

İBN HALDUN DÜŞÜNÇESİNDE EGEMENLİK OLAYI

Hasan YAYLI* & Onur YILDIRIM**

Öz

Egemenlik kavramı ve düşüncesi Kıta Avrupası siyaset geleneğinin en önemli parçalarından birisini oluşturmaktadır. Bu gelenek içerisinde egemenlik kavramı, siyasal topluluk içerisinde en üstün emretme-buyurma yetkisi şeklinde tanımlanmaktadır. Bu haliyle egemenliğin, mutlak, sürekli, bölünemez ve devredilemez tarzında niteliklere sahip olduğunu düşünülmektedir. Fransız düşünür Jean Bodin tarafından Devletin Altı Kitabı adlı eserinde ilk olarak bu şekilde tanımlandığı bilinen egemenlik kavramının, ondan yaklaşık iki yüz yıl önce yaşamış olan İbn Haldun tarafından nasıl ele alındığı bu çalışmanın konusudur. Bu çalışmanın amacı, İbn Haldun'un Mukkadime adlı eserindeki görüşlerinden hareketle bir egemenlik teorisi çıkarılıp çıkarılamayacağını tartışmaktadır. Dahası, her ne kadar İbn Haldun açık bir şekilde egemenlik kavramını kullanmayı tercih etmese dahi, düşünürün adıyla özdeşleşen Mukkadime'de egemenlik konusıyla ilgili temel bir bakış açısının elde edilip edilemeyeceği tartışılacaktır. Bu tartışmaya bağlı kalarak çalışma, beş başlık altında incelenmiştir. Birinci başlık, egemenlik kavramının tanımı ve tarihsel gelişimini genel hatlarıyla özetlemeye çalışırken; diğer dört başlıkta İbn Haldun'un Mukaddime adlı eseri ve bu eser üzerine yapılan çalışmalardan hareketle egemenlik tartışması yapılmıştır. Çalışmanın argümanı, Mukkadime'de kullandığı anahtar kavramlar yardımıyla İbn Haldun'un egemenlik çalışmalarını yeniden düşünmemizi sağlayacak bir fırsat sunduğu yönündedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Umran İlmi, Asabiyet, Mülk, Egemenlik.

THE SOVEREIGNTY IN THE THOUGHT OF IBN HALDUN

Abstract

One of the most important part of political tradition of Continental European is the concept and thought of sovereignty. In this tradition, the concept of sovereignty is defined as the supreme commandment authority in the political community. In this case, sovereignty is considered to have absolute, continuous, indivisible and non-transferable attributes. The aim of this study is to investigate how the concept of sovereignty, which was first defined by the French thinker Jean Bodin in Six Books of the Commonwealth, was dealt with by Ibn Khaldun that lived about two hundred years ago. This study presents a discussion whether a theory of sovereignty can be derived from the views of Ibn Khaldun in Muqaddima. Moreover, although Ibn Khaldun does not explicitly prefer to use the concept of sovereignty, it

* Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, hyayli@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0761-8949>.

** Arş. Gör. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, onur20082008@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3946-338X>.

will be discussed whether a fundamental perspective on the issue of sovereignty can be obtained in Muqaddima that is identified with the name of the thinker. Adhering to this discussion, the topic was examined under five headings. Under the first title, while the definition and historical development of the concept of sovereignty was tried to be summarized in general terms; in the other four titles sovereignty was discussed in terms of Muqaddima and the studies based on Muqaddima. The argument of the study is that it provides an opportunity to rethink sovereignty thought in the work of Ibn Khaldun's key concepts used in the Muqaddima.

Keywords: *Ibn Haldun, Umran Science, Asabiyyah, Kingship, Sovereignty.*

Giriş

İslam dünyasında düşünsel-felsefi etkinliğin düşüğe geçtiği 14. yüzyılda ortaya çıkarak, toplumsal ve siyasal sorunlara özgün bir yaklaşım sunan İbn Haldun'un entelektüel-bilimsel değeri günümüzde zirve noktasına ulaşmıştır. Öyle ki, İbn Haldun, Müslüman entelektüeller arasında eseri en çok okunan ve hakkında en fazla araştırma yapılan düşünce insanıdır. Siyasetten sosyolojiye, antropolojiden tarih bilimine, felsefeden din bilimlerine kadar akademi dünyasının farklı disiplinleri tarafından İbn Haldun'un ortaya attığı görüş ve tezler etraflı bir şekilde tahlil ve tahkik edilmektedir (Ahmad, 2003: 1). Bu durum, İbn Haldun'un üzerinde en çok tartışılan ve en ünlü eseri olan Mukaddime¹'den kaynaklanmaktadır. Biz de, Mukaddime üzerine yaptığımız özenli okumalardan sonra, İbn Haldun'un egemenlik kavramının teorisyeni olarak kabul edilen Jean Bodin'den aşağı yukarı 200 yıl önce, egemenlik olayının² çerçevesini çizdiğini fark ettik. Bu yüzden, Mukaddime'de ele aldığı şekliyle, İbn Haldun'un egemenlik olayını nasıl anladığı ve tahlil ettiğini çalışma konusu olarak tercih ettik.

İbn Haldun, egemenin varlığından bağımsız olarak, egemenliği doğal kabul eden bir anlatıya sahiptir. Ona göre, tarihin herhangi bir anında ve bu anın içinde yaşayan herhangi bir toplulukta egemenlik olayına rastlamak kaçınılmazdır. Bu yönüyle İbn Haldun, egemenliği ne "mutlak bir kötülük" ne de "bir amaç uğruna katlanılabilecek bir araç" olarak görür (Bozarslan, 2016: 81). Ona göre egemenlik, insani-toplumsal hayatın ortaya çıkardığı doğal bir olaydır. Çünkü insanın doğası gereği işbirliği ve yardımlaşmaya ihtiyaç duyması, onun bir toplum içinde yaşamasını zarurî kılmaktadır (İbn Haldun, 2018: 213-215). İnsanın toplumsal hayata mecbur olması, mülkü

¹ Black, İbn Haldun'un bu eseri kaleme alırken ilham aldığı kişinin Aristoteles olduğu konusunda çok kesin ifadeler kullanmaktadır. Bu konuda yazar, Mukaddime'nin neo-Aristotelesçi bir girişim olduğunu ileri sürmektedir. Söz konusu iddia için bkz. (Black, 2010). Gerçekten de, İbn Haldun'un toplumsal ve siyasal olaylara teleolojik yaklaşımı, doğal ve organik toplumsal-siyasal tasavvurları onun Aristoteles'in sadık bir izleyicisi olduğu izlenimini vermektedir. Ancak bu konu hakkında yine de ihtiyatlı yorum yapmak gereklidir. Çünkü İbn Haldun, her şeyden evvel bir Müslüman olarak, düşünsel hayatını İslami çerçeve içerisinde şekillendirmiştir. Belki de, Black'in iddiasından hareketle İbn Haldun'un Aristoteles'in düşünceleri ile İslam'ın dünya görüşünü massetmeye çalıştığını söyleyebiliriz.

² Egemenlik olayı diyoruz; çünkü İbn Haldun diğer insani-toplumsal konularda olduğu gibi devlet, dolayısıyla da egemenlik konusunda da doğal bir anlatıyı benimsemektedir. Lambton'un belirttiği üzere, İbn Haldun, iktidar ve devletin varoluş konusunu bu anlatı içerisinde sürdüren az sayıda İslam düşünürlerinden birisidir. Lambton'un iddiaları için bkz. (Lambton, 1981).

(devlet) de zorunlu hale getirmektedir (İbn Haldun, 2018: 350). Ancak, topluluk halinde yaşayan insanın “hayvani” tarafı, onu başkalarının malını, mülkünü ve canını tehdit etmeye de itmektedir. Çünkü İbn Haldun, insanın zalim bir varlık olduğunu, her an için başkalarını ortadan kaldırmayı amaçladığını düşünmektedir (İbn Haldun, 2018: 333). Dolayısıyla, beslenme, barınma ve savunma amacıyla başkalarıyla işbirliği ve yardımlaşma içerisinde olan insan için toplumsal hayat ne denli kaçınılmaz ise, mülkte o denli kaçınılmazdır. İnsan ancak, zor kullanma tekeli elinde bulunduran mülk sayesinde topluluk hayatını paylaştığını insanların malını, mülkünü ve canını tehdit etmekten vazgeçer (İbn Haldun, 2018: 350). Bu durumda, mülkün gereği olan egemenlik de kendiliğinden ortaya çıkarmaktadır.

Öte yandan İbn Haldun, egemenliği sadece mülk içerisinde buyurma-emretme gücüne sahip en üstün otorite olarak konumlandırmakla yetinmemekte, ama aynı zamanda onu dışarıya karşı mülkün bağımsızlığını sağlayan bir olay ya da uygulama olarak da düşünmektedir. Bu yönüyle, İbn Haldun’un egemenlik olayına, modern siyaset biliminin beklentisine uygun olarak çift yönlü bir işlev yüklediğini söyleyebiliriz. Her ne kadar İbn Haldun egemenlik olayını net ifadeler kullanmak suretiyle Mukkadime’de tartışmamış ve ona teorik bir çerçeve oluşturmamış olsa da, özellikle yeni bir ilim olarak kendisi tarafından bulunduğunu ileri sürdüğü umran ilmi vasıtasıyla bu olayın anlaşılır kılınmasının anahtarını takdim etmiştir. Çünkü İbn Haldun’a göre, insani, toplumsal, siyasal vb. konuları anlamanın yolu umran ilmini bilmekten, onun kendine özgü işleyiş ve yapısını kavramaktan geçmektedir. Öyleyse, umran ilminin ana konularından birini egemenlik olayı ya da konusunun oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Bu çalışmada umran ilminin konusu, umranın meydana getirdiği bir olay olarak egemenlik merkeze alınarak, bir inceleme yapılacaktır. Çalışmanın cevap aradığı soruyu basitçe şu şekilde ifade edebiliriz: İbn Haldun’un insan, toplum ve siyaset hakkındaki görüşlerinden hareketle egemenlik teorisi inşa edilebilir mi? Bu soruyla bağlantılı olarak çalışmanın amacı, İbn Haldun’un kılavuzluğunda egemenlik teorisini yeniden düşünmeye çalışmak olacaktır. Söz konusu amaç doğrultusunda çalışma beş alt başlıktan oluşacaktır. İlk başlık altında, Batı siyasal deneyiminin mührünü taşıyan egemenlik anlayışının genel hatları itibarıyla tasvir edici olan panoramasına yer verilecektir. İkinci başlık altında, İbn Haldun’un tarih ilmi ile umran ilmi arasında değiştiği temel farklılıklar belirtilecek; buradan hareketle de egemenlik olayının umran ilmi vasıtasıyla anlaşılır kılınabileceği gösterilecektir. Üçüncü başlık altında, insanın toplumsallığı ile egemenliğin doğuşu arasındaki ilişki ele alınacaktır. Dördüncü başlık altında, İbn Haldun denilince ilk akla gelen anahtar kavramlardan birisi olan asabiyetin, egemenlikle olan ilişkisine değinilecektir. Son başlık altında ise, umranın farklı toplumsal aşamalarına tekabül eden siyasal örgütlenme biçimleri açısından egemenlik olayı tartışmaya açılacaktır.

1. EGEMENLİĞİN GENEL ÇERÇEVESİ

Modern devletin, kendinden önceki toplumlara özgü siyasal yapılanmalardan (kent-devleti, feodal devlet ve imparatorluk) farkını ortaya koyan ana unsur olarak egemenlik gösterilmektedir (Beriş, 2008: 56). O halde soralım: Modern devleti, kendinden önceki siyasal yapılanmalardan farklı kılan egemenlik ne anlama gelmektedir? Egemenliği, iktidarın laikleşmesi aşamasında onun ilkesiyle kullanımının, yani “taht ile mihrabın”, “asa ile kılıcın” bir araya getirilmesi (Akal, 1991: 117); ve bu birliktelik sonucunda da bir anlaşmazlık ya da “olağanüstü hal”³ durumunda kamusal selametinin ne olduğuna nihai kertede karar veren güç olarak tanımlayabiliriz (Schmitt, 2014: 14). Bu açıdan egemenlik, siyasal toplumda otorite (auctoritas) ile gücün (potestas) tek elde toplanarak, en üstün buyurma-emretme erki olarak ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Onun buyurma-emretme erkini sınırlayabilecek hiçbir dünyevi ya da dinsel güç bulunmamaktadır. Bu güç bir monarkta, bir mecliste ya da herhangi bir siyasal bütünde bulunabilir (Braud, 2014: 368).

Tarihsel açıdan egemenliği ele alacak olursak, kavramın Batı menşeli olduğu genel kabul gören görüştür. Kavramın doğuşunu, Batı dünyasının Ortaçağ’dan çıkıp yeni bir çağa adım atmaya hazırlandığı zaman diliminde cereyan eden tarihsel olaylarda aramak gerekir. Bu yönüyle kavramı, soylular, ruhban sınıfı ve monark arasında yüzyıllar boyunca sürdürülen üstünlük mücadelesinin bir sonucu olarak kabul etmek gerekir (Kapani, 2016: 64-65). Ancak, günümüzde sosyal bilimcilerin, birbiriyle doğrudan ilişkisi olmasına rağmen Batı dünyasını Anglo-Sakson ve Kıta Avrupası şeklinde iki farklı dünya ve deneyim olarak adlandırmayı sürdürmeleri, kavramın hangi dünya ve deneyim tarafından daha yoğun bir şekilde tartışıldığı sorusunu akla getirmektedir. Buradan hareketle, tarihsel açıdan egemenlik kavramına ilişkin tartışmaların Kıta Avrupası’nda yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Bunun nedenlerinden birisi, Fransız Devrimi’nden sonra ulus-devlet ile özdeşleşen “devlet” ya da “modern devlet” düşüncesinin kendinden önceki siyasal yapılanmalar ile farkını göstermek amacıyla egemenlik kavramını ana unsur olarak tayin etmesindedir (Beriş, 2008: 56).

Ancak bu, Anglo-Sakson dünyada egemenlik kavramı üzerine kafa yoran düşünürlerin ortaya çıkmadığı anlamına gelmemektedir. Elbette, Thomas Hobbes gibi bir düşünürün egemenlik kavramıyla ilişkili eser kaleme alarak, bu alana önemli bir katkı yaptığını yadsımak mümkün değildir. Ne var ki, onun katkılarıyla, Kıta Avrupalı düşünürlerin katkıları mukayese edildiğinde, ikincilerin bu kavram hakkında daha derin tartışmalar yürüttüklerini belirtmek gerekir. Bunun nedeni ise, egemenlik kavramı üzerine yapılan tartışmalarda iktidarın bölük-pörçük olma durumuna son

³ Egemenlik kavramını tanımlamak amacıyla “olağanüstü hal” deyişini kullanan Schmitt, bu deyişin olağanüstü hal kararnamesi ya da tüm sıkıyönetim halleriyle karıştırılmaması gerektiğini ifade eder. O, bu deyişle devlet kuramına özgü genel bir kavramı kullandığını belirtir. Schmitt’in bu kavram üzerindeki görüşleri için bkz. (Schmitt, 2014).

verip, onu bir merkezde toplama ihtiyacının ağır basmasıdır. Bilindiği üzere, Anglo-Sakson dünyada iktidarın merkezileşmesi süreci 12.-13. yüzyıllar arasında büyük ölçüde tamamlanmıştır (Poggi, 2014: 76). Dolayısıyla, bu dünyada tartışmalar egemenlik kavramının muhtevası üzerinden değil onun kaynağının ne olduğu, hangi kişi ya da kurum tarafından temsil edilmesi gerektiği üzerinden yürütülmekteydi. Başta Fransa ve Almanya olmak üzere Kıta Avrupası'nda ise, iktidarın merkezileşmesi Anglo-Sakson dünyaya nazaran daha sancılı olduğu için egemenlik kavramı üzerine yapılan tartışmalar daha geniş bir zaman diliminde gerçekleştirilmiştir. Bu yüzden, Schmitt, egemen devlet tasarısının mekân düzeni açısından karaya bağlı, kıta devletine ilişkin bir kavram olduğunu ileri sürmektedir (Schmitt, 2013: 250). Zaten kavramı ortaya atan bir Fransız olduğu gibi (Jean Bodin) ona nihai şeklini verme teşebbüsün de bulunan da bir Fransızdır (Jean-Jacques Rousseau).

Her ne kadar Rousseau egemenliğin temelini ulusu yerleştirmek suretiyle kavrama nihai şeklini kazandırma yolunda önemli bir adım atmış olsa da, Batı siyasal düşünce geleneği içerisinde yaklaşık üç yılı aşkın bir süredir, bu kavram hakkında bitmek tükenmek bilmeyen tartışmalar yapılmaktadır. Duguit'e (2013. 379). göre, bunun en önemli nedenlerinden birisi terminoloji belirsizliğidir. Kavramın ne anlama geldiği, kamusal güç, devlet gücü, siyasal otorite gibi deyimlerle eşanlamlı olarak kullanıp kullanılmayacağı sorunu hala güncelliğini korumaktadır. Ancak, söz konusu terminolojik belirsizliğe rağmen, egemenliğin tanımlanması noktasında bir dizi ortak özelliğın olduğunu belirtmek gerekir. Bu özellikler, 1791 Fransız Anayasası'nın Üçüncü Fasal Birinci Maddesi'nde yer aldığı şekliyle, egemenliğin en üstün oluşu, yani mutlak, bölünmez, devredilemez ve zaman aşımına uğramaz olmasıdır. Kavramı tanımlamanın yolu bu ortak özelliklerin açıklanmasına bağlıdır.

Bu ortak özelliklerden ilki, egemenliğin belli bir toprak parçası üzerindeki en üstün güç olmasıyla ilgilidir. Ancak egemenlik kavramının mucidi Bodin'e göre, bu toprak parçası sıradan, herhangi bir toprak parçası üzerindeki en üstün gücü değil, siyasal bir yapılanmanın mevcut olduğu toprak parçası üzerindeki en üstün gücü ifade eder. Bu yüzden, egemenlik siyasal topluma içkindir. O, en üstün buyurma erki olarak, bir başka güç tarafından sınırlandırılmaz (Ağaoğulları, 2018: 26-27). Onda, iktidarın ilkesi (auctoritas) ile kullanımı (potestas), otorite ile güç, yasayı söyleyen ile uygulayan siyasal toplumda bir araya gelir (Akal, 1991: 19). Egemenliğin bu özelliğini birbirinden farklı sözcükler kullanmak suretiyle tanımlayan iki 20. yüzyıl düşünürden hareketle ele almak yerinde olacaktır. Bu düşünürlerden birisi olan Troper, egemenliği "her zaman ulus içerisinde gerçek anlamda var olan bir üstün iktidar iddiası" olarak tanımlarken (Troper, 2013: 346), Duguit (2013: 385), onun "belli bir toprak üzerindeki bütün öteki iradelere üstün olan bir irade" olduğunu belirtmektedir. Duguit'in söz konusu ettiği irade, bir nedene bağlı olarak potansiyel olanı bir hedefe yönlendirmek amacıyla eyleme yönelten unsurdur. Bu bağlamda, bir irade olarak

egemenliğin de kendisini eyleme yönelten bir nedeni ve hedefi olduğunu ifade etmek gerekir. Duguit'e göre, egemenliği eyleme yönelten tek neden, kendisinden kaynaklanan bir nedendir. Yani eylemini belirleyen nedenleri "kendisi, kendisi için yaratır" (Duguit, 2013: 381-383). Aynı minvalde, Mairret'in de belirttiği üzere, egemenlik "kendi, kendisinin nedeni olduğu için kendi kendini meşrulaştırır" (Mairret, 2014: 218). Bu yüzden de egemen mutlaklıdır.

İkinci ortak özellik, egemenliğin bölünemez oluşudur. Onun bölünemez olması gerektiğiyle ilgili savın tarihsel gerekçesi iktidarın ilkesi ile kullanımını bir araya getirme uğraşından kaynaklanmaktadır. Çünkü Ortaçağ Batı dünyasında iktidarı tek bir merkezde toplanmak mümkün olmamıştı. Bir tarafta dinsel alanda otorite olduğunu iddia etmekle birlikte, dünyevi alana yönelik taleplerinden vazgeçmeyen "asa" sahibinin, diğer tarafta da "kılıç" aracılığıyla hem dünyevi alanı hem de dinsel alanı düzenleme uğraşında olan imparatorun ya da Fransa örneğinde olduğu gibi kralın iktidarından söz etmek mümkündür. Doğal olarak, bu durum, iki iktidarın potansiyel olarak çatışma ihtimaline gebeydi. İşte, klasik egemenlik teorisi iktidarın söz konusu ikili yapısına karşı çıkararak, onun tek elde toplanmasını; bu elin de "kılıç" sahibine verilmesi gerektiğini ifade etmekteydi. Tabii burada "kılıç" sahibi olarak ifade edilen güç, dünyevi güce tekabül etmektedir. Bu yüzden de, dünyevi güç bir kralda, azınlıkta ya da toplumun tümünde olabilir. Önemli olan, egemenliğin parçalanmaması ve bir elde toplanmasıdır (Ağaoğulları, 2018: 31).

Üçüncüsü, egemenliğin devredilemez nitelikte olmasıdır. Bodin, egemenin bir kişi, azınlık ya da topluluk dahi olsa, egemenliğini başka bir kişiye ya da kuruma devredemeyeceğini ifade etmektedir (Ağaoğulları, 2018: 32). Başka bir deyişle, siyasal bir topluluk üzerinde ancak tek bir egemen güç olabilir ve bu egemen güç bölünemeyeceği gibi başkasına da devredilemez (Kapani, 2016: 66).

Son ortak özellik, egemenliğin süreklilik arz etmesidir. Bodin, egemenliğin süreklilik arz etmesini, egemen ile yönetici arasındaki farkı belirtmek suretiyle açıklamaktadır. Ona göre, belirli bir süreliğine verilen ve istenildiği zaman geri alınabilen bir iktidar egemenlik değil, yetkidir. Bu yetkiyi de kullanan kişi egemen değil, yöneticidir. Egemen ise, egemenlik hakkını ömür boyu kullanmakta, daha sonra da bu hakkı kendinden sonra gelene aktarmaktadır (Ağaoğulları, 2018: 29-30).

2. TARİH VE UMRAN İLMİ

İbn Haldun'un egemenlik olayına yönelik anlayış ve kavrayışını ele alırken, ilk elden onun tarih ve umran ilmi ile ilgili düşüncelerini anlamamız gerekmektedir. Öncelikle İbn Haldun'un tarihi onun konusunu ve amaçlarını nasıl tanımladığına bakalım. Ona göre, tarih, "âlemin durumunu, halinin nasıl değiştiği, dünyada kurulan devletlerin sınırlarının ve hâkimiyet alanlarının nasıl genişlediğini, insanların arzı nasıl mamur hale getirdiklerini, göçüp gitme dönemlerinin geldiğini bildiren tehlike çanları ikaz edinceye

kadar, yıkılma ve yok olma vakti gelip çatıncaya dek insanların dünyayı imar etme işi ile nasıl uğraştıklarını bize bildirir” (İbn Haldun, 2018: 158). Öte yandan, tarihin yukarıdaki tanımını yetersiz bulan İbn Haldun, tarihin, düşünmek, olayların kaynaklarına inmek, onların nasıl ve niçin ortaya çıktıklarını araştırmak ve onlarla ilgili nedensel açıklamalar getirmek zorunda olduğunu düşünmektedir (İbn Haldun, 2018: 158). İbn Haldun, bu ikinci tanımıyla, tarihin, mazide yaşanan olaylar hakkında haberleri toplamak, derlemek ve nakletmekten ibaret olamayacağına işaret etmektedir. Aslında İbn Haldun, tarihin konusu bakımından birinci tanımın yeterli olabileceğini, ancak onun gerçek amacını ortaya çıkarmak için birinci tanıma ek olarak, ikinci bir tanımın kaçınılmaz olduğuna dikkat çekmektedir.

Öte yandan İbn Haldun, tarih ilminin edebiyat ve eğlendirici anlatı olmadığını düşünmektedir (Lacoste, 2012: 164). Ona göre tarih ilmi, şerefli ve saygı değer bir fendir (İbn Haldun, 2018: 165). Bu yüzdendir ki, söz konusu ilim her çağda toplulukları peşinden sürükleme gücüne sahip olmuştur. Müslüman aydınının da, tüm topluluklar tarafından tarih ilmine gösterilen genel ilgi karşısında duyarsız kalmadığı bilinmektedir (Câbirî, 2018: 107-110). Ancak İbn Haldun, Müslümanlar arasında gerçek anlamda tarihçi olarak anılmaya değer çok az kişi olduğunu düşünmektedir (İbn Haldun, 2018: 159). O, bu noktada Müslümanlar arasında tarih ilmiyle meşgul olanları, iki kategoriye ayırmaktadır. Ona göre, ilk kategoride eski çağlara ait haberleri geniş ölçüde derleyip, toplayan büyük tarihçiler; diğer kategoride de büyük tarihçilerin söz konusu çalışmalarına sahte ve uydurma haberler karıştıran asalak tarihçiler⁴ bulunmaktadır (İbn Haldun, 2018: 158). İslam tarihçilerinin bu şekilde panoramasını sunan İbn Haldun, kendisine kadar olan tarihçilerin genelde bireysel olayları tasvir etmekle yetindiklerini, olaylar arasında nedensel bağlantılar kurmayı denemediklerini belirtmektedir (Çilingir, 2009: 92). Ancak o yine de, ilk kategoride yer alan Mesudi ve Makdisi gibi tarihçilerin özgün bir tarih metodolojisi ortaya koymaktan uzak olduklarını düşünse de, çalışmalarını takdir etmektedir. Onun gerçek anlamda eleştiri oklarını üzerlerine yönelttiği ikinci kategorideki tarihçilerdir. İbn Haldun, bu ikinci kategorideki tarihçilerin, tarihsel olayların sebeplerini düşünmediklerini, bu yüzden de eserlerini asılsız rivayetlerle doldurduklarını ifade etmektedir (İbn Haldun, 2018: 165).⁵

O halde, soralım: Asalak tarihçilerin, asılsız rivayetlerle harmanladıkları tarihsel olay ve haberlerle ilgili olarak, doğruları yanlışlardan ayırmayı sağlayacak ilmî bir ölçüt yok mudur? İbn Haldun, yukarıdaki soruya olumlu cevap vermekle kalmaz; kendisinin söz konusu ilmî ölçütü icat ettiğini ileri sürer. Bu ölçüt, tarihsel haberlerin içine asılsız rivayetlerin sızmasını engelleyecek olan umran ilmidir (İbn Haldun, 2018: 207). Söz konusu ilim sayesinde tarihsel haberlerin doğru olup olmadıkları

⁴ İbn Haldun’un gerek akıl gerekse karakter bakımından zayıf olan asalak tarihçilerle, 12. yüzyıldan sonra yetişen tarihçileri kastettiğini ileri süren bir varsayım için bkz. (Arslan, 2018).

⁵ Bu hususla ilgili olarak Alatas, İbn Haldun’un otobiyografi tarzında kaleme aldığı eserinde kendi soy ağacının doğruluğundan bile şüphe ettiğini not etmektedir (Alatas, 2014).

ya da tarihsel olayların rivayet edenler tarafından aktarıldığı şekliyle gerçekleşip gerçekleşmedikleri ortaya çıkacaktır (Mahdi, 1966: 893). Ancak İbn Haldun, umran ilminin konu ve amacını, sadece tarihsel haberlerle ilgili olarak doğruyu yanlıştan ayırmaya yarayan bir ölçüt olarak sınırlanamamaktadır. Ona göre, en geniş anlamda umran ilminin konusunu, insanın toplumsal hayatı ve bundan çıkan her türlü toplumsal birim, kurum ve olay grupları oluşturmaktadır. Bu çerçevede umran ilmi, bir tür “toplum metafiziği” olarak karşımıza çıkmaktadır (Şahin ve Yaylı, 2019: 191). Öyleyse, umran ilminin insani-toplumsal organizasyonun ya da insan topluluğunun ilmi olduğunu söylemek mümkündür (Alatas, 2014: 20). Bu ilmin amacına gelince, insani-toplumsal hayatın içerisinde ortaya çıkan her türden varlık, kurum ve olay gruplarını bir bütün olarak kabul edip, onlar arasında bir dizi nedensel ilişkiler keşfetmeye yönelmiş olmasıdır (Arslan, 2017: 56-57; Korkut, 2017: 170).

Görüldüğü üzere, İbn Haldun, insani-toplumsal alanı kendisine konu olarak alacak iki ilmî faaliyetin varlığından söz etmektedir. Bunlardan birisi tarih, diğeri umran ilmîdir (Arslan, 2017: 60). Buraya kadar söylediklerimizden hareketle tarihin konu ve amacı ile umran ilminin konu ve amacı arasında benzerlikler olduğu ortadadır. O halde, neden İbn Haldun, yeni bir ilim olarak umran ilmini icat ettiğini ileri sürmektedir? Yukarıdaki soruya tatmin edici bir cevap veren Arslan, umran ilmiyle meşgul olanların, tarihsel olayları tarihçiler gibi somut ve bireysel özelliklerinde değil, gösterdikleri benzerliklerde yakalamaya çalışacaklarını ileri sürmektedir. Ona göre, umran ilmi bilginleri, farklı zaman ve mekânlarda, farklı insan gruplarında ortaya çıkan aynı tarihsel olaylar arasında birtakım düzenlilikler, tekrarlar ve değişmezlikler olduğunu kavramak isteyeceklerdir. Tarihsel olaylar bu biçimde ele alındığında, söz konusu olaylarda birtakım süreklilikler ve devamlılıklar olduğu fark edilecek, belli olay grupları arasında zaman ve mekân farklılıklarını aşan içkin, yapısal bağlantılar olduğu ortaya çıkacaktır (Arslan, 2017: 63).⁶ İbn Haldun’un kılavuzluğuna başvurmak suretiyle bir örnek vermek gerekirse, A yılında B mekânında ortaya çıkan T olayı ile X yılında Y mekânında ortaya çıkan T olayı arasında, farklı zaman ve mekânlar söz konusu olsa bile, aynı olayın ortaya çıkmasından ötürü birtakım yapısal benzerlikler olduğu ortadadır. Zaman ve mekân farklılığına rağmen, aynı olayın ortaya çıkması, söz konusu olayın bir dizi benzer dinamik tarafından oluşturulduğuna işaret etmektedir. Buna bağlı

⁶ Aristoteles’in felsefeyi esas alarak oluşturduğu kuramsal ilimler (fizik, felsefe, teoloji) ve pratik ilimler (ekonomi, ahlak, siyaset) şeklindeki ilimler sınıflandırmasının İslam düşüncesine akli-şer’i veya akli-dini türünden ikili bir ayrımla aktarıldığı bilinmektedir. Buna göre, umran ilmi hangi ilim sınıfı (kategorisi) içerisinde yer almaktadır? Bu soruya cevap verme uğraşı içerisinde olan Çilingir, umran ilminin akli ilimler içerisinde yer aldığını ileri sürmektedir. Bilindiği üzere, İbn Haldun, akli ilimlerin toplumsal ve siyasal hayatla; dini bilimlerin ise insanın ölümden sonraki hayatı ve hakiki mutluluğuyla ilgilendiğini ifade etmektedir. Dahası, akli ilimler zaman ve mekândan bağımsız, yani genel geçer olmakla birlikte, dini bilimler her şeriat sahibine göre değişmektedir. Bu yüzden, dini bilimler zaman ve mekânla kayıtlıdır. Buradan hareketle Çilingir, umran ilminin -her ne kadar İbn Haldun açık bir şekilde belirtmese de- akli ilimler içerisinde yer aldığını düşünmektedir. Çünkü İbn Haldun, umran ilmini toplumunu gerçekte olduğu gibi inceleyen akli bir ilim olarak ortaya koymaktadır. Bu konu hakkında bkz. (Çilingir, 2009).

olarak İbn Haldun'un tarihsel, toplumsal ve siyasal olayları determinist bir anlayış içerisinde değerlendirdiği realitesi ortaya çıkar. Çünkü "suyun suya benzemesinden çok geçmiş geleceğe benzer" (İbn Haldun, 2018: 166) deyişini, Mukaddime'nin satır arasına serpiştiren İbn Haldun'un söz konusu deyişle amacının tarihsel olayların temelindeki değişmez, zorunlu, zamandan ve mekândan bağımsız sürekliliklere dikkat çekmek istediği anlaşılmaktadır (Arslan, 2017: 45).

Öyleyse, İbn Haldun, egemenliği insani-toplumsal varlık alanına içkin bir olay olarak umran ilminin ana konularından birisi olarak görmektedir (Mahdi, 1966: 963). Hele ki, onun tarih ve toplum incelemeleriyle asıl amacının tarih yazıcılığı değil, belli bir siyasal kuram geliştirmek suretiyle devletin kuruluş, değişim ve yıkılışına ilişkin genel kurallar ortaya koymak olduğu bilinince (Hassan, 2015: 168), umran ilminin mahiyeti de ortaya çıkmaktadır. İbn Haldun, umran ilminin farklı zaman ve mekânlardaki aynı tarihsel olayların illet ve sebeplerini ortaya çıkarmak suretiyle onları gerçek anlamda çözümlendiği yönündeki görüşünü egemenlik olayı üzerine de uygulamaktadır. Hatırlanacağı üzere, insani-toplumsal varlık alanına ait olan birim, kurum ve olayları kapsayan umran ilminin ana konularından birisi olan egemenliği doğal ve zarurî gören bir anlatıya sahip olan İbn Haldun, aynı tarihsel olaylarda olduğu gibi, egemenlik olayının da birtakım düzenlilikler içinde ortaya çıktığını düşünmektedir. Diğer bir ifadeyle, egemenlik olayının temelinde onu meydana getiren birbiriyle bağlantılı bir dizi nedensel ilişkiler bulunmaktadır. Şimdi İbn Haldun'a göre, her toplumda egemenlik olayını ortaya çıkaran nedensel ilişkileri ele alabiliriz.

3. İNSANIN TOPLUMSALLIĞI

İbn Haldun, insanın doğası gereği bir toplum içinde yaşamasının zarurî olduğunu düşünmektedir. Filozoflar da "insan tabiatı icabı medenidir" deyişiyile, insan için toplumsal hayatın kaçınılmaz oluşuna işaret etmişlerdir (İbn Haldun, 2018: 213). O halde, İbn Haldun açısından insani faaliyetlerin temel kaynağı toplumsal hayattır. İnsanın meramını ve muradını anlamak için de toplumsal hayata bakmak gerekir (Arslan, 2017: 76).

Peki, insanın bir toplum içinde yaşamasını zarurî kılan nedenler nelerdir? İbn Haldun, sanki bu soruyu kendine sormuşçasına, hemen Mukaddime'nin birinci bölümünde insanı toplumsal hayata iten başlıca iki neden grubunu zikretmektedir. Bunlardan ilki, tek bir insanın hayatını sürdürebilmesi için ihtiyaç duyduğu gerekli besin maddelerini üretmesinin imkânsız olmasıdır. Diğer neden ise, yine tek bir insanın, diğer insanların yardımı olmaksızın, kendisinden daha kuvvetli olan yırtıcı hayvanların saldırılarına karşı koyamamasıdır. İşte İbn Haldun, birisi beslenme, diğeri de savunma ihtiyacından kaynaklanan nedenlerden ötürü insanın diğer insanlarla bir arada yaşamasının kaçınılmaz olduğunu düşünmektedir (İbn Haldun, 2018: 213-214). Öyleyse, başta iktisadî ve savunmaya yönelik ihtiyaçlarını karşılaması amacıyla insanın, diğer insanlara ihtiyacı bulunmaktadır. Çünkü insan, toplumsal hayat sayesinde biyolojik varlığını

sürdürebilir ve koruyabilir (Kurtoğlu, 2013: 251). Görüldüğü üzere, İbn Haldun, insanın diğer insanlarla yardımlaşma ve işbirliği olmaksızın, hayatını sürdüremeyeceğini, eğer onun bir hayata sahip olacaksa, bu hayatın ancak toplum içinde var olabileceğini ifade etmektedir. Bu durumda, İbn Haldun'un insanın toplumsallığı konusuna yaklaşımında doğal, organik ve fonksiyonel unsurlara atıf yaptığını söylemek mümkün hale gelir (Mücahid, 1995: 195).

Fark edildiği üzere, yukarıda zikredilen iki ihtiyaç, insan için toplumsal hayatı zarurî kılan itici unsurlardır. Öte yandan, bu iki ihtiyaç toplumun ortaya çıkışını temin etmekle birlikte, onun istikrarlı ve güvenli bir biçimde sürdürülmesini garanti etmemektedirler (Arslan, 2017: 80). Başka bir deyişle, insan doğası gereği beslenme ve savunma ihtiyacını karşılamak ister. Bu ihtiyaçların karşılanması ise, bu iki alan üzerinde işbirliği ve dayanışmayı gerektirmektedir. İşbirliği ve dayanışmanın insanlar arasında belirmesiyle de toplumsal hayat ortaya çıkmaktadır. Ancak, toplumsal düzen ve istikrarın sağlanması adına insanlar arasındaki işbirliği ve dayanışma yeterli değildir. Çünkü insan, hayvani doğası gereği kendi başına bırakıldığı zaman diğer insanların malına, mülküne ve canına zarar verebilir (İbn Haldun, 2018: 333). Buna bağlı olarak insanların topluluk halinde bir arada hayat sürme ihtimali ortadan kalkar. Zira toplumsal düzen ve istikrarın ortadan kalkmasıyla birlikte topluluk hayatı da sona ermiş olur. Hobbes'un ifade ettiği şekliyle “insanın, bir diğerinin kurdu olduğu” ve “herkesin, herkesle savaştığı” doğa durumu hayat bulmuş olur.

Dolayısıyla, toplumun varlığını sürdürebilmesini garanti eden başka bir unsura ihtiyaç olduğu ortadadır. İbn Haldun'a göre bu unsur, bir toplum içinde yaşayan insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyecek, onları birbirlerine karşı koruyacak, kötülük yapmaktan caydıracak ve dışarıdan gelecek tehlikelere karşı onları güvende tutacak güce sahip olan egemendir. Çünkü İbn Haldun, insanın doğasında saldırmak ve haksızlık yapmak türünden, yani kötülüğe yatkın olan “hayvani” bir tarafı olduğunu düşünmektedir.⁷ Buradan hareketle İbn Haldun, toplumsal hayata geçişle birlikte yırtıcı hayvanların saldırılarını savuşturmak amacıyla insanlar tarafından imal edilmiş olan silahların, insanların birbirlerine karşı tecavüzlerini önlemeye yeterli olmadığını düşünmektedir. Zira söz konusu silahlar, toplumun tüm üyelerinde mevcuttur. Öyleyse, insanları birbirlerine karşı koruyacak olan silahlar değil, diğer insanlar üzerinde engelleyici ve yasaklayıcı gücü olan egemendir (İbn Haldun, 2018: 215).

Burada İbn Haldun, insanı toplumsal hayata iten unsurlar ile egemenlik olayı arasında nedensel bir ilişki kurmak suretiyle umran ilmini devreye sokmaktadır. İbn Haldun, insanların, tarihte belli bir zamanda ve mekânda, hangi şartlar altında, nasıl toplumsal hayata zorunlu olarak geçtiklerinin tarihsel bir tasvirini sunmamakta, sadece onların neden

⁷ İbn Haldun'un insanın “hayvani” tarafı belirtmek amacıyla zikrettiği en önemli değişlerden birisi şudur: Zulüm, insan nefsinin huyundan ve karakterindedir. Şayet dürüst bir kimse görürsen, bil ki, bir sebebi var da onun için zulmetmiyor. Bu bilgi için bkz. (İbn Haldun, 2018).

toplumsal hayata ihtiyaç duyduklarının akılsal bir açıklamasını vermektedir (Arslan, 2017: 82). Öyleyse tikel, somut bir toplumsal hayatın ve buna bağlı olarak egemen olanın araştırılması söz konusu değildir. Tam aksine İbn Haldun, egemenliğin doğal ve zarurî oluşuna ilişkin olarak gözlem ve deneyimlerden hareket etmekte, insan doğasını veri olarak kabul etmek suretiyle bir dizi akılsal çıkarımlarda bulunmaktadır. İbn Haldun, söz konusu akılsal çıkarımlar aracılığıyla insan için hem toplumsal hayatı hem de egemenliği zorunlu olarak gören bir anlatıya ulaşmaktadır.

Bununla birlikte, İbn Haldun egemenlik olayını ele alırken, sadece insanın toplumsal hayatı ile egemenlik arasında zorunlu bir ilişki kurmakla yetinmemektedir. Egemenlik olayını açıklarken, egemenlik ile başka bir unsur arasında da bir dizi nedensel ilişkiler kurmaktadır. Bu unsur, birazdan ele alacağımız ve İbn Haldun'un mülk teorisinin omurgasını oluşturan asabiyettir.

4. ASABİYET

Yukarıda zikrettiği nedenlerden ötürü insanın toplum içinde yaşamasının zorunlu olduğunu ifade eden İbn Haldun, söz konusu toplumsal hayatın da belli aşamalardan geçtiğini düşünmektedir. Ona göre, insani-toplumsal hayat temel olarak iki aşamadan geçmektedir. Bunlardan birisi bedevî umran, diğeri ise hadarî umrandır (İbn Haldun, 2018: 209). İbn Haldun açısından bedevî umran çöl ve sahra hayatı anlamına gelmekteyken; hadarî umran şehir hayatına, yani yerleşik kültürün karşılığı olarak kullanılmaktadır. Burada, çalışmanın konusundan sapmamak amacıyla ne bedevî umran ne de hadarî umranla ilgili olarak ayrıntılı bilgilere yer vereceğiz. Sadece asabiyet ile egemenlik olayı arasındaki ilişkiyi anlamak adına, İbn Haldun'un doğal olarak kabul ettiği her iki umran aşamasına birden, ihtiyaç hâsıl oldukça değineceğiz.

Hatırlanacağı üzere, İbn Haldun toplumsal hayatın güvenli ve istikrarlı bir biçimde sürdürülebilmesi için insanların karşılıklı dayanışma ve işbirliği temelinde gerekli besin maddelerini üretmesini yeterli görmemekteydi. Toplumsal hayatın gerçekleşmesi için toplum üyelerinin birbirlerine zarar vermelerini önleyecek ve dışarıdan gelecek tehlikelere karşı onları savunacak bir güce ve bu gücün temeli olan egemenlik olayına ihtiyaç olduğu ortadaydı (Arslan, 2017: 91). Ancak İbn Haldun'un toplumsal hayat için egemenlik olayına yüklediği hayatî rol, bir dizi soruyu da beraberinde getirmekteydi. Eğer toplumsal hayatın varlığı için egemenlik zorunlu ise, ortaya çıkan siyasal-toplumsal örgütlenmenin lideri kim olacak ve nasıl belirlenecektir? Siyasal-toplumsal örgütlenme içinde egemenlik, hangi unsur sayesinde ve ne tür bir süreç sonunda ortaya çıkacaktır? İbn Haldun, bu ve benzeri soruları, kendi adıyla özdeşleşen asabiyet teorisine dayanarak cevaplamaktadır.

Biz burada hangi kelime ya da kelime öbeği ile karşılanması gerektiği konusunda ihtilaf söz konusu olan asabiyeti,⁸ en genel anlamda kader birliği, maslahat ortaklığı yapan ve aralarında kan bağı olduğuna, yani aynı soydan geldiklerine inanılan bir grubun, birlik ve dayanışması olarak tanımlamayacağız. Çünkü amacımız, asabiyetin tanımdan ziyade, onun egemenlik ile arasında var olduğunu düşündüğümüz nedensel ilişkiyi ortaya koymaktır.⁹ En genel hatlarıyla İbn Haldun'un asabiyet ile egemenlik arasında kurduğu ilişkinin ontolojik olduğunu söylemek gerekir. Zira İbn Haldun açısından toplumsal hayatın garanti altına alınması için diğer insanlar üzerinde hâkimiyet kurma kudreti olan asabiyet sahibi bir egemenin varlığı zorunludur (Kurtuluş, 2013: 254). Her ne kadar İbn Haldun, verili bir yönetim örneğinden, yani pratikten hareketle egemenin “kırılgan ve daima ipin ucunda” olduğunu düşünse de (Bozarslan, 2016: 83), onun organ olarak değil, ilke olarak kalıcı olduğunu belirtmektedir. Dememiz o ki, iktidarı kontrol eden organ olarak egemenin ömrü sınırlı olmakla birlikte, egemenlik olayının kendisi ebedidir.

Öte yandan İbn Haldun, asabiyeti dışarıdan gelen saldırıları önleyecek bir savunma ilkesi olarak da kabul ettiği için onu bedevîlere özgü bir fenomen olarak düşünmektedir (İbn Haldun, 2018: 334).¹⁰ Bilindiği üzere, mülkün kurucusu unsuru olan asabiyet ilk olarak bedevîler arasında ortaya çıkmaktadır. Hatta asabiyetin en kuvvetli olduğu yerler, insanların birbirlerine (kabilelerine) en çok ihtiyaç duydukları, dayanışma ve işbirliğine şiddetle bağımlı oldukları coğrafyalardır. Çöl ve sahraları mesken olarak tutan bedevîlerin ne denli zor bir hayat tarzına sahip oldukları da bilinmektedir (Apak, 2017: 43). Bu yönüyle bedevînin tüm hayatını, tercihlerini mesken olarak belirlediği çöl veya sahranın kaynak ve şartları tayin etmektedir.

Bununla birlikte bedevîlerin, çöl ve sahralarda yerleşmiş olmaları, onları çöl hayatının ortaya çıkardığı bir toplumsal model olan kabile sistemine de mecbur bırakmıştır. Öyle ki, çöl ve sahralarda insanın tek başına ya da çekirdek bir aile içerisinde hayatını sürdürmesi mümkün olmadığı için, küçük aileler bir araya gelmek zorunda kalmışlardır (Demircan, 2018: 41). Bu birlikteliği ise, kan bağına dayalı kabile olarak adlandırılan birlikler meydana getirerek sağlamışlardır (Apak, 2017: 13,16). İşte, bedevîlerin bir araya gelmelerini sağlayan, kan bağına dayalı unsur asabiyettir. O halde asabiyet kavramını kabile olgusundan ayırmak mümkün değildir (Lacoste, 2012: 118). Daha doğru bir ifadeyle, İbn Haldun'un asabiyet teorisi bağlamında tasvir ettiği Arapları anlamının yolu, Arap-kabile-bedevî arasında kurduğu organik ilişkiyi çözümlenmekten

⁸ Asabiyet kavramının birden çok kelime ile karşılanması, dolayısıyla da onda çok anlamlılığın ortaya çıkmasının nedeni, İbn Haldun'un onu farklı bağlam ve anlamlarda kullanmasından kaynaklanmaktadır. bkz. (Çilingir, 2009).

⁹ Asabiyet kavramı için tercih edilen kelime ve kelime öbekleri için bkz. (Uludağ, 2018).

¹⁰ Korkut, İbn Haldun'un insanı toplumsal hayata iten beslenme, barınma, işbirliği, akli olarak tekamül etme ve güvelik gibi gerekçeler içinde, onun diğerlerine de önem vermekle birlikte, öne çıkardığı temel unsurun güvenlik olduğunu düşünmektedir. bkz. (Korkut, 2017).

geçmektedir. Demircan'ın (2018: 7) ifade ettiği üzere, “Arab’ı anlamak için kabileyi, kabileyi anlamak için de bedeviliği bilmek gerekir”. Bu yüzdendir ki, bedevî umranda insanın kişiliğini, kimliğini ve konumunu sayesinde ve aracılığıyla kazandığı kabileye bağlılık, yakınlık duygusuna dayalı asabiyet ile gerçekleşir (Câbirî, 2001: 123). Hatta her ne kadar kabile üyesi saf bir ferdiyetçi ve kendi menfaatine aşırı düşkün biri olarak bilinse de, kabile sistemi gereğince topluluğun selameti ve istikrarı için kendi menfaatini terk etmeye hazırdır. Zira kabile üyesi, başta hayat hakkı olmak üzere sahip olduğu tüm hakları kuvvetli bir asabiyet sayesinde ayakta duran kabilesi sayesinde elde ettiğinin farkındadır (Apak, 2016: 26).

Öyleyse bir güç ilkesi olarak asabiyet, hadarî umrana özgü siyasal örgütlenme biçimi olan mülkün kendisi, surları ve askerleri aracılığıyla üstlendiği bireysel ilişkileri düzenleme ve savunma rolünü oynamaktadır (Câbirî, 2018: 215). Başka bir deyişle, asabiyet, hadarî umranda insanı koruyan ve kollayan mülkün eş değeridir. Dolayısıyla da, bedevî umranda egemenin, topluluk içinde asabiyeti en kuvvetli olan kişi olması gerekmektedir. Çünkü bu asabiyet, topluluk üyelerini dışarıdan gelecek bir tehlike karşısında dayanışma ve işbirliğinde bulunmaya, onları egemene itaat etmeye itmektir.

O halde asabiyetin temelde birbiriyle bağlantılı iki görev ve işlevi olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, bedevî topluluklar arasında dayanışma ve işbirliği duygusunu ortaya çıkaran toplumsallık işlevidir. Başka bir deyişle bedevî umranda ortaya çıktığı şekliyle asabiyet, kabile birliğini sağlayan ve toplumsal nizamı ayakta tutan ana unsurdur (Apak, 2017: 46). Asabiyetin ikinci işlevine gelince, İbn Haldun egemenliğin sağlayıcı ilkesi olarak onun siyasal yönüne atıfta bulunmaktadır.¹¹ Aslında asabiyetin, bedevî umranda toplumsal-siyasal hayatın istikrarlı ve güvenli bir biçimde sürdürülmesiyle hadarî umranda mülkün tesis edilmesi ve yok oluşuna kadar devam eden süreç boyunca, kutup yıldızı rolünü oynadığını söyleyebiliriz. Zira asabiyet, hem bedevî umranda insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesi ve dışarıdan gelecek tehlikelere karşı onların savunulmasını sağlayan (İbn Haldun, 2018: 334) hem de mülkün tesis edilmesini ve sürdürülmesini garanti altına alan ana unsurdur (İbn Haldun, 2018: 350-351). Dolayısıyla, coğrafyanın ve toplumsal hayatın kendine özgü yapısından ötürü asabiyetin bedevî umranda daha etkin bir unsur olduğu ortada olsa da, hadarî umranda onun var olmadığını söylemek mümkün değildir. Gerçek şu ki, asabiyet açısından umranın birbirinden farklı iki tezahürü arasında mahiyet değil, derece farklılığı bulunmaktadır (Apak, 2016: 52).

Özellikle, mülkün tesis edilmesi için asabiyetin varlığını şart koşan İbn Haldun, böylelikle asabiyeti sadece bedevî umrana özgü bir fenomen şeklinde niteleyip, onu statik bir mahiyete büründürmemektedir. Tam aksine İbn Haldun, asabiyetin gayesinin mülk olduğunu net bir şekilde vurgulamak suretiyle bedevî umrandan hadarî umrana geçişin anahtarını da takdim etmektedir. Bu yönüyle İbn Haldun asabiyeti, umranın her bakımdan en alt

¹¹ Asabiyetin bütünüyle siyasal bir kavram olduğunu ileri süren iddia için bkz. (Lacoste, 2012).

aşaması olan bedevilikte de, en üst aşaması olan hadarîlikte de, egemenliğin temeli olarak görmektedir. Öyleyse, şimdi umranın siyasal örgütlenme biçimleri olan riyaset, mülk ve özel bir kategori olan hilafet bağlamında egemenlik olayını ele alabiliriz.

5. RİYASET-MÜLK-HİLAFET BAĞLAMINDA EGEMENLİK

Görüldüğü üzere, İbn Haldun'un toplumsal hayatın güven ve istikrarının teminatı olarak telakki ettiği egemenlik olayı hakkındaki düşüncesinin hareket noktasını asabiyet teorisi oluşturmaktadır. Çünkü asabiyet, her türden egemenlik ilişkisinde ortaya çıkan ve gerçek anlamda belirleyici olan güç ilkesidir (Kurtoğlu, 2013: 256). Bununla birlikte, toplumsal hayatın doğal aşamaları olan bedevî umran ile hadarî umran (İbn Haldun, 2018: 324) arasında geçim kazanım yollarının ve buna bağlı olarak hayat tarzlarının farklı olmasından dolayı yasaklayıcı ve engelleyici gücün, yani egemenliğin bir diğerinden farklı olması gerekecektir (Câbirî, 2018: 203). Öyleyse, bedevî umran, toplumsal hayatın en alt aşaması olduğu için, onun siyasal görünümü, ekonomik ve kültürel bakımdan gelişmişliğin en üst aşaması olan hadarî umrandan farklı olacaktır (Kurtoğlu, 2013: 257).

Bilindiği üzere İbn Haldun, umran ilmi aracılığıyla çerçevesini oluşturduğu reel siyaset ile felsefi siyaset arasında esaslı bir ayırım yapmaktadır. O, felsefi siyaseti gereksiz görüp, bir kenara koymaktayken,¹² reel siyaset tarzlarını kendi içinde “akli siyaset” ve “dini siyaset” olmak üzere ikili bir sınıflandırmaya tabi tutmaktadır. Mülkün veya devletin kanunları bizzat akıl ve tecrübe sahibi insanlar tarafından konulursa buna akli siyaset denir. Akli siyaset de kendi içerisinde iki alt gruba ayrılmaktadır. Eğer yöneticiler, halkın çıkarını ön plana alıp, onların refahı ve huzuru için siyaset yaparlarsa buna halkın menfaatini gözeten akli siyaset denilir. Bu tür siyasetin örneklerinden birisini İslam öncesi Sasani İmparatorluğu'nda görmek mümkündür. Tam tersine, yöneticiler, halkın çıkarı için değil kendi çıkarları ve iktidarlarının selameti için siyaset yapıyorlarsa, buna da yöneticinin menfaatini gözeten akli siyaset denilmektedir.¹³ İbn Haldun, kendi döneminde hem İslam dünyasında hem de öteki toplumlarda çoğunlukla uygulanan akli siyaset türünün yöneticinin menfaatini gözettiğini düşünmektedir. Dini siyasete gelince, siyaseti yön veren kanunların vahiy temelli olması ve bir peygamber aracılığıyla oluşturulmuş olması gerekir (İbn Haldun, 2018: 420).

Her ne kadar İbn Haldun, reel siyasetin alt gruplarında egemenlik olayını açık bir şekilde tartışmamış olsa da, akli siyaset türünün iki farklı

¹² İbn Haldun'un kuramsal ve hayali bir tasavvur olarak kabul ettiği felsefi siyaseti dışlamasının nedenlerinden birisi, filozofların egemen bir yöneticisi olmayan ideal bir toplum tasarılarında bulduklarını düşünmesidir. Ancak Çilingir'in belirttiği üzere, eğer İbn Haldun felsefi siyaset taraftarları derken Fârâbî ve İbn Sina'yı kastediyorsa, onların yöneticisiz bir toplum-siyasal hayat öngördüklerini söylemek mümkün değildir. Hele ki, Fârâbî merkezli İslam siyaset felsefesi geleneği açısından yöneticinin varlığı zorunludur. Çünkü erdemli bir yönetici olmaksızın, insanların temel ereği olan mutluluğa erişecek yolları bilmeleri ve buna uygun davranışlarda bulunmaları mümkün değildir. bkz. (Çilingir, 2009).

¹³ Black, akli siyasetin bu ikinci türünü “doğal egemenlik” olarak adlandırmaktadır. bkz. (Black, 2010).

siyasal örgütlenme biçimiyle somut hale geldiğini ileri sürebiliriz. O, toplumsallığın en alt aşaması olan bedevî umrandaki siyasal örgütlenme biçimini riyaset, ekonomik ve kültürel gelişmişliğin en üst aşaması olan hadarî umrana özgü siyasal örgütlenme biçimini ise mülk olarak adlandırmaktadır. İbn Haldun, riyaset ile mülk arasında otoritenin yoğunluğuna ve kuvvetine dayalı olan egemenlik bakımından fark olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre, riyasette, reis in aldığı kararları kendisine tabi olanlara zorla tatbik etme ya da baskı yaparak kabul ettirme durumu söz konusu değilken, mülkün başında bulunan melik aldığı kararları, kendisine tabi olanlara zorla kabul ettirmektedir (İbn Haldun, 2018: 350). Çünkü reis in hükümlerine itaat kabilenin ortak onayının ürünüdür (Çilingir, 2009: 117). Riyasette, dışsal bir dayatmadan, fiziksel güç kullanmak suretiyle rıza devşirmekten ziyade içsel bir kabullenme söz konusudur. Bu yüzden riyaset yönteminin lideri olan reis, üstün veya kutsal özellikleri olan birisi değil, “eşitler arasında birinci” olandır (Hassan, 2015: 220). Söz konusu özelliğinden ötürü reis in asıl görevi, kendi kabilesinden olanlara emretmek değil, onları diğer kabilelere karşı savunmak ve temsil etmektir. Öyleyse, reis in kabilesi üzerindeki yetkisinden çok, kabileye karşı sorumlulukları olduğunu söylememiz gerekir (Apak, 2017: 18).

Bu yüzden, bedevî umranda ortaya çıktığı haliyle asabiyet, kabile reisine duyulan büyük saygı ve hürmetten kaynaklanan, dolayısıyla da siyasal olmaktan çok “ahlaki” olarak adlandırılabilir bir otoritedir (Arslan, 2017: 96; Hassan, 2015: 179). Çünkü riyasette, egemenlik olayının ilkesi, diğer kabile üyelerinin nezdinde saygın bir konumu olan ve bu sayede kabile üyelerine söz geçirebilen kabile şeyhlerine dayanmaktadır (Câbirî, 2018: 204). Bu yüzden ki, bazı durumlarda kabile şeyhi arzuladığı kararları alamamakta ya da kabile içi ihtilaflarda kendi istediği çözümü uygulamaya koyamamaktadır (Demircan, 2018: 64). Mülk ise, tagallübe, tahakküme, kahra, baskıya ve zor kullanma gücüne dayanan mutlak monarşi tarzında bir örgütlenme biçimidir. Bu örgütlenme biçimi içerisinde siyasal otoritenin merkezileşmesi tam anlamıyla gerçekleşmektedir. Öyleyse, asabiyetin ilk olarak ortaya çıktığı bedevî umranda egemenlik, bir otorite ilkesi durumundadır. Mülkün ortaya çıktığı hadarî umran aşamasındaysa, egemenlik, otorite ilkesi olmaktan çıkıp, iktidar ilkesi haline gelmektedir (Kurtoğlu, 2013: 257).

Öte yandan, her ne kadar riyaset ile mülk arasında egemenlik gücü bakımından farklılıklar söz konusu olsa bile, egemenliğin varlığı daimidir. Bedevî umranda, topluluk üyelerinin birbiriyle ilişkisini düzenleyen ve onları diğer topluluklardan gelecek saldırılardan korumayı amaçlayan riyaset, hadarî umranda ortaya çıkacak olan mülkün ilk ve en ilkel formudur. Kan bağından kaynaklanan yakınlık duygusuna dayalı asabiyet ve reis in bu asabiyete dayalı ahlaki otoritesi, egemenliğin iktidar ilkesine geçişinin temelini oluşturmaktadır. Zira bedevî topluluğu bir arada tutan asabiyetten doğan yakınlık duygusu ve ahlaki otorite, içeriği ahlaki ama formu siyasal olan bir örgütlenme biçimine işaret etmektedir. (Kurtoğlu, 2013: 259).

Şimdi egemenlik olayını, umranın en özel siyasal kategorisini oluşturan hilafet bağlamında ele alalım. Aslında umranın en özel siyasal kategorisinin hilafet olmasının nedeni, Arapların, umranın en özel kategorisini oluşturmalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü umrandaki diğer toplulukların geçtiği doğal aşamalardan geçerek mülkü elde etmeleri mümkün olmayan tek topluluk Araplardır (Kurtoğlu, 2013: 269). O halde soralım: Neden İbn Haldun umranın diğer topluluklarında olduğu gibi, Arapların doğal aşamalardan geçerek mülke ulaşmalarının mümkün olduğunu düşünmemektedir?

Ona göre, Arapların mülk siyasetine, daha yalın bir ifadeyle mülkü ele geçirmeye uzak olmalarının bir dizi nedeni bulunmaktadır. Bu nedenlerin başında ekonomik diyebileceğimiz maişetlerini (geçim) temin etme yöntemleri ile yine maişetlerini temin etme yöntemlerinden kaynaklanan, bu yüzden de adet ve alışkanlık haline getirdikleri psikolojik yönler ağır basmaktadır (Arslan, 2017: 164). Öyle ki, İbn Haldun'a göre, belli başlı ekonomik uğraş olarak deve yetiştiriciliği ile meşgul olan (İbn Haldun, 2018: 325), ancak bu uğraş ile yetinmeyerek yağma ve talan sayesinde rızıklarını ve gıdalarını temin eden Araplar, “iş ve emek sahibi olan sanatkârın ve zanaat erbabının işini telef eder” ve “kazancın aslı ve hakikati olan emeğe” ne bir değer tanır ne de onun bir ücreti olabileceğini düşünürler. Çünkü badiyede ikamet eden Arapların temel gayeleri, yağma, talan ve ağır vergiler aracılığıyla halkın elinden malını almaktır. Söz konusu Arapların, yolsuzlukların önüne geçilmesi ve hak ihlallerinin ortadan kaldırılması yönünde herhangi bir gaye ve girişimleri olmadığından, onların hükümranlılığı altında halk, herhangi bir kanuna ve hükme tabi olmaksızın bir keşmekeş içerisinde yaşamaktadır (İbn Haldun, 2018: 365). Görüldüğü üzere, İbn Haldun, Arapların her bakımdan hadarî umrana karşıt bir hayat tarzı içinde olduklarını; adeta bir “anarşi” durumunda bulduklarını ifade etmektedir (Arslan, 2017: 163).

Dahası, İbn Haldun'un mülk nazariyesinin özünü oluşturan, mülkün kurucu ve itici gücü olan asabiyet açısından meseleyi ele alacak olursak, müellifin Araplar için müdafaa amacı taşıyan asabiyetin varlığını kabul ettiğini söylemek mümkündür. Ancak, İbn Haldun, bir kabile grubunun başka bir kabile grubu üzerinde hâkimiyet kurmasını mümkün kılan; böylelikle de kademeli bir şekilde mülkün elde edilmesini temin eden taarruza dönük asabiyetin varlığının Araplar arasında mümkün olmadığını düşünmektedir. Çünkü İbn Haldun'a göre, mülkün temeli olan asabiyetin karakteri müdafaaaya dönük değil, taarruza dönük olmalıdır. Bu yüzden, İbn Haldun, vahşi bir millet olarak telakki ettiği bedevî Arapların, mülk siyasetine en uzak millet olduğunu düşünmektedir (İbn Haldun, 2018: 364).

Yukarıda zikredilen gerekçelerden ötürü İbn Haldun Arapların mülke ulaşmalarını mümkün görmemekteydi. Ancak tarih İbn Haldun'a Arapların mülke ulaştıklarını göstermektedir. İşte tam bu noktada İbn Haldun, Arapların mülke ulaşmaları için başka bir unsura ihtiyaç duyduklarını ileri sürmektedir. Söz konusu unsur dindir. İbn Haldun, nübüvvet, velayet ya da

dinsel bir renk olmadan, Araplar için mülkün hâsıl olmayacağını ifade etmektedir (İbn Haldun, 2018: 366). O, İslam'ın doğuşuyla birlikte Arapların mülkten farklı olarak, hem dünya hem de ahiret hayatının menfaatlerini gözetken hilafet kurumuna sahip olduklarını (İbn Haldun, 2018: 420), ancak ilk dört halifenin idaresinin sona ermesiyle birlikte, bu kurumun ortadan kalktığını belirtmektedir (İbn Haldun, 2018: 446). Bu çalışmanın konusu açısından önemli olan husus, egemenliğin insanın toplumsal hayatı için zorunluluğunu göstermek olduğu için hilafet ile mülk arasındaki ayrıma girilmeyecektir. İbn Haldun, dini siyaset olarak telakki ettiği, halkın dünyevi ve uhrevî maslahatlarını aynı anda gözettiği için hilafet yönetiminin ideal oluşunun altını çizmiş olmakla birlikte, onda da egemenlik olayının kaçınılmaz olarak ortaya çıktığına işaret etmektedir. Hilafette, aklî siyasetin tezahürleri olan riyaset ve mülkten farklı olarak, kanunlar, devlet büyükleri ve devlet işlerinde ehil olan grup tarafından değil, Allah tarafından vaz edilmiştir. Her ne kadar kanunlar Allah tarafından vaz edilmiş olsa da, söz konusu kanunların tatbik edilmesi amacıyla egemenlik olayı kaçınılmazdır.

Egemenlik olayının kaçınılmaz oluşu, onun söz konusu siyasal örgütlenme biçimleri içerisinde hangi unsura dayandığı sorusunu da akla getirmektedir. Riyaset ve mülkte egemenlik olayının var oluşunda asabiyetin belirleyici rol oynuyor olması, egemenliğin din-dışı (seküler) bir ilkeye dayandığı yönünde çıkarım yapmamızı mümkün kılmaktadır. Hele ki, asabiyetin ister riyasette olduğu gibi içsel kabullenme isterse de mülkte ortaya çıktığı şekliyle dışsal dayatma sonucunda kolektif rızanın devşirilme aracı olarak onaylanması, egemenliğin sürekliliğine işaret etmesi açısından önemlidir.

Sonuç

Bu çalışma, İslam dünyasında düşünsel-felsefi etkinliğin kötürümleşmeye yönelik ilk belirtilerinin hissedilmeye başlandığı bir dönemde tarih sahnesinde yerini alan İbn Haldun'un, diğer insani olaylar (etkinlikler) gibi egemenlik olayını da doğal gören bir anlatıya sahip olduğunu savlamıştır. Bilindiği üzere İbn Haldun'un yaklaşımı, toplum, toplumsal grup ve kurumlar, siyasal örgütlenme biçimleri gibi olayları, "değer" yargılarından bağımsız olarak olanı/olmuş olanı incelemek üzerinedir. Bu yüzden o, egemenlik olayı üzerinde herhangi bir spekülatif incelemeye başvurmadan ya da doğa-üstü, tanrısal-teolojik açıklamaları işin içerisine karıştırmadan, "olay"ın kendisini açıklamak için empirik şekilde nitelendirebileceğimiz bir yöntemi tercih etmektedir. Zaten bu nedenle, çalışmanın başlığı olarak İbn Haldun'da egemenlik "kavram"ı değil "olay"ı ifadesi tercih edilmiştir. Bu yüzden ki, İbn Haldun egemenlik olayını sistematik bir egemenlik teorisi çerçevesinde değil, kurumlar ve olaylar arasında var olduğunu iddia ettiği illiyet ilişkisi ve yasalar içerisinde, formüle etmeye çalışmaktadır. Egemenlik olayını meydana getiren bir dizi "doğal" süreci anlatmamızın nedeni de bundan kaynaklanmaktadır. İnsan için toplumsal hayatın, asabiyetin, siyasal örgütlenme biçimlerinin "doğal"

oluşu, belirli nedensel ilişkiler ve süreklilikler sonucunda egemenlik olayını da “doğal” kılmıştır. Burada altı çizilmesi gereken husus, İbn Haldun’un herhangi bir tarihsel egemenlik olayını değil, “egemenlik olayının kendisini” ele almaya çalışmış olmasıdır. Dememiz o ki, İbn Haldun şahıs ya da devletin egemenliğini ele alma amacıyla değildir. Daha somut bir ifadeyle ne Mütevekkil’in ne de Abbasilerin egemenlik olayını inceleme amacı gütmektedir. O, Mütevekkil ile ondan yaklaşık 200 sene önce egemen olmuş olan Muaviye’nin egemenlikleri arasında benzer olan, tekrarlanan ve süreklilik arz eden nitelikler üzerinde durmaktadır.

Öte yandan, günümüzde hem Batı hem de Doğu dünyası tarafından düşünsel özgünlüğü teslim edilen İbn Haldun’un egemenlik kavramının “hakiki” teorisini olduğunu iddia etmek suretiyle Doğu dünyasına mensup pek çok akademisyen ya da araştırmacı arasında var olan, naif anti-oryantalist bakış açısını devam ettirme niyetinde değiliz. Ancak, egemenlik olayının İbn Haldun’un umran ilmi vasıtasıyla çerçevesini çizerek, sağlam bir teorik temel üzerine inşa edilebileceği ortadadır. Onun özellikle farklı zaman ve mekânlarda, farklı insan grupları arasında aynı olayların ortaya çıkmasını umran ilmi vasıtasıyla çözümleme ve anlama isteği, buradan hareketle de asabiyetin derecesinden, toplumsal aşamalardan ve siyasal örgütlenme biçimlerinden bağımsız olarak egemenliğin bizatihi kendisini doğal gören bir anlatıyı benimsemesi son derece önemlidir. Zira Batı’da modern devlet teorisinin inşa edilmesine kadar geçen süre boyunca, devlet ile egemen (kral, sultan, hükümdar, padişah vb.) bir ve aynı olarak görülmekteydi. Hatta devletin yaşam süresi, egemenin yaşam süresine endekslenmiş durumdaydı. Böylelikle, devlet ile egemen arasında ontolojik bir ilişki olduğu düşüncesinden hareketle XIV. Louis örneğinde olduğu gibi, egemen olan daha sonra bir aforizma halini alan “Devlet işte o benim” tarzında bir ifadeyi rahatlıkla kullanabilmekteydi. İbn Haldun ise, egemenliği bir olay olarak ele alıp, her ne kadar Bodin’in anladığı tarzda onun bedevî umran aşamasında ortaya çıktığı haliyle mutlak olduğunu ifade etmese de, sürekliliğini vurgulaması, Bodin’i en azından bu hususta önceleğine kanıt olarak sunulabilir.

Kaynakça

- Ağaoğulları, M. A. (2018). *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Ahmad, Z. (2003). *The Epistemology of Ibn Khaldun*. London and New York: RoutledgeCurzon.
- Akal, C.B. (1991). *Yasa ve Kılıç*. İstanbul: Afa Yayınları.
- Alatas, S. F. (2014). *Applying Ibn Khaldun*. New York: Routledge.

- Apak, A. (2016). *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Apak, A (2017). *Kabile*. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Arslan, A. (2018). *İbni Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları,
- Beriş, H. E. (2008). “Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Geleceği Üzerine Bir Değerlendirme”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 63-1, ss. 55-80.
- Black, A. (2010). *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Bugüne*. (Çev. S. Çalışkan ve H. Çalışkan). Ankara: Dost Kitabevi.
- Braud, P. (2013). “Devlet: Hukuki Öğretinin İkilemleri”. *Devlet Kuramı*. (Der. C. B. Akal). Ankara: Dost Kitabevi.
- Bozarıslan, H. (2016). *Lüks ve Şiddet: İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş*. (çev. M. I. Durmaz). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Câbirî, M. A (2001). *Arap-İslâm Siyasal Aklı*. (Çev. V. Akyüz). İstanbul: Kitabevi.
- Câbirî, M. A. (2018). *İbn Haldun Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet*. (Çev. M. Çelik). İstanbul: Mana Yayınları.
- Çilingir, L. (2009). *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Demircan, A. (2018). *Bedevi*. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Duguit, L. (2013). “Egemenlik ve Özgürlük”, *Devlet Kuramı*. (Der. C. B. Akal). Ankara: Dost Kitabevi.
- Hassan, Ü. (2015). *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- İbn Haldun (2018). *Mukaddime*. (Haz. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kapani, M. (2016). *Politika Bilimine Giriş*. Ankara: BB101 Yayınları.

- Korkut, Ş (2017). “İbn Haldun’un “es-Siyâsetü’l-Medeniyye” Teorisini Eleştirisi”. *İbn Haldun: Güncel Okumalar*. (Ed. R. Şentürk). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kurtoğlu, Z. (2013). *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lacoste, Y. (2012). *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu*. (Çev. M. Sert). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lambton, A. K. S. (1981). *State and Governmen in Medieval Islam*. London and New York: RoutledgeCurzon
- Mairet, G. (2013). “Padovalı Marsilius’dan Louis XIV’e Laik Devletin Doğuşu”. *Devlet Kuramı*, (Der. C. B. Akal). Ankara: Dost Kitabevi, Ankara.
- Mahdi, M. (1966). “İbn Khaldun”. *A History of Muslim Philosophy: Volume Two*. (Ed. and Int. M. M. Sharif). Kempton: Allgauer Heimatverlag GmbH.
- Mücahid, H.T. (1995). *Fârâbi’den Abduh’a Siyasi Düşünce*. (Çev. V. Akyüz). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Poggi, G. (2014). *Modern Devletin Gelişimi Sosyolojik Bir Yaklaşım*. (Çev. Ş. Kut ve B. Toprak). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Schmitt, C. (2013). “Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet”. *Devlet Kuramı*. (Der. C. B. Akal). Ankara: Dost Kitabevi.
- Schmitt, C. (2014). *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. (Çev. A. E. Zeybekoğlu). Ankara: Dost Kitabevi.
- Şahin, K. ve Yaylı, G. (2019). “İbn Haldun”. *Türk-İslam Tarihinde Yönetim Belgeleri*. (Ed. M. Akçakaya). Ankara: Gazi Kitabevi.
- Uludağ, S. (2018). “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”. *Mukaddime*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Extended Abstract

Similar to most of social concepts, sovereignty is considered as a Western concept in the political science. Indeed, as a concept, it is thought to take root in the political thought of Continental European tradition. Thus, especially from historical perspective, each study on sovereignty begins with Continental European tradition. Although it is accepted that Continental

European tradition is normative to examine sovereignty, it may be possible to think it from a different perspective. In general, this study tries to deal with this concept from a Muslim scholar's perspective. This study examines the possibility of sovereignty case in the thought of Ibn Khaldun. Thus, it tries to answer the following questions: "Is it possible to think sovereignty from a different perspective? If it does, how it can be dealt with? These questions reveal this study. The aim of this study is to discuss whether a theory of sovereignty can be derived from the views of Ibn Khaldun in *Muqaddima*. In this study, the specific theories of Ibn Khaldun such as umran science, social life, asabiyyah, kingship help us in the analysis of the sovereignty concept.

It is not easy to answer whether a theory of sovereignty can be built on the views of Ibn Khaldun. Although his masterpiece does not directly handle sovereignty itself, one certainly can argue that Ibn Khaldun provides some clues regarding the concept of sovereignty. Hence, the views of Ibn Khaldun in *Muqaddima* does not attempt to define sovereignty as a concept. His own concepts such as umran science, asabiyyah and kingship pave the way to dealing with sovereignty concept.

For many scholars, umran science is a method to distinguish true historical facts from the false ones. Therefore, umran science is generally employed as a scientific criterion that helps to find out true historical facts. However, through an attentive and a careful reading of *Muqaddima*, one can argue that Ibn Khaldun also employs this criterion on many things. Consequently, it can be claimed that umran is not only the science of history, but also a scientific method to examine humanitarian and social cases. According to Ibn Khaldun, umran science is helpful to understand the internal dynamics, structural connections and cause-effect relationships of humanitarian and social cases. Related to this argument, it can also be claimed that Ibn Khaldun regards sovereignty as a humanitarian and social case. Therefore, it is possible to say that umran science also implements on sovereignty. Thus, the internal dynamics of sovereignty can be analyzed by umran science. It can also answer why sovereignty is necessary for social life as Ibn Khaldun thinks that one cannot survive by oneself. In order to have a good and proper life, social life is inevitable. From this point of view, Ibn Khaldun, is aware of the necessity of the ruler and ruled distinction in social-political life. In other words, the political relation is by its essence one of commandment of rule and being ruled.

In order to analyze Ibn Khaldun's view on sovereignty, the second theory should be asabiyyah. Actually, Ibn Khaldun regards asabiyyah as the political fact *par excellence*. In the light of this, the following questions arise: What is asabiyyah? How can it be related to sovereignty? It is difficult to find a thorough answer for the first question. However, in the simplest form, Ibn Khaldun regards it as the relation that binds individuals into effective groups. Such a bond is achieved through subjective identification of the individual with the group. In this sense, the individual subordinates his

atomic interests, rights, advantage, privileges, power, wealth, honor etc. to the group. By subordinating these, the individual becomes a part of the group and *asabiyyah*. The second question is clearly answered by Ibn Khaldun. According to him “kingship is the aim of *asabiyyah*.” Once *asabiyyah* appears, it aims to get kingship with its usual strength.

On the other hand, Ibn Khaldun separates politics and the way of political thinking into two different groups: Rational politics and Religious Politics. The former is related to the primitive regime, which is special to the Arabs, is called as chairmanship (*riyaset*) and kingship. The latter is caliphate that is not as old as chairmanship and kingship. The latter becomes part of politics and political life through Islam. Through attentive and careful readings of *Muqaddima*, it can be said that sovereignty is inevitable for all of them. Because, all of these regimes are based on social life. As we said earlier, according to Ibn Khaldun, it is natural to have ruler and ruled in social-political life. Otherwise, there would be atomistic individuals that cause anarchy and chaos.

Consequently, this study does not deny that sovereignty is a Western concept, especially part of Continental European political tradition. But it offers that it is possible to grab some clues about sovereignty through the views of Ibn Khaldun in *Muqaddima*. Thus, an opportunity does come to light to think of sovereignty in a different way. Because each reading on *Muqaddima* can shed light on different aspects of politics and political life.