

PAPER DETAILS

TITLE: IBN HALDUN DÜSÜNCESİNDE HUKUK VE DEVLET

AUTHORS: Ahmet Selim Kadioglu,Abdulsalam Gürbüz

PAGES: 103-136

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/3320546>

İBN HALDUN DÜŞÜNÇESİNDE HUKUK VE DEVLET

Law and State in Ibn Khaldun's Thought

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Selim KADIOĞLU* - Abdulselam GÜRBÜZ**

Geliş Tarihi: 10.08.2023 | Yayına Kabul Tarihi: 1.12.2023

Öz

İbn Haldun sosyal bilimler alanındaki neredeyse bütün disiplinlere ilişkin ileri sürdüğü fikirlerle ve bundan daha da önemlisi bilimsel ve gerçekçi yaklaşımıyla gerek Batı gerekse Doğu bilim dünyasında haklı bir şöhrete sahip bulunmaktadır. Özellikle Mukaddime adlı eserinde sosyolojiye dair ortaya koyduğu fikirlerle dikkat çeken İbn Haldun'un, sosyolojinin öncülerinden biri olarak kabul edilmesi eksik bir değerlendirmedir. O, sosyoloji biliminin ismini veren ve kurucusu olduğu söylenegelen Auguste Comte'tan beş asır önce yeni bir bilim kurduğunu ve buna sosyoloji isimlendirmesinin neredeyse tam karşılığı olan "ilm-i umran" adını verdiğini ilan etmişti. Bu ilim için umran, asabiyyet, bedevilik, hadarilik gibi içeriklerini özgün biçimde belirlediği terimlerle özel bir terminoloji inşa etmiştir. Böylece yetkin bir sosyolog tavrıyla toplumu, toplumsal olanı ve bunlarla ilintili olan hemen hemen tüm olguları, günümüz sosyolojisine yakın yöntem ve ilkelerle tahlil etmiştir. Kadılık ve hukuk hocalığı yapması nedeniyle uygulayıcı ve doktrinci olarak hukukçu kimliğiyle de öne çıkan İbn Haldun, kurduğu bilim çerçevesinde hukuku incelemiştir. Hukuk olgusuna daha ziyade toplumsal ve siyasal bir açıdan yaklaş-

Abstract

Ibn Khaldun has a well-deserved reputation in both Western and Eastern science world with his ideas about nearly all disciplines in the field of social sciences, and more importantly, with his scientific and realistic approach. It is an underestimation that Ibn Khaldun, who draws attention with his ideas about sociology in his work Muqaddimah, is considered one of the pioneers of sociology. He declared that he founded a new field of science five centuries before Auguste Comte, who named the science of sociology and is said to be its founder, and called it "ilm-i umran" (science of society), which is almost the exact equivalent of sociology. He build a special terminology for this new field, with terms such as umran, asabiyyah, bedouinism, and hadarism which contents he determined in a unique way. Thus, with the attitude of a compenent sociologist, he analyzed the society, searched for what social is, and nearly all the facts related to them, using the methods and principles close to today's sociology. Ibn Khaldun, who stands out with his identity as a jurist of both a practitioner and doctrinaire, has studied law within the framework of the science he founded. He approached the phenomenon of law from a social and

* Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Hukuk Fakültesi, dr.askadioglu@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0877-4513

** Adli Yargı Hâkim Adayı, Ankara Adliyesi, Abdulselam_gurbuz@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-8418-6441

miştir. İçinde yaşadığı toplumun hukuk telakkisini ve pratiğini diğer disiplinlerde benimsediği yöntem ve yaklaşımları doğrultusunda objektif ve eleştirel biçimde ele almıştır.

political point of view. He dealt with the legal concept and practice of the society he lived in, in an objective and critical way in line with the methods and approachment he adopted in other disciplines.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Mukaddime, Hukuk Sosyolojisi, Kamu Hukuku, Siyaset Felsefesi, İslam Hukuku.

Keywords: Ibn Khaldun, Muqaddimah, Sociology of Law, Public Law, Political Philosophy, Islamic Law.

GİRİŞ

Cemil Meriç'in artık meşhur hale gelen nitelemesiyle "kendi semasındaki tek yıldız" olan İbn Haldun doğrudan selefi ve halefi olmadığı için orijinal ama yalnız bir düşünür olduğu gibi bilindik ve tek kelimelik tanımlamalara da sığmamaktadır. Farklı alanlarda yazdığı eserleri ve sadece ünlü Mukaddime'sinde her birine bir uzman yetkinliğiyle değindiği disiplinler düşünülüğünde, yüceltmek için değil, eksiksiz biçimde nitelemek için pek çok vasfı kullanmak zarureti vardır. Bu çalışmada onun fıkıh müderrisliği (hukuk profesörlüğü) yapmasına ve defalarca başkadılık görevine getirilmesine binaen teorik ve pratik açılardan hukukçu vasfı öne çıkarılmış, İbn Haldun'un hem doktrinci hem de uygulayıcı kimlikleriyle hukuka ve mümkün merteye kamu hukuku bağlamında topluma ve devlete ilişkin görüşleri ele alınmaya çalışılmıştır.

İbn Haldun bir düşünür olarak öncelikle toplumu ve özellikle içinde yaşadığı İslam toplumunu incelemiş ve araştırmalarının merkezine koymuş, hukuku da bu bağlamda ele almıştır. Ancak onun, meslekten bir hukukçu ve hukuk hocası olması hasebiyle hukuka dair söyledikleri, görüş ortaya koyduğu diğer pek çok alandan daha çok dikkate alınmayı gerektirmektedir. Bu itibarla çalışmamızın ilk bölümünde İbn Haldun'un toplum anlayışı ile onun bu çerçevede ortaya attığı ve kendi düşüncesi kapsamında izah ettiği önemli kavramlar açıklanmaya çalışılacaktır. Daha sonraki bölümde elden geldiğince hukuk felsefesi ve hukuk sosyolojisi disiplinleri dolayımında olmak üzere iktidar, otorite, idare ve devlet konuları ele alınacaktır. Son bölümdeyse toplumsallığı ile din ve devletle ilişkileri bağlamında İbn Haldun'un genel olarak hukuka ve özel olarak fıkha (İslam hukuku) ilişkin görüşleri ele alınacaktır. Çalışmada birincil kaynak olarak İbn Haldun'un Mukaddime adlı eseri iki farklı çeviriden, gerektiğinde Arapça orijinal basımı da dikkate alınarak, yararlanmak ve ikincil nitelikte literatür derinlemesine incelenmek suretiyle nitel araştırma yöntemleri kullanılmıştır.

İBN HALDUN'UN TOPLUM ANLAYIŞI

Bilindiği gibi ilk çağlardan itibaren düşünce dünyasında insan için toplum hayatının zorunlu olduğu dile getirilir. Aristoteles, doğası gereği insanın sosyal/ siyasal bir canlı (politikon zoon) olduğunu, toplumun bireyden zamansal ve varoluşsal önceliği olduğunu, toplum olmadan insanın normal gelişme düzeyine ulaşamadığını ifade eder.¹ Büyük İslam filozofu Farabi de benzer biçimde, insanın varoluşu açısından zorunlu olan asli ihtiyaçlarını gidermesi ve gerekli kemale ulaşabilmesi için diğer insanlarla bir arada bulunmasının zorunlu olduğunu, dolayısıyla insanın sosyal ve siyasal bir canlı olarak nitelendirildiğini söyler.²

İbn Haldun da bu düşünceyi aynen kabul eder. Üstüne üstlük toplum anlayışının temeli olduğunu belirtircesine Mukaddime'nin birinci kitabının birinci faslının birinci mukaddimesinin başlığını "İnsanın toplumsallığının zorunluluğu" şeklinde koyar ve felsefecilerin de bu gerçeği "İnsan, tabiatı icabı *medenidir*" ifadesiyle dile getirdiklerini söyleyerek kitaba başlar. Bu ifadenin anlamını ise şöyle verir: "*Yani insan için toplumsal yaşam mutlak surette gereklidir.*"³

İbn Haldun'a göre insan toplum veya topluluk içinde bulunmadan ya da felsefecilerin tabiriyle şehir/medine bulunmadan yaşayamaz. Bunun öncelikli nedeni, insanın fiziksel ve maddi ihtiyaçlarını yeterli düzeyde tek başına karşılayamayacak olmasıdır. Zira insan maddi varlığını besinsiz devam ettiremeyecek şekilde yaratılmış olup doğal bir beslenme ihtiyacına sahiptir. Elbette ki insana bu ihtiyacını tatmin edebilme imkanları verilmiştir. Ne var ki insan, ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaz ve hayatını devam ettirebilmek için kendi kendine yetemez. Yani bu imkanlarını tek başına -sağlıklı ve yeterli düzeyde gelişimini sürdürebilecek oranda- kullanabilmesi mümkün değildir. Örneğin insanın en temel besinlerinden ekmeği ele alalım der. Bir insanın gündelik ihtiyacı için az bir miktar buğdayın yettiğini düşünsek bile, bunun ekme haline gelebilmesi için öğütülme, yoğurulma ve pişirilme işlemleri gerekir. Bu işlemlerin her biri içinse ayrı aletler, bu aletlerin üretimi için de demircilik, marangozluk ve çömlekçilik gibi ayrı meslek gruplarına ihtiyaç vardır. Farz edelim ki buğday, ekme yapılmaksızın taneler halinde yenecek olsun. Bunun için de ekme, biçme ve dövme işlemleri,

¹ Aristoteles (1975), **Politika**, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 1. Baskı, s.9-10.

² Farabi (1974), **Mutluluğu Kazanma (Tahsilu's-Sa'ade)**, Çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, s.19-20.

³ İbn Haldun (2004), **Mukaddeme**, Çev. Abdullah Muhammed ed-Derviş, Dâr-u Ya'rab, s.137.

bunlar için ayrı aletler, yine ayrı meslek gruplarına ihtiyaç vardır. Tek bir insanın tüm bunların altından kalkması düşünülemez; kendi gücünü, çok sayıda insanın gücüyle birleştirmesi gerekir. Benzer şekilde, insanın gerek doğa olaylarına gerek kendisinden daha güçlü yaratılmış hayvanlara gerekse hemcinslerine karşı kendini savunabilmesi için de başkalarının yardımına muhtaç olduğundan bahsederek toplum hayatının, insan türü için kaçınılmaz olduğunu ileri sürer.⁴

Tabii ki insanın bu en temel ihtiyaçları dışındaki ihtiyaçları, bu ihtiyaçları tatmine yönelik arzu, güdü ve imkanları da vardır. Zaten İbn Haldun'un belirttiği gibi, felsefecilerin insan için toplum hayatının zorunluluğuna ilişkin konuşurlarken toplum yerine site, şehir, medine, devlet kelimelerini kullanmaları, insanın gerçek erdemliliğe ulaşmasının gerekliliğine dair görüşleri dolayımında olmak üzere, fiziksel varlıkları için olmazsa olmaz ihtiyaçları dışındaki ihtiyaçlarına göndermede bulunur. İşte burada, insanın sözünü ettiğimiz bütün ihtiyaçlarını tatmin edebilecek imkanların tümünün yeterli ve yetkin biçimde yer aldığı ortamı da ifade etmek üzere İbn Haldun umran kavramını gündeme getirir.

1.1. Umran

Umran kavramı, İbn Haldun sosyolojisinin ana kavramlarından birisidir. Arapça kökenli olan umran kelimesi yerleşmek, uzun yaşamak, meskûn olmak, yaşamak için uygun şartların sağlanması gibi anlamlara gelen "a-me-ra" fiilinden türetilmiştir. İbn Haldun'un çokça kullandığı umran tabiri, Türkçe'ye genellikle medeniyet ve uygarlık olarak, İngilizceye ise aynı manada "civilisation" olarak çevrilse de umran kavramının tek başına medeniyet, uygarlık, kültür, yerleşiklik, toplum, düzen, içtimai hayat gibi kelimelerle ifade edilmesi eksik olacaktır. İnsanın özellikle toplum halinde yaşamasının sebep ve neticelerinin tümünü, maddi ve manevi bütün kültür unsurlarını, coğrafi ve iklimsel koşulları, bilimsel ve teknik imkanları, sosyal kurumları, değerler sistemini velhasıl toplumsallığıyla ilişkili her olguyu içine alan geniş bir kavramdır.⁵ Umran kavramını Kur'an'da geçen "عَمَرُوْهَا" onu (yeryüzünü) imar ettiler" (Rûm, 30/9) ayetinden aldığı da düşünüldüğünde, İbn Haldun'un terminolojisinde umranın en öz tanımının şu şekilde yapılması mümkündür: "İnsanın topluluk halindeki varlığının bilimi".⁶

⁴ İbn Haldun (2021), **Mukaddime**, Çev. Cemal Aydın, Timaş Yayınları, 1. Baskı, s.77-78.

⁵ Yusuf Ötenkaya (2022). "İbn Haldûn Umrân Mefhumunu Uygarlık/Medeniyet Anlamında mı Kullandı? Kuramsal ve Tarihsel Bir Tahlil", **İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 1, s.14-15.

⁶ İbn Haldun (2021), s.22.

Burada umran kavramının bir olgu olarak değil de bilim olarak tanımlanması önemli bir ayrıntıyı ifade etmektedir. Şöyle ki, İbn Haldun, kendisinden önce bilimsel literatürde pek dile getirilemeyen umran kavramını kullanırken aslında yeni bir bilim dalı oluşturduğunun ayırında ve iddiasındaydı. O, insanın toplumsallığına ve topluma ilişkin müstakil bir bilim oluşturmak istemiş ve çabasını buna odaklamıştır.⁷ Bu çerçevede umran, bir bütün olarak toplumsal yapıya, yani toplumsal ilişkiler alanının ve sosyal kurumların tümüne denk düşmekte olup Mukaddime’de ele alınan vahşi yaşam, ehlileşme, mülk, devlet, geçim koşulları, savaşlar, asabiye, ilimler gibi sayısız konu da umran biliminin kapsamına girmektedir.⁸

İbn Haldun’a göre toplumlar temelde, üzerinde yaşadıkları coğrafya ve iklim koşulları ile bu ikisi doğrultusunda oluşan ve geçimlerini sağlamak için başvurdukları üretim şekillerinin etkileriyle birbirlerinden farklılaşırlar.⁹ Bu bakımdan umran, birbirlerinden açık olarak ayrılan iki farklı şekilde ortaya çıkar. Birincisi, genellikle ovalarda, dağlarda, çöllerin otlaklarına yakın yerlerde veya kumlu bölgelerin kıyılarında, çadırlar altında rastlanan “kırsal (bedevi, göçebe) umran”dır. İkinci ise büyük şehirlerde, kentlerde, kasabalarda ve köylerde rastlanan kentsel (hadari, yerleşik) umran’dır.¹⁰

İbni Haldun’a göre, bedevilik ve hadarilik doğal topluluk durumlarıdır. Zira insanların bir araya gelerek toplu halde yaşamaları ve birbirleriyle yardımlaşmaları canlarını korumak ve hayatta kalabilmek için zorunlu olup toplumlar arasındaki farklılıklar da temelde bu yüzden oluşmuş olan geçim kaynaklarının birbirinden farklı oluşlarına bağlıdır. Bilindiği gibi insanların en temel gereksinimleri olan gıdalar tarım ve hayvancılık yoluyla elde edilir. Bundan dolayı insanların belli bir kısmı kaçınılmaz bir şekilde bedevi olarak kırsal alanda yaşayacaklardır, çünkü şehirlerde bulanamayacak geniş tarlalar, bitkiler ve otlaklar kırsal alanlarda bulunurlar. Kırsal alanda yaşamak ise, fiziksel varlığını devam ettirmek için zaruri nitelikteki gıda, barınak, soğuktan korunma gibi ihtiyaçları için iş birliğini, yalnızca hayatlarını koruma ve geçimlerini sağlama bakımından asgari olanı elde etmeyi amaçlar, zira bundan ötesine güç yetirmek çoğunlukla ilk aşamada pek mümkün

⁷ İbn Haldun (2021), s.69.

⁸ Mehmet Yüksel (2008). “İbn Haldun’un Sosyal Teorisinde Hukuk”, **Kebikeç İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 26, s.306.

⁹ Hamide Topçuoğlu (1969), **Hukuk Sosyolojisi (Sosyoloji Açısından Hukuk)**, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, Ankara, s.332.

¹⁰ İbn Haldun (2021), s.74.

değildir. Bununla birlikte kırsalda yaşayanların durumları daha sonraları iyileşerek, ihtiyaçlarından artacak derecede zenginleşme de ortaya çıkabilir. Bu durum onları bir yerde yerleşmeye ve refah içinde yaşayışa yönlendirebilir. Hal böyle olunca, basit ihtiyaçlarından fazlası için iş birliği yapmaya ve daha fazla yiyecek ve giyecek için yarışmaya başlarlar. Kendilerini korumak için kasabalar ve şehirler kurar, büyük evler inşa ederler. Refah seviyesindeki artış yeme, içme, giyinme, barınma gibi asli ihtiyaçların temininde lüks alışkanlara yol açar. Bu duruma gelen insan toplulukları ise hadarilerdir, yani kasaba ve şehirlerde oturan, sabit konutları bulunan kimselerdir. İşte bundan dolayı bedevi ve hadari toplumların ayrı ayrı var olmaları esasen doğal bir gereklilikten kaynaklanır.¹¹

İbn Haldun'un bedevi umran – hadari umran ayrımına ilişkin görüşlerine bakıldığında, bu ayrımın daha çok iktisadi bir zeminde ortaya koyulduğu görülmektedir. Bedevi yaşam, doğal geçim şartları ile karakterize edilerek, bedevi toplum, daha ileri bir düzeye geçme imkanları sınırlı bulunan kapalı ekonomiye sahip bir toplum olarak betimlenir. Böylece İbn Haldun'un teorisinde ekonomik aktivite, toplum yaşamının en önde gelen belirleyicilerinden biri konumunda görülür. Bu çerçevede bedavet (göçebelik), yaşamın sınırlı ihtiyaçlarının basit üretimiyle nitelenirken; hadaret (yerleşiklik), bir yandan ziraatla, diğer yandan ticaret ve endüstri arasında iş bölümüne yol açan artı değer ya da artı ürün üretimiyle nitelendirilir. Ayrıca yeri gelmişken belirtilmelidir ki, bedevilik ve hadarilik kavramlarının, sözlük anlamları doğrultusunda sıklıkla göçebelik ve yerleşiklik olarak ifade edildiği görülse de aslında İbn Haldun'un göçebe olanlar ile yerleşik olanları karşılaştırmak istediği sanılmamalıdır. İbn Haldun bedevi umran ile yalnızca göçebe yaşamı değil, tarımla ve hayvancılıkla uğraşan tüm kırsal yaşamı ifade eder. Bu nedenle, bedevi umran – hadari umran ayrımını göçebelik – yerleşiklik ayrılığı olarak değil, kır yaşamı – kent yaşamı ayrılığı olarak düşünmek daha doğru olur.¹²

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İbn Haldun'a göre bedevi umran, hadari umrandan zamansal olarak önce gelir; şehirler kökenlerini ve nüfuslarını kırsala borçludurlar. Şöyle ki, temel gereklilikler asıldır; lüks ihtiyaçlar ise ikinci derecede ve asıl olandan sonra söz konusu olabilirler. Dolayısıyla insanın aradığı ilk şey temel ihtiyaçlarının karşılanması olduğu için ve ancak bu ihtiyaçlar

¹¹ İbn Haldun (2021), s.185-186; Ludwig Gumplowicz (1940). "İbni Haldun ve İçtimaiyatı", **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları**, Cilt: 6, Sayı: 2-3, s.580.

¹² Yüksel (2008), s.307-308.

karşılınırsa konfora yönelik talepler gündeme gelebileceği için kırsaldakiler, şehirlerin kaynağıdır ve onlardan önce gelirler. Diğer yandan kırsal hayatın kabalığı, şehir hayatının kibarlığından önce gelir. O yüzden de kırsal kesimde yaşayanların şehirli olmayı arzuladıklarını görürüz. Buna karşılık şehirlerdeki, şehir hayatında bir engel veya sorunla karşılaşmadıkça kırsalda yaşamayı istemezler. Nitekim şehirlerin sakinlerine bakıldığında, çoğunluğunun komşu kırsallardan ve köylerden geldiği görülür. Sonuç olarak, şehirlerin kuruluşundan önce insanların göçebe yaşadıkları, lüks ve konforlu şehir yaşamının göçebe yaşam şeklinden doğduğu, bedevi yaşam tarzının hadariliğin temeli olduğu, şehirlerin ortaya çıkışının asli gereksinimlerin basit ve sade karşılanışının ardından gelen konforlu yaşam isteğinden kaynaklandığı görülmektedir.¹³

İbn Haldun bedeviliği tabii ve asli bir durum olarak kabul ederken bir yandan da anarşinin, düzensizliğin, Hobbes'un iddia ettiği doğa durumundaki kaosu mümkün olmadığını ortaya koymak ister. Nitekim onun, hükümdarsız ya da yasasız bir toplum mevcut olabileceğini kabul etmesi de bunun bir göstergesidir.¹⁴ Ancak şunu da unutmamak gerekir ki bedevi umranda her ne kadar devletlere özgü hükümdarlık ve yasa bulunmasa da riyaset (liderlik) ve toplumsal hayatı düzenleyen normlar bulunmaktadır.

1.2. Asabiyet

Asabiyet kelimesi Arapçadaki "asebe" kökünden gelir. Bu kök, kişinin baba tarafından akrabalarının oluşturduğu bütünü tanımlamak için kullanılır.¹⁵ Bununla birlikte, asabiyet kelimesinin Kur'an'da Yusuf Suresinin 8. ve 14. ayetlerinde geçen ve "birbirini kollayan zorlu bir grup" anlamındaki **عُصْبَةٌ** (usbe) kelimesinden türetildiği de düşünülebilir.¹⁶ Zira İbn Haldun akrabalar arasındaki asabiyet bağından bahsederken, Yusuf Suresi'nin 14. ayetinde bahsedilenin de bu olduğunu söylemiştir.¹⁷ Bağ, sınır, sarmak/kuşatmak, yakınları korumada aşırı gitmek gibi anlamlara gelen¹⁸ asabiyet kelimesinin kavramsal çerçevesini çizmek güçtür.

¹³ İbn Haldun (2021), s.187-188.

¹⁴ Hayrettin Özler (2019). "İmparatorluk ve Bedevilik", **Liberal Düşünce Dergisi**, Cilt: 24, Sayı: 95, s.13.

¹⁵ Ferhat Ateş ve Tuncer Utkan (2017). "İbn Haldun'a Göre Toplum ve Şehir", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 53, s.221.

¹⁶ İbn Haldun (2021), s.53.

¹⁷ İbn Haldun (2021), s.195.

¹⁸ Ateş ve Utkan (2017), s.221.

Asabiyet kavramı İbn Haldun sosyolojisinin en temel kavramlarından biridir. Ona göre, badiyede (kırsalda) ancak asabiyet sahibi kabileler yaşayabilirler. Çünkü insan yaradılış gereği iyilik ve kötülüklerle donatılmıştır. Dolayısıyla insan için kötülük tabii bir eğilimdir. Şehirlerde ve kasabalarda, insanların kötülüklerini engelleyecek ve diğerlerini bu kötülüklerden koruyacak kanunlar, askerler, polisler ve surlar bulunurken badiyede bu gibi kurum ve yapılar bulunmaz. Zira badiyede bunları kuracak ve işletecek merkezi bir otorite bulunmamakta olup kötü davranışları engelleyecek ve insanları bu kötülüklerden koruyacak şey insanların kendi cesaretleri ve kuvvetlerinden başka, insanların ortaklaşa kurdukları yardımlaşma ve destek bağlarıdır. İşte bu sebeple bir kabilenin gücünü oluşturan ve onu karşı konulmaz kılan şey asabiyettir ve asabiyet duygusu bir topluluk için en önemli şeydir.¹⁹ İbn Haldun'a göre nasıl ki insan bedeninin sağlıklı ve dinç olabilmesi için organların birbirleriyle uyumlu olması gerekiyorsa, aynı şekilde toplumun sağlıklı ve güçlü olması için de o toplumu oluşturan unsurlar arasında iş birliğinin, dayanışmanın ve ahengin bulunması gerekir ki, bunu sağlayan şey asabiyettir.²⁰

İbn Haldun asabiyetin temelde insanları bir arada tutan kan bağı veya benzeri bir şeyle gerçekleşeceğini ileri sürer. Kan bağı ile gerçekleşen asabiyet (nesep asabiyeti) doğuştan gelmez. Zira nadir istisnalar dışında insanlar yakın akrabalarını ve aynı kandan olduğu herkesi sever, onların zarar ve felaketlerden uzak olmalarını ister. Ayrıca bir tehlike söz konusu olduğunda da onları korumak ister. Bugün Türk hukuk sistemindeki akrabalık sebebiyle hâkimin yasaklılığı (CMK.m.22; HMK.m.34), akrabalık sebebiyle tanıklıktan çekinme (CMK.m.45/f.1; HMK.m.248) müesseseleri ve benzeri müesseseler bu bağın günümüzdeki görünümünü olarak değerlendirilebilir. Nesep asabiyetinde asabiyetin gücü, aradaki akrabalık bağının yakınlığına göre değişir. Eğer yakın bir akrabalık bağı söz konusuysa asabiyet çok güçlü olur; akrabalık bağı uzaksa, bu akrabalık bağı genellikle unutulur ve asabiyet de zayıf olur.²¹

İbn Haldun nesep asabiyetinin güçlü olduğu toplumlarda, özellikle Arap kabilelerinde görülen sığınmacılar (himaye altına alınan veya eman verilenler) ile köle ve azatlıların durumuna da değinir. Ona göre asabiyet sahipleri, aralarında kan

¹⁹ İbn Haldun (2021), s.194-195.

²⁰ Bekir Geçit (2018). "İbn Haldun'da Siyasal Gücün Kullanılmasında Asabiyet'in Önemi", **Beytülhikme Uluslararası Felsefe Dergisi**, Cilt: 8, Sayı: 2, s.625-626.

²¹ İbn Haldun (2021), s.196.

bağı olmadığı halde himaye altına aldıkları kişilerle veya yanlarında bulunan köleler ve azatlılarla yakın ilişki kurduklarında bu kişiler de kendileriyle özdeşleştikleri asabiyetin, belli bir dereceye kadar üyeleri olurlar. Topluluğa başkanlık edecek konuma gelemeseler de, ayrılıp geldikleri kendi soyları artık nesep asabiyeti açısından bir anlam ifade etmediği için asabiyetine dahil oldukları yeni soydan sayılırlar.²²

Kan bağına dayanan nesep asabiyeti daha çok badiyede görülür. Bedevi umrandakiler, çok zor şartlarda yaşadıkları için yabancı olan kimseler onların arasına karışıp onlarla bu hayatı yaşamak istemez. Bu yüzden onların nesepleri genellikle başkalarınıninkiyile karışmaz ve saflığını korur. Badiyede saf haliyle güçlü bir bağ oluşturan nesep asabiyeti, hadarete geçişle birlikte tamamen veya kısmen yok olur ve gücünü yitirir.²³

Bununla birlikte İbni Haldun şöyle der: “*Aslına bakarsanız kan bağı, tabii bir bağ olmasına rağmen, daha ziyade hayali bir şeydir. Bu bağlantılara anlam veren, ortak hayat, ahbablık, uzun bir aşinalık ve birlikte büyüme ve süt kardeşliği şeklindeki dostluk ilişkileridir. Dolayısıyla bu dostluk ilişkileri, hayatı ve ölümü beraber yaşayıp tadacak kadar birbirlerinden ayrılamaz hale gelir. İşte bu temele dayanan bağlar, karşılıklı sevgiye ve karşılıklı yardıma yol açar.*”²⁴

Böylece İbni Haldun asabiyet bağına kan bağıyla sınırlamayı, kan bağı olmadan da başka bağlarla asabiyetin var olabileceğini söyler. İbn Haldun’da asabiyet, geleneksel kullanıma özgü genetik anlamını aşarak, bunu da kapsayacak biçimde fonksiyonel bir içeriğe kavuşur. Geleneksel anlamıyla asabiyet, temelde kabile tipi toplulukların karakteri olup, devlet veya imparatorluk gibi kabileler üstü siyasi birlikleri dışlar. Yani kabile içi dayanışmayı ve kabile tipi örgütlenmeyi desteklerken, kabile dışı ve üstü siyasi organizasyonları engeller. İbn Haldun ise asabiyeti, Araplara özgü geleneksel kabile tipi örgütlenmenin üstüne çıkarak kabileler üstü evrensel sosyo-politik örgütlenmeleri açıklamak için bir teori olarak ortaya koyar. Böylece asabiyet kavramının kapsamını genişletmiş, kan bağı kavramın odağından alarak onun yerine kaynaşma olgusunu koymuş ve kan bağı ile birlikte diğer kaynaşma faktörlerini arızı olarak görmüştür. Zira asabiyet biyolojik bir bağdan ibaret olsaydı hadarete geçiş, asabiyeti etkilemezdi. Hadarete

²² İbn Haldun (2021), s.205.

²³ Ateş ve Utkan (2017), s.221.

²⁴ İbn Haldun (2021), s.277.

geçişle ortaya çıkan lüks ve konfor, insanlar arasındaki ilişkinin biyolojik yönünü değil kaynaşmayı etkilemektedir.²⁵

Bununla birlikte bedavetteki asabiyetin hadarettetine nispetle daha güçlü olduğu görülmektedir. Bedevi hayatın zorlu koşulları adeta insanları kaynaşmaya mecbur ettiğinden bedevi umranda insan ve toplum bütünleşmiştir. Hadari hayatın imkanları ise insanları böyle bir mecburiyetten kurtarabildiği için hadari toplumlarında insanlar kaynaşmak veya en azından bedevi toplumlarında olduğu gibi yüksek derecede kaynaşmak zorunda kalmayabilmektedirler. Lüks ve refahın artışıyla ters orantılı olarak insanlar arasındaki ilişkilerde tolerans sınırı gittikçe azalır. Bu sebeple bedevi umranda kan bağı vesilesiyle en üst düzeylerde mevcut olan asabiyet bağları, hadari umranda zayıflayarak genellikle afet ve savaş gibi nedenlere dayalı ve düşük seviyede olmak üzere varlığını gösterir. İşte hadariliğe geçişle kaybolan veya zayıflayan nesep asabiyetinin yerini, “sebepe asabiyeti” alır. Sebepe asabiyetinde kaynaşmayı sağlayan artık kan bağı değil, kişilerin iradesine dayanan çeşitli araçlardır. Bu araçlara örnek olarak şehir hayatının olağan akışı içerisinde ortaya çıkan tanışma ve kaynaşmalar, bu tanışmalar vesilesiyle kurulan evlilik ilişkilerine dayalı akrabalık ilişkileri, siyasi iktidarda söz sahibi olabilmek için yapılan taraftarlıklar sonucu ortaya çıkan dayanışmalar veya aynı dine mensubiyetten doğan kaynaşmalar gösterilebilir.²⁶

Dolayısıyla asabiyetin veya dayanışmanın ortaya çıkışı öncelikle, kan birliğine bağlıdır. Antik site devletleri ve Arap kabileleri nesep asabiyetinin güçlü biçimde var olduğu toplumlara örnek olarak gösterilebilir. İkinci olarak, aralarında akrabalık bağı olmasa bile herhangi bir gerekçeyle müttefik olanlar arasında veya koruyucular ile korunanlar/sığınanlar arasında meydana gelen asabiyetten bahsedilebilir. Asabiyetin üçüncü türü ise toplumsal ilişkiler ve iş birlikleriyle, daha da önemlisi bu ilişki ve iş birliklerinin uzun müddet boyunca sürmesiyle oluşur. Toplumsal aidiyet duygusuyla bir arada yaşayarak hayatı ve özellikle hayatın zorluklarını paylaşanlar arasında doğan asabiyet bu kapsamda ele alınmalıdır. Araplarda çok güçlü olan “kabile kardeşi” kavramının yerini “Müslüman kardeş” kavramının alması, Türklerde Ahi teşkilatları başta olmak üzere yoldaşlık ve gençlik birlikleri gibi fütüvvet örgütlerindeki dayanışma olgusu bu çerçevede değerlendirilebilir.²⁷

²⁵ Akif Kayapınar (2006), “İbn Haldûn’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 15, s.91.

²⁶ Ateş ve Utkan (2017), s.222; Topçuoğlu (1969), s.337; Ejder Okumuş (1999), “İbn Haldun ve Osmanlı’da Çöküş Tartışmaları”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Sayı: 6, s.189.

²⁷ Ümit Hassan (1998), *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2. Baskı, s.243.

Bununla birlikte kamu ruhu, toplumsal dayanışma, ortak irade gibi kavramlarla karşılanmaya çalışılan asabiyetin, bu ve benzeri kavramsallaştırmaların göndermede bulunduğu kadar geniş kapsamlı olmadığı, asabiyetin kabile olgusundan ayrı olarak anlaşılamayacağı da ileri sürülmüştür. Bu anlayışa göre asabiyet, esas olarak bir lider tarafından kullanılan siyasi güç olup kökenini kabileden alır. Fakat aynı zamanda bu gücün, kabile bütünleşmesini sağlayan eşitlikçi yapıyı gittikçe zayıflatarak eşitsiz ve tabakalı topluma geçişi mümkün kılma potansiyeli olduğu da belirtilmelidir.²⁸

Sonuç olarak İbn Haldun'a göre asabiyet temelde soy birliğine dayansa da inanç, din, ideoloji, komşuluk, ordu, devşirme, taraftarlık, dostluk, ittifak ve kölelik gibi unsurlar sebebiyle de var olabilen bir olgudur. Hangi unsura dayanırsa dayansın toplumsal dayanışma ve bütünleşmeyi sağlayıcı işleviyle toplum veya topluluklara sosyal ve siyasi güç kazandırarak hayatîyetlerinin devamını temin eder. Dolayısıyla İbn Haldun'un anlayışında asabiyet esasen toplumsal fonksiyonlarıyla ortaya konulur. Kaldı ki İbn Haldun'a göre her ne kadar nesep doğal bir şeyse de sonuçta onun da aslında göreceli ve saniya dayanan tarafı bulunduğu açıktır. Bundan dolayı asabiyeti izah ederken önemli olan hususlar kan birliğinden ziyade birlikte yaşama ihtiyacı, ortak acı ve mutluluklar, birbirini savunma, itimat, sosyal zorunluluklar, kader birliği, toplumsal dayanışma ve kaynaşma gibi unsurlardır.²⁹

2. İKTİDAR VE DEVLET

İbn Haldun'a göre, insanı diğer canlılardan ayıran özelliklerden biri, insanların cezalandırıcı bir otoriteye ve dizginleyici bir yönetime ihtiyaç duymasıdır. Ona göre böyle bir yönetim organizasyonu olmadan insanlar varlığını devam ettiremez.³⁰ Toplum, üyelerinin bedensel varlıklarını koruma altına alan belli bir asgari gelişmişlik seviyesine ulaşmış umran tamamladıktan sonra, insanların birbirlerine saldırıp zarar vermelerini önleyecek bir otorite gerekir. Çünkü insanın ilkel doğasında hemcinslerine zarar verecek adaletsizlik ve saldırganlık yer almaktadır. İnsanların sahip oldukları silahlar bu adaletsizlik ve saldırganlığın sonuçlarını gidermede yeterli değildir. Bu nedenle insanların kendi aralarından çıkan, onlar üzerinde otorite kurarak adaletsizliklerini ve saldırganlıklarını baskı altına alabilen

²⁸ Yüksel (2008), s.311.

²⁹ Okumuş (1999), s.189-190.

³⁰ İbn Haldun (2021), s.73.

birinin olması gereklidir. İşte bu gerekliliğin icaplarını yerine getirebilecek güce sahip olmak, iktidar sahibi olmak anlamına gelir.³¹

2.1. İktidarın Kaynağı

İbn Haldun iktidarın varlığını, toplumun mevcudiyeti için hayati bir zorunluluk olarak görmüştür. Ona göre, umranı olmayan bir devlet tasavvur edilemeyeceği gibi devletsiz ve iktidarsız bir umran da tasavvur edilemez. Çünkü insanlar doğaları gereği iş birliği yaparlar ve bu iş birliği dolayısıyla onların yöneticiye veya yönlendiriciye ihtiyaçları vardır.³² Bu doğrultuda İbn Haldun'un, toplumu yalnızca insanların bir arada yaşaması olarak değil, insanların düzen içinde bir arada yaşaması olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Bu düzenin sağlanması içinse toplum içinde bir otoritenin veya devletin bulunması zaruridir.³³ Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki Mukaddime'de geçen devlet, mülk, hükümdar, egemenlik, riyaset, iktidar gibi kavramlar genel itibarıyla birbirinden kesin çizgilerle ayrılmadan, kimi zaman eşanlamlı kelimeler şeklinde kullanılmaktadır.

Görüldüğü üzere İbn Haldun devletin veya yönetici erkin ortaya çıkışını toplumsal açıdan doğal bir süreç olarak nitelemektedir. İbn Haldun'un bu doğal nitelemesini, Mukaddime'de toplumsal olan her şeye ilişkin olarak yaptığı, toplumsal nitelikli her kurum ve olguyu doğal kabul ettiği iddiasıyla İbn Haldun'a eleştiriler yöneltebilmektedir. Buna göre özellikle politika alanında doğal nitelemesinin başat amacı ve işlevi niteleneni meşrulaştırmak ve kabulüne dair algıyı sağlamlaştırmaktır. Bu gerçeği anlayan statükocu veya tutucu anlayış, insanlık tarihi boyunca bu işlevi nedeniyle doğal nitelemesine sıklıkla başvuragelmıştır. Nitekim İbn Haldun da taraf olduğu siyaset anlayışını hem betimlemek hem de benimse(t)mek için bu nitelemeyi kullanmıştır.³⁴

Bu eleştiri, doğallığın kaçınılmaz biçimde meşruluk olarak da anlaşılabilceği gerçeğini göz önüne almamaktadır. Zira bir durumun veya olgunun doğal olarak nitelenmesi aslında onun olmakta olması ve olmakta olmaya devam etmesine

³¹ İbn Haldun (2021), s.78-79; Ülker Gürkan (1967). "Hukuk Sosyolojisi Açısından İbn Haldun", **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt: 24, Sayı: 1, s.236

³² İbn Haldun (2021), s.554.

³³ Ercan Çelik (2015), **İşlevselcilik Bağlamında İbn Haldun'un Toplum ve Din Anlayışı**, Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, s.540.

³⁴ Armağan Öztürk (2008). "Düzenin Meşruluğu Sorunu Bağlamında İbn Haldun Felsefesinin Değerlendirilmesi", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt: 63, Sayı: 01, s.186.

ilişkin bir gözlemin sonucudur. Yani bunun “kanun” olduğunu ifade etmektir. İbn Haldun yukarıda temas ettiğimiz gibi yeni bir bilim dalını ortaya koyduğunu ileri sürüyordu. Bilimin yapmak istediği ise her şeyden önce konusu kapsamındaki hususlara dair düzenlilikleri, yani doğallıkları, bir diğer tabirle kanunları keşfetmektir. Bu doğallıkların ideolojiler, siyasetler, yöneticiler veya politikacılar tarafından meşrulaştırıcı bir fonksiyonla kullanılmasının ise sorumluluk açısından bilimi ve bilim insanını ilgilendirmeyeceği açıktır. Bununla birlikte bu durumun da gözlemlenmesi ve bilimsel amaç doğrultusunda düzenlilik, doğallık ve kurallılık açısından değerlendirilmek üzere araştırma konusu yapılması mümkündür.

İşte İbn Haldun, Mukaddime’de bu çerçevede topluma dair düzenliliklerini gözlemlediği hususları, kurduğunu ileri sürdüğü bilimin kanunları olmak üzere doğal olarak niteleyip ortaya koymuştur. Bu kapsamda yönetici otoritenin veya devletin toplum hayatı için zorunlu olduğunu belirtmiş olan İbn Haldun, bu zorunluluğu Müslüman filozofların da kabul ettiğini ifade eder. Ancak filozoflar “söz konusu otoritenin de Allah tarafından vahyedilip emredilmiş ve bir insan (peygamber) tarafından herkese duyurulmuş bir şeriata dayanması gerektiğini savunurlar.”³⁵ İbn Haldun ise otoritenin kaynağına dair filozofların ileri sürdükleri bu iddiaları kabul etmez. “Çünkü insanların varlığı ve hayatı peygamberlik olmadan da iyi bir şekilde gerçekleştirilebilir. Bir kimse bizzat kendi gücüyle veya asabiyete dayanarak başkaları üzerinde otorite kurabilir.”³⁶ Nitekim ehl-i kitap olanlara göre olmayanlar dünya nüfusunun çoğunluğunu oluşturmakta olup, ehl-i kitap olanlar gibi ehl-i kitap olmayan toplumlar da düzenli ve kanunlu devletler kurmuşlar, huzurlu ve büyük şehirler inşa etmişlerdir. Bu itibarla İbn Haldun’a göre toplumsal düzenin sağlanması için peygamberliğin zorunlu olduğu ileri sürülemez, zira peygamberlik esas olarak dine mahsus bir kurumdur.³⁷

Yukarıda değindiğimiz gibi İbn Haldun’a göre her topluluk bir otoriteye ve bir yöneticiye ihtiyaç duyar. Bu otorite, topluluk üyeleri arasında hakların ihlal edilmesini engeller. Topluluk üyelerinin birbirlerine saldırmalarına, kötülük yapmalarına mâni olabilmesi için bu otoritenin asabiyete dayanması, yöneticinin asabiyete dayanarak hükmetmesi gerekir. Böyle bir otorite ise devlet veya hükümdarlık olup basit bir kabile reisliğinden çok daha ötede bir şeydir.

³⁵ İbn Haldun (2021), s.79.

³⁶ İbn Haldun (2021), s.79.

³⁷ İbn Haldun (2021), s.79-80; Gürkan (1967), s.236.

Zira reislikte itaat daha ziyade gönüllülük esasıyla olur, yönetenin kararlarının yönetilenlere zorla kabul ettirilmesi söz konusu olmaz. Hükümdarlık ve devlet otoritesinde ise zor kullanma ve baskı uygulama söz konusu olur ki bunu güçlü bir asabiyet sağlayabilir. Dolayısıyla asabiyetin ulaşacağı nihai hedef devlettir.³⁸

İbn Haldun'a göre devlet, bir kurum olarak hadari umranda, şehir kurma seviyesine ulaşmış toplumlarda görülür. Bedevi umranda iktidarı elinde bulunduran makam ise riyaset (reislik, başkanlık) olarak adlandırılabilir. Riyaset makamında bulunanlar, yaşadıkları toplulukta genel itibarıyla ihtiyarlık çağındaki ve bu nedenle hürmete en çok layık görülen kimselerdir. Bu kişiler bedevi umranın yaşam koşulları, sülaleleri ve ailelerin şerefi veya kişisel meziyetleri nedeniyle topluluk üyelerince saygı görmeleri, bedevi hayatın doğal olarak meydana getirdiği asabiyet gibi sebeplere istinaden reislik makamına gelmişlerdir.³⁹ Dolayısıyla riyaset siyasi temelli bir otoriteden ziyade, ahlaki temelli bir otoritedir. Nitekim bu nedenle reis, istediği her kararı alamamakta veya ortaya çıkan uyuşmazlıklara getirdiği çözümü zor yoluyla dayatamamaktadır.⁴⁰ Reisin, kendisine uymayanlara karşı uygulayacağı bir baskı ve yaptırım gücü yoktur. Reis ile topluluk üyeleri arasındaki bağ kendiliğinden doğma ve örf tarafından desteklenmiş bir himaye ve itaat ilişkisidir.⁴¹ Reisin ortaya çıkan uyuşmazlıklara getirdiği çözüm önerilerinin dayanağı da bir yasa değil, örf ve adetten doğan değer yargılarıdır. Bedevi umranda görülen bu riyaset kurumunun devlet haline dönüşmesi için, toplumda yapısal bir değişimin meydana gelerek bedavetin hadarete dönüşmesi lazımdır. Toplum hayatının doğal zorunluluklarının sonucu olarak gerçekleşen bu dönüşüm, nesep asabiyetinin, yerini yavaş yavaş sebep asabiyetine bırakmasıyla başlar. En sonunda nesep asabiyetinin büsbütün kaybolup yerini sebep asabiyetinin almasıyla devlet kurumsallaşır.⁴²

Bir toplumda hükmedici otoritenin ortaya çıkışını ve zamanla hukuki çerçeve kazanarak meşru iktidar ve devlet haline dönüşmesini sosyolojik gerçeklere uygun

³⁸ İbn Haldun (2021), s.210, 235.

³⁹ Ziyaeddin Fahri Findikoğlu (1939). "İbn Haldun'un Hukuka Ait Fikirleri ve Tesiri", **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları**, Cilt: 5, s.148-149.

⁴⁰ Hasan Yaylı ve Onur Yıldırım (2019). "İbn Haldun Düşüncesinde Egemenlik Olayı", **Akademik Hassasiyetler**, Cilt: 6, Sayı: 12, s.195.

⁴¹ Topçuoğlu (1969), s.339.

⁴² Fazıl Hüsnü Erdem (1993). "İbn Haldun'un Devlet Görüşü", **Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt: 6, Sayı:6, s.161; Ergin Ergül (2018), **Hukukçu ve Siyaset Bilimci Kimliğiyle İbn Haldun**, Adalet Yayınevi, 3. Baskı, s.127-131.

biçimde açıklayan İbn Haldun başkanlığın ve iktidarın, asabiyeti daha güçlü olanda bulunacağını söyler. Ona göre, her kabile genel bir soy meydana getirir ve mensupları arasında asabiyet bağı oluşur. Bununla birlikte bu genel soya nispetle birbirine daha özel ve sıkı bağlarla bağlı olan asabiyetler de vardır. Nitekim bir aileden gelmek veya aynı babanın çocukları olmak böyle bir asabiyet meydana getirir ve bu asabiyetler genel birliğin içinde olmasına rağmen daha kuvvetlidir. Bu nedenle iktidar, kabilenin veya kabilenin bir kolunun değil, kabilenin içindeki tek bir ailenin tekelinde olur. İktidarı elinde bulunduran bu aile, diğerlerini güç ve asabiyet yönünden aşarak bu gücü elde etmiştir.⁴³ Asabiyetin nihai gayesi gücü ele geçirmek olduğu için bu süreç normal olarak değerlendirilmelidir. Ancak burada gücü ele geçirme, diğer asabiyetleri yok ederek değil, onları da kendi asabiyetine katarak büyük asabiyeti kurmak şeklinde gerçekleşir.⁴⁴ Böylece İbn Haldun egemenliğin, içeride en üstün otorite olmayı, dışarıya karşı ise bağımsız olmayı gerektirdiğini ortaya koymuştur.⁴⁵

Bununla birlikte İbn Haldun'a göre, bir devlet, düzeni kurulduktan, güçlü ve oturmuş bir duruma geldikten sonra asabiye gerek duymayabilir. İbn Haldun'un böyle bir devletten kastettiğinin ise imparatorluklar veya bu seviyedeki devletler olduğunu belirtelim. İmparatorluklar da aslında her devlet gibi kuruluş dönemlerinde asabiye azami derecede ihtiyaç duyarlar. Çünkü toplum, asabiyet bağıyla bağlı olmadığı otoriteye itaat etmekte zorlanır. Ancak nesiller boyunca iktidar babadan oğula geçince, yönetici aile iktidara sağlam bir şekilde yerleşir ve bu ailenin üyeleri lider olarak tanınır. Bu alışkanlık devlette yer ettikten sonra, iktidara *"hizmet etmek ve itaat etmek dinin bir gereği haline gelir"* ve devlete itaat, değiştirilemeyen ve karşı çıkılamayan ilahi bir buyruk gibi telakki edilir. Bu aşamada iktidar sahipleri, artık otoritelerini sürdürmek için asabiye ihtiyaç duymazlar ve ondan vazgeçebilirler.⁴⁶

2.2. Devletin Mahiyeti

Hükmetmeyi, vahyedilmiş veya akıl yoluyla bulunmuş kanunları tatbik etmeleri ve böylece yeryüzünde Allah'ın kendilerine yüklediği halifelik vazifesini

⁴³ İbn Haldun (2021), s.199-200.

⁴⁴ Özler (2019), s.14.

⁴⁵ Gürkan (1967), s.237; Topçuoğlu (1969), s.341.

⁴⁶ İbn Haldun (2021), s.236.

yerine getirmeleri için insanlara Allah tarafından emanet edilen bir görev olarak gören İbn Haldun, “siyasi mülk” ile “hilafet”i birbirinden ayırır. Siyasi mülk, dünyevi fayda sağlamak ve zararı bertaraf etmek amacıyla halkı akli düşüncenin gereğine göre yönetmeyi; hilafet ise, ahiretle ilgili maslahatları ve bunlarla ilgili dünyevi maslahatları gerçekleştirmek gayesiyle halkı şeriata göre yönetmeyi ifade eder.⁴⁷ Üçüncü bir yönetim tarzı ise filozoflarca dile getirilen “medeni siyaset”tir. İdeal bir siyaset anlayışını ifade eden bu yönetim tarzı, bireylerin devlet baskısına gerek duymaksızın barış içinde yaşayabilecek kadar erdemli ve olgun olmaları, kendi kendilerini yönetebilecek düzeye erişmeleri halinde söz konusu olur. Yani medeni siyaset, insanların devlet otoritesi olmaksızın kendi kendilerini yönetebilecekleri bir yönetim tarzıdır.⁴⁸ Ancak İbn Haldun gerçek dünyada var olmayan, felsefi/ideal karakterli bu üçüncü yönetim tarzını Mukaddime’de inceleme konusu dışında tutar.⁴⁹

Siyasi mülkte devlet, insanların kendi akılları ile bulup vaz ettikleri rasyonel nitelikli kanunlarla idare edilir. Bu siyaset türü kendi içinde ikiye ayrılır. Birincisinde, kamu yararını gözetten hükümdarın iyi yönetimi söz konusudur. Bu idare akla dayanır ve esas itibarıyla iyidir. Ancak dini kanunlarla yönetilen İslam Devletlerinde bu tip bir yönetim şekline ihtiyaç duyulmamıştır. İkincisinde ise zor kullanma ve baskı yoluyla hükümdarın menfaatleri gözetilir ve kamu yararı hükümdarın menfaatlerine tâbi kılınır. Bu yönetimde kamu yararı ikinci plandadır ve bu yönetim tarzı “akli siyaset”in kötü türüdür. İster Müslüman ister kâfir olsun, dünyanın bütün yöneticileri devleti bu iki şekilden biriyle idare ederler.⁵⁰

İbn Haldun, otoritenin kaynağını yalnızca vahye dayandıran Müslüman filozofları eleştirmekle birlikte iktidarı, insanlara yeryüzünde Allah’ın halifeliğini yerine getirmeleri için emanet edilen bir görev olarak görmektedir. Diğer yandan ona göre, Allah’ın kanunları insanların iyiliğine ve faydasına olan kanunlardır. Kötü kanunlar ise Allah’ın hikmetine ters düşen, cehaletten ve şeytandan kaynaklanan kanunlardır. Dolayısıyla asabiyyete dayanan ve Allah’ın kanunlarının kulları üzerinde uygulanması için gerekli erdemlere sahip olan yönetici, yeryüzünde Allah’ın halifesi olacak ve haksızlıkları giderecektir.⁵¹

⁴⁷ Yüksel (2008), s.315.

⁴⁸ Topçuoğlu (1969), s.340-341.

⁴⁹ İbn Haldun (2021), s.447-449.

⁵⁰ İbn Haldun (2021), s.448-449.

⁵¹ İbn Haldun (2021), s.216.

Bu noktada İbn Haldun'un sağlam bir iktidar için asabiyeti tek başına yeterli bulmadığı söylenebilir. Ona göre, iktidar için güçlü bir asabiyetten başka, hükümrân olacak kişide adillik, alçakgönüllülük, cömertlik, bağışlama, muhtaçlara yardım, zorluğa dayanma, sözünü tutma, fedakârlık, bilime ve bilim insanlarına saygı ve itimat, dine ve ahlaka uygun yaşama, kötü ahlaki fiillerden uzak durma gibi erdemlerin de bulunması gerekir. Otorite yetkisine sahip olan kişi bu erdemleri sayesinde, otoritesi altındaki kişileri yönetme salahiyet ve liyakatine sahip olur. Bunun tersine, yöneticileri erdemlerden yoksun olan, yöneticileriyle birlikte erdemsiz bir yaşam süren toplumlar ise büyük devletler kuramaz, etkin egemenliğe sahip olamazlar. Eğer daha önce bu erdemleriyle hakimiyet sahibi olmuşlar, ancak bozulmaya başlamışlarsa erdemsizlik hali birdenbire değil, yavaş yavaş gerçekleşir ve egemenlik de yavaş yavaş kaybolur.⁵²

İbn Haldun'a göre, Hz. Peygamber ve dört halife döneminde mevcut olan Halifelik yönetiminin yerini, İslam'ın canlılığının ve Arapların bedevi yaşamının sadeliğinin yavaş yavaş kaybolması suretiyle, zamanla mülk örgütlenmesi mahiyetindeki saltanat almıştır. Siyasi örgütlenme saltanata dönüşmeden önce, başta halife olmak üzere gerek devlet görevlileri gerekse halkın büyük çoğunluğu kendilerini dinin denetlemesi altında tutuyorlar, aleyhlerine olsa bile dinin işaret ettiği doğruları kendi menfaatlerine tercih ediyorlar ve böylece toplumun zarar görmemesini sağlamaya çalışıyorlardı. Ancak zaman geçtikçe durum değişerek otoritenin kaynağı dinden çok güç ve kılıç olmaya başlamıştır. Saltanata geçişle birlikte ise halifelik zamanında söz konusu olan yüksek değerler kaybolarak halifelik sadece ismen var olan bir hale gelmiştir. Bu şekilde dört halife döneminden sonra Emevi ve Abbasiler dönemlerinde saltanat özellikleri ağır basmaya başlamış ve yönetim tarzı tamamen hükümdarlık usulüne dönüşmüştür.⁵³ İbn Haldun İslam dünyasında ortaya çıkan çatışmaların sebeplerini de dinin etkisinin azalmasının sonucu olarak asabiyet bağlarının zayıflaması, hadaretle birlikte lüks ve refaha düşkünlüğün artması ve nihayet toplumun ahlaki ve dini hassasiyetinin azalması olarak sayar.⁵⁴ Dolayısıyla din ve dine çağrı, devletin temeli olan asabiyetin gücünü artırır, böylece iş birliği ve yardımlaşma artar ve devlet güçlenir. Bunun aksine, dini yaşam olumsuz yönde değiştiğinde ve yozlaştığında devletin gücü zayıflayarak dinin

⁵² İbn Haldun (2021), s.217.

⁵³ İbn Haldun (2021), s.305-315; Hassan (1998), s.312-313.

⁵⁴ Mustafa Yıldız (2010). "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 10, s.47.

devlete güç veren etkisi sona erer, devleti ayakta tutan veya zaferler kazandıran güç olarak artık sadece asabiyet kalır.⁵⁵

Tabii ki devleti zayıflatan faktörler sadece dine ilişkin değildir. İbn Haldun'un devlet anlayışında liderin etkisi oldukça belirgin olduğundan, yöneticinin kişisel özellikleri de bu noktada önemli bir faktör olarak değerlendirilir. Örneğin yöneticinin, olması gerektiğinden fazla sert olması devlete zarar verir, hatta onu yıkıma götürebilir. İyi yönetim halka sevgi, hoşgörü ve yumuşaklıkla davranan yönetimdir. Eğer devlet idaresi halka karşı baskıcı olur ve halkı sürekli cezalandırırsa, halk korkuya kapılarak bayağılaşır, ahlakları bozulur. Girdikleri bu kötü durum nedeniyle de, kendilerini koruma altına almak amacıyla, ahlaki olmayan yollara, bayağılıklara, yalan ve hilelere başvurmayı alışkanlık haline getirirler. Bu durum ise toplumda dini ve ahlaki yozlaşmaya, asabiyetin kaybolmasına ve devletin parçalanmasına sebep olur. Buna mukabil, yöneticiler halka iyilikle ve hoşgörüyle davranırsa, bir güven ve sevgi ortamı oluşarak ahlaki ve dini hasletler gelişir, asabiyet bağları kuvvetlenir ve sonuçta devlet güçlenir.⁵⁶

Ayrıca devlet teşkilatına sahip hadari toplumlarda idarenin baskı yoluyla halkı iktidara boyun eğdirmesi de İbn Haldun'a göre halkın cesaret gibi özelliklerini köreltir ve hatta kendilerini dış tehlikelere karşı koruma ve savunma güdülerini ortadan kaldırabilir. Zira genel itibarıyla toplumlarda yönetim erkinde yer alan insanlar toplumun çok az bir yüzdesini teşkil eder. İnsanların çoğu, otoritenin hakimiyeti altında yaşarlar. Şayet iktidar halka iyi ve adil davranıyorsa, halk baskıya uğramaksızın yönetime itaat ve kanunlara riayet ediyorsa, devleti yönetmek için zora değil de hukuka başvuruluyorsa insanlar insani ve hukuki bakımdan özgür oldukları hissiyle doğuştan sahip oldukları cesaret ve hatta korkaklık gibi karakterlerine göre davranabilirler. Hareket ve tutumlarında özgürlük onlar için doğal hale gelir ve başka türlü davranamazlar. Bunun aksine olarak halk baskı ve zor yoluyla yönetime itaat ve kanunlara riayet ediyorsa bütün bunların tam tersi meydana gelir. İnsanların cesaretleri körelir, yönetim tarafından ezildikçe kendilerini savunma kabiliyetlerini kaybederler ve sonuçta devlet yıkıma doğru sürüklenir.⁵⁷

⁵⁵ İbn Haldun (2021), s.240-241.

⁵⁶ İbn Haldun (2021), s.283-285; Gürkan (1967), s.238.

⁵⁷ İbn Haldun (2021), s.192-194.

Burada İbn Haldun'un kamu hukuku bağlamında meşruiyet sorununa işaret ettiği söylenebilir. Zira İbn Haldun'a göre devletin güçlü olabilmesi ve kalabilmesi devletin otoritesine ve buyruklarına halkın samimiyetle itaat etmesine, yani kanunların halk tarafından içselleştirilmesine bağlıdır. İslam siyaset felsefesinde yönetimin meşruluğunu kabul ve otoritesine itaat için aranan biat ve rıza unsurları içselleştirmenin önemli kaynaklarıdır. Böyle bir içselleştirmenin bulunması halinde halk psikolojik sorun yaşamaksızın yönetimi meşru kabul edecek, otoriteye ve onun buyruklarına gönüllü olarak itaat edecektir. Buna karşılık, halk nezdinde söz konusu içselleştirme olmayıp yönetimin meşruluğuna dair bir kanaat oluşmadığı takdirde, otoriteye ve buyruklarına zorla ve isteksizce boyun eğme insanlarda genel bir psikolojik yıpranmayı oluşturacak, bu nedenle halkın çalışma ve üretme istekleri kaybolacak, böylece devlet güçsüzleşecektir.⁵⁸

İbn Haldun'un benzer şekilde devletin selametine ilişkin içselleştirme sorunu bağlamında değerlendirdiğini söyleyebileceğimiz hususlardan bir diğeri ise devletin mülkiyet hakkına bakışı, yani mülkiyetin hukuken koruma altına alınıp alınmadığıdır. Özel mülkiyet hakkının ihlale uğrayacağına, mallarının ve mülklerinin haksız olarak ellerinden alınacağına ve gasp edileceğine dair korkularının olduğu, mülkiyet hakkının devlet gücüyle hukuken koruma altına alınmadığı bir devlette insanların daha fazla kazanma arzularının, servet elde etme heveslerinin azalacağı, geçinmeleri için zaruri olan dışında üretimden uzaklaşacakları açıktır. Umran ve umranın ilerlemesi ise insanların yaşamak için zorunlu ihtiyaçlarının dışında birikim yapmalarına, refah seviyesinin bu yolla artmasına bağlıdır. Bahis konusu korkuların olduğu yerde insanların daha çok çalışmak ve üretmek için güdülerini harekete geçmediği için umranın devamı ve ilerlemesi durur, hatta insanlar başka ülkelere göç ederler. Böylece şehirler harabeye döner, halk tembelliğe alışıp fakirleşir, üretim biter ve sonuçta devlet güçsüzleşerek yavaş yavaş çöküşe doğru gider. Dolayısıyla insanların çalışmaları ve üretmeleri için gerekli psikolojik ortamın da temin edilmesi devletlerin sağlamlığı ve hayatiyeti için zorunludur.⁵⁹

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere İbn Haldun'un, bir devletin genel durumuyla halkın genel psikolojik ve ahlaki durumu arasında kozalite olarak nitelendirilebilecek bir ilişkinin bulunduğunu ileri sürdüğünü söyleyebiliriz.

⁵⁸ İbrahim Erol Kozak (2018), **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi**, Palet Yayınları, 1. Baskı, s.58.

⁵⁹ İbn Haldun (2021), s.423.

Nitekim o, bu konuyu Mukaddime’de “Devletin aşamaları ve durumunun değişmesi, aşamaların değişmesiyle halkın ahlakının değişmesi”⁶⁰ şeklindeki bir başlıkla ele almıştır.

2.3. Devletin Evreleri

İbn Haldun’a göre, her devletin geçirdiği belli merhaleler vardır ki, her bir merhale için farklı koşullar ve bu koşulların oluşturduğu farklı genel durumlar söz konusudur. Halkın genel karakteri doğal olarak içinde bulunduğu şartlara göre şekillendiğinden dolayı devletin geçirdiği her bir farklı evrede halkın genel karakteri bakımından da farklılıklar söz konusu olur. Dolayısıyla devletin genel durumu değiştikçe halkın genel karakteristik özellikleri de değişir.⁶¹ Devletlerin geçirdiği bu evreler genel itibarıyla her biri ayrı bir devreyi teşkil eden beş aşamadan oluşur. İlk evre zafer evresi, ikinci evre mutlak iktidar ve istibdat evresi, üçüncü evre huzur ve istikrar evresi, dördüncü evre kanaat ve barış, son evre ise israf ve sefahat evresidir.⁶² Her devletin bu aşamalardan geçtiğini belirten İbn Haldun determinist ve çevrimsel bir tarih anlayışına sahiptir. Bu anlayışa göre, toplumların yükseliş ve çöküşleri sürekli çevrimsel bir hareket izler. Önce zorunlu olarak yükselirler ve sonra da zorunlu olarak çöküş sürecine girerler.⁶³

Yerleşme ve zafer evresi olarak nitelendirilebilecek birinci evrede, toplumun ve devletin varlığı için zorunlu olarak asabiyyetin güçlü olduğunu, kan ve din birliğinin grup dayanışmasının iki önemli kaynağı olduğunu görüyoruz. Otorite sahipleri topluluğun diğer üyeleriyle aynı hukuki statüde bulunmakta ve onlar gibi normlara uymaktadırlar.⁶⁴ Bu evrede devlet teşkilatı sağlanmamış veya teşkilatlanma tamamlanmamış olmakla birlikte baskı ve zorla tahakkümden ziyade otoriteye samimi bir bağlılık söz konusudur. Devlet başkanı hala bedevi topluluğun reisi gibi karar alma ve uygulamada aynı asabiyyet çevresi üyelerinin düşünce ve görüşlerini dikkate alarak davranır.⁶⁵

⁶⁰ İbn Haldun (2021), s.263.

⁶¹ İbn Haldun (2021), s.263.

⁶² Ergül (2018), s.99-106; Hassan (1998), s.323-324.

⁶³ Okumuş (1999), s.184; Zeynel Abidin Kılınc (2018). “Toplumsal Sözleşme Teorileri, İbn Haldun ve İnsan Doğası”, **PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 1, s.65.

⁶⁴ Barbara Stowasser (1984). “İbn Khaldun’un Tarih Felsefesi: Devletlerin ve Uygarlıkların Yükselişi ve Çöküşü”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt: 39, Sayı: 1, s.177.

⁶⁵ Hassan (1998), s.324.

İkinci evrede devlet başkanı, asabiyete dayalı hakimiyetin doğal bir sonucu olarak iktidar gücünü kendisinde toplamaya, mutlak otorite olmaya başlamıştır. Kan ve hatta din birliğine dayalı dayanışma unsurlarını ortadan kaldırmak veya zayıflatmak suretiyle otoritenin paylaşılmasına son verip iktidarın tekelleştirilmesi sağlanmaya çalışılır. Asabiyet çevresinin yerini paralı askerler, maaşlı bürokrasi ve danışmanlar alır. Ancak bu yolla devlet, gelişmiş bir idari mekanizmaya ve teknik biçimde düzenlenmiş bir yapıya da sahip olmaya başlar.⁶⁶ Bununla birlikte asabiyet yine de tamamen yok olmaz, farklı imkanlarla bir güç olarak kendini gösterebilir. Dolayısıyla bu dönemde iktidar aslında ilk evreden daha zor engellerle karşılaşır. Zira ilk evredeki tek bir mukaddes hedefe yönelmiş ortak eylemlerin sahipleri olarak asabiyet çevresinin güven verici ortamına mukabil ikinci evrede bu ortamın paydaşlarıyla mücadele etmek ve onları saf dışı bırakmak, onların yerine genellikle maddi çıkarları öncelemeleri engellenemeyen bir yardımcıları, askerler, danışmanlar tabakası oluşturmak çok daha sıkıntılı süreçtir. Diğer yandan bu evrenin istibdat olarak anılması bir tiranlık veya dikta rejiminin olduğunu ima etmez. İbn Haldun'a göre istibdat, kahr ve şiddet kullanma yetkisi anlamında devletin gerçekten bir devlet olabilmesi için yönetimin doğal bir halidir.⁶⁷

Üçüncü evrede devlet otoritesi tam anlamıyla gerçekleşmiş, iktidar mutlak biçimde hakimiyetini yerleştirmiş ve halka kabul ettirmiştir. Otoriteyi kurma ve sağlamlaştırma işi sona ermiş, artık iktidar olmanın maddi ve manevi nimetlerinden faydalanma ve buna ortak olacakları istediği şekilde belirleme dönemi başlamıştır. Bu itibarla bu evre rahatlık, dinginlik ve sükûnet olarak nitelendirilebilirse de bunların huzurdan çok lüks ve debdebeye dönük olduğu söylenmelidir. Dış gelirler olmakla birlikte daha çok halktan düzenli olarak toplanan vergilerle devletin elde ettiği servet heybetli binaların, sarayların, ihtişamlı şehirlerin, anıtların yapımına harcanır, devleti yönetenlerin kişisel servetleri çoğalır. İktidarın, serveti paylaştığı kişiler hükümdarın dilediği kişilerden oluşur ve böylece devletin kurucu unsurlarını oluşturan asabiyet çözülür, hükümdara göre değişen yeni elit zümreler teşekkül eder. Asabiyet üzerine temellenen eşitlikçi ve koşullu otoritenin yerini, hükümdarın koşulsuz üstünlüğüne dayalı mutlaki yönetimin alması nedeniyle bürokrasi de kesin hatlarla oluşumunu tamamlamıştır.⁶⁸

⁶⁶ Stowasser (1984), s.177.

⁶⁷ Hassan (1998), s.326-327.

⁶⁸ Hassan (1998), s.327-328.

Dördüncü evre, otoritenin mutlakîyetinin zayıflamaya başladığı dönemdir. İlk üç evrede otoritenin kendisinde odaklandığı veya toplandığı devlet başkanı, farklı oranlarda da olsa üstün kuvvete ve hükümlanlığında bağımsızlığa açık biçimde sahipti. Yani kendi isteklerini özgürce gerçekleştirebildiği gibi yakın asabiyet veya yönetim çevresinin talepleri ile halkın talep ve ihtiyaçlarını da genellikle boyun eğerek değil, isteyerek yerine getirebiliyordu.⁶⁹ Bu evreyle birlikte bu hususlarda değişim yaşanmaya başlanmıştır. Lüks ve konforun aranılan değil, alışılan olduğu bu evreyi kanaat dönemi olarak nitelendirirken, kanaatin cesaret gösterme, devleti yönetme ve devletin sınırlarını zaferlerle genişletme gibi hususlarda söz konusu olduğu, aşırı ve şaşaalı tüketim ile ince zevklere servetlerin harcanması gibi konularda halka da belirli oranlarda yansıyan kabullerin olduğu görülmektedir. Bu evrede gerek yönetim tabakasında gerekse halkın genelinde rahatlık, konfor ve lüks yaşam artık toplumsal hayatın sıradan niteliği haline gelmiştir. Dolayısıyla bu evrede güç ve servet itibarıyla doruk noktasına ulaşan devlet, aynı zamanda inişe de geçmiştir.⁷⁰

Beşinci ve son evre, devletin artık mukadder sonuna doğru kimi zaman yavaş yavaş kimi zamansa hızlıca ilerlediği evredir. Ahlakilik ve liyakat gibi açılardan yetersiz kimseler hükümdarın çevresini sarar ve devletin en önemli işleri bunlara emanet edilir. Ayrıca hükümdar, asabiyeti olanları ve atalarının destekçilerini yok etmeye çalışır. Faydasız ve savurganca yapılan harcamalar nedeniyle bu evrede bütçe açık vermeye ve böylece devletin ekonomik düzeni bozulmaya başlamıştır. Bütçe açığının kapatılması için devletin dayandığı belki de en önemli iki gruptan zorunlu fedakârlık beklenir: Askeriye ve halk. Bir yandan savunma bütçesi daraltılarak ordu küçültülür ve masrafları azaltılır. Diğer yandan halkın gelirleri de azaltılır. Bu ikinci azaltma, bir taraftan halkın fakir kısmına yönelik sosyal yardımların kesilmesi veya azaltılması yoluyla yapılırken diğer taraftan toplumun orta kesimini oluşturan halkın sırtına yeni ve ağır vergiler eklenmesi suretiyle yapılır. Böylece hükümdarın atalarının kurduğu düzen yıkılarak yok olmaya başlar. Bu aşamada devlet artık yaşlanmıştır ve iyileşemeyeceği müzmin bir hastalığa yakalanmıştır. Bu hastalık devletin ortadan kalkacağı güne kadar onu yavaş yavaş tüketir ve sonunu getirir.⁷¹

⁶⁹ Stowasser (1984), s.177.

⁷⁰ Hassan (1998), s.329.

⁷¹ Ergül (2018), s.106-107.

Görüldüğü üzere İbn Haldun iktidar ve devletin mahiyeti, kaynakları, görünüşleri gibi konuları, kendisinin kurduğunu söylediği umran biliminin gerçekçi yaklaşımı ve sosyolojik yöntemi doğrultusunda ele alarak analiz etmiştir. Gerek Batı'da gerekse Doğu'da, otorite ve devletin kutsallığı, devletin topluma önceliği ve üstünlüğü gibi bu alandaki hâkim anlayışları kabul etmemiştir. Modern dönemdeki sosyal bilimlerin yaklaşımlarını yüzyıllar öncesinden ortaya koymuş ve benimsemiş, günümüz genel kamu hukukuna ilişkin hususları realist perspektifle ve bilimsel yöntemlerle gözlemleyip incelemiştir. O, kendisine kadarki düşünce dünyasına egemen olan ve hatta kendisinden sonraki dönemde de egemenliğini sürdüren, ideal devlet nasıl olmalıdır sorusunu cevaplamak yerine "olan" ve olmakta olmaya devam eden/edecek devlet ve iktidar olgusunu anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır.⁷²

HUKUK

3.1. Hukukun Toplumsal Niteliği

İbn Haldun'un düşüncesinde hukukun toplumsal nitelikli bir olgu olduğu, hukuksal görünüm ve içeriklerin toplumların yapıları ve karakterleri doğrultusunda teşekkül ettiği ve değiştiği görülmektedir. Nitekim yukarıdaki başlıkta belirtildiği üzere İbn Haldun'a göre devletlerin geçirdikleri beş evrenin her birinde devletin olduğu gibi halkın da genel karakteristiği farklılaşır. Böylece bu evrelere göre hem hukuk normlarında hem de genel hukuk anlayışında farklılıkların bulunduğu da söylenebilir. Benzer farklılık İbn Haldun'a göre yerleşik toplumlar ile göçebe toplumlar arasında da söz konusuydu. Bedevi toplumlardaki asabiyet bağının yerini hadari toplumlarda din bağının ve hükümdara sadakat bağının alması nedeniyle, yerleşik toplumlarda mevcut hukuki yapıda dini normlar ile örfi-idari normların ağırlığı artmakta ve formel hukuka geçiş hızlanmaktadır.⁷³

Göçebe toplumlarda kodifiye edilmiş ve formel niteliğe sahip bir hukuk yoktur. Fakat bu durum, bedevi toplumlarda normlar olmadığı anlamına gelmez. Bu toplumlarda da sosyal düzeni sağlayan normlar mevcuttur, ancak hukuk kurallarının diğer sosyal hayat normlarından ayrı ve bağımsız bir yeri bulunmaz. Yukarıda, göçebe toplumların da dahil olduğu bedevi umranda iktidarı elinde

⁷² Ergül (2018), s.108.

⁷³ Erdem (1993), s.161.

bulunduran makama riyaset dendiğini ve bunu kimlerin elinde bulundurduğunu söylemiştik. Bu tür toplumlarda sosyal düzen kendiliğinden oluşan hukuk kurallarıyla sağlanır ve bu hukuk kuralları meşruiyetlerini ve güçlerini asabiyet bağından alır. Bu toplumlarda sosyal düzenin kurulup sürdürülmesi bakımından önemli olan ikinci faktör ise riyaset makamında bulunan şef otoritesidir. Riyaset makamında bulunan bu şefler toplum içerisindeki çatışmalara son verirler. Bu şefler, toplumun yasakçıları ya da yargıçları pozisyonunda olup otoritelerini kabile mensuplarının asabiyetinden doğan itaat ve bağlılıktan alırlar. Böyle bir yapıda, yazısız hukuk kuralları egemendir ve şefler hukukun yaratıcısı değil, söyleyicisi veya bildiricisidir. Kabile şefleri hukuki nitelikte sayacağımız bu görevlerini devletli toplumlarda olduğu gibi zorlayıcılık ve baskı yolundan ziyade saygı ve sevgiye dayalı itibarları ve otoriteleriyle gerçekleştirirler.⁷⁴

İbn Haldun'dan üç asır sonra, devletin ve siyasal toplumun ortaya çıkışının temel nedeni olarak Hobbes da insanların birbirlerine yönelik saldırganlıklarını ve buna ilişkin güvenlik ihtiyacını ele alacaktı. Böylece İbn Haldun insanların doğal olarak sahip oldukları şiddet eğiliminin ve birbirlerini yok etme dürtülerinin siyasal ve toplumsal hayattaki işlevine Hobbes'dan önce değinmiştir. Ancak insanlardaki söz konusu doğal özelliklerinin, insanların birbirlerine karşı saygı ve sevgiyi kaybetmeksizin toplumsallaşmasına engel olacağını düşünmeyen İbn Haldun bu şekilde Hobbes'dan daha gerçekçi ve ileri de düşünmüştür.⁷⁵

3.2. Devlet ve Din Dolayımında Hukuk

İbn Haldun'a göre devleti yönetmek hakimiyete ve güce sahip olmayı gerektirir. Bunlara sahip olmak durumunda olan hükümdarın buyrukları ise hakimiyet ve güç olgularının mahiyetinden ve insan tabiatının hayvani karakterinden dolayı adaletten sapar ve insanlara zarar verir. Bu durum itaatsizliğe ve kargaşaya sebep olur. Bundan dolayı hükümdarın kendi arzularına göre koyduğu kanunlara değil de herkesin bildiği ve zorunlu olarak saygı duyduğu kanunlara başvurmak gerekir. Bu kanunlar bilge insanlar veya büyük şahsiyetler tarafından belirlenebilir. Bununla beraber kanunlar, Allah tarafından konulmuş ve bir peygamber tarafından aktarılmış ise hem bu dünya hem de ahiret için faydalı kanunlar söz konusu olur. Dini kanunlar, iktidarı din yoluna bağımlı kılar ve böylece her şey gerçek kanun

⁷⁴ Yüksel (2008), s.319; Topçuoğlu (1969), s.333-335; Ergül (2018), s.127-130.

⁷⁵ Ergül (2018), s.130.

koyucu olan Allah tarafından dolaylı olarak gözetim altında tutulur. İbn Haldun toplumu dinsel kanunlarla yöneten iktidarı hükümdarlıktan ayırarak, onun halifelik olduğunu söyler. Ona göre halifelik gerek bu dünyada gerekse öte alemde mutlu olmalarını sağlamak için insanları ilahi hukuka göre yönlendirmektir ve halifeler dini insanlara getirmiş olan peygamberin vekilidir.⁷⁶ Bununla beraber halifenin halifeliği esasen dini konumundan değil, asabiyetten gelir. Halife ancak güçlü bir asabiye dayandığı takdirde muteber olabilir. Ancak bu asabiyetin içeriğinin din ile doldurulması da mümkündür.⁷⁷

Halifeliği, tabi hükümdarlıklardan ayıran İbn Haldun, hilafetin kuruluşunda asabiyetten ve gücü ele geçirmekten başka bir kaynak daha göstermektedir: Bey'at. İbn Haldun'a göre bey'at, itaat etme sözü vermektir ve yönetici ile yönetilen arasında yapılan bir sözleşmedir. Bu sözleşme, el sıkışmak (musafaha) ve and içmekten (tahlif) oluşan iki sembolik ve şekli unsurun yerine getirilmesiyle akdedilmiş olur. Halifenin halifeliğini kabul etmeye yönelik bu sözleşmenin sembolik davranışları, bedevi toplumlardaki toplum üyeleri arası eşitlik anlayışını hatırlatır. Yerleşik topluma geçiş ve halifeliğin hükümdarlığa dönüşümü sürecindeyse eşitlik anlayışının terk edilmesiyle, kendini artık halkın efendisi addeden hükümdarlar için eşitliği vurgulayan sembolik davranışlar da bir alçalma kabul edilerek terk edilmiştir. Ancak yine de yönetenle yönetilenler arasında "hukuki" nitelikli diyebileceğimiz bir "vekalet" sözleşmesi mahiyetini de haiz bey'at kurumu, İslam kamu hukukunda şekli davranışlarla var olamasa da mülkün meşruluğu için şart kabul edilmiştir.⁷⁸

İbn Haldun'un devletin/iktidarın varlığının zorunluluğuna ve mülkün meşruiyeti için sözleşmenin (bey'at) yapılmasının gerekliliğine dair görüşlerinin, 17. yüzyılda Avrupada dile getirilmeye başlanan sosyal sözleşme kuramlarını andırdığı ve hatta öncellediği dikkat çekmektedir. Yukarıda bu çerçevede Hobbes'la benzerliğe kısaca değinmiştik. Şimdi de J.J. Rousseau'nun toplum sözleşmesi kuramıyla benzerliklerine kısaca değinilebilir. Rousseau, çok genel ifade edilirse, otoritenin bir makama devri konusunda insanların mutabakata varması veya sözleşmesi sonucu devletin oluştuğunu söylüyordu. İbn Haldun da cezalandırıcı ve

⁷⁶ İbn Haldun (2021), s.285-287.

⁷⁷ Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (1961), **Metodoloji Nazariyeleri**, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, s.107.

⁷⁸ İbn Haldun (2021), s.315316; Fındıkoğlu (1939), s.148; Ahmet Selim Kadioğlu (2021). "Türk-İslam Sentezcilerinde Devlet Tasavvuru ve Din-Devlet İlişkileri", **Kayseri Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 1, s.15.

hükmedici bir gücün bulunması zorunluluğunu, toplumda yönetene ve hükmedene ihtiyaç duyulduğunu ve hilafetin kuruluşunda sözleşmenin (bey'at) yapılmasının gerekli olduğunu ifade ediyordu. Bu itibarla İbn Haldun'da, Rousseau'nun devletin doğuşuna ilişkin toplum sözleşmesi teorisi kadar kuramsallaştırılmış olmasa da bu teorinin temellerine dair açık izlerin ve değerlendirmelerin bulunduğu görülmektedir.⁷⁹

Halifeliliğin mahiyetine ve kaynaklarına dair genel itibarıyla bu değerlendirmelerde bulunan İbn Haldun, halifenin görevleri konusunda devletin üzerindeki bütün dini ve hukuki görevlerin, halifenin sorumluluğunda olduğunu belirtir. İslam devlet anlayışında halife, Hz. Peygamber'in vekili olarak kabul edildiğinden ve Hz. Peygamber de toplumun dini ve dünyevi tüm işleri baş sorumlu olarak yürüttüğünden dolayı halifeler genel yargı yetkisine sahiptirler ve kanunların uygulanmasını genel olarak takip ve kontrol etme görevini üstlenmişlerdir.⁸⁰ Ona göre, bu itibarla kadılık (hakimlik) görevi de halifeye bağlı bir görevlendirmedir. Aslında İslam Devletinin ilk dönemlerinde kadılık görevi, halifelerin başkalarına devretmediği görevlerinden biriydi. Ancak devletin sınırlarının ve dolayısıyla halifelerin işlerinin artması nedeniyle halifeler, kadılık görevini diğer insanlara emanet etmeye başladılar. İlk zamanlarda kadıların görevi bireyler arasındaki uyuşmazlıkları çözmekten ibaretken, ilerleyen dönemlerde toplumun genel menfaatine ilişkin sorunların çözümünden de sorumlu olmaya başladılar. Hacir altına alınan kimselerin mallarının yönetimi, vasiyet ve vakıfların kontrolü, bayındırlık işlerinin denetlenmesi, şahit ve dava vekillerinin araştırılması gibi görevler böylece kadıların sorumluluk alanına eklenmeye başladı. Ayrıca kadılar delilleri incelemek, dinin ana kaynaklarında yer almayan cezaları vermek, kararları ertelemek, tarafları sulh ettirmek gibi görevleri de yürütme organından destek veya yetki alarak yerine getirmişlerdir.⁸¹

3.3. Fıkıh (İslam Hukuku)

İbn Haldun'un fıkıh hocalığı ve başkadılık gibi hukuk alanında önemli görevler ifa edecek derecede hukukçu kimliğiyle de öne çıktığını görmekteyiz. Bu nedenle Mukaddime'de fıkha ilişkin ortaya koyduğu dikkat çekici ve eleştirel

⁷⁹ Erdem (1993), s.168.

⁸⁰ İbn Haldun (2021), s.330-331.

⁸¹ İbn Haldun (2021), s.333-335.

görüşleri sadece teorik nitelikli olarak değerlendirilmemelidir. Onun, fıkha ilişkin görüşlerini “içerden” ve gerçekçi bir bakış açısıyla ileri sürdüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Diğer yandan İbn Haldun İslam bilginlerinin büyük çoğunluğu gibi fıkhi konulara mezhep taassubuyla da yaklaşmamıştır. Kendisi Maliki geleneğinde yetişmesine, Maliki başkadılığı yapmasına, Maliki mezhebine mensup olmasına rağmen bazı hususlarda Malikilerin tercih edilen görüşlerine uymamıştır. Örneğin Malikilerin diğer mezheplerden en önemli farklarından biri olan fıkhnın kaynakları konusunda farklı düşünür. İmam Malik’in fıkıh anlayışında İslam toplumunun ilk neslini oluşturan ve Peygamber’in arkadaşları olan ashabın görüşleri (sahabe kavli) önemli bir hukuk kaynağıdır. Buna karşın, İbn Haldun’a göre sahabe kavli Peygamber’e ait bir sözün nakli niteliğinde değilse sahabenin ferdi kanaatini bildirir ve fıkhnın öncelikli kaynağı olamaz. Dolayısıyla Malikiler fıkhnın kaynaklarını Kitap, sünnet, icma, sahabe kavli, Medine halkının uygulaması ve kıyas şeklinde sayarken, İbn Haldun diğer hukuk okulları gibi kitap, sünnet, icma ve kıyas şeklinde sıralar.⁸²

İbn Haldun, fıkıh ve fıkıh usulü konusundaki görüşlerini Mukaddime’de, İlimler başlığı altında belirtir. Zira fıkıh da umranın ilerlemesine bağlı olarak ilimlerin gelişmesi ile bir sanat haline dönüşür.⁸³ Ona göre fıkıh, mükelleflerin (ergin ve mümeyyiz) davranışlarını düzenleyen ve kaynağını Kur’an, sünnet ve içtihat gibi delillerden alan kanunlardır. İlk dönemlerde normlar bu kaynaklardan çıkarılmakla birlikte kaçınılmaz biçimde farklılıklar oluşmaktaydı. Zira kaynaklar Arapça idi; Arap dilinde ise özellikle normlara ilişkin ibarelerde anlamın ne olduğuna ilişkin tartışmaları doğuracak şekilde bölgesel farklılıklar söz konusuydu. Diğer yandan sünnet kaynağı, yani Hz. Peygamber’in sözleri, davranışları ve onaylarına ilişkin birikim ise Müslümanların birbirlerine sözlü aktarımları (rivayet) yoluyla oluşmuş olup bu hususiyeti nedeniyle rivayetler arası çelişkiler gündeme gelebiliyordu. Bunlar arasında bir seçim yapma zorunluluğu da doğal olarak görüş ayrılıklarına sebebiyet veriyordu. Farklılıkların bir başka sebebi de naslardan (ana kaynak metinlerinden) alınmayan delillerin birbirlerinden farklılığı ve buna benzer şekilde naslarda var olmayan ama kıyas gibi metotlarla çözüm bekleyen meselelerin ortaya çıkmasıdır.⁸⁴

⁸² Emine Gümüş Böke (2014). “İbn Haldun ve Fıkıh İlmine Dair Görüşleri”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 24, s.99.

⁸³ Necmettin Kızılkaya (2012). “İslam Hukuk Tarihini İbn Haldûn Üzerinden Okumak: İbn Haldûn’un Modern Dönem İslam Hukuk Tarihi Yazıcılığına Etkileri”, **Belleten**, Cilt: 76, Sayı: 277, s.747.

⁸⁴ İbn Haldun (2021), s.664-665; Gümüş Böke (2014), s.99.

İbn Haldun işte bu şekilde oluşan farklılıklardan öncelikle iki hukuk ekolü doğduğunu belirtir. Bunlardan birisi rey (görüş) ve kıyas taraftarı olan, ehl-i re'y olarak anılan ekoldür. İmam Ebu Hanife'nin şahsında belirginleşen ve Irak Okulu olarak da isimlendirilen bu ekol, coğrafi konum itibarıyla Hicaz bölgesinden, yani sünnetin ana kaynağından uzakta olmalarının da etkisiyle sünnet konusunda daha az bilgili oldukları için kıyasa daha çok başvurmak durumunda kalmışlardır. Diğer ekol ise hadis taraftarı olan ve İmam Malik'in şahsında belirginleşen Hicaz Okuludur. Ehl-i hadis olarak da anılan bu ekol mensupları da diğeri kadar olmasa bile kıyasa başvurmuşlar, kıyası ana delillerden biri olarak kabul etmişlerdir. İbn Haldun bu iki ana ekolün dışında üçüncü bir mezhebe daha değinir: Zahiriler. Kıyası hukuk kaynağı olarak kabul etmeyen Zahirilik mezhebini İbn Haldun sahih mezhep saymakla birlikte bu mezhebin taraftarı kalmadığını, ancak kitaplarda yaşamaya devam ettiğini belirtir. Müslümanların büyük çoğunluğu arasında var olmuş bu üç mezhep dışında Şiilik ve Hariciliğe de değinen İbn Haldun, bu ikisinin genel itibarıyla tutarsız ve tuhaf olduğunu ileri sürer. İbn Haldun daha sonra ehl-i rey ve ehl-i hadis ekollerinden izler taşıyan Şafilik ve Hanbelilik mezheplerinin kurulduğunu ve böylece Hanefilik, Malikilik, Şafilik ve Hanbelilik şeklinde dört fıkıh mezhebinin Müslüman toplumun ana gövdesince benimsenen ekoller olduğunu belirtir. Aslında İslam'ın ilk dönemlerinde bunlardan başka hukuk okulu (mezhep) olmasına rağmen, bu dört okul İslam toplumlarında takip edilen mezhepler olmuşlar ve diğer mezhepler ortadan kaybolmuşlardır.⁸⁵

Mezheplerin ortaya çıkışlarını, birbirlerine olan yakınlık ve uzaklıkları ile birbirlerinden farklılıklarını ve nihayet kimi mezheplerin ortadan kayboluşunu temelde toplumsal bir zeminde ele aldığını gördüğümüz İbn Haldun, kendi döneminde doruğa ulaşan taklit yaklaşımını da yine bu zeminde eleştirerek İslam hukukçularının büyük kısmından ayrılır. Farklı hukuk okulları İbn Haldun'a göre esasen toplum içerisindeki fert veya grup temelli farklılıklar nedeniyle ortaya çıktığından dolayı, zaman ilerledikçe farklı mezheplerin ya da mezhep içinde farklı görüşlerin ortaya çıkmaması için öncelikle farklılıkların yok olması yahut yok kabul edilmesi gerekiyordu. Bilimsel ihtisaslaşmanın ve ayrıntıların çoğalması, fıkıhta serbest içtihat edebilecek konuma ulaşmanın zorlaşması, içtihat etme noktasında gerekli ve yeterli şartları taşımayan kimselerin ortaya çıkması gibi sebeplere istinaden fakihler (hukukçular) ilerleyen dönemlerde farklılıkları

⁸⁵ İbn Haldun (2021), s.665-668.

dikkate almamaya, yok saymaya başladılar. Böylece kendi yetersizliklerini ve acizliklerini de açıkça izhar eden fakihler dört mezhepten birini taklit etmelerinin zorunlu olduğuna, mezhepler içinde öne çıkan görüşlerden başka görüşleri uygulamalarının yanlış olduğuna, dört mezhep arası geçişlerin yasak olduğuna halkı inandırdılar. Hukuk alanındaki çalışmaların yavanlığı, yeni görüşlerin toplumda yer bulamaması, fıkıhın gerçek işlevini yerine getirememesi gibi gerekçelerle fıkıh alanında yaşanan bu dönüşüm, İbn Haldun tarafından eleştirilmektedir.⁸⁶

İbn Haldun'un bu eleştirileri kendi döneminde pek dikkate alınmamış olsa da kendisinden beş asır sonra hukuk alanında büyük sorunlarla yüzleşmek zorunda kalan Osmanlı Devleti'nde bu görüşlerin savunucularının olduğunu görüyoruz. Bunlardan biri olan Muallim Cevdet, İslam'ın ilk dönemlerdeki hukuk anlayışının aksine, toplumun zamana ve bölgeye göre değişen adet ve ihtiyaçlarını dikkate almayan, yeni zorunluluklar doğrultusunda bunlara yeni çözüm sunmaya yanaşmayan sonraki dönem hukuk anlayışının toplum ve devletin selameti noktasında başarılı olamayacağını İbn Haldun'un asırlar önce "bağıra bağıra ilan ettiğini" söyleyerek, fıkha dair çağdaş eleştirilerin aslında İbn Haldun'un görüşlerini tekrardan başka bir şey olmadığını ileri sürer.⁸⁷

SONUÇ

İbn Haldun gerek kendisine kadarki gerekse kendisinden sonra modern sosyal bilim anlayışının egemen hale geldiği döneme kadarki düşünce dünyasında hâkim ve geçerli olan, ideali açıklama ve kurgulamaya yönelik yaklaşımdan ayrılarak, olması gerekeni değil olanı anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. Bu doğrultuda bilimsel yöntemleri benimseyen İbn Haldun, geçmişini incelemeye yöneldiğinde var olan tarihsel kaynakları eleştirel bir şekilde ele almış, şimdiki ortaya koyarken tarafsız biçimde gözlem yapmaya çalışmış, geleceğe dönük perspektif sunarken de hayalci kurmacalar yapmamaya özen göstermiştir. Onun, yaşadığı dönemde ve sonrasında değil de modern dönemlerde önce Batı'da sonra da Doğu'da böylesine ilgi ve saygı görmesinin nedeni belki de, çağına uymayan, daha doğrusu çağını aşan genel bilimsel yaklaşımında aranmalıdır.

⁸⁶ İbn Haldun (2021), s.668-670; Ferhat Koca (2006), **İbn Haldun'un Fıkhi Birikimi ve İslam Hukuk Tarihiyle İlgili Görüşleri (Mukaddime Çerçevesinde)**, Geçmişten Geleceğe İbn Haldun Sempozyumu, İstanbul: İSAM, s.128.

⁸⁷ Ejder Okumuş (2006). "İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 15, s.183.

İşte bu yaklaşımıyla, sosyolojinin isim babası ve tartışmalı olsa da kimilerince kurucusu kabul edilen Auguste Comte'un sosyolog olarak geçmişe, şimdiye ve geleceğe bakışındaki hayalcilik ve irrasyonellikten oldukça uzak olan İbn Haldun aslında yeni bir bilimsel disiplin kurduğunu söylemekte ve bunu ilm-i umran (toplum bilimi) olarak adlandırmaktaydı. Bu tartışmaya burada girilmeyecek olmakla birlikte İbn Haldun'un, kurduğu yeni bilime bu adı vermesinin, bilimsel çalışmalarının merkezine toplumu aldığını ve insana dair her hususu toplum ve toplumsal olan çerçevesinde incelediğini göstermesi açısından önemli olduğunu belirtmeliyiz.

Bu itibarla umranın ne olduğunu ayrıntılı şekilde açıklayan İbn Haldun'un düşüncesinde umran, en genel ifadesiyle insanın toplumsallığı yoluyla sahip olduğu ve ürettiği çok geniş bir evrene tekabül etmektedir. Bu kapsamda incelemesini ikili bir tasnife dayandıran İbn Haldun, toplumları bedevi (kırsal) toplum ve hadari (yerleşik) toplum biçiminde iki türe ayırmıştır. Yapısal özellikleri açısından birbirinden farklı olan bedevi ve hadari toplumlar toplumsal, ekonomik, sanatsal, hukuki, bilimsel, siyasi ve benzeri pek çok noktada farklı görünümlere sahiptir.

İbn Haldun düşüncesinde umran ve bedevilik-hadarilik kavramları dışında merkezi öneme sahip bir diğer kavram ise asabiyettir. Özellikle bedevi toplumlarda toplumsal dayanışma ve birliği sağlayan faktör olarak asabiyet, toplumun var olabilmesi ve toplumsal hayatın devamı için varlığı zorunlu bir olgudur. Asabiyet kavramını da ikili bir ayrım ile ele alan İbn Haldun, kan bağı ve akrabalığa dayalı nesep asabiyetinin bedevi toplumlarda öne çıktığını, hadari toplumlarda ise nesep asabiyetinin yerini komşuluk, hemşerilik, dindaşlık, iş ve sosyal grup arkadaşlığı gibi faktörlere dayalı sebep asabiyetinin aldığını belirtir. Ayrıca İbn Haldun, döngüsel tarih anlayışının bir uzantısı olarak bedevi toplumların farklı nedenler sonucunda zamanla evrilerek hadari topluma dönüştüğünü, bedeviliğin hadarilikten önce geldiğini, bedevi bir topluluğun güçlü asabiyet bağları ve cesaret gibi erdemleriyle hadari toplumun yerini aldığını, ancak zamanla onların da rahat ve konfora alışıp belli erdemlerini kaybetmeleri nedeniyle başka bir bedevi topluluğun onların yerini aldığını ileri sürer.

İktidarı, gerek kabile başkanlığı biçiminde gerekse devlet yönetimi biçiminde tezahür etsin, doğal bir olgu olarak değerlendiren İbn Haldun, insanın doğuştan gelen şiddete eğilimli ve saldırgan özelliklerinin bireylere ve topluma zarar

vermemesi ve engellenmesi için bir otoriteye her toplum türünde zorunlu olarak ihtiyaç duyulduğunu söyler. Efendi-tebaa ayrımının bulunmadığı bedevi toplumlarda kabile reisinin zor kullanma ve baskı yapma gücü bulunmadığı gibi, statü olarak diğer kabile üyelerinden farkı da yoktur. Hadari toplumlarda ise devletin ve bürokrasinin teşekkül etmesiyle tebaadan ayrı ve üstün bir devlet başkanı ve yönetim sınıfı oluşur, hükümdar zor kullanma ve baskı uygulama hakkına mutlak biçimde sahip olur. Diğer yandan yine döngüsel tarih anlayışla ilintili şekilde, devletler de beş aşamalı bir süreçten geçerek, mukadder yok oluşa doğru ilerler.

İnsanın doğası gereği medeni olduğuna dair genel kabule katılan İbn Haldun, hangi toplum tipinde veya devlet evresinde olursa olsun farklı şekillerde de olsa hukukun temelde toplumsal bir olgu olarak hayatiyetini devam ettirdiğini belirtir. Bedevi toplumlarda yazılı ve sistematik biçimde olmamakla beraber sosyal hayatı düzenleyen normlar biçiminde hukuk kuralları mevcuttur. Kabile başkanları hukuk kurallarının vaz edicisi değil, uygulayıcısı ve söyleyicisi olarak normlara uyulmasını ve ihlal vukuunda yaptırım uygulanmasını temin etmeye gayret eder. Ancak örgütlü bir yaptırım gücü bulunmadığı için bu gayretin sonuç vermediği durumlar da söz konusu olabilir. Yerleşik toplum yaşamına geçtikçe bir yandan hukuki normlar yazılı hale gelmekte ve ayrıntılı kodifikasyonlar yapılmakta iken, diğer taraftan da hukuk uygulayıcılığının hem hüküm verme (yargıçlık) hem de örgütlü yaptırım uygulama bakımından geliştiği görülmektedir. Hadari toplumlarda hükümdar veya halifeler yargılama yetkisi ile yasama yetkilerini doğrudan kendileri kullandıkları gibi, uzman veya güvendikleri kişilere de devredebilirler.

Son olarak meslekten ve içerden bir hukukçu kimliğiyle İbn Haldun, yaşadığı Müslüman toplumun hukuk anlayışını ve buna ilişkin sorunlarını da ayrıntılı şekilde ele almıştır. Fıkhi meselelere de diğer konulardakine benzer biçimde tarafsız ve eleştirel yaklaşan İbn Haldun, mezhep taassubu içerisine girmediği gibi gerçekçi yaklaşımını da sürdürmüştür. Toplumsal bir olgu olmasına rağmen kutsal ve değiştirilemez bir alan haline getirilen fikhın mevcut haliyle insanların ve toplumun sorunlarına çözüm üretmede yeteri kadar başarılı olamayacağına işaret eden İbn Haldun'un, insan ve toplum doğası gereği fikhın, İslam'ın ilk dönemlerindeki gibi farklılıkları dikkate alan, değişim ve gelişim potansiyelini kullanabilen bir duruma gelmesinin gerektiğini ifade ettiği söylenebilir.

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES (1975). **Politika**, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 1. Baskı, İstanbul.
- ATEŞ Ferhat ve Tuncer Utkan (2017). “İbn Haldun’a Göre Toplum ve Şehir”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 53, ss.216-230.
- ÇELİK, Ercan (2015). **İşlevselcilik Bağlamında İbn Haldun’un Toplum ve Din Anlayışı**, Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, ss.533-548.
- ERDEM, Fazıl Hüsnü (1993). “İbni Haldun’un Devlet Görüşü”, **Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 6, ss.157-179.
- ERGÜL, Ergin (2018). **Hukukçu ve Siyaset Bilimci Kimliğiyle İbn Haldun**, Adalet Yayınevi, 3. Baskı, Ankara.
- FÂRÂBÎ (1974). **Mutluluğu Kazanma (Tahsilu’s-Sa’ade)**, Çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri (1939). “İbni Haldun’un Hukuka Ait Fikirleri ve Tesiri”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları**, Cilt: 5, ss.138-155.
- FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri (1961). **Metodoloji Nazariyeleri**, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.
- GEÇİT, Bekir (2018). “İbn Haldun’da Siyasal Gücün Kullanılmasında ‘Asabiyet’in Önemi”, **Beytülhikme Uluslararası Felsefe Dergisi**, Cilt: 8, Sayı: 2, ss.619-639.
- GUMPLOWICZ, Ludwig (1940). “İbni Haldun ve İçtimaiyatı”, Çev. Ziyaeddin Fahri Findıkoğlu, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları**, Cilt: 6, Sayı: 2-3, ss.573-588.
- GÜMÜŞ BÖKE, Emine (2014). “İbn Haldun ve Fıkıh İlmine Dair Görüşleri”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 24, ss.93-107.
- GÜRKAN, Ülker (1967). “Hukuk Sosyolojisi Açısından İbn Haldun”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt: 24, Sayı: 1, ss.223-246.
- HALDUN, İbn (2021). **Mukaddime**, Çev. Cemal Aydın, Timaş Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.

- HALDUN, İbn (2014). **Mukaddime**, Hazırlayan: Arslan Tekin, İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul.
- HALDUN, İbn (2004). **Mukaddime**, Hazırlayan: Abdullah Muhammed ed-Derviş, Dâr-u Yârab, Dımaşk.
- HASSAN, Ümit (1998). **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi**, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- KADIOĞLU, Ahmet Selim (2021). "Türk-İslam Sentezcilerinde Devlet Tasavvuru ve Din-Devlet İlişkileri", **Kayseri Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 1, ss.10-23.
- KAYAPINAR, Akif (2006). "İbn Haldûn'un Asabiyyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 15, ss.83-114.
- KILINÇ, Zeynel Abidin (2018). "Toplumsal Sözleşme Teorileri, İbn Haldun ve İnsan Doğası", **PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 1, ss.56-68.
- KIZILKAYA, Necmettin (2012). "İslam Hukuk Tarihini İbn Haldûn Üzerinden Okumak: İbn Haldûn'un Modern Dönem İslam Hukuk Tarihi Yazıcılığına Etkileri", **Bellekten**, Cilt: 76, Sayı: 277, ss.741-774.
- KOCA, Ferhat (2006). **İbn Haldun'un Fıkhi Birikimi ve İslam Hukuk Tarihiyle İlgili Görüşleri (Mukaddime Çerçevesinde)**, Geçmişten Geleceğe İbn Haldun Sempozyumu, İSAM, ss.119-133.
- KOZAK, İbrahim Erol (2018). **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi**, Palet Yayınları, 1. Baskı, Konya.
- OKUMUŞ, Ejder (2006). "İbn Haldûn'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 15, ss.141-185.
- OKUMUŞ, Ejder (1999). "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", **Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, Sayı: 6, ss.183-209.
- ÖTENKAYA, Yusuf (2022). "İbn Haldûn Umrân Mefhumunu Uygarlık/Medeniyet Anlamında mı Kullandı? Kuramsal ve Tarihsel Bir Tahlil", **İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 1, ss.1-33.
- ÖZLER, Hayrettin (2019). "İmparatorluk ve Bedevilik", **Liberal Düşünce Dergisi**, Cilt: 24, Sayı: 95, ss.9-22.

- ÖZTÜRK, Armağan (2008). “Düzenin Meşruluğu Sorunu Bağlamında İbni Haldun Felsefesinin Değerlendirilmesi”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt: 63, Sayı: 1, ss.175-206.
- STOWASSER, Barbara (1984). “İbn Khaldun’un Tarih Felsefesi: Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü”, Çev. Nermin Abadan-Unat, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt: 39, Sayı: 1, ss.173-181.
- TOPÇUOĞLU, Hamide (1969). **Hukuk Sosyolojisi (Sosyoloji Açısından Hukuk)**, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.
- YAYLI, Hasan ve Onur Yıldırım (2019). “İbn Haldun Düşüncesinde Egemenlik Olayı”, **Akademik Hassasiyetler**, Cilt: 6, Sayı: 12, ss.181-202.
- YILDIZ, Mustafa (2010). “İbn Haldun’un Tarihselci Devlet Kuramı”, **FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 10, ss.25-55.
- YÜKSEL, Mehmet (2008). “İbn Haldun’un Sosyal Teorisinde Hukuk”, **Kebikeç İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 26, ss.299-332.