

Araştırma Makalesi

İslam Düşüncesinin Dinsel-Siyasal Otorite İlişkisini Halduncu Perspektiften Okuma

Reading the Relationship of the Religious-Political Authority in Islamic Thought from the Haldunian Perspective

Cemal FEDAYİ Prof. Dr. Kırıkkale Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü fedayi67@yahoo.com https://orcid.org/0000-0003-0097-0368	Onur YILDIRIM Arş. Gör. Dr. Kırıkkale Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü onur20082008@hotmail.com https://orcid.org/0000-0003-3946-338X
--	---

Makale Gönderme Tarihi 04.05.2020	Revizyon Tarihi 28.06.2020	Kabul Tarihi 17.07.2020
---	--------------------------------------	-----------------------------------

Öz

Muhammedî davetin yayılışıyla birlikte kurulan devlette siyasal otoritenin kaynağının ve niteliğinin ne olduğu ve söz konusu otoritenin hangi unsura dayandığı sorusu, İslam siyasal düşüncesi üzerine inceleme, araştırma ve okuma yapan düşünürlerin zihnini meşgul etmeye devam etmektedir. Bu bağlamda, ilk İslam devletinde “yöneticinin, siyasal otoritesi hangi unsura dayanmaktadır” tarzında ifade edilen soru, İslam düşüncesinde siyasal otoritenin kaynağı ve niteliğine ilişkin genel bir anlayışın çözümlenmesi amacını güder. Hz. Muhammed ile başlayan ve Hz. Ali'nin vefatıyla sona eren “kurucu deneyim” döneminde siyasal otoritenin kaynağının ve niteliğinin dinsel bir ilkeye mi, yoksa din dışı bir unsura mı dayandığı sorusu, günümüz Müslümanları arasında da canlılığını korumaya devam etmektedir. Bu çalışmada, her ne kadar kendisinin bu tür bir sorunun doğrudan cevabını arama gayreti içerisinde olmadığı bilinse de, asabiyyet, dinsel davet ve mülk arasındaki çok yönlü ilişkiden hareketle değerli ipuçları sunan İbn Haldun'a müracaat edilecektir. Söz konusu soruya kendine özgü perspektiften yaklaşan İbn Haldun'un kılavuzluğunda ilk İslam devletinde siyasal otoritenin dinsel mi yoksa din dışı mı bir unsura dayandığı sorusuna yanıt aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Asabiyyet, Dinsel Davet, Mülk, Otorite.

Abstract

The question of the source and the nature of the political authority in the state established with the arrival of the Muhammadan invitation and what element this authority is based on, continues to occupy the mind of the thinkers who are studying, researching and reading on Islamic political thought. In this context, the question, which was formulated in the first Islamic state, by which element the political authority of the ruler was based on, aims to contain a general understanding of the source and quality of political authority in Islamic thought. The question of whether the source and the nature of the political authority in the period of the “founding experience”, which started with Muhammad and ended with the death of Ali, is based on a religious principle or a non-religious element, continues to be alive among today's Muslims. In this study, Ibn Khaldun, who provides valuable clues based on relations between asabiyyah, religious invitation and state, will be applied although it is known that he is not in the effort to seek direct answer to such a problem. Thus, we will try to analyze whether the political authority is based on a religious or non-religious element in the first Islamic state under Ibn Khaldun's guidance, approaching the question from its own perspective.

Keywords: Ibn Khaldun, Asabiyyah, Religious Invitation, Mulk, Authority.

Önerilen Atıf /Suggested Citation

Fedayi, C., Yıldırım, O. 2020. İslam Düşüncesinin Dinsel-Siyasal Otorite İlişkisini Halduncu Perspektiften Okuma, *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi*, 55(3), 1576-1593

Giriş

İslam, bir din mi, bir devlet mi yoksa her ikisi midir? İslam, siyasal alanı düzenleme iddiasında mıdır? Söz konusu İslam olunca, bu ve benzeri siyasal içerikli soruların sayısını artırmak mümkündür. Yukarıdaki sorularla bağlantılı olarak dile getirilen sorulardan birisi de, İslam'ın dinsel otorite ve siyasal otorite arasında ne tür bir ilişki öngördüğüyle ilgilidir. Bu tür bir sorunun yanıtını soruşturmaya başlamanın yolu gerek dinî nasların devlet kurumuna ilişkin hükümlerinin gerekse de İslam'ın her alanda temellerinin atıldığı dönemin mercek altına alınmasından geçer. Dolayısıyla bir din olarak İslam'ın genel olarak siyasal alanla, özel olarak da siyasal otorite ile ilişkisini normatif düzeyde tayin eden, temellerini atan dini davetçinin misyonudur. O halde davetçinin misyonuna bağlı olarak gündeme getirilmesi gereken bir dizi soru bulunmaktadır: Risâletin amacı ne idi? Hz. Muhammed, insanlara sadece dinsel hakikati, başka bir deyişle seküler bir yorum ile dinin salt metafizik bir paradigma ile sınırlı tutulup tutulmadığını bildirme amacıyla Allah tarafından gönderilen bir peygamber miydi yoksa aynı zamanda bir devletin kurucusu ve başkanı mıydı? Şüphesiz, risâletin temel amacı dinsel anlamda sapkın görüş ve eylemlere sahip olduğu düşünülen başta Araplar olmak üzere diğer milletlere hakikati bildirmektir. Ancak bu, risâlet paradigmasının sadece metafizik hakikati ortaya koyarak, toplumsal katmanlar arasında dengeli bir yapı inşa etmek amacıyla ahlak, inanç, ahkâm ve hukuk konularını dışladığı anlamına gelmez. Aksine risâlet, hem dinsel hakikatin açığa çıkarılması hem de yukarıda bahsi geçen yapının inşa edilmesinin gerekliliği olarak siyasal hüviyet kazanmıştır. Bu bağlamda, Hz. Muhammed'in davetin istikbali için Mekke'den Medine'ye gerçekleştirdiği Hicret olarak bilinen göç hareketi, siyasal anlamda yeni bir dönemin başladığının ilk işaretidir. Hicret ile birlikte, Allah'ın elçisi konumundaki Hz. Muhammed, bir devletin kurucusu ve başkanı unvanına sahip olmuştur. Böylelikle, Hz. Muhammed'in sahip olduğu otoritenin kapsam ve etkinlik alanı genişlemiştir. Hicret öncesinde, sadece davete katılanlar üzerinde otoriteye (dinsel otorite) sahip olan Hz. Muhammed, Medine'de ortaya çıkan siyasal topluluğun önderi olması nedeniyle davete katılmayanların üzerinde de otoriteye (siyasal otorite) sahip olmuştur.¹

Hz. Muhammed'in, bir dizi gelişmeye bağlı olarak siyasal otoriteye sahip olması İslam'da din ve devletin, dolayısıyla da dinsel otorite ve siyasal otoritenin birlikteliğinin işareti olarak yorumlanmıştır. Bu iki otoritenin, temel amacı dinsel hakikati bildirmek olan davetin başarıyla ulaşması için birleştirildiği anlayışı, İslam'ın siyasal otoriteyi, dinsel otoriteye bağladığının göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Bu anlayışın izlerini İslam dünyasının yetiştirdiği en parlak zekâlardan birisi olan İbn Haldun'da da görmek mümkündür. İbn Haldun, dinin amaç, siyasetin ise araç olduğu görüşünden hareketle siyasal otoriteyi, dinsel otoritenin hizmetine sunar. Ancak, İbn Haldun dinsel karakterli siyasal otoritenin oluşumunu farklı bir açıdan değerlendirir. Ona göre, umranın en özel kategorisi olan Araplar, diğer milletlerden farklı olarak sadece asabiyetle siyasal otorite, yani mülk sahibi olamazlar. Arapların mülkü elde etmeleri için kuvvetli bir asabiyetin yanında, dinsel davete ihtiyaçları vardır. İbn Haldun, Arapların mülkü elde etmesi hususunda asabiyet unsurunun etkinliğini azalttığı izlenimi verdiği bir anda onu tekrar işlevsel hale getirir. Ona göre, dini davetin başarıyla ulaşması için davetçinin de kuvvetli bir asabiyete sahip olması gerekir. İşte bu çalışmanın konusunu, İbn Haldun'un dinsel davet ile asabiyet arasında kurduğu, birbirini besleyen ve tamamlayan çift yönlü ilişki oluşturmaktadır. Çalışmanın yöntemi, İbn Haldun ve Mukaddime üzerine gerçekleştirilen pek çok çalışmada ortaya çıkan İbn

¹ İslam'da siyasal otoritenin mahiyeti tartışmalı olmakla birlikte, Hz. Peygamber'in Hicret öncesi dönemde siyasal otoriteye sahip olduğunu ifade etmek mümkün değildir. Kuşkusuz, Hz. Peygamber Mekke aristokrasini karşısına almak suretiyle bu zümrenin siyasal varlığına ve otoritesine meydan okumaktaydı. Lapidus'un (2013, s. 60) belirttiği üzere, dinsel inanışın toplumsal-siyasal yapı ve ekonomik hayat ile ontolojik bir ilişkiye sahip olduğu Mekke'de, Hz. Peygamber tarafından Mekke'nin dinsel inanışına yöneltilen meydan okuma beraberinde reislerin (dinsel-toplumsal-siyasal) otoritesine meydan okuma şeklinde değerlendirilebilir. Bu, Hz. Peygamber'in kendine siyasal alanda yer açma teşebbüsü olarak da yorumlanabilir. Ancak, Hz. Peygamber'in bu teşebbüsünde başarılı olmadığı, ancak Hicret ile birlikte siyasal bir topluluğun önderi haline geldiği tarihsel realiteye tekabül etmektedir. Bu yüzden, Wellhausen (1963, s. 3) Hicret ile birlikte Hz. Peygamber'in vaizlik vasfını yitirmeden "hükümdarlık" vasfına da kavuştuğunu ifade eder. Başka bir deyişle, dinsel otoriteden, dinsel-siyasal otoriteye intikal Medine dönemiyle birlikte gerçekleşmiştir.

Haldun’u kendinden sonrakilerin gözlükleriyle okumak değil, kendinden öncekilerin sağladığı bilgi malzemesine dayanarak kendisi aracılığıyla okumaktır. Çalışmanın amacı, İbn Haldun’un kurduğu bu çift yönlü ilişkiden hareketle İslam düşüncesinde temellenen dinsel-siyasal otorite ilişkisini farklı bir açıdan değerlendirmenin yolunu açmaktır.

Asabiyetten Mülke: Ontolojik Bir İlişki

İbn Haldun açısından asabiyet, toplumunun düzenleyici ilkesi (Akbar, 2002, s. 25) ve mülk² teorisinin omurgası konumundadır (Hassan, 2015, s. 172). Asabiyet, İbn Haldun’un “umran ilmi”³ adını verdiği yeni ilmin, umran ile birlikte “iki anahtar” kavramından birisidir (Meriç, 2018, s. 147). Bu kavram olmaksızın, insanının (insan ifadesi ile liberalizmin temel unsuru olan birey değil, varlığı mensubiyet hissettiği kabileye bağlı olan kişi kastedilmekte) kendisi için ne toplumsal-siyasal hayatı ne de entelektüel (ilim ve sanat düzeyinde) evreni inşa edebilmesi mümkün hale gelir. Kavram, insanın tam teşekküllü bir hayat sürdürebilmesi açısından hem başlangıç hem de sonuç noktasında yer alır. Başlangıçta yer alır; çünkü insanın toplumsal hayatını inşa edebilmesinin, doğasına uygun yaşayabilmesinin ön koşuludur. Aynı şekilde kavram sonuç noktasında yer alır; çünkü insanın toplumsal-siyasal açıdan kaderini belirler. Bu yönüyle kavram, “kabile ve klanların sosyolojisini anlamayı kolaylaştıran tarihsel bir araçtan” (Öztürk, 2008, s. 188) ziyade insanın toplumsal-siyasal hayatını “olması gerektiği şekliyle” nasıl kuracağı ve sürdürebileceğini kanıtlama uğraşındadır. Yukarıda tırnak içine alınan ifadeyle, kavramın idealist felsefe ile yakınlığı değil, “insan için doğal bir tezahür” olduğunu vurgulama amacındayız (Yaslıçimen ve Sunar, 2006, s. 164). Çünkü İbn Haldun, “belli konular hakkında önerilerde bulunsa da, kural koyucu bir siyasal filozoftan çok olguları tanımlayan bir sosyologdur” (Gellner, 2012, s. 41). Bu noktada, İbn Haldun’un bu doğal tezahüre yönelik kavrayış ve çözümlemesini açıklayabilmek için takip eden sorulara sırasıyla yanıt arayalım. İbn Haldun’a göre insanı, insan yapan asabiyet kavramı ne anlama gelir? Asabiyetin insanın toplumsal-siyasal hayatı açısından önemi nedir? Asabiyetin işlevi ve amacı nedir?

İbn Haldun üzerine araştırma yapan düşünürlerin, onun toplumsal-siyasal teorisinin omurgasını oluşturan asabiyet kavramının tanımı üzerinde mutabık olmadıklarını belirtmek gerekir. Kavram kaygan bir zemin üzerinde, ama hep yakın anlamları çağrıştıran bir şekilde kullanılır. “Franz Rosenthal (grup dayanışması), De Slane (grup ruhu), Vincent Monteil (klan ruhu), Von Kremer (milliyetçilik), H. Ritter (dayanışma duygusu), M. Halpern (grup dayanışması), S. H. Bahsh ve H. Shirvani (komünal ruh), Hourani (birlik ruhu), Aziz el-Azmeh (grup iradesi), Ernest Gellner (toplumsal birlik ve askeri ruh), Erwin Rosenthal (dayanışma ve vurucu güç), D. S. Margoliouth (kabilecilik) ve M. Mahdi (toplumsal dayanışma)”, asabiyeti tanımlamak amacıyla birbirinden farklı söz öbeklerini tercih etmektedirler (Uludağ, 2018, s. 95-6). Bu tanımların ortak noktasını, insanın toplumsal-siyasal yönüne dikkat çekmeleri oluşturur. Kavramın anlam haritasının merkezinde insanın toplumsallığı yer alır. Çünkü İbn Haldun açısından tarihin belirleyici unsuru birey değil, insan gruplarıdır (Katsiaficas, 1999, s. 53). Bu yönüyle asabiyet, bireyin yaşam tarzı, yönetimi ve eylemleriyle ilgilenen bir kavram değildir. O halde, asabiyetin, insanın toplumsal hayatıyla ilgili bir kavram olduğunu ifade etmek gerekir.

Ama yine de asabiyetin bir tanımını yapmak gerekirse, Câbirî’yi (2018, s. 207) tercih ederek, asabiyeti, “akrabalık bağı üzerine kurulu bir grubun bireylerini, ancak bu grubu veya gruptaki bireyleri tehdit eden bir tehlike olduğunda açığa çıkıp keskinleşen fakat her zaman mevcut daimi

² İbn Haldun açısından asabiyetin gayesi olan mülkün sözlük anlamı sahip olmak ve tasarrufta bulunmaktır. İbn Haldun’un mülk ile kastettiği anlam tagallübe, tahakküme, kahra, baskıya ve zor kullanma gücüne dayanan mutlak monarşi tarzında bir devlet şeklidir. Umranın iki türü olduğunu ifade eden İbn Haldun’a göre, umranın hem bedevî hem de hadarî olanı tabiidir. Mülkün hadarî umrana özgü olduğunu ileri süren müellif, mülkün bu yönüyle bedevî umranın yönetim biçimi olan riyasetten farklı olduğunu belirtmektedir. Riyasette, kabile şefinin aldığı kararları kendisine tâbi olanlara zorla tatbik etme ya da baskı yaparak kabul ettirme durumu söz konusu değilken; mülkün başında bulunan melik aldığı kararları, kendisine tâbi olanlara zorla kabul ettirmektedir (İbn Haldun, 2018, s. 350).

³ Şahin ve Yaylı (2019, s. 191), İbn Haldun’un icat ettiğini ileri sürdüğü bu ilmin “toplumun metafiziksel” açıdan okunması için temel bir araç olduğunu düşünmektedirler.

bir bağla birbirine bağlayan ve bilinç ya da bilinçaltı şeklinde var olan toplumsal-psikolojik bir bağ” olarak tanımlayabiliriz. Bu tanım sayesinde İbn Haldun’un asabiyet kavramı ile grup üyelerini birbirine bağlayan kan bağına işaret ettiği söylenebilir. Ancak Câbirî’nin farkında olduğu üzere, İbn Haldun asabiyeti sadece kan bağına ya da nesebe indirgemez. İbn Haldun, asabiyeti bedevî umranda ortaya çıkan ve toplumsal örgütlenme seviyesinde yaşayan bir grubun dıştan gelecek tehlikelere karşı kendini savunma ilkesi şeklinde değerlendirir. Bu yönüyle İbn Haldun, gerçekte asabiyeti meydana getiren unsurun sadece nesep olmadığını ifade eder. Kuşkusuz, bir nesebin ayırt edici özellikleri olan ortak dil, kültür ve davranış kodları asabiyeti güçlendirir (Akbar, 2002, s. 30). Ancak bu unsurlar, daha etkili başka unsurlar tarafından desteklenmedikçe gerçek anlamda asabiyeti oluşturamazlar. Şunu sormak gerekir: Asabiyetin gerçek anlamda ortaya çıkışına vesile olan unsurlar nelerdir? Bizim İbn Haldun okumamıza göre, toplumsal zaruretlar ve kader/inanç birliği asabiyeti meydana getiren gerçek unsurlardır. Gierer’in (2001, s. 98) ifade ettiği üzere ortak ataya sahip olmaktan ziyade ortaya çıkan sorunlar karşısında birlikte hareket etmek, kader birliği yapmak asabiyeti oluşturur. Grup üyelerinin, akrabalık bakımından gerçek veya hayali bir şekilde birbirlerine bağlı olmalarının önemi yoktur (Kalpakian 2008, s. 369). Onlar arasında kader birliğinin olması asabiyetin var olduğunun kanıtıdır. Çünkü kan bağı bakımından üyesi olduğu kabileden dışlanan bir kişi, başka bir kabilenin yanında yer alarak, kendisini kabul eden kabilenin asabiyetine dâhil olur. Kişinin asabiyet bağı ile bağlı olduğu kabilenin, ortak atayı paylaştığı kabile olması şart değildir. Önemli olan birlikte hareket etmek, yani kader birliği yapmaktır. O halde, asabiyetin “hakiki ve fiili temeli, bir grubun daimi ortak maslahatıdır” (Câbirî, 2018: 207-9).

Peki asabiyetin işlevi nedir? Kavramın işlevi anlamında saklıdır. Kavramın yönelimi, insanın toplumsal hayatı olduğu için doğal olarak işlevi de toplumsallıktır. Bu noktada, Aristoteles’in “insan doğası gereği toplumsal (medenî) bir varlıktır” (el-insânu medeniyyun bi’t-tab) ilkesini benimseyen İbn Haldun’a (2018, s. 213) göre asabiyet, temel ihtiyaçlarını ve dışarıdan gelecek tehlikeleri tek başına karşılaması mümkün olmayan insanı, kader birliği yaptığı insanlara bağlar. Buna göre insan, asabiyet bağı olmadan ıssız bir adada veya çölde tek başına hayatını sürdürebilecek yeteneklere sahip değildir. Yeme, içme, giyinme ve barınma şeklinde sıralanan temel ihtiyaçları temin etme konusunda doğa ne kadar cömert olsa da, insan bu ihtiyaçların tamamını tek başına karşılayamaz.⁴ İbn Haldun, bu noktaya kadar Aristoteles takibini sürdürmekle birlikte, asabiyete dayalı olarak inşa ettiği toplumsal hayatı farklı bir şekilde tasarlar. Bu tasarıda, İbn Haldun bir toplumsal aidiyet teorisyeni olarak kendini gösterir. Onun temel problemini, “insanları toplumda bir arada tutan unsurun ne olduğu” sorusu oluşturur (Gellner, 2012, s. 163). Bu yüzden İbn Haldun açısından asabiyet, insanların birlikte yaşamasını sağlayan sıradan bir unsur değildir. Asabiyet, birlikte yaşamı da kapsamak suretiyle bağlıları üzerinde toplumsal aidiyet oluşturan bir teoridir. İnsanlar, bir şekilde uzlaşarak toplumsal hayatı meydana getirebilirler. Ancak, toplumsal hayat, toplumsal aidiyeti veya topluma adanmışlığı garanti etmez (Görgün, 2017, s. 333). Birlikte yaşama iradesini ortaya koyan toplum üyeleri arasında toplumsal aidiyeti sağlayacak olan güç asabiyettir. Çünkü toplumsal aidiyet, insanın hayatta kalmasını sağlayacak yegâne unsurdur. Bu yüzden, asabiyetin temel işlevi toplumsal aidiyeti oluşturmaktır. Asabiyet bağına sahip olmayan insanın, vahşi hayvanlar veya “asabiyetçi kaynaşmaya” ulaşmış kabileler tarafından yöneltilecek (Öztürk, 2008, s. 188) tehlikeler karşısında kendini güvende hissetmemesinin gerekçesi budur.

Asabiyetin amacı konusu, İbn Haldun’un mülk teorisinin merkezinde yer alır. İbn Haldun’a (2018, s. 350) göre, “içerisinde tagallüb, tahakküm, baskı, zor ve kahrı barındıran mülk, asabiyetin, giderek ulaştığı nihaî gayedir”. Aristotelesçi teleoloji teorisine dayanarak asabiyetin

⁴ İbn Haldun (2018, s. 214), Allah tarafından hayvanlara kendilerini savunmaları amacıyla bir dizi organ verildiğini ifade eder. Hayvanlar, boynuz, tırnak ve pençeleri sayesinde doğal savunmalarını gerçekleştirirler. İnsana gelince, ona Allah tarafından düşünce ve el verilmiştir. “El, düşüncenin hizmeti ve desteği ile sanatlar için hazırlanmış ve yaratılmış bir organdır”. İbn Haldun’a göre, düşünce ve el kombinasyonu sayesinde insan, hayvanların sahip olduğu doğal savunma araçlarının benzerlerini (yapay formlarını) ortaya çıkarır. İnsanda boynuzun yerini süngü, pençenin yerini kılıç, kalın ve sert derinin yerini kalkan ve zırh almıştır.

ereğinin mülk olduğunu ifade etmek mümkündür. Asabiyet ile mülk arasındaki ilişki bakımından dikkat çeken önemli bir husus da şudur: Mülkün, asabiyete dayanması ihtiyari değil, varlığın ve varlıktaki mertebelerin zaruri neticesidir. Peki asabiyete dayanan mülkün zaruri oluşu nasıl açıklanabilir? İbn Haldun, bu sorunun yanıtını insan doğasından hareketle ele alır. İbn Haldun, aynı noktaya varan iki farklı insan doğasından söz eder. İlki, daha evvel belirtildiği üzere, “insan doğası gereği toplumsal bir varlık” olduğu için diğer insanlara ihtiyaç duyar ilkesidir. Burada İbn Haldun toplumsal hayatı “doğal ve zorunlu bir kategori” olarak ele alır (Bağce, 2005, s. 201). Sağlıklı bir toplum hayatı inşa etmek amacıyla kuralların konulması ve yürütülmesi gerekir. Kural koyan ve koyduğu kurallarla toplumun tüm üyelerini bağlayan bir otorite de aynı oranda gereklidir (Yaylı ve Yıldırım, 2019, s. 192). Otoritenin gerekliliği meselesi, insan doğasının ikinci özelliğine ulaşmamızı sağlar: “İnsan, doğası gereği zalimdir” (İbn Haldun, 2018, s. 333). İbn Haldun, otoritenin gerekliliğine yönelik Aristoteles ile başlattığı tezini Hobbes’tan önce yaşamış olmasına rağmen, sanki Hobbes’tan haberdar mış gibi “insan, insanın kurdu” önermesini çağrıştıran tınıyla sonlandırır. Bu noktada belirtmek gerekir ki, insanın zalim olması bakımından İbn Haldun’un sistemi ile Hobbes’un sistemi arasında öze ilişkin farklılık bulunmaktadır. Hobbes, çatışma ve savaş kanunun egemen olduğu doğal durumdaki doğal şiddeti sonlandırmak ve Leviathan’ı ortaya çıkarmak maksadıyla dolaylı yoldan da olsa zulmü onaylamaktadır. İbn Haldun ise, zulmü onaylamaktan ziyade onun insan nefsinin ve karakterinin bir parçası olduğunu ifade eder (İbn Haldun, 2018, s. 333).

Buna göre, kabile üyesi olan insanı, diğer kabile üyelerine zulmetmekten alıkoyan bir otoritenin varlığı kaçınılmazdır. İnsanları nesep veya sebep ilkesiyle birbirine bağlayan asabiyetin mülkü elde etme amacı tam olarak burada karşımıza çıkar. Asabiyet sayesinde kabile içerisinde toplumsallaşan insan, zulmetme, kaba kuvvete başvurma, Platoncu anlamda ruhun öfke gücünü koruma güdüsünü devam ettirir. İnsan, doğasında yer alan zalim ve kötü olma özelliğini kaybetmeyeceği için bu gücün kabile dışına taşınması gerekir. Bu taşıma işlemini gerçekleştirecek olan niteliği siyasallıktan ziyade ahlakiliğe dayanan reisin otoritesidir. “Asabiyetçi kaynaşma”yı sağlayan bu otorite mülke giden yolu açar. Dolayısıyla İbn Haldun açısından ruhun öfke gücü baskın olan, yani kuvvetli bir asabiyet ile mülk arasında ilineksel değil, ontolojik bir ilişki bulunur.⁵ Herhangi bir mekân ve zamanda, kuvvetli bir asabiyete sahip olan bir milletin temel amacı mülkü elde etmek yönünde olacaktır. Kuvvetli bir asabiyet teşekkül ettirememiş olan milletlerin mülke ulaşmaları söz konusu değildir. Çünkü mülkün temeli, galebeye esas teşkil eden asabiyete dayanır (İbn Haldun, 2018, s. 412).

Dinsel Davetten Mülke: İlineksel Bir İlişki

Söz konusu olan bâdiyede⁶ ikamet eden Araplar olunca, İbn Haldun kuvvetli bir asabiyete sahip olma ile mülk arasında kurduğu ontolojik bağı koparır. Ona göre, vahşi bir millet olan Araplar,⁷ mülk siyasetine en uzak olan millettir. Kuvvetli bir asabiyete sahip olan bir kabile Arapların içinden çıksa dahi, bu kabile her halükârda Arap’ın kabilesi olacağı için mülkü elde edemez. Bu çerçevede sorulması gereken şudur: Araplar neden mülk siyasetine en uzak olan millettir? İbn Haldun, bu soruya yanıtını, ekonomik temele dayanan açıklama ile başlatıp, psikoloji temelli açıklama ile sonlandırır. Belli başlı ekonomik uğraş olarak deve yetiştiriciliği ile meşgul olan, ancak bu uğraş ile yetinmeyerek yağma ve talan sayesinde rızıklarını ve gıdalarını temin eden Araplar, “iş ve emek sahibi olan sanatkârın ve zanaat erbabının işini telef eder” ve “kazancın aslı

⁵ Aristoteles’e özgü kavramları kullanmak gerekirse, İbn Haldun hiç şüphesiz asabiyet ile mülk arasındaki ilişkide, asabiyeti form, mülkü ise madde olarak değerlendirir. Çünkü İbn Haldun, asabiyet bağlarının zayıflaması ve zamanla ortadan kalkmasıyla birlikte, mülkün de dağılacağına işaret eder (İbn Haldun, 2018, s. 390-420).

⁶ Meriç’e göre, bâdiye ne çöl ne köy ne de kır anlamına gelir. Bedevinin dolaştığı her mekân bâdiyedir (Meriç, 2018, s. 147).

⁷ Câbirî, İbn Haldun’un vahşi bir millet olarak tanımladığı “Araplarla”, kendi başına gelen felaketlerden sorumlu tuttuğu Benî Hilal kabilelerine mensup Arapları kastettiğini ileri sürer. Ona göre, bu kabilelerin yaşam tarzına vakıf olan İbn Haldun, söz konusu Araplar için verdiği hükmü genelleyecek tarihsel vakıalar aramaya koyulmuştur. (Câbirî, 2018, s. 76).

ve hakikati olan emeğe” ne bir değer tanır ne de onun bir ücreti olabileceğini düşünürler (İbn Haldun, 2018, s. 325). Bâdiyede ikamet eden Arapların temel gayesi, yağma, talan ve ağır vergiler aracılığıyla halkın elinden malını almaktır. Arapların, yolsuzlukların önüne geçilmesi ve hak ihlallerinin ortadan kaldırılması yönünde herhangi bir gaye ve girişimleri olmadığından, onların hükümleraltılığı altında halk, “herhangi bir kanuna ve hükme tâbi olmaksızın tam bir keşmekeş” içerisinde yaşamaktadır (İbn Haldun, 2018, s. 365). İbn Haldun, Arapların her bakımdan hadarî umrana karşıt bir hayat tarzı içinde olduklarını, adeta anarşi⁸ içerisinde yaşamlarını sürdürdüklerini ifade eder (Arslan, 2018, s. 163). Bu tür özellikleriyle Araplar, kaba, sert, mağrur, kendi başına buyruk ve vahşi mahiyette bir millettir (İbn Haldun, 2018, s. 348-9).

Aynı zamanda, temel ekonomik uğraşlarının deve yetiştiriciliği olması ve bu uğraştan kaynaklanan bir dizi psikolojik sonuç Arapların, bedevî umrana özgü ilkel siyasal-toplumsal örgütlenmeye hapsolmalarının da nedenidir. Yaptırım gücünden uzak, bir anlamda ahlaki bir otoritenin var olduğu bedevî umrana özgü bu ilkel siyasal-toplumsal örgütlenme, bazı İbn Haldun yorumcuları tarafından “kabile demokrasisi”⁹ olarak adlandırılan riyasettir (Hassan, 2015, s. 178). Riyasette, kabile reisi aldığı kararları, kendisine tâbi olanlara zorla tatbik ettirebileceği bir otoriteye sahip değildir. Bu yüzden de, -her ne kadar tartışmaya açık olsa da-reisin sahip olduğu otorite, siyasal değil, ahlaki bir otorite olarak kabul edilir (Kurtoğlu, 2013, s. 266-7). Ortaçağ Avrupası’nın siyasal örgütlenme biçimi olan feodalitenin kendine özgü yapısını ifade etmek amacıyla kullanılan bir deyişi tercih etmek gerekirse, bâdiyede ikamet eden kabile reisi bir bakıma “eşitler arasında birinci”dir (Lacoste, 2012, s. 39). Reisin otoritesi, modern siyaset felsefesinin egemene atfettiği ayırt edici özelliklerden birisi olan mutlaklık ilkesine dayanmaz. Çünkü Gellner’in (2012, s. 44) belirttiği gibi, “bedevîlik, hiyerarşiye eğilimli olan emek yoğun toplumların aksine savunma ağırlıklı eşitlikçiliğe yatkın olan bir toplum türüdür”.

Dahası, İbn Haldun’un mülk teorisinin özünü oluşturan, mülkün kurucu ve itici gücü olan asabiyet açısından meseleyi ele alacak olursak, müellifin Araplar için müdafaa amacı taşıyan asabiyyetin varlığını kabul ettiğini söylemek mümkündür. Ancak, İbn Haldun, bir kabile grubunun başka bir kabile grubu üzerinde hâkimiyet kurmasını mümkün kılan, böylelikle de kademeli bir şekilde mülkün elde edilmesini temin eden taarruza dönük asabiyet türünün Araplar arasında bulunmadığını ifade eder. Ona göre, mülkün temeli olan asabiyyetin karakteri müdafaa yönelik değil, taarruza yönelik olmalıdır. Bu yüzden de, İbn Haldun (2018, s. 467), Arapları, mülke en uzak olan millet olarak tarif etme konusunda herhangi bir beis görmez.

İbn Haldun, asabiyet ile mülk arasında ontolojik bir ilişki olduğu varsayımından hareketle asabiyyetin gayesinin mülk olduğuna işaret etmişti. Bununla birlikte, İbn Haldun, mülkü elde edecek olan asabiyyetin gerçek anlamda bedevî umrana özgü olduğunu, zira asabiyyetin varlığını mümkün kılan cesaret ve metanetin bedevîlerin huy ve seciyelerine sirayet ettiğini düşünür. Çünkü bedevîler, çöllerde ve saharalarda tek başlarına yabanî ve hayvanî bir hayat yaşadıkları için kendilerini müdafaa etme işi ile bizzat kendileri ilgilenirler. Onların çöllerde ve saharalarda tek başlarına yaşamaları, cesur ve metin oluşlarına bağlıdır (İbn Haldun, 2018, s. 330). Gellner’in (2012, s. 58) ifade ettiği gibi “yönetilmeyi reddedenler yönetmeye uygundur”. Öte yandan, İbn Haldun, deve yetiştiriciliği ile geçinen ve bu yüzden bedevîlik psikolojisini muhafaza eden Arapların, sadece müdafaa etmeye yönelik bir asabiyyete sahip olduklarının da altını çizmekteydi. Fark edileceği üzere, yukarıdaki iki önermenin birlikte kullanılması İbn Haldun’un kendisiyle çeliştiğine dair bir izlenim verir. Gerçekten de İbn Haldun, bir taraftan Arapların vahşi bir millet olmaları nedeniyle mülke en uzak millet olduklarını, diğer taraftan da vahşi milletlerin mülkün karakteristik özelliklerinden olan halkı tahakküm altında yönetmeye daha kadir olduklarını ifade eder. Bu yönüyle, şu an için çözümü zor gözükken bir problemle karşı karşıya kaldığımızı itiraf

⁸ Gellner, bedevî umranın “herkesin herkese karşı olduğu” Hobbesçu bir anarşi durumuna tekabül etmediğini ileri sürer. Ona göre, kabile tarzı yaşamda, devlet gibi uzmanlaşmış bir kanun koyucu olmasa bile, bir düzen vardır. Bu düzen, kabile örgütlenmesiyle tesis edilir (Gellner, 2012, s. 53).

⁹ Kabile reisinin seçimi hem toplumun genel yapısını açıklayan hem de ilkel demokratik teamüllere işaret eden bir yapıdadır. Reislik için aday gösteren kabile klanı seçimde oy kullanma hakkına sahip değildir. Klan, ya kabile reisliği için aday temin eder ya da seçmenleri sağlar (Gellner, 2012, s. 215).

etmeliyiz. Çünkü vahşi bir millet olan Arapların, bu vahşiliklerinden dolayı hem mülk siyasetine uzak olan hem de mülkün ayırt edici özelliği olan tahakküme yatkın olan düalist yapıları olduğu ortadadır.¹⁰ İşte karşı karşıya kaldığımız söz konusu problem, bâdiyede ikamet eden ve vahşilikleri ile ün salan Araplarda potansiyel olarak var olan ve galebeye esas teşkil eden asabiyyetin ne tür amillere bağlı olarak harekete geçirildiğini anlayarak, ortadan kaldırılabilir.¹¹

O halde, her ne kadar vahşi bir millet olan Araplar, daha az vahşi olan milletlere nazaran asabiyyetin ayırt edici özelliği olan tahakküm altına almaya daha fazla kadir olsalar da, söz konusu asabiyyetleri ancak müdafaa etmeye dönüktür. Bu yönüyle Arapların asabiyyeti dışarıdan gelen tehlike durumunda ortaya çıkan bir asabiyyettir. İbn Haldun, bâdiyede ikamet eden Arapların gevşek, kopmaya yatkın bir asabiyyet bağı ile birbirlerine bağlandıklarını göstermeye çalışır gibidir. Arap'ın bu bağı, toplumsal hayata ihtiyaç duyduğu için bir anda kopacak bir bağ olmasa da, yeni fırsatlar karşısında çaresizdir. Amaç mülkü elde etmek ise, bu bağın güçlendirilmesi kaçınılmazdır. Ancak bu nasıl gerçekleştirilecektir? Ne tür bir unsur sayesinde Arap, toplumsallığı borçlu olduğu kabileyi mülke ulaştırmayı bir dava haline getirecektir? Arap'ın, mülkün semeresi olan hadarî umranın nimetlerini talan etmekten vazgeçirecek unsur nedir?

İbn Haldun'a göre, bu unsur, din unsurudur.¹² Bu konuyla ilgili Mukaddime'de bir fasıl açan İbn Haldun (2018, s. 366), “nübüvvet, velayet ya da umumi olarak benzer bir etkiye sahip dinsel bir renk olmaksızın” bâdiyede ikamet eden Araplar için mülkün söz konusu olmayacağını belirtir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, İbn Haldun, bedevîliğin en alt sınırında olan Arapları, “umranın en özel kategorisi” olarak tasarlar. Çünkü umranın diğer toplulukları İbn Haldun'un ortaya koyduğu bir dizi doğal aşamadan geçerek, mülke ulaşabilirken, Araplar için destekleyici bir unsur olmaksızın, mülke ulaşma söz konusu değildir (Kurtoğlu, 2013, s. 269). İbn Haldun, vahşi bir millet olmaları hasebiyle tagallübe kadir olan bedevî Arapların, dinsel bir ilkenin ya da davetin nezareti olmaksızın, ele geçirdikleri memleketleri hızla harap ettiklerini düşünür.¹³ Öyle ki, Araplar vahşi tabiatlarının gereği olarak ele geçirdikleri memleket halklarının elinde ne var ne yoksa yağma ve talan etmektedirler. İbn Haldun'un (2018, s. 364-5) ifadeleriyle, “onlara (Araplara) göre, vahşi olma hali zevkli bir şeydir, çünkü bunda kanunların boyunduruğuna girmeme ve siyasal bir liderliğe boyun eğmeme durumu” söz konusudur. Daha evvel belirttiğimiz üzere, Arapların sahip olduğu bu tabiat, mülkün varlığını mümkün kılan hadarî umrana karşıttır. Çünkü mülk, hadarî umrana özgü kanunların hükmünü ve yerleşik hayatı gerektirir. Mahdi'nin

¹⁰ Aslında, bedevîlere özgü düalist yapı problematiğinin çözümlenmesi şu şekilde de yapılabilir: Kabile kültürü ve ekonomik üretim modelleri üzerinden şekillenen sosyal yapı bedevîlerde müdafaa ruhuna yatkın olmayı; fitratlarına özgü psikolojik yapı ise özgürlükçü karaktere sahip olmayı gerekli hale getirmiştir. Başka bir deyişle, sırasıyla sosyal ve psikolojik yapılardan beslenen iki ayrı kategoriden (müdafaa ruhu ve özgürlükçü karakter) söz etmek mümkündür.

¹¹ Aslında, İbn Haldun, bedevî umranın ilk aşamasındaki tüm toplulukların, karakter bakımından kaba, sert, mağrur, kendi başına buyruk ve isyankâr bir yapıda olduklarını düşünmektedir. Ancak diğer topluluklar söz konusu karakteristik özelliklerini bir şekilde terk ederlerken, bu özellikler Araplarda sabit ve değişmez bir görünüm arz etmektedir. Dolayısıyla da, asabiyyeti yönünü müdafaadan taarruza dönüştürecek bir unsur olmadan, mülke ulaşmaları imkânsız hale gelmektedir (Kurtoğlu, 2013, s. 270).

¹² Câbirî'nin de işaret ettiği üzere, riyaset için sürekli rekabet halinde olan ve didişen Arapları, bundan men edecek olan ve mülke talip olma konusunda görüş birliğine varmalarını sağlayacak olan dinsel davettir. Ona göre, dinsel davetin söz konusu Araplar üzerindeki etkisi çift yönlüdür. Birincisi, dinsel davet, kalpleri yumuşatıp, kaynaştıracak, bu sayede rekabete ve ihtilafa son vererek yardımlaşma ve dayanışmayı ortaya çıkaracaktır. İkincisi ise, Araplar, dinsel davet sayesinde vahşi ve saldırgan tabiatlarının yönünü değiştirecek, sahip oldukları tabiatlarını dinin yayılması ve daha değerli bir toplumun inşa edilmesi için kullanacaklardır. Kısacası, dinsel davet, daha önce bölük pörçük olan asabiyyetleri, birleştirmek suretiyle kapsamlı tek bir asabiyyet haline getirmiştir (Câbirî, 2018, s. 236).

¹³ Asabiyyet ile din arasındaki ilişkinin özgün bir tasviri için Goodman'a başvurulabilir. Asabiyyetin çocukluk ve ergenlik dönemlerinin olduğunu ifade eden Goodman'a göre, asabiyyetin çocukluk dönemi kabilecilğe tekabül eder. Din, asabiyyeti çocukluk dönemi olan kabilecilikten kurtararak, onu ergenliğe taşımaktadır. Böylelikle de, dönüşüm geçiren asabiyyet, mülkün temeli olma rolünü oynayabilecek hale gelmektedir (Goodman, 1972, s. 259).

(1966, s. 962) deyişle, mülk, hadarî umranın düzenleyici ilkesi, Aristotelesçi terminolojiyi kullanmak gerekirse formudur. Dolayısıyla da, bâdiyede ikamet eden Arapların vicdanlarını yumuşatmak suretiyle huy ve seciyelerine sirayet eden sert, kaba, katı ve kibirli tutumları ortadan kaldıracak olan dinsel davet olmaksızın ne mülk mümkün hale gelir ne de mülkün semeresi olan hadarî umran tesis edilebilir (İbn Haldun, 2018, s. 366). Öyleyse Arapların, ele geçirdikleri memleketleri harap etmekten men edecek olan dinsel bir ilke ya da davettir.

Ancak, hala cevaplanması gereken bir soru bulunmaktadır: İbn Haldun, neye dayanarak, vahşi bir millet olarak telakki ettiği Arapların dinsel daveti kabul edeceklerini, hatta daveti kabul etmekle kalmayıp onu içselleştirerek dava haline getirebileceklerini düşünür? Hatırlanacağı üzere, başta ekonomik şartlar olmak üzere, bedevî hayatın kendine özgü şartlarından dolayı Arapların kaba, sert ve kendi başına buyruk olma huy ve adetleriydi. İbn Haldun bu sorunu şu şekilde çözüme kavuşturur: Hem bedevî umranın hem de hadarî umranın tabii ve kaçınılmaz olduğunu düşünen İbn Haldun'a (2018, s. 209) göre, bedevîlik ilk ve aslî cemiyettir. Zaruri ihtiyaçların, hacî (lüzumlu) ve kemalî (lüks) olanlara önceliği olduğu gibi, bâdiyenin de şehir ve kasabalara, yani hadarîliğe önceliği bulunmaktadır. İbn Haldun'un deyişle, "zaruri olan köktür; kemalî olan ise ondan doğan bir daldır".¹⁴ Tekâmül ve medeniyet açısından hadarîler, bedevîlerden daha ileride ve önde olsalar da, ahlâk, din ve ibadetleri yerine getirmede hadarîler, bedevîlerden daha geridedirler. Çünkü bedevîler, hayır ve faziletleri hadarîlere nazaran daha yakındırlar (İbn Haldun, 2018, s. 327).

O halde bir kez daha soralım: İbn Haldun hangi gerekçeyle dayanarak, bedevîlerin, hadarîlere nazaran hayra daha yakın olduklarını, dine ve ibadetlere daha düşkün olduklarını ileri sürebilmektedir? Bu konu özelinde, dinsel çerçeve içerisinde psikolojik yönü ağır basan bir açıklama yapma ihtiyacı duyan İbn Haldun bedevîlerin, hadarîlerden farklı olarak ilk fitrat üzerinde olduklarını düşünür. Bedevîlerin ilk fitrat üzerine olmaları ise, onların Allah tarafından nasıl yaratılmışlarsa öyle olduklarına, tabiatlarının bozulmadığına işaret eder (Arslan, 2018, s. 165). Bedevîlerin nefsi ilk fitrat üzerine olduğu için, kendilerine ulaşan şeyleri -İbn Haldun kendilerine ulaşan şeylerden birisi olarak dinsel daveti kastetmektedir- kabule hazır bir vaziyette bulunurlar (İbn Haldun, 2018, s. 326). Çünkü ilk fitrat üzerine olmaları, onların saf, bozulmamış ve özü itibarıyla iyi olan bir tabiata sahip olduklarına, bu yüzden de dinsel davet ortaya çıkar çıkmaz büyük bir isteklilikle onu kabul etmeye yatkın olduklarına işaret eder (Arslan, 2018, s. 166). Hadarîlere gelince, onlar, hadarî umranın semeresi olan refah ve bolluk sayesinde türlü zevklere dalmışlar, dünyevî arzulara düşkün olmuşlar ve bu yönleriyle de kötü ve çirkin huylar edinerek, nefislerini kirletmişlerdir. İbn Haldun, "ilimlerin ve sanatların ahlaki yozlaşmaya neden olduğunu" ileri süren Rousseau'yu (2019, s. 11) hatırlatırcasına, ilimler ve sanatlar ile lüks, bolluk ve refahın aynı anda ortaya çıktığı hadarîliğin, insan için ilk fitratın yok olması anlamına geldiğini belirtir. Toplumsal değişim, yani bedevîlikten hadarîliğe geçiş zorunlu olmasına karşın, bu geçişte ahlaki yozlaşmaya, başka bir deyişle ilk fitratın yok olmasına neden olan yeni alışkanlıklar kazanılır (Bağce, 2005, s. 202). Bedevîler, her ne kadar tıpkı hadarîler gibi dünyevî arzulara ve maddi menfaatlere yönelmiş olsalar da, onlardan farklı olarak bu yönelimleri sadece zaruri ihtiyaçlarını karşılama amacıyladır. Bedevîler, hadarîler gibi refah türünden olan mallarla ilgilenmemekte; onların "haz, zevk, arzular ve bunların sebep ve saikleriyle alakaları" bulunmamaktadır (İbn Haldun, 2018, s. 327).

¹⁴ İbn Haldun, bedevîliğin, hadarîliğin kökü olduğunu sosyolojik perspektifinin yardımıyla açıklar. İbn Haldun, herhangi bir hadarî umranın sosyolojik açıdan incelendiği ve araştırıldığı zaman, orada ikamet eden halkın çoğunluğunun, söz konusu hadarî umranı meydana getiren şehrin civarındaki bedevî halka dayandığının fark edileceğini ifade eder. Çünkü ona göre, bâdiyede ikamet edenler, "ellerin genişlemesi üzerine şehre gelip yerleşmekte, şehirde var olan refaha ve rahata yönelmektedirler. Burada, Aristoteles'in teleolojik yöntemini, sosyolojinin üzerine tatbik eden İbn Haldun, bedevîliğin ereğinin hadarîlik olduğunu düşünür (İbn Haldun, 2018, s. 326).

Bu bağlamda, dinsel daveti kabul ile bedevîlik arasında pozitif bir ilişki bulunur.¹⁵ Dolayısıyla nefislerinin ilk fitrat üzerine olmaları hasebiyle dinsel davetin bedevîler arasında daha çabuk yayılacağını ifade edebiliriz. Dünyevî arzuları ve maddi menfaatleri, sadece zaruri ihtiyaçlarla sınırlı olan bedevîlerin nefisleri ilk fitrat üzerinedir. Bu yüzden de, onların, hadarîlere nispetle kötülük yapma ve ahlak dışı alışkanlıklar edinme ihtimali daha azdır. Nefislerinin ilk fitrat üzerine olması, bedevîlerin az bir emek harcanarak, bu tür alışkanlıklardan da kurtulabileceğine işaret eder. İbn Haldun'un zaruri ihtiyaçlarla yetinen ya da geçim sıkıntısı çeken insanların, refah ve bolluk içinde yaşayanlardan daha dindar bir hayat yaşaması ve ibadetlerine düşkün olmasıyla ilgili ileri sürdüğü iddia da, söz konusu durumu kanıtlamak amacıyla. Bu yönüyle İbn Haldun, dindar insanların hadarî umranın mesken edildiği şehir ve kasabalarda az olduğunu, âbid ve zâhidlerin geçim sıkıntısı içinde yaşayan bedevîlerden çıktığına işaret etmektedir (İbn Haldun, 2018, s. 272).

Buna göre, nefislerinin ilk fitrat üzerine olmasından dolayı seciye üzerinden yürütülen dinsel bir ilke ya da daveti benimseyen bedevî Arapların, mülkü temin etmeleri de mümkün hale gelecektir. Çünkü bedevî Araplar açısından dinsel davet, “siyasal bir düzen karşılığında sahip oldukları özgürlüklerini kaybedecekleri bir egemenin tahakkümü altına girmektense, istisnasız topluluğun tüm mensupları için aynı oranda bağlayıcı olan ilahî bir davanın hizmetine” girmek anlamına gelmektedir¹⁶ (Kurtoğlu, 2013, s. 270). Daha da önemlisi, söz konusu davaya adanmışlık, onları, içinde bulundukları anarşi durumundan çıkartarak, asabiyetlerinin yönünü değiştirmek suretiyle mülkü elde etmelerini sağlayacaktır. Dinsel dava, “kabile içerisindeki hizipçi duyguları köreltecek, kabile insanını dava uğruna hizmet etmek, hatta ölmek için yüreklendirecektir” (Dale, 2018, s. 200). Hatırlanacağı üzere, her ne kadar söz konusu Araplar mülkün temeli ve kurucusu olan asabiye sahip olsalar da, onların sahip oldukları asabiye türü, müdafaa etmeye dönüktü ve bu yönüyle de asabiye'nin mülke ulaşması mümkün değildi. O halde, dinsel davetin, Araplardaki müdafaa etmeye dönük asabiye, mülkü tesis eden taarruz etmeye dönük asabiye dönüştürdüğünü söyleyebiliriz. Çünkü dinsel davet sayesinde ve aracılığıyla birbiriyle riyaset için mücadele eden kabile asabiyetlerinin enerjileri, uyumlu bir birlik oluşturmak için kullanılacaktır (Goodman, 1972, s. 259).

Bu noktada, bir taraftan dinsel tebliğin muhatabı olan, diğer taraftan da İslam arifesinde dahi müdafaa etmeye dönük asabiye sahip olan Mudar kabilesinin Kureyş *ammâresine* mensup Arapların kurduğu devlette siyasal otoritenin kaynağı ve niteliği konusunu ele alabiliriz.

İlk İslam Devletinde Siyasal Otoritenin Kaynağı ve Niteliği

Câbirî (2018: 245-7), İbn Haldun'un beşerî umrana ilişkin iddialarının ana eksenini mülk teorisinin belirlediğini ileri sürmekle birlikte, onun görüşlerine genel olarak bakıldığında siyasal otoritenin kaynağı ve niteliği türünden bir problemle ilgilenmediğini ifade eder. Gerçekten de, İbn Haldun'un mülk teorisinde, günümüz düşünürlerinin zihnini meşgul eden “siyasal otoritenin kaynağı ve niteliği nedir?” tarzında bir soruyla ilgilenilmediği ortadadır. Câbirî, İbn Haldun'un siyasal otoritenin kaynağı ve niteliği konusunda ne “ilahi hak”, ne “toplumsal sözleşme” ne de “münazaa ve galibiyet” şeklinde tasnif edilen teorilerden hiçbirini dayanak olarak kabul etmediğini ifade eder. Ona göre, İbn Haldun'un siyasal otoritenin kaynağı ve niteliği hakkındaki görüşlerini Ehl-i Sünnet'in hilafet teorisi çerçevesine dayandırmak en isabetli yorum olacaktır.

¹⁵ Bu noktada yaptığımız tespit, İbn Haldun'un Tevbe Suresi'nin 97. ayetine karşı muhalif bir tavır içerisinde olduğu izlenimi verebilir. Söz konusu ayet şu şekildedir: “Bedevîler inkâr ve nifak bakımından daha şiddetlidirler. Allah'ın resulüne indirdiği sınırları bilmemeye onlar daha yatkın ve elverişlidirler. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir”. İbn Haldun'un bu ayetin bilgisine sahip olmadığı yönünde bir varsayımda bulunmak mümkün değildir. Bize göre, İbn Haldun bu noktada fitrat üzerinden bir çıkarımda bulunmaktadır. Bedevîler, dünyevî hazzardan uzak olmamakla birlikte, lüks tüketim tarzına alışık olmadıkları için daha az dünyevî nimet ile yetinebilirler. İbn Haldun (2018, s. 272) açısından geçim sıkıntısı çekenler, yani dünyevî nimetlere daha az sahip olanlar, daha güzel bir dini yaşayışa sahiptirler.

¹⁶ Dinsel davetin, eşitlik ilkesi üzerinden toplumu tanzim ettiği görüşüne Mâverî de rastlanır. Ona göre, insan aklı, toplumun tüm mensuplarını eşit hale getirme kapasitesine sahip değilken, din, insanları bir araya getirip, onlar arasındaki ihtilafları sonlandırma gücüne sahiptir (Mâverî, 2013, s. 11).

Ne var ki Câbirî'nin ileri sürdüğü bu iddia, İbn Haldun'un bu konudaki görüşlerinin temellendirilemeyeceği gibi bir anlayışa da kapı aralamaktadır. Kuşkusuz, İbn Haldun'un siyasal görüşlerinin genel çerçevesini, yani aksiyom ve ilkelerini Sünnî fıkıh âlimleri ile filozofların çizdiği sınırlar oluşturur (Gibb, 1933, s. 25). Ancak, İbn Haldun sınırları tayin edilen bu çerçevenin içerisinde kalsa bile, kendi dönemine kadar ortaya çıkan toplumsal-siyasal malzemeyi özgün kavramlar aracılığıyla teorisini inşa etmek için kullanır. Bu yüzden, bu satırların yazarları İbn Haldun'un siyasal otoritenin kaynağı ve niteliği meselesindeki görüşlerini ortaya çıkarmak amacıyla “münazaa ve galibiyet” teorisinin dikkate alınması gerektiğini düşünmektedirler. Çünkü İbn Haldun, hem asabiyetin kuruluş biçimini hem de asabiyet ile mülk arasındaki bağlantıyı, güç ilişkisi üzerine inşa etmektedir. İbn Haldun'un tasavvur ettiği mülkün temelinde “zor” bulunur (Bozarslan, 2016, s. 15; Meriç, 2018, s. 153). Mülkün ele geçirilmesinden yitirilmesine kadar geçen süreçte belirleyici unsur güç ve kudrettir (Akyol, 2019, s. 166). İbn Haldun, güçlü olanın, yani kuvvetli bir asabiyete sahip olanın kazançlı çıktığı bir siyasal düzeni tasvir etme amacındadır. Toplumda farklı asabiyetlerin var olduğunu, ancak kuvvetli olanın, diğerlerini itaate zorlamak suretiyle mülkü kurduğunu ifade etmesi, asabiyet ile mülk arasındaki bağlantıyı güç ilişkileri üzerinden okuduğuna işaret eder (Öztürk, 2008, s. 68).

İbn Haldun, dinsel bir davete ihtiyaç duyulmaksızın, galebeye esas teşkil eden asabiyet sayesinde mülkün elde edilebileceğini ileri sürerken, siyasal otoritenin dinsel olarak nitelendirilmesi mümkün olmayan karakterine dikkat çeker. İbn Haldun (2018, s. 215), Mukaddime'nin belirli fasılları altında, Fârâbî tarafından temelleri atılan, İbn Sina tarafından geliştirilen nübüvvet teorisini eleştirmek suretiyle “peygamberler, dinsel hükümler ve şeriatlar gönderilmemiş” olsaydı da, mülkün asabiyete sahip olan milletler tarafından elde edildiğine ve edilmeye devam edeceğine işaret eder. Bu teoriyi ortaya atan ve savunan İslam filozoflarına göre, insan, doğası gereği zalim ve kötü olduğu için başka insanların sahip oldukları şeyleri ele geçirmeye çalışır. Bu yönüyle İslam filozofları, insana özgü bu tür hayvanî özellikleri önleyici ve engelleyici mülkün, başka bir ifadeyle siyasal otoritenin varlığının kaçınılmaz olduğunu düşünürler (Fârâbî, 1985, s. 30; Fârâbî, 2015a, s. 67; Fârâbî, 2015b, s. 97; Fârâbî, 2017a, s. 81; Fârâbî, 2017b, s. 48; Fârâbî, 2019, s. 160-6; İbn Rüşd, 2005, s. 140). Dolayısıyla, Allah'ın gönderdiği kanunlar ve hükümler aracılığıyla toplumsal düzeni tesis edecek siyasal otorite zaruridir. Fark edileceği üzere, İslam filozofları hem şer'i kanunların hem de peygamberliğin aklen zorunlu olduğunu ispatlamayı amaçlarlar (Kurtoglu, 2013, s. 255-6).

İbn Haldun ise, mülkün toplumsal düzen açısından zaruri olduğunu kabul etmekle birlikte, “nübüvvetin siyasal amaçlar” doğrultusunda okunmasına karşı çıkar (Korkut, 2006, s. 124). Çünkü İbn Haldun'a (2018, s. 350) göre, nübüvvet veya dinsel davet, insanın toplumsal hayatını idare eden ve bağlayıcı yasalar koyan mülkün elde edilmesi için zaruri değildir. Aslında, zaruri olma durumundan da öte, İbn Haldun dinsel davetin tek başına mülkü temin etmesinin mümkün olamayacağını düşünür. Çünkü olgudan¹⁷ hareket eden İbn Haldun (2018, s. 424), semavî bir kitaba inanmayan ve dinsel bir davetin muhatabı olmayan milletlerin de mülkü elde ettiklerinin farkındadır. İbn Haldun (2018, s. 216) açısından mülkün temeli ve başlangıcı dinsel bir davete değil, galebeye esas teşkil eden asabiyete dayanır. Bu yüzden, tarihin belli bir anında, asabiyete sahip olan milletler, kendilerine dinsel bir davetin açılımı olan şeriat ve peygamber gönderilmemiş olsa da, mülkü elde etmişlerdir. Mecusilerin (Ehl-i kitap olmayan gayrimüslimler) ve putperestlerin sahip oldukları toplumsal düzen ve devlet teşkilatı, peygamberi ve şeriatı

¹⁷ Çalışmasının konusunu, siyaset sorunu bakımından din-felsefe çatışması olarak belirleyen Kurtoglu, İbn Haldun'a gelinceye kadar Ortaçağ İslam düşüncesinde siyasal olanın, ya felsefenin ya da dinin vesayeti altında kaldığını ileri sürer. Kurtoglu, bu yönüyle siyasal olanın, ahlaki olan ile massedildiğini, böylelikle de, siyasetin olması gerekenin eylem alanı olarak tanımlandığını ileri sürmektedir. Ona göre, İbn Haldun'a kadar siyasal olanla ilgilenen filozoflar ve teologlar, herhangi bir siyasal yaşamı değil, iyi, doğru ve meşru siyasal yaşamı tasvir etmişlerdir. İbn Haldun'la birlikte, ilk defa ideal siyasal yaşam vurgusu rafa kalkmış, siyasal gözlem verilerini çözümlemek ve herhangi bir ahlaki kaygı gütmemek suretiyle siyasal olgu ve olayların nedensel açıklamasına yönelik gerçekleşmiştir. Bu yüzden de İbn Haldun, siyasette başrolü ne filozofun yaptığı gibi hakikatin bilgisine ne de teologun yaptığı gibi inanca vermiştir. Onun siyasal olanı kavrayışında ve çözümlemesinde, başrolü olgunun bilgisi kapmıştır (Kurtoglu, 2013, s. 247-9).

olmayan milletlerin de mülkü temin edebileceklerini kanıtlar. Elbette İbn Haldun, peygamberin ve şeriatın lüzumsuz olduğunu ileri sürme amacıyla değildir. Gibb'in (1933, s. 28) ifade ettiği üzere, "Mukaddime'nin her bir sayfası İbn Haldun'un Malikî ekolüne sıkı sıkıya bağlı bir fakih ve dindar bir Müslüman" olduğuna şahitlik eder. Ne var ki, ekole veya inanca bağlılık, İbn Haldun'un toplumsal-siyasal olay ve gelişmelere ilişkin aklın nezaretinde tarafsız gözlemde bulunmasına engel teşkil etmemiştir (Yıldız, 2010, s. 35). Toplumsal ve siyasal konular da dâhil olmak üzere dış dünyayı incelemek olunca, İbn Haldun -akıl-nakil tartışmasına doğrudan katılmaksızın- aklın hakkını teslim eder (Dale, 2018, s. 93). Öyleyse İbn Haldun, akılsal yetilerini kullanarak durum tespiti yapmak suretiyle toplumsal düzen ve devlet teşkilatı için şeriatın varlığının şart olmadığını düşünür. Yani, mülk için esas olan dinsel davet değil, asabiyettir.

Öte yandan, İbn Haldun (2018, s. 417), dinsel bir davet kendilerine ulaşmadıkça, vahşi bir millet olan Arapların mülkü elde etmesinin mümkün olmadığını da ileri sürmekteydi. Çünkü bedevî umrana özgü maişeti temin etme yöntemlerinden birisi olan deve yetiştiriciliği ile meşgul olan, dolayısıyla da çölün ve sahranın zorlayıcı şartlarından neş'et eden sert, kaba, mağrur ve kendi başına buyruk olma türünden huy ve adetleri olan Arapların asabiyetleri bulunmakla birlikte, onlardaki asabiyet türü taarruz etmeye değil, müdafaa etmeye yönelikti. Yalnızca müdafaa etmeye dönük asabiyele sahip olmaları nedeniyle, Arapların galebeye esas teşkil eden mülke uzak olmaları tabii bir hal olarak ortaya çıkmıştır.¹⁸ Ayrıca İbn Haldun (2018, s. 266-9), çöl ve sahraya özgü şartların, Arapları kendi başına buyruk hareket etmeye yönlendirdiğini, bu yüzden de her birinin kendini potansiyel bir lider olarak gördüğünü ifade eder. Bu tür bir psikoloji ile hareket eden Arapların, mülke ulaşmaları mümkün değildir. Çünkü riyaset konusunda sürekli rekabet etmeleri ve çatışma halinde olmaları, Arapları, tagallübe, tahakküme, baskıya, zora ve kahra dayanan mülk siyasetinden uzaklaştırarak, onları adeta anarşi ortamında yaşamaya sevk etmiştir. İşte Arapların içinde bulundukları söz konusu anarşi ortamına son verecek ve onların kendi başlarına buyruk hareket etme özelliklerini ortadan kaldıracak olan bir ilkeye ve davete ihtiyaçları bulunmaktadır. İbn Haldun'un (2018, s. 366) deyişiyle, "dâhili bir müeyyide ve vicdanlarında bağlayıcı ve vazgeçirici" bir unsur olarak dinsel bir ilkeye ve davete ihtiyaçları bulunmaktadır. Ancak bu sayede Araplar, mülkü elde edebilirler.

Görüldüğü üzere, İbn Haldun'un mülk teorisi bağlamında, söz konusu bâdiyede ikamet eden Araplar olunca, dinsel olan ile dünyevî olan, yani şeriat ile asabiyet iç içe geçmiş görünmektedir. Başka bir deyişle, mülkün temeli olan asabiyele, din tarafından desteklenmesi durumu söz konusudur (Kalpakian, 2008, s. 372). Böylelikle İbn Haldun (2018, s. 278), bir taraftan vahşi bir millet olarak kodladığı Arapların mülke ulaşmalarını temin eden unsurun dinsel davet olduğunu düşünürken, diğer taraftan da Allah'ın Hz. Muhammed'i kabilesinin asabiyele ontolojik bir şekilde bağlı olan başarı şansı ile birlikte gönderdiğini ifade etmek suretiyle asabiyele dinsel davet için oynadığı hayatî role işaret eder. Çünkü hem dinsel hükümlerin uygulanmasında hem de insanların sevk ve idare edilmesinde mülkün temeli olan asabiyele varlığı zaruridir. O halde, asabiyet ile peygamberlik arasında pozitif bir ilişki olduğu söylenebilir (Bağce, 2005, s. 210).

İbn Haldun'a göre, Allah'ın Mudar kabilesinin Kureys *ammare*sinin¹⁹ Haşimioğulları klanından bir peygamber göndermesi tesadüfî veya rastlantısal değildir. Hz. Muhammed'in tarafına tevdi

¹⁸ İbn Haldun, bâdiyede ikamet eden Arapların, kendilerini mülke kavuşturacak asabiyele sahip olmadıklarını; çünkü galebeye esas teşkil etmediğini düşünmektedir. Mukaddime'nin müellifine göre, bâdiyede ikamet eden bir Arap kabilesinde asabiyet, öteki kabilelerden gelen tecavüz karşısında kabileyi müdafaa etmeye yöneliktir. Öteki kabilelerden gelen tecavüz ve saldırılar karşısında eli silah tutan, cesaretleriyle meşhur gençlerden ve bahadırlardan müteşekkil bir grubun, kendi kabilesini müdafaa etme amacıyla bir dayanışma ruhunu ortaya koymaları, mülk siyasetine ulaşmak için yeterli değildir. Çünkü söz konusu tecavüz ve saldırıların savuşturulmasıyla birlikte, asabiyet ortadan kalkar (İbn Haldun, 2018, s. 334).

¹⁹ İslam'ın ortaya çıktığı dönemde Araplar toplum olarak klan toplulukları halinde yaşamaktaydılar. Ortak bir isim etrafında toplanan klanlar gittikçe uzaklaşan akrabalık derecelerine göre *fasile*, *fahz*, *batın*, *ammare* ve *kabile* isimleriyle iç içe bir küme oluşturmaktaydılar. *Fasile*; bir baba ve onun evladından oluşan küçük aile idi. *Fahz*; *fasile*lerden oluşan büyük bir aile idi. *Batın*; *fahz*ları içine alan daha büyük bir aile anlamına gelirken, *ammare*; *batınlardan*, *kabile* de *ammare*lerden oluşur. Bu yüzden Kureys, Benî Kays, Benî

edilen görevi yerine getirmede başarılı olabilmesi için siyasal-toplumsal bakımdan üstünlüğe sahip olması gerekmektedir. Hz. Muhammed'e bu üstünlüğü temin eden unsur ise asabiyyettir. İbn Haldun'a göre, Hz. Muhammed'in daveti hakikati temsil etse ve davası haklı bir dava olsa dahi, kuvvetli bir asabiyyete sahip olmaksızın, dinsel davetini başarıyla tamamlamasının garantisi bulunmamaktaydı (Akyol, 2019, s. 120). Çünkü başarıya ulaşmak için davada haklı olmak tek başına yeterli değildir. Hakkın güçle, İbn Halduncu terminolojiyi kullanmak gerekirse asabiyyet ile desteklenmesi gerekir. Burada Machiavelli'nin (2019, s. 23) "silahlı peygamberler" ifadesine başvurmak gerekirse, İbn Haldun açısından Hz. Muhammed'in dinsel davetini yürütürken başvurduğu en etkili "silah" kuvvetli bir asabiyyetin varlığıdır. Zaten İslam öncesi dönemde de bedevilik halini devam ettirmek suretiyle asabiyyetini muhafaza eden Mudar kabilesi, öteki kabileleri zapturapt altına almaya muvaffak olmuştu (İbn Haldun, 2018, s. 349). Hatta Haşimoğullarının büyük çoğunluğu, dinsel tebliğe ilk yıllarda icabet etmeseler dahi, asabiyyet bağından dolayı Hz. Muhammed'i korumaktan vazgeçmemişlerdir (Kılınçlı, 2012, s. 85).

Hilafet konusuna gelince,²⁰ İbn Haldun'un Hz. Muhammed'in peygamber olarak tercih edilmesiyle ilgili olarak ileri sürdüğü asabiyyet merkezli tezi devam ettirdiği fark edilmektedir. İbn Haldun bu konuda, nasıl ki, Mudar kabilesine mensup birisinin peygamberliğini, tecrübi akılsal melekeleri vasıtasıyla anlamaya ve açıklamaya çalışıyorsa, aynı şekilde halifenin de Mudar'ın galebe sahibi bir *ammaresi* olan Kureyşli olma zaruretiyi açıklama uğraşındadır. Asabiyyeti, mülkün temeli için zaruri bir unsur olarak kabul eden İbn Haldun, siyasal-toplumsal olana ilişkin realist perspektifinden hareketle hilafetin Kureyşliliğini ele alır. Ona göre, Mudar'ın galebe sahibi bir *ammaresi* olan Kureyş'in hilafet konusundaki iddia ve tutumları son derece doğru ve tutarlıdır. Çünkü diğer Mudar *ammarelerine* nazaran daha kuvvetli bir asabiyyete sahip olan Kureyş sayesinde Araplar arasındaki çekişme, çatışma, ihtilaf ve tefrika durumu ortadan kalkmıştır (İbn Haldun, 2018, s. 431). Bu tarihsel hakikatten hareket eden İbn Haldun, İslam devletinin teşekkül ettiği ilk dönemler itibarıyla bedeviliğe özgü psikolojik tutumlarını -sert, kaba, mağrur, kendi başına buyruk olma ve sonu gelmeyen arzulara sahip olma- devam ettiren Arapları, Allah'ın sakındırdığı ve yasakladığı fitne çıkarmadan men edecek olan unsurun, kuvvetli bir asabiyyetin varlığı olduğunu düşünmektedir.

Bu yüzden, İbn Haldun "Halifeler Kureyş'tendir" hadisinin sıhhatini tartışma konusu yapmadan, siyasal-toplumsal maslahatın bir gereği olarak hilafetin Kureyşliliğini, ilk İslam devletinin teşekkül ettiği dönem açısından savunur. Çünkü dönemin şartları gereği, galebeye esas teşkil eden kuvvetli bir asabiyyet sayesinde Kureyş'in hilafette önceliği olduğu iddiası gerekçelendirilebilir. Yoksa İbn Haldun, söz konusu hadisin ihtiva ettiği anlam üzerinden, Kureyş'in hilafet iddiasını genel geçer dinsel bir kaide olarak kabul etmemektedir. İbn Haldun, bir emre muhatap olan zatın, söz konusu emri yerine getirebilecek bir kudrete sahip olması gerektiğini düşünmektedir. Gücün olmadığı ortamda yasanın uygulanması söz konusu olamaz. Bu yüzden İbn Haldun, kendi yaşadığı çağda, her bölgede kuvvetli bir asabiyyete sahip olan her bir zatın, Kureysli olmasa da, mülke sahip olmasını bu bakış açısından hareketle değerlendirmektedir. Zira milletleri ve kabileleri idare edecek olanlar, onlara galip gelenlerdir (İbn Haldun, 2018, s. 432). Öyle ki, "Allah, ne bir asra ne bir nesle ne de bir millete ahkâm tahsis etmez ve imtiyaz tanımaz" (İbn

Huzeyl, Benî Kinâne, Benî Esed, Benî Zübyân, Beni Sâkîf, Benî Havâzîn, Benî Suleym, Benî Âmir, Benî Behdile ve Benî Kilâb gibi Mudar kabilesinin *ammarelerinden*, yani alt kollarından birisidir (Günaltay, 2013, s. 112-4).

²⁰ Her ne kadar İbn Haldun rasyonel tahlil ve akıl yürütmeleriyle ün salmış olsa da, hilafet konusuyla ilgili olarak ortaya attığı asabiyyet teorisi üzerinde bir dizi değişiklik yapmak zorunda kalmıştır. Çünkü Hz. Muhammed'in vefatından sonra ilk İslam devletinin siyasal lideri olan Hz. Ebubekir'in, Kureyş'in iki güçlü klanı olan Haşimoğullarından ya da Ümeyyeoğullarından olmaması, asabiyyet teorisini çökertmektedir. Bu yüzden, Câbirî, fetva vermede eğitilmiş olan bir fakihin yapabileceği zekice bir hileye başvuran İbn Haldun'un, teorisini kurtarmak için bir çıkış yolu olarak "mucize ve harikuladeliçler" meselesine başvurduğunu ifade eder. Buna göre, İbn Haldun, görece güçsüz Teym klanından olan Hz. Ebubekir'in ilk halife oluşunu, İslam'ın "mucize ve harikuladeliçler" zaviyesinden değerlendirerek, dinin Arapları etkisi altına aldığını ve onların bazı konularda asabiyyet yerine dinsel ilkeyi önemsediğini belirtir (Câbirî, 2018, s. 252-9).

Haldun, 2018, s. 431). Hatta sırf Hz. Muhammed'in hatırasını canlı tutmak amacıyla Kureyşliliğin hilafet için şart koşulduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Hilafet için Kureyş'e öncelik tanınmasında mutlaka bir maslahatın gözetilmiş olması gerekir. O halde, Kureyş'in hilafet konusuyla ilgili olarak ileri sürdüğü iddianın, dinsel açıdan değil, siyasal-toplumsal maslahat açısından meşrulaştırılması mümkündür. İbn Haldun'a (2018, s. 430) göre, bir nesep olarak Kureyş'e itibar edilmesinin nedeni İslam öncesi dönemden başlamak üzere sahip olduğu kuvvetli asabiyetidir.

Böylelikle, İbn Haldun'un perspektifinden dinsel tebliğ aracılığıyla temeli atılan ilk İslam devletinde -ki bu devlet ilerleyen yıllarda hilafet olarak adlandırılacaktır- siyasal otoritenin kaynağını ve niteliğini salt dinsel olarak görmemiz mümkün değildir. Her ne kadar "Muhammedî davet" in nezaretinde temeli atılan söz konusu devletin dinsel bir karakteri olsa da,²¹ din dışı bir unsur olan asabiye doğrudan dayanan bir karakteri de bulunmaktadır. Çünkü İbn Haldun'un (2018, s. 439) deyişiyle, "İslam cemiyeti için de asabiyet zarurî" bir unsurdur. Öyle ki, toplumsal hayatın gereği olan ve bu yüzden de doğal bir kurum olan mülk (Lambton, 1981, s. 152), insana şamil olan genel bir ihtiyaçtır (İbn Haldun, 2018, s. 213-7). Bu ihtiyacın temin edilmesinde asabiyetin varlığı zarurîdir. Bu konuda, İbn Haldun, Allah'ın yasak ve buyruklarının asabiyet sayesinde ifa ve icra edildiğini ileri sürmektedir. İbn Haldun, "Allah, bir peygamberi, sadece kavminin metin ve bahadır taifesinden gönderir" hadisini nakletmek suretiyle, peygamberini koruma gücünden aciz olan bir kabileden peygamber çıkmayacağını ileri sürer. Ne de olsa, İbn Haldun'un perspektifine göre, Allah hiçbir peygamberini başarı şansı olmadan göndermemiştir.

O halde, ilk İslam devletinde siyasal otoritenin kaynağının sadece dinsel bir ilkeye dayandığını söylemek mümkün değildir. Aynı şekilde, daha evvel belirttiğimiz hususlardan dolayı, bu otoritenin sadece dünyevî bir unsur olan asabiye dayandığını ileri sürmek de söz konusu olamaz. İbn Haldun'un yaklaşımından hareketle ilk İslam devletinde siyasal otoritenin kaynağını ne sadece dinsel ne de sadece din dışı bir unsura dayandırmak mümkün görünmektedir. Söz konusu devletin beraberinde taşıdığı iki farklı karakter bulunmaktadır. Bu karakterlerden birisi, onun dinsel olmayan yönüne, yani Araplığına, ötekisi ise dinsel olan yönüne, yani İslam'a işaret eder.²² Deyim yerindeyse, İbn Haldun İslam'ı Araplıkla, Araplığı da İslam'la açıklamak tarzında bir döngünün içine girmek suretiyle din ile asabiyet arasındaki ilişkinin karşılıklı beslenmeye dayanan karakterine dikkat çeker (Arslan, 2018, s. 168). İbn Haldun, Arap'ın mülke ulaşımı bakımından dini asabiyet, asabiye de din açısından "bir tür ideolojik harç" olarak görür (Dale, 2018, s. 64). Bu yüzden, dinsel davet, asabiye tamamen ortadan kaldırmamakta, sadece onun kapsamını genişletmek suretiyle onu, "özel bir nesebe gösterilen taassuptan genel bir nesebe (Müslüman nesebi) duyulan bağlılığa nakletmektedir" (Câbirî, 2018, s. 236). Diğer bir ifadeyle, İslam'ın kardeşlik çağrısı sayesinde aynı soydan gelenler üst bir kimlikte buluşmuşlar, böylelikle de "doğası gereği ayrıştırıcı ve parçalayıcı olan asabiyet" yerini kucaklayıcı bir asabiye bırakmıştır (Apak, 2017, s. 94). Arslan'ın (2018, s. 153) belirttiği üzere, asabiyet-din-mülk²³

²¹ İbn Haldun, "hilafet ve imametnin manası" başlığını taşıyan faslın altında iki tür siyaset tarzı olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan ilkinin; kanunların, akıllı kişiler, devlet büyükleri ve devlet işlerinde sağduyu sahibi olan grup tarafından teşri kılındığı "aklî siyaset" olduğunu; diğerinin ise, kanunların Allah tarafından konulduğu "dinî siyaset" olduğunu belirtmektedir. Ona göre, aklî siyaset, sadece dünya hayatının menfaatlerini gözetirken; dinî siyaset, hem dünya hem de ahiretin menfaatini gözetken siyaset tarzıdır. Hilafet, tam olarak uhrevî maslahatları ve uhrevî maslahatlara dayanan dünyevî menfaatleri gözettiği için şer'î siyasetin bir örneğidir. Bu siyaset tarzı ancak otuz yıl kadar devam etmiştir (İbn Haldun, 2018, s. 420-423).

²² Dinsel terminoloji dikkate alındığında dinsel ile dinsel olmayan ayrımında bulunmak aldatıcı olabilir. Biz, bu noktada, siyasal otoritenin ve devlet mekanizmasının şekillenmesinde din kadar, özü gereği dinsel olmayan bir unsurun da etkili olduğunu ortaya koyma çabasıdayız. Kuşkusuz, dinsel olmayan siyasal konjonktür ve güç stratejisi gibi faktörler de siyasal otoritenin ve devlet mekanizmasının şekillenmesinde etkili olmuşlardır.

²³ İbn Haldun, hilafetin mülke dönüşme konusunu ele aldığı faslın altında, din-asabiyet ve din-mülk arasındaki ilişkilerle ilgili olarak kayda değer açıklama ve yorumlarda bulunmaktadır. Mukaddime'nin müellifi, Allah'ın verdiği asabiyet ile mülkün, İslam öncesi döneme özgü asabiyet ve mülk olduğunu

ekseninde, dinin, mülkü temin etme noktasında muharrik güç olan asabiyet üzerine olumlu bir katkısı bulunmaktadır. Bu olumlu katkıyı ekonomik bir perspektiften hareketle değerlendiren Câbirî (2018, s. 356), İslam devletinin iki zıt ve çatışan unsur (birleştirici din ile ayrıştırıcı-parçalayıcı asabiyet) üzerine kurulmuş olduğunu ileri sürmekle birlikte, fetihler sayesinde bol miktarda ganimet elde edildiği gün, dinin asabiyetleri birleştirdiğini düşünmektedir. Çünkü dinin safları sıkılaştırıp, kader birliği ve maslahat ortaklığı türünden taleplerde bulunması, asabiyetin talepleriyle örtüşmekteydi (Goodman, 1972, s. 257-9). Hatırlanacağı üzere, gerçek anlamda asabiyeti meydana getiren unsur nesep değil, kader birliği ve maslahat ortaklığıydı. Buna bağlı olarak İbn Haldun'un yaklaşımıyla, asabiyet ile din arasındaki ilişkinin, ötekini dışlama ve soyutlama ilişkisi değil, yardımlaşma, dayanışma ve tamamlayıcılık ilişkisi olduğunu ifade etmek mümkündür (Câbirî, 2018, s. 237).

Sonuç Yerine Değerlendirme

Çağdaş İslam siyasal düşüncesi üzerinde muazzam bir etkiye sahip olan modern siyasal teori, siyasal otorite konusunu dinsel ve seküler ayırımından hareketle kurgular. Buna bağlı olarak, siyasal otorite konusuna yaklaşımımız verili bir kategorinin içine hapsedilmiş durumdadır. Bugün bizler, İslam'da siyasal otoritenin kaynağının hangi unsura dayandığıyla ilgili olarak dinsel ve seküler arasında bir tercih yapmaya zorlanıyoruz. Değer yargılarına bağlı olan ve ya bu ya öteki tarzında düşünsel bir kolaylık sağlayan bu kategori aracılığıyla bir tarafı seçmek zorunda kalıyoruz. Çoğumuz, seküler otorite ile evrensel siyasal değerler arasında pozitif bir ilişki kurulduğunun farkında olduğumuz için İslam'ın sağladığı tarihsel malzemeyi yok sayarak dinin seküler konularda ve devlet işlerinde belirleyici olmadığı sonucuna ulaşıyoruz. Hem de bunu, dinsel olanın insan için hayatının her alanını hem açıkladığı hem de anlamlandırdığı bir zamanı yok sayarak gerçekleştiriyoruz. Ne var ki, İslam'ın sağladığı tarihsel malzemeyi yok saymaktan alıkoyacak, bakış açısını değiştirip, derinleştirecek bir kılavuza ihtiyaç olduğu ortadadır. Bu çalışmada, hem içine doğduğu toplumsal-siyasal yapıyı hem de İslam siyasal tarihini olduğu gibi kabul eden ve anlatan İbn Haldun bu gerekçeyle kılavuz olarak seçilmiştir.

İslam düşüncesinin tartışmalı siyasal konularından birisi olan dinsel otorite ve siyasal otorite ilişkisini İbn Haldun'un kılavuzluğunda okumakla ulaştığımız sonuçları şu şekilde sıralayabiliriz: 1) Mülkü elde etmek için asabiyet doğal bir fenomendir. 2) Fakat, Araplar, İbn Haldun tarafından özel bir kategori olarak değerlendirildiği için mülke sadece bu fenomen aracılığıyla ulaşamazlar. 3) Bu yüzden, Arapların mülkü elde etme, böylelikle de başka birinin otoritesinin altına girmesi için kendisini adayacağı bir davaya ihtiyaçları bulunur. Bu dava, dinsel bir dava olmalıdır. 4) Ne var ki, davanın başarılı olması için davanın fitilini ateşleyen davetçinin kendisini her şartta destekleyen kuvvetli bir asabiye ihtiyacı vardır.

Ulaşılan bu sonuçları ilk İslam devleti üzerinden yorumlamayı denersek, şöyle bir tespiti rahatlıkla yapabiliriz: Hz. Muhammed'in hem dinsel davetinde başarılı olması hem de Medine'de siyasal topluluğu oluşturup, başına geçmesinde asabiyet belirleyici rol oynar. İlk göçebe ve yarı göçebe kabile üyelerinden oluşan koalisyon, asabiyet ile desteklenen dinsel dava etrafında birleşerek mülkü ele geçirmiştir. O halde, dinsel olmayan bir unsur olan asabiyetin dinsel daveti güçlendirerek, devlet oluşumunun temelinde yer aldığını söylemek mümkündür. İbn Haldun üzerine gerçekleştirilen bu tarz bir okuma, İslam'ın din mi, devlet mi, yoksa hem din hem devlet mi olduğu yönünde günümüz siyasal gündemini meşgul etmeye devam eden ve büyük tartışmalara neden olan sorunun anlamsızlığını ortaya koyar. Soru, din yerine dinin davetçisinin siyasal pratiğinden hareketle kurgulanmalıdır. Çünkü dinin siyasal anlam, açılım ve boyutunu normatif olarak belirleyen ve uygulamaya koyan Hz. Muhammed'dir. Bu yüzden, Müslüman takvimi olarak bilinen Hicrî takvim, İslam'ın doğuşunu değil, Hz Muhammed önderliğinde gerçekleşen toplumsal ve siyasal dönüşümü başlangıç olarak kabul eder. Başka bir deyişle, İslam

düşünmektedir. Bu yüzden İbn Haldun, Allah'ın, bazı ayetleri vasıtasıyla hem asabiyeti hem de mülkü yererken, cahiliye Araplarının asabiyetini ve mülke ulaşmak için sahip oldukları ihtirasları kınadığını ileri sürmektedir. Ona göre, Allah'ın, İslam'ın hedeflerini gerçekleştirmek amacıyla ihtiyaç duyduğu asabiyet ve mülkü yermesi gibi bir durum söz konusu değildir (İbn Haldun, 2018, s. 439-48).

toplumunun siyasal açıdan örgütlenmesini Müslümanlar için tarihin başlangıç noktası olarak kabul eder. Yani Müslüman için tarihin başlangıcı olan bu olay otomatik olarak siyasal tarihin de başlangıcıdır. Bu yüzden İslam düşüncesinde temellenen dinsel otorite ve siyasal otorite ilişkisine yönelik soruşturmanın Hz. Muhammed'in misyonundan hareketle tasarlanması gerekir. Eğer bu tasarı için İbn Haldun kılavuz seçilecekse, iki unsurun işbirliği söz konusudur: Asabiyet ve din.

Kaynakça

- Akbar, A., (2002). "İbn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today", *Middle East Journal*, Vol. 56, No. 1 (Winter 2002), ss. 20-45.
- Akyol, A., (2019). *İbn Haldun'da Kültür ve Medeniyet Tasavvuru*, Elis Yayınları, Ankara.
- Apak, Â., (2017). *Kabile*, Endülüs Yayınları, İstanbul.
- Arslan, A., (2018). *İbni Haldun*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Bağce, E., (2005). "İbn Haldun'un İdeoloji Kuramı: Karşılaştırmalı Bir Çözümleme", *Doğu Batı Düşüncesi Dergisi*, Yıl 8, Sayı 31, ss. 199-214.
- Bozarslan, H., (2016). *Lüks ve Şiddet: İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş*, çev. Melike Işık Durmaz, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Câbirî, M. Â., (2018). *İbn Haldun Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet*, çev. Muhammed Çelik, Mana Yayınları, İstanbul.
- Dale, S. F., (2018). *İbn Haldun ve İnsan Bilimi*, çev. Canan Coşkun ve Ayşecan Ay, Say Yayınları, İstanbul.
- Fârâbî, (1985). *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, çev. Fahrettin Olguner, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Fârâbî, (2015a). *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, Ankara.
- Fârâbî, (2015b). *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, Ankara.
- Fârâbî, (2017a). *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Büyüyenay Yayınları, İstanbul.
- Fârâbî, (2017b). "Siyaset Felsefesine Dair Görüşler", *Fârâbî'nin İki Eseri içinde*, çev. Hanifi Özcan, M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Fârâbî, (2019). *İlimlerin Sayımı*, çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, Elis Yayınları, Ankara.
- Gellner, E., (2012). *Müslüman Toplum*, çev. Müfit Günay, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- Gibb, H. A. R., (1933). "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*, Vol 7, No 1, ss. 23-31.
- Gierer, A., (2001). "Ibn Khaldun on Solidarity ("Asabiyah") - Modern Science on Cooperativeness and Empathy: a Comparison", *Philosophia Naturalis* 38, ss. 91-104.
- Goodman, L. E., (1972). "Ibn Khaldun and Thucydides", *Journal of the American Oriental Society*, Vol 92, No 2, ss. 250-270.
- Görgün, T., (2017). "İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi", *İbn Haldun Üzerine Güncel Okumalar*, der. Recep Şentürk, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Günaltay, Ş., (2013). *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad. M. Mahfuz Söylemez ve Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Hassan, Ü., (2015). *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- İbn Haldun, (2018). *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul.

- İbn Rüşd, (2005). Siyasete Dair Temel Bilgiler, çev. Muharrem Hilmi Özev, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İstanbul.
- Kalpakistan, J., (2008). "İbn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory", The Journal of North African Studies, 13: 3, ss. 363-376.
- Katsiaficas, G., (1999). "İbn Khaldun: A Dialectical Philosopher for the 21st Century", New Political Science, 21:1, ss. 45-57.
- Kılınçlı, S., (2012). "İslam Öncesi Arap Toplumunda Kabileler Arası Rekabetin İslam Davetine Yansımaları", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Cilt 12, Sayı 1, ss. 57-87.
- Korkut, Ş., (2006). "İbn Haldûn'un "es-Siyâsetü'l-medeniyye" Teorisini Eleştirisi", İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 15, ss. 115-140.
- Kurtoğlu, Z., (2013). İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Lacoste, Y., (2012). İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu, çev. Mehmet Sert, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Lambton, A. K. S., (1981). State and Government in Medieval Islam, Routledge Curzon, London.
- Lapidus, I. M., (2013). İslam Toplamları Tarihi Cilt 1, çev. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Machiavelli, N., (2019). Hükümdar, çev. Necdet Adabağ, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Mahdi, M., (1966). "İbn Khaldun", A History of Muslim Philosophy: Volume Two, ed. and int. M. M. Sharif, Allgauer Heimatverlag GmbH., Kempten, ss. 961-984.
- Mâverdî, (2013). Yönetimin Esasları, çev. Mehmet Ali Kara, İlke Yayıncılık, İstanbul.
- Meriç, C., (2018). Umrandan Uygarlığa, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Öztürk, A., (2008). "Düzenin Meşruluğu Sorunu Bağlamında İbni Haldun Felsefesinin Değerlendirilmesi", Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 63-1, ss. 175-206.
- Rousseau, J. J., (2019). Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Şahin, K., Yaylı, G., (2019). "İbn Haldun", Türk-İslam Tarihinde Yönetim Belgeleri, ed. M. Akçakaya, Gazi Kitabevi, Ankara.
- Uludağ, S., (2018). "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", Mukaddime, Dergâh Yayınları, İstanbul, ss. 15-154.
- Yaslıçimen, F., Sunar, L., (2006). "Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldun", İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 16, ss. 137-167.
- Yaylı, H., Yıldırım, O., (2019). "İbn Haldun Düşüncesinde Egemenlik Olayı", Akademik Hassasiyetler, Sayı 12, Cilt 6, ss. 181-202.
- Yazır, M. H. E., (2008). Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve Türkçe Okunuşu, sad. Mehmet Şirin Doğan, Seda Yayınları, İstanbul.
- Yıldız, M., (2010). "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Güz, Sayı 10, ss. 25-55.
- Wellhausen, J., (1963). Arap Devleti ve Sukutu, çev. Fikret Işıltan, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.

Research Article

İslam Düşüncesinin Dinsel-Siyasal Otorite İlişkisini Halduncu Perspektiften Okuma

Reading the Relationship of the Religious-Political Authority in Islamic Thought from the Haldunian Perspective

Cemal FEDAYİ Prof. Dr. Kırıkkale Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü fedai67@yahoo.com https://orcid.org/0000-0003-0097-0368	Onur YILDIRIM Arş. Gör. Dr Kırıkkale Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü onur20082008@hotmail.com https://orcid.org/0000-0003-3946-338X
--	--

Extensive Summary

Introduction

It is crucial to state that it is kind of difficult to talk about Islam. The reason is that it is comprehended by different ways. If we were asked to describe in a word the central attributes of Islam, the list of responses would be individual. No doubt there would be some similar responses. But the similarity does not mean sameness. In terms of political approaches while some people regard it as a religion, others consider of it as a religion and state/politics at the same time. Therefore, it becomes more difficult to handle with Islamic political thought. One of the most controversial topic tackled within it is political authority. Depending on whether Islam is a religion or both a religion and a state, the answer what the source and quality of political authority in Islam differs. Contemporary Islamic political thought has developed two approaches regarding political authority in Islam. One of them that is under the influence of modern political theory for a long time, regards Islam as a religion so it can be called as the secular approach. The other one that is based on traditional perspective regards Islam both as a religion and a state. We call it as the traditional or Islamic approach. This study is based on the traditional approach. Writing in an Islamic context meant that Ibn Khaldun is suitable for this study. This study deals primarily with the political aspect of Ibn Khaldun's historical theory.

Aim and Discussion

But, one question is still waiting to answer: Why Ibn Khaldun? Why Ibn Khaldun is preferred as the mentor of the study is related to his unique approach to our problematic. In other words, we searched a thinker who is not only related to the Islamic context, but most importantly gives the readers a different perspective on how political authority established in first Arab-Islam state. Because this study aims to give the reader a different perspective on it. For us, Ibn Khaldun presents an alternative approach to analyse the relationship between political authority and religious authority in Islam. In this respect, there are some important Ibn Khaldun's concepts, which are *asabiyah* (group feeling, solidarity or social cohesion), *mulk*, (power, authority or state) religious invitation, help us to develop and strength our claim. The first chapter implies that there is an ontological relationship between *asabiyah* and *mulk*. Throughout this chapter, it is claimed that the aim of *asabiyah* is to acquire *mulk*. In the second chapter, it is argued that Ibn Khaldun breaks it when it comes to bedouin Arabs. In this chapter, we try to understand why Ibn Khaldun fictionalises them as a special category. When it comes to other nations or tribes, there is the ontological relationship between *asabiyah* and *mulk*. This relationship is adequate to reach civilization. But it is not adequate for bedouin Arabs. In the third chapter, we find *asabiyah* and religion as the founding factors of first Arab-Islam state. From this point of view it is stated that

these two factors specify resources and quality of political authority in Islam. In order to build our thesis, we try to understand what *asabiyah* is.

Generally accepted, Ibn Khaldun found general rules out applying to historical, social and political process, to be explained in terms of elementary human dispositions. His main concern was politics, with his own words *mulk*. “About 79 of *Muqaddimah*’s 229 sections mention politics, the sultan kingship or the state directly, and the content of many of the rest contains references to things we would consider to be state-related” (Kalpakian, 2008, s. 263). Along with *umran* (culture, civilization), *asabiyah* is one of the basic concepts of *mulk*. Here, it is essential to ask what *asabiyah* means. Because it is the only way to understand Ibn Khaldun’s *mulk* theory. Ibn Khaldun argues that *asabiyah* is based on two factors: kinship and loyalty based on allegiance. *Asabiyah*, which is particularly strong in small political units such as tribal groups of nomads, connects people of the same lineage. Having said that it does not matter the lineage that is based on a strong *asabiyah* is real or not. Even if it is imagined, it will not change the unity of group. Because it is not important whether it is real or imagined. The important thing is related to its aim. According to Ibn Khaldun, the aim of *asabiyah* is to acquire *mulk*. As long as one nation has a strong *asabiyah*, it acquires *mulk*. In other words, we find *asabiyah* as the primary motivation to acquire *mulk*.

Concluding Remarks

By determining the aim of *asabiyah* in this way, we focused on its power in terms of the first Arab-Islam state. Because the aim of the study is to give the readers an alternative approach to tackle with political authority in Islam. Depending on this alternative approach, we do have a chance to present our results. We can list the results we have achieved by reading under the guidance of Ibn Khaldun as follows: 1) *Asabiyah* is a natural phenomenon to obtain *mulk*. 2) However, Arabs cannot access the *mulk* only through this phenomenon, since it is considered a special category by Ibn Khaldun. 3) Therefore, the Arabs need a case to which they will devote themselves in order to acquire *mulk*, and thus to fall under the authority of another. This case should be a religious case. 4) However, in order for the case to be successful, the inviter who fires the case, needs a strong *asabiyah* that supports him under all circumstances.