

e-ISSN 2651-379X

İBN HALDUN ÇALIŞMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF IBN HALDUN STUDIES

| Cilt / Volume 3 | Sayı / Issue 1 | Ocak / January 2018 |



İBN HALDUN
ÜNİVERSİTESİ

Açık Erişim Dergi / Open Access Journal

İBN HALDUN ÇALIŞMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF IBN HALDUN STUDIES

| Cilt / *Volume* 3 | Sayı / *Issue* 1 | Ocak / *January* 2018 |

e-ISSN 2651-379X



İBN HALDUN
ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



İbn Haldun Çalışmaları Dergisi

| **Yayıncı** İbn Haldun Üniversitesi / **Publisher** *Ibn Haldun University*
| **e-ISSN** 2651-379X | **Sıklık** Yılda İki Sayı / **Frequency** *bi-annually* |

İbn Haldun Üniversitesi Adına Sahibi

Recep Şentürk, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

Yayın Kurulu Başkanı

Recep Şentürk, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

Editörler

Sönmez Çelik, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Vahdettin Işık, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Savaş Cihangir Tali, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

Editörler Kurulu

Recep Şentürk, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Sefa Bulut, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Ali Osman Kuşakçı, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Vahdettin Işık, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Sönmez Çelik, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Ahu Dereli Dursun, İstanbul Ticaret Üniversitesi, Türkiye
Mehmet Öncel, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Savaş Cihangir Tali, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Bruce B. Lawrence, Duke University, ABD
Prof. Dr. Tahsin Görgün, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Miriam Cooke, Duke University, ABD
Prof. Dr. Syed Farid Alatas, National University of Singapore, Singapur
Dr. Hüseyin Yılmaz, George Mason University, ABD

Yazı İşleri Müdürü

Sönmez Çelik, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

İbn Haldun Çalışmaları Dergisi (e-ISSN 2651-379X), İbn Haldun Üniversitesi tarafından yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. 2016 yılında yayımlanmaya başlanan dergi; dil, edebiyat, tarih, sanat, mimari, sosyoloji, ilahiyat ile insan ve toplum bilimleri alanlarında özgün bilimsel Türkçe, İngilizce ve Arapça makaleler yayımlar. Yazılarda belirtilen düşünce ve görüşlerden yazar(lar)ı sorumludur. Yayımlanmak üzere kabul edilen makalelerin tüm yayın hakları süresiz olarak İbn Haldun Üniversitesi'ne aittir. Yayımlanan yazılarda belirtilen düşünce ve görüşlerden yazar(lar)ı sorumludur.

Journal of Ibn Haldun Studies (e-ISSN 2651-379X) is published by *Ibn Haldun University*, which is a referred bi-annual and blind peer-review. It has been published since the year of 2016. The journal publishes original Turkish, English or Arabic articles on the subjects of language, literature, history, art, architecture, sociology, theology and human and social sciences. The views expressed in the papers are under the responsibility of authors. All the intellectual property rights of the papers accepted for the publication belong to *Journal of Ibn Haldun Studies* indefinitely. The author(s) is (are) the sole responsible for the opinions and views stated in the articles.

Yönetim Yeri / *Head Office*: Ulubatlı Hasan Caddesi, No:2, 34494 – Başakşehir, İstanbul, Türkiye
Telefon / *Telephone*: +90 212 692 0212 | **E-Posta** / *E-mail*: journal@ihu.edu.tr, **URL** : <http://journal.ihu.edu.tr>



İbn Haldun Çalışmaları Dergisi

| **Yayıncı** İbn Haldun Üniversitesi / **Publisher** *Ibn Haldun University*
| **e-ISSN** 2651-379X | **Sıklık** Yılda İki Sayı / **Frequency** *bi-annually* |

Cilt / *Volume* 3

Sayı / *Issue* 1

Ocak / *January* 2018

İçindekiler / *Table of Contents*

Ejder Okumuş

Umran İlimi, Çatışma Çözümü ve Barış / *The Science of Umran, Conflict Resolution and Peace*..... 1-30

Mohammad Shihan

Ibn Khaldun's "Assabiyyah" and Muslim Minorities from Maqasid al-Shariah Perspective / *İbn Haldun'un "Asabiye" Yaklaşımı ve Makasid'ül Şeria Perspektifinden Müslüman Azınlıklar*..... 31-46

Alexander Orwin

Dawla and Leviathan: Ibn Khaldun and Hobbes in Defense of State Authority / *Dawla and Leviathan: Devlet Otoritesinin Savunmasında İbn Haldun ve Hobbes*..... 47-64

Muslih Abdel Fattah Najjar

الأخر ومقامه في ضوء أطروحة ابن خلدون في مقدمته / *The Image of the Other as Portrayed by Ibn Khaldun in his "Muqaddima"*..... 65-78

Mohammad Ismath Ramzy

Cultural Particularism in Globalized World: Implication of Asabiyyah in a Minority Context / *Küresel Dünyada Kültürel Birliktelik: Azınlık Bağlamında Asabiyet Uygulamaları*..... 79-96

Özkan Öztürk

Yanılgının Kesinliğinden Yenilginin Diyalektiğine: İbnü'l-Arabî ve İbn Haldun'da Galibiyetin Sosyolojik ve Metafizik İletleri / *From Certainty of Error to Dialectic of Defeat: Sociological and Metaphysical Causes of Dominance in Ibn Arabi and Ibn Khaldun*..... 97-116

Başak Özoral

- Bedevi Aşiret Yapısından Şehirli Modern Topluma Dönüşüm Sürecinde
Dubai Örneği / *Transformation of Dubai from “Badawa” (Rural
Society) to “Hadara” (Urban Society)* 117-132

Sait Gülsoy

- Türk Yahudi Kimliğinin Üç Temel Taşı: Aidiyet, Vatandaşlık ve Asabiyet /
*Three Foundation Stones of Turkish Jewish Identity: Belonging,
Citizenship and Asabiyyah* 133-140

Mohammad Zakaria, Md. Ruhul Amin Rabbani

- Categorized Conception of Islamic Legal History of Ibn Khaldun: A
Retrospective Paradigm of Legal Cartography / *İbn Haldun'un İslami
Hukuk Tarihi Kategorize Kavramı: Yasal Kartografinin Geçmişe
Yönelik Paradigması* 141-158

Sulaiman Mabrouk Taan

- من العصبية إلى الكتلة التاريخية / *From Tribalism to Historical Mass*..... 159-174

Umran İlmi, Çatışma Çözümü ve Barış*

The Science of Umran, Conflict Resolution and Peace

Ejder Okumuş

*Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
ejder.okumus@gmail.com*

Öz: Bugünün dünyasını belirleyen en önemli olgulardan birinin çatışma olduğu söylenebilir. Elbette çatışma karşısında çatışma çözümü ve barış için çözüm getirici yaklaşımlara ve bu yaklaşımlardan yararlanarak yeni uygulamalara ihtiyaç olduğu açıktır. Bu noktada bugüne kadar birçok düşünür, bilim adamı, aydın ve siyaset adamını etkilemiş olan İbn Haldun'un (1332-1406) icat ettiği Umran İlminin ('İlmu'l-Umrân) verilerinden yararlanarak bugünkü çatışma dünyasında çatışma çözümü ve barış için bazı yeni yaklaşımlar getirilebileceği düşünülebilir. İbn Haldun'un umran, medeniyet, çatışma, barış, çatışma çözümü, asabiyet, din, değişim ve mülk gibi kavramlara yüklediği anlamlar, bu çerçevede yardımcı olabilir. Bu çalışmada, İbn Haldun'un bilime ve insanlığa armağan ettiği Umran İlminin çatışma çözümü ve barış yaklaşımlarına katkıları ele alınmakta ve anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Umran İlmi, Çatışma Çözümü, Barış

Abstract: *It can be stated that one of the most important facts determining today's world is conflict. Of course, it is clear that there is a need for remedial approaches to conflict resolution and peace and new practices by taking advantage of this approaches. At this point, by benefiting from the data of 'İlmu'l-Umrân' invented by Ibn Khaldun (1332-1406), who influenced many thinkers, scholars, intellectuals and politicians till today, it may be thought that some new approaches can be brought about conflict resolution and peace in today's world of conflict. The meanings that Ibn Khaldun puts on such concepts as umran, civilization, conflict, peace, conflict resolution, asabiya, religion, change, property, state can help in this context. In this study, the researcher tries to consider and understand contributions of Science of Umran to conflict resolution and peace approaches presented to science and mankind.*

Keywords: *Ibn Khaldun, The Science of Umran, Conflict Resolution, Peace*

1. Giriş

Bu çalışmada, İbn Haldun'un bilime ve insanlığa armağan ettiği Umran İlmi çerçevesinde çatışma çözümü ve barış yaklaşımlarına katkıları ele alınmakta ve

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

anlaşılmaya çalışılmaktadır. Çalışmanın konusunun önemi, hem İbn Haldun (1332–1406) ve ‘İlmu’l-‘Umran’dan (Umran İlmi), hem de çatışma ile çatışma çözümü ve barıştan gelmektedir. İbn Haldun’un çığır açıcı Umran İlmi keşfi ile bu ilmin kapsamında çatışma olgusuna yaklaşımı, ilim ve düşünce tarihi bakımından oldukça önemlidir. Bugünün dünyasını belirleyen en önemli olgulardan birinin çatışma olduğu düşünülürse, genel olarak çatışma konusunun, özel olarak da çatışma çözümü ve barış konusunun ne kadar önemli olduğu anlaşılacaktır.

Dünyanın birçok bölgesinde barışı ortadan kaldıran, ihtilafları ve ayrılıkları körükleyen, terörü derinleştirip yaygınlaştıran, katliamlara yol açan, göçlere neden olan, mahrumiyet ve mağduriyetlerle sonuçlanan, gerilim, huzursuzluk ve mutsuzlukları besleyen çatışmalar, hayatı perişan ve altüst etmektedir. Çatışmacı yaklaşımlar ve çatışma gerçeklikleri, uluslararası, toplumlar arası, gruplar arası, kültürlerarası, medeniyetler arası ilişkilerde yakınlaşma ve barıştan çok uzaklaşma ve savaşlar doğurmaktadır. Bir yandan bu şekilde çok önemli boyut ve sonuçları olan çatışma olgusu, bilimsel araştırmalarla anlaşılmaya ve izah edilmeye çalışılırken, öte yandan farklı sivil ve resmi aktörler tarafından çatışma durumu tersine çevrilmeye, çatışma çözümleri devreye sokulmaya ve barış çalışmaları yapılmaya gayret edilmektedir. Fakat çatışmanın yerine barışın hakim olması için yapılan ilmî ve insanî çalışmaların kafi geldiklerini ve istenilen düzeyde etkili olduklarını söylemek çok güçtür. Bu durumda çatışma çözümü ve barış için yeni yaklaşımlara ve bu yaklaşımlardan yararlanarak yeni uygulamalara ihtiyaç olduğu açıktır. Bu noktada toplumsal, kültürel, ekonomik, siyasal, eğitimsel vs. görüşleriyle 14. yüzyıldan postmodern zamanlara kadar birçok düşünür, bilim adamı, aydın ve siyaset adamını etkilemiş olan İbn Haldun’un (1332–1406) icat ettiği Umran İlminin (‘İlmu’l-‘Umrân) verilerinden yararlanarak bugünkü çatışma dünyasında çatışma çözümü ve barış için bazı yeni yaklaşımlar getirilebileceği düşünülebilir. İbn Haldun’un umran, medeniyet, çatışma, asabiyet, din, değişim ve mülk gibi kavramlara yüklediği anlamlar, bu çerçevede yardımcı olabilir. Günümüzün çatışmacı ortamında İbn Haldun’un özellikle umran ve toplum bakışı, barış yaklaşımı, asabiyet anlayışı, çoklu medeniyet tasavvuru, çatışma çözümüne, toplumsal barışa, toplumlararası barışa, medeniyet içi ve dışı uyum ve barışa ışık tutacak hususlar ihtiva etmektedir. İbn Haldun’un medeniyet tasavvurunda mutlak anlamda ve de din ve değerler planında medeniyetler çatışması zorunluluğu yoktur. Bu yaklaşımdan yararlanarak bugünün çatışmacı medeniyetler arası ilişkilere yeniden ve farklı bir biçimde bakılabilir ve çoğulcu bir medeniyetler arası ilişkiler teorisiyle çatışma çözümü, uyum ve barışın zemini aranabilir. Bunun pratik örneğini İslâm Peygamberi Hz. Muhammed’in (s.a.v) kurduğu Medine İslâm toplumundan Osmanlı Devleti’nin sonuna kadar bütün İslâm toplumlarında görmek mümkündür. İki somut örnek olarak Medine

Vesikası ve ona dayanarak ortaya konulan uygulama ve Osmanlı Millet sistemi, bunu anlamada katkı sunabilir.

İfade edilmelidir ki İslâm medeniyetinin bir tür bunalım halinde bulunduğu XIV. yüzyıl bilgini ve düşünürü olarak İbn Haldun, olaylara duygusal değil, sağduyu ile, soğukkanlı, nesnellik sınırları içinde kalarak yaklaşmaya çalışmıştır. Umran İlmi adıyla kurduğu yeni bilimde İbn Haldun, toplumsal gerçekliği, devleti, iktidarı, medeniyeti önyargısız analiz etmeye ve toplum, devlet ve medeniyetler için genel bir takım sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik vs. kanunlara ulaşmaya çalışmıştır (Hassan, 1982: 297). Son çözümlemede İbn Haldun'un *Mukaddime*'de ortaya koyduğu tarih, toplum, siyaset, medeniyet, kültür ve din ile ilgili görüşleri, eleştirilecek yönleri olmakla birlikte bugün dahi hem Müslüman toplumlar hem de Batı toplumları için geçerli olabilecek ve dolayısıyla yararlanılabilecek boyutlar taşımaktadır. Tarafsız bir gözlem ve deneycilikten hareketle ilmî çalışmasını ve görüşlerini ortaya koymaya çalıştığı, toplumu olması gerektiği gibi değil, olduğu gibi incelediği anlaşılan İbn Haldun'un, üzerinde çalışılıp görüşleri anlaşıldıkça günümüzde hâlâ ne kadar önemli olduğu daha iyi anlaşılacaktır (Okumuş, 2017b).

'İlmu'l-'Umrân'ın kurucusu (İbn Haldun, 1996: 42-44; Okumuş, 2017b; Okumuş, 2006; Okumuş, 1999), İslâm bilgini ve düşünürü, sosyolog İbn Haldun; tarih, toplum, medeniyet, bedeviyet, hadariyet, asabiyet, din, siyaset gibi kavram ve konulara yüklediği anlamlar ve yaptığı yorumlarla, hak ettiği üne kavuşmuştur. İbn Haldun bütün bu görüşlerini *Mukaddime* adlı eserinde toplamıştır. *Mukaddime*, genellikle Doğu'da *Mukaddime-i İbn Haldun*, Batı'da ise *Les Prolegomènes d'Ibn Khaldun* veya *Prolegomena* adlarıyla tanınmaktadır. De Slan'ın sözleriyle (Ülken ve Fahri, 1940: 14) İbn Haldun'un "hayatının bilinmesi vazihan gösterir ki gerek hükûmet ve siyaset adamı, gerekse ilim adamı olmak itibarile dehâsından bir şey eksilmemiştir. Muhtelif zamanlarda hizmet ettiği hükûmetlerde dost ve düşman, herkes kendisini üstad tanıdı. Tabîî bunu temin eden şey, ilminden ve ilmî kabiliyetinden başka ne olabilir?" (Okumuş, 2017b).

Mukaddime, her biri sosyolojinin çok temel konularını ihtiva eden bablardan oluşur. Mekan ve coğrafya sosyolojisi, medeniyet sosyolojisi, toplum şekilleri, asabiyet, siyaset, devlet, hilafet, tavırlar (aşamalar) teorisi, din-devlet ilişkileri, din sosyolojisi, organizmacı toplum anlayışı, şehir ve köy sosyolojileri, ekonomik hayat, iktisat sosyolojisi, bilgi teorisi, bilimler tasnifi, dil, şiir ve edebiyat gibi alanlar, *Mukaddime*'nin mukaddimesinde ve altı babında ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

Çağdaş anlamda tarih, tarih felsefesi, sosyoloji ve iktisat gibi bazı bilim dallarının mübeşşirlerinden, hatta olayları nedenleriyle izah etme yaklaşımıyla sosyolojinin kurucularından biri veya kurucusu olarak kabul edilen İbn Haldun'un (Taplamacıoğlu, 1964: 83, 93; Öncü, 1993: 38-41 vd.; Arslan, 1997: 16-17 vd.; Tabatabaî, 1374: 179, 181, 327; Hassan, 1982: 5-29; Duverger, 1990: 20; Ülken, 1941: 36, 42-43. Krş. Schmidt, 1991: 195-196) toplumsal değişime ilişkin görüşü, sosyolojide *büyük boy toplumsal değişme kuramlarından* biri olan *yükseliş ve çöküş teorileri* kapsamında ele alınabilir. Bilindiği gibi yükseliş ve çöküş kuramları, devlet, toplum ve medeniyetleri insan organizmasını esas alarak izah etmeye çalıştıkları, devlet, toplum ve medeniyetlerin insan organizması gibi doğma, büyüme, ve ölme aşamalarından geçtiklerini savundukları için *organizmacı (uzviyetçi) modeller* (organic approach); tarihin hareketinin çevrimsel bir hareket olduğunu, toplumların yükseliş ve çöküşlerinin sürekli çevrimsel bir hareket izlediğini, öncelikle zorunlu olarak yükseldiğini ve sonra da zorunlu olarak çöküş sürecine girdiğini ileri sürdükleri için de *çevrimsel (devrevî-devrî) yaklaşımlar* (cyclical approach) adını almaktadırlar. Bu kuramlar, diğer bazı yaklaşımlar gibi sosyal ve tarihî değişimi hep ilerleyen doğrusal bir çizgi halinde tek biçimli yönde görmezler (Appelbaum, ty.: 77; Kongar, 1995: 63 vd.; Okumuş, 2012; Okumuş, 2015). Bu yaklaşımlar, genel çerçevesi içerisinde İbn Haldun'un görüşlerini de içermektedir.

İslâm bilim ve düşünce tarihinde mümtaz bir yeri olan İbn Haldun (1996: 9-40), ortaya koyduğu tarih felsefesi ve metodolojisiyle tarihi nakilcilik olmaktan çıkarmıştır. Sosyal tarihçiliğin çok iyi bir örneğini veren İbn Haldun, tarihten getirdiği argümanlarla sosyal olayları *Umran İlmi* (1996: 40-47 vd.) çerçevesinde ele almıştır. İnsanlık tarihini bir bütün halinde gören (Toynbee, 1962: 42) ve tarihe küllî bir ilim olarak yaklaşan İbn Haldun (Fahri 1961: 73), tarihin yeni bir tanımını yapmış, tarihçide bulunması gereken özellikleri ayrıntılı olarak belirlemiş ve tarih ilminin temel niteliğinin nesnellik ve tarafsızlık olduğunu vurgulamıştır. İbn Haldun, ortaya koyduğu tarih felsefesiyle tarihe eleştirel bakış açısının zorunluluğunu savunmuş ve yeni bir tarih yaklaşımı ve metodolojisi getirmiştir. Denilebilir ki İbn Haldun, sadece İslâm tarihçiliğinde değil, genel olarak tarihçilikte yeni bir anlayış getirdi ve de yeni bir çağ getirdi (Hizmetli, 1991: 67).

“Dünya sosyologlarının pir ve üstadı” (Ugan 1989: IX), Ernest Gellner'in (1985: 16) ifadesiyle “ en büyük İslâm sosyoloğu” olan İbn Haldun, modern sosyolojinin ele aldığı pek çok konuyu ondan yüzyıllarca önce ele almıştır. Bu bağlamda coğrafya, iklim, ırk, ahlâk, bedevîlik, hadarîlik, asabiyet, dayanışma, birlik, toplum, toplumsal hayat, egemenlik, hilafet, saltanat, peygamberlik, taklit, tavırlar nazariyesi, devlet,

organizmacılık, sözleşme teorisi, ekonomi, din gibi konular zikredilebilir (Okumuş, 2017b).

Çalışmada araştırmacı, İbn Haldun'un Umran İlmi kapsamında ortaya koyduğu çatışma, din, medeniyet, asabiyet, devlet, mülk vs. olguları üzerinden bugünün çok çatışmacı dünyasında çatışma çözümüne ve barışa katkılarını ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmada İbn Haldun'un *Mukaddimesi* birincil kaynak, konuyla ilgili diğer kaynaklar ise ikincil kaynaklardır. Bu kaynaklardan elde edilen veriler, sosyoloji merkezinde çözümlenmeye çalışılmaktadır.

Bu araştırmada yazar çatışma, çatışma çözümü ve barış kavramlarını şöyle anlamaktadır:

Çatışma: Toplumsal gerçekliğin önemli unsurlarından biri olarak çatışma, bir uyumsuzluk hâli olup toplumsal hayatta ve uluslararası ilişkilerde iletişimsizlik, engelleme, engellenme, anlaşmazlık, ben-merkezcilik, biz-merkezcilik ve rekabetlerden kaynaklanan gerilim halinin meydana getirdiği karşı karşıya gelme, zıtlaşma, kutuplaşma ve uzlaşmazlık olarak anlaşılabilir. İnsanların düşünce, zihniyet, inanç, istek, beğeni, zevk ve amaçlarda birbirlerinden farklılaşması ve bu farklılaşmanın davranışlara yansımalarıyla, toplumsal ilişkilerde engelleme, engellenme ve anlaşmazlıklar ortaya çıkabilmektedir. Ortaya çıkan engelleme, engellenme ve anlaşmazlıklara çözüm üretilmediği zaman, toplumun çeşitli boyutlarında zihinsel veya entelektüel, fikrî, sözlü veya fiilî çatışmalar, örneğin kavgalar, kan davaları, mezhep veya akım çatışmaları, terör olayları, savaşlar vs. kaçınılmaz olur. Bu çatışmaların bir kısmı topluma yararlı olabilirken bir kısmı zararlı, hatta yıkıcı olabilir (Okumuş, 2017a).

Çatışma çözümü: Çatışmayı durdurma ve önleme; görünen ve görünmeyen boyutlarını incelemek ve tarafların iddia ve taleplerini dikkate almak suretiyle çatışmayı önleme ve durdurma durumu/süreci demektir.

Barış: Toplumsal ve uluslararası ilişkilerde uyum ve anlaşma içinde olma durumunu ifade eder.

2. İbn Haldun'da Toplumun Çatışma Boyutu

İbn Haldun'un da çatışma, barış ve medeniyet yaklaşımını, genel tarihi, felsefesi ve sosyolojisi içindeki anahtar kavramlar dizisiyle birlikte anlamak mümkündür. Bu bağlamda İbn Haldun'un anahtar kavramları şöyle tespit edilebilir: Fikir, ictimâ', umrân,

Umrân İlmî, medeniyet, temeddün, mütemeddin, hadariyet, bedeviyet, iktisat, din, tarih, asabiyet, Sünnetullah, değişim, siyaset, çatışma, çatışmayı önleme, çatışma çözümü, barış.

Toplumsal ve siyasal düzlemde çatışma denildiğinde, adı öne çıkan sosyolog isimlerinin başında belki de İbn Haldun (1332–1406) gelir. İbn Haldun (1996: 121–131 vd.), çatışma teorisini insanın toplumsal varlık olması, değişim, asabiyet, din, hakimiyet, siyasal güç, devlet, iktidar gibi kavram ve olgularla ortaya koyar. Öncelikle sosyolog İbn Haldun, toplumsal çatışmanın, insanların zorunlu olarak veya tabiatları gereği bir araya gelerek toplum olmaları/oluşturmalarıyla doğrudan ilgili olduğu görüşündedir. İbn Haldun'a (1988: 1002 vd.) göre yaşamak için birbirleriyle yardımlaşmak zorunda oldukları için bir araya gelip toplum kuran insanlar, nasıl ki söz konusu yardımlaşma sürecinde yakınlıklar, dostluklar, ünsiyetler, anlaşmalar, barışlar vs. olur ise, aynı şekilde uzaklıklar, düşmanlıklar, anlaşmazlıklar, kavgalar, savaşlar, çatışmalar vs. de olur.

Belirtmek gerekir ki asabiyet, İbn Haldun sosyolojisinin temel maddelerinden birini oluşturan kavramlardandır (Martindale, 1981). Asabiyet, İbn Haldun'un grubun birlik iradesini ifade etmek üzere ürettiği bir kavramdır (Rosenthal, 1996). İbn Haldun, toplumda bir topluluğun sahip olduğu asabiyetle diğer toplumsal gruplar üzerinde egemenlik sağlamak için çatışmaya başvurmasının ve bu durumun devlet olma noktasına kadar sürmesinin kaçınılmaz olduğu görüşündedir. "İbn Haldun'un anahtar kavram ve konularından olan asabiyetin, akrabaları, birbirlerine karşı yardımlaşma ve gayrete gelip imdada ve yardıma yetişme hissine sevk eden bir dayanışma gücü olduğu anlaşılmaktadır. İbn Haldun'un, *Mukaddime*'sindeki bazı ifadelerinden, *asabiyet*, insanın tabiatında mevcut olan asi olma, zulüm ve itaatsizlik gibi şer yönünü oluşturan haline karşı sanki bir panzehir olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre insanın tabiatında isyankârlık, zulüm, saldırma, haksızlık yapma ve itaatsizlik gibi huylar vardır (İbn Haldun, 1996: 46–47). Bu huylar savaşarak, mücadele ederek zararsız hale getirilir. Savaşmak için de asabiyetin mevcudiyeti şarttır. Ancak İbn Haldun asabiyetin de insanın tabiatının bir gereği olduğunu özellikle belirtmektedir. Ona göre her insan, kendi asabesinden ve nesebinden olan kimselerden imdat ister, buna daha çok önem verir. Asabesinden gelen feryat kişiyi galeyana getirir. Allah'ın kullarının kalbinde yarattığı dar ve sıkışık zamanlarda hısım ve akrabanın imdadına koşma ve onlara karşı şefkatli olma duygusu insan tabiatında mevcuttur. Yardımlaşma ve dayanışmaya vesile olan bu duygu olduğu gibi insanların düşmanlarına daha çok korku salmalarının sebebi de budur. İlm-i 'Umranın kurucusu İbn Haldun, asabiyetin nihai gayesinin mülk olduğunu izah ederken kabile içindeki güçlü asabiyetin zayıf

olanları kendisine tâbî kıldığını, aksi halde ihtilaf ve ayrılıkların baş göstereceğini Bakara 2/251 ayetiyle delillendirme yoluna gider. İlk sosyolog İbn Haldun, ayrıca ortaya koyduğu Kur'an sosyolojisinde çatışma ve savaşın, toplumsal hayatın bir boyutu olduğunu ileri sürer. İbn Haldun'un yaklaşımında, kıskançlık, çekişme, rekabet, düşmanlık, Allah ve din için harekete geçmek, hakim olmak için kızmak ve hakimiyeti korumak, çatışmanın asıl nedenleridir (bkz. Okumuş, 2017b). İbn Haldun (1996: 366–367), “bir başka düzlemde çatışma konusuna ticari hayatta ve genel olarak güçlü–zayıf ilişkisi bağlamında ele alıp genelde güçlülerin zayıfların elindeki avucundaki her şeyi alacağını, ancak kanunla bunun önlendiğini ileri sürer. İbn Haldun'a göre ‘atılğan ve girişimci bir yapıya sahip olmayan ve yöneticiler katında bir mevki bulunmayan kimsenin ticarete yönelmekten kaçınması gerekir. Çünkü sermayesi yok olmakla yüzyüze gelir, bu, onu alım satım yapanların yemi yapar ve bu durumda da hakkını alamayabilir. Zira genelde insanlar, özelde de ticaretle uğraşanlar, kendilerinin dışındaki insanların ellerine göz dikerler, fırsat bulduklarını da onlara el koyarlar. Dolayısıyla kanun ve kuralların caydırıcılığı olmasa insanların mal ve sermayeleri emniyetsiz olur, her türlü olumsuzlukla karşılaşır.” (Okumuş, 2011).

Bir medeniyet teorisyeni İbn Haldun, medeniyetler arası çatışma konusuna da girer. *Mukaddime*'sine bir bütün olarak bakıldığında, İbn Haldun'un medeniyetlerin çokluğu perspektifiyle konuya yaklaştığı anlaşılabilir; fakat çatışma da medeniyet çerçevesinde bir gerçekliktir. İbn Haldun gerek toplumda, gerekse umran veya medeniyette çatışmanın olduğunu ve hep olabileceğini belirtir. Zaten *asabiyet teorisi*, aynı zamanda bir çatışma kuramı veya çatışmayı önleme teorisi olarak da alınabilir. Asabiyet, güçlü olduğunda, çatışmayı nispeten önleyecek ve asabiyeti güçlü olan yönetici veya yönetim hakim olacaktır. İbn Haldun'un çatışma teorisinde hem bir medeniyetin kendi içinde, hem de diğer medeniyetlerle kurduğu ilişkilerde çatışma konusu işlenir. Medeniyetin kendi içinde yönetici elitlerin çatışmalarla yüz yüze gelmesinin kaçınılmaz olduğu anlaşılır. Nitekim zayıf kalan yönetim veya yöneticiler, asabiyeti güçlü aktörlerle karşı karşıya kalır ve güçlü olanlar, yönetime gelirler. O halde İbn Haldun'un medeniyet sosyolojisinde medeniyetler arasında çatışma gündeme gelmektedir. İbn Haldun, medeniyetlerin hakimiyet veya iktidar kurmak, hegomanya sağlamak, iktidar ve hegomanya alanlarını genişletmek amacıyla birbirleriyle çatışmalara yönelebileceklerini savunur (İbn Haldun, 1996). “Medeniyetler tek başlarına var olamayacaklarından, devamlı olarak başka medeniyetlerle ilişki içindedirler. Bu ilişki zaman zaman çatışmaya dönüşür. İbn Haldun medeniyetler arası çatışmayı, değer farklılığına değil, başka medeniyetler üzerinde hegomanya kurma çabasına bağlar.” (Şentürk, 2006: 109).

İbn Haldun'un yaklaşımında çatışmanın sebepleri ve zemini çerçevesinde de bazı hususlara işaret etmek gerekir. İlk sosyoloğa göre insan tabiatındaki asilik, düşmanlık, zulüm, bencillik, haset, güçlünün zayıfı ezmesi çatışmanın önemli kaynak veya sebeplerindendir. Zayıf lider veya devlet de çatışmanın çıkma sebeplerindendir. Zalim devlet ve topluluğa karşı mücadele etme gereği de çatışmanın sebeplerindendir. Toplumdaki eşitsizlikler, ekonomik problemler, çatışmanın ortaya çıkmasında etkili olan diğer etkenlerdir. Çatışmaya yol açan etkenlerden biri de ahlakî bozulmadır. Dinde zayıflama da çatışmayı besler veya çatışmanın zeminini hazırlar. Allah ve din için harekete geçmek de çatışmaya yol açar.

Bu başlık altında İbn Haldun'un çatışmayla ilgili olarak kullandığı farklı kelimeleri de zikretmek faydalı olabilir. İbn Haldun, Türkçe'de çatışma olarak çevrilebilen, fakat farklı çatışma türlerine veya tonlarına işaret eden kelimeler kullanır. Bunlardan öne çıkanlar şunlardır:

Tenâzu', munâzat, munâzi'în, tenâfus, münâfese, muzâhafe, muğâlebe, teğallub, muhârebe, harb/hurûb, mukatele, cihad, darb, ihtilal, intikam/iradetu intikam, mütenâzıra, rekabet, rakib, istila, ihtilaf, tefrika, mücadele, müdafaa, mukavemet, zulüm, haddi aşma, adavet, haset.

Bu kelime ve kavramların her biri, İbn Haldun'un Umran İlminde çatışmanın değişik türlerine ve tonlarına göndermede bulunur.

3. İbn Haldun'un Toplum ve Medeniyet Görüşlerine Genel Bir Bakış

Medeniyet ve onunla bağlantılı olarak uygarlık, sivilizasyon, kültür, temeddün gibi kavram ve konular, felsefede ve sosyal bilimlerde önemli bir fenomen olarak kabul görülür. Bu kabul görüş, gittikçe daha da genişlemekte, derinleşmektedir. Medeniyet konusu; gerçekten de insanlığın nerden gelip nereye gittiğini; insanlığın farklı zaman dilimlerinde maddi ve manevi birikimlerinin, bilimsel, düşünsel, toplumsal, kültürel, ailevî, ekonomik, siyasal, dinî, hukukî, ahlakî, eğitimsel, dilsel vs. durumlarının ne düzeyde olduğunu; farklı etnik, dinî, kültürel yapılara sahip toplum ve medeniyetlerin birbirleriyle ilişkilerini; işbirliği, uyum/barış durumlarıyla düşmanlık, uyumsuzluk, çatışma/savaş durumlarını; medeniyetlerin doğuş, yükseliş ve çöküş süreçlerini anlamak ve izah etmek bakımından incelenmesi çok mühim bir olgudur.

Elbette İbn Haldun gibi bir düşünür, sosyal bilimci ve medeniyet sosyoloğunun çatışma ve medeniyet görüşlerinin ele alındığı böyle bir makalede genel anlamda medeniyete

dair bazı hususlara işaret etmek gerekir. Evvelen medeniyet, içinde kültürleri, grupları, toplumlari, dinleri vs. barındıran büyük bir kolektiviteyi ifade eder. Kökeninde yerleşme ve din edinme gibi anlamlara sahip bulunan ve şehir demek olan medîne'den türemiş olup kelime anlamı itibariyle toplumsallık, şehirlilik, şehirleşmek, yerleşik hayat tarzını benimsemek vs. anlamına gelen *medeniyet*, medeniyetler çatışması tezinin sahibi Samuel P. Huntington'un ifadesiyle (1993) "hem dil, tarih, din, âdetler, müesseseler gibi ortak objektif unsurlar vasıtasıyla ve hem de insanların sübjektif olarak kendi kendilerini teşhis etmeleri suretiyle târif edilir." Bir medeniyet, insanların kendilerini diğer türlerden ayıran yönlerinin dışında sahip oldukları en yüksek kültürel gruplaşma ve en geniş kültürel kimlik düzeyidir. İnsanın mensubu bulunduğu medeniyet, onunla kendisini kuvvetle teşhis ettiği en geniş kimlik seviyesidir (Okumuş, 2002). Aslına bakılırsa, "büyük bir medeniyetten söz ederken, her şeyden çok bilinçli bir şekilde işlenmiş bütün bir beşerî mirası kastederiz; halk âdetleri veya sosyolojik veriler, ikinci planda kalır. Herhangi bir kültürle ilgili bir çalışmada, elbette entelektüel, ekonomik, sanatsal, toplumsal, siyasî tezahürlerin hepsi yerlerini alırlar; yönetici sınıfların, rençber köylülerin, şehirli sanatkârların, göçebe toplulukların hepsinin, o medeniyeti yorumlarken hesaba katılması gerekir. Fakat belli bir medeniyeti incelerken, öncelikle kültürün en ayırıcı tezahürleriyle; yani kültürün kendi zaman ve mekân sınırları içinde gerçekleşen dönüşümleri açısından en ilgi çekici ve beşerî açıdan en manidar olan tezahürleriyle ilgileniriz; bunlar, bir kültürün diğer formlarından farklılaşma açısından da en ilginç ve en manidar tezahürleridir. Bu, en azından tarihin büyük bölümü boyunca, sanatsal, felsefî ve ilmî hayat, dinî ve siyasî kurumlar, genelde, nüfusun münevver kesiminin fikrî etkinliklerinin tamamı anlamına gelmiştir. Büyük medeniyetleri çoklukla kültürün bu tezahürlerine göre birbirinden ayırırız. Ve bu tezahürler, uzun vadede, onların nadiren farkında olan sıradan insanlar için bile belirleyici olabilirler." (Hodgson, 1995: 25).

Belirtilmelidir ki, medeniyeti ele alırken, bir medeniyet (modern Batı medeniyeti!) değil "medeniyetler" olduğu gözardı edilmeyecek hususlardandır (Wallerstein, 2000; Gökalp, 1992: 237). Fakat bugünkü kullanımı itibariyle medeniyet, çeşitli medeniyetlerin varlığını değil, modernliğin merkezinde yer alan Batı'nın üstünlüğünü ifade etmekte, Batı'yı kendisinin dışındaki "medenî olmayan" veya "ilkel" toplumlardan ayırmaktadır. Bu bağlamda Batı'da 18. yüzyılda türetilmiş olan sivilizasyonun karşılığı olarak medeniyetin, teknik anlamıyla 19. yüzyılda Tanzimat'la birlikte Türkçe'ye geçtiğine ve bunun Arapça ve Türkçe'de geçmişten beri bilinip kullanılan temeddün ve medeniyetten farklı anlam içeriklerine sahip olduğuna ve de Akif'in işaret ettiği gibi çok masum bir yerde durmadığına işaret etmek gerekmektedir. Bir dönem modernleşme, modernizm, batılılaşma ve rasyonelleşmenin anlam içerikleri yüklenen medeniyet, Batı

kültürünün dünya üzerinde egemenlik kurma etiği, yani iktidar–istencinin dışsallaşması olarak genişletilebilecek bir yapıya sahiptir. İktidar istencinin kültürün kurumsallaşmasına, medeniyete ve akla bu şekilde yaygınlaştırılması, dünyanın sömürgeleştirilmesi olarak da görülebilir (Stauth ve Turner, 1995: 93). Anlaşılmaktadır ki Batı, medeniyet konusunda biz ve ötekiler ayrımından hareket etmekte ve kendini merkeze koyup özne yaparken diğerlerini de nesne olarak telakki etmektedir (Davutoğlu, ty.: 189). Küreselleşmede Batı medeniyetinin, özellikle de günümüz itibarıyla ABD'nin siyasî, kültürel, ekonomik vb. boyutlarıyla diğer toplumlara yaygınlaştırılması söz konusu olduğuna göre küreselleşme ile yukarıda işaret ettiğimiz mânâda medeniyet arasında bir paralellik bulunduğu da görmezlikten gelinemez. Görüldüğü üzere “Medeniyet”, nesnel, yansız bir kavram değil, normatif, sübjektif bir kavram olup Batı'nın üstünlüğünü açıkça ortaya koyar (Elias, 1978). Oysa gerçekte başka medeni medeniyetler de olmuştur ve vardır.

Tabii ki din de medeniyetle çok yakından ilintilidir. Hangi medeniyete bakarsanız bakın, din onun en temel unsurudur; hatta çoğu zaman medeniyetin kuruluşunda din temel etkindir. Esasen Arapça'da ve kısmen Türkçe ve Farsça'da bu durum, medeniyet, din ve şehir (medîne) kavramlarının etimolojik yapısında mündemiçtir. Din de, medine ve medeniyet de, etimolojik düzlemde “dal–ya–nun” (d–y–n) üçlü fiil kökünden türemiş olup borçlu olma; üstün gelme; idare etme, hakimiyet kurma; otorite sahibi olma; yönetme; baş eğdirmek veya buyruk altına almak amacıyla güç kullanma; zora başvurma; itaat altına alma; köleleştirme; itaat, kulluk, kölelik, birinin buyruğuna girme; inanma, adet edinme; şeriat, kanun, mezhep, millet, izlenen örnek; usul, âdet, hal, tutulan yol, huy; yargı, sorgu, ceza ve mükafât (karşılık) gibi anlamlarla ilgilidirler. Kur'an'da da dinin bu anlamlara gelecek biçimde kullanıldığı söylenebilir. Bu üç dili konuşan dünyada din, medine ve medeniyet birbirinden ayrılmaz bir üçlüyü oluştururlar. Şehir, medeniyetin kalbidir; medeniyetin tohumları şehirlerde atılır, filizlenir ve medeniyet olarak şekillenir. Medeniyetin ruhu da kalıbı da şehirde tekevvün eder, dallanıp budaklanır, gelişir. Şehir olmadan medeniyetten söz edilemez. “Medine” olmadan “medeniyet” olmaz. Medeniyetin yolu “medine”den, şehirden geçer. “Din” de “medine”nin, şehrin kalbidir; din olmadan medine olmaz, medeniyet olmaz (krş. Gökalp, 1992: 239–240). Bu, tersinden de doğrudur: Medeniyet olmadan medine, medine olmadan da din kaim olmaz. Bundan dolayı büyük şehirler, “İlahi din”in merkezidirler. Peygamberler, seslerini yükseltmeye şehirlerden başlamışlardır. Şehirler, peygamberlerin hareket noktasıdır. Peygamberler, mesajlarını yaymaya, büyük şehirlerden, başkentlerden, yönetim merkezlerinden başlamışlardır. Bütün peygamberler, hareketlerini şehirden, medineden, medeniyetin merkezinden başlatmışlardır. Peygamberlik, medenilik/medeniyet, peygamber de “medeni insan”dır.

Sonuç olarak İslâmiyet'te İslâm demek, "din, medine ve medeniyet" demektir (Okumuş, 2012; Okumuş, 2014). Son tahlilde din, medeniyeti şekillendirir, dönüştürür, yeniler; bazen kültürle birlikte medeniyet kurar; medeniyete damgasını vurur. Medeniyet de dini etkiler; kültürle birlikte dinin anlaşılması, algılanması, yaşanması ve hayatla bütünleşmesinde işlevsel olur.

İslâm düşünürü, tarihçi, sosyolog İbn Haldun'a gelince; İbn Haldun *Medeniyet Sosyolojisi'ne* önemli katkılarda bulunmuştur. Onun medeniyet ile toplum ve toplumsal hayat arasında kurduğu değişik ilişkiler dikkate alındığında, bu durum daha iyi anlaşılacaktır.

İbn Haldun'un medeniyet görüşünün anlaşılmasında rolü olabilir diye kısaca Fârâbî'ye işaret etmekte fayda olabilir: Fârâbî, "Medeniyet Sosyolojisi"nde toplumu makro düzlemde ele alır. Filozofun medeniyet kavramı dikkate alınır, medeniyetin "toplumsal hayat"a işaret ettiği görülür. Fârâbî, "medeniyet" konusunu, "*Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*" (1995a), "*es-Siyâsetu'l Medeniyye*" (1995b), "*'İhsâ'u'l-'Ulûm*" (1996), "*Fusûlun Munteze'a*" (1971), "*Fusûlu'l-Medenî*" (2005b), "*Kitâbu'l-Mille*" (1991), "*Tahsîlu's-Saâde*" (1995c) vd. kitaplarında ele alır. Medeniyet kavramı, şehir hayatı, siyaset ve toplum ile doğrudan ilgilidir. Şehir, medeniyetin kalbidir; medeniyetin tohumları şehirlerde atılır, filizlenir ve medeniyet olarak şekillenir. Medeniyetin ruhu da kalıbı da şehirde tekevvün eder, dallanıp budaklanır, gelişir. Fârâbî'nin topluma ve evrensel ma'mûraya giden yolda yapıtaşı olan "el-medînetu'l-fâdila"sı (erdemli şehir), medeniyetin merkezi olarak gözükmektedir. Erdemli şehir, medeni toplumun, medeniyet dünyasının kalbidir. Aslında bu, İbn Haldun'un hadariyet toplumu ve umran toplumuyla oldukça yakın anlamlara karşılık gelir. Fârâbî'nin, medeniyeti bugünkü anlamda "civilization" kavramının karşılığı olarak mı tasarladığı yoksa başka türlü mü düşündüğü tartışmalıdır. Fakat belirtmek gerekir ki Fârâbî, erdemli şehir toplumu, erdemli ümmet toplumu ve erdemli dünya toplumu kavramsallaştırma ve tanımlamalarıyla medeniyetin temel özelliklerine dair önemli bilgiler ortaya koymaktadır (Okumuş, 2016b).

Fârâbî'den yaklaşık dört asır sonra yaşamış olan Medeniyet Sosyologu İbn Haldun da yukarıda ifade edildiği gibi medeniyet kavramı ve olgusuyla yakından ilgilenmiştir. *Mukaddime* adlı ünlü eserinde kendisinin icat ettiğini söylediği '*İlmu'l-'Umrân* (Umran İlimi) kapsamında medeniyet ve toplum görüşlerini ortaya koyan İbn Haldun, Fârâbî gibi medeniyeti insanın toplumsal boyutuyla bağlantılı olarak düşünür. Fârâbî ve diğer bazı filozofları kast ederek hukemânın "el-insânu medeniyyun bi't-tab" sözlerine atıfta bulunup insan için zorunlu olan toplumsallığın, toplum olmanın medenî ve şehirli

olmakla ve de medeniyetle ilişkili olduğuna işaret eder. Medeniyet teorisyeni olarak İbn Haldun (Albayrak, 2000; Demircioğlu, 2013: 43), medeniyeti bir arada yaşama, 'ictimâ', toplumsallık, imar, umran, asabiyet, din, millet, bedevilik, hadarilik gibi kavram ve olgularla doğrudan bağlantılı düşünür. Toplum, devlet, medeniyet ve umran görüşleriyle Osmanlı düşünür ve ulemasından birçoğunu da etkilemiş olan İbn Haldun'un (Okumuş, 2017b; Şentürk, 2006) Medeniyet Sosyolojisinde temel anahtar kavramların toplum, temeddün, medeniyet ve umran olduğu söylenebilir. Medeniyeti gerek insanların toplumsallık, incelik, gelişmişlik, karmaşıklık ve erdem noktasında belli bir düzeyde olmalarıyla ilgili gören Fârâbî'nin; gerekse toplumun ictimailik, bedevilik, hadarilik, incelik, zevk, kültür, karmaşıklık, rahatlık vs. noktasında belli düzeylerde olmaları ve düşüş/çöküş sürecine doğru evrilmeleriyle ilgili gören İbn Haldun'un medeniyet yaklaşımı, günümüz medeniyet anlayışlarına ışık tutacak önemli konular içermektedir.

Filozofların soyut genellemelerini tarihe, tarihte meydana gelen değişimlere ve değişim süreçlerine uyarlamaya çalışan İbn Haldun'un tarih yaklaşımında tarihî olgularla toplumsal olaylar temel parametrelerdir (Hizmetli, 1991: 83). Comte'tan yaklaşık 400 yıl önce sosyolojinin temellerini atan, kültür bilimini keşfeden İbn Haldun (1996: 46–47, 277, 439 vd.), teori ile pratiği birleştirerek geliştirdiği tarih ve toplum görüşünde, öncelikle insanların cemiyet halinde yaşamalarının zorunlu olduğunu anlatır. İbn Haldun'a (1996: 35) göre insan tabiatı gereği medenîdir, insan topluluğu zaruridir. Buna göre toplu halde yaşamak, insanlar için vazgeçilmezdir. İbn Haldun (1996: 47), *İlm-i Umran*, insanın bu toplumsallığı temelinde inşa eder (Okumuş, 2017b; Okumuş, 2006). Denilebilir ki İbn Haldun, tarih, toplum ve umran ile ilgili yaklaşımlarında tarih ilminin konusunu, beşerî umran ve insanî ictimâ' olarak tespit eder.

İbn Haldun (1996: 42–44), İlm-i Umran'ın, kendisinin ilk kez kurduğu bir bilim olduğunu iddia eder. İlm-i umranın yukarıda bahsedildiği şekliyle "beşerî umran ve insanî ictimâ'"yı konu edinmesi, onun *sosyolojiyi* içerdiğini göstermektedir (Krş. Mahdi, 1964). İbn Haldun (1996: 292), İlm-i Umran'da toplumun temelini ve gelişimini ve sosyal hayatın pirimitif formlarını inceler.

4. 'İlmu'l-‘Umrân, Toplum ve Medeniyet

İbn Haldun'a (1996: 40–42) göre tarihin hakikati, âlemin umranından ('umrânü'l-‘âlem) ibaret bulunan insanî ictimâ'dan, yani toplumsal hayattan haber vermektir. Bu da âlemin umranı ve bu umranın tabiatına arız olan vahşîlik, ehlileşme, asabiyetler, insanların bir diğerine galip olmalarının türleri gibi haller ve bundan meydana gelen

mülk, devletler, bunların mertebeleri; kazanma, geçinme, ilimler ve sanatlar gibi insanların iş ve çalışmaları ile edinmiş oldukları meslekler ve bu gibi şeylerden olmak üzere tabiatı icabı umrandan doğan diğer durumları içine alır. Tarih, tarihte olanlar, insanların yapıp ettikleri, insanlara dair haberlerde hak olanın batıl olandan ayırt edilmesi konusundaki kanun, umrandan ibaret olan beşerî ictimâa, topluma bakmak; tabiatı gereği umrana ilhak olunan şeyle, arızî olduğu için ondan sayılmayan şeyi ve bir de umrana hiç arız olmayan hususları, umran için zorunlu, mümkün ve müstahil olan şeyleri birbirinden ayırt etmektir.

Mukaddime yazarı (1996: 40–44), umranın durumuna ilişkin ilmin haddizatında bağımsız bir ilim olduğu görüşündedir; çünkü onun kendine özgü ayrı bir konusu vardır. Bu konu, beşerî umran ve insanî ictimâ'dır. Bu ilmin kendine özgü problemleri vardır. Bu da ard arda onun kendi özüyle ilgili hallerin ve arazların açıklanmasıdır. Gerek vaz'î, gerekse aklî olsun her ilmin durumu böyledir. Yani her ilmin ancak kendine özgü konuları bulunmaktadır. Umran, yeni bir sanat, garip ve cazip bir eğilimdir, faydası bol ve değerlidir. Buna vakıf olmayı, araştırma temin etti, derinlere dalmak bu neticeye ulaştırdı. Bu, mantık ilimlerinden olan hitâbet türünden bir ilim değildir. Umran ilminin konusu, genellikle birbirine benzeyen Hitabet İlmi ile Medeni Siyaset disiplinlerinin konularından farklıdır. Umran yeni icad edilmiş bir ilimdir.

İbn Haldun (1996: 44), Umran İlmi'ni ilk olarak tesis etme konusundaki üstünlüğün kendisine ait olduğunu; çünkü o noktada çığır açan ve yol gösterenin kendisi olduğunu belirtmektedir.

İbn Haldun'un "umran" kavramına yakından bakıldığında, toplum, medeniyet ve kültür kavramlarının anlam içeriklerine karşılık gelecek unsurları içinde taşıdığı görülebilir (Bkz. Mahdi, 1964). Bu yaklaşımla İbn Haldun'un sosyolojisinin Fârâbî'nin sosyolojisi gibi medeniyet ve kültürle yakından ilişkili bir sosyoloji olduğu ve dolayısıyla toplum teorisinin medeniyet yaklaşımı çerçevesinde anlaşılması gerektiği kabul edilebilir. Nitekim onun medeniyet, toplum ve umran arasında kurduğu ilişki, bu kabule giden yolda önemli işaretlere sahiptir.

Tabii ki Umran âlimi İbn Haldun'un toplum ve medeniyet tasavvurunda düşüncenin önemli olduğunu hatırlamak gerek. İbn Haldun'a (1996: 371–72, 401; 1988: 1010–11) göre insanın diğer canlılar arasında en ayırt edici özelliği, *fikir sahibi* olmasıdır. İbn Haldun'un düşünce, insan, toplum ve medeniyet sisteminde fikir en başta yer alır ve dolayısıyla bunu dikkate almadan diğerlerini ve genel olarak olay veya konulara yaklaşımını anlamak mümkün değildir.

Toplum ve medeniyet teorisini İbn Haldun (1996: 46-47), *medeniyet kavramını*, insanların toplumsal durumları, biraraya gelmişlikleri, toplum olma durumları ve bayındır kılınmış, imar edilmiş, yaşanılır toplum hayatı ile yakın anlam ilişkisi içinde anlamlandırır. Nitekim o (1988: 1002) filozofların eserlerinde “insan tabii olarak medenidir” denildiğini; medenî kelimesinin, medîne kelimesinin nisbesi olduğunu, lakin filozoflara göre medenî ifadesinin, beşeri ictimâdan, toplum hayatından kinaye olduğunu; bu tabirin “insan için öbür insanlardan ayrı yaşamak mümkün değildir, onun varlığı ancak hemcinsiyile gerçekleşir.” manasını ifade ettiğini; bunun sebebinin ise, insanın zayıf olduğu için mevcudiyetini ve hayatını ikmal etmekten aciz olması olduğunu ve dolayısıyla tabiatı icabı ihtiyaçları nedeniyle ebediyen yardımlaşmaya muhtaç olması olduğunu belirtir.

Yine bir yerde İbn Haldun (1996: 46-47) ifade eder ki, insanî ictimâ', yani toplum hayatı, zaruridir. Filozoflar bunu, "insan tabiatı gereği medenîdir." sözüyle tabir etmişlerdir. Yani insan için ictimâ', toplumsal hayat, bir arada yaşamak, bir zorunluluktur; filozofların terminolojisinde bu ictimâ' medeniyetten ibarettir. Bu da umran demektir. Bunun izahı şöyle yapılabilir: Allah insanı yaratmış, gıdasız yaşamayı ve hayatını devam ettirmesi mümkün olmayacak biçime sokmuş, fitratı ile gıdasını aramayı ve kendisine tevdi edilen kudret ile bunu elde etmeyi ona öğretmiştir. Ancak insanlardan bir kişinin gücü, muhtaç olduğu söz konusu gıdayı tek başına elde etmeye yetmez. O gıdayı elde etmek için diğer insanlarla biraraya gelmesi, yardımlaşması şarttır. Ayrıca her insan, kendini savunmak için de hemcinsinin yardımına muhtaç olur. Bu yardımlaşma olmadığı müddetçe kendisi için erzak ve gıda hasıl olmadığı gibi hayatı da tam ve düzgün olmaz. Zira Allah, onu hayatında gıdaya muhtaç olacak biçimde düzenleyip yaratmıştır. Tek başına yaşayan kimseye, silahı olmadığı için kendini savunma hali de elvermez. Böylece diğer hayvanların avı olur. Ömrünün sonuna kadar yaşamadan, helak ve telef olmak gibi bir durumla karşı karşıya kalır. Bu durumda insan türü batıl ve yok olur. Bütün bunlardan dolayı İbn Haldun'un yaklaşımında toplumsal hayat, bir arada yaşamak, beşer için zorunludur. Aksi takdirde insanların varlıkları ve onlar vasıtasıyla Allah'ın alemi mamur ve onları kendine halife kılma (Bakara 2/30) yolundaki iradesi tam olarak gerçekleşmiş olmazdı. Bu ilmin konusu olarak (İbn Haldun tarafından) tespit edilen umranın anlamı budur.

İbn Haldun, medeniyetle ilgili olarak *medîne*, *medenî*, *temeddün*, *mütemeddin*, *umran*, *devlet* ve *ictimâ* kavramlarını kullanır. Mesela bir yerde “bu eserde devletlerin ve umranın başlangıcına ait hususları sebep ve etkenleriyle birlikte ortaya koydum.” (İbn Haldun, 1996: 12) diyerek devlet ile umranı peşpeşe kullanır. Bu ifadelerden birkaç cümle sonra da *umrân*, *temeddun* ve *ictimâ'* kavramlarını aynı cümlede peşpeşe

kullanır: “Kitapta umrânın ve temeddünün durumlarını ve insanî ictimâyâ arız olan zati avarizi, sebep ve etkenleriyle birlikte sana faydalı olacak şekilde açıkladım.” (İbn Haldun, 1996: 12). Başka bir yerde *şehrin temeddünü* ile *hadarî umran* kavramlarını birlikte kullanır: “Sanatlar, yalnızca hadarî umrânın (el-‘umrânu’l-hadarî) gelişmesi ve artmasıyla kemale erer, mükemmelleşir. Bunun sebebi şudur: İnsan, hadarî umrân ve şehrin temeddünü/tetemeddünü (temeddun/tetemeddunu’l-medîne) gelişmiş olmadığı sürece, halkın kaygısı sadece maişetin zorunlu kısmı ile ilgili olur. Bu ise buğday ile benzeri gıda maddelerini elde etmekten ibarettir. Şehir temeddün edip oradaki işler (‘amâl) arttığı, zorunlu ihtiyaçları tam anlamıyla karşıladığı ve ihtiyaç fazlası da olduğu zaman, bu fazlalık üst düzey maişete (lükse) harcanır.” (İbn Haldun, 1996: 371-72).

İbn Haldun, bir başka yerde *gayr-i mütemeddin* kavramını kullanır. Ona göre (1996: 405) *gayr-i mütemeddin* (ğayri’l-mutemeddine) şehir veya köylerde ilim ve ilim tahsili gelişmemiştir ve dolayısıyla oralarda ilim tahsil etmek mümkün değildir; ilim tahsil edeceklerin başka yerlere seyahat etmeleri gerekir. Muhtemelen bu kavramla İbn Haldun, umranın, medeniyetin az olduğu yerleri kastetmektedir; çünkü başka yerlerde genelde toplum hayatı yaşamanın medeniyet olduğunu ve medeniyetin şehre, kasaba ve köylere vd. göre düzey çeşitliliğine sahip olduğunu ileri sürmektedir.

İbn Haldun’un medeniyet yaklaşımından, özellikle sanat ile hadarî umran arasında kurduğu ilişkiden ve temeddün ile toplumsal hayatın karmaşıklaşması, toplumda işlerin artması, ihtiyaç fazlası üretimin artması arasında kurduğu ilişkilerden, İbn Haldun’un toplum, umran ve medeniyet yaklaşımı içinde, kendisinden çok sonraları ortaya çıkacak olan *kültür* kavramının anlam içeriğini karşılayacak bir olgunun (hars) var olduğu anlaşılmaktadır.

Belirtmek gerekir ki, İbn Haldun’un medeniyet anlayışında Fârâbî’ninkine benzer, ama pür “sosyolojik” bir yaklaşımla medeniyetin, insanların toplum olma aşamasıyla doğrudan ilgili olduğu söylenebilir. Çünkü İbn Haldun’a (1996: 46) göre insan için zorunlu olan ictimâ’, toplumsallık, bir arada yaşama, medeniyetten ibarettir. Bu da umran demektir. Buna göre İbn Haldun’un medeniyet sosyolojisinde medeniyet, insan olmakla ve dolayısıyla toplumsal varlık olmakla alakalıdır. Bu anlamda bedeviler, köylü ve göçebeler de medenidir, hadariler, şehirliler de medenidir, medeniyet sahibidirler. Nitekim o, genel anlamda beşerî umrân (el-‘umrânu’l-beşerî) ifadesini kullanmanın yanı sıra, bedevî umrân (el-‘umrânu’l-bedevî) ve hadarî umrân (el-‘umrânu’l-hadarî) kavramlarını da kullanır (İbn Haldun, 1996: 45-48, 371-72 vd.). Bu, İbn Haldun’un medeniyetinin toplum olmayla doğrudan ilgili olduğunu göstermektedir (Okumuş, 2017b; Karaçavuş, 2015: 112). Fakat hadarilerde medeniyet, daha yüksek düzeydedir;

ancak buradaki yükseklik mutlak surette olumluluk ifade etmez, hatta tersine İbn Haldun'da medeniyetin en yüksek noktası çöküşü de beraberinde getiren bir nokta olduğu düşünülürse, olumsuzluk ifade eder.

5. Asabiyet, Din ve Çatışma

İlm-i Umran'ın kurucusu olan, medeniyet, umran ve umranın anlam içeriğinde var olan kültür ve siyasetle yakından ilgilenen, bu nedenle de *Medeniyet Sosyolojisinin, Kültür Sosyolojisinin, Siyaset Sosyolojisinin*, öncüsü olarak kabul edilebilecek olan İbn Haldun'un (1996: 42-45, 47, 614. Bkz. Uludağ, 1988: 143-147, 74, 110-111, 114 vd.; Tabatabayî, 1374: 54, 72, 104, 110-117, 174-176 vd.; Arslan 1997: 78, 185; Rosenthal 1996: 11-12, 14, 125 vd.) genel sosyolojisinin yanı sıra çatışma, barış ve çatışma çözümü kavramına yüklediği manayı doğru anlamak için de onun Umran İlmî'nin ve toplum teorisinin en temel anahtar kavramlarından olan *asabiyet* üzerinde kısaca durmak lazımdır.

Mukaddime'sinin asıl konusu, toplumun tabiatı, kuruluş ve işleyişi, bedeviyet, devlet, hazariyet, medeniyet ve umran tahavvül, tatavvur ve inhitatı olan İbn Haldun'da *asabiyet*, sosyolojisinin temel maddelerinden birini oluşturan kavramlardandır (Martindale, 1981: 135). İbn Haldun'da asabiyet, toplumların bedevilikten hazariliğe doğru geçerken ve devletlerin *tavırlarını* sürdürürken yaşadıkları değişim ve dönüşümle ilgili temel kavramlardan biri olarak kullanılır. Asabiyet, İbn Haldun'un grubun birlik iradesini ifade etmek üzere ürettiği bir kavramdır (Rosenthal, 1996: 155). Öyle görülmektedir ki devletlerin değişimindeki, toplum halinde yaşamayı sürdürmedeki ve barışı korumadaki muharrik etken, asabiyette meydana gelen değişimdir.

Asabiyetin, temelde akrabaları birbirlerine karşı yardımlaşma ve gayrete gelip imdada ve yardıma yetişme hissine sevkeden bir dayanışma gücü olduğu anlaşılmaktadır (İbn Haldun, 1996: 122, 126). Bu durumda denilebilir ki asabiyet, toplumda insanları birbirine kenetlendirici unsur, ilk ve başat güç; aynı aile, kabile, ulus veya imparatorluğun üyelerini birlik içinde tutan histir (Nicholson, 1962: 440). Fakat İbn Haldun'a göre asabiyet, sadece nesep birliğinden doğmaz. Elbette nesep birliği çok önemlidir. Devletin kurulması ve devletin başında bulunanların hakimiyet sağlaması, sadece kavmi ile gerçekleşir. Çünkü devlete arka çıkan ve onun asabesini teşkil edenler, onun kendi kavmidir. Ancak nesep birliğinin yerini tutacak veya nesep birliğinin gördüğü işlevi görecek başka bir şey de asabiyetin meydana çıkmasını sağlayabilir. Bu durumdan asabiyetle ilgili bir genelleme yapma imkanı da nisbeten ortaya çıkmaktadır. Sözgelimi din, dinî çağrı, inanç, ideoloji, komşuluk, ordu, devşirme,

tarafarlık, dostluk, ittifak ve kölelik gibi unsurlar sebebiyle de kaynaşma ve dolayısıyla asabiyet veya asabiyetin işlevi hasıl olabilir (İbn Haldun, 1996: 122, 127-128, 144-145, 158, 171-172, 273-274 vd. Bkz. Togan, 1995: 160-162; Rosenthal, 1996: 129; Uludağ, 1988: 125-128). Mesela İbn Haldun'un Araplarla ilgili bir fasılda belirttiği ifadelerden dinin de bazı toplumlarda çok güçlü bir asabiyet oluşturabileceği anlaşılabilir. Çünkü orada İbn Haldun (1996: 140), Peygamberliğe ve veliliğe dayanan dinin, onları kaynaştırıcı bir unsur, kötü huylardan vazgeçirici bir olgu olduğunu, Arapların içtimalarını peygamber ve velinin tamamladığını, Arapların galibiyet ve mülkü de din vasıtasıyla elde ettiklerini belirtmektedir. Başka bir yerde İbn Haldun (1996: 273-74), bir liderin, halkı, etrafında din yardımıyla birleştirip zayıflamış olan bir devlete saldırarak kendi devletini kurabileceğini ileri sürmekte ve böylece dinin müstakilen aktivasyon kazandırıcı, kaynaştırıcı ve bütünleştirici özelliklere sahip olduğunu belirtmiş olmaktadır. Dolayısıyla asabiyeti illaki bir kan bağıyla izah etmek İbn Haldun'un kendi izahına ters düşer. Öyle ise asabiyeti, hangi öğeye dayanırsa dayansın sosyal ve siyasal hareket kabiliyeti kazandıran ve toplumsal dayanışmayı sağlayan muharrik güç olarak anlamak mümkündür.

İbn Haldun, asabiyet üzerinde dururken bizzat asabiyetten ziyade asabiyetin işlevine, yani kaynaşma ve bütünleşmeye, başka bir ifadeyle asabiyetin gerisinde yatan asıl unsura vurgu yapmaktadır. O, bu nedenle azatlıların, devşirmelerin, dostların ve taraftarların da asabiyet oluşturabileceklerini, hem de taraftarların dostluğu, eskilere, mülk elde edilmeden önceki zamanlara dayanırsa, dostluğun (velayet) daha sağlam bir kökünün olacağını söylemektedir. O halde mülk, riyaset veya devlet oluşmadan önce edinilen taraftarlar ve kazanılan kişilerle bunları kazanan ve taraftar edinen zat veya devlet arasındaki kaynaşmanın daha sağlam ve yakınlığın daha fazla olduğunu ileri sürmektedir. İbn Haldun'a göre her ne kadar nesep tabii bir şeye de sonuçta o da vehmî ve itibarîdir. Şu halde önemli olan nesepten ziyade sosyal zorunluluklar, kader birliği ve kaynaşmadır. Asabiyeti oluşturan asıl unsur işte budur. Yani asabiyetin asıl işlevi sosyal kaynaşmayı sağlamasında yatmaktadır. Kaynaşmayı meydana getiren asıl unsur ise bir arada yaşama, yekdiğerini savunma, uzun süren mümarese, birlikte yetişmenin, süt emme durumunun, dostluk ve taraftarlığın meydana getirdiği bağ ile hayat ve ölümle ilgili olan diğer hallerden ibarettir. Bu şekilde kazanılan dostluk ve birliktelik devlet içinde nesep, yakın akraba ve asabe düzeyinde bulunur. Devletin kazandığı insanlarla olan ilişkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan duruma göre İbn Haldun (1996: 172-173) bu kazanılan kimselere dostlar (evliya), taraftarlar vb. isimler verirken, devletin daha sonraki dönemlerinde bunları uzaklaştırıp yeni edindiği taraftarlara ise hizmetçi ve yardımcı adını vermekte ve böylece bir tipoloji örneği vermektedir.

Son çözümlemede asabiyetin İbn Haldun'un yaklaşımında toplumu toplum yapan etken olduğu, çatışmayı önleyen ve barışı koruyan temel bir unsur olduğu, ama aynı zamanda çeşitli sebeplerle çatışma çıkarıcı bir unsur da olduğu; devletlerin hayati enerjisi olduğu, onunla devletlerin yükselip geliştiği, onun zayıflaması durumunda devletlerin de çökeceği (Nicholson, 1962: 440) vs. söylenebilir.

İbn Haldun'un toplum teorisinde gerek çatışmayı önleme bağlamında, gerekse tersine çatışma çıkarıcı noktasında asabiyet ile çatışma arasında önemli ilişkiler vardır. Asabiyeti güçlü olan lider veya toplumsal grup, asabiyeti zayıf olanlara galip gelir ve onlara hükmeder.

İbn Haldun'a göre yalnızca *mücadele* ve *galibiyet* ile ortaya çıkan *riyasetin* (liderlik) muhtaç olduğu galibiyet, sadece asabiyet ile vücuda gelir. İbn Haldun'a göre bir toplum içinde çeşitli asabiyetler bulunur, fakat en güçlü asabiyet toplum üzerinde liderlik (riyaset) yapacak olan kimselerinkidir. Devletin, halkı yönetimi altına alabilmesi için bunun böyle olması şarttır. Aksi takdirde yönetimin tam olarak gerçekleşmesi mümkün değildir. *Riyaset asabiyeti* daha aşağı seviyede olanlara verilirse, toplumun liderliği tam gerçekleşmez. O halde liderlik de güçlü asabiyet sahiplerine geçer. Bunun sebebi İbn Haldun'a (1996: 124–125, 155–156) göre, toplum ve asabiyetin, oluşma durumundaki bir şeyin mizacı mesabesinde olmasıdır. Oluşma halindeki bir şeyde mevcut olan unsurlar, kuvvet ve üstünlük bakımından birbirine denk olsalar, mizaç o şeyin vücuda gelmesini sağlamaz. Şu halde unsurlardan birinin kesinlikle öbürlerine galip gelmesi gerekir. Yoksa oluşum gerçekleşmez. Dolayısıyla liderlik sadece galibiyet ile, galibiyet ise ancak asabiyetle meydana gelir.

Anlaşıldığı kadarıyla asabiyet, İbn Haldun sosyolojisinde doğrudan doğruya çatışma ve barış ile yakından ilgilidir. Asabiyet hem çatışmayı önleyici, barışı koruyucu, hem de çatışma çıkarıcı bir etken olabilmektedir.

Aslında İbn Haldun'un (1996: 130–131) bakışında toplumsal hayatın korunması ve devamı için asabiyet zorunlu bir unsurdur: *Himaye*, *müdafa* ve *hak arama* asabiyet sayesinde mümkün olur. Yapılması için biraraya gelinen her ictimâ faaliyet için de durum budur. İnsanoğlu, insanî tabiatın gereği olarak her ictimada, insanların birbirine olan tecavüzlerini menedecek bir yasağcıya ve hakime muhtaçtır. O halde yasağcı ve hakim olan şahsın söz konusu asabiyetle ötekilere galib gelmesi ve mütegalip olması şarttır. Bu tagallüb mülktür. İbn Haldun'un devlet anlayışında mülk riyasetten daha öte bir şeydir. Liderlik beylikten ibarettir ve riyaset sahibi, kendine tâbî olunandır; verdiği hükümleri kendisine tâbî olanlara zorla tatbik edemez, onlara baskı yapamaz. Fakat

asabiyetin giderek ulaştığı nihai gaye olan mülk, liderlikten daha öte bir şeydir. Mülk, riyasetin aksine tagallüb ve zorla hükmetmektir, yani zora ve baskıya dayanan bir idare şeklidir. Asabiyeti güçlü olan riyaset sahibi, “asabiyet sahibi, bir rütbeye ve kademeye ulaştınca, onun üstündekini ister” hükmü gereği mülkü isteyecek ve mülk sahibi olacaktır. Asabiyet, gayesine, yani mülke ulaştığı vakit, içinde bulunulan zamanın verdiği imkan ve şartların müsadeseine göre ya istibdat ve istiklal veya müzaheret ve destek verme yolu ile kabile için mülk hasil olur. Eğer asabiyeti ve bunun sahibi olan kabileyi bir takım engeller amaca varmaktan alıkoyarsa, durumu hakkında Allah hükmünü verinceye kadar yerinde durur.

İbn Haldun (1996: 131–132), bir devletin çatısı altında bulunan, gücü, galibiyeti ve devlete verdiği destek ölçüsünde nimet ve refahtan yararlanan kabile mensuplarının refaha ve nimetlere garkolmalarının, asabiyetlerinin yıkılışına neden olduğunu ve sonuçta mülk elde etmelerine engel teşkil ettiği gibi yok olmalarına sebep olan hususlardan olduğunu ileri sürmektedir. Refah asabiyeti zayıflatır ve asabiyet zayıfladığı zaman da mülke ulaşmak mümkün olmaz.

İbn Haldun’a (1996: 130–33) göre *düşmanların saldırısından korunmak, saldıranlara müdafaa ve taarruzda bulunmak, istilalar yapmak, menfaat ve itibar için harekete geçmek asabiyet* sayesinde mümkün olur. Asabiyeti olmayanların, bahiskonusu hususların tümünde acz ve zaafa düşecekleri kesindir. Bu durum her ictimai faaliyet için geçerlidir. Yönetici de yönetimini asabiyeti vasıtasıyla gerçekleştirir.

İbn Haldun (1996: 145–46), devletin, oturduktan, yerleştikten ve işler yoluna girdikten sonra asabiyete ihtiyaç duymayabileceğini de belirtir. Bu durumda devleti sözgelimi ordunun himaye edeceğini söyler. Böyle bir devlet çatısı altında insanlar başlangıçtaki asabiyet durumunu unutarak devletin bizzat kendisine, hanedan mensuplarına mutlak itaat etmeye başlarlar. Halk devlet için mücadele eder, savaşır. İşte böyle bir aşamada iktidar, asabiyete ihtiyaç duymaz. Bu durumda hanedan mensupları kendi devlet ve iktidarlarına ya asabiyetin ve asabiyet izzetinin gölgesinde yetişmiş olan kullar ve taraftarlar (devşirmeler, mevali–mustaniîn) ile hakim olurlar veya kendi neseplerinin haricinden olan, ama velayetlerine dahil bulunan asabiyetler ve asabilerle ve yabancı ırktan kabilelerle malik olurlar. Hatta İbn Haldun, bazı durum ve şartlarda asabiyete hiç ihtiyaç göstermeden dahi devlet kurulabileceğini özellikle belirtir.

İbn Haldun’a (1996: 151–152 vd.) göre devletlerin büyüklüğü, gücü, sahasının genişliği ve ömrünün uzunluğu, asabiyetin azlığı, çokluğu, gücü ve zayıflığı nispetinde olur. Bunun sebebi şudur: Mülk sadece asabiyetle olur, asabiyet sahipleri gittikleri ve

aralarında bölüştükleri hanedanlığa ait memleketlerde ve bölgelerde devletin hamisidirler. Bir hanedanlığın kabileleri ve asabe sahipleri ne kadar çoksa o devlet o nisbette kuvvetli, sahip olduğu topraklar o derece fazla olur. Bunun için de daha geniş mülkü bulunur. Mülkün başlangıcında devletin genişliği ve kuvveti mütegalilerin adedlerindeki bu nisbete göre olur. Devletin uzun ömrü olması da yine o nisbete göredir. Çünkü *hâdis* bir şeyin ömrü, mizacındaki kuvvete göredir. *Devletin mizacı* (iç yapısı ve bünyesi) ise sadece *asabiyetten* oluşur. Asabiyet kuvvetli olursa, mizac da ona tâbi olur ve ömrünün süresi de uzun olur. *Asabiyet ise sayı çokluğundan ve fazlalığından ibarettir*. Ömürleri itibariyle hanedanlıkların nispetleri onu ayakta tutanların nisbetine göredir. Allah'ın kulları içinde cari olan sünneti budur.

İbn Haldun, mülkün sadece asabiyetle vücuda geldiğini belirtir. İbn Haldun'a (1996: 155) göre asabiyet ise birçok asabelerin birleşmesinden ve kaynaşmasından oluşur. Bu asabelerden bir tanesi diğer tüm asabelerden daha kuvvetli olduğundan onlara *galip* gelir, onları *istila eder*, nihayet kendi bünyesinde ve çevresinde toplanmış bir hale getirir. İhtima da, halka ve devletlere karşı galip gelmek de bu suretle husule gelir.

İbn Haldun'un ifadelerinden asabiyet kavramı, toplumsal ve siyasî bir güç oluşturan, ortak bilinç veya kolektif dayanışmayı sağlayan muharrik güç şeklinde anlaşılabilir. Devlet bağlamında asabiyet ise devletin başındaki hükümdarın mülkü elinde tutabilmesi için taşınması gerekli bir özellik olarak görülebilir. Bu çerçevede asabiyetin, kolektif aksiyon gücü olarak devlet kurmanın minimum şartı olduğunu söyleyebiliriz (Elibol, 1989: 18).

İbn Haldun'un umran ve çatışma ile barış yaklaşımları çerçevesinde önemli olan hususlardan biri de, onun hadarilik, bedevilik, umran ve medeniyetle devletlerin değişim süreçleri arasında mantıklı bir paralellik kurmasıdır. Özetle o devletin değişimini, yükselişini ve çöküşünü hadariliğin, umranın ve medeniyetin değişimi, yükselişi ve çöküşüyle birlikte değerlendirir.

İbn Haldun'un (1996: 120–21) yaklaşımında insanların tabiatında asi olma, itaat etmeme ve zulüm yapma hali mevcuttur. Dolayısıyla insanlar birbirlerine karşı zulmedebilir, isyana kalkabilirler. Bu durumun izale edilmesi, yani insanların birbirlerine zulüm yapmalarının önlenmesi, bedevi hayatla hazarî hayatta farklı olmaktadır. Bedevi hayatta, yani badiyetdeki aşiretlerin hayatında insanların birbirlerine zulmü önlemeleri, saldırılardan korunmaları, aşiretlerini tehlikelere karşı savunmaları doğrudan doğruya yardımlaşma ve dayanışmaya vesile olan şefkat duygusunun

oluşturduğu asabiyetle gerçekleşirken, şehir ve kasabalarda insanların birbirlerinin hak ve hukukuna tecavüz etmelerine hakim, vali ve devlet engel olur.

Mukaddime sahibi İbn Haldun'un asabiyet teorisinin ve dolayısıyla çatışma görüşünün hatta genel olarak tarih ve toplum görüşünü anlamak için mutlaka onun din hakkındaki görüşlerini bilmek ve dikkatlice anlamak gerekmektedir. *Mukaddime*'si bir bakıma Kur'an'ın bazı ayetlerinin siyasî, toplumsal, ekonomik, tarihî vb. açılardan *tefsiri* olma niteliği taşıyan, görüş ve tezlerini ayet ve hadisler merkezinde delillendirme gayreti içerisine giren İbn Haldun'un (Okumuş, 2011) *din* hakkındaki görüşlerinin temelinde insan tabiatını izah ederken dine verdiği önem yer alır: Ona (1996: 120-21) göre Allah insanların tabiatlarına hem hayrı hem de şerri yerleştirmiştir (Beled 90/10; Şems 91/28). Şayet dine tâbi olup kendini düzeltmez, hayır yönüne eğilmez, itiyatlarının merasında ihmal edilir ve başıboş bırakılırsa, o zaman insan daha çok kötü ve şer yönüne kayar, daha çok kötü huylara yakın olur (Okumuş, 2017b).

Toynbee'ye (1962: 42) göre "İbn Haldun'un insanlık tarihini bir bütün halinde ele almasının sebebi, insanlık tarihini daha geniş bir sistem olan din çerçevesi içinde görmesidir." İbn Haldun, genel bir ilke olarak insanın ve toplumun iyi ve sağlıklı olmasının yolunun dinden geçtiğine inanır. Ona göre din insanları düzeltir, din toplumsal dayanışma, kaynaşma ve bütünleşmeyi sağlar; din, toplum üzerinde en güçlü birleştirici unsurdur (Martindale, 1981: 136). Aynı zamanda din büyük devletlerin kurulmasına da vesile olur. Bu yüzden İbn Haldun'un siyasi görüşünde sahası geniş ve egemenliği büyük olan hanedanlıklar din esasına dayanır. Din ise nübüvvet veya Hakk'a davet temelinde gerçekleşir. Umran İlmi mucidine göre bunun sebebi şudur: Mülk sadece tagallübe gerçekleşir. Tagallüb ise yalnızca asabiyete ve arzuların mutalebe (hak isteme) üzerinde birleşmesine dayanır. Kalpleri bir noktada toplama ve kaynaştırma sadece dinini tesis hususunda Allah'tan gelen bir yardımla mümkün olur. Hakk Teala "Onların kalplerini kaynaştıran Allah'tır, yeryüzündeki her şeyi harcamış olsaydın, yine de kalplerini telif edemez, kaynaştıramazdın." (Enfal 8/63) buyurmuştur. Bunun sırrı ve hikmeti şudur: Kalpler batıl heva ve heveslere, dünya meyline çağrılırsa rekabet hasıl olur, ihtilaflar yaygınlaşır. Hakk'a döndürülür, batılı ve dünyayı reddeder ve Allah'a yönelirse, cihetleri ve gayeleri birleşir, rekabet ortadan kalkar, ihtilaflar azalır, yardımlaşma ve dayanışmanın güzel bir şekli ortaya çıkar, bu husustaki kelimenin ve işbirliğinin sahası genişler, bu suretle devlet büyümüş olur. Dinî renk, asabiyet sahipleri arasındaki rekabet ve hasedi ortadan kaldırır, yönleri sadece Hakk'a çevirir. Bu durumda böyle bir devlet tek hedefe sahip insanları bünyesinde barındırdığı için karşılarındaki devlet ve güçleri kendilerinden kat kat fazla dahi olsalar yenerler. Ayrıca din ve dinî ictima ölümü seve seve göze alma ve firaset sahibi olma imkanı

vermek suretiyle bunların asabiyetle ilgili kuvvetlerine kuvvet katar. Bu yüzden böyle bir devlete kimse dayanamaz. İbn Haldun, bu durumları sözgelimi Araplar, Muvahhidler gibi devletleri de örnekler vererek açıklama ve böylece her zaman olduğu gibi teorilerini uygulamalı olarak ispat etme yoluna gider.

İbn Haldun, böylece dini fonksiyonel olarak izah ettikten sonra tersi bir durumu, yani dinî rengin değişip bozulduğu zamanı da ele almaktadır. Ona (1996: 146–147) göre dinî renk bozulduğunda devletin hakimiyeti çözümlür, devlet galibiyetini sadece asabiyet nisbetinde gerçekleştirir. Böylece dinin getirdiği ek kuvvetten mahrum kalmış olur. Bu durumda asabiyete ek olarak dinî ictimasi ve dinî daveti olan başka bir topluluk veya devlet ona galip gelip onu hegemonyası altına alabilir. Asabiyeti ve bedeviliği çok güçlü olan devlet veya toplumlar, asabiyeti zayıf olan, ancak dine davet boyası ile boyanarak bu zayıf asabiyetlerini kat kat artırarak güçlenen devlet veya topluluk karşısında mağlup olmaya mahkumdurlar.

İbn Haldun, dinin devlet ve asabiyetle ilişkisi çerçevesinde din tarafından olaya böyle bakarak dine büyük bir mevkii verirken, öbür yandan bir de olaya asabiyet açısından bakmakta ve dinî davetin de asabiyete dayanmadan tamamlanamayacağını vurgulamaktadır. O, bunun sebebini şöyle izah etmektedir: “Şevket ve asabiyet olmadan ne dinî bir davet ve hareket ne de mülkle ilgili davet başarıya ulaşamaz. Din ve mülkle ilgili bir davetin muvaffak olması için, bu husustaki Allah’ın emri ve hükmü gerçekleşene kadar, asabiyete dayanan bir şevketin ona arka çıkması ve bunu oradan uzaklaştıracak olanlara karşı onu müdafaa etmesi şarttır”. (İbn Haldun, 1996: 303) “Halkın ve umumun sevk edildiği (siyasî) her hususta mutlaka asabiyete ihtiyaç vardır... Bir hadiste: “Allah, kavminin himayesine ve desteğine sahip olmayan bir peygamber göndermemiştir.” buyurulmuştur. Harikulade hallere sahip olma en çok kendilerine yaraşan peygamberler için bile bu durum söz konusu olursa (zafer için) kendilerine harikulade haller verilmeyen kimselerin asabiyet olmadan nasıl galip gelecekleri düşünölmeye değer bir husustur.” (İbn Haldun, 1996: 148) “Aşiretlere ve asabelere dayanarak halkı Allah’a davet eden Peygamberlerin davetteki hâli böyle idi. Üstelik Nebiler, Allah’tan her şeyle te’yid olunmuş ve desteklenmişlerdi, yeter ki, O dilesin, (her şey olur). Lakin o her şeyi istikrar bulan ve yerleşen bir adete göre icra eder, başka türlü değil (âdetullah, sünnetullah). Allah hakîmdir, alîmdir. Şu halde, asabiyetten kopmuş olduğu için yalnız bir halde bulunan bir kimse (dinî ıslahat için) böyle bir yol tutsa, bu yolda haklı da olsa, kendisini helak ve felaket uçurumuna yuvarlamış olur.” (İbn Haldun, 1996: 148–149).

Buradaki ifadelerden İbn Haldun'un asabiyeti dahi aslında dinin bizzat kendisiyle izah etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi Nübüvvetin dahi asabiyete ihtiyaç duyduğunu söylerken İbn Haldun (1996: 189-190), doğal bir durumdan bahs etmektedir. Yani o asabiyeti çok geniş bir anlamda kullanarak Peygamber'in veya devletin etrafında insanları birleştirecek, motive ettirecek, onlarda birlik, bağlılık ve dayanışma gücünü sağlayacak bir gücün, asabiyetin gerekliliğini vurgulamaktadır. Ayrıca İbn Haldun, asabiyetin doğru ve yanlış olanını ise bizzat İslâm'a başvurarak ayırdetmekte ve asabiyeti kötüye kullanmaktan uzak durmak gerektiğini, ama İslâm'ın yücelmesi, Şer'î ahkâmın ayakta kalabilmesi için de hak ve doğru olan asabiyetin mutlaka gerekli olduğunu ileri sürmektedir.

İbn Haldun'un din ve asabiyet hakkındaki görüşlerine bakıldığında, asabiyetin çatışmayı önleyici işlevi olduğu gibi özellikle farklı asabiyetler arasında hasedi, rekabeti ve çatışmayı doğurucu veya motive edici işlevlerinin olduğu da görülür. Tabii ki dinin asabiyeti güçlendirdiği, asabiyeti güçlü insanların yanlışa gitmesini önlediği gibi genel olarak toplumda insanlar arasında çatışma çıkmasını da önleyici boyut ve işlevleri vardır. Dinî boyut ve özellikten mahrum olan asabiyet sahipleri, din ile güçlenen asabiyet sahipleri karşısında mahkum olurlar. Çıkan çatışmada dinî yönü zayıf olan asabiyet sahipleri yenik düşerler. İbn Haldun'a göre tersinden de dinin yayılması ve toplumda hakim hale gelmesi için güçlü bir asabiyetle desteklenmesi şarttır. Bu şekilde bir asabiyetle desteklenen din, toplumda çeşitli sebep ve etkenlerle çatışmaya yönelen kişi ve gruplara karşı galip gelir.

6.Toplumsal Değişim ve Çatışma

İbn Haldun'un çatışma ve çatışma çözümüne bakışını anlamak için toplumsal değişim yaklaşımına kısaca bakmakta fayda vardır. *Mukaddime*'de ele aldığı çeşitli konuları ayetlerle delillendirmeyi tercih eden İbn Haldun'a (1996: 35) göre çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin durumlarının da değişmesi kaçınılmazdır. Milletlerin ve âlemin halleri, toplumların adet ve dindarlıkları bir tek vetire ve istikrarlı bir yol üzere devam etmez. Bu boyut, zaman geçtikçe meydana gelen bir değişiklikten ve bir halden diğer hale intikalden ibarettir. Bu husus şahıs, vakit, şehir, bölge, zaman ve devletlerde de böyledir. Kulları arasında *Allah'ın geçerli sünneti ve kanunu* budur (Okumuş, 2017b).

Devlet ve hükümdarlığı insanlar için tabii bir özellik olarak ele alan İbn Haldun (1996: 47), ayrıca toplumsal değişimde devlet ve hükümdara özel bir önem atfeder. İbn Haldun'a (1996: 35, 137 vd.) göre toplumsal durum, adet ve geleneklerin değişmesinin

yaygın sebebi, her neslin adetlerinin kendi hükümdarının adet ve geleneğine tâbi olmasıdır. Nitekim “halk, hükümdarının dini üzere bulunur” hikmetli söz ve vecizesi bunu açıklar. *Kıyas* ve *taklit* insanların bir özelliği olduğundan, toplumsal gelişmeler halkın ilim ve siyaset adamlarını taklit ve takip etmeleri neticesinde vukua gelir. İbn Haldun’a (1996: 262–265) göre sultan ve devletin halinin bozulmasıyla yerleşim merkezleri de bozulur. Çünkü sultan ve devletin hali *umranın* bir *sûretidir*. *Umranın maddesinin ve iktisadi yapısının* bozulmasıyla zorunlu olarak *sûreti* de bozulur. Devletin halka yaptığı *zulüm* umranı tahrip eder, mamur yerleri harabeye çevirir. Umrandaki meydana gelen bozulma ve olumsuzluk ise hanedanlığı *olumsuz* yönde etkiler ve *çöküş sürecine* sokar. Kısaca devletin yaptığı zulüm, devletin kendisini ve umranı yok eder. İbn Haldun, devletin, halkın malına, kanlarına, mahremiyetlerine ve ırzlarına tecavüz etmek suretiyle bedavadan el koymasının, devletin çöküşüne ve yıkılmasına sebep olacağını ileri sürer.

Anlaşılan odur ki, İbn Haldun, değişim ile çatışmayı birbiriyle yakından ilişkili olarak görmektedir. Değişim sürecinde asabiyete ve umranın durumuna da bağlı olarak özellikle iktidarı elde etmek için çeşitli çatışma durumları ortaya çıkar. Zulüm, asabiyetin zayıflaması vs. ile mevcut iktidar sahipleri iktidarlarını kaybetmekle karşı karşıya kalır ve güçlü asabiyet sahibi farklı toplumsal aktörler, doğal olarak onlarla çatışma içine girer ve onlara galip gelerek iktidarı elde ederler.

7. Toplumda Çatışmayı Önleme ve Barışı Koruma

İbn Haldun, toplum olma zorunluluğunu ve umran ile medeniyeti çatışmayı önleme ile izah etme yoluna gider. İnsanların bir arada, toplum halinde yaşamalarının zorunlu olmasını, yaşamak için muhtaç oldukları gıdayı teminde birbiriyle yardımlaşma ve dolayısıyla birlikte yaşama zorunluluğu ve de kendilerine yönelen tehlikeler karşısında savunma yapmak için toplum halinde yaşama zorunluluğu ile açıklarken, toplum halinde yaşamının umran ve medeniyet düzeyinde sağlıklı bir şekilde sürdürülebilir olmasının yolunun da yöneticiden, devletten geçtiğini ileri sürer. Yönetici de barışı korur, çatışmayı önler. İbn Haldun’a (1996: 46–47) göre birlikte yaşama ve toplum olma (ictimâ’) insanlar için hasıl olup âlemin umranı onlarla tamamlanınca, bu takdirde insanları birbirine karşı koruyacak, insanların birbirleriyle çatışmalarını önleyecek bir düzenleyici ve yasakçıya mutlaka ihtiyaç bulunmaktadır. Çünkü saldırmak, zulüm ve haksızlık yapmak, insanların hayvanî tabiatlarında vardır. Yabani hayvanların tecavüzlerini defetmek için üretilmiş olan silah, insanlardan gelen tecavüzleri defetmeye kâfi değildir. Zira aynı silah diğer insanların hepsinde mevcuttur. Bu durumda insanların birbirlerine karşı tecavüz ve saldırılarını önleyecek başka bir şeye,

başka bir düzenleyici ve yasakçıya kesin ihtiyaç bulunmaktadır. Bu başka düzenleyici ve yasakçı ise, yine insan olacaktır. Fakat bu düzenleyici ve yasakçı insanın diğer insanlar üzerinde bir üstünlüğü ve üstün bir egemenliği bulunacaktır. Böyle olmalıdır ki kimse birbirine tecavüz edemesin, saldırıp zarar veremesin (Bkz. Alper, 2008).

İbn Haldun (1996: 130–131), güçlü asabiyetin zayıf olanları kendisine tâbî kıldığını, aksi halde ihtilaf ve ayrılıkların baş göstereceğini Bakara 2/251 ayetiyle delillendirme yoluna gider. Buna göre güçlü asabiyetle kanun ve kuralların caydırıcılığı olmasa insanların mal ve sermayeleri emniyetsiz olur, her türlü olumsuzlukla karşılaşır, toplumda saldırılar olur, hayata çatışmalar egemen olurdu.

Görüldüğü üzere İbn Haldun, daha baştan insanın tabiatında mevcut olan çatışma durumunu önleyici tedbirin de aslında insanın toplumsallık özelliğiyle yakından ilgili olduğunu ve buna bağlı olarak güçlü asabiyet sahibi yöneticinin, hükümdarın toplumda çatışmayı önleyici güçlü aktör olduğunu ileri sürerek toplumda çatışmayı önleme ve barışı koruma yolunu anlatmaya çalışır.

8.Çatışma Çözümü ve Barış

İbn Haldun'un yukarıda özetlenmeye çalışılan Umran İlmi bulgularına göre toplum içi, toplumlar arası, devletlerarası ve medeniyetlerarası çatışma çözümünün, barışı sağlamanın ve sürdürmenin yolu, öncelikle insanların toplum halinde yaşamının, birbirleriyle yardımlaşmalarının zorunlu olduğu gerçeğinin bilincine varmalarından ve dolayısıyla ona göre birbirleriyle barış içinde yaşamalarından ve çatışmayı önleyici tedbirleri almalarından geçmektedir. Esasen işbirliği, uyum ve barış içinde yaşamak, insan olmanın, toplumsal olmanın, medeni olmanın, halife olmanın bir gereğidir.

Diğer önemli bir çatışma çözümü yolu ve stratejisi, İbn Haldun'a göre güçlü asabiyet sahibi kimselerin toplumda söz sahibi olması, yönetimi elinde tutmasıdır. Güçlü asabiyetle hem çatışma önlenir, hem de çatışma ortaya çıkması durumunda çatışma yoluyla çatışma çözümüne gidilir. İbn Haldun (1996: 130–131), Allah'ın insanların bir kısmını bir kısmıyla savması olmasaydı, dünyada ve toplumsal hayatta denge kurulamayacağına dair ayeti (Bakara 2/251), güçlü asabiyetin zayıf olan insanları kendisine tâbî kılmasına ve çatışmaya karşı bir çözüm olmasına delil olarak getirir. Denilebilir ki, çatışmaya karşı çatışmayla çatışma çözümüne gidilir, barış sağlanır. Burada bir bakıma çatışmayı yönetme söz konusudur.

Çatışma çözümünde ve barışın sağlanmasında İbn Haldun'a göre din de çok önemli roller oynar. Bilhassa din boyutu güçlü olan asabiyet ile çatışma çözümüne gitmek daha kolay olur. Ayrıca toplumda dinî zafiyetlere düşülmezse çatışma hakim olmaz. Dinin emir ve yasaklarıyla çatışma çözümüne gidilebilir. Din, birleştirir ve kaynaştırır.

Güçlü asabiyetle yönetimi elinde tutan siyasî iradenin tabii ki adaletle yönetmesi, çatışma çözümünde, barışın temininde çok önemlidir.

9. Sonuç

Çalışmadan elde edilen bulgular ve bu bulgulara göre yapılabilecek çıkarsamalar maddeler halinde şöyle ortaya konulabilir:

- 1) İbn Haldun, kendi kurduğu Umran İlmi ve bu ilim kapsamında ortaya koyduğu çatışma, çatışma çözümü, barış ve medeniyet olgularına dair bugüne ışık tutacak dikkate değer ilmî görüşler serdetmiştir.
- 2) Umran İlmi ile İbn Haldun, toplum içinde, medeniyet içinde, toplumlar arasında, medeniyetler arasında insanların birbirleriyle çatışmasının her zaman olabileceğini, çatışmayı önlemenin asabiyet, din, ekonomi, umran vs. ile doğrudan ilişkili olduğunu ileri sürer.
- 3) İbn Haldun'un çatışma yaklaşımı, onun medeniyet olgusuna bakışıyla da ilişkilidir. Bu bağlamda belirtmek gerekir ki, İbn Haldun, medeniyet çalışmalarına ve insanlığın medeniyet birikimine, özelden ise medeniyet sosyolojisine önemli katkılarda bulunur.
- 4) Tarihte ve günümüzde bir "Medeniyet" değil, birden çok medeniyet vardır.
- 5) İbn Haldun'da medeniyet, insanların toplum olma aşamalarıyla, insan olmakla, toplumsa olmakla, umran ile doğrudan ilgilidir. Buna göre ictimailik medeniliktir, medeniyettir. Toplumsal varlık olan her insan medenidir, medeniyet sahibidir. Dolayısıyla medeniyet mutlak anlamda gelişmeyi ifade etmez, kendi içinde gelişmişlik düzeylerine sahip olabilir. Her toplum, her insani birliktelik medeniyettir. Bu durumda iyi medeniyet de, kötü medeniyet de olabilir.
- 6) Günümüzün çatışmacı ortamında İbn Haldun'un Umran İlmi kapsamında geliştirdiği asabiyet ve toplum yaklaşımı ile çoklu medeniyet tasavvuru, çatışma çözümüne, toplumsal barışa, toplumlararası/uluslararası barışa, medeniyet içi ve dışı uyum ve barışa ışık tutacak hususlar içermektedir. İbn Haldun'un medeniyet tasavvurunda mutlak anlamda ve din ve değerler planında medeniyetler çatışması zorunluluğu yoktur. Bu yaklaşımdan yararlanarak bugünün çatışmacı

medeniyetler arası ilişkilere yeniden ve farklı bir biçimde bakılabilir ve çoğulcu bir medeniyetler arası ilişkiler teorisiyle uyum ve barışın zemini aranabilir.

- 7) Medeniyetlerin birbirleriyle ilişkilerinde uzlaşma, ittifak veya uyumun esas alınması ve bu yönde çaba harcanması durumunda, maddi ve manevi imkanların belli ölçülerde paylaşılmasıyla bazı toplumların aşırı lüks ve israfa düşmelerine ve dolayısıyla çöküşe yüz yüze gelmelerine de engel olunabilir.
- 8) Bir medeniyetin yükseliş döneminde kendi içindeki zafiyetler nedeniyle çöküşe geçmesi durumuna karşı, medeniyetin iç dinamikleri yeniden harekete geçirilmek suretiyle ve israf ve zulümden vazgeçerek medeniyetin daha adil, barışçıl bir temelde varlığını sürdürmesi temin edilebilir.
- 9) İbn Halduncu yaklaşımda çatışmaya yol açan unsurlar ve sebepler iyice araştırılır ve tedavi edilirse, çatışma çözümüne geçilebilir ve çatışmanın yerini barış alabilir.
- 10) İbn Haldun'un toplum ve medeniyet görüşünde çatışma kadar çatışmayı önleme, çatışma yönetimi ve çatışma çözümü vardır.
- 11) İbn Haldun'un çatışma yaklaşımında toplumda çatışma her zaman olabilir; çatışmanın toplumsal hayatta hakim olmaması veya çatışma çözümü için devlete ve devlet başkanına ihtiyaç vardır. Güçlü asabiyet sahibi devlet başkanı, halife, imam veya siyasal lider ya da mülk/devlet, toplumda, medeniyet içinde insanların barış içinde yaşamasının da temin eder.
- 12) İbn Haldun'un Umran İlmi'nde çatışma, çatışma çözümü ve barış hakkındaki yaklaşımlarına bakılırsa, asabiyetin yanında din, ahlâk, adalet, zulüm, ekonomik dengesizlik gibi etkenler çatışma ile çatışma çözümü ve barış ile yakından ilgilidirler.

Kaynaklar

- Albayrak, A. (2000). Bir medeniyet kuramcısı olarak İbn Haldun. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (9).
- Alper, Ö. M. (2008). Savaşın doğallığından barışın imkânına: İbn Haldun'da savaş ve barış kuramı. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, 29-47.
- Appelbaum, R. A. (ty.). *Toplumsal değişim kuramları*. (Çev. T. Alkan). Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Arslan, A. (1997). *İbn-i Haldun* (2. bs.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Arslantürk, Z. ve Amman, M. T. (1999). *Sosyoloji*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Dallmayr, F. (ty.). Medeniyetler çatışmasının ötesinde. *Medeniyetlerarası diyalog -18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-* içinde (69-76. ss). İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Davutoğlu, A. (ty.). Medeniyet ve gelecek perspektifi. *Medeniyetlerarası diyalog -18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-* içinde (188-196. ss). İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

- Davutoğlu, A. (2000). Fukuyama'dan Huntington'a bir bunalımı örtme çabası ve siyasî teorinin pragmatik kullanımı. M. Yılmaz (Ed.), *Medeniyetler çatışması* içinde (369–375). (3. bs.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Demir, Ö. ve Acar, M. (1993). *Sosyal bilimler sözlüğü* (2. bs.). İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Demircioğlu, A. (2013). *İbn Haldun'un insan düşüncesi ve medeniyet algısı*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Ankara.
- Duverger, M. (1990). *Sosyal bilimlere giriş*. (Çev. Ü. Oskay). (4. bs.). Ankara: Bilgi Yayınları.
- Elias, N. (1978). *The history of manners, the civilizing process*. (c. 1). New York: Panteon Books.
- Elliot, A. (2006). After 9/11, Arab-Americans fear police acts, study finds. *The New York Times*. June 12.
- Elibol, S. (1989). *İnsanlığın tarihi üzerine bir giriş denemesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Fahri, F. Z. (1961). *İçtimaiyat, metodoloji nazariyeleri* (c. 2). İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları.
- Fahri, F. Z. (1939). *İbn Haldun ve felsefesi*. İstanbul: Türkiye Harsî ve İctimaî Araştırmalar Merkezi Kitapları.
- Fârâbî (1971). *Fusûlun munteze'a*. (Tah. Fevzi Mitri Neccar). Beyrut: Dârü'l-Meşrik.
- Fârâbî (1991). *Kitâbu'l-mille*. (Tah. Muhsin Mehdî). (2.bs.). Beyrut: Dârü'l-Meşrik.
- Fârâbî (1995a). *Arâu ehli'l-medîneti'l-fâdila*. (Haz. Ali Bû Melham). Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl.
- Fârâbî (1995b). *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. (Haz. Ali Bû Melham). Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl.
- Fârâbî (1995c). *Tahsîlu's-saâde*. (Haz. Ali Bû Melham). Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl.
- Fârâbî (1996). *İhsâ'u'l-'ulûm*. (Haz. Ali Bû Melham). Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl.
- Fârâbî (2005b). "Fusûlü'l-Medenî". Hanifi Özcan (Çev ve Ed.). *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde. (45–138. ss). İstanbul: İFAV Yayınları.
- Fuller, G. E. (ty.). *Medeniyetler çatışması. Medeniyetlerarası diyalog -18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-* içinde (61–68. ss). İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Gellner, E. (1985). *Muslim society*. (2. bs.). Cambridge ve London: Cambridge University Press.
- Gökalp, Z. (1976). *Türkçülüğün ssaaları*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Gökalp, Z. (1992). *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri I*. (Haz. R. Kardaş). İstanbul: MEB Yayınları.
- Hassan, Ü. (1982). *İbn Haldun, metodu ve siyaset teorisi*. (2. bs.). Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Hizmetli, S. (1991). *İslâm tarihçiliği üzerine*. Ankara: DİB Yayınları.
- Hodgson, M. G. S. (1995). *İslâm'ın serüveni*. (Çev. A. Eker ve diğerleri). (c. 1). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Huntington, S. (1993). The clash of civilizations". *Foreign affairs*. 72:3, 22–49.
- el-Husrî, S. (1994). İbn Haldun sosyolojisi. (Çev. M. Bayyigit). *SÜİFD*. Sayı: 4.
- İbn Bâcce (1991). *Tedbîru'l-mutavahhid*. (2. bs.). Beyrut: byy.
- İbn Haldun (1996). *Mukaddime*. (2. bs.). Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- İbn Haldun (1988). *Mukaddime*. (2. bs.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Karaçavuş, A. (2015). Temeddünden medeniyete (civilisation): Osmanlı'nın insan toplum ve devlet anlayışının değişimi üzerine bir deneme. *OTAM*, 37, 87–180.

- Karlığa, B. (2014). Medeniyet düşünürü Fârâbî. E. Okumuş (Ed.). *Bilgeler zirvesi*. (c.1.) Eskişehir: Eskişehir 2014 Kültür Başkenti Ajansı Yayınları.
- Kongar, E. (1995). *Toplumsal değişme kuramları ve Türkiye gerçeği*. (6. bs.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Korkut, Ş. (2006). İbn Haldun'un "es-siyâsetu'l-medeniyye" teorisini eleştirisi. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. Sayı: 15, 115-140.
- Mahdi, M. (1964). *Ibn Khaldun's philosophy of history*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Martindale, D. (1981). *The nature and types of sociological theory*. (2. bs.). Boston: Houghton Mifflin Company.
- Naîmâ, M. (1283). *Târîh-i Nâimâ* (Ravzatü'l-Hüseyn fî hulâsati'l-ahbari'l-hafikeyn). (3bs.) (c. 1). İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Namık K. (1971). *Osmanlı tarihi*. İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Nicholson, R. A. (1962). *A literary history of the Arabs*. Cambridge: The Cambridge University Press.
- Öncü, A. (1993). *Sosyoloji ya da tarih*. Ankara: Öteki Yayınları.
- Okumuş, E. (1999). İbn Haldun ve Osmanlı'da çöküş tartışmaları. *Divan*. 6/1, 183-209.
- Okumuş, E. (2002). Küreselleşme ve medeniyetlerarası diyalog. *Marife Dergisi*. 2/2, 115-132.
- Okumuş, E. (2006). İbn Haldun'un Osmanlı düşüncesine etkileri. *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İbn Haldun. 3-4 Haziran 2006* içinde (81-118 ss.). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Okumuş, E. (2011). İbn Haldun'da Kur'an'ı 'sosyolojik' okuma. *Diyanet İlmî Dergi* (Kur'an'ın nüzü'lünün 1400. yılı anısına Kur'an özel sayısı), 331-336.
- Okumuş, E. (2012). *Toplumsal değişme ve din*. (4. bs.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Okumuş, E. (2014). *İmandan ahlâka yenilenme*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Okumuş, E. (2015). Medînen medeniyete Fârâbî'de "sosyoloji öncesi sosyoloji", E. Okumuş ve İ. Burak (Ed.). *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum, bildiriler* (13-15 Kasım 2014, Eskişehir 2013 Kültür Başkenti Ajansı. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi. Medam ve Bahçeşehir Üniversitesi) içinde (127-195 ss.). Eskişehir: Eskişehir 2013 Kültür Başkenti Ajansı Yayınları.
- Okumuş, E. (2016a). Fârâbî'den İbn Haldun'a medeniyet sosyolojisi. 8th Kocaeli Book Fair: International Symposium Civilization Heritage (Common History, Common Future) [*8. Kocaeli Kitap Fuarı Medeniyet Mirası Uluslararası Sempozyum* (Ortak Geçmiş, Ortak Gelecek)], Kocaeli 14-15 Mayıs 2016, Kocaeli, Türkiye.
- Okumuş, E. (2016b). Fârâbî'nin medeniyet sosyolojisine katkıları. *Diyanet İlmî Dergi*, 52/3, 11-30
- Okumuş, E. (2017a). *Din ve toplumsal çatışma*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Okumuş, E. (2017b). *Osmanlı'nın sözüyle İbn Haldun*. (3. bs.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Özdalga, E. (ty.). Medeniyetlerin sonu. *Medeniyetlerarası diyalog -18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-* içinde (159-163. ss.). İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Özel, A. (2007). *İslâm ve terör-fıkhi bir yaklaşım*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Rosenthal, E. I.J. (1996). *Ortaçağ'da İslâm siyaset düşüncesi*. (Çev. A. Çaksu). İstanbul: İz Yayıncılık.

- Schmidt, J. (1991). *Pure water for thirsty Muslims, a study of Mustafa Ali of Gallipoli's Kühü l-Ahbar*. Leiden: Het Oosters Instituut.
- Stauth, G. ve Turner, B. S. (1995). *Nietzsche'in dansı*. (Çev. M. Küçük). Ankara: Ark Yayınları.
- Şentürk, R. (2006). Medeniyetler sosyolojisi: Neden çok medeniyetli bir dünya düzeni için yeniden İbn Haldun? *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 16, 89-121.
- Tabatabayî, C. (1374). *İbn Haldun ve ulûm-i ictimâî*. Tarhan: Tarh-ı Nov.
- Taplamacioğlu, M. (1964). Bazı İslâm bilginlerinin toplum görüşleri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12.
- Togan, Z. V. (1985). *Tarihte usul*. (4. bs.). İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Toktaş, Fatih (2002). Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi. *Divan Dergisi*, Sayı: 12, 258-273.
- Toynbee, A. (1962). *A study of history: The growth of civilizations*. (c. 3). New York: Oxford University Press.
- Toynbee, A. (1962). *Tarih üzerine iki konferans*. İstanbul: Fakülteler Matbaası.
- Ugan, Z. K. (1989). Önsöz. *Mukaddime* (İbn Haldun). (Çev. Z. K. Ugan). c.1. İstanbul: MEB Yayınları.
- Uludağ, S. (1988). Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime. *Mukaddime*. Süleyman Uludağ (Ed.). (c. 1.) (2. bs.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1941). *İçtimâî doktrinler tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Ülken, H. Z. ve Fahri, Z. (1940). *İbn Haldun*. İstanbul: Kanaat Kitabevi.
- Wallerstein, I. (2000). Medeniyet(ler) niçin yeniden gündemde?". M. Yılmaz (Ed.), *Medeniyetler çatışması* içinde (252-259). (3. bs.). Ankara: Vadi Yayınları.

Ibn Khaldun's "Assabiyyah" and Muslim Minorities from Maqasid al-Shariah Perspective*

Ibn Haldun'un "Asabiye" Yaklaşımı ve Makasid'ül Şeria Perspektifinden Müslüman Azınlıklar

Mohammad Shihan

*International Islamic University Malaysia, Malaysia
zihanaj@gmail.com*

Abstract: The "Asabiyyah" of Ibn Khaldun elucidates the important of group feeling which is basis for rise and fall of a community. According to him, 'Asabiyyah' is a natural feeling of affection instilled in human beings, mainly protecting their group members who are treated unfairly. Further he argued that the 'Asabiyyah' could serve as one of instrumental social driving devices to unite people. Thus, the researcher has proposed to study its adequacy in bringing solutions for the challenges of Muslim minority communities where their disunity deteriorates them further. So, to explore this, the researcher will examine inherent interconnection between 'Asabiyyah', fitrah and Maqasid al-Shariah and their relevance to Muslim Minority communities.

Keywords: Asabiyyah, Maqasid al-Shariah, Fitrah, Basic Human Rights, Muslim Minority

Öz: İbn Haldun'un "Asabiye" yaklaşımı herhangi bir topluluğun yükselişi ve çöküşü için temel oluşturan grup duygusunun önemini açıklar. Ona göre, "Asabiye" özellikle haksız muamele gören grup üyelerini koruyan, insanlara aşılabilir doğal bir sevgi hissidir. Ayrıca, "Asabiye"nin insanları birleştirmek için sosyal dürtü araçlarından biri olarak hizmet edebileceğini savunur. Bu nedenle, araştırmacı, "Asabiye"nin Müslüman toplulukların ayrılıklarının onların gerilemesine sebep olan problemlere çözüm getirme konusundaki uygunluğunu araştırmayı önermektedir. Bunu araştırmak için, araştırmacı, "Asabiye", fitrat ve makasid'ül şeria arasındaki içsel bağlantıyı ve onların Müslüman azınlık toplulukları ile ilgilerini inceleyecektir.

Anahtar Kelimeler: Asabiye, Makasid'ül - Şeria, Fitrat, Temel İnsan Hakları, Müslüman Azınlıklar

1. Introduction

The primary objective of this paper is to explore the inherent interconnection and integrity between the doctrines of general philosophy of Islamic law Maqasid al-Shariah,

* This article is a review of the paper presented at the "4th International Ibn Khaldun Symposium" organized on 19-21 May 2017 in Istanbul.

fitrah and the notion of *Asabiyyah* expounded by Ibn Khaldun. Ibn Khaldun and his ideas on the rise and fall of nations have been discussed and examined by many modern Muslim and Non-Muslim scholars. However, only recently its relevance and applications have been discussed. From Ibn Khaldun's explanation for '*Asabiyyah*', it can be understood that the sense which based on blood ties or group feeling or corporate spirit or group will or group solidarity on having and sharing common interests became a force for a group or community to stay together and fight to preserve their individual and common benefits and become superior to others. This natural feeling "*Asabiyyah*" is imperative for their survival and to meet any existential threats. In the same way, the researcher would argue today for Muslim minority communities they should have such feeling of group solidarity and sentimental feeling to protect them from any imminent threats or danger. Because today Muslim minorities face huge challenges and problems and they badly need some social mechanism to solve their burning problems and challenges. The abovementioned inherent interconnection is expounded in this paper with some logical evidence and rational reasoning. Hence, the researcher has examined the ideas of Ibn Khaldun and Ibn Ashur to explore this inherent interconnection between these ideas. The primary objective of this paper is to explore this interconnection and relate these ideas into Muslim minority contexts. Accordingly, this paper is divided into three parts, the first deals with brief historical background of life of Ibn Khaldun. The second part analyses the concept of *Asabiyyah* in the light of Maqasid al-Shariah. Finally, the third part examines the inherent interconnection between *Asabiyyah*, fitrah and Maqasid al-Shariah and the relevance and appropriateness of concept of *Asabiyyah* to be used as an instrument to protect the benefits of Muslim minority communities in the modern world. The method of study is based on priori assumption founded in the definitions and principles, and the researcher has applied the qualitative method throughout this paper.

2. Ibn Khaldun and his life

To the correct understanding of the epistemology of an idea or a concept which is presented by a scholar, it is pivotal a comprehensive understand about of him and his religious, academic and family background, and the environment which he had been grown up, which had vital contributions in the articulation of his thoughts and ideas, particularly, like Ibn Khaldun, a multi-dimensional personality. Thus, Ibn Khaldun is well known Muslim historian, and he is accepted by the Muslim and non-Muslim scholars as a sociologist, economist, traveller, statesman, and philosopher of 14th century. (Ab Halim A, 2012: 108). Ibn Khaldun, has a full name, which is Wali al-Din Abu Zaid ÑAbdul al-

Rahman Ibn Muhammad Ibn Khaldun al-hadrami al-Ishbili. He was born in Tunis on Ramadan 1, 732 (May 27, 1332). Khaldun has nick name 'Abd Rahman and in his family, he was called Abu Zaid relating to his eldest son Zaid, attachment of al-Hadrami is for his ethnicity, derived from Hadramawt, particularly for his unprecedented contributions to religion he was called in his later years as Wali al-Din "Guardian of the Religion" (Rosenthal, 1958: xxxiii). He belonged to a tribe of south African origin. In eighth century Khaldun's family immigrated to Spain, in the early years of Muslim conquest. Then, they settled in a small city called Carmona, located within the significant triangle that surrounded by Cordoba, Sevilla, and Granada, which is historical location in Spanish Muslim history (Rosenthal, 1958: xxxviii). The history highlights his father's contributions because, he was the first teacher for him. Ibn Khaldun was cultivated in religion, language and philosophy. He memorized the Quran in his earlier age and learn the Quran and Quranic sciences from prominent scholars of that time; such as Muhammad b. 'Arabi al-Hasari, Muhammad b. ash-Shawwash al-Zarali, Ahmad b. al-Qassar and Muhammad b. Bahr. He also received knowledge of jurisprudence and hadith (prophet's tradition) from many scholars such as Shams al-Din Muhammad b. Jabir, Muhammad b. Muhammad al-QÉsir and Muhammad b. Abd al-Salam. It was a bless for him that he could learned religious and general sciences too at his young age (Rosenthal, 1958: xxxix).

Scholars divided Ibn Khaldun's life into three parts. The first 20 years deals with his childhood and education, in the second part, from his age 20 to 43, he was involved in study and political activities, and the rest of 31 years of his life, covers his participation in scholarly and academic affairs, as a teacher and judge (Ab Halim. A 2012:110). Unexpectedly, in 1349, his father Abu Abdillah Mohammad and his mother died, this incident was a turning point in his life. Soon after his parent's demise he chose to move Morocco. But, at that time his brother prevented him from moving. However, some years later in 1354, he could accomplish his intention, so he moved and completed his higher education in Morocco. (Wawan, H. 2015: 173-184). Rosenthal has marked the role and influence of his father and grandfather, stating

"The love of scholarship and contemplation evident in Ibn Khaldun's father and grandfather combined in their famous offspring with a reawakening of the high political ambitions that had gripped many generations of the first Khaldun's descendants. Thus, was produced the admirable combination of scholar and statesman that we find in Ibn Khaldun" (Rosenthal, 1958: xxxviii).

Ibn Khaldun played multi-dimensional role throughout his life journey, as he functioned as a judge and a statesman. He played a huge role in political sphere; he was appointed as a diplomat in several places in the Maghreb, such as Morocco, Granada, and Tunisia. It is interesting in his life that he was appointed six times as grand judge. Another, remarkable incident in his life happened in the year 1401, Timur trapped him, along with the Egyptian ruler's army in Damascus. Consequently, he stayed in Timur's camp for thirty-five days. And till his sudden death in 1406, Ibn Khaldun remained active as a scholar and judge". (Sumer, 2012: 253–267). Ibn Khaldun's ever remarkable and extraordinary scholarly contribution World History, 'KitÉb al-Ibar', ranks high in the respect of scholars. Arnold Toynbee states that it is *"undoubtedly the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind in any time or place"* (Sumer, 2012: 253–267). For Toynbee, *"Ibn Khaldun was the sole point of light and one outstanding personality of Islamic thought. His work was regarded as the most comprehensive and illuminating analysis of how human affairs work that has been made anywhere"*. (Sumer, 2012: 253–267). It is surprising that orientalist claimed that they first introduced Ibn Khaldun to entire world. But, that is not true. Y. Yildirim challenged this and shed light on this subject. He said

"although it has been argued that Ibn Khaldun was first "discovered" by Orientalists in the context of European colonialism in the nineteenth century and that he "was not a famous Muslim scholar before he achieved fame among non-Muslims of expansionist Europe" recent research has shown that this was not true: there were many manuscript (and, late published) copies of the Muqaddimah in the libraries of Istanbul and other Ottoman cities, and many commentaries were written on it by pre-nineteenth century Ottoman scholars". Moreover, Cornell Fleischer has shown that Ottoman intellectuals knew the Muqaddimah at the end of the sixteenth century, and that leading scholars as Katib Celebi and Naima in the seventeenth century made explicit references to Ibn Khaldun" (Nurullah, 2012: 315–324).

The well-known Muqaddimah is the introduction part of Ibn Khaldun's book of 'KitÉb al-Ibar' World History. This introduction part is named as Prolegomena in English. The quotations from the Muqaddimah were first translated in 1806. However, a complete English translation of Muqaddimah, only could published in 1957. It has been highlighted that Ibn Khaldun's Muqaddimah established a sophisticated theory to enlighten the rise and fall of dynasties (Sumer, 2012: 253–267). It is obvious that the epistemological background of Ibn Khaldun's thoughts and concepts never contradict with Islamic worldview and general principles of Islam. Nonetheless, it completely concurs with general principles of Islam and Islamic teachings. Ibn Khaldun was a true Sunni Muslim who

believed in the hereafter and acknowledged that philosophy could not realize divinity. In this respect, he clearly believed that rational thought not entirely grasp all factors and features of life. This belief in religion did not keep him from differentiating between the physical world and divine world. His strong faith in religion did not avert him from distinguishing between religious and political principles of social organization. (Sumer, 2012: 253–267). All above discourses about the life of Ibn Khaldun and his family, academic background, epistemological paradigm, and his position among the scholars and their recommendations throughout the history shows that Ibn Khaldun was an authentic and genuine Islamic scholar. Moreover, it is obvious that his ideas, thoughts and concepts are entirely concurring with Islamic teachings. Form this background knowledge about Ibn Khaldun, this paper has written on the central concept of Ilm al-Umran '*Asabiyyah*' in the light of Maqasid al-Shariah.

3. Concept of '*Asabiyyah*' in the light of Maqasid al-Shariah

3.1. The concept '*Asabiyyah*'

To the wide-ranging understanding of an idea, it is vital to get its linguistic and methodological meanings clearly. Hence, linguistically the word '*Asabiyyah*' gives several meanings and connotations such as clannishness, esprit de corps, group spirit, partnership, party spirit, team spirit, tribalism and behaviour and attitudes that are based on strong loyalty to the tribe, and loyalty to a special part (Almañany English Arabic Dictionary, 2017). The Arabic term *Asabiyyah* is from the root word asab which means to bind" (Dhaouadi, 1990:319–335). The encyclopaedia of Islam's definition for *Aṣabiyyah* is that 'spirit of kinship' within the family or tribe, where the asaba are the male relation in the male line (Ab Halim A,2012: 116–117). The Arabic-English Lexicon gives an extensive explanation for the term '*Asabiyyah*'. It describes as a quality or characteristic of a person who owns '*asabiyyu*, which are the characteristics and appearances' of a person in supporting his companions (Ab Halim A,2012: 116–117).

The term '*aṣabiyyah*' in Ibn Khaldun's theory has appeared in many translations and interpretations by contemporary scholars. In sum, there is no accurate word in the English language for *Aṣabiyyah* in Ibn Khaldun's sense. As stated by Arnason and Stauth,

"This is one of his most untranslatable terms and Western interpreters have differed widely in their views on its meaning. Scholars such as Baali, Simon and Dhaouadi are of the opinion that what Ibn Khaldun meant by the term is hard to define and translate, mainly because he

himself gave no clear definition of it. Perhaps the term was quite prevalent in his time and he saw no need define it” (Ab Halim A,2012: 116–117).

3.2. Ibn Khaldun’s view on ‘Asabiyyah’

The concept of ‘Asabiyyah’ which introduced and established by Ibn Khaldun is a natural feeling of affection instilled in human beings, mainly protecting their group members who are treated unfairly. Moreover, it is considered as an instrumental social driving device to unite people. According to Dhaouadi, indeed, the concept of ‘Asabiyyah’ is the central notion of *‘Ilm al-umrĒn* of Ibn Khaldun and the very difficult ideology to be translated and defined yet. (Dhaouadi, 1990: 319–325). Further Halim elucidates that

“The theory of ‘Asabiyyah is derived from Ibn Khaldun’s new science of history, ‘Ilm Al ‘UmrĒn, where the theory is the centre of this science. In describing and explaining the social conditions and changes among human beings, he analyses the dissimilarities between rural and urban people, referring to the Bedouin or nomadic peoples and the sedentary peoples. According to Ibn Khaldun, the Bedouins or nomadic people are those who have a strong sense of ‘asabiyyah, compared to the sedentary or town people. Bedouin life is simple and seeks only the basic requirements; therefore, they are not associated with pleasure, indulgence and luxuries beyond what are necessary” (Ab Halim A,2012: 116–117).

The concept of ‘Asabiyyah’ is defined by Ibn Khaldun as the natural character for an individual to guard his blood relatives from being attacked or chastened by foreigners or enemies. Consequently, this feeling leads to organize and unite the members of a group or community (Ab Halim A,2012: 116–117). In Ibn Khaldun’s words, *“Compassion and affection for one’s blood relations and relatives exist in human nature as something God put into the hearts of men. It makes for mutual support and aid and increases the fear felt by the enemy” (Rosenthal, 1958: 263).* Asabiyyah is a common feeling for Bedouins and city dwells, even if its strength differs among them. Thus, Asabiyyah is most strongly noticed among the Bedouins. This does not mean, however, that Asabiyyah is completely vague in the city dwells. Human being is social by nature and groups and parties formed in the cities. So, they also have Asabiyyah. But the city dwells’ group feeling or solidarity spirit is not as strong as that which in nomadic people (Dhaouadi, 1990:319–335).

Form the all definitions of ‘Asabiyyah’, it can be understood that the term ‘Asabiyyah’ refers to the one’s status of feeling for supporting his family or tribe or party or group or society or community. Indeed, Ibn Khaldun understands the classical usage term

'*Asabiyyah*' in a positive meaning. Particularly, Khaldun's described '*Asabiyyah*' as instinct or natural disposition instilled in human being or given by God. However, scholars throughout the history have explained it as they understood as abovementioned.

3.3. *Asabiyyah* and Fitrah from Maqasid al-Shariah Perspective

In this part, the researcher has examined the interconnection or inherit interconnection between Maqasid al-Shariah, fitrah and *Asabiyyah*, where how Maqasid al-Shariah relates with fitrah and *Asabiyyah*. To understand this interconnection first, the notion of (fitrah) natural disposition, which is the common relating paradigm between two elements (Maqasid and *Asabiyyah*), should be understood perfectly. Hence, the most important and interesting point which is expounded in the understanding of Ibn Khaldun on the notion of *Asabiyyah* is, that he explained the *Asabiyyah* as natural instinct or natural disposition instilled in human being.

3.3.1. *Asabiyyah* is instilled in Fitrah or natural disposition

According to Ibn Khaldun *Asabiyyah* is instilled in human natural disposition. Hence, he utters "*respect for blood ties is something natural among men, with the rarest exceptions. This is natural urge in man, for as long as there have been human beings*" (Rosenthal, 1958: 264).

"Khaldun's views that those who lose their religion are behaving unnaturally by behaving contrary to their true nature. As their Asabiyyah withers, their human nature (fitrah) is corrupted and greed overcomes society, sending prices and taxes. Khaldun demonstrates the factors that would lead to the weakening and demise of Arab civilization, as it moved away from fitric values" (Sumer, 2012: 253-267).

The social and group solidarity are the focused subjects of in Ibn Khaldun's theory of *Asabiyyah*. It is a natural feeling, inborn instinct or natural disposition which is instilled in human beings by God, designed particularly to serve and protect family members or group members or party members when they are treated partially. This feeling brought to reinforce a group or tribe or family (Baali, 1988 :43). Hence, it can be determined that fitrah and *Asabiyyah* are absolutely interconnected. When one declines, the other declines also, when one upsurges, the other increases too (Sumer, 2012: 253-267). Consequently, to realize the standing of *Asabiyyah* in the light of Maqasid al-Shariah as

it is described by Ibn Khaldun as a natural disposition, must comprehend the inter-relation or interconnection between natural disposition (fitrah) and Maqasid al-Shariah.

3.3.2. Fitrah in the light of Maqasid al-Shariah

The 20th century great Islamic scholar particularly in the realm of Maqasid al-Shariah Ibn Ashur opened a new phase in the realm of *Maqasid al-Shariah*. Especially, he introduced in the theory of *Maqasid al-Shariah* the Preservation of *fitrah* or natural disposition as a main objective of Islamic legal theory or Islamic law. Hence, his understanding on fitrah or natural disposition is vastly wanted to analyse "*Asabiyyah*" as a form of human nature. Ibn Ashur's argument is that the fitrah is instilled in human beings by God and this natural disposition can guide mankind to the right path as long as protected its purity and nature. Fitrah is the inborn and innate human nature and order that God has imparted in every human being. Thus, the fitrah of human being is the inward and outward condition in which human beings have been shaped, that is, in both intellect and body (Ibn Ashur, 2006: 76).

Further, Ibn Ashur underlines that,

"accordingly, the fundamentals of fitrah consist what God has instilled in human beings, whom He has created for the purpose of inhabiting the world. They are therefore suited to the orderly functioning of the world in the most appropriate manner. Hence, they correspond to the teaching of Islam that God has willed for putting the world to rights and removing disorder from it. The Quranic description of Islam as fitrah Allah likewise means that its fundamentals originate in man's natural disposition. To those fundamentals are subjoined principles belonging to the widespread and universally accepted virtues that Islam came to confirm and enhance, for they constitute part of the good manners deeply rooted in human life and emanating from good purposes free from harmful effects" (Ibn Ashur, 2006: 79).

According to his arguments he stresses that fitrah and the acts flowing it from should be protected and he asserts it is one of the compulsion which Shariah calls its followers to do it. The Shariah invites its followers to preserve and protect the fitrah and preserve the acts flowing from it, to restore those aspects of it that have been obliterated, and to cleanse it from all that has crept into it. Likewise, marriage and nursing, cooperation and good manners of companionship are also matters of the fitrah. The cooperation and collaboration are required to insure human survival. In the same way, protecting people's lives and safeguarding their descendants, civilization, human intellect and good

knowledge are also the matters of the fitrah. (Ibn Ashur, 2006: 81). Moreover, Ibn Ashur declared the protection of fitrah as it is the central objective of Maqasid al-Shariah. Through the careful and thorough examination of all principles of Islamic legislation, it can infer, that Islamic legal theory promotes the preservation of the fitrah and prevents its destruction and exploitation. Thus, anything leading its violation would be forbidden and avoided in the shariah, while anything leading to its restoration and protection would be ordained by it. (Ibn Ashur, 2006: 81).

Hence, according to Ibn Ashur, '*Asabiyyah*' or group feeling is an innate nature of human being and it should be protected as long as it leads to carry benefits for a person or a family or a group or a community or a nation. So, it can be said that an interconnection or inherent interconnection between general philosophy of Islamic law fitrah and *Asabiyyah* is well founded. Ibn Khaldun's theory is further enhanced and expounded by Ibn Ashur with his idea of fitrah. Further, Ibn Ashur reconciled and reconnected *Asabiyyah* by with his idea of fitrah. Ibn Ashur notes that fitrah is pure states of human nature in which man is created, and pure from all harmful thoughts, harmful distorted belief or any harmful idea. He argues that pure nature of man could guide into his firm conviction in oneness of God. This pure inborn natural instinct itself is guiding stone for many people. So, according to this interconnection between *Asabiyyah*, fitrah and Maqasid al-Shariah it can be concluded that *Asabiyyah* can play positive role as it is inborn in human nature or instilled in natural disposition. Also, it is human's obligation to protect this instilled nature from harmful thoughts and ideas or its negative connotations.

Although, it must be pointed out here that the *Asabiyyah* has negative connotations, such as chauvinism, haughtiness and superiority and a hint of unfairness, which is strongly sentenced in Islam, it also can be used for positive and useful purposes. This can be called as "controlled *Asabiyyah*", exercised by for the sake of a community or even religion (Ab Halim A, 2012: 116-117).

4. Maqasid al-Shariah, Muslim Minorities and the Concept of *Asabiyyah*

It can be concluded from the above discourse that *Asabiyyah* is an innate human nature or it is a form of fitrah. Or in other words the *Asabiyyah* completely concur with fitrah. So, from thorough examination it can stated the all-purpose principle (maqasid *Ĥamm*) of Islamic legislation promotes the preservation of the *Asabiyyah* as it is instilled in fitrah and the acts flowing from it and prevents its violation and corruption. Even, anything

leading its violation would be forbidden and avoided in the shariah, whereas anything leading to its restoration and preservation would be ordained by it.

On the contrary, before the conclusion need to accept and realize the negative connotations of *Asabiyyah*. Thus, it is obvious from the above discourse the sense of *Asabiyyah* has both negative and positive connotations. So, Islam powerfully condemns its negative connotations such as chauvinism, haughtiness and arrogance and a hint of injustice, while it appreciates and motivates its positive connotations which can be used beneficial purposes of group or a community or society. Even, it should be exercised for the sake of religion or to obey a divine order and in the interests of the truth. Finally, it can be said as conclusion of this argument there are two kinds of implications of *Asabiyyah*; one is positive which should be protected, propagated and promoted, and other is negative which is subject to be sentenced and banned completely.

Based on the above conclusion, in following chapter the researcher will analyse *Asabiyyah*'s role in protecting the basic human rights or Maqasid al-Shariah(masÉlih) of Muslim minorities. To realize this, we need a petite exploration about Maqasid al-Shariah and basic human rights.

4.1. Maqasid al-Shariah and Basic Human rights

Maqasid al-Shariah is meant objectives or principles or intends or goals or ends of Islamic legal theory or in other words purposes of Islamic law. Presently, the higher objectives of Islamic Shariah has assumed greatest reputation due to abundant new issues faced by Muslim Ummah all over the world (Abdul Azim, 2016: 235–244).

“Maqasid al-Shariah and al-Maslaha al-ŃĒmmah (public interests) are can be used as interchangeably. Abu Hamid al-Ghazzali (d.505 AH) elaborated on a classification of Maqasid, which he placed entirely under what he called ‘unrestricted interests’ (al-masÉlih al-mursalah). al-Qarafi (d.1285AH) linked maslaha and Maqasid via a ‘fundamental rule’ that: ‘A purpose (Maqasid) is not valid unless it leads to the fulfilment of some good (Maslaha) or the avoidance of some mischief (Mafsada). Therefore, a Maqasid, purpose, objective, principle, intent, goal end or principle in the Islamic law is there for the ‘interests of humanity’” (Adil Khan, 2016: 274–285).

Hence, Imam al-Ghazzali's statement on maslaha is clear evidence that consideration of shariah is the protection of basic human rights. He said, *“what we meant by maslaha is*

the protection of the purpose of shariah which are: preservation of religion, life, reason, descendant and property" (Hayathullah, 2015:27-34).

Almost, all scholars of Islamic legal theory anonymously agreed on that basically *"the objectives of Shari'ah can be divided into three categories. Namely, first essentials or necessities (dar'riyyÉt) second the needs (hÉjiyyÉt) and third the complementary (tahsÉniyyÉt)"* (Adil Khan, 2016: 274-285). Here, Islamic Shari'ah has identified necessities (dar'riyyÉt) as basic human rights which should be protected and has to be given first priority for those necessities. Nonetheless, the neglect for these necessities will lead to total disruption and disorder and could lead to an undesirable end. These must be protected and all measures that aim at safeguarding them must be taken, whether by individual or by government authorities. *"The essentials can be further divided into the protection of five basic human rights (fundamentals); protection of al-Din, protection of Life, protection of dignity or lineage, protection of intellect and protection of property"* (Adil Khan, 2016: 274-285). Hence, from above discourse, it is clear that the Objective of Shariah is to protect the interests of humanity at all.

4.2. The role of *Asabiyyah* in preserving basic human rights of Muslim minorities

In order to ensure the clarity of this subject it is necessary to comprehend and define the concept of minority and Muslim minority. Hence, *"Webster's Seventh New Collegiate Dictionary defines minority as 'a part of population differing in some characteristics and often subjected to different treatment'"* (Kettani, 1980: 91). From this definition Kettani has picked up a definition for Muslim minority. *"A 'Muslim minority', therefore, is a part of a population differing in the fact that its members are Muslims and is often subjected to different treatment"* (Kettani, 1980: 92). So, here the being Muslim is the different characteristic, because of it, can achieved the degree of solidarity. Nearly, today, total population of Muslim ummah has exceeded 1.5 billion, among them one third of Muslims in the world lives as a minority in non-Muslim's lands with other people of faiths, creeds and ideologies under secular administrative and legislative control" (Azzam, 1980: ix).

Presently, Muslim minority communities are facing several challenges and problems in their respective countries in the West and East part of the globe. The threats are almost directly to their religious rights, life, property, dignity etc. Brohi addressed this issue clearly stating,

“the problems of minorities have a direct link with the nature of the state sanctioned by modern theory and practice of politics. This is because the idea of a nation-state and the idea of tolerating a minority are to some extent in opposition to one another” (Brohi, 1980: 31). Further he asserted that *“Muslims living as minorities in various non-Muslim states are not allowed to practice their religion openly because of the forces of regimentation which have overtaken numerous states in the modern world”* (Brohi, 1980: 31).

This situation becomes worse when Muslim minority communities are being divided into several groups due to several reasons and when there is a lack for group feelings or corporate sprit or group solidarity among them to support their members of their community.

Here, it can be understood from the thorough examination and profound thinking there is an acutely rooted and integrated connection or inherit interconnection between *Asabiyyah*, fitrah and Maqasid al-Shariahas aforementioned. The researcher will further analyse these elements (*Asabiyyah*, fitrah and Maqasid al-Shariah) to discover the role of *Asabiyyah* in playing as an instrument to protect the basic human rights of minorities. Or in other words, the researcher will bring a new way to articulate the *Asabiyyah* as an instrument to protect the basic human rights (darĒriyyĒt) of Muslim minority. Or the researcher will suggest that the *Asabiyyah* can play a vital role in minority context to preserve their basic human rights if they use it properly.

Consequently, the main objective of shariah is to protect the interests of humanity particularly, preservation of basic human rights. So, they need a social mechanism or social instrument to protect to and fight for their basic human rights. The researcher perceives, as already mentioned, these deteriorations and ramifications are being worsening when Muslim minority community in a particular country is being dived into several groups; it meant when they lose their *Asabiyyah* or group feeling or solidarity they becom weak and less power. So, there is no expectation for a common voice from Muslims in their countries when one of their community member is being treated unfairly. Here, Muslim minority communities are in need to build their *Asabiyyah* or group feeling or team spirit as they all are members of one ummah irrespectively all other differences and divisions. Because, always the unity is a powerful in anywhere. The power is not matter of minority or majority, it is matter of unity and cooperation. Thus, by promoting *Asabiyyah* or group feeling in the Muslim minority context, can build the

unity among them, can organize them, can make one voice. This unity will lead and help protecting their basic human rights particularly and their all interests at large.

Thus, Kettani highly emphasised the unity and organization of Muslim minority community to protect their interests in non-Muslim lands saying, *"once a Muslim finds himself in a non-Muslim environment it becomes his Islamic duty to get organized with other Muslims"* (Kettani, 1995:97). Further, he asserted the duty of a Muslim towards other Muslim *"Islam is a social religion in the sense that a person cannot become a Muslim unless he actively cares about his Muslim brothers. It is an Islamic duty for a Muslim, especially, in a non-Muslim environment, to become organized with other Muslims"* (Kettani, 1995:97). This organizational set-up is to serve their interests particularly, to protect their basic human rights, hence, this should be effective and efficient for a Muslim minority community. This fact is also stressed by him as *"when Muslim find themselves in a minority Muslim community, it becomes their duty to organize themselves in order to safeguard as much as possible of their way of life"* (Kettani, 1995: 96). This is what Ibn Ashur has asserted in the subject of *fitrah*. The cooperation, collaboration, team spirit and good manners of friendship, relationship companionship are matters of the *fitrah*. Because, this cooperation is required for the protection of human rights (Ibn Ashur, 2006: 79).

Although, it is interesting here, some Muslim scholars has justified *Asabiyyah* and compared it with Islamic brotherhood and concept of Ummah and grasped the similarities between them. This is a rational and logical approach can be taken in to the account. For the researcher, this is an acceptable and genuine argument. Thus, Dr. Yusri Muhammad said

"the sense in which Ibn Khaldun meant Asabiyyah is complementary to the Islamic brotherhood and ummah. The reason is that Islam recognize and does not reject the actual situation of a community, which is mostly associated with and tending to racial affiliation and the influence of the major group, race or tribe. And Dr. Muhammad Nur Manutty said "Thus, it is a natural process for individuals or groups to follow their own preference or special instinct in associating or affiliating with their group members. Because the sense of Asabiyyah is a natural sense for human beings, it is not for Islam to eradicate it but for Muslims to exercise it well. Thus, this whole 'picture' of arguments, Asabiyyah and the Islamic concept of brotherhood and ummah could be described as the Asabiyyah of the Ummah (Ab Halim A,2012: 116-117)

Moreover, Kettani has brought several quotations of prophet Muhammad (pbuh) to support this argument. *“None among you become a believer unless he desires for his brother what he desires for himself”, ‘Muslims are like one body; if a part of the body hurts, the whole body is sick’.*” (Kettani, 1980: 97) Therefore, it is an Islamic duty for a Muslim to become organized with other Muslims particularly in lands of non-Muslims. So, this concept is very imperative for Muslim community in non-Muslim community where it is like a shield as a survival mechanism. This can unite them and protect their interests while it promotes welfare of community.

5. Conclusion

As aforementioned, the *Asabiyyah* is a form of fitrah or natural disposition which is instilled in human being by God. Consequently, the Islamic Shariah has emphasised that the fitrah and the acts flowing from it should be protected as long as it leads to protect a good (Maslaha) and prevent from a mischief (Mafsada). On the other hand, Islamic shariah has condemned its negative connotations. Thus, *Asabiyyah* as a dimension of fitrah, it is obvious from above all discussions, if this innate human nature paves the ways to protect the good and prevent from mischief, is acceptable. On the contrary, its negative connotations are should be forbidden by Islamic Shariah. Thus, it can be concluded, the *Asabiyyah* is an innate human nature. However, it has both positive and negative connotations. This, positive connotations of *Asabiyyah* can be used to unite, organize and strengthen Muslim minority community whenever and wherever it is needed. This can be used as vibrant social instrument to unite Muslim minorities. Also, this positive paradigm will help to conduct Muslims’ basic duty da’wa.

Even though, Muslims in minority community should be aware of their *Asabiyyah* or group feeling; it meant they should be more concern on promoting *Asabiyyah* positively within and also, it should be put in law profile when they interact with non-Muslims. In other words, for build unity and inter-relation within they can use *Asabiyyah* as an instrument but, as they are the part of their respective country they should keep the *Asabiyyah* in law profile. They should use this social instrument only when their members are being treated unfairly by the majority or by other reasons. Because, this *Asabiyyah* can lead to following ramifications if it has positive connotations. First it can lead to isolate the Muslim minority from other communities which is very dangerous for them. Second, this can close the doors of da’wa and the basic duty of Muslim which is imperative.

Finally, the above discourses have shed light on following facts and truths. There is an interconnection or inherit interconnection between *Asabiyyah*, fitrah and Maqasid al-Shariah. Hence, *Asabiyyah* is a natural disposition (fitrah) which should be protected and is subjected to direct by the principles of Islam. And it has both positive and negative connotations. The basic human rights of Muslim minorities can be protected if the *Asabiyyah* or group feeling promoted positively within Muslim minorities in order unite them as Muslim Ummah. Although, the Muslim minorities are should be instructed to be aware of their group feeling, due to its possibility to lead to some ramification as isolating from others, paving way to be closed society and closing the doors of da'wa. So, the researcher suggests the Muslim minority communities should follow the moderate way in the application concept of *Asabiyyah* in their contexts rather than following extreme ways or innermost approaches, and they are must be thought systematically and methodologically about this group feelings along with its positive and negative connotations and, its application. Finally, the author predicts if a minority Muslim community will follow this moderate way it can be an "effective and participative member" of their country along with the "strong interactive and supportive community" within.

References

- Ad Halim, A. (2014). Ibn Khaldun's Theory of *Asabiyyah* and the Concept of Muslim Ummah. *Journal of Al-Tamaddun*, 9 (1).
- Ab Halim, A. (2012). The Application of Ibn Khaldun's Theory of *Asabiyyah* to the Modern Period with Special reference to the Malay Muslim Community in Malaysia. (PhD Thesis), Department of Theology and Religion, School of Philosophy, The University of Birmingham.
- Abdul Azim, Islahi. (2010). Muhamad Nejatullah Siddiqi Maqasid-e Shariat (Objectives of the Shari'ah). *J.KAU: Islamic Econ*, Vol. 23 No. 2.
- Almaany English Arabic Dictionary. <https://www.almaany.com/en/dict/ar-en/> – accessed: 15.30, 01/05/2017.
- Ardic, Nurullah. (2012). Genealogy or *Asabiyyah*? Ibn Khaldun between Arab and Nationalism Ottoman Caliphate. – *JENS* 71 (No.2).
- Beyza, Sumer. (2012) Ibn Khaldun's *Asabiyyah* for Social Cohesion – *Electronic Journal for Social Science*– Summer –2012 Vol:11 Issue: 41 (ISSN: 1304-0278).
- Fuad, Baali. (1988). *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*. Albany: State University of New York press. Albany
- Hayathullah, Laluddin. (2015). Maslaha's Role as an Instrument for Revival and Ijtihad. *International journal of Islamic Thought*. Vol. 8.
- Ibn Ashur. (2006). *IBN ASHUR Treatise on Maqasid al-Shariah*. (Translated– Mohamed el-Tahir el-Mesawi). International Islamic Institute of Thought. Hardon.

Islamic Council of Europe, (1980), Muslim Communities In non-Muslim States.

Mahmoud Dhaouadi, (1990). Ibn Khaldun: The Founder Farther of Eastern Sociology. *International Sociology*. Vol 5. No 3.

Muhammad Adil Khan Afridi, (2016), Maqasid al-Shariah and Preservation of basic Human Rights. *Journal of Education and Social Sciences*. Vol 4.

Rosenthal, Franz. (1958). Ibn Khaldun: The Muqaddimah an Introduction to History. Princeton University Press.

Wawan, Hernawan. (2015). Ibn Khaldun Thought: A review of al-Muqaddimah Book. *Journal of Usuluddin*. Vol 23, no.2. July-December.

Dawla and Leviathan: *Ibn Khaldun and Hobbes in Defense of State Authority*

*Dawla and Leviathan:
Devlet Otoritesinin Savunmasında İbn Haldun ve Hobbes*

Alexander Orwin

Louisiana State University, USA

niwro1@gmail.com

Abstract: Ibn Khaldun and Thomas Hobbes both present the pre-political state as characterized by intolerable violence, and view the establishment of a strong political authority as the best hope of stability. Yet they differ in tracing the origin of this authority. For Hobbes, sovereignty arises due to universal consent and agreement inspired by a collective desire for peace, while for Ibn Khaldun it is consolidated only through the overwhelming power of a tribal feeling known as *asabiyya*. Modern politics inevitably combines the emphasis on popular consent and law so characteristic of Hobbes, and the tribal feeling, patronage, and special interests so characteristic of Ibn Khaldun.

Keywords: Politics, Royal Authority, Asabiyya, Domination, Consent

Öz: İbn Haldun ve Thomas Hobbes siyaset kurumu öncesi durumu tolere edilemez cebir ile tasvir etmekte ve sağlam bir siyasi otoritenin kurulmasını istikrar için en önemli umut olarak görmektedir. Ne var ki, bu otoritenin kaynağını tespit noktasında ikisi ayrılmaktadır. Hobbes açısından egemenlik, toplu bir barış arzusundan ilham alan umumi bir rıza ve muvafakat ile ortaya çıkarken; İbn Haldun, bunun ancak "asabiyya" olarak bilinen, kapsamlı bir kavmiyet duygusundan gücünü alarak pekiştiğini söylemektedir. Modern siyaset, yaygın rıza ve hukuka vurgu yapan Hobbes'un yaklaşımını, kavmiyet duygusu, himaye ve özel çıkarlara vurgu yapan İbn Haldun'un yaklaşımı ile kaçınılmaz olarak birleştirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Siyaset, Kraliyet otoritesi, Aşabiyya, Hakimiyet, Rıza

1. Introduction

The field of Comparative Political Theory has become so fashionable in North America that universities now advertise jobs reserved exclusively to it. Scholars such as Farah Godrej, Fred Dallmayr, and Roxanne Euben have each produced books explaining the theories, methods, and objectives behind the new field in copious, up-to-date

terminology. Given the global, multicultural sphere in which so many contemporary events and conferences take place, this is a necessary and encouraging development. What seems less common, as far as I can discern, are detailed studies comparing the greatest classics of Western and non-Western thought.¹ The obstacles to this kind of scholarship are twofold. First, it can be difficult to compare thinkers that never had any contact, first or even second-hand, with one another, and who wrote in hermetically separate cultures and milieus. Second, the required amount of scholarly preparation, including the mastery of two distinct languages and cultures, can seem daunting.

The comparison I propose, between Thomas Hobbes and Ibn Khaldun, is hardly immune to these challenges. The physical lives of the two men were separated by more than 250 years, two thousand kilometers, and two oceans, yet one feels that these numbers do not begin to fathom the vast distance between them. Each wrote in the context of his own distinct religion and civilization, which were generally hostile to each other. Each was a masterful stylist in his respective language, but these languages had almost no mutual contact or shared vocabulary. It goes without saying that neither author was familiar with the other's work. Far from fully meeting these challenges, this article should only be viewed as a small first step in a larger project. It will suffice, I hope, to demonstrate its long-term potential.

In perusing Hobbes' *Leviathan* and Ibn Khaldun's *Muqaddima*, one notices striking similarities in their general understanding of politics that echo across the cultural and historical divide, and should more than justify a comparison between them. Both thinkers argue forcefully for a strong, even despotic, political authority, as the only way to escape the perils and insecurity of our pre-political state. This is the crucial point of agreement around which my comparison turns. At the same time, their respective descriptions of both the intolerable pre-political state and the effective political authority that overcomes it diverge considerably. My purpose here is to compare Hobbes with Ibn Khaldun on these points, and then briefly argue for the enduring significance

¹ Of the three authors mentioned above, Roxanne Euben is the most exegetical. Her influential *Journeys to the Other Shore* contains substantial discussions of Herodotus, Montesquieu, Ibn Batuta, and Tahtawi, among others. Still, the main purpose of the book is the exploration of certain themes, such as voyages and intercultural encounters, rather than the thorough interpretation of texts. For Euben's view of Ibn Khaldun, see Euben, 2006: 75, 113.

of both understandings. In deference to the theme of this journal, I will devote somewhat more time to Ibn Khaldun.²

2. Hobbes and Ibn Khaldun on Life without Political Authority

Both Hobbes and Ibn Khaldun consider the pre-political state intolerable, on account of the absence of a commonly accepted authority to curb the actions that often follow from natural human passions. As Hobbes puts it “men have no pleasure, but on the contrary a great deal of grief, in keeping company when there is no power able to overawe them all” (Hobbes, 1994: 75). Ibn Khaldun weighs in:

There needs to be something else that protects [human beings] from each other’s aggression...and this restraint will be one of them, who will have over them domination, control, and a strong hand, so that they do not commit aggressive acts against one another (Ibn Khaldun, 2005: 1.69).³

The need to subdue human excess by means of overpowering political authority is keenly felt by both thinkers, and expressed in eloquent, unambiguous terms.

The two thinkers also display considerable agreement on the character of the actions that need to be restrained. For Hobbes, men in the state of nature “endeavor to destroy or subdue one another” (Hobbes, 1994: 75), the result being a “time of war, where every man is enemy to every man” (Hobbes, 1994: 76). Ibn Khaldun speaks of “injustice and mutual aggression...leading to tumult, bloodshed, and death,” which arises when one person lays his hand on the property on another, and the other person angrily seeks revenge (Ibn Khaldun, 2005: 1.321). Both thinkers believe that life without political authority exposes humans to so much violent death as to put the well-being or even survival of the species into question.

While Ibn Khaldun’s prognosis for our pre-political state is nearly as gloomy as Hobbes’s, he nevertheless lends greater weight to natural human sociability. Hobbes argues that “nature...dissociates” man, so that our disruptive, unsocial passions should be viewed as part of “man’s nature” and therefore beyond sin (Hobbes, 1994: 76–77). In

² The best extant comparison between Ibn Khaldun and Hobbes may occur in Abdessalam Cheddadi’s magisterial book on Ibn Khaldun (Cheddadi 2006: 493–96). In attempting to prove how remote Ibn Khaldun is from modern European thought, Cheddadi provides a strong summary of the differences between the two thinkers but downplays their similarities.

³ All translations from Ibn Khaldun are my own.

implied contradiction to Aristotle, Hobbes does not place humans among the more sociable types of animals, such as bees and ants, on the grounds that humans do not naturally agree about whom should rule them and are unique in their tendency to engage in destructive quarrels with members of their own species (Hobbes, 1994: 96, 108). Many of the disruptive passions that Hobbes so brilliantly discusses, such as vainglory, are quintessentially human (Hobbes, 1994: 75–76). Animals have no role whatsoever in Hobbes’s account of the state of nature, as if the anarchy that pervades it is caused by human behavior alone. Ibn Khaldun also emphasizes the destructiveness of human passions, but classifies them as part of our “animal nature of injustice and aggression” (Ibn Khaldun, 2005: 1.321, cf. 1.69). While Ibn Khaldun does not appear to believe that the animal part of our nature can be completely overcome, his association of injustice and aggression with it alone leaves the door open for a more sociable, human part of our nature as well.⁴

This disagreement between the two thinkers concerning natural human sociability is reflected in their descriptions of the pre-political state. Hobbes’s state of nature has “no arts...[and] no society” whatsoever, and only a very primitive form of social organization, such as “small families” (Hobbes, 1994: 76–77). Ibn Khaldun does not go so far. He does not so much reject the claim, inherited from Aristotle, that “humans are political by nature,” as reinterpret it to mean that not political authority as such, but “human society (*ijtima*) is necessary.” Human society, in turn, is equated with both cities and settlement (*‘umran*).⁵ The distinction between city, society, and settlement is clearly and consciously blurred (Ibn Khaldun, 2005: 1.69). And while Ibn Khaldun agrees with Aristotle about the need for some sort of cooperation, he departs starkly from both Aristotle and his Muslim successor Alfarabi in tracing this need to reasons that are not moral but purely physical (Ibn Khaldun, 2005: 1.67–68).⁶ Ibn Khaldun’s reasoning on the physical need

⁴⁴ Ernst Gellner argues bluntly that “Ibn Khaldun knew full well that the state of nature is not individualistic, but tribal,” with the context indicating that the mistaken individualist is Hobbes (Gellner 1981: 24). This overstatement nonetheless has the virtue of bringing the difference between our two thinkers into focus.

⁵ An in-depth discussion of the meaning of this term, whose root essentially means “living” and which might also be translated as “culture” or “civilization,” lies beyond the scope of this article. Luckily, Waseem al-Rayes has written a deeper exploration of its meaning and significance. Note especially the definition of the term (El-Rayes, 2013, 211 ff.) and the author’s conclusion: “In establishing a standard for how individuals and nations *ought* to live, one must fully understand how nations and individuals *actually* live.” El-Rayes, 2013: 225.

⁶ As Charles Butterworth puts it, “Ibn Khaldun’s recognition of the simple truth that ‘the human being is political by nature’ leads to no reflections about human perfection or how it is attained” (Butterworth, 2004: 454). Even if we may safely assume that Ibn Khaldun had no access to Aristotle’s *Politics*, he would certainly have been familiar with the work of Alfarabi, who thought that humans must enter *ijtima* not only for fulfilling physical needs, but for pursuing virtuous (*afial*) ends as well (Alfarabi, 1993: 69, Alfarabi, 1985: 229).

for society is relatively straightforward. Humans need to produce enough food to live on and enough weapons to protect themselves from the depredations of the numerous species of wild beasts that are bigger, stronger, and sturdier than they are. Only by pooling their built-in advantages, namely the art (*sina'a*) of the hand and thought of the mind, can humans hope to accomplish these goals (Ibn Khaldun, 2005: 1.68). As a result, even the pre-political state involves a fair amount of cooperation, civilization, and art. The "aggression and injustice" that renders this state so miserable is said to occur "after society has arisen among humans, as we have set down, and the settlement of the world has been completed" (Ibn Khaldun, 2005: 1.69). Ibn Khaldun evidently does not believe that art and reason alone can induce humans to curb the brutish part of their nature, in the absence of a coercive political authority. If anything, art alone appears to worsen the disorder, by introducing dangerous new weapons while overcoming the poverty and physical necessity that tend to keep human passions under wraps (Mahdi, 1957: 188–89). The pre-political state may not be as primitive as Hobbes's state of nature, but it remains subject to intolerable outbreaks of violence. The need for a powerful sovereign therefore appears as urgent to Ibn Khaldun as it does to Hobbes.

3. Hobbes and Ibn Khaldun on Families and Politics

The path from the insecure isolation of the pre-political state to life in highly organized society would seem to run through smaller, sub-political forms of association, such as the family. Both Hobbes and Ibn Khaldun agree that families of some sort exist in our pre-political state, but they differ somewhat with regard to their character and authority. These differences will ultimately inform their respective understandings of the origin of political society.

Hobbes's most thematic statement on the family occurs in his discussion of paternal power. In a state of pure nature, this power has no basis other than the nebulous "natural inclination" of sex and procreation (Hobbes, 1994: 129). In keeping with this assessment, Hobbes invokes the families that are said to exist in a state of near nature in many parts of America, held together only by "natural lust," and living in the "brutish manner" of a state of nature devoid of both society and art (Hobbes, 1994: 76–77). Hobbes later speaks of another, somewhat stronger type of pre-political family, which possesses some form of art and property, including "instruments of husbandry." Subject only to certain "laws of honor" rather than "the laws of nature" on which political society is founded, the people living in small families view piracy and theft as profitable

occupations (Hobbes, 1994: 106–07). The ties that bind families are neither tight enough nor broad enough to become an effective political force.

Hobbes makes certain comparisons between kingdoms and families: none of them, however, suggest genuine equivalence. He describes kingdoms as “greater families,” but the context concerns external war, not internal peace. Just as rival kingdoms will inevitably settle their differences on the field of battle, so will feuding families (Hobbes, 1994: 107). But only the state offers adequate protection in such situations. The family, no matter how large or well-governed by its chief, would be less likely than the kingdom to survive in combat without suffering intolerable losses. On this point, Hobbes does not appear to distinguish between a family, clan, or tribe. Institutions based on common blood could at best temper the battle of all against all that consumes the state of nature by redefining it as the battle of family against family. But since the latter is likely to be nearly as destructive as the former, no one could prudently rely on his family alone for protection. Hobbes therefore argues that all family ties are dissolved by armed conflicts, in which every person has the right to look out for his own safety, even if that means betraying his family (Hobbes, 1994: 132). The only exception, illustrated more clearly in *De Cive* than in *Leviathan*, is when a family acquires enough servants to become a commonwealth on its own, but this follows at least as much from success in battle as from natural fertility (Hobbes 1991, 217, cf. Hobbes 1994, 132). The members of this family-turned-commonwealth are no longer linked primarily by blood ties.

Ibn Khaldun’s initial description of the pre-political condition does not explicitly mention the family. But since it treats the emergence of society and settlement as necessary, one wonders whether humans could ever unite on so large a scale without first uniting in families. This question is gradually answered in subsequent accounts of the formation of government. The development of society and settlement of the world leave human beings at an impasse. Their original motives for cooperation, namely nourishment and protection against animals, are insufficient to protect them against the aggressiveness and injustice arising from the bestial nature of their own species. This nature can be curbed only by a human who restrains them (*wazi’*), but Ibn Khaldun does not immediately elucidate how such a human comes into being and seizes control. He offers only a small hint, by introducing a somewhat mysterious quality called *asabiyya*, which apparently does more than prophecy and divine law to reduce human beings to obedience (Ibn Khaldun, 2005: 1.70). It is only in the subsequent discussion of *asabiyya* later in the work that the significance of families, clans, and tribes becomes evident.

In introducing his first lengthy treatment of *asabiyya*, Ibn Khaldun explains how the injustice and aggressiveness inherent in animal nature may be counteracted by qualities existing only in “human natures,” such as zeal and compassion for one’s own (Ibn Khaldun, 2005: 1.206). These elements of human psychology do not so much mitigate as respond to animal aggressiveness: when an injustice is committed against a close relation, humans have always had a natural inclination to come to defense of the victim (Ibn Khaldun, 2005: 1.207). It is through this mixture of compassion and righteous indignation that “mutual help and assistance will emerge,” filling their enemies with fear (Ibn Khaldun, 2005: 1.206). As various individuals and groups exchange grievances, a cycle of vengeance develops, so that war arising mainly from *asabiyya* is a natural and inextricable part of human life (Ibn Khaldun, 2005: 2.55). Although *asabiyya* animates war in between groups, it provides solidarity within them, and thus representing a crucial component of the *wazi’* that humans need (Ibn Khaldun, 2005: 1.206, see Jabiri, 1979: 245–49).

The extent and authority of any given *asabiyya* depends on the breadth and depth of the human sympathy that generates it. Ibn Khaldun is quite sure that such sympathy does not extend to all humankind, but only to the small group with whom each person is familiar. Ibn Khaldun begins by identifying its objects as the family, mentioning only “kindred” (*dhu arham*) and “relatives” (*qurba’*). Yet the Qur’anic example that he urges his readers to consider does not unambiguously uphold this assertion. Yusuf’s brothers assure their father Yaqub that they will guard Joseph from harm, since their entire family group (*’usba*) would suffer if he were eaten by a wolf (Ibn Khaldun, 2005: 1.206, Qur’an, 12.14). Ibn Khaldun must have known, along with all of his Muslim, Jewish, and Christian readers, the flagrant mendacity of this promise, since the brothers were already scheming to throw Yusuf into a well (Qur’an, 12.14). Ibn Khaldun thus tacitly undermines his initial claim about the solidarity of the family unit. He implies that family members often hate one another, a fact of life to which no persuasive theory of *asabiyya* can be oblivious. As Ibn Khaldun notes elsewhere, the human need for cooperation gives rise to quarrels as well as friendships on both the individual, tribal, and national level (Ibn Khaldun, 2005: 2.55, 2.341). He also suggests that families may be too small to guarantee protection against wolves, let alone human predators. The example of large-scale war that immediately follows the citation of Yusuf finds an unconscious echo in Hobbes: both an individual and small family will be tempted to flee a pitched battle involving whole nations due to their small chance of escaping its perils by other means (Ibn Khaldun, 2005: 1.206, Hobbes, 1994: 132). An *asabiyya* stronger than that of a mere family is therefore required for consistent military success. While the central role

played by *asabiyya* introduces a dimension to Ibn Khaldun's argument that is absent in Hobbes's, on the level of a small family the two thinkers do not greatly diverge. Neither regards this primitive institution as capable of building a larger society or settling violent disputes.

The example of the family is nevertheless not put forth in vain. The passions discussed in conjunction with it remain the key to the establishment of large-scale political society, as becomes clear in the next section, where Ibn Khaldun expands his discussion of *asabiyya* well beyond the family. He traces the primordial inclination to defend our friends from injustice and aggressiveness to "close contact" (*iltiham, lahma*), and proceeds to define this contact, as well as kinship (*nasab*), in a broad way that includes neighbors, partners in oaths, and clients as well as family members (Ibn Khaldun, 2005: 1.207–08). Mutual affinity and concern between humans are consolidated not by half-forgotten blood ties or imaginary genealogies, which may stretch back generations without having any clear relation to contemporary reality, but by continuous social interaction in life-and-death matters among larger human groups (Ibn Khaldun, 2005: 1.208, 1.314).⁷ Unlike Yaqub's fractious clan, but quite like his large tribe of descendants, groups formed in this way may become large enough to both fend off enemies and overcome inevitable rivalries and disputes among individual members. Natural human sociability leads, over long periods of intimacy, to the consolidation of tribal groups. A select few of them become powerful enough to acquire royal authority, which will be considered in the next section.

In Ibn Khaldun, primordial human sociability gives rise to arts and settled life, but does not induce the mutual support and defense necessary for strong political society. These bonds are eventually forged, but only by close and prolonged social experience and interaction. In Hobbes, no amount of shared experience or interaction can make a social animal out of one that is so fundamentally unsocial to begin with. Familiarity over time does nothing to temper the deep mutual distrust that prevents enduring human partnerships from forming. The escape from the state of nature requires not gradual evolution but a conscious political decision, which will be considered in the next section.

⁷ As Mahdi puts it, "In time, these latter factors [of common interests and experience] overshadow common ancestry" (Mahdi, 1957: 196–97). Muḥammad Jabiri also perceives the relative insignificance of *nasab*, concluding "It has now become clear that the true and effective foundation on which *asabiyya* is built is something other than *nasab*," and that this other thing must be common interests of some sort (Jabiri, 1979: 260, see 258–61, 290–91).

4. Escape from Chaos: *How is Political Society Established?*

Both Hobbes and Ibn Khaldun see the establishment of an unflappable government as the best way to escape the perils of our pre-political state. Called “sovereign power” or “Leviathan” by Hobbes (Hobbes, 1994: 109) and “royal authority” by Ibn Khaldun (*mulk*, Ibn Khaldun, 2005: 69), this government is vested by both thinkers with as much authority as is needed to restrain disruptive human passions. While examining the precise arrangement of this government in each thinker lies beyond the scope of this article, reflecting on the peculiar way in which each understands its establishment can shed light on the view of politics characteristic of each thinker.

We return now to the fundamental question of natural human sociability. It is deemed to be so lacking by Hobbes, that no natural process suffices to create it. If left to their own devices, humans will continue to quarrel endlessly with one another. As Hobbes put it, somewhat paradoxically, the very “laws of nature” that command us to seek equity and peace “are contrary to our natural passions, that carry us to partiality, pride, revenge, and the like” (Hobbes, 1994: 106). The “great Leviathan...to which we owe...our peace and defense” (Hobbes, 1994: 109) by enforcing the laws of nature is itself described as “artificial,” as is the covenant that creates it (Hobbes, 1994: 3, 109). The Leviathan can only come into a being through human art and resolve. The decision to erect it is inspired less by courage or calculation than by fear: the violence of the state of nature must become so unbearable that humans agree to submit to a person or assembly who promises to put an end to it. Quite frequently, this person to whom they willingly submit for the sake of security is in fact their conqueror:

And this kind of dominion or sovereignty [by acquisition] different from dominion or sovereignty by institution only in this, that man who choose their sovereign do it for fear of one another, not of him whom they institute. But in this case they subject themselves to him whom they are afraid of. In both cases they do it for fear. (Hobbes, 1994: 127)

The fearfulness of weak individuals, rather than the organic growth of any ruling group, is that main motive driving the decision to erect a commonwealth (Hobbes, 1994: 88, Hobbes, 1991: 113).

Ibn Khaldun accepts, in a somewhat novel way, the old premise that “humans are political by nature.” Political society may not arise immediately and in all situations, but it does appear to emerge naturally. By associating with one another, humans divide over time into clans and groups, each held together by its common *asabiyya*. The number of such

groups is vast, with multiple *'asabiyyat* coexisting uneasily within every tribe. The size and strength of *asabiyya* in each group is also bound to vary considerably. While the weaker forms of *asabiyya* may not extend beyond a single household, the stronger forms establish a close-knit solidarity among a larger group. In certain cases, it becomes powerful enough to win over the rest of the tribe, resulting in rulership over them (Ibn Khaldun, 2005: 1.213). In rarer cases, it attains enough force to subdue other nations as well, resulting in royal authority. Ibn Khaldun praises royal authority as the ultimate goal of *asabiyya*, and the only hope to unifying a large number of people in political society (Ibn Khaldun, 2005: 1.226–27).⁸ It is perhaps in light of these considerations that Ibn Khaldun eventually defines royal authority not as an artificial construct, but as “an office natural to humans” (Ibn Khaldun, 2005: 1.321). In its absence, the various clannish and tribal rulerships will battle for power, in something resembling a continual state of war (Ibn Khaldun, 2005: 2.55, Mahdi, M., 1957: 198). Of course, even the power of kings has its limits. Kings will continue to wage wars against their rivals, expanding their domains either until their own resources are overstretched (Ibn Khaldun, 2005: 1.227, 273–76), or until they come up against another king equal or greater in authority (Ibn Khaldun, 2005, 2.17). The perpetual state of war between rival kingdoms is as inextricable a feature of Ibn Khaldun’s understanding of politics as it is of Hobbes’s (Muqaddima, 3.37, Hobbes, 1994: 78, 107). Both Hobbes and Ibn Khaldun agree that even though royal authority promises neither universality nor peace, the larger and more lasting governments established by it shelter human civilization, permitting it to flourish in a way that weaker forms of authority do not (Ibn Khaldun, 2005: 2.111, Hobbes, 1994: 78). According to Ibn Khaldun’s memorable formulation, royal authority is the form that protects the matter of *'umran* (Ibn Khaldun, 2005: 2.233), while according to Hobbes, healthy competition among large kingdoms is the best way to “uphold...the industry of their subjects” (Hobbes, 1994: 78).

Both Hobbes and Ibn Khaldun emphasize the sovereign’s great power and authority, yet only Hobbes emphasizes the role of consent in its formation. According to Hobbes, a “*multitude of men...must agree and covenant*” to erect a commonwealth and sovereign power (Hobbes, 1994: 110). Since Hobbes later acknowledges that fear of violence, at the hands of either the presumptive sovereign or quarrelsome neighbors, plays a vital role in inducing this consent (Hobbes, 1994: 127), he is not so naive as to think that any people would establish a government entirely without constraint. Be this as it may, the

⁸ Mahdi explains: “The solidarity that proves itself in war becomes the source of the various types of civilized rule” Mahdi, 1957: 263

lip service that Hobbes pays to the consent of the ruled in the midst of fear remains highly significant, as it establishes a principle that would shape emerging democratic attitudes toward politics. No such rhetoric exists in Ibn Khaldun, for whom the acquisition of royal authority requires total defeat of rivals, and the preservation of it the total domination of them (Ibn Khaldun, 2005: 1.226, 1.259). The term used by Ibn Khaldun to describe this power, *taghalub*, had been used by Alfarabi to render the Greek term *tyrannos*, connoting the worst kind of regime (Alfarabi, 1993: 94 ff.). So while Hobbes attempts to whitewash the sovereign's power, or at least the manner in which it is set up, Ibn Khaldun paints it in the brightest of colors, in a way that would have been quite shocking to readers familiar with earlier Muslim political philosophy.

For Hobbes, individuals consent, usually out of fear, to the rule of the sovereign, for the sake of their comfort and preservation; for Ibn Khaldun, clans and tribes yield to royal authority only once they have been soundly defeated. The result is in both cases quite similar, namely, a ruler who possesses the overwhelming power necessary to guarantee security and prosperity. Yet the process by which the result is obtained already implies certain differences in the duties of subjects and longevity of government, to which I will now turn.

5. Stability and Obedience in Ibn Khaldun and Hobbes

Hobbes's Leviathan is an artificial entity established by a collective decision of individuals; Ibn Khaldun's royal authority is a natural institution that coalesces due to the overwhelming might of one group. It might seem as if the mutual cooperation inspired by *asabiyya* would provide stickier glue for the state than tepid individuals, yet the opposite is ultimately the case. While authority rooted in *asabiyya* may be stronger at first, it unravels much more quickly, leading to the inevitable decline of the dynasty.

The Leviathan is meant to endure. Hobbes does not set any limit on the longevity of commonwealths, suggesting that one constructed on the solid foundation of scientific rules and a proper understanding of the duties of both ruler and subjects could last a very long time (Hobbes, 1994: 135, 221). Hobbes later cautions that all things made by men must perish, but hopes that a commonwealth ably constructed according to rational principles could at least preserve itself against death from "internal diseases" (Hobbes, 1994: 210), although not necessarily against death from "external violence" (Hobbes, 1994: 218–19, 221). The patient, fearful consent to power that Hobbes demands of subjects will pay off in the form of long term stability and prosperity.

Ibn Khaldun is able to promise no such thing. He glorifies the initial strength of royal authority, only to display its subsequent fragility. It is no different from other human and natural things, all of which are subject to the law of generation and decline (Ibn Khaldun, 2005: 1.221, 287–89). The inevitable ebb and flow of politics follows from the uneasy relationship between royal authority and *asabiyya*. No sooner has *asabiyya* attained its ultimate end of royal authority, than it gradually begins to dissipate. Large sections of the *Muqaddima* are devoted to specifying the causes of this inexorable decline. To make a long story short, the great effort required to exert royal authority, or the rule of the weak many by the powerful few, cannot be sustained in the long haul. The fact that one person must ultimately seize royal authority and consolidate its power and glory for himself alone drives a wedge between the ruler and his ambitious followers, forcing him to crush the *asabiyya* that brought him to power and rely on less devoted clients (Ibn Khaldun, 2005: 281–83). Meanwhile, enjoyment of the resources conferred by royal authority breeds luxury and complacency among the ruling class, depriving them of the spirited, martial qualities that once made them so fearsome (Ibn Khaldun, 2005: 1.284–86). The dynasty passes through five stages, beginning with strength and ending in senility (Ibn Khaldun, 2005: 1.296–98). Subjects may continue to obey the dynasty out of habit, but such a reflex cannot last forever (Ibn Khaldun, 1.261). There are various ways to temper or postpone this decline, such as employing competent clients in the service of the dynasty after the initial *asabiyya* has faded, but devices of this sort will merely delay the inevitable (Ibn Khaldun, 2005: 1.219). As Ibn Khaldun eloquently puts it, “Senility is chronic disease that cannot be cured or removed, because it is natural, and natural matters do not change” (*Muqaddima*, Ibn Khaldun, 2005: 2.92). While Hobbes’s acknowledgement that all things made by man must end feels perfunctory, for Ibn Khaldun it is fundamental to his understanding of government.

In Ibn Khaldun’s understanding, royal authority as such is necessary for civilization, but no particular dynasty appears to be. Indeed, since the eventual senility of any given dynasty is inevitable, the best outcome is for a fresh *asabiyya* to emerge somewhere in the empire, forming the backbone of a new dynasty that overthrows the old. Royal authority is thereby not destroyed, but rejuvenated: indeed, it cannot flourish for more than a few generations without being periodically refreshed in this way. Many nations (*umam*), including the Arabs, Persians, and Greeks, successfully maintain their royal authority for centuries by permitting it to pass to another tribe (*sha‘b*) among them whenever a given dynasty becomes senile (Ibn Khaldun, 2005: 1.239–41). To illustrate what happens when a people no longer enjoys enough *asabiyya* to replace senile dynasties, Ibn Khaldun points repeatedly to the greatest Muslim disaster of his era,

namely the inexorable decline of al-Andalus. Bereft of *asabiyya* after centuries of government and civilization, the Andalusians became easy prey to the Christian reconquest (Ibn Khaldun, 2005: 1.218, 243, 260).

The obligation of obedience to the state is clearly linked to its longevity. Commandments inscribed in bronze tend to inspire greater awe than those jotted down on tea leaves. Even Hobbes, known for equating justice with obedience to the government and laws, suggests that subjects no longer have to obey a sovereign that has ceased to offer them protection (Hobbes, 1994: 219). But in a Leviathan that resembles a well-built house in avoiding all of the structural errors that might weaken it, such a situation would arise only in the case of foreign conquest (Hobbes, 1994: 221). Hobbes is therefore famously dismissive of certain Greco-Roman attitudes that justify rebellion in the name of liberty (Hobbes, 1994: 140–41, 214–15), and certain Christian attitudes that justify rebellion in the name of the other life (Hobbes, 1994: 92). In the thought of Ibn Khaldun, dynasties are altogether less stable. The balance of power of the various '*asabiyyat*' is constantly in flux, and the decline of all ruling dynasties inevitable. This consideration informs Ibn Khaldun's spirited, but qualified, defense of royal authority. He rejects the doctrines of groups such as the Kharijites, who denounce royal authority as contrary to Islam, retorting that royal authority and the *asabiyya* that underpin it are indispensable for effectively upholding the *shari'a* (Ibn Khaldun, 2005: 1.330–31). He has nothing but contempt for most of the rebels who pretend to be the expected Fatimid of Islamic lore, and devotes an inordinately long chapter to debunking the traditions that predict the appearance of this legendary figure (Ibn Khaldun, 2005: 1.272, cf. 2.124–48). But Ibn Khaldun never goes so far as to say that rebellion as such is wrong. He mocks the impostors not for the rebelliousness of their actions, but for their futility, reminding his readers yet again that no political enterprise can succeed without *asabiyya* (Ibn Khaldun, 2005: 1.270, 272, 2.145). Religious rebels who do obtain the support of '*asabiyya*', such as the Almohads, enjoy the greatest chance of success, and are not necessarily to be blamed for their actions (Ibn Khaldun, 2005: 1.268). The model (*imam*) followed throughout the work is not royal authority, but *asabiyya*, without which neither royal authority, nor prophecy, nor religious propaganda of any sort (*da'wa*) can attain its ends (Ibn Khaldun, 2005: 1.206). If the most important political motto for Hobbes is "obey the sovereign" (Hobbes, 1994: 110–11), the parallel motto for Ibn Khaldun would be "consider *asabiyya*," something that many enthusiastic but doomed rebels have utterly failed to do (Ibn Khaldun, 2005: 1.272).

We are now in a position to understand the difference between Ibn Khaldun and Hobbes. Ibn Khaldun establishes no general rule against rebellion, since successful uprisings that replace senile old dynasties with vigorous new ones are indispensable for the long-term health of royal authority. No assessment of any particular rebellion can be made without considering both the relative strength of the rebels' *asabiyya* and the relative senility of the dynasty they seek to overthrow (see Jabari, 1979: 291). Hobbes is much more willing than Ibn Khaldun to make an *a priori* judgment against rebellion as such, since in his view no well-constructed state should ever become senile.

6. Conclusion: Dynasty versus State

The Arabic term *dawla* has become the modern word for 'state.' It is also a common word in Ibn Khaldun, which Franz Rosenthal translates quite sensibly as "dynasty." I have followed Rosenthal in employing this translation throughout the article. While the Leviathan may be seen as the precursor of the modern state, it is harder to view Ibn Khaldun's *dawla* in that light. The original classical Arabic meaning of *dawla* is not "state," but "*turn, mutation, change, or vicissitude*" (Lane, 1867: vol. 3, 934). The term is often used to signify historical shifts: the Umayyad *dawla* had its turn, as did its Abbasid successor. The English term "state," in contrast, is derived from a Latin root that means "stand."⁹ It is meant to be impersonal, neutral, and enduring, like the Leviathan that Hobbes attempts to construct. Ibn Khaldun's *dawla* remains far closer to the classical Arabic meaning of the term. It is impermanent and constantly in motion, as various *'asabiyyat* strengthen and diminish, as well as profoundly personal and partisan, being held by one person in the name of a group and dedicated, when strong, to preserving the power and interests of that person and group. In Ibn Khaldun's view, effective politics requires overwhelming power, without the niceties of legal mechanisms or public consent. In this respect, his political conclusions offer some support to the largely despotic empires that prevailed in his time. These empires will, of course, become senile, only to be replaced by other empires much of the same kind. Unlike his predecessors Alfarabi and Averroes,¹⁰ Ibn Khaldun does not even mention regimes such as oligarchy or democracy, inherited from Greek sources but of questionable relevance

⁹ For a concise explanation, see the subheading 'origin' at <https://en.oxforddictionaries.com/definition/state>. "Middle English (as a noun): partly a shortening of estate, partly from Latin status 'manner of standing, condition' (see status). The current verb senses date from the mid 17th century."

¹⁰ See Alfarabi, 1993: 87–103 and Averroes, 1974: 105–45. Averroes does attempt to classify contemporary governments according to a Platonic framework (Averroes, 1974: 121, 125, 133), but Ibn Khaldun abandons this effort.

to Muslim historical reality. Looking neither backward toward antiquity or forward toward modernity, Ibn Khaldun's political thought appears deeply rooted in the medieval Islamic present. This helps to explain why many scholars regard his outlook as fundamentally conservative.¹¹

Ibn Khaldun's account of the origin, flourishing, and decline of medieval Muslim governments remains unequalled to this day. Still, his focus on the politics of his own time poses challenges for those who seek to apply his theories to ours. The dynastic system described by Ibn Khaldun persevered for many centuries after his death, but by 1917 it had finally collapsed under the stress of both European colonialism and ethnic nationalism. The new states that emerged from its ashes are for the most part neither dynastic nor imperial in the traditional sense, and they are influenced, to varying degrees, by modern political ideas such as democracy and nationalism, which were unknown to Ibn Khaldun.

Hobbes, like Ibn Khaldun, is a defender of monarchy. At the same time, he developed an impersonal view of government that is more appealing to modern ears. The Hobbesian language of consent, laws, rights, public order, and was adopted by influential disciples of Hobbes such as Locke and Spinoza, and continues to pervade both political theory and practice today. If there were in fact a debate between Ibn Khaldun, one might be tempted to say that Hobbes has won it.

I would reply that the debate is in fact far from settled. The dramatic changes that have shook the Middle East and North Africa in modern times have in no way ousted Ibn Khaldun from his position as an outstanding political guide to the region. His description of politics as competition between groups, and the need for one group to prevail for the sake of stability, remains a very plausible explanation of several of its current regimes, regardless of whether the victorious group is the Alawites in Syria, the House of Saud in Saudi Arabia, the clergy in Iran, or the officer corps in Algeria and Egypt.

¹¹ See El-Rayes, 2015: 226, 247 as well as For the classic statement of this aspect of Ibn Khaldun, see Gibb, 1933: 27, who says that Ibn Khaldun "never puts forward suggestions for the reform of the institutions which he describes so minutely, nor considers the possibility that they may be modified as the result of human effort and thought, but accepts the facts as they are and presents the cycle of states and dynasties as an inevitable and almost mechanical process." More recently, Ernst Gellner has concluded: "[Ibn Khaldun] wastes little time on moralizing. He tells us what political authority is, gives its natural history, and there's the end of it" (Gellner 1981: 30).

It would be equally wrong to dismiss Ibn Khaldun as antiquated in light of modern politics more generally. As he himself observes, the phenomenon of *asabiyya* is altered in an urban environment, but it does not vanish. Since extended clans no longer dwell together and the significance of ancestry becomes either weakened or blurred (Ibn Khaldun, 2005: 1.217), urban *asabiyya* tends to depend more on marital alliances and personal acquaintances. Still, it is strong enough to seize control of the government whenever a power vacuum occurs (Ibn Khaldun, 2005: 2.237–39). The influence of family and personal acquaintance on politics endures, even in modern democracies, where patronage is part and parcel of all political systems, at the local and even national level. Urban politics in America are frequently controlled by so-called political machines, and the benefits they distribute to friends and supporters: the Daley machine in Chicago was notorious, and not simply in a bad way, for keeping order and getting things done. Nor is national politics free from family intrigue. Bill Clinton sought to install his wife in the Oval Office, while Donald Trump keeps his son-in-law as a chief advisor, and is frequently suspected of advancing his family business interests. Of course, both have encountered democratic resistance, in the form of an electoral and judicial system that aims to guarantee impersonal fairness: Bill Clinton's enterprise failed, and Donald Trump remains, in this respect and others, controversial. Still, does anyone expect family appointments and patronage networks to disappear completely from any country on earth?

Ibn Khaldun also observed that merchants and other wealthy individuals need to either make use of the ruling *asabiyya* or develop some form of *asabiyya* of their own, in order to defend themselves and their fortune against the depredations of rulers (Ibn Khaldun, 2005: 2.221). This suggests that with the dispersal of the old tribal clans and flourishing of trades, guilds, and merchants in an urban setting, moneyed or professional groups may begin to develop a certain *asabiyya* of their own, based on shared interest and acquaintance.¹² In modern democracies, this has evolved into what Americans call 'special interests.' The negative connotations of this term reflect the American belief that the government should be as neutral as possible, acting in the service of all the people rather than a particular faction thereof. In Federalist 10, Madison argues that "the regulation of...various and interfering interests forms the principle task of modern legislation" (Madison, 1973: 90). But we should not summarily dismiss Ibn Khaldun's

¹² Mahdi suggests that city dwellers eventually "tend to group themselves according to their political and economic interests rather than their blood relations" (Mahdi, 1957: 214).

view that government can never be simply benevolent or disinterested, since the people who run it are always tempted to pursue the interests of their particular group.

I conclude: To assert that the dynastic form of government described by Ibn Khaldun has become obsolete may be plausible, but to claim that the political and social phenomena which underlie it have disappeared would be absurd. As long as family connections, personal acquaintance, and 'special interests' continue to play a role in politics, Ibn Khaldun's exploration of them remains essential reading. Modern government appears destined to combine the rule of law, neutrality, and popular consent favored by Hobbes and his successors with the power, patronage, and *asabiyya* described so brilliantly by Ibn Khaldun.

References

- Alfarabi, Abu Nasr (1993). *al-Siyasa al-Madaniyya*. Ed. Fauzi M. Najjar. Bayrut: Dar al-Mashriq.
- (1985). *Mabadi' Ara' Ahl al-Madina al-Fadila*. Ed. Richard Walzer. Oxford: Oxford University Press
- Averroes, Abu Walid (1974). *On Plato's Republic*. Trans. R. Lerner. Ithaca: Cornell University Press
- Butterworth, C. (2004). "The Essential Accidents of Human Social Organization in the Muqaddima of Ibn Khaldun". *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, vol. 57, 443–467
- Cheddadi, A. (2006) Ibn Khaldun. L'homme et le théoreticien de la civilization. Paris: Éditions Gallimard.
- Dallmayr, F. (2013). *Being in the World: Dialogue and Cosmopolis*. Lexington: University Press of Kentucky
- Euben, R. (2006). *Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travellers in Search of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.:
- Gellner, E. (1981). *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press
- Gibb, H. A. (1933). "The Islamic background of Ibn Khaldun's Political Theory," *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London (7.1), 23–31
- Godrej, F. (2011). *Cosmopolitan Political Thought: Method, Practice, Discipline*. Oxford, Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas (1994). *Leviathan*. Ed. E. Curly. Indianapolis, Hackett Publishing Company Inc.
- Hobbes, Thomas (1991). *Man and Citizen*. Ed. Bernard Girt. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Ibn Khaldun (2005). *Muqaddima*. Ed. Abdessalam al-Cheddadi. Casablanca, Morocco: al-Dar al-Bayda': Khizanat Ibn Khaldun, Bayt al-Funun wa-al-'Ulum wa-al-Adab.
- al-Jabiri, M. A (1979). *al-asabiyya wa-al-Dawla: Ma'alim Nazariyya al-Khalduniyya fi al-Tarikh al-Islami*. Bayrut: Dar al-Bayda'.
- Lane, E.W. (1867). *Arabic-English Lexicon*. London: Williams and Norgate.
- Madison, James (1973). *The Mind of the Founder: Sources in the Political Thought of James Madison*. Ed. Marvin Meyers. Waltham: Brandeis University Press.

Mahdi, M. (1957). *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study of the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

al-Rayes, W (2013). "Culture vs. Civilization: Ibn Khaldun's *Muqaddima* and the Literal Meaning of 'Umran.'" *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, vol. 65, 207–27

الآخر ومقامه في ضوء أطروحة ابن خلدون في مقدمته

The Image of the Other as Portrayed by Ibn Khaldun in his "Muqaddima"

Muslih Abdel Fattah Najjar

مساعد رئيس الجامعة الهاشمية, أستاذ اللغة العربية وآدابها, مدير دائرة العلاقات الثقافية والعامّة
muslih@hu.edu.jo

ملخص: يتناول البحث موقف ابن خلدون في مقدمته من الآخر ضمن أطروحة الاجتماعية الشاملة، وضمن تصوّر متكامل، بدءاً من ضرورة الآخر، والتعاطي معه، وصولاً إلى تعقّد الحياة المدنية، بتباين بين المجتمعات وفق بيئاتها وأجوائها، فيناقش الموقف من الآخر في السلم والحرب، وفي ضوء الأديان، بالتقاطع مع مفهوم العصبية، وتدرج هذا الموقف بالتوازي مع عمليات العمران وخراب الدول، في إطار محدّدات كالدعة في العيش مثلاً، مبيّناً التناسب العكسي بين الحضارة والعصبية.

وينظر البحث في مذهب ابن خلدون في ضربين من الأخيرة هما: الآخر من حيث التحضّر أو عدمه، وإشكالية موقف ابن خلدون من العرب، والأعراب، ومكانتهم الحضارية والتحضرية من الأمم والجماعات البشرية.

كلمات مفتاحية: ابن خلدون. الآخر. العصبية. الاجتماع البشري. التحضّر.

Abstract: *Ibn Khaldun investigates the concept of "the Other" through a holistic social approach. The multi-layered examination highlights the importance of "the Other" and collaborates with(him) to meet the minimum requirements of primitive life as well as the more complex and civil life of societies that tend to differ in terms environmental and climate conditions. In addition to the role that religion and tribalism play in defining and dealing with "the other", Ibn Khaldun examines "the Other" in the state of peace and war and considers that radical tribalism and injustice are the introduction to the destruction of the civilization. This research examines Ibn khaldun's postulation about the Other from the following two main perspectives: 1) The other whether civilized or not as distributed in the world. 2) The way Ibn Khaldun thought of Arabs. All in all, The final conclusion showed that Ibn Khaldun stigmatized Arabs (Bedouins) and other nations according to civilization factor.*

Keywords: *Ibn Khaldun, the Other, Tribalism, Sociology, Civilization*

1. ابن خلدون (1332 - 1406 م) (732 - 808 هـ):

1.1. موجز سيرة، ومنجز:

يعرّف ابن خلدون نفسه في بداية رحلته، ومن ذلك أنّه: عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون، أبو زيد، وليّ الدين الحضرميّ الإشبيليّ، عالم عربيّ من حضرموت، من عرب اليمن، يمتدّ نسبه إلى وائل بن حجر، وهو من أقبال العرب. يُحكى أنّ وائلا وفد على النبي الكريم، فيسط له (ص) رداءه، وأجلسه عليه، وقال: "اللهم بارك في وائل بن حجر وولده وولد وولده إلى يوم القيامة". (ابن خلدون، 2003، ص 49-50). وعروبة ابن خلدون مسألة ستكون مثار جدل حين نقرأ ما

قاله ابن خلدون من رأي سلبيّ في العرب، لنتساءل مع المتسائلين: كيف يذمّ مفكّر عربيّ العرب؟ وتذكر الكتب أنّ جدّه خالد بن عثمان هو أوّل من دخل الأندلس بعد الفتح العربيّ، مهاجرا من حضرموت مع رهط من قومه، فانتسبت أسرته إليه، مضيفة إلى اسمه الواو والنون، وحذفت ألفا للتخفيف، فعرفوا ببني خلدون، وهي عادة جرى عليها كثير من القبائل العربية التي رحلت إلى الأندلس. ونزلوا بقمونة، ثم بإشبيلية، وتقلّدوا الخطط العالية، والمناصب السياسية الرفيعة، وكان لهم شأن رفيع في الأندلس، وحين سطا على إشبيلية فردينان الثالث، جلوا إلى إفريقية، ونزلوا تونس، حيث ولد ابن خلدون. (ابن خلدون، 1965، ص3)

1.2. علمه ومعارفه:

ولد ابن خلدون بتونس، وبها درّس القرآن وقراءاته، وحفظه بها جميعا، ثم درس الحديث الشريف، والفقه، واللغة العربية، وعلوم اللسان، والشعر، والعلوم العقلية، والمنطق، وفنون الحكمة (ابن خلدون، 2003، ص61-66). كان فصيحاً، جميل الصورة، عاقلاً، صادق اللهجة، غزوفاً عن الضيم، طامحاً للمراتب العالية. (الزركليّ، 1979، ج3، ص330)، وقد عرّفه لويس معلوف بأنّه، فضلا عن كلّ ما سبق، سياسيّ، وسفير، وهو يذكر وفادته على تيمورلنك حين حاصر دمشق، متوسّطاً للمدينة وأهلها، ولكنه لم يفلح في ذلك (وافي، 1962، ص113-115، ومعلوف، 1960، ص179)

وهو فيلسوف، ومؤرخ، وباحث في علم الاجتماع، وشاعر، وفقه، وقاضٍ، وليّ الكتابة، والسفارة، والحجابة. سافر إلى فارس وغرناطة، وسائر الأندلس، ووليّ هناك وظائف ورجع إلى تونس، ومنها ذهب وعاش في مصر، وتولى فيها قضاء المالكية، وكان من القضاة الأربعة، وبعدها عُزل، لكنه رجع ثانية. وتوفي في القاهرة في عهد السلطان الناصر فرج، ودفن جنب باب النصر. من أهم مؤلفاته: "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، وكذلك رحلته التي عدّها بعض الباحثين جزءاً من كتاب العبر. (وافي، 1962، ص77-88) وفيها ارتحل من تونس إلى الأندلس بأقاليمها، فالمغرب الأقصى بأمصاره، فتونس من جديد، فمصر، والحجاز، وفلسطين، والشام، وفلسطين فمصر. (ابن خلدون، 2003، ص25-28).

1. 3. إضافة وتميز:

يُعرّف ابن خلدون بأنه المؤرّخ والفيلسوف الذي عمّل، في إطار الثقافة العربيّة-الإسلاميّة، على إعادة تصميم علم التاريخ، بتأسيسه من الناحيتين المعرفيّة والمنهجية، وفُق أصول وقواعد "علم العمران" وطبائع الاجتماع الإنسانيّ. وهذا ما جعله، في هذا المجال، أحد الرُّواد المؤسّسين بأكثر من معنى وإلى الحدّ الذي صار يبدو معه مُفكِّراً أقرب إلى العصر الحديث منه إلى العصر الوسيط. (الكور، 2017، ص1) وقد نعى على الفلاسفة المتقدّمين اقتصرهم على دراسة العالم العلوي والذات الإلهية، وإهمالهم علم الاجتماع الذي وصفه بأنه فرع من الفلسفة لم يخطر على قلب أرسطو. ولمنهجه في التاريخ قواعد وأهمّها الترابط بين الأحداث علّة ومعلولا، والتطوّر في المجتمعات من حال إلى حال، ولجأ إلى البراهين، وأمن بتكامل العلم، وبالعلاقة بين تطور العلوم والآداب، وتطور المجتمعات، وبأهمية التربية، والتعليم بوصفهما ظاهرتان اجتماعيتان تتطوران بتطور المجتمعات نحو الحضارة، وأبدى منهجا جديدا في التعليم. (غربال، 1972، ص15)

قضى أغلب مراحل حياته في تونس والمغرب الأقصى وكتب الجزء الأول من المقدمة بقلعة أولاد سلامة بالجزائر، وعمل بالتدريس في جامع الزيتونة بتونس وفي المغرب بجامعة القرويين في فاس الذي أسسته الأختان الفهري القيروانيتان وبعدها في الجامع الأزهر بالقاهرة، مصر والمدرسة الظاهرية وغيرهم. وفي آخر حياته تولى القضاء المالكي بمصر بوصفه فقيها متميزا خاصة أنه سليل المدرسة الزيتونية العريقة وكان في طفولته قد درس بمسجد القبة الموجود قرب منزله سالف الذكر المسمى "سيد القبة". توفي في القاهرة سنة 1406 م (808 هـ). ومن بين أساتذته الفقيه الزيتوني الإمام ابن عرفة حيث درس بجامع الزيتونة المعمور ومنارة العلوم بالعالم الإسلامي آنذاك.

يعدّ ابن خلدون أحد العلماء الذين تفخر بهم الحضارة الإسلامية، فهو مؤسس علم الاجتماع، وأول من وضعه على أسسه الحديثة، وقد توصل إلى نظريات باهرة في هذا العلم حول قوانين العمران، ونظرية العصبية، وبناء الدولة وأطوار عمارها وسقوطها. وقد سبق آراؤه ونظرياته ما توصل إليه لاحقا بعدة قرون عدد من مشاهير العلماء كالعالم الفرنسي أوجست كونت. ذكر المؤرخون لابن خلدون عددا من المصنفات في التاريخ والحساب والمنطق، غير أن من أشهر كتبه كتاب بعنوان: "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، وهو يقع في سبعة مجلدات، وأولها المقدمة وهي المشهورة أيضا بمقدمة ابن خلدون، وتشغل من هذا الكتاب ثلثه، وهي مدخل موسع للكتاب، وفيها يتحدث ابن خلدون ويؤصل لأرائه في الجغرافيا والعمران والفلك وأحوال البشر وطبائعهم والمؤثرات التي تميز بعضهم عن الآخر. (www.ebn-khaldoun.com).

1. 4. مجالات أخرى للتأليف:

بالإضافة إلى ذلك خَلّف كتباً منها: "شرح البردة"، وكتاب في "الحساب"، ورسالة في "المنطق"، وكتاب "شفاء السائل لتهذيب المسائل" وهو كتاب في التصوّف، وقد نشره الأب أغناطيوس خليفة اليسوعي عن معهد الآداب الشرقية ببيروت، ثم نشره محمد بن تاويت الطنجي الأستاذ بكلية الإلهيات بأنقرة، بطبعة استانبول سنة 1958،

وثمة من يشكك في نسبة الكتاب لابن خلدون. (وافي، 1962، ص282-283، والزركلي، 1979، ج3، ص330)، بالإضافة إلى شرح كتاب لسان الدين بن الخطيب المنظم "الإحاطة في أخبار غرناطة"، ولم يصلنا هذا الكتاب، ولا نص ابن الخطيب. (وافي، 1962، ص290-291)، وله كتاب (التعريف) في الفلسفة والمنطق. (وافي، 1962، ص310-311)

وجدير بالذكر أنّ ابن خلدون رسم لنفسه صورةً لم تُرَق لمعاصريه من المشاركة، فصنعوا له صورة تختلف عما قاله عن نفسه أشدّ الاختلاف، فانصرف محقق رحلة ابن خلدون وهو محمد بن تاويت الطنجي إلى التحقق منها، ليؤيد رواية ابن خلدون أو ينقضها، على حدّ قوله، فكان حكماً موضوعياً في شخص خلافي، صنع لنفسه مجدا عظيماً، وصورة فخمة، وبها تسنم المناصب في كل مكان، ولا سيما في مصر، فانبرى لنقده كثيرون من معاصريه، ومن اللاحقين، ومن ذلك ما ذهب إليه أغناطيوس كراتشكوفسكي الذي شكك بالقيمة العلمية لآراء ابن خلدون في علم الاجتماع، ويعلن ضعف ملاحظاته الجغرافية. (ابن خلدون، 2003، ص 23، 29)

2. الآخر والأخرية:

يتحدّد مفهوم الآخر من خلال تحديد مفهوم الأنا وحدّه، فالأنا هي المنطلق والأصل، وهي التعبير عن النفس، مقابل الغير، بما يحدد هويةً مقابل هوية، ففكرة الأنا والذات معاكسة لفكرة الآخر، والعكس بالعكس. وينبني على هذه المعاكسة الخصّ، والاستثناء، والإقصاء، والإلغاء، والحرب، والقتل، والإبادة.

الآخر - الآخرون هم فرد أو جماعة لا يمكن تحديدهم إلا في ضوء مرجع هو (الأنا)، فإذا حدّدنا هوية الأنا، كان الآخر فرداً أو جماعة يحكم علاقته/ علاقتهم بالأنا عامل التمايز، والمغايرة، وهو تمايزاً إطاره الهوية أحياناً، والإجراء في أحيان أخرى. أما مظانّ التمايز فهي، في أغلب الظنّ، محصورة في عناصر أهمها: الدين والطائفية، والانتماء السياسي، والحزبي، والأصلانية الاجتماعية، والعرق، والوطنية، والنزوحات البشرية، والغنى والفقر، والثقافة والجهل، والذكورة والأنوثة. (النجار، 2008، ص51-52)

2.2. مستويات الآخر:

لمفهوم الآخر مستويات، فمن هو (آخر) على مستوى معين، قد يصبح (أنا) في مستوى آخر، وفقاً لشروط، ومواصفات، وزوايا نظر، وإحداثيات تاريخية وجغرافية بأعيانها. وإن (آخر) الأمس قد يصبح (أنا) اليوم والعكس بالعكس. وما يزال مثال ممالك أوروبا المتناحرة شاهداً، حين تحولت أوروبا إلى معسكر واحد، بل وجمع بين دولها اتحاداً، وعملة واحدة. ولا ننسى أن الفرنسيين كانوا يحتلون بريطانيا يوماً ما، وصاروا حلفاءها، وكان الألمان يجتاحون فرنسا يوماً ما، وصاروا أصدقاءها اليوم... إلخ. (النجار، 2008، ص52)

وقد تتحكم العلاقة المقصودة هنا مع الآخر بإطار لبناته الاستعمار، والإمبريالية السياسية، والاقتصادية، والمعرفية، أو الثقافية. فقد يكون الآخر سياسياً، أو عسكرياً، أو تاجراً، أو مستشرقاً إمبريالياً، أو مستشرقاً منصفاً حياً، أو معجباً، أو منبهرأ. وفي إطار تضارب المصالح وتضارب الوجود، تنقسم النظرة السلبية إلى حقد

واحتقار وكره، وأما ردّات الفعل على الصورة التي يرسمها الآخر لنا فتنقسم إلى استجابة وتكييف ومقاومة وغلبة، ضمن منظومة علاقات التفوق والدونية وممارسات السيطرة، وأشكالها، وآلياتها. (النجار، 2008، ص52)

وتبرز فكرة الآخر حين ينظر شطر من أفراد مجتمع ما إلى شركائهم في هذا المجتمع (شطر آخر)، فيجدونهم ينتمون إلى أديان أو قوميات غير أصلية في البلدان التي يقيمون فيها، وهي مشكلة الأقليات التي يتحول أفرادها أو تتحوّل هي جميعها إلى آخر- أو آخرين. فإذا توسعت الفكرة فإنها تستمر في التوسع، حتى نرى العالم ينقسم في لحظة ما من القرن العشرين إلى عالم أول، ومعسكر شرقي، وعالم ثالث. وكل واحد منها في لحظة ما، وفي إطار ما رقعة احتكاك، وهو يصبح (آخر) تجاه نقطة مرجعية ما. وفي إطار الحراك العالمي أيضاً كان لا بد من ظهور آخرين بتأثير الفعل الاستعماري على حدود نشاط الاستعمار الأوروبي الحديث. (النجار، 2008، ص53)

إن فكرة الآخر هي فكرة ثقافية، وإنّ مفهوم الثقافة يجعل من الآخر مركز اهتمامه (العجيلي، 2011، ص20)، ونصّ ابن خلدون، بجَماعه، يصدق عليه القول: هو نصّ يعبر عن الحياة المدنية (الحضريّة) بتعدّدها، وأصواتها المتباينة، والعلاقات بينها، وأساس هذا التفاعل الحوار، الذي يجمع ثقافات مختلفة المشارب، ويحوّلها إلى معرض ثقافيّ واحد هو ثقافة المدينة (الحضر)، ومن أهمّ سماتها حضور الآخر، وعدم تغييبه، أو استبعاده اجتماعياً وثقافياً (العجيلي، 2011، ص184) وهذا الشرط الأخير، برأينا، هو ما ينقص ابن خلدون في كثير من معالجاته وتحليلاته وأحكامه.

ويصعب تحديد ما إذا كانت هذه الفكرة الثقافية سبباً أو نتيجة لفعل سياسي وعسكري ولكن الفكر الاستعماري يجعل الفعل السياسي والعسكري نتيجة وليس سبباً، بيد أنها نتيجة مؤهلة لأن تصبح سبباً لحركة أخرى في لحظة أخرى، وهنا يبرز سؤال حول كيفية نظر المستعمر إلى المستعمر؟ وسؤال آخر حول كيفية نظر المستعمر إلى المستعمر؟ ليجتمع ذلك كله في إطار مبحث كبير هو الدراسات الثقافية ودراسات ما بعد الكولونيالية. (النجار، 2008، ص53)

3. الآخر في أطروحة ابن خلدون:

أوضح ابن خلدون أنّ الاجتماع الإنساني ضرورة أساسية لتكوين المدينة وإنشاء العمران، حتى إنه ضرب مثلاً لأبسط الحاجات، وتكلم على طعام يوم واحدٍ لفردٍ واحد، فرأى أنّه لا يتأتّى من دون اجتماع وتفاعل بين مكونات المجتمع الواحد، أو المجتمعات المتعددة (ابن خلدون، د.ت، ص41-42).

وفي سبيل الكلام على حاجة الإنسان إلى الاجتماع، ذهب ابن خلدون إلى أن أهل الأقاليم الحارة أميل للاجتماع من أهل الأقاليم الباردة (ابن خلدون، د.ت، ص49)، وأما الأقاليم المتوسطة في حرارتها فمعتدلة في جانب الاجتماع، وربما كان ذلك بسبب اعتدال أهلها، ولكنه أشار إلى تمكّنهم من العلوم والصناعات والبنيان، ليصل إلى

القول: إن الأمم التي تعيش في الأقاليم الباردة لا اهتمام لها بالعلم أو بالدين، ونحن ندرك أنهما حيّزان للاجتماع البشري، ومجالان للتعاظم مع الآخرين. وضمن منهجه في محاولة التفسير الاجتماعي للحقائق أو أشباه الحقائق، وفاقا لمقترح اجتماعي، فقد جعل سبب ذلك برودة طباعهم.

وجدير بالملاحظة هنا أنّ ابن خلدون كان لا يتوانى في التعريض بالأمم ذات البشرة السوداء، الذين أشار لهم بأبناء حام، إذ رأى أنّ لديهم استعدادا طبيعياً ليكونوا رقيقاً لسواهم (ابن خلدون، د.ت، ص 82-85). وهو يقول استطرادا: "أما الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً، فالدين مجهول عندهم، والعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة من أحوال الأناسي، قريبة من أحوال البهائم". (ابن خلدون، د.ت، ص 83)

3. 1 . حاول ابن خلدون أن يصنف الأمم، وأن يصف ميولهم وطباعهم وصفاتهم، وفي بعض الأحيان كان يسوّغ أو يطرح الأسباب، فقد رأى أن أهل السودان فيهم طيش، وميل إلى الرقص، ورأى سبب ذلك الروح الحيواني الذي فيهم، ليخلص في بعض تسويغاته إلى أنّ قلّة السمن في الطعام، وقلّة الطعام بعامة، تورثان الذكاء عند الأمم. فالمنتشفون في طعامهم أذكى من سواهم، وهم كذلك أقرب إلى التدين (ابن خلدون، د.ت، ص 86-89)، فهم ينسلخون من البشرية إلى الروحانية، ليسوقه ذلك إلى القول: إن البدو أقرب إلى الخير من الحضرة. والبدو عنده يضمون من يعتاش من الأنعام، ومن يعتاش من الفلاحة (ابن خلدون، د.ت، ص 120-123)، وكذلك رأى أنهم أقرب إلى الشجاعة من سواهم، بما يملكون من عصبية، وتُعرّة، وصفاء في الأنساب، فهم لا يذعنون لحكامهم، بسبب تلك العصبية، ويسعون إلى الملك، على عكس أهل المدن المذعنين للحكام، والذين تخفّ عنهم العصبية والتُعرّة، ويخفّ عدوانهم بسبب إذعانهم لملوكهم وحكامهم وللدولة. (ابن خلدون، د.ت، ص 125-132).

والعصبية التي يقصدها ابن خلدون لا تعني الجماعة على إطلاقها، وإنما الأفراد الذين تجمع بينهم رابطة الدم، أو رابطة الحلف، أو الولاء، بالإضافة إلى شرط الملازمة بينهم، من أجل أن يتمّ التفاعل الاجتماعي. وهي تبقى مستمرة ومتفرعة بوجود هؤلاء الأفراد واستمرار تناسلهم، فينشأ بين أفرادها شعور يؤدي إلى المدافعة، ويتعصب الواحد منهم للآخر حينما يكون هناك داعٍ للتعصب، ويشعر الفرد بأنه جزء لا يتجزأ من أهل عصبته، وفي هذه الحالة يفقد شخصيته الفردية بحيث تنوب في شخصية الجماعة، وهو شعور جماعي مشترك لدى أفراد العصبية فهو ذو صبغة جمعية أساسية بين الفرد والمجموعة، وليس بين فرد وآخر فقط، وفي حال تعرض العصبية إلى عدوان، يظهر في هذه الحالة "الوعي" بالعصبية، وهذا الوعي العصبي هو الذي يشد أفراد العصبية إلى بعضهم وهو ما يسميه ابن خلدون العصبية، التي بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه. (www.socialar.com)

3. 2. يربط ابن خلدون كذلك بين سهولة الحصول على الطعام عند الأمم والشعوب وضعف عقولهم، ثم يرى أن انغماسهم في المسرات والتترف يؤدي إلى ضعف أجسامهم، ويصبحون عرضةً للأمراض، ويعوزهم بعد ذلك روح المثابرة، ويفقدون صفات الحرب فلا يستطيعون هجوماً ودفاعاً. وفي المقابل يعرض حالة البدو، فهم عنده

أقوى بنيةً، وأنفذ عزيمةً، وأبقى في العادات، وأقل انحرافاً في الأخلاق، وهم أكثر ورعاً من غيرهم، ممن يتهاونون في مسائل الدين.

وفي هذا السياق نجد ابن خلدون يسرف في تطوير فكرة الزهد الصوفي، وأثرها الإيجابي في تطوير الأجساد والعقول، مقاربا بين البدو والمتصوفة من مدخل الزهد، وقلة الطعام، لينطلق من تلك الفكرة إلى أن ليس ثمة مجتمع من المجتمعات لا يتأثر بدين من الأديان، ويسوقه هذا بعد ذلك إلى مداخل التقريب الواجب بين الفلسفة والدين، شأنه في ذلك شأن بعض فلاسفة ذلك العصر.

ونعود إلى البدو، فابن خلدون يرى أن البدوي لا يعرف القوانين، ولا تحكمه سوى حاجاته، وتقاليده، وعاداته، فبمجرد انتظامه في سلك دولة؛ فإنه يخضع لفكرة القانون، وهذا مدخل الضعف إلى تكوينه، وتخليه عن استقلاله.

3.3. أما الدين فيتناقض مع فكرة العصبية التي تنبني عليها شخصية البدوي، فقد قام الإسلام على إلغاء العصبية القائمة على القرابة بالدم، ثم نجده يقرن ذلك بعامل الزمن وتعاقب الأجيال الذين يفتن في عضد القبيلة، والتي تقوم على العصبية، ثم يطلع علينا بنبوذة يقدمها ابن خلدون مؤداها أن كل قبيلة شريفة لا بد ستفقد حسبها وسلطانها بعد أربعة أجيال، وبذلك تزول الدولة التي تحكمها تلك القبيلة. وهو ما استغربه طه حسين في دراسته "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد" إذ ضرب مثالين بالملك في مصر وفارس، ففي مصر تولى الحكم منذ الفتح الإسلامي إلى عهد ابن خلدون ثماني أسر، ولكن الأمة بقيت بلا تغير حافظة لأصلها الذي احتفظت به دائما، على الرغم من تغير حكامها. وأما فارس فقد عصفت بها فتوحات الإسكندر وفتوحات العرب، وغزوات التتار، ولكنها لم تتغير. (حسين، 2006، ص110-111)

ولأن البداوة ضرب من العمران، صار لزاما منطقياً على ابن خلدون أن يتناول الأمم الوحشية، فهي عنده أقرب للغلبة على سواها، فالترف يعوق الملك، والانقياد يعوق السعي له، وإن شرف الملك لا يتأتى إلا بالتنافس في الخلال الحميدة (ابن خلدون، د.ت، ص138-142).

وحين تطرق ابن خلدون إلى العرب، قال إنهم إذا تغلبوا على أوطانٍ أسرع إليها الخراب، والملك لا يحصل لهم إلا بالدين، فهم أبعد ما يكونون عن الإدارة التي عبّر عنها بسياسة الملك، وهم كذلك أبعد الأمم عن الصنائع. (ابن خلدون، د.ت، ص404) وزيادة على ذلك فقد أضاف أن جمهرة العلماء في المجتمعات العربية من العجم، وهم أصحاب ذائقة تختلف عن ذوق العرب، فما يحصل للعرب من الذوق، لا يكون للمستعربين (ابن خلدون، د.ت، ص405) ثم نجده يشير إلى معلومة لطيفة حين يقول إن أكثر العلماء يبعدون عن السياسة، ويزهدون بها، وربما كان ذلك سبباً في تسنم غير العلماء مناصب الدولة (ابن خلدون، د.ت، ص542)، ولا ينبت هذا عن سياق ضعف العرب في سياسة الملك والإدارة، لتجيء بعد ذلك المدنية فتصنع لصاحب السلطان سلطة على البدو، إذا تطرقت لهم المدنية، فهم إذا استقروا تناقصت العصبية تدريجياً، فسُهلّت قيادهم، ولانت عريكتهم. (ابن خلدون، د.ت، ص149-154)

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى ما سنتوسّع فيه هذد الورقة من أنّ ابن خلدون استعمل كلمة (العرب)، ولم يكن يقصد بها الشعب العربيّ أو الأمة العربيّة، بل (البدو) جريا على تسمية البدو بالعرب في كثير من البيئات اللغويّة. ومما يؤيّد ذلك أنّ ابن خلدون يضع العرب على رأس الأمم حين يتكلّم على الحضارة أو السياسة، وذلك ما ستوضحه الورقة في الصفحات القابلة.

3. 4. يضيف ابن خلدون: إذا كثرت الناس تأثّل السلطان، وإذا توافرت أسباب الدعة أصيبت الدولة بالهرم. (ابن خلدون، د.ت، ص164-168) ثمّ تجيء الإشارة الصادمة حين يصرّح ابن خلدون بقوله: إن انتقال الدولة من البداوة للحضارة يقويها بدءاً، ولكنّها، كما نفهم من كلامه، قوة غير مرشّحة للاستمرار، بل تؤوّل إلى زوال، فتضعف الدولة، وذلك بسبب من لين الحضارة، والبعد عن أخلاق البداوة وعصبيّتهم. (ابن خلدون، د.ت، ص172) وأما الحيز المكانيّ للدول فمعتمد على قدرّ القوة، فتمتدّ الجغرافيا ويتزايد البناء بتزايد القوّة. (ابن خلدون، د.ت، ص164-177)

3. 5. وعوّداً على كلام ابن خلدون على العرب، وانتفاصه من قدرهم في البناء الحضاريّ، كما يتّهمه بعض الباحثين، فقد أورد الخبر المشهور عن أمر عمر بن الخطاب بإتلاف مكتبات بلاد فارس، وقد علّق علي عبد الواحد وافي على ذلك بقوله: "لم تُنبت هذه القصة عند ثقّات المؤرخين، كما لم تُنبت قصة أخرى تُشبهها بشأن حرق مكتبة الإسكندرية". في حين قال روزنتال إنّها شكل من الخرافة الشائعة عن كون عمر أمر بتدمير مكتبة الإسكندرية المشهورة. (الكور، 2017، ص1)

وقد خصّص علي عبد الواحد وافي الذي كان أوّل من عمل على تحقيق النّص العربيّ لـ"المقدمة" (1957-1960) لهذه المسألة مبحثاً كاملاً من تمهيد طبعته، حيث أكّد على أنّ الحقيقة أنّ ابن خلدون لا يقصد من كلمة العرب في مثل هذه الفصول الشعب العربيّ، وإنما يستخدم هذه الكلمة بمعنى (الأعراب) أو (سكان البادية) الذين يعيشون خارج المدن ويشتغلون بمهنة الرعي وخاصة رعي الإبل ويتخذون الخيام مساكن لهم ويظعنون من مكان إلى آخر حسب مقتضيات حياتهم وحاجات أنعامهم التي يتوقف معاشهم عليها؛ وهم المقابلون لأهل الحضرة وسكان الأمصار؛ كما تدل على ذلك الحقائق نفسها التي عرضها ابن خلدون في الفصول التي وردت فيها الكلمة. وينتهي وافي إلى القول: ومع ذلك فقد ودّدنا لو استعمل ابن خلدون كلمة "البدو" في هذا المقام، وهي الكلمة الصريحة فيما يقصده، بدلا من كلمة العرب التي تُطلق أحيانا على المعنى الذي يقصده (لأن الواقع أنه لم يأت بهذا المعنى من عنده، بل إنه أحد المعاني اللغوية القديمة للكلمة) ولكنها تُطلق على الشعب العربي. إذن لاتقى هذا اللبس، ولما أتاح لأحد مجالاً للاعتراض عليه. (وافي، 1962، ص242)

ويعرّز وافي رأيه بأنّه يشترك في مذهبه مع محمد جميل بيهم الذي يقول: كان ابن خلدون جليّاً في أنه كان يدّم البدو دون العرب. ولكن مصدر الالتباس يرجع إلى أنه في الحالتين استعمل كلمة العرب. فترك المجال

للسعويين لأن يتجاوزوا قصد المؤلف إلى التمسك بالكلمة دون المعنى، وإلى اتخاذها حجة لهم للتبديد بالعرب والحث من شأنهم (وافي، 1962، ص227)

وتطورياً لقيمة الدين فإن ابن خلدون يرى أن الدين قادرٌ ليس على صناعة الدولة فحسب، بل هو يصنع الدول العظمى، وذلك من خلال تقوية العصبية. (ص157) وينضاف إلى الاستقواء بالعصبية الاستقواء بالموالي، فثمة من يتعالفون بالنسب، وثمة من يتعالفون بالانتساب، أو بالموالاة. (ابن خلدون، د.ت، ص183، 134)

والموالي مشهورون بالتفاني بالخدمة والفتك في السياسة والحروب، ويمكن تسخيرهم بالعتاء، وذلك غير مقصور عليهم (ابن خلدون، د.ت، ص184-270) فالعتاء جاذبٌ والظلم تسلط ومبعدةٌ، وبين هذا وذاك يقع احتمال الخلل في الدولة ويضعف العمران. وقلما تمكنت الأمم في مذهب ابن خلدون من بناء الهياكل العظيمة إلا بمرور الملوك بعد الملوك، وتأنل السلطان، ويرتبط بذلك كثرة الناس، فإن الدعة تزداد بكثرتهم، وتنخفض أسعار الضرورات بسبب كثرتهم وكثرة المال بين أيديهم. (ابن خلدون، د.ت، ص294-363)

ولا يمكن أن نقرأ موقف ابن خلدون من العرب ونحن نأخذ في الاعتبار أنه عربي، كما صرح هو صراحةً. وثمة من يذهب إلى أنه يقول ذلك في ضوء حساسيته بوصفه ينتمي إلى ذلك الشعب البربري الذي فتح العرب بلاده بعد مقاومة عنيفة (وافي، 1962، ص225)، فإنه مدح البدو أحياناً، ولم يمدح العرب إنما كان يمدح قومه من البربر ببدائيتهم، ولا سيما أنه كان من قبائل بربرية واضحة العداء للعرب، بسبب ما خربه العرب في شمال إفريقيا في القرن الخامس الهجري، وهو يدعي أنهم أي العرب لا يتغلبون إلا على البسائط متناسياً فتوح العرب لبلاد فارس وبقائهم فيها قرابة قرنين من الزمن. فقد عقد فصلاً قال فيه: إن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط وذلك أنهم بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل انتهاب وغيث ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر ويفرون إلى منتجعهم بالفقر ولا يذهبون إلى المزاحفة والمحاربة إلا إذا دفعوا بذلك عن أنفسهم فكل معقل أو مستصعب عليهم فهم تاركوه إلى ما يسهل عنه ولا يعرضون له والقبائل الممتنعة عليهم بأوعار الجبال بمنجاة من عيئهم وفسادهم لأنهم لا يتسمنون إليهم الهضاب ولا يركبون الصعاب ولا يحاولون الخطر وأما البسائط فمتى اقتدروا عليها بفقدان الحامية وضعف الدولة فهي نهب لهم وطعمة لأكلهم يرددون عليها الغارة والنهب والزحف لسهولتها عليهم إلى أن يصبح أهلها مغلبين لهم ثم يتعاورونهم باختلاف الأيدي وانحراف السياسة إلى أن ينقرض عمرانهم والله قادر على خلقه وهو الواحد القهار لا رب غيره. (ابن خلدون، د.ت، ص149)

وأما الخراب الذي يجلبه العرب للبلاد الذين يفتحونها، ففائق برأيه على هدمهم الصروح لأخذ حجارتها عند الحاجة وعدم ميلهم إلى البناء واغتصاب أملاك المغلوبين بالقوة فيصورهم وكأنهم أمة من اللصوص معزراً رأيه بما حصل من تخريب في شمال أفريقيا، متناسياً الظروف المحاطة بذلك التخريب كما يرى طه حسين، إذ نشب خلاف بين الخليفة الفاطمي وأسرته بربرية كانت خاضعة له ثم صارت خصماً وعدواً وغافلاً عن أن العرب بنوا وأشادوا في فارس والشام وإسبانيا بل وفي أفريقيا أيضاً. فقد قال: والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خلقاً وجبلة وكان عندهم ملنوداً لما فيه من الخروج عن ربة الحكم وعدم الانقياد للسياسة وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتغلب وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومناف له فالحجر مثلاً إنما حاجتهم إليه لنصبه أثافي القدر فينقلونه من

المباني ويخربونها عليه ويعدونه لذلك والخشب أيضا إنما حاجتهم إليه ليعمروا به خيامهم ويتخذوا الاوتاد منه لبيوتهم فيخربون السقف عليه لذلك فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران هذا في حالهم على العموم وأيضا فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس وأن رزقهم في ظلال رماحهم وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه فإذا ثم اقتدارهم على ذلك بالتغلب والملك بطلت السياسة في حفظ أموال الناس وخرب العمران وأيضا فلانهم. (ابن خلدون، د.ت، ص149)

وقد ردّ طه حسين على ادّعاءات ابن خلدون المسيئة للعرب في أطروحته حول فلسفة ابن خلدون (حسين، 2006، ص112-116)، ولكنّ علي عبد الواحد وافي رأى أنّ طه حسين لم يفهم قصد ابن خلدون من كلمة (العرب) في مقدّمته، وطه حسين يشترك في ذلك مع دارسين آخرين من مثل محمد عبد الله عنان في كتابه "ابن خلدون حياته وتراثه الفكري". يقول وافي: "وقد أساء كثير من الباحثين فهم مدلول كلمة "العرب" في عناوين فصول المقدّمة، ولم يمعنوا النظر فيما يذكره ابن خلدون تحت هذه العناوين من الأمور القاطعة بأنه يقصد من هذه الكلمة سكان البادية الذين يشتغلون بمهنة الرعي، ويعيشون عيشة تنقل ونجعة، فن أنه يقصد منها شعب العرب المقابل لشعب العجم". حتى إنه يشير إلى خلوص بعض الدارسين إلى أنّ ابن خلدون شعوبيّ، ومن أصل غير عربيّ (وافي، 1962، ص224) ومن هؤلاء ساطع الحُصري في كتابه "دراسات عن مقدّمة ابن خلدون"، ومحمد عبد الغني حسن في مقاله التي نشرها في (المجلة) سنة 1961 "ابن خلدون بين الشاعريّة والشعوبيّة والتّصوّف"، وعبد العزيز الدوري في كتاب "أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في علم التاريخ" الذي نشره مركز دراسات الوحدة العربية سنة 2009. (الكور، 2017، ص1)

ومقابل ذلك يضرب علي عبد الواحد وافي مثلين لمن أحسنوا فهم مقصد ابن خلدون كالمؤرخ التركي جودت باشا الذي ترجم كلمة (العرب) إلى مقابل تركيّ يعني (قبائل عربيّة)، فأوضح من إضافة كلمة (قبائل) أنه يعني البدو منهم لا الحضّر. وكذلك تمثّل وافي برأي المستشرق الفرنسيّ البارون دوسلان الذي ترجم المقدمة للفرنسية سنة 1868، وقال: "استخدم ابن خلدون في هذا الفصل وفي الفصول التالية كلمة العرب بمعنى البدو" ثم وصفهم بقوله: (البدو الرّحل). (وافي، 1962، ص226-227)، وينضاف إليهما ستيفان ليدر الذي بيّن في دراسة له المفهوم الخلدونيّ للعرب، وأتته ناتج من ممارسات اجتماعيّة خاصة، فالعرب عنده هم البدو الذين تجمّعهم في الواقع فكرة الأصول المشتركة العادات والممارسات الاجتماعيّة. فابن خلدون لا يُحيل إلى طبيعة العرب، بل إلى نمط عيش خاص، عيش البدو رُعاة الإبل. (الكور)

وجدير بالذكر أنّ البدو عند ابن خلدون ليسوا أهل البادية فحسب، بل هو يضم لهم أهل الفلاحة والزرع، يقول: "إنّ أهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطّبيعي من الفلح والقيّام على الأنعام". (ابن خلدون، د.ت، ص121)

ثم إنه طعن على ملوك هؤلاء العرب (البدو) أن أخلاقهم منحطّة، وهم نزاعون الى مصادرة أملاك الأغنياء ومتعلقات كبار موظفي الدول والأمصار التي يفتحونها، ثم ضرب أمثلة بخسة أهل سوريا ومصر وطمعهم وهي

أمثلة غير كافية للاستدلال العلمي، بل إنه عبّر عن أن مدن المشرق الكبيرة صبرت كثيراً على الظلم والمظالم، وامتد هذا الظلم حتى أبشع صورته حين ساق قصة كتبها الكاتب عبد اللطيف البغدادي منها أنه رأى مراراً أناساً يعاقبهم الحاكم في مصر لأنهم كانوا يطاردون الصبية والضعفاء ليأكلوا لحومهم. ومن الواضح أنّ حمل كلمة (عرب) على الأمة العربية أو الشعوب العربية كلّها يتناقض مع إعظامه شأن العرب حين يذكر الأمم المتحضّرة ذات الشأن، وتقديمه إياهم على كل من سواهم.

إنّ موقف ابن خلدون ليس سلبياً من بدو العرب فحسب، بل من سود البشرة، وأهل الأقاليم الباردة، وأهل المدن، وأهل الجنوب، فهو يقول في أهل الجنوب:

"ما وراء الجنوب لا توجد حضارة بالمعنى السليم. هناك بشر هم أقرب إلى الحيوانات منهم إلى الكائنات العاقلة، وهم يعيشون في غابات وكهوف، ويأكلون الأعشاب والحبوب غير المطبوخة، وغالباً ما يأكل بعضهم بعضاً، ولا يمكن عدّهم بشراً. والجنوب خلاء كله. وقد ذكر كثير من الحكماء أن ذلك لإفراط الحر، وقلة ميل الشمس فيها عن سمت الرؤوس. فلنوضح ذلك ببرهانه ليتبين منه سبب كثرة العمارة فيما بين الإقليمين الثالث والرابع من جانب الشمال إلى الخامس السابع."

(ابن خلدون، د.ت، ص 49)

وربّما فهم ذلك على أنّه منهج في النقد الحضاري، ومحاولة في التحليل والتسبيب، وليس الإساءة، فهو عبّر عن وجهة نظر شخصيّة، أو علميّة، وإنّ موضوعيّة العالم لا تلغي شخصانيّته التي تقوم عليها شخصيته العلمية وفرادته.

وبعد حديث عن أهل إفريقية، وبعض أمصارها المأهولة، وصفات هؤلاء، يتابع ابن خلدون فيقول:

"في جنوبي هذا النيل قوم من السودان، يقال لهم لملم، وهم كفار، ويكتون في وجوههم، وأصداعهم، وأهل غانة، والتكرور يغيرون عليهم، ويسبونهم، ويبيعونهم للتجار، فيجلبونهم إلى المغرب، وكلهم عامّة رقيقهم. وليس وراءهم في الجنوب عمران يعتبر إلا أناسي أقرب إلى الحيوان العجم من الناطق يسكنون الفياقي والكهوف، ويأكلون العشب، والحبوب غير مهياة، وربما يأكل بعضهم بعضاً، وليسوا في عداد البشر."

(ابن خلدون، د.ت، ص 54)

وواضح أنّه يتابع حسّه النقديّ، ورغبته التحليليّة، فيطعن على دين هذه الأقسام، ومظهرها، وقبولها العبوديّة، ويصرّح بعد ذلك أنهم بشر أقرب إلى الحيوانات، ويؤيّد مقالته بطريقتهم في السكن والمطعم، حتّى إنّ بعضهم يأكل بعضهم الآخر. ثم يقول ابن خلدون:

"فالإقليم الرابع في هذه الدنيا أعدل العمران، والذي حافاته من الثالث، والخامس أقرب إلى الاعتدال، فلهذا كانت العلوم، والصناعات، والمباني، والملابس، والأقوات، والفواكه، بل والحيوانات، وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم

الثلاثة المتوسطة مخصصة بالاعتدال. وسكانها من البشر أعدل أجساماً، وأواناً، وأخلاقاً، وأدياناً، حتى النبوات فإنما توجد في الأكثر فيها." (ابن خلدون، د.ت، ص 82)

فقد جعل أهل الأقاليم المتوسطة وسطاً معتدلين في كل شيء، وخلقهم أجود وأعدل، وكذلك طباعهم وأخلاقهم وتديّنهم، ثم يصفهم أبعد، فيقول:

"أهل الاعتدال في خلقهم، وخلقهم، وسيرهم، وكافة الأحوال الطبيعية للاعتماد لديهم من المعاش، والمساكن، والصنائع، والعلوم، والرياسات، والملك، فكانت فيهم النبوات، والفلك، والدول، والشرائع، والعلوم، والبلدان، والأمصار، والمباني، والفراسة، والصنائع الفائقة، وسائر الأحوال المعتدلة. وأهل هذه الأقاليم التي وقفنا على أخبارهم مثل العرب، والروم، وفارس، وبني إسرائيل، واليونان، وأهل الهند، والصين". (ابن خلدون، د.ت، ص 85)

وهو يقدم العرب، كما نلاحظ، على سائر أمم الاعتدال والإبداع من جديد، وهذا يعزّز أنه حين كان يتعرّض للعرب، فينال منهم، لم يكن يقصد الشعب العربي أو الأمة العربية، بل أراد البدو، كما ذهب أصحاب هذا الرأي. ويضيف عن شعوب هذه الأقاليم: "وأهل الوسط المنتحلين للعلوم، والصنائع، والملل، والشرائع، والسياسة والملك - من ولد سام". (ابن خلدون، د.ت، ص 85)

ويستمرّ فيقول:

"الأقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب، ولا كلّ سكانها في رغد من العيش... فبعض سكانها في شطف من العيش: مثل أهل الحجاز، وجنوب اليمن، ومثل المثلثين من صنهاجة الساكنين بصحراء المغرب، وأطراف الرمال فيما بين البربر والسودان، فإن هؤلاء يفقدون الحبوب، والأدم جملة، وإنما أغذيتهم وأقواتهم الألبان، واللحوم، ومثل العرب أيضاً الجائلين في القفار، فإنهم وإن كانوا يأخذون الحبوب، والأدم من التلول، إلا أن ذلك في الأحايين، وتحت ربة من حاميتها، وعلى الإقلال لقلة وجددهم، فلا يتوصلون منه إلى سدّ الخلة أو دونها، فضلاً عن الرغد، والخصب، وتجدهم يقتصرون في غالب أحوالهم على الألبان، وتعوضهم من الحنطة أحسن معاض".

(ابن خلدون، د.ت، ص 87)

وفي تفصيل أثر الطعام وأنواعه في طبائع البشر، وخصالهم، وتكوينهم يفصّل ابن خلدون فيقول: وتجد مع ذلك هؤلاء الفاقدون للحبوب والأدم من أهل القفار أحسن حالاً في جسمهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش: فالوانهم أصفى، وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتمّ، وأحسن، وأخلاقهم أبعد من الانحراف، وأذهانهم أثقّب في المعارف والإدراكات. (ابن خلدون، د.ت، ص 87)

وأما تأثير كثرة الطعام ورفاهه ولينه، فيوضحه بقوله: يعرف ذلك من خبره، والسبب في ذلك والله أعلم أن كثرة الأغذية وكثرة الأخلاط الفاسدة العفنة ورطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئة، ينشأ عنها بعد إقطارها في غير نسبة، ويتبع ذلك انكساف الألوان، وقبح الأشكال من كثرة اللحم، كما قلناه، وتغطي الرطوبات على الأذهان، والأفكار، بما يصعد إلى الدماغ من أبخرتها الرديئة، فتجيء البلادة والغفلة، والانحراف عن الاعتدال بالجملة. (ابن خلدون، دبت، ص 87-88)

ثم نجده يستطرد فيقول: فإننا نجد الأقاليم المخصبة العيش الكثيرة الزرع والضرع والأدم، والفواكه يتصف أهلها غالباً بالبلادة في أذهانهم، والخشونة في أجسامهم. وهذا شأن البربر المنغمسين في الأدم مع المتقشقين في عيشهم المققتصرين على الشعير أو الذرة مثل المصامدة منهم، وأهل غمارة والسوس فتجد هؤلاء أحسن حالاً في عقولهم، وجسومهم، وكذا أهل بلاد المغرب على الجملة المنغمسون في الأدم، والبر مع أهل الأندلس وخفة الأجسام، وقبول التعليم. فنجد المتقشقين من أهل البادية أو الحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع، والتجافي عن الملاذ أحسن ديناً وإقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصب. (ابن خلدون، دبت، ص 88-89) ثم يشير إلى أن للنفس الإنسانية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الروحانية. (ابن خلدون، دبت، ص 100)

وأما الأمة البربرية ففوية وهائلة، وهم شعب بكل ما في الكلمة من معنى كسائر الأمم التي شهدها العالم كالعرب، والفرس والإغريق والرومان. ونلاحظ هنا أنه يقدم العرب على أمم أخرى متحضرة، وبهم يشبه البربر.

إن كتاب ابن خلدون "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" هو كتاب في التاريخ، وذلك واضح من خلال كلمة (أيام)، والتعريف الذي يرد على صفحة غلاف الكتاب وهو كما يأتي: "تاريخ وحيد عصره العلامة عبد الرحمن ابن خلدون المغربي" ولكن من منهجه في تأليفه كان غير دقيق أحياناً فهو كثير التعميم، ويبني على قرائن جزئية، ويقيم الحجج وفقاً لهواه الشخصي أحياناً، وربما نفعه ما كان أضر به فلعل توسعه بعيداً عن صلب التاريخ بالتطرق للظواهر الاجتماعية والعناية بأبعاها وملابساتها في سياق الكلام على الحدث التاريخي هو ما جعله مؤسساً لعلم الاجتماع وليس مؤرخاً بأهمية ذلك المنزع.

المصادر والمراجع:

- ابن خلدون، ع، (دبت). كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (ط1). القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى.
- ابن خلدون، ع، 1965. مختارات من ابن خلدون (ط1)، ج1، مج21، بيروت: دار صادر.
- ابن خلدون، ع، 2003. رحلة ابن خلدون (ط1)، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- حسين، ط، 2006. فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد، (ط1)، ترجمة محمد عبد الله عنان، القاهرة: مشروع مكتبة الأسرة.
- الزركلي، خ، 1979. ط4، ج3، بيروت: دار العلم للملايين.

- العجيلي، ش، 2011. الخصوصية الثقافية في الرواية العربيّة، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.
- غُرْبَال، م، 1972. الموسوعة العربية الميسرة (ط2) القاهرة: مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر.
- معلوف، ل، 1960. المنجد في اللغة والأدب والعلوم (ط5) بيروت: المكتبة الشرقية.
- النجار، م، 2008، الدراسات الثقافية ودراسات ما بعد الكولونيالية (ط1) عمّان: الدار الأهلية للنشر والتوزيع.
- وافي، ع، 1962، عبد الرحمن بن خلدون (ط1) القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
- (www.tribusalgeriennes.wordpress.com)، وقت الدخول 2017/4/14، الساعة 2230.
- (www.socialar.com)، وقت الدخول 2017/4/17، الساعة 1625.
- (www.ebn-khaldoun.com)، وقت الدخول 2017/4/26، الساعة 1605.

Cultural Particularism in Globalized World: Implication of *Asabiyyah* in a Minority Context

Küresel Dünyada Kültürel Birliktelik: Azınlık Bağlamında Asabiyet Uygulamaları

Mohammad Ismath Ramzy

University of Malaya, Malezya

ismathramzy@um.edu.my

Abstract: Globalization precedes indigenous cultural particularism while promoting single culture aligning to European nature. Dissolving of indigenous culture has created tension in Muslim minorities. This article, therefore, examines the concept of *Asabiyyah* of Ibn Khaldun and its implication for the Muslims live in non-Muslim country. The concept of *Asabiyyah* describes social solidarity by affirming cohesion based on ethnicity and faith. The culture of a community will be protected if *Asabiyyah* is strong among the members of that community. The researcher studied the methodology of Syed Nursi in protecting cultural solidarity in Turkey from *Asabiyyah* perspective and examines the prospect of adopting similar procedure to intensification of *Asabiyyah* among Muslim minority of Sri Lanka.

Keywords: Globalization, *Asabiyyah*, Cultural Particularism, Multiculturalism, Ibn Khaldun

Öz: Küreselleşme, temelinde Avrupalılık olan tek kültür birliğini desteklerken, yerli kültürel birlikteliğin de önüne geçmektedir. Yerli kültürün bozulması Müslüman azınlıklar arasında gerilim oluşturmaktadır. Bu makale İbn Haldun'un asabiyet kavramını ve bu kavramın gayri müslim ülkelerde yaşayan Müslümanlar üzerindeki uygulamalarını incelemektedir. Asabiyet kavramı, toplumsal dayanışmayı inanç ve etnik köken temelli birlik olarak tanımlar. Eğer toplumun üyeleri arasındaki asabiyet bağı güçlü ise toplumun kültürü korunmuş olur. Araştırmada, asabiyet perspektifinden Said Nursi'nin Türkiye'deki kültürel dayanışmayı koruma metodu ve Sri Lanka'daki Müslüman azınlıklar arasındaki asabiyetin kuvvetlenmesini sağlayacak benzer yöntemlerin kullanılması ihtimali incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Küreselleşme, Asabiyet, Kültürel Birliktelik, Çok kültürlülük, İbn Haldun

1. Introduction

The globalization challenged and expanded human life in different aspects. Particularly, the advancement of communication and technology dissolves boundaries and cultural limitations in the interest of mobilizing the people with different backgrounds towards

a shared culture and civilization (Smith, 2000, p. 86). Globalization, therefore, connect the world in term of economy, politics, education, knowledge sharing as well as many other aspects of human affiliations (Moahi, 2007).

Globalization has created a paradoxical dichotomy in managing the cultural diversity. On the one hand, it has provided an opportunity to empower people with different knowledge and skills and enhanced their vision while giving a mechanism for self-representation as well as supporting to a collective identity (Smith, 2000, p. 84–86). On the other hand, it has given a way to dominant countries for further colonization at the expenses of individual and self-identity.

The issues faced by Muslim minorities including Sri Lanka revealed the pressure and tension caused by globalization and its impact on culture. Islamaphobia in the West and its different expressions in Sri Lanka are some examples of globalization effect on the cultural diversity.

A phobia of majority over minority on cultural devastation, economic growth, acquiring wealth and resources as well as population growth clearly explain the negative impact of globalization on cultural management in Muslim minority countries like Sri Lanka (Waduge D, Shenali, 2016). Apparently cultural phenomena of women attire like *Hijab*, *Abaya* and *Niqab* were questioned by the majority in Sri Lanka on the basis of cultural hegemony (Waduge D, Shenali, 2016). Fear for Islamization through global Halal market is another aspect of globalization impact on local culture in the country (Sarjoon, A., Yusoff, M. A., & Hussin, N., 2016).

Hence, the phobia among the majority over the Muslim minority in Sri Lanka became the foundation for anti-Muslim campaign in the country. According to a report submitted by Sri Lanka Muslim congress to United Nation High Commission for Human Rights (Muslim Congress, 2013), at least 241 anti-Muslim attacks and 69 anti-Christian attacks occurred in Sri Lanka between January and December in 2013. Fifty-one incidents among them were violent, involving physical violence against individuals and destruction of their property. Surprisingly, at least 118 of these attacks were perpetrated by politicians. Further, 213 violent cases against Muslims in 2014 (Razick, A. S., Gafoordeen, N., & Mazahir, S. M. M., 2018), 82 cases in 2015 (Secretariat for Muslims, 2015), more than 100 cases in 2016 and 2017 (Thuppahi, 2017) were recorded. Anti-Muslim campaign further developed to the large scale attacks on Muslim villages such as attack on Aluthgama in 2014, Gintota in 2017 (Sunday Leader, November 2017). In 2018, Digana, as Muslim village was attacked by the Signalese extremist group killing 01 person, many

houses were fully damaged while more than 100 houses were attacked (Rameez Aboobakar, 2018).

It shows maintaining the cultural particularism of Muslims has become a challenge in Muslim minority countries, particularly Sri Lanka. Hence, this research studies the theory of Asabiyyah of Ibn Khaldun and its different implications in the history to develop a suitable concept to enhance social cohesion in the country without losing the cultural and religious identity.

Ibn Khaldun (1332–1406) was a great scholar and sociologist. Many Western and Eastern scholars consider him as the first sociologist who explained the force of social change in scientific approach (Mohammed Cherkaoui, 2010). The Asabiyyah of Ibn Khaldun is the center of his legacy. It is a force that explains the social change and the rise and fall of dynasties and states (Halim, A.A et al. 2012). Hence, the British historians, Arnold J. Toynbee (1889–1975), described Asabiyyah as “undoubtedly the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind in any time or place.” (Mohammed Cherkaoui, 2010)

Ibn Khaldun borrowed the concept of Asabiyyah from the classical Arabic literature and reconstructed its meaning to explain the force of social change in his context. *Asabiyyah* was a popular ethnic concept in pre-Islamic period (Abu Dawood, 5121) and the classical Arabic literature used this concept to explain individual's feeling attached to his or her clan or tribe. Arabic-English Lexicon explains the term '*Asabiyyah*' as 'the action of ones in helping his people or his group against any aggressive action, the quality of a person who is angry for the sake of his group and protecting them, the action of ones who invites others to help his group, to combine or league with them in facing those who act hostility towards them whether they are wrongdoers or wronged, the action of an individual who associate with others or of him who protects others or partisanship and a strong association with holds numbers of person closely bound based on the same interest and opinion' (Lane, E.W, 1984).

According to this definition, Asabiyyah is group consciousness that glue each member of a group. Hearing of injustice to somebody in a blood relationship, it arises and become powerful in facing the challenges. However, Ibn Khaldun reconstructed it's meaning as a factor or emblem shared by people not related to each other by blood ties but by long and close contact as members of a group (Sümer, B., 2012).

Asabiyyah, in the view of Ibn Khaldun, is a force that ensures the social coherent in a society; it also is a force to change the rural society into urban as well as a dynasty (Ibn Khaldun, 1958: 422–423). Ibn Khaldun used some more concepts to explain the broader meaning of Asabiyyah such as umran, mulk, and fitrah (Sümer, B., 2012). The concept of Umran, for example, describes the rise and fall of a civilization. According to him, the origin of a civilization and its fall explains the degree of Asabiyyah among the members of civilization. He described the origin of civilization as beduin (badawa) and the highest degree of civilization as sedentary (hadara). Hence, the degree of Asabiyyah is very high among Beduin tribes while it decreases among sedentary. Therefore, Ibn Khaldun's concept of Asabiyya is not biological or ethnical, rather functional. He did not limit Asabiyya with blood ties, rather broaden its meaning into a universal worldview (Sümer, B., 2012).

According to Ibn Khaldun, Asabiyyah is fundamental of any social mobilization including Islamic Da'wah. He said, "Religious propoganda cannot materialize without asabiyya. This is because every mass (political) undertaking by necessity requires asabiyya." (Ibn Khaldun, 1967:125). Ibn Khaldun argues that any mass level mobilization of people including religious propagation requires Asabiyyah. In this perspective, Asabiyyah provides strong basis for religious mission.

There are many Muslims and non-Muslim scholars tried to understand and explain Asabiyyah from different perspectives. Halim, A.A et al. (2012) has compiled different definitions and understanding of *Asabiyyah*. Rosenthal (1958) explained Asabiyyah as 'group feeling' (Sümer, B., 2012), Lacoste also has similar understanding of this term while Mahdi (1957), and Issawi (1950) described it as 'solidarity' (Halim, A.A, 2012, p. 23–29). Hence, different scholars have tried to explain Ibn Khaldun theory of Asabiyyah.

Mohammed Cherkaoui (2010) describes *Asabiyyah* of Ibn Khaldun as fundamental bond of human society and socio-psychological motivation for change. According to him, Asabiyyah not only discusses motives of intra-state conflicts, and sub-groups rebellions but also underlines the force of social change and its patterns (Mohammed Cherkaoui, 2010).

Mohammed Cherkaoui (2010) compares *Asabiyyah* with modern theory of social change. He said, 'unlike the Anderson concept of imagined communities, *Asabiyyah* entails the psychological process of identification with 'Us', in conjunction with 'They', with a sense of internalized communities. It also captures the dynamics of identity politics, power, and the contestation of hegemonic discourses between fading and emerging social

groups, political systems, and civilizations' (Halim, A. 2014). Hence, *Asabiyyah* is not a concept that works on the basis of cost and benefit; rather it works on the basis of beliefs and conviction.

According to Halim, A.A et al. (2012), the spirit of *Asabiyyah* arises from the blood relationship, which is the core element of this concept. However, this spirit is not limited to blood relationship, rather it exists in those who have no blood relationship, yet have a common view (Halim, A., 2014). Therefore, in the view of Halim, *Asabiyyah* is not a subject-based concept but a process of identification with the collective at a strategic time. It is collective will formation to sustained action, rather than a higher degree of social cohesion (Sümer, B., 2012).

From the above discussion on *Asabiyyah*, it is realized that *Asabiyyah* is a force or power to change the status of a society and to mobilize the people towards certain purpose. However, *Asabiyyah* on the basis of ethnic consciousness could not be a force to change a diverse society. Rather, it should be expounded on a strong and inclusive metaphor like religion.

Asabiyyah with the orientation of worldview and broader perspective of creator, the relationship between human being and the universe become sacred and increases religious awareness and commitment. On the other hand, religious awareness strengthens the *Asabiyyah* and promotes coherence among the members by eliminating social differences and ethnic orientation (Halim, A.A et al., 2012). Thus, Rosental said, "...religion is the most powerful cement that can hold together a large sedentary people..." (Halim, A.A et al., 2012). *Asabiyyah* on the basis of worldview, therefore, can play a vital role in ensuring social coherent while promoting religiosity. Therefore, religious affiliation, in his view, strengthens the political power through enhancing *Asabiyyah* among the members. As far as blood ties are not inclusive, establishing a dynasty needs religion (Sümer, B., 2012).

The spirit of *Asabiyyah* that arises on the basis of worldview is very particular and sometime stronger than earlier (Halim, A. 2014). The spirit of blood relationship is usually built upon the perception of ancestral history and the association of members in a group while the spirit of brotherhood on the basis of worldview, particularly the perception on the relationship among creator, man and the universe go beyond the blood relationship. Blood relationship connects the people with different worldview, different life style and different perception on the destiny in term of one family. However, worldview relationship connects the people with different blood relationship together in

term of their perception of existence, destiny as well as meaning of life. As far as the relationship based on the worldview is broader to include entire human community than the relationship based on ethnicity that excludes many other races, the Asabiyyah on the basis of creator is broader and stronger than else..

Ibn Khaldun theory of Asabiyyah discusses the pride of one with his or her own worldview, culture and religion. It discusses the status of a group or community in term of socio-political and economic development on the spirit of God-man relationship. The socio-political and economic condition of a country or community would be enjoyable when they are connected by common worldview. The declining status of a country in term of economy and politic shows the weakness of people in common worldview.

Hence, the development of a country and its social status depends on its Asabiyyah based on worldview. Islamic thinkers and revivalists in post-colonial period strongly believed that proper awareness on common worldview as an effective mechanism to bring social change and sustainable development in a country. This article therefore, study the contributions of two scholars Moulana Mawdudi and Seyed Qutb in post-colonial period to bring social change in their respective countries in comparing with the contributions of Seyed Nursi's effort to reform Turkey from the perspective of Asabiyyah of Ibn Khaldun. The implications of Asabiyyah in a Muslim country will be examined by investigating these three reformers 'methodologies to understand the Islamic worldview and enhance social mobilization of Muslim society without losing the cultural and religious identity.

2. Muslim world in 20th century

The twentieth century witnesses the decline of the Muslim world in all aspects including economy, politics and religion. Many orientalist and anti-Islamic groups harshly condemned Islam and Muslims during this period. The Islamic Culture was condemned and made equal to anti-human culture (Ushama, T., & Osmani, N. M. 2006). Further, orientalist considered the Islamic culture as a mechanism to brought barbarism and terrorism to the world (Patel, S., 2007, p.7). They also explained Islam as primary reason for Muslims backwardness, underdevelopment and anti-progress and barred women from participating in the development projects (Ushama, T., & Osmani, N. M. 2006).

The Muslim leaders and intellectuals who educated in the Western universities convinced that their religion and culture as main cause of declining status of Muslim world (Ushama, T., & Osmani, N. M. 2006). They, therefore, adopted secularism and to develop

their country (Huntington, S. P., 1993). In response to these modernist scholars and leaders, the Muslim reformers found ignorance of religion particularly Islam as the primary reason for declining status of the Muslim world and they demanded reconstruction of Muslim thoughts on the basis of Islamic worldview and explained Islam as potential to develop Muslim countries by facing the challenges of modernism.

Moulana Mawdudi (1903–1979) for instance, discussed *Tajdid* – reconstruction of meaning of text to resolve the issues of Muslim world. He recognized the deteriorating condition of Muslim world and introduced *Tajdid* method to develop the Muslim world including Pakistan. According to him, lack of *Tajdid*-interpretation of Islamic worldview and Islamic concepts is the primary cause of the declining status of the Muslim world while condemning *Tajaddud*-innovation, and the manufacture of new brands of Islam on the basis of secularism or other to face the challenges of western civilization (Ushama, T., & Osmani, N. M. 2006).

Mawdudi realized Muslim leaders' commitment in secularism and traditional interpretation of Islam or failure of Muslim intellectuals to interpret Islamic worldview and Islamic concepts to face modernism. Therefore, he highlighted Islam as something to be rediscovered to address development scheme (Ushama, T., & Osmani, N. M. 2006). Based on this stand, Mawdudi criticized the approach of subservience approach to Western culture which accepted everything from the West without examining the consequences while criticizing the traditionalists for rejecting all that West had invented (Ushama, T., & Osmani, N. M. 2006).

Mawdudi propagated the worldview of Islam and promoted that Islam is not a religion that guide limited aspects of human life like *ibadah* or worships rather it is the religion that guides the human being for his entire life. Mawdudi believed that the social change is possible only through correct worldview and Islamizing the social institutions. In order to Islamize the social institutions and to create a social force, he formed a movement–Jamath–E–Islami – Islamic movement in 1941, and educates the members of this movement with his *Tajdid* method to Islamize the institutions through different methods.

Similar observation was made by Syed Qutub (1906–1966) in Egypt on the Muslim society. Syed Qutub described the declining situation of Egypt in term of politics and social development by the term *Jahiliyyah*–Ignorance. He published *Al-Adalah al-Ijtima'iyah fi'l Islam* (Social Justice in Islam) in 1984, which provides an overview on this situation. In the same year, he elaborated his view on *Jahiliyyah*, which traditionally refers

to the pre-Islamic Arabs who worshipped stone idols, further in his edited journal, *al-fikr al-jadid* in which he analyzed socio-economic and political issues in his time in term of *Jahiliyyah* (Mohamed, Y. 2008).

Jahiliyyah, for Qutb, is a comprehensive concept that explains social, political, moral and intellectual failure of Muslim society. Hence, this term refers not only to political leadership but also refers to Western systems of governments as well as civilizations (Mohamed, Y. 2008). Especially, Qutub used the term *Jahiliyyah* to explain political ideologies such as Capitalism and Communism (Mohamed, Y. 2008). His *Fi Zilal al-Qur'an* (In the Shade of the Qur'an) and his Milestones, written in the 1960s, called for a new Qur'anic generation to replace the contemporary paganism of nationalism and socialism (Mohamed, Y. 2008).

Qutb explained Capitalism as a mechanism of group of people who live in luxury and exploit the labours as well as poor workers. Thus, he called upon the liberation of the poor from exploitation of colonialism and feudalism. Socialism, in his view, is also not an alternative, although it provides minimum standards of living, employment, housing, social justice (Mohamed, Y. 2008).

Qutb also, similar to Mawdudi, adopted institutional change to reform the Egypt as well as other Muslim countries. Hence, he joined Ihwan al-Muslimun- Muslim brotherhood movement and reconstructed the Islamic concepts as a mechanism to bring the social change.

Hence, Mawdudi and Qutb found ignorance of religion and incorrect understanding of Islam as reasons for declining status of Muslims. They, therefore, called the Muslim community for returning to the Quran and its real meaning. Even though, both of them provided consideration to individual's spiritual well-being, they found the significant role of group force to bring the change. Hence, they formed movements to ensure social cohesion on the basis of the Quran and its correct form of description while empowering social institutions. In other words, social cohesion on the basis of *Asabiyyah* of common worldview as discussed before. Further, they believed that the changes in social institutions can bring the change in the society. Hence, they focused on social institutional reformation rather than individual members of the society.

3. Contribution of Nursi Movement in Turkey

Said Nursi (1873–1960) also known as Bediuzzaman also found secularism and lack of knowledge in understanding the Quran as the reason for declining state of Turkey. He observed the political leaders' perception on religion and secular life-style in the country. He referred to his observations in Ankara and said, "I went to Ankara in the year thirteen thirty eight (1922). I found that a terrifying heretic thought was being infiltrated deceitfully to undermine and poison the minds of believers who were rejoicing at the victory of the Muslim army over the Greek" (Talip Alp, 2005). This observation shows Nursi's discontent statement of the leaders and their perception on religiously motivated nationalistic group in Turkey. Particularly, it shows that he was disappointed to see members of the House of Representatives attitudes towards religion and the interest of Westernization. Upon this, he published a declaration inviting the MP's to apply and preserve the principles of Islam (Talip Alp, 2005).

Turkey, during his time, was focal point of the world. The Arab and their anti-Ottoman attitude during the World War-I provoked anti-religious passion among Turks (Jankowski, J. 1991). This anti-religious antagonism became worse with Mustafa Kemal Ataturk (1923–1938) presidency and the establishment of secular regime (Yalman, N. 1973). Hence, the Turks behavior with the religion was not different from the anti-religious policies of Socialism and Capitalism. The secular regime, under the leadership of Kemal Ataturk intended to build Turkey on the basis of secularism as well as Western ideologies away from the religious values and principles (Keyman, E. F., 2007). Their optimum effort was to impress the Western agenda to clutch a place for Turkey in Western civilization (Huntington, S. P., 1993). Hence, they adopted Western-style dressing, closing of mosques, introducing Western secular educational system, language reform, the adoption of the Latin alphabet and the Western calendar.

Esposito, J. L. (2011) described this situation and said, "Ataturk (Mustafa Kamel) created a secular Turkish republic. The vestiges of the Ottoman Empire the caliph/sultan, the Sharia, Islamic institutions and schools were replaced by European-inspired political, legal, and educational systems". This Cultural Revolution in Turkey is further elaborated by Richard Tapper in term of economic reforms, industrial development, and radical changes in education (Richard Tapper, 1994: 6). The unified, centralized "national" educational system was based on "universal-humanist-secular-positivist" principles, and aimed to develop national consciousness (Richard Tapper, 1994: 6). Finally, in 1937, the six principles of Kemalism were written into the Constitution in order to legalize absolute monopoly of power. Programs of mass education, the most important of which

were republicanism, nationalism, populism, secularism, etatism, and revolutionism were introduced (Enver Ziya Karal, 1981). Thus, it was hoped to finally root out the Islamic past and pave the way for the total adoption of a secular form of western civilization (Abdullah, M. A. 2015).

As a result, Turkey which had been fighting for Islam in the history started to discard Islam from its mainstream. Hence, not only bringing Islam to mainstream but also safeguarding Islam in Turkey became a challenge. Bediuzzaman Said Nursi took this challenge as his responsibility and to change the status of Turkey from an anti-religious state into once again a place of Islam to flush the light to entire Muslim Ummah (Ali, N., Ab Rahman, A., & Salamun, H. 2015).

Nursi, differently from Mawdudi and Qutb, adopted a method to create 'Asabiyyah' on the basis of worldview focusing on individual reformation rather than giving attention to reform social institutions. According to him, reformation in an individual enables to bring social change even though the process might be slow. Hence, Islamic revival agenda for Said Nursi was reforming individuals with modern scientific explanations to the Quran. His explanations to certain Quranic verses has compiled in the name of Risale i Nur (Letters of Divine Light) (Ali, N., Ab Rahman, A., & Salamun, H. 2015)

Hence, Nursi even though, was a warrior and thinker, did not take part in any revolution among several uprisings erupted in Eastern Anatolia against the secular new regime in Ankara. It is because; his focus was individual reformation. Further, he had a great conviction that Muslims should not fight against fellow brothers and told his disciples not to fight against the Turks whose ancestors had served the cause of Islam for centuries (Talip Alp, 2005). So, he asked his students to guide them rather than fighting against them.

Despite this fact, Bediuzzaman was sent to Barla on exile, a small village in South-West Anatolia in 1926 (Talip Alp, 2005). He spent his last days in Isparta, isolated from people. Three days before his death, he went to Urfa (Şanlıurfa) without official permission, where he lived for only two days. He died on the twenty-seventh of Ramadan, in 1960. Due to extra ordinary intelligence and brilliance, he was given the nickname of Badee' az-Zamaan- the most unique and superior person of the time and Sa'eedi Mashhoor- the famous Sa'eed (Wamy, 2015).

The significant feature of Said Nursi that differentiates him from other thinkers and reformers is undertaking reconstruction without the means of politics or the

establishment of Islamic movement. It is clearly reflected in his statement, "I seek refuge in God from the Satan and Politics" Bediuzzaman Said Nursi, 2010: 312). In this statement, he compared the political involvement with Saitan or evil forces. Hence, he denied to be allied with the politics by refusing to accept the political positions he was offered, such as being a member of the parliament, the chief religious official of eastern provinces (Sharq umumi vaizligi), and membership in the religious affairs department of the government (Qaisar Mohammad, 2015).

Maryam Jamila commended on Said Nursi' approach and distinguished him from his contemporaries. She wrote, "The basis of Badiuzzaman Nursi's strength lies in the fact that he had grasped his own difficulties and pitfalls and he had realistically evaluated the conditions which Muslims were suffering from. Unlike other Muslim revivalists, he did not prepare splendid plans for the Islamic universal political, social and economic systems which cannot be put into practice in the near future" (Ali, N., Ab Rahman, A., & Salamun, H., 2015). In this statement, Maryam Jamila explained Said Nursi' reconstructing efforts away from politics and economic endeavors as well as organized structural movement.

Ali, N., Ab Rahman, A., & Salamun, H. (2015) highlighted the reason for the absence of structural movement in Said Nursi' reformation effort. According to them, Said Nursi's cautious on banning of reformation activities congested him to form such a movement. They said, he "refrained himself from establishing a rigid and inflexible organization because such an organization could easily be banned by some dictator. Further, inability of the youths in Turkey to evaluate the Western culture and ideologies and their interest in secularism were some other reason for this approach.

4. Significance of Nursi' Methodology in Reforming Turkey

In the view of Talip Alp (2005), Nursi' sole objective was bringing the people into Islam on the basis of Qur'an and Sunnah (Talip Alp, 2005). He preached moderation and tolerance as principle towards fellow Muslims and others. He used kindness, patient and sincerity to solve the issues among Muslims (Talip Alp, 2005). Talip Alp (2005) compares Nursi's efforts to change the society with medical surgeon. The role of medical surgeon is carrying out a delicate operation to accomplish the operation without causing any damage to the patient's nerves, similarly, Nursi wanted to reform the Muslim society without harming anybody (Talip Alp, 2005).

Therefore, Nursi viewed fellow Muslims critically but showed their mistakes brotherly. For instance, he criticized some Sufi groups but used extremely brotherly words, deeply

sagacious, often indirect, and always constructive (Talip Alp, 2005). In the introductory phase of the discourse, Nursi said, "Under the names of 'tasawwuf', 'tariqah', 'walayah' and 'sayr wa suluk' there lies a luscious, luminous, blissful and spiritual sacred truth..." (Talip Alp, 2005). In this statement, Nursi showed the mishearing elements in Sufi tradition under the cover of spiritual teaching. Nursi avoided hurting followers of Sufi Shiekh and his followers to explain their mistakes (Talip Alp, 2005).

Nursi started his mission by strengthening faith in the hearts of millions of Turks through interpreting the Quran in modern context using scientific and rational investigation (Ahmad Ali Suliaman, 2013). Particularly, Syed Nursi interpreted the verses of the Quran related to basic tenets of belief using scientific information and rational methodology (Ahmad Ali Suliaman, 2013). He tried to prove metaphysical truths as well as *Ghyab* – unseen realities through rational arguments. Particularly, he proved the existence of God, *tawhid* – unity of God, God's reality, prophethood, resurrection of body in the hereafter and the relationship between God, man and the universe (Ahmad Ali Suliaman, 2013).

Hence, Nursi used the Quran to construct new meaning of Islamic concepts and found the spiritual aspect as mechanism to connect people around him for the cause of revolution (Talip Alp, 2005). Realizing the cost of antagonism and consequences, he adopted a methodology to see fellow Muslims who were not following Islam and not rule the country without shariah law as brother. He also considered the secularists who destroyed the symbols of Islam in Turkey as Muslims or sons of Muslims who contributed to the country.

In the light of Ibn Khaldun theory of Assabiyyah, the contribution of Nursi could be considered as an effort to bring Assabiyyah among Turks by exploring their spiritual aspect that connect them each other as well as with Allah. Nursi's believe on social change in Turkey can be understood through Assabiyyah of Ibn Khaldun. Nursi strived for reviving the Assabiyyah among Turkish people by enhancing their knowledge in the Quran with his interpretation and spiritual training.

5. Discussion

The Muslims revivalists, Nursi, Mawdudi, Qutb and many others found lack of knowledge in Islam as the reason for the declining status of the Muslim world. Mawdudi and Qutb found the change in social institutions, particularly the political system is the way of bringing the changes in the society and to revive the Muslim world. Hence, they formed

movements to bring people together on the basis of proper interpretation of the Quran and Sunnah. They considered these movements can create a social force to change the political system. Mawdudi, even though, adopted institutional change method to bring changes in the society, consider the Muslims who opposed his thought and convinced with secularism as *Jahil* ignorance of Islam (Nelson, M. J., 2015, p.1). Similarly, Qutb also considered the Muslims who brought secularism and ruled the country with secular law as 'Jahil' compare to the people who tried to misguide the people against the Prophet (pbuh) during his mission. Bennett, C. (2005) wrote, Mawdudi and Qutb both used the term Jahiliah (the pre-Islamic period of ignorance) to describe not only the West but also modern Muslim societies (Bennett, C., 2005, p.56).

Nursi, differently from both Mawdudi and Qutb, considered fellow Muslims as Muslims who are not exposed to proper understanding of Islam as well as weak in spirituality as mentioned above even though they destroyed the symbols of Islam and changed the mosques into swimming pools as well as closed all the avenues to learn Islam (Hassner, R. E., 2009, p.57). Therefore, he never had any kind of antagonism with any Muslims even though some politicians arrested him on false allegations and put him in jail, later exiled him to a lonely place in a village.

As far as all of these revivalists tried to assemble people on the consciousness of God and Islamic worldview, their efforts could be understood as expounding of 'Asabiyyah' among people as explained by Ibn Khaldun. The Asabiyyah among the members of Islamic movements, as predicted by Mawdudi and Qutb is a factor bond the members of their movements each other. This binding factor, they thought, become a strong force to challenge the secular political institution as the pagan society become strong when their Asabiyyah was high.

However, Nursi method of expounding Asabiyyah is different as discussed before. He focused on individual reformation, and his students became the Masters in the society to guide the people towards in general. The Asabiyyah, therefore, among the people in Turkey grow through his students without having any affiliation.

There is a question on the level of Asabiyyah among the followers of these three revivalists and its' influence among the grassroots. The support to the political party of their followers, Jamath-E-Islami in Pakistan, Ihwan al-Muslimoon in Egypt and Justice and Development party in Turkey for examples could be useful in this regard.

6. Conclusion

Asabiyyah of Ibn Khaldun not only discusses about group feeling and social coherent on the basis of blood relation, rather it talks about one's inner feeling of culture, religion and history. It is pride of ones' own worldview, culture and religion but not chauvinistic feeling referring to ethnicity and other racial elements.

The Muslim society all over the world lost their religious and cultural particular in facing of Western modernity and civilization during nineteen century. As Malik bin Nabi (1905–1973) popular statement, "The Muslim world was colonized because it was colonizable" (Al-Sadiq al-Mahdi, 1983). Muslims were far behind others in term of politics, economy as well as social development. Majority of them adopted the culture of colonial masters or people who won them in the battlefield. Hence, the Muslim world, in Ibn Khaldun term, lost Asabiyyah and social coherent which makes them to be pride of their religion and culture as well as history.

The Muslim leaders who studied in the Western world understood Islam like Christianity and other religion and found these religions including Islam hindrance for material and social development. Therefore, they considered secularism as the best option to develop their country (Waters, M., 2001: 127). The West developed in term of material as well as societal when they away from religion, particularly Christianity (Waters, M., 2001: 128).

Hence, the feeling of Asabiyyah on the basis of common worldview became weak among Muslims, as they were not pride themselves of their culture, language and religion. Muslims became ignorant of their past and richness of their civilization. They also disregarded their religion as well as history. Thus, Muslim adopted different methodologies to create awareness on Muslims' religion, history, and civilization based on the challenges they faced. Syed Qutub in Egypt focused on political leadership while Muwduki in Pakistan concentrated on economy and social justice. Hence, they both found movements to challenge the existing leadership in an organizing structure.

However, Said Nursi in Turkey adopted different methodology. As he was a warrior and participated in many wars against Russian Army as well as Western Armies, he understood the possible challenge of structured organization. He started his mission espousing Sufi methodology. This methodology allowed him to out reach people in grassroots as well as hierarchy. Similarly, this methodology allowed him to survive under heavy influence of secularism and modernism in the country.

In response to the declining state of Islamic thought and practice in Muslim minority countries, the local Muslims who read about Islamic reforms tried to introduce reform literature to the local people. They translated thoughts of reformers into local languages and adopted their methodologies to address their issues as well as to understand the sources of Islam.

Due to the lack of Islamic scholars who can understand the local needs and evaluate these reform thoughts, its approach and the methodologies, local people adopted the approach and methodologies of reformers without examining the context. Hence, Islamic revivalism in Muslim minority countries hardly address the issues of local people; rather it created many sympathizers to reform movements, sometime these sympathizers involved in intra-faith clashes.

Indeed, the context of Muslim minority countries is different from Muslim majority countries where these reformers were born and started their works. The primary issue of Muslim minority countries is proper Islamic thoughts that ensure existential challenge and coexistence while the issue of Muslim majority countries is Islamic institutions such as Islamic fiqh and Islamic leadership that could implement Islamic shariah. Thus, social solidarity of Muslims in Muslim minority countries is much important than the diversity of Islamic practice.

Muslims thought in a Muslim minority context not only represents Islamic ideology to non-Muslims but also play a role in promoting coexistence. However, the Muslims in Muslim minority countries adopted Muslim reformers methodologies and approach rather than their thoughts without considering the need of local context. Hence they spent much time on institutional reform rather than producing moderate Islamic thought. They promoted Islamic fiqh and brought Islamic institutions such as Islamic banking system and other Islamic financial system to commercial market before introducing a moderate Islamic thought and they way of living together. In other words, reform efforts in Muslim minority countries created awareness on minority fiqh–Fiqh al–Aqalliyat before producing awareness on minority Islamic thought–Fikr al–Aqalliyat. Therefore, the Muslims in minority countries are more conscious on Islamic practice rather than Islamic thought. In other words, the Muslims in minority countries know how to live as a pious Muslims among themselves but they do not know how to live with non-Muslims as a pious and missionary Muslims.

Hence, it is necessary for Muslim minorities to redefine their Islamic thought –Fikr al–Aqalliyat in line with Asabiyyah of Ibn Khaldun considering their context, their issues

and methodologies before addressing the issue of Fiqh al-Aqalliyat. They need to categorize their issues and to find the methodology of Islamic reform agenda suitable to their context. The present study found lessons in Said Nursi's thoughts and approach for Muslims in minority countries, especially in the context of intra-faith issues and secular non-Muslim ideologies to reform Islamic thought addressing the local issues and context.

References

- Ali, N., Ab Rahman, A., & Salamun, H. The Establishment of An Islamic Community (Al-Mujtama'al-Islami): Bediuzzaman Said Nursi And Sayyid Qutb's Approaches, in *Proceedings of ICIC2015 - International Conference on Empowering Islamic Civilization in the 21st Century*, held on 6-7 September 2015, 238-245.
- Abdullah, M. A. (2015). Nursi Movement and Muhammadiyah a Note on Modern Islamic Thought in Turkey and Indonesia: Affinities and Differences. *Innovatio*, 15(2), 16-33.
- Arslan, A. (2006). A different modernization experience: Turkish modernization and the army. *Journal of Human Sciences*, 1(1), 1-24.
- Ahmad Ali Suliaman. (2013). Falsaphah Islah al-Tarbawi Inda al-Imam Badiuzzaman Said al-Nuris-Philosophy of Reconstruction of Imam Badiuzzaman Said al-Nuris. Paper presented in International Conference on Reconstruction of Islamic Thought in both Imam Abdul Hameed Bin Badees and Imam Badiuzzaman Said al-Nuris., organized by the ministry of Higher education and Research, on April, 2013, 16-17.
- Al-Sadiq al-Mahdi. (1983). Islam: society and change. In John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, USA, pp. 236-269
- Bediuzzaman Said Nursi (2010). *The Risale-i Nur Collection: The Letters, Twenty-Second Letter*. Istanbul: Sozler Nesriyat A.S., 312.
- Bennett, C. (2005). *Muslims and modernity: Current debates*. Bloomsbury Publishing
- Enver Ziya Karal (1981). The Principle of Kemalism. In Ali Kazancigil and E. Özbudun (eds), *Atatürk: Founder of a Modern State*. London: Hurst, 1981, 11-35
- Esposito, J. L. (2011). *Rethinking Islam and Secularism*. Arda Guding Paper, Association of Religion Data Archives. 1-26. Retrieved from: <http://www.thearda.com/rrh/papers/guidingpapers/Esposito.pdf>
- Halim. A.A. (2012) The Application Of Ibn Khaldūn's Theory Of *Aṣabiyyah* To The Modern Period With Special Reference To The Malay Muslim Community In Malaysia. A PhD thesis submitted to Department of Theology and Religion, School of Philosophy, Theology and Religion, College of Arts and Law, the University of Birmingham
- Halim, A. A., Nor, M. R. M., Ibrahim, A. Z. B., & Hamid, F. A. F. A. (2012). Ibn Khaldun's Theory of 'Asabiyyah and its application in modern Muslim society. *Middle-East J Sci*

- Res*, 11(9), 1232–1237. Retrieved from: https://www.researchgate.net/publication/268063725_Ibn_Khaldun%27s_Theory_of_%27Asabiyyah_and_its_Application_in_Modern_Muslim_Society.
- Halim, A. (2014). Ibn Khaldun's Theory of Asabiyyah and the Concept of Muslim Ummah. *Journal of Al-Tamaddun*, 9(1), 33–44.
- Hassner, R. E. (2009). *War on sacred grounds*. Cornell University Press.
- Hörkücü, H. (2015). *God, Man, and Mortality: The Perspective of Bediüzzaman Said Nursi*. Tughra Books.
- Huntington, S. P. (1993). The clash of civilizations?. *Foreign affairs*, 22–49.
- Ibn Khaldun. (1958). *Maquddimah*. Abdul Wahid Wafi (Ed.) 1st edi, Vol 2, Cairo: Lajnat al-Bayan al-Arab
- Jankowski, J. (1991). Egypt and Early Arab Nationalism, 1908–1922. In Khalidi, R (Edi). *The origins of Arab nationalism*. Columbia University Press, 243–270.
- Keyman, E. F. (2007). Modernity, secularism and Islam: The case of Turkey. *Theory, culture & society*, 24(2), 215–234.
- Mohammed Cherkaoui (2010). Conflict Resolution Al-Asabiyyah : Ibn Khaldun is back, In Guest Blogger, *Intellectual History*. Retrieved from: <https://solonsimmons.wordpress.com/2010/04/15/conflict-resolution-a-la-Asabiyyah-ibn-khaldun-is-back/>.
- Mohamed, Y. (2008). Muslim Fundamentalism: The Case of Sayyid Qutb. *Scriptura* 99 (2008) 379–387. Retrieved from: <http://scriptura.journals.ac.za/pub/article/viewFile/677/674>.
- Moahi, K. (2007). Globalization, knowledge economy and the implication for Indigenous knowledge. *International Review of Information Ethics*, 7, 1–8.
- Muslim Congress (2013). Religious Violence in Sri Lanka: A report submitted to United Nation High Commission for Human Rights. Retrieved from: <http://www.onetext.org/wp-content/uploads/2014/03/Annex-1-Religious-Violence-2013.pdf>.
- Nelson, M. J. (2015). Islamist politics in South Asia after the Arab Spring: Parties and their proxies working with—and against—the state. *Washington DC: Brookings Institution*
- Niyazi Berkes (1964). *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press.
- Patel, S. (2007). Legalizing the racialization of Muslim: an anti-Orientalist discourse analysis of the Anti-terrorism Act of Canada. Master Thesis, Submitted to the Faculty of Graduate Studies, University of British Columbia.

- Qaisar Mohammad (2015), Some Notes on the Life of Bediuzzaman Said Nursi, *American International Journal of Research in Humanities, Arts and Social Science*. 13(2), 143–150. Retrieved from: <http://iasir.net/AIJRHASSpapers/AIJRHASS15-848.pdf>.
- Rameez Aboobakar (16 March 2018). After Kandy Riot: The Way Forward. *Colombo Telegraph*. Retrieved from: <https://www.colombotelegraph.com/index.php/after-kandy-riot-the-way-forward/>.
- Richard Tapper (Ed.) (1964). *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*. New York: I.B. Tauris & Co. Ltd.
- Sarjoun, A., Yusoff, M. A., & Hussin, N. (2016). Anti-Muslim sentiments and violence: A major threat to ethnic reconciliation and ethnic harmony in post-war Sri Lanka. *Religions*, 7(10), 125–142.
- Serif Mardin, "Religion and Secularism in Turkey" in Ali Kazancigil and Ergun Ozbodun (Eds.). (1981). *Attaturk Founder of a Modern State*. London: C. Hurst & Company
- Smith, C. & Ward, G. (2000). *Indigenous Cultures in an Interconnected World*. Vancouver: UBC Press.
- Sümer, B. (2012). Ibn Khaldun's asabiyya for social cohesion. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 41(41), 253–267
- Talip Alp (2005). Badiuzzaman, in *Muslim Heritage Blog* Ali Kemal Pekkendir. Retrieved from: <http://www.muslimheritage.com/uploads/Bediuzzaman.pdf>
- Vahide, S. (2012). *Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi*. Suny Press, 132
- Vahide, Ş. (2011). *Bediuzzaman Said Nursi*. The Other Press, 143.
- Ushama, T., & Osmani, N. M. (2006). Sayyid Mawdudi's Contribution towards Islamic Revivalism. *Annual Research Journal of the International Islamic University Chittagong*, 3, 93–104.
- Yalman, N. (1973). Some observations on secularism in Islam: the cultural revolution in Turkey. *Daedalus*, 139–168.
- Waduge D, Shenali (15 June 2016). West-Wahhabi Islamic Terror: Does Sri Lanka have cause to worry?. *Lankaweb*. Retrieved from: <http://www.lankaweb.com/news/items/2016/06/15/west-wahhabi-islamic-terror-does-sri-lanka-have-cause-to-worry/>.
- WAMY (2015), A brief look at the Nursiyyah group, al-Mawsoo'ah al-Muyassarrah fi'l-Adyaan wa'l-Madhaahib wa'l-Ahzaab al-Mu'aasirah, WAMY, Vol.1, pp 328–333.
- Waters, M. (2001). *Globalization*. 2nd edi. London and New York: Rutledge.

Yanılgının Kesinliğinden Yenilginin Diyalektiğine: İbnü'l-Arabî ve İbn Haldun'da Galibiyetin Sosyolojik ve Metafizik İletleri*

From Certainty of Error to Dialectic of Defeat: Sociological and Metaphysical Causes of Dominance in Ibn Arabi and Ibn Khaldun

Özkan Öztürk

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
oozturk@nku.edu.tr

Öz: Hem İbnü'l-Arabî'nin âlemi, hem de İbn Haldun'un umranı illet ve nispetler etrafında dönen gürültülü bir ilişkiler ağıdır. Bu ilişkiler düzeninin doğası ve bünyesi hakkında yaptıkları yorumlar, iki farklı düşünürün izledikleri dünya resmi arasındaki kontrastı görmeye imkân sunar. Bu anlamda İbnü'l-Arabî ve İbn Haldun tek bir medeniyetin çocuğu olsalar da seyrettikleri manzarayı resmedişleri farklılık arz eder. Her iki düşünürün ele aldığı herhangi bir ortak konuya bakıldığında, kavramsal ve terminolojik dünyanın, açıklama çerçevesini nasıl değiştirdiği hemen fark edilecektir. İbnü'l-Arabî'nin izlediği resim bütün boyutları ile âlem iken, İbn Haldun'un çerçevesi toplumsal umrandır. Bu makale iki farklı düşünürün yaklaşımlarını mukayese etmek için "yenmek ve yenilmek" konulu yorum güzergâhını temel izlek olarak belirler. Biri yenilgi olgusunu bilgi, kudret, tasdik, inanç kesinliği, tenzih, teşbih, şirk, tevhid, vahdet, kesret, nusret, sarsıntı, gedik gibi terminolojik seçimlerle inşa ederken, diğeri galebe, istila, tagallüb, hâkimiyet, cesaret, vahşet/yabanilik, asabiyyet, bedevi-hadari topluluk kavramları etrafında değerlendirir.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, İbn Haldun, Tagallüb

Abstract: Both Ibn al-Arabi's universe and Ibn Khaldun's prosperity are a loud network of relations that revolve around reason and spites. The interpretations they make about the nature and structure of these relations allow us to see the contrast between the worlds of two different thinkers. In this sense, although Ibn al-Arabi and Ibn Khaldun are the children of a single civilization, their depictions of the scenery they watch are different. When we look at any common subject that both are interested in, it will immediately be noticed how the conceptual and terminological world has changed the frame of explanation. While Ibn al-Arabi's picture is a universe with all its dimensions, the frame of Ibn Khaldun is the social prosperity. This article sets

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

out the route of comment on “defeating and being defeated” as the main path in order to compare the approaches of two different thinkers. While one constructs the case of defeat with terminological choices such as knowledge, ability, confirmation, acuity of belief, exonerate, similitude, polytheism, tawhid, unity, abundance, the help of god, concussion, breach, the other uses the concepts of predominance, invasion, oppression, dominance, courage, wildness/savagery, social solidarity, bedouin-ḥaḍar community.

Keywords: *Ibn al-Arabi, Ibn Khaldun, Oppression (Tagallüb)*

1. Giriş

İbnü'l-Arabî ve İbn Haldun, eserlerinde sıklıkla benzer konuları ele almışlardır. İbnü'l-Arabî'nin *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye* adlı eseri nerede ise *Mukaddime* ile aynı terminolojiye sahiptir. Oysaki hemen hemen aynı coğrafyalarda yaşasalar da her iki düşünürün meseleyi ele alışlarındaki durum, izledikleri dünya resminin ne kadar farklı olduğunu ortaya koyar. İbnü'l-Arabî'nin bakış açısı ontolojiden fiiller alanına doğru iken, İbn Haldun'un perspektifi maddî nedensellik çerçevesinden metafizik illete doğru yönelir. Yenmek ve yenilmek konusu etrafında inşa ettikleri terminoloji ve değerlendirmeler, tavırları arasındaki farkı görebilmek için iyi bir seçim olabilir. Bu makalemizde İbnü'l-Arabî'nin *et-Tedbîrât* ve *el-Fütûhât* adlı eseri ile İbn Haldun'un *Mukaddime*'si üzerinden âlem de geçerli olan metafizik illetler ile umranda geçerli olan sosyolojik illetler düzenini ve aradaki irtibatlar ağını görmeye çalışacağız.

2. Yanılgının Kesinliği: İbnü'l-Arabî'de Zaferin Sebepleri

İbnü'l-Arabî düşüncesinde öne çıkan en belirgin vasıf, havadis ve yeryüzünde olup biten ahvalin, âlemde zuhur eden hakikatin tekliği perspektifinden ele alınmasıdır. Âlemin bilgisi sadece fizik gerçekliğin ilişkiler sistemi üzerinden anlaşılan bir duruma denk gelmez. Âlemde var olan her şey öncelikle varlık tecellisinin ilâhî hakikatlere (a'yan-ı sâbite) ilişmesinden ibarettir. Böylece âlem, ilâhî hakikatler ve bu hakikatlerin birbirleri ile ilişkileri ile ortaya çıkan nispetlerin kurduğu bir varlık alanı olarak değerlendirilir. İlahî hakikatler düzeni, ilâhî isimler ve bunların birbirleri ile ilişkilerindeki durumu belirler. Buradaki belirlenimlerden âlem dediğimiz varlık tecellisinin zuhur ettiği alanda birçok verili ilişkiler meydana gelir. Âlemde ortaya çıkan gâlib-mağlub, tesir-teessür, kâhir-makhûr, hâkim-mahkûm oluş gibi karşıtlıkların varlığının sebebi, ontolojik hakikatler düzeninin bu yapısıdır. Âlemde var olan her şeyin dolayısı ile insanın ve fiilleri ile inşa ettiği toplum ve siyaset alanının ilkeleri ilâhî isimlerdir.

İbnü'l-Arabî, cemiyeti dar anlamda hak paylaşımı için bir araya gelme ve siyaseti de bu paylaşımın nizamını sağlayan ve sosyal birliği koruyan bir unsur olarak görmez. O,

varlığın zuhurunun kendine has yapısının gereğı olarak içtimaî ve siyasî alanı, ontik ilkelerle mutlak olarak ilişkili görmüştür. Varlığın zuhurundaki bu düzen sebebiyle, içtimaî alanda sonsuz sayıda toplumsal fiil ve irtibatlar meydana gelir. Daha açık bir şekilde söylersek varlıkta zuhûr eden bir tek hakikat (Hakk) varsa ve varlığın zuhûru isimler, sıfatlar ve fiiller açısından hiyerarşik (merâtib) ise, bu hakikatin zuhûr ettiği bütün varlık alanındaki varlıklar (âlem) birbirine nispetle aynı hiyerarşik durumu yansıtırlar. Dolayısı ile ilahî isimler arasındaki ilişkinin doğası sebebiyle varlık mertebeleri arasında da, yani mazharlar düzeninde de tâbi' ve metbû'luk, etken ve edilgenlik ilişkileri ortaya çıkar. Teshir, kahr, sulta, baskınlık, galebe, hâkimiyet, üstünlük gibi kavramlarla ifade olunan bu durumlar, ilahî isimler arası ilişkilerin doğasından, içtimaî alanın tabiatına yansımaktadır. Nitekim bu nispetler olmasa varlık mertebeleri arasında düzen ve derecelendirmeden de bahsedilemez.

İlahî isimler birbirine tesir ve teessür ilişkisine girmesi, mazharları arasındaki duruma da yansır. Dolayısı ile galibiyet ve mağlup oluşun illeti öncelikle ontolojide belirir. İlahî isimler kendi buldukları mertebede gâlib-mağlûb, melîk-memlûk, hâkim-mahkûm, kâdir-makdûr, gibi fiillerinin etkileri bakımından birbirleri için nasıl bir ilişki içerisinde iseler, bunların eserleri hükmünde olan dünyevî varlık düzeyindeki içtimaî ve siyasî ilişki ağları da aynı irtibatların mutlak belirlenimi altındadır. Yani isimleri ve bu isimlerin birbirleri ile ilişkileri bir belirlenim olarak, potansiyel bütün toplumsal irtibatlar ağını belirleyen ön koşullar olarak görülebilir. Dolayısı ile İbnü'l-Arabî, ilahî isimler ve birbirleri ile ilişkilerinden bahsederken aslında kendi içtimaî ve siyasî erk terminolojisinin ilke ve kavramlarından bahsetmektedir. Bu anlamda toplumsal güçlerin kahr ve galebesi, kendilerinde topladıkları ilahî isimler tecellisi konusundaki toplayıcılığa (cem'iyet) göredir. İnsanın âleme galebesi de halife olması ile ilişkili olarak toplayıcı yetkinliği sebebiyledir. Başka bir ifadeyle varlık, bütün âlemin insana boyun eğdirilmesiyle anlamını ve gâyesini bulur.(İbn Arabî 2006a: 431) Varlığın yaratılış maksadı ilahî isimleri toplayıcı bir gâye olarak insanın zuhûr etmesidir. İnsanın âlemdeki ayrıcalıklı varlığı, mazharı olduğu ilahî isimler ve kevnî hakikatlerin bir sonucudur. Bu yönüyle kastedilen insan bizzat maksattır, çünkü o ilahî sûretin zâhidir.(İbnü'l-Arabî 1999b: 160; İbn Arabî 2009: 227) İbnü'l-Arabî düşüncesinde insan, kendi üzerinde tecellî eden ilahî isimlerin hükümlerinin kapsayıcılığına (cem'iyet) göre varlık mertebelerindeki yerini alır. İnsan her hakikatin aslı olan hakikat (hakîkatü'l-hakâik) olarak adlandırılır. Fakat burada kastedilen "insan", bir tür olarak kapasitesindeki yetkinlikleri ile ortaya çıkan insandır. Bir insan ilahî hakikatin mazharı ise onun *cem'iyet* hükmü umumîdir ve fiil, infiâl, tafsil ve icmâl olarak bütün eşyâyı tam olarak kapsar.

İnsanî içtima açısından süregelen oluşun doğası, sadece insanî fiiller ve bir-aradalığın yapısından ibaret görülemez. İnsanın nefsi ve İbn Halduncu tabirle umranı, bir anlamda ilâhî isim ve sıfatlar kaynağının inşa ettiği varlık alanıdır. Bu tavır, galibiyet mefhumu konusunda illetler düzenini ontolojiden fenomenolojiye doğru inşa etmek demektir. Bu yaklaşım fizik gerçekliğin sebepler düzenini görmezden gelmek değildir. Sadece maddî âlemin ilişkiler ağının gürültülü düzeni konusunda dış sesi kesmek ve onların arkasındaki gerçeklik olan ilâhî isimlerin ilişkileri bağlamında iç sese yani âlemin batinındaki örgüye kulak kesilmektir. Bir anlamda illetler ve sebepler düzeninin tikel bağlamlarından tümeli müşahedeye, çoklu nedensellik alanından vahdet merkezli perspektife doğru yol almaktır. İbnü'l-Arabî düşüncesinde galibiyetin ontolojisi, bu sebeple ancak ilâhî isimlerde aranmalıdır.

İbnü'l-Arabî galibiyet meselesini, insanın bilişsel durumu ile ilişkili görür. İnsanın nefsindeki düzende galibiyetin illetinin epistemolojik olduğu kanaatini ileri sürdüğü gibi, insanî içtima alanında da galibiyeti, bilişsel sebepler üzerine inşa eder. Yenme ve yenilme insanın fiiller alanının en genel geçer nispetlerindedir. İbnü'l-Arabî sistemi, içtimâî ahvâlinin illetinin ilâhî isimler olduğuna baskın bir vurgu yapar. Bu tavır, insânî içtimada ortaya çıkan galibiyet mefhum ve durumu hakkında fizik nedensellik merkezli açıklamayı flulaştırır. İlâhî isimler arası ilişkilerde galip ve mağlup oluş, İbnü'l-Arabî'nin *e/-Fütûhâ't*ında sıklıkla ele aldığı konular arasındadır. İlahî isimler alanı, galibiyet hükümlerinin geçerli olduğu ilk mertebedir. Bu alan, galibiyet hakikatinin ontolojik zemini. Bu zeminin altında galibiyetin geçerli olduğu başka varlık düzeyleri de vardır. Kutbun âlemde gâlib oluşu ve bu alanın hükümleri, insânî âlem olan enfüsî mülkte geçerli olan savaşın galibiyeti ve şartları, İbnü'l-Arabî'nin ilâhî isimlerin tesiri altında değerlendirdiği alanlardandır. Biz enfüsî alanda galibiyetin temellendirilmesine ve İbn Haldun ile ilişkisi bakımından ve insanî içtimadaki ahvale ya da maddî âlem anlamında âlem-i mülkte vâki olan galibiyet hükümleri ile ilgili değerlendirmelerine değineceğiz.

Galibiyetin ontolojik zemini yanında insan açısından bir de epistemolojik bağlamı vardır. İbnü'l-Arabî insanın bilen bir varlık olmasından hareketle ilâhî isimlerle tikeller arası ilişkiyi bilmesini, galibiyetin illetlerinden biri olarak zikreder. Bu biliş öncelikle insanın kendi nefsi âlemindeki çatışmada zafer kazandırır. Hevâ ve akıl arasındaki savaşı anlatan İbnü'l-Arabî, insanın nefsi durumunda dört ordusu olduğundan bahsederek duygu ve bilgi konusundaki düşman saldırılarından ve bunlara galip gelmenin yollarından bahseder. Sağ ve sol yönleri, insanın duygu dünyasını, ön ve arka ise bilişsel alanını ifade eder. Hevâ sağdan şehvet ve hazlarla, soldan ümitsizlik ile önden teşbih, arkadan şüphe ile saldırır. Aslında hevânın ön ve arkadan olan saldırısı hayal kuvvetinin imkânları ile aklın karşısına çıkmaktır. Hevânın karşısına çıkışı açısından aklın sağa korku, sola ümit,

öne bilgi, arkaya tefekkürü yerleştirmesi kazanılmış bir galibiyet stratejisidir. Hayal gücü, hevânın strateji ve taktik alanıdır. Akıl ise galebeyi, ilim ve tefekkür askerleri ile elde eder ve ruhun beden mülkünde hilafeti gerçekleştirir. Aslında İbnü'l-Arabî, insânî memleketin sınırlarını yön ve cihet kriterinden zihnin bazı kategorilerine dek genişleterek on tane saldırı yönü sayar. Bunların dördünü ifade ettik. Diğer yönler üst, alt, ilklilik (evvel), sonluk (âhir), tümellik nitelik (küll), tikellik nitelik (baz'), parça (cüz) yönleridir. Bunlar insânî memleketin sınırlarıdır ve Hakk'a yönelik tenzih bu sınırlardan düşmanın gelmesini engelleyen halîfenin (İbnü'l-Arabî 1993: 372-374; İbn Arabî 1992: 307-310; Ayrıca enfüsî âlemdeki benzer savaş form ve stratejisi için bkz. İbnü'l-Arabî 1999a: 241-244; İbn Arabî 2007: 328; İbn Arabî 2006b: 456-463; İbn Arabî 2011: 204) en geniş ordusudur. Dolayısı ile insan epistemolojik olarak tenzih ve teşbih veya akıl ve hayal arasında bir çatışmadır. Bu, insanın paradoksudur. İnsan, hayal ve aklın çatıştığı diyalektik bir alandır. Burada savaş ve paradoks kavramlarının içerdiği diyalektik ve iki tarafın birbirine karşı konumlanması, savaşta gerçekleşen temasa benzetilmiştir. Bu savaş aklın hayale galebesi ile sonuçlansa da dikkat edilirse aslında burada galebe, hayali yok etmek değil onun karşısına akli yerleştirmektir. Bu anlamda sulh, tenzih ve teşbih hükümlerini birbirinin karşısına konumlandırmakla ilişkilidir.(Bu ilkenin Ekberî düşüncedeki seyri için bkz. Demirli 2008)

İbnü'l Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta galibiyet ve yenilginin illetlerine değindiği yerlerden biri de Mehdî ve onun yenilmezliğinden bahsettiği bölümdür. Zaten rivayet kültüründe, zafer ve mutlak galibiyet ile ilişkili bir Mehdî tasavvuru çizilmektedir. Galibiyetinin kesinliği konusunda peygamberlerle ilgili tasavvurda bile bulunmayan bu vurgu, galibiyetin garantisi hakkında geçerli olan durumu Mehdî'nin şahsında değerlendirmeyi ve galibiyetin illetler düzenini deşifre etmeyi gerekli kılar. İbnü'l-Arabî, Mehdî vesilesiyle galibiyet ve zaferin ana karakterinin ne olduğunu ve tarih boyunca galibiyetin illetler düzeninin nerede düğümlendiğini değerlendirir. Burada öne çıkan tavır yenilginin inanç konusundaki epistemik bir duruma denk geldiğidir.

İbnü'l-Arabî'ye göre, ayette "*Allah'a verdikleri sözde durmak*" (el-Ahzâb, 33/23.) şeklinde ifade edilen doğruluk vasfı, Mehdî ve vezirlerinin galibiyetlerinin en temel illetidir. Nitekim Mehdî'nin vezirleri, doğruluk (sıdk) ile tahakkuk edeceklerdir. Buradaki doğruluğu söz ve fiil alanının yanında, epistemolojik ve ontolojik doğruluk olarak anlamak gerekir. Mehdî ve vezirleri bilgi düzeyinde doğruluğun hükümlerini bilirler, inanç düzeyinde doğruluğa kesinlik olarak inanırlar ve tahakkuk düzeyinde de doğru fiillerle tasarruf ederler. Bu tasarrufa işarette İbnü'l-Arabî Mehdî'nin vezirlerinin en özeli ve faziletlisinin niteliğinin doğruluk, adının ise *Doğru (Sâdik)* olacağını ifade eder. Bu isimlendirme göstermektedir ki galibiyetin ontolojisi doğruluktur ve doğruluk ancak

zafer olarak tahakkuk eder. Çünkü İbnü'l-Arabî sisteminde isimlendirme tahakkuktur. Dolayısı ile zafer ve ilâhî yardım doğruluğadır. Doğruluğu “Allah’ın yeryüzündeki kılıcı” olarak tanımlayan İbnü'l-Arabî, Mehdî'nin vezirlerinin mutlak manada zafer ve galibiyet ile tahakkuk etmelerinin sebebini epistemolojik bir durumla ilişkilendirir. Çünkü onlar Allah’ın mümin-kâfir ayırt etmeden doğrulara yardımı, kendisine zorunlu kıldığını bilmektedirler ve ontolojik olarak da bu bilgi ile tahakkuk etmektedirler. (İbnü'l-Arabî'nin Mehdî ve galibiyeti konusunda daha geniş açıklamalar için bkz. Öztürk, 2017: 221-261.)

İbnü'l-Arabî'ye göre iman edilene karşı inanç kesinliği galibiyet ve ilâhî desteğin kriteridir. İki taraf karşılaştığında inanç konusunda kesinliğe sahip olan, zaferi elde eder. Bu anlamda iman nesnesinin gerçekliğe tekabül etmesinden çok, inanan öznenin inandığı hakkındaki inancının kesinliği önemlidir. Yani imanda, gerçeklik ile ilişkisi anlamında doğruluktan çok, inancın kesinliği zafer ve galibiyetin sebebidir. Bu anlamda denilebilir ki gerçekliğe dair kesinliğe ulaşamamış bir inanç durumu, kesinliğe ulaşmış bir yanılı karşılarında mağlup olacaktır. Nitekim kesin inançlı bir müşrik, inancı ve inancı konusunda şüphe taşıyan bir müslümana galip gelecektir. Müslümana dedik çünkü İbnü'l-Arabî şirk şeklinde tezahür eden inançların da Kur'ân'da iman olarak tanımlanmasına işaretle (“*Batıla iman edenler*” el-Ankebût 29/52. “*Ona şirk koşarsanız, iman ederseniz.*” el-Gâfir, 40/12) müşriklerin durumu için de iman ifadesini kullanır. Dolayısı ile müşrikin iman nesnesine yönelik durumu kesin olduğunda, inanç kesinliğine sahip olmayan muvahhid mümine galip olacaktır. İbnü'l-Arabî'ye göre şirkin doğası dahi iman konusunda –yanılı olsa da– bir kesinlik taşır. Kesin inançla iman eden kimseler, imanlarındaki kesinlik sebebiyle galip olurlar. Savaş, çatışma ve diyalektiğin ortaya çıktığı her durumda geçerli hüküm, epistemolojik olarak ortaya çıkan kesinlik düzeyidir.

Zafer, içeriksel olarak inanılanın gerçekle ilişkisi anlamında mutlak doğruluğa değil iman edilen hakkındaki mukayyet de olsa inanç kesinliğe bağlıdır. Gerçeğin zihinle örtüşmesi anlamında bir inancın doğru olması, zafer kazandırmaz. Bu anlamda zihin gerçeği ıskalayabilir. Zafer gerçekle ilgili değildir. Çünkü gerçek kendisi itibarı ile zaten muzafferdir. İbnü'l-Arabî'nin burada kastettiği zafer ve galibiyet, insanın insanla ilişkisinde ortaya çıkan galebedir. Dolayısı ile insanın zaferi söz konusu olunca, inancın kesinliği öne çıkar. Çünkü kesinlik, doğruluğun insanî inanç alanında var olan, yeni bir epistemik düzeyidir. Zaten kesinlik, doğruluk konusundaki inanç kesinliğidir. Öte yandan İbnü'l-Arabî iman konusunda yanılı içerisinde olmak ile imanında kesinlik düzeyinde bulunmak arasında fark gördüğünü de ortaya koyar. Nitekim batıla inananlar ve Allah'a ortak koşan (şerik) kimselerin şirklerinde ısrar etmelerinin sebebi olarak, Allah hakkında bilgilerindeki kesinlikten kaynaklanan bir delile sarılmaları olduğunu zikreder.

Onlar, kendi inançlarından asla şüphe etmezler ve kendi inançlarının kurtuluşa ulaştıracağı konusunda kesin inançlı olduklarından, inançları ile girdikleri yolun mutluluğa götüreceğinden ve asla hüsrana uğramayacaklarından emindirler.

İbnü'l-Arabî'ye göre müşrik tevhide çağrıldığında bu davete icabet etmemesinin sebebi ortak koştuğu konusunda kesin inancından kaynaklanan ve ortakları eksik bırakan tevhidin, hakikat kabul ettiği ortak koşulan sebeplerin hakkını vermeyeceği zannıdır. Bu sebeple müşrikin kalbi tevhidten rahatsızlık duyar. Allah'ın yaratılmışlar ile ilişkisinin doğasını anlamayan müşrikin imanı, âlemde devreden fiiller düzeninde tevhide ulaşamamıştır ve tevhidi, çoklu sebepler düzeninin hakkını vermemek şeklinde değerlendirmektedirler. Nitekim tevhide inansalar âlemde fizik illetler konusunda Allah'ın hikmetini ortadan kaldırdıklarını düşüneceklerdi. Bu tavır, imanlarında doğru oldukları zannına sebep olur ve inanç kesinliği ile özellikle fiiller konusunda tevhid müşahadesinin karşısına dikilirler. İbnü'l-Arabî her iki grubun da inanç kesinliği kriteri açısından imanlarının artacağına işaret eder. Daha önce ifade ettiğimiz gibi her iki grupta iman nesnesine sahip olmaları bakımından mümindirler. Ama şirk koşanların imanlarındaki artış, kesinlik kriterine sahip olmaları bakımından artış olsa da gerçeklik kriteri açısından ancak hastalıktır ve tevhide olan kinlerindeki artışı ifade eder.

Sonuç olarak iki grubun karşılaşmasında ortaya çıkan zafer ve galibiyet durumu epistemolojik ve inanç düzeylerindeki duruma göre gerçekleşir. İmandaki kesinlik zaferin ve ilâhî yardımın sebebidir. Allah'ın yardımı imanlarına gedik girmiş kimseye karşı, gedik girmemiş, kesin inançlı kimseye ilişir. Mümin kim olursa olsun (muvaahhid-müşrik) durum böyledir. Burada gedikten kasıt kesinliği yok eden şüphedir. Şüphe ise inanç konusundan ziyade bilgi ve sebeplere nazar üzerinde ortaya çıkar. O halde kesin imana sahip mümin devamlı yardım edilendir. Nitekim Huneyn'de sahabe muvaahhid mümindir ama çokluk ilkesinin nedenselliğine itimat ettiklerinden imanlarına gedik girmişti. Bu da inandıkları ilke konusunda kesinliği zedelemişti. Dolayısıyla imanı sarsılıp gedik açılan kaybeder. Kâfirler ise imanlarında kuşku duymazlar ise kazanırlar. Yani sarsıntı ve yenilgi, iman konusunda sarsıntıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre yardım (nasr) doğruluğun (sıdk) kardeşidir. İman nesnesi hakkındaki kesinlik, zaferin kesinliğinin garantisidir. İman konusundaki kesinlik, tasarruf ve hükümleri konusunda kesinliğin nedenidir.(İbnü'l-Arabî 1999c: 52-54)

Doğruluk ve kesinlik, fiiller konusunda kılıçla sembolize edilen tasarruflarda isabetin garantisidir. Yani fiiller alanının hükümleri epistemolojik durum tarafından belirlenir. İmana işaretlerle, doğrulukla nitelenen bilgi konusundaki durum, fiillerde zafer olarak nitelenen kudret konusundaki durumu belirler. Bu da kudretin bilgiye tabii olduğunun

başka bir ifadesidir. Bu anlamda inanç nesnesi hakkında şüphe, yenilgi ve sarsıntıdır. Gerçeklik hakkında yanılğı ise, kesinlik kriteri taşıyorsa galibiyet şeklinde tezahür eder. İbnü'l-Arabî'nin Huneyn örneğinde tevhide iman eden müminlerin çokluğa güvenmelerini imanlarında bir gedik ve sarsıntı olarak görerek başlangıçtaki yenilginin bu yüzden gerçekleştiğini ifade eder. Dolayısıyla, zafer ve galibiyet konusunda tevhidî perspektif, sebepler düzenine değil metafizik illete yönelmeli ve fiiller düzeyinde de tevhid müşahedesinde olunmalıdır. Burada, “sebepler düzenine itimat ve fizik illetlere yönelik bakış zafer kazandıramaz mı” sorusu da sorulabilir. Maddî nedenselliklere bel bağlamak zafer potansiyeli taşır ama bu, sebeplere iman etmiş ve inancında kesinlik düzeyini yakalamış kimseler için böyledir. Tabi ki karşılarında kesinlik kriterine ulaşmış bir inanç bütünü olmaması durumunda zafer onların olacaktır.

3. Yenilginin Diyalektiği: İbn Haldun'un Umran'ında Galibiyet ve Yenilgi

İbn Haldun, *umran* kavramını insanın varlık sahnesine çıkışı ile başlayan ve ihtiyaçtan kemale doğru giden varoluş mücadelesi için inşa ettiği toplumsal yapıdaki bütün ilişkiler düzenine ve bağlamlar ağına işaret ederek kullanır. Umran, insanın içine düştüğü içtimaî tabiatın adıdır. İnsan umranda bir-aradalık içerisindedir. Umran bir varlık alanı olarak, maişet ve gıda ile başlayan, oradan da kemale doğru uzanan bir güzergâh üzerinden, insanın tabiatına zuhur etme imkânı sunar. Başka bir ifade ile insanın tabiatı, içinde bulunduğu umranın tabiatında kemale ulaşır. Bu anlamda insan, bir fert olarak öznel dünyası ile içtimaî/sosyal bir varlık olmaya başladığı toplumsal alanın tabiatı arasında bir ara-varlıktır. İnsan ferdiyeti itibarıyla Bir, toplumsallığı itibarı ile de Bir'liktedir. Toplum, ferdiyette saklı olan imkânların yansıdığı bir perdedir. Ya da ara-varlığın, bir-arada yansıdığı bir varlık sahnesidir.

İbn Haldun, *Mukaddime*'de insanî “bir-aradalığın” (el-ictima'u'l-insanî) zâtî arazlarını (avâriz-ı zâtiyye) mesele olarak ele aldığını ve açıkladığını ifade eder.(İbn Haldun, 2004: 85; İbn Haldun, 2016: 161) Yani bu bir-aradalığın tabiatına arız olan bütün ahvali, umran ilminin konusuna dâhil eder. Zâtî arazlar ile umranın ilişkisini bilmenin, umranın tabiatını bilmek olduğunu ifade ederek ve bunu *felsefe* ile ilişkilendirir. Umranın tabiatına bağlı olan ve zâtî arazlar ile ortaya çıkan ahvâl ve hadiseden haber vermeyi ise *tarih* olarak adlandırır.(Dolayısı ile haber umranın ahvali ile ilgili olduğu için umranın ahvali de umranın tabiatlarına bağlı olduğundan haber umranın tabiatına aykırı olmaz. Tarihi rivayetler ve haberler ancak bu tabiatlara doğru olarak yüklenirse (haml), umranın tarihi yapılmış olur. Bu tartışma için bkz. İbn Haldun, 2004: 82; İbn Haldun, 2016: 159) Bu tasnifi, umranın tabiatı felsefenin, umrana arız olan ahvâl sosyoloji ve iktisat gibi ilimlerin,

umranın ahvâlinin sahih haberle inşa edilmesi ise tarih ilminin konusu olduğu şeklinde açabiliriz. Bu anlamda felsefe umumî olan sebep ve illetler ile ilgilenirken, tarih hususî olan haber ve hadiselerle yönelir.(İbn Haldun, 2004: 86; İbn Haldun, 2016: 162) Dolayısıyla tarih yapabilmek için dahi, umranın tabiatına dair felsefî bir çabanın zarureti ortaya çıkar. Bu sebeple tarihî haberler hususunda mücerred nakle itimad yeterli olmayıp, asıl ananelerin esasları (usulü'l-âdet), siyasî kaideler (kavâidü'siyâse) umranın tabiatı (tabî'atü'l-umran) ve insan topluluğunun ahvâlinin tabiatı (tabiatü'l-ahvâl fi'l-ictima'i'l-insânî) bilinmelidir (İbn Haldun, 2004: 92; İbn Haldun, 2016: 165). Bu da ancak felsefî usulleri ölçü alarak, oluşum ve değişimin tabiatlarını kavramak suretiyle gerçekleştirilebilir (İbn Haldun, 2004: 92; İbn Haldun, 2016: 165). Nitekim İbn Haldun'un *Mukaddime*'de yapmaya çalıştığı budur ve eserini felsefe/hikmet için bir sandık/mahfaza (sivân), tarih için bir ise bir tecrübeler dağarcığı (cirâb) olarak tanımlar (İbn Haldun, 2004: 87; İbn Haldun, 2016: 162). İbn Haldun umranın illetler düzeyinde sorgulanması ve ilişkiler ağının aşikâr kılınmasının başlı başına bir ilim olduğunu, kendisinin de bu ilmin usulünü belirleyerek içtimaî varlık alanı hakkında bilgi fezasındaki bölgeyi genişlettiğini ve sınırlarını çizerek sahasını tespit ettiğini haklı olarak ifade eder (İbn Haldun, 2004: 88; İbn Haldun, 2016: 162).

İbn Haldun umranı, tabiatı olan bir cevher olarak düşünür. Bu cevhere veya toplumsal bünyeye bazı ahval ilişir, arız olur. İbn Haldun, *Mukaddime*'de çeşitli vesilelerle umrana yani toplumsal varlık alanına arız olan halleri sıralar. Bu durumlar, yabaniyet/vahşilik ve ehlileşme, devlet/mülk, hanedanlıklar, asabiyeler, millet, bedevilik-hadarîlik, izzet-zillet, galip ve mağlup olma, çoğalma-azalma, kazanma (kesb)-kaybetme, geçinme (meaş), kar-zarar, değişken ve yaygın haller, olanlar-olması beklenenler, meslekler, ilim ve sanatlar ve bunlara mahsus illet ve sebeplerdir (İbn Haldun, 2004: 87, 125; İbn Haldun, 2016: 162, 199). Felsefe, umranın tabiatını, tarih bilgisi de, umrana arız olan ahvalin haberini verir. Umranın cevherine yani tabiatına yönelik bilgi felsefî, umranın tabiatına arız olan ahvalin haberi ise tarihî bilgi alanlarıdır. (İbn Haldun, 2004: 125; İbn Haldun, 2016: 199). Nitekim İbn Haldun, bir ilmin istiklali için gerekenleri sayarken öncelikle o ilmin konusu olan özel bir cevher veya zatın bulunması gerektiğini belirtir. Bu cevhere ilişkin arazların ise o ilmin mesailini/problemlerini belirlediğini ifade eder. Nitekim bu ilmin konusu beşerî umran ve insanî içtimadır. Problemleri ise buna ilişkin ahvaldir. bkz. İbn Haldun, 2004: 128; İbn Haldun, 2016: 204).

İbn Haldun'a göre bir-aradalığın oluşmasının kurucu unsuru olarak değerlendirilebilecek birçok kriter vardır. *Mukaddime*, kelamcılarının yardımlaşma (teâvün) ve bir yöneticiye, yasa koyucuya (hâkim, vâzi') olan ihtiyaç merkezli teorilerini, fıkıh usulcülerinin dil ve beyân kriteri üzerine bina ettikleri teorilerini değerlendirdikten sonra (İbn Haldun, 2004: 129;

İbn Haldun, 2016: 205) bir-aradallığın sebebi olarak yaşama çabasının dolayısıyla da gıdalanma ihtiyacının merkezde olduğu teorisini ileri sürer. Burası, umranın hikâyesini başlatacağımız ve *ara-varlık* oluştan *bir-arada varlık* oluşa doğru ilerleyen insanın serüvenini süreceğimiz bir uçtur. Makalemizin konusu olan yenmek-yenilmek veya galibiyet-mağlubiyet tam da bu noktadan başlayarak anlaşılabilir umranın arazlarından bir durum olarak karşımıza çıkar. *Mukaddime*, tagallüb, tahakküm, tasallut, teshir, kahr, istila gibi kavramlar etrafında dönen meselelerle doludur. Dolayısı ile *yenilginin diyalektiği*, umrandaki durumu ve umranda cârî olan illetler örgüsünü, çatışmalar düzeninin umranın tabiatındaki bağlamlarını ifade etmek için kullanışlı bir betimleme olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Haldun'a göre yenmek üstün gelmek anlamında tagallüb, umrana arız olan bir durumdur. Tagallüb olgusunun kökü, insanın tabiatındadır. İnsanın hayvânî tabiatında var olan vahşet, saldırganlık, düşmanlık ve zulüm gibi özellikler sebebiyle insanî bir-aradallık daima galibiyet-mağlubiyet ilişkileri üretir. İbn Haldun'un insanın tabiatı üzerine temelini kurduğu tagallüb kavramını, yaşama serüveni üzerinde yükseltir ve medeniyet biraz da insanın tagallüb tabiatı sebebi ile ortaya çıkar. İnsan öncelikle yaşamak için gıdaya ihtiyaç duyar, gıdayı elde etmek için kudret gerekir, kudrete ulaşmak için ise insanlar yardımlaşırlar. Yardımlaşmak kudretlerin bir-aradallığı (cem) demektir. Kudretlerin bir-araya gelmesi sebebiyle Bir'likte'lik (içtima') kuvvetlenir. Bir'liktelik oluşsun diye hem fertleri yani Bir'leri Bir-Birlerine karşı korumak, hem de Bir'likteliği başka Bir'likteliklerin tagallübüne karşı savunmak zarureti oluşur. Yenme ve yenilmenin diyalektiği burada inşa edilir. Savunmak için öncelikle silah gerekirse de sadece silah yetmez. Çünkü silah karşıtın elinde de mevcuttur. Savunma için organizeye, organize olmak için bir liderlik veya yöneticiliğe ihtiyaç vardır. Yöneticinin ortaya çıkışı ile umran büyük oranda tamamlanmaya başlamıştır. Liderin varlığıyla galebe, sulta, kahr ve hâkimiyet, umrana arız olmaya başlar. İbn Haldun açısından tagallübün umrana arız olması birkaç şekildedir. İlki fertlerin birbirlerine karşı olan tagallüpleridir. İkincisi umranda bir yönetici veya yasa koyucunun (vaz'ı) insanî içtimanın içerisinde hâkimiyet kurması şeklinde olur. Böylece bir kişi liderlik tagallübü ile ortaya çıkar. Bu, İbn Haldun'a göre insanî topluluklarda hükümdarlığın fikrin ve siyasetin bir neticesi olan tabii bir özelliktir. Üçüncüsü ise dışarıdan gelen bir Bir'likteliğin başka bir insanî Bir'liktelik ile çatışması yani savaş sonucu ortaya çıkan galibiyettir (İbn Haldun, 2004: 137-139; İbn Haldun, 2016: 213-215).

İbn Haldun *Mukaddime*'de, umranda galibiyete giden yolun aşamalarını başka bir izlek açısından da değerlendirir. Her bir aşama tagallübün kuvvetini, dozunu belirleyen veya etkileyen özellikler taşımaktadır. Tagallüb kuvvetinin illetleri olarak da niteleyeceğimiz bu durumlar, İbn Haldun'un genelde uzak durduğu ve netice olarak sadece işaret etmekle

yetindiği metafizik illetti baskın unsur olarak kullanmama özelliğini ve umrandaki ilişkileri umranın tabiatından hareketle açıklama alışkanlığını da görmeyi sağlar. Tagallüb kuvvetini ortaya çıkaran bu illetlere baktığımızda öncelikli aşamanın insanın tabiatındaki konumunda, yer-tutuşunda saklı olduğu görülür. İbn Haldun başlangıç düzeyindeki bu konumu iptidailik anlamında “vahşet” olarak tanımlar. Vahşet, tabiat şartlarına maruz kalma sebebi ile insanı biler ve keskinleştirir. Ona katılık ve direnç katar. Bu hasletler ise galebe kuvvetini arttırır. İnsan gıda, sebebi ile bir-araya gelir demiştik. İnsan, gıda için topluluk halinde yaşamaya geçtiğinde yeni yaşam pratikleri ve beslenme rejimleri de galebeyi olumlu veya olumsuz olarak etkiler. Bedevilik ve hadârîlik Bir'likteliğin iki türüdür. Bedevilik yaşam pratiklerinin keskinleştirirken, iklim insanî mizacı tabîi olarak etkileyen bir unsurdur. Bu sebeple bedevilik, hadârîlik ve ikamet edilen iklimlerin doğası da tagallüb kudretini belirler. İbn Haldun için iklim, mizaç ve itidal teorisi ile ilişkilidir. Hava, sular, sıcak-soğuk, gece-gündüz gibi yaşanan coğrafyaya bağlı değişimler mizaçtaki itidali doğrudan etkiler. İnsanî itidal de umranın itidaline yansır. Yani Bir'in mizacı, Bir'likteliğin mizacını var eder ki bütün bunlar yaşanan bölgenin tabiatının tesiri altındadır. İtidal, umranın zatî inkişafı için bir imkân olduğu gibi, galip olma ve hâkimiyet kurmanın da imkânıdır. Nitekim bedevî ve vahşî unsurlarda bulunan tabiata yakınlık sayesinde elde ettikleri direnç, hadârî umrana arız olur ve onda tagallüb imkânını bulabilir.(İbn Haldun, 2004: 189-195; İbn Haldun, 2016: 259-268) Çünkü zafer ve galebenin kaynağı bir yönüyle de güçlü bir metanet ve yırtıcı olma alışkanlığıdır. Bu ise ekseriya sadece bedevilikte bulunan bir haldir. Bu sebeple İbn Haldun'a göre bedevilik, devlet giden yolun ilk tavrıdır (İbn Haldun, 2004: 338; İbn Haldun, 2016: 395).

İbn Haldun'a göre, bedevilik tabiata yakınlıkla olan ilişkisi sebebiyle güçlülüğün, hadâret ise refah ve bolluk üreterek yaşamın tabîi pratiklerini körelttiği için zayıflığın kaynağıdır. Bedevîler tabiata yakınlıklarından kaynaklanan bir cesaret kültürüne aittirler. Saldırı ve mücadele onların tabiatında her zaman ürettikleri pratiklerdendir. Oysaki hadârîler surları içinde emniyette olduklarını düşündükleri bir kültürün, teyakkuzdan uzak iklimini yaşarlar. Bu sebeple tagallüb kudretini besleyen cesaret ve saldırı pratiğinden uzaktırlar. Nitekim İbn Haldun, tabiat ve mizacından çok, insanın adetlerinin ve ülfet ettiği şeylerin ürünü olduğuna işaret eder. Dolayısı ile insan mizacı önemlidir fakat o dahi itiyatların ve gündelik hayatın pratiği ve ideolojisi tarafından inşa edilir (İbn Haldun, 2004: 243-251; İbn Haldun, 2016: 323-330). İbn Haldun, Bir'likteliğin bedevî formunun hadârîliğe doğru tabîi bir seyir içinde olduğunu vurgular. Umranın kemali, refah, rahat, sükûn, şan, şöhrettir ki buna ulaşmak bir-aradalıkların tabîi hedefidir. Umran bu seviyeye vardığında, dışarıdan gelen tagallüblerin kendisine ilişmesine de olanak sunmaya başlar. Çünkü gücün doğası, kendisinden daha fazlasını kendine çeker. Bu diyalektik, güçlerden birinin zayıflığa evrilmesi demektir.

İbn Haldun'a göre tagallüb kuvvetini sağlayan şeylerden biri de cesarettir. Cesaret gücün ruhu ve zindeliğidir. *Mukaddime*, bedevîlikteki güce işaretle, vahşi kavimlerin ve kabilelerin mutlaka diğerlerinden daha çok cesur olmalarının zaruretine işaret eder. Tabiata olan yakınlık, yaşam pratiklerinin kazandırdığı bir tagallübe, diğerlerine hâkimiyet kurarak elinde ve avucunda olan şeyleri çekip alma potansiyeline imkân sunar. Bir topluluğun bereketli topraklara inerek rahata ulaşması ve maişet itibarıyla bolluğun adetleri ve itiyatlarıyla ülfet etmesi onların tagallüblerine illet olan cesaretlerini noksanlaştırır. Cesaret psikolojik bir hal olsa da, coğrafi konum olan iklim ve sosyolojik pratik olan bedevîlik ve vahşilik psikolojiyi ve duyu dünyasını koşullar. Buna ek olarak bir diğer sebep de gıda rejim ve adetlerindeki değişimdir. Dolayısı ile İbn Haldun'a göre, ahlakî seciyeler ve insanların tabiatları, ülfet ettikleri alışkanlıklardan (me'lûfât) ve adetlerden (avâid) oluşur. Milletlerin birbirine galip gelmeleri sadece ilerleme konusunda gayret (ikdâm) ve gözü pek olma (besâlet) esasına dayandığına göre, sayıca birbirine yakın, kuvvet ve asabe bakımından yekdiğerine denk olmaları halinde söz konusu toplumlardan daha fazla bedevî ve daha çok vahşi olan, tagallübe diğerlerinden daha yakın bulunur. İbn Haldun, bedevîliğin, tagallüb kabiliyeti konusunda Mudar kabilesini nasıl bileyerek keskinleştirdiğini tarihsel örnek olarak sunar. Demek ki tagallüb insanda bir iç doğa olarak bulunmaktadır. Bu durumu, çeliğin işlenmemiş doğasına benzetebiliriz. İnsanın yaşadığı yaşam alanları da dışarda ikinci bir doğa olarak şartların katılığı ölçüsünde insanın iç tabiatını bilemekte ve keskinleştirmektedir. Nimet ve refah ise keskinliğin yerine paslanma ve körlüğe neden olan rehaveti koymaktadır. (İbn Haldun, 2004: 271; İbn Haldun, 2016: 348-349) Öte yandan vahşi kavimler, toprakla kurdukları ilişkinin seyyaliyeti sebebi ile galebeye ulaştıklarında, bunu çok geniş bir alana taşırlar. Saha ve sınır da tanımazlar. Bu sebeple vahşilerin tagallübü çok geniş alanlara yayılır (İbn Haldun, 2004: 280; İbn Haldun, 2016: 358-359).

İnsanî içtimada tagallüb kudretini etkileyen diğer unsurlardan biri neseb ve din gibi asabiyelerin baş göstermesidir. Neseb, akrabalık fikri üzerinden vehmî ve itibarî bir tasavvurdur. Nesebin ontolojik hakikati başka bir konu olsa da, fenomenolojik varlığı tagallüb ile doğrudan ilişkilidir. Çünkü nesebin çizdiği çerçeve, tagallübe maruz kaldığında o çizginin içindeki fertleri harekete geçiren kuvvetli bir teyakkuz ve iştirak fikri oluşturur. Bu teyakkuz insan tabiatında var olan acının bireyselliği duyumunu da aşarak, vehmî bir iştirakin, bir-aradalığın mevhum acısına dâhil olur. İbn Haldun bu durumun illetini psikolojik bir düzlemde *yardıma koşma duygusu* olarak belirtir. Yardıma koşma duygusu, doğrudan sosyolojik bir fenomen olarak ortaya çıkar. İnsanın kendinde bulduğu en örgütleyici iştirak da bu anlamda akrabalıktır. Dolayısı ile tagallübün tesiri, neseb bağının inşa ettiği asabiyeğin kuvveti ile bire bir ilişkilidir. Çünkü insan tabiatı açısından vehmî

hakikat olsa da, neseb asabiyesi tagallüb gücünü harekete geçirici bir unsurdur (İbn Haldun, 2004: 256; İbn Haldun, 2016: 334–335).

Nesebteki asabiyye imkânı, asabiyyenin içerisinde bir liderin çıkacağı yeni bir tagallübe doğru ilerler. Liderlik (riyaset) sadece mücadele neticesindeki galebe ile hâsıl olur. Yani liderlik ancak diyalektik bir çatışma ile gerçekleşir. Bu çatışma ile topluluk üzerinde liderlik, galebesi olan neseb tarafından inşa edilir. Çünkü liderlik, nesebin maddî anlamda toplayıcılığı ve manevî anlamda da teyakkuz sağlayıcı kuvveti ile ilişkilidir. Umranın tabiatı budur. Liderlik, bu diyalektik ile devamlı galebesi en kuvvetli olan asabiyyeye intikal eder. İbn Haldun, asabiyeler arasındaki mücadelede galip olarak riyâseti hak edenin durumunu, mizaç teorisi ile de ilişkilendirir. Belli bir kabile için umumi asabiyet, oluşma halindeki (mütekevvin) bir şey için mizaç gibidir. Mizaç, sadece unsurlar arası çatışma sonucu hâsıl olur. Unsurlar birbirine denk olacak şekilde bir araya gelirse, hiçbir şekilde bundan bir mizaç hâsıl olmaz. Denklik mizacın inşasına engeldir. Unsurlardan biri diğerlerinin tümüne galip olmalıdır ki, onları birleştiresin, kaynaştırsın. Toplumsal mizaç için de bu durum geçerlidir. Ancak galip asabiye diğer asabiyelerin hepsini şumulüne alarak tek bir asabiyet haline getirebilir. Bu takdirde, artık diğer asabiyetler onun zımında mevcut olur. Bu anlamda toplumsal mizaç ancak unsurlardan bir tanesinin galebesi ile oluşur. Bir asabiyyenin galebe olmadan toplumsal mizaç itidale ulaşmaz. Çünkü toplumsal mizaçta itidal, diğer unsurların boyun eğişi ile imkân bulur. Bu sebeple liderliğin kime intikal edeceğini, asabiyetle vücuda gelen galibiyet tayin eder (İbn Haldun, 2004: 260–261, 329; İbn Haldun, 2016: 338–339, 388–389).

Tagallüb insan benliğinde bir tabiat olarak bulunur. Ben'likten toplumsal alana evrilir. Burada kendini gerçekleştirecek bir Biz'lik potansiyeli bulur. Psikolojik bulunuş, kendini sosyolojik süreç içerisinde gösterir. Dolayısı ile ictimâî hayatta insanların birbirlerine tagallübü, verili bir durum olduğundan, Ben'likteki Bir'lik formuna benzer bir yapıyı toplulukta yani çoklukta da inşa etmek gerekir. Bunun yolu çoklukta, bir birlik formu inşa etmektir. Bu anlamda çokluk, tabii bir durum olsa da nizayı ortadan kaldırmaz. Çoklukta çatışmayı ortadan kaldıracak birlik formu, öncelikle hâkim bir asabiyyenin sonra da galebe ve sultasıyla nizayı nizama taşıyan bir liderin ortaya çıkışıdır. Lider ile çatışan Bir'likler, uzlaşan Bir'likteliklere dönüşür. Liderliğin ortaya çıktığı ve galebenin inşa ettiği toplumsal bünyenin hedefi ise mülktür. İbn Haldun'ın ifadesi ile "tagallüb, mülktür." Mülk arayışı, liderlikten fazla ve onun da ötesinde bir şeydir. Zira liderlik beylikten (şeflik) ibarettir küçük bir yöneticiliktir. Verdiği kararları, kendisine tabi olanlara zorla tatbik edemez, onlara baskı yapamaz. Mülk, ise tagallüb ve zorla hükümet etmektir, zora ve baskıya dayanan bir idare şeklidir. Tagallübün kemali, ancak mülkle gerçekleşir. Benlikten, Biz'liğe yönelen, tagallübün kudretinin nihaî zirvesi mülktür. Mülk ile insanların birbirlerine yönelik tecavüz

ve tagallüblerini ortadan kaldıran yönetici sayesinde umranda tabî bir durum olarak bulunan kargaşa (fevza) ortadan kalkar ve insan yaşamının bekası umranda kuvvetlendirilmiş olur. Yönetici, müeyyide sahibi, yasa koyucu olmalıdır. Çünkü tagallüb mizaçta mütehakkim ve kahir unsur ile, umranda hükümdarın (melik) ve asabiyesinin tagallüb ve sultası ile gerçekleşir. Asabiye, umranda güç devşirilen bir kaynaktır. Onunla hâkim olunur ve ancak onunla taarruz ve müdafaalar (mutalebât, mudafaât) gerçekleşir. (İbn Haldun, 2004: 360–361; İbn Haldun, 2016: s. 417) Asabiyedeki tagallüb kuvvetine göre de devletin ömrü uzun olur. Nitekim varlıkların ömrü mizaçlarındaki durumla ilişkili olduğu gibi devletlerin ömrü de mizacındaki kuvvete göredir. Devletin mizacını asabiyesi belirler. Asabiyet kuvvetli olursa, mizaç da ona tabî olur ve ömrünün süresi de uzun olur (İbn Haldun, 2004: 324–325; İbn Haldun, 2016: 385).

İbn Haldun, tagallübün imkânını ferdî anlamda nefisteki bir durum olarak inşa ettikten sonra, oradan toplumsal nefiste asabiye, lider ve mülk aşamalarından geçirerek yeniden inşa eder. Asabiyet sahibi, herhangi bir rütbeye ve kademeye (riyaset) ulaştığında, onun üstündekini talep eder. Yani riyasetten, mülke doğru yürür. Burada iki yön dikkat çekmektedir. İnsan nefisine, mutlak iktidar, kahr ve tagallüb arayışı serüveninde asabiye tabi olmaktan başka bir yol yoktur. Asabiye, mülke taşıyan yeğene imkândır. İkincisi, toplumsal tabiatta ortaya çıkan asabiyyeler arası mücadelelerin doğasına yönelik tespitlerdir. Toplumda asabiyetler içinde öbürlerinin tümünden daha kuvvetli olan bir asabiyetin iktidarı zarûdîdir. En kuvvetli asabiyetin galebesi yeni bir kaynaşma ve Biz'lik inşasını da sağlayabilir. Önce kendi asabiyesi içinde yükselen tagallüb, diğer asabiyyeler üzerinde de hâkimiyet elde etmek ister ve bunu başarması ile mülk gerçekleşir. Bu durumda yine mağlup asabiyet galip asabiyetle kaynaşır. Galip ve metbû asabiyetin sahip olduğu tagallüb kuvveti, daha da artmış olur. Artık bu durumdaki asabiyet, ilk gayeden daha yüksek ve daha ötede olan bir tagallüb ve tahakküm peşinde koşar ve mülk başka mülklere doğru, tagallüb kuvvetinin kamçısı ile sevk edilir. Demek ki devletin nüvesi Ben'likteki tagallüb kuvveti, sonra Biz'likteki tagallüb vasıtası olarak asabiyettir. Tagallübün kemali ise mülktür. Mülk, rıza ile değil kahr ve galebe ile kurulduğundan, tagallübün mutlak potansiyeli mülkte izlenebilir (İbn Haldun, 2004: 272–273; İbn Haldun, 2016: 350–351). Mülk, siyasî tagallübün son sınırınıdır (İbn Haldun, 2004: 281–282; İbn Haldun, 2016: 360–361).

Devlet mülke ulaştığında refah, nimet ve sükûna ulaşmıştır ki tagallübün kemal arayışının son noktası budur. Fakat kemal, devletin bünyesini her zaman kuvvetlendirmez, bizatihi erimenin de başlangıcıdır. Refah ve bolluğa ulaşmış mülk, asabiyetteki sertlik ve katılığı kırar. Sonuçta tagallüb gücü, asabiyet bağları, kahramanlık seciyeleri zayıflar. Dolayısı ile kemal zevali çağırır. İbn Haldun'a göre, insanî tabiatındaki gazap, saldırma, zulmetme gibi

güçler sebebi ile çatışma diyalektik bir süreç olarak devam eder. Umranın tabiatına arız olan ve kökeni tagallübde bulunan en temel olgu savaştır. Bu anlamda tabîî durum tagallüb ve çatışmadır. Umran, tagallübe yönelik güçlerin, birbiri ile devamlı çatıştığı, karşıtlıklarla dolu bir uzamdır. Umran, hem maddî güçlerin hem de vehmî ve manevî güç olarak tanımlayabileceğimiz asabiyelerin de çarpıştığı toplumsal bir uzamdır. Her asabiyetin, kendi çerçevesi üzerinde bir tahakkümü ve tagallübü vardır. Fakat her asabiyetin mülkü yoktur. Hakiki manada mülk, (mülk-i tam, mülk-i hakikî) sadece tagallübü ile çokluğu istibdadı altına alan, mal ve vergi toplayan, elçiler gönderen, hudutları koruyan ve gücünün üstünde kahir bir güç bulunmayan asabiye mahsustur (İbn Haldun, 2004: 360-361; İbn Haldun, 2016: 417). Asabiye mülke dönüştükten sonra, hükümdarın otoritesi benimsenir. Hegemonyası olgunlaşır ve artık onu benimseyen, onun için savaşan bir topluluk ortaya çıkar. Bu durumda neseb asabiyesine artık ihtiyaç kalmaz (İbn Haldun, 2004: 309; İbn Haldun, 2016: 374).

Bazen de asabiyenin tagallüb gücüne dinin ayaklandırıcı ve hak talebine sevk eden (mutâlebe) tesiri eklenince toplumsal bir-aradalık daha da kuvvetlenir. Toplumsal rekabetler azalır, ihtilaflar söner, cihetler ve gayeler birleşir. Böylece devletin sahası geniş ve hâkimiyeti daha geniş alana yayılır. Dolayısı ile din tagallüb kuvvetini keskinleştirir. Din asabiyesi karşısında sayıca çok olursa bile durmak zordur. Din kuvvetini asabiyesine ekleyen çokluklar, asabiyet bakımından kendisinden daha fazla, bedevilik (vahşilik) bakımından daha şiddetli nitelikte ve sayıca çok olan toplulukları yenebilir. Din asabiyesinin erimesi ile de hâkimiyet çözülmekte, dinin getirdiği ek bir kuvvet kalmadığı için galibiyet sadece asabiyet nispetinin gücüne dönmektedir (İbn Haldun, 2004: 314-315; İbn Haldun, 2016: 378-379). Öte yandan dinî bir davetin de, asabiye dayanmadan galip gelmesi mümkün değildir. Her ikisi mülkte birleştiğinde devletin tagallüb gücü en üst seviyeye çıkar (İbn Haldun, 2004: 316; İbn Haldun, 2016: 379-380).

İbn Haldun'a göre tagallübün insan tabiatında olması niza ve çatışmanın sebebiyetidir. Tagallüb asabiye ile fertten, içtimaî alana, benden bize intikal edince galebe fikri sosyal varlık alanında çatışmalar üretir. Çünkü sosyal varlık alanı çokluğun hâkim olduğu bir alandır. Buraya sadece fert olarak değil mevhum bir biz ile yani asabiye ile girilir. Fertlerin çokluğu gibi asabiyelerinde çokluğu da bir başkalaşma, farklılaşma ve zıtlaşma üretir. Çokluğun tabiatı ayrışmadır, cedeldir. Taraf, çoklukta ortaya çıkar. Umranın siyasî tabiatı zıtlıklar ile doludur. Toplumsal varlığın diyalektik durumu, asabiyelerin çatıştığı bu zıtlıkta bir tarafta durmayı gerektirir. Asabiye zıttı ile çatışan, kendindeki tagallüb tabiatını gerçekleştirmek için mücadele eden, bir varlıktır. Bu da savaş ile gerçekleşir. Asabiye savaşın doğasındaki ikilikten, galebenin sunduğu birlik tecrübesine koşullanmış olan bir toplumsal imkândır.

Galibiyet ve mağlubiyet diyalektiğinin zirvesi kendisini savaş olgusunda gösterir. Bir yandan insanî fiillerin çıkar merkezli hareketi, diğer yandan asabiye'nin güç merkezli ivmesi umranın özneleri arasında tabîî bir çatışmalar düzeni ortaya çıkarır. Savaş, umranın yörüngesidir, bütün işler tagallüb sebebi ile ortaya çıkan diyalektikten doğar. Umranda galibiyet kalıcı bir rol olsa da, o mertebede bulunanlar tedavül ederler. Dolayısı ile savaş, tagallübün olduğu her yerdeki durumun adıdır. Fakat husûsen savaştan kastımız, en üst diyalektiğin sonucu olan ve artık çoklukların birbirleri ile cepheleştikleri olgudur. Savaş iki taraf, iki özne arasında olsa da çatışan tarafların hedefi tektir. Galebe ve onunla elde edilen mülk, rekabet ve savaşın gaî illetidir (İbn Haldun, 2004: 308; İbn Haldun, 2016: s. 373).

İnsanı diğer varlıklardan bir farkı da çatı yapan bir tabiata sahip olmasıdır. Çatı kurucu ilkedir, birlik ve bütünlüğü sağlayan bir-aradalık kriteridir. İnsan önce kendi gerçekliğini inşa eder, sonra sosyal karakteri tesis eder. Asabiye ile bütünlüğü sağlamak için birlik çatıları kurar. Çatı olmazsa insan, hem cinsi ile devamlı çatı'sacaktır. Çatı yoksa çatı'sma vardır. Kimin kimin çatısının altına gireceği, kimin çatısının yükseltileceği ve yüceleceği kavgası vardır. Toplumsal durum çatısızlıktır, herkesin birbirine çatığı bir haldir. Asabiye ise en tabîî çatı demektir. İnsan ise kendi doğasında birlik, toplumda ise birliktelik çatısı arar. Bir şeyin aynı şey olması için bir öge yeterli iken, çokluğu aynı ölçekte toplamak için yani Bir'leri Bir'likte yapmak için zıtlığın yok edilmesi kaçınılmazdır. Yani bir olmak, ayniyettir. Ayniyet ise durağanlık ve sükûndur. Ama çokluğu birlemek ve Bir'likte yapmak için çatı gerekir. umranın tabiatının itidali için diyalektik çatışma, çatı ile itidale ulaşır. Çünkü Bir'likteliğin çatısı altında olmayan çokluğun mizacı oluşmaz. Hal böyle olunca çatışma ve adaletsizlik üretmesi kaçınılmazdır. O sebeple üzerinde çatı olmayan çokluklarda umranın tabiatına itidal hükümleri ilişmez. Toplumda çatı da çatışma da hiçbir vakit eksik olmaz. Karşit olan şeyler çatı ile bir araya gelir ve böylece uzlaşmaz olanlardan en güzel uyumlar doğar. Öyleyse çatışma, sosyal varlığın bünyesine arız olur, tagallüb ile de ortadan kalkar. Umranın itidali tagallüple gerçekleşir. Savaş toplumsal mizaca ilişen ateşli bir hastalık olsa da galibiyet toplumsal bedeni sağaltır. Savaşın insan psikolojisindeki kökü intikam hissidir. Bu hissi ancak tagallüb yatıştırır. Tagallüb mizacın itidali ve sükûndur.

Savaşta, çatışan asabiyeler açısından genelde iki durum ortaya çıkar. Bunlardan biri hücum, diğeri savunmadır. Hücum-savunma veya hücum-hücum şeklindeki taraflar, aslında asabiyelerin çatıştığı karşıtlıklardır. Fertler, vehmî bir Biz'lik için savaşır. Savaş, insanî umranın tabîî bir durumudur. Savaş yapmamış hiçbir kavim ve toplum yoktur. Bahis konusu intikam ve tagallübün sebebi, kıskanma ve rekabet duygusu, düşmanlık ve husumet, dini veya mülk için öfkelenme ve son olarak da yeni bir devlet kurma çabası olabilir (İbn Haldun, 2004: 457; İbn Haldun, 2016: 529). İbn Haldun'a göre savaşta

tagallübün sebebi nizamı korumaktır. Nizamı korumak savaşı da nizam üzere yapmayı gerektirir. İbn Haldun, ordu düzeni konusunda harp taktiklerinden bahseder. Nizamî harp tekniklerinin unutulması, refah ve şehir hayatının getirdiği adetler sabır ve sebatı sağlayan usulleri kaybetmek yenilginin temel sebeplerindendir (İbn Haldun, 2004: 460; İbn Haldun, 2016: 533).

İbn Haldun'a göre savaşta galebe ve zafer elde etmenin zahirî (umûr-ı zahire) ve gizli (umûr-ı hafiye) şartları vardır. Askerlerin çok olması, silahların mükemmelliği ve iyi vasıfta olması, cengâverlerin çokluğu ve safların (güzelce) tertip edilmesi gibi hususlar maddî şartlardır. Savaşta hile yapmak, ricat, orduda şaya ve propaganda ortaya çıkarmak, savaşta yüksek yerlerden aşağıya doğru başlatmak, pusu kurmak, siper almak gibi hususlardır. Bir de gizli sebeplerden (esbâb-ı hafiyye) bahsedilebilir ki bunlar, beşer takatini aşan ve ancak ilâhî yardım olarak yorumlanacak bazı moral kuvvetlerdir. Ama galibiyet doğrudan ne sayı ve teçhizatla ne de tedbirlerle ilgilidir. Dolayısı ile zafer asla önceden kestirilemez. Harpte zafer ve galibiyet ancak baht, talih ve tesadüftür. Baht, gizli ve kapalı sebeplerle hâsıl olan şeye denilir. Fakat yenilgide gizli ve hile gibi maddi olmayan sebeplerin zahirî sebeplere tesiri daha çoktur. İbn Haldun'un zaferin baht ve talih ile ilişkilendirmesinin bir anlamı da gizli sebeplerin baskın oluşudur. Nitekim bu tür unsurlar ise insanın iradesi açısından sadece bir tuzaktır. Ancak ilahî irade cihetinden bakınca isabet olabilir. İbn Haldun, galebe ve zafer hususunda en muteber kriterin asabiyet olduğu kanaatindedir. Asabiyeti tek olan ve bu teklîğin ruhu altında savaşan ordular, çoklu asabiyetlerden müteşekkil orduları yenerler. Yani teklik ruhu ve duygusuna hangi taraf sahipse savaş o kazanır. Bu sebeple sayısal çokluk değil, manevi teklik duygusu savaşta kazandırır. Sayısal çokluk, silah, şöhet vs sadece maddî sebeplerden biri olarak tesir icra eder. Bunlar zafere kefil olabilirler fakat zafer sadece manevi nitelikteki psikolojik âmillerle (umûr-ı nefsanîye-i vehmiye) husule gelir. Bu sebeple harp maddî ölçüden çok hayalî ve vehmî ölçü olan hile ve taktik ile kazanılır (İbn Haldun, 2004: s. 465-468, 495; İbn Haldun, 2016: 536-539, 566).

Yenilmiş ve tamamen mağlup olmuş topluluk ve asabiyeler, uysallık (mezellet) ve itaat (inkiyad) kültürü üretmeye meylederler. Zillet sebebiyle asabiyelerini, kendinde olan dayanıklılığı (mukavemet) ve büyüme/bünyeleşme konusundaki taleplerini (mutâlabe) kaybederler. Çünkü mülk sadece talep (hak iddia etmek) ile hâsıl olur. Talebin ulaştığı en son nokta galibiyet ve mülktür. Gaye hâsıl oldu mu, ona ulaşmak için sarf edilen çabalar son bulur.(İbn Haldun, 2004: s. 331; İbn Haldun, 2016: 389) Fakat mutlak yenilgi, zillet kültürü üretir, taleplerin sesini keser. Nitekim İbn Haldun'a göre İsrailoğullarının Hz. Musa (as)'a "*Rabbınla beraber git ve onlarla savaşın*" (el-Mâide, 5/24) demelerinin sebebi tagallübün boyunduruğunda üreyen mezellettir. Nitekim İsrailoğullarının daha sonra Tih çölünde kırk yıl ikamete sevk edilmelerinin sebebi de zillet, kalır ve kuvvet altında

asabiyetleri bozulan bir neslin çölde yok olması, arkasının yenisinin gelmesi ve bu neslin çölde bilenmesidir. Bilenmek ve keskinleşmek, tagallübün olanak sunar.(İbn Haldun, 2004: 274–276; İbn Haldun, 2016: 352–353) İbn Haldun’un meşhur ifadesi ile mağluplar galipleri taklit ederler. İnsan nefsi yetkinliği daima galiplerin yaşayış adet, usul ve üslubuna yükler. Oysaki yenilginin sebebi umranın tabiatında vaki olan tagallübün hal ve şartları ile ilgilidir. Mağluplardaki bu inancın neticesi olarak mağlup, galibin bütün yol ve yöntemlerini benimseyip, her hususta onun yolunu tutar, ona benzemeye çalışır (teşebbüh, temessül). Tabi olmanın ve itaat etmenin zeminini hazırlayan yanılsama zaferin, asabiye ve tagallübün gücü yerine adet ve gidişatla ilgili zannedilmesidir. İbn Haldun bu yanılsamanın dahi aslında galebe ve zafer sebebiyle olduğunu belirterek mağlubun yarılgısının, yenilgisinden kaynaklandığının altını çizer.(İbn Haldun, 2004: 283; İbn Haldun, 2016: 361) Yenilgide galibin ayaklarından, ezilen mağluplara bulaşan en ölümcül hastalık, taklittir. Bu anlamda mağlup, yarılgısı sebebiyle ikinci kez “hükmen” de mağlup olur.

Buraya kadar zikrettiğimiz etkenler insan ve toplumların birbirini yenmelerinin ve birbirine yenilmelerinin illetlerini gösterir. Mukaddime, İbn Haldun’un izlediği umran açısından tagallübü gerçekleştiren illetlerin sıralandığı toplu bir perspektif inşa etmeye çalışır. *Mukaddime*’nin ilk dört bölümü hemen hemen tagallüb ve illetleri meselesinin temellendirilmesine ayrılmıştır. Baskın olan tavır, insanî ve toplumsal fiilleri, insanın ve umranın tabiatına yönelik içkin sebeplerle izah edilmesi yönündedir.

4. Sonuç

Sonuç olarak görülüyor ki İbnü’l-Arabî ilâhî isimler düzeninden başlayarak insanî içtimada geçerli olan nedensellik ilişkilerini izah ederken İbn Haldun galibiyet ve mağlubiyeti bir hakikat olarak önce insanın tabiatında sonra da toplumsal mizaçtaki işlevleri üzerinden inşa eder. Bu anlamda bakışın yöneldiği nokta perspektif nedeniyle öne çıkarken diğer noktalar biraz daha silikleşir. İbnü’l-Arabî açısından bu maddî nedensellik düzlemi iken İbn Haldun açısından silikleşen taraf ahvâlin varlıktaki metafizik durumla ilişkisidir. İbnü’l-Arabî’nin odaklandığı yer fizik ötesi gerçeklik iken İbn Haldun’un bakışı fizik gerçekliğin gölgesinde yürür. İnsan, tabiatı ve bir bütün olarak âlem İbnü’l-Arabî’ye göre ilâhî isimlerin bir yansıması iken, İbn Haldun’da insan umranın çocuğu, umran da insani tabiat ve mizacın benzeridir. İbnü’l-Arabî’nin yukarıdan aşağıya kurduğu sistemi İbn Haldun aşağıdan yukarı inşa eder. Bu İbn Haldun’un metafizik illleti kullanmadığı anlamına gelmez. Zaten *Mukaddime*’nin en belirgin özelliklerinden biri de fizik nedensellikle ilişkili bahis kapandıktan sonra konuyu ilgili bir ayet ile metafizik nedene ve ilâhî iradeye irca etme tarzıdır. Yeri geldikçe metafizik illete işaretle milletlerin mülklerinin inkıza uğraması için

Allah'tan izin çıkması gerektiğine de işaret ettiği görülür. (Örnek olarak bkz. İbn Haldun, 2004: 278; İbn Haldun, 2016: 357) Bu anlamda kudret ve galibiyet merkezi orasıdır. İbn Haldun'un ifadesi ile hakikatin sultasına mukavemet edilmez. (*ve'l-hakku lâ yukâvemu sultânehu*) (İbn Haldun, 2004: 82; İbn Haldun, 2016: 158) Fakat hakikat düzenini, insanın ve umranın tabiatında içkin sebepler düzeni üzerinden temaşa eder. İbnü'l-Arabî de ise manzara ilâhî isimlerdeki ilişkiler düzeni üzerinden ele alınır. İbn Haldun'un asabiye kavramı çokluğu birleştirici bir unsur olarak inşanın tabiat ve duygular düzeni üzerinden inşa edilerek zafer ve galibiyetin yolunu açan anahtar iken, İbnü'l-Arabî'de cemiyet ilâhî isimler konusundaki bir hakikatin yansımasıdır. İnsana ve topluma bir tecelli ile ilişir. Asabiye karşılık, toplumu birleştiren ve güç devşirilen güçler ile ilgili terminoloji tamamen ontolojik ve epistemolojik düzenle ilişkilidir. Ontolojik olarak ilâhî isimlerin tecellilerini toplamak (cemiyet) ve epistemolojik olarak bilgideki yakîn ve kesinliğe ulaşmak insan ve toplumdaki galebenin sebebidir. İbn Haldun'da insanî tabiattaki galebe umranda asabiye ile devlet şeklinde ortaya çıkarken, İbnü'l-Arabî'de devlet ve hiyerarşisi ilâhî isimler düzenindeki kudret ve sulta nisbetlerinin bir yansımasıdır. Organik yapı ve tabiat yerine, metafizik ilkeler varlık düzenini inşa eder. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'de ortaya çıkan vücûb ve zorunluluk hükümleri iken İbn Haldun'da imkânın hükümleri öne çıkar. Gerçi İbn Haldun'un perspektifi imkânı ortaya koyarken mümteni olanı dışarı atmak şeklinde zorunluluk alanının da sınırlarını çizer. İmkân ve zorunluluk insanî ve içtimaî tabiatın düzenine uygundur. İmkânı olmayan durum varlığa ilişmez. İbnü'l-Arabî içinde bu böyledir. Fakat perpektifi tabiata yönelik değil ilâhî isimler arası ilişkilere dönüktür. Bu sebeple varlığa ilişmeye uygun potansiyeller ilâhî isimler düzeninde saklıdır. Bunlara yönelik bilgi de bu potansiyellerle tasarruf etmeye yönelik kudretin sebebidir. Kudret ve iktidar bu sebeple bilgi düzenine bağımlıdır.

Kaynakça

- İbn Arabî, (2006a). *Fusûsu'l-Hikem*, (Çev. ve Şerh. Ekrem Demirli) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- İbn Arabî, (2006b). *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. (Çev. Ekrem Demirli) İstanbul: Litera Yayıncılık, (Cilt 1).
- İbn Arabî, (2007). *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. (Çev. Ekrem Demirli) İstanbul: Litera Yayıncılık, (Cilt 6).
- İbn Arabî, (2009). *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. (Çev. Ekrem Demirli) İstanbul: Litera Yayıncılık, (Cilt 11).
- İbn Arabî, (2011). *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. (Çev. Ekrem Demirli) İstanbul: Litera Yayıncılık, (Cilt 14).
- İbn Arabî, (1993). *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî Islâhi'l-Memleketi'l-İnsâniyye*. (Thk. Hasan Asi) Beyrut: Müessesetu Buhsun.
- İbn Arabî, (1992). *Tedbîrat-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*. (Çev. ve Şerh Ahmed Avni Konuk), (Haz Mustafa Tahralı), İstanbul: İz Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, (1999a). *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. (Haz. Ahmed Şemseddin) Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, (Cilt 1).
- İbnü'l-Arabî, (1999b). *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. (Haz. Ahmed Şemseddin) Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, (Cilt 5).

- İbnü'l-Arabî, (1999c). *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. (Haz. Ahmed Şemseddin) Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, (Cilt 6).
- İbn Haldun, (2004). *Mukaddimetu İbn Haldun*, (Thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş) Dımaşk: Dâru Ya'reb.
- İbn Haldun, (2016). *Mukaddime*, (Çev. Süleyman Uludağ) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Demirli, E. (2008). İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19, 25-44.
- Öztürk, Ö. (2017) Tasavvuf Kültüründe Beklenen Kurtarıcı İnanıcı, Yusuf Şevki Yavuz (Ed.), *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı* içinde (221-261), İstanbul: Kuramer Yayınları.

Bedevi Aşiret Yapısından Şehirli Modern Topluma Dönüşüm Sürecinde Dubai Örneği

Transformation of Dubai from “Badawa” (Rural Society) to “Hadara” (Urban Society)

Başak Özoral

*İstanbul Ticaret Üniversitesi, Türkiye
ozoralbasak@gmail.com*

Öz: Son yıllarda gösterdiği çarpıcı kalkınma hamlesiyle Orta Doğu'nun yükselen yıldızı olan Dubai küreselleşme kavramının bölgedeki en başarılı örneğidir. Bu makalede bedevi kültürünün hüküm sürdüğü kurak bir çöl coğrafyasında yer alan bu küçük yerleşim yerinin, Orta Doğunun ticaret ve turizm merkezi haline dönüşmesini sağlayan ilgi çekici gelişimi incelenecektir. Ayrıca Dubai örneğinde İbn Haldun'un toplum yaşamında ilkel bir durumdan, *badawa'dan*, (*kırsal toplumdaki*) asabiyyet adını verdiği ve bir tür toplum sözleşmesi olarak görülebilecek dayanışma ile zamanla uygar topluma, yani *hadara'ya* dönüşmesindeki açıklamaların ne derece örtüştüğüne de bakılacaktır. Dubai'nin başarısındaki sosyolojik, tarihsel ve ekonomik faktörlerin analizi yapılırken İbn Haldun'un *umran* ve *asabiyyet* kavramları üzerinde de durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dubai, Dubai ve Küreselleşme, İbn Haldun ve Asabiyyet Teorisi, Müslüman Toplumlarında Küreselleşme, İbn Haldun ve Toplumların Gelişimi

Abstract: *Because of its remarkable development in recent years, Dubai, the rising star of the Middle East, can be taken as the most successful example of globalization process in the region. This study shows the similarities between the motivation of Dubai's success and Ibn Khaldun's theory on asabiyya which is a kind of society contract.. Khaldun explained the transformation of the Arabian societies from “badawa” (rural society) to “hadara” (urban society), by extensively analyzing this transition. Haldun's theories provide us a deeper perspective to understand the dramatic transformation of Dubai.*

Keywords: *Dubai, Dubai and Globalization, Ibn Haldun ve Assabiyya, Changing Muslim Societies, Ibn Haldun and the Development of the Societies*

1. Giriş

Şeriat yönetimi altında modernite ve küreselleşmeyi de başarılı bir şekilde bağdaştıran Dubai bu ilginç yapıyla son yıllarda pek çok akademisyenin ve araştırmacının da ilgisini çekmektedir. Yerel nüfusu yani vatandaşları Müslüman olan Dubai'nin çok

uluslu, çok kültürlü, kozmopolit bir toplum yapısı vardır ve farklılıkların huzur ve hoşgörü içinde yaşadığı ender bir Orta Doğu şehridir. İbn Haldun, *umran* ya da medeniyet sosyolojisini açıklarken bedeviliğin sosyolojisi üzerinden yola çıkmış daha sonra şehir sosyolojisi ve politik ekonomik yapı değişimi üzerinde durmuştur. Bu nedenle 14. yüzyılda yaşamış Müslüman bir tarihçi, devlet adamı ve düşünür olan İbn Haldun'un teorileri Dubai'nin başarısındaki dinamikleri anlamamıza yardımcı olacaktır. Zira bedevi toplum yapısından gelerek modern dünyaya entegre olan bu emirlik İbn Haldun'un bahsettiği göçebe toplumların sosyo-ekonomik dönüşümünü bizzat yansıtmaktadır.

İlk olarak Dubai'yi incelemeye değer bir örnek yapan özelliklerin neler olduğuna bakmak gerekir. Birleşik Arap Emirlikleri'nin (BAE) yedi emirliğinden biri olan Dubai son otuz yıl içerisinde körfezin yükselen yıldızı olarak adını sıkça duyurmuş, farklı etnik grupların, değişik kültürlerin, dillerin ve dinlerin bir arada yaşadığı uluslararası bir şehre dönüşmüştür. Dubai'yi Orta doğunun çekim merkezi yapan sadece yüksek kuleleri, ultra lüks otelleri, devasa alışveriş merkezleri değil, iş imkânları, yüksek yaşam standardı, kaliteli ve çeşitli eğitim olanaklarıdır. Birleşik Emirliğin bu canlı şehrine Avrupa, Amerika, Asya, Orta Doğu ve Afrika'dan gelen nüfus aynı zamanda iş gücünün de %90'nını temsil etmektedir. Bunun yanı sıra Abu Dabi ya da Doha gibi diğer Körfez şehirleri de sıra dışı bir gelişim ve büyüme gösteren bu emirlik modelini takip ettiklerinden Dubai, bölgedeki büyük dönüşümün öncüsü olma özelliğini taşımaktadır.

2. Çölden Yükselen Medeniyet; Dubai

Birleşik Arap Emirlikleri Arap Yarımadasının doğusunda bulunan yedi emirlikten oluşmaktadır: Abu Dhabi, Dubai, Sharjah, Ras al-Khaima, Fujairah, Umm al-Qaiwain, and Ajman ve toplam yüzölçümü 83,600 kilometre karedir ki Dubai bu alanın 4,114 kilometre karesini kapsamaktadır (Kassar, 2007). Dubai, Birleşik Arap Emirlikleri'nin en büyük kentidir ve nüfusu 1,6 milyondur. Bunun %17'sini yerel halk, % 51'ini Hint'liler, %16'sını Pakistan'lılar, gerisini de Bengladeş, Filipin'liler ve batı ülkelerinden gelenler oluşturmaktadır. Bunlar çoğunlukla İngiltere, USA, Avustralya, Kanada ve çeşitli Avrupa Ülkelerinden gelmekte ve petrol, eğitim, finans ve yatırım sektörlerinde çalışmaktadırlar (Sampler&Eigner, 2008: 21). 200'den fazla farklı milletten insanın huzur içinde çalışıp yaşadığı bu emirlik Birleşmiş Milletlerin verilerine göre, 2013'de 7.8 milyon yabancı işçi sayısı ile dünyadaki beşinci en çok yabancı işçi bulunduran bölge durumundadır (Sampler&Eigner, 2008: 21).

BAE, 2014 Birleşmiş Milletler Gelişim İndeksi listesinde dünya genelinde 187 ülke arasından kırkıncı sıradadır (Malit Jr.&Youha, September18, 2013). Dünyanın en büyük 3 havaalanından biri Dubai'dedir. Buraya ekonomik ve siyasi anlamda Ortadoğu ve Afrika'nın en istikrarlı bölgesi diyebiliriz. Bu yüzden yatırımların çoğu da bu bölgeye kaymaktadır. Yabancı yatırımcılara sağlanan kolaylıklardan biri olan serbest bölge uygulamasıyla girişimcilere vergiden muaf yatırım kolaylıkları sağlanmaktadır. Dubai Ekonomik Konseyinin araştırmasına göre Dubai 1975 –2008 arası dünyanın en hızlı büyüyen ekonomisine sahip olmuştur (Andrew Scott, August 30, 2014). Ardından da yine günümüze kadar hızla büyüyen ekonomilerden biri olarak devam etmektedir. Bu ekonomik gelişmeyle Dubai dolayısıyla BAE dünya standartlarına ulaşmayı başarmıştır. Şunu belirtmek gerekir ki bu kadar kısa sürede bu başarıyı dünyada sadece birkaç ülke yakalamıştır.

3. Toplum Yapısı, Ekonomik Kaynakları ve Kültürüyle Geçmişten Bugüne Dubai

Arap dünyasının bu göz kamaştırıcı Emirliğin bugünlere nasıl geldiğini anlamak için sosyal ve ekonomik tarihine kısaca bir göz atmak faydalı olacaktır. Büyük tarihçi İbn Haldun'un "coğrafya kaderdir" sözü ünlüdür. Bulduğu coğrafya Dubai'nin de tüm kaderini belirlemiştir, zira dünyanın en kurak ve sıcak bölgelerinden biri olan Birleşik Emirlikler tarih boyunca çok zor yaşam şartlarına sahip olmuştur, su sıkıntısı yüzünden tarım yapılamadığından nüfusu da çok düşük seviyede seyretmiştir. Bugün yükselen lüks otellerin alışveriş merkezlerinin ve gökdelenlerin buldukları yerin elli yıl öncesinde bir çölden ibaret olduğunu düşünmek zor gelse de gerçek budur. Günümüzün modern Dubai'sini anlamak için tarihsel oluşumuna bakmakta fayda vardır.

Körfez bölgesi 15. yüzyıldan bu yana önce Portekizlilerin, ardından Osmanlı İmparatorluğu'nun ve İngilizlerin ilgisini çekmiştir. Petrol bulunmadan önce bölgeye gösterilen ilginin temelinde yatan neden Hindistan'a giden ticaret yollarının güvenliğinin sağlanması ve bu bölgede faaliyet gösteren korsanların etkisiz hale getirilmesiydi. Afrika'dan getirilen kölelerin ticaret yolu da bu bölgeden geçmekteydi. Portekiz ve İngilizlerin bölgeyi kontrol etme çabalarının sebebi buydu (Peck, 1986: 29). Osmanlı İmparatorluğu ise dini sebepler nedeniyle bölgeyi kontrol etmeye çalışmıştır, kutsal Mekke ve Medine şehirlerine giden yolun güvenliğini sağlamak ve kutsal emanetlerin koruyuculuğunu yapmak amacıyla bölgeye gelen Osmanlı'nın bölgedeki kabilelerin yaşamları üzerinde dönüştürücü bir etkisi olmamıştır (Owen, 2008). Birleşik Krallığın tarihsel gelişimine göz attığımızda 1930'lara değin, yani petrolün bölgedeki

varlığı bilinene kadar balıkçılık, hayvan yetiştiriciliği, inci avcılığının ve kısmen de ticaretin bölgedeki en önemli ekonomik aktiviteler olduğunu görürüz. 1870 ve 1890 arasındaki dönemde Dubai'den inci ihracatı on kat yükselmesi İranlı ve Hintli tüccarların bölgeye olan ilgilerini de arttırmıştır (Onley, 2007: 26; Davidson, 2008, p. 22-23). Pek çok İranlı ve Hintli tüccar Dubai'ye göç etmişler ve ticaretin büyük kısmını onlar yürütmeye başlamışlardı, dükkân sahiplerinin çoğu bu tüccarlardı.

Dubai'nin yerel halkının kökeni Bedevi kabilelere dayanmaktadır. Arap yarımadasındaki kurak çöl ikliminin neden olduğu su ve yiyecek kıtlığı yüzünden göçebe hayatını benimseyen kabileler Bedeviler olarak tanınırlardı. Bedevi kabilelerin büyük çoğunluğu göçebe yaşarken bir kısmı Arap Yarım adasının doğu sahillerindeki küçük köylerde balıkçılıkla ilgilenir ya da üzüm, buğday ve hurma yetiştiriciliği yaparlardı. Küçük çaplı ticaret de yapılır, terziler, dericiler, demirciler de bu yerleşim yerlerinde bulunurdu. Göçebe kabileler yerleşikleri ataklara karşı korur, onlardan da temel ihtiyaç maddelerini sağlardı. Bu tarz bir karşılıklı alışveriş söz konusuydu. Göçebe kabilelerde karavan ticareti yaygındı, bu karavanlar Hindistan'dan gelen baharat, deri, değerli taşlar, ipek, çay gibi ürünleri Anadolu, Afrika ve Asya'nın diğer bölgelerine ulaştırırlardı. Su ve yiyecek bulmak için sürekli göç eden kabilelerde hayatta kalmak için destek ve yardımlaşma şarttı, birey olarak çölde hayatta kalmak imkansızdı bu yüzden yakın aile ve kabile ilişkileri gelişmişti. Yazılı değil ama sözel bir kültür vardı, anlaşmalar sözle yapılıyordu ve bu sözlü anlaşmalara mutlaka uyulurdu zira toplum içindeki itibar çok önemliydi ve kimse ismini lekelemek istemezdi. Bedevi kabilelerde ataerkil bir kültür hakimdi, iklim ve coğrafyanın zor şartlarında hayatta kalmak zordu, erkekler daha savaşçı, korumacı ve cesur olmak zorundaydılar. Bunun yanı sıra misafirperverlik, yardımseverlik ve cömertlik Bedevilerin önemli hasletleriydi. Diğer göçebe topluluklar gibi bedeviler de yerleşik bir düzende oluşabilecek gelişmiş kültürel yapılar oluşturamadıklarından daha basit ve ilkel bir yaşam şekilleri olduğu söylenebilir. Bedevi kabilelerde kan bağı ilişkilerdeki en bağlayıcı etmendi ve aynı kabile üyelerinin birbirlerine karşı sorumlulukları vardı. Birleşik Arap Emirliklerinde bugün de sosyal, politik ve kültürel yaşamda bedevi toplumun geleneksel organizasyon yapısına rastlanır. Bu sosyal ve ekonomik organizasyonun en tepesinde Şeyh bulunmaktadır. Şeyh başında bulunduğu kabilenin düzenini sağlamakla sorumluydu. Bunun için ailelerin ekonomik ihtiyaçlarını gözetir, grup içindeki huzursuzlukları engeller, sorunları çözer, gerekirse caza verir, korumaya ihtiyacı olanları korurdu. Meclis adı verilen düzenli toplantılarda topluluğu ilgilendiren tüm konular tartışılır, Şeyh kabilenin önde gelenlerinin fikirlerini dinler ve ona göre karar verirdi. Meclis de önemli tüccarlar da bulunur ticari sözleşmeleri ve kararları burada alırlardı, bu gelenek günümüze kadar devam etmiştir.

4. İbn Haldun'un Bedevi toplumuna Özgün tespit ve düşünceleri

İbn Haldun'nun (1333–1406) siyaset, tarih, sosyal değişim alanında Avrupa, Asya, Orta Doğu ve Kuzey Amerika'da yaşamış düşünür ve bilim adamlarının çalışmalarında büyük tesiri olmuştur. Hatta pek çok sosyal bilimci tarafından “sosyolojinin kurucusu” olarak kabul edilir. (Gumplowicz, 1980, pp. 90–114; Oppenheimer, pp.1932–35). İbn Haldun zamanının farklı standartlardaki bilgi birikimlerini: İslam ve Yunan felsefesini, doğa bilimleriyle tarihi ve İslam ahlakını sosyal değişimi anlatmak için etkileyici biçimde birleştirmiştir. (Khalidun, 2005, pp. 38–39). Özellikle devletlerin yükselişi ve çöküşü konusunda ileri sürdüğü; gücün el değiştirmesi, medeniyetlerin doğuşu, bölgesel ve uluslararası etkileri konusundaki görüşleri günümüzde dahi geçerliliğini korumaktadır. (Herthum, 2012, pp. 2–3). Özellikle Arap Bedevi toplumlarının değişimi üzerinde çalışmış olan İbn Haldun'un teorileri bu alandaki araştırmalarda hala geçerliliğini korumaktadır.

Bir önceki bölümde anlatılanlar gerçekten de İbn Haldun'un önemli eseri *Mukaddime*'de anlattığı bedevi (göçebe) topluluklarının yaşayış ve özelliklerini yansıtmaktadır. İbn Haldun da *Mukaddime*'sinde bedeviliğin vasıflarını şöyle tanımlar:

“Bedeviler ise toplumdan ayrı kalıp tek başlarına yaşadıkları, arazide vahşi ve yabani bir duruma geldikleri, koruyucudan uzak kaldıkları, surlar ve kapılarla muhafaza edilen yerlerde yaşamayı bir tarafa attıkları için kendilerini müdafaa işi ile bizzat kendileri meşgul olur, bu hususu başkalarına havale etmez, bu konuda kendilerinden başka hiçbir kimseye güvenmezler. Bedeviler devamlı olarak silah taşır, yollarda giderken tehlike gelmesi muhtemel olan her tarafa dikkatle bakar, oturdukları yerlerde ve bineklerinin semerinde uyuklama ve uyuyakalma hali müstesna, gece uykusundan bile kendilerini uzak tutarlar. Hışırta ve gürültüler karşısında gayet dikkatli ve ihtiyatlı davranırlar. Kuvvet ve yiğitliklerine dayanarak ve kendilerine güvenerek çöllerde, sahalarda ucu bucağı olmayan ıssız ve kimsesiz arazilerde tek başlarına bulunabilirler. Metanet huyları ve cesaret seciyeleri haline gelmiştir. İmdat isteyen biri kendilerine seslendiği veya haykıran biri onları kovalamak istediği vakit, söz konusu metanet ve cesaret hasletlerine başvururlar.” (İbn Haldun , 2016: 323) Mukaddime,

Bedevilerin bu vasıfları ve karakterleri de İbn Haldun'un bahsettiği hadariliğe yani yerleşik hayata geçince değişmiştir. İbn Haldun'a göre toplulukların durumlarında görülen farklılık, sadece onların ekonomik kaynaklarının farklı oluşlarından dolayıdır. İnsanın ve toplulukların sabit değişmez bir tabiatı yoktur karakterleri şartlara göre biçimlenmiştir.

"Bazı kavimler (ve toplumlar) ziraat ve bahçecilik yaparak çiftçilikle uğraşırlar. Diğer bazıları koyun, keçi, sığır, arı ve ipekböceği gibi hayvanlara ve canlılara bakma işini meslek edinmişlerdir. Maksat bunların yavrularını ve (yün, süt, et, bal gibi) ürünlerini elde etmektir. Çiftçilik ve hayvancılık işi ile uğraşan söz konusu toplumları, zaruret bedeviliğe, sevk etmektedir. Sonra belli bir geçim yolunu tutan söz konusu toplumların halleri genişleyip, ihtiyacın üstünde bir zenginlik ve refah kendilerine elverdiği zaman, bu durum onları bir yere oturup rahat etmeye sevk etmiştir. Artık zaruri olandan fazlası için yardımlaştılar, gıdaları ve yiyecekleri çoğalttılar, bu husustaki dikkat ve itinaları arttı. Hadari olmaları sebebiyle daha geniş evler yaptılar, şehir ve kasabalar inşa ettiler. Sonra refah ve rahat hali daha da artar. Bunun peşinden, incelikte son haddine ulaşan aşırı refahın adetleri ortaya çıkar. Gıdaların terbiye edilmesi, yemek yapılan kapların güzelleşmesi, pişirilen yemeklerin nefaseti, ipek ve atlas gibi pahalı kumaşlardan elbise edinilmesi, ev ve konakların yükseltilerek sağlam, süslü ve sanatkârane yapılması, sanat imkânlarının son haddine kadar kuvveden fiile çıkması gibi hususlara daha çok dikkat ve itina gösterilir. Bu duruma ulaşanlar köşkler ve konaklar yaparak, buralarda sular akıttılar. Binaları mümkün olduğu kadar yükselttiler, görkemli olmaları için aşırı derecede önem verdiler, elbise, yatak kap, kaçak ve ihtiyaç maddeleri gibi maişetleri için edinmiş oldukları şeylerin güzelliği konusunda değişik ve yeni yollara başvurdular. (Bunların yeni çeşitlerini ve daha iyilerini icat ettiler). İşte bunlar artık hadaridirler. Bunun mânası, yerleşik hayat süren şehirli ve kasabalı demektir." (Haldun,2016: 324)

İbn Haldun'un tanımladığı hadariliğe geçiş Arap yarımadasında petrolün bulunmasıyla gerçekleşen durumdur. Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Haldun'a göre toplumların durumları onların ekonomik kaynaklarının farklılaşmasıyla değişir. Petrol yeni bir ekonomik kaynak olarak yaşam şekillerini değiştirerek bedevi toplumun yerleşik hayata geçişini sağlayan en önemli etken olmuştur. İbn Haldun, kültürün ve medeniyetin gelişmesi için gerekli olan "ilimler, ancak büyük bir umranın ve yüksek bir hararetin bulunduğu yerde gelişir" (Haldun, 2016: 627) diyerek "medeniyetin, bedevîlerle değil, hadarîlerle iç içe" olduğunu belirtir. Gerçekten de Arap yarımadasında medeniyetin gelişmesi ancak yerleşik hayata geçildikten sonra gözlenecektir.

5. Petrol ve Ekonomik Kalkınma

Arap Yarımadasının hemen her yerinde 1930'lara kadar devam eden bu siyasî ve ekonomik düzen, petrolün ilk kez 1932 de Bahrain'de bulunmasıyla farklılaşmış ve bölgenin kaderi böylece değişmiştir. 1940'lı yıllar inci avcılığı sektörünün de sonuydu, Japon yapay incileri piyasaya hakim olmuştu, ikinci dünya savaşı yıllarında Londra, Paris gibi lüks tüketim merkezlerinden talep de gelmeyince sektör tamamen tükenmiştir (Davidson, 2008: 24). Dubai 20. yüzyılın başında da önemli bir limandı, özellikle 1904 de Şeyh Maktoum bin Hashar vergi ve kontrolleri kaldırınca bölge Hintli

ve İranlı tüccarlar için bir çekim merkezi haline gelmişti (Gabriel, 1987: 71). Bu tarihten sonra ticaret de gelişmeye başlayacaktır.

Birleşik Emirlikler 'de petrol ve gaz rezervlerinin para kaynağına dönüşmesi zaman aldı, 1960'larda büyük dönüşüm başladı. Fateh'deki petrol yataklarının 1966'da bulunmasının ardından 1969'da ilk petrol ihracatı 180 bin varille yapılmıştır. 1970 yılının sonunda \$11,556,000 yıllık gelir 1975'in sonunda \$600,000,000'ı bulmuştur (Al-Otaiba, 1977: 67). Abu Dhabi'deki petrol rezervleri bütçenin %80'ni sağlamaktaydı, İngiliz şirketleri petrol çıkarılması ve satılmasında önceliklere sahiptiler ve buna karşılık bölge onların koruması altındaydı Emirliklerin uluslararası politikalarda tam bağımsızlığını kazanması 1971'de gerçekleşti ve 1980'lerde petrol şirketleri millileştirildi.

Bağımsızlığın ardından özellikle 1973'de petrol fiyatlarının yükselmesiyle hızlı gelişim başlamıştır. 25 yıl içerisinde Birleşik Emirlikler yaşam standartlarının en yüksek olduğu ülkelerden birine dönüşmüştür. Bugün nüfusun beşte biri milyoner olan Emirliklerde eğitim ve sağlık hizmetleri ücretsizdir. Kişi başı milli gelirin \$ 44, 952 (World Bank Report 2013) olduğu Birleşik Emirlikler 2012 yılı itibariyle dünyadaki en zengin ülkelerden biridir.

Dubai'nin sıra dışı başarısının nedenleri ve hatta onlara öncülük etmesinin farklı nedenleri vardır. Kısa sürede yaşanan bu büyük ekonomik kalkınma sadece doğal kaynaklarla yani petrol ve gaz rezervlerinin sağladığı kapital girişiyle olsaydı aynı gelişimi diğer, hatta daha zengin, Körfez ülkelerinde de gözlemlememiz gerekirdi, dolayısıyla bu olağanüstü dönüşümü sağlayan başka faktörler olmalıydı. Aslında bu başarının arkasındaki en önemli etkenin Dubai Şeyhi Mohammed bin Rashid Al Maktoum'un geniş ve modern vizyonu olduğu yerli ve yabancı uzmanlar ve halkın kendisi tarafından onaylanan bir gerçektir. Al Maktoum kendisini şirketinin maksimum karlılığını düşünen bir CEO ya benzetmekte, emirliğinin ekonomik gelişmesini ve global dünyanın bir parçası olmasını hedefleyen bir vizyonla kararlar almaktadır (Al Maktoum. 2013;10-15).

Dubai'nin ekonomik anlamda çeşitlilik üzerindeki açılımının ilk halkası finans alanında olmuştur. 1960'larda öncelikle Dubai ulusal bankası, ardından pek çok uluslararası bankaların şubeleri açılmıştır (Hamza, 1968). Pek çok alt yapı projesi 1958-66 yılları arası yapılmış, köprüler, telgraf, oteller, yollar ulaşım ağı market ve pazarlar bu dönemde inşa edilmiştir, tüm bu projelerde İngiliz uzmanlar mühendisler bölgeye gelerek öncülük ve danışmanlık yapmışlardır. Yine 1960'larda otel sektöründe de

büyük atılım yaşanmıştır, birinci sınıf lüks oteller inşa edilmiştir (Wilson,2006: 186. Gabriel, 1987: 143, Hamza, 1968).

Dubai Uluslar arası Finans Merkezi 2004'de açılmış, Orta Doğu'daki yatırım fırsatlarıyla Batı kapitalini buluşturan bir merkeze dönüşmüştür (Bhatti, 2006). Dubai finans Merkezinde 100'ün üstünde uluslararası finans firması bulunmakta Hong Kong ve Singapur'la rekabet etmektedir. Dubai ayrıca bir ticaret limanı olarak ekonomik ayrışmada tarihi bir adım atmıştır. Jebel Ali serbest bölgesi 1985'den beri Körfezde ana ticaret grubu olarak bulunmaktadır. Sheikh Zayed, 6400 firmanın ev sahipliğini yapmaktadır ki bunlardan 120 tanesi 500 Fortune Global şirketlerindedir. Dubai ticarete uygun bir çevre yaratabilmek için ihracat ve ithalat kurallarını serbest bırakmış işçilerin kolayca bulunabilmesi için uygun koşulları sağlamıştır (Pacione, 2005: 255–265). Üçüncü önemli çaba emlak alanındadır iki ana unsur özel yatırım ve devlet destekli projeler yaşam için endüstri için ve ticaret için gereken emlak ve inşaat yatırımları içerir (Pacione, 2005: 255–265). Global ekonomik kriz olduğunda 2009'da fiyatlar varil başına 40 dolara kadar düşünce \$682 milyarlık yani emlak projesinin %80'i iptal edilmiştir (Al-Shehabi, 25 July 2013). Bu gelişme projeleri yavaşlatsa da ekonominin çeşitlenmesi gerekliliğini bir kez daha ortaya koymuştur. Ekonomide çeşitlilik politikalarına rağmen Abu Dhabi ve Dubai halen \$600 milyarın üzerinde varlığıyla uluslararası kapital pazarında önemli rol oynamaktadır (Fotak, 2008).

Karbon rezervlerinin bir yüzyıl sonrasında ekonomik ve siyasi istikrarı korumak için yeterli olmayacağına ihtimalinin farkında olarak Dubai uzun dönemde turizm, eğlence, finans ve ticaret sektöründe büyümeye ağırlık vermiştir.

Tablo 1. Gayri Safi Milli Hasıla – (US\$)

Country	2008	2009	2010	2011	2012
UAE	45,431	44,873	43,234	43,952	44,440

Kaynak: Dünya Bankası Raporu 2013

BAE günlük 2.5 milyon varille petrol üretimiyle dünyadaki dördüncü petrol üreticisi olarak kabul edilir. Ülkenin ekonomisi esasen petrol üretimine bağlıdır fakat BAE liderleri petrole olan bu bağımlılığı azaltmak için ekonomik farklılaştırma politikalarını kabul etmişlerdir (Ahmed, 2015).

1970 ve 80'ler boyunca ekonomiyi çeşitlendirme politikasının diğer bir sonucu olarak plastik, alüminyum, seramik ve petro kimya ürünleri, ayrıca alt yapı ve servis hizmetleri de enerjiden gelen kaynaklar sayesinde oluşturulmuştur. (Fasano, 2003) Çeşitlendirme

politikasına bir diğer örnek de servis sektörü 1980'lerden bu yana yaratılan serbest bölgelerdir. (Porter, 2003) 1980'ler den sonra 1990'lara değin farklı sektörler inşaat üretim sektörlerinde artış yaşanmaya başlanmış ve petrole bağımlılık azalmıştır. Petrol dışı sektörün gayri safi milli hasıladaki yeri 1980'de 36.7% dan 1991 de 57% ye yükselmiştir. (UAE Economic, Report, 1992).

Güçlü bir fiziki altyapı, ekonomik coğrafyayı da değiştirmiştir. Dubai gelirinin yüzde 3'ünü petrolden elde ederken, gerisini vizyoner projeler ve yabancı sermayeyi kullanarak sağlamaktadır. Bugünkü Dubai'yi turizm, havacılık, ticaret ve finans yatırımlarıyla yılda 12 milyona yakın turisti ağırlamaktadır. 2020'de 20 milyon turiste göre hazırlanılmaktadır. Yüzlerce beş yıldızlı ve daha yukarisına sahip çok lüks otellerinde, toplam 80 bin oda var. Beş yıl sonra oda sayısının 150 bin olması planlanmaktadır. Ayrıca Dubai Dünyanın 7. en iyi tatil-alışveriş lokasyonu kabul edilmektedir. Dubai'nin iki havaalanında geçen yıl 70 milyon yolcu hizmet almıştır. 185 havayolu şirketi haftada 7000 uçuş yapmaktadır. Bir de dünyanın en büyük serbest limanına sahip olan Jebel Aliye geçen yıl 16 milyon konteyner gelmiş (UAE Economic, Report, 1992). Özellikle Arap Baharı'nın ardından Dubai zengin Körfez Orta Doğunun en güvenli tatil merkezi haline gelmiştir.

Dubai yönetiminin kadınların eğitim ve iş yaşamına katılımları konusunda da büyük teşvik ve atılımları olduğu görülmektedir. Üniversite mezunlarının %70'i bayandır devlet sektöründe çalışanların yüzde 65'inden fazlası kadınlardır, %30 civarı üst düzey yönetici pozisyonu kadınlara verilmiştir. Dubai Şeyhinin kendi çalışanlarının %85'i Emirati kadınlardır, Şeyh Mohammed yönetici ve lider pozisyonların kadınlara verilmesi gerektiğini söylemektedir. (UAE Economic, Report, 1992). Dubai'de önemli pozisyonları elinde tutan pek çok kadın bölgedeki değişimde rol model olmaktadırlar Shaikha Lubna Bint Khalid Bin Sultan Al Qasimi, Dışişleri bakanı Reem Ibrahim Al Hashemi, Uluslararası İlişkiler Bakanı Dr Amina Al Rustamani, Group TECOM Grubu CEO su Nayla Al Khaja, ilk kadın savaş pilotu Mariam Al Mansouri, bu isimlerden yalnızca birkaçıdır.

Dubai Finans Merkezinde, özel bir mahkeme bulunmaktadır. Buradaki ticari davalar, çek ve senet sorunları, şahsi ve kurum şikayetleri bu mahkemede süratle sonuçlandırılmaktadır. Ticaret ve iş hayatı odaklı bu mahkemede, İngiliz hukuku geçerlidir. Yargıcın 4'ü Emirlikten, diğerleri de çeşitli ülkelerden olan bu mahkeme yabancı yatırımların güvenliğini de sağlamış olmaktadır (Birleşik Arap Emirlikleri Ülke Raporu, 2012).

Dubai'nin başarısı pek çok şüphe ve soruyu da beraberinde getirmektedir; kendi kendini yaratan bu Emirliğin başarısının ardında yatan bir çok sebep vardır ve bunlardan biri de yabancı çalışanlardır. Dubai zengin doğal kaynaklara sahip olmasına rağmen düşük nüfusu nedeniyle insan kaynağı konusunda problem yaşamakta ve çalışacak iş gücünü ithal etmektedir. Sosyo-politik yapısı bedevi kültürüne dayanan ve şeriatla yönetilen bu Müslüman emirlikte, farklı din ve kültürden gelen insanların huzur ve ahenk içinde bir arada yaşayabilmesinin ana nedeni Dubai'nin iş gücüne duyduğu ihtiyaçtır. Burada İbn Haldun'un bahsettiği asabiyet kavramı ekonomik bir kader ve çıkar birliğine dönüşmektedir ve hatta emirliği birlikte kalkındırmasıdır. Ortak ekonomik çıkarlar, iş gücüne duyulan ihtiyaç, yabancı işçi ve çalışanların Dubai'nin imkânlarını tercih etmesi karşılıklı bir uzlaşma sağlamaktadır. Yabancı yatırımcı ve uzmanların bölgeye gelmesi için Dubai'de uluslararası okullar açılmış, kültürel hoşgörü ortamı sağlanmış, liberal ve rahat bir atmosfer yaratılmıştır. Aslında yabancı iş gücü ihtiyacının tek nedeni nüfusun düşük ya da eğitimsiz olması değildir. İlginçtir ancak çalışma motivasyonunun ve disiplin eksikliği gerçekten de Körfez ülkelerinde gözlenen bir durum olduğunu belirtmek gerekir. Bunun temel sebebinin rantçı devlet yapısı olduğu iddia edilmektedir rantçı devlet gelirlerini halka uygulanan vergilerden değil, ülkenin mevcut doğal kaynaklarını satarak kazanan devletlerdir. Bu kaynaklardan elde ettiği gelirle halka ekonomik destek verildiğinden bu ülkelerde vatandaşlar çalışmadan da yaşamlarını sürdürebilmektedirler. Ancak çalışma konusunda ki motivasyon eksikliğini rantçı devlet özelliğinin yanı sıra İbn Haldun'un iklim etkisi teorisinin de etkili olduğunu düşünmek gerekir. Toplumları iklimlerine göre üçe ayıran İbn Haldun'a göre sıcak çöl iklimi toplumundaki insanlar iklimden dolayı rehavete kapılıp çalışmayı sevmezler demektir (Haldun, 2106: 266). Sıcak iklimin çalışma hayatını yavaşlattığı bölgede kolayca gözlenebilen bir gerçektir.

Birleşik Emirliklerin yedi ayrı emirlikten oluştuğunu daha önce belirtmiştik ve bu emirliklerden her biri idari yönetimde bağımsızdır ve kendi kararlarını alabilmektedir bu yüzden yönetimde katı bir merkezîyetçilikten bahsedilemez ancak en önemli servis hizmetleri federal hükümet tarafından tüm emirliklere sağlanmaya devam edilir. Dubai bu anlamda büyük fikirleri ve hayalleri olanlar için fırsatlar sunmaktadır. Şeyh Mohammed Dubai'nin Orta Doğu ülkelerinde az rastlanır bu huzurlu ve hoşgörülü ortamın nasıl oluştuğunu Düşüncenin ışıkları adlı kitaplarında anlatmış ve halkına esin kaynağı olmak istemiştir. Şeyh Mohammed başarıya olan inancını ve pozitif düşünmenin önemini sık sık vurgulamaktadır. Kitabında Şeyh Mohammed yönetimin temel amacının mutluluğu sağlamak olduğunu belirtmekte, ataları Şeyh Khalifa bin Zayed Al Nahyan'ın açtığı yoldan devam edileceğini söylemektedir. Şeyh Mohammed geleneklerinde yönetimin toplumun aktif bir parçası olduğunun, izole olmadığının ya

da asla toplumdaki ayrılmadığının altını çizmektedir (Al Mactoum, 2013: 15). Şeyh Mohammed hükümetin bir otorite olduğunu, fakat halka hizmet eden onların üstünde olmadığını ifade etmektedir, bu anlayışın diğer Orta doğu ülkelerinde benimsenen ve yıllardır gözlenen yönetim anlayışından oldukça farklı olduğu açıktır. Bu iddialar sadece fikir düzeyinde kalmamaktadır, bunun kanıtlarından biri de Birleşik Arap Emirliklerinde 2016 yılı itibarıyla Mutluluk ve Hoşgörü Bakanlığı kurulmasıdır. Hükümetin asli görevinin vatandaşın mutluluğunu sağlamak olduğunu bildirilerek bakanlığa bir kadın, Ohud el Rumi atanmıştır. Birleşmiş milletler Dünya Mutluluk Raporunun en son sonuçlarına göre Birleşik Arap Emirlikleri dünyanın en mutlu 20 ülkesinden biridir ve Şeyh Mohammed mutluluk ve hoşgörünün ülkede bir yaşam tarzı olduğunu vurgulayarak bu sıralamayı yükseltmeyi amaçlamaktadır.

Yönetimin bir diğer iddiası 24/7 açık bir sistem ve ileri teknoloji ile geleceğin yönetimini oluşturmak, bu yüzden de yaratıcı fikirler ve yeni buluşlar teşvik ediliyor. Dubai dünyadaki bir kaç akıllı şehirden biri kabul ediliyor, bu hedefi yakalamak için iletişim, bütünleşme ve ulaşım gibi gerçek bir global şehrin gerçekleşmesi için gereken elementler üzerinde yoğun bir şekilde çalışılmaktadır.

Akıllı şehir hedefini gerçekleştirmek için Dubai hükümet bilgilerinin 2015 yılında Dubai Bilgi hukuku yoluyla özel sektörle paylaşılmasına izin vermiştir. Yeni yasayı Şeyh Mohammed bizzat kendi twitter hesabından açıklamış ve bu yasanın yeni iş birliği, buluşlar ve iş açma fırsatları yaratacağını belirtmiştir. Dubai akıllı şehir projesi sekiz anahtar temelden oluşuyor telekomünikasyon turizm kamu hizmeti eğitim binalar, halk güvenliği, ulaşım ve sağlık hizmetleri, tüm bunların teknolojik alt yapı üzerine inşa edilmesi, telekom bağlantısı tüm akıllı şehir yapılarının tam merkezinde yer almaktadır. Akıllı bir şehirde tüm bölümlerin kesintisiz bilgi paylaşımı ve karar vermesi gerekir buna ilaveten e hükümet etkili kamu hizmeti yönetimi güvenlik koruma ve ekonomik istikrar diğer önemli faktörlerdir (Sandhya D'Mello, 2016: 24).

Birleşik Emirlikler'de hükümetin diğer önemsendiği nokta yetişmiş insan gücünün yaratılması dolayısıyla eğitimidir. Gelişimdeki önceliklerinin ne olduğu sorusuna insan gücü yetiştirme eğitim ve Emiratisation yani Emirliklerin vatandaşlarının işe alınması politikası olarak cevap vermiştir (Sandhya D'Mello, 2016: 24). Ancak bu öncelik dışarıdan gelen is gücünde bir azalma olacağını göstermemektedir zira sürekli artan yatırımlar ve projeler bölgede devamlı bir is gücü ihtiyacını da beraberinde getirecektir. Dubai hem iletişim, teknoloji, eğitim, turizm ve finans alanında eğitilmiş, hem de inşaat ve hizmet sektöründe çalışacak vasıfsız is gücüne ihtiyaç duymaya devam edecektir.

6. İbn Haldun'un Medeniyet ve Toplulukların Yükseliş Üzerine Düşünceleri ve Dubai Örneği

Daha önce de belirtildiği üzere İbn Haldun insanı belirli bir tabiata sahip olmaktan ziyade tarih-oluşa sahip bir varlık olarak tanımlar. Bu tarih-oluş yine İbn Haldun'a göre doğrusal bir çizgi üzerinde ilerlemez. Şöyle ki insan olma durumu bir vetiredir. Eğer insan olma durumunu olumlu bir istikamet üzerinde tanımlarsak, bu oluştan gerilemeler de mevcuttur. Yani insan sürekli bir oluş içindedir. Bu teoriyi Dubai örneğinde net bir şekilde gözlemleyebiliriz, bedevi bir topluluğun ilkel ve zor yaşam şartları karşısında oluşturduğu vasıfları ve karakter yapısı şartların değişmesiyle dönüşmüştür. Dubai örneğinde de bu değişim net olarak hissedilir, yerleşik hayata geçen ve ekonomik anlamda yaşam standartları çok yüksek olan Emirlikte yaşam konforlu ve kolaydır, yerel halk ya da yabancı çalışanlar hemen hemen aynı kültürü ve vasıfları taşımaktadır. Seyahat etmek, restoran ve kafelerde dünya mutfağını tatmak, alışveriş merkezlerinde zaman geçirmek yerli ve yabancı Dubaililerin en popüler aktiviteleridir. Bedeviler için çok önemli olan develerin yerini son model arabalar almıştır. Burj Khalifa, Yelken otel gibi önemli mimari yapılar, modern yollar, hava alanları, dünyanın en hızlı metrosu şehirleşmenin en önemli simgeleri olarak geçmişteki göçebe çadır hayatının gereklerini tamamen ortadan kaldırmıştır. Eğitim imkânları kadın ve erkekler için ulaşılabilir şekilde yaygınlaştırılmıştır. Dünya çapında kabul gören üniversiteler ve diğer okullar İngilizce eğitim vermektedir.

Bu şartlar altında bedevilerin sert ve savaşçı hatta biraz vahşi ve ilkel tabiatları tamamen değişmiştir. Dubai'de halkı global dünyaya entegre olmuş, liberal marketin üretici ve tüketicisi konumunda olarak markette yerini ve payını almış, uluslararası sosyal ve kültürel normlara uyan bireyler olarak artık bedevi vasıflarını taşımamaktadır, kıyafetleri dışında herhangi bir dünya vatandaşından farkları pek yoktur. Bu değişim İbn Haldun'un şu satırlarını hatırlatır:

"...bedeviler için şehirli olmanın bir gaye olduğunu görmekteyiz. Bedevi bu gayeye doğru koşar, bu husustaki arzusuna ulaşmaya çabalar. Refah (ve konforla) ilgili hallerin ve adetlerin vücuda gelmesine vesile olan bolluk durumu elverdi mi, o zaman rahata ve refaha yönelir, kendini getirip, şehir şartlarına teslim eder."
(Haldun, 2016: 324)

Arap yarım adasında petrol ve gaz geliri elde edilmesiyle bu çaba gerçeğe dönüşmüştür, artık gerçekten bedevi hayati yasayan bir vatandaş kalmamıştır, ancak geçmiş kültürlerine özlem duyduklarında tatil ya da eğlence amacıyla sık sık çöle gidip

kamp kurmakta ve aile ve arkadaşlarıyla bir araya gelmekte. Ancak bu durum artık bir yaşam biçimi değil sosyalleşme ve eğlenme yöntemine dönüşmüştür. Şehir hayatının konforu ve yapısı bedevi kültürünü ve bireylerin değerlerini de değiştirmiştir. İbn Haldun bu değişimi şu şekilde anlatır:

“Hadariler, huzur ve rahatlık döşeyine sere serpile uzanmışlar, nimet ve refah denizine dalmışlar, mallarını ve canlarını savunma işini, kendilerini sevk ve idare eden valilerine ve hükümdara, koruma görevini üstlenen hamilere ve bekçilere havale etmişler, kendilerini kuşatan surların ve koruyan müstahkem mevkiilerin arkasında (gaflet uykusuna) yatıp uyumuşlardır. Bu sebeple onları heyecanlandıran bir gürültü olmadığı gibi, avları da ürkütülmez (maışetlerini, emniyet içinde temin ederler). Gaflet içinde kendilerini emniyette hissederler. Onun için silahlarını bırakmışlardır. Onlardaki bu hal nesilden nesle sürüp gitmiş, bakım ve kayırlmaları aile reisine ait olan kadınlar ve çocuklar seviyesine düşmüşlerdir. Nihayet bu durum, tabiatlarında mevcut bir huy ve karakter haline gelmiştir.” (Haldun, 2016: 730)

Bu konuda haklılardır da, İbn Haldun bedevi hayattan hadariliğe geçen toplulukların şehrin verdiği rahatlıkla yumuşadıklarını ve sahip oldukları asabiyetin kaybolduğunu iddia eder. Gerçekte Dubai’de son yıllarda kimlik ve kültürün kaybolması sorunu yaşanmakta ve bir sosyal sorun olarak dile getirilmektedir.

İbn Haldun’un benzetmesine göre Umran ağacının kökü: badiye (henüz şehirleşmemiş göçebe ruhu); gövdesi: mülk ve hadara (şehirleşme); dallar: ekonomi-politika; yapraklar ve meyveler: Ulum; özsuğu: "asabiyet"dir. (Haldun, 2016: 119). Buradaki asabiyet kavramı da sıkça tartışılmıştır.

Asabiyetin anlaşılması noktasında son derece önemli olan bedavet, hadaret, ve insan tabiatı gibi konular Dubai örneğinde yeri geldiğinde tartışıldı. İbn Haldun’un asabiyet kavramı üzerinde tam olarak uzlaşmış bir tanımından söz etmek zordur. İbn Haldun’a göre iki türlü asabiyet vardır: 1)Nesep, şecere (soy) asabiyeti 2)Sebep, (mükteseb) ti. Birincisinde aynı soydan gelmek ve kandaş olmak kaçınılmaz bir şart olduğu halde, sebep asabiyetinde böyle bir şart aranmaz. İbn Haldun’a göre nesep asabiyeti ilkel toplumlarda ve bedevilerde yaygın iken, sebep asabiyetsi daha çok hadarî-medenî toplumlarda yaygındır. Sebep asabiyetin tam olarak ne olduğu konusunda pek çok teori vardır. Psikologlar asabiyeti kolektif şuur, kitle psikolojisi, kolektif ruh gibi kavramlarla ifade ederler. Sosyologlar ise ortak ruh, dayanışma duygusu, sosyal bağlılık, dayanışma, yakın kan bağı gibi kavramlar kullanmaktadırlar. Asabiyetin en büyük

özelliği kabile veya topluluğu oluşturan bireyler arasında kuvvetli bir birlik, sağlam bir dayanışma, sürekli bir yardımlaşma ve doğadan gelen bir koruma duygusu, bilinci ve inancıdır. Asabiyet davranış biçimidir. Bu davranış biçimi kolektif olmaktadır. Ortaklaşa yaşayış ve örgütlenme belirli bir ortak düşünceyi doğurmakta, bu düşünce yine ortaklaşa yaşayış ve örgütlenmeyi pekiştirmektedir. Demek ki asabiyet, kolektif his ve bilinçten doğan ortak hareket etme anlayışıdır.

İbn Haldun'a göre grup üyelerinin sayısı arttıkça aradaki kan bağı mümkün olan bir gerçeklikten çıkar. Hakiki kan bağı, asabiyetnin en basit ve tabii kaynağı olmakla birlikte, İbn Haldun asabiyeti kan bağı ile sınırlandırmaz (Kayapınar, 2006: 83-114). Burada dikkat çeken ifade kaynaşmadır. İbn Haldun'un asabiyet tanımı genetik değil, fonksiyoneldir. Bu açıdan, Franz Rosenthal'in de ifade ettiği gibi, İbn Haldun'un asabiyete yüklediği anlam, asabiyetin geleneksel kullanımından çok farklıdır. İbn Haldun ise esas itibarıyla kabile-üstü yapıları göz önüne almakta ve Araplara has bir sosyo politik örgütlenmeden öte, evrensel geçerliliği olan bir siyasi dönüşüm teorisi geliştirmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla İbn Haldun asabiyet teriminin kapsamını genişletmiş, kaynaşmayı esas alırken, kan bağını ya da kaynaşmayı doğuran diğer ilişki biçimlerinin geçici olduğunu iddia etmiştir (Kayapınar, 2006: 83-114).

Kısacası İbn Haldun asabiyeti, bu kaynaşmayı sağlayan toplumun temel bağı ve tarihin itici gücü olarak tanımlamıştır. İbn Haldun temel bağı ve itici gücün tam olarak ne olduğunu açıklamasa da, bunun kimi zaman bir din kimi zaman bir ideoloji ya da inanç olduğu söylenebilir. İbn Haldun din ile asabiyet arasında ya tamamlayıcı bir ilişki olduğunu belirtmektedir. Ayrıca dinin işlevini, ideolojilerin de görebileceği düşünülebilir. Nitekim Hellmut Ritter'in de vurguladığı gibi, İbn Haldun için temel ideoloji dindi. Aynen Goodman gibi, Ritter de asabiyete sahip toplulukların ancak bir ideolojinin rehberliği sayesinde anlamlı bir amaca yönelik olarak eylemde bulunacaklarını iddia eder (Ritter, 1948: 31).

7. Sonuç

Dubai örneğinde inceleyecek olursak buradaki asabiyet ile anlatılmak istenen ilerleme ve kalkınma idealizmine benzemektedir. Dubai de farklı kökenden gelen insanların arasında gözlenen kaynaşma sebep esasına dayanmaktadır. Görünen o ki günümüzde sebep asabiyeti ortak bir din ya da ideoloji olmaktan çok global market ekonomisi ve onun kurallarıdır. Dubai'de onlarca farklı milletten dinden ve kültürden insani bir araya getirip ortak bir amaç için huzur ve anlayış ve hatta dayanışma içinde yaşamalarının nedeni paylaşılan ekonomik çıkarlardır. Kolektif bir çabayla otuz yıl gibi kısa bir surede

çölden bir medeniyet yükselmiş, ekonomik anlamda başlayan bu kalkınma sosyal, kültürel dönüşümü de beraberinde getirerek büyük bir başarıya imza atmıştır. Global ekonomiye entegre olmak ve bu ekonomiden yüksek pay alabilmek amacıyla Dubai'de bir araya gelen yerli ve yabancı, nüfus ekonomik ve sosyal anlamda kalkınmak için kaynaşmış durumdadır bu durumda Nesep, şecere (soy) asabiyeti yerini sebep asabiyetine bırakmıştır. Ekonomik çıkarların merkeze alındığı bir kolektif ruh, ortak kader birliği, Dubai mucizesini yaratan güçlü ve kuşatıcı asabiyettir. Bundan yola çıkarak karlılık, kapital birikimi, yatırım ve kalkınma, global market kavramlarının yeni dünya düzeninde din ve ideoljilerin yerini alan asabiyetin temel dinamikleri oldukları söylenebilir.

İbn Haldun'un vurguladığı gibi dönemlerin değişmesiyle birlikte toplumların tabiatının da değiştiğini Dubai örneğinde net bir şekilde görebiliriz. Küreselleşmenin etkisinden hiçbir kültür, din ya da topluluk kaçamamış, değişim en katı ve yerleşik değerleri olan bedevilerin de tabiatını, sosyal yapılarını ve devletlerinin siyasî dinamiklerini de derinden etki etmiştir.

Kaynaklar

- Al Maktoum, M. R. (2013). *Flashes of Thought: Inspired by a dialogue at the Government*. Dubai: Motivate Publishing
- Al-Otaiba, M.S. *Petroleum and the Economy of the United Arab Emirates*. London: Croom Helm.
- Al-Sayegh, F. (1998). Merchants' Role in a Changing Society: The Case of Dubai, 1900-90, Middle Eastern Studies Vo. 34, No. 1, 86-102.
- Bhatti, S. et al, (2006). "Dubai Final Services Cluster: Oasis or Mirage?" *Microeconomics of Competitiveness*
- Davidson, C. (2008). *Dubai: The Vulnerability of Success*. New York: Columbia University Press.
- D'Mello, S. (2016). Dubai <http://www.khaleejtimes.com/dubai---first-smart-city-in-the-regionpacific-paves-innovation-through-smart-initiatives>
- Fotak, V., et al. (2008). "The financial impact of sovereign wealth fund investments in listed companies." *Yayınlanmamış Makale*, University of Oklahoma and Università di Torino.
- Froilan, T., Malit, Jr. and Al Youha, A. Labor Migration in the United Arab Emirates: Challenges and Responses, *Migration Policy Institute*, September 18, 2013, Retrieved from <http://www.migrationpolicy.org/article/labor-migration-united-arab-emirates-challenges-and-responses>
- Gabriel, E.F. (1987), *The Dubai Handbook*. Ahrensburg: Institute for Applied Economic Geography.
- Gumplowicz, L. (1980). *Outlines of sociology*. New Jersey: Paine-Whitman Publishers.

- Herthum, Douglas. *Ibn Khaldun and the modern social sciences: A comparative theoretical inquiry into society, the state, and revolution*, 1-1-2012 Electronic Theses and Dissertations, Garrison University of Denver.
- Ibn Khaldun, Abu Zayd 'Abd al-Rahman. (2005), *The Muqaddimah: an Introduction to History*, translated and edited by Franz Rosenthal, Princeton: Princeton University Press.
- Kassar, K. (2007). ed. *1000 Numbers and Reasons Why Dubai*. 2nd Edition. Beirut: BISC Group.
- Kayapınar, A. (2006).İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 15, 83-114
- Maktoum, M. (2013). *Flashes of Thought: Inspired by a Dialogue at the Government*, Motivate Publishing Limited, Dubai, UAE.
- Onley, J. (2007). *The Arabian Frontier of the British Raj: Merchants, Rulers, and the British*
- Oppenheimer, F. (1932). *Tendencies in Recent German Sociology*. Sociological Review, 24(3).in *the Nineteent Century Gulf*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Owen,R. (2008). "Cities of the Persian Gulf: Past, Present and Future." LECTURED delivered at the University o Nicosia, Nicosia, Cyprus. 14 October 2008
- Pacione, M. (2005). "City Profile: Dubai." *Cities* 22.3, 255-265
- Peck, M.(1986). *The United Arab Emirates: A Venture in Unity*. Boulder: Westview Press.
- Ritter, H. (1948). "Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun" *Oriens I*.
- Sampler, J.& Eigner, S. (2008). *Sand to Silicon*, Motivate Publishing, Dubai, UAE.
- Scott, A. "Dubai 33-year growth rate was world's fastest," *the National*, August 30, 2014.
- Shehabi, O. (2013) . Yayınlanmamış Ders, 'The Rentier State and Neoliberalism: A Look at the GCC Economie in the 21st Century', Florida International University,
- Zain Elabdin, A. (2015). The role of diversification strategies in the economic development for oildepedended countries: - The case of UAE College of Business Administration, *International Journal of Business and Economic Development* Vol. 3 Number 1, www.ijbed.org A Journal of the Academy of Business and Retail Management (ABRM) 47 <http://birlesmismarkalar.org.tr/file/hedef-ulke-raporlari/BAE.pdf>

Türk Yahudi Kimliğinin Üç Temel Taşı: Aidiyet, Vatandaşlık ve Asabiyet

Three Foundation Stones of Turkish Jewish Identity: Belonging, Citizenship and Asabiyyah

Sait Gülsoy

Atatürk Üniversitesi, Türkiye
sagulsoy@gmail.com

Öz: Osmanlı Devleti'nin devlet ve toplum yapısından kaynaklanan sosyokültürel mirası devralan Türkiye Cumhuriyeti, tarih sahnesinde mecburi ve ani bir kesikle, ulus devlet hüviyetinde teşekkül etmiştir. Söz konusu sosyokültürel miras özellikle vatandaşlık, kimlik ve haklar konularında, gerek gündelik yaşamda gerekse de idari alanda tezahür eden sorunlara sebep olmuştur. Yaşadıkları sosyokültürel deneyim Türkiye Cumhuriyeti'nin dini cemaatlerinden birisi olan Yahudi toplumu özgün kılmıştır. Anadolu coğrafyasındaki varlığı İsa peygamberden önceye dayanan Yahudi grupları, Bizans sonrası Osmanlı himayesine girmişlerdir. On beşinci yüzyılın sonlarında İspanya'da ve Portekiz'de kurulan engizisyon mahkemelerince sürgün edilen Yahudiler, Osmanlı Devleti'ne sığınmışlardır. Türkiye Cumhuriyeti kurulana kadar geçen süreçte artan Yahudi nüfusu, kimi itici sebepler ve İsrail Devleti'nin kurulması sonucunda Türkiye'nin verdiği dış göç ile azalmıştır. Bu çalışma, Türk Yahudi toplumunun kimlik inşası sürecinde kurulan aidiyet ve vatandaşlık bağı ile asabiyet ilişkisine odaklanacaktır. Bu odağın merkezinde aidiyet bağı olarak toprak ve tarih, vatandaşlık bağı olarak vergi ve askerlik ile birlikte asabiyet ilişkisi olarak da sığınılacak bir liman olarak güçlü İsrail devletinin varlığı yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Aidiyet, Vatandaşlık, Asabiyet, Yahudilik, Türkiye

Abstract: In the early 20th century, the Republic of Turkey has emerged as a nation state from the ashes of the Ottoman Empire from which it had derived its state and sociocultural structure. In fact, the sociocultural heritage has led to a great number of serious issues, especially in terms of citizenship, identity and rights, administration, and, even in daily life in the newly-founded republic. With their distinct sociocultural experience, the Jewish community, one of the many religious communities in Turkey, has distinguished itself from the other communities. Although the Jewish community had been under the protection of the Ottoman Empire for centuries, their existence in Anatolia roots back to earlier centuries, even millenniums. Additionally, in the late 15th century, the Jews that are exiled from the Iberian Peninsula by inquisitions took refuge in the Ottoman Empire. With the occurrence of some disturbing events in the country and the establishment of the Jewish state, Israel, their population has significantly decreased due to emigrations over the years. In this study, the main pillars of the construction of the identity of

Turkish Jewish community in terms of "belonging", "citizenship" and "asabiyet". Not only does the study analyze the presence of Israel State as a "safe shelter", but it also discusses the notion of land and history, and the laws regarding taxation and conscription with regarding to belonging and citizenship respectively.

Keywords: *Belonging, Citizenship, Jews, Turkey, Asabiyyah*

1. Giriş

Türkiye’de azınlık çalışmaları çoğunlukla, çalışma nesnesi olarak konunun öznesi olan insanlarla değil arşiv belgeleriyle yapılmaktadır. Azınlıkların kendi hafızalarını, gerek bireysel gerekse kolektif anılarını aktardıkları çalışmaların sayısı çok azdır (Enneli, 2010). Türk Musevilerini konu alan çalışmaların diğer azınlıklara ilişkin çalışmalar yanında yok denecek kadar az olmasının sebebi ana ilginin Yahudi İsrail devleti ile olan siyasi ilişkiler düzleminde kalmasıdır (Bali, 2007). Ayrıca Musevi azınlığın vatandaşlık bağlamında tam entegrasyon, sosyalizasyon düzleminde ise kültürel getto olarak varlığı da araştırma nesnesi olarak ulaşılmalarını zorlaştırmaktadır. Zira Musevi kimliği Türkiye’nin ‘ötekisi’ olan kimliklerden birisidir. Katılımcılarının sadece %10’unun Musevi tanıdığı olan bir araştırmaya göre gerek sosyal ilişkilerde gerekse devletle münasebetlerinde Museviler belirgin bir öteki konumundadırlar (Frekans, 2009). Araştırma sonuçlarının bu ekseninde çıkmasının sebeplerinden belki de en önemlisi Türkiye’de Yahudi Türk vatandaşı farkındalığının az olmasıdır ki bu durum da Svastics’in (2011) dediği gibi Türkiye Musevilerinin reel değil ama sanal ilişki tuğlalarıyla örülü sosyal bir getto olmasından kaynaklanmaktadır.

Bu çalışma, Türk Yahudi toplumunun kimlik inşası sürecinde kurulan aidiyet ve vatandaşlık bağı ile asabiyet ilişkisine odaklanacaktır. Haldunyan bir bakış açısıyla, hem Yahudi kimliğinin hem de Türkiye Yahudilerinin oluşum basamakları ele alınacaktır. Çalışmada aidiyet bağı olarak toprak ve tarihin önemi, vatandaşlık bağı olarak vergi, askerlik ve ödevler ile birlikte asabiyet ilişkisi olarak da sığınılacak bir liman olarak güçlü İsrail devletinin varlığı tartışılacaktır.

2. Türkiye Yahudilerinin Kısa Tarihi

İstanbul’da Yahudi yaşamının izleri –tam olarak ne zaman geldikleri bilinmemekle birlikte– beşinci yüzyıla kadar sürülebilmektedir. Bizans döneminde ve sonrasında Osmanlı döneminde İstanbul’un muhtelif yerlerinde Yahudi yerleşimleri bulunmaktadır. (Ebcim, 2009: 20), İber yarımadasından sürgün edilen Yahudi nüfusun büyük çoğunluğu Osmanlı’ya sığınmış, İstanbul’a yerleşenleri de ilk tercih olarak Boğaziçi kıyılarını seçmişlerdir (Ebcim, 2009; Hiçyılmaz ve Altındal, 1992).

Türk Yahudi cemaati dört aşamadan oluşan bir sosyokültürel yapıdır: İlk olarak İstanbul'un fethiyle birlikte Bizans idaresinden Osmanlı himayesine geçen Yahudi halktan bahsetmek gerekir. Şehrin Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle birlikte yapılan sosyoekonomik düzenlemeler neticesinde içlerinde Yahudilerin de yer aldığı farklı grupların şehre yerleştirilmesi Bizans sonrası önemli bir yapısal değişimdir. Zira değişim sadece İstanbul ile sınırlı kalmayıp Yahudi grupların Anadolu topraklarına dağılımını da beraberinde getirmiştir. İkinci ve üçüncü aşama İber yarımadasında yaşayan Yahudilerin ardıl olarak İspanya ve Portekiz engizisyonlarından Osmanlı'ya sığınması ve imparatorluğun uygun gördüğü bölgelerde yaşamışlardır. Dördüncü ve son aşama ise İber Yahudilerinin yanında sayıları az olsa da Orta Avrupa başta olmak üzere diğer bölgelerden Osmanlıya gelen Yahudi halktır (Rozen, 2010). Türkiye Yahudilerinin cumhuriyet dönemi deneyimleri ve sonrasında İsrail'e göç sürecini günümüz Türkiye'sindeki Yahudi toplumu oluşturan beşinci aşama olarak Rozen'e eklemek mümkündür.

Türk Yahudi toplumu için Osmanlı döneminde gündelik hayatta 'haddini bilme' deyiimiyle ifade edilebilecek düzenli gündelik hayat, imparatorluğun çöküş dönemiyle ve Avrupa siyasal hayatındaki gelişmelerle birlikte yerini azınlık meseleleri, hak arayışları, kimlik talepleri vb. konularda ortaya çıkan tartışmalara bırakmıştı. Osmanlı, son dönemlerinde reform çalışmaları yapsa da, bıçak sırtı bir mesele olan azınlıklar konusunda idari haklar vermekten sürekli kaçınmıştır (Enneli, 2010). Osmanlı sonrasında ulus devlet hüviyetinde topyekûn milli mücadele ile kurulan Türkiye Cumhuriyeti, Türk Yahudi toplumuna kolektif hafızada geçmişin üstünü örtüp yeni devletin eşit vatandaşı olarak devam etme imkânı sağlamıştır (Almaz, 2009; Neyzi, 2009). Ancak bu sahiplenme çok uzun sürmemiş, Türk kimliği Sunni Müslüman çoğunluğu ifade eder olmuş ve sonrasında Osmanlı'nın son dönemindeki sorunlar Türkiye Cumhuriyeti'nin azınlıkları için de yeniden gündeme gelmeye başlamıştır (Bali, 2008; Enneli, 2010). Ülke burjuvazisinin Sünni Müslüman Türk kimliğini merkeze alarak değil de azınlıklar etrafında teşekkül etmesi kimi devlet müdahaleleriyle düzenlenmiştir (Enneli, 2010; Keyder 2009). 1948 yılında İsrail devletinin kurulması ve Türkiye tarafından tanınması ile birlikte iki ülke arasında göç yolları açılmıştır. Türkiye'den İsrail'e -kutsal topraklara göç- gerçekleştirenlerin çoğu geri dönmemiş ama bir kısmı da Türkiye'den kopamamıştır (Bali, 2009). Sartre'ın söz ettiği gibi iki bin beş yüz yıllık bir sürgün ve çözülme süreci yaşayan Yahudi toplumu din bağı ile birbirine bağlansa da kültürel etkileşimler ve sosyal hayat onları yaşadıkları topraklara, ülkelere ait kılmıştır (Sartre, 2008: 53-72). Türkiye Yahudileri de kendine has kültürel kodlarıyla sosyalleşmiş bir topluluk olarak bizime birliktedirler.

3. Kimlik İnşası: Aidiyet, Vatandaşlık ve Asabiyet

Kimlik inşası sosyalizasyonun bir çıktısıdır aslında, kişiler anlam dünyalarını inşa ettikleri kimliklerini merkeze alarak yaratır ve tanımlarlar ve sınırlandır (Castells, 2008: 180–196; Laclau, 2003). Sabit bir kimlik aramak gerekmez, kimlik sürekli, toplumsal koşullar ve kolektif hafızalar eşliğinde, toplumsal koşulları oluşturan ve onlara uyum sağlayan sürekli bir inşa sürecidir (Castells, 2008; Goffman, 2009; Güvenç, 2009).

Geniş toplumda tüm grupların diğerlerini gözeterek ve birbiri nazarında farklı boyutlarda sosyal etkileşimlerle inşa edilmiş kolektif kimlikleri söz konusudur (Laclau, 2003). Bireysel kimlikteki gibi grup kimliğinin de kendi sınırını çizebilmesi için kendinden olmayana, bir öteki tanımına ihtiyacı vardır. Böylece grup, ötekini tanıyıp, kendi kimliğinin öne çıkacak niteliklerini ve sınırlarını değerlendirebilir. Kolektif kimliğin merkezinde kolektif bilinçteki semboller ve grubun eşsiz olduğu fikri bulunur (Bilgin, 1994). Kolektif kimlik birlikte yaşama, unutma, hatırlama ve paylaşma deneyimidir (Renan'dan aktaran Anderson, 2009: 20).

Kolektif kimlik türlerinin başında dini kimlikler ve ulus kimlikleri gelir. Ulus kimliğinin inşasında aidiyet hissedilen bir vatan ve sosyal ödevler önemli bileşenlerdendir (Smith, 2009: 27). Dini kimlik ise sosyal yapıda birleştirici olduğu kadar söz konusu olan farklı mezhepler veya dinler olduğunda keskin bir ayırıcıdır (Yapıcı, 2004). Ancak Sartre (2008), Yahudiliği dini kimlikten ziyade kültürel kimlik olarak ele alır ve her ülkenin Yahudi'si kendine özgüdür savını burada da sürdürür. Ayrıca Yahudilerin kendi kimliklerini yeniden üretseler de asimile olmaya eğilimli olduklarını da savına ekler.

Yahudilerin, buldukları topraklarda vatandaşlık bağı ve aidiyet konularında asimile olmayı tercih edebileceğini ifade eden Sartre, önemli bir noktanın altını çizer: Günümüzde Yahudi halklarından söz ediyor olsak da tarihte, iki bin beş yüz yıl öncesinde bir yerlerde İsrailoğulları denilen bir kavim var olmuştur. Binlerce yıllık sürgün yaşantısı belki etnik kodlarını değiştirmiştir ancak aidiyet konusunda, kolektif hafızanın o en ortak paydasına birleştirici bağ olarak inançlarını ve İsrail topraklarını koymuştur (Sartre, 2008: 53–72). Binlerce yıllık sürgünler, sürekli maruz kalınan ayırıştırma ve ötekileştirmeler, Avrupalı Hristiyanlar tarafında defalarca din değiştirmeye zorlanmalar vb. pek çok duruma rağmen günümüzde Yahudileri bir şeriat devleti ve dünya çapında etkili bir sosyal ağ olarak var olmasını asabiye kavramıyla açıklamak mümkün olabilir mi?

İbn Haldun'a (2015a: 273–274) göre asabiye, hem yaradılıştan gelen bir algı olarak akrabaya kendini yakın hissetme, akrabalık bağını sahiplenme, koruma ve kendini bu

bağa ait hissetme hali; hem de bir soydan olmakla gelen dayanışma ve kuvvet birliğidir. Asabiyetin ulaşacağı nihai form ise devlettir (2015a: 273–274). Asabiyetin tamamlayıcısı ve devlete olan bağlılığı güçlendirecek toplumsal yapı ise dindir (2015a: 348). İbn Haldun'un asabiye tanımı tarihte her milletin devlet sahibi olmuş olabileceğini bize anlatır. İbn Haldun'un fikirlerine devam edersek Yahudi halkının günümüz İsrail devletine süren yolculuğunu asabiyet üzerinden anlamlandırmamız mümkün olabilecektir. İbn Haldun'a (2015a: 291–292) göre sosyal ilişkiler nezdinde, dostluk, sevgi, evlilik vb. ya da bir cezadan kaçmak amacıyla kişi nesebini değiştirebilir, başka bir ifadeyle asabiyet yeniden kurgulanabilmektedir. Başka milletlerin himayesi altına giren milletler yok olurlar (2015a: 326). Din, insanlar için hakikat ışığı olduğundan geniş alanlara tebliğ için en önemli teşvik kaynağıdır (2015a: 247).

İbn-i Haldun'un fikirleri eşliğinde yeniden düşünürsek, Sartre'ın (2008) gönüllü asimilasyondan Yahudi ırkının kültürel temsiline ve dini aidiyetine pek çok savını teyit etmiş hatta geliştirmiş oluruz. Şöyle ki, asabiyet Yahudiler için merkezine dini inancı alarak binyıllar boyu süren sürgünlere rağmen var olmalarını mümkün kılmıştır. Sürekli sürgün ve dışlanmış halde olmaları ise hâkimiyetine girdikleri milletlere rağmen yok olmalarını sağlamıştır. En nihayetinde Yahudi asabiyeti merkezindeki dini inanç lokomotifine İsrail devletine dönüşmüştür ve uzak coğrafyalara dağılan Yahudiler devletlerinde vatandaş olmak için aliya -kutsal göç- yapmıştır. Hâlihazırda yeryüzüne yayılmış pek çok Yahudi diasporası bulunmaktadır, bunlar gönüllü asimilasyonla buldukları ülkelerin örnek vatandaşları olmuşlardır ancak dinlerini ve dolayısıyla asabiyetlerini de unutmadan yaşadıkları ülkelere aidiyet geliştirmişlerdir.

4. Aidiyet – Asabiyet Diyalektinde Toprak, Askerlik, Sığınma

Yahudi toplumlarının yaşadıkları ülkelerin sosyokültürel yapısına göre kimlik inşa ettiğinden söz etmiştik. Nüfusunun büyük çoğunluğunu İber Yarımadası kökenlilerin oluşturduğu Türkiye Yahudileri dini cemaatlerinin adında Yahudi yerine Musevi kelimesini tercih etmektedirler. Bu tercih, Osmanlı millet nizamının bir mirası ve Türk dilinin bir imkânı olarak tarih boyunca çeşitli toplumlar tarafından ötekileştirilen 'Yahudi' imajından dolayı bir sapmadır. Bu sapma, Türkiye Yahudilerinin ırksal niteleme yerine dinsel nitelemeyi seçmesi, vatandaşlık bağını, ulusal aidiyeti kurmasını ve aynı zamanda gündelik yaşamda dini kimliğini yaşamasını sağlamaktadır (Gülsoy, 2012).

Aidiyet ve vatandaşlık Türkiye Yahudileri için birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Osmanlı'dan beri, yüzyıllardır bu topraklarda yaşıyor olmak ve bu toprakları ekmek yedikleri yer olarak tanımlamak aidiyetlerinin ifadesidir. Bu topraklarda yaşamak ve

ölmek, askerliği vatani görev olarak tanımlamak, ondan kaçmamak ve bu kaçmayı vatan haini olmamakla ifade etmek, ayrıca nesillerdir gerek Osmanlı gerekse Türkiye için cephede mücadele etmek, her türlü vatandaşlık görevinin yanında vergisini veriyor olmak ise vatandaşlık tanımlarının önemli bileşenleridir (Gülsoy, 2012).

Her ülkenin Yahudi'si ne kadar farklı olursa olsun dini inanç birliği ve Yahudi kolektif hafızası, vatandaşlık ve aidiyet bağları yaşadıkları ülkeye olsa dahi asabiyet kavramını devreye sokmaya yetecek kadar güçlüdür. Gündelik hayatta herhangi bir kimlik problemi yaşamayan Türkiye Yahudileri, siyasal kriz anlarında vb. durumlarda kolektif hafızalarındaki antisemitist korkudan da beslenerek asabiyet bağlarını devreye sokabilmektedirler. Bunu İsrail devletini nasıl nitelendirdiklerine bakarak görmek mümkündür. Gülsoy'un (2012) yaptığı çalışmaya göre İsrail, onlar için vatan değildir ama güçlü bir devlet olarak sığınacak bir limandır, güvencedir ve başın sıkıştığında gidebileceğin yerdir. Görüldüğü üzere dini kimlik, Haldun'un dediği gibi asabiyeti ayakta tutabilmiştir.

5. Sonuç

Asabiyet kavramı sosyal bilimcilere, günümüz Yahudi toplumlarını ele alırken oldukça kullanışlı bir kavramsal ağı sunmaktadır. Haldunyan görüş her ne kadar ulus devlet ve küresel pazar için tam elverişli olmasa da günümüz toplumsal ilişkilerini, en azından yakın geçmişimize kadar ki tarihsel süreci farklı açılardan okuma imkânı sunmaktadır. Hâlihazırda pek çok ülkede bulunan Yahudi diasporası ve İsrail devleti arasındaki ilişkiler asabiyet kavramının izdüşümü olarak var olurlar. Şöyle ki, tarih boyu süregelen sürgünler, ayrıştırılmalar, dışlanmalar ve türlü ötekileştirmeler Yahudilerin asabiyet bağını sürekli hatırlamalarının mümkün kılmasıdır. Dünya üzerinde farklı coğrafyalara dağılan Yahudi topluluklarıysa, asabiyetin tamlayanı olan dini inançlarıyla kimliklerine tutunmuşlardır. Değişik coğrafyalarda farklı devletlerin hükmü altında, çeşitli sosyokültürel pratikleri heybelerine ekleyen Yahudi toplumları birbirlerinden kültürel, sosyal ve fizyolojik olarak farklılaşmış ancak inanç bağlamında, asabiyet bağlarını güçlü tutabilmişlerdir.

İbn Haldun'a (2015a) göre, asabiyet yerleşik hayata geçilmesiyle zayıflayan bir bağlıdır. Artan kent nüfusu ona göre sosyalleşmenin ve mesleki uzmanlaşmanın, dolayısı ile gelişmenin ön koşuludur. Yerleşilen farklı coğrafyalar ise sosyal ve doğal kaynaklarıyla kimi zanaatlarda ustalaşmayı mümkün kılmasıdır (Haldun, 2015b: 752-783). Bizans'ın köylü Yahudileri ve İber'den gelen Yahudiler Osmanlı idaresinde şehirli hayat sürmüşler ve imparatorluğa sosyal ve ekonomik katkıda bulunmuşlardır. Ancak beklenildiği üzere

Türk Yahudi toplumunun asabiyet bağları zayıflamamış, kolektif hafızalarında yer alan acılar ve Osmanlı gündelik yaşamının milletler sistemiyle nizamı sebebiyle asabiyetlerini unutmaları mümkün olmamıştır. İmparatorluğun son demlerinde başlayan hak mücadeleleri Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sancularına ve sonrasında milli ekonomi oluşturma telaşesine karışarak Türkiye Yahudilerine gönüllü asimile olma imkânı vermemiştir. Nitekim İsrail devletinin kurulmasıyla beraber verilen göçler bu savı desteklemektedir.

Tarih sahnesinde meydana gelen Yahudi soykırımı başta olmak üzere pek çok irili ufaklı saldırı dünya genelinde Yahudi asabiyetini unutulması mümkün olmayan bir endüstriye dönüştürmüştür. Bu endüstrinin kültür üretimi ise hem buldukları ülkelerde gönüllü asimilasyonla entegre olma sürecinde olan hem de İsrail'de yerleşik hayata geçen Yahudileri etkilemektedir. Dolayısıyla İsrail devleti ile tarihsel anlatıların içinden sıyrılıp yeniden yerleşik hayata geçen Yahudiler asabiyet bağlarını kaybetmemek adına sürgit bir gerilime mecburdur. İşte bu gerilim, vatandaşı olmaktan beis görmediği hatta yüzyıllardır burada yaşıyor olmaktan, Osmanlı'dan cumhuriyete nesillerdir askerlik hizmetini bu vatan uğruna veriyor olmaktan söz eden Türkiye Yahudilerinin, İsrail'i işler ters gittiğinde sığınacak liman olarak görmesinin sebebidir.

Kaynakça

- Almaz, A. (2009). *Musa'nın bozkurtları*. İstanbul: Karakutu Yayınları.
- Anderson, B. (2009). *Hayali cemaatler, milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bali, R. (2007). *Osmanlı ve Türk Yahudileri araştırmaları: Engeller, imkânlar, kaynaklar*. Erişim adresi http://www.rifatbali.com/images/stories/dokumanlar/osmanli_turk_yah_arastir.pdf
- Bali, R. (2008). *İstanbul'da yaşayan Türk Yahudileri için on iki zor yılın hikâyesi*. Erişim adresi http://www.rifatbali.com/images/stories/dokumanlar/12_zor_yil.pdf
- Bali, R. (2009). *Aliya: Bir toplu göçün öyküsü*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bilgin, N. (1994). *Sosyal bilimler kavşağında kimlik sorunu*. İzmir: Ege Yayıncılık.
- Castells, M. (2008). *Enformasyon çağı: Ekonomi, toplum ve kültür. İkinci cilt: Kimliğin gücü*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ebcim, N. (2009). *Kuzguncuk*. İstanbul: İleri Yayınları.
- Enneli, Ç. (2010). Türkiye'de gayrimüslim azınlıklar ve milliyetçilik: Bir kavramsallaştırma denemesi. R. Ö. Dönmez, P. Enneli ve N. Altuntaş (Ed.), *Türkiye'de kesişen-çatışan dinsel ve etnik kimlikler* içinde (145-176. ss.). Ankara: Say Yayınları.
- Frekans Araştırma. (2009). *Farklı kimliklere ve Yahudiliğe bakış araştırması Türk Yahudi toplumu ve Yahudi kültürü tanıtma projesi*. Erişim adresi http://www.turkyahudileri.com/images/stories/dokumanlar/farkli_kimliklere_yahudilige_bakis_algi_arastirmasi_090930.pdf
- Goffman, E. (2009). *Günlük yaşamda benliğin sunumu*. İstanbul: Metis Yayınları

- Gülsoy, S. (2011). *Gündelik yaşamda Yahudi kimliği inşası: İstanbul, Kuzguncuk'ta niteliksel bir araştırma (2011-2012)*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Genel Sosyoloji ve Metodoloji Anabilim Dalı, İstanbul.
- Güvenç, B. (2009). Kültür, kimlik ve kimlikler. Pultar, G. (Ed.), *Kimlikler lütfen içinde* (31-18. ss.). Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- Haldun, İ. (2015a). *Mukaddime I*. (Çev. A. Tekin). İstanbul: İlgü Kültür Sanat Yayıncılık.
- Haldun, İ. (2015b). *Mukaddime II*. (Çev. A. Tekin). İstanbul: İlgü Kültür Sanat Yayıncılık.
- Hiçyılmaz, E. ve Altındal M. (1992). *Büyük sığınak*. İstanbul: Cep Kitapları
- Keyder, Ç. (2009). Tarihsel sosyolojiyi Türkiye üzerinden okumak. Özdalga, E. (Ed.) *Tarihsel Sosyoloji* içinde (97-124. ss.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Laclau, E. (2003). *Evrensellik, kimlik ve özgürleşme*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Neyzi, L. (2009). Unutulmayı hatırlama: Türkiye'de sabetaycılık, ulusal kimlik ve öznellik. *Ben kimim? Türkiye'de sözlü tarih, kimlik ve öznellik* içinde (17-48. ss.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Rozen, M. (2010). *İstanbul Yahudi Cemaati'nin tarihi* (1453-1566. ss.). İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Sartre. (2008). *Yahudi düşmanı*. İstanbul: Salyangoz Yayınları.
- Smith, A. (2009) *Milli kimlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Svastics, O. (2011) *Yahudiler'in İstanbul'u*. İstanbul: Boyut Yayıncılık.
- Yapıcı, A. (2004). *Din kimlik ve ön yargı (Biz ve onlar)*. Adana: Karahan Kitabevi.

Categorized Conception of Islamic Legal History of Ibn Khaldun: A Retrospective Paradigm of Legal Cartography*

İbn Haldun'un İslami Hukuk Tarihi Kategorize Kavramı: Yasal Kartografinin Geçmişe Yönelik Paradigması

Mohammad Zakaria⁽¹⁾, Md. Ruhul Amin Rabbani⁽²⁾

⁽¹⁾ International Islamic University Malaysia, Malaysia

⁽²⁾ Asian University of Bangladesh, Bangladesh

⁽¹⁾gazilawdu36@gmail.com; ⁽²⁾ruh1987@yahoo.com

Abstract: Crossboundary legal understanding is a masculine device which would help any jurisdiction solve the issue whose position is at odds with that given system. In terms of realizing that understanding, *inter alia* some theoretical tools function as central players. Among those tools, legal cartography is a very pivotal one which might have triggered the rise of the discipline of comparative jurisprudence in western legal academia in recent decades. In contrast, Islamic *corpus juris* is seen to have been rich with all those conceptions and beyond centuries before. This paper in adopting doctrinal method, aims to explore Ibn Khaldun's treatment of diverse legal methodologies of Islamic Law as mapped with their geological hosts in *Muqaddimah*. This study shows that Ibn Khaldun is an Islamic legal cartographer who by depicting the domain of different doctrinal schools (*madhahib*) as a cartographic paradigm could have predominated the western jurists and legal academics.

Keywords: Muqaddimah, Ibn Khaldun, Comparative Jurisprudence, Legal Cartographer, Legal Transplant

Öz: Sınır ötesi yasal anlayış, herhangi bir yargı yetkisinin, söz konusu sistemle çelişen durumu çözmeye yardımcı olacak eril bir aygıttır. Anlamanın farkına varmak için, bazı teorik araçlar merkezi oyuncular olarak işlev görür. Bu araçlar arasında yasal haritacılık çok önemlidir. Son yıllarda batı hukuk akademisinde karşılaştırmalı hukuk disiplininin yükselişini tetiklemiş olabilir. Buna karşılık, İslami yasaların, tüm bu anlayışlarla ve yüzyıllar öncesinin ötesinde zengin olduğu görülmüştür. Doktrin yöntemini benimseyen bu makale, İbn Haldun'un Mukaddimesindeki jeolojik ev sahipleriyle eşleştirildiği şekilde İslam Hukuku'nun çeşitli yasal metodolojilerini ele almayı amaçlamaktadır. Bu çalışma, İbn Haldun'un, farklı doktrinsel okulların (*madhahib*) alanını,

* This article is a review of the paper presented at the "4th International Ibn Khaldun Symposium" organized on 19–21 May 2017 in Istanbul.

kartografik bir paradigma olarak betimleyip, batı hukukçuları ve hukuk akademisyenleri tarafından ağır basan bir İslami yasal haritacı olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: *Mukaddime, İbn Haldun, Karşılaştırmalı Hukuk, Yasal Haritacı, Yasal Nakil*

1. Introduction

Apostleship of Muhammad PBUH is the final version of prophetic legacies as designed by the Ultimate Designer Allah SWTA. He Himself declares that “*this day have I perfected your religion for you, completed My favour upon you, and have chosen for you Islam as your religion*” (Al Quran, 5: 3). Reasonably, for Islam to be well fitted for the entire humanity over time and space, there have to be all those ever living elements that would answer any problems they may face till the Last Day. And, of course, so does it possess (Al Qattan, 2001: 285). To begin with, O Muadh, (if any matter is brought before you) by what do you judge? Asked Muhammad PBUH. According to the Book of Allah, he replied. Again he said: if you do not find the solution in it, then by what do you judge? In accordance with the Sunnah of the messenger of Allah, He answered. The messenger questioned him one more; it is neither in the book of Allah nor in the sunnah of the messenger, then what do you do? I will contemplate my reasoning (*ijtihad*) and (to do so) I will spare no thoroughgoing effort unmet, he replied. At hearing such well reasoned answer, his commissioned *hikma* was erupted into appreciating that all praise is due to Allah who facilitated messenger of the messenger of Allah with that contemplation which pleases me (Abu Daud, 2009: 3587; al-Tirmidhi, 1975: 1327). In another Hadith Muhammad PBUH says: you bring disputes to me...some of you may be more eloquent in arguing than others. Verily I judge on the basis of what I hear from you (al-Bukhari, 2002: 7169) and the list goes way longer yet. Reason deeply and you will get to know that *inter alia* legal scholarship in Islam has been greatly promoted through the employment of reason subordinated to Quran-Sunnah.

Jurisprudentially, Islam neither sets forth the detailed laws, with the exception of the key rulings derived from the two higher sources of the noble Quran and Sunnah, nor established any clerical entity to build up official religious doctrine. Rather it has

¹ Rigorous juridical reasoning. It has manifold dimensions. To go deeper into the domain of *ijtihad*, see Abu Ishaq Ibrahim B. Musa B. Muhammad al-Lakhmi al-Shatibi, “al-Muwafaqat” Dar Ibn affan, 1st ed, v. 5 (1997). To know the contemporary approach of *ijtihad*, see Yusri Mohamad, “Contemporary Ijtihad: An Analysis of Individual and Collective Approaches” ISSI, 1st ed, (2016).

offered much wider room and beyond. Therefore, with the very inception of Islam, the culture of extrapolating reasons has been significantly nurtured. the *Fiqh* epistemology came into existence which gave rise to a diverse community of legal scholars who could devise their own methodologies of interpretation, subordinated to the ultimate two sources, and eventually those legal thoughts have been moulded and named after different legal schools. Once numbering in the hundreds, there remain about five dominant in the world today. It is obviously for good reason. Beneath the surface of these dominant schools, all those methodologies are in some way or another, included.

The taxonomy of Quranic legal culture, thus, yields the proposition that Islamic jurisprudence is highly rich with ever evolving juro-dynamics that decorate it with both the flexibility and adaptability to a multitude of societies and regions. Arguably it would offer itself an ability to change and develop over time and space while its core foundation still adheres to its pivotal premise. In showcasing the unique attributes of Islamic law, Wale B Hallaq views that it would opt for those opinions that have become more suitable than others to a particular circumstance and create new opinions when the need arises (Hallaq, 2009: 27). In stark contrast, the western legal systems and, by extension, all other ones from around the globe have been found to tie themselves to the confines of their respective jurisdictions. They had been hardly reported to adapt themselves to any legal cult of another society. To put it more precisely, they rarely recognize various stipulations for the same set of facts, structured possibly by different jurisdictional norms, in approaching any legal phenomenon.

The present venture of western legal practice, however, reveals that western legal personnel are now seen to be widely interested in other jurisdictions along with their own ones. Because, sometimes, state law may yield contradiction which would be reconciled by borrowing foreign legal rules. Eminent jurists torment themselves with concern over the backwardness of their respective national bodies of law, confronting diverse legal systems and analyzing mechanisms of those systems, they seek to determine a more functional devises for their legal practice to be actively dynamic (Sacco, 2000: 1159–1176). Before this analysis embarks upon the thematic concern of this paper, it gives a brief overview of some introductory notes which would help figure out the real import that has been envisioned.

2. Islamic Jurisprudence

2.1 Legal Diversity

Unlike modern western legal science, Islam gives a variety of juridical views on one and the same set of facts. Because, in Islamic legal scholarship, with an exception of a relatively few Quraniq and Sunnatic texts, which are clearly unambiguous in their legal sense, and also suffice to be a dynamic concrete foundation of entire Islamic legal palace, offering some very fundamental rules of law, the rest are not self evident from the sacred sources. Rather they are the products of painstakingly rigorous juridical efforts of the men with highly reasoned legal scholarship. The rulings derived directly from the unambiguous texts, are certain (*qati'*) and therefore, admit of no amendment.² In contrast, all other rulings extracted on the basis of juridical efforts, are always susceptible to further contemplation for them to be altered with an exception of those which are based on the consensus of *sahaba* (the best members of Muslim *ummah*). Such mechanism, indeed, plays a key role in flourishing Islamic legal scholarship. Being entrenched in Islamic jurisprudential historiography, thus, the analysis reveals that mechanism is known as *ijtihad* (thoroughgoing painstaking juridical efforts of extracting laws from the sacred sources of the noble Quran and Sunnah), which functioning dynamically, allows a wide diversity of legal methodologies to be developed within the spectrum of Islamic jurisprudence. The term is reported to be traced in one of the prophetic statements: O Muadh, (if any matter is brought before you) by what do you judge? Asked Muhammad PBUH. According to the Book of Allah, he replied. Again he said: if you do not find the solution in it, then by what do you judge? In accordance with the Sunnah of the messenger of Allah, He answered. The messenger questioned him one more; it is neither in the book of Allah nor in the *Sunnah* of the messenger, then what do you do? I will contemplate my reasoning (*ajtahidu bira'yi*) and (to do so) I will spare no thoroughgoing effort unmet, he replied. He (Muhammad PBUH) was then greatly satisfied with such answer. So he appreciated him saying that all praise is due to Allah who facilitated messenger of the messenger of Allah with such reasoned contemplation which pleases me. Among many, this hadith is one which gives the authoritative basis for rigorous juridical efforts to be employed to derive rulings from the original sources of the noble Quran and Sunnah. Islamic legal culture, therefore, is significantly promoted on the pivotal legal reasoning. The

² Verse no 36 of the Chapter al *Ahjab* (The Confederates) of the holy Quran can be well cited; Now whenever God and His Apostle have decided a matter, it is not for a believing man or a believing woman to claim freedom of choice insofar as they themselves are concerned: for he who [thus] rebels against God and His Apostle has already, most obviously, gone astray.

derivatives extracted from the texts are termed as *furu'* (branches). These *furu'* are not absolute or certain; rather they harbor the sense of probability (janniyat) in terms of impelling binding force. They are always susceptible to ijtihad, and ijtihad is that unique device, as Islamic jurisprudence suggests, which has offered much room for diverse methodologies to be originated within the Islamic legal codex. The openness of Islamic legal scholarship eventually gave rise to many different schools of legal methodologies. Though monolithic they are in terms of their origin, those schools are so unique and highly sophisticated that every single legal school would correspond to what in comparative jurisprudence is called a distinct legal family, a point to be elaborated more later.

2.2 Doctrinal Schools

The comprehensive inclusivity of legal reasoning in Islamic jurisprudence, widens the scope of legal functionalism. Analogy, principles of public good (*masalih mursala*), policy of preference (*istihsan*), elastic legal device (al hlatu al shariyah),³ doctrine of necessity (al najriyatu al dharuriyah) are some key dynamic tools of ijtihad (Al-Qattan, 2001: 229, 247, 248; al Zuhaili (a), 1985). By the dint of these devices, the Islamic jurists could have largely contributed to structuring a well organized framework of legal scholarship.

So one can easily see that shortly after the first Islamic century had passed away, the doctrinal norms, which had been formulated to extract legal rulings from the sacred texts and based on the consensus of Muslim *ummah*, and the *ratio legis*, though slowly, had appeared to be the plausible legal schools. By the end of the second century *hijra* (eighth century) those doctrinal norms could manage to assume the full status of legal schools. The schools, which predominantly survive the challenges of time and space, are four: the Hanafi, Maliki, Shafi' and Hanbali (Ibn Khaldun, 2005: 2–5). Another two also play a crucial role in this domain: Jahiri and Shia.

The Arabic term for doctrinal legal school is "*majhab*" (derived from *jahaba yajhabu* meaning to go; to take a way). This word typically means place of going or time of going. Subjectively it denotes to different meanings which are logically intertwined

³ Perhaps Muhammad B. Hasan al-Shaibani (189 H.) had initiated writing on this projection known as *al-Makharij fi al-Hial*; Abu Bakr Ahmad B. Umar al Khassaf, a third hijri century theologian, had compiled another treatise on the same subject matter. His book on this topic is known as "*Kitabu al Khassaf fi al Hial*"

with each other. Sometimes it implies to the opinion or view,⁴ a jurist takes, while some another time the notion is meant to be the aggregate of collective doctrinal norms of master jurist and that of his disciples who are loyal to him.

How and when was the term stripped of its narrower sense of view or idea, and promoted to be meant a distinct doctrinal school? The history of Islamic legal studies tells us that the early stage of *tadrees al fiqh* (legal education) was particularistic where it was held in the form of a small study group. This group, however, by the opening of the second century *hijri*, evolved into a relatively greater congregation and the meticulous scholars seemed to be the trusted teachers for so learning. Though, noticeably, it moved ahead, any distinguished legal methodology or reasoning had not been traced yet. The methods and principles which the students were taught at that time were not fully structured. It was the very beginning of formative period of classical Islamic jurisprudence. Because in some study groups ritual regulations were taught, while some others given teaching with regard to inheritance.

With the passage of time the spectrum of legal learning was becoming more obvious. During the mid second century *hijri*, legal education appeared to assume more consolidated form. With regard to various phenomena, substantive law as systematized by the jurists (*faqih*) had become more conspicuous. This period, the study groups were found to be highly emotive and hotly debated. By so doing, they had indeed, shaped their methods which subsequently emerge to be their legal doctrinal approaches. So when they had dealt with any fact, they had used those approaches to establish their own conception of legal notions and thereby justified their reasonings which were further cemented with the arguments of following students who could surround those teachers. However it does not necessarily mean that a student always strictly followed his teacher' doctrine; rather the students were frequently seen to sit in many study groups to enrich his legal understanding.

Shortly after that period, legal education (*fiqh*) had evolved to be matured. Because, with a firm conviction of learning legal principles and doctrines more comprehensively, jurists were widely seen to travel far and near, in search of expert *fuqaha* (legal

⁴ The word has been reported to be used among *sahaba* (the companions of prophet pbuh). Mentionable one is found in the debate took place between Abu Bakr and Umar respectively the first and second caliph of Islam over the dismissal of Khalid Ibn Walid the then Major General of Muslim Ummah (Ameeru Askar al Muslimeen) at one stage of his concluding remark umar says this is my view (*haja huwa majhabi*)

academics). In this period a judge was generally found to likely apply those doctrines which he learnt from his teacher. Again the absolute loyalty was not strictly followed. If any teacher proved to be highly qualified, he might emerge as a meticulous jurist, delivering legal knowledge to his students. Numan Ibn Thabit Abu Hanifa, Malik Ibn Anas, Sa'd Ibn Layth, Ahmad Ibn Hanbal are some remarkable ones who could excel this landscape.

Until the midst of second century hijri, the very notion *madjhab* was brought away from the meaning of a general juridical view and promoted to be meant a wider spectrum of methodological juridical norms. In other words, an amalgam of all legal doctrines shaped by a certain jurist had been identified as his individual *madjhab* or personal school; and not yet a distinctive doctrinal school. Any student, who had followed such jurist, had been called his associate (*sahib*).⁵ Because, an exclusive loyalty to any individual jurist, was, still not maintained.

However, by the last quarter of the second century hijri, the prospectus of the word *madjhab*, however, had emerged to be a distinctive doctrinal school. From this time onward, Islamic legal education had started experiencing unparallel development and continued for centuries.

3. Comparative Law

3.1 Emergence of Comparative Law

The entire western world was oblivious to the comparative law till the midst of nineteenth century except some German professors who had been seen to have some elements of comparative legal understanding in their lectures. This section, therefore, leaving aside the theoretical aspects of comparative law, will give an insight about when and why comparative legal understanding had emerged.

The second half of the nineteenth century, however, would be traced as the embryonic stage of comparative law. In 1862, International Association for Progress in The Social Sciences held a congress in Brussels, which is known as "*the 1862 Brussels Congress of the International Association for Progress in the Social Sciences*" (Clark, 2000: 871). The association's officers lived not in Brussels but in different countries: France,

⁵ Abu yusuf Ya'qub Ibn Ibrahim and Muhammad ibn Hasan Al Shaibani were the two associates of Abu Hanifa (sahiba Abi Hanifa). They are frequently refer to be sahiba al Imam al A'jam (صاحبا الامام الاعظم) . See al Hidayah by Burhanuddin al Murginai, Al Quduri By Abu al Hasan.

Germany, Great Britain, Italy, the Netherlands, Poland, Portugal, Russia, Spain, Switzerland and the United States.

In an earlier executive meeting, the Association did dedicate one of its five membership and annual meeting sections to the comparative legislation. With an awareness of knowing other legal systems, this congregation had decided to study political, social and penal laws of different countries and how those laws would have shaped the people's social conditions, and to what extent, those conditions are susceptible to change and reform. It worth mentioning here that among the reports the delegation had delivered, "what are the bases and means for good codification of laws" and "recognition of foreign corporation," were two salient ones.

Comparative law had stepped into a landmark horizon in 1900. During July 31–August 4, 1900, a congress was organized, for the first time in the name of International Congress of Comparative Law which was held in Paris. In the 1900 Paris International Congress of Comparative Law: RENDEZ-VOUS DES SAVANTS DU MONDE, the delegates had attended from different countries. Turkey would be placed in a special place in the list.⁶

After having conducted the program, *inter alia*, four objectives were determined. Of them, the First objective was verily crucial one, which was framed from a comparative legal perspective: which method would be more providential to analyze diverse legislation. Observation, comparison and adaptation would be three instrumental tools for meaningful comparative approaches. Comparative law would consider reasonable rapprochement among diverse legal systems. To satisfy such conviction, historical understanding of law is significantly crucial. History, therefore would supplement the comparative law. It is indeed instrumental in identifying the characteristics of other jurisdictions. Thus, observed the scholars of the congress. In this congress, they had suggested many guidelines and formulated regulations which has been continued to echo in all the subsequent comparative legal enterprises both in Europe and in Anglo American legal scholarship. In short, this congress had played a key role for comparative law to move towards a more consolidated landscape of legal science. This was, however, the European history of comparative law emergence. Shortly after that another congress was held by America.

⁶ Among many others I have mentioned only one. Because the turkey would then have possibly represented the entire Muslim world

In September 28–30, 1904, another congress was held in the name of the 1904 St. Luis universal congress of lawyers and jurists in St. Luis. Unlike the Paris one, this congress was attended by a group of scholars ranging from professors to the lawyers. The congress was presided by associate justice David J Brewer of the United States Supreme Court. A bulk majority of the delegates were from twenty six American law schools who had participated the program (De Cruz, 1999).

The 1932 Hage International Congress of Comparative Law was held in august 2–6, 1932. It would be especially observed that this congress was hosted by a pure academic society. In contrast, back in the latter part of the first half of the nineteenth century, teaching from comparative view point in German universities was seen to be malaise.

Subsequently many other conferences and academic programs were conducted across the western legal scholarship domain and still persist to continue which indicates that it has managed to possibly triumph all the epistemological challenges and intellectual imperialisms.

This is a succinct overview of the emergence of comparative law in the western academia whose embryonic journey has started from the second half of the nineteenth century, and is now taking its emotive spring across the western part of the globe (Gordley, 2000: 1003; Sacco, 2000: 1159; Calabresi & Stephanie, 2005: 743).

3.2 Objectives of Comparative Legal Studies

The ever increasing growth of comparative law would bear witness to the fact that it might serve, in the long run, core purposes of cross-jurisdictional catalogues of legal rules within the epistemological boundaries of jurisprudential domain. A comparatist thinks that Comparative law is meant to be the intellectual conceptions which underlie the principal institutions of one or more foreign legal systems (Valcke, 2004: 713–740). It is a method of reasonable rapprochement among diverse legal systems. It is a highly sophisticated legal scholarship, which is superior form of juridical art. When a lawyer goes through foreign legal systems, he would devise an archetype of legal institutions which reaches a higher level of generality that avoid each system's particularities (Clark, 200: 871). It is a science of comparison which gives a law student the wide premise of choices. A student confronted with one solution to a legal problem has a tendency to assume it is the right one. When he is confronted with two,

he is encouraged to think (Gordley, 2000: 1008–09). Comparative law, thus, by looking at different jurisdictions, assists legal practices: it would provide new paradigms for legislator and offer new examples to judges (Sacco, 2000: 1159–1176). Arguably due to the growth of comparative law, foreign law's persuasive authority (Glenn, 2000: 977) has been reported to be noticeably visible in national litigation across the global legal arena. Here, the observation of the prominent chief justice of Wisconsin Supreme court, United States befittingly worth mentioning. He cites :

I do mean to say that when courts from around the world have written well-reasoned and provocative opinions in support of a position at odds with our familiar American views, we would do well to read carefully and take notes.

...

Indeed, we can cross the divide separating us from other jurisdictions around the world. And if we do so with the modest intent to borrow ideas on classifying, discussing, and solving a particular problem, we should not be deterred by unfamiliarity with foreign legal systems. We may fail to understand a particular system of law or even misinterpret some foreign decisions. Nevertheless, we may also find unexpected answers or new challenges to domestic legal issues (Shirley & Michael, 1997: 273, 284, 286).

Therefore, after giving an investigative account over the development of comparative law, which it had undergone throughout the last two centuries both in academia and courtroom, it permits to conclude that the entire western legal community tells us almost in unison that comparative law Comparative legal science has been thought to envisage to release the legal community from dogmatism, by exposing them to more than one legal stipulation, sharpen and widen the scope of their legal reasoning, which would be facilitated by looking at different legal systems, and eventually it would help promote a wide diversity of legal reasoning, and a superior form of legal solution from many, which is a surest pathway towards innovation.

3.3 Manifestation of Islamic Jurisprudence in Comparative Legal Apparatus

As comparative law has been centrally seen to be the means of studying and examining different legal systems, western jurists have devised many comparative tools that would facilitate them to come up with a more viable practical approach. The tools, they structured, clearly echo some key ideas of Islamic jurisprudential mechanisms.

They have devised the idea of harmonization which would serve a superb form of legal functionalism for any position at odds with the respective domestic laws. This notion would be likened, though not completely, with the idea of *talfiq*⁷ (al Zuhaili (b), 1985: 1/10–11, 61) which permits Islamic jurists to look at a variety of opinions given by different legal schools (*madjahib*), dissect them and, by taking a more practically betterment oriented conclusion, individual or public, formulate a decision and thereby releases them from dogmatism of being absolutely tied to a certain legal school (*madjhab*).

As the function of comparative legal science is to venture beyond national boundaries and look at foreign jurisdictions which helps them have a vivid picture of a globally diverse legal ocean, the initiative of introducing the idea of legal family had been taken by the western academics. It was made first in 1900 in the First International Congress of Comparative Law held in Paris. In 1905, Esmein suggested a classification of legal systems into five families of law: Romanistic, Germanic, Anglo-Saxon, Slavic and Islamic. In 1978, a classificatory system had been adopted by David and Brierley based on ideology and legal technique to classify the world's legal systems into Romano-Germanic, Common Law, Socialistic, Islamic, Hindu and Jewish, Far East and Black African (De Cruz, 1999: 34). Like this, there have been many other ventures to group the world's laws into a variety of legal families.

The very notion "legal family" denotes that there have been many legal systems. One among them would be dominantly universalistic and practically followed by particularistic legal systems in a sense that the latter apply the same legal norms and doctrines which former does. Indian subcontinent legal systems would be better examples, who apply the common law norms in their respective jurisdictions (India Pakistan and Bangladesh). So being in line with common law norms, these jurisdictions are said to be the members of Common Law legal family. This concept clearly manifests the idea of predominantly remaining doctrinal schools (Hanafi, Maliki, Shafi' Hanbali, Jahiri and Shi'a). Because, at the early stage of *Fiqh* epistemology, hundreds of doctrinal schools had been developed. But due to their sophistication, these four

⁷ *Talfiq, takhaiyyur and tatabb al-rukhas* are three important tools that had been used and still continues to be so employed in utilizing pragmatic eclecticism in Islamic adjudication process. For winning an in-depth understanding of these perceptions and their legal status in both Islamic corpus juris and court trends, see Ahmed Fekry Ibrahim, "pragmatism in Islamic Law: A Social and Intellectual History" Syracuse University Press, New York (2015).

schools could remain predominant. In other words, these four schools are universalistic while the disappeared ones were particularistic which had been functionally subsumed by the former.

For their comparative enterprise to navigate its way through that ocean, both easily and hermeneutically, the western comparatists could manage to use the device of legal cartography, which would offer an integrated titanical map of world legal and socio-legal cultures.

“Panorama of The World’s Legal System” by Wigmore would be the first effort of this type. However, Roberto. L. Mantilla Molina, Perhaps, would, for the first time, use the very term “cartography” to mean the global legal mapping (Hazard, ND: 1043–1052). Shortly after that it has continued to be viewed as an effective tool of offering an inclusive global legal landscape which may provide a vast panorama of different jurisdictional norms. Because legal cartography would bring diverse legal systems into a more close, intimate and stressed position (Gordley, 2000: 1008–09). As it may give legal community a sketchy depiction of world’s legal systems, by which they may have a better understanding of different jurisdictional solutions on any given fact, domestic body of law and foreign ones are wrestling with, it may rightly be seen to be the driving force of comparative legal science. For it to have been so, legal cartography indeed enlivens the purpose of comparative law.

After having gone through the ventures rendered to better and foster the position of comparative law across the western academia, one subtle point has to be underpinned here that a mechanism which gives a clear depiction of predominantly surviving various jurisdictions, is, of course, a driving device for comparative law to go ahead. As legal cartography is a purest pathway towards an integrated conception of multiple legal cultures, it would be thought to be the main apparatus which could have given rise to the emergence of comparative jurisprudence discipline more effectively. With this foundation, it has to be observed that the historiographical approach of the geological hosts of different doctrinal schools within Islamic legal codex would play a significantly crucial role to propose a legal cartographic paradigm which is the pivotal force for comparative jurisprudence to move forward.

4. Discourse of Ibn Khaldun

In order to provide a reasoned answer to the relevance and methodology of *Muqaddima* in moulding legal cartography, this research has discussed, though briefly, the dynamics of Islamic jurisprudence and strived to find out the underlying objectives of comparative law. So it now intends to relate the relevance of the discourse of Ibn Khaldun to the thought experiment and then elaborate his methodologies as found in *Muqaddimah*.

4.1 Relevance of Ibn Khaldun's Approach

Due to its uniqueness, Islam could manage to give rise to the emergence of many doctrinal schools. Once numbering hundreds, now four/six remains predominant, which might have subsumed all the legal norms that had been developed by the disappeared doctrinal schools. These schools are so highly sophisticated that each of them would befittingly pose a distinctive legal entity and thereby correspond to that which western jurisprudence calls a distinct legal family. Because, as in the western legal families, there have been different opinions on the same fact, for instance, Under Common Law contract, ownership of good and price transfers respectively from each other once acceptance is complete. While, civil law tells that, ownership transfers, only when the goods is received by buyer (Makdisi, 1998: 1874–75), so is the case with different legal schools of Islamic law and even beyond. As such, Islamic law would be grouped into four main legal families: Hanafi legal family, Shafi legal family, Maliki legal family and Hanbali legal family. Again the main function of legal cartography, as comparative legal taxonomy reveals, is to group the world's legal systems into different legal families, describe their geo-political hosts and thereby give a grand picture of global legal systems. So viewed in this way, it explains the methodology of Ibn Khaldun.

4.2 Ibn Khaldun's Approach in *Muqaddma*

Ibn Khaldun dedicated some 30 pages of third volume of *Muqaddima* for Islamic law. A few pages but so striking that it would, indeed, cover the spectrum of Islamic jurisprudential history. He views that all rulings in Islamic law either directly comes from the holy Quran and Sunnah or extracted from that on the basis of juridical contemplation. Because, like others he sees, texts are pregnant with so many probabilities which strongly demand rigorous juridical understating (Ibn Khaldun, 2005: 3/3). Then he views that all *sahaba* were not expert in jurisprudence (Ibn

Khaldun, 2005: 3/4). Again the jurist *sahaba* also did not take the same footing. Eventually in course of time many legal doctrines have developed over the time.

He further notes that due to the tremendous development of Islamic empire, there arises a need for more inclusive thinking. He is found to classify Islamic legal scholarship into two groups: Ahl al Rai (the team of juridical contemplation and analogy) and Ahl Al Hadith (the team of textual application) (Ibn Khaldun, 2005: 3/4). He views that the former has been greatly found in Iraq and non Arab countries and the latter in Mecca and Medina. Due to inherent necessity, many jurists strived painstakingly which gave rise to a multitude of legal principles in Islamic jurisprudence.

He is finally seen to categorize all those legal principles under certain master jurists and then map the geo-political hosts of those categorized legal doctrines. He describes that...then doctrinal legal understanding was tied to those four master jurists: Numan Ibn Thabit Abu Hanifa, Malik Ibn Anas, Muhammad Ibn Idris al Shafi and Ahmad Ibn Hanbal (Ibn Khaldun, 2005: 3/6).

Abu Hanifa has been followed greatly by the people of Iraq, Hind, China and all the non Arab countries far and near. Also it remains predominant in trans-Oxiana countries. His student was awarded [the highest post of judiciary] in the Abbasid government. His doctrinal school has been comprehensively nurtured during this period. This played a key role to familiarize Hanafi school across the major part of the Muslim world. Juridical contemplation and analogy was his central methodology to extract legal ruling from the two highest sources (Ibn Khaldun, 2005: 3/7).

The followers of Imam Malik Ibn Anas are especially found in Andalus (today known as Spain and also included Portugal and adjacent area). Muslims from this part of the world were seen to travel from their homeland and end their journey to Hijaz. They are rarely reported to cross the threshold of Hijaz. Because, there located the holy city of Medina, which was the center of knowledge at that time. Malik Ibn Anas was widely known as the imam of Medina for his outstanding scholarship in Hadith. Along with power shifting, the centre of knowledge was also shifted to Bagdad. As after him they kept following his students. They are hardly seen to go Iraq for the quest of Islamic knowledge.

His disciples however are recorded to have travelled across the lands of Egypt and Iraq. Qadi Ismail, Qadi Abu Bakr al Abhari, Qadi Abdul Wahab are among those jurists who become famous in Iraq (Ibn Khaldun, 2005: 3/9). In Egypt, Ibn Qasim, Ashhab, al Harith Ibn Miskin and others managed to prove their scholarship (Ibn Khaldun, 2005: 3/9).

Yahya Ibn yahya al Laithi travelled from the land of al Andalus and met with Imam Malik and learnt Muatta from him (Ibn Khaldun, 2005: 3/9). Asad Ibn Furat came from Africa (Ibn Khaldun, 2005: 3/9). He first wrote from the pupils of Abu Hanifa and then turned to the Maliki school and wrote from Ibn Qasim and arranged a book in a logical sequence of fiqhi issues. His writing is known as Asadyiah. Subsequently many scholars dedicated their efforts to convey the Maliki doctrines far beyond.

Ibn khaldun records that Maliki school took three different phases: the Kairouanian followers whose master was Sahnun who learnt from Ibn Qasim; the cordovians whose master was Habib who learnt from Imam Malik, and Ibn al Majishun and others; the Iraqis, whose teacher was justice Ismail (Ibn Khaldun, 2005: 3/10). Egyptian Malikis run the same line as the way Iraqi malikis did. Justice Abdul Wahab, as mentioned above, came to Egypt from Bagdad who contributed a lot to propagate Maliki doctrine in this region.

Here one thing has to be interjected that many western jurists now believe that the common law system would have been initiated with the transplant of Islamic legal paradigm as found in Islamic Cecily during the close of tenth century. For instance, Jury system, a revolutionary legal tool for change from tyranny to the systematic juristic functionalism in English legal system, had been thought to have its origin in the Islamic legal concept of *istihqaq* which has been developed in Maliki school (Makdisi, 1998–1999).

The followers of Muhammad Ibn Idris al Shafi are mostly found in Egypt (Ibn Khaldun, 2005: 3/7). When he reached there, Boni Abd al Hakam met with him with great enthusiasm and honour. Scholars from different parts of Egypt gathered around him and learnt his jurisprudence. So his teaching was fostered across the Egypt. Shortly after that due to the emergence of Rafidji state, fiqh epistemology of ahl al Sunnah wa al Jama was expelled from Egypt. However Justice Abdul Wahab travelled from Bagdad to Egypt and rendered his jurisprudential efforts. So subsequently the main stream *fiqh*

was restored there. Under the Ayubi regime, shafi school experienced a tremendous development. Ijjuddin ibn Abd al Salam, Taqiuddin Ibn Daqiq al Id, Taqiuddin al Sabki, Muhiu al din al Nawawi are some scholars who contributed to propagate shafi school across the land of Syria and Egypt.

Ahmad Ibn Hanbal was greatly followed in Syria, Iraq and its neighbouring localities (Ibn Khaldun, 2005: 3/10). His methodology was to strictly follow and maintain the exact text of Sunnah (the apparent import of the text) and avoiding analogy as much as possible. Though primarily this doctrine was taking primal place in Bagdad, but due to Tatar attack it was forced to finally disappear from Bagdad and it remains dominant in Syria only, he observes.

To sum up, Ibn khaldun would group Islamic jurisprudence into two main categories i.e. analogical deduction and just textual application. He then managed to give a succinct picture of where these two types of jurisprudence took place, and of how they have been nurtured and developed over the time.

5. Conclusion

Islam through unfolding the Book of Allah could fundamentally change the course of religious social and political history of the world. Through its insistence on consciousness and knowledge, the holy book could engender among its followers a spirit of intellectual curiosity and independent inquiry, ultimately resulting in the splendid era of learning and scientific research which gave rise to the intellectual revivalisms. Of them ibn khaldun is that great personality whose intellect could have penetrated in countless ways and by-ways in the mind of the west. As we have seen from the earlier discussion that Ibn Khaldun would have demonstrated that *madhahib* or doctrinal schools within Islamic legal codex are significantly unique and have the strata of distinct legal families as that of the west. Therefore it is quite sensible to impel that nature of comparison is inherent in Islamic law. So the western comparative legal science, which took more than two centuries for full fledged emergence (and perhaps still wrestling with localistic dogmatic senses), would easily import a coherent comparative legal paradigm from Islamic jurisprudence. The objectives of comparative law, which are yet to be determined even after a multitude of congresses, conferences and academic ventures, might greatly benefit from Islamic jurisprudential tools. Arguably the methodology of Ibn Khaldun, as seen with regard to the emergence of *madhahib* (Islamic legal schools) and hosts who have received those schools

respectively, would have been thought to convey the concept of legal cartography, a pivotal force for comparative law to move forward, to the western comparative jurisprudence. Hence Islamic law predominantly could underpin the premise of comparative jurisprudence and Ibn Khaldun could pioneer the western academics in devising legal cartography.

References

Al-Quran

- Abu Daud, Sulaiman Ibn Ash`ath. (1998). *Kitab al-Sunan*. Commentary: Muahammad Auwamah. Beirut: Muassasah al-Rayyan. Vol. 4.
- Al Qattan, Manna Khalil. (2001). *Tarikhu al Tashri' al Islami*. Beirut: Resalah Publishers.
- al Zuhaili, Wahaba (a). (1985). *Nadhryatu al Djarurati al Shariyah*. Beirut: Resalah Publishers.
- al Zuhaili, Wahaba (b). (1985). *Alfiqhu al Islami wa Adillatuhu*. Damascus: Daru al Fikr.
- Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad Ibn Ismail. (2002). *Al-Jami al-Sahih*. Damascus & Beirut: Dar Ibn Kathir.
- al-Tirmidhi, Muhammad Ibn Isa. (1975). *Sunan al-Tirmidhi*. Commentary: Ahmad Muhammad Shakir. Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi. Vol. 3.
- Calabresi, Steven G. and Stephanie, Dotson Zimdahl. 2005. The Supreme Court and Foreign Sources of Law: Two Hundred Years of Practice and the Juvenile Death Penalty Decision. *Wm. & Mary L. Rev.* 47. pp. 743
- Clark, David S. (2000-2001). Nothing New in Comparative Law in 1900 and Today. *Tulane Law Review*. 75. pp. 871-910
- De Cruz, Peter. (1999). *Comparative law in a changing world*. Abingdon: Routledge.
- Glenn, H. Patrick. (2000). Comparative Law and Legal Practice: On Removing the Borders. *Tulane Law Review*. 75. pp. 977.
- Gordley, James. (2000). Comparative law and legal education. *Tulane Law Review*. 75 pp. 1003-
- Hallaq, Wael B. (2009). *An Introduction to Islamic Law*. New York: Cambridge University Press.
- Hazard, Jhon N. (ND). "cartography and the world's legal culture" retrieved from: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/2/642/10.pdf> on 15th April 2017.
- Ibn Khaldun, Abd al Rahman. (2005). *al Muqaddimah*, Beirut: Maktabah al Dar al Baidha. v 3.
- Ibrahim, Ahmed Fekry. 2015. *Pragmatism in Islamic Law: A social and Intellectual History*. New York: Syracuse University Press.
- John A. Makdisi. (1998-1999). The Islamic Origins of The Common Law, *N.C. L. Rev.* 77. pp.1647-
- Mohamad, Yusri. 2016. *Contemporary Ijtihad: An Analysis of Individual and Collective Approaches*. Kuala Lumpur: ISSI.
- Sacco, Rodolfo. (2000-2001). One hundred years of comparative law. *Tulane Law Review*. 75. pp.1159-1176

Shirley S. Abrahamson & Michael J. Fischer. (1997). The World's a Courtroom: Judging in the new millennium. *Hofstra L. Rev.* 26: 273, 284, 286

Valcke, Catherine. (2004). Comparative Law as Comparative Jurisprudence: The Comparability of Legal Systems. *The American Journal of Comparative Law* 52, No. 3. pp. 713–740.

من العصبية إلى الكتلة التاريخية

From Tribalism to Historical Mass

Sulaiman Mabrouk Taan

جامعة غازي عثمان باشا - توقات - تركيا
sulaiman.taan@gmail.com

المخلص: يتناول البحث الكتابات السياسية لمحمد عابد الجابري, والتي ابتدأت باستلهاهم نظرية العصبية لابن خلدون, وانتهت بتبني مفهوم الكتلة التاريخية. يمكن تقسيم كتابات الجابري السياسية إلى ثلاث مراحل: (i) مرحلة الشرح والتوضيح, وفيها كان الجابري واقعا تحت تأثير نظرية ابن خلدون في العصبية, فأنحصر عمله في شرح النظرية, وتبيان الظروف التاريخية والاقتصادية التي أدت بآبن خلدون إلى إطلاق نظريته. (ii) مرحلة التطوير والإضافة, يتجاوز فيها الجابري نظرية العصبية, بعد أن وجد أنها غير كافية لتفسير حركة التاريخ العربي, فيقترح ثلاثة محددات لدراسة التاريخ العربي- الإسلامي, هي: القبيلة, والغنيمة, والعقيدة. ينتقد الجابري النظريتين السنية والشيعية في الحكم, لاعتماد الأولى على حديث: "الأئمة من قريش", والثانية لتبنيها فكرة الوصية, ويخلص إلى أن هناك فراغا دستوريا في نظام الحكم في الإسلام. (iii) مرحلة الدعوة إلى التغيير. يتوجه الجابري في هذه المرحلة إلى الواقع المعاصر, فيقترح للخروج من أزمة الحكم في العالم العربي مفهوم "الكتلة التاريخية", وهو مفهوم يستمد من الفيلسوف الإيطالي غرامشي, ومن أهم ميزات الكتلة التاريخية أنها تجمع كل القوى الاجتماعية الباحثة عن التغيير في مرحلة تاريخية معينة.

الكلمات المفتاحية: الجابري, العرب, العصبية, الغنيمة, الكتلة التاريخية

Abstract: The research highlights the intellectual path of Muhammad Abed Al-Jabri in his political vision, Beginning with the inspiration of the concept of tribalism in the emergence of the state as Ibn Khaldun stated, and ending with the concept of historical bloc. (i) Explanation and clarification stage, Al-Jabri was impressed with Ibn Khaldun and his theory in tribalism, his writings were confined to explanation, and indicating the historical and economic conditions at Ibn Khaldun's time. (ii) Development and addition stage, Al-Jabri goes beyond tribalism theory, which he considers insufficient to explain the Arab-Islamic history; he proposes three factors to study the Arab-Islamic history, namely: tribe, booty, and faith. Al-Jabri criticizes the Sunni theory, because it depends on the Hadith saying: Imams must be from Quraish, Just as he criticized Shiite theory, which adopts the idea of the will. Al-Jabri concludes that there is a constitutional vacuum in the system of government in Islam. (iii) The call for change, Al-Jabri, at this stage, was preoccupied with the crisis of governance in the Arab world, so he proposes the concept of a "historic bloc" to achieve democratic transformation.

Keywords: Al-Jabri, Arab, Tribalism, Booty, Historical bloc

تعكس اهتمامات الجابري المتعددة صورة الفكر العربي في الربع الأخير من القرن المنصرم والعقد الأول من القرن الحالي، وهي اهتمامات امتدت لتغطي مختلف القضايا التي تشغل المثقفين والمفكرين العرب. وما يعيننا في هذه الورقة هو تتبع كتاباته السياسية.

من اللافت للانتباه أن الجابري ابتدأ حياته العلمية، شأنه شأن جمهرة واسعة من المثقفين العرب بالحديث عن مشكلة الحكم في تاريخنا القديم، متجاهلاً تناول الواقع السياسي المعاصر، ولكن هذا الإحجام سرعان ما بدأ بالزوال تدريجياً، ليصل في كتاباته المتأخرة إلى الدعوة الصريحة إلى الانتقال الديمقراطي في عالمنا العربي. وسينحصر عملنا في هذه الورقة بالوقوف على أبرز إسهامات الجابري في قراءته للتاريخ السياسي العربي، وذلك عبر استخلاص أهم ما في تلك الكتابات ومحاولة مناقشتها والإشارة إلى جوانب الجدة فيها. واستناداً إلى قراءتنا لكتابات الجابري، فمن الممكن تقسيمها إلى ثلاث مراحل، كرس الأولى لابن خلدون ونظريته في العصبية، ثم تقدم بعد ذلك إلى تقديم رؤيته الخاصة بالتاريخ العربي-الإسلامي، وانتهى به الأمر إلى تناول الواقع السياسي العربي الراهن، والدعوة إلى التغيير والتحول الديمقراطي.

1. مرحلة الشرح والتوضيح

إن استعراضاً سريعاً لكتاب الجابري "العصبية والدولة" يضعنا مباشرة أمام قضايا ترتبط ببدايات أي مفكر أو كاتب؛ من أكثرها وضوحاً الوقوع تحت تأثير الشخصية التي يكتب عنها، بحيث لا يتمكن من الشروع في سجال فكري ونقدي مع طروحاتها وأفكارها، وإنما يكتفي غالباً بالشرح والتوضيح، أما الإضافات فإنها على الأغلب تنحصر في بعض الإضاءات والومضات المعرفية التي تبين الخلفية التي يصدر عنها.

في البدايات أيضاً تبين يكاد يصل إلى درجة التطابق لرؤى الشخصية المبحوثة وأفكارها، بحيث يضع الباحث نفسه في صف الشخصية، مدافعاً عما قدمته من أفكار، ويصل الأمر لدى بعض الباحثين إلى محاولة تسويق جوانب الضعف الإنساني في الشخصية المبحوثة، من انتهازية أو شح أو قلة وفاء... مما يعكس رغبة مضمرة في إبرازها بصورة مثالية خالية من العيوب، وكأن كمال شخصية الباحث لا يتحقق إلا بسمو الشخصية المبحوثة.

من العيوب التي تكتنف البدايات ضيق أفق الرؤية، وهذا أمر عادة ما يتجاوزه الباحث الأصيل في مرحلة لاحقة، حين يطور أدواته النقدية، وتزداد خبرته المنهجية والبحثية، فيتجاوز ما سطره من قبل، وهو ما سنلاحظه عند الجابري في مرحلة لاحقة. كل هذه الملاحظات العامة نراها بهذا القدر أو ذاك في كتاب "العصبية والدولة" الذي بدأ به الجابري حياته العلمية.

بدأ الجابري كتابه: "العصبية والدولة" بعرض شامل لحال العالم الإسلامي عامة، والمغرب العربي بخاصة، في عصر ابن خلدون، ملاحظاً تفتت الدول الإسلامية الكبرى إلى ممالك ودويلات صغيرة الحجم، والإنهاك الاقتصادي

وزيادة الضرائب. ويسجل الجابري هنا أن الحالة الفكرية كانت في مرحلة انكفاء وتراجع، مع العودة إلى اجترار ما خلفه القدماء، وغلق باب الاجتهاد، وشيوع التصوف بوصفه موقفاً غير عقلاني من العالم. وكذلك فإن كون القبيلة هي الوحدة الاجتماعية قد أدى إلى أن قيام الدول أو اندثارها مرده قوة القبيلة وقدرتها على صياغة تحالفات مع القبائل، أو ضعف القبيلة وانفكاك تحالفاتها (الجابري، 1994: 7-13).

نظرية ابن خلدون في العصبية موضوع مكرور معاد، وهذه حقيقة لا شك فيها، لكن يحسب للجابري أنه أعاد له الحياة مجدداً، فالأفكار السابقة تحتاج بين الفينة والأخرى إلى من يدفعها إلى الساحة الفكرية بلبوس جديد يغتذي بما في تلك الساحة من أفكار ورؤى. ومن دون إغفال الرصانة الأكاديمية التي يتناول بها الجابري ابن خلدون ونظريته، والضبط المنهجي الدقيق لموضوعه، والإحاطة التامة بجوانب النظرية الخلدونية، فربما كانت الظروف التاريخية هي ما أسهمت في ذلك الصدى الطيب الذي لقيه كتاب الجابري، فقد جاء إحياء الخلدونية على يديه مترافقاً مع الأزمة البنوية التي تعانيها الدولة العربية المعاصرة التي وصلت إلى طريق يشي بانسداد أفق التغيير، مما أعاد طرح مشروعية الدولة على بساط البحث مجدداً.

لم يفلح الجابري في كتابه "العصبية والدولة" في إقامة وشيجة بين الدولة التي نظر لها ابن خلدون والدولة العربية "المعاصرة"، على الرغم من وجود سمات كثيرة مشتركة بينهما، فقد بقي مخلصاً لعمله، ولم يتمكن من مد نظره إلى العالم الذي يعيش فيه، وإنما اكتفى بالبقاء في عالم ابن خلدون وعصره، شارحاً ومحللاً ومناقشاً. وإذا كان هذا الضبط المنهجي مقبولاً في أطروحة جامعية تكرر لبحث موضوع معين، فإن من اللافت للانتباه أن الجابري لم يحاول في كتابه المنشور أن يعدل ما في أطروحته، بحيث تتجاوز المرحلة التاريخية السابقة إلى المرحلة الزمنية المعاصرة، أو إلى مناقشة أسس الدول العربية "المعاصرة" استناداً إلى النظرية الخلدونية.

إذا تجاوزنا هذه الملاحظات التي يستخلصها قارئ كتاب "العصبية والدولة"، واتجهنا صوب البحث عن الرؤى التي يتناول بها الجابري ابن خلدون، فإن الأسئلة الكبرى التي انشغل بها ابن خلدون - بحسب الجابري - يمكن حصرها فيما يلي:

- أ- سبب انهيار الحضارة العربية-الإسلامية، بعد أن بلغت مداها من المجد والعظمة.
- ب- قيمة الظاهرة الخلدونية تكمن في محاولة فك رموز الوقائع الخارجية، وجلاء ما غمض منها.
- ج- الدوافع وراء تحول العصبية من رابطة نفسية إلى قوة للمواجهة والمطالبة بالملك وتأسيس الدولة، والعوامل التي تقف وراء ضعف العصبية وانكسار شوكتها.
- د- السبب في أن حركة التاريخ الإسلامي -كما يصورها ابن خلدون- حركة انتقال من البداوة إلى الحضارة، وأنها تسير على شكل دورة لا على نحو مستقيم (الجابري، 1994: 11-12).

كان السبب الذي دفع ابن خلدون للتفكير بموضوع العصبية أنه عاش في عصر غابت فيه الأسس الدينية أو النظرية للمطالبة بالحكم، واعتمدت تلك المطالبة على الشوكة والغلبة، وهو ما حدا به إلى النظر إلى التاريخ بمنظار العصبية بوصفها آلية للاستيلاء على السلطة (الجابري، 1994: 20). الإسهام الأكبر لابن خلدون، أنه كشف عن الجوانب العصبية في الفترات التي لم تكن فيها واضحة كما هي حالها في عصره، وهو ما سيحاول الجابري فيما بعد القيام به تحت مسمى جديد، هو البحث عن السياسي في الممارسات غير السياسية، حين يستعرض المرحلة الأهم في التأسيس للفكر السياسي في الإسلام؛ مرحلة الرسول "ص" والخلافة الراشدة.

وبعيداً عن الضبط المنهجي الذي أشرنا إليه من قبل، فإن جل عمل الجابري ينحصر بالشرح والتوضيح، وعرض الفكرة الخلدونية بلغة معاصرة، تزيل الغموض في بعض عباراته، أو الخطأ في فهم ما يرمي إليه، أو الخلفية المعرفية التي ينطلق منها.

فيما يتعلق بتوضيح ما يرمي إليه ابن خلدون، يذكر الجابري مثلاً على ما قد يبدو تناقضاً عند ابن خلدون في التزامه المنهجي بنظريته في العصبية، والقول بالخوارق والمعجزات، معللاً ذلك بأن هذا اللجوء إلى الخوارق يقصد منه ترميم نظريته في العصبية، وسد ما يعترها من عيوب؛ فأبو بكر الذي انتقلت إليه الخلافة بعد وفاة الرسول "ص" لم يكن من الفرع الأقوى الذي كان يجب أن تنتقل إليه الخلافة بمقتضى نظرية العصبية، فلم يكن لا من بني هاشم ولا من بني أمية، وهما الفرعان المتنافسان على الرئاسة قبل الإسلام وبعده (الجابري، 1994: 205).

ويتوقف الجابري مرات عديدة لبيان الخلفية المعرفية التي ينطلق منها ابن خلدون، والتي يجهلها القارئ المعاصر، لأنها كانت نتاج مرحلة تاريخية معينة، ففي الفقرة التي يستهل بها ابن خلدون حديثه عن علم الكلام، يتوقف الجابري عند قوله -ابن خلدون-: "إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة" (ابن خلدون، 2014: 966/3). فهذه العبارة -بحسب الجابري- تشير إلى انتماء ابن خلدون إلى الاتجاه الأشعري الذي يرفض فكرة السببية كما قدمها الفلاسفة، ويتلخص رأي الأشاعرة هنا أن الارتباط بين الأسباب والمسببات ليس ضرورياً، وأن الله أجرى العادة على أن تحدث حوادث معينة عند اقترانها بحوادث أخرى، مع خلاف دقيق بين الأشاعرة وابن خلدون الذي يرى أن العادة قد استقرت وصار الحكم للعادة كما كان، في حين أن الأشاعرة قالوا بفكرة العادة ليتركوا الباب مفتوحاً أمام الخوارق والمعجزات (الجابري، 1994: 81-83).

2. مرحلة التطوير والإضافة

في هذه المرحلة، اتضح للجابري عدم كفاية الأدوات الإجرائية التي تناول بها ابن خلدون التاريخ العربي الإسلامي، وبخاصة ما يتصل بالعصبية، وترافق ذلك مع ازدياد الحاسة النقدية لديه، مما دفعه إلى البحث عن مفهومات جديدة، تكون بمثابة أدوات يفتح بها مغالق غموض بعض الظواهر التاريخية.

كان ابن خلدون قد كشف عن البنية العصبية داخل منظومة الحكم العربية، بعد أن كانت النظرية الدينية هي المهيمنة، وقد سار الجابري على هذا المنوال، ولكنه نظر من منطلقات جديدة، وبأدوات منهجية حديثة، وهذا ما جعل قراءته للعقل السياسي قراءة أشمل وأعمق، لأنها أزالَت الغموض واللبس عن بعض الممارسات التي كانت مستورة عن أعيننا المعاصرة، بفعل القراءة الدينية التقليدية للمرحلة الإسلامية المبكرة، تلك التي تبعد عن رجال تلك المرحلة كل هوى دنيوي، وتجعل أفعالهم أقرب إلى الإلهام الإلهي، كي لا نسميه بمسمى آخر، وكأنهم لم يكونوا بشراً، بل كانوا في مرتبة مغايرة للطبيعة البشرية.

يتجلى الإسهام الأهم للجابري في أنه لم يتناول الأحداث السياسية في تلك المرحلة، ولكنه نظر في المحددات التي قادت إلى نشوء تلك الأحداث وتحكمت بسيرورتها، أو باصطلاح الجابري: "العقل السياسي العربي". ما هو العقل السياسي؟ هو مجموع محددات الفعل السياسي بوصفه سلطة تمارس في المجتمع، والتجليات النظرية والتطبيقية لهذا الفعل. أما عن السبب الذي يدفع الجابري إلى إطلاق صفة "العقل" على تلك المحددات والتجليات، فهو خضوعها لمنطق داخلي يحكمها وينظم العلاقات بينها. ولهذا المنطق مبادئ وآليات قابلة للوصف والتحليل. وهو سياسي لأن وظيفته هي ممارسة السلطة لا إنتاج المعرفة (الجابري، 2000: 7).

من القضايا المنهجية التي تسترعي انتباه القارئ، القدرة على المزوجة بين صنفين من المفهومات؛ صنف يستمد من الجابري من الفكر الاجتماعي والسياسي المعاصر ذي الأصول الأوربية، وصنف يستعيده من التراث العربي-الإسلامي. والخطر في هذه المزوجة هو انزلاقها إلى نوع من التلفيق المخل الذي يؤدي في أغلب الأحيان إلى كسر عنق النصوص لتتوافق مع المفهومات الموظفة في المنهج. ولكن الجابري ينجح في تجنب هذا المزلق عبر مسارين؛ حرص في الأول منهما على تبيئة المفهومات السياسية والاجتماعية الغربية بجعلها تتسع لتعبر عن المضمونات التي يفرضها موضوع البحث، وبعدم التقييد الحرفي بالمضمون الذي تحمله في مجالات استعمالها في الثقافة الغربية، مثلما اجتهد في المسار الثاني بتحرير المفهومات القديمة من قيود الماضي، ونجح في بعث حياة جديدة فيها تتوافق مع المساحات الجديدة التي فرضتها اهتمامات الحاضر. فعلى سبيل المثال، يرى الجابري أن المجتمع العربي الذي يحاول قراءة العقل السياسي لديه مجتمع بقيت الأوضاع فيه في مرحلة ما قبل الرأسمالية، وهذا المجتمع أفرز روابط بين الفكر والواقع تستدعي مفهومات مختلفة عن المفهومات السائدة في الساحة الفكرية المعاصرة، ينبغي إدخالها إلى الخطاب السياسي العربي المعاصر الذي ماتزال تهيمن عليه مفهومات تفقد قوتها

ومرونتها التطبيقية عندما تنتقل من المجتمع الأوربي المصنع إلى المجتمع العربي الراهن (الجابري، 2000: 9) . وفي سبيل هذا الغرض، يوظف الجابري مجموعة من المفهومات في مقاربة العقل السياسي العربي، وهي:

1.2. اللاشعور السياسي

وهو أقرب إلى صيغة اللاشعور الجمعي الذي طوره يونغ، والذي يتكون من رواسب دفينة في النفس البشرية ترجع إلى خبرات الجنس البشري الممتدة إلى ما قبل نزول آدم إلى الأرض. ولكن الفارق بين اللاشعور الجمعي واللاشعور السياسي أن هذا الأخير يخص أساساً الجماعة المنظمة ذات النشاط السياسي، كالقبيلة والحزب والأمة. وإضافة إلى ذلك، فإن تجليات اللاشعور السياسي تتخذ طابعاً سياسياً وأيديولوجياً، على خلاف تجليات اللاشعور الجمعي ذي الطابع النفسي.

إن دوبري الذي يستعير الجابري منه مفهوم "اللاشعور السياسي" يقرر، خلافاً للنصوص الماركسية الكلاسيكية، أن العلاقات السياسية ليست انعكاساً للعلاقات الاقتصادية؛ لأن بنيات السلوك السياسي لا تتعرض لتغيرات جوهرية مع حلول أسلوب آخر، وإنما تبقى مستقلة عن قوى الإنتاج. يشرح دوبري نظريته بالقول: إن الاشتراكية التي طبقت [في الاتحاد السوفيتي] بعثت الأشكال الدينية للوجود الاجتماعي، تلك التي كان من المفترض أن تحول دون ظهورها علاقات الإنتاج الجديدة، مستنتجاً من ذلك وجود قوة غير مراقبة في جذور الظاهرة الاجتماعية، قوة قد تبدو في الظاهر غير عقلانية تنتمي إلى عالم الأسرار. ويطرح دوبري، استناداً إلى هذه القوة غير المنطقية، مفهوم اللاشعور السياسي، وخلصته أن الجماعات البشرية المنظمة لديها لاشعور نوعي خاص بها، تشكل الديانات وما يقوم مقامها من الإيديولوجيات أكثر أعراضه ظهوراً. لكن ما يميز "اللاشعور السياسي" أن وظيفته في مجتمعنا هي إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري؛ لأن السياسة في مجتمعاتنا بدأت أساساً تحت عنوان الدين والقبيلة (الجابري، 2000: 13).

2.2. المخيال الاجتماعي

هو المرجعية العامة للعقل السياسي، ويقوم له مقام النظام المعرفي بالقياس إلى العقل النظري، ويؤطر اللاشعور السياسي، ويشكل له نوعاً من الوطن داخل "النفس الجماعية" (الجابري، 2000: 14). فالمخيال الاجتماعي هو مجموعة منظمة من التصورات يعيد المجتمع بواسطتها إنتاج نفسه، وذلك عبر دفع الجماعة لتتعرف إلى ذاتها، ويوزع بها الهويات والأدوار، ويعبر عن الحاجات الجمعية والأهداف المنشودة. ويوضح الجابري المقصود بالمخيال الاجتماعي العربي بالقول إنه الصرح الخيالي الذي يشكل رأس مالنا من البطولات والمآثر وأنواع المعاناة، والذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي والحاضر... إلخ

خصوصية العقل السياسي أنه يجد مرجعيته في المخيال الاجتماعي لا في الكلام المعرفي، ذلك أن المخيال الاجتماعي منظومة من البديهيات والمعايير والقيم والرموز، وهو مجال لاكتساب الفئات، وتسود فيه حالة الإيمان والاعتقاد.

3.2. المجال السياسي

يمثل اللاشعور السياسي والمخيال الاجتماعي الجانبين النفسي والاجتماعي، أو العنصرين الذاتي والجماعي في الظاهرة السياسية، في حين يمثل المجال السياسي الجانب المجتمعي فيها، والمقصود به الكيفية التي تُمارَس بها السلطة السياسية.

إن جهاز المفاهيم الذي يقارب به الظاهرة المدروسة يعطي الباحث المقدرة على الكشف عن جوانب وعناصر من هذه الظاهرة تبقى خارج نطاق المفكر به لولا هذه الأدوات والمفاهيم، وتتجلى براعة الجابري أيضًا في تجاوز المفاهيم السابقة التي استعملها من قبل، لعدم قابليتها التطبيقية، إذ إنها بدلاً من أن تشكل عاملاً في الكشف والإضاءة تصبح هي ذاتها عائقاً معرفياً، مثلما أن المفاهيم المستخلصة من دراسة المجتمع الرأسمالي تغدو عوائق إذا ما جرى تطبيقها في مجتمع آخر يختلف في تطوره وتكوينه عن المجتمع الرأسمالي، ومن هنا تبرز الحاجة إلى تبيئة هذه المفاهيم قبل الشروع في تطبيقها.

يستخلص الجابري ثلاثة أسس في العلاقة بين الفكر والواقع في المجتمعات ما قبل الرأسمالية كالمجتمع العربي الذي سيشرح بدراسته، وهي:

- القول بوحدة البنيتين التحتية والفرقية.
- التأكيد على الدور الأساسي للقرابة.
- الدور الكبير الذي يضطلع به الدين بوصفه عقيدة وتنظيمًا اجتماعيًا يحمل مضمونًا سياسيًا مضمراً أو واضحاً.

هذه الأسس الثلاثة تضعنا -بحسب الجابري- مباشرة أمام نظرية ابن خلدون الذي أكد دور العصبية أو القرابة، ودور الدعوة الدينية في تأسيس الدول، والأثر الحاسم للعامل الاقتصادي الذي أطلق عليه الجابري اسم: "أسلوب الإنتاج الخاص بالاقتصاد القائم على الغزو" (الجابري، 2000: 47).

ومن هذا المزج بين خلاصات القراءة الماركسية للمجتمعات ما قبل الرأسمالية، والأدوات الخلدونية في تحليل تشكل الممالك وانهيارها، يقترح الجابري ثلاثة محددات أساسية لقراءة التاريخ السياسي العربي، وبخاصة منذ بداية الدعوة الإسلامية حتى نهاية العصر الأموي، وهي: القبيلة، والغنيمية، والعقيدة. فالقبيلة تعني ما يعبر عنه ابن خلدون بالعصبية، أو ما يطلق عليه اليوم العشائرية التي تتسع لتشمل كل القرابات ذات الحس العصبي كالانتماء

إلى مدينة أو طائفة أو حزب... إلخ. والغنيمة اسم يقصد به الدور الذي يقوم به العامل الاقتصادي في المجتمعات القائمة على اقتصاد الخراج والريع. والعقيدة يقصد بها أثر الدين أو الإيديولوجيا على صعيد الاعتقاد والمذهب (الجابري, 2000: 50).

4.2. محددات العقل السياسي العربي:

أ- العقيدة

ما يسوغ الابتداء بالعقيدة بوصفها المحدد الأول للعقل السياسي العربي أن الجماعة الإسلامية في مكة-كما يرى الجابري- لم يكن يجمع بينها إلا هذه الدعوة، على النقيض من أعدائها القرشيين الذين كان يجمعهم العاملان الآخران: القبيلة والغنيمة. والنقطة الأبرز هنا هي دور العقيدة في تشكيل المخيال الاجتماعي والسياسي بعد الموت، وهي البؤرة التي اجتمع فيها وعي المسلمين الأوائل ومخيلهم؛ فقد دشنت الدعوة الإسلامية قطيعة مع القرشيين حين عابت آلهتهم وذكرتها بسوء، أما قبل ذلك فإن كفار قريش كانوا يستهزئون من الرسول "ص" بوصفه شخصاً يخاطب السماء.

أما نقطة التحول في موقف قريش من الدعوة فكانت حين عاب القرآن الكريم آلهتهم، ودعاهم لتركها والإيمان بالله الواحد. كان للعقيدة دور حاسم في تشكيل مخيال المستضعفين من المسلمين الأوائل الذين لم تكن لهم قبائل تحميهم، ولذلك كان العقيدة هي التي تحدد سلوكهم، على خلاف المسلمين القرشيين الذين كانت المظلة القبلية تحميهم من أن يتعرض أحد لهم بأذى، ناهيك عن قتلهم كما حدث لوالد عمار بن ياسر وأمه.

ويخلص الجابري من كل هذا العرض إلى أن التمييز الذي أقامته قريش في معاملة المسلمين الأوائل ستكون له آثاره المكبوتة التي ستحركها وتنميها ملابسات وظروف أخرى حين تتحول الدعوة إلى دولة (الجابري, 2000: 77).

ب- القبيلة مرحلة الدعوة

من المعروف تاريخياً أن قريشاً تنقسم إلى قسمين: قريش البطاح، وقريش الظواهر الذين يعدون أقل أهمية من القسم الأول. وإلى جانب هذا التقسيم الجغرافي المستمد من علاقات القوة، كانت هناك منافسة حادة بين بني هاشم وبني أمية، تحولت إلى صراع واضح فيما بعد. ومن المعروف في النظام القبلي أن الاعتداء على أي فرد من أفراد القبيلة ترى فيه القبيلة اعتداء عليها، وهو ما يفسر أن خصوم الدعوة الإسلامية لم يتمكنوا من إيذاء أبناء القبائل القرشية من المسلمين.

ويرى الجابري أن العلاقات القبلية المعقدة حمت الدعوة الإسلامية من الانهيار، ولكنها أيضًا لم تكن تسمح لتلك الدعوة بالانتشار، لأن نجاحها يعني في المخيال القبلي ارتقاء بني هاشم إلى مركز السيادة في مكة، وهو ما كانت تخشاه بطون قريش الأخرى (الجابري، 2000: 88).

الهجرة إلى المدينة لم تكن بسبب اضطهاد القرشيين للرسول "ص" وأصحابه، وإنما كانت -بحسب الجابري- للخروج من هذه الحلقة المفرغة التي وضعته فيها قريش، ولضرب طوق حول قريش وتجاريتها، الأمر الذي سيجبرها على الرضوخ والاستسلام. وهذا ما كان في النهاية (الجابري، 2000: 88-91). وينتهي الجابري بعد هذا العرض إلى أن القبيلة قامت بدور مزدوج في مرحلة الدعوة؛ فمن جهة مكنت خصومها من ضرب حصار حولها وقد نجحوا في ذلك إلى حد كبير، إذ لم يتجاوز عدد من أسلموا في المرحلة المكية مئة وأربعة وخمسين فردًا على مدى ثلاثة عشر عامًا. ومن جهة ثانية وفرت "القبيلة" الحماية للمسلمين الأوائل ممن لهم عشائر تحميهم (الجابري، 2000: 96).

مرحلة الدولة

المنطق الذي عالج به الصحابة مسألة الخلافة كان منطق القبيلة، وكان ميزان القوة القبلي يميل لصالح قريش كبقية لا كمال. هذا ما يستنتجه الجابري ردًا على أولئك الذين يحاولون إعطاء دور للبعد الديني في اختيار الخليفة، أو ما يصطلح عليه الجابري بالعقيدة، ففي رأيه أنه لا العقيدة ولا الغنيمة كان لهما أثر في ترجيح أبي بكر لتولي الخلافة، بل كان المقياس القبلي هو السائد (الجابري، 2000: 129-132)، وهو ما عبر عنه أبو بكر بقوله: "إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش" (ابن عبد ربه، 1953: 127/4). أما طريقة اختيار عمر بن الخطاب فتوضح أن منطق القبيلة ما يزال هو المسيطر على آلية الاختيار، ولكن مع معطيات جديدة، أهمها أن الخلافة خرجت نهائيًا من الأنصار، وأن الدولة أصبحت دولة قريش، ولاسيما بعد قضاء أبناء قريش على حركات التمرد "الردة" في قلب الجزيرة العربية، وانتقالهم في أثناء ذلك لقتال الدولتين الكبريين فارس وبيزنطة (الجابري، 2000: 142).

يعكس تولي عثمان بن عفان الخلافة من بين الصحابة الستة الذين سماهم عمر بن الخطاب ميزان القوى القبلي آنذاك، ناهيك طبعًا أن هؤلاء هم ذوو السبق في الإسلام، وهم من المبشرين بالجنة. فاختيار عثمان بن عفان كان يعني أن الكفة القبلية تميل لمصلحة بني أمية على بني هاشم؛ فاستنادًا إلى المقرئزي، لم يخص الرسول "ص" بني هاشم بأي من أعمال الدولة، في حين كان عماله على مكة والطائف ونجران وكندة واليمن والبحرين وتيماء وخيبر وفدك من بني أمية وحلفائهم. وقد تبع أبو بكر الرسول "ص" في هذا، فقد تولى قيادة المسلمين في حروب الردة وفتح الشام قواد، جلهم من بني أمية وحلفائهم (المقرئزي، 1988: 2-41).

إن قراءة العقل السياسي العربي، وخصوصًا في مرحلة الخلافة الراشدة، أماطت اللثام عن علاقات القوة التي تحكمت في اختيار الخلفاء الراشدين، بعيدًا عن الصورة المثالية التي ترسمها الأدبيات الإسلامية لهم، بوصفهم أفضل الصحابة وأجدرهم بتولي أمور المسلمين بعد وفاة الرسول (ص) وفق الترتيب الذي تولوا فيه الخلافة، وكأن توليهم للخلافة خضع لأوامر إلهية. فهذه الصورة المثالية تنمحي من ذهن قارئ العقل السياسي، حين يكتشف أن طريقة الاختيار خضعت لعوامل عديدة، يأتي في مقدمتها البعد القبلي، في حين لم يكن للعقيدة ذلك الدور الحاسم الذي ارتسم في أذهان الناس بفعل القراءة الطهرانية لتلك المرحلة.

وإضافة إلى انهيار تلك الصورة المثالية، تزول أيضًا الهالة المرسومة حول الصحابة، فيعودون بشرًا يتنافسون ويتجادلون ويختلفون في من هو صاحب الحق في تولي الخلافة، على النقيض مما حاولت النيارات الإسلامية المختلفة رسمه وتكريسه في وعي الناس، وذلك عبر تجسيد صورة مثالية لهم، ولاسيما في هذا الجانب، أعني جانب العمل السياسي، إذ تصورهم زاهدين في تولي الأمور العامة، منصرفين عنها كليًا، ولكن إسهام الجابري هو أنه وضّح بما لا يدع مجالًا للشك أن هذه الصورة ليست دقيقة على الإطلاق، فهؤلاء لم يحل ورعهم وتقاهم بينهم وبين الخلاف على السلطة والافتتال من أجلها، وهو ما يفسح المجال أمام قراءة عقلانية للتراث العربي الإسلامي، ولا سيما في شقه السياسي.

من المفهومات التي لم يعد من الممكن النظر إليها بالمنظار نفسه قبل قراءة الجابري مفهوم الشورى، فهذا المفهوم الذي يتكرر في الأدبيات الإسلامية المعاصرة لم يكن إلا صورة شكلية تقوم من خلالها العصبية المهيمنة باختيار الشخص الذي يعبر عن تطلعاتها ليكون خليفة أو أميرًا للمؤمنين. هكذا تزول تلك الصورة المثالية الناصعة لمفهوم الشورى، والتي تحاول الأدبيات الإسلامية ترسيخها، وحفرها في أذهان الناس، فالشورى -كما جرى تطبيقها- كانت خاصة بالعصبية المهيمنة، أو بالفئة المهيمنة، وهي قريش في المرحلة الأولى ثم بنو أمية منذ خلافة عثمان بن عفان حتى قيام الدعوة العباسية.

ج- الغنيمة

كانت القبيلة والعقيدة عاملي تجميع، لكن الغنيمة كانت عامل تجزئة وتفريق، فلم يكن لها أثر كبير في حياة الرسول "ص" وأبي بكر، وإنما بدأت تؤثر في سياق الأحداث مع فتح العراق والشام ومصر، في خلافة عمر بن الخطاب. ويعود السبب في جعل الغنيمة عامل فرقة وانقسام بين المسلمين إلى الطريقة التي سار عليها عمر بن الخطاب في توزيع الثروة، وتقوم على تفضيل قرابة الرسول "ص" على سائر قريش، وتفضيل قريش على سائر العرب، أي: التوزيع غير العادل للثروة؛ الأمر الذي أدى إلى تكديس الثروة بيد قلة من الناس، مترافقًا مع تزايد حجم المال المتدفق إلى مركز الخلافة في المدينة نتيجة أموال الفتوحات والخراج.

ما الذي يمكن أن يستنتجه المرء من كل ما تقدم؟

لم يكن للعقيدة دور مهم يذكر في تولي أعمال الدولة، فمن الواضح أن الرسول "ص" قد اختار أصحاب الكفاءة في إدارة شؤون الدولة وفضلهم على أهل التقى والورع، فقد كان معظم ولاته ينتمون إلى بين أمية وبنو مخزوم، وهؤلاء كانوا أكثر من غيرهم معرفة بأساليب الإدارة والحكم، نظرًا لخبراتهم الطويلة، ولاسيما في مجال التجارة. لم يكن من بين ولادة الرسول "ص" أحد من فقراء المسلمين ومستضعفيهم الذين أودوا في مكة إبان الدعوة الإسلامية، فهؤلاء الفقراء ليس لهم أي خبرة في الإدارة والحكم، ولم تكن لهم شوكة أو عصبية تدفعهم لتولي أعمال مهمة في الدولة، بعد تحول الدعوة إلى دولة، وإنما بقيت لهم منزلتهم الرفيعة في قلوب المسلمين بوصفهم من أوائل الصحابة.

الحرب الأهلية التي شهدتها الدولة العربية منذ نهايات خلافة عثمان بن عفان لم يكن من الممكن تجنبها في ظل حالة الاختلال التي شهدتها الدولة الوليدة. كانت العصبية القبلية تمارس وفق مستويين، تأتي في الأولى منهما عصبية بني أمية في مواجهة قريش، وفي الثانية قريش في مواجهة العرب، ومن هنا يمكننا القول: إنه إذا كانت العناصر التي قامت بالثورة ضد الخليفة عثمان بن عفان هي عناصر عربية، فإن قريشًا ما عدا بني أمية كانت ضمنيًا مرتاحة لهذه الثورة أو التمرد، لأن هذه الثورة كانت في نظرهم تقويضًا للهيمنة الأموية، على اعتبار أن الخليفة القادم سيكون قرشيًا ولكن من خارج البيت الأموي. ويتضح من هذا أن الخليفة لم يجد من يدافع عنه إلا مجموعة قليلة من الصحابة أرسلت أبناءها رفعا للرحج فيما يبدو، ومما له دلالة في هذا المجال أن مقتل عثمان حدث في المدينة، حيث الأنصار الذين يبدو أنهم لم يكونوا معنيين بهذه الخلافات بين قريش وسائر العرب، ولاسيما أن الخلافة خرجت نهائيًا منهم، فلم تعد لديهم الرغبة في الدفاع عن الخليفة. وهذا ما يؤكد مرة أخرى أن وظيفة الخليفة كانت وظيفة سياسية لا دينية، بمعنى أن المهاجرين والأنصار لم يحاولوا الدفاع عن عثمان، فهو في أذهانهم رجل من سائر المسلمين، تولى الخلافة لعصبية قومه، وليس لدينه ولا لورعه، وكذلك فلو كان منصب الخلافة دينيًا، فإن المهاجرين والأنصار كان لهم من التقى والورع ما يجعلهم يدافعون عن صاحب ذلك المنصب، وهو ما لم يفعلوه.

لكن الأمر الذي لا بد أن يثير انتباه القارئ أن الجابري يبدأ بقراءة العقل السياسي العربي، جاعلاً بزوغ الدعوة الإسلامية نقطة بداية، ومتجاهلاً في الوقت نفسه الممارسة السياسية في الجزيرة العربية قبل الإسلام. لم يكن لدى العرب قبل الإسلام دولة، وإنما كانوا قبائل متفرقة متناحرة، ولكن الدين الإسلامي -فيما يبدو لي- أقام قطيعة مع الممارسات السياسية قبل الإسلام، تلك التي كانت تحول بين شيخ العشيرة وتحوله إلى حاكم مطلق. والواضح أن طريقة الحكم في الإسلام من جانب النخبة القرشية استطاعت تحويل العرب من قبائل متناحرة إلى أمة واحدة،

ولكنها كانت الجرثومة التي سرعان ما تغلبت على حصانة العربي من الخضوع للسلطة وقهرها وعسفها, فحوالته بعد عقود إلى كائن في رعية أمير المؤمنين, بعد أن كان لا يقل في المكانة عن أي فرد من أفراد القبيلة.

يتجنب الجابري, وهنا, الإشارة إلى التحول الذي أحدثه الإسلام في حياة العرب السياسية, فلم تكن هناك سلطة مركزية تجمع القبائل العربية التي كانت تعيش حالة حرب أهلية مزمنة, استطاع الإسلام إيقافها, وتوحيد طاقات العرب وقوتهم نحو الدولتين الكبيرتين في العالم آنذاك: الفارسية والبيزنطية. لكن توحيد هذه القوة لم يكن ليتم لولا سلطة مركزية قاهرة, تناقض سلطة شيخ القبيلة المعنوية. إلى هنا, والأمر مقبول, غير أن المعضلة الأساسية في الإسلام أنه دمر السلطة المعنوية لشيخ القبيلة, وأقام بدلاً منها سلطة إلزامية لم تكن ثمة ضوابط لآلية عملها وكيفية تشكيلها, وهو ما يضعنا أمام غياب النظام السياسي في الإسلام, أو ما يطلق عليه أزمة الحكم في الإسلام.

دولة الملك السياسي

مع صعود معاوية بن أبي سفيان إلى السلطة, ستبدأ مرحلة جديدة, هي مرحلة الملك السياسي, وقد بقيت في هذه المرحلة المحددات الثلاثة التي كانت من قبل, ولكن طريقة توظيفها اختلفت, فبعد أن كان فعل هذه المحددات مباشرًا في المرحلة السابقة, غدا مع "ملك" معاوية فعلاً يمارس بتوسط السياسة (الجابري, 2000: 234).

إن الخطاب السياسي الذي بدأ به معاوية عهده يشكل قطيعة مع الخطاب السياسي السابق والقائم على العمل بكتاب الله وسنة رسوله, فمعاوية يقترح عقدًا جديدًا قائمًا على المواكلة الجميلة والمشاركة الحسنة, بمعنى المشاركة في منافع السلطة وثمراتها: الغنيمة. يقترح معاوية أيضًا نوعًا من الليبرالية في ممارسة السلطة, فهو يسمح بحرية الكلام. هذه الليبرالية فتحت الباب أمام قيام مجال سياسي, تمارس فيه الحرب ضد الأمير بواسطة الكلام (الجابري, 2000: 238).

ميثولوجيا الإمامة

انبثقت الحركة "الشيعية" على أنها الوجه العملي لمعارضة إيديولوجية ذات طابع أسطوري, كان يجد حضورًا له في صفوف أنصار علي بن أبي طالب وأبنائه من بعده. لقد تحول "الطلب بدماء أهل البيت" و"الدفع عن الضعفاء" إلى شعارين اجتمعت تحتها جملة أفكار ستغدو الأساس الذي ستقوم عليه النظرية الشيعية في الإمامة (الجابري, 2000: 280).

- الوصية: المقصود هنا أن النبي (ص) أوصى بالإمامة من بعده لعلي بن أبي طالب الذي تطلق عليه السبئية اسم "الوصي", وقد جرى توظيف هذا اللقب حين أطلق على محمد بن الحنفية ابن الوصي. وأخطر ما في فكرة الوصية أنها تقع على النقيض من فكرة الاختيار, ومن أجل حصر الإمامة في علي وذريته.

- ادعاء العلم السري: لا يقتصر مفهوم الوصية على الإمامة فقط، ولكنها تعني أيضًا وراثته العلم السري، والمقصود علم الغيب، وهي قضية تلهب المخيال الاجتماعي، لأنها إيديولوجيا المحرومين الذين يتمسكون بالأمل.
- فكرة المهديّة: وهي إيديولوجيا المساكين الذين لا يملكون القدرة على رفع الظلم الواقع عليهم فينتظرون الخلاص من شخص سيعثه الله ليملا الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً.

إذا كان الجابري قد وجه نقده للنظرية السنية في الخلافة، والتي حاولت -كما أسلفنا من قبل- رسم صورة مثالية للصحابة عامة، وللخلفاء الراشدين بخاصة، فإن نقده للعقل السياسي الشيعي ينطلق من أسطورية تفكير هذا العقل في مسألة الخلافة "الإمامة"، واعتماده على الغيبيات؛ فقد تبين تهافت النظريتين السنية والشيعية في مسألة الخلافة: النظرية السنية باعتمادها حديثاً نبوياً يقول: "إن الأنمة من قريش"، والشيعية باعتمادها فكرة "الوصية". فكنتا النظريتين تنطلق من تصورات لا تجد لها سنداً في الواقع الموضوعي الذي كان يتحرك استناداً إلى محددات أخرى بعيدة عن المثالية السنية، والغيبية الشيعية. ففي سقيفة بني ساعدة، لم يأت أحد على ذكر حديث الأنمة من قريش، ولا على ذكر الوصية، وما كان من الممكن أن يغفل المهاجرون حديثاً نبوياً يدحض حجة خصومهم الأنصار، أو أن يتركوا وصية الرسول "ص"، فقد انحصر النقاش في أحقية المهاجرين بتولي الخلافة، لأنهم عشيرة النبي وأهله وسكان الحرم الذين تدين لهم سائر العرب بالطاعة دون الأنصار، وغابت الحجة التي ستشكل سند السنة في قضية الخلافة، مثلما غابت الحجة التي يبني عليها الشيعة نظريتهم، لأن هاتين الحجتين غير موجودتين أصلاً.

والخلاصة التي يصل إليها الجابري أن ثمة فراغاً دستورياً في نظام الحكم في الإسلام، يتجلى في ثلاث قضايا، هي:

- عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة.
- عدم تحديد مدة ولاية الأمير. يعيد الجابري هذا الخلل إلى أن وظيفة الخليفة كانت مشابهة لوظيفة أمير الجيش التي لم تكن محددة بمدة معينة. وفي ظني أن الجابري يتجاهل في هذه المسألة التراث العربي الجاهلي الذي أكد هو أن القبيلة بقيت فيه اللاعب الأساسي، ففي النظام القبلي، لا يعزل شيخ القبيلة أو سيدها أبداً، والحالة الوحيدة التي يجري فيها انتقال السلطة هي حالة الوفاة، وهو ما استمر مرعياً في عهد الخلفاء الراشدين، ثم جرى تكريسه فيما بعد ليصبح قانوناً ملزماً حتى بعد انتفاء الحاجة إليه وظهور عيوبه. والدول العربية في العصر الحالي مثال صارخ على هذا.
- عدم تحديد اختصاصات الخليفة (الجابري، 2000: 368-370). ينطبق ما قلنا قبل قليل من ضعف البنية التنظيمية على هذا المحدد، فلم تكن أعمال الخليفة في المرحلة الأولى من الإسلام من الكثرة، بحيث كان من اللازم أن تحدد اختصاصاته.

الخطاب السلطاني الفارسي

يمكن القول إن الدولة السلطانية التي أخذت المساحة الزمنية الأكبر في تاريخ العرب والمسلمين جرى التنظير لها مع بداية العصر العباسي. إن مجتمع الدولة العربية في العصر الراشدي كان يتكون من منزلتين: منزلة الأمراء والعلماء، ومنزلة الرعية والجند، وعندما قامت الدولة الأموية انفصلت كل منزلة إلى منزلتين، فأصبح لدينا منزلة الأمراء ومنزلة العلماء، ومنزلة الرعية ومنزلة الجند. غير أن المجتمع سرعان ما انقسم انقسامًا عموديًا، فكان الأمراء والجند يشكلون المجتمع السياسي (السلطة)، والعلماء والرعية يؤلفون المجتمع المدني (القوى المعارضة) (الجابري، 2000: 330-331).

مع قيام الدولة العباسية، ينبغي إضافة مفهومين جديدين إلى الجهاز المفهوماتي، هما: مفهوم العامة ومفهوم الخاصة. فقد أصبح الهرم الاجتماعي يتشكل من بنية جديدة يقف على رأسها الأمير أو الخليفة الذي كان مفارقًا للخاصة والعامة على حد سواء؛ لأن منزلته تنتمي إلى منزلة الله، فهو سلطان الله في أرضه، وإرادته هي من إرادة الله (الجابري، 2000: 335-338).

هذا الارتقاء بمنزلة الخليفة إلى مرتبة مفارقة للبشر يستمد نسغه من الموروث الفارسي الذي جرت ترجمته إلى العربية منذ ابن المقفع الذي يعد بحق أول من أسس الإيديولوجيا السلطانية في الثقافة العربية، وهي الإيديولوجيا التي ماتزال حاضرة بقوة في الثقافة السياسية العربية الإسلامية حتى الآن.

3. من التفسير إلى التغيير

لقد حدث تحول في المحددات التي قرأ بها الجابري من قبل العقل السياسي؛ فـ"القبيلة" لم تعد تعني اليمانية أو المضرية، بل أضحت مضمونها يتحدد بالآخر: الدولة الأموية. فكل القوى التي كانت تناهض الأمويين كانت تشكل "القبيلة" المعادية للأمويين. أما "الغنيمة" فلم تعد تعني التوزيع العادل للفيء، وإنما أصبحت تعني المصلحة الاقتصادية لكل فئة من الفئات التي تضررت من السياسة المالية للأمويين. وعلى مستوى العقيدة، جمع العباسيون في شعارهم الأساسي "الرضا من آل محمد" بين تيارات مختلفة: المضمون السياسي لميثولوجيا الإمامة، وهو حصر الخلافة في "آل محمد"، والمضمون السياسي للشرعية القرشية "الأئمة من قريش"، والمضمون الديني السياسي للشورى، لأن "الرضا" معناه من يختاره الناس ويرضونه (الجابري، 2000: 330).

إن، فالأحداث التي رافقت نهاية العصر الأموي وبداية الثورة العباسية أنتجت معطيات جديدة لم يعد من الممكن استيعابها ضمن المفاهيم التي جرى توظيفها من قبل. أول مفهوم يقترحه الجابري لتحليل الثورة العباسية هو مفهوم الكتلة التاريخية. والكتلة التاريخية بتعريف الجابري هي كتلة تجمع فئات عريضة من المجتمع حول أهداف واضحة تتعلق أولاً بالتحرك من هيمنة الاستعمار والإمبريالية، السياسية والاقتصادية والفكرية، وتتعلق ثانياً بإقامة علاقات اجتماعية متوازنة يحكمها، إلى درجة كبيرة، التوزيع العادل للثروة في إطار مجهود متواصل للإنتاج. ولأن مشكلة التنمية مرتبطة في الوطن العربي بقضية الوحدة، فإن هذه الكتلة التاريخية يجب أن تأخذ بعداً قومياً في

جميع تنظيراتها وبرامجها ونضالاتها (الجابري, 1999: 241-242). فهي التحام القوى الفكرية المختلفة مع القوى الاجتماعية وتحالفها من أجل قضية واحدة. وهو ما حصل فعلاً، فالثورة العباسية، على سبيل المثال، شاركت فيها كل القوى الاجتماعية ذات المصلحة في التغيير، والتحمت داخل هذه الكتلة كل القوى المعارضة: ميثولوجيا الإمامة، حركة التنوير التي قادها المعتزلة، الفقهاء... إلخ

إن الكتلة التاريخية التي استعارها الجابري من المفكر الإيطالي غرامشي لا تخفي نزعتها البراغماتية، وهي تنطلق من قراءة سياسية محايدة للواقع بعيداً عن القراءات الإيديولوجية المسبقة التي لا ترى في الواقع الاجتماعي إلا صورتها، فهي بهذا المعنى اعتراف بتعدد الرؤى والتيارات الفكرية والسياسية والاجتماعية، وعجز تيار معين أو حركة معينة عن القيام بالتغيير المنشود ما لم يتحالف مع بقية التيارات والأحزاب والمنظمات الأخرى. وهذا يتطلب قبل كل شيء إقراراً ضمنياً أن تياراً بعينه أو حزباً بعينه لا يستطيع احتكار الساحة، ولا إنجاز ما يدعو إليه من دون التوافق مع التيارات الأخرى التي لها الهدف نفسه. لكن الجابري كان محكوماً برؤية قومية عربية، ولذلك لم يستطع تصور هذه الكتلة التاريخية إلا في نطاق عربي، مادام الهدف الأسمى هو تحقيق الوحدة العربية المنشودة.

فيما يتصل بالوضع في العالم العربي، يرى الجابري أن هناك إمكانية لانبثاق كتلة تاريخية، تعمل على تحقيق التغيير المطلوب؛ فعلى غرار تحالف القوى المختلفة إبان مرحلة النضال للخلص من الحكم الاستعماري، هناك إمكانية لاتفاق مختلف التيارات على مشروع يضمن الإقرار بالديمقراطية وحرية الرأي والتوزيع العادل للثروة... إلخ. وأما العلة في إطلاق صفة التاريخية على الكتلة فلأنها تجسد لاتفاق كتل اجتماعية وسياسية في مرحلة معينة، بغية تحقيق أهداف خاصة بتلك المرحلة المحددة من التاريخ (الجابري, 1999: 243).

الحقيقة أن الجابري يطرح مفهوم الكتلة التاريخية في مواجهة انسداد الأفق في الواقع السياسي العربي، قبل الربيع العربي الذي لم يشهد بدايته، فاستعراض الخريطة السياسية في العالم العربي يظهر أن الأحزاب الموجودة تعيش حالة من التشرذم والانقسام والعطالة لم يعد من الممكن بث الحياة فيها، ولمواجهة حالة الموت السريري للتيارات الفكرية، فلا بد من البحث عن مخرج ما، لكن حركة التاريخ تسير باتجاه لا يتوقعه أحد، فلم يتمكن الجابري ولا غيره من المفكرين أن يستشعروا حجم الغضب الذي كان يتراكم في نفوس الناس، والذي انفجر مع بداية الربيع العربي. كانت نظرة الجابري نظرة متشائمة للواقع العربي، نظرة يسودها غير قليل من الشك بقدرة البشر على تحقيق التغيير، بسبب تغول أجهزة السلطة المعاصرة وجبروتها وعنفها، وهو ما جعل الجابري يقف موقف الشك لا من القدرة على الثورة على تلك الأنظمة، بل من التفكير بها.

الخاتمة

كشفت أحداث الربيع العربي التي تلت وفاة الجابري مباشرة عمق تغلغل المحددات الثلاثة التي تناول بها الواقع العربي، فباستثناء الحالة التونسية التي اجتمعت كل القوى الثورية تحت "كتلة تاريخية" أسهمت في تحقيق الحد الأدنى من الوفاق الذي دعا إليه الجابري، فإن حركات الشباب العربي الطامح إلى العدالة والديمقراطية والتوزيع

العادل للثروة سرعان ما انكفأت أمام قوى الصورة المضادة. من القضايا التي تحسب للجابري في هذا الصدد أنه نبه على الخطر الكامن في المشروع العرفاني الشيعي الذي تجلت خطورته على نحو أظهر صدق نبوءة الجابري في أنه الخطر الأهم الذي يهدد وحدة المشروع الإسلامي البياني.

4. المصادر والمراجع:

1. ابن خلدون عبد الرحمن (2014). المقدمة. تحقيق: علي عبد الواحد وافي, القاهرة, دار نهضة مصر, ط7.
2. الجابري, محمد عابد (1994). العصبية والدولة, معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية, ط6.
3. الجابري, محمد عابد (1994). العقل السياسي العربي. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية, ط4, بيروت, 2000م.
4. الجابري, محمد عابد (1994). قضايا في الفكر العربي المعاصر. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية, ط1.
5. الجابري, محمد عابد (1999). المسألة الثقافية. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية, ط2.
6. العقد الفريد: أحمد بن محمد بن عبد ربه, تحقيق: محمد سعيد العريان, المكتبة التجارية الكبرى, القاهرة, 1953م.
7. المقرئزي تقي الدين (1988). النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم. تحقيق: حسين مؤنس, القاهرة, دار المعارف.