

**İBN HALDÛN'UN ASABİYET TEORİSİNİN HARİCİ DÜŞÜNCE
ÜZERİNDE YANSIMALARI***

Reflections of Ibn Khaldûn's Theory of 'Aşabiyyah on Khawarij Thought

Büşra YURTALAN**

Öz

Cahiliye döneminde, aralarında baba tarafından kan bağı bulunan akrabaların oluşturduğu topluluğa "asabe" denirken, bu topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan ve herhangi bir dış tehlikeye karşı koymak veya saldırmak söz konusu olduğunda bütün topluluk üyelerinin harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhuna da "asabiyet" denilmekteydi. İstilah anlamından farklı olarak İbn Haldun'un terminolojisinde "asabiyet", anahtar bir kavram olup anlam çerçevesi ancak *Mukaddime* adlı eserinin bütününden tespit edilebilmektedir. Bu doğrultuda Hâriciler'de, "asabiyet" in anlam kapsamında bulunan birtakım unsurları hatırlatacak nitelikte yapısal ve zihniyet özellikleri bulunduğu görülmektedir. Bu çalışmada, İbn Haldun'un asabiyet teorisinin, Hârici yapı ve düşüncesi üzerinde lokal yansımalarına dair birtakım tespit ve değerlendirmeler ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Asabiyet Teorisi, Haricilik, Mukaddime

Abstract

In the pre-Islamic period Jahiliyyah, the term "asaba" referred to a people who are related through the male side of the family while the term "aşabiyyah" referred to a common sense of unity and cooperation between the group members which enabled all of them to fight together and take action in any dangerous situation. Differing from the meaning of term, in Ibn Khaldûn's terminology "aşabiyyah" is a key concept only can make sense in his complete work *Muqaddimah*. Accordingly, it could be analyzed that Kharijites had some traits which were close to fall under the term "aşabiyyah". Hence, this work puts some assessments and discernments about how Ibn Khaldûn's theory of "aşabiyyah" affected Khawarij thought and system.

Keywords: Ibn Haldun, Theory of Asabiyyah, Kharijites, Muqaddimah

* Bu çalışma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2016-2017 öğretim yılında Prof. Dr. Sönmez Kutlu'nun Mezhepler Tarihi Zihniyet Tahlili-I adlı yüksek lisans dersinde hazırlanan araştırma notunun gözden geçirilmiş halidir.

** Arş. Gör. Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. (busra.yurtalan@giresun.edu.tr)

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
24.04.2017	09.05.2017	30.06.2017

DOI 10.18403/emakalat.307983

GİRİŞ

Asabe kelimesi, “kuvvet, şiddet, sinir, seçkin, bir şey etrafında toplanma, baba tarafından akraba olanlar ve kişiye yardım eden akraba takımı” gibi anlamlara gelmektedir. Asabiyet kelimesi ise ıstılahi olarak, “ister zalim ister mazlum olsun asabesine yardımda bulunmak ve onların tarafını tutmak” anlamında kullanılmaktadır.¹ Cahiliye döneminde, aralarında baba tarafından kan bağı bulunan akrabanın oluşturduğu topluluğa “asabe” denirken, bu topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan ve herhangi bir dış tehlikeye karşı koymak veya saldırmak söz konusu olduğunda bütün topluluk üyelerinin harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhuna da “asabiyet” denilmekteydi. Asabiyet iki şekilde olmaktadır. Birincisi soydan kaynaklanan organik yakınlıktır. İkincisi ise hükmi veya itibari denen asabiyet türüdür ki kan bağına dayanmayıp herhangi bir anlaşma, kefalet vb. uygulamalarda kurulmaktadır. Asabiyet, ırk birliğinden kaynaklanan kavmiyete benzemekle birlikte bugün anlaşılan manadaki ırkçılıktan daha dar çerçeveli ve kabilevi bir özellik taşımaktadır.²

Arabistan çölünde topluluklar, göçebe bir hayat tarzı sürdürmekteydi. Bu göçebe yaşam tarzında, asabiye denilen grup dayanışması hâkimdi. “Tüm bağılıklar, üyelerini savunmak ve sorumluluklarını karşılamak için kolektif bir bütün olarak hareket eden grup tarafından eritilmekteydi. Bir üyenin başına bir zarar geldiğinde grup intikamını alırdı. Üye birilerine zarar verecek olsa, kendisi onun sorumluluğunu üstlenirdi.”³ Çünkü kabile, bireye yapılan bir kötülük veya eziyeti, kabilenin bütünü için yapılmış sayardı. Nesep, ittifak veya

¹ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, (Beyrut-Lübnan: Dar Al-Tourath Al-Arabi), 9: 230.

² Mustafa Çağrı, “Asabiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 3 (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 453.

³ Ira M. Lapidus, *İslam Topluları Tarihi Cilt:1 Hz. Muhammed'den 19. Yüzyıla*, çev. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 44.

sığınma yoluyla bir kabileye mensup olan herhangi bir bireye saldırının sonucu ciddi bir iç savaş sebebi olabilmekteydi.⁴ Asabiye sayesinde gruplar kendisi dışında harici bir otorite tanımazlardı. Bu sistem içerisinde sorunların çözümü için tek referans kaynağı ise gelenek yani atalarının uygulamalarıydı.⁵

Asabiyetin genel manasına baktığımızda temel hususun kabilecilik, kabile nizamının esasının ise asabiyet olduğunu görüyoruz. Asabiyet kavramının kaynaklarda yalın kullanımının yanı sıra “kabile asabiyeti” ya da “Arap asabiyeti” şeklinde ifade edilmesi de asabiyetin Arap ve kabileyle ayrılmazlığından kaynaklanmaktadır.⁶ Hz. Peygamber’e gelen vahiy ile birlikte hiçbir nizamın, Kur’an’ın insanlığa sunduğu, siyasi ve sosyal alanlarda da uygulanabilecek adalet, özgürlük, eşitlik, emanetlerin ehline verilmesi ve şura gibi tümel değerlerden bağımsız olması düşünülemezdi. Kur’an’ın bu çabalarına rağmen Hz. Peygamber’in vefatından hemen sonra daha halife seçimi konusunda kabile asabiyetçiliğine tekrar dönülmüştür. Kureyşli iki kabile olan Beni Ümeyye ve Beni Haşim arasında olaylara ve zamana göre değişen sebeplerden ötürü iki asırdan fazla bir süreçte, zaman zaman yumuşama olmakla birlikte, sürekli devam eden bir mücadele yaşanmıştır.⁷ Kabilevi çekişmeler, İslam tarihinin siyasi gelişimini belirleyen ana unsurlardan birisi olmuştur. Kabilecilik anlayışıyla Müslümanlar birbirleriyle savaşmış, kurulan devletler kabilecilik dürtüsüyle kanlı bir şekilde el değiştirmiştir. Bu siyasi görüş ayrılıkları, İslam düşüncesi inşa döneminin, dinamizmini ve doğallığını kaybederek teopolitik bir çizgiye evrilmesine de sebep olmuştur. Yani kabile asabiyetine dayanan bu siyasi çekişmeler, itikadi söylemlere şekil verir hale gelmiştir. Dolayısıyla tarihin, kabile sisteminin esası olan asabiyete yüklediği anlam oldukça negatif bir anlam olmuştur.

⁴ Muhammed Abid el- Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 2001), 103-104.

⁵ Lapidus, *İslam Topluları Tarihi*,44.

⁶ Adem Apak, *Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 21.

⁷ İbrahim Sarıçam, *Emevi-Haşimi İlişkileri İslam Öncesinden Abbasilere Kadar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), X.

1. İbn Haldûn'un Asabiyet Teorisi

İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) asabiyet teorisini ele almaya geçtiğimizde öncelikle belirtmemiz gereken husus, asabiyet kavramının, tarihsel süreçte kazandığı bu negatif anlamının paranteze alınması suretiyle İbn Haldûn'un görüşlerinin bütünselliği içerisinde değerlendirilmesi gerektiğidir. İbn Haldûn'un bu kavrama ne anlam yüklediği bizim için önem arz etmektedir.

İbn Haldûn'un asabiyet teorisinin anlaşılması için öncelikle onun tarih anlayışına ve sosyolojik tahlillerine kısaca değinmemiz gerekmektedir. İbn Haldûn'un tarih anlayışının orijinalliğinin, konu olarak toplumu ele alması ve yöntemi olmak üzere iki şeyden kaynaklandığı tespit edilmiştir.⁸ İbn Haldûn'un terminolojisindeki temellerden biri olan "umran" kavramı, bütün yönleriyle sosyal hayatı, yani toplumu ve toplum hayatını ifade etmektedir.⁹ İmar etmek, sosyal kalkınma ve uygarlık gibi anlamlara gelen umran, insanın potansiyelini dış dünyaya yansıtmasını, içinde yaşadığı çevreyi yaşamını sürdürebileceği, kendini ifade edebileceği bir ortam haline dönüştürmesini, bir medeniyet inşa etme sürecini ve burada ortaya çıkan bütün ilişkiler ağını içerecek şekilde tanımlanmıştır.¹⁰ İbn Haldûn'a göre tarih ilminin temel amacı, rivayetçilerin yaptığından farklı olarak bu bilgilerin doğruluk değerini ortaya koymaktır. Haberlerin doğrulunun tespiti için yapılması gereken ise umrandaki olayların ve hallerin doğasını bilmektir. Çünkü sosyal hayattaki her olayın ve ortaya çıkan durumun, olması gereken kendine has bir doğası vardır.¹¹ Dolayısıyla umran içerisinde bir yere sahip olması hasebiyle asabiyet, doğasının keşfedilmesini bekleyen unsurlardan birisidir. Bu bağlamda İbn Haldûn'un yaklaşımının, tarihi olayların arka planı ve sebepleri ile

⁸ Pınar Yazgan, "İlm-i Umran Düşüncesinin Arka Planı" (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 73.

⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak, 2004), 1: 69.

¹⁰ Sefer Yavuz, "İlm-i Umran'ın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013): 325.

¹¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 70.

ilgilenmesi, sahip oldukları yasalılığa ulaşmayı hedeflemesinden ötürü günümüzdeki karşılığının tarih felsefesi olduğu belirtilmektedir.¹²

İbn Haldûn, umrandan bahsederken insanlar için toplumun ve sosyal organizasyonun zorunlu olduğunu açıklamıştır. Bu zorunluluk toplumun ihtiyaçlarından kaynaklanmaktadır.¹³ İbn Haldûn, toplumu, bedevi ve hadari olmak üzere iki kategoriye ayırır. Toplumların hayat tarzlarının farklı olması ise İbn Haldûn'a göre onların yaşamlarını sürdürmek ve geçimlerini sağlamak için tuttıkları yolların farklı olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁴ Bedevilik, şehirlerin dışındaki geniş ve açık alanlarda, dağlık bölgelerde, çöllerdeki ve çöllerin etrafındaki yaşam şartlarının bulunduğu alanlarda sürmektedir. Kentsel yaşam ise etrafındaki surlarla korunaklı hale getirilmiş olan şehirlerde hüküm sürmektedir.¹⁵ Bedevilik, tarihsel olarak medenilikten önce gelir. Bu nedenle şehirleşme, bedeviliğin gelişiminden doğan kaçınılmaz bir sonuçtur.¹⁶ Bedeviliğin dayandığı temel nokta asabiyettir. Badiyelerde ancak asabiyet sahibi kabilelerin yaşaması mümkündür.¹⁷

“İbn Haldûn, siyasi görüşleri bağlamında devlete büyük bir önem verir. Onun sisteminde umranın sureti, siyasi otorite yani devlettir.”¹⁸ Asabiyet ise topluluğun oluşması noktasında temelden sisteme dâhil olup siyasi otoritenin şekillenmesinde belirleyici unsur olmaktadır. İbn Haldûn, toplumun insanlar için zorunlu olduğunu belirttikten hemen sonra siyasi otoritenin kaçınılmazlığına dikkat çekmiştir. Ona göre düzeni sağlayıcı bir otorite kaçınılmazdır ve bir yöneticinin kendi

¹² Yavuz, “İlm-i Umran'ın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi”, 327.

¹³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 79.

¹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 157.

¹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 75.

¹⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 161.

¹⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 169.

¹⁸ Yavuz, “İlm-i Umran'ın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi”, 332.

gücüyü veya asabiyetinden aldığı güçle otoritesini kurması mümkündür.¹⁹ İbn Haldûn'a göre bir topluluğun gücü sahip olduğu asabiyete bağlı olup devleti de asabiyete sahip olan toplumlar kurabilmektedir. Asabiyetin zayıflaması veya yok olması durumunda ise toplum güçsüz, motivasyonsuz ve dışarıya karşı savunmasız hale gelecektir.²⁰

İbn Haldûn'un terminolojisinin anahtar kavramı olan "asabiyet", *Mukaddime*'nin farklı yerlerinde birçok farklı şekilde ifade edilmiştir. Yani İbn Haldûn, bu kavramı bütün yönleriyle tanımlayıp kullanmamıştır. Eserin farklı yerlerinde sürekli işlenmesiyle bu kavramın anlamı oldukça genişlemiş ve tanımlanması da zor bir hale gelmiştir. Bu nedenle bu kavrama farklı yerlerde yüklenen anlamların tespitiyle bir anlam çerçevesi çıkarmak mümkün olabilmektedir.

Mukaddime adlı eser incelendiğinde İbn Haldûn'un, asabiyeti, coğrafi ve iktisadi şartlar, iklim, devlet, siyaset, yöneticilik, cesaret, ahlak gibi unsurlarla ilişkili olarak bedevi ve hadari olmak üzere iki toplum tipi üzerinden ele aldığı görülmektedir. Genel hatlarıyla asabiyetin, *Mukaddime*'nin ikinci bölümünde bedevilerdeki kan bağı, üçüncü bölümünde devlet ve iktidarın temeli, dördüncü bölümünde ise şehirlerin sosyal bağı olarak ele alındığı tespit edilmiştir.²¹ Bir başka üçlü tasnifte ise asabiyetin birinci boyutunun, bireyin topluma sıkı bağlılığı ve toplumun da bireyi korumasıyla gerçekleşen toplumsal dayanışma olduğu ifade edilmiştir. Bu asabiyet, İbn Haldûn'a göre kan bağı veya kan bağı kadar insanı yakın kılan diğer şeylerden kaynaklanmaktadır. Asabiyetin ikinci olarak, hayatta kalmaktan iktidar olmaya kadar uzanan kolektif bir mücadeleye işaret ettiği belirtilmiştir. Bu bağlamda asabiyet, bir topluluğun savunmacı, hakkını arayan

¹⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 80-81.

²⁰ Bahram Hasanov, "İbn Haldûn'da Asabiyet Kavramı-Maurice Halbwachs'ın 'Kolektif Hafıza' Kavramı İle Bir Karşılaştırma", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 15/59 (Güz 2016): 1440.

²¹ Ünver Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldûn", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 6 (1986): 80.

ve hatta üstünlüğüne inanan özelliklerine işaret etmektedir. Asabiyetin bu itici kuvvetiyle götürmek istediği nokta mülk yani siyasi otoritedir. Nitekim Z. Velidi Togan, asabiyeti, devletler kuran milletlerin enerji kaynağı, kavimlerin bünyesinde mündemiç “dinamik kuvvet” olarak tanımlamıştır.²² Üçüncü boyut ise sosyal grup üyelerinin ortak geçmişe sahip oldukları duygusunu ve bu duygunun gruba sağladığı motivasyonu ifade etmektedir.²³ Bu iki ayrı üçlü asabiyet tasnifi birbirine benzemekte ve genel hatlarıyla asabiyetin anlam çerçevesini belirleme noktasında bizlere ışık tutmaktadır.

Bu bağlamda *Mukaddime*'de yer alan farklı ve birbirlerini tamamlayıcı asabiyet tanımlarının ve bedevilikle ilgili ifadelerin bir kısmına yer vermek istiyoruz. Asabiyet, sadece nesep bağı ile veya bu anlama gelecek bir bağ ile mümkündür. Nesebin faydası insanlar arasında birleşmeyi yardımlaşmayı sağlaması olup aslında hakikati olmayan vehmi bir şeydir.²⁴ Badiyelerde ancak asabiyet sahibi kabileler yaşayabilir. Çünkü şehirlerde insanların birbirine düşmanlık etmeleri ve zulmetmelerine devlet engel olurken bedevi kabileler de ise bu zulümlere herkesin saygı duyduğu kabilenin ileri gelen büyükleri engel olabilir.²⁵ Asabiyet merkezli işleyen bedevi yaşam, kentsel yaşamdan daha eskidir ve toplumsal yaşamın temelidir.²⁶ Bedeviler hayır ve iyiliğe şehirlilerden daha yatkındır. Bedeviler, şehirliler kadar lüks içinde yaşamadıkları için zaruri ihtiyaçlarını karşılayacak kadar dünyaya meyillidirler. Bu nedenle iyiye ve hayırlı olana daha yatkındırlar.²⁷ Bedeviler şehirlilerden daha cesurdur. Cesaret, onlar için gerektiği an başvuracakları bir ahlak ve tabiat haline gelmiştir. Bunun sebebi ise imkânların ve alışkanlıkların bireylerin kişiliği üzerinde et-

²² A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985), 160.

²³ Hasanov, “İbn Haldûn'da Asabiyet Kavramı-Maurice Halbwachs'ın 'Kolektif Hafıza' Kavramı İle Bir Karşılaştırma”, 1440-1441.

²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*,171.

²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*,169.

²⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*,161.

²⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*,163.

kili olmasıdır. İnsanın alıştığı bir durum, git gide onun tabii karakterinin yerini tutmaya başlayan bir ahlak, meleke ve adet haline gelir.²⁸ Asabiyet, refahın artması ve eksilmesiyle ters orantılı olarak artıp eksilen bir unsurdur.²⁹

Yönetim, asabiyet sahibi olan toplumun elinde olmaktadır. Genel neseple birbirine bağlı olan toplulukta yönetim herkese değil, diğerlerinden daha fazla asabiyet sahibi olana aittir.³⁰ Asabiyetin yöneldiği nihai nokta devlettir. İnsanın tabiatı gereği, toplu yaşanan her yerde insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyecek ve onların birbirlerine zulmetmelerine engel olacak bir yöneticiye ihtiyaç vardır. Bu yöneticinin asabiyeti bakımından diğerlerinden üstün ve güçlü olması gerekir. Bir kabile içinde dağınık sülaleler ve birçok asabiyetin var olması, diğerlerinden daha güçlü bir asabiyetin varlığını gerektirir. Bu asabiyet diğerlerine galip gelerek diğerlerini de kendisine tabi kılar ve kendi etrafında birleştirip kenetler. Böylece ortaya daha büyük ve tek bir asabiyet çıkar.³¹ Asabiyet sahibi olup devlete ulaşmış olanlar, cömert, hataları bağışlayan, güç yetiremeyenlere yardım eden, misafirlere ikramda bulunan, sabırlı, sadık, âlimleri yücelten, onların görüşlerine değer verip uygulayan, hakka sarılan ve güzel şeylerde birbirleriyle yarışan kimselerdir. Asabiyet sahiplerinden bu faziletleri taşıyanlar hükümdar olabilecektir.³² Dini davet, asabiyete yardımcı bir güçtür. Bu çerçevede, asabiyet içindeki rekabeti ve kıskançlıkları ortadan kaldıran dengeleyici bir unsurdur.³³ Asabiyetin dini davet olmadan başarıya ulaşması mümkün değildir.³⁴

Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere asabiyetin tek bir tanımını *Mukaddime*'de bulmak gibi bir durum söz konusu değildir. Asabiyet kav-

²⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 166.

²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 187.

³⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 176.

³¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 189.

³² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 195.

³³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 222.

³⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 224.

ramı, bedeviliğin yapısı, toplumun sosyal bağı ve devletin, medeniyetin oluşumu ile ilgili olup daha ziyade pozitif anlamsal değerlerle tasvir edilmiştir. Bu pozitif anlamların yanı sıra *Mukaddime*'de asabiyet kavramının din ile dengelenmesi mümkün olduğu ima edilen negatif yönlerine değinildiğini de görmekteyiz. Ancak İbn Haldûn'un, bu kavramı, olumsuz bir anlama sahip olan kabile asabiyetçiliği manasında kullanmadığı açıktır. İbn Haldûn asabiyeti, devletin kurulması ve dinin yayılması için gerekli, fonksiyonel değeri olan bir kavram olarak kullanmıştır. Bu bağlamda İbn Haldûn'da asabiyet teorisi, evrensel-tarihsel yasalılığın ve sosyal-siyasi dönüşümün temel, yapıcı ve kurucu bir parçası niteliğindedir.

2. Asabiyet Teorisinin Hâricî Düşünce Üzerinde Yansımaları

Daha önce bahsedildiği üzere asabiyetin birinci boyutu, bedevi yaşam tarzında bulunan kan bağı ya da insanları en az kan bağı kadar yakın kılan şeylerden kaynaklanan toplumsal dayanışmadır. İkincisi, siyasi otorite olmanın temelindeki kolektif mücadeledir. Asabiyetin üçüncü boyutu ise sosyal grupların ortaklık ve bütünlük duygusundan kaynaklanan motivasyonları ve şehirlerin sosyal bağıdır. Hâricîler'in birtakım yapısal ve zihniyet özellikleri, bu üç boyutun her birinden birtakım unsurları hatırlatacak niteliktedir. Dolayısıyla İbn Haldûn'un kuramının evrensel bir parçası olan asabiyet teorisinin, Hâricî yapı ve düşüncesi üzerinde lokal yansımaları olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Haldûn'un asabiyet teorisinin Hâricî düşüncedeki yansımalarına, bu yansımaları tespit edebilmek adına, Hâricî oluşumun yapısı hakkında kısaca bilgi vermekle başlayacağız. Hâricîler her ne kadar Hakem Olayı ile birlikte gün yüzüne çıkmış olsalar da Hâricîliğin doğuşu, Hz. Osman'ın halifeliğinin altıncı yılından itibaren ortaya çıkan olaylara kadar uzanmaktadır. Bu olaylarla başlayıp Sıffin Savaşı'na kadar gelen süreçte, kabile asabiyetinin de fazlasıyla gün yüzüne çıkıp hilafet tartışmalarına sebep olmasıyla Müslümanlar derin ve sar-

sıntılı hadiseler yaşamışlardır. Yaşanan siyasi kargaşa ve kaos ortamı Hâriciler'in Hakem Olayı'ndaki çıkışına sebep olmuştur.³⁵ Aynı zamanda Hâriciler'in, bu dönemde bedevi yaşamdan yavaş yavaş yerleşik hayata geçmek durumunda kalmaları ve ciddi bir sosyal değişim yaşamaları da bu oluşumun arkasında yatan nedenlerden birisidir. E.R. Fırlalı, Hâriciler'in doğuşunun altında yatan temel iki sebebe vurgu yapmıştır. Bunlardan birincisi adil-otoriter idare arayışı; ikincisi ise otoriteyi temsil eden Kureyş egemenliğini sarsıp, kendi ictimai ve etnik yapılarının getirdiği mizaç istikametinde fazla derine girmeden Kur'an'a bağlı bir hayat anlayışı ortaya koyma arzusudur. İlâveten bu etkenlerin de işaret ettiği üzere Hâriciliğin siyasi sebeplerden doğduğu ve dini bir mahiyet kazandığı belirtilmektedir.³⁶

Fazlur Rahman, İslam adlı eserinde, Hâriciler'in politik çıkışını vurgular nitelikte, "Hâricî" adının itikadi sapıklıkla bir ilgisinin olmayıp "isyancı" ve "ihtilalci" anlamına geldiğini ifade etmektedir.³⁷ Fazlur Rahman, Hâriciler'in özelliklerini şöyle ifade etmiştir:

"İşte neredeyse bir iman esaslı statüsüne yükselerek siyasi alanda uygulanma imkânı bulan bu hoşgörüsüzlük, fanatiklik, kendinden olmayanlara kapıları kapatma ve amansızca zora başvurarak politik değişmeyi etkileme, en eski İslam fırkası olan Havaric'in belirgin özelliklerini oluşturmuştur... Nitekim Hâriciler'in dar kafalılıkları ve zora başvurma metodları bir yana bırakılırsa, onların son derece dindar ve sadelik taraftarı insanlar oldukları görülür."³⁸

³⁵ Detaylı bilgi için bkz. William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 11-17; Ethem Ruhi Fırlalı, "Hâriciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975): 219-247.

³⁶ Ethem Ruhi Fırlalı, "Hâriciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978): 248-249.

³⁷ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 240.

³⁸ Fazlur Rahman, *İslam*, 240.

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de zikrettiği birtakım bedevi vasıflar Hâricî gruplarda açıkça gözlemlenebilmektedir. İbadet ve zühde oldukça düşkün olan Hâricîler'in özellikleri, *Mukaddime*'de bedevilerin cesur, iyiliğe ve hayra daha yakın oldukları şeklinde verilen bilgilerle kısmen örtüşmektedir. Hâricîler, çölden ve Irak sınır boylarından gelen bedevi hayat süren birtakım insanların bir araya gelmesiyle oluşan bir topluluktur.³⁹ Hâricîler'in, ihlaslı, samimi ve cesur, ibadete aşırı düşkün oldukları belirtilmektedir. Aynı zamanda onların, çöllerde zor şartlar altında bedevi bir hayat geçirdikleri için oldukça sert mizaçlı oldukları bilinmektedir.⁴⁰ J. Wellhausen, Hâricîler'in, Sıffin olayında herkesten önce hakem olarak Kur'an'a boyun eğen, kitleyi beraberinde sürükleyip Hz. Ali'yi buna kabule zorlayan ve sonrasında ise hakem heyetine itiraz eden, dindar *kurrâ*'nın⁴¹ içinden çıktığını ifade etmektedir.⁴² Wellhausen, Cemel savaşında, Sıffin'de ve sonraki diğer bütün savaşlarda, bilhassa Haccac'a karşı mücadelede *kurrâ*'nın ön saflarda olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla *kurrâ*, Hâricîler için uygun bir beslenme sahası olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Wellhausen, rivayetlerde, Hâricîler'in, *kurrâ* çevresinden çıkmış olduğunun söylenmesinin yanı sıra doğrudan *kurrâ*dan olan belli başlı adların zikredildiğini belirtmektedir.⁴³ Dindar *kurrâ*dan oluşan Hâricîler'in ne kadar ibadete düşkün olduklarını Hâricî hatip Ebu Hamza'nın hutbesindeki şu ifadelerden açıkça görmekteyiz:

³⁹ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fihki Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Yeni Şafak), 68; Fazlur Rahman, *İslam*, 241.

⁴⁰ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 68.

⁴¹ Çok Kur'an okuyan anlamına gelen *kurrâ*, sözlükte "okuyucu; âbid ve zâhid" mânâlarındaki kâri kelimesinin çoğuludur. Birtakım rivayetlerden anlaşıldığına göre bu kimseler, ibadet maksadıyla çokça Kur'an okuyan, namaz kılan, ayrıca kendilerine verilen görevleri yerine getiren sorumlu kişilerdir. Aynı zaman da ilk dönemlerde, Kur'an'ın zahiri hükümlerine bağlı, katı dini anlayışlara ve belli siyasi telakkilere sahip bir grubun varlığı tespit edilmiş olup bu grup *kurrâ* olarak nitelendirilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Kurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 445-446.

⁴² Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996), 9.

⁴³ Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, 13.

“Gözleri kötülüğü görmekten kapalıdır, ayakları bâtıla yürümekten ağırdır, kendilerini ibadete vermiş, uykusuzluktan zayıf düşmüşlerdir. Bunlar, Allah’ın kendilerine gece ortasında rahmet nazarıyla baktığı öyle kimselerdir ki, Kur’an okumaktan belleri bükülmüş, içinde cennet bahsi geçen her ayet zikredildiğinde ona iştiyaktan gözyaşı dökerler. Cehennem zikredilince onun sesi kulaklardaymış gibi hıçkırırlar. Gece ve gündüzün dinlenmeksizin ard arda (süratle) hareket ettikleri gibi bunlar da öylece durmadan ibadet ede ede dizleri, elleri, burun ve alınlarını toprağın aşındırdığı gençlerdir. Üzerlerine okların ve mızrakların yöneldiğini, kılıçların çekildiğini ve düşmanın ölüm yıldırımlarıyla gürleyip çıktığını görünce Allah’ın tehdidini düşünerek düşmanın bu tehdidini küçük gören kimselerdir... Yine sahibinin gece yaruları üzerine dayanarak secde ettiği bileğinden kopmuş nice eller vardır.”⁴⁴

Görüldüğü üzere Hâriciler, dini anlama ve yaşama noktasında oldukça yüzeysel kalmışlardır. Onların yüzeysel ibadet anlayışları, nassları Zâhiri ve literal okumalarıyla birlikte düşünülmelidir. Dâvûd b. Alî (ö. 270/884) ile ortaya çıkan ve İbn Hazm (ö. 456/1064) ile birlikte sistemli bir yapıya kavuşan Zâhiriyye’nin yorum biçimi sahabe dönemine kadar götürülebilirken⁴⁵, grup düzeyinde kökleri ise Hâricilik hareketine ve ehl-i hadise dayandırılabilir.⁴⁶ İsim olarak Zâhirilik ilk olarak Dâvûd’a nisbet edilmekle birlikte Zâhiriliğin içeriğini oluşturan re’yi terk etme ve nassların zahiri ile hükmetme esasına dayanan anlayış Dâvûd’dan da önceye gitmektedir.⁴⁷

⁴⁴ Yasin Kahyaoğlu, “Hâriciler’de Hitabet Sanatı ve Meşhur İki Hatip”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Ocak-Haziran 2003): 126.

⁴⁵ Ali Parlak, *Tefsir Tarihinde Zâhirilik ve Zâhiri Te’vil Geleneği* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 17-20.

⁴⁶ H. Yunus Apaydın, “Zâhiriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44 (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 94.

⁴⁷ Oğuzhan Tan, “Kökeni Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zâhirilik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010): 139.

Zâhiri mezhebine göre Allah'ın hiç bir hükmünde hükmün sebebi sorulamaz.⁴⁸ Fıkhi bağlamda kendisini gösteren bu anlayış biçiminde olduğu gibi, Hâriciler ise nassları, daha ziyade siyasal bir zeminde zahiri ve literal olarak yorumlamışlardır. Hâriciler'in Kur'an'a bakışlarındaki şekilci ve yüzeysel anlayışı, Siffin savaşındaki "lâ hukme illâ lillah (hüküm ancak Allah'ındır)" sloganlarında görmekteyiz. Ayrıca Nafi b. Ezrak'ın Necdet b. Amir'e cevap olarak yazdığı mektupta oturanları (kaade) tekfir etmek, onların çocuklarını öldürmek ve onlara emanet bırakmamak konusunda delil olarak sunduğu ayetler, Hâricî zihniyetin, zahiri anlayışlarına gösterilebilecek açık örneklerdendir.⁴⁹ Nafi b. Ezrak, kendisiyle birlikte savaşmayan muhaliflerinin çocuklarının öldürülmesi gerektiğini şu şekilde izah etmiştir:

"Çocukların işine gelince... Bu konudaki Allah'ın buyruğunu biliyorsun -Nuh Süresinin 26. ve27. ayetleri-. Bu ayetlerde küfr ile isimlendirilen çocuklardır; hem de doğmadan önce. Nuh kavminin çocukları doğmazdan önce kâfir olurlar da, biz bu hükmü kendi kavmimiz hakkında söyleyemez miyiz?"⁵⁰

Burada Hâricî anlayışın, Nuh peygamberin kişisel kanaatini ve şikayetini yansıtan duasını, kendi görüşünü temellendirme uğruna ne kadar yüzeysel anladığını ve çarpık bir şekilde kullandığını görebilmekteyiz.

Ayetleri anlama noktasında olduğu gibi pratik hayatta da yüzeysel kalan Hâriciler'in bu özellikleri, bedevi kültürün yansımalarından biri olarak değerlendirilmektedir.⁵¹ İbn Haldûn'a göre, badiyelerde, asabiyet sahibi olmayan kavimlerin yaşaması mümkün değildir. Bedevi yaşam tarzından gelen Hâriciler'in aynı zamanda, *Mukaddime*'de

⁴⁸ Ignaz Goldziher, *Zâhiriler Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihad Tunç (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982), 37.

⁴⁹ Hâricî zihniyetin özelliklerini yansıtmaları bakımından Nafi ibn el-Ezrak'ın mektupları aydınlatıcıdır. Bkz. Ethem Ruhi Fırlalı, *İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983), 74-81.

⁵⁰ Fırlalı, *İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri*, 79.

⁵¹ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 68.

zikredilen bedevi vasıflara sahip olmaları hasebiyle asabiyet sahibi olduklarını söylemek mümkündür.

İbn Haldûn'un asabiyet teorisinin Hâricî zihniyet üzerinde bir diğer yansıması, Hâricîler'in mevcut siyasi duruma olan tepkileridir.⁵² Hâricîler'in devlet kurma konusunda başarılı olup olmadıklarına bakmaksızın siyasi bir tepkinin varlığı bu tespiti doğrulamaktadır. Hâricîler'in siyasi bir grup olarak doğması ele aldığımız konu bakımından bizim için oldukça önemlidir. "Hüküm ancak Allah'ındır" sloganıyla Hz. Ali'nin ordusundan ayrılan Hâricî grup, daha sonra Nuhaile'ye giderek Abdullah b. Vehb er-Rasibi'yi halife olarak seçmişlerdir.⁵³ Onların bir halife seçmesi açık bir şekilde mevcut siyasi yapıya karşı bir duruş sergilediklerini göstermektedir. Hâricîler, Hz. Peygamber'in vefatının ardından gerçekleşen ilk halife seçiminde ileri sürülen, halifenin Kureys'ten olması gerektiği düşüncesine karşı, Kureys aristokratlarının birbirlerine düşmesinden de yararlanarak halifenin Kureysli olmak zorunda olmadığını iddia etmişlerdir. Hâricîler'e göre, hiçbir insanın bir diğerine kıyasla hâkimiyeti kendi şahsına bağlama hakkı yoktur. Onlara göre hükümdarlık ancak Al-

⁵² İbn Haldûn, *Mukaddime*'de, Mutezile'den Asam ve bazı Hâricî grupların, bir imam tayin etmenin hem akli hem de şer'i olarak zorunlu olmadığını düşündüklerini belirtmiştir. İbn Haldûn, onları bu görüşe sevk eden amillerin ise devletten ve devlette görülen zulüm, baskı ve dünya nimetlerine dalmaktan kaçınma olduğunu belirtmiştir. (İbn Haldûn, *Mukaddime*, 272.) Ancak imamın zorunlu olmadığı görüşü, bütün Hâricîler için geçerli olmadığı gibi siyasi bir tepkinin var olmadığını da göstermez. Nitekim İbn Haldûn, *Mukaddime*'nin bir başka bölümünde, Arap İslam devletinin kuvvetli ve birlik içinde olduğunu, Abdulmenaf oğullarının asabiyetinin diğer bütün Mudar asabiyetlerinden üstün olduğunu ve bu dönemde onlara Hâricîler dışında hiçbir kavmin muhalefet etmediğini ifade etmiştir. (İbn Haldûn, *Mukaddime*, 387.) Dolayısıyla her ne kadar aynı pasajda Hâricîlerin iktidar ve başkanlık davasının olmadığı belirtilse de İbn Haldûn'un bu ifadelerinden de Hâricîler'in siyasi tepkilerinin varlığı anlaşılmaktadır.

⁵³ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn)*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 133.

lah'ın adına olduğu ve O'nun irade ve emirlerine uygun bir idare uygulandığı sürece meşrudur.⁵⁴ Hâriciler, eğer imam seçilecekse köleden, hürden, herhangi bir kabileden olmasında bir sakınca görmemişlerdir. Bu teoriyi, Kureyş hâkimiyetine karşı oluşan tepkinin bir yansıması olarak görmek mümkündür. Yani bu teori, İslam'ın özüne sadık kalma gibi bir hassasiyetten daha ziyade Hâriciler'in, Kureyş hâkimiyetine karşı duydukları nefretten doğan siyasi bir tepkinin sonucunda şekil bulmuştur.⁵⁵

Bu siyasi tepki, Hâriciler'in doğuşunun nedenleri arasında zikredilen sosyal değişme, yani bedevi yaşamdan yerleşik hayata geçme durumu ile birlikte düşünülmelidir. Bu bağlamda "Hâricilik, İbn Haldûn'un deyimiyle bedevi toplum yapısından hadari toplum yapısına geçerken, kabile ruhunun başkaldırmasını, reaksiyonunu, şiddetli karşı koymasını ifade eder."⁵⁶

Üçüncü lokal yansıma ise Hâriciler'in, karizmatik toplum anlayışıyla hareket etmeleridir. Hâriciler'in bu karakteristik özelliği, aslında onların bedevi hayat yaşamalarının da bir sonucudur. *Mukaddime*'den hareketle tespit edilen asabiyetin üçüncü boyutu, sosyal grupların birlikte yaşama motivasyonu olup, yapıcı bir anlama sahiptir. Bu sayede şehirlerde birliğin ve dayanışmanın sağlanması mümkündür. Bahsedilen motivasyon, o topluluğun ortak duyguları ve hafızasıdır. Burada asabiyet teorisinin bir yansıması olarak görebileceğimiz nokta Hâriciler'in, bireysel değil, cemaate ait tabirlerle düşünme temayülleridir. Bedevi yaşam koşullarının kabile tarzında yaşamı gerektirmesi ile birlikte ferdi meşguliyet ve ferdi şeref söz konusu olmamış, kabile şerefi ise her şeyin üstünde olmuştur.⁵⁷ Önce-

⁵⁴ Ömer Faruk Teber, "Hâricî İmamet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (Kış 2008): 62.

⁵⁵ Akbulut, "Hâriciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989): 341, 342.

⁵⁶ Taha Akyol, *Hâriciler ve Hizbullah* (İstanbul: Doğan Kitap Yayınları, 2000), 57.

⁵⁷ Taha Akyol, *Hâricilik ve Şia* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1988), 136.

den kendi kabilelerine saldıranları ve kendilerine karşı gelenleri düşman olarak kabul edip öldüren Hâriciler, sonrasında bunu kendi din anlayışlarına da yansıtmışlardır.⁵⁸ Hâriciler, toplum karizmasıyla hareket etmiş ve kendileri gibi düşünmeyenleri ötekileştirmişlerdir.

“Asabiyet/kabilecilik, siyasi otoriteye isyan, tekfir, huruc, teberri, tevelli, kebire, dâru’l- İslam, dâru’l-küfr, isti’raz, ka’de kavramları Hâricî din söyleminin hâkim belirtileri”⁵⁹ olarak Hâriciler’in karizmatik toplum anlayışına da ışık tutmaktadır. Watt, günlük dilde “zümre” veya “cemaat” için hiçbir kelime kullanılmamasına karşın, Hâricilerin pek çok meseleyi “zümre” veya “cemaat” tabirleri içerisinde tartıştıklarını belirtmiştir. Hâriciler tarafından öteki zümre, “kâfirler”, “müşrikler” ve “cehennem ehli” şeklinde nitelendirilmiştir.⁶⁰

Hâricî din anlayışının temel özelliklerinden birisi, iman-küfr meselesinin ele alınış biçiminde, müminin tanımlanması yerine kimlerin tekfir edileceği noktasından hareket edilmesidir. Yani Hâricî düşüncede kâfir kavramı, mümin kavramının oynadığı rolden daha büyük bir role sahip olmuştur.⁶¹ Bu durumda Hâriciler açısından temel çatışma, Müslüman ile gayrimüslim arasında değil Müslümanların bir kısmı ile diğer kısmı arasında olmuştur.⁶² Hâriciler’in öteki olarak gördükleri Müslümanları iman dairesinin dışına çıkaran anlayışları, bu kimselerin canları, malları ve çocuklarına dair tutumları noktasında tartışmalarına sebep olmuştur.⁶³ Salim b. Zekvan, Hâricî ilk kaynaklardan olan *es-Sîre*’inde kendilerinden olsun veya olmasın eğer o kimselerin bir kötülüğü ortaya çıkarsa, onların sapkınlıklarından şüphe duymayacaklarını ve Allah’ın emrine dönünceye ya da

⁵⁸ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: OTTO Yayınları, 2012), 23-24.

⁵⁹ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 25.

⁶⁰ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 46.

⁶¹ Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 22.

⁶² Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 18.

⁶³ Adnan Demircan, *Hâricilerin Siyasi Faaliyetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Baskı), 45-46.

sapkınlıkları üzere helak oluncaya kadar savaşıacaklarını bildirmektedir.⁶⁴

Hâriciler, kendilerinden olmayan kimseleri tekfir etmek ve öldürmekle kalmamış zamanla kendi aralarında da fırkalara ayrılmış ve bu fırkalar arasında da birbirini tekfir etme geleneği başlamıştır.⁶⁵ Nafi b. Ezrak, kendisi ile birlikte Emeviler'e karşı isyan etmeye yanaşmayan Basra Hâricileri'ni ve liderleri Abdullah b. İbad'ı tekfir etmiştir.⁶⁶ Bunun üzerine Necde b. Amir takıyyenin caiz olduğunu söylemiş ve Nafi b. Ezrak'tan ayrılmıştır. Nafi b. Ezrak, huruc etmeyen ve oturup kalanların kâfirler gibi olduklarını, buldukları yerin dâr-ı küfr olduğunu ve katledilmeleri gerektiğini belirtmiştir.⁶⁷

Sonuç olarak Hâriciler'in sosyal birliktelik motivasyonlarını, kendi din anlayışları ve bu anlayışlarının kabulü üzerinden sağladıklarını söylemek mümkündür. Onlar, bedevi-kabilevi yaşam tarzının alışkanlıklarını, din anlayışlarına da uygulayarak sosyal birlikteliklerini tekfir, isyan, dârü'l-küfr, teberrî gibi temeller üzerinden motive etmişlerdir. İbn Haldûn, asabiyeti, kan bağının yanı sıra başka yollarla oluşan bağılıklara da dayandırmıştır. Aynı zamanda İbn Haldûn, asabiyet ile dinin yayılması arasında da sıkı bir bağ kurmuştur. Bu bağlamda din birlikteliğinin, asabiyeti besleyen bir unsur olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Hâriciler, din birlikteliğini, kendi çizdikleri dairenin içerisine hapsetmişlerdir. İyilik ve hayır anlayışları da kendi din anlayışları çerçevesinde geliştiğinden başkasının ağa-

⁶⁴ Sâlim B. Zekvân, *es-Sire Bir Hârici/İbâdî Klasîği*, çev. Harun Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 94.

⁶⁵ Hâriciliğin fırkalara ayrılışı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâriciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", 245-275.

⁶⁶ Halil İbrahim Bulut, "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Hâricilik ve Günümüze Yansımaları", *Usul İslam Araştırmaları* 11, (2009): 47.

⁶⁷ Nafi ibn el-Ezrak'ın mektupları için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri*, 77-81.

cından düşen hurmayı yemeyi caiz görmeyen bu kimseler, Hz. Osman ve Hz. Ali hakkında güzel söz söylediği için Abdullah b. Habbab ve hamile eşini öldürmüşlerdir.⁶⁸

İbn Haldûn'a göre hâkimiyetin gerçekleşmesi için asabiyet gerekli bir şarttır ancak tek şart değildir. Hâkimiyetin hakkıyla gerçekleşmesi dindarlık, güzel ahlak, hak, adalet, sabır, sadakat, yardımseverlik ve âlimlerin yüceltilmesi gibi hasletlerin varlığına bağlıdır. Temel dinamiği asabiyet olan devletin tamamlayıcı unsurları iyi ve güzel şeylerdir.⁶⁹ İbn Haldûn, asabiyeti, ahlaki ilke ve değerlerle birlikte idealize etmeye çalışmıştır. Adem Apak, tarihsel süreçte negatif boyutlarıyla gün yüzüne çıkan asabiyet ile İbn Haldûn'un olumlu içeriklerle donattığı asabiyet arasındaki farka vurgu yaparak bu kavramın hem müspet hem de menfi özellikleri potansiyel olarak içinde barındırdığını belirtmiştir. Apak, çift yönlü faaliyete yatkın olan asabiyetin yöneliminin akli ve siyasi yeteneklere bağlı olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰ Bu bakımdan Hâriciler'i değerlendirdiğimizde onların asabiyet ve toplumsal motivasyon sahibi olduklarını söylemek mümkündür. Ancak *Mukaddime*'den de anlaşılacağı üzere her asabiyet sahibi toplumun mülke ulaşması ve medeniyet kurması söz konusu değildir. Nitekim İbn Haldûn'un asabiyete yüklediği misyon, üst değerlerle beslenmeden aktif hale geldiği zaman önüne çıkan maddi, dinî, kültürel, bütün varlıkları yok edebilmektedir.⁷¹ Hâriciler'in motivasyon kaynakları, İbn Haldûn'un asabiyete yüklediği kurucu ve yapıcı anlamaya paydaş olacak değerlerden noksan olduğu için nihai gayeye ulaşması söz konusu olmamıştır.

⁶⁸ Ahmed Cevdet, *Kıyas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefa*, Cilt II-Kısım I, Haz. Mahir İz (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), 135-136.

⁶⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 194-195.

⁷⁰ Apak, *Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet*, 41-42

⁷¹ Şaban Ali Düzgün, "Dinde Evrenselin Yerele Karşı Mücadelesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010): 2.

KAYNAKÇA

- Akbulut, Ahmet. "Hâriciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989): 331-348.
- Akyol, Taha. *Hâriciler ve Hizbullah*. İstanbul: Doğan Kitap Yayınları, 2000.
- Akyol, Taha. *Hâricilik ve Şia*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1988.
- Apak, Adem. *Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Apaydın, H. Yunus. "Zâhiriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 93-100. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Bulut, Halil İbrahim. "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Hâricilik ve Günümüze Yansımaları". *Usul İslam Araştırmaları* 11 (2009):41-54.
- Cevdet, Ahmed. *Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa*. Cilt II-Kısım I. haz. Mahir İz. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Çağrı, Mustafa. "Asabiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 453-455. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Demircan, Adnan. *Hâricilerin Siyasi Faaliyetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Baskı.
- Düzgün, Şaban Ali. "Dinde Evrenselin Yerele Karşı Mücadelesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010): 1-12.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fihki Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: Yeni Şafak.
- el- Cabiri, Muhammed Abid. *Arap-İslam Siyasal Akl.* çev. Vecdi Ak-yüz. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn)*. çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Fazlur Rahman. *İslam*. çev. Mehmet Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.

- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975): 219-247.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978): 245-275.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.
- Goldziher, Ignaz. *Zâhiriler Sistem ve Tarihleri*. çev. Cihad Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982.
- Günay, Ünver. "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldûn". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 6 (1986): 63-104.
- Hasanov, Bahram. "İbn Haldûn'da Asabiyet Kavramı-Maurice Halbwachs'ın 'Kolektif Hafıza' Kavramı ile Bir Karşılaştırma". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 15/59 (Güz 2016): 1437-1446.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. 1 cilt. İstanbul: Yeni Şafak, 2004.
- İbn Manzur. *Lisanu'l-Arab*. 9. cilt. Beyrut-Lübnan: Dar Al-Tourath Al-Arabi.
- Kahyaoglu, Yasin. "Hâriciler'de Hitabet Sanatı Ve Meşhur İki Hatip". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Ocak-Haziran 2003): 119-134.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Lapidus, Ira M.. *İslam Toplamları Tarihi Cilt:1 Hz. Muhammed'den 19. Yüzyula*. çev. Yasin Aktay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Öz, Mustafa. "Kurrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 445-446. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Parlak, Ali. "Tefsir Tarihinde Zâhirilik ve Zâhiri Te'vil Geleneği". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

- Sâlim b. Zekvân. *es-Sîre Bir Hârici/İbâdî Klasîği*. çev. Harun Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Sarıçam, İbrahim. *Emevi-Haşîmî İlişkileri İslam Öncesinden Abbâsîlere Kadar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Tan, Oğuzhan. “Kökeni Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zâhirîlik”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010):137-166.
- Teber, Ömer Faruk. “Hâricî İmamet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu”. *Ekev Akademi Dergisi* 12/34 (Kış 2008):57-72.
- Togan, A. Zeki Velidi. *Tarihte Usul*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985.
- Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Wellhausen, Julius. *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
- Yavuz, Sefer. “İlm-İ Umran’ın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013): 319-347.
- Yazgan, Pınar. “İlm-İ Umran Düşüncesinin Arka Planı”. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

