



*Araştırma Makalesi / Research Article*

## TEOKRATİK DEVLET–LAİK DEVLET BAĞLAMINDA İBN-İ HALDUN’UN DEVLET TEORİSİ\*

Zeynep YILDIRIM<sup>1</sup>

### Öz

Siyaset ve din arasındaki ilişkinin yoğunluğu zaman içinde değişiklik göstermektedir. Siyasî iktidar meşruluğunu ilahî ya da dünyevî kaynaklardan alabilir. Siyasî iktidarın kaynağının ilahî ya da dünyevî olması devletin kökenini, kapsama alanını ve tanımını değiştirmektedir. İlahî bir kökene bağlı olan devlet fikrine göre, meşruluğun kaynağı Tanrısaldır ve iktidar sahibi, Tanrı'nın iradesinin yeryüzündeki bir yansımasıdır. Devletin ilahî bir kökene dayandığı düşünce; hem bu dünyanın hem de ahiret aleminin düzenlenmesinde etkin bir iktidar anlayışı vardır. Fakat bu dünyanın ihtiyaçlarının karşılandığı ve meşruluğunun kaynağının yine bu dünyada arandığı devlet fikrinde; devlet dünyevî hizmetleri yerine getiren bir kurum olarak var olmuştur. Bu tanımların ilki, teokratik devleti; ikincisi, laik devleti ifade eder. Çalışmada, teokratik ve laik devlet tanımları verildikten sonra İbn-i Haldun'un devlet teorisinin incelenmesi amaç edinilmiştir. İbn-i Haldun'un toplum ve devlet teorisinde devletin kökeni, tanımı ve kapsamı incelenecektir. Konu nitel araştırma yöntemlerinden literatür taraması yapılarak ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Teokratik Devlet, Laik Devlet, İbn-i Haldun, Devlet

## IBN-I KHALDUN'S THEORY OF THE STATE IN THE CONTEXT OF THEOCRATIC STATE-SECULAR STATE

### Abstract

The intensity of the relationship between politics and religion has varied over time. Political power can derive its legitimacy from divine or worldly sources. Whether the source of political power is divine or worldly changes the origin, scope and definition of the state. According to the idea of a divinely rooted state, the source of legitimacy is divine and is a reflection of the will of the omnipotent God. In the thought that the state is based on a divine origin, there is an effective understanding of power in the regulation of both this world and the hereafter. But in the state where the state is worldly and the needs of this world are met and the source of the legitimacy of the state is sought in this world, only the needs of this world are provided. According to these definitions, while the first definition expresses theocratic state; The second definition refers to the secular state. In the study, after giving the definitions of theocratic and secular state, it is aimed to examine Ibn Khaldun's theory of state. In Ibn Khaldun's theory of society and the state, the origin, definition and scope of the state will be examined. The subject has been discussed by making a literature review, one of the qualitative research methods.

**Keywords:** Theocratic State, Secular State, Ibn Khaldun, State

\* Bu çalışma Zeynep Yıldırım'ın Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Doktora Programında, Prof. Dr. Çiğdem Erdem'in danışmanlığında devam eden “İbn-i Haldun’un Toplum ve Devlet Fikrinde Egemenlik - Kurucu Unsur Olarak “Asabiyet”: Batı Düşününde Yansımaları Esasında Bir İbn-i Haldun Analizi” isimli doktora tez çalışmasından türetilmiştir.

<sup>1</sup> Arş. Gör., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü, zeynep.yildirim@dpu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4431-9374.

**Başvuru Tarihi** (Received): 01.11.2022 **Kabul Tarihi** (Accepted): 20.01.2023

## Giriş

İnsan tek başına yaşamını sürdürebilmeye muktedir olmayan bir doğaya sahiptir. İnsanların tatmin edilmesi gereken çeşitli ihtiyaç ve arzuları vardır. İnsanların barınma, korunma, beslenme ve ekonomik nitelikli maddi istekleri olduğu gibi, sosyal içgüdüyle tatmin edilmesi mümkün olan dinsel ve kültürel nitelikli ihtiyaçları vardır. İnsan ihtiyaçlarını tek başına karşılamaktan acizdir ve diğer insanlara muhtaçtır. Karşılıklı olarak hem maddi hem de sosyal ihtiyaçların giderilmesi için bir arada yaşayan ve birlikte çalışan insanların oluşturduğu gruba toplum denir. Toplum sınırları içinde bulunan insanlar ve insanların ilgilendikleri dinî, ekonomik, kültürel, siyasî her türlü amacı gerçekleştirmek için bir araya gelen insanlar, toplulukları oluşturur. Hem kişilerin hem de toplulukların uymaları gereken yaşam biçimi, bağlayıcı bir otorite tarafından tanımlandığında böyle bir toplum, artık devlettir. Toplumun parçalarından olan birey ya da grup üzerinde hukuken üstün ve zorlayıcı otoriteye sahip olan teşekkül devlettir. Devletin ayırt edici özelliği hâkimiyet sahibi olmasıdır. Yani devletin sahip olduğu üstün zorlayıcı güce hâkimiyet denir. Devletin emirleri yasadır ve devletin yetki alanı içinde olan herkes için bağlayıcıdır. Devletin iradesi, hem tartışılmaz hem de devredilemez bir niteliktedir (Laski, 2020: 20-21). Devlet, içinde yer alan çeşitli topluluklardan meydana gelen bir varlıktır. Toplumlar çeşitli uyarıcıların etkisi altındadır. Bu uyarıcılardan birisi de dindir. Din toplumsal alanda etkin bir kurumdur. Dolayısıyla dinin, toplumsal bir kurum olan devlete de yadsınamaz etkisi vardır. Din ve devletin birbirini etkileme biçimleri karşılıklıdır. Din devletten etkilenebileceği gibi devletin de dinden etkilenmesi mümkündür. O halde “dinî amaçla meydana çıkan devletler olabileceği gibi devlet içinden çıkan dinler de mevcuttur” demek mümkündür.

Siyaset ve din insan yaşamında sahip olduğu etki bakımından neredeyse birbirine yakın iki unsurdur. Bu iki kavram zaman zaman birbirlerinin sınırlarını ihlal edip, yetki alanlarını genişletebildikleri gibi, insanları yönlendirebilmekte de birbirine yakın güce sahiptirler. Devlet ve din kavramları birbirlerini kimi zaman dışlayarak, kimi zaman iç içe geçerek birlikte yol alıp girift bir ilişki sergilemişlerdir. Siyasetin din ile olan ilişkisinin yoğunluğu değişim göstermekle birlikte; birbirinin yetki alanlarını ihlal etmeleri ya da birlikte hareket etmeleri tarihsel süreçte yaşanan hadiselerde görülmüştür. Siyasetin ve dolayısıyla devletin din üzerinde korumacı, dinin de siyaset üzerindeki meşrulaştırıcı etkisi olmuştur. Siyaset ve din arasındaki dirsek teması tarihin bazı döneminde toplumsal yaşamın bir gerçekliği olarak değerlendirilirken, aydınlanma sonrası modern dönemde, din ve siyaset arasındaki ilişkinin doğrudan bir gerekliliğe dayanmadığı anlayışı hâkim olmuştur. Yaşanan bu değişmeyi seküler bir anlayış olarak kabul etmek mümkündür. Seküler düşüncenin bir ürünü olarak laiklik, en genel tanımıyla “din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması”dır. Yani laiklik, siyaseti bu dünyanın argümanları ile ele alıp, değerlendirmeyi ifade etmektedir. Dinsel anlayışların siyasette baskın olduğu bir dönemde İbn-i Haldun, genel olarak umran ilminde, özel olarak devlet teorisinde, geliştirdiği argümanlarıyla ve araştırma metodu ile oldukça özgün bir iktidar anlayışı ortaya koymuştur.

Çalışmanın temel sorunu, teokratik devlet ve laik devlet bağlamında İbn-i Haldun’un devlet teorisinin yerini tespit etmektir. İbn-i Haldun devlet teorisinde; devletin var olmasını beşeri sebeplerle açıklarken, iktidarı da beşeri bir gayrete, insan unsuruna yani asabiyet ilkesine bağlamaktadır. 14. yüzyılda ortaya koyduğu devlet teorisi ile İbn-i Haldun seküler bir düşüncenin ürünü olarak, laik bir devlet teorisi oluşturmuştur. İbn-i Haldun’un devlet teorisinin incelendiği bu çalışmada öncelikle siyaset-din kavramları ele alınacak sonra İbn-i Haldun’un toplum ve devlet teorisine geçilecektir.

## 1. Siyaset ve Din

Siyaset, insan yaşamıyla yakından ilgili olan ve onu etkileyen bir eylemdir. İnsanlar siyaset eylemlerinin bir amacı olduğunu düşünerek, kendi yaşantılarını daha iyiye götürecektir sonuçlarının olmasını beklerler (Köktaş, 1997: 39). Fakat siyaset üzerinde mutabık olunan bir tanım mevcut

değildir. Siyasal olan eylemler, her zaman toplumsal yaşamın en önemli yerinde, toplumun tümüyle sıkı bir ilişki içinde var olmuş ve yürütülmüş olmasına rağmen kavramın tarihsel değişkenliğe sahip olmasından dolayı siyasetin ne olduğuna dair ortak bir tanım geliştirilememiştir. Her önemli toplumsal dönüşümle birlikte siyaset de evrime uğramış ve değişik içerikler kazanmıştır. Siyaset kavramı, ilgilenenler tarafından, tarihsel gerçeklik içinde ilgilinin değerlendirmesi dâhilinde ele alınmıştır (Eroğul, 2017: 19-20). O nedenle birbirinden farklı siyaset tanımları ortaya çıkmıştır. Köylü’ye göre siyaset; toplum içinde yaşanan mücadele, kavga, çatışma, uzlaşma ve ittifaktır (Köylü, 2018: 315). Prelot için siyaset, devlet eylemidir. Duverger’e göre, devletin çok ötesine giden ve bireylerin eşitsizliği ile ifade edilebilen toplumsal ilişkiye siyaset denir. Weber’e göre siyaset, kaba kuvvetin meşru kullanımını tanımlar. Easton’a göre, kimi değerlerin başkalarına zorla kabul ettirilebilmesidir. Macridis ise, siyaseti tanımlayan ögenin “zorlama” değil, çatışan iktidar talepleri arasındaki “uzlaşma” olduğunu savunur (Eroğul, 2017: 18-19). Heywood’a göre siyaset, bir etkinlik ve bir yöntem arayışıdır. Heywood önceki siyaset tanımlarının ortak bir çıkarımını yapmıştır. Yani siyaset, insanların altında yaşadıkları genel kuralları yapma, kuralları devam ettirme ve kuralları değiştirme etkinliğidir. Diğer taraftan siyasetin bünyesinde çatışma ve uzlaşma birbiriyle kopmaz şekilde ilişkilidir. Siyasetin merkezinde birbirlerine zıt olan görüşlerin ve çatışan çıkarların uzlaşması, çatışmanın çözülmesi ya da çatışmanın çözümü için yöntem arayışı yer alır (Heywood, 2015: 275). Toplumdan bağımsız düşünemeyen siyaset, birlikte yaşayan insanların hareketlerini kapsayan bir kavramdır. İnsanlar doğaları gereği, sosyal ve ekonomik durumları bakımından birbirlerinden farklı düşünce ve çıkarılara sahiptir. Toplumdaki kişilerin aralarında ortaya çıkan görüş ayrılıkları, farklı çıkarlar ve sosyo-kültürel farklılıklar neticesinde ortaya çıkan çatışmalar siyasetin temel yapı taşıdır. İnsanların bir arada yaşama zorunluluğu siyasetin temeli olan çatışmaların başlangıç noktasını oluşturmaktadır (Kapani, 2017: 23). Çatışmanın nedeni, ihtiyaçların karşılanacağı kaynakların sınırlılığıdır. İnsan yaşadığı toplum içinde diğerleriyle birlikte ihtiyaçlarını sınırlı kaynaklardan karşılamak zorundadır. Sınırsız olmayan kaynakların bölüşümü insanlar arasında tarihin neredeyse her döneminde sorun olmuştur. Bu sorunla beraber insanlar arasında çeşitli mücadeleler ortaya çıkmıştır. İhtiyaçlarını karşılamak üzere örgütlenen her toplumda, yetersiz kaynakların bölüşüm meselesinde çatışan ilişkileri, kuvvete ve meşru zora başvurarak düzenleyen eylemler bütünü olan siyasetin, toplum içinde ortaya çıkması kaçınılmaz bir vakıadır (Köktaş, 1997: 37-38). Her toplumsal hadise siyaset değildir. Olaylara siyasî nitelik kazandıran unsurlar vardır. “Meşru otoriter yöntemle kaynak ve değer dağıtımını” toplumdaki ilişkilere siyasal nitelik kazandırmaktadır. Siyaset, kaynak ve değer dağıtımında üstlendiği rolle ve kullandığı kuvvetle toplumdaki diğer kurumlardan ve ilişkilerden ayrılmaktadır (Turan, 2014: 14). Siyaseti kaynakların ve değerlerin dağıtımında “meşru güç kullanma” olarak ele alınca “devletle ilgili olan” durumları ve olguları siyaset olarak değerlendirmek mümkündür. Siyaseti ele almak, devleti ve iktidarın kullanımını incelemektir (Turan, 2014: 20). Dolayısıyla siyaset; kamu yönetimiyle ve devletin kaynaklarının yönetimi ile ilgili bir kavramdır (Osieja, 2021: 4). Kamusal alanı kapsayan siyaset, bireysel alanın ötesindedir; çok taraflı, sosyal bir faaliyet alanıdır. Siyasetten uzak kalabilmek ya da siyasetin olmaması durumu, insanın toplumsal bir varlık olduğu sürece mümkün değildir. Çünkü insan bulunduğu toplum içinde kaynak ve değer üretimine ve tüketimine katılmakta ve bu sürecin bir parçası olmaktadır (Turan, 2014: 15). O halde siyaset kavramının kamusal bir etkinlik olduğunu da söylemek mümkündür. Siyaset, yönetim sanatıyla ve devletin etkinlikleri ile ilişkili bir kavram olarak kamusal bir etkinliktir, bireysel kaygılardan çok, kamusal işlerin yürütülmesini esas alır (Heywood, 2015: 275).

Üretim ve tüketim sürecinde, siyaset üretici olmayan bir uğraştır; siyasetin içinde olan insanlar, sürekli olarak siyaset işini yerine getirebilmesi için toplumda bir ürün fazlasının belirmiş olması gerekir. Üretim-tüketim ilişkisini tehlikeye düşürmeden, siyasetçiler bu ürün fazlasından pay alırlar. Siyasetin ayrı bir uğraş olarak ortaya çıkması için toplumun görece ilerlemiş olması gerekir. Siyaset, ilkel bir toplumda değil ilerlemiş bir toplumda uğraş haline gelir. Siyasal uğraşın toplumda

bir işbölümü haline gelmesi devletin ortaya çıkmasına sebep olur (Eroğul, 2017: 28-31). O nedenle siyasal uğraşın amacı sınırlı kaynakların elde edilmesi ve değerlerin bölüşümünde etkili olan iktidara sahip olmaktır. Siyasal iktidara sahip olmak yasama, yürütme ve yargı faaliyetleriyle bir bütün oluşturan iktidara sahip olmak anlamına gelmektedir (Uygun, 2021: 3). O halde iktidarı-siyaset yapma yetkisini ele geçirenler kaynakların nasıl kullanılacağını sahip olduğu güçle ve başkalarını etkileyebilme kabiliyetiyle çözüme kavuştururlar (Osieja, 2021: 4).

Diğer kavram olan din, en genel anlamıyla, Tanrı ile insan arasındaki ilişkilerin toplamını ifade etmektedir. Tanrı'dan insana doğru emir ve hâkimiyet; insandan Tanrı'ya doğru O'nun hâkimiyetini kabul etmek, itaat etmek ve saygı duymak vardır (Çifçi & Erdem, 2013: 118). Dinlerin kökeninde bir araya gelme, yardımlaşma, ölümden sonra ki hayatta yaşamın başka bir biçimde devam etmesi, dünya hayatının dinin kurallarına göre devam ettirilmesi halinde, bu dünyada çekilen sıkıntıların ölüm sonrası hayatta mükâfatlandırılacağı anlayışı vardır (Kışlalı, 1991: 22). Dinler, insana hem kendisi hakkında hem de içinde bulunduğu evren hakkında bakış açısı kazandırır; insana kendisi hakkında ve evren hakkında bir bilgi şeması sunar; insan evrendeki yerini, başlangıcını ve sonunu bu şemada görür. Dolayısıyla din, insanlığın temel problemlerini açıklamak için paradigma sunan bir sistemdir. Dinlerin bazıları daha az, bazıları daha çok ve ayrıntılı açıklamalar vererek, insanın zihnini meşgul eden soyut metafizik problemlerden, yaşanan hayata ilişkin pratik davranış kurallarına kadar geniş bir yelpazede insanı aydınlatmayı görev edinmişlerdir (Köktaş, 1997: 13). Durkheim'e göre din; toplumda bütünleşmeyi sağlayan temel birleştiricilerden biridir. Toplumsal bütünleşmeyi engelleyen, bir arada yaşamayı zorlaştıran ya da toplumsal yaşamın varlığını tehlikeye atan bireysel davranışların kontrol edilmesinde ve kişinin topluma kazandırılmasında, dinin toplum üzerindeki etkisi büyüktür (Kışlalı, 1991: 22). Peter L. Berger'e göre dinin toplumdaki işlevlerini temelde üç kategoriye ayırmak mümkündür. Bu kategorik işlevler; "sembolik bütünleştirme", "toplumsal kontrol" ve "toplumsal yapılanma" dır (Köktaş, 1997: 13).

*Sembolik bütünleştirme işlevi ile din:* insanların sosyal ilişkileri bir şekilde sembollere bağlıdır. Sembollere anlamını veren din, aslında çoğu sembolün kaynağıdır. Din, sosyal kurumların üzerini kaplayarak onlara "doğru olanı" gösteren ve yokluğu durumunda gösterdiği doğruluktan yoksun kalınacak kapsayıcı güç halindedir. Dinî işlevler bu şekilde toplumsal kurumlara işlerlik ve devamlılık kazandırmakta ve din ile kurumların ilişkisini pekiştirmektedir. Dinin sembolik bütünleştirici gücü, en bariz şekilde, dinî törenlerde ve ayinlerde görülür (Köktaş, 1997: 13-14).

*Toplumsal kontrol işlevi ile din:* insanları toplum kurallarına uygun davranmak için bir dairenin içinde tutar. Din toplumsal kontrolü içten ve dıştan olmak üzere iki şekilde yapar. Din iç kontrollerini kişinin "içselleştirme" ve "vicdan" kavramlarını devreye sokarak yapar. İçselleştirilmeyen ya da vicdanda yer bulmayan hükümler etkili olmayacağından dolayı öncelikle, dinin bireysel düzeyde nüfuz etmesi gerekir. Dinin, toplumsal yaşamda hoş bulunmayan davranış ve tutumlardan kişileri uzaklaştırması için insan bilincini kendi öğretileriyle biçimlendirmesi gerekir ve bu dinin en belirgin özelliğidir. Birey üzerinde kontrolü sağlayan din; kitle üzerinde de etkisini gösterecek ve kontrolü elde tutmak ister. Dolayısı ile kişiyi iç kontrol ile yönlendiren din; dış kontrol ile de toplumu kurallar dâhilinde yönlendirmek ister. Dinin toplumdaki gücünü açıklaması ve rasyonelize etmesiyle ilgili olan bu durum, aslında dinin kendisini, toplumsal düzlemde meşrulaştırmasıdır. Din toplumsal meşruluğunu ve toplumsal kontrolde işlevsel olduğunu farklı sosyo-politik düzlemlerde göstermektedir. Örneğin; evlilik ve mülk edinme gibi meselelerde sekülerleşmiş toplumlarda bile dinî nosyonlar kullanılmaktadır. Böylece din, toplumsal hadiselerde meşrulaştırıcı bir değer taşımaktadır (Köktaş, 1997: 14-15). Toplumsal kontrol işlevi kapsamında ele alınıp, "yumuşak ideoloji" ya da "dünya görüşü" olarak değerlendirildiğinde dinin, inanlarına yerine getirmelerini istedikleri ibadetlerin yanında, onların bu dünyada sahip olmalarını istedikleri davranış ve tutumu da aşılama; ne zaman ve nasıl hareket edeceklerini düzenlemektedir (Köktaş, 1997: 40).

*Toplumsal yapılandırma işlevi ile din:* bu işlevi ile din, daha dar bir çerçeveye sahip olsa da etkisi toplumsal düzeyde daha fazladır. Din sıklıkla kutsal kökene sahip olmayan yapıları kutsallaştırarak meşrulaştırır. Toplumun belirli kesimlerini diğerlerine göre avantajlı hale getirebilmek için kutsallık içinde değerlendirir ve dinî referans verir (Köktaş, 1997: 13-15). Din bireysel ve sosyal yaşamın bir parçası olarak bazen etkilenen (geleneklerin dinî hükümlere etkisi gibi) fakat çoğunlukla etkileyen bir kurum olarak insanlığın tarihsel geçmişinde var olagelmıştır.

### 1.1. Siyaset ve Din İlişkisi

Siyaset temelde bu dünyada var olan sınırlı kaynakları yönetme becerisi ise; kökenini bu dünyada bulan bir kurumdur. Bu dünyayla ilgili bir uğraştır ve amacı bu dünyayı düzenlemek ve yönetmektir. Dolayısıyla siyaset, (siyasetin bazı normatif taleplerinin temelinde dinsel anlayışlar olsa da) dogmatik bir değişmezlik içinde olmayan, zamanın ruhuna göre değişen ve şekillenen bir yapıya sahiptir. Eylem ve hedeflerinde bireysel değil kitlesel olan siyaset, temelde insanların ve toplumsal ilişkilerin çoğulculuğunu şart koşar (Köktaş, 1997: 41).

Siyaset kapsadığı alan ve amaç bakımından dine göre oldukça sınırlıdır. Dinin kapsamı siyaset gibi sadece bu dünya ile sınırlı değildir. Dinin bu dünyayı ve öteki dünyayı düzenleme yönünde bir amacı vardır. Dinlerin kökeninde bir araya gelme, yardımlaşma, ölümden sonra ki hayatta yaşamın başka bir biçimde devam etmesi anlayışı vardır. Aynı zamanda bu dünya ve öteki dünya arasında bir bağımlılık vardır. Dünya hayatının dinin kurallarına göre devam ettirilmesi halinde, bu dünyada çekilen sıkıntıların ölüm sonrası hayatta mükâfatlandırılacağı anlayışı hâkimdir (Kışlalı, 1991: 22). Din, bireyle ve toplumsal yaşamla iç içedir. Toplumda yer alan kurumlarla din arasında –zaman içinde yoğunluğu farklı olmak üzere- ilişki biçimleri mevcuttur. Genellikle hükmedici olan din, neredeyse toplumsal kurumlarla kurduğu ilişkilerde belirleyici olmuştur. Forndran göre dinler, değer sistemlerini kutsal metinlerden üretir. Dinin ilkeleri hiçbir zaman değiştirilemez. Dinin ilkeleri değişmeyeceğinden dinî açıdan, toplumun ve bireyin zaman içinde değişme durumu söz konusu değildir. Dinin çevreyle ve toplumla ilişkisi bireyler üzerinden yürür. Din temel meselesi, inancın bu dünyaya etkisini de kabul ederek insanın ebedi kurtuluşu için çalışmaktır. Fakat dinin toplum üzerindeki etkisi büyük olduğu için her ne kadar görevi diğer dünyada kişilerin kurtuluşuna yardımcı olmak olsa da bu dünyada da düzenleyici bir tasavvurunun olmasından hareketle, toplumsal gerçekliğe etkisi büyüktür (Köktaş, 1997: 41).

Toplumda yer alan, eğitim, ekonomi, kültür kurumları ile ilişki halinde olan din, bu kurumlarla kurduğu ilişkiyi siyaset ile de kurmuştur. Hem din hem de siyaset sosyal bir olgu olarak toplumsal ilişki ve etkileşim ağı oluşturduklarından birbirleriyle temas halinde olagelmışlerdir (Fırat, 2020: 104). Din, toplum içinde insanların eylem ve davranışlarını belirlemek için çeşitli kriterler koyduğundan hareketle, siyasetin de dinin belirleyici etkisinin dışında kalması mümkün değildir (Köktaş, 1997: 40). Siyasetin ve dinin, ortak öznesi insandır. Öznesi insan olan din ve siyaset; kamusal ve bireysel yaşamını düzenleyen ya da düzenleme amacı güden iki kurumsal yapı olarak insan ve toplum yaşamında önemlidir (Urhan, 2020: 24). Forndran’a göre, siyaset ve din sadece temas noktalarına sahip değildir, aynı zamanda ortak noktalara da sahiptir. Her ikisi de insan davranışlarının içeriğini belirlemede ve insan davranışlarının değerlerinin tespitinde etkilidir (Köktaş, 1997: 40). Her iki kurumun da ilgi alanında olan insan; inanç, tutum ve davranışlarıyla dinin, siyasal aktör olarak da siyasetin öznesidir. Yani hem dinin hem de siyasetin ortak öznesi insandır (Köktaş, 1997: 7).

Din, siyasetle olan temasını yine siyasetin kavramları ile kurduğu ilişki üzerinden sürdürür. Devlet, iktidar, egemenlik ve bunları kapsayan kavram olarak siyaset söz konusu olduğunda, bunların meşrulaştırılmasında din faktörünün devreye girdiği ve bir araç haline geldiği görülür (Köktaş, 1997: 7). Yani din sadece insanlar için yol gösterici olarak uhrevi ve beşeri hayatı düzenleyici öneriler sunarak, sadece insanlar üzerinde etkili değildir. Aynı zamanda “kutsallık” üzerinden yöneticiye sağlayabileceği kolaylıkları bünyesinde barındırmasından hareketle yüzyıllarca

yönetim erkinin bir aracı olmuştur (Köylü, 2018: 315). İnsanların yöneten-yönetilen ayrımlarını kanıksamasında ve bu hiyerarşiyi kabul etmesinde etkili olmuştur. Siyaset, dini meşrulaştırıcı araç olarak kullanırken, aynı zamanda toplumun oluşturduğu kolektif bilincin ve kutsallık aidiyetinin korunması için siyasal düzlemde devlet hegemonyası ile din birlikte hareket ederek, dinin korunması için devletin yetki alanı dinî değerlerin korunması noktasına kadar genişletilmiştir (İpek, 2020: 34).

Anlaşıldığı gibi din ve siyaset arasında çeşitli işbirlikleri yapılagelmiştir. Din etkilerini siyasal hayatta genellikle tutucu olarak gösterir. Dinin getirdiği kurallardan ve inançtan ziyade bu kuralları din adına konuşup yorumlayan ve toplumsal hayatta uygulamaya geçirenlerin tutum ve davranışları önemlidir. Öyle ki ilahî dinlerin iktidar anlayışında, farklılık ortaya çıkmıştır. Hıristiyanlıkta hükümdar, iktidar yetkisini Tanrı'dan alır. Tanrı iktidar yetkisini ya doğrudan verir ya da iktidar papaların vasıtasıyla hükümdarın olur. İslam dininde ise, iktidar Tanrı'ya aittir ve kimsenin iktidara ortak olması mümkün değildir. Bu dünyayı düzeltmek, geliştirmek bir kişiye ya da bir gruba ait değildir. Yeryüzünü imar etmek ve mamur hale getirmek tüm insanların görevidir. Tüm insanlar, Tanrı'nın yeryüzündeki halifesidir (Kışlalı, 1991: 22-26). Yorum farklılıklarına rağmen her iki dinde de iktidarın kökeni Tanrı'ya bağlıdır. İktidar konusunda dinler arasındaki yorum farkları olmakla birlikte din ve siyaset ilişkisini anlatan kavramlar Hıristiyanlık dininin siyaset ile olan ilişkisi bağlamında terminolojiye girmiştir. Her ne kadar din ve siyaset ilişkisi terminolojide Hıristiyanlık merkeze alınarak (genelde Hıristiyanlık dininin, özelde Katolik mezhebinin devletle olan ilişkisi esas alınarak) yapılmış olsa da esasında din ve devlet ilişkilerinin aldığı şekiller iki grupta toplanmaktadır. Bunlar; din-devlet birlikteliğini ifade eden teokrasi ve din-devlet ayrımını ifade eden laiklik (Köktaş, 1997: 42). Bundan sonraki kısımda teokratik devletin ve laik devletin ilkelerinin neler olduğuna değinilip İbn-i Haldun'un devlet teorisine geçilecektir.

### 1.1.1. Teokratik Devlet- Laik Devlet

Teokrasi dine dayalı yönetim biçimidir. Devlet yönetiminde dinî organların, siyasî organların yerine geçerek, devlet idaresini elde tuttuğu devlet biçimidir. Teokrasi, Yunanca "Theos" (Tanrı) ve "kratos" (düzen) kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşmuştur (Yarımdağ, s. ?). Teokrasi denildiğinde siyasî iktidarın, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri olduklarına inanılan din adamlarının elinde bulunduğu ve onların yönetiminde olan toplumsal ve siyasî düzen (sozluk.gov.tr, 2022) anlaşılmaktadır. Teokrasi, siyasî iktidarın kaynağının ilahî olduğu ve Tanrı'dan kaynaklandığı fikrinden hareket eden devlet biçimidir. Teokrasi anlayışı ilk çağlardan bugüne kadar yoğun taraftar bulmuştur, benimsenmiştir ve bugün dahi bazı toplumlarda geçerliliğini devam ettirmektedir. Siyasal iktidara Tanrısal bir kaynak göstermeye dayanan bu düşünceye göre Tanrı, kimi insanları diğer insanları yönetmeleri için daha fazla bilgi, beceri ve yeteneklerle donatmıştır. İnsanları yönetmek için yaratılan böylesi üstün yetenekli kişiler, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisidir (Öztekin, 2010: 36). Teokratik düşünceye göre hâkimiyet Tanrı'ya aittir. Bütün iktidarlar Tanrı'dan gelir. Ancak Tanrı hâkimiyetini yeryüzünde bizatihi kullanmayacağı için, Tanrı'nın hâkimiyetini yeryüzünde O'nun adına ve O'nun vekili olarak kullanacak "kullanıcıları" ya da "zilyetleri" olmak zorundadır (Gözler, 2019: 87-88). Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi ve diğer insanları yönetmekle görevlendirilen kişiler haliyle kutsiyet kazanmaktadırlar. Siyasî iktidarın kaynağının Tanrı'ya dayandığı fikri toplumca kabul edilince, yöneticinin buyruklarına uymak dünyevî korkudan olduğu kadar dinsel baskı ve inanıştan da güç almaktadır. Yönetici hem kendi gücünden hem de Tanrısal güçten beslenmekte böylece teokratik devlette yöneticinin gücü pekiştirilmektedir (Öztekin, 2010: 36). Yöneticiye itaat etmek Tanrı'ya itaat etmektir. İktidarda olana karşı gelmek Tanrı'ya karşı gelmektir. Zira yönetici olan Tanrı tarafından tayin edilir ve göreve getirilir (Bayındır, 2012: 111).

Teokratik yönetim anlayışından farklı olarak hâkimiyetin dünyevî nedenlere dayandığı, özünde kutsal olanın yer olmadığı anlayış olarak laik düşünce ortaya çıkmıştır. Laiklik tarihsel gelişimi içinde Avrupa’da ortaya çıkmıştır. Feodal düzenin zayıflayıp yıkılmaya başladığı dönemlerde Tanrı’nın iradesi olarak kabul edilen ve sonsuza kadar varlığını devam ettireceği düşünülen toplumsal ve siyasal kurumlar, giderek sarsılmaz olduğu düşünülen prestijlerini yitirmeye başlamıştır. İnsanlar bilimsel buluşlarla ve ardından gelen coğrafi keşiflerle kilisenin yüzyıllardır ortaya koyduğu dogmaların hakikati yansıtmadığını görmüşlerdir. Doğruluğu test edilmeden kabul edilen dogmaların yerini; deneye, gözleme, akla dayanan bilgiler almaya başlamıştır (Kışlalı, 1991: 30). Kilisenin karşısında yeni bir düşünme, yaşama ve iktidar biçimi olarak “yeniden bir varoluş” hayata geçmiştir. Laiklik din ve devleti işlerinin birbirinden ayrılması anlamına gelmektedir (sozluk.gov.tr, 2022). “Laik”, Fransızca bir kelimedir. Fransızca’da dinî kuruluşların hâkimiyetinin etkisinde olmayan bağımsız kurumlar, laik olarak nitelendirilir. Aslında Katolik kilisesinin etki alanı dışında kalan alan kuruluşlar laik olarak nitelendirilmiştir. Tarihsellik içinde bakıldığında; Fransa’da Katolik kilisesi hâkimiyet alanı en geniş dinî kuruluştur, dolayısıyla Katolik kilisesinin etkisinde olmayan her kuruluşa laik denir. Fransa uzun süreler kilise ile mücadele içinde olmuştur ve Fransa’da verilen mücadele dine karşı olmayıp, Katolik kilisesine karşı verilmiştir (Bayındır, 2012: 126).

Laiklik, din ve devlet ayırımının esas olduğunu ve dinin kamusal alanda hak talep etmemesi gerektiğini savunmaktadır. Laiklikte temel ilke; dinin ya da dini temsil iddiasında olan herhangi bir kurumun, kamusal alandan çekilmesidir. Devleti ve toplumu ilgilendiren konular siyasal iktidarlara bırakılmalıdır ve dinî kurumların siyasal hayatta hiçbir işi olmamalıdır. Yani dinin bireysel hayatla ilgili kısımda kalması beklenmektedir. Din adamlarının, din adına siyasal ve sosyal sorunlara ilişkin görüş bildirmesi ya da tavır göstermesi laiklik anlayışına uygun değildir (Köktaş, 1997: 8). Laikliğin temelinde bir özgürleşme amacı vardır. Mutlakiyet rejimi ve kral karşısında özgürlüğünü elde etmek isteyen birey, kendisine özgür alan açmak için siyasete yoğun şekilde müdahil olan kiliseye başkaldırmıştır (Akdoğan, 1996: 27). Kiliseye başkaldıran kişi toplumsal yaşamın ve devletin rasyonel şekilde yeniden yorumlanıp düzenlenmesini ister. Toplum nasıl ki bir gereklilik sonucu insan iradesi ile ortaya çıkıyorsa toplumun siyasî yansıması olan devlet de insan iradesinin neticesinde ortaya çıkar. Dolayısıyla devletin buyurma gücü ve hâkimiyetinin kaynağı beşerî iradeye dayanmaktadır (Hafızoğulları, 2008: 834).

O halde laik bir devlet düzeninden bahsedebilmek için, devletin siyasî yapısını, hükümet ve idarenin işleyişini, toplumun yaşayışını düzenleyen kanun ve kuralların dinî ilkelere göre değil, hayatın olağan akışı içinde toplumun gereklerine göre oluşturulması gerekir. Toplumsal düzen sağlanırken bu dünyanın kavramları olan akıl, mantık ve hayatın gerekleri dikkate alınır (Feyzioğlu, 1997: 162). Laiklik aynı zamanda kamusal alanı, dinî olanın etkisinden arındırmanın ötesinde; kişiyi metafizik olandan, ilahî düşünceler ve duygusal eğilimlerden uzaklaştırma amacı taşır (Akdoğan, 1996: 27). Dinin siyasete etkisinin ötesinde, dinin toplumsal yaşamdaki etkisinin azaltılmasını içeren kavram ise “sekülerizm”dir. Laiklik devlet yönetirken dinî tarafsızlığı içermektedir ve siyasal yapıyla - hukuk sistemiyle ilgili bir içeriğe sahiptir. Laiklik kavramını da içine alan daha kapsamlı bir kavram olarak sekülerizm ise toplumun yaşam biçimini ilgilendiren sosyal ve kültürel bağlarıyla ilgilidir. Yani sekülerizm, toplumun yaşam biçimini içeren kavramdır (Gişi, 2015: 3). Sekülerizmin, temelinde; “doğüstü düşünce biçiminden, deneysel zihniyete geçmek; hayat üzerinde karar verirken geçmişe yönelmekten sıyrılıp, planlı ve karar verilmiş geleceğe yönelik zihniyete sahip olmak; dogmalardan sıyrılıp eleştirel önerilere geçmek; ilahî, tesadüfî, rastlantısal, aniden olan karizmatik oluşlardan sistematik, planlanmış, rutinleşmiş ve öngörülebilir insanî yönetimine geçmek” gibi durumlar vardır (Köktaş, 1997: 24). Sekülerleşme, dinin yok olduğu, dinî örgütlenmelerin son bulduğu ya da toplumsal işlevini yitirdiği anlamına gelmez. Sekülerleşme sosyal sistemin işleyişinde, sosyal bilinçlenmede ve insanlığın kaynakları üzerindeki otoritesinde dinin öneminin, aşırılıklardan ziyade gerektiği kadar yer bulduğunu

gösterir. Yani dinî değerler, toplumsal hayatta hala referans olarak ahlakî ve duygusal düzenin belirleyicisi ve yol göstericisi olmaya devam etmektedir (Köktaş, 1997: 24).

## 2. İbn-i Haldun ve Devlet Teorisi

Laiklik ve seküler düşünce her ne kadar Avrupa’da tarihsel süreklilik içinde çıkmış olsa da 14. yüzyılda İbn-i Haldun, toplum ve devlet düşüncesini seküler ve laik bir bakış açısıyla ortaya koymuştur. Devlet teorisini inşa ederken; dinin devlet için zorunlu olmadığına tarihsel süreci gözlemleyerek ulaşan, gözlemlerini ve elde ettiği verileri nedensellik ilişkisi içinde inceleyen İbn-i Haldun 1332 yılında Tunus’ta doğmuştur ve 1406 yılında Mısır’da vefat etmiştir. Yaşamı boyunca Kuzey Afrika, Endülüs ve Mısır topraklarında gezmiştir (Eren, 2016: 17). İbn-i Haldun döneminin çeşitli hükümdarlıklarında diplomatik, politik, bürokratik, hukuksal ve askerî görevler almıştır (Uygun, 2019: 5). Mesleki yaşamı oldukça hareketli olan İbn-i Haldun, insanları, toplumları ve devletleri yakından gözleme fırsatı bulmuştur. Gözlemlerini, düzensizliğin hâkim olduğu 14. yüzyıl Kuzey Afrika’sında hem siyasî hem de kültürel çöküş yaşandığı bir dönemde yapmıştır (Eren, 2016: 17). Birbiri ardına kurulup yıkılan çeşitli devletlerde bürokratik, siyasî ve ilmi görev alan İbn-i Haldun siyasî iktidarın nasıl işlediği hakkında geniş bir bakış açısı kazanmıştır (Uygun, 2019: 6).

İbn-i Haldun’un devlet teorisi siyasî iktidar kavgalarının yoğunlaştığı bir dönemde iktidar mücadelelerine yeni bir perspektif kazandırmıştır. İbn-i Haldun’un yaşadığı dönemde önemli bir sorun olarak duran “halifelik” müessesesi, siyasî iktidar sorunun temelini oluşturmaktadır. Halifelik peygamberin vefatından sonra Müslüman toplumun hâkim siyasî rejimi haline gelmiştir (Arslan, 2017: 141). Halife, Tanrı’nın emir ve yasalarına göre dinî ve siyasî liderliği ifade etmektedir. Halifelik, dinî vecibelerin yerine getirilmesine önderlik etmenin yanında Müslümanların örnek alacağı bir kişiliği de temsil eder (Eren, 2016: 18). Peygamberin vefatından sonra başlayan çeşitli toplumsal ve kültürel tartışmalar yaşanmıştır. Fakat Müslüman toplumundaki büyük kopuşlar siyasî meselelerden kaynaklanmıştır. Hilafet üzerinden yapılan tartışmalar mezheplerin doğuşunda ve görüşlerinin sistemleşmesinde etkili olmuştur (Onat, 2018: 6). Siyasî uzlaşmazlıklar neticesinde Müslüman toplum bütünlükçü yapısından ayrılarak farklı gruplaşmalara doğru gitmiştir.

Müslüman toplumdan ilk kopuş Haricîlerden gelmiştir. Haricîler, Hz. Ali ve Muaviye arasında ortaya çıkan ihtilafın çözümü için hakem atanması fikrine “hüküm yalnızca Allah’ındır” diyerek muhalif olan ve böylece ilk fırkalaşmayı başlatan topluluktur. Haricîlerden sonra Ehli Sünnet’ten ayrılan ikinci grup Şii’lerdir. Hz. Hüseyin’in Kerbela’da şehit edilmesinin ardından İslam dünyası büyük bir ihtilafa sürüklenmiştir ve bu ihtilaf döneminde Şii fırkası ortaya çıkmıştır (Canatan, 2015: 281). Haricilik ve Şiilik ana toplumdaki koparak yeni fırkalar olurken geriye kalan ana kütleye ise Ehli Sünnet denilmiştir. Bu fırkalaşmalar İslam dünyasında ortaya çıkan siyasal çalkantıların temelini oluşturur. İslam dünyasında Ehli Sünnet, Haricilik ve Şiilik olmak üzere üç temel mezhep böylece oluşmuştur. İlk halifelik seçimlerinde Mekkeli ve Medineli Müslümanlar arasındaki hilafet tartışmalarında Hz. Ebubekir “Arapların öteden beri Medineli birine itaat etmediklerini ve peygamberin de Kureyşli (Mekkeli) olduğunu” belirterek halifelğe aday olmuştur (Azimli, 2007: 37). Gümüsoğlu ve Hacıoğlu’na göre, halife seçimlerinde hilafetin Kureyş soyuna ait olduğuna dair geniş bir ön kabul vardır. “Halifelik Kureyştendir” hadisi Hz. Ebubekir’in halife olarak seçilmesinde etkili olmuştur. Ehli Sünnet için halife seçilmenin ön koşulu Kureyş kabilesine mensup olmaktır (Bakkal, 2005: 87-88). Ehli Sünnet’ten ilk kopan topluluk olan Haricîler’e göre halife olmak için, Kureyşî, Haşimî, Emevî ya da Arap olmak zorunlu değildir. Her hangi bir soya mensup olmadan da özgür veya köle olan herhangi bir Müslüman adil, alim ve zahid olduğu sürece halife olabilir (Fırlı, 1997: 172). Şii mezhebinde, halife olmak sadece devlet başkanı ya da sadece Müslüman toplumu yöneten bir lider değildir; aynı zamanda günahsız ve gizli bilgilere sahip bulunan üstün nitelikli bir kişidir. Şiiliğe göre halife, şeraitin bânîni açıklamalarını yapmakla görevli, dinî-siyasî bir liderdir ve halife, Tanrı ile kul arasında aracı



görevi gören, ruhani misyonu olan biridir. Şii anlayışa göre; peygamber nasıl ki Tanrı tarafından seçilip yeryüzüne görevli olarak gönderilmişse peygamberin risalet dışındaki görevlerini yerine getirmek için onun ardından gelen halife de Tanrı tarafından seçilmiştir, peygamberden sonra ilk meşru halife Hz. Ali’dir ve halifelik Hz. Ali’den sonra veraset yoluyla intikal etmiştir (Öz & İlhan, 2000: 204-205).

Haricîler’e göre Müslüman cemaatin üyesi olan herkes halife seçilebilirken, Ehli Sünnet, halifenin Kureyş kabilesine mensup olmasının şart koşar. Şiiilikte ise halifelik için bir seçime gerek yoktur. Çünkü halifelik, Tanrı tarafından seçilip yeryüzüne gönderilmiş halifenin (Hz. Ali) soyunda devam eden bir silsileye bağlıdır. Halifelik hakkındaki görüşleri temelde yukarıda anlatılan şekilde olan mezhepler 7. yüzyıldan başlayıp yüzyıllarca siyasî istikrarsızlık içinde devam eden iktidar mücadelelerine neden olmuştur. Halifelik hakkının kimin olduğu meselesi üzerinden devam eden tartışmalar İbn-i Haldun’un yaşadığı dönemde de varlığını devam ettirmiştir. Kuzey Afrika’da yaşanan istikrarsız yönetimlerin temelinde yatan iktidar savaşlarını rasyonel bir zemine oturtmak üzere İbn-i Haldun, toplum ve devlet teorisi inşa etmiştir. İbn-i Haldun toplum ve devlet teorisiyle bu tartışmalara bir çözüm olarak siyasî iktidarların nasıl elde edildiğini devletlerin nasıl kurulup ortadan kalktığını izah etmektedir.

### 2.1. Toplum – Devlet ve Asabiyyet İlişkisi

İbn-i Haldun topluma ve devlete dair düşüncelerini “Mukaddime” adlı eserinde ele almıştır. Mukaddime’yi yazarken daha önce yazılmış ya da söylenmiş hiçbir sözün tesirinde kalmadığını belirten İbn-i Haldun kavim ve devletlerin ilk hallerinden başlayarak zaman içinde ortaya çıkan değişikliklerin nedenleri hakkında her şeyi delillerle söylediğini belirtmiştir (Haldun, 2016: 162). Toplumda meydana gelen hadiselerin ilişkili olduğu, tesadüfi hadiselerin yerine nedensellik ilişkisinin olduğu ve durağan olmayan bir düşüncenin hâkim olduğu bir toplum ve devlet teorisi geliştiren İbn-i Haldun, lineer düzlemde akan bir zaman çizelgesinden ziyade, devinimini tamamlayıp tekrar başlangıç noktasına dönen toplumsal bir süreklilik ortaya koymuştur. Gerek ele aldığı konu itibarıyla gerek konuyu inceleme metoduyla özgün olduğunu belirten İbn-i Haldun yeni kurduğunu söylediği bilime “umran bilimi” adını vermiştir. Bu yeni bilimin araştırma alanı, toplumsal hayat ve toplumsal örgütlenmeden ortaya çıkan, insanın içinde olacağı her türlü toplumsal olay ve toplumsal kurumlardır (Arslan, 2017: 6). Toplum, siyasî iktidar ve devlet kavramları İbn-i Haldun’un bu eserinde etraflıca incelenmiştir. İbn-i Haldun toplumun ortaya çıkışına determinist bakışla yaklaşmaktadır. Toplumun ortaya çıkışında insan iradesinin bir rolü olmamakla birlikte, toplum bir kez ortaya çıktıktan sonra insan iradesinin hâkimiyeti devreye girer. Toplumda gerçekleşen olaylar insan iradesinin bir ürünüdür. Siyaset, siyasal iktidarın ele geçirilmesi, devletin kurulması ve devletin yıkılması insan iradesinin toplumsal yaşamdaki yansımalarıdır (Uygun, 2019: 35).

İlk önce toplumların nasıl ortaya çıktığını ele alarak umran ilmine başlayan İbn-i Haldun’a göre insan yaratılış itibarıyla tek başına yaşayıp, beslenmesini kendi başına temin edemeyecek durumdadır. Bunun için diğer insanlarla bir araya gelip, çeşitli şekillerde ortaklaşa çalışarak ihtiyaçlarını temin etmesi gerekmektedir. İnsanın diğer insanlara muhtaç olması sadece beslenme ve barınma gibi ihtiyaçlardan kaynaklanmaz. Aynı zamanda insanın başka canlılardan kendisine gelecek saldırı ve zararlardan korunmak için diğer insanlarla birlikte oluşturacakları savunmaya muhtaçtır. Beslenme, barınma, güvenlik gibi ihtiyaçların karşılanmasında kişinin tek başına hayatta kalmasının imkânsız olmasından hareketle İbn-i Haldun insan türü için toplum halinde yaşamı zorunlu olarak görür (Haldun, 2016: 213-214). İnsanın toplu halde yaşaması zorunlu bir gerekliliktir. Bu gereklilik, yani insanların toplum halinde yaşaması umrandır. Umranın var olması için insanların herhangi bir yere yerleşmesi, yerleşik hayata geçmiş olması zorunlu değildir. İnsanların göçebe ya da yarı göçebe olduğu durum bedevi umran, yerleşik hayatın olduğu durum, hadari umrandır (Uludağ, 2015: 57). Bedevilik ya da hadarilik yerleşim yerinin neresi olduğu ile

alakalı bir durumu ifade eder. Bedevi; ortaya çıkma, ilk olma anlamlarına gelir, yani şehrin dışında kalan kırsalı ifade eder. Hadaret; bir şehir, kasaba ya da beldeye yerleşmiş olan, yerleşik hayat anlamına gelir (Uludağ, 2015: 67).

İbn-i Haldun'a göre toplumların bedevi ya da hadari olarak ayrılmasının nedeni geçim yollarının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. İnsanların zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabildiği ekonomik düzeyden çıkıp, zorunlu ihtiyaçların ötesine geçip, lüks sayılan ihtiyaçlarının ortaya çıktığı durum bedevilikten hadariliğe doğru geçişin bir aşamasıdır. Ziraat, bahçecilik, koyun-keçi besleme, arıcılık, gibi tarım ve hayvancılıkla geçimlerini temin eden insanlar, bedevi yaşamdaki insanlardır. Kırsal alanda yaşayan bu insanlar zamanla elde ettikleri ürünün miktarını çoğaltınca ulaştıkları zenginlik ve refah onları bir yere yerleştirecektir. Bu yerleşim merkezine yerleşen insanlar, mevcut ekonomik durumlarını koruyup daha da genişletmek için birbirleriyle yardımlaşmaya başlarlar. Bedevi hayatta ki bu insanlar daha önce badiyede (kırsal alan) yaşarken, yeni şehirler inşa ederek hadarete (yerleşik hayata) geçerler (Haldun, 2016: 323-324). Geçim yollarının iyileşmesiyle hadari yaşam gelişmeye başlar. Devlet de şehirleşme ile beraber ortaya çıkar. Yani siyasal bir uğraş olarak devlet, geçim şartlarının iyileştiği şehir yaşamında ortaya çıkmaktadır. İbn-i Haldun'a göre devlet, toplumsal yaşamın karmaşıklaştığı şehir yaşamında insanların birbirine vereceği zararları önleyecek ve insanları verdikleri zararlar nedeniyle cezalandıracak üst bir otoriteye duyulan ihtiyacın neticesinde ortaya çıkan siyasî iktidardır. İnsanların ihtiyaçları neticesinde ortaya çıkan toplumsal bir kurum olan devlet, ebed-müddet devam eden bir müessese değildir. Zaten umran ilmini devinim, değişim kuralları üzerine kuran İbn-i Haldun'a göre devletin devinimi ve değişimi devamlı tekrar eden bir süreç ve bir döngüdür. Her devlet kurulur ve yıkılır (Uygun, 2019: 144).

Devlet, şehir yaşamında ortaya çıkan siyasî iktidar olmakla birlikte İbn-i Haldun devletin kökenini iptidai yaşam şartlarında, bedevi hayatta bulur. Bedevi hayatta, kabilesel yaşamda devletin kökenlerini bulmasının sebebi, asabiyet kavramı ile devlet arasında kurduğu ünsiyetten kaynaklanmaktadır. Bedevi toplumun hadari toplum haline gelmesinde ve devlet kurmasında en önemli kavram asabiyettir. Asabiyetin kelime anlamı, “bağ”, “sinir”, “bir toplumun ileri gelenleri”, “baba tarafından kişinin sahip olduğu akrabalar”, “ait olduğu kavim”, “kabile” olarak ifade edilmektedir (Uludağ, 2015: 74). İbn-i Haldun'un devletin ortaya çıkmasındaki ana unsur olarak değerlendirdiği asabiyet, “zümre ruhu”, “grup bilinci”, “cemaat bilinci”, “sosyal dayanışma duygusu”, “sosyal tutkunluk”, “askerî bir ruh”, “kabilecilik” ve yakın dönemlerde “milliyetçilik” olarak değerlendirilmiştir. İbn-i Haldun'un asabiyet kavramını bizce tam manasıyla aktaran, Süleyman Uludağ'ın yorumu olmuştur. Uludağ'a göre asabiyet; “belli bir toplumdaki üyelerin birbirlerine arka çıkmaları ve birbirlerine tutkun olmalarını sağlayan histir. Kabilenin, grubun, cemaatin, bir ferdine yönelik yapılan saldırı, diğer üyelerinin de üzülmeye, galeyana gelmesine, saldırıya geçmesine ve dayanışmaya sebep olur. Kabile üyeleri birbirleri için her türlü fedakârlığı ve ölümü bile göze alır. Zaferlerde tüm üyelerin göğsü kabarırken, mağlubiyetlerde yaşanan hüzne ortak olurlar. Tüm üyelerde ortak duyguların oluşmasını sağlayan, onları ortak hareket kabiliyeti sağlayan güç asabiyettir” (Uludağ, 2015: 76). Bedevi yaşamda insanlar arasındaki dayanışma, yardımlaşma kan bağına bağlı olmakla birlikte tek unsur kan bağı değildir. Asabiyet kan bağı olan insanlar arasında olabildiği gibi, kan bağı olmayan insanlar arasında da ortaya çıkabilir. Asabiyet kan bağına dayanıyorsa nesep asabiyeti, kan bağı haricinde çeşitli nedenlere (velâ ve hilf / azadlılık ve ittifak) dayanıyorsa sebep asabiyeti söz konusudur (Haldun, 2016: 335).

Asabiyet ne şekilde kuruluyorsa kurulsun, asabiyetin ortaya çıkmasını sağlayan neden, zorlu hayat şartlarıdır. Dolayısıyla asabiyet bedevi hayat şartlarında ortaya çıkar. İnsanın doğasında birine saldırma ve zarar verme duygusu vardır. Şehir ve kasabalarda yaşayan insanlar diğer insanların vereceği zarardan ve göreceklere zulümden devletin engelleyici ve önleyici gücü sayesinde korunurlar. Şehre, şehir dışından gelecek saldırılara karşı şehrin surları ve devletin asker gücü savunma - koruma işlevi görür. Fakat şehirlerin ve kasabaların dışında badiyede-kırsalda yaşam süren insanlar kendi kendilerinin güvenliklerini almak zorundadır. Bedevi yaşamda insanları

birbirlerinin hak ve hukukunu ihlal etmemesinin önüne kabilenin ileri gelenleri geçer. Kabilelerini koruma işlevini ve kabilelerine yapılan saldırıları kabile içinde cesur, gözü pek insanlar defeder. İşte bu kabile içinde insanları birbirinin tecavüzünden korumak için ve kabileyi dışarıdan gelen saldırılara karşı savunmak için güçlü bir asabiyet gerekir. Çünkü savunma ve korunma amacıyla mücadele eden insanlara diğer kabile üyelerinin sadakatle yardım etmesi için güçlü bir asabiyet bağının olması gerekir. Asabiyet bağını güçlü kılan, yaşanan tecavüz ve saldırılara karşı birlikte mücadele etmenin zorunluluğudur. Kırsal alanda birlikte mücadele edilmediği takdirde yok olma bilinci, insanların asabiyet etrafında birleşmesini ve kabile içinde birlikte mücadele etme duygusunu geliştirmektedir (Haldun, 2016: 333-334). Bu demektir ki; bedevi hayatın zor koşulları güçlü bir asabiyetin oluşmasında etkilidir. Bedevi yaşamda insan, ait olduğu grubun haricinde yaşamını sağlıklı şekilde devam ettiremeyeceğini ve yok olacağını bildiği için kişi asabiyetiyle özdeşleşmiş haldedir. Bedevi yaşamda insanlar neredeyse her alanda toplumun diğer üyelerine ihtiyaç duyarlar. Birlikte yaşamak ve canlarını-mallarını birlikte korumak zorundadırlar (Kayapınar, 2017: 131).

Bedevi (kırsal) alanda yaşamlarını devam ettiren kabileler ve birbirinden farklı asabiyetler kendi içlerinde yardımlaşırken, dayanışırken birbirlerine karşı da mücadele halindedirler. Birbirlerine karşı giriştikleri mücadelede en güçlü olan asabiyet, riyaseti (liderliği) ele geçirmiş olur. Bedevi yaşamda farklı asabiyetler arasında mücadele neticesinde riyaseti ele geçiren asabiyet diğerlerinden daha kuvvetli, güçlü, gözü pek, saldırgandır. Asabiyet üyeleri arasında dayanışma duygusu yüksektir. Dolayısıyla riyaset sahibi asabiyet, diğerleri üstünde daima galibiyet kurabilme yeteneğine ve gücüne sahiptir. Asabiyet en güçlü olmayı arzu eder, bu nedenle bir toplumda asabiyetler arası güç dengesi olamaz. Bu asabiyetin doğasına aykırıdır, çünkü asabiyette galibiyet şarttır (Haldun, 2016: 338-339). Asabiyet, mücadele ve galibiyet devam ettikçe varlığını devam ettiren bir olgudur. Kendinden güçlü başka bir asabiyet tarafından yenilmesi durumunda yenildiği asabiyetin içinde erimeye mahkûmdur. En kuvvetli asabiyet kendi kabilesi üzerinde hâkimiyet kurmak (tegallüp) ister. Eğer ki iki asabiyetin güçleri denk ise bu savaşın habercisidir. Çünkü güçlü iki asabiyetin olması, birbiriyle savaşmaya hazır iki denk kuvvetin var olması demektir. Bu eşit güçteki asabiyetler kendi kabileleri üzerinde hâkimiyet kurmuşlardır. Bu asabiyetleri yıkacak (birbirlerinden başka) daha üstün bir güç yoktur (Haldun, 2016: 350).

Güç bakımından birbirine eşit ya da denk olan bu asabiyetlerin mücadele neticesinde birbirlerine galip olma ihtimalleri eşittir. Fakat bedevi hayatta güç ve mücadele bakımından yenilmez bir asabiyetin nihai amacı mülk (devlet) tür. Bedevi hayatta ortaya çıkan asabiyet, zayıf asabiyetleri bünyesine katıp, “mayalanıp” giderek büyürken amacı, şehre ilerlemek ve mülkü ele geçirmektir. Asabiyetin içeriğinde var olan tegallüp, mülk kavramına içkindir. Devleti ele geçirip hâkimiyet kurma istenci asabiyetin doğasında olan bir durumdur. Mülkü ele geçirmek riyasetten daha fazlasını içerir. Riyaset, bedevi yaşamda bir rehber, bir yol göstericidir, aldığı kararların uygulanması için baskı yapmaz. Fakat mülk, hükümdarlığı getirir. Hükümdar zorla tegallüp etmeye ve hükmetmeye muktedirdir. Mülkün ele geçirilmesi ve hükümdarlık zora ve şiddete dayanmaktadır. Asabiyet sahibi herhangi bir dereceye ulaştığı vakit, onun bir üstünü elde etmek için yeniden bir mücadeleye girer. İşte bu ilerleme sürecinde asabiyetin kullandığı silah; güç, şiddet ve tagallüptür. Mülkü ele geçirmek için yapılan mücadeleler boyunca güce ve şiddete başvurmuş asabiyet, mülkü ele geçirdiği yani güç ve tegallüple hükmetme imkânı bulunca; bir daha bu unsurları terk etmez ve ona sahip olur (Haldun, 2016: 350).

Siyasî iktidar ele geçirilince asabiyetin lideri olan kişi hükümdar olmuş olur. İktidarı elde etmek için güçlü bir asabiye mensup olmak gereklidir. Güçlü asabiyet içinde en güçlü kişi siyasî iktidarın sahibi olur. Mülkün (devletin) temelinde tegallüp, tahakküm ve kahr ile hükmetmek vardır. Hükümdar istediğini zorla ve cebren yaptırabilir. Gücü, mülkü (devleti) elinde bulunduran hükümdar bir insandır. Bu nedenle egemen kişinin de (hükümdarın) diğer insanlara zarar vermesi ve haksızlık etmesi muhtemeldir. O halde hükümdarın diğer insanlara yönelik olası zulmünü

engelleyecek, insanların birbirlerine karşı saldırılarını önleyecek siyasî düzenlemelerin, kanunların, kuralların tespit edilmesi ve hayata geçirilmesi gerekir. İşte burada devletin neden gerekli olduğu da İbn-i Haldun'a göre netlik kazanmaktadır. İbn-i Haldun'a göre geçmişten beri bütün siyasî rejimler kaynağını insanların bir arada yaşamasını mümkün kılacak "kanun" ve "kanun koyucu"ya duyulan ihtiyaçtan alır. Bu nedenle insanları başkalarına vereceği zararlarda önleyecek egemen bir gücün olması gerekir (Arslan, 2017: 156-157). Bedevi hayatta asabiyet sayesinde sağlanan güvenlik ve birlikte yaşamı devam ettirme becerisi, şehir hayatında bir devletin gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Kalabalıklaşan ve gittikçe karmaşıklaşan hadari yaşamda herkesin üstünde ve herkesi bağlayan bir egemenin olması gereklidir. Toplumsal yaşamın devam etmesi için gerekli olan en üstün güç mülktür (devlettir). Dolayısıyla devlet, insanların birbirine ve yönetenlerin yönetilenlere zulmünü engelleyecek kanun koyucu bir kurumdur.

Devlet güç ve mücadele ile ele geçirilir. Hükümdar asabiyetinin sağladığı güç ile hâkimiyeti ele geçirir ve devletin sahibi olur. Devlet sonsuza kadar elde tutulamayacak, günün birinde yine bedavetten gelen bir başka asabiyet tarafından fethedilip ele geçirilecektir. Devlet yok olacağı güne kadar beş tavırdan geçer ve bu süre yaklaşık olarak yüz yirmi yıldır. Devlet bu süre içinde bazı huylar ve alışkanlıklar kazanır ya da var olan vasıflarını zaman içinde yitirir. Devletin ilk dönemi, mülkü istila edip, zafer elde etme dönemidir. İkinci dönem, hükümdar asabiyetini bir tarafa bırakarak hâkimiyeti tek başına ele alır ve istibdat uygular. Bu aşamada hükümdar asabiyetinden olan kişileri uzaklaştırarak onların yerine azatlıları ve devşirmeleri getirir. Üçüncü dönem, rahatlık ve dinlenme dönemidir. Devlet bu dönemde lüks ve zenginliğe ulaşır. Bu dönem devletin en parlak devridir. Dördüncü dönem, devletin barış devresidir. Başka devletlerle ya da etraftaki küçük birliklerle mücadeleden kaçınılır, önceden devralınan miras yeterli görülür ve mücadeleden uzak durulur. Beşinci dönem devletin son dönemidir. Bu dönemde israf ve masraflar artmıştır, devletin saldırı ve savunma gücü yetersizdir. Askerler için ayrılan para bile zevk ve safahat için harcanır. Bu dönemde devlet ihtiyarlık halindedir ve başka bir asabiyet tarafından ele geçirilene kadar bu hal devam eder (Haldun, 2016: 399-401).

Aslında devletin ikinci devrinde, siyasî iktidarın asabiyetinden sıyrılıp tek güç haline gelmek istemesi neticesinde, asabiyetin bertaraf edilmesi devletin sonunu hazırlayan bir durumdur. Asabiyetin iktidardan uzaklaştırılma sebebi ise asabiyet üyelerinin siyasî iktidarın doğasına uygun olmayacak şekilde, zafere ortak olmak istemeleri ya da ortak olmak için girişimde bulunmalarıdır/bulunma ihtimalleridir. Kendileri olmasa bile daha sonraki nesil, siyasî iktidarın ortağı olmayı isteyebilir. Bu durum, siyasî iktidarın hâkimiyetine gölge düşürecek bir hal alır. Tüm bu olası durumların önüne geçmek için hükümdar asabiyetini iktidardan uzaklaştırır. Devleti ele geçiren ve yeni devleti kuran asabiyet dağılmaya başlar ve düşmana karşı birlikte mücadele etme duygusu, cesurluk, atılganlık gibi huylar zamanla yok olur (Arslan, 2017: 122-123). O halde asabiyet, siyasî iktidarın elde edilmesinden sonra zayıflar (Kayapınar, 2017: 155). Siyasî iktidar da kendisine biçilen ömür içinde, devletin aşamalarını geçerek el değiştireceği günü beklemektedir. Asabiyetin iktidardan uzaklaştırılması, toplumsal asabiyetin zayıflaması ya da devletin gücünü yitirip yok olması önlemez bir durumdur. Bu eşyanın tabiatında var olan bir yok oluştur. Nasıl ki insanın bir varlık süresi vardır, benzer şekilde asabiyetin de devletin de bir ömrü vardır. Sonlu olan her şey gibi devlet de son bulur (Haldun, 2016: 669).

### 2.1.1. Din-Devlet ve Halifelik

İbn-i Haldun'un içinde bulunduğu Müslüman toplumda, peygamberin vasıtasıyla tesis edilen bir iktidarın etrafında yaşamının gerekliliği düşüncesi hâkim olmuştur. Toplumu ve devleti dünyevî nedenlerle izah eden İbn-i Haldun'a göre, toplumsal ve siyasal hayatın varlığı için peygamberlik müessesesi zorunlu değildir. Peygamberlik dinî bilgiye ulaşabilmenin ve din hakkında söz söyleyebilmenin en yetkin kurumudur. Allah peygamberler aracılığı ile dinî konuları ve bilgileri insanlara iletmektedirler (Batur, 2020: 86-87). Din ve peygamberlik müessesesi toplumda ortaya

çıkması mümkün olan hadiselerdir. Peygamberler tarih boyunca çeşitli toplumlara gelerek dinin koyduğu şartları uygulamaya öncülük etmiştir. Bunlar tarihsel vakıadır (Arslan, 2017: 145). Fakat İbn-i Haldun’a göre, devletin kurulmasında ve yönetilmesinde belirleyici olan güç din, vahiy değildir, asabiyettir<sup>2</sup>. Asabiyet, İbn-i Haldun’un devlet teorisinin bel kemiği ve devlet kavramının temel noktasıdır. Devletin ortaya çıkmasında ilahî temellerin olması şart olmadığı gibi devletin kurulup devam etmesinde ve devlet işlerinin yürütülmesinde de bağlayıcı kuvvet öncelikle asabiyettir. Din dışı bir unsur olarak asabiyet ve onun getirisi olan mülk(devlet); din ve şeriat olsa da olmasa da insanın toplumsallığının zorunlu bir sonucudur. Din ile devlet birbirinden ayrılmayan unsurlar değildir. Zaman içinde çeşitli ilişkiler zamana ve gerekliliklere göre kurulmuş ya da bozulmuştur (Uludağ, 2016: 423). Devlet toplumsal yaşamın mecburi bir kurumudur. Bütün toplumlarda ortaya çıkan genel bir ihtiyaçtır. Semavi dinlere mensup olan ya da olmayan toplumlar mülk-devlet sahibi olmuşlardır. Siyasî iktidarı elde etmek için ve devlet kurmak için dinî kuralları ya da şer’i kanunlar zorunlu değildir (Haldun, 2016: 422). Mecusî olan ve kendilerine ilahî kitap inmeyen, dini davet görmeyen toplulukların da devletleri vardır (Haldun, 2016: 425). Devlet, toplumlar için zorunlu bir kurum olarak ortaya çıkarken devletin ortaya çıkması için devletin yanında herhangi bir dinin olması gerekli değildir. İbn-i Haldun devlet teorisini inşa ederken dinî bir nedensellik üzerinden hareket etmemiştir. Gözlemlerine ve tecrübelerine göre; o güne kadar din adamlarının vaaz ettiği gibi “iktidar Allah’tan gelen bir emir ile olur ve tüm halk iman ve itikada dayanan bir teslimiyetle onu kabul eder” fikrinin doğruluğu tespit edilemez bir sözdür. Çünkü iktidar, dinî hükümler ve şeriat olmadan da güç ve hâkimiyete bağlı olarak ortaya çıkar (Haldun, 2016: 424). Peygamberlere tabi olmayan topluluklarda bile devletlerin ortaya çıkması insanlar için bir yasaklayıcı gücün gerekliliğini gösterir. Egemen bir otoritenin olmadığı yerde kaos ve anarşi ortaya çıkar. Bu tür bir ortam insan varlığının devamlılığı için tehditir (Haldun, 2016: 215-216). Yani insan varlığı devam ettiğine göre bir devlet yapısı her zaman var olmuş olabilir. O halde din olmadan da toplumlar düzen kuran bir iktidar ile varlıklarını devam ettirmişlerdir.

Devlet dinî bir nedenselliğe dayanmadığı gibi devam etmesi için de dinî bir unsura ihtiyaç duymaz. Tartışmalı bir hadise olan halifelik meselesinde İbn-i Haldun’un görüşü halifeliğin devlet için gerekli bir kurum olmadığı yönündedir. Halifelik, İslam devletinin ilk dönemlerinde ortaya çıkmamıştır. Ancak peygamber vefat ettikten sonra ihdas edilen bir kurum olarak var olmuştur. İbn-i Haldun’a göre İslam’ın ilk döneminde ortaya çıkan devlet modeli bir daha tekrarlanması mümkün olmayan bir yapıdır. İslam toplumu ve İslam devleti ilk dönem itibarıyla İbn-i Haldun’a göre harikulade bir olay, bir çeşit mucizedir. İbn-i Haldun’un “harika” ve “mucizevi” olarak nitelendiği dönem, kurduğu devlet modelinde “istinai” ve “atipik” olay olarak kalmıştır (Arslan, 2017: 195-196). Bir daha böylesi bir devletin ortaya çıkması beklenemez.

Peygamberden sonra ortaya çıkan hilafetin ise özünde, öteki dünyadaki güzelliklere ulaşmak için bu dünyadaki menfaatleri de gözeterek insanları idare etmek vardır. Hilafet esas olarak, dinin korunması ve dünyanın ona göre idare edilmesi için peygamberden sonra onun yerine vekâlet etmektir (Haldun, 2016: 422). Peygamberden sonra gelen dört halife dönemi mükemmel bir dönemdir. Fakat İslamî bir idare şekli olan halifelik, Emevilerden itibaren dünyevî bir siyaset tarzına bürünmüştür ve hilafetin manası ortadan kalkmıştır. Emevilerden sonra hilafet, mülk ve

---

<sup>2</sup> Din ve siyaset arasındaki birbirini destekleme ilişki din ve asabiyet arasında da hâsıl olur. Vahiy gelen dinin etrafında birleşmek toplumda bütünleşmeyi sağlayarak sebeplere dayalı bir asabiyetin ortaya çıkmasına sebep olur. Asabiyet olmadan da dini hükümlerin topluma yayılması mümkün değildir. Peygamberin güçlü bir asabiyeti olmadan dini davet istenilen etkide olamaz. Dinin asabiyetin içinde sağladığı dayanışma ve yardımlaşma, dinin zayıflaması ile ortadan kalkınca geriye asabiyetin dünyevî dayanışma unsurları kalır (Batur, 2020: 87-88). Din ve asabiyet arasında birbirini besleyen bir ilişki hali mevcuttur. Fakat asabiyetin mutlak bileşenlerinden birisi din değildir. Dinin toplumda var olması durumunda İbn-i Haldun toplumsal bir hadise olarak asabiyet ve din ilişkisini ele almıştır. Asabiyet, din olsa da olmasa da mutlak var olan bir güçtür.

asabiyet ile kurduğu ilişki nedeniyle dünyevî bir hal almıştır. Hilafet makamı dünyevî siyasetin bir aracı haline gelmiştir. Hilafet, iktidarı elde etmek, devlete sahip olup lüksü ve tegallübü kullanabilmek için bir araç haline dönüştürülmüştür. Halifelik, hilafeti ele geçiren ailenin, sülalenin gücü haline gelip, halifeliği ele geçiren asabiyetin, diğer asabiyetler üzerinde üstünlük kurmasına ve onları tahakküm altına almasına kadar uzanan bir siyasallaşma süreci yaşamıştır. Hilafet bu nedenle devlet ve asabiyetle kurduğu ilişki bakımından giderek iktidar elde etmenin bir aracı haline gelmiştir (Haldun, 2016: 446). O halde çıkan sonuç şudur; halife tıpkı bir hükümdar gibi, siyasal iktidarı elde etme yollarından geçerek halifelik makamını elde etmektedir. Yani halifelik makamını elde etmek için güç ve şiddete dayanan bir mücadele yaşanmaktadır.

Riyaset, devlet, siyasî iktidar, hükümdar gibi kavramlar toplumsal yaşamdaki devinimler boyunca ortaya çıkan ve rasyonel açıklama bulan kurumlardır. İbn-i Haldun'un devlet teorisi içinde halifelik kurumu da bir iktidar kurumudur. O halde halifelik kurumunu tayin ile belirlemek rasyonel değildir. Halife tayin etmenin zorunluluğu üzerine açıklama yapan ayet ya da hadis yoktur. Halifelik o günün şartlarında toplumun ihtiyacına binaen ortaya çıkan bir kurumdur. Hilafet özel bir durumdur. İbn-i Haldun'a göre halifeliğin ortaya çıkması ve gerekliliği o günkü Müslüman topluluğunun görüş birliği neticesinde verdiği karara dayanmaktadır. İlk dönemler için halifeliğin aklî bir açıklaması söz konusudur. O günün şartlarında kargaşanın önlenmesinde ve toplumsal nizamın sağlanmasında etkili olan makam halifeliktir. Yani İbn-i Haldun'un analiz ettiği bedevi toplumlarda ki riyaset sahibi ile hadari toplumlardaki siyasî iktidar sahibi de kargaşayı önleyip, toplumda sükûneti tesis eder. O halde beşeri bir toplum için hilafet makamının zorunluluğunu gösteren hiçbir aklî neden söz konusu değildir (Uludağ, 2016: 425-426).

### 3. Sonuç

Toplumsal yaşam için zorunlu kurum olduğu için modern devlet kavramı ile sınırlı olmayan fakat bir meşru güç kullanımı şeklinde tanımlanan devlet, insanlık tarihi kadar gerilere gitmektedir. İnsanın varlığının devamını sağlayan ve hukukunu koruyan kurum olarak devletin kökenleri için çeşitli fikirler ileri sürülebilir. İbn-i Haldun, toplum için bir zaruret olarak görmediği dinin, toplumda ortaya çıkması durumunda, toplumsal bütünleşmeyi ve kaynaşmayı sağlayan bir güç olarak değerlendirmiştir. Dinin toplum üzerinde çeşitli düzeylerde etkisi varken devletin ortaya çıkması ya da oluşması üzerinde doğrudan ve mutlak bir etkisi yoktur. Devletin özünde güç ve şiddet vardır. İbn-i Haldun'a göre hâkimiyetin kaynağı Tanrısal değildir, insanî bir iktidar istenci ile hâkimiyet elde edilir. Dolayısıyla devleti, siyaseti ve iktidarı elde etmek için; insanî istek ve uğraş söz konusudur. İbn-i Haldun'un devlet teorisinde dinî bir nedensellik görülmemektedir. Asabiyetin bir araya getirdiği insanların hadari yaşamın nimetlerini elde etme istekleri neticesinde bedevi yaşamdan hadari yaşama uzanan bir güç ve mücadele süreci, devletin oluşum sürecidir.

Siyaseti, toplumdaki mücadele, çatışma ve uzlaş; kendi değerlerini başkalarına kabul ettirebilme; kaba kuvvetin meşru kullanılabilmesi; insanların altında yaşadıkları kuralları belirleyebilme ya da değiştirme gücüne muktedir olma; toplumdaki var olan kaynak ve değerleri elde tutma ve bunları paylaşırma yetkisi olarak nitelemek mümkündür. İşte bu siyaseti yapmayı sağlayan güç ise İbn-i Haldun'a göre; asabiyettir ve asabiyeti, siyasî iktidarı ele geçirme aracı olarak değerlendirmek gerekir. Asabiyet kavramına içkin olan çatışma, zor kullanma ve tahakküm altına alma ilkeleri ve mülkü (devlete ve devletin içinde bulunan lükse ve kaynaklara sahip olma arzusu) elde etme istenci, asabiyeti harekete geçiren unsurlardır. Dolayısıyla asabiyet siyasetin bir aracıdır. Devletle ilgili bir hadise olarak değerlendirildiğinde asabiyet; siyasetin, siyasî liderliğin, mücadelenin yapıcı unsurudur. Asabiyet, siyasî iktidara meşruluğunu veren güçtür. Dolayısıyla siyasî iktidarın meşruluğu Tanrısal nedenlere bağlı değildir. İnsanlar arasındaki güce ve şiddete dayalı bir mücadeleye bağlı olarak, iktidar elde edilebilir ve el değiştirebilir. O halde İbn-i Haldun'un devlet teorisinde siyaset ile din doğrudan bir ilişki içinde değildir. İbn-i Haldun'un düşüncesine göre; din olmadan da toplumsallığın gerekleri kendiliğinden yerine gelmektedir.

14. yüzyılda siyaset etme gücünü, dünyevî temellere dayandıran bir düşünür olarak İbn-i Haldun’un devlet teorisi oldukça önem arz etmektedir. İçinde bulunduğu koşullar dikkate alındığında (siyasî çalkantılar, mezhepsel ayrılıklar), İbn-i Haldun’un oldukça radikal bir teori geliştirdiğini söylemek mümkündür. Kullandığı inceleme ve araştırma metoduyla (dogmalardan sıyrılmak, rasyonel düşünmek); genel olarak umran ilmini özel olarak toplum ve devlet teorisini, seküler bir zihnin ürünü olarak ortaya koymuştur. İbn-i Haldun son kertede laik bir devlet teorisi geliştirmiştir. Bu dünyaya ait, tamamen insanî dürtülerin hâkim olduğu “asabiyet” kilit bir kelime olarak, İbn-i Haldun’un teorisinin omurgasını oluşturur. Devletin ortaya çıkması, elde edilmesi ya da kaybedilmesi asabiyetin gücüyle doğru orantılıdır. Asabiyet kuvvette ve mücadelede ne kadar ısrarlı olursa, o oranda devlet ele geçirilip sahip olunabilir hale gelmektedir. Dolayısıyla devletin varlığı için ya da gücün meşruluğu için ilahî bir kaynağa ihtiyaç yoktur. Bu anlamda halifelik makamı, siyasî iktidar makamından farklı değildir. Hilafet, zaman içinde herhangi kabilenin güç mücadelesi sonucu elde edebileceği bir makama dönüşmüştür. Halifelik, siyasî iktidar makamı haline geldiğine göre; “halife tayin etmek” gibi bir durum, varlığını yitirmiştir. O nedenle mezhepler arası halifelik mücadelelerinde, güçlü olanın iktidarı elde edebileceği şekilde bir sonucuna ulaşılmaktadır.

Bu çalışmada İbn-i Haldun’un toplum ve devlet teorisi üzerinden bir incelemesi yapılmıştır. Ulaşılan sonuç itibarıyla İbn-i Haldun her şeyden önce gerçeklik üzerinden hareket ederek, olan hadiseleri değerlendirmiştir. Siyasetin ve devletin teokratik unsurlara bağlı olmadığını belirtmiştir ve devleti esasen insanın dünyevî menfaatlerini korumak için ortaya çıkan bir kurum olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla dinî bir referans veya dinî bir nedensellik, İbn-i Haldun’un devlet teorisinde yoktur. Siyasî iktidarın elde edilmesinde belirleyici olan insan iradesidir; güç, tegallüp ve yenilmezliktir. Siyasete ve iktidara meşruluğunu verecek olan son kertede asabiyetin gücüdür. Dinin siyasete mutlak bir etkisinin olması zorunlu değildir. Halifelik kurumu zamanın şartlarında toplumun ihtiyaçlarına cevap vermiştir. Zaten toplumlar, halifelik kurumu var olmadan evvel de bir iktidar tarafından yönetilmiştir. Peygamber ve ardından gelen dört halife dönemi İbn-i Haldun’un belirttiği gibi “istisna bir dönemdir” ve bir daha bu şekilde yönetimin tekrarlanması mümkün değildir. Zaten halifelik kurumu da iktidarın doğasında olan süreci yaşamış ve en güçlü olan kabilenin elinde bir iktidar aracı haline gelmiştir. Dolayısıyla toplumsal yaşamda var olan iktidar ilişkilerinin oluşmasında ve iktidar sahibini belirlemede asabiyet ve güç devreye girmektedir. Toplum ve devlet kavramını seküler bir bilinç ekseninde ele alan İbn-i Haldun için iktidarın muhtevasında mutlak ve salt bir kutsallık yoktur. Toplumda iktidar ilişkileri olmak zorundadır ve toplumdaki iktidar; bedevi hayatta riyaset, hadari hayatta ise hükümdardır. Son olarak şunu söylemek gerekir; İbn-i Haldun’un toplum ve devlet teorisi, neredeyse tüm çağları ve iktidar ilişkilerinin olduğu tüm coğrafyaları kapsayan; insan ilişkilerinin gerekliliği sonucunda ortaya çıkan (çıkması gereken) hadiseleri rasyonel bir bakışla açıklamaktadır. İbn-i Haldun’un 14. yüzyılda ele alarak seküler düşünce yapısı içinde çözümlendiği iktidar kavramı, bugün dünyanın çeşitli bölgelerinde dinî referanslarla şekillenen iktidar uygulamalarına getirilebilecek güçlü bir eleştiridir. Diğer taraftan İbn-i Haldun’un iktidar anlayışını devletin özünü ve mahiyetini kavramada bir seçenek olarak görmek mümkündür.

### **Kaynakça**

Akdoğan, Y. (1996). *Siyaset ve kutsallık*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Arslan, A. (2017). *İbni Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Azimli, M. (2007). Hulefa-i Raşidin dönemi halife seçimleri . *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7(4), 35-59.

Bakkal, A. (2005). Ebû Bekir’in halife seçilmesinde “İmamlar Kureyş’tendir” hadîsinin rolü üzerine *İstem*, 6, 87-103.

- Batur, B. (2020). *İbn Haldun'un bilim anlayışı ve sekülerleşme*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Bayındır, A. (2012). Kitab-ı Mukaddes'e ve Kur'an'a göre teokrazi ve laiklik . *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, 0(1) , 111-131.
- Canatan, K. (2015). Tekfir ve tolerans arasında mezhepler ve akımlar: karşılaştırmalı bir çalışma *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu* (s. 273-287). Karaman: Karaman İslami İlimler Derneği Yayınları.
- Çifçi, O. Z., & Erdem, H. (2013). İslam siyaset tarihinde din ve devlet ilişkisi. *İstem*, 22, 117-129.
- Eren, M. (2016). İbni Haldun ve Machiavelli'nin din-dışı toplum ve siyaset kavrayışları bakımından karşılaştırılması. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Eroğul, C. (2017). *Devlet nedir?* İstanbul: Yordam Kitap.
- Feyzioğlu, M. (1997). Lâiklik ve teokrazi üzerine bir değerlendirme. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, 2, 157-180.
- Fığlalı, E. R. (1997). *Haricîler. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 16, ss. 175-178). İstanbul: TDVİAM.
- Fırat, E. (2020). Din ve siyaset ilişkisi. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 44(44), 103-114.
- Gişi, E. (2015). Laiklik kavramının kronolojik evrimi. *The Journal Of Europe - Middle East Social Science Studies*, 1(1), 1-13.
- Gözler, K. (2019). *Devletin genel teorisi*. Bursa: Ekin Basın Yayın Dağıtım.
- Hafizoğulları, Z. (2008). Atatürk ve laiklik. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 57(3), 833-843.
- Haldun, İ. (2016). *Mukaddime*. (S. Uludağ, Çev.) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Heywood, A. (2015). *Siyasetin ve uluslararası ilişkilerin temel kavramları*. Ankara: BB101 Yayınları.
- İpek, İ. (2020). Din-siyaset ilişkisi: dünü, bugünü, geleceği. *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 2, 33-51.
- Kapani, M. (2017). *Politika bilimine giriş*. Ankara: BB101 Yayınları.
- Kayapınar, A. (2017). İbn Haldun'un asabiyet kavramı: siyaset teorisinde yeni bir açılım. R. Şentürk (Dü.) içinde, *İbn Haldun-Güncel Okumalar* (s. 121-160). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kışlalı, A. T. (1991). *Siyasal sistemler siyasal uzlaşma ve çatışma*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Köktaş, M. E. (1997). *Din ve siyaset*. Konya : Vadi Yayınları.
- Köylü, M. (2018). Din ve siyaset ilişkisi, 15 Temmuz Örneği. *Toros Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(9), 315-340.
- Laski, H. J. (2020). *Teori ve pratikte devlet*. (D. Topçu, Çev.) Ankara: Folkitap.
- Onat, H. (2018, 09, 23). *Mezhep kavramı ve mezheplerin doğuş sebepleri*. 2022 tarihinde acikders.ankara.edu.tr: [https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/73818/mod\\_resource/content/0/Mezhep%20Kavram%C4%B1%20Ve%20Mezheplerin%20Do%C4%9Fu%C5%9F%20Sebepleri.pdf](https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/73818/mod_resource/content/0/Mezhep%20Kavram%C4%B1%20Ve%20Mezheplerin%20Do%C4%9Fu%C5%9F%20Sebepleri.pdf) adresinden alındı
- Osieja, H. (2021, Nisan). *Education for democracy in the 21st century*. <https://www.researchgate.net>:



[https://www.researchgate.net/publication/350617920\\_What\\_is\\_politics\\_all\\_about](https://www.researchgate.net/publication/350617920_What_is_politics_all_about)  
adresinden alınmıştır

- Öz, M., & İlhan, A. (2000). *İmâmet. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 22, ss. 203-307). İstanbul: TDVİAM.
- Öztekin, A. (2010). *Siyaset bilimine giriş*. Ankara: Siyasal Yayınevi.
- sozluk.gov.tr. (2022, 09 15). Teokrasi.
- Turan, E. (2014). *Siyaset bilimine giriş*. Konya: Palet Yayınları.
- Uludağ, S. (2015). *İbnm Haldun*. Ankara: Harf Yayınları.
- Uludağ, S. (2016). Dipnotlar. İ. Haldun içinde, *Mukaddime* (s. 16-1090). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Urhan, V. (2020). *Siyaset felsefesi*. Ankara: Fol Kitap.
- Uygun, O. (2019). *İbni Haldun'un toplum ve devlet kuramı*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.
- Uygun, O. (2021). *Devlet teorisi*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.
- Yarımdağ, A. (tarih yok). *Siyasal yönetim biçimleri*. 09 15 2022 tarihinde [www.academia.edu](http://www.academia.edu):  
[https://www.academia.edu/18109142/Siyasal\\_Yonetim\\_Bicimleri](https://www.academia.edu/18109142/Siyasal_Yonetim_Bicimleri) adresinden alındı.