

SAVAŞIN DOĞALLIĞINDAN BARIŞIN İMKÂNINA: İBN HALDÛN'DA SAVAŞ VE BARIŞ KURAMI*

Doç. Dr. Ömer Mahir ALPER**

ÖZET

Bu makalenin amacı, İbn Haldun'un savaş ve barış felsefesini onun *el-Mukaddime* adlı ünlü eserini temel alarak ortaya koymaktır. Bu yapılırken kısa bir girişin ardından önce İbn Haldun'un ontolojisinde konunun yer aldığı bağlam genel hatlarıyla incelenecek; daha sonra da onun savaş ve barışın doğası, kökeni, türleri, anlamı ve değeri gibi savaş ve barış teorisine ilişkin bir takım meselelere yaklaşımı tasvir ve analiz edilecektir. Son kısımda ise, İbn Haldun'un insan ve toplum felsefesi açısından barışın mümkün olup olmadığı tartışılacaktır. Bu çerçevede makale "Savaş ve Barış Ontolojisi", "Savaş ve Barışın Doğası ve Sebepleri", "Savaşın Kökeni ve Türleri" ile "Barışın İmkânı" olmak üzere dört başlık altında hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: *İbn Haldun, Savaş, Barış, Savaş Ve Barış Felsefesi, Siyaset Felsefesi*

FROM THE NATURALITY OF WAR TO THE POSSIBILITY OF PEACE: THE THEORY OF WAR AND PEACE IN IBN KHALDUN'S THOUGHT

SUMMARY

The purpose of this article is to examine Ibn Khaldun's philosophy of war and peace, depending mainly on his well-known book *al-Muqaddimah*. In doing so, after a short introduction, I will deal with the ontological context in which the subject-matter takes place and, then, in the light of his thought, I will describe and analyze his approach to the issues related to the theory of war and peace such as nature, origin, types, and value of war and peace. In the end, I will discuss whether universal and perpetual peace is possible according to his philosophy. In order to accomplish the aim, this article will be composed of the four chapters: "Ontology of War and Peace", "Nature and Reasons of War and Peace", "Origin and Different Types of War", and "Possibility of Peace".

Key Words: *Ibn Khaldun, War, Peace, Philosophy of War and Peace, Political Philosophy.*

* Bu makalenin ilk taslağı, 26-28 Nisan 2007 tarihinde İstanbul Üniversitesi'nde gerçekleştirilen *Din ve Dünya Barışı* başlıklı uluslararası sempozyumda tebliğ olarak sunulmuştur.

** İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı başkanı

“ ...

— Otlaklarımız, tarlalarımız bize yetmez olunca, komşularımızınkini ele geçirmek isteyeceğiz. Onlar da bizim gibi zorunlu gerekler sınırını aşıp sonsuz bir mal edinme hırsına kapılmış-salar, bizim toprağımızı almak isteyecekler.

— İster istemez.

— Desene savaş başladı Glaukon? Yoksa başka çıkar yolu var mı?

— Yok.

— ... Savaş teklerin hayatında olduğu gibi, toplumun hayatında da kötülüklerin kaynağı olan şeyden, başkalarından çok mal edinmek hırsından doğuyor.

“ ... ”

(Eflatun, *Devlet*, 373d) ¹

“... Doğanın amaçsız bir şey yaratmadığına, boşu boşuna bir şey yapmadığına inanmakta haklıysak, doğa tüm şeyleri özel olarak insan için yapmış olmalıdır. Buna göre, -avcılığın da bir parçasını meydana getirdiği-savaş sanatının mülkiyet edinme yollarından biri olması doğa'nın tasarısının bir parçasıdır; bu sanatın, gerek vahşi hayvanlara, gerekse doğadan yönetilmek için yaratılmış oldukları halde boyun eğmeyen insanlara karşı kullanılması gerekir; çünkü doğadan haklı olan savaş türü budur...”

(Aristoteles, *Devlet*, I, 8) ²

Giriş

İbn Haldûn (ö. 808/1406), savaş ve barış olgusunu düşünce tarihinde ilk defa kendisinin inşa etmiş olduğu “umran ilmi (‘ilmü’l-‘umrân)”³ çerçevesinde inceler. Zira bu ilim, içerisinde savaş ve barışın da yer aldığı umran⁴ ve medenî-

¹ Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975).

² Çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000).

³ “Umran ilmi”nin mâhiyetiyle ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), s. 78 vd.

⁴ İbn Haldûn, “umrân”ı, şöyle tanımlar: “Umran, toplumla ünsiyet etmek ve ihtiyaçları gidermek maksadıyla şehre veya köye inmek ve orada birlikte ikamet etmekten ibarettir. Birlikte

leşmenin/medeniyet kurmanın (temeddün) hallerini; şehir ve köy hayatı, devlet, millet, yönetim, hükümlanlık, yükseliş ve çöküş, kazanç, geçinme, sanatlar ve ilimler gibi insan toplumuna (el-ictimâ'u'l-insânî) âriz olan bir takım özsel hususların (el-'avârizu'z-zâtîyye) ve olayların (el-kevâin) sebeplerini konu edinmektedir. Kısacası umran ilmi, insan toplumunun hallerini, ona ait değişme ve gelişmeleri, bunların gerisindeki temel kanun ve hakikatleri aklî ve bilimsel bir biçimde ele almaktadır.⁵

Bu açıdan baktığımızda umran ilmi, insan toplumuna arız olan hat ve hususlar yanında bunların gerisinde yatan temel sebepleri, sadece sebep olmaları bakımından değil, aynı zamanda varolmaları bakımından da kendisine konu edinmesi itibariyle bir tür toplum metafiziğidir. Böylece İbn Haldûn, insan toplumuna ait değişme ve gelişme kapsamında savaş ve barışı ele alırken bunun gerisinde yatan sebepleri de araştırmaktadır. Bunu yaparken o, insanî bir eylem olarak savaş ve barışı bir taraftan geliştirdiği oluş teorisi içerisinde, diğer taraftan da eylem teorisi içerisinde çözümleyip anlamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla burada öncelikle onun savaş ve barışı içerisine dâhil ettiği oluş ve eylem teorisi özetle ele alınacak, yani savaş ve barışın ontolojisi yapılacak daha sonra da bunun insanî ve toplumsal bir gerçeklik olarak anlamı, doğası, kökeni, sebepleri ve türleri üzerinde durulacaktır. Bunun ardından onun düşüncesi çerçevesinde barışın imkân alanı irdelenecektir.

I. Savaş ve Barış Ontolojisi

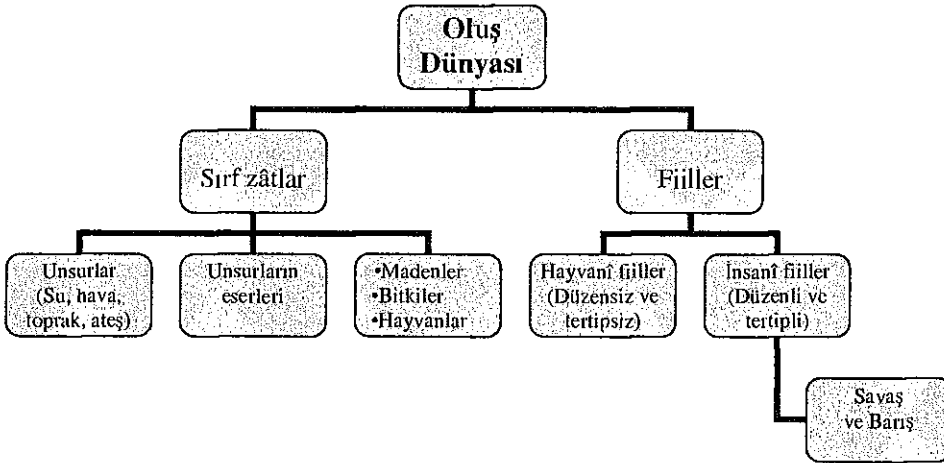
İbn Haldûn'a göre, aşağıda Şema 1'de görüldüğü üzere, oluş dünyası ('âlemü'l-kâinât), iki varlık alanını kapsar. Bunlardan biri, sırf zâtlar (zevâtün

yaşamının sebebi... maişetlerini temin ederken tabiatları icabı insanların birbirine yardım etme durumunda bulunmalarıdır. Bu umranın bedevî olanı vardır, hadarî olanı vardır. Bedevî olanı ovalarda, yaylalarda, kum çöllerinin ve çorak toprakların hayvanların gidasını sağlayan yerlerinde bulunur. Hadarî olanı ise şehirlerde, kasabalarda, kentlerde ve köylerde bulunur. Buralara oturmaktan maksat yerleşme yerlerindeki surlarla korunmak, savunmak ve buralarda barınmaktır". İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), c. 1, s. 266. Ayrıca İbn Haldûn'un kullanmış olduğu "umrân" kavramının geniş bir tahlil için bk. Yavuz Yıldırım, *İbn Haldûn'un Bedâveti Teorisi* (Marmara Üniversitesi, 1998), basılmamış doktora tezi, s. 23 vd.

⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. 1, s. 204-206.

mahzatün) alanıdır. Burada unsurlar (su, hava, toprak, ateş), bunların eserleri ve yine bunlardan oluşan madenler, bitkiler ve hayvanlar gibi varlıklar yer alır. Bunların tümü ilahî kudretin doğrudan iliştiği varlık kategorisini oluşturur. Diğeri ise, insanın da içerisinde yer aldığı hayvanlardan sâdır olan fiillerdir. Bu fiiller, Tanrı'nın onlara vermiş olduğu kudretle ilişkili olarak onların kastıyla gerçekleşir. Bunlardan bir kısmı, beşerin fiillerinde olduğu gibi düzenli ve tertiplidir. Bir kısmı ise, beşerin dışındaki hayvanların fiillerinde olduğu gibi düzensiz ve tertipsizdir.

Bunun sebebi insanın fikir sahibi olmasıdır. Tanrı, insanı diğer hayvanlardan düşünme gücüyle ayırt etmiş ve onun kemalini ve üstünlüğünü bununla sağlamıştır. Zira insan, diğer hayvanlardan farklı olarak beş duyunun ötesindeki şeyleri "fikir"le idrak etme yeteneğine sahip olup bununla soyutlama, analiz ve sentez yapabilmektedir. Böylece o, (1) bir takım düzenli fiilleri yapabilme, doğru ve yanlış, yararlıyı ve zararlıyı ayırt edebilme ve hayatını sürdürebilme gücüne sahip olabilmekte (temyizî akıl); (2) hemcinsi ile olan ilişkisini düzenleyebilecek görüş ve usulleri belirleyebilmekte (tecrübî akıl); ve son olarak (3) pratik konularla ilişkili bulunmayan teorik ve soyut bir takım konuları kavrayıp varlıkları ve sebeplerini bilmek suretiyle bilgi ve bilim oluşturabilmektedir (teorik akıl).



Şema 1: İbn Haldûn'da Oluş Dünyası

İbn Haldûn'a göre fikir ya da düşünme gücü, hâdiseler arasındaki tertibi önce idrak eder. Sonra belli bir şeyi var etmeyi düşündüğünde hâdiseler arasında mevcut olan bu tertibin ve düzenin sebebini veya şartını keşfeder. Bunun ardından da yapacağı şeyin temelinden ve ilkesinden (en gerideki sebebinden) başlayarak bu şeyi meydana getirme faaliyetine girişir. Böylece beşerî fiiller bu kavrayışa bağlı olarak bir düzen dâhilinde vücuda gelir. İnsan dışındaki hayvanların fiillerinde ise, bir düzen ve intizam yoktur. Çünkü fâilin yaptığı fiildeki tertibe vâkif olmayı sağlayan fikir, onlarda mevcut değildir. Zira hayvanların idraki sadece duyuyla meydana gelmektedir; duyu tarafından algılanan şeyler ise, birbirinden kopuktur, yani biri diğerine bağlı değildir. Bunun sebebi, duyu algılarının birbirine bağlayıp ilişkilendirmenin, sadece düşünme gücüyle mümkün olmasıdır. Böylece insan dışındaki canlıların fiilleri, düzenli olanlara tâbi olup buna boyun eğmek zorundadır. Bunun için hayvanlar, insanlara musahhar kılınmış ve insan fiilleri tümüyle hâdiseler âlemine hâkim olmuştur. Bir başka ifade ile beşeriyet, oluş âleminin yöneticisi ve lideri konumuna geçmiştir. O halde İbn Haldûn'a göre bu oluş dünyasında görülen savaş ve barış, bir insan eylemi olması bakımından düzenli ve tertipli fiiller kapsamındadır. Bu bakımdan hayvanlar arasında olduğu gibi rastgele ve gelişigüzel değildir. Bu, şu anlama gelir: Savaş ve barış düzenli fiiller olması bakımından sadece birer 'sonuç'tur.⁶

İnsanî bir fiilin ortaya çıkması, bir başka ifade ile tarihsel ve toplumsal bir durumun yaratılması arka planda yer alan bir takım ilke ve sebepleri gerektirmektedir. "İster zâtlar olsun, ister beşere ve hayvanlara ait olan fiiller (gibi arazlar) olsun, oluşumlar âlemindeki hâdiselerin mutlaka kendilerinden önce gelen bir takım sebepleri vardır. Müstakar ve cari âdete göre bu hâdiseler bu sebepler sayesinde vukua gelir"⁷. İşte İbn Haldûn, pek çok insanî veya toplumsal hâdisede olduğu gibi savaş ve barışın da temel ilkelerini ve sebeplerini bulmaya çalışır. Aşağıda onun bu konudaki yaklaşımı ele alınacaktır.

⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1983), c. II, s. 997-1002.

⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. II, s. 1073.

II. Savaş ve Barışın Doğası ve Sebepleri

İbn Haldûn, savaş ve barış hâdisesini insanın toplumsal bir varlık oluşuyla temellendirir. Ona göre savaş ve barış, bireysel değil, toplum içinde ve toplumlar arası ilişkilerde ortaya çıkabilen bir olaydır. Elbette ki savaş ve barışın psikolojik, ekonomik, siyâsal ve dinî bir takım yönleri bulunmaktadır. Fakat nihayetinde bütün bunlar, insanın toplumsallığı bağlamında açığa çıkabilen hususlardır. Bu bakımdan İbn Haldûn'un savaş ve barış kuramını doğru ve sağlıklı bir şekilde anlayıp analiz etmek, onun insanın toplumsal gerçekliği yaratmasının gerisinde yattığı düşündüğü saikları kavramaktan geçer. Bu bakımdan öncelikle onun toplum teorisini ele almak gerekmektedir.

Daha önce Fârâbî⁸ (ö. 339/950), İbn Sînâ⁹ (ö. 428/1037) ve Bîrûnî¹⁰ (ö. 453/1061 [?]) gibi düşünürlerce savunulduğu gibi, İbn Haldûn'a göre de insanın varlığını sürdürebilmesi ve en iptidai düzeyden en medenî düzeye varıncaya kadar çeşitli aşamalarda geçimini sağlayabilmesi için bir toplum içerisinde bulunması zorunluluktur. Bir başka ifade ile insanın, varlığını devam ettirebilmesi için gerekli olan zorunlu ihtiyaçları yanında yetkinliğini sağlayacak üst düzey ihtiyaçları için de toplumsal bir hayatı kurması kaçınılmazdır. O halde Endülüslü filozof İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) *Hay bin Yakzân*¹¹ adlı eserinde ortaya koyduğu model, yani toplumdan ve kültürel hayattan uzakta, tek başına varolabilen ve varlığını yetkinliğe erişecek düzeyde sürdürebilen bir insan modeli pratikte imkânsızdır. İbn Haldûn düşüncesini şöyle temellendirir: Tanrı, insanı yaratmış, gıdasız yaşaması mümkün olmayacak bir şekle koymuş, fitratı ile gıdasını aramayı ve kendisine verilen kudret ile bunu elde etmeyi ona öğretmiştir. Ancak insanlardan bir kişinin kudreti, muhtaç olduğu gıdayı tek başına elde etmeye kâfi gelmez. Hayatın devam ettirebilmesi için bu gıdanın asgarisini bile tam olarak temin edemez. Mesela, bir günlük gıdası için gereken buğdayı bile

⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, nşr. Ali Bu Melham (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995), s. 112.

⁹ İbn Sînâ, *Metafizik (eş-Şifâ' el-İlâhiyyât)*, Arapça metinle birlikte, trc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), c. II, s. 187-188.

¹⁰ İbrahim Olgun, "Bîrûnî'nin Kişiyi ve Topluma Bakışı", *Bîrûnî'ye Armağan* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1974), s. 56.

¹¹ İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, nşr. Albert Nasrî Nadir (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1993).

kendisinin tek başına elde etmesi mümkün olmaz. Bu miktar bile, onu öğütme, hamur yapma ve pişirme gibi birçok zahmet ve işlemden sonra hâsıl olur. Ayrıca bu üç işlemin her biri için bir takım araçlara ihtiyacı vardır. Bunlar ise, demirci, marangoz ve çömlekçi gibi çeşitli sanatları icra eden şahıslar olmadan vücuda gelmez. İnsan hiçbir işleme tabi tutmadan doğrudan buğdayı yiyecek olsa bile, yine de ekme, hasat etme, daneyi başağından çıkarmak için dövme gibi birçok işlemlere ve bu işlemler için de yine bir takım aletlere muhtaçtır. Bütün bunlara veya bir kısmına bir tek şahsın kudretinin kâfi gelmesi imkânsızdır. O halde hemcinsinden birçok kişilere ait kudretler biraraya toplanmalıdır ki, hem kendisinin hem de onların yiyecek ve geçimleri temin edilmiş olsun.

Aynı şekilde her insan vahşi hayvanlara karşı kendini savunmak için de hemcinsinin yardımına muhtaçtır. Çünkü yabani hayvanların kendilerini savunmaya yönelik kudreti ve gücü insanınkinden daha fazla olduğu gibi kendilerini korumaya yönelik bir takım organlara da sahiptirler. Oysa insanların yaratılışı böyle değildir. Bu sebeple tek kişinin kudreti, yabani hayvanlardan, özellikle bunların yırtıcı olanlarından bir tanesinin kudretine bile mukavemet edemez. Buna karşılık Tanrı onlara düşünme gücü (fikir) ve el vermiştir. El, düşüncenin desteği ile sanatları ortaya çıkarmaya uygun yaratılmış bir organdır. Sanat sayesinde insan aletler yapar. Bu aletler, diğer hayvanların kendilerini savunmak için sahip oldukları organların yerine geçer. Mesela insanın yaptığı mızrak, boynuzun; kılıç, pençelerin; kalkanlar ve zırhlar hayvanlardaki kalın ve sert derilerin karşılığıdır. Ancak tek bir kişinin savunma amaçlı olan bu aletleri üretip kullanabilmesi de mümkün değildir. Şu halde bütün bu hususlarda, hemcinsiyle yardımlaşması mutlaka gereklidir. Aksi halde kendisini savunamayacağı için diğer hayvanların avı olur. Ömrünün sonuna kadar yaşayamadan yok olup gider. O halde bu ve benzeri durumların ortaya çıkmaması için insanların yardımlaşmaları ve bunun için de biraraya gelerek toplu yaşamaları zorunludur. Böylece "âlemin umranı" tamamlanır.

Tam bu noktada İbn Haldûn şu soruyu gündeme getirir: Birlikte yaşayan insanları birbirlerine karşı saldırıdan koruyacak olan ne/kimdir? Bir başka ifade ile toplumda güvenliği ne/kim sağlayacaktır? Onun, böyle bir soruyu gündeme getirmesi insanın doğasına ilişkin yapmış olduğu bir tespiti dayanır: Saldırmak

ve zulüm (el-'udvân ve'z-zulm), insanların hayvânî doğalarında mevcuttur. İnsan ihtiyaç duyduğu şeyi diğer birinin elinden çekip almaya eğilimlidir.¹² Buna karşılık diğeri ise, elindekini karşısındakine vermemek için direnecektir. Zira beşerî kuvvetin gereği, gazap ve gururun icabı budur. Böylece savaşıma yol açan bir çekişme durumu ortaya çıkar. Bu da kargaşaya, kan dökmeye ve böylece neslin kesilmesine, insanların ortadan kaldırılmasına neden olur. Oysa Tanrı'nın bilhassa korunmasını istediği şeylerden biri de nesli veya insan türünü muhafazadır.

Ona göre Tanrı, insanların doğalarına hem iyilik hem de kötülük yapma yeteneğini ve duygusunu yerleştirmiştir. Bununla birlikte din, insanları bir takım erdemlerle arındırmak suretiyle onlardaki kötülüğe meyletme duygusunu önemli ölçüde zayıflatır. Fakat insan dine tabi olmaz ve başıboş kalırsa, daha çok kötü huylara yakın olur. Bazı istisnalar dışında büyük çoğunluk bu hal üzeredir. "Eğer bir kimse, gözünü kardeşinin malına dikerse, mutlaka eli de ona uzanır. Meğerki onu bundan vazgeçiren bir müeyyide bulunsun. Nitekim "zulüm, insan nefsinin huyundan ve karakterindedir. Şayet dürüst bir kimse görürsen bil ki bir sebebi var da onun için zulmetmiyor" denilmiştir."

İbn Haldûn'a göre yabanî hayvanların saldırı ve tecavüzlerini önlemek için üretilen silahlar, böyle bir doğaya sahip bulunan insanlardan gelen saldırıları önlemek için yeterli değildir. Çünkü aynı silahlar, diğer bütün insanlarda da mevcuttur. Dolayısıyla, insanların yekdiğerine karşı tecavüzlerini önleyecek

¹² Aydınlanma düşüncesinin insan doğasına ilişkin "iyimser" yaklaşımının aksine genel olarak İslâm düşünürleri bu konuda kötümserdir ya da en azından oldukça ihtiyatlı bir iyimserlik içerisindedir. Nitekim İbn Haldûn'da görüldüğü gibi İbn Sînâ'ya göre de insan kendi doğasıyla baş başa kaldığında öncelikle kendi çıkarını gözetir ve kendi lehine olanı adalet, aleyhine olanı ise zulüm sayar. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik (eş-Şifâ' el-İlâhiyyât)*, II, 188. Yine Bîrûnî insanı, yeryüzündeki yaratıkların en seçkini görmekle birlikte mizaç ve doğalarına bağlı olarak insanların birbirlerinin ellerindekine göz diktiklerini düşünmekte ve bunu toplumsal bir sorun olarak değerlendirmektedir. Bk. İbrahim Olgun, "Beyrûnî'nin Kişiyeye ve Topluma Bakışı", s. 58. Benzer bir şekilde İbn Haldûn'un yakından tanıdığı ve kendisinden etkilendiği Nasîrüddîn-i Tûsî (ö. 672/1274) de bu konuda şöyle düşünmektedir: "Eğer onlar kendi doğalarıyla bırakılırlarsa, yardımlaşmaları mümkün olmaz; çünkü zorba (müttegallib) olan, herkesi kendi kölesi eder ve hırslı olan da elde edilen şeylerin tümünü kendisi için ister ve aralarında kavga çıktığında, birbirini yok etmek ve mahvetmekle uğraşırlar". Nasîrüddîn-i Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), s. 240.

başka bir şeye ihtiyaçları vardır ki, o da, diğer insanlar üzerinde sultanı, hâkimi-yeti, yaptırımı ve otoritesi olan, onların nasd yaşamaları gerektiğinin kanun ve kurallarını koyan yöneticidir. Tam bu noktada İbn Haldûn, sadece Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları tarafından değil, aynı zamanda el-Mâverîdî (ö. 450/1058), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi doğrudan konuyla ilgili yazılar kaleme alan kelâm ve fıkıh otoriteleri tarafından da ilan edilen¹³ bir tespite aynen katılır: İnsanlar arası saldırganlıkları ve zulümleri önleyip toplumsal düzen ve barışı sağlayacak yönetici bir güç ve iktidar mutlaka zorunludur.¹⁴

İbn Haldûn saldırganlık ve zulmü, dâhilî ve haricî olmak üzere iki kısma ayırır. Buna göre, dâhilî olanı, yani bir toplum içindeki saldırganlıkları ve tecavüzleri ellerindeki güç ve kudretle hâkimler, vâliler ve devlet engeller. Bizzat bu kurumların yaptığı zulüm ise, ona göre bir istisna teşkil eder. Hâricî olanı ise, gerekli fiziksel ve teknik donanımlarla birlikte o toplumun ve ülkenin askerî gücü engeller.

İbn Haldûn'a göre şehirleşme aşamasına geçememiş aşiret düzeyindeki toplumlarda ortaya çıkan dâhilî saldırganlık ve zulmü, o toplumun yaşlıları ve ileri gelenleri engeller. Çünkü onların vakar ve heybeti tüm nefislere, yani aşiret fertlerinin ruhlarına yerleşmiştir. Hâricî olana gelince buna da aşiret içinde cesaretle tanınan gençlerden ve bahadırlardan oluşmuş aşiretin koruyucu gücü karşı koyar. Zira Tanrı, insan tabiatına dar ve sıkışık zamanlarda hısım ve akrabanın yardımına koşma ve onlara karşı şefkatli olma duygusunu yerleştirmiştir. Genelde insanlarda akrabalık bağı doğal olarak vardır. Bu bağın gereklerinden biri

¹³ Bk. Fauzi M. Najjar, "Siyasa in Islamic Political Philosophy", *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. Michael E. Marmura (Albany: State University of New York Press: 1984), s. 92-110; Von Erwin I. J. Rosenthal, "The Role of the State in Islam: Theory and the Medieval Practice", *Der islam*, 50/1 (1973), s. 1-28.

¹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. I, s. 271-275, 415-417, 429. İbn Haldûn'un bu düşünce ve açıklamalarının Kmalızâde Ali El'endi'nin (ö. 979/1572) aynı konudaki düşünce ve açıklamalarıyla olan yakınlığı ve benzerliği, birincinin ikinciyi etkilemiş olduğunu iddia etmeye yetecek düzeydedir. Bk. Ejder Okumuş, "İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkileri", *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun, Vefatının 600. Yılında İbn Haldun'u Yeniden Okumak, 3-4 Haziran 2006* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), s. 85-88.

de gayrete gelerek zarara uğrayan veya mahvolma durumunda kalan hısım ve akrabasının yardımına koşmaktır.

İbn Haldûn bunun neden böyle olduğunu da şu şekilde açıklar: Kuşkusuz, akrabası zulme veya tecavüze uğrayan bir kimse, kendisini alçalmış hisseder. Bu durum ağına gider. Böylece akrabasının maruz kaldığı haksızlıkları ve tehlikeleri önleyebilmeyi arzular. Bu, insanoğlu var olduğundan beri onlarda doğal olarak bulunan bir eğilim ve histir. Kişi, komşusunun, akrabasının veya aralarında az çok nesep birliği bulunan soydaşının mağduriyetinden dolayı ruhuna ârız olan bir gurur içine düşer. Zaten savaştan önce asabiyetin¹⁵ mevcudiyeti şarttır. Hiçbir saldırı ve savunma asabiyet bulunmadan tam olarak gerçekleşmez. Bu kimselerde de asabiyet güçlü bir biçimde bulunmaktadır. Böyle olmadığında savunma ve koruma faaliyetleri sadakatle ve samimi bir biçimde gerçekleşmez.¹⁶

III. Savaşın Kökeni ve Türleri

İbn Haldûn'a göre savaş ve çatışmanın tarihi, insanlık kadar eskidir. Ona göre Tanrı halkı yarattığı zamandan beri, insanlar arasında harpler ve çeşitli çatışmalar vaki olagelmıştır. Savaş, beşerde mevcut bulunan doğal bir durumdur. Bu bakımdan savaşmamış hiçbir millet ve toplum yoktur. Ona göre bunun kökü (aşlı), insanların birbirinden intikam almak istemelerine dayanır. Çatışma halinde bulunun topluluklardan her birine, kendi asabiyetinden olanlar destek ve-

¹⁵ İbn Haldûn, teknik bir terim olarak kullandığında, "asabiyet"i, "içerisinde dayanışma, güven, özgüven, aidiyet, güç, meşruiyet, şeref, cesaret ve metanet, özgürlük, güzel ahlak gibi siyasî açıdan son derece önemli pek çok unsurun bir araya geldiği bir dinamik" olarak kavramaktadır. Bu çerçevede onu bir bakıma "umranın motoru ya da motorun yakıtı" veya "tıpkı hücre içerisindeki canlı madde gibi, siyasî ve sosyal yapılara hayatiyet kazandıran bir dinamik" olarak anlamak mümkündür. "Asabiyet sayesinde yığınlar toplumlara dönüşür. Her türlü siyasî yapının akıbetini birey ile ait olduğu grup arasındaki ilişki belirler. İşte asabiyet, birey ile grubun özdeşleşmesini sağlayan; bireyi, Hegel'in tanımı ile, özgürleşerek grupla özdeşleştiren bir unsurdur. Asabiyet grup üyelerinin en düşük düzeyde birlikte hareket etmelerini, en üst düzeyde ise grup uğruna öz varlığını feda etmelerini sağlar. Kısaca söylemek gerekirse asabiyet bir siyasî yapıya hayatiyet veren dinamiktir". M. Akif Kayapınar, "İbn Haldun'da Asabiyet", *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun, Vefatının 600. Yılında İbn Haldun'u Yeniden Okumak, 3-4 Haziran 2006* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), s. 181-182.

¹⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. I, s. 429-432, 537.

rir. İki topluluk, taraftarlarını savaşa tahrik edip diğerinin karşısında vaziyet aldılar mı, biri intikam almak ister ve hücumu geçer. Diğeri ise müdafaaya kalkar ve işte o zaman savaş vaki olur. İbn Haldûn'a göre bahis konusu intikam isteğinin sebebi ise çoğunlukla şu dört kategoriden birinde aranmalıdır: (1) Hükümdarlar ve milletler arasındaki kıskanma ve rekabet duygusu, (2) düşmanlık ve husumet, (3) Tanrı ve dini için gazaba gelmek ve (4) iktidar (mülk) için gazaplanmak ve bu iktidarın kurulması için çalışmaktır¹⁷. İşte Şema 2'de de görüleceği gibi bu dört köken savaşın da dört türlü olması sonucunu doğurur.

İbn Haldûn'un, IV/X. yüzyılda yaşamış ünlü filozof Ebu'l-Hasan el-‘Âmirî'nin (ö. 381/992) savaş türlerine ve bunların tanımlarına ilişkin yapmış olduğu açıklamalarla¹⁸ neredeyse aynı olan bu tasnifine göre birinci tür savaş, çoğunlukla birbirine komşu olan kabileler ve aralarında rekabet bulunan aşiret-

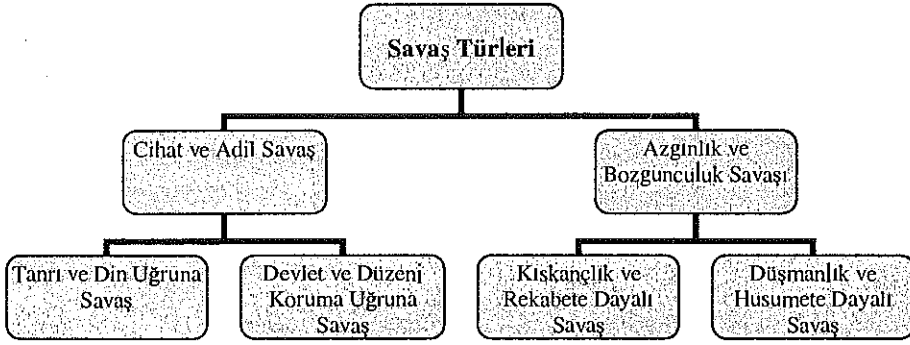
¹⁷ İbn Haldûn, başka bir yerde, bu konuda psikolojik bir açıklama getirir. Buna göre Tanrı, insanın kalbinde muhtelif tabiat ve kuvvetler yaratmıştır. Bunlardan her biri tabiatının gerektirdiği şeyi elde etmek ister. Çünkü onun için yaratılmıştır. Kemâline ermesi ve gayesine varması için onu elde etmesi elzemdir. Mesela gazabın tabiatında intikam olarak sükûn bulmak vardır. Onun kemâl ve zevki bundadır. Şehvet gücünün tabiatında cinsel ilişkiden ve yeme-içmeden zevk alma özelliği bulunmaktadır. Kısaca o, tabiatına uygun olanı elde etmek ister. Aynı şekilde aklın tabiatında ilim ve bilgi tahsil etme arzusu bulunmaktadır. Hareket halinde her şey, kendisi için yaratılan kemâli elde etmek için uğraşıp durmaktadır. Bu hususların hepsinde fikir, hizmetçilik görevi yapar; analiz ve sentez yapar, toplar, ayırır. Ona göre, mesela, kişi önce başkası hakkında düşmanlık tasavvur eder; sonra organlarını o şahıstan intikam almak için harekete geçirir. İbn Haldûn, *Tasavvufî Mahiyeti (Şifân's-Sâil)*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977), s. 84-85.

¹⁸ El-‘Âmirî, insanlar arasında görülen savaş olgusunun üç şekilde gerçekleştiğinden söz eder: (1) Cihat, (2) fitne ve (3) tesa‘luk. Buna göre (1) cihat, medenî insanlar (‘ummârü'l-bilâd) ve toplum liderleri tarafından dini savunmak ve kurulu düzeni korumak amacıyla gerçekleştirilir. (2) Fitne, neseysel veya kavmî taassup sebebiyle topluluklar (ümem) arasında baş gösteren kavga ve kıtaldir. (3) Tesa‘luk ise, başkasının malına ve mülküne el koymak ve gasp etmek (yağma ve talan) amacıyla yapılan savaştır. el-‘Âmirî'ye göre savunma temelli olan cihat, temyiz (akıl) gücünün bir neticesi olup sağduyulu insanlarca övgüye değerdir. İkincisi, gazap gücünün; üçüncüsü ise şehvet gücünün bir neticesi olup bunlar da sağduyulu insanlar nêz-dinde yergiyi hak eder. Ebu'l-Hasan el-‘Âmirî, *Kitâbü'l-‘İlâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, th. Alîmed Abdulhamîd Gurâb (Riyad: Dârü'l-Asâle li's-Sckâfe ve'n-Neşr ve'l-‘İlâm, 1988), s. 156. Görüldüğü üzere el-‘Âmirî'nin birinci maddede zikrettiği savaş türü İbn Haldûn'un üçüncü ve dördüncü şıklarda zikrettiği savaş türüne; yine el-‘Âmirî'deki ikinci savaş türü İbn Haldûn'daki ilk sırada zikredilen savaş türüne; ve aynı şekilde el-‘Âmirî'deki üçüncü savaş türü ise İbn Haldûn'daki ikinci savaş türüne tekabül etmektedir.

ler arasında cereyan eder. Düşmanlığa ve husumete dayanan ikinci tür savaş, bozkırlarda ve sahalarda yaşayan vahşî milletlerde görülür. “Çünkü bu milletler, rızklarını mızraklarının ucunda arar” ve geçimlerini başkalarının elinde bulunan maldan temin ederler. Böylece kendilerine karşı mallarını ve metalarını savunmaya teşebbüs edenlere savaş açarlar. Onların, bunun ötesinde, yani yağma ve talandan başka istedikleri ne bir rütbe ne de bir iktidar (mülk) arzusu vardır. Arzuladıkları şey sadece, insanların elinde bulunanları güç kullanarak almaktan ibarettir. Üçüncü tür savaşa gelince İbn Haldûn buna cihat adının verildiğini belirtmektedir. Dördüncü tür ise, hanedanlıkların kendilerine isyan eden ve itaatten kaçınanlara karşı gazaplanıp onlara karşı yaptıkları savaştır. İbn Haldûn, daha sonra kendisinden etkilendiği anlaşılan Kınahzâde Ali Efendi gibi düşünürlerde görüldüğü gibi¹⁹, bu dört tür savaş arasında mahiyet ve nitelik itibariyle bir ayırım yapar. Buna göre bunlardan ilk iki tür savaş, azgınlık (bağy) ve bozgunculuk (fitne) mahiyetindeki savaşlardır. Son ikisi ise, cihat ve adâlet mâhiyetindeki savaşlardır.²⁰

¹⁹ Bk. Ayşe Sıdika Oktay, *Kmalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Aiât* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), s. 505.

²⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. I, s. 684 vd. İbn Haldûn'un takipçilerinden olan ve savaşla ilgili birçok noktada onunla benzer görüşleri paylaşan İbnü'l-Ezrak (ö. 896/1491), *Bedâi'u's-silk fi tabâi'i'l-mülk* adlı eserinde, devletin âsilere karşı mücadelesinin cihat (ve adalet) kapsamında sayılabilmesi için sultanın adil olmasını şart koşmaktadır. Bk. Yavuz Yıldırım, *İbn Haldûn'un Bedâvet Teorisi*, s. 137. Ayrıca krş. Fârâbî, *Fusûlün münteze'a*, th. Fevzî Mijri Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1993), s. 76-78; Türkçe çevirisi için bk. Fârâbî, *Fusûlü'l-medent (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), s. 99-101.



Şema 2: İbn Haldûn'da Savaşın Türleri

IV. Barışın İmkânı

İbn Haldûn'a göre içerisinde yaşadığımız bu dünya oluş ve bozuluş dünyasıdır. Bu dünyadaki maddî/fiziksel varlık sahası yanında toplumsal varlık sahası da bir değişim ve dönüşüm içerisindedir. Değişim kavramının merkezde olduğu bir toplum felsefesi geliştiren İbn Haldûn²¹, bu çerçevede, *Mukaddime*'de değişim, dönüşüm, geçiş, başkalaşım, inkılâp, gelişim ve benzeri tabirleri sıklıkla kullanır. O, pek çok kez yok oluştan söz ettiği gibi yeniden ortaya çıkıştan da söz eder. Bütün bunları, hem fiziksel hem de toplumsal hayatla ilgili hâdiseler arasında sürekli bir değişme ve başkalaşma halinin bulunduğunu anlatmak amacıyla kullanır. İbn Haldûn'a göre âlemdeki her şey, sürekli bir değişme süreci, kesintisiz bir akış ve aralıksız bir başkalaşma hali içindedir. Bütün eşyanın ve onlarla ilgili araz ve hadiselerin en genel özelliği değişmedir.²²

İbn Haldûn, içerisinde yaşadığımız bu dünyadaki her şeyi, oluş ve bozuluşa tabi olarak görür. Zâtlar ve cevherlerde de, haller ve arazlarda da bu durum ge-

²¹ İbn Haldûn'daki değişim kavramının mukayeseli bir incelemesi için bk. Mahmoud Dhaouadi, "The Concept of Change in Ibn Khaldun's and Western Classical Sociologists' Thought", *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun, Vefatının 600. Yılında İbn Haldun'u Yeniden Okumak, 3-4 Haziran 2006* (İstanbul: Türkiye Dîyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), s. 183-217.

²² İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. I, s. 112 (hazırlayanın girişi).

çerlidir. Duyularımız bize, canlı ve cansız tüm varlıkların içerisinde yer aldığı oluş dünyasının sürekli bir yenilenme ve bozulma içerisinde bulunduğunu göstermektedir. İnsanlığa ârız olan haller de böyledir: İlimler ve sanatlar sürekli doğmakta ve ölmektedir. Yine şan, şeref, asalet ve itibar da insanoğluna ârız olan geçici hallerdendir. O halde bunlar da mutlaka oluş ve bozuluşa tabi olup geçicidir. Nitekim ilk insandan bu yana asalet ve şerefi aralıksız bir biçimde bozulmadan gelen tek bir insan sülalesi yoktur.²³

Bu açıdan bakıldığında oluş ve bozuluş dünyasında insanî bir gerçeklik olarak varolan savaş ve barışın da gelip geçici bir hal olduğu muhakkaktır. Bu, savaş ve barışın bir zorunluluk olmadığı, değişebildiği ve hiçbir toplumun savaşa ya da barışa mahkûm bulunmadığı anlamına gelir. O halde savaş ve barış bir zorunluluk değil bir imkân alanını oluşturmaktadır. İmkân alanı, esasen bir yokluk alanıdır. Yani bir şeyin varlığa gelmesiyle yok kalmasının eşit olduğu bir alandır. Eğer bu alanda bir varlık söz konusu ise, bunun mutlaka bir sebebi, bir tercih edeni bulunmalıdır. Bu demektir ki, savaş ya da barıştan biri, varlık sahasına çıkmışsa, bunun var olmasını sağlayan bir sebep olmalıdır. İşte İbn Haldûn'a göre bu sebep başkası değil, insanın kendisidir. Zira savaş ve barış, insanî fiiller dünyasında yer almaktadır. İnsanî fiiller ise, yukarıda gösterildiği gibi, bir düşünme ve kasit sonucu meydana gelmektedir. Dolayısıyla savaş ve barış bir yerde varsa, bu, düşünülüp istenerek yapılmış, kısacası tercihte bulunmuş insanî bir fiil olarak varlık sahasına çıkmıştır. O halde insan, mümkün bir fiil olarak barışı tercih edebilir; aklını ve iradesini savaş yönünde değil de barış yönünde kullanabilir. Hem teorik hem de pratik açıdan bu mümkündür. Zaten barış imkânsız olsaydı bu dünyada onun hiçbir şekilde vücut bulmaması gerekirdi. Oysa İbn Haldûn barışın bir insan fiili olarak varlık sahasına çıktığını açıkça belirtmektedir. Demek ki, barışın varlığı imkânsız olmadığı gibi, savaşın meydana gelmesi de zorunlu değildir.

Bununla birlikte yukarıda da ortaya koyduğumuz gibi İbn Haldûn'a göre insanlığın başlangıcından bu yana savaş hep var olagelmiştir. İnsanların psikolojik, ekonomik, siyasal, dinî ve benzeri etkenlerle barışı değil de savaşı tercih et-

²³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. I, s. 445.

tikleri görülmüştür. İbn Haldûn, bunu bir gerçeklik olarak tespit etmektedir. Fakat İbn Haldûn'a göre 'olan' buysa da acaba 'olması gereken' de bu mudur? Bir başka ifade ile insan barışı tercih etme imkânına ve gücüne sahip olmakla birlikte, ideal olarak bunu tercih etmesi de gerekli midir?

Öyle görünüyor ki, İbn Haldûn, savaşı insan toplumuna ârız olan bir hal olarak tespit etmekle birlikte bunu, "bizatihi" gerekli bir durum olarak algılamaktadır. Zira ona göre öncelikle Tanrı, din vasıtasıyla bu dünyada beş temel/zorunlu gayeyi ya da ilkeyi (zarûriyât-ı hams) gerçekleştirmek istemektedir. Bu beş 'zorunlu' şunlardır: (1) dinin korunması, (2) canın korunması, (3) akim korunması, (4) neslin (ailenin) korunması ve (5) malın korunması. Bunlar, her toplumun tartışmasız kabul etmesi gereken zorunlu, değişmez, evrensel ilkelerdir. Dolayısıyla savaş, başta canın ve malın korunması amacına ters düştüğünden bizatihi olumlu bir hal olması söz konusu değildir. Aksine bu beş maksada aykırı olan tutum ve davranışlar zulüm kapsamında değerlendirilmelidir.

İbn Haldûn'a göre zulüm, bir kimsenin malını ve mülkünü karşılıksız ve sebepsiz olarak elinden almaktan ibaret zannedilmemelidir. Böyle meşhur olmuşsa da zulüm, bundan daha genel bir şeydir. Başkasının malını alan, onu zorla kendi işinde çalıştıran, hakkı olmayan bir şeyi ondan isteyen, dinin farz kılmadığı bir görevi başkasına farz kılan her kişi aslında karşısındakine zulmetmiş demektir. Bu çerçevede haksız bir şekilde veya hak olandan fazla vergi toplayan, başkasının malını yağma eden, halka haklarını vermeyen, başkasının malım gasp eden tamamıyla zalimdir. Bu noktada İbn Haldûn, bir ülkenin ancak kapsamlı bir adaletle mamur olabildiğini ve "bir ülkeyi zulüm kadar tahrip edebilecek başka hiçbir şeyin bulunmadığı"nı ifade eden el-Mâverdi'nin söylemiyle²⁴ tamamen paralel ve benzer bir biçimde umranın yıkılmasına ve harap olmasına yol açan şeyin aslında bu tür zulümler olduğu görüşündedir. Dahası, ona göre umranın bozulması ve harabiyeti, aynı zamanda insan türünün yok ol-

²⁴ Bk. Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000), s. 40. Ünlü ahlak filozofu İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) de benzer bir tarzda ülkelerin adaletle "mamur", zulümle "harap" olduğunu kaydeder. Bk. İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihad Tunç (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983), s. 106.

masının da bir nedenidir. İşte Tanrı'nın zulmü yasaklamasının gerisinde yatan hikmet de burada gizlidir. Bu yüzden dinî hükümlerin ruhu, zulmü yok etmeyi ve adaleti getirmeyi içerir. Zaten bu beş temel gâye de bunun için vardır. Bu yüzden dinde zulmün yasaklanması mühim bir yer işgal eder²⁵. O halde gelişmemiş toplumlardaki kıskançlık ve çekememeye veya düşmanlık ve husumete dayalı savaşlar, bir başka ifade ile her türlü haksız kazanç ve sömürüye dayalı savaşlar zulüm kapsamında değerlendirilmelidir.

Yukarıda ortaya konulduğu üzere saldırganlık ve zulüm, insanların hayvânî doğalarında mevcuttur. İnsan ihtiyaç duyduğu şeyi diğer birinin elinden çekip almaya eğilimlidir. Bununla birlikte insanda iyiliğe yönelme duygusu da vardır. Dolayısıyla insanın, kendisini hayvânî doğasından kurtarıp olgunlaşması ve böylece iyiliğe yönelmesi imkân dâhilindedir. İbn Haldûn'a göre özellikle dinî değerler insanın iyiliğe eğilimini güçlendiren temel bir unsurdur. Bu çerçevede insan, kendi doğasının mahkûmu değildir. Varoluşçu bir tarzda İbn Haldûn bu noktada şu tespiti yapar: "İnsan âdetlerinin ve ülfet ettiği şeylerin çocuğu ve ürünüdür. Tabiatının ve mizacının çocuğu ve mahsulü değildir". Böylece insan, belli bir eğitim ve gelişim neticesinde bir takım hallere alışır ve bu haller onda huy, meleke ve adet düzeyine ulaşırsa, artık bu haller, o kimsenin doğası ve karakteri durumuna gelir²⁶. Bugün insan tabiatının tanım gereği bir değişmezlik ifade ettiği yaygın bir anlayışta da İbn Haldûn'un, sosyal ve siyasal yapılara paralel olarak insan tabiatının da değişebileceği tezi oldukça dikkat çekicidir. "Bu bağlamda, dinamik insan tabiatı algılaması, İbn Haldûn'un sosyal teorisinin temel parametrelerinden birini teşkil eder."²⁷

O halde insan, eğitim vasıtasıyla bir takım değerleri kazanarak verili doğasını aşabilir ve yeni bir tabiat oluşturabilir. Bu da onun zulmü değil de hakkı ve adaleti gözetmesine yol açar. Dolayısıyla insan, doğal olarak savaşa yatkınlık durumunu, doğal olarak barışa yatkınlık durumuna çevirebilir. Bu, onun insanî gelişiminde gerçekleştirilebilir bir imkân durumu olarak ortaya çıkmaktadır.

²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. I, s. 713.

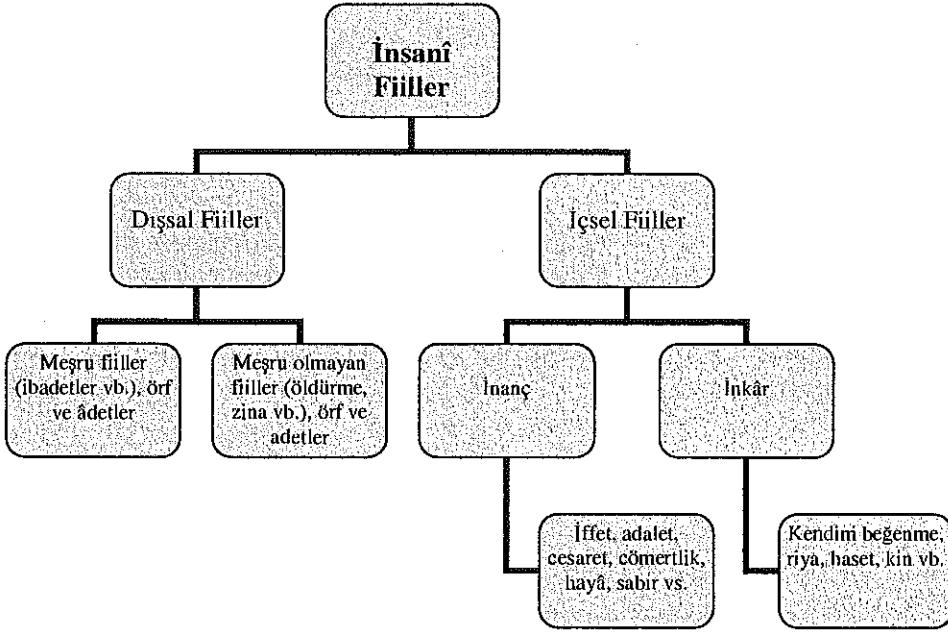
²⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. I, s. 425.

²⁷ M. Akif Kayapınar, "İbn Haldûn'da Asabiyet", s. 165.

Zira en temelde onun fiilleri, hayvanıarınkinden farklı olarak düşünmeye dayalı olup bilgi ve irade ile iyiye ve doğruya yönlendirilebilir fiillerdir.

İbn Haldûn, aşağıda Şema 3'te görüleceği üzere insanın fiillerini iki kategoriye ayırır. Bunlardan biri ibadet ile örf ve adetlerin uygulanmasında ortaya çıkan dışsal (zahirî) fiiller; diğeri ise inanç, adalet, cesaret, iffet, sabır, utanma gibi içsel (batınî) fiillerdir. Ona göre, bunların iki türü de önemli olmakla birlikte, Tanrı, ikinci tür fiilleri birinci tür fiillerden daha önemli kılmıştır. Çünkü iç, dış üzerine hâkim olup onu yönetir. İçsel fiiller, dışsal fiillerin başlangıcı olup dışsal fiiller içsel fiillerin eseridir. O halde temel iyi olursa, eseri iyi; kötü olursa eseri kötü olur. Bunun sebebi, organlarda varlık bulması istenilen fiillerin niteliğinin öncelikle kalpte bulunan fiillerin niteliğine bağlı olması ve bunun eseri olarak meydana gelmesidir. İçsel fiiller belirlendikten sonra, tekrarlar ve alıştırmalarla bu fiiller güçlü bir yapıya kavuşur. Böylece insan, hiçbir şekilde zorlanmaksızın bu dışsal fiilleri gerçekleştirir. O halde insanın içsel hallerini kontrol etmesi ve içinin doğruluk üzere olması için bütün gücünü sarf etmesi gerekir. Zira dışsal durumu düzeltmek ancak bu şekilde mümkün olabilir. Bu çerçevede İbn Haldûn'a göre din, içsel ve dışsal fiillerin hangilerinin iyi ve kötü olduğunu bildiren en temel kaynaktır. Bundan dolayı peygamberler, bu tür fiillerin iyisini kötüsünden ayırıp bunları gereği gibi açıklamakta titizlik göstermiştir. Ayrıca daha sonra gelişen fıkıh ilmi, dışsal fiilleri konu edinirken tasavvuf da içsel fiilleri konu edinmiş ve bunları güzelleştirmenin yollarını göstermiştir. Demek ki, hem teorik hem de pratik çaba ve gayretlerle insan, fiillerini doğruya ve iyiye yöneltme imkânına sahiptir. Dahası o, bunu yapmak zorunluluğu içindedir. Aksi halde gerçek mutluluğu ve kurtuluşu elde etme imkânından mahrum kalır.²⁸

²⁸ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu's-Sâil)*, s. 84 vd.



Şema 3: İbn Haldûn'da İnsanî Fiillerin Bölünmesi

Bu açıklamalar İbn Haldûn'un barışı imkân dâhilinde gördüğünü ve hatta genel anlamda düşünüldüğünde barışı olması gereken bir durum olarak algıladığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte o, mutlak olarak savaşı da olumsuzlamamaktadır. Zira ona göre Tanrı, insan doğasına bir duygu yerleştirmişse, bunun kullanılacağı bir alan da var demektir. Bu bakımdan Tanrı'nın, insanın bir fiilini olumsuzlaması, onu bundan sakındırması veya ondan bunu terk etmesini istemesi, söz konusu fiilin bütünüyle ihmal edilmesi veya kökünden sökülüp atılması anlamına gelmemektedir. Aksine onun maksadı, insana ait o fiilleri ve özellikleri hak olan hedefler doğrultusunda kullanmasını sağlamaktır. Bu bakımdan insanın savaşıma yönelik doğası ve savaşıma fiili, Yaratıcı tarafından büsbütün olumsuzlanarak terk edilmesi istenmiş değildir. Zira savaşıma özelliği ve fiilinin insandan tamamen sökülüp atılması amaçlanmış olsa, bu durumda insanın "Hakk'a yardımcı olma", bozgunculuğu ve zulmü engelleme özelliği de ortadan kalkmış olur. Tanrı'nın maksadı insanın doğuştan getirdiği bir takım

güç ve özellikleri yok etmek değil, bunları ıslah etmek, iyiye ve güzele yönelik olarak kullanmasını sağlamaktır. Dolayısıyla insanın savaşma gücü ve özelliği, kötü amaçlar için değil de iyi amaçlar için kullanıldığında olumsuz bir durum olarak düşünülemez²⁹. Mesela toplumda birlik ve düzeni oluşturmayı amaçlayan bir yönetimin isyancılara karşı yürütmüş olduğu bir savaşı kendinde kötü ve zulüm olarak değerlendirmek mümkün değildir. O halde İbn Haldûn açısından bazı durumlar, özellikle de yukarıda anılan beş zorunlu-evrensel ilkeyi tehdit eden haller, savaşı meşru ve haklı kılar. Fakat İbn Haldûn'a göre bu, savaşın bizzat iyi olduğunu değil, aksine iyinin gerçekleştirilmesi ve kötülüğün önlenmesine araç olması bakımından kendisine başvurulmuş bir çözüm olduğunu göstermektedir. Onun, bir takım maddî çıkar ve amaçlar doğrultusunda yapılan savaşları, zulüm kapsamında değerlendirip bunlara şiddetle karşı çıkması da bu düşüncesinden dolayıdır.

²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. I, s. 567-568.