice and austerity that can make collective life a viable foundation for the world that will arise from the present crisis.

Histories of the world: Occidentalism and universalism

One of the fundamental problems of colonized societies is that they must learn to free themselves of the vision imposed by their conquerors; they must learn to see themselves in eyes different from those of their conquerors. It was assumed that the social structure of these colonized societies was petrified in backwardness, in

barbarianism. It was this argument that served the conquerors to justify the use of force in imposing changes, as well as the resulting oppression.

At present, neocolonial structures determine different modes of vassalage, equally oriented to favor the projects, necessities and perspectives of those who hold power. In Latin America, while societies were built by the Spanish monarchy upon the destruction and denial of their pre-Columbian roots, contemporary societies face an economic, cultural and military dominion of the financial and commercial markets, that pretends the disintegration of all collective action. Societies, that were brought to submission by brutal exercise of military and religious violence and who were denied any sign of identity, survived during three centuries after the resistance of the original peoples, but were forced to adopt the strategy of submerging and hiding from their oppressors; keeping secret their beliefs, their customs, their culture. Constant and obligatory contact with the society formed by the conquerors forced to them to imitate hitherto unknown habits, to adapt to the newly created institutions, to protect themselves from the prejudices and intolerance of those who had overcome them. And, it is from fear of the subjugation of which they were victims, or by conviction, that part of the conquered society forgot, – as generally happens to conquered peoples, as indicated by Ibn Khaldun–, their roots, their culture, their communitarian bonds.

The political independence from Spain, attained during the nineteenth century, gave way to new forms of economic and social dependency. Commercial and financial relations were from then on determined by England, France and later, the United States. The behavior adopted by those who represented the new forms of oppression repeated the old scheme of the Spanish domination: a denial of the identity of the original peoples, an explanation of reality based on the acceptance of the imposed models.

Just like religion was used centuries ago as an instrument to justify the hegemony of the Iberian powers in the American continent, at present, a significant part of social sciences have become instruments of the new forms of domination. Fundamental to understand the ways in which social sciences are used is the Eurocentric version of History and its account of Universal History. It is almost exclusively concerned with the modern and contemporary trajectory of European countries and, in the best of cases, it extends to the countries of the present North Atlantic community. The contributions of

other peoples are completely marginalized, in spite of their once important role in universal development, because they are now considered to have remained outside the main current of universal events. The tale's center is the western consolidation, first, and then its expansion to the peripheral countries. This account is exclusive, because the history of peoples outside the said North Atlantic community, is recognized only as an obstacle to the expanding western interests.

The countries situated at the brink of this account, underwent a marginalization process consisting of several elements: In a geographic aspect, the center of development was moved from the Mediterranean basin, to the Atlantic basin. In a perspective of cultural and historical marginalization, Asian, Middle Eastern and North African countries –the cradle of civilization–, were considered in a decay that returned them to the origin of times. The American peoples were condemned to live permanently in the dawn of the civilization or to assume their role of surpassed students forced to repeat the same stages the developed countries suffered. In other words, Universal History is made up, on the one hand, of the tale of disconnection of the Asian and African millenarian civilizations from European History; and, on the other hand, of the exclusion or, rather, the forceful inclusion of the native peoples of the America.

There are two main features of this western, civilizing, hegemonic account. The first is the idea of the loss of vigor of the millenarian civilizations which would prove their belonging to the past and an actual lifeless existence; this means that the countries under the North Atlantic domination, should reconstruct their history from their presumed incorporation into the system imposed by the conquest. The second characteristic is the self assigned role of western civilization, as eradicator of a past of ignorance, fanaticism and superstition, in benefit of a future of modernity, equality and homogeneity based on forcing this Eurocentric vision into becoming a universal view.

According to the western epic, an incredible turn of global dimensions took place when thanks to the development of the western countries, the peripheral countries were incorporated into history as peoples in rags, once called, peoples without history. The vicious circle is closed when the peoples of the periphery adopt this version as theirs and study their own history through the deforming prism of the western scholars. Due

to their not belonging to this North Atlantic geographic scope, the Arab and Persian cultures, to mention just two examples, are seen as episodes that have not accomplished the height granted to the civilization that began to bloom only half a millenium ago. Other episodes, if at all, are studied as live forms of a remote past, which have survived because of their distance to the revitalizing contact of the present civilizing mainstream.

This exercise in Western History, abusively denominated Universal History, has had a false comparative character: on the one hand, the Asian, Middle Eastern and African civilizations, lost in decay; and on the other hand, the western type of civilization, that, through the idea of progress, presumes to have escaped the cyclical history of birth, apogee and decay.

Western civilization, as it is evident nowadays, refuses to consider that its successive crises can be interpreted as announcements of decay. This is impeded by its own idea of development and progress and the pretension that its particular values are authentically universal and, to a great extent timeless. It assumes that the hegemony it exerts does not have limits and that, unlike preceding civilizations, whose accomplishments are narrated in past, for which they were and represented; the account of its own success will always be in present time.

In the narration of Western civilization, it is considered that the challenges presented by other cultures, are animated by a spirit representing a past experience and not a future promise, since this is an exclusive right for the West.

In the Western particularistic tale with universal pretensions, those who have defied its proposals are considered emissaries of the past, who do not understand the advantages offered by western civilization. Zapata, Villa, just to mention two examples from the beginning of the twentieth century, were seen as bandits, predators who, in spite of being contemporaries, were in fact bygone; they were, so to speak reminiscences of the past.

Universal history thus understood is, in fact, a tale of edges, not only geographic, but epistemological; in stead of History, it is Anthropology that studies them; if they do

not fit in History, peoples are known as illiterate, primitive. It was when the “academic revolution” occurred, that is when the hegemonic speech was transferred from Europe to the United States, with the categories of delay and underdevelopment, of feudality and modernity, it was analysed how the peoples, by denial non-European, were to be integrated into the “universal” vision.

The history of countries that do not belong to the nucleus of the Atlantic community is considered an abortion; an experience that, according to the West, has “failed”. Without the dynamic ingredient represented by the economic actors, that is, without the characteristic element of the western civilization, the history of the peripheral countries has been interpreted in some cases as a failed experience, in others as an unfinished narration. This history is a puzzle that cannot be completed, because it refers to societies that have only commenced to be profiled and are already condemned to remain unfinished; suspended in time. In other words, their history, lacking the bourgeoisie element, is absurd.

In the narration of development, the role assigned to backwardness and marginalization, both phenomena that do not belong to contemporary history, is fundamental. The dominant vision in social sciences parts from the perspective that these phenomena are not linked with the present of developed societies, but rather belong to their past, as well as to the present of the peripheral societies. The link between delay and development, however, is not to be resolved by means of the analysis of successive stages, but can only be understood when facing the problem why these archaic forms, theoretically condemned to disappear, survive in modern structures. One of these forms, that of social solidarity, corresponds to the *Asabiya*, that Ibn Khaldun considered to be the driving force behind the expansion of the nomadic peoples of North Africa.

The group feeling, *Asabiya*, as the driving force of History

Whenever we observe people who possess group feeling and who have gained control over many lands and nations, we find in them an eager desire for goodness and good qualities, such as generosity, the forgiveness of error, tolerance toward the weak, hospitality toward guests, the support of dependants, maintenance of the indigents, patience in adverse circumstances, faithful fulfillment of obligations, liberality with money for the preservation of honour, respect for the religious law

and for the scholars who are learned in it, observation of the things to be done or not to be done that those scholars prescribe for them, thinking highly of religious scholarship, belief in and veneration for men of religion and a desire to receive their prayers, great respect for old men and teachers, acceptance of the truth in response to those who call to it, fairness to and care for those who are too weak to take care of themselves, humility toward the poor, attentiveness to the complaints of the supplicants, fulfillment of the duties of the religious law and divine worship in all details, avoidance of fraud, cunning, deceit, and shirking of obligations, and similar things.

The discourse of contemporary History and Social Sciences is based on a scheme, according to which, the force of modernity will erase the organizations that preceded the present political and economic organization. Metaphorically speaking, the river of present development will be in charge of incorporating the affluents of the past and give them a unique sense. In this discourse, nevertheless, a dark veil leaves us without explanation of how the autonomous history of the past is recovered by those who, unsatisfied with the place assigned to them in present society, look for the restoration of the autonomy of those societies.

Ibn Khaldun, while recognizing in history the actual differences among societies, denies the existence of an exclusive, determinist, univocal point of view. His studies allow him to analyze the peculiarities of each society based on its geographical context, on the habits of its members, and mainly, on the development of its labour force and its collective cohesion, to which he assigns a greater weight in the survival of the society. In a strict sense, his search parts from the bottom and from there travels upwards and even though he gets to analyze the behavior of the dominant sectors, he gives more significance to the horizontality of social relations, *Asabiya*, source and origin of the social life.

Khaldun's recognition of nomadic and sedentary societies, and of the spiritual force of societies that evolve in the poorest material conditions, is inspiring for those who, like us, recognize in our history and at the present time that the fundamental strength of our divided societies lies indeed in those groups that live excluded from the supposed benefits of the so called western civilization, but are united in the search of a better life for all.

Observing our societies in the light and logic of their own ways of survival, their strategies to face exclusion and inequality, seeking to ensure collective achievement of health, instruction, work and security, is a powerful stimulus to question the individualistic, consumerist and entrepreneurial vision with which, in the last two centuries, conquering powers have wanted to overwhelm us.

Asabiya is, in the vision of Ibn Khaldun, the cohesion force that allows societies to build a stable organization to secure their survival, as well as their defense from external aggressions. The group feeling is formed as part of a complex web of relationships in which the reproduction of life, the work division and the use of geographic, strategic and material resources are the basis that defines the viability of a certain collectivity.

The idea of solidarity, understood not as a feeling exclusive to backwardness, but as a present survival strategy, precedes the formation of the State nations that proposed fraternity as an equivalent of the former solidarity. Today solidarity is alive and operating, present in social organizations and expressed by means of actions that the supposed fraternity cannot animate. Fraternity only has sense among the members of the same State nation. However, the group feeling is not limited to operating within the boundaries of the national society, but outside them as well, as was proved by the Movement of Solidarity of the Asian, African and Latin American Peoples in the decade of the sixties of the last century, and as is acquired by multiple forms today, in the knowledge and solidarity expressed by social, intellectual and cultural organizations as opposed to the excluding perspective of the prevailing Occidentalism/universalism.

The idea of fraternity served to express the contradictions of a world divided in nations. These handled a double code, that of fraternity and equality only within the frontiers of the State nations, and, a different one, that of the hierarchy and inequality, as applied to the countries of the periphery. Against this background how can we expect that the colonization code, which established a clear distinction between friend and foe, would be abandoned by the countries dominated by the West, and accepted as valid by those who had been their victims? How to accept that the only equality actually practiced, the one of the market, would work, while political inequality –as evidenced in the agendas of the transitions to democracy–, would continue to be a feasible goal?

Asabiya, Society and the State

Royal authority is an institution that is natural to mankind. We have explained before that human beings cannot live and exist except through social organization and cooperation for the purpose of obtaining their food and other necessities of life. When they have organized, necessity requires that they deal with each other and satisfy their needs. Each one will stretch out his hand for whatever he needs and (try simply to) take it, since injustice and aggressiveness are in the animal nature. The others, in turn, will try to prevent him from taking it, motivated by wrathfulness and spite and the strong human reaction when one's own property is menaced. This causes dissension, which leads to hostilities, and hostilities lead to trouble and bloodshed, and loss of life, which lead to the destruction of the species. Now, (the human species) is one of the things the Creator has especially (enjoined us) to preserve.

People, thus, cannot persist in a state of anarchy and without a ruler who keeps them apart. Therefore, they need a person to restrain them. He is their ruler. As is required by human nature, he must be a forceful ruler, one who exercises authority. In this connection, group feeling is absolutely necessary, for as we have stated before, aggressive and defensive enterprises can succeed only with the help of group feeling. As one can see, royal authority of this kind is a noble institution, toward which all claims are directed, and one that needs to be defended. Nothing of this sort can materialize except with the help of group feeling, as has been mentioned before.

Ibn Khaldun, *Al Muqaddimah*

Asabiya, as a principle equal to those of freedom and fraternity, which started to operate with the birth of State nations in the West, does not have a national entity as frame of reference, but it includes those groups whose entailment obeys to the principle of agnation, opposite to cognation, that is, kinship by maternal line. Solidarity is not related to this type of psychological, cultural experience; neither does it correspond to the political experiences of the clientelism, nor to those of the corporate spirit. It responds, on the contrary, to a different social organization that distrusts the role played by the State. It is a principle of civil character, non-sanguineous, that served to emphasize the virtues that turned the nomadic peoples into masters of the world.

Asabiya operates like a principle of identity, fraternity, equality, beyond the individual and the egotism that characterizes him. Asabiya is the impulse of free human beings, the spring that moves those who fulfill the obligation that spontaneously arises from being solidary with their group when it faces other groups.

Asabiya, the solidarity of which Ibn Khaldun speaks, is based on the identity of the group with pre-state values, that can only receive aid from themselves, and that do not view their governors as protectors, but as allies of the enemies. Present solidarity is based on the experience of groups that perceive the State as an instrument to maintain the persistence of the marginalization and exploitation phenomena. In societies with strong colonial roots, like the Mexican or the Bolivian one, fear of the State does not correspond to the fear of the Anglo-Saxon Leviathan, but rather, it is fear of the strange State, part of a domination instrument. The oppressor State, because it is colonial, because it is unequal, because it is an instrument that perpetuates the friend or foe relationship.

The vision offered by Ibn Khaldun about the birth and the development of the peoples of North Africa, is built upon the solidarity, mutual aid, trust and the conviction that each one would see his own luck in the luck of the others, and would act consequently. Asabiya, is called the spirit of unity or freedom among us. Under other names it is in the fundamentals of the peoples that were once marginal and later on became the owners of their own destiny. Asabiya is a group identity feeling different from the once so-called internationalism. Asabiya operated in the decades of the sixties and seventies of the past century as the substantial element of the Movements of National Liberation, structured as solidary movements of liberation. Asabiya is present in the contemporary struggles for resistance and liberation from the oppression of marauder capitalism.

Nevertheless, it is most important that all society formed out of essential bonds is in a condition to recognize an authority that represents it and with which it can express the collective identity. Thus, according to Ibn Khaldun, it is society who creates and grants faculties of authority. And it is this same society who, in the course of time, testifies the inevitable loss of this fundamental bond, the society's consequent decay and who presides the search of a new authority.

Ibn Khaldun's vision helps us to make a new route through the history of our countries and to find the moments in which the collective spirit has presided over the transformation of our societies, as much as the way in which it has survived after the imposition of authorities distant to the accomplishment of the needs of the majority, and it continues in the search for authorities that express its identity, its values, its beliefs, its principles.

Asabiya is the foundation of the continuity of societies broken by the oppression of conquerors and groups of power imposed throughout the history of Latin America. It is a force that is communicated within societies sharing bonds beyond the borders imposed by States and foreign powers. It is the utopia that unites the struggles of Hidalgo, Morelos, Bolivar, Artigas, Juarez and Martí, in the nineteenth century; and of Villa, Zapata, Mariátegui, Sandino, Farabundo Martí, Cárdenas, Fidel Castro and Salvador Allende, in the twentieth century.

Each one of the histories presided by these extraordinary men has the mark of a collective formation, the exemplary experience of an organization formed to face the oppressors, but also to delineate new forms of authority that ensure the dignity, justice and freedom of our peoples. It is possible and it will be extremely useful to recognize the paths taken by these generations of fighters to discover the elements that conform the true Latin American identity, so that we can move away from external patterns and from perspectives that overshadow the sense of this collective multi-centennial achievement in our subcontinent. Asabiya is the force present in multiple contemporary experiences in our region. Practically in all Latin America, the questioning of powers governed by ambition and force, with contempt toward their peoples, has harnessed the resistance with the creativity and will needed to constitute new forms of State and government, to find new perspectives in social representation and, mainly, it has given rise to development of a collective utopia in which the communities will take the responsibility for decisions about the destiny of their countries and the whole region.

This powerful concept is tremendously inspiring to understand, for example, how the Venezuelan people faced the military and economic power of the class that had controlled the political and economic life in the country until the takeover of Hugo

Chavez. At the 2001 coup d'état, the group feeling constituted a powerful driving force to recover the government as a legitimate mandate, and it was this same spirit that has determined the rate of important economic and social reforms from then on to the present time. The Venezuelan Constitution recognizes today the fundamental nature of the communal councils, territorial nuclei of power that decide on as determining matters as education, health, food supply, and housing. An extraordinary experience altogether, the Bolivarian University, accompanies this process by developing projects and training programs, based on the problems posed by these councils. They furnish the directions of teaching and research, but also feed with their creativity the process of knowledge of the University students.

Another form of Asabiya is found in Bolivian communitarian assemblies, also recognized as a political authority by the recently approved Bolivian Constitution. In a country where 60% of the population claims to be indigenous, there is a generalized conviction that the only way to surpass predator capitalism is the collectivization of power. Bolivian communitarianism has taught us many lessons, starting with the so called Water war, in 2000, when the organized population faced the attempts to transnationalize; followed by the overthrow of the government of Sanchez de Lozada, in 2003; and by the consequent rising of the Movement Towards Socialism (Movimiento al Socialismo, MAS) of Evo Morales, but mainly, Asabiya is strongly felt in each one of the political decisions, economic policies and cultural proposals of Bolivia at this very moment.

The list of collective experiences in Latin America is a long one, in which we cannot fail to mention those of our own country, Mexico, where in the southern part of the territory, the government performed by Juntas de buen gobierno (Gatherings of good government), and the Caracoles (Snails), constitute original organizational forms in order to transform the political task under the motto of To command by obeying. An experience promising to be equally significant is the one started by the municipal committees of the Legitimate Government of Mexico, an organization that has risen from the protests against the electoral fraud in 2006, and which has formed nuclei of the pacific civil resistance in defense of the rights of the people, the national patrimony, and the transformation of the public life of Mexico.

The decay of the empire and what will come later

Then, when the dynasty starts to become senile, as the result of the dissolution of group feeling and the disappearance of the tribe that founded it, the ruler needs supporters and helpers, because there are then many seceders, rivals, and rebels, and there is the fear of destruction. His revenues then go to his allies and supporters, military men who have their own group feelings. He spends his treasures and revenues on attempts to restore (the power of) the dynasty. Moreover, the revenue from taxes decreases, because there are many allowances to be paid and expenditure to be made. The revenues from the land tax decrease. The dynasty's need for money becomes more urgent. The intimates, the doorkeepers, and the secretaries no longer live under the shadow of prosperity and luxury, as their positions lose importance and the authority of the ruler shrinks.

The ruler's need for money at this time becomes even more urgent. The new generation within his inner circle and entourage spend the money with which their fathers had enriched themselves, for a purpose for which it was not intended, namely, that of helping the ruler. They begin to be no longer as sincerely loyal as their fathers and ancestors had been. The ruler, in turn, becomes of the opinion that he is more entitled than they to the wealth that was acquired during the reign of his predecessors and with the help of their position. He takes it and appropriates it for himself, gradually and according to their ranks. Thus the dynasty makes itself unpopular with them. It loses its entourage and great personalities and its rich and wealthy intimates. A great part of the edifice of glory crumbles, after having been supported and built up to a great height for those who shared in it.

Ibn Khaldun, *Al Muqaddimah*

Ibn Khaldun accurately indicates the characteristics of the decay of a dynasty that has lost contact with the people and threatens with its armed power for the conservation of its privileges. The abuses of authorities turned illegitimate are as hateful as inevitable, says Ibn Khaldun, but nothing can revert the crises and the fate of a dynasty once it has been smudged with corruption, avarice, fraud and looting of public resources.

The substitution of one dynasty – as he calls the group in power – is directly related with the level of civilization, luxury, waste, ostentation and excessive consumption, that are characteristic of the last stages of its existence. The crisis is not, nevertheless, a mere effect of the fact that human labour in the cities produces more than is needed for the society, but is rather the result of the distance assumed by the government in regard

to the needs and aspirations of the people. It is the collectivity that gives way to the overthrow of a declining power whose ambition, individual enrichment, and excesses have completely replaced the values that predominate when the group feeling is strong.

Ibn Khaldun's descriptions of the crisis of dynasties may well be applied to the history of dictatorships and corrupt power in our region, over and over again. They are also pertinent to explain not only the reasons and characteristics of the present capitalist crisis, but to consider inevitable the disappearance of the system that has given rise to individualism, consumption and wastefulness. Thus, it is extremely important that we think not only about the course of the crisis that will lead to the decay and substitution of a power system, but also about the ways in which society, reinforced in its group feeling, is able to generate new thought, a new form of social organization and to choose authorities that express the urgent necessity to establish new norms of collective organization and a balance based on the right distribution of the wealth.

Maybe time is short to imagine and moreover, to take full notice of the events that indicate the decay of a system in which everything can be bought, sold or destroyed. We should rather use our capacity of reflection to sustain the principles that will be useful to found new civilizations, cradled in equality, fairness, justice, tolerance and, mainly, the preservation of identity and group feeling of human collectivities in whose hands lays the power to save peace and to restore dignity of life on our planet. The President of Bolivia, Evo Morales, is right, when he affirms that, definitively, that task cannot be trusted to the International Monetary Fund.

The Social Perspective of Mustafa Nuri Pasha From an Exponent of Ibn Khaldun in the Ottoman Empire*

Osmanlı'da İbn Haldun Takipçilerinden Mustafa Nuri Paşa'nın Sosyal Perspektifi

Sami Şener

Sakarya Üniversitesi, Türkiye
ssener@sakarya.edu.tr

Abstract: It is necessary to examine the Ottoman historian group in a comparative way and see how they are influenced by Ibn Khaldun on their own. In this work, we will be witness to the analysis of the events of Mansurizade Mustafa Nuri Pasha, one of the Ottoman statesmen they are influenced by Ibn Khaldun in their own. In this study, we will look at the case of Mansurizade Mustafa Nuri Pasha, one of the Ottoman statesmen and historians, in a contemporary sociological and methodical view in the line of Ibn Khaldun while examining historical events.

Keywords: Ibn Khaldun, Muqaddimah, Ottoman Empire, Mustafa Nuri Pasha

Öz: Osmanlı tarihçilerinin İbn Haldun dan nasıl etkilendiklerini, karşılaştırmalı olarak incelemek gerekir. Bu çalışmada, İbn Haldun'dan etkilenen, Osmanlı devlet adamlarından ve tarihçilerinden Mansurizade Mustafa Nuri Paşa'nın tarihsel olayları nasıl analiz ettiği, İbn Haldun paralelinde, çağdaş sosyolojik ve metodolojik bakış açısıyla incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Mukaddime, Osmanlı Devleti, Mustafa Nuri Paşa

Introduction

Within the Ottoman history tradition, a large number of historians and researchers follow Ibn Khaldun. This shows that they are influenced by the method and approach of Ibn Khaldun and that the legacy of his tradition can be seen in their works. In the same situation, this also applies to Arab historians.

Prof. Dr. Ziyaeddin F. Fındıkoğlu also mentions Mustafa Nuri Pasha in his book under the heading "our internal regulation" where he appropriates space for Ibn Khaldun's exponents, but for some reason he does not mention Mustafa Nuri Pasha.

* This article is a review of the paper presented at the "2nd International Ibn Khaldun Symposium" organized on 29-31 May 2009 in Istanbul.

It is necessary to examine the Ottoman historian group in a comparative way and see how they are influenced by Ibn Khaldun on their own. In this work, we will be witness to the analysis of the events of Mansurizade Mustafa Nuri Pasha, one of the Ottoman statesmen they are influenced by Ibn Khaldun in their own. In this study, we will look at the case of Mansurizade Mustafa Nuri Pasha, one of the Ottoman statesmen and historians, in a contemporary sociological and methodical view in the line of Ibn Khaldun while examining historical events.

In his work *Natāij wuqū`āt*, Pasha deals with events with great meticulousness and with a much more modern approach to his work than other historians of his time, and evaluates the consequences of these events.

Mustafa Nuri Pasha's work handled the events of the Ottoman history from the establishment of Ottoman history up to the events of the Tanzimat in a very systematic way with a very fluent and pleasant style. In the work, firstly, the qualifications and personality structures of the political asylum and sultan of the periods are discussed, followed by extensive evaluations about the institutional structure.

I. Historiography of Mustafa Nuri Pasha

The first part of the important historical work of Mustafa Nuri Pasha, *Natāij wuqū`āt*, includes events from the establishment of the Ottoman Empire to the Timur episode. The second part deals with the events from the death of Yildirim Bayazid's until Çelebi Mehmed's leaving the throne to the departure of the eleventh son of Sultan Bayazid, Selim. The third chapter recounts the period of the departure of Yavuz Sultan Selim from the throne until the death of Murad III, and the fourth chapter on Mehmed III until Suleyman's departure from the throne. The fifth chapter takes into consideration the events from Suleyman's enthronement to the Treaty of Kaynarca, and the sixth chapter contains the incidents until 1841 onwards. Each of the chapters is regarded as the era of the establishment of the state, the obligation, the invasion and the imputation, the hesitation and the devaluation, reform and innovation.

In each chapter, the events of previous periods are described, and then a general evaluation is made under the heading "report," and subsequently, the sub-headings will analyze matters dealing with the state's methods and sultanate affairs, institutions and developments, land administration, municipalities and provinces, military, naval, finance, developments in science and arts; it will also give information on the

Janissaries, armorer, cavalry, navy yard, gardener, and outer peripheries in the province and the number of the raiders, their orders and their accusations. (İnal, 108, 1982).

Mustafa Nuri Pasha gives historical events in a socio-economic sense and reflects them in a way as though the reader experiences the events firsthand. Because the work is so vibrant, so colorful and remarkable, the fifth Sultan Mehmet Reşat often read and listened to him (Sourced from Türkgeldi, Çağatay, pp. 461–462, 1992).

The core of Mustafa Nuri Pasha's work, apart from writing a general Ottoman history, investigates the causes of the changing of laws and ordinances which are modified from time to time by political administration since the beginning of the Ottoman reign, and to explore their consequences. For this reason, the structure and organization of the state is examined after the historical incidents are briefly categorized. In this respect, it is regarded as the first example of the lot.

As Mustafa Nuri Pasha does not know western languages, it is recorded as a deficiency that he cannot benefit from the works of European history. This deficiency is particularly striking since this is a period where European relations are especially increasing as is related in the sixth chapter. The author wrote this section, but it remains in draft form and could not be completed. It is also seen as a shortcoming that it does not give references to the information it provides. In his work, he aims to introduce traditional institutions alongside the Tanzimat and did not want to write anything after the Tanzimat since the institutions of the state had undergone a radical change.

Mustafa Nuri Pasha abandoned the chronological narrative of which historiographers followed and tried to explain the events by giving their causes and tried to expound more on institutions than events. However, the writer believes that the political events that uncovered them and the military and civil order cannot be understood without knowing them, and each division sees it necessary to start by describing the political events of the era, and this is one of the features that has made *Natāij wuqū`āt* one of the most scientifically valuable and most read books (Kurt, p. 3, 2008).

The writer says that he leaves his book to serve as a reminder for the coming generation. It is stated that Mustafa Nuri Pasha's righteousness, philanthropy,

kindness to the poor, and straightforwardness evinces him as a very honest person. He had a personality that allowed him not to hesitate when it came to saying what he thought. This is sometimes known to have caused problems for him. It is recorded that he had a grasp of Arabic and Hadith knowledge and read Bukhari once a week from a private teacher until his death. It is noted that he had a particular interest in history and was intensely engaged with the work of Ibn Khaldun, and adopted his method by taking him as an example in his works. His townhouse which was located in Laleli and his waterfront residence in Vaniköy which was located next to the pier was the meeting and conversation venue of important state dignitaries. Conversations which were held here included topics such as state affairs, historical events, and literature. Ali Fuat Türkgeldi, who attended this meeting with his father, notes that those left behind could not collectively meet after the death of Mustafa Nuri Pasha (Türkgeldi, p. 54, 1984).

II. Ibn Khaldun's Influence on Mustafa Nuri Pasha

Hassan mentions that Ibn Khaldun's approach to history allowed him to describe history in its own right, by removing the story line from it: by removing from the accumulation of knowledge, a divisional history of classification, in an age where he saved, in a fundamental way, history, in particular, and "science" from theology, in general, Ibn Khaldun will be seen by today's historians as the true founder of the science of history. The same Ibn Khaldun, who aims to examine the events as social events in terms of the generalities and laws of movement, will now be considered as the precursor of sociology (Hassan, p. 36, 2006).

The work that preserved the renown of Mustafa Nuri Pasha, *Natāij wuqū`āt*, secured an important place among the Ottoman historians. The book, which consists of four volumes, was penned during the eight years (1873–1881) when Defter-i Hâkânî was state minister. Although his work can be thought to have been influenced by Cevdet Pasha and Ahmet Vefik Pasha, the one he was most influenced by was Ibn Khaldun. Mustafa Nuri Pasha, who embraced Ibn Khaldun's state theory, divided the history of the Ottoman Empire into six cycles; for this reason the work comes in six sections.

In this frame, Mustafa Nuri Pasha's magnificent work called *Natāij wuqū`āt* also took the opportunity to implement today's social and analytical approach to history in a systematic way, based on documentary in a way that with every incident he draws a conclusion by taking inspiration from Ibn Khaldun.

Also, Ibn Khaldun, in a way, passes the sources of history, historical data, written documents, transmissions and narrations through a critical filter; he thinks of historical events in a logical framework. Thus, in it, history turns out to be a method of determining not only the narrative of events but also the accuracy of those described at the same time, as understood in the past.

In Mustafa Nuri Pasha's method, he finds a wide range of sources, data and some state registers, and here is where traces of Ibn Khaldun's research tradition can be observed. According to Neşet Çağatay, this new understanding of history brought by him is a new initiative for our country if Fezleke-i Tarih's Ahmet Vefik Pasha's (1823-1891) book *Osmani* is not taken into consideration. In fact, this kind of understanding of history in Europe was only newly being discovered. On the other hand, he clearly states that he was influenced by the philosophy of history of Ibn Khaldun who they called the Arab Montesquieu. At the beginning of Mustafa Nuri Pasha's book, he criticizes Ibn Khaldun's views of the states' vitality, in spite of this he can be seen to have been influenced by his work in terms of his classification (Çağatay, 461, 1978).

Nuri Pasha, by stating that in every three generations, namely, every hundred years, "the modality and customs of the state will change and transform," he modified and brought much clarity to Ibn Khaldun's thesis. In his book, he assessed the Ottoman Empire for roughly one hundred years (at least 85, at most 113) in six segments, and revealed the renewal and changes in each period. Our statesman historian who has made a valuable impact on history and has put forth very detailed statements, has unfortunately not been properly examined by our intellectuals (Hepsev, p. 2).

At the beginning of the book Mustafa Nuri Pasha criticizes Ibn Khaldun's (d. 808/1405) viewpoint which in short states that "the average lifespan of states is 120 years." Although Ibn Khaldun has seen the lifespan of the Umayyad and Abbasid states, taking this to be rather odd, Mustafa Nuri Pasha's judgment in a sense can be interpreted as an effort to maintain the preservation of the idea of the "state's eternal duration" of the Ottoman state and to correct Ibn Khaldun's theory which contradicts Ottoman dominance. Considering that Mustafa Nuri who died in 1257/1841 at the beginning of the Tanzimat period died in 1307/1890, the fact that he did not take the history of his period into account is an important loss. However, it may be that Mustafa Nuri was either politically anxious, or by thinking that a new era had begun with the Tanzimat

he perhaps did not or had no desire to touch on history after 1257/1841 (Kurt, p. 2, 2008).

In his work's fourth volume, the fear of censorship, which had been published while in an uninhibited environment brought by the declaration of the second Constitution (1326/1908) after the 18th year of waiting, is also on the agenda (Kurt, p. 1, 2008).

III. Mustafa Nuri Pasha's Social Perspective

A. Violation of Ottoman Social Law

Dr. Hikmet Kıvılcımlı mentions Ibn Khaldun's name in his work on real dialectics, and that Ibn Khaldun is more objective than western scholars and closer to the idea of the law when it comes to social events taking place within their laws:

The causes of incidents are in their own relations. What is to be found "behind" the incidents are the "supernatural power," the power of God. Gobineau, a counterpart of Toynbee a century earlier, acknowledges in Europe that it is "a truth at first order" to refer everything to God. However, this belief says, "We must not inhibit the investigation of terrestrial truths." Ibn Khaldun, who is more faithful than the two Christians, five-hundred years before them and with a more secular understanding than Hegel, takes into account the course of history as a "manifestation of Truth," and immediately takes the path of practical science (Kıvılcımlı, p. 34, 1999).

Mustafa Nuri Pasha, on the other hand, thinks that social laws are shaped in the wisdom of God's justice, and that there is no difference or contradiction between divine and social laws.

He notes that the reason for writing *Natāij wuqū`āt* is to explain the states' method of administering and the link between the system and the system in effect:

My sincere goal is to explain the Sublime State (Devlet'i Aliye) in every century and to shed light on the current regime. Since the power and the glory of the state had significantly increased, together with the rules of the law having reached a distinguished level, and this period shows, as necessitates the justice of God, signs of deterioration and looseness, it is important to elaborate this chapter in detail.

With these explanations and the view that social events are a law of God's law, Pasha brings a very important dimension to social explanations and continues the approach of Ibn Khaldun in this respect.

According to the general organization of the Sublime State, the attitude and behavior depends on the personal abilities of the sultans. While the timidity and languor of Sultan Bayezid Han Veli II plagued all the state leaders and commanders and the fatigue of the state's temper, and the stagnation of the nation's streak came, with Yavuz Sultan Selim Han's transition to the throne, the Ottoman sultanate was immediately awakened by a change of ideas and behaviors, and a god of harlot was awakened or equipped with an unmanned large vessel (Sagatay, p. 123, 1978).

These explanations point to the extent to which systems are linked to the human element and to the way in which the systems will become stronger and weaker according to the circumstances of the administrators. The quality of the manager plays an important role in the change of the structure of the Ottoman state by keeping the factor in the foreground.

At the same time he mentions that when the social and political world is strong, the troubles can easily be overcome, and when weakened, the power to endure the problems is reduced: As the Ottoman state's first foundation grew and developed, the destructive effects of the inconveniences were eliminated and the minor oversights and major devastations started to emerge when the state power became old and weak (Çağatay, p. 290, 1992).

While the violation of the concept of law brought about the deterioration of the state structure; the same situation severely worsened the ground system and the military system that formed them:

As the state law is violated, it becomes corrupt; Beylerbeyiler and Sanjak beys, deviating from various sorts of evil and accumulating many goods and the fiefs gradually joined the land tax (mukataa). This meant that they were allowed to persecute the people and allow them to hand over their rights officially (Çağatay, p. 294, 1978).

Mustafa Nuri Pasha reveals a very deep and sociologically based view of what kind of problems the managerial vacancy in state administration has led to:

The success of the Ottoman Sultanate has increased in accordance with the characters and abilities of the sultans. As an example, the time of Sultan Bayezid II is shown. Since the sultan was inveterate to ease and retirement, the government had turned its affairs over to his deputies and he himself had turned to his corner for worship. With the sultan's inability to make his authority felt and the abandoning of the state's ownership caused dire events for the future (Mustafa Nuri Paşa, C. 1, p. 51, 1294).

Pasha is also analyzing the background of some events that took place in the Ottoman history with the tone of a sociologist:

According to Mustafa Nuri Pasha, just as God causes some good to eventuate for every evil, likewise the Timur case caused the state to be develop and regenerate with regard to the experience of the Sublime State (Mustafa Nuri Paşa, C. 1, p. 55, 1294).

In Natāij wuqū`āt between the years 1098–1303 AH, the state is referred to as the standstill era. Before this period, the tension is latent; it was only in later times that they had come out in the open. Moreover, while with various problems during its embryonic and dynamic age, the state was not able to find a suitable environment for its development, it becomes evident that minor blunders become the cause of great injuries when the political authority loses its strength:

Even if the predictions of the course of outcomes which are bound by laws are clear, the events that will occur after three hundred years cannot be predicted. Many events can change because of new developments that may emerge unexpectedly. For this reason, denying them by saying that they cannot see the result of their exalted ancestors, is contrary to reason and decency (Çağatay, p. 167, 1294).

However, ninety years had passed this vizier, from the period of his office, until it went from father to son. In this respect, they had become a branch of the sultanate tree. This, in contrast to the rule of liberty, gave rise to this kind of vizier line. (Çağatay, p. 62, 1294).

B. Ottoman Perception of the State

Mustafa Nuri Pasha put forward the view that the rulers adhered to these principles in great measure, stating that the structure of the Ottoman state is largely in the form of a government with an Islamic ideal and legal system:

The Ottoman rulers applied Islamic courtships and followed them stringently. They had to transfer legal affairs to all the cities and towns under their rule with the judges they had appointed, who by considering themselves as a part of the community the justice they provided through the way the Prophet, and by never interfering with the decisions they made, had brought their landed property and states, namely, its countries and governments, into a dynamic and prosperous condition (Çağatay, p. 11, 1978).

This feature, according to him, is the secret of success; as a result of divine support and as a result of the geographical sovereignty was a great state.

Likewise, on the topic of adherence to the state; it has been infringed from time to time and some of the administrators, although they have been weak in the face of self-interest, have are said not have betrayed the state to a great extent and the Fetret era is an example of this. Examples of commitment to the state and obedience to the dynasty are astonishing. It is stated that during the disorder of the Fetret era, despite the existence of various political and economic possibilities in the hands of the Ottoman beylerbeys, none of them betrayed their benefactors (Şener, p. 48, 1990).

As stated in *Natāij wuqū`āt*, while sitting with the sultans in the time of Fatih, one of them entered the divan and angered the sultan when he dared to ask such a contemptuous question: "who was the sultan?" On top of that, Ahmet Pasha, after this, listened to the calls of the sultan from behind the cage; "your time and state are needed" (NV., C. 1, p. 60,1294). This approach is pointed out in the *Natāij wuqū`āt* that the state was made with the thought of maintaining the reputation and authority of the head of the state and its representative, the Sultan, and changing some rules at the time.

Mustafa Nuri Pasha says that the sultanate of this sultan has been the beginning of the many branches of state order becoming ineffective. Various sources relate the sultan's overly acquaintance with the courtiers, their excessive indulgence, and, when finding the appropriate time, they made themselves wealthy by obtaining various things such

as money and property, and even many friends and relatives were given many fiefdoms and vassalages (Mustafa Nuri Paşa, C. 1, p. 111, 1294).

According to figures such as Mustafa Nuri Pasha, Ahmet Cevdet Pasha, Naima and Ali, the most important causes of the state's survival are found in the nature of the statesman, and points out that troubles will occur for the state those for those who do not come from a hierarchical level in the Ottoman tradition:

One reason for the government's failure to work and the wrong attitudes that have arisen is the fact that the statesmen were not at work taking charge. Passages in important places are quite inadequate in terms of the measures they take in government affairs. Even so, there was a time that in the absence of a man, those who were rebellious towards the government were found among those who were grand viziers (Mustafa Nuri Paşa, C.2, p. 64, 1294).

Pasha, by also evaluating the internal structure of the system of the Ottoman administration tradition, he draws attention to the faulty business principle of work according to the individual instead of the individual according to the work, and the weaknesses that started in the managers also weakened the administration:

Due to an administrative mistake, the number of viziers was reduced and places of sustenance were being sought for them. For this a few districts were combined and given for their administration. This unneeded staff brought new burdens to the government. In fact, without following a hierarchy the nominations made at the state levels were weakening the system. As it was not allowed to have more viziers in Istanbul at the time of the Köprülü, the Kubbe vizier was destroyed and the order of the Defterdar vizier was abolished (Mustafa Nuri Paşa, C. 3, p. 3, 1294).

The fact that the Grand Vizier Kara Mustafa Pasha killed Serasker Melek Ibrahim Pasha for defeat in the third year led the posterior to carry out their duties in fear and apprehension (Mustafa Nuri Paşa, C. 2, p. 16, 1294).

The evaluation of this phenomenon is based on human psychology; it reveals how one feels while in a state of peril in failing to fulfill their real function at the time of danger, and further reveals an advanced understanding within the conditions of that day.

In Natāij wuqū`āt there is little witness to the fact that one of the members of the ulema and dynasty were punished or justly executed, and that Yavuz Sultan Selim was to be executed by a member of the dynasty, and Zenbilli Ali Cemali who opposed Yavuz Sultan Selim's execution of one of the dynastic members said that "the universe's rectification does not depend on their death" and this was a clear hindrance (Şener, p. 47, 1990).

Such events are frequently encountered in the Ottoman state and clearly demonstrate the importance that the Ottoman state conferred to scholarly thought by clearly showing the weight of the scholar and the role of the ruler in the administration.

When asked about the circumstances of Sultan Murad's voyage, he said that his needs were severe and the possibility of being victorious was strong, and in response it was said, "it is the case, but there is one more condition, which is the investigation of the benefit of the state," the Padişah's knowledge of the matter was rectified as is mentioned in Natāij wuqū`āt (Şener, p. 47, 1990). This example is an important indicator that state benefit in the Ottoman state is seen on many areas.

The information given by Mustafa Nuri Pasha concerning the emergence of the state ideals as a result of certain sensitivities of the Ottoman state preliminarily sets the basic factors that make the system stand:

They must be dependent on ethics, education, deference towards knowledge, and devoted, giving land to the people who help and serve the state as vassalage, giving them a share of the state's interests and income, the supremacy and successes of the expansion of the country and the increase of Muslim population, spreading rights and justice everywhere, studies on the development of the country and on regulations, moisture and drought, the settlement of the institutions of the state, and the strengthening and consolidation of Ottoman reign (Çağatay, p. 12, 1978).

C. Weakness in Ottoman Administration

Mustafa Nuri Pasha relates that senior executives in the Ottoman state maintained their loyalty by not seeing the opportunity to weaken the administration:

In most states, governors and commanders who are capable of such corruption are in favor of freedom and independence, but in the case of Rumeli Evrenos Bey and Muhal

Bey's descendants, such as the strong and pivotal founders, no one had ever betrayed their path and did not betray their patrons (velinimetler). Also, because almighty God has created some kind of goodness in every evil, the Timur event led to the awakening and renewal of the Ottoman state. This was because with Yıldırım Bayezid Khan being dressed ornamented and indulgent in games and entertainment, it was obvious that this fondness would only be further increased (Çağatay, p. 60, 1978).

Mustafa Nuri Pasha points to the first signs of deterioration in the Ottoman system; luxury and ostentation begins with indulgence:

In Natāij wuqū`āt, the vizier of Yıldırım Bayezid vizier, Ali Pasha was the one who led the way to the loss of seriousness by bringing the use youth attendants and eunuchs into the palace, and using gold and silver as ornaments. Since the state was in a revolutionary era, Yıldırım Bayezid was even dressed in an artistic costume adorned with gold ornaments, while the magnificence and jewelry also increased in the same way, the last days of his reign forced him to reduce expenditures of the soldiers (Mustafa Nuri Paşa, C. 1, p. 20, 1294).

Drawing attention to the high level of confidence of the Ottomans, Mustafa Nuri Pasha states that they do not need to take any collateral from states that do not want to fight against themselves:

When it comes to the weariness and laxity of Ottoman states to fight, they would send gifts to the Ottoman sultans, and leaders and commanders of the borders. As long as the Sultan forgives, the Ottomans persisted in loyalty and truthfulness, an order was issued informing them that they would not be blamed by the Ottoman sultans unless they had acted in contradiction. The other side would not be patronized to get the memorandum (Çağatay, p. 75, 1978).

Pasha during the later periods of the state; the old excitement and love had diminished and the desire to enlarge the state and to dominate the countries also began to diminish and the emphasis on the issues such as clothing and eating and drinking was being emphasized. During the reigns of Sultan Selim II and Sultan Murad III, the adornment, majesty and splendor in the appearance of the state as a whole increased day by day, and the old trait of mobilization and long-suffering were abandoned. The straw was being inherited. A method of obtaining permission was established for those put in high level positions and in matters of great import. On the other hand, the old

mobilization and long-suffering were lost, and a lot of impediments appeared when it came to sitting, dressing and eating. Not only did the Sultan go to war, but also even if the Divan came to Humayun, acceptance of the ambassador remained exclusively for the days of giving troops service pay (Çağatay, p. 124, 1992).

However, in reference to the high level of sensitivity of the Sultans of previous periods, Yavuz Sultan tried to explain to his son such matters with a word of assurance:

Once, when wearing a very ornate dress with pearls, Yavuz Sultan said to his prince Sultan Suleyman, "My son Suleyman, what should your mother wear?" (Çağatay, p. 125, 1992).

One of the weaknesses in the administration, according to Pasha; the involvement of women in government affairs and the appointment of non-competent persons:

Sultan Mehmet's mother Safiye, who had a great deal of respect for the Sultan, and his appointment of her, viziers, grand viziers and state leaders, as well as insufficient and incompetent intervention of the important affairs of the state, resulted in the bribery and extortion in the state which became extremely widespread (Çağatay, p. 191, 1992).

Mustafa Nuri Pasha maintains that this bad habit of the state system's gnawing bribery can be abruptly put to an end during periods when the state evokes its authority; and that it is important to note that the right and rule of law must prevail, which he explains with the following propositions:

Since the mir-i miran and mir-i livalar had been in place for twenty-one years, and perhaps even more for a while, when the Ottoman State was founded, there were many charitable works done there and they succeeded in putting the administration in order, while the rapid changes in the rikab-ı hümanyun, and with involvement in them, and being in office for three to five years without changing became an exception. That is why the administrators are lacking in power and the country's lack of tolerance slowly began to appear. Many civil servants even became daringly corrupt. The point is that the enterprise of bribery and corruption is an issue of punishment, because it is something that exists in nature, and the world has never been purified from them, and

the attention of the minor and major, and the punishment of those who dare to carry it out (Çağatay, p. 129, 1992).

According to him, increasingly, for the ilmiye class and the senior officers of the palace having become ineffective, and even though the Sultan was incompetent, they were given the opportunity to accede:

Sultan Mustafa's incompetence in state administration and reigns had been tried before in his first reign. Due to his incompetence and inability to do so, the military apparatus, spoiled by all their work, had taken to their own hands all the way from the grand vizier to the most insignificant position in the state (Çağatay, p. 222).

D. Abuses in the Ottoman Administration System

Mustafa Nuri Pasha, with the diminution of the Sultan's authority, gave way to the path for the intervention of various palace officials in state affairs and weakened the management system. Those in positions of authority who lay hold of various offices and capabilities now were able to direct the order of operations. The Sultan and the Grand Viziers who attempted the reform movements from time to time succeeded to the extent that they were strong and sustained their forces, and when they lost their influence, the mechanism shifted in a negative direction (Mustafa Nuri Paşa, C.165, 1294).

Particularly when they took hold of the distribution of the dirlikler and tried to give it to their own acquaintances, this gave cause for the issuance of these authorities as soon as possible:

The courtier and relatives of the sultan who occasionally in taking and not being satisfied with the dirlikler of the Ahl al-Nafs legitimized bribery; many unqualified peoples were appointed to the state, province and other positions, while those qualified were being disdained.

Pasha clearly demonstrates with the following historical event that bribery is a social catastrophe and that it has the ability to spread:

While the exchange of bribes during Sokullu Mehmet Pasha's grand viziership was totally stagnant, after his death, it was so rampant that it was impossible to count its

fragments and varieties. Even the famous Şemsi Pasha, who was a descendant of the sons of Isfendiyyar who was the ruler of the Kastamonu and who had made friendship with the Sultan, came rather cheerfully one day and was asked for the reason, "Today I made Sultan Murad accept a bribe. From now on, this taste will remain in the hands of the Ottoman Sultans, and will lead to the deterioration of the state order. Thus, his statement that, "I have also taken the revenge of my sons," was written by Gelibolulu Ali Efendi on a date named "Kühül Ahbar" (Çağatay, p. 130, 1992).

Bribery, according to Pasha; led to the fact that a plural of problems had come to the fore in the state, and this allowed the state institutions to be in the hands of those who were inapt: In the time of Sultan Ibrahim, some contemptible, opportunistic and vile people concerned with the benefit of arbitrary administration and paid a lot of money to the deceivers who entertained the Sultan by telling stories, such as Şekerpare and Voyvoda Kızı of the Sultan's harem, at night and they took to their control positions in scholarship and (military) authority with no ability or right to do so. In these ways, there was a degree of bribery market to a level unprecedented and previously unheard (Çağatay, p. 247, 1294).

E. Breakdown of the Ottoman Land System

Given the Timar system's strong structure and multitude of services during the period of the Ottoman state, it is described by Mustafa Nuri Pasha in great detail:

This law in question which requires many rules and profundity can be understood with an inappreciable amount of reasoning. The first of these, the longer the expeditions and the more the casualties, the less it will be possible to lose even one of these soldiers. Because if one timar becomes vacant, there are ten contenders. Secondly, most of the Timar owners possess certain sentiments and the ability to immediately put together the service of the people and corrupt the enemy, in the case of the guardians of the villages and towns, and in the case of the bandits and foreigners, because they are the guardians of the fatherland and the guardians of their homeland and their home as they themselves are proud people who boast of the dynasty. (Çağatay, 135, 1294).

This structure is an important feature that will keep the Ottoman state system strong for a long time and will allow the society to fulfill its state functions in a natural way. (Eroğlu, 15, 2003).

As noted by Mustafa Nuri Pasha, the *dirlikleri*; accepting a certain dispensation and taking it from the hands of the landowners and giving the majority of it to the tax-farmer (*mültezim*) has caused problems in both the economic and the political field by exposing the land tax on the people above the standard level. In addition, Mustafa Nuri Pasha also states that some wrong jobs and actions have been made due to the appointment of persons who were not of the hierarchical structure to some senior authorities during the period of Kanuni Süleyman in direct contrast to state tradition.

Giving gifts and bribery from top to bottom was very common, but since the burden of seeking income to compensate for the increase in treasury expenditures arose, the grandeur and grooming were not given to the beneficiaries as they were vacated, instead they were paid to the tax-farmer every year on behalf of the treasury which then began to be written as income (Çağatay, p. 162, 1992).

Mustafa Nuri Pasha, as some historians point out, suggests that institutional traditions were abandoned during the reign of Sultan Suleyman and that violations of this tradition led to serious difficulties:

While the vacated *dirlikler* who could have been given to those who had enough strength for war and fighting, had honor and dignity, and serviced the tax-farmers, Hüseyin Pasha came to Beylerbey from Çeşnigirbaşılık in the time of Sultan Süleyman the Magnificent and led pernicious business affairs by giving bribes.

Pasha points out that, as in the place of Kocasekbanbaşı, the disruption of the order of the Ottoman land system leads to a disturbance which will affect the entire system:

Osman Pasha, commander in chief of the Turkish army sent to Iran during the reign of Sultan Murad III, began to give away the *timar* and vassalages (*zeamet*) to his own men and he replied that the people of the province were at the disposal of the province and said, "My men have been in so many expeditions with me and have been entrusted to the sultan. Three of them were decided to be given to Osman Pasha's men and two thirds to be given to the provincial parliamentarians (Çağatay, p. 135, 1992).

Mustafa Nuri Pasha on the *timar*; with the abuses of the viziers and emirs, military vassalages were given to those who were not competent, and instead of completely eradicating the system he argued that it needed to be rectified and put in order (Şener, p. 129, 1990; Eroğlu, p. 15, 2003).

F. Breakdown of the Ottoman Military System

According to Mustafa Nuri Pasha, the most basic element of the Ottoman military system is the system of Janissary conscription and this standing had a profound appeal among the Christians:

It is worth noting that it was the Janissary conscription and captives who under their management were conquering Africa, Arabia and Kurdistan, and were the wellspring of the Turkish Nation and Ottoman army. Because, when the Sublime State obtains a large number of prisoners in the European wars and adds to the nation and that if the prisoners who have been taken since the establishment of the state are counted, it would reveal millions who served in increasing the Ottoman population (Çağatay, p. 124, 1992).

He points out that Mustafa Nuri Pasha had begun to give the children of Christians their own consent, and even their own society, attracting the appeal of the Janissary conscription procedure among the people (Şener, p. 18, 1990).

According to Pasha, senior statesmen were brought up from the conscription system:

It was seen that the cultural level of those who came from the conscription system was not only adequate but also very successful in government service. According to Mustafa Nuri Pasha, Mahmud Pasha, Rustem Pasha and Sokullu Mehmed Pasha are the greatest of them. (Şener, p. 96, 1990)

Mustafa Nuri Pasha tells us that the Janissary society lost its old formidable structure in time, structure and that those who entered the society were either lazily sitting around or were busy with trade:

In the early days, all of the soldiers were single and in the winter were just sitting around. But after the order of the house changed, the new entrants became undisciplined because of side activities such as sitting beside their masters and engaging in trade (Mustafa Nuri Paşa, C. 4, p. 107, 1294).

The loss of internal discipline and order, according to Pasha, led to the corruption of this system: In *Nataij wuqu'at* it mentions that when a period of more than a hundred years passed from the formation of the Janissary society, with the soldiers' vestiges of

the great conquests, their wayward and irritable behavior came to the fore and with enough audacity to interfere with government affairs (Mustafa Nuri Paşa, C. 4, p. 107, 1294).

With regards to the breakdown, Pasha suggests the role of the depreciation of ideal concepts in the military system. Mustafa Nuri Pasha says that on eighty-two occasions, by not showing care and attention to the principle, "be ready for war if you want peace," the vast military ordinances of the Sublime State became abject and the war experienced viziers and emirs were dispersed (Mustafa Nuri Paşa, C. 3, p. 71, 1294).

Mustafa Nuri Pasha says that the demeanor of Ahmad III to disregard orderliness is the reason for the degeneracy of the most powerful and disciplined army of the Ottoman Empire. When Sultan Murad III asked them how they wanted to be rewarded, such as the acrobats and jugglers, gathered in the circumcision ceremonies for two months, for the prince Sultan Mehmet, they pleaded to be rewarded by being inducted into the Janissary society, and their plea was granted. Although Ferhat agha the Janissary opposed this, the Janissary Yusuf agha, who came after him, wrote the janissaries of the aspiring enthusiasts whose "master apprentice" name poured the source of the mischief into the janissary of the Ottoman army (Çağatay, p. 154, 1992).

Pasha speaks broadly of the fact that, just before the newcomers, the Timar cavalymen had entered with a disorderly and wayward demeanor and inconvenienced the State:

Because of the degeneracy of the laws and regulations of the Timar cavalymen and the languor in their functioning and absence in their numbers, governors (beylerbeyi) and district governors (sancakbeyi) used a number of haşerat in their territories under the name levent and sekban. These were also a kind of "Celaliler" and perhaps their main source. Because when the "sekban divisions" led by one or two horses were not able to find a district governor or governor to work with, they would become celali or they would join already existing celali communities and would pass time with wrongdoing such as ruining of the country and plundering of the goods of the people (Çağatay, p. 197, 1002).

Pasha points out that the decrease in discipline on the soldier and of the management's authority caused waywardness and encroachment:

It is clear that once the military organization became insolent, as it was also said in the tragic events that took place after 1592, that their indecency, their waywardness, and their tenaciousness cannot be expunged unless they are severely punished and informed of their limitations (Çağatay, 157, 1992).

The inability to see the decisive attitude of the state administration against the soldier brings them to the point of claiming even in state administration is described in *Nataij wuqu'at*: Whether or not there is war; every year many of the powerful people of this class who are written down as lieutenants in the name of "service" that to request civil and council services (divan) say that their position at the *kubbe alti* and viziership (*sadaret*) is their right, and that there was no hardship and suffering they did not cause to the state elders (Çağatay, p. 15, 1992).

The violation of the laws of the military society led to eradication of the conscription system. In the way we have explained, after the society had become a disorganized and undisciplined group, and not known through whom the society was taken from, one would be sitting with his masters and would be busy in one branch dealing with trade. The most effective damage caused by these conditions, although there were many, came from the fact that the regular Ottoman army was going to go down and become a flimsy army, and the necessity of coping with various corruptions since the state treasury did not have enough power, and even worse, it had resulted in leaving the procedure of conscription (Çağatay, p. 155, 1992).

The *Timar* system, according to Pasha, lost its former role; through their unsystematic efforts, it came to the point that they could not even provide recruitment troops in campaigns. When they needed to go on a campaign, they took bribes from those who had power and thus bestowals were made to be customary. Thus, in the past, the Sublime State with their organized and distinguished armorers, i.e. *mesne lords* (*tımar sahibi*), and the collective soldiers alongside more than one hundred thousand people they brought with them, drawbacks and lack of power came along (Çağatay, p. 300, 1992).

G. Disturbances in the Ottoman Financial System

Mustafa Nuri Pasha, the landed proprietors (*ayanlar*); they are described as managerial groups which have important roles in the planning of financial affairs. The holdings of

the country's administrations and their affiliation, the starboard manager, the municipality and the voivodes; legal affairs, and matters dealing with price fixing and victuals belonged to the venerable canonical (Shari'ah) judges. These are the laws that deal with the judges responsible for the distribution and collection of the expenditures of the country and the keeping of their records. They would come together with country notables and be a surrogate for the people as amenders, and intermediaries between the judges and the people (Mustafa Nuri Paşa, C. 4, p. 98, 1294).

In his work, Nuri Pasha discusses the existence of the landed proprietors chosen by each city, in addition to the governors and tenants (*mutasarrıf*) who were designated as voivode for management of the districts (*kaza*) and tax collector (*mütesellim*) for the management of provinces (*eyalet*) (Özdeğer, p. 2, 2003). When Istanbul was seized, the statesmen's ornaments, attire, rituals and ceremonies increased. Plumed ornaments (*sorguçlar*), lefties (*solaklar*), pageboys (*peykler*), regiments of various kinds of clothes and even the term for master which was taken from the Byzantines (Karatepe, p. 73, 1999).

According to Mustafa Nuri Pasha, the increase in military spending and military wages explains the fact that the economy was troubled and this had also led to military uprisings. Due to the expense of Iranian expeditions and the proliferation of active troops, the Ottoman state was unable to meet income expenses, and thus the standard and weights of the coins were reduced. Mehmet Pasha, who was close to the Rumeli beylerbeyi and the Sultan, and in spite of being envied by the viziers, he took responsibility to regulate the coins and while he was exerting great efforts in this matter, the soldiers rebelled on the pretext of deterioration of the standard and weight of the currency. When the Grand Vizier Siyavus Pasha stated that "the currency commission has been transferred to the governor (*beylerbeyi*)," and with the indecency of the military forces at the council of Humayun ensued the murder of Mehmet Pasha and the head of provincial treasury Mahmut Efendi (Çağatay, p. 118, 1992).

With the weakening of the state due to its unplanned and arbitrary expenditure budget, the state reached a point where they had to take on debt from tradespeople. As savings were completely dissolved and perished due to squandering and careless expenditures, Sultan Murad IV's honorary throne was borrowed from some merchants and the wealthy, and gold and silver tools and utensils of past sultan's were sent to the royal mint for coins (Çağatay, p. 302, 1992).

Unlike many historians, Pasha explains the inapt attitudes on money due to his expertise in financial affairs with highly accurate evaluations and analyzes the erroneous actions that have taken place in the Ottoman Empire. Some officials of the provincial treasury who were indiscreet and corrupt in nature were giving money that came to the treasury to moneylenders (sarraf) in exchange for "low-grade (züyuf) akçe" believing that the surplus was profit. Because of such increases, much unrest emerged and they were liable to various abandonment and descent. The day to day aggravation of adverse policies, trivial and ineffective ideas, and financial affairs had reached the time of Köprülü Mehmet Pasha's grand viziership (Çağatay, 303, 1992).

Pasha, meanwhile, mentions that the confiscation of the state, which is a kind of balancing intervention, has been diluted and turned into a source of earnings:

While these confiscations were applied to those who used the state treasury for their own benefit in unlawful ways and to those normally accumulating lots of money, these activities eventually transformed into abuse, where they began to confiscate capital and assets of government officials, even land taxers (mukataalar) and tax-farmers (mültezimler), and from the wealthy who were not involved in government positions and were preoccupied with their own trade, plantations and buildings (Çağatay, p. 309, 1992).

Conclusion

Nataij wuqu'at uses the methodology of today's social sciences by conveying to us the evaluations about the Ottoman state structure and political incidents, and has succeeded in attracting attention to the different function and method of the science of history in Islamic societies.

Nevertheless, the fact that the work entitled Nataij wuqu'at has escaped people's attention, can be attributed to the fact, I believe, that Mustafa Nuri Pasha did not produce many works. Also, his desire not to become a prominent statesman may have influenced the recognition of such a work.

It is important to evince the fact that Ibn Khaldun, the great mastermind who is accepted as the founder of social sciences and in particular sociology, had also impacted Ottoman society. Another point that needs attention is the original

contribution presented by Ibn Khaldun's sociological point of view to the science of history and accordingly to the world of Turkish Ottoman science. Being the bearers of a civilization that realized in earlier periods of history today's objectivity, data-based and scientific social studies, is an extraordinary richness.

Another aspect that is of interest to us is the misrepresentation of our social dynamics through the thought systems and cultural values outside of our civilization basin as a result of having neglected the reference sources of the Ottoman period in sociology studies in Turkey I believe that by turning to our own historical and literary sources, we can have a more rooted and intelligible way of determining our social existence. It may also be the case that social scientists will conduct more passionate and efficient studies in developments linked to its value system.

Kaynaklar

- Çağatay, N. (1978). Mustafa Nuri paşa ve eseri (1824–1890), *Bellekten*, 42/167.
- Çağatay, N. (1992). *Kurumları ve örgütleriyle Osmanlı tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Eroğlu, H. (2003). *The Ottoman strategies of conquest in Rumelia Contributions to Oriental Philology*. Revue de Philologie Orientale.
- Hassan, Ü. (2006). Bilim ve Ütopya'da İbn Haldun. *Bilim ve Ütopya*, Sayı 148.
- İnal, İ.M.K. (2982). *Son Sadrazamlar*, 3. Baskı, c.1, İstanbul: Dergah.
- Karatepe, Ş. (1999). *Osmanlı siyasi kurumları*. İstanbul: İz Yayıncılık
- Kıvılcımlı, H. (1999). Yaratılış mitosları ve işlevleri & Şeyh Bedreddin. *Bilim ve Ütopya*, Sayı. 57.
- Kurt, Y. (2008). "Mustafa Nuri Paşa", *Historians of The Ottoman Empire*, ed. C.Kafadar, H. Karateke, C. Fleisher, Harvard University, Cambridge.
- Mustafa Nuri Paşa. (1294). *Netaicül Vukuat*. İstanbul: Matbaai Amire.
- Özdeğer, M. (2000). İstanbul University, Faculty of Economics, History of Economics Department, Ayan Area in the Otoman Government.
- Şener, S. (1990). Osmanlı'da siyasi değişme. *Inkılâb Yayınları*, 2. baskı, İstanbul.
- Türkgeldi, A.F. (1984). *Görüp işittiklerim*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.