

İbn Haldun'da Siyasî Otorite ve Meşruiyet Problemi*

Political Authority and Legitimacy Problem in Ibn Khaldun

 Bilgehan Bengü Tortuk Gökdemir⁽¹⁾,  Nejdet Durak⁽²⁾

(1, 2) Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye

(1) bilgehantortuk@sdu.edu.tr; (2) nejdetdurak@sdu.edu.tr

Geliş Tarihi: 08 Mayıs 2017

Kabul Tarihi: 19 Aralık 2018

Yayın Tarihi: 15 Ocak 2019

Öz: Bu çalışma İbn Haldun'un görüşleri bağlamında siyasî otorite ve meşruiyet ilişkisini incelemektedir. Bu bağlamda siyasî otorite kavramıyla yakından ilgili olan umran, asabiye, mülk, hilafet vb. kavramlar incelenmektedir. Siyaset bir yönüyle 'en iyi'nin araştırılmasıdır. Olan ile olması gereken arasındaki karşıtlıklar bir açıdan üzerinde siyaset felsefesinin inşa edildiği etik bir paradigmayı belirlemektedir. Bu açıdan siyasetin meşruiyet arayışı etik bir temellendirmeyi, siyaset etik ilişkisini de öncelemektedir. Bu olgu siyasal iktidar ve siyasetin meşruiyeti problemi devletin dinamik bir süreç içerisinde bulunduğu her aşamada dinamik bir sürekliliği ve sorunsalı kendi içerisinde barındırmaktadır. Siyasetin meşruiyeti kavramı farklı süreçler içerisinde, yaşanan değişimler karşısında değişmeyen ölçütlerin, meşruiyet zemininin niteliğine yönelik bir arayışın ifadesidir. İbn Haldun, siyasî otoriteyi üç kısımda inceler ve meşruiyetlerini tartışır. Bunlardan birincisi temelinde üstünlük kurma ve zor kullanma içeren "tabii mülk"tür. İkincisini ise dünyevî menfaatlara ulaşma, zararları ise uzaklaştırma konularında toplumun akli düşüncenin gereğine göre yönetilmesini içeren "siyasî mülk" oluşturmaktadır. Sonuncusu ise dünya ve âhret faydasına yönelik devletin dinî düşüncenin gereğine göre idare edilmesi olan "hilâfet"tir. İbn Haldun, İslam filozoflarının siyasî otorite görüşlerini eleştiri konusu yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Siyasî Otorite, Meşruiyet, İktidar, Devlet

Abstract: *This study examines the relationship between political authority and legitimacy in the context of Ibn Khaldun's views. In this context, such concepts as prosperity (umran), collective conscience (asabiye), possession (mülk), caliphate (hilafet), which are closely related to the concept of political authority, are examined. Politics is a search for 'the best' in a way. It defines an ethical paradigm in which the philosophy of politics is built on the contradictions between ex post and de lege ferenda (between what is and what should be). In this respect, the pursuit of legitimacy in politics predicates an ethical grounding and also the relationship*

ORC-ID: B.B. Tortuk 0000-0002-5562-4764; N. Durak 0000-0002-2271-590X

* Bu çalışma, 19–21 Mayıs 2017 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "IV. Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu" adlı bilimsel etkinlikte sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

between politics and ethics. This phenomenon, the questions of the legitimacy of politics and political power, has a dynamic continuity and problematic in itself at every stage of the government's dynamic process. The concept of legitimacy of politics is the expression of a search for steady criteria against changes and the merits of the legitimacy ground within different processes. Ibn Khaldun examines the political authority in three parts and discusses their legitimacy. The first of these is the "natural possession" that contains overthrowing and using force on the basis. The second is "political possession" that includes to manage the society as necessitated by the mind in the fields of reaching worldly interests and removal of losses. The last one is the "caliphate" which means to conduct the government as a matter of religious thought for the benefit of the world and the hereafter. Ibn Khaldun criticizes the views of Islamic philosophers about political authority.

Keywords: *Ibn Khaldun, Political Authority, Legitimacy, Power, Government*

1. Giriş

Siyaset temelde iyi bir siyasal düzenin mahiyetine yönelik bir arayışın ifadesidir. İnsanlar arasında ortaya çıkan bir ilişki türü olan siyaset, iktidar elde etme, kullanma ve iktidarın kullanımına katılma uğraşı olarak görülmektedir. Siyasal nitelikli olayların ya da insan ilişkilerinin temelinde iktidar olgusu yer almaktadır. Kurumsallaşmış ve herkes tarafından kabul edilerek meşru-hukukî bir duruma gelmiş olan iktidar, otorite adını alır. Toplumsal kaynakların toplumdaki gruplar arasındaki temel dağılım şeklini ve kontrolünü belirleyen iktidar yapısına da siyasal iktidar denilebilir. Burada siyaset ile devlet arasında zorunlu bir ilişki ortaya çıkmaktadır ki siyasal iktidarın toplumda kurumsallaşması devleti meydana getirmektedir (Saylan, 1981: 2-5).

Siyaset düşünce ile eylem arasındaki ilişkinin, insan hayatına yansımalarının kapsamlı boyutunu gözler önüne sermesi açısından büyük önem arz etmektedir (Küçükalp, 2016: 13). Bu bağlamda Siyasî otorite ve meşruiyet ilişkisi tarihi gelişim süreci içerisinde farklı temellendirmeler içerdiğini vurgulamalıyız.

Genel bir ifadeyle otorite, meşru iktidar olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda otorite veya iktidar, toplumda hâkimiyeti kontrol etmek manasındadır (Uyanık, 2003: 202). Her sosyal hareket bir iktidar kullanımı, her sosyal ilişki bir iktidar denklemi, her sosyal grup ya da sistem bir iktidar örgütlenmesidir. Otoritenin temel niteliği bir toplum tarafından benimsenen değerler sistemi ve hukuk normları tarafından tanınmasıdır. Bu tanınma aynı zamanda bir topluluğun insanlar arasında eşitlikçi olmayan bir tutumla, bir egemene boyun eğmesini belirlemektedir. Otorite veya siyasal iktidarın en belirgin yönlerinden birini toplumun bütün kesimlerini kuşatıcı bir egemenlik tesisi

oluşturmaktadır. Bu husus aynı zamanda bir devlet olmanın en belirgin vasfını teşkil etmektedir (Uygun, 2015; 2-4). Max Weber iktidarı, sosyal ilişkiler içerisinde bir tarafın diğer tarafa iradesini kabul ettirmesi olarak tanımlar. Bir başka yaklaşıma göre ise iktidar, birlikte düşünmek ve birlikte hareket etmekle alakalıdır. Dolayısıyla bu tanımlara göre iktidarın dayatmacı ve dayanışmacı olmak üzere iki yön içerdiği görülür. Dayanışmacı iktidar bir siyasî topluluğun birlikte hareket edebilme gücünü ifade eder ve bu güç devlete aittir. Ancak hiçbir dayatmacı gücün bu durumu sürekli devam ettirmesi mümkün olmadığından yönetilenlerin devlet erkine karşı kabullerinin olması gerekir. Bu noktada iktidar, otoriteye dönüşür. Dolayısıyla otorite, meşru iktidarı ifade eder (Güler, 2007: 41).

Otorite veya iktidar eşitsizlikçi bir ilişkidir ve bunun tesisi için en önemli unsur meşruiyettir. Meşruiyet, genellikle devlet içindeki kurumlar ve kararlar ile ilişkilidir. Meşruiyet “*oy birliğiyle veya yönetilenlerin büyük çoğunluğunun oluşturduğu bir katılmanın konusunu oluşturan erkin başvuru kıstaslarına, ilham kaynaklarına ve ideolojilerine bağlı olma niteliği*” (Güler, 2007: 45)ni ifade eder. Farklı bir ifadeyle meşruiyet, hukuk kurallarına ve kanunlara uygunluğu; devletin ve hükümetlerin hukukî dayanaklarının bulunmasıdır (Bolay, 2007: 222). Meşruiyet insanların siyasî otorite ve bir yönüyle toplumsal yükümlülüklerine yönelik kanaatlerine atıfta bulunur (Peter, 2017). Siyasal meşruiyet, siyasal kurumların, yasaların, alınacak ve uygulanacak kararların ahlaki zeminini oluşturmaktadır. Şüphesiz bir devletin egemenlik otoritesinin oluşturması her şeyden önce meşruiyet ile ilişkilendirilir. Bu husus aynı zamanda siyasal otoritenin gerekçesini ve yaptırım gücünün belirlenmesini içerir.

Bir otoriteye tabi olan kimselerin meşru görmediği, onaylamadığı bir otorite gayri meşru olarak nitelendirilir. Böylesi bir otorite ise sadece mensuplarına baskı uygulayarak kendini kabul ettirmeye çalışan bir güçtür. Bu bağlamda bir iktidarın sürekliliği sadece baskıyla değil mensuplarının onaması ile tesis edilebilir. Buna göre meşruiyet iktidar gücünün salt keyfi kullanımı olmayıp, belirli kurallara bağlı olarak yöneten yönetilen ilişkisinin tesis edilmesidir. Bu karşılıklılık bir toplumda mevcut olan değerler sisteminin içeriğine uygun olarak sürdürüldüğüne dair bir onayı ve rızayı içerir. Dolayısıyla siyasî meşruiyet bir yönüyle kurallılığın ve yasallığın mevcudiyetine işaret etmektedir (Uygun, 2015: 7-8). Meşruiyetini yitiren bir iktidar bu bağlamda siyasî otoritesini, iktidarını kaybeder.

Bu bağlamda meşruiyet sorunu aynı zamanda bir devletin kurumsal yapısının şekillenmesinde ve devletin işleyişi ile ilgili kararların alınmasında kendisine bağlı

kalınan usul özelliklerini de belirginleştirmesi açısından anlamlıdır. Bir iktidarın meşru olabilmesi için ülkenin kurulu bir düzene sahip olmasının yanında iyi yönetilmesinin de gerekli olması sebebiyle, yönetim olgusu siyaset felsefesinin önemli bir problemi olarak karşımıza çıkmaktadır (Erdem, 2009: 171).

Otorite/iktidar-meşruiyet ilişkisinin, siyaset olgusunun anlaşılmasında büyük öneme sahip olduğunu vurgulamalıyız. Bu bağlam, siyaset düşüncesi ile eylem arasındaki ilişkinin, insan hayatına yansımalarının kapsamlı boyutunu gözler önüne sermesi açısından büyük önem arz etmektedir (Küçükalp, 2016: ?). Bu bağlamda iktidarın kaynağı, siyasî otorite ve meşruiyet ilişkisini açıklamak için farklı temellendirmeler yapılmıştır.

İbn Haldun, medeniyetin genel anlamına “Umran” teorisiyle teorik bir temel belirler ve Devleti, tarihi, toplumsal olayları bir neden sonuç ilişkisi içinde kavramanın gerekliliğini vurgular (Ümit,1998: 271). İbn Haldun Mukaddime’de umrân ilmi adıyla belirlediği yeni bir bilim ile toplumsal yaşamı, toplumsal yaşam biçimlerini ifade eden, bir anlamda sosyoloji terimi ile karşıladığımız bir bilimi kast etmektedir (Özlem: 2010: 40-41).

İbn Haldun sosyolojisi sadece bir dünya görüşü değil bir metottur. Tarihi ve olayları anlamamanın çözümlemenin taklitçi olmayan yeni bir yoludur. Düşünür, devleti ve siyasî otoriteyi umranın bir sûreti, şehir ve şehirle ilişkili hâller ile umranı da devletin maddesi olarak nitelendirir (İbn Haldun, 1993: 292; 1989: II/295). İbn Haldun’a göre insan mizacının değil alışkanlıklarının çocuğudur. Dolayısıyla umran fertten hareketle değil belirli bir grubun mensubu olan insandan hareketle anlaşılabilir. Bu açıdan insan belirli bir medeniyetin, kültürün içerisinde şekillenir.

Her düşünür kendi çağının çocuğudur. İbn Haldun yaşadığı dönem itibarıyla önemli değişikliklerin ortaya çıktığı bir tarih diliminde yaşamıştır. Bu yönüyle sahip olduğu birikim, kendisinden önce yer alan düşünürlere göre daha büyüktür ve bu husus daha orijinal sonuçlara ulaşmasını olanaklı kılmıştır. Dolayısıyla İbn Haldun iktidarın, otoritenin nasıl doğduğunu, egemenlik tarzlarını, ekonomik düzenleri, medeniyet kuran ruhun kaynağını araştırmaktadır. Düşünür, topluma ve devlete ilişkin görüşlerinde, klasik felsefe geleneğinin mirası yerine daha çok tarihsel olay ve olgulardan hareket etmektedir (Özlem, 2010: 43).

İbn Haldun kendisinden önceki düşünürler gibi ideal bir devlet tasavvuru ortaya koymamıştır. O, kendi yaşadığı dönemde Kuzey Afrika'da mevcut olan Bedevilik ve Hadarîlikten hareketle medeniyetlerin ortaya çıkışındaki dinamik yapıyı ortaya koymaktadır. Dolayısıyla tarihsel olaylara ilişkin bilgilerin doğruluğu ancak umranın yasaları ile tespit edilebilirler. Başka bir deyişle umrân ilmi, tarihi, devleti, toplumu anlamının ölçütü ve temeli olmak durumundadır. Umrân ilmi aracılığıyla olgu ve olaylar kendi nesnelliği içinde kavranabilecektir. Bu yaklaşımıyla tarih felsefesinin ortaya çıkışında öncü olmuştur.

İbn Haldun, siyaset felsefesinin temel vasfını oluşturan olanı olması gerekenin ışığında inceleyerek, tarihsel olmayan, evrensel ölçütler arayışına yönelmektedir. Bu yaklaşımı doğrultusunda değişim kavramını merkeze alarak insan tabiatını, sosyal kurumları, siyasî dinamikleri analiz etmektedir. Bu bağlamda farklı unsurların organik bir bütünlük arz ettiği dinamik bir siyaset anlayışını belirginleştirmektedir. Bu dinamik değişim olgusu, dönemin şartlarına bağlı müdahalelerle engellenemeyecek, evrensel bir yasadır. Bu doğrultuda devlet olgusunu kendi dinamiklerini öne çıkaracak yeni ve farklı bir disiplin olarak bir medeniyet tasavvuru olarak tanımlamaktadır. Bu dinamik günümüz siyaset teorilerinin zeminini ve açıklama gücünü oluşturan eşitlik, özgürlük, güç, adalet, meşruiyet gibi temel arayışlarına yeni bir alternatif oluşturmaktadır.

2. Devletin Ortaya Çıkışı ve Siyasal Otorite

İbn Haldun'a göre, siyaset, insan olmanın bir neticesidir. Siyasî bir toplum oluşturma insanın ahlâkî yapısıyla ilişkilidir. Ona göre insan, iyiliğe kötülükten daha yatkındır. İyi olan, siyasete uygun olandır (İbn Haldun, 1993: 113; 1989: I/363). İnsanlar genel olarak tabiat itibarıyla kötülükten ziyade iyiliğe meyilli olsalar da tabiatlarında başkalarına kötülük etme temayülü mevcuttur. Toplum üzerinde siyasî otoritenin hâkimiyeti kurulmadığı takdirde ise insanların birbirlerine zarar vermesini engellemek zordur. Bu nedenle toplumsal hayatın muhafazası ve insanlar arasındaki ilişkilerde adaletin sağlanması için siyasî otorite, dolayısıyla devlet zorunludur (Toku, 2000: 123).

İbn Haldun'a göre, insan yaratılışı gereği medenîdir. İnsan için sosyal hayat tabii bir ihtiyaçtır (İbn Haldun, 1993: 33; 1989: I/100). İnsanların korunması ve ihtiyaçlarını karşılaması için cemiyetler hâlinde yaşaması zaruridir (İbn Haldun, 1993: 96; 1989: I/302). Bu yaklaşıma göre siyaset, diğer bir ifadeyle devlet, cemiyet hâlinde yaşayan insanların birbirlerine karşı korunma ihtiyacının zorunlu bir neticesidir (Toku, 2000: 123) Bu yaklaşım, devletin, insanın fiillerini düzenlemede yetersiz kalan vicdanın yerine konulduğu (Mengüşoğlu, 1992: 277) görüşüyle benzerlik göstermektedir.

İbn Haldun, devlet kavramını “*genel*”, “*tümel*”, “*kişisel*” gibi sıfatlar ile birlikte farklı devlet yapılarını ifade etmek için kullanır (El-Husrî, 2001: 217). Düşünürümüz, *tümel devlet* ifadesiyle bir milletin yahut da bütün bir hanedanlığın hâkimiyet kurduğu dönemleri ifade ederken, *kişisel devlet* ile iktidarda bulunan tek bir kişinin yönetim dönemini kasteder (İbn Haldun, 1993: 296; 1989: II/308–309).

İbn Haldun, Mukaddime’de devlet kelimesinin yerine “*mülk*” kavramını da “*devlet ve mülk*” şeklinde birlikte kullanır. Fakat bu iki kavramı genellikle iki farklı bağlamı ifade etmek için tercih etmektedir. “*Mülk*” kavramı genellikle hanedanlıklar için kullanırken, “*devlet*” kelimesini ise daha çok başka bir siyasî otoriteye bağlı olmayan hanedanlıkları ifade etmek amacıyla kullanır. İbn Haldun mülk kavramını *Mukaddime*’nin hilafet alt bölümünde ve bunu tabii mülk ile hilafet arasında ayırım yaparak ortaya koymaya çalışır. Düşünürün burada mülk kavramını “*hâkimiyet*”, “*yönetim*”, “*iktidar*” anlamlarında kullandığı görülmektedir (İbn Haldun, 1993: 150–151; 1989: II/480–481). Dolayısıyla düşünürün devlet ve mülk kavramlarını genel olarak siyasî otoriteye sahip bir topluluğu ifade ederken kullandığını ifade etmek mümkündür. *Mukaddime*’de geçen anlamıyla devlet kavramı, üzerinde başka bir otoritenin yer almadığı siyasî bir yapıyı belirlemek için kullanılmaktadır ve bu yaklaşım günümüz siyaset anlayışına da uygundur (Uygun, 2015: 91).

Devleti tanımlarken bir kısım niteliklerinden hareketle tanımlamalarda bulunan İbn Haldun’a göre devlet, insanları iç ve dış tehlikelerden koruma ve toplum düzenini sağlama amacıyla egemen olan ve hükmeden siyasî otoritedir (İbn Haldun, 1993: 34, 109; 1989: I/103–104, 386). Burada mülk ifadesini kullanan düşünür, mülk ile devlet kavramlarını aynı manada kullanmıştır. İbn Haldun’a göre üstünlük ve güce dayanan mülk, yani devlet,¹ toplumda düzeni sağlama amacıyla ortaya çıkmış olsa da zaman içinde amacının dışına çıkar. İktidar sahibi kimseler ve onların yakınları birtakım menfaatler sağlarken bunlarda halktan uzaklaşma ve zulüm temayülleri görülür. Sosyal yaşantı içinde kargaşaya sebep olan bu durum ise devletin var oluş amacına uygun değildir. Dolayısıyla mezkûr durumun olmaması için her devletin herkes tarafından kabul edilen ve hükümlerine uyulan kendine ait yönetim ilkelerinin yani siyasî kanunlarının olması zarurîdir (İbn Haldun, 1993: 150; Köseoğlu, 1997: 146–147; Görgün, 1999: 551). Düşünür, devletin böyle bir siyaset takip etmemesi hâlinde,

¹ “Hükümdar, hükümet etme, yönetme, dünyevî otorite, devlet” anlamlarına sahip olan “mülk” kelimesi, İbn Haldun tarafından *Mukaddime*’de aynı zamanda “devlet” karşılığı olarak kullanılmıştır. (Hassan, Ümit, *İbn Haldûn’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul 1998 s. 298–299.)

hâkimiyet ve iktidarın tam anlamıyla gerçekleşemeyeceğini ifade eder ki, (İbn Haldun, 1993: 150) bu da bir devletin yıkılışını hazırlayan nedenlerden biri olarak değerlendirilebilir.

İbn Haldun, siyasî otoriteyi üç kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi olan “*tabii mülk*”, toplumun belli bir maksat ve arzusu doğrultusunda yönetilmesidir (Uludağ, 1993: 100). Bu tarz bir yönetimin temelinde ise üstünlük ve zorlama bulunur (Mücahid, 2005: 207). Siyasî otoritenin diğer bir şekli olan “*siyasî mülk*” ise dünyevî menfaatleri elde etme, zararları ise uzaklaştırma konularında toplumun akli düşüncenin gereğine göre yönetilmesidir. Siyasî otoritenin üçüncü türü olan “*hilâfet*” ise hem dünya hem de ahiret yararları hususunda devletin dinî düşüncenin gereğine göre yönetilmesini ifade eder (Uludağ, 1993: 100-101).

Düşünürümüz, bir kimsenin ancak güzel ahlâk, adalet gibi meziyetlere sahip olarak devleti idare etme niteliğine sahip olursa, ancak bu siyasetle idaresi altında bulunan halkı yönetmeye lâyık olacağını belirtir (İbn Haldun, 1993: 113-114). Dolayısıyla o, iyi bir yöneticinin asabiyet sahibi olması yanında iyilik etmek, cömertlik, mertlik, küçük hataları bağışlamak, yardımsever olmak, sözleşmelere bağlı kalmak ve adaleti sağlamak gibi birtakım hükümdarlık niteliklerine sahip olması gerekmektedir (İbn Haldun, 1993: 13-114; 1989: 1/364-367). Yöneticilerin ahlâkî yaşantısı ile yönetim değişikliği arasında bir ilişki kuran İbn Haldun'a göre, devletlerin yıkılma dönemi geldiğinde yöneticiler, erdemli davranışlardan uzaklaşır, sahip olmaları gereken ahlâkî niteliklerini kaybeder, insan haklarına saygı göstermez olurlar. Sergiledikleri kötü davranışlar sebebiyle de yönetim ellerinden alınarak başkalarına devredilir. O, bir ayete dayanarak² bu hususu Tanrı'nın iradesine bağlar (İbn Haldun, 1993: 114).

3. Kurucu Meşruiyet: Devlet Kuran Unsur Olarak Asabiyet

İbn Haldun'a göre devlet ve siyasî iktidar, ilk kuruluşta ilk yöneticinin mensup olduğu grubun asabiyeti ile elde edilmiş ve bundan sonra da devam eden asabiyet sayesinde korunmuş olması sebebiyle, asabiyet, hükümdarlığı bu sülaleden gelenlerin tabii hakları hâline getirmiş ve şeref ve üstünlüğün de onlara mahsus olmasını sağlamıştır. Devletin devamı da bu asabiyet sayesinde sağlanır. Bu sülale dışında, farklı nedenlerle o asabiyet içinde yer alma ise bir kimseye hükümdarlık hakkı vermez (İbn Haldun, 1993: 147-148).

² İsrâ, 17/16. “Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şımarmış elebaşlarına (iyilikleri) emrederiz; buna rağmen onlar orada kötülük işlerler. Böylece o ülke, helâka müstehak olur; biz de orayı darmadağın ederiz.”

İbn Haldun'a göre, hâkimiyeti gerçekleştirmek için de insanların aynı idealler etrafında toplanması, güç sahibi olması ve bu niteliklerini koruması, yani asabiyet şarttır. Zira devlet kurmak, asabiyetin gayesidir (İbn Haldun, 1993: 113). Sosyal grupların can ve mal güvenliklerini sağlayacak olan bir devlete ihtiyaç duyduklarını ifade eden İbn Haldun, bireylerin kişisel ve kamu haklarını devlete tevdi ederek, onun hüküm ve yönetimine rıza gösterdiklerini, zira bireyin tek başına haklarını korumasının mümkün olmadığını belirtir (İbn Haldun, 1993: 34). Devlet olma aşamasına gelinceye kadar birtakım devreleri geçirmeyi tabii bir hâl olarak gören düşünür, bu hâlin göçebelikten başlayarak, yerleşik düzene geçinceye kadarki bir devreyi kapsadığını belirtir. Ona göre, bunun sebebi devletin kurulması için bir güç ve üstünlüğe ihtiyaç olmasıdır. Bu da asabiyet ve onun özellikleri olan atılganlık, kuvvet gibi nitelikler sayesinde elde edilir. Böyle durumlar ise genel olarak göçebe bir hayat tarzına sahip gruplarda bulunur (İbn Haldun, 1993: 136; 1989: 1/436-437).

İbn Haldun, devlet kurmanın isteğe bağlı olarak gerçekleşmediği, aksine devletin, varlık ve düzen yani varlıktaki mertebeler için zorunlu olduğu düşüncesindedir. Ona göre, dinleri yaymak için de kuvvet, kudret sahiplerinin aynı ideal etrafında toplanmaları, yani asabiyet gereklidir. Çünkü devlet kurmak gibi şeyleri gerçekleştirmek ve hak istemek ancak asabiyetten ibaret olan kuvvet ve kudret ile mümkündür (İbn Haldun, 1993: 159).

Devletin kurulmasının, çeşitli evreler sonucunda olduğu görüşünde olan İbn Haldun, bu evrelerin başlangıcının göçebe hayatı yaşayan kavimlerle olduğunu belirtir. Zira ona göre, bedevi bir grup şehir ve kasabalarda yaşayan diğer boylardan daha cesaretli ve güçlüdür. Diğer gruplara karşı üstünlük sağlamak suretiyle onların devletlerini ellerinden alarak, onlara hükmetmeye muktedirlerdir (İbn Haldun, 1993: 109). Bu yetenekleri sebebiyle de "mülk"ün tesisine önem verirler. Onlara göre, asabiyetin gayesi de budur. Hadaîlik dönemi ise medeniyet ve şehirleşme aşamalarını içerir. Böylelikle anlaşılmaktadır ki asabiyet, bedevî umrandan hadaî umrana geçişte rol oynayan temel bir dinamik etken olma niteliğine sahiptir (Sözen, 2005: 7, 92).

Bedevi hayat tarzı sahip oldukları üretim tarzı doğrultusunda kolektif bir yapı arz etmektedir. Bütün üretim araçlarının ortak olduğu ve özel mülkiyetin bulunmadığı bu tarz bir hayat tarzında fertlerin arasında bir ayrım bulunmamakta, ortak bir kimlik içerisinde bütünleşmişlerdir. Bu asabiye duygusu bedevilik ile şehirlilik arasında yer alan iktidarı belirginleştiren ilk olgudur. Bu birlik ruhu aynı zaman da bir devlet oluşturmadan önce, siyasî bir bütünlük olmanın ilk belirtisidir. İbn Haldun, siyasî

otoritenin ve kent toplumunun siyasî iktidar biçimi olan devletin ortaya çıkışında, ne ilâhî iradenin ne de insan iradesinin bir etkisini kabul eder. Onun düşüncesinde insanın, doğası sebebiyle her zaman toplum düzeni içinde ve bir iktidarın otoritesi altında yaşamak zorunda olmasından dolayı ne toplum ne de devlet bir sözleşme ile kurulmuştur. Zira toplum içinde güçlü olan bireyler çatışmalardan galip çıkarak güçsüzleri kendilerine tâbi kılarlar. Böylelikle kurallı ve düzenli bir hayat mümkün olur. Burada, güçlü olmak, toplum içinde en güçlü dayanışma, yani asabiyete sahip olma anlamını ifade eder. Ayrıca toplumları, her zaman için en güçlü asabiyete sahip olan aile, kabile ya da toplum kesimleri yönetir (Uygun, 2015: 109). Bu anlamda iktidar birbirinden farklı sosyal ve siyasal ilişkilerde gözlemlenebilir. İbn Haldun ataerkil bir ailede öncelikle bu türden bir iktidarın varlığından söz etmektedir. Fakat siyasî iktidarı bu tür liderliklerden ayıran yön güç kullanma erkine tek başına sahip olmasıdır. Bu anlamda otorite, İbn Haldun'a göre öncelikle meşru güç anlamına gelmektedir.

İbn Haldun, bir toplumun içinde çeşitli gruplar bulunması hâlinde, siyasî iktidara sahip olabilmek için bu gruplar içinden en kuvvetli asabiyete ihtiyaç olduğunu belirtir. Ona göre, en güçlü olan bu grup, diğer grupları hâkimiyeti altına alarak bunları daha büyük bir asabiyet hâline getirir (İbn Haldun, 1993: 110). Devlet kurmak için gerekli olan asabiyetin böylelikle birçok sosyal gruptan oluştuğunu ifade eden İbn Haldun'a göre, yönetimi ele geçirmek için bu gruplardan birinin diğerlerine karşı güçlü olması ve üstün gelmesi gerekir ki, bu grup devlet yönetimini ele geçirir. Böylelikle bütün diğer sosyal gruplar, üstün gelen grubun idaresi altında toplanır. Düşünür, gruplar arasındaki ortak asabiyeti varlıklarda bulunan karışıma benzetir. Çünkü ona göre, varlıklardaki bu karışım da unsurlardan teşekkül eder. Unsurlardan meydana gelmiş olan bu asabiyet, daha önce idareyi elinde bulunduran asaletli aile ve sülaleler çevresinde toplanır. Bu asaletli aileden biri de yönetime gelir (İbn Haldun, 1993: 109; 1989: 1/422-423). İbn Haldun, özellikle bedevî toplumda, asabiyet sahibi gruplar için idareci olmayı, o grubun soyundan gelme şartına bağlar. Gruba aynı nesilden olmayan ve sonradan katılmış olan birinin yönetici olamayacağını, çünkü onun grup tarafından kabullenilmeyeceğini belirtir (İbn Haldun, 1993: 105).

İbn Haldun, asabiyetin sosyal etkisine vurgu yapmasının yanı sıra onun ikinci bir önem ve işlevine de değinir ki bu, birinciden daha önemlidir. Asabiyetin bu fonksiyonu ise "*egemenliğin ve mülkün sağlayıcı ilkesi*" olmasıdır. Düşünür'e göre, bu fonksiyonu açısından asabiyet, bir grubun diğer bir grup üzerinde egemenlik kurması ve devletin oluşturulması bakımından önemli bir etkidir. Egemenliğin en yüksek seviyesini ifade eden devlet için asabiyet, bir zorunluluk olmasının yanı sıra siyasal açıdan önemli bir

faktör olup, devletin oluşmasında muharrik bir güç olma niteliğine sahiptir (Sözen, 2005: 8).

Düşünürümüz, siyasî otoritenin aşamaları ile asabiyet arasında bir ilişki kurar. Buna göre ilkel toplumlarda asabiyet henüz egemenlik şeklinde teşekkül etmiş değildir. Bu tür asabiyet daha ziyade grubun kendisini tehlikelerden uzak tutan savunma ve korunmaya yönelik bir asabiyedir. İkinci aşamada asabiyet “*riyaset*” (başkanlık) tarzında bir siyasî yapılanma olarak belirirken, üçüncü aşamada ise asabiyetin mülkleşme süreci başlar. Bu aşamaların tamamı dikkate alındığında asabiyetin toplumsal boyutta kan bağından ziyade manevî bir unsur işlevine sahip olduğu ve İbn Haldun tarafından topluluğu meydana getiren insanlar arasında dayanışma duygusunu oluşturan bir kavram olarak ortaya konulduğu söylenebilir (Çilingir, 2009: 115).

İbn Haldun, siyasal iktidar ve asabiyet arasında kurduğu ilişkide başkanlık ve hükümdarlığı ayrı ayrı değerlendirir. Bu bağlamda asabiyet ve başkanlık arasındaki ilişkiye dikkat çeken İbn Haldun, başkanlığın asabiyet üzerine kurulduğunu belirtir. Ona göre, kır toplumlarında, yani bedevî toplumlarda asabiyeti en güçlü olan aile, başkanlık makamını elinde tutar. Yani, diğer asabiyetlere oranla üye sayısı fazla olan ve açık seçikliği en iyi koruyan soy, en güçlü asabiyeti ortaya koyar. Bu güçlü asabiyet, diğer soy birlikleri ve bireyler üzerinde üstünlük manasına gelir. Çünkü başkanın mensup olduğu asabiyetin güç ve üstünlüğü kabul edilmesi hâlinde ancak o başkana itaat gerçekleşir. Fakat sebep asabiyetine sahip olan kimselerin, yeterli güç ve desteği elde etmeleri mümkün olmadığından başkanlığın, aynı nesilden gelen kimselere babalarından miras kalması şarttır (İbn Haldun, 1993: 104–105; Uygun, 2015: 110). İbn Haldun, boylar için aralarında ortak olan umumî bir asabiyeti varlıklardaki karışıma benzetir ve bu karışımın ancak boylardan meydana geldiğini açıklar. Bunlar içinde güçlü olan asabiyetin idareyi ele aldığı belirtilir. İlâveten, siyaset ve idarede, idare edenlerin çoğalmasının bütün idarenin çoğalmasını gerektireceğinden siyasetin de hüküm ve idarenin bir tek şahısta toplanmasını icap ettirdiğini söyler (İbn Haldun, 1993: 131–132; 1989: I/422–423).

Asabiyetin üçüncü aşaması olan “*mülk*”ün yani devletin ortaya çıkışında siyasal iktidarı hükümdarlık olarak belirten İbn Haldun, hükümdarlığın başkanlıktan farklı olduğunu zikreder. Ona göre, her toplulukta düzenin sağlanması için bir hâkim ve yasakçıya ihtiyaç duyulur. Bu kişinin de mensup olduğu o toplumun halkına asabiyet, kuvvet ve kudretiyle üstün gelmiş ve onları hükmü altına almış olması gereklidir. Bu şekilde bir kuvvet ve kudretle halkı idare altına almak “*hükümdarlık*”tır. Hükümdarlığı başkanlıktan

daha üstün bir konumda düşünen İbn Haldun, bunu, başkanlığın yalnızca ululuktan ibaret olmasına ve hükmünü yürütmede kuvveti kullanma kudretinde olmaması ve hükümdarlıkta ise siyasî otoritenin kuvvet ve kudretle sağlanmasına bağlar. Ona göre, kendisine destek olan ve aynı nesilden gelen akrabaları ya da kölelik, azadlık veya diğer bir kısım bağlarla kendisine bağlanmış yardımcıları bulunan kimse, ululuk derecesine ulaşırsa ve mensubu bulunduğu grubun asabiyet gücü yeterli olur da üstün gelirse, idareyi alır. Hükümdarın bunu başarması ancak kendisine itaat ettirecek bir kuvvet ve güce sahip olmasına bağlıdır. Zira üstün gelerek devlet kurmak, asabiyetin amaç ve sonucudur (İbn Haldun, 1993: 110; 1989: I/342-353). Dolayısıyla İbn Haldun, siyasal iltidarın meşruiyetini oluşturacak gücü asabiyet gücünde görmektedir.

Bağlanmak, kabile dayanışması, milliyetçilik ruhu, toplanmak, bir araya gelmek, sosyal dayanışma gibi çok yönlü bir muhtevaya sahip olan asabiye kavramı tek bir anlam boyutuyla ifade edilemeyecek geniş muhtevalı bir kavramdır. Kendi sosyal yapısı içerisinde kapalılığı ifade eden asabiye kavramı fertlerin kendi kimliklerini içerisinde kazandıkları aynı zamanda fertliklerinin içerisinde eridiği biyolojik ve etnik bir aile bütünlüğünü belirlemektedir. Bilindiği gibi İslam dini fertler arasındaki kan bağının öne çıkarılması anlamında asabiye duygusunun karşısında yer almaktadır. İslam dinin temel hedefi insanları bir ümmet ruhu çevresinde birleştirmektir. Fakat İbn Haldun burada bir ümmet olgusu yerine umran kavramının doğasını incelemeyi öne çıkarmaktadır.

Doğal olarak bu liderlik sadece kendi ailesinin tanıyıp benimsediği hiyerarşik bir liderliğin, yaşı gereği saygı duyulan bir otoritenin varlığından öte unsurları gerektirmektedir. Bu açıdan belirli bir asabiye içerisinde yer alan bir reis'in sahip olduğu meziyetler, şerefi, asaleti onun diğer asabiyetler üzerinde bir lider olmasına kapı açar. Bu anlamda lider hem manevi hem de manevi gücü tek elde toplamış Weber'ci anlamda karizmatik bir başkandır. Bu lider sadece kendi asabiyesi içinde saygı duyulan manevi bir otorite olmanın ötesinde insanları etrafında toplama gücüne sahip, dışa açılıp fetihlere yönelmiş bir otoritedir.

İbn Haldun'a göre güçlü ve otoriter bir reise sahip olan kabileler ancak bir hanedanlık oluşturmaya, imparatorluk kurmaya, şehirleşmeye geçebilir. Bu anlamda otorite, en genel anlamıyla, yönetme hakkı olarak tanımlanabilir. Bu ise kabileler içerisinde yer alan az sayıdaki ailelere özgü bir niteliktir. Bu niteliklere sahip lidere sahip kabileler diğer kabilelerin arasından sıyrılarak onları da kendisine bağlayarak güç kazanır. Bu ayrışma beraberinde sosyo-ekonomik açıdan güçlenen bir toplumsal yapıyı ve aristokrasiyi doğurur. Bu aristokrasinin doğal üyeleri aynı kan bağına sahip aile

üyeleridir. Bazen bu asalet olgusunun tesisi için kan bağıнын Hz Peygamber ailesine veya ashabına dayandırmak için çabalara girişilmiştir. Bu liderlik ve otoritenin tesisi bir devletin kurulması ve hadari umrana geçişin imkânını sağlamaktadır.

Hükümdarlığı, siyasî otorite açısından insanlar için tabii bir makam olarak gören İbn Haldun, hükümdarlığın ve devlet kurmanın ancak mensup olunan grubun desteğiyle yani asabiyet sayesinde gerçekleşeceği düşüncesindedir. Ona göre, asabiyetler ise farklı farklıdır. Her asabiyet, çevresindeki diğer boy ve grupları kendisine itaat ettirmek ister. Fakat her asabiyet sahibinin devlet kurarak hükümdar olması mümkün değildir. Ancak halkı kendisine itaat ettiren, vergi toplayıp, çevreye temsilciler gönderen ve sınırları koruyan kimse hükümdar olabilir. Bu görevleri yapabilecek bir desteğe, asabiyete sahip olmayan kimsenin tam anlamıyla yönetici olması mümkün değildir. Ayrıca ülkedeki diğer asabiyetleri itaati altına alamayan, hâkimiyeti üzerinde daha üstün bir güç bulunan da tam bir hükümdar olamaz (İbn Haldun, 1993: 148; 1989: I/472-474).

İbn Haldun, devletin siyasî işlerinde söz sahibi olabilmeyi de asabiyet sahibi olmayla ilişkilendirir. Ona göre, yönetimde istişare yetkisi ile karar verme ve uygulama yetkisi sadece asabiyet sahiplerine aittir. Yalnızca bunlar devlet idaresinde oy ve düşünce sahibi olabilme hakkına sahiptir. Bunun için asabiyet sahibi, yani devleti kuran ve koruyan kuvvetlerin bir ferdi olmak gereklidir ki, o kişi ancak mezkûr güç ve kudret sayesinde bir işi karara bağlamak yahut yasaklamak, yaptırmak veya bıraktırmak yetkisine sahip olabilir. Bu şekil bir güce, yani kurucu asabiyete mensup olmayan kişinin ise yönetimde bir etkisinin olması mümkün değildir. Çünkü onlar başkasının himayesine muhtaçtır (İbn Haldun, 1993: 175; 1989: I/467).

Düşünür, devletin ortaya çıkışında asabiyete oldukça önem verirken bir kısım şartların oluşmuş olması neticesinde asabiyetin yardımı olmaksızın da yeni bir devletin kurulabileceği düşüncesindedir. Fakat o, böyle bir durumun temelinde de yine asabiyetin etkisini vurgular. İbn Haldun'a göre, devlet ve hükümet, ilk kuruluş çağında yabancı bir güç gibidir ve halk, ona alışmadığından o hükümete itaat etmesi zordur. İlk önceleri halk, hükümete kuvveti sebebiyle itaat ederken, devlet başkanlığı belli bir düzen ile bir soyda karar bularak ve hükümdarlık aynı ailede bir bireyden diğerine geçmek suretiyle hükümetin devam etmesi neticesinde, insanlar tarafından o devletin ilk hâli unutulur. Hükümdarlık, o sülaleden gelenlerin tabii olan hak ve hukuku şeklini alır ve onlara itaat etmenin dinî bir ödev olduğu inancı husule gelir. Bu inanç sayesinde insanlar o sülale için, dinî inançlarını koruma gayesiyle savaştıkları gibi savaşırlar.

Dolayısıyla bu inancın meydana gelmesinden sonra kuvvetli bir asabiyete ihtiyaç duyulmaz. Zira bu sülaleye itaat, Tanrı'nın kitabına inanmak ve uymak gibi değişmez bir inanç şeklini almıştır (İbn Haldun, 1993: 122; 1989: I/374). Böylelikle bu şekilde asabiyet sahibi olup birçok kavim ve nesillere üstün gelen, uzak bölgelerin halkının o sülaleden gelenlerin devlet kurmak hakkına sahip olduğuna inanmış olması durumunda, söz konusu sülaleye mensup olan birinin asabiyet olmaksızın devlet kurmasına yardım ederler. O kişinin yönetiminin karar bulması için onun işleriyle meşgul olur ve çabalarlar. Devlet kurmanın ve yönetimin o sülalenin hakkı olduğuna inanmalarından dolayı, hâkimiyet ve yönetimi onlarla paylaşmak tamah ve ümidine dahi kapılmazlar. Zira onlar, böyle bir istek neticesinde, yeryüzünün altüst olacağına inanmışlardır (İbn Haldun, 1993: 124; 1989: I/376–377).

İbn Haldun, yukarıda belirtilen duruma imamet meselesini örnek olarak verir ve kelam ilmine dair eserlerin son kısımlarında imamet meselesinin iman akidelerinden biri olarak eklendiğini belirtir. Ona göre devlet, bu şekilde asabiyet olmaksızın kurulabilecek devreye geldiği zaman o hanedanın mensupları, kendilerine özgü devlet ve iktidarlarına ya asabiyet gücünün etkisiyle yetişmiş olan köle ve azatlılar ile ya da kendi nesepleri dışından olan, fakat idareleri altında bulunan başka asabilerle sahip olurlar (İbn Haldun, 1993: 122; 1989: I/394–395).

Böylelikle asabiyet ister nesep asabiyeti ister sebep asabiyeti olsun İbn Haldun düşüncesinde siyasî otoritenin meşruiyetini sağlamada en önemli faktörlerden biri olarak algılanmaktadır. Asabiyete dayanmayan bir siyasî otoritenin ise otorite sahibi olarak varlığını sürdürmesi mümkün görülmemektedir.

İbn Haldun'da yerleşik yaşama geçilmesiyle, riyaset yerini mülke/hükümdarlığa bırakır. Riyasetle hükümdarlık arasındaki temel ayrım, gücün meşru kullanımında açığa çıkar. Riyasette egemenliğin güçle sürdürülmesi söz konusu değildir. Oysa hükümdarlık, egemenliği gücün kullanımıyla sağlar.

4. Dînî Siyaset–Aklî Siyaset Ayrımı

İbn Haldun'un *akısal siyaset* ve *dinsel siyaset* ayrımı temelde otoritenin dayandığı meşruiyet zeminine göre tasnif edilmiş bir ayrımdır. O, siyaseti iki kategoride ele alır. Siyasî otoritenin uyguladığı kanunların, bir devletin ileri gelenleri, akıl ve basiret sahibi kimseler tarafından konulması hâlinde, akli esas alan bir temele dayanan siyasî bir rejim ortaya çıkar ki bu "*akli siyaset*"tir (siyase-i akliyye, rasyonel siyaset). Siyasî otoritenin uyguladığı kanunların bir peygamber aracılığıyla Tanrı tarafından belirtilen

kanunlar olması hâlinde ise dinî temele dayanan bir siyasî rejim meydana gelir. Bu da “*dinî siyaset*” (siyaset-i diniyye) olarak belirtilir (İbn Haldun, 1993: 150; Arslan, 1997: 174).

Siyaseti “*akli siyaset*” (siyaset-i akliyye, rasyonel siyaset) ve “*dinî siyaset*” (siyaset-i diniyye) şeklinde iki kategoride ele alan düşünür, akli siyasetin iki şekli olduğunu düşüncesindedir. Ona göre, bunlardan biri genel olarak halkın menfaatlerini ön plana alan, yöneticinin menfaatlerini ise bunlara bağlı olarak gözetilen idare şeklindedir. Burada önemli olan halkın çıkarı yanında devletin devletçilik bakımından sağlam bir idare şeklini oluşturmaktır. İbn Haldun bu idare şeklini hikmet ve akla dayanan bir idare şekli olarak nitelendirir ve mezkûr idare şekline Farislerin idaresini örnek olarak gösterir. Akli siyasetin diğer şekli ise öncekinin aksine, yöneticinin menfaatlerini ön plana alan, halkın çıkarlarını ise buna tâbi olarak göz önünde bulunduran idare şeklindedir. Bu siyaset şeklinde, devlet idaresi tarafından halka karşı şiddet ve zulüm söz konusudur. Yöneticinin hâkimiyeti bu yolla tesis edilir. İbn Haldun, kendi dönemi açısından, İslâm’a tâbi olsun ya da olmasın bütün toplumların bu sisteme göre idare edildiği fikrini beyan eder (İbn Haldun, 1993: 338–339; 1989: II/118–119).

Akli siyasetin iki şekline, kanunlar açısından baktığımızda da aralarında birtakım farklılıkların mevcudiyetini görürüz. İbn Haldun’a göre, akli siyasetin halkın menfaatini ön planda tutan şeklinde kanunlar, yöneticinin menfaatini öne alan şekle nispetle daha yumuşak ve adildir. Bu durumda da halkın tabiatında bulunan cesaret gibi niteliklerin korunması sağlanır. Hükümdarın menfaatlerini ön planda tutan akli siyaset tipinde ise kanunlar daha serttir ve adaletten uzaktır. Bu tür bir yönetime sahip olan halk ise zulümle karşılaştığından cesaret, atılganlık gibi birtakım olumlu niteliklerini kaybeder (İbn Haldun, 1993: 100; 1989: I/316; Arslan, 1997: 177).

İbn Haldun, akli siyasetin iki şeklini ve dinî siyaseti değerleri bakımından ele alır ve bu karşılaştırmada dinî siyasetin daha üstün olduğu sonucuna ulaşır. Düşünürüne göre devlet, güce bağlı olarak ilk kurulduğu zaman, genel olarak kanunlarda mevcut siyasî otoritenin tercihine göre şekillenir. Fakat zorla itaat ettirme, halk üzerinde olumsuz etkiler doğurur ve devlete itaati güçleştirir. Bu nedenle halk tarafından kabul görecektir kanunlara ihtiyaç vardır. Devletin bu nitelikteki kanunları tercih etmemesi ise tam bir düzene sahip olmasına engeldir. Çünkü insanlar yalnızca bu dünyaya yönelik isteklere sahip değillerdir. Dolayısıyla dini dikkate almayan siyasî hükümlere, yani akli siyasete dayanan devlet yönetiminin tam anlamıyla iyi bir yönetim olması beklenemez (Toku, 2005: 115). İbn Haldun, bu doğrultuda dinî siyaset ve akli siyaset arasında

karşılaştırmalar yapar ve yer yer düşüncelerini Kur'ân ayetleriyle destekler. O, dinî siyasetin insanın yaratılış maksadının dünya hayatı yaşamak yanında aslen ahiret hayatında da mutluluğu elde etmek olduğunu belirtir ve “*Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve sizin hakikaten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?*”³ mealindeki ayeti buna örnek olarak gösterir. Dinî kanunların insanların ibadet gibi hâllerini ve devlet işlerinde riayet edilmesi gereken hususları içerdiğini belirten İbn Haldun, onların dinin yolundan ayrılmadığı sürece Tanrı'nın himayesinde olacağı kanaatindedir. Ona göre devlet, şayet akli siyasetin en olumsuz şekli olan zulüm ve zorbalıkla yönetilirse ancak fakirlik ve düşmanlığa neden olur. Zira bu durum hem dinin hem de siyasetin hikmetine uygun değildir. Devletin, siyasî olan hükümlerin gereklerine göre yönetilmesi de dinin hükümlerinin dikkate alınmaması nedeniyle uygun değildir. Zira insanlar hem günlük işlerinde hem de devlet işlerinde yaptıkları her eylem sebebiyle ahirette sorumludurlar. Çünkü Tanrı, insanın amacına uygun olanları bilir. İbn Haldun, dinî hükümler ile siyasî hükümleri karşılaştırarak siyasî hükümlerde ise yalnızca dünyevî faydaların ön planda tutulduğu ve bu kanunları oluşturanların sadece dünya hayatının zâhirine dair bilgi sahibi oldukları kanaatindedir. Dolayısıyla düşünür, insanlar için tabii olan hâkimiyetin genellikle arzu ve hevesler yönünde olduğu düşüncesindedir. O, bu noktada siyasetçi ile Tanrı'nın kanunlarını uygulayan halifelik kurumu arasında bir karşılaştırma yapar. Buna göre siyasetçi, akli delil ve hükümleri temele alarak dünya hayatı için faydalı olan şeyleri elde eden ve zararları uzaklaştırmayı amaçlayan insanı ifade ederken, halifelik ise genellikle ahiret için olan faydaları göz önünde tutarak eylemde bulunan kimseyi ifade eder. Halifelikte amaç, dini korumak ve dünya siyasetini dine uygun şekilde belirlemektir (İbn Haldun, 1993: 150–151). Dolayısıyla düşünür, buna bağlı olarak baskıcı bir hukuka dayanan devleti, adaletsiz olarak niteler ve akli siyasete dayanan devleti daha üstün görür. Siyasî otoritesi dine dayanan devleti de ondan daha üstün kabul ederek dinî kanunlar olmaksızın rasyonel bir siyasete dayanan devleti eleştirir. Kısacası, her iki yönetim şekli karşısında, halkının hem maddî hem de manevî menfaatlerini gözeten dinî siyasetle yönetilen devleti en mükemmel devlet olarak nitelendirir (Gibb, 1991: 190).

İbn Haldun'un dinî siyaseti akli siyasetten daha iyi görmesi, onun, devletin dinî siyasetle yönetilmesi gerektiği düşüncesinde olduğunu ortaya koymamaktadır. Bu sadece onun, olması gerekene dair temennileridir. Yani o, din temelli bir yönetimin üstünlüğünü teoride belirtip pratikte ise bunun geçerliliği olmadığını algılamaktadır. Bu sebeple o, siyasî otoriteyi din temeline dayandıran, yani toplumsal hayatın var olabilmesi için dinin zorunlu olduğunu kabul eden düşünceleri doğru bulmaz. Çünkü

³ Mü'minûn, 23/115.

ona göre, bu tür iddiaların tabii bir dayanağı yoktur. Din ve dinî otorite olmaksızın da toplumsal hayatın var oluşu mümkündür. Zira siyasî otorite tarafından oluşturulan kanunlar ve hükümler ya da insanların bir arada bulunmasını sağlayan asabiyet duygusu, toplumsal hayat ve düzen için temelde yeterli bir faktördür. Dünyada herhangi bir dine ya da peygambere mensup olmaksızın mevcut olan toplumların, bir dine mensup olanlardan daha çoğunlukta olduğu ve bunların birçok devlet ve medeniyetler kurdukları da bir gerçektir. Düşünür bu gibi topluluklara örnek olarak döneminde Mecûsîleri gösterir ve onların herhangi bir kitapları olmaksızın devlet kurarak çeşitli eserler bıraktıklarını söyler (İbn Haldun, 1993: 33; Toku, 2000: 130; Toku, 2005: 115–116). Onun burada belirttiği, dinin ve peygamberliğin lüzumsuzluğu değil, bunların dünyevî anlamda toplumsal ve siyasal hayat için zorunlu olmadıkları; din ile siyasal hayat ve toplumsal hayat arasında reel anlamda bir zorunluluğun bulunmadığıdır. Dolayısıyla düşünür açısından toplumsal hayat için asıl zorunlu olan, bir siyasî otoritenin mevcudiyetidir. Herhangi bir toplumda düzenin temin edilmesi dine dayanarak sağlanabileceği gibi, din dışı bir siyasî otoriteye ve onun koyacağı kanunlara dayanarak da oluşturulabilir (Toku, 2005: 116). Buna göre İbn Haldun, dine dayanan bir siyasî otoritenin varlığını zorunlu görmemektedir.

İbn Haldun dine dayanan siyasî otoritenin zaman içinde, çağındaki devletler açısından halifelikten hükümdarlık şekline dönüştüğünü belirtir. Ona göre, ilk devirde siyasî otorite halifelik biçiminde olup hükümdarlık şeklinden uzak iken, sonrasında halifelik ve hükümdarlığın manası birbirine karışmış, üçüncü dönemde ise tamamen hükümdarlık şeklini almıştır (İbn Haldun, 1993: 159–164). Bu dönüşüm İbn Haldun'un bir devletteki siyasî otoritenin dine dayanmak zorunda olmadığı, dahası siyasî otoritenin her hâlükârda hükümdarlık şeklinde olacağı ve akli siyasete dayanacağı fikrinin bir kanıtını teşkil etmektedir. Bu tavrıyla, yaşadığı asır olan XIV. yüzyılda devlet kurallarının dine dayanmasının zorunlu olduğu düşüncesinin doğru olmadığını ve buna katılmadığını açıklamakla kendi döneminde ve sonrasında büyük bir etki bırakmıştır (Göze, 2000: 102).

Bütün bunlardan hareketle İbn Haldun'un, insan toplumu için zorunlu gördüğü siyasî otoriteyi üç kısma ayırdığı görülmektedir. Bunlardan "*tabii müllk*", kamunun belli bir maksat ve arzusu doğrultusunda yönetilmesidir (Uludağ, 1993: 100). Temelinde ise üstünlük ve zorlama bulunur (Mücahid, 2005: 2007). Siyasî otoritenin diğer bir şekli olan "*siyasî müllk*" ise dünyevî menfaatleri elde etme, zararları ise uzaklaştırma konularında toplumun akli düşüncenin gereğine göre yönetilmesidir. Siyasî otoritenin

üçüncü türü olan "*hilâfet*" ise hem dünya hem de ahiret yararları hususunda devletin dinî düşüncenin gereğine göre yönetilmesini ifade eder (Uludağ, 1993: 100–101).

Düşünürümüz, devlet için zorunlu olarak görülen siyasî otorite hususunda filozoflar tarafından ortaya konulan "*siyaset-i medeniye*"yi yani "*felsefî siyaset*"i ise eleştirmektedir. Bu eleştirisinin odak noktası ise felsefî siyasetin, toplumsal hayatın olması gereken şekli ne ise o şekilde olmasına dayanması olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü İbn Haldun'a göre, bu tür bir model hakkında ancak varsayımla konuşulabilir (Toku, 2005: 101–102). İbn Haldun ise konu hakkındaki düşüncelerini ortaya koyarken reel dünyadan yola çıkar. Dolayısıyla o, felâsifenin siyaset felsefesini özellikle reel siyaset açısından eleştirir (Korkut, 2006: 121). Düşünüre göre, filozoflar bu deyimle, bir toplumda, başta gücün olduğu bir yönetici bulunmaksızın yaşamak istenmesi hâlinde, bu toplum mensuplarının her birinde bulunması gereken karakter ve ruh özelliklerini anlarlar. Bu topluma da "*el-medinetü'l-fazıla*" (ideal toplum) adını verirler. Söz konusu toplum, filozoflara göre, "*siyaset-i medeniyye*" kanunlarına göre yönetilir. Ancak burada siyaset tabirinden kastedilen, toplum üyelerinin, toplumun menfaati için (el-mesâlih el-âmmeh) konulan ve onlara uymaya zorlandıkları kanunları konu alan bir siyaset değildir. İdeal toplum olarak nitelendirilen bu toplum, filozoflara göre de gerçekleşmesi çok az muhtemel olan bir toplumdur. Bu sebeple ondan sadece bir faraziye olarak bahsedilir (İbn Haldun, 1993: 238; 1989: II/118; Arslan, 1997: 413–414).

İbn Haldun, siyaset-i medeniyye konusunu ele alırken bir filozof ismi vermese de kullandığı "*medinetü'l-fazıla*" ve "*siyaset-i medeniyye*" deyimleri, onun Fârâbî ve İbn Sinacı siyaset geleneği ile bunların tezlerini kastettiğinin göstergeleridir (Arslan, 1997: 414).

Görüldüğü üzere İbn Haldun, siyasetin devlet işlerine katılma ve devlet etkinliklerinin biçim ve amacını belirleme işi olması nedeniyle siyaset ve devleti birbiriyle ilişkili görmekte, hatta zaman zaman bunları birbirinin yerine kullanmaktadır. Düşünür, bu ilişki bağlamında devlet yönetiminde tabii mülk, siyasî mülk ve hilafet olmak üzere üç tür yönetim belirler ve bunlardan en üstününü ise dine dayanan siyasî otorite olan hilafet olarak ifade eder. Fakat realitede mevcut olan siyasî otoritenin ise akli siyasete dayanan siyasî mülk olduğunu ortaya koyar ve yönetim tarzı olarak bunu benimser. Dine dayanan bir siyasî otoriteyi ise zorunlu olarak görmez. Hadari umrana geçiş aynı zamanda ekonomik ilişkilerden, üretim biçimlerinin değişmesi anlamına gelmektedir. Şehirleşme bir anda değil aşama aşama gerçekleşen bir olgudur.

5. Sonuç

Yaşadığı dönem ve toplum açısından siyasî otoriteye dinî temelli bir meşrulaştırma düşüncesine sahip olması beklenen İbn Haldun'un tarihte çok sonraları görülecek olan bir yaklaşımla siyasî otoritenin meşruiyetini sosyal-siyasal yasalara uygunluğu ölçüsünde değerlendirildiği görülmektedir. Düşünürümüze göre her hanedanın ilk basamağını bedevilik oluşturmaktadır. Bunu yerleşik monarşi aşaması takip eder. İbn Haldun'un asabiyet teorisine göre şehirliler hiçbir zaman bir devlet kuramazlar. Ona göre devletlerin ve imparatorlukların kaynağını bedevilik oluşturur. İbn Haldun kendi yaşadığı dönemde Kuzey Afrika'da mevcut olan Bedevilik ve Hadarilikten hareketle medeniyetlerin ortaya çıkışındaki dinamik yapıyı ortaya koymaktadır. İbn Haldun iktidarın, otoritenin nasıl doğduğunu, medeniyet kuran ruhun kaynağını araştırmaktadır.

İbn Haldun, ortaya koyduğu aklî siyaset ve dinî siyaset ayırımına dayanarak dinî bir meşrulaştırmayı siyasî otorite için zorunlu kabul etmez. O, bazı düşünürlerin siyasî otoriteyi peygamberlik kurumu ve onun vasıtasıyla Tanrı'ya dayandırdıklarını ifade ettikten sonra bunların yanıldıklarını açıklamaya çalışır. Ayrıca dünyada farklı yerlerde ve zamanlarda bir peygamberden habersiz olan veya bir peygambere inanmamış olan toplulukların da siyasî bir otoriteye sahip olduklarını belirtmektedir. Düşünür, toplumsal bir yaşam ve iktidar olgusunda temelde kanunlar ve hükümler ile asabiyet duygusunu yeterli gördüğünden dolayı siyasî iktidar için dinî bir meşruiyet temelinin gerekli bir meşruiyet olarak kabul etmez. Çünkü o, toplumsal bir yaşamı ve siyasî otoriteyi insanın bilgi ve düşüncesine bağlı bir olgu olarak algılamakta peygamberliğin bu alanın dışında olduğu kanaatindeydi.

İbn Haldun, siyasî otoritenin dayanağı noktasında dini esas alarak halifeliği ve ona itaati zorunlu gören düşüncelere karşı çıkar. İbn Haldun'a göre siyasî otorite, hiçbir şer'i kanun olmadan da kendisine boyun eğdiren güç ve zor kullanma gücüyle hüküm sürdürebilir. Zira toplumdaki kargaşalıklar dinî yasalarla önlendiği gibi akıl yoluyla da zulmün doğru olmadığı bilinebilir ve toplumlardaki kargaşalıklar, problemler akıl yoluyla çözülerek önlenebilir. Ona göre din, siyasî bir otoriteyi yasaklamamış ancak gücünü hükümdarlıktan alan zulüm ve kötülükleri ve de çıkar sağlamayı yermiştir. Din, adaleti hâkim kılmayı, eşitliği, dini korumayı ise vacip kılmıştır. Dolayısıyla dinde hükümler birtakım kötülüklerin kullanılması noktasında kötülenmektedir. Yoksa zâtı dolayısıyla yerilmemektedir (İbn Haldun, 1993: 151; 1989: 1/484-485). Üstelik İbn Haldun dinin korunmasının da ancak din bulunmasa da devlet kuran güç olarak asabiyetle, dolayısıyla asabiyet gücü ile var olan siyasî otoriteyle sağlanacağını belirtir.

İbn Haldun'un yaşadığı dönem ve toplum açısından siyasî otorite kabul edilen dine dayalı hükümlerliliği yok sayması beklenemez. Zira hilâfet, İslâm dünyasında varlığını sürdürmüştür ve de tamamen hilâfet olmasa da din, devlet ve toplum içinde önemli bir belirleyici fonksiyona sahiptir.

Düşünürümüzün öne çıkardığı temel nokta ister din ister akıl temele alınsın toplumun bir siyasî iktidar tarafından yönetiminin zorunlu olduğudur. Bu siyasî iktidarın kabul görmesi ise hem aklen hem de dinî yasalarla bilinen zulümden uzak durmasına, adaleti ve eşitliği sağlamasına bağlanmaktadır. Bunlar aynı zamanda onun yönetiminin meşruiyetinin temel dayanaklarını sağlamaktadır. Dolayısıyla siyasî otorite hangi temele dayandırılırsa dayandırılınsın üstün bir iktidarın toplumsal yaşam için varlığı ve bu iktidarın devlet şekline dönüşmesini bu ilkelere bağlı kalması doğrultusunda sağlamaktadır.

İbn Haldun'un siyaset felsefesi ile ilgili görüşlerinin ayırt edici yanı olanı olması gereken açısından yani teorik bir düzlemde ziyade; pratik olana bağlı kalarak, objektif ve akli bir tutumla; insanın sosyal durumunu anlamak için bütüncül bir yöntemle incelemesidir. Bu açıdan onun tabiriyle umran ilmi, toplumsal düzeni okumak için bizim kullandığımız kavramların nesnel bir karşılığının olup olmadığını, sosyal realiteye uygun olup olmadığını tespit etmek açısından, dinamik bir ilişkiyi, sürekliliği zorunlu kılmaktadır. Bu açıdan günümüzün siyaset teorilerinin hazır şablonlarının sunduğu bakış açısının ötesinde, gerçeği, gerçeğin ışığıyla yeniden okumaya imkân sunması açısından günümüze büyük bir miras bırakmaktadır.

Kaynaklar

- Arslan, A. (1997). *İbn Haldun, İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yay., Ankara.
- Bolay, S. H. (2007). *Felsefeye Giriş*, Akçağ Yay., Ankara.
- Çilingir, L. (2009). *Farabî, ve İbn Haldun'da Siyaset*, Araştırma Yay., Ankara.
- El-Husrî, S. (2001). *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul.
- Erdem, H. (2009). *Bazı Felsefe Meseleleri (Felsefeye Giriş)*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya.
- Gibb, H. A. R. (1991). *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, (trc. Hayrettin Yücesoy, Kenan Dönmez), Endülüs Yay., İstanbul 1991
- Görgün, T. (1999). "İbn Haldun-Görüşleri", *DİA*, C. XIX, İstanbul.
- Göze, A. (2000). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., İstanbul.

- Güler, G. Y. (2007). "Anayasa Değişiklikleri, Kurucu İktidarlar ve Meşruiyet", *Sayıştay Dergisi*, Sayı: 66-67, Temmuz-Aralık. <http://www.sayistay.gov.tr/yayin/dergi/icerik/der6667m2.pdf> (10.07.2010)
- Günay, Ü. (1986). "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332-1406)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 6, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum.
- Hassan, Ü. (1998). *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul.
- İbn Haldun. (1993). *Mukaddime*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- İbn Haldun. (1989). *Mukaddime*, C. I-III, (trc. Zakir Kadiri Ugan), MEB Yay., İstanbul.
- Korkut, Ş. (1997). "İbn Haldun'un 'es-Siyâsetü'l-Medeniyye' Teorisini Eleştirisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: XV, İbn Haldun Özel Sayısı I, İSAM, İstanbul.
- Köseoğlu, N. (1997). *Devlet, Eski Türkler'de, İslam'da ve Osmanlı'da*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Küçükalp, D. (2016). *Siyaset Felsefesi*, Dora Basım Yayın, Bursa.
- Mengüşoğlu, T. (1992). *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Mücahid, H. T. (2005). *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, (trc. Vecdi Akyüz), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Peter, Fabienne, (2017). "Political Legitimacy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/legitimacy/>>. (e.t. 28.04.2017
- Saylan, G. (1981). *Çağdaş Siyasal Sistemler*, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü, Ankara.
- Sözen, K. (2005). "İbn Haldun'da Asabiyet-Devlet İlişkisi", *Araştırmalar*, Yıl: 7, S. 14, Isparta.
- Toku, N. (2000). *İlm-i Umran İbn Haldun'da Toplum Bilimsel Düşünce*, Bilge Adam Yay. Van.
- Toku, N. (2005). *Siyaset Felsefesine Giriş*, Kaknüs Yay., İstanbul.
- Uludağ, S. (1993). *İbn Haldun Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, TDV Yay. Ankara.
- Uyanık, M. (2003). *Felsefî Düşünceye Çağrı*, Elis Yay., Ankara.
- Uygun, O. (2015). *Devlet Teorisi*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul.