

FELSEFE DÜNYASI

2007/2 Sayı :46 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi
Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu
Prof. Dr. Necati ÖNER
Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hakan POYRAZ
Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Doç. Dr. İsmail KÖZ
Yrd. Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S INDEX ve
TÜBİTAK / ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ
P.K. 21 Yenışehir / ANKARA
Tel&Fax: 0.312 231 54 40

Fiyatı: 15 YTL (KDV Dahil)

Banka Hesap No:
Vakıfbank Kızıtlay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı
Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
OSTİM Örnek Sanayi Sitesi 1. Cad. 358 Sk. No: 11 Y.Mahalle / ANKARA
Tel: 0.312 354 91 31 (Pbx) • Fax: 0.312 354 91 32

İDEALLER VE GERÇEKLER: İBN HALDUN'UN ASABİYET VE SİYASİ İKTİDARI MEŞRULAŞTIRMASI

Ali ÇAKSU*

Bugün İslam dünyası kimlik problemlerinden otokratik ve totaliter rejimlerin altında ezilmeye kadar uzanan bir dizi sosyal ve siyasi krizin içindedir. Siyasi rejimlerin doğası, bunların İslam'la olan ilişkileri, İslam'ın laiklik karşısındaki pozisyonu ve demokrasi sorunları hep bu krizlerin çeşitli yönlerini yansıtmaktadır. Bu bağlamda, İbn Haldun'un görüşlerinin muhtemel çözüm önerileri olarak ortaya konduğu akademik yazılarla muhatap oluyoruz. Gerçekten de sözkonusu düşünürün muhtelif görüş ve kavramları entellektüel çevrelerde halen tartışılmakta olup özellikle asabiyet kavramı sosyoloji, siyaset, tarih ve tarih felsefesi alanlarında oldukça canlıdır. Asabiyet¹ akademisyenler, düşünürler ve aydınlar tarafından mesela İslam dünyasının sosyal ve siyasal sorunlarından,² Avrupa Birliği'nin geleceğine³ kadar günümüzün birçok meselesinde gittikçe artan biçimde kullanılmaktadır. Buna göre İbn Haldun'un aidiyet hissi, grup psikolojisi ve kimlik gibi güncel ve temel konularda tüm dünyaya söyleyeceği önemli şeyler olduğu kanaatindeyim. O yüzden, bu makalede İbn Haldun'un asabiyet ve siyasi iktidar kavramlarına ışık tutmayı umuyorum.

Veliyyüddin Abdurrahman İbn Haldun'un (1332-1406) yaşadığı coğrafya ve dönem önemli tarihsel olaylar ve krizler ile dolu idi. Bir alim, devlet adamı ve diplomat olarak Kuzey Afrika'nın büyük kısmında, İspanya'nın belli bölgelerinde ve bugünkü Ortadoğu'da yaşayan ve seyahat eden İbn Haldun olayların ve gelişmelerin yalnızca iyi bir gözlemcisi olmakla kalmayıp aynı zamanda bizzat aktörleri arasında idi. Siyasi olayların içinde ve zaman zaman da kurbanları arasında yer aldı. Böylelikle, kendisinin abidevi eseri *Mukaddime*'de⁴ anlatılar, değerlendirmeler ve teoriler şeklinde ortaya konduğu gibi, sosyal ve siyasal olguları gözlemlemesinin yanısıra ilk elden tecrübe etme

* Yrd. Doç. Dr., Fatih Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

¹ Asabiyetin kaynağı, anlamı ve kullanılışı için bkz. Mustafa Çağrıncı, "asabiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* ve F. Gabrieli, "asabiyya", *Encyclopedia of Islam* (2. edisyon). Asabiyet kavramının Arapça literatürdeki gelişimi, İbn Haldun'un kavramı kullanışı ve terimin bazı Batı dillerine çevirileri için bkz. T. Khemiri, "Der Asabiya-Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldun", *Der Islam*, 23, 1936. Ayrıca bkz. I.M. Khalifa, "An Analytical Study of 'Asabiyah': Ibn Khaldun's Theory of Social Conflict", yayımlanmamış doktora tezi, Catholic University of America, 1972; ve H. Ritter, "Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun", *Oriens*, 1, 1948.

² Akbar Ahmed, "Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today", *Middle East Journal*, 56/1, 2002, ss. 20-45; Farid Alatas, "The Historical Sociology of Muslim Societies: Khaldunian Applications", *International Sociology*, 22/3, 2007, ss. 267-88.

³ Durmuş Hocaoğlu, "Avrupa Birliği'nin Geleceği ve Türkiye", *Yeniçağ*, 19.7.2005.

⁴ İbn Haldun bu eseri 1377'de tamamladı.

şansını da elde etmiş oldu. Bir hukukçu ve tarihçi olarak İbn Haldun İslam düşüncesi, kaynakları ve tarihine hakkıyla vakıftı ve böylelikle Hz. Muhammed döneminde vahyolan İslami idealler ile daha sonraki gelişmeler arasındaki tutarsızlık, uyumsuzluk, sürtüşme ve hatta çelişkilerin büyük ölçüde farkındaydı. *Mukaddime* okuyucusu yazarın bu sorunun bilincinde olduğunu ve ideal ile gerçek arasını uzlaştırma çabalarını farketmektedir. İbn Haldun'un kadim ideal-gerçek problemine *Mukaddime*'deki yaklaşımı bu makalenin ana konusunu teşkil etmektedir. Bu konuyu onun *asabiyet* ve *mülk* gibi iki merkezi kavramı ele alış biçimi üzerinde odaklanarak işleyeceğiz.

Asabiyet İbn Haldun'un sosyal ve siyasi teorisindeki ⁵ anahtar diyalektik kavramlardan ⁶ biri olup, savaşta kullanılışından peygamberlikteki rolüne kadar oldukça geniş bir alanı kapsar. İbn Haldun'a göre asabiyet kişinin kendini savunmasını ve korumasını, muhalefet edebilmesini ve taleplerinde ısrar edebilmesini sağlar; ve asabiyetini kaybeden bunlardan herhangi birini yapamayacak kadar zayıflamıştır. ⁷ Buna göre asabiyet savaşta üstünlüğe götürür, ⁸ zira savunma ve korunma ancak eğer savaşçılar ortak bir soy hissiyle kenetlenmişlerse mümkündür. Bu onların dayanıklılığını artırır ve düşmanlarına korku salar, zira herkesin kendi ailesi ve kendi grubuna karşı muhabbeti herhangi bir şeyden daha önemlidir. Kişinin kan bağı olan akrabalarına merhamet ve sevgisi bir Tanrı vergisi olarak insan doğasında vardır ve karşılıklı destek ve yardımlaşmayı besler.⁹ Bununla birlikte asabiyet kan bağına dayanmak zorunda değildir: Her ne kadar maksat olan savunma ve saldırı ancak ortak bir soy yardımı ile gerçekleşebilir ise de, köleler ve müttefikler ile olan vesayet ve ittifak ilişkileri de ortak soyunki gibi aynı etkiye sahiptir. Üstelik, her ne kadar doğal ise de, ortak soyun neticeleri yine de hayalidir, çünkü gerçekten yakın temas duygusunu ortaya çıkaran şeyler sosyal ilişkiler, arkadaşlık, uzun süreli tanışıklıklar, ve de beraber büyüme ve yaşama ve birlikte ölüm kalım mücadelesi verme gibi şartlardan doğan dostluklardır. Bu tarzda gelişen yakın temas muhabbet ve işbirliği neticesini getirecektir.¹⁰

⁵ Bu konuda bkz. Ali Çaksu "Causality in History: Ibn Khaldun's and Hegel's Transformation of Aristotelian Causes", yayımlanmamış doktora tezi, International Islamic University of Malaysia, 1999 (bundan sonra "Causality in History"); ve Ali Çaksu, "Ibn Khaldun and Hegel on Causality in History", *Asian Journal of Social Science*, 35, 2007, ss. 61-2, 72-5.

⁶ Diyalektik bir kavram olarak asabiyet ve de İbn Haldun ve Hegel diyalektiklerinin çok kısa bir karşılaştırması için bkz. Yves Lacoste, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*, çeviren: David Macey, Londra, Verso, 1984, ss. 157-8.

⁷ W.A. İbn Khaldun, *Mukaddimet İbn Haldun*, ed.: Derviş el-Cuveydi, Sayda ve Beyrut, El-Mektebet el-Asriyye, 2005, s. 133 [1:289] (bundan sonra *Mukaddime* (İbn Haldun'un adını anmadan). Bu makalede İbn Haldun'un *Mukaddime*'sine verilen referanslarda, Arapça metne verilen her bir referansın ardından, (köşeli parantez içinde) Rosenthal'ın şu İngilizce çevirisine referans da sunulmuştur: *The Muqaddimah*, çeviren: Franz Rosenthal, 3 cilt, New York, Pantheon Books, 1958.

⁸ *Mukaddime*, s. 254 [2:87].

⁹ A.g.e., s. 121 [1:263].

¹⁰ A.g.e., s. 173 [1:374].

Aşağıda ayrıntılarıyla tartışacağımız gibi İbn Haldun'un asabiyeti kullanışı savunma, korunma ve taleplerde ısrarcı olmayla sınırlı değildir; aksine peygamberlik, mülkün kurulması veya bir davanın propagandası gibi diğer bir çok beşeri faaliyet bakımından da gereklidir. Mücadele etmeksizin kimse bu noktada bir şey başaramaz, zira insanın direnç ortaya koyma şeklinde doğal bir güdüsü vardır, bu yüzden asabiyetsiz hiçbir şey yapılamaz.¹¹

İbn Haldun'da asabiyetin kısa bir tasvirini verdikten sonra idealler ve gerçekler probleminde gelmiş bulunuyoruz. Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed bariz biçimde asabiyeti yasaklarken¹² bunun İbn Haldun düşüncesinde nasıl olup da merkezi bir kavram olarak ortaya konduğu ve hatta meşrulaştırıldığı doğal olarak sorulabilir.

İbn Haldun Peygamber'in asabiyeti yasakladığını ve Müslümanları onu red ve terk etmeleri hususunda teşvik ettiğini kabul eder.¹³ Peygamber'den şöyle rivayet olunur: "Allah sizden İslam-öncesi zamanların kibrini ve atalardan dolayı duyulan gururu gidermiştir. Hepiniz Adem'in çocuklarısınız ve Adem de topraktan yaratılmıştır." Dahası Allah şöyle buyurur: "Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır."¹⁴

Asabiyet Savunusu

Mukaddime okuması İbn Haldun'un asabiyeti varlıkbilimi ve bilgi kuramından teleolojik ve tarihsel temellere kadar birçok düzlemde savunduğunu ve meşrulaştırdığını göstermektedir. Bu bölümde bu türden altbaşlıklar çerçevesinde asabiyetin meşrulaştırılmasını ele aldıktan sonra, düşünürün asabiyeti kimi sözde ideal inanç ve prensipleri açıklayan, test eden ve hatta zaman zaman çürüten bir faktör olarak kullanımını göreceğiz.

Asabiyetin İnsani Melekelere Kıyasla Meşrulaştırılması

İbn Haldun asabiyeti kontrol altında tutulması ve iyi amaçlar için kullanılması gereken bazı insani niteliklere benzeterek savunur: Kanun Koyucu (Hz. Muhammed) belirli bazı insani faaliyetleri yasaklar veya kınarken veyahut bunların terkini isterken, bunların tümüyle ihmal edilmesini veya ortadan kaldırılmasını istemediği gibi, o faaliyetlerin kendilerinden kaynaklandığı kuvvetlerin de tamamen atıl bırakılmasını istemez. Bu kuvvetlerin mümkün olduğunca doğru maksatlar için kullanılmasını ister. Örneğin Hz. Muhammed hiddeti (gazap) bir insani vasıf olarak yok etmek için kınamadı. Eğer insanda hiddet kalmazsa, insan hakikatin zaferi için mücadele etme yeteneğini kaybedecektir. Böyle bir durumda doğru dürüst bir savunma, Allah'ın sözünün yüceltilmesi veya cihad sözkonusu olmazdı. İslam yerilebilir maksatların hizmetindeki hiddeti mahkum ederken, Allah'ın hizmetindeki hiddet kesinlikle övgüye

¹¹ A.g.e., s. 121 [1:263].

¹² Bkz. Çağrıci, "asabiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

¹³ *Mukaddime*, s. 189 [1:414-15].

¹⁴ Türkçe Kur'an-ı Kerim (Diyanet Meali), http://www.kuran.gen.tr/?x=s_main&kid=1, 49:13 (bundan sonra, *Kur'an*).

hak etmektedir. Aynı şekilde, Kanun Koyucu arzuları itham ederken bunların tümüyle ortadan kaldırılmasını istememiştir, zira öyle olsaydı, mesela kişide şehvetin tamamen yok edilmesi¹⁵ onu kusurlu ve bayağı hale getirecekti. Kısacası, Kanun Koyucu arzuların kamunun çıkarlarına hizmet etmek üzere izin verilebilir maksatlar doğrultusunda kullanılmasını ister.¹⁶

Benzer şekilde dini kanun asabiyeti itham eder ve “Yakınlarınız ve çocuklarınız size asla fayda vermeyecektir”¹⁷ derken, bu itham ile İslam-öncesi dönemde olduğu gibi değersiz maksatlar için kullanılan asabiyet hedef alınmıştır. Yine bu itham ile kişiyi kibirli ve küstah yapan asabiyet hedef alınmıştır. Öte yandan, hakikat hizmetinde ve ilahi buyrukların gerçekleşmesi için kullanılan bir asabiyet ise tavsiye edilir. Eğer bu tür asabiyet tamamen yok olmuş olsaydı, dini kanunlar yürürlükten kalkmış olurdu, zira bunlar yalnızca asabiyet sayesinde hayat bulmuşlardır.¹⁸

Asabiyet’in Ontolojik Temeli

Kontrol altında tutularak iyi amaçlar için kullanılması gereken insani vasıflara kıyasla asabiyetin rolünü ve kaçınılmazlığını savunan İbn Haldun, savunmasını asabiyetin gerekliliğine değinerek sürdürür.¹⁹ Ona göre, tüm dini kanunlar ve

¹⁵ İbn Haldun bu terimleri Müslüman felsefecilerin psikolojisinden almıştır, ki orada bunlar Platoncu-Aristotelesçi bir anlam taşırlar. “Gazap” ve “şehvet”, Platon’un ruhun üçlü ayırımında incelediği (434d-441c) Yunanca *thymos* ve *epithymia* terimlerine karşılık gelirler. Mesela Fahri, Mukaddime’nin siyasetle ilgili kısımlarında, özellikle kusursuz devletin gerilemesinde, ve psikolojik-siyasi modelde İbn Haldun’un *Devlet’e* bağlı kalmasına dikkat çekerken, Walzer ise onun Yunanlıların siyaset kurumlarını analizine vakıf olduğunu vurgular; Majid Fakhry, “The Devolution of the Perfect State: Plato, Ibn Rushd, and Ibn Khaldun”, in *Arab Civilization: Challenges and Responses Studies in Honor of Constantine K. Zurayk*, ed.: George N. Atiyeh ve Ibrahim M. Oweiss, New York, Albany, 1988, ss. 90, 96; Richard Walzer, “Aspects of Islamic Political Thought: al-Farabi and Ibn Khaldun”, *Oriens*, 16, 1963, ss. 55-6. Ancak Walzer’a göre, İbn Haldun’un şu gibi konularda çok önemli ve orijinal katkıları vardır: Bedeviliğin siyaset düşüncesindeki önemini keşfi, ekonomik faktörlerin bilincinde olması, ve siyaset ve tarihte dini öğelerin ve teşkilatlanmış dinin önemini iyi kavraması; Walzer, “Aspects of Islamic Political Thought: al-Farabi and Ibn Khaldun”, ss. 56, 58. Benzer şekilde, Fahri de İbn Haldun’un orijinalliğine işaret eder: “Yeni-Platoncu ve Meşşai biçimleriyle İslam felsefesinin ana çizgisinin dışında dursa da, İbn Haldun’un derin felsefi bilgisi ve orijinalliği onu İslam’ın daha yaratıcı düşünürlerinin en başlarına yerleştirir”; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York ve Londra, Colombia University Press ve Longman, 1983, s. 328. Hiç kuşkusuz, yazarların algılama, yaklaşım, anlayış ve bazen niyetlerine bağlı olarak çok sayıda İbn Haldun yorumu vardır. İbn Haldun’a çeşitli yaklaşımlar konusunda önemli bir çalışma için bkz. Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*, Londra, Third World Center for Research and Publishing, 1981.

¹⁶ *Mukaddime*, s. 189 [1:415-16].

¹⁷ *Kur’an*, 60:3.

¹⁸ *Mukaddime*, s. 189 [1:416].

¹⁹ Mahdi’nin ayrıntılı olarak açıkladığı gibi, İbn Haldun gerekliliği (zorunluluk, *zaruret*) üç farklı anlamda kullanır: “doğal gereklilik”, “bir şart olarak gereklilik”, ya da “zorlama ile (cebren)

uygulamalar ile bütün sosyal faaliyetler asabiyet gerektirir, zira ancak asabiyetin yardımıyla bir talep başarılı bir biçimde vurgulanabilir. Buna göre, asabiyet “Müslüman toplumu için gereklidir”. Onun varlığı toplumun ilahi buyrukları yerine getirebilmesini sağlar. İbn Haldun burada *Sahih*’ten bir hadis rivayeti aktarır “Allah kendi toplumunun korumasından yararlanmayan hiç bir peygamber göndermemiştir.”²⁰ Peygamberler kendi toplumları içinde prestij sahibi olup, bu kendilerinin tanınmasını sağlayan bir işarettir. Buna göre, bir peygamber misyonunu tamamlayıncaya ve gerekli dini teşkilatı kuruncaya kadar, kendisini inanmayanların zararından koruyacak bir asabiyet ve nüfuza sahiptir.²¹ Böylece peygamberler bile ilahi misyonlarında grupların ve ailelerin desteğine ihtiyaç duymuştur, her ne kadar O’nun iradesi dahilinde peygamberler Allah’ın doğrudan yardımına mazhar olabilir ise de, Allah kendi hikmeti gereğince işlerin “alılmış gidişi” ile, yani normal seyrinde gerçekleşmesine izin vermiştir.²² Böylelikle İbn Haldun daha ileri bir adım atarak asabiyeti, İslam dahil olmak üzere, bazı dinlerin bir köşetaşı yapar.

Asabiyetin gerekliliği yalnızca peygamberlerin dönemiyle sınırlı olmayıp, o, dini faaliyetler bakımından, sonraki takipçiler için de gereklidir.²³ örneğin, dini tebliğ asabiyet olmaksızın gerçekleştirilemez, zira her sosyal faaliyet, her kitlesel siyasi girişim mecburen asabiyeti gerektirir. Eğer asabiyet, insanlar arasında mucizeler ortaya koyabilecek kişiler olan peygamberler için gereklirse, asabiyet olmaksızın üstünlük sağlama harikuladeliğini göstermeleri kendilerinden beklenemeyecek olan sıradan kişiler için elbette ki daha fazla gereklidir. İşte bu yüzden, mesela, İspanya’da ayaklanan ve Sufizm üzerine kaleme alınmış *Kitab Hal’ el-Na’leyn* adlı eserin yazarı olan Sufi şeyhi İbn Kasi (ö. 1151) başlangıçtaki başarısına rağmen, asabiyet desteği olmadığı için davasından vazgeçmek ve Mağrib’i kontrol altına alan Elmuvaahhid’lere boyun eğmek zorunda kalmıştır.

İbn Haldun *Mukaddime*’de başka yerlerde de asabiyetin gerekliliğini çok açık biçimde öne sürer.²⁴ Kendisine göre, varoluş dünyası, yani gerçeklik, halifelik için de asabiyetin zaruretini teyit etmektedir, zira ancak bir millet veya bir ırk üzerinde

gereklilik”; Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun’s Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, Londra, George Allen and Unwin, 1957, ss. 258-260.

²⁰ *Mukaddime*, s. 189 [1:414].

²¹ A.g.e., s. 91 [1:187-8].

²² A.g.e., s. 148 [1:323-4]. İbn Haldun’a göre, doğa ve tarih “alılmış” veya “doğal gidiş”ine göre, yani nedensellik prensibine ve sosyal yasalara göre işler. Kendisi bir mümin olarak elbette ki ilahi müdahale ve peygamberlerin mucizeleri gibi doğüstü olguları kabul eder, ancak bunlar istisnadır. İbn Haldun düşüncesinde nedenselliğin önemi için bkz. Çaksu, “Causality in History”, ve Johan H. Meuleman, “La causalite dans la *Muqaddimah* d’Ibn Khaldun”, *Studia Islamica*, 74, 1991, ss. 105-42.

²³ *Mukaddime*, s. 148 [1:322-3].

²⁴ A.g.e., s. 183 [1:402].

üstünlük kazanan bir kişi onu idare edebilir. “Dini kanunun varlığın gereklerine aykırı bir istekte bulunması pek sözkonusu değildir.”²⁵

Asabiyetin Teleolojik Savunusu

Gerçekte İbn Haldun asabiyeti insanların kendi aralarında bölünmesine ve birbirlerinden uzaklaşmasına engel olan bir “gizli ilahi faktör” olarak görür, zira o birlik ve uzlaşma kaynağı olup İslam’ın amaçlarının ve hukukunun garantörüdür.²⁶ Kendisine göre bu, Allah’ın yaratışı ve yaratıkları ile ilgili hikmetli planlarının bir yansımasıdır.²⁷ Yine, yukarıda belirtildiği gibi, bir asabiyetin önemi ve gücü yakın ve doğrudan ilişkilerden doğar, zira “Allah bunu bu şekilde yapmıştır.”²⁸

İbn Haldun İslam toplumunda asabiyetin varlığını meşrulaştırmakla kalmaz, ve hepsine kısaca değineceğimiz, imamet için Kureyş’ten olma şartı, Mehdilik, ve zalim yöneticilere karşı isyan hakkı gibi ideal görülen kimi inanç ve prensipleri de açıklayan, sınavan ve zaman zaman red eden bir faktör olarak kullanmaya devam eder.

İbn Haldun bir çok fakihçe imametini veya halifeliliğin bir şartı olarak görülen Kureyş kabilesinden gelme meselesini geniş biçimde ele alır. Konuyu çeşitli yönleriyle tartışır, ancak işin özünü yine asabiyete bağlar. İbn Haldun’a göre, imamet için belli bir soy önşart olarak öngörüldüğünde önemli olan asabiyettir ve soyun önemi tümüyle asabiyette yatmaktadır.²⁹ Asabiyet kamu yararı (maslahat) ile yakından ilintilidir, zira insanlara koruma sağlar ve taleplerini öne sürebilmelerini mümkün kılar. Asabiyetin varlığı Müslümanların liderini muhalafet ve bölünmeden korur. Müslüman toplumu lideri kabul eder ve o da onlarla iyi ilişkiler içinde olur.³⁰ Peygamber’in vefatından sonraki İslam tarihinin ilk başlarında Kureyş mevcut en güçlü asabiyeti temsil ediyordu ve diğer tüm Araplar bunu tanıyıp ona itaat ettiler. Bu yüzden Kureyş soyundan gelmek

²⁵ Bu ifadenin de gösterdiği ve çoğu Müslüman düşünürde olduğu gibi, İbn Haldun düşüncesinde de bir akıl-vahiy ikilemi veya çatışması bulunmaz. Leaman’ın da dile getirdiği gibi:

Leo Strauss’la başlayan çok etkili bir yorum ekolü, İslam felsefesindeki bütün uğraşın temelini din ve akıl, iman ve felsefe, ve İslam ve Yunan düşüncesi arasındaki karşıtlık olduğuna inanmıştır...

Bu ikilik Ortaçağ Yahudi ve Hristiyan felsefesinin merkezinde veya an azından çoğunda yatıyor olabilir, fakat böyle bir ikiliği ana bir prensip olarak İslam felsefesine ithal etmek için hiçbir sebep yoktur.

Oliver Leaman, “Introduction”, *History of Islamic Philosophy*, eds.: Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, Londra ve New York, Routledge, 1996, cilt 1, ss. 2-3.

²⁶ İbn Haldun üzerinde, özellikle de “dinin maksatları” konusunda büyük etki bırakan Şatibi hakkında bir çalışma için bkz. Muhammad Khalid Masud, *Shatibi’s Philosophy of Islamic Law*, Islamabad, Islamic Research Institute, 1995.

²⁷ *Mukaddime*, s. 198 [1:438].

²⁸ A.g.e., s. 269 [2:120].

²⁹ A.g.e., s. 181 [1:398].

³⁰ A.g.e., s. 182 [1:399].

imamlık müessesesinin bir şartı yapılmıştı. Böylece Kureyşli bir imam Müslüman toplumu organize etmekte ve uyum ve huzuru sağlamada herhangi başka birinden daha etkili oluyordu.³¹ İbn Haldun bu savını işlerken bir yandan da Kureyş soyundan gelmeyi liyakat şartıyla birleştirir, zira “Kanun Koyucu (Hz. Muhammed) herhangi bir nesil, dönem veya ulus için özel yasa yapmaz.” İbn Haldun Müslüman liderin çağdaşlarından daha güçlü asabiyete sahip bir topluluk arasından çıkmasını gerekli bir şart olarak görür, çünkü böylelikle o topluluk diğerlerini kendilerini izlemeye zorlayacağından birlik ve güvenlik kurulmuş olur.³² “Halbuki günümüzde her bölgenin halkı (orada) üstün asabiyeti temsil eden insanlara sahiptir.”³³ İbn Haldun bunun sebeplerini lüks ve refah sonucunda ve ayrıca şimdi geniş bir coğrafyaya dağılmış bulunmalarından dolayı, Kureyş asabiyetinin kaybolmuş olmasında görür.³⁴ İbn Haldun’un Kureyş soyundan gelme meselesine yaklaşımını birkaç cümle ile özetleyecek olursak, (bir sonraki paragrafta göreceğimiz gibi) Mehdilik meselesinde olduğunun aksine, bu konuda önce geleneksel görüşleri ve konu ile ilgili hadis rivayetlerini ve savunur, ve sonrasında (Kureyş soyundan gelme biçimindeki) özel şartı asabiyet yoluyla evrensel bir şarta yani “liyakat” a bağlar. Fakat diğer gruplara kıyasla Kureyş’in artık güçlü bir asabiyeti kalmadığından, özel şart ortadan kalkmış ve artık yürürlüğü kalmamıştır.

İbn Haldun’a göre asabiyet kimi inanışların doğruluğunu ölçmede de bir kıstas işlevi görmektedir. Buna bir örnek olarak, geçmişte ve hatta bugün bile, bazı Müslümanlar tarafından imanın şartlarından biri gibi görülen Mehdilik alınabilir. İbn Haldun Mehdi ile ilgili hadis rivayetlerinin tartışmasına geniş yer ayırır. Sözkonusu rivayetleri tek tek aktarır ve metin ve ravi zincirleri bakımından inceler. Bu arada, en güvenilir hadis derlemelerinden ikisi olan Buhari ve Müslim’in Mehdi ile ilgili hadisleri kitaplarına almadıkları notunu düşer. Mesela, “Müslim’de Mehdi’den bahseden bir rivayet olmadığı gibi, onu ima eden bir şey de yoktur.”³⁵ İbn Haldun’a göre, dini otoritelerin Mehdi ve gelişi ile ilgili olarak kitaplarına aldıkları hadis rivayetlerinin çok azı eleştiriden uzaktır.³⁶ Bunu Mehdi hakkındaki Sufi görüşlerinin tartışılması ve İbn Haldun’un bunları tenkidi izler. Ve öldürücü vuruş asabiyet vasıtasıyla gelir: Dini ve siyasi gayeleri destekleyecek ve düşmanlara karşı müdafaa edecek güç ve asabiyet olmaksızın, hiç bir dini veya siyasi propaganda başarılı olamaz.³⁷ Özetle:

Eğer bir Mehdi’nin geleceği doğru ise, davasının ortaya çıkabilmesi için sadece bir yol vardır. O bulunduğu toplumun bir ferdi olmalıdır ve davasında başarılı olmak ve insanları peşinde sürüklemek için yeterli güç ve asabiyet toplayana

³¹ A.g.e., s. 182 [1:400].

³² A.g.e., s. 182 [1:401]. Bir başka yerde (a.g.e., s. 180 [1:395]), imamet için gereken dört şartı (ilim, dürüstlük, liyakat ve hürriyet) incelerken, liyakat şartı altında, imamın asabiyet konusunda bilgili olması gerektiğini de bildirir.

³³ A.g.e., s. 182 [1:401].

³⁴ A.g.e., s. 181 [1:397].

³⁵ A.g.e., s. 293 [2:169].

³⁶ A.g.e., s. 298 [2:184].

³⁷ A.g.e., s. 303 [2:195].

kadar Allah o toplumu onu izleme iradesinde birleştirmelidir. Başka herhangi bir yol... uygun veya başarılı olamaz.³⁸

Sonuç olarak, bir Mehdi yeryüzüne gelse bile, sosyopolitik alanda herhangi bir şey başarmak istiyorsa, "doğal yolları" takip etmeli ve öncelikle bir asabiyet sahibi olmalıdır.

Asabiyet Müslüman hukukçular tarafından tartışılan bir başka önemli konuda da kıstas olarak işlemekte olup, bu da zalim idareciler karşısında ayaklanma hakkı veya vazifesidir.³⁹ Nitekim geçmişte sultanların zalimliğine kanaat getiren bir çok birey isyan etmiş, kötü uygulamalara son verilmesi ve adaletin tesisi için çağrıda bulunmuşlardır. Bunlar davaları uğrunda halk arasında çok sayıda taraftar ve sempatizan bulmuşlar, fakat kalkışmalarının bir sonucu olarak çoğu öldürülmüştür. Halbuki, İbn Haldun'un kanaatine göre,⁴⁰ Allah bu tür faaliyetlere, ancak ortada başarılı bir sonuç alacak güç varsa kalkışılmasını emretmektedir,⁴¹ zira sultanlar ve hanedanlar güçlü bir şekilde kök salmış olup bunların temellerinin sarsılması ve tahribi ancak asabiyet tarafından desteklenen güçlü çabalarla mümkündür. Bu noktada İbn Haldun'un konu ile ilgili görüşü netleşmektedir: Zulüm ve istibdat karşısında isyan, ancak başarılı olunacaksa haktır, ve bu konuda başarı için de kesinlikle asabiyyete ihtiyaç vardır. Sonuçta, güçlü bir asabiyet desteği olmaksızın kimse herhangi bir isyana kalkışmamalıdır.

Asabiyet erken dönem İslam tarihinde Hz. Muhammed'in Sahabe'sinin karıştığı kimi olayların açıklanmasında da anahtar faktör olmaktadır. Şurası unutulmamalıdır ki, klasik Sünni geleneğinde Peygamber'in Sahabe'sinin tamamı, aşağıda alıntılanan türden bazı hadis rivayetleri gereğince, hemen hemen ideal kişilikler veya modeller olarak görülmektedir: "En iyi kişiler benim neslimdir, sonra onları takip edenler gelir." İbn Haldun, her ne kadar Sahabe'yi mükemmel kişiler olarak görmese de⁴², Sahabe hakkındaki klasik Sünni görüşü paylaşır ve onları model olarak alır.⁴³ Peygamber'in

³⁸ A.g.e., s. 303 [2:196].

³⁹ Sünni siyaset düşüncesine büyük etki yapan Maverdi'nin (974-1058) konuyla ilgili tartışması için şu klasik eserine bakınız: Ebu'l-Hasan Ali ibn Habib el-Basri el-Bağdadi El-Maverdi, *el-Ahkam el-Sultaniyye ve el-Vilayet el-Diniyye*, Mısır, 1966, s. 3 (bundan sonra, *el-Ahkam el-Sultaniyye*); ve Ali Çaksu, "The Concept of Political Authority in al-Mawardi and al-Farabi", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, International Islamic University of Malaysia, 1993. For an English translation of al-Mawardi's work, see Ebu'l-Hasan Ali ibn Habib el-Basri el-Bağdadi El-Maverdi, *Al-Ahkam as-Sultaniyyah: the Laws of Islamic Governance*, çeviren: Asadullah Yate, Londra, Ta-ha Publishers, 1996.

⁴⁰ *Mukaddime* s. 148 [1:323-4].

⁴¹ İbn Haldun görüşüne destek olarak şu ünlü hadisi verir: "Sizden biriniz bir kötülük gördüğünde onu eliyle düzeltsin. Bunu yapamazsa diliyle düzeltsin. Onu da yapamazsa, kalbiyle düzeltsin."

⁴² Mesela, "Hz. Muhammed'in etrafındaki insanların hepsi fıkhi hüküm verebilecek durumda değildi." (a.g.e., s. 416 [3:3]) ve "Hz. Muhammed'in etrafındaki insanlar yazma bakımından yetersizdi" (a.g.e., ss. 388-9 [2:383]).

⁴³ "Onların söz ve davranışları herkes için örnektir. Ehl-i Sunnet'e göre, dürüstlük açısından da mükemmeldirler." (*Mukaddime*, s. 199 [1:441]). Ayrıca bkz. a.g.e., ss. 201 [1:447]; 299 [2:187];

vefatının ardından, Sahabe'nin bir kısmı Cemel Olayı ve Siffin Savaşı gibi kanlı hadiselerle karşılaşmıştır. Bunlar İbn Haldun tarafından çoğunlukla asabiyet çerçevesinde tahlil edilmiş ve açıklanmıştır.⁴⁴ İbn Haldun'un sözkonusu tartışmalı olayları nasıl "açıkladığını" göstermek bakımından kendisinden doğrudan bir alıntı yapalım:

"Ali ve Muaviye arasında asabiyetin zorunlu bir sonucu olarak fitne çıktığında, her ikisi de hakikat için ve kendi içtihatları sonucu mücadele ediyordu. Herhangi bir dünyevi amaç, batıl bir dava veya şahsi düşmanlıktan dolayı savaşmadılar. İhtilaf hakikatin nerede olduğuna ilişkin içtihatlarından kaynaklanıyordu. Bir taraf diğerinin bakış açısına işte bu noktada karşı çıkıyordu ve bu nedenle savaştılar. Ali haklı tarafta olsa da, Muaviye'nin niyeti de kötü değildi. Hakikati istedi, ancak ona ulaşamadı. Niyetleri bakımından her iki taraf da haklıydı...."⁴⁵

Böylelikle, gerçekliğin görünür bir kısmını oluşturan asabiyet İbn Haldun tarafından meşrulaştırılmakla kalmamakta, peygamberlik ve imamet gibi kurumların yanı sıra, ideale yakın kişilerin (Sahabe) karıştığı kimi tarihi olayların ayrılmaz bir parçası yapılmaktadır. Peki bu, asabiyetin bir ideal olduğu anlamına mı gelmektedir? Bu sorunun cevabı kesinlikle olumsuzdur, zira İbn Haldun'a göre, asabiyet tarihi bir güç olmasının yanı sıra, öncelikle geçmişteki ve günümüzdeki kimi olgu ve olayların "anlaşılması" ve "açıklanması"nda kullanılacak kavramsal bir araçtır. Düşünürümüz asabiyeti meşrulaştırır, ancak asla idealize etmez. İbn Haldun *Mukaddime*'de asabiyetin insan topluluklarındaki olumlu ve olumsuz rollerini ve etkilerini sıralar, tarihte asabiyete oldukça önemli bir yer verir, ancak onun ideali sonuçta asabiyetin aşıldığı ve ortadan kalktığı "sürekli medeniyet"tir. Niçin asabiyet aşılmalı ve yok edilmelidir? Şahsi tecrübesi, gözlemleri ve karşılaştırmaları, tarih okumalarının yanı sıra, alimler, seyyahlar, dervişler ve hacıların uzak İslam toprakları hakkında yazdıkları ve anlattıkları kendisini bu görüşe sevk etmiştir. Asabiyetin olmaması çoğunlukla öncelikli olarak bir mülk⁴⁶ altında siyasi istikrar ve barış dolu bir yaşam demektir; ve elbette beraberinde de, zenginlik ve refah, huzur, kanuna dayalı yönetim, sanat, zanaatler, ticaret, eğitim ve bilim gibi yerleşik kültürün tüm nimetlerinden yararlanmaktır. İbn Haldun'a göre, siyasi iktidar, kültür ve hatta din bakımından gerçekleşen ciddi

388 [2:382], ve 456 [3:93]. Also cf.: "Geçerli sebep olmadan hiç ihtilafa düşmediler. Cihat veya hakikatin zaferi için mücadele etme dışında kimseyi öldürmediler" (a.g.e., s. 202 [1:448])

⁴⁴ A.g.e., ss. 198-202 [1:438-48].

⁴⁵ A.g.e., s. 192 [1:421].

⁴⁶ İbn Haldun zamanla, siyasi iktidara itaatın neredeyse imanın şartlarından biri gibi olduğunu kaydeder:

Onlara boyun eğmek ve itaat etmek imanın güçlü şartlarından biri olur. İnsanlar iman için savaşır gibi onların safında savaşırılar... Sanki hükümete itaat, değiştirilemeyen veya karşı çıkılmayan kutsal bir kitap olur.

Mukaddime, ss. 143-4 [1:314].

Aslında, buradan yola çıkılarak, asabiye bulunmayan ülkelerde siyasi iktidara sorgusuz veya mutlak itaatın halkı bir arada tutan bir başka asabiyet biçimi olduğu da düşünülebilir.

değişikliklere rağmen dünyanın değişik kesimlerinde medeniyetlerin yüzlerce ve hatta binlerce yıldır sürmesinin nedeni budur, mesela Mısır (Kıptiler, Yunanlılar, Romalılar ve Müslümanlar), Irak (Nebatiler, Persler, Keldaniler, Akamenitler, Sasaniler ve Araplar) ve İspanya'da (Gotik Hanedanlığı ve Emeviler) olduğu gibi.⁴⁷ Kısacası, "sürekli medeniyet" ideali, özlemi çekilen ve gelecekte bir gün ulaşılabileceği umulan bir ütopya değildir. Düşünürce göre bu ideal kendi çağında bile, asabiyetin çok önceden tümüyle ortadan kaybolduğu Mısır'da⁴⁸ ve İspanya'da yaşamaktadır.

Mülkün Savunusu

Mülk, makalemizde detayıyla inceleyeceğimiz bir başka Halduni kavramdır.⁴⁹ Bu kavram "kraliyet otoritesi"⁵⁰, "monarşi"⁵¹, "saltanat", "yönetim", "hakimiyet", "iktidar, güç" veya "güç-devleti"⁵² gibi biçimlerde çevrilmektedir. Ancak, İbn Haldun'un kavramı daha geniş ve derin bir anlamda kullandığını ve onda mülkün⁵³ "kraliyet otoritesi", veya "krallık"ın ötesinde, genel anlamda "siyasi güç" veya "siyasi otorite" terimlerine karşılık geldiği akıld tutulmalıdır. Ayrıca, tartışmamızda ortaya konacağı üzere, mülk terimi (tıpkı asabiyet gibi) gelişiminin farklı aşamalarında veya değişik durumlarda çeşitli anlamlar yüklenir.⁵⁴ Dahası, terimin teolojik çağrışımlar içeren Kur'anî kullanımını unutulmamalıdır.⁵⁵

İbn Haldun'un mülke de benzer bir yaklaşımı vardır. Asabiyette olduğu gibi, önce kavramı meşrulaştırma ihtiyacı duymakta ve sonrasında kullanımını incelemektedir. Bu çerçevede, en başta Hz. Muhammed'in mülkü ve temsilcilerini yerdığı gerçeğine dikkatimizi çeker. Peygamber bunları saçma israfları, zulümleri, Allah'ın yolundan sapmaları yüzünden suçlamış, insanlar arasında dostluğu tavsiye etmiş, ve sürtüşme ve çatışmaya karşı uyarılmıştır.⁵⁶

⁴⁷ A.g.e., ss. 154 [1:334] ve 342 [2:287-8].

⁴⁸ Muhtemelen bu sebeple, İbn Haldun Aralık 1382'de Mısır'a göç etti ve doğuya yaptığı bazı seyahatler ve bir hac ziyareti dışında, hayatının kalan kısmını burada geçirdi.

⁴⁹ "Mülk" m-l-k kökünden gelmekte olup "sahip olma" ve anlam genişlemesi ile, "yönetim" veya "hükümet" anlamlarını taşır. Arapçadaki "kral" anlamındaki "melik" de aynı kökten gelir. Bu terim güney Arabistan ve Suriye'de İslam öncesi dönemde bir kraliyet ünvanı olarak kullanılmıştır.

⁵⁰ Franz Rosenthal *Mukaddime* çevirisinde bütün metinde bunu (*royal authority*) kullanır.

⁵¹ Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, s. 329.

⁵² Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, ss. 87, 88, 107.

⁵³ Rabi' İbn Haldun'un mülk olgusunu incelemesini genelde siyaset düşüncesine orijinal bir katkı olarak görür; Muhammad Mahmoud Rabi', *The Political Theory of Ibn Khaldun*, Leiden, E. J. Brill, 1967, s. 167.

⁵⁴ Bu yüzden bu çalışmada mülk terimini, hiçbir çeviri kullanmadan, aynen koruduk.

⁵⁵ Mesela "Mülk sadece Allah'a aittir; bu konuda hiçbir ortağı yoktur"; "Göklerde ve yerde mülk yalnız ona aittir"; ve "O mülkü istediğine verir" gibi ayetler Kur'an'da sıkça geçer.

⁵⁶ *Mukaddime*, s. 189 [1:415].

Mülkün Ontolojik Temeli

İbn Haldun'a göre,⁵⁷ mülk insanlık için zorunlu olan "doğal" bir niteliklerdir. Gerçekten de arı ve çekirge gibi bazı vahşi hayvanlar arasında bile otoritenin ve bir lidere itaatin varlığını görmek mümkündür. Fakat bunlar hayvanlar aleminde doğal eğilim ve ilahi rehberliğin bir sonucu iken, insanda ise düşünme veya yönetme yeteneğinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

İbn Haldun mülkün varlığını asabiyyetin doğal amacı olarak meşrulaştırır. Mülk asabiyyetin bir neticesi olup, tercihle değil, "özünde bir gereklilik ve varlığın düzeni dolayısıyla" ortaya çıkmaktadır.⁵⁸ Mesela, imamet kurumunun zaruri olmadığını varsayarak mülkten vazgeçmeye kalkışanları⁵⁹ cevaplarken iddiasını şöyle geliştirir: Dini kanunlara uyulması gereklidir ve bu da ancak asabiyyet ve güçle gerçekleştirilebilir ve asabiyyet, doğası gereği, mülkün varlığını gerektirir. Buna göre, herhangi bir imama biat edilmiş olmasa bile, ortada bir mülk olacaktır.⁶⁰

İbn Haldun'un mülkün gerekliliğini, kendi anladığı ve uyguladığı biçimiyle Aristoteles'in suret-madde ilişkisi ve yine cevher kavramı aracılığıyla savunduğunu öne sürebiliriz. *Mukaddime*'de "devlet" (veya hanedan)⁶¹ ve medeniyetin suret ve madde olarak sunulduğu pasajlar vardır. İbn Haldun'a göre,⁶² hanedan ve mülkün medeniyetle ilişkisi, suretin madde ile ilişkisi gibidir. Daha ayrıntılı bir anlatım⁶³ hanedan ve mülkün dünya ve medeniyetin suretini oluşturduğunu, dünya ve medeniyetin ise tebaa, şehirler ve diğer tüm şeylerle birlikte hanedan ve mülkün maddesini oluşturduğunu belirtir. Buna göre, medeniyetin dağılması hanedanlık ve sultanın statüsünün de ortadan kalkmasına neden olur, zira bunların kendine özgü statüleri medeniyetin suretini oluşturmaktadır; maddesi (burada medeniyet) bozulduğunda, suret de mecburen bozulur.⁶⁴

Bununla birlikte, İbn Haldun'un başka ifadelerine bakıldığında, bu suret-madde ilişkisinin karşılıklı olduğu görülmektedir: Mesela, kendisi bir yerde⁶⁵ "medeniyet... hanedanın cevheridir" diye yazarken; bir başka yerde⁶⁶ "hanedan ve hükümet medeniyetin cevherini sağlayarak dünyanın en büyük pazarı olarak hizmet verir" der. Dahası, suret ve madde birbirinden ayırlamayacağı için, medeniyetsiz bir hanedan

⁵⁷ *Mukaddime*, s. 47 [1:92].

⁵⁸ A.g.e., ss. 130 [1:284] ve 189 [1:414].

⁵⁹ Maverdi'nin *el-Ahkam el-Sultaniyye* adlı eserinin başında ele alındığı gibi, el-Asamm adlı bir alim ve bazı Hariciler İslam'da imamet kurumunun zorunlu olmadığını savundular; Elie Adib Salem, *Political Theory and Institutions of the Khawarij*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1956, s. 51.

⁶⁰ *Mukaddime*, s. 179 [1:392].

⁶¹ Ancak burada dikkat etmemiz gereken nokta, devlet ve hanedanın özdeş olmadığıdır, zira devletin dokusuna zarar vermeden bir hanedanın yerini bir başkası alabilir.

⁶² *Mukaddime*, s. 349 [2:300].

⁶³ A.g.e., s. 343 [2:291].

⁶⁴ A.g.e., s. 262 [2:104].

⁶⁵ A.g.e., s. 263 [2:107].

⁶⁶ A.g.e., s. 261 [2:102].

düşünülemeyeceği gibi, bir hanedan ve mülk olmadan da bir medeniyet imkansızdır. Kısacası, medeniyet devletin maddesidir, ve aynı şekilde devlet de medeniyetin maddesini temin eder; yani medeniyet ve devlet karşılıklı olarak birbirinin aynı zamanda hem maddesi, hem de suretidir.

Yine İbn Haldun devlet ve medeniyetin suret ve madde olduğunu bildirir. Ancak şunu da ekler: “Gerçek hanedan, medeniyetin maddesine etki eden hanedan asabiyet ve iktidara aittir.”⁶⁷ Bir başka deyişle, suret olan devlet madde olan medeniyet üzerine asabiyeti ile etki yapar.⁶⁸

Mülk’ün Epistemolojik Temeli

İbn Haldun, eğer bir siyasi otorite unsuru olarak kullanılacaksa, mülkün dini bilgi temelinde de meşrulaştırılması gerektiğini düşünür. Mülkün epistemolojik temeli ile bunu kastettiğimiz budur. Felsefecimize göre,⁶⁹ Kanun Koyucu mülkü kınarken, eleştirisini değersiz vasıtalar kullanılarak üstünlük elde edilmesine ve bencil maksatlar ve arzular peşinde koşulmasına yöneltmiştir. Hakikatin yüceltilmesi, kitlelerin imanı benimsemesi ve kamu çıkarlarının korunmasında kullanılan bir mülkü yermemiştir. Eğer mülk böylesi iyi maksatlar için kullanılıyorsa, bunda ayplanacak bir şey yoktur. Mesela bu bağlamda Hz. Süleyman şöyle dua etmiştir: “Ey Rabbim! Beni başısla. Bana benden sonra kimseye layık olmayacak bir mülk (hükümlerlik) bahşet!”⁷⁰ Bu duayı yaparken Hz. Süleyman kendinden emindi ve biliyordu ki, bir peygamber ve kral olarak değersiz herhangi bir şeyle ilgilenmesi sözkonusu olamazdı.

Açıkça görüldüğü gibi, İbn Haldun’a göre,⁷¹ dini kanun tek başına mülkü yermek ve icrasını da yasaklamaz. Sadece, genellikle mülke eşlik eden istibdat, adaletsizlik ve zevk peşinde koşma gibi kötülükleri kınar. Öte yandan, hiç kuşkusuz, kanun, yine hepsi mülkün beraberinde gelen, adalet, dürüstlük, dini görevlerin yerine getirilmesi ve dinin korunmasını ise över. Yani mülk temelde olumsuz vasıfları ve şartları bakımından yerilmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi, kanun sorumlu kişilerde şehvet ve öfkeyi de yererken, bu niteliklerden herhangi birinin tümünden yok edildiğini görmek istemez, zira “bunların varlığı zorunludur.”⁷² Kanun sadece bunların doğru biçimde kullanılmasını

⁶⁷ A.g.e., s. 349 [2:301].

⁶⁸ İbn Haldun’un bu konudaki tezinin açıklığa kavuşturulması bu makalenin hacmini aşacağı için, bu kadarı ile yetineceğiz. Daha ayrıntılı bir çalışma için bkz. Çaksu, “Causality in History.” Üstelik, Arslan’ın da belirttiği gibi, İbn Haldun’un İslam, asabiyet ve mülk arasındaki ilişki hakkındaki görüşü biraz karmaşık olup bazı çelişkileri de barındırıyor gözüküyor; Ahmet Arslan, *İbni Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara, Vadi Yayınları, 1997, s. 200. İbn Haldun’da asabiyet ve devlet konusunda kapsamlı bir çalışma için bkz. Muhammed Abid El-Cabiri, *Fikr İbn Haldun: el-Asabiyye ve el-Devle*, Beyrut, Dar el-Talia, 1982.

⁶⁹ *Mukaddime*, ss. 189–90 [1:416–7].

⁷⁰ *Kur’an*, 38:35.

⁷¹ *Mukaddime*, s. 179 [1:391–2].

⁷² Aşağıda göreceğimiz gibi, İbn Haldun mülk sahibi olmayı meşrulaştırırken, onu şehvet ve hiddetten başka, “dünya malı biriktirmek” ile de karşılaştırır.

sağlamak ister. Kur’anda belirtildiği gibi, Hz. Davut ve Hz. Süleyman kendilerinden önce görülmemiş bir mülke sahip oldukları halde, Allah’ın sevgili peygamberleri idiler.

İbn Haldun’un vardığı sonuca göre, bir kişi mülk elde ettiğinde eğer onu hakikatin hizmetinde kullanıyorsa, herhangi bir itiraz getirilemez.⁷³ Böylece burada, dini bilgi ve kanunun ruhu açısından da iktidarın meşrulaştırılmasına şahit oluyoruz.⁷⁴ Sıkça yaptığı gibi, İbn Haldun asabiyet ve mülkü yerdığı kabul edilen bazı dini buyrukların lafzi anlamlarının ötesine giderek, bunların arkasındaki hikmete işaret eder. Ayrıca, zaman zaman aynı dini metinlerden kendi teorilerini destekleyici karşı-tezler de getirir.

Tarih Perspektifinden Mülkün Meşrulaştırılması

İbn Haldun, işler “alışılmış gidişi”nde olduğunda birlik ve ayrılığı belirleyen asabiyetin Hz. Muhammed sağken hiç önemli olmadığına inanır, zira o dönemde din Müslümanların kalplerini fethetmiştir.⁷⁵ Peygamberin varlığı ve Kur’an’ın kademeli olarak vahyinin yanısıra mucizeler ve ilahi yardımlar insanlar üzerinde büyük bir etki bırakıyor ve onları bir arada tutuyordu. Ne var ki, Peygamber’in ölümünün ardından durum değişmeye ve işler “alışılmış gidişi”e dönmeye başladı.

Sonrasında Reşit Halifeler (Peygamber’in vefatından sonra idareyi üstlenen ilk dört halife) İslam’ın önerdiği sade yaşam dolayısıyla ve ayrıca Arapların çöl yaşam tarzına alışmışlığı nedeniyle mülkü ve beraberindeki hayat tarzını reddettiler. Böylelikle kendilerini dünyadan ve dünyanın lükslerinden uzak tutarak zahitliği tercih ettiler.⁷⁶

İslam’ın ilk dönemlerinde Arapların asabiyeti Hz. Muhammed’in peygamberliği vasıtası ile İslam bünyesinde pekişti. Sonraları Araplar Perslere ve Bizanslılara karşı ilerleyerek onlardan mülkü elde ettiler; onların dünyevi varlıklarına el koydular ve muazzam servetler yığdılar. İslam bu şekilde servet yığdıkları için onları suçlamadı, zira alınan ganimetler meşru mülkiyet idi ve olumlu yönde kullanılıyordu.⁷⁷ İbn Haldun’a göre, şahsi amaçlar için dünya malı yığmak yerilecek bir davranıştır, ancak meşru kanallardan elde edilen zenginlik “dinin maksatlarının” gerçekleştirilmesine destek verecek doğrultuda yapıcı olarak kullanılmalıdır. Aynı şekilde, ilk Müslümanların bakış açısıyla mülk, lüks ve biriktirilmiş servet ile aynı kategoridedir.⁷⁸ İyi amaçlar ve kamu yararı için kullanılırsa, ona sahip olmaktan yerilecek bir şey yoktur.

Burada, kanaatimizce, tarihi bir perspektiften mülkün meşrulaştırılmasının yapıldığını gözlemek mümkündür. Üstelik, İbn Haldun’un mülkü tarihsel

⁷³ A.g.e., s. 192 [1:422].

⁷⁴ Davudoğlu’nun belirttiği gibi “Batı tecrübesinin tersine, İslam geleneği siyasi iktidara tamamen Tanrı-merkezli bir yorum ve meşruiyet getirmektedir, ki bu da İslam tarihindeki dini-kültürel çoğulculuğun ve kurumsal biriciliğin (monism) teorik arka-planını oluşturmaktadır.”; Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, Lanham, University Press of America, 1994, s. 151.

⁷⁵ A.g.e., s. 197 [1:436-7].

⁷⁶ A.g.e., s. 190 [1:418].

⁷⁷ A.g.e., ss. 191-2 [1:419-21].

⁷⁸ A.g.e., s. 192 [1:421].

meşrulaştırması kendisinin halifelüğün mülke dönüşmesi görüşünü de yansıtır.⁷⁹ Düşüncüye göre başlangıçta halifelik mülkten uzaktı. Herkesin şahsında İslam'ın kontrol edici tesiri içselleşmişti. Sonraları ise halifelüğün karakteristik özellikleri olarak İslam'ın ve İslami yolların tercihi ve hakikatin yoluna bağlılık başka unsurlarla karıştı ve bulanıklaştı. Artık kontrol edici etki İslam'dan çok, asabiyet ve kılıç olmaya başladı. Sonunda, halifelüğün karakteristik özellikleri kayboldu ve yalnızca adı kaldı. Hükümet şekli saf ve yalın biçimiyle mülk oldu. Mülkün doğası kendini üstünlük ve güç kullanma şeklinde gösterdi.

İbn Haldun mülkün meşrulaştırılmasıyla durmayarak, onun, hilafet gibi ideal sayılan bir kurumla ilişkisini de tespit etmeye çalışır, zira kendisi İslam'da hilafet ve mülkün birleştiğine inanır.⁸⁰ Ona göre, mülk sahipliği iyi vasıfların varlığını gerektirir, aksi takdirde mülk varlığını sürdüremez.⁸¹ İyi vasıflarına ek olarak asabiyet sahibi olan bir kişideki iyi vasıflar, o kişideki mülk potansiyeline şahitlik eder. Asabiyet sahibi olan ve birçok topraklar ve uluslar üzerinde hakimiyet sağlamış bulunan insanlar gözlemlendiğinde, onlarda iyiliğe ve iyi liderlik vasıflarına yönelik bir arzu olduğu görülür.⁸² Bu, asabiyet ve üstünlükleri nispetinde Allah'ın kendilerine verdiği bir iyiliktir.⁸³ Böylece mülk onların sahip olduğu asabiye en fazla karşılık gelen iyilik ve payedir. Tersinden bakıldığında ise, eğer Allah bir toplumu mülkten mahrum etmeyi isterse, o toplumun mensuplarını ayıplaması işler yapmaya ve her türlü kötülük işlemeye sevkeder.⁸⁴

Dinin mülk üzerinde, liderliğin ahlaki nitelikleri aracılığıyla yaptığı etkiden başka, mülkün dinle bir başka yönden daha ilişkisi vardır: Tüm kalpleri birleştirerek din çok güçlü bir asabiyet oluşturur ve böylelikle mülkü destekler, güçlendirir ve canlı tutar. İbn Haldun Aristoteles'in "dört neden"ini kullanarak⁸⁵ şöyle der: "Din ve dini teşkilatlanma varlık ve mülkün suretini oluştururken, son ikisi ise birlikte dinin maddesini oluşturur. Suret maddeden önce gelir."⁸⁶ Sonra bunu şöyle açıklar:⁸⁷ Büyük ve güçlü

⁷⁹ A.g.e., s. 194 [1:426-8].

⁸⁰ A.g.e., s. 213 [1:473]. Din mülkte de önemli bir faktör olarak durur. Erwin Rosenthal'a göre, İbn Haldun "kabul edilen İslami görüşten hiçbir şekilde uzaklaşmadan, aslında teolojik olan bir devlet kavramını güç-siyasetine dayanan bir devlet kavramıyla bağdaştırır..."; Erwin I. J Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, s. 96.

⁸¹ A.g.e., s. 134 [1:292-3].

⁸² Fakat karşı, a.g.e., s. 177 [1:385]. Burada İbn Haldun mülkün "üstünlük ve güç" gerektirdiğini bildirir. Tabii ik, üstünlük ve güç asabiye sahip olmak açısından çok önemlidir.

⁸³ Krş. *Kur'an*, 2:247: "Allah mülkünü dilediğine verir."

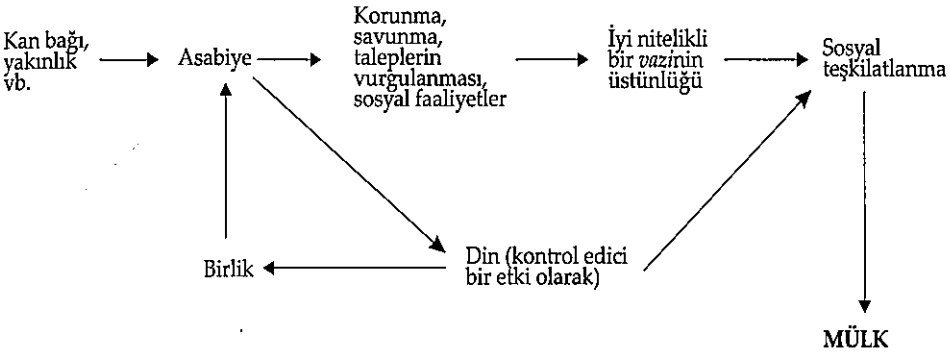
⁸⁴ Krş. *Kur'an*, 17:16: "Biz bir memleketi helâk etmek istediğimizde, onun refah içinde yaşayan şımarık elebaşlarına (itaati) emrederiz de onlar orada kötülük işlerler. Böylece o memleket hakkındaki hükmümüz gerçekleştirebilir de oranın altını üstüne getiririz."

⁸⁵ İbn Haldun'da "dört sebep" için bkz. Çakusu, "Causality in History."

⁸⁶ *Mukaddime*, s. 351 [2:305].

⁸⁷ *Mukaddime*, s. 146 [1:319-20].

hanedanlıkların kökenleri peygamberlik veya doğru bir davaya dayanır. Bunun nedeni mülkün üstünlükten, üstünlüğün de asabiyetten geliyor olmasıdır. Allah'ın dinini yerleştirmek için birlikte mücadele eden bireyler tek vücut olurlar. Allah'ın buyurduğu gibi, bunu yalnızca din gerçekleştirebilir: "Şayet yeryüzündeki şeyleri tümüyle harcasaydın sen onların kalplerini uzlaştıramazdın. Fakat Allah onların arasını uzlaştırdı."⁸⁸ Bunun sırrı şudur: İnsanlar yanlış arzular peşinde koştuklarında ve dünyaya eğilim gösterdiklerinde aralarında kıskançlık ve yaygın ihtilaflar başgösterir. Fakat doğruya yönelip dünyayı ve yanlış olanı reddettiklerinde tek bir kütle haline gelirler. Kıskançlık ortadan kalkar ve ihtilaflar en aza iner. İşbirliği ve dayanışma artar, ve sonuçta devletin hükümler alanı genişler ve siyasi güç büyür. Kısacası, din etrafında halkın birleşeceği ve güçlü bir asabiyetin gelişimine katkıda bulunacağı ortak bir ideal veya ideoloji sağlar. Böylece siyasi iktidar güçlü bir zemine oturur ve kolaylıkla sürdürülür.



Şekil 1: Mülk'ün Doğuşu⁸⁹

İbn Haldun "ideal şehir" yani filozofların en iyi devleti ile pek ilgilenmez ve tarihte bizzat var olan devlet biçimleri üzerine odaklanır. Kendisine göre filozofların

⁸⁸ Kur'an, 8:63.

⁸⁹ Klasik İslam siyaset düşüncesindeki genel yaklaşıma uygun olarak, İbn Haldun'da da bir tür toplumsal sözleşmeye rastlıyoruz: Mülkün kurulmasından önce, çeşitli asabiyetlerin varlığı bir çatışmaya yol açabileceği için, en güçlü asabiyete sahip gruptan iyi nitelikleri olan bir kişi (vazi) kontrol edici bir etki görevi görür. Diğerleri üzerinde bir tür üstünlüğü olduğundan, düzen ve barışı sağlar ve muhtemel bir iç çatışmayı önler. Bununla birlikte, her ne kadar bu reise itaat edilse de, aslında onun diğerlerini kendi kararlarını kabul etmeye zorlayacak hiçbir gücü yoktur. O sadece eşitler arasında ilktir; halbuki mülk ise üstünlük ve güç ile yönetme yeteneğidir. Mülkün kurulmasından sonra ise hükümdar üstünlük ve gücünün yanısıra, iyi niteliklerini de kullanarak kontrol edici etki görevi görür. *Mukaddime*, s. 47 [1:91-2].

ideal devleti bir hipoteze dayalı olup sadece bir ütopyadır.⁹⁰ O yüzden İbn Haldun'un bir metafizik devlet fikri yoktur; iktisadi ve beşeri temellerine vurgu yaptığı mülk ve devlete gerçekçi bir yaklaşımı vardır.⁹¹ Devlet başkanı da bir filozof-kral değil, asabiyet ve din tarafından desteklenen güç-devletin hükümlerini yöneticisidir.⁹²

Mülkle ilgili bu bölümü bitirmeden önce şunu eklemeliyiz ki, İbn Haldun, *Mukaddime*'de incelendiği gibi, iktidarın maddi boyutunu gözardı etmez. Ancak ilginçtir ki bazen bu boyut bile bir şekilde Allah'ın hikmetli planı ile ilintilendirilir. Düşünürü göre herhangi bir mülk iki temel üzerine bina edilmelidir: İlki güç ve asabiyet olup, ifadesini askerlerde bulur; ikincisi ise para olup, mülkün ihtiyaç duyduğu tüm yapıyı sağlar.⁹³ Ne var ki, mesela, biraz düşünüldüğünde altın ve gümüşün dahi ilahi bir plânın araçları olduğu görülür: "Altın ve gümüşün, insanların kârlarının ve sermaye birikiminin ölçüldüğü bir değer standardı olması Allah'ın hikmetli plânıdır."⁹⁴

Sonuç

Mukaddime'den iki merkezi kavram, yani asabiyet ve mülk üzerinde durarak İbn Haldun'un ideal ve gerçeklik arasındaki tutarsızlıkla ilgili kimi meselelere yaklaşımını ortaya koymaya çalıştık. Onun bir yandan ideal ve gerçeği, öte yandan da asabiyet ve mülk olgularını nasıl gördüğünü yansıtmaya çabaladık.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, kimi sözde idealler artık geçmişin bir parçası olmuşlardır, tabii ki baştan da var idiyeler. Allah'ın en seçkin kulları olan peygamberler dahi asabiyete ihtiyaç duymuşlardır ve bu desteğe sahip olmayanlar tebliğlerini tamamlayamadan hayatlarını kaybetmişlerdir. Bir idealin canlı tutulması için özünün ve ruhunun anlaşılması gerekir. İdeal gerektiği gibi kavranmazsa, tıpkı bazı tefsirciler, hadis rivayetçileri ve meşhur tarihçilerin yaptığı gibi, Kur'an ayetlerinin, hadislerin ve önemli tarihi olayların anlaşılması ve yorumlanmasında ciddi yanlışlıkların yapılması olasıdır.⁹⁵

"Gerçekten sistematik ve felsefi bir eğilimin biçimlendirdiği" ⁹⁶ gerçekçi bakış açısı ile İbn Haldun'un asabiyet ve mülkü meşrulaştırma ve açıklamaya yönelik

⁹⁰ *Mukaddime*, s. 278 [2:138]. Buradaki atıf özellikle Farabi'yedir. İbn Haldun'un Müslüman felsefecilere yaklaşımı için bkz. Erwin I. J Rosenthal, "Ibn Jaldun's Attitude to the *Falasifa*", *Al-Andalus*, 20, 1955, ss. 75-85.

⁹¹ Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara, 1977, s. 298. Ayrıca şu da ileri sürülebilir: "İbn Haldun amaç olarak değil de, bu ve gelecek dünyada beşeri mükemmellik ve mutluluk idealine destek vermek maksadıyla hakimiyet ve iktidar için mücadele eden ideal toplum ve üstün devlet olarak İslam'a sarıldı"; Erwin I. J Rosenthal, "Ibn Khaldun: A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century", *Bulletin of the John Rylands Library*, 24, 1940, s. 319.

⁹² İbn Haldun'da devlet ve asabiye hakkında bir başka kapsamlı eser için bkz. Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, Londra, Frank Cass, 1982, ss. 28-36.

⁹³ A.g.e., s. 269 [2:118-9].

⁹⁴ A.g.e., s. 526 [3:277].

⁹⁵ Bu konuda bir tartışma için bkz. Çaksu "Causality in History."

⁹⁶ Al-Azmeh, *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, s. 152.

yaklaşımı bize bazı tarihi ve siyasi olguları farklı bir perspektiften görme ve aynı zamanda bu kavramları bugünün sorunları ile başa çıkmada kullanma imkanı tanımaktadır. Ayrıca, dini ilimlerde de gayet iyi yetişmiş bir Müslüman alim olarak İbn Haldun'un meselelere yaklaşımı günümüz Müslümanlarının, farklı bakış açılarının ışığında, kendi tarih, dini metin ve medeniyetlerini yeniden incelemeleri için de bir yol açmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmed, Akbar, "Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today", *Middle East Journal*, 56/1, 2002, 20-45.
- Alatas, Farid, "The Historical Sociology of Muslim Societies: Khaldunian Applications", *International Sociology*, 22/3, 2007, 267-88.
- Al-Azmeh, Aziz, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*, Londra, Third World Center for Research and Publishing, 1981.
- _____, *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, Londra, Frank Cass, 1982.
- Arslan, Ahmet, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.
- Çağrıncı, Mustafa, "asabiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.
- Çaksu, Ali, "The Concept of Political Authority in al-Mawardi and al-Farabi", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, International Islamic University of Malaysia, 1993.
- _____, "Causality in History: Ibn Khaldun's and Hegel's Transformation of Aristotelian Causes", yayımlanmamış doktora tezi, International Islamic University of Malaysia, 1999.
- _____, "Ibn Khaldun and Hegel on Causality in History", *Asian Journal of Social Science*, 35, 2007, 46-83.
- Davutoğlu, Ahmet, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, Lanham, University Press of America, 1994.
- El-Cabiri, Muhammed Abid, *Fikr İbn Haldun: el-Asabiyye ve el-Devle*, Beyrut, Dar el-Talia, 1982.
- El-Maverdi, Ebu'l-Hasan Ali ibn Habib el-Basri el-Bağdadi, *el-Ahkam el-Sultaniyye ve el-Vilayet el-Diniyye*, Mısır, 1966.
- _____, *Al-Ahkam as-Sultaniyyah: the Laws of Islamic Governance*, trans.: Asadullah Yate, Londra, Ta-ha Publishers, 1996.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, New York ve Londra, Colombia University Press and Longman, 1983.
- _____, "The Devolution of the Perfect State: Plato, Ibn Rushd, and Ibn Khaldun" *Arab Civilization: Challenges and Responses*, eds.: George N. Atiyeh ve Ibrahim M. Oweiss, New York, Albany, 1988.
- Gabrieli, F., "asabiyya" *Encyclopedia of Islam* (2. edisyon).
- Hassan, Ümit, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara, 1977.

- Hocaoğlu, Durmuş, "Avrupa Birliği'nin Geleceği ve Türkiye", *Yeniçağ*, 19.7.2005.
- Ibn Khaldun, W.A., *The Muqaddimah*, 3 cilt., çeviren: Franz Rosenthal, New York, Pantheon Books, 1958.
- İbn Haldun, V.A., *Mukaddimet İbn Haldun*, ed.: Derviş el-Cuveydi, Sayda ve Beyrut, El-Mektebet el-Asriyye, 2005.
- Khalifa, I. M., "An Analitical Study of 'Asabiyah': Ibn Khaldun's Theory of Social Conflict", yayımlanmamış doktora tezi, Catholic University of America, 1972.
- Khemiri, T., "Der Asabija-Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldun", *Der Islam*, 23, 1936, 163-188.
- Lacoste, Yves, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*, çeviren: David Macey, Londra, Verso, 1984.
- Leaman, Oliver, "Introduction", *History of Islamic Philosophy*, 2 cilt, ed.: Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, Londra ve New York, Routledge, 1996.
- Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, London, George Allen and Unwin, 1957.
- Masud, Muhammad Khalid, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, Islamabad, Islamic Research Institute, 1995.
- Meuleman, Johan H., "La causalite dans la *Muqaddimah* d'Ibn Khaldun", *Studia Islamica*, 74, 1991, 105-42.
- Rabi', Muhammad Mahmoud, *The Political Theory of Ibn Khaldun*, Leiden, E. J. Brill, 1967.
- Ritter, Helmut, "Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun", *Oriens*, 1, 1948, 1-44.
- Rosenthal, Erwin I. J., "Ibn Khaldun: A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century", *Bulletin of the John Rylands Library*, 24, 1940, 307-20.
- _____, "Ibn Jaldun's Attitude to the *Falasifa*", *Al-Andalus*, 20, 1955, 75-85.
- _____, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.
- Salem, Elie Adib, *Political Theory and Institutions of the Khawarij*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1956.
- Walzer, Richard, "Aspects of Islamic Political Thought: al-Farabi and Ibn Xaldun", *Oriens*, 16, 1963, 40-60.