

İbn Teymiyye ve İbn Haldun'da Siyasi İktidar İsa Hemis

1. TOPLUMUN DOĞUŞU

Klasik dönem İslam alimlerinin toplum ve siyasetle ilgili görüşlerine geçmeden önce, daha önce bu konularla ilgili ortaya çıkan görüşlerin bilinmesi mevzunun sahil bir şekilde anlaşılması için gereklidir. Bu cümleden olarak, Platon ve Aristoteles gibi antik çağ filozoflarının görüşlerinin yansımalarını İslam alimlerinin özellikle toplum ve siyasetle ilgili fikirlerinde görebiliriz. Bu açıdan baktığımızda İslam filozoflarının, özellikle de Farabi'nin tesiri daha belirgin olarak kendini göstermektedir. Ele alacağımız konunun daha iyi anlaşılması için, Platon, Aristoteles ve Farabi'nin görüşlerini açıklayarak işe başlayacağız.

Platon'a göre, toplumu meydana getiren ana faktör, insanın tek başına yetmemesi, başkalarına muhtaç olmasıdır. Ona göre insanın ilk gereksinim hissettiği şeyler, yaşamayı sağlayan yiyecek, daha sonra sığınak ve giyecektir. Önceleri 4-5 kişiden oluşan toplum kesitinin zamanla artacağını; iş çeşidinin çoğalacağını, uzmanlaşmanın "ortaya çıkacağını, asli ihtiyaçlardan fazla olan mallar üretileceğini, buna bağlı olarak pazarlar oluşacağını, insanların konforlu bir hayat sürmeye başlayacağını beyan etmektedir Platon. Bu süreç, daha fazla refah içinde yaşamak için çevre topluluklara saldırıyı doğuracak, bu maksatla bir ordu kurmak kaçınılmaz olacaktır. Bolluk öncesi toplumu bozulmamış toplum olarak tanımlayan Platon; rahat içinde

yaşayıp asli ihtiyaçlarının üzerinde üretim yapan toplumu illetli toplum diye vasıflandırır.¹ Bu yaklaşım, İbn Haldun'un Bedevî ve Hadarî toplum tanımlamalarının mahiyetini çağrıştırılmaktadır.

Aristoteles de hocası Platon gibi insanın tek başına yaşayamayacağı düşüncesindedir. Ona göre insan faktörüyle önce günlük gereksinimlerini karşılayan aile, günlük gereksinimler ötesinde bir amaç için evler birleşince köy meydana gelmiştir. Böyle bir köyün üyelerine, kimileri "bir sütte emzirilenler" (homogalateks) derler. Her evi, en yaşlı üyesi bir kral gibi yönetiyor olup bütün evler de aralarındaki kan bağı sebebiyle aynı biçimde idare edilmektedir. Çok sayıda köyün birleşmesiyle şehir ya da devlet (polis) doğmuştur. Böylece süreç tamamlanmış olup önce hayat için asli unsurlar sağlanırken sonraki aşamada daha konforlu bir yaşayış elde edilmiştir.

Aristoteles'e göre, devlet doğada var olan şeyler sınıfına giriyor olup insan doğası itibarıyla siyasal bir hayvandır.

Şehir ya da devlet, aileden de, aramızdaki herhangi birşeyden de önceliklidir. Çünkü bütün parçadan önce gelmelidir. El ya da ayak gibi organları bedenden ayırdığınızda artık bu organlar muhtevasını kaybeder.

Devlette insanları biraraya getiren bir içgüdü vardır. Bu içgüdünün bulunmadığı varlıklar da ya insan üstü bir varlıktır (tanrı gibi) ya da aşağı bir varlık türüne girer. Bir devleti ilk kuran

adam övülmeyi hak eder. Çünkü insan tam gelişme durumuna ulaştığında hayvanların en değerlisi olurken, yasa ve kurallardan ayrılınca en kötüsü olur.²

Aristoteles'in bu tanımı, İslam filozoflarının "insan tabiaten medenidir" yani ancak bir topluluğun içinde varlığını devam ettirebilir şeklindeki tanımını çağrıştırmaktadır. İbn Teymiyye ve İbn Haldun'a göre de insan ancak bir topluluk içinde varlığını sürdürebilir. İlerleyen sayfalarda konuyla ilgili detaylı bilgi verilecektir.

Aristoteles'e göre mülkiyet, devletin bir parçası değildir. Devlet için gerekli unsurlar 1. Yiyecekler, 2. El Sanatları, 3. Silahlar, 4. Servet, 5. Dini ihtiyaçlar, 6. Karar alma yöntemidir.

Devlet, rastgele bir araya toplanmış bir yığın değildir. Kendi kendine yeterli olarak yaşamayı amaçlayan insan kümesinden müteşekkildir ve bu altı unsurdan biri eksik olursa o toplum kendi kendine yeterli olamaz.³

Farabi'de Platon ve Aristoteles gibi insanın bir toplum içinde yaşayabileceğini söyler. İnsanın zorunlu ihtiyaçlarını giderebilmesi ve faziletlere vasıl olabilmesi, bir meskenin fevkinde olan cemaatlerde toplanmasıyla olasıdır.⁴

İnsan kemale ulaşabilmek için fitri olarak pek çok şeye ihtiyaç duyar ve bunları tek başına sağlayamaz. Bunun için bir topluluğa (kavm) gereksinim içindedir. Bu ihtiyaçlar doğrultusunda bir araya gelen cemaatlerden oluşan toplumla arzın imarını (ma'mûre) gerçekleştirir. Farabi, insan topluluklarının birleşmesiyle de kemale ermemiş ya da kemâle ermiş toplulukların meydana geldiği düşüncesindedir.⁵

Füsusu'l-Medenî'de de Farabi, bu görüşüne paralel biçimde şehri zarurî ve faziletli (ideal) diye ikiye ayırır. Zarurî şehir; insanların hayatini sürdürmek için birinci derecede unsurların sağlandığı şehirdir. Faziletli şehir ise, varlığının devamı, geçinme ve hayatın

korunması için en mükemmel şeylere sahip olan şehirdir. Filozoflara göre, faziletli şehirde, son yetkinliğe (es-saadetü'l-kusva) vuslat için sakinleri arasında yardımlaşma vardır.⁶ Farabi, erdemli insan için faziletli şehri zorunlu sayar. Eğer erdemli kişi böyle bir şehirde değilse ve böyle bir şehir de bulamazsa, o kimsenin yaşamak zorunda kaldığı toplumlarda yabancı konumuna düşeceğini, bu insan için yerin altının üstünden daha kıymetli olacağını beyan eder.

İbn Teymiyye ve İbn Haldun'da Toplum Anlayışı:

a. İbn Teymiyye'ye Göre Toplum: İbn Teymiyye'ye göre insanın dünya ve ahiret saadetini elde etmesi, bir cemiyet içinde yaşamasıyla mümkündür. O, bu noktada filozoflardan sudur eden, "insan tabiaten medenidir"⁸ sözünü dile getirir. İnsan hayatı, bir toplum içinde yardımlaşma ve dayanışma içinde geçer. Yardımlaşma yararları elde etmeye, dayanışma ise zararları def etmeye racidir. İnsanlar toplu halde yaşadıklarında; iyilikleri emr, kötülükleri nehy eden bir kimseye itaat etmeleri zorunludur.

İnananların ilahi kitaplara veya bir dine mensup olmayan kimselerin de dünyevi faydaları sağladıklarına inandıkları kimselere itaat ettiklerini alimimiz işaret etmektedir.⁹ Bu yaklaşım, İbn Haldun'un akli siyaset¹⁰ diye tarif ettiği yönetim biçimine tekabül etmektedir. İlerde bu konunun detayına girilecektir.

b. İbn Haldun'a Göre Toplum: İbn Haldun da İbn Teymiyye gibi, insanın gıdaları elde etmek ve saldırılara karşı koy-mak için kendi cinsleriyle yardımlaşmasının zaruriliğini beyan eder. O, "insan tabiatı itibarıyla medenidir" şeklindeki hukemanın görüşünü yineler.

İnsanın halifelik görevini yerine getirmesi ve yeryüzünü imar edebilmesi de bir cemiyet içinde olmasıyla imkan dahilindedir.¹¹

İnsanın ancak bir toplum içinde varlığı

ğini devam ettirebileceği, kemale bir cemiyet içinde vasil olacağı şeklinde-ki İbn Teymiyye ve İbn Haldun'un görüşü Ehl-i sünnet alimlerinin de temel görüşüdür. Önceki sayfalarda açıklamaya çalıştığımız gibi, Platon, Aristoteles ve genelde İslam filozofları, bu konuda aynı mahiyette sözler sarf etmişlerdir. Dolayısıyla kadim düşünürlerin, İslam alimleri üzerinde tesiri vardır. Bu açıdan Aristoteles'in ahlaki mükemmellik içinde cemiyetin gerekliliği görüşüne değinelim. Ona göre ahlaki kemâle erdirmek için iyi yaşamak gerekir. İyi yaşamak ise bir toplum içinde, bir şehir (polis) de mümkündür. Bu toplum maddi ihtiyaçların ötesinde, erdemli yaşamayı gerçekleştiren bir birliktir.¹²

İbn Teymiyye, insanın müslümanca bir yaşantı içinde varlığını devam ettirebilmesi için, bir imanın idaresinde bulunan toplumda yaşamasını zorunlu görür. Bu konuya ilişkin olarak bolca ayet ve hadis zikreden alimimizin amacı; içinde yaşadığı cemiyetin insanlarının tam şerî bir toplum haline nasıl gelebileceğiyle alakalı olup yöneten ve yönetilenlerin ıslahıyla konularını sınırlandırmış gözükmetedir. O, toplumun nasıl doğduğu, büyüdüğü, donuklaştığı, yıkılmaya başladığı ve yıkıldığı gibi İbn Haldun'da detaylarını göreceğimiz teorik temellendirmelere girmez. O, içinde yaşadığı toplumu ıslah etmenin peşindedir.

İbn Haldun ise, ilk insanların nasıl bir araya geldiği, hangi faktörlerin bu birliğin oluşumunda belirleyici tesirler taşıdığı; bir nehrin akışı gibi topluluğun bedevilikten hadariliğe geçişinin kaçınılmazlığı, geçirdiği evrelerle ilgili tafsillatlı bilgiler sunar. Bu açıdan İbn Haldun araştırmacıları kendisine tarih felsefecisi, sosyolog gibi sıfatları izale etmişlerdir.

İbn Haldun, iptidai şekline daha önce Platon'da işaret ettiği üzere¹³ toplum (kavm) u iki kategoride inceler: Bedevilik ve Hadarilik.

İnsanlar, faydaları elde etmek, zararlarını da gidermek maksadıyla bir araya gelirler. Bu süreç zorunludur. İnsanların ilk yaşantıları ziraat ve hayvancılık üzere olup hayvanlarını besleyebilmek için göçebe hayatı yaşamışlardır. İnsanların ilk başta Bedevi bir hayat yaşamaları zaruridir. İnsanlar yaşamak için birincil öneme sahip gereksinimlerini karşıladıktan sonra mal biriktirmeye başlarlar ve bu vetirede bir yerde mukim olma durumu ortaya çıkar.

Yeni durumla birlikte, yiyecekler çeşitlenmeye, giyecekler çeşitli şekiller almaya başlar. Yüksek binalar dikilir. Artık bedevilikten köy ve şehirlerin kurulmaya başlandığı sürece girilmiştir. İbn Haldun bunu Hadarilik olarak ifade eder.

Bedevilik (göçebelik) asıl olup şehir hayatı onun üzerine bina edilir. Çünkü göçebelik, yaşamak için zaruri olan şeylerin peşinde olmakla ilgili iken hadarilik (şehirlilik) kemal ve gelişmişlikle ilintilidir. Dolayısıyla zaruri olan asıldır, kemal ise feridir, ondan neşet eder. Ancak zaruri ihtiyaçlarını karşılayan kimse kemâli arar. Ne var ki toplumsal süreç hadari bir hayata doğru akmaktadır. Bedevi (göçebe) hadari olmak isterken şehirde yaşayan göçebe olmayı murad etmez.¹⁴

İbn Haldun'daki Bedevilikten Hadariliğe geçiş lineer (doğrusal) bir şekilde olmayıp dairevi, yani çevrimseldir. İlerde detaylarına girildiğinde görüleceği gibi; Hadariliğin zirvesine ulaştığında toplum bedevilik sürecine için için girmektedir.

2.SİYASAL İKTİDAR

a. İbn Teymiyye'de: O, Moğol istilasının İslam dünyasını kasıp kavurduğu bir dönemde yaşamıştır. Bu cümleden olarak alimimizin bir imam ya da sultan başkanlığında toplanmanın ümmet için olmazsa olmaz bir durum olarak paradoksal izahlarla birlikte ortaya koymasını, dönemin içtimai ve siyasi olaylarıyla birlikte değerlendiri-

diğimizde daha iyi anlama imkanına sahip olacağız.

İbn Teymiyye, selefî anlayışa uygun düşecek şekilde, hadis-i şerifile konuya başlar. Peygamberimiz "üç kişi olduğunuzda birinizi imam seçin" buyurmuştur. Üç kişi bile imamsız olmayacaklarına göre, maslahatı çok daha fazla olan toplum için imam zorunlu unsurlardandır. İnsanların işlerini üstlenmek (vilâyet) dini farzların en büyüklerinden olup hatta dinin ayakta durması bile ona bağlıdır. Din ve dünya ancak onunla kaimdir.

Emr-i bi'l maruf ve nehy-i ani'l -münker ancak kuvvet ve imâretle olur ki bu da bir başkan etrafında toplanmakla olasıdır. Yine cihad, adalet, mazluma yardım, hadlerin ikamesi, haccın, cuma ve bayram namazlarının edası kuvvet ve imaretle olur.¹⁵

İbn Teymiyye'ye göre, cesed nasıl başsız olmuyor ise, toplum da başsız (yöneticisiz) olmaz. Sultan ve maldan maksad Allah'a yaklaşmaktır. Sultan olmadan din, din olmadan sultan insanları fesaddan koruyamaz.¹⁶

Bu noktada İbn Teymiyye'den önce yaşayan alimlerin, özellikle Ehl-i sünnet ulemasının paralel görüşler serdettiklerini bilmekteyiz. Hariciler ve Mutezile alimlerinin çoğu farklı görüşler taşımaktadırlar. Harici alimler için imam birinci dereceden önemli değildir. Mutezililer de adil olmayan yöneticiye isyana cevaz verirler.¹⁷ Ehl-i sünnet uleması, adil bir yönetici istemekle beraber, toplumun maslahatı açısından sultana isyana cevaz vermezler.¹⁸ Bu konuyla alakalı olarak Gazzali şu görüşü ortaya koymaktadır. Ona göre dünyanın düzeni insanın faaliyetleriyle alakalıdır. Dünyanın ikamesi için gerekli dört temel çalışma alanı ve sanat vardır. 1. Gıda temin edip beslenmek için tarım, 2. Giyim için dokuma, 3. Barınmak için inşaat, 4. Ahenk, birlik ve yardımlaşmayı gerçekleştirmek için siyaset.

Bunların içinde en değerlisi de siyasettir. Çünkü dünyanın ikamesi, toplumun ahenk ve huzuru siyasetle gelişir. Siyaset bu dünyada din ile iç içedir. Çünkü bu dünya ahiretin tarlasıdır ve onsuz din tamam olmaz.¹⁹

İbn Teymiyye, "Allah emanetleri ehline vermenizi emreder..." (Nisa, 4/57) ayetinde geçen emanet kelimesiyle kastedilen şeyin Vilâyet ve Mallar olduğu fikrindedir. Ayetin devamında "Ey iman edenler Allah'a, Resulüne ve sizden olan emir sahiplerine uyun" (Nisa, 4/58) buyuran Cenab-ı Hakkın; halkın (raiyye) Ulu'l-Emr'e itaatını farz kıldığını ilave eder.²⁰

Emanetin tevdi edilmesi gereken vilâyet (çoğulu vilâyât) kelimesi İslam hukukunda, kamu personelinin devlet başkanı adına sahip oldukları yetkiyi ifade eder. Aynı zamanda bu tabir, "devlet hizmeti, idari iş" anlamlarını da içerir. Alimimiz vilayet tabirinin yanında imâret tabirini de kullanmaktadır.²¹

Ulu'l-Emr'i, umerâ ve ulemâ diye ikiye ayıran alimimiz; alimlerle yöneticileri yönlendirerek içinde yaşadığı toplumu ıslah etme cehdinde gözükmektedir.²² Nitekim eserini dönemin sultanı Nasır Kalavun'a takdim etmiştir. Demek oluyor ki, İbn Teymiyye "ideal İslam toplumu" teorisine yaslanarak içinde yaşadığı toplumu devrimci bir anlayışla değiştirme düşüncesine cevaz vermez. Yaşadığı pratiği göz ardı etmeden, toplumu bir kaos içine düşürmeksizin, mümkün iynin peşindedir o. Bu yönüyle Aristoteles'i çağırştırmaktadır.

İbn Teymiyye'ye göre vilayet için iki unsur bulunmaktadır. Kudret (güç) ve emanet. Kudret, üstlenilecek göreve göre farklılıklar gösterir. Harp emirliğinde kudret; cesaret, harp tecrübesi ve hileleriyle alakalıdır. İnsanlar arasında hükmetme konusunda ise; kitap ve sünnetin gösterdiği adaleti bilme ve hükümlerini infaz etmeyle ilintilidir kudret.²³

İbn Teymiyye, imanın kudreti (güç) oranında vilâyetlere en ehil kimseleri getirmesi gerektiği görüşünü beyan eder. Eğer bu şekilde bir görevlendirme yapılmazsa emanete hıyanet edilmiş olur.

Ona göre vilâyetler için ehil kimseler bulunmadığında, ehil olmayanların arasında en iyinin seçilmesi gerekir. Çünkü toplumsal hayat devam etmektedir ve ihmale gelmez.

Yine o, kudret ve emanetin beraber olarak, en güzel biçimde bir insanın elinde toplanmasının zorluğunun farkındadır. Böyle bir durumda toplumun menfaatına sonuçlanacak bir tercihte bulunmak gerekir. Üstlenilecek görevin mahiyetine göre farklı tercihler söz konusu olacaktır. Savaş gibi tecrübe, cesaret ve hileler gerektiren alanda güç sahibi olan öncelenirken; malların korunması ve tahsili konusunda kudret (güç) ve emanetin birlikte bulunmasını elzem sayar.²⁴ İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımını hemen hemen aynı cümlelerle Aristoteles'te görmek bizi şaşırtmıyor.

Aristoteles hükümetin bağını elinde tutanlarda üç haslet arar: 1. Kurulu anayasaya bağlılık, 2. İşini yapma yeteneği, 3. Söz konusu yaşama biçimine özgü iyilik ve dürüstlük. Bu özelliklerin hepsinin bir adamda bulunması durumunda, yetenekli bir komutanın, aşağılık, rejimle arası iyi olmayan bir yapıda bile olsa, diğer özellikleri güzel olmakla birlikte yeteneksiz olan kimseye tercih edileceğini yazmaktadır. Malların korunması konusunda ise, ortalamanın üstünde iyilik gerekir.²⁵

İbn Teymiyye, vilayet görevinin isteye-ne verilmeyeceğini beyan eder.

İbn Teymiyye, halka muamelede yöneticileri yumuşaklığa davet eder. İmam bir insanı cezalandıracağı zaman bile ona tatlı sözler söylemeli, kaba davranmamalıdır.

Adalet büyük değer veren alimimiz,

bir toplumun müslüman olmasa da adaletle riayet ettiğinde devam edeceğine, fakat müslüman bile olsa zulümle devam etmeyeceğine dikkat çekmektedir.²⁶

b. İbn Haldun'da Siyasi İktidar: İbn Haldun'a göre, insanı hayvanlardan ayıran özellikler vardır. Bunlardan biri fikir ve düşüncesinin mahsulü sanat ve sanayiye ortaya koymasıdır. Diğerinde, hüküm ve idare altında yaşadıkça güç sahibi olan bir başkana ihtiyaç duymasıdır.²⁷

İbn Haldun, Allah'ın insanı hem iyiyi hem de kötüyü yapabilecek bir tabiat üzerinde yarattığını, fakat, insanlarda birbirine zulmetmek ve tecavüzde bulunmanın bir huy ve karakter haline geldiğini, eğer hükümet kuvveti engel olmazsa, insan gözünün her nesneye el uzatacağına değinir.²⁸

İbn Haldun'a göre göçebe hayat yaşayanlar arasında problemler daha az olup grupların saydığı şeyh ve büyükler sorunları hallederler. Şeyh ve büyüklerde mülk olarak ifade edilen siyasi güç yoktur. Saygınlık, gelenek gibi unsurlar onların halk üzerinde etkili olmasına neden olur. Göçebelerin maruz kaldığı düşman saldırılarını cesaretli, savaşçı gençler önler. Fakat bu gençlerin aynı nesilden gelmeleri şarttır. Yoksa asabiyyet oluşmaz.²⁹

İbn Teymiyye, kudret (güç)in nasıl meydana geldiği gibi teorik mülâhazalara girmezken İbn Haldun, detaylı olarak siyasi gücün ortaya çıkış, kuvvetlenme ve zayıflama, yok olma yönlerini açıklamaya çalışır.

İbn Haldun, kudret'in meydana gelişini ve insanları harekete geçişini asabiyye kavramıyla izah eder. Asabiyye kavramı toplumların yükseliş ve çöküşlerinde dinamo fonksiyonu yüklenmekle birlikte, ondan neyin kasdedildiği açık değildir. Fakat rahim bağıyla ilintisinin olduğunu, vela (köleyi azad etme) ve hıf'ta da nesebe benzer bir bağı oluştuğunu ondan öğreniyoruz.³⁰

De Slane, asabiyye'yi "esprit de

corps" diye açıklarken A.F. Von Kremer'in yorumu "topluluk duygusu" olmuştur. Hellmut Ritter, "dayanışma duygusu" karşılığını vermiştir. Ernest Gellner, "sosyal iltisak" ya da askeri ruh, Erwin Rosenthal asabiyyeti bir "dayanışma" (solidarity) ve "vurucu güç" (striking power) olarak görme eğilimindedir. Muhsin Mahdi, "sosyal dayanışma" olarak açıklarken Ümit Hassan ise "davranış biçimi" olarak izah eder.³¹ Erwin Rosenthal, asabiyye kavramını Makaveli'de bulunan "virtu" kavramıyla mukayese eder. Bu iki kavramda bazı benzerlikler bulunmakla birlikte; virtu, kişisel güç ve cesaretle alakalı bir içerik taşıırken asabiyye'nin kolektif bir mahiyet barındırdığını göstermeye çalışmaktadır Rosenthal.³²

İbn Haldun'a göre kabilelerden her bir boyun asabiyyeti vardır. Başkanlık güç gerektirdiğinden kendi boyunda asabiyyeti güçlü olduğu için diğer boylara üstün gelen kimse başkanlığı ele geçirir. Bariz güçle başkanlığı ele geçiremezse, başkanlık boylar arasında el değiştirir ve istikrar olmaz. Başkanlıkta nesebe bağlılık şarttır. Güçlü kavimden olmayan başkanlığı ele geçiremez. Şeref ve asalet sahipleri başkan olabilir. Şeref ve asalette doğuştan bu özelliklere sahip atalardan tevarüs edilir.³³

İbn Haldun'a göre asabiyyetin varacağı sonuç Mülk'tür. Asabiyye yoluyla bir kısım insanın diğerlerinin üzerine galip gelmesi riyaset (başkanlık) 'ten farklı bir şeydir. Bu galip gelmede kudret ve hüküm bulunmakta olup bu da mülk'tür. Oysa başkanlıkta güç yoktur. Asabiyyeti daha fazla olan kavimler, diğerleri üzerinde hakimiyet kurarlar.³⁴

Mülk kavramı, İbranice'de molek demek olup, günümüzde moloch olarak kullanılmaktadır. Yahudilik ve Hristiyanlık'ta totaliter devleti göstermektedir.³⁵

İbn Haldun, Bedavetten Hadarete ge-

çisi engellenemez bir vetire olarak görüyor olup ulaşılan sonucun aktif ögesi olarak Mülk'e sahip hür hükümdar (melik) ı görür. Alimimiz, Muhammed (sav) ve dört halife dönemini bu sürecin dışında, bir ara dönem olarak görme eğilimindedir.

İbn Haldun, peygamberlerin risaletlerini tebliğ edebilmelerini de asabiyye kavramıyla açıklamaya çalışır. Risalet görevini ifa edebilmek, güçlü kavimlerden olmakla mümkündür. Nitekim Peygamberimiz güçlü asabiyye sahibi Kureyş kavmine mensuptur.³⁶ Hilâfet konusunda tekrar değineceğimiz gibi, halifenin Kureyş'ten olması prensibi de bu konuyla alakalıdır.

İbn Haldun'a göre, Hz. Muhammed ve ilk halifeler döneminde asabiyye ferd ferd en güzel şekilde yaşanıyor olup vahyi fevkaladeliklere sahipti. Dolayısıyla asabiyye bir güç olarak ortaya çıkmamıştı.³⁸

İbn Haldun siyaseti akli siyaset ve şeri siyaset diye ikiye ayırır. Eğer siyasi kanunlar devlet büyükleri ve o devletin akıl ve basiret sahipleri tarafından yapılırsa, bu siyaset tarzına siyaset-i akliye denir. Şayet buyruk Allah tarafından indirilmiş ve peygamber tarafından halka bildirilmiş ise buna dini siyaset adı verilir. Dini siyaset, insanların hem dünya hem de ahiretleri için faydalıdır. Çünkü yaratılıştan amaç sadece dünya hayatı yaşamak değil insanların ahiret saadetine ulaştıran din ile amel etmektir.³⁹

Bu yaklaşımın Gazzalî ve İbn Teymiyye gibi alimlerin söylediklerine uygun bir anlam örgüsüne sahip olduğunu görmekteyiz. Gibb'in bir çalışmasında, İbn Haldun'un toplum ve devletle ilgili ileri sürdüğü görüşlerin temelinde sünni İslam fıkıhçılarının, mesela bir İbn Teymiyye'nin etkisi olduğunu iddia etmesi anlamlıdır.⁴⁰

Devletin Geçirdiği Devreler:

Devlet, belirli bir süreç içinde çeşitli devrelerden geçer ve dairevi olarak

türlü değişimlere uğrar. Bu değişimler insan ahlakı üzerinde izler bırakır. Çünkü ahlak, bulunduğu çağın halinin mizacına tabidir. Bu devreler şu şekilde sıralanmıştır.

1. Oluşum Dönemi: Bu devrede zafere ve maksadlara erişilir. Devlet ortaya çıkar. Devlet ve tahta sahip olunmak suretiyle karşı çıkanlar kovulur, daha önceden hükmedenlerden devlet çekip alınır. Bu devrede hükümet konumunda olan kimse pek çok konuda kavmiyle ortak hareket eder. Onların görüşlerine değer verir. Bu dönemde asabiye çok güçlüdür.

2. Dönüşüm Dönemi: Aristoteles'teki Krallık ve Tiranlığı çağrıştırmaktadır. Aristoteles'e göre kralı halk seçer. Tiran, halk içinden çıkar ve akabinde halka zulmeder. Tiran para toplar, kral şeref. Kral'ın muhafızları yurttaşlardan oluşur, tiraninkiler yabancı, paralı askerlerden. Tiran zenginlik peşinde olup halka güvenmez.⁴¹

3. Değişim Dönemi: Üçüncü devre, insanın tabiatı gereği meylettiği devletin servet ve meyvelerinden faydalandığı, refah ve rahatlık içinde yaşadığı zaman dilimidir. Bu dönemde hükümdar, topladığı mallarla gösterişli binalar diker. Çevreden gelen insanlara bol bol bağış yapılır, hediye dağıtılır. Hükümdar, maiyetinde çalışanlara insaf ve adaletle davranır. Askerlerin maaşı zamanında ödenir. Bu süreç asabiye'nin sona ermesine tekabül etmektedir.

4. Duraklama Dönemi: Bu aşamada yönetimi elinde bulunduran hükümdar, kendinden önceki hükümdarların yolundan gider.

5. Devrilme Dönemi: Bu dönem israf ve tebzir dönemidir. Hükümdarlar, kendilerinden öncekilerin topladıkları malları şehvet, arzu ve hevesleri peşinde harcarlar. Askerin maaşı ödenmez olur. Halk üzerindeki vergiler artırılır. Öyleki çarşıda bu-

lunan mallardan vergi alınmayan mal kalmaz.⁴²

İbn Haldun'a göre Hadarilik çift kuttupludur. Yani maddi, ilmi, sanatsal ve iş çeşitleri gibi alanlarda gelişme kaydederken asli özelliklerinin pek çoğunu gereği gibi devam ettiremez. Mesela, cesaret, dindarlık ve asabiye açısından zayıflamaya maruz kalır.

İbn Haldun'da İbn Teymiyye gibi, adaletin önemi üzerinde özellikle durur. Şeriatla adaleti hakim kılmak bizzat, zulüm ve şerrin önüne geçmek ise bilaraz maksuttur.⁴³

Umera ve rüesanın hükmü altında yaşayan halk, onların katı tutumları sebebiyle cesaretlerini kaybederler. Bu durum ise insanların tabiatlarında tembellik meydana getirir. Yöneticiler adil olursa bu durum ortaya çıkmaz. Sultanların hükmü ve eğitimi sahip oldukları sertlik sebebiyle insanın nefsinin bozmaktadır.⁴⁴

İbn Haldun'a göre, asabiye'nin oluşum ve değişimi doğrultusunda devletin yıkılma sürecini durdurabilmek imkansızdır. Fakat yukarıda değindiğimiz ferî unsurlara riayet edip etmemeye alakalı olarak bu süreç kısa ya da uzun olabilir. Bu yaklaşımla alimimiz ıslahatçı bir yaklaşımla, iktidarı elinde bulunduranları halka güzel muamele etmeye çağırıyor gibidir. İbn Teymiyye de buna benzer görüşler serd etmiştir.

Mülkün Ortaya Çıkışı:

İbn Haldun'a göre mülk, peygamberimiz ve dört halife zamanında yoktu. İlk defa mülk, Muaviye zamanında ortaya çıkmıştır. Bu konuda "... Halifelik otuz yıldır, sonra ısrıcı sultanlık başlar"⁴⁶ hadisini kullanan alimimiz sonrasında hadiste bahsedilen sultanlığın başladığını vurgular. Değişik varyantlı "Halifelik 30,31, ya da 36 yıldır." şeklindeki bir rivayete dayanarak 6. Halife Muaviye, 7. Halife de Ömer b. Abdülaziz'dir demektir.⁴⁷

3. İKTİDARIN MEŞRUIYETİ VE HİLAFET

İbn Teymiyye'ye göre, İmam'a biat şartı Allah ve Resulüne itaat olup Halik'a isyan noktasında mahluk'a itaat yoktur.⁴⁸

Bu yaklaşımla birlikte, İslam'a uygun hareket etmeyen sultanlara isyan etmeye cevaz vermez. Daha önce değindiğimiz gibi, İbn Teymiyye İslam dünyasının Moğol istilasına uğradığı bir dönemde yaşamıştır. Dolayısıyla alimimiz zaten güç açısından parçalanmış toplumun iyice zayıflamasından endişe etmektedir. Bu noktadan olma üzere halkı dönemin sultanına itaata çağırılmış ve kendisi de bizzat savaşa katılmıştır. Bu birlik sayesinde Memlûklular Moğol istilasını önleyebilmişlerdir.

İbn Teymiyye'nin yaşanan pratik sebebiyle böyle bir tutum sergilemesinde sünni yaklaşımının da etkisi vardır diyebiliriz. Nitekim Hasan Basri'den itibaren başlayan, ümmetin fitneye düşmemesi, müslümanların silahlı çatışmaya girmemesi için baştaki idareciye isyanı kabul etmeyen sünni anlayışı İbn Teymiyye'de de görmektediriz.⁴⁹ Bu noktada alimimizin ileri sürdüğü deliller arasında çelişme var gibidir. Konuyla ilgili alimimiz pek çok hadis zikreder. Bunlardan biri, "Sultan Allah'ın yeryüzünde gölgesidir." Bir diğeri " Siz bir kişinin etrafında toplanmışken gelerek asanızı (güç) kırmak isteyeniyi veya cemaatinizi bölmeye yönelenleri öldürünüz." hadisleridir.⁵⁰

İbn Teymiyye, Harici ve Mutezili yaklaşımlarda olduğu gibi ideal İslami anıya uymayan idarecilere karşı halkı idareye yönelik savaşa çağırır. Dönemin iktidar sahipleri için bilinçli olarak halife kavramı yerine; imam, vali ve sultan gibi kavramları kullanan alimimiz namaz kıldıkça baştakine halkı itaate çağırır. Bunun yanı sıra, vilayet görevini üstlenecek kimseleri umera

ve ülema diye ikiye ayırmak suretiyle ülemanın umeraya yol göstermesini istemektedir. Dolayısıyla alimimiz İslahatçı bir metodla toplumu şeri bir çizgiye getirme gayreti içindedir.

İbn Haldun, daha önce değindiğimiz gibi peygamberimiz ve dört halife dönemini mülk'ün bulunmadığı bir ara devre gibi görmektedir. Siyaseti dini ve akli olarak ikiye ayıran İbn Haldun, dini siyaset açısından bu dönemi bir daha tekrarı olmayan altın çağ⁵¹ olarak telakki etmektedir. Muaviye ile birlikte, güçlü asabiyyeti olan kavimler mülkü ele geçireceklerdir. Güçlü asabiyyetlere sahip kavimlere karşı ayaklanmak kaçınılmaz olarak yenilgi ile noktalanacaktır. Hz. Hüseyin de Yezid'e karşı ayaklanırken onun gücünü iyi göremediği için yenilgisi kaçınılmaz olmuştur.⁵²

İbn Haldun'da İbn Teymiyye gibi isyancı hareketleri reddederek sünni yolu izlemiştir. Bununla birlikte asabiyye teorisiyle olaya farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. Devlette asabiyyeti asıl görmekle birlikte; güzel ahlak, adaletli davranma gibi ferî unsurların asabiyye'nin topluma müsbet yanısına sebebi olacağı kanaatinde. Bu yaklaşımla İbn Haldun'un da İbn Teymiyye gibi dönemin yöneticilerini İslah etme düşüncesinde olduğunu söyleyememiz mümkündür.

Hem İbn Teymiyye, hem de İbn Haldun'a göre toplumun varlığını sürdürülebilmesi; güç sahibi bir lider etrafında toplanmasıyla mümkündür. İbn Haldun, "toplum (amme) melik'in dini üzerindedir" demiştir.⁵³ İbn Teymiyye'nin de paralel görüşler serdettiğini biliyoruz.

İbn Haldun, siyaseti dünyevi ve dini diye ikiye ayırmıştı. Güç ve asabiyye sahibi bir liderin akli delil ve hükümlere sarılmasını dünyevi siyaset diye tanımlayan bilginimiz bu tarz siyaseti eksik sayar. Çünkü bu siyasetle sadece dünyevi faydalar sağlanmıştır. Şa-

ri'nin maksadı ise uhrevi saadettir. Bu sebeple insanları dünyevi ve uhrevi işlerinde şeriat'e uygun bir tarzda iş yapmaya yöneltmek vaciptir. İbn Haldun bu tarz siyasete dini siyaset demiştir. Bu vazife öncelikle peygamberlerin, daha sonra da halifelerin omuzlarına deruhte edilmiştir. İbn Haldun halifeliği; dini korumak ve dünya siyasetini dine uygun olarak idare etmek demektir şeklinde açıklar. Bu görevi üstlenene halife veya imam denebileceğini zikreder. Peygamberimizin peşinden gelmeleri habisiyle Halife-i Resulullah'ta denilebileceğine, fakat Halifetullah denilemeyeceğine dikkatimizi çeker. Zaten Ebu Bekir kendisine böyle bir sıfatla seslenildiğinde, bu hitabı kabul etmemiştir.⁵⁴

İbn Haldun'a göre, imam seçmenin gerekliliği akıl yolu ile değil şeriat yoluyla bilinebilir. Bir kısım Mutezili bilginle Haricilerin iddia ettiği gibi imam seçmek vacip değildir anlayışı doğru değildir.⁵⁵

İmamet İçin Gerekli Şartlar

1. İlim, 2. Adalet, 3. Ehliyet, 4. Sağlık, 5. Kureyşlilik.

Devletin başına geçecek halifenin yalnız bilgili olması yeterli değildir. Onun müctehid olması lazımdır. Çünkü taklid, başkalarının fikir ve bilgisine uymak eksikliklerdir. İmamet ise her işte kemali gerektirir.

Bu noktada vilayet görevini ulema ve umera diye ikiye ayıran İbn Teymiyye, umera sınıfının müctehid olmasını şart koşmaz. Bu noktada ulema onlara yol gösterir. Fakat İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı, hilafet dönemindeki yöneticilerden ziyade kendi dönemiyle alakalı olabilir.

Adalet'in şart olmasına gelince, imamet dini bir görev olduğu için, diğer memurluk ve görevler açısından imam'ın adil olması gerekir.

İktidar ve ehliyete gelince, imam'ın

şerian tayin edilen cezaları yerine getirmesi, lüzumunda savaşımlara katılması, asabiyye ve dehanın hal ve keyfiyetlerini bilmesi, dini koruması, düşman ile savaşabilmesi, devlet ve milletin maslahat ve menfaatlerini göz önünde tutarak devleti idare etmesi için politika ve idare işlerinde pişmiş olması gerekir. İmam'ın Kureyş'ten olmasını İbn Haldun asabiyye ile açıklar. İlk dönemlerde Kureyş asabiyye açısından en güçlü durumda bulunduğu için imamlar Kureyş'ten olmuştur. Sonraki dönemlerde kudretli ve üstün asabiyye sahibi kavimleri Kureyşli olmamasına rağmen imamete geçebilmektedir.⁵⁶

İbn Haldun'a göre, devlet ilk önce sadece halifelik şeklindeydi. Bu dönemde asabiyyet'e yön veren din idi. İnsanlar dini yükümlülük açısından kendilerine yön veriyorlardı. Sonra halifelik ile hükümdarlık birbirine karıştı. En sonunda ise ortada sadece hükümdarlık kaldı.⁵⁷

İbn Haldun veliaht tayin etmeye de cevaz vermiştir. Ona göre, Muaviye'nin oğlu Yezid'i veliaht tayin etmesi yanlış değildi. Muaviye insanların faydasına olacağı düşüncesiyle oğlunu veliaht tayin etmiştir. Eğer onun fık-u fücur işleyeceğini bilseydi böyle bir tutum sergilemezdi demektedir. Bizce bu yaklaşım zorlanarak ortaya konulmuştur. Çünkü İbn Haldun, kusurağın rağmen Harun Reşid dönemine kadar olan dönemi hilafet açısından olumlu değerlendirme eğilimindedir. Harun Reşid'in oğullarından sonra hilafet tamamen hükümdarlığa dönüşmüştür.⁵⁸

Konuyu şu şekilde özetleyebiliriz. İbn Teymiyye ve İbn Haldun'a göre peygamberimiz ve sahabe dönemi dini ve siyasi açıdan zirve zaman dilimleri olup tekrarı mümkün değildir. Sonraki zamanlarda sultanlık ortaya çıkmıştır. Toplumun varlığını salimen devam ettirebilmesi için, kudret ve ehliyet sahibi bir yönetici (sultan-hükümdar) ye ihti-

yaç vardır. Bu yönetici İslami siyaset tarzına uymayan kusurlar gösterse de kendine isyan edilmemelidir. Anarşik ortam toplumun fesadına sebep ola-

caktır. Her iki alimimiz de İslahatçı metodla yönetimi mümkün iyiye ulaştırma peşindedir.

KAYNAKLAR

1. Platon, Devlet, çev. Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali Cicoz, Remzi Kitabevi, İst. 1988, s. 59-64.
2. Aristoteles, Politika, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İst. 1993, s. 8-10.
3. Aristoteles, a.g.e., s. 209-210.
4. Farabi, Siyasetü'l - Medeniyye, Tahkik, Dr. Fevzi Mitri Naccar, Beyrut 1993, s. 69.
5. Farabi, Kitab-u Arâi Ehl'il-Medineti'l-Fâdila, Beyrut, 1986, s. 117-118.
6. Farabi, Füsusu'l-Medenî, çev. Hanîfî Özcan, D.E.Ü.Y., İzmir, 19878, s. 38-39.
7. Farabi, y.a.g.e., s. 72.
8. İbn Teymiyye, Hisbe, çev. Vecdi Akyüz, İnsan Yay., İst. 1989, s. 24.
9. İbn Teymiyye, a.g.e., s. 25.
10. İbn Haldun, Mukaddime, çev. Zakir Kadiri Ugan, M.E.B. Yay., İst. 1988, I, s. 479.
11. İbn Haldun, Mukaddime, Tarihsiz Beyrut, s. 42-43.
12. Erwin I.J. Roenthal, Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi, çev. Ali Çakso, İz Yay., İst. 1996, s. 28.
13. Platon, a.g.e., s. 59-64.
14. İbn Haldun, Mukaddime, Beyrut, s. 122.
15. İbn Teymiyye, Siyasetü's Şeriyye, Tarihsiz Beyrut, s. 137-138.
16. İbn Teymiyye, a.g.e., s. 141.
17. M. M. Şerif, İslam Düşünce Tarihi, çev. Heyet, İnsan Yay., İst. 1990, ell, s. 295, 297.
18. Fazlu'r-Rahman, İslam, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İst. 1992, s.236-237.
19. E. Rosenthal, a.g.e., s. 30-32.
20. İbn Teymiyye, Siyasetü's Şeriyye, çev. Vecdi Akyüz'ün notu, s. 12.
21. İbn Teymiyye, Siyasetü's Şeriyye, Vecdi Akyüz'ün notu, s. 12.
22. İbn Teymiyye, a.g.e., s. 192.
23. İbn Teymiyye, a.g.e., s. 193.
24. İbn Teymiyye, a.g.e., s. 49.
25. Aristoteles, Politika, s. 160-161.
26. İbn Teymiyye, Hisbe, s. 22.
27. İbn Haldun, Mukaddime, Arapça Metin , s. 97.
28. İbn Haldun, Mukaddime, Arapça Metin, s. 320-321.
29. İbn Haldun, Mukaddime, Arapça Metin, s. 127-128.
30. İbn Haldun, Mukaddime, Arapça Metin-s. 128-129.
31. Ümit Hassan, İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi, A.Ü.S.B.F., Ankara, 1977, s. 173-175.
32. Rosenthal, a.g.e., s. 156.
33. İbn Haldun, Mukaddime, Arapça Metin, s. 131-134.
34. İbn Haldun, a.g.e., s. 139.
35. Şahin Uçar, İslam'da Mülk ve Hilafet, İz Yay, İst, 1996, s. 92-93.
36. İbn Haldun, Mukaddime, çev., I, s. 510, 511.
37. İbn Haldun, Mukaddime, çev., I, s. 510.
38. İbn Haldun, a.g.e, I, s. 491-493.
39. İbn Haldun, a.g.e., I, s. 478-480.
40. Ahmet Arslan, İbn Haldun, Vadi Yay., İst. 1997, s. 24.
41. Aristoteles, Politika, s. 164.
42. İbn Haldun, Muk., I, s. 444-447.
43. İbn Haldun, Mukaddime, II, s. 344-345.
44. İbn Haldun, a.g.e., I, s. 126.
45. İbn Haldun, a.g.e., I, s. 142.
46. İbn Haldun, a.g.e, II, s. 288.
47. İbn Haldun, a.g.e, II, s.174.
48. İbn Teymiyye, Siyasetü's Şeriyye, Beyrut, s.89, Akbaba, Yöneliş Yay, İst. 1988, s.8.
49. Muhammed Ammara, Mutezile ve Devrim, çev. İbrahim Akbaba, Yöneliş Yay, İst. 1988, s. 108.
50. İbn Teymiyye, Siyasetü's Şeriyye, Arapça Makale, s. 103.
51. Ahmet Arslan, a.g.e, s. 219.
52. İbn Haldun, Mukaddime, I, s. 550-552.
53. İbn Haldun, Mukaddime, Arapça Makale, s. 139.
54. İbn Haldun, Mukaddime, I, 480-483.
55. İbn Haldun, Mukaddime, I, 484.
56. İbn Haldun, Mukaddime, I, 486, 487, 494.
57. İbn Haldun, Mukaddime, I, 528.
58. İbn Haldun, Mukaddime, I, 527.