

İbn Haldûn ve İslâm Reformu: Bir Kavramsallaştırmaya Doğru*

Syed Farid Alatas**

Ibn Khaldun and Muslim Reform: Toward a Conceptualization

Muslim revival has been studied mainly as a modern phenomenon and as a reaction to Western imperialism and colonialism, and the modernization of the Muslim world. Muslim revival, however, is a much older phenomenon that dates back to the first century of Islam, which saw the first extremist groups to emerge in the Muslim world. An important theoretical resource for the study of Muslim revival is the work of 'Abd al-Raḥmān Ibn Khaldūn. While Ibn Khaldūn is well-known in both the Muslim world and the West, he has been seen more of a precursor of the various modern social sciences and as source of historical data and information, rather than as a resource for the development of theoretical perspectives. This paper introduces Ibn Khaldūn's theory of state formation as a theory of Muslim revival founded on the concept of *taghyir al-munkar* and makes some remarks concerning the relevance of this theory to the study of Muslim revival.

Key words: Ibn Khaldun, Modernity, Muslim Revival.

Giriş

Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn et-Tûnisî el-Hadramî (H.732-808/M. 1332-1406) (hicri takvime göre) 1 Ramazan'da Tunus'ta doğdu. Aslen Yemen'in Hadramut bölgesinden olan aile, İspanya'nın Araplar tarafından fethinin ilk dönemlerinde Endülüs'te İşbiliyye'ye (Sevilla) yerleşmişti. Endülüs'ün elden çıktığı dönemde ise ataları İspanya'yı terk ederek 7. (13.) yüzyılda Tunus'a yerleşti.

İbn Haldûn Arap-İslâm dünyasının siyasî bölünme ve kültürel gerileme döneminde yaşadı.¹ Rağbet gören bir devlet görevlisiydi ve Mağrip (Kuzey

* İngilizce'den çeviren Tahsin Özcan.

** Doç. Dr., Sosyoloji Bölümü, National University of Singapore, Singapore.

¹ İbn Haldûn'un çalışmalarına göre, genel olarak iki tür bilgi kategorisi vardır. Birinci kategori geleneksel bilimlerdir (el-ulûmü'n-nakliyye). Bu, insan zihninin ürettiği bilgiden ziyade,

Afrika) ile Endülüs'teki değişik mahkemelerde görev yaptı. Bununla birlikte, son yıllarında resmî görevlerinden ayrıldı ve tarihin bilimsel bir incelemesi üzerine giriş olarak *Mukaddime*'nin telifine hız verdi. 1378'de tamamlanan *Mukaddime*, İbn Haldûn'un iddiasına göre yeni bir ilmi, onun deyimiyle "ilmü'l-umrâni'l-beşerî" (insanların sosyal organizasyonu ilmi) veya "ilmü'l-ictimâi'l-insânî"yi (insan topluluğunun ilmi) oluşturmaktadır.²

Mukaddime, İbn Haldûn tarafından tarihi doğru bir şekilde araştırmak için öğrenilmesi gereken temel prensipleri tayin eden bir çalışma olarak tasarlanmıştır. Burada, İbn Haldûn tarihî metotlardan veya tarihçilikten bahsetmemekte, daha ziyade "mevcut olan şeylerin sebepleri ile kaynaklarının ustalıkla bir şekilde izahını yapan ve olayların nasıllığına ve nedenliğine dair derin bir bilgiyi" ihtiva eden bir bilime işaret etmektedir.³ Mevcut tarih çalışmalarının problemleri, onların sadece hatalarla ve mesnetsiz varsayımlarla kuşatılmış olmaları değil, aynı zamanda da rivayetlere karşı körü körüne bir güvene sahip olmalarıdır. Rivayetlere bağlı tarihçiler, kendilerinden önceki tanınmış tarihçilerin çalışmalarına istinat ederler ve toplumlarda meydana gelen değişimleri göz ardı ederler. Hadiselerin kökenini araştırmazlar ve onların yaklaşımlarına karşı eleştirel değildirlir; gerçek ile muhayyel olanı tefrik etmekte başarısız olurlar ve sadece kendi önlerine konulan şeyleri aktarırlar.⁴

Öte yandan *Mukaddime*'nin amacı, bu değişimleri, özellikle devletlerin yükseliş ve çöküşleriyle ilgisi açısından, mümkün ve muhtemel olanı muhayyel olandan tefrik edecek eleştirel bir yaklaşım vasıtasıyla anlamaktır. Bu amaçla İbn Haldûn sosyal organizasyon şekilleri, dayanışma ve otorite çeşit-

vahye dayalı olan bilgiye işaret eder. Buna dahil olan ilimler Kur'an'ın yorumlanması (tefsir) ile Kur'an ve sünnetten elde edilen İslâm hukuku ve bu ilmin prensipleri (el-ulûmü's-şer'iyye; fıkıh ve usul-i fıkıh), Hz. Peygamber'in hadisleri (ilmü'l-hadîs) ve teolojidir (ilmü'l-kelem). Bunlar İslâm'a ve müslümanlara mahsus ilimlerdir. İkinci kategori ise akli ilimlerdir (el-ulûmü'l-akliyye), yani insanın aklını, duyularını ve gözlemlerini kullanması sonucu elde edilen ilimlerdir. Bu ilimler arasında mantık ilmi (ilmü'l-mantık), fizik (el-ilmü't-tabii), metafizik (el-ilmü'l-ilâhî) ve ölçülerle (mekâdir) ilgili olan ilimler, yani geometri (ilmü'l-hende-se), aritmetik (ilmü'l-aritmetik), müzik (ilmü'l-müsiki) ve astronomi (ilmü'l-hey'et) yer alır. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime* (Beyrut: Dârü'l-kalem, 1378/1981), s. 435-37, 477-78. İngilizce çevirisi için bk. İbn Khaldun, *Ibn Khaldun: The Muqaddimah – An Introduction to History*, I-III, çev. Franz Rosenthal (London: Routledge & Kegan Paul, 1967).

² *Mukaddime* dışında İbn Haldûn'un eserleri *Kitâbü'l-Mübtede' ve'l-haber fi eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsarahüm min zevî's-sultâni'l-ekber*; Fahreddin er-Râzî'nin *el-Muhassal* isimli eserinin özeti olan *Lübâbü'l-Muhassal fi usûli'd-dîn* ve kendi otobiyografisi olan *et-Ta'rif bi-İbn Haldûn ve rihletühû garben ve şarkan*.

³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 4; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 6.

⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 4-5; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 7-9.

leri gibi olguları hesaba katarak bir teori geliştirmiştir. *Mukaddime*'deki tartışma, aşağıdaki başlıklar çerçevesinde mütalaa edilebilir:⁵

1. Genel olarak sosyal organizasyon (umran) ve bunun kısımları
2. Bedevî topluluğu (el-umrânü'l-bedevî)
3. Devlet, sultanlık (mülk) ve hilafet otoritesi
4. Yerleşik toplum (el-umrânü'l-hadarî)
5. Zanaatlar, geçim sağlama yolları (el-meâş)
6. İlimler (el-ulûm) ve bu ilimlerin tahsili

Mukaddime, Araplar ile Müslümanlar yanında Mısırlılar, Yunanlılar, Romalılar ve Persliler gibi diğer toplulukların da tarihini ele alan *Kitâbü'l-İber*'i oluşturan toplam üç kitabın ilkiydi.⁶ *Mukaddime*'nin orijinalitesi açısından aynı derecede önemli olan bir husus, onun bağımsız bir çalışma görülmesi ve genellikle de bu şekilde okunur hâle gelmesidir.

Devletlerin Yükseliş ve Çöküşlerinin Teorileştirilmesi

Mukaddime'de İbn Haldûn, tarihin araştırılması ile ilgili bir dizi meseleyi ele almaktadır. Bunlar arasında metodolojik olanların yanında, epistemolojik meseleler de yer alır. Yine de müstakil anlamda onun asıl ilgilendiği konu devletlerin, özellikle de Mağrip ve Meşriktaki Arap devletlerinin yükseliş ve çöküşlerinin izahıdır. Bu teorileştirme ile ilgili esas olgu ve kavramlar, sosyal organizasyonların temel şekilleri, yani göçebe veya bedevî ve yerleşik (hadarî) toplumlardır. Aynı şekilde otorite kavramını, özellikle de hilafet ve sultanlık (mülk) otoritesini ve bunların dayanışma (asabiye) üzerindeki farklı etkilerini de ayrıntılı olarak ele alır. Bu şekilde ilk dönemleri ile son günleri mukayese edildiğinde, yönetici hanedanın gücündeki farklılığı izah eder. Çölün yerleşik toplum ile şehir hayatının insan kaynağı olması anlamında bedevîleri, yerleşik halkın bir önceki aşaması olarak görür. Başka bir ifadeyle, yerleşik topluluk göçebe hayat tarzının amacıdır.⁷ Teorisi açısından temel bir kavram da "asabiye" kavramı veya kabile dayanışmasıdır. Ancak güçlü bir "asabiye"ye sahip olan bir topluluk, "asabiye"si zayıf olan bir topluluk üzerinde hâkimiyet kurabilir.⁸

⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 41; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 85.

⁶ İbn Haldûn, s. 6; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 11-12.

⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 371; *The Muqaddimah* (Rosenthal), II, 291.

⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 139; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 284.

Burada asabiye, ortak bir soya sahip olduklarına inanan bir grubun üyeleri arasındaki dayanışma duygusuna işaret eder. Bedevîler arasında asabiye ne kadar büyük olursa, yani asabiye duygusu ne kadar güçlü olursa şehirlerde ve çevresindeki yerleşik halka galip gelerek kendi hanedanlarını kurma kapasiteleri de o derece yüksek olur. Göçebe kabile mensupları tarafından yeni bir hanedanın kurulması, daha önce de olduğu gibi, bu kabileye mensup olanların artık yeni yönetici sınıfı oluşturması anlamına gelir. İşte asabiyenin azalmasına sebep olan şartları oluşturan şey, bir şehir yerleşimindeki yönetici sınıf statüsü varsayımının ta kendisidir. İbn Haldûn'un da belirttiği gibi, kabile mensuplarının ikinci nesli, "mahrumiyetten lüks hayata, herkesin ortak olduğu şan ve şeref anlayışından bir kişinin bütün şerefine kendisine ait olduğunu iddia ettiği ve diğerlerinin bu şerefe sahip olmak için gayret göstermeyecek kadar tembel oldukları bir duruma ve haysiyetli bir yaşamdan onur kırıcı bir bağımlılığa doğru olacak şekilde çöle mahsus davranışları terk ederek yerleşik kültür istikametinde" değişim geçirirler. "Bu şekilde grup hissiyatının gücü bir dereceye kadar kırılmış olur." Üçüncü nesil ile birlikte asabiye tamamen ortadan kalkar.⁹ Asabiyenin azalması veya ortadan kalkması yahut kabile mensupları arasındaki dayanışmanın zayıflaması, askerî gücün ve iktidarı sağlayan uzlaşma zemininin azalmasına yol açar. Hanedan artık şehirleşme öncesi aşamada bulunan, asabiyeleri sağlam ve en sonunda daha zayıf durumdaki yerleşik olanların yerine geçecek olan yeni bedevî kitleler tarafından yapılacak saldırılara açıktır.

Bir İslâmî Uyanış Teorisi

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si, devletin yükseliş ve çöküşünü izah eden bir çalışma olarak meşhurdur. Bununla birlikte, nadiren tartışılan bir husus, bu teorinin aynı zamanda bir dinî uyanış teorisi de olduğu gerçeğidir. Belki de bunu ilk defa teşhis eden İspanyol filozof Ortega y Gasset'tir (1883-1955). İbn Haldûn'a tahsis edilen bir denemede Ortega, İbn Haldûn'un devletlerin yükseliş ve çöküşü hakkındaki teorisinin Arabistan'daki Vehhabî hareketine de uygulanabileceğini iddia eder. Bu hareketin gelişmesi de İbn Haldûn tarafından meydana konulan tarihî kanunlara göre gerçekleşmiştir. İbn Suûd, kabilesinin desteğini almış ve Necid bölgesini işgal etmiştir. Aşırı ilgi gören bir dinî ideoloji olan Vehhabîliği de kullanmıştır. Ortega, Vehhabîliği püritanizmin

⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 171; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 344-45.

bir şekli olarak görür ve aşırılığına da işaret eder. Bununla birlikte, Vehhabîlerin püritanizmi ile bizzat İslâm'ın kendisini aynileştirmek de hatalıdır. Yine de İbn Haldûn'un teorisinin Suûdî devletinin yükselişini ve Vehhabî uyanış hareketinin bundaki rolünü izaha elverişli olduğuna dair teşhisinde isabetlidir.¹⁰ Bu konuya sonraki bölümde tekrar döneceğiz.

İbn Haldûn, dinî liderlerin bedevîlerin birliğinin sağlanmasındaki rolünden bahseder:

Aralarında kendilerini Allah'ın emirlerini yerine getirmeye ve kötülüklerden kurtulmaya çağıran, iyi hasletleri benimsemelerine sebep olan ve bütün güçlerini hakkin yayılmasını sağlamak için teksif etmelerini sağlayan bir peygamber veya bir veli bulunduğu (sosyal bir organizasyon olarak) tam anlamıyla yekvücut olurlar, üstünlük ve muazzam bir otorite elde ederler.¹¹

Dolayısıyla, asabiye kavramının işaret ettiği dayanışma, tamamıyla kan bağına bağımlı değildir. Din de aynı şekilde bu tür bir dayanışmanın güçlenmesine yardımcı olur ki bunun en güzel örneğini bizzat İslâm'ın yükselişi oluşturmaktadır.

Şehirleşme öncesi bedevîler ile yerleşik hayata geçmiş olan kabileler arasındaki çatışma, sadece şehir ve şehrin meydana getirdiği lüks ve prestijden kaynaklanmaz. Bedevîler bir reform arzusu ile harekete geçerler. Mantık, devrimsel hareketlerin dönemsel dalgalarından birinin kötülüklerin değiştirilmesi (tağyîrû'l-münker) konusunda kararlı olmasıdır.¹² Başka bir ifadeyle münkerin, yani şehir hayatının aşırılıklarının, geçici de olsa, etkin bir şekilde ortadan kaldırılmasını sağlayan şey, hanedanın bedevîler tarafından mağlup edilmesidir. İbn Haldûn'un dünyasında toplumu bu aşırılıklardan koruyan döngüsel bir değişim vardır.

Bu reform döngüseldir. Bir kabile bir hanedanı mağlup eder, yeni bir hanedan kurar ve şehri yağmalamaya can atan kabilelerin desteğine sahip olan reform zihniyetli bir lider tarafından devrilinceye kadar hâkimiyetini sürdürür. Ahlâkî düşüklüğün artışına yol açan temel sebep, şehir hayatının lüksüdür.¹³

¹⁰ José Ortega y Gasset, "Abenaldûn nos revela el secreto", *Revista del Instituto Egipcio de estudios Islámicos en Madrid*, 19 (1976-1978), s. 111-2 (Bu makale ilk defa 1934'te *El Espectador* 7, s. 9-53'te yayımlandı).

¹¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 151; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 305-6.

¹² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 159; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 323.

¹³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 172; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 347-51.

İbn Haldûn'un dünyasında, sıradan halk bir yanda yer alan hâkim otoritenin baskıcı politika ve yönetimi ile diğer yandaki mevcut düzeni ortadan kaldırmaya kararlı dinî liderlerin yönlendirdiği kana susamış kabile halkının fetih ihtimali arasında sıkışıp kalmıştır.

İbn Haldûn'un kendisi bu döngünün ebedî olarak tekrar edeceğini kabul etmiştir. Fakat Osmanlılarda, İran'daki Kaçar hanedanında ve Yemen'de devlet örneklerinde ortaya çıktığı üzere döngünün ortadan kalkmasına yol açacak gelişmeleri tahmin etmemiştir. Devlet otoritesinin temeli, artık kabileye dayalı olmadığından, döngünün işleyişi inkıtaa uğramıştır.

Ernest Gellner'in İbn Haldûn'un teorisini David Hume'un "Dinin Salınımı Teorisi" ile bir şekilde birleştirdiği bilinmektedir. Gellner'in İbn Haldûn'un modelini Kuzey Afrika tarihine uygulayışında özellikle ilginç olan şey, orijinal modele pek bir şey kazandırmayan kabilelerin döngüselliğiyle ilgili yukarıda anlatılanlar değil, aksine Gellner'in İbn Haldûn'un sosyolojisini David Hume'un "Dinin Salınımı Teorisi" ile birleştirme teşebbüsüdür. Hume dinin politeizmden monoteizme doğru tekdüze doğrusal bir çizgide geliştiğini kabul etmeyerek politeizmden monoteizme ve tekrar geriye politeizme doğru bir değişimin var olduğu salınım teorisini tercih eder. İnsan zihninde politeizm ile monoteizm arasında bir med-cezir mevcuttur.¹⁴ Politeizmden monoteizm istikametindeki salınım, rekabetçi bir yüceltme ile tetiklenir. Dindar kişiler, tanrılar mabedindeki ilahlardan birine senada bulunmak için birbirleriyle rekabet ederler; ta ki bu ilahın tek ve yegâne ilah statüsüne sahip olduğu kabul edilsin. Hume'un verdiği bir örnek İbrahim, İshak ve Yakub'un Tanrısı'nın yüceltilerek Yehova'ya ve dünyanın yaratıcısına ulaşılmasıdır. Bununla birlikte böyle bir Tanrı, artık çok uzakta ve ulaşılamaz olarak görülür. Aracılık için yarı tanrılar ve ara varlıklara ihtiyaç duyulur. Fakat "bu putperest dinler günden güne daha kaba ve daha avami kavramlara düşer oldukça"¹⁵ sarkaç tekrar monoteizme yönelir.

Gellner'in de belirttiği gibi, Hume'un teorisi aşırı psikolojik temellidir.¹⁶ Sosyal faktörlere işaret etmemektedir. İbn Haldûn'un modeli Hume'un dinin sarkaçvari salınım teorisinin sosyal temellerini temin eder; şehir yerleşimi mukaddesatçı üniteriyen (tek tanrıcı) püritanizme yol açarken, göçebelğin

¹⁴ David Hume, *The Natural History of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1976), aktaran Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), s. 9.

¹⁵ Hume, *The Natural History of Religion*, aktaran: Gellner, *Muslim Society*, s. 10.

¹⁶ Gellner, *Muslim Society*, s. 16.

nasil olup da aziz/ermiş yönelimli hiyerarşik bir sistem ortaya çıkardığını açıklar.¹⁷ Salınım artık sosyal bir temele de sahiptir.

Gellner'in çalışması muhtemelen İbn Haldûn'un teorisine bir İslâmî reform teorisi olarak bakan yegâne ciddi teşebbüs olmakla birlikte, bunda da birtakım problemler mevcuttur. Gellner, Hume'un modelinin aşırı psikolojik olduğunu kaydeder.¹⁸ Gellner'in Hume ile İbn Haldûn'u telif etmesi, aşırı psikolojik olduğu kabul edilen bir teoriye sosyal temel kazandırır. Bununla birlikte yapmadığı şey, İbn Haldûn'un dinî değişim veya reform (tağyîrû'l-münker) kavramını ortaya koymak veya bu tür bir değişimin sosyal temelini ayrıntılı olarak ele almaktır. Gerçekten de sosyal bir temele sahip olan şey, sadece bu dinî değişim değildir. Sosyal olanın alanı bunun da ötesine geçer. Dinî değişim süreci; savaş ve çatışma, devleti yöneten elitin ve rejimin değişimi ve yeni bir yönetici kabilenin üstünlük kazanmasını da içeren daha geniş bir sosyal değişimin parçasıdır.

Vehhabî Devletin Yükselişi

Osmanlı Devleti, Hicaz ve Arabistan'ın doğusu üzerinde hâkimiyet tesis etmekle birlikte, Arap Yarımadası'nın Necid diye bilinen iç bölgelerinde bunu gerçekleştirememiştir. Bunun sonucunda, kendi emirleri tarafından idare edilen bu bölgedeki kasaba ve vahalarda yaşayan kabile halkları, bağımsızlık ve otonomilerini muhafaza etmişlerdir.¹⁹ Suûdî Devleti'nin nihai yükselişinde kilit rol oynayan aktörler olan Muhammed b. Suûd ile Muhammed b. Abdülvehhab (1703-1792) günümüze kadar devam eden bir ittifak oluşturmuşlardı.

Benî Vâil'in yerleşik bir kolu olan Suûd ailesi Dır'îye'de küçük bir yerleşim birimi kurmuştu. Muhammed b. Suûd'un (ö. 1765) kendisi bir kabile reisi, toprak sahibi ve simsardı. Bariz bir kabile kökeninden mahrum oluşları ve büyük bir ekonomik güce sahip olmayışları nedeniyle Suûd ailesinin otoritesi Dır'îye ile sınırlıydı.²⁰ Bununla birlikte Arap Yarımadası'ndaki rolleri, Suûd ailesi ile Necid'de çok sayıda vahaya yayılmış yerleşik bir kabile olan Benî Temîm'e mensup Muhammed b. Abdülvehhab'ın kurucusu olduğu Muvah-

¹⁷ Gellner, *Muslim Society*, s. 41-42.

¹⁸ Gellner, *Muslim Society*, s. 16.

¹⁹ Madawi al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 14.

²⁰ al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, s. 16.

hidûn hareketi arasındaki ittifak neticesinde, büyük oranda yaygınlık kazandı. Medine, Basra ve Ahsâ'da (Lahsâ) dinî bir eğitim aldıktan sonra İbn Abdülvehhâb kendi köyü olan Uyeyne'ye dönerek fikirlerini yaymaya başladı.²¹

Muhammed b. Abdülvehhâb ile takipçileri, kendilerini "Muvahhidûn" veya "Ehl-i Tevhid" olarak adlandırdılar.²² İbn Abdülvehhâb kendisini Arapları yeniden İslâm'ın gerçek tevhit öğretisine yönlendirecek kişi olarak görüyordu. Onun döneminde sadece evliyalara değil, aynı zamanda ağaçlara ve diğer varlıklara karşı da tazim oldukça yaygındı. Bütün bunlar küfrün ve şirkin tezahürleriydi ve İbn Abdülvehhâb kendi rolünü Allah'ın birliğini vurgulayarak bu tür uygulamaları kökten yok etmek ve insanları İslâm'ın gerçek inanç ve uygulamalarına döndürmek şeklinde tayin etmişti.²³

Uyeyne halkı tarafından aşırı olarak değerlendirilen kurallar ve cezalar uyguladı. Bunlar arasında zina ile itham edilen bir kadının cesedinin halk tarafından taşlanması (recmedilmesi) gibi uygulamalar da vardı. Nihayet sürgün edildi ve Muhammed b. Suûd tarafından şevkle karşılandığı Dır'ıye'ye gitti.²⁴ 1744'te, İbn Abdülvehhâb Muhammed b. Suûd ile ittifak yaparak kendi görüşlerini yaymaya, saldırılar yapmaya, türbeleri ve mezar taşlarını tahrip etmeye başladı. Bu faaliyetler Orta Arabistan'da ilk Vehhâbî emirliğinin kuruluşuyla neticelendi. Daha sonra da bu kademe kademe genişleyerek Dır'ıye'nin dışında Muhammed b. Suûd'un oğlu Abdülaziz'in (1765-1803) liderliğinde Riyad, el-Harc ve el-Kasım'ı; Suûd b. Abdülaziz (1803-1814) yönetiminde de Mekke ile Medine'yi içine aldı.²⁵

Maiyetlerindeki muharip güçlerin kaynağını nüfusun hem göçebe hem de yerleşik unsurlarının dahil olduğu ve ütöpik Vehhâbî fikirlerinin bir araya getirdiği yarı kabilevî bir konfederasyon oluşturmakla birlikte, savaşan bir güç için genel olarak yerleşik halka bağımlıydı. Siyasî düzlemde, Vehhâbî hareketi 1818'de mağlup ettiği yönetici güç olan Osmanlı Devleti'ne muhalefet şeklini almıştı.²⁶

²¹ al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, s. 16.

²² John Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and Their Role in the Creation of the Sa'udi Kingdom 1910-1930* (Leiden: Brill, 1978), s. 3-4.

²³ al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, s. 17.

²⁴ al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, s. 17.

²⁵ al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, s. 21.

²⁶ al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, s. 23.

Suûdî-Vehhâbî ittifakının göçebe veya bedevî nüfusu içine çeken politik-dinî bir fenomen olarak Haldûnvari mahiyeti, “İhvan”ın ortaya çıkışıyla yeneden zuhur etmeye başladı. 20. yüzyılın ilk on yılına kadar genellikle İbn Suûd olarak bilinen Suûdî Arabistan Krallığı'nın kurucusu olan Abdüzzaziz b. Abdurrahman es-Suûd (1880-1953), ordusunu oluşturmak için temelde şehirlilere istinat etti. Bizzat kendi ailesi içinden isyanla karşı karşıya kalan İbn Suûd, askerî destek için aşiretlere yöneldi.²⁷ İbn Suûd Arabistan'daki muhtelif aşiret konfederasyonları arasından ortak olarak İhvan adıyla bilinen bir aşiret askerî gücü kurdu. Muhtelif kabilelerin mensuplarını İhvan'ı oluşturmak için bir araya getiren şey, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın öğrettiği şekliyle Hanbelî mezhebine bağlı olarak oluşturulan İslâm anlayışı üzerine oturan kabile ötesi bir ideolojiydi.²⁸ İhvan, İbn Suûd'un Arap Yarımadası'nın 1924'te Suûdî Arabistan'ı oluşturan ve Mekke, Medine ve Cidde'yi de içine alan kısmını ele geçirmek için ihtiyaç duyduğu askerî desteği sağladı.

Bununla birlikte, bu geniş bölgede kontrolü ele geçirdikten sonra İbn Suûd, İhvan'ın bağlılığının azalmasıyla birlikte, bölgeyi yönetme sorumluluğunun zorluğu ile karşı karşıya kaldı. İhvan, İbn Suûd'un modernizasyon çabalarına karşıydı ve 1927'de başlayan bir isyan ancak 1930'da Necid vahalarındaki ahali ile İngilizlerin yardımı sayesinde bastırılabilirdi.²⁹ Bununla birlikte İbn Suûd, İhvan'ı ortadan kaldırmadı. Bunun yerine onları affetti ve rejime ortak ederek birtakım haklar verdi.³⁰ Başka bir ifadeyle, neticede İhvan'ı etkisiz hâle getiren şey, savaştan ziyade yönetime dahil edilmesiydi.³¹

Suûdî Devleti'nin yükselişi ve konsolidasyonu ile İhvan'ın bundaki rolü İbn Haldûn terimleriyle ifade edilebilir.

İbn Haldûn'a göre, “asabiye” kavramı ile ifade edilen sosyal bağlılık, ancak kısmen aşiretlerin sosyal organizasyonlarındaki hısımlık bağlarından hasil olur. Bütün kabile gruplarının akrabalık bağına bağlı, güçlü veya zayıf asabi-yeleri olmakla birlikte, din de aynı şekilde bu tür bir sosyal bağlılığa yol açar-

²⁷ Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors*, s. 15; al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, s. 59.

²⁸ Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors*, s. 16.

²⁹ al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, s. 69.

³⁰ Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors*, s. 154.

³¹ Bender bin Sultan, *al-Watan*, 1 Haziran 2004, MEMRI tarafından yapılan çevirisi için bk. <<http://www.memri.org/bin/articles.cgi?Page=countries&Area=saudi-arabia&ID=SP72504>>, aktaran Joshua Teitelbaum, “Terrorist Challenges to Saudi Arabian Internal Security”, *Middle East Review of International Affairs (MERIA) Journal*, 9/3 (2001) <<http://meria.idc.ac.il/journal/2005/issue3/jv9no3a1.html>>

bilir. Arapların kendilerini hâkimiyet altına alarak bir sosyal organizasyon hâlinde birleştirmek için İslâm'a muhtaç olmaları örneğinde görülen şey de budur.³² Fakat asabiye'nin bu sosyo-psikolojik yönünün de ötesinde, maddî tezahürleri bulunmaktadır. Bunu izah için İbn Haldûn'un "mülk" (sultanlık otoritesi) kavramına işaret etmek gerekecektir. Bu sadece liderlik değildir. "Liderlik, reis (sahip) olmak demektir ve lidere itaat edilir; fakat o başkalarını kendi yönetimini kabule icbar edecek güce sahip değildir. Sultanlık otoritesi üstünlük ve zorla yönetme gücüne sahip olmak anlamına gelir."³³

Sultanlık otoritesini elde etmek için bir ön şart, asabiye nedeniyle kabile reisine takipçileri tarafından itaat etmektir. Fakat bunu sağlayan şey sadece bir psikolojik bağlılık değildir. Asabiye, şef tarafından kullanılan otoriteye işaret eder ki bu da onun maddî varlığına ilave olarak, ticaret ile yağma ve talandan elde edilen kazançlardan kaynaklanır.³⁴ Öyleyse İbn Haldûn'a göre asabiye: 1) Akralık bağlarına, 2) İslâm gibi şefin mülk için olan isteklerini meşrulaştıran ortak bir dil sağlayarak sosyal bağlılığı temin eden bir dine, 3) Şefin ticaret, ganimet, yağma ve fetih gücüne işaret eder.

Vehhabî öğretilerinin şekil verdiği bir asabiye'nin elverişliliği sayesinde İbn Suûd'un Arap kabilelerini İhvan altında birleştirdiği doğrudur. İbn Haldûn modeline göre, hanedan bir kez yerleştikten ve mensupları yönetici sınıfın farklı pozisyonlarını deruhte ettikten sonra asabiyede azalmanın şartları gerçekleşmiş demektir. Bunun gerçekleşmesinin en azından iki genel yolu vardır. Bu yollardan birinde, hanedanı kuran kabile mensuplarının ikinci nesli "çöl tabiatından yerleşik kültüre, mahrumiyetten lüks hayata, herkesin ortak olduğu şan ve şeref anlayışından bir kişinin bütün şerefini kendisine ait olduğunu iddia ettiği ve diğerlerinin bu şerefe sahip olmak için gayret göstermeyecek kadar tembel oldukları bir duruma ve haysiyetli bir yaşamdan onur kırıcı bir bağımlılığa doğru" değişim geçirir. "Bu şekilde grup hissiyatının gücü bir dereceye kadar kırılmış olur." Üçüncü nesil ile birlikte asabiye tamamen ortadan kalkar.³⁵

Asabiye'nin azaldığı bir diğer belirgin yol ise "yöneticinin halkı üzerinde tam kontrolü sağladığı, diğerlerini hariçte tutarak bütün yönetim yetkisinin kendisinde olduğunu iddia ettiği ve onların buna hissedar olmalarını engelle-

³² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 151; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 305-6.

³³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 159; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 284.

³⁴ Yves Lacoste, *İbn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World* (London: Verso, 1984), s. 107.

³⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 171; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 344-45.

meye çalıştığı” durumudur.³⁶ Başka bir ifadeyle, bir kabile grubu bir hanedan kurduğunda ve otoritesi meşru bir hâle geldiğinde, yönetici asabiye ile bağlarını koparır. Bu durumda yükselen yönetici, kendi halkının desteğiyle değil de daha çok onun tebaası hâline gelen diğer kabile gruplarının yardımıyla yönetimini icra eder. Yönetici kendisine destek veren kabilenin güç kazanmasını engellemeye teşebbüs eder. Bu şartlar altında bir kabile şefinin asabiyeyi sürdürme imkânı azalır.

Azalan “asabiye”den bahsettiğimiz zaman, bir şefin artık; 1) Akrabalık ve/veya diğer bağlara müracaat ederek, 2) Ya lüks şehir hayatından ya da yöneticinin “asabiye” ile bağını kesme teşebbüsünden kaynaklanan sosyal bağdaki bozulma nedeniyle kabile desteğini sağlayamayacağı şartlara işaret ediyoruz demektir.

Suûdî Arabistan’daki asabiyenin gerilemesi, ikinci şekil vasıtasıyla meydana gelmiştir. İbn Suûd yetkinin kendisinde olduğunu iddia etti ve İhvan’ın isyanı ile karşı karşıya kaldı. Daha sonra da Necid vahalarında meskûn olanlar ile İngilizlerin desteğini sağlayarak kendi asabiyesi ile alakasını kesti. İhvan’ın asabiyesi İbn Suûd kendilerine rejimde siyasî ve idarî konular verdiğinde daha da azaldı.

Çağdaş Muvahhidûn devletinin Fas’ta, 12. yüzyıldaki selefinin kaderini paylaşmadığını ve ideolojik yaygınlık açısından global bir fenomen hâline geldiğini kaydetmek ilginçtir. Bu, büyük oranda Suûdî Arabistan’ın zengin petrol kaynaklarına sahip oluşunun yol açtığı tarihî kaza nedeniyledir. Her şeyin ötesinde, petrolün mevcudiyeti Suûdluların kabileyeye dayalı askerî güçle alakalarını kesmelerine, yani İbn Haldûn’un öngördüğü döngünün kaderinden kaçınılmalarına ve Vehhabî fikirlerinin global olarak yayılmasını zorlamalarına imkân sağlamıştır. Şayet Suûdîler böyle bir servete sahip olmasalardı, ideolojilerini bu şekilde yaymaları mümkün olmayacaktı. Yine de, 12. yüzyıldaki Muvahhidûn devleti örneğinde, Haldûnî döngüden kaçış mümkün olmamıştır.

İbn Tûmert

Suûdî-Vehhabî örneği bize İbn Haldûn’un kendi örneğini, yani Mağrip’teki Muvahhidûn hanedanını hatırlatmaktadır. Muvahhidler (1147-1275) Murâbıtların (1053-1147) yerine geçmiş ve onların yerini de Merînîler (1213-1524) almıştır.

³⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 175; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 353.

Bu hanedanların her biri Berber kabilelerinin desteğiyle kurulmuş; Murâbitları Sanhâce, Muvahhidleri Masmûde ve Merînîleri Zenâtelere desteklemiş ve genel olarak İbn Haldûn'un önerdiği modele göre çökmüşlerdir.

Murâbitlar devletlerini Sanhâce isimli güçlü Berber kabilelerinin desteğinden istifade ederek kurmuşlar, şehirleri genişletmiş ve yeni şehirler oluşturmuşlar, daha sonra da bölgedeki diğer muhtemel muhalif kabilelerle birlikte Sanhâcelerin desteğini sağlamışlardır. Fakat Murâbitlar sonunda İbn Tûmert yönetiminde dinî bir reform hareketi olarak başlayan ve Masmûde isimli Berber kabilelerinin desteklediği Muvahhidler tarafından mağlup edilmişlerdir. Muvahhidler de sonunda yerlerini Zenâte isimli Berber kabilelerinin desteklediği Merinîlere bırakmışlardır.³⁷

Muvahhidûn hareketi İbn Tûmert tarafından başlatıldı. İbn Tûmert, Atlas Dağları'nda yerleşik bir Berber kabilesi olan Masmûde'ye mensup bir kişiydi. Bir cami kandilcisinin oğlu olarak gençliğinde takvası ile meşhur olmuştu. Genç yaşta hacca gittiğinde, diğer insanların ibadetlerdeki gevşekliğine karşı gösterdiği tepki Mekke halkının öfkelenmesine yol açmış ve bunun sonucunda şehirden uzaklaştırılmıştı. Bağdat'a giderek burada dinî ilimleri tahsil etti. İbn Tûmert, Eş'arî mezhebine ve Gazzâlî'ye mütemayil olmakla birlikte, etrafında dinî uygulamalarla ilgili olarak gördüğü şeylere tepkisi, kendi zamanında hâkim olan Sünnî mezheplerin öğretilerine aykırı bir tevhit anlayışı ortaya koymaktaydı.

Yirmi sekiz yaşında Murâbitların yönetimindeki Fas'a dönerek fikirlerini yaymaya başladı. Onun tecrübesi kendisinden yüzyıllar sonra gelecek olan Muhammed b. Abdülvehhâb'inkinden farklı değildi. Fez uleması İbn Tûmert'in görüşlerinin ifrata vardığı kanaatindeydi. Sebep olduğu hadiselerin neticesinde birçok şehirden çıkarıldıktan sonra, kendi kabilesi olan Atlas Dağları'ndaki Masmûde'ye sığındı.³⁸ 1128'de vefat etti; fakat vefatı takipçilerinin başında yer alan Berberî dostu Abdülmümin isimli şahıs tarafından iki yıl boyunca gizlendi. Bu, İbn Tûmert'in güçlendirdiği asabiyyeyi, halefi gücünü sağlamlaştırıncaya kadar canlı tutmak için Abdülmümin'in benimsediği taktik bir hareketti.³⁹

³⁷ Robert Montagne, *The Berbers: Their Social and Political Organisation* (London: Frank Cass, 1931), s. 14-15.

³⁸ M. Shatzmiller, "Al-Muwahhidûn", *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., VII, 801-2.

³⁹ İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn* (Beyrut: Müessesetü'l-a'lamî li'l-matbûât, 1391/1971), VI, 228-29. Fransızca çevirisi için bk. İbn Khaldun, *Histoire des berbères et des dynasties mu-*

Bu asabiyeyle istinat ederek gerçekleştirdiği mücadele nihayet başarılı olarak Murâbitlara galip geldi. Yeni Muvahhidûn hanedanı böylece bütün Kuzey Afrika ve Endülüs'e hâkim oldu.

İbn Tûmert'in düşüncesi Eş'arî mezhebi ile İmamiyye Şîası'nın masum imam doktrininin alegorik bir yorumundan (tevilinden) ibaretti.⁴⁰ İbn Tûmert tevil ve usul-i fikhin terk edildiği bir bölgede yaşamıştı. Fıkıh, artık değişmez olarak görülmeye başlanmış ve hukukî meselelerin ilk kaynaklara göre izah edilmesi yönünde bir çaba kalmamıştı. Bölgedeki hâkim mezhep olan Malikîlik bunun yerine furû'-u fikhin çalışılmasını desteklemekteydi.⁴¹ Entelektüel meselelerle ilgili bu durum, o dönemde İslâm dünyasında yaygın bir konsensüs hâline gelmiş olan bakış açısına göre kesinlikle problematik olmakla birlikte, İbn Tûmert'in tepkisi aşırıydı. Kendi çağdaşlarının dinî kanaatlerini küfür olarak görüyordu. Kur'an'ın literal olarak yorumlanmasının kaçınılmaz olarak tecsime veya antropomorfizme götürdüğünü iddia ediyordu. Bu tür yorumları savunanlar kâfirdiler ve toplumdan uzaklaştırılmaları gerekirdi.⁴² Bu bakış açısı hâkim hanedan olan Murâbitlara karşı savaşı meşrulaştırdı.

İbn Haldûn'un da söylediği gibi, dinî bilgisi sayesinde İbn Tûmert, Masmûde arasındaki takipçilerini yönlendirebilmişti. Zenâte'nin çölde daha köklü bir topluluk ve bu nedenle savaş gücü olarak daha çetin olmakla birlikte, Masmûde'nin İbn Tûmert kumandasında sahip olduğu dinî çağrıdan yoksun bulunduğunu kaydetmektedir.⁴³

Sonuç: İbn Haldûn Modelinin Günümüz Açısından Değerlendirilmesi

Günümüzde bu tür bir döngüsel mantık mevcut olmamakla birlikte, İbn Haldûn'un İslâmî uyanış teorisinden alınabilecek genel dersler vardır. Bunlar aşağıdaki şekilde ifade edilebilir:

1. Dinî uyanış, rejim değişikliği bağlamında, yani yeni bir yönetici sınıf ortaya çıktığında meydana gelir ve dolayısıyla bağlılıkların yeni bir düzenlenişidir.

sulmanes de l'Afrique septentrionale, çev. Le Baron de Slane (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1968), II, 174.

⁴⁰ İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, VI, 226, 228; İbn Khaldun, *Histoire des berbères*, II, 164, 173. Ayrıca bk. Dominique Urvoy, "La Pensée d'İbn Tûmart", *Bulletin d'Etudes Orientales*, 28 (1974), s. 19-44.

⁴¹ A. Bel, "Almohades", *The Encyclopaedia of Islam*, I, 314.

⁴² Bel, "Almohades", I, 315.

⁴³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 158; *The Muqaddimah* (Rosenthal), I, 322.

2. Dinî uyanış kabilecilik, sınıf ve etnisitenin ötesine geçen bir tür üst asabiye olarak fonksiyon icra eder ve yine de onların içinde mündemiçtir. Örneğin, İslâmî bir asabiye bütün kabilelerin ötesine geçer; fakat aynı zamanda da dine bağlı olan en güçlü kabilenin asabiyesine bağımlıdır. Karşılıklı ilişki içindeki asabiyelerle ilgili aynı mantık, kabilevî olanın haricindeki dayanışma formlarına ve bunların dinle ilişkilerine de uygulanabilir.

3. Dinî uyanış şeklindeki değişimin kaynağı daha basit geçim şekilleri ile lüksün daha az bulunduğu yaşam tarzlarının karakterize ettiği toplumsal gruplardan neşet eder.

4. Dinî uyanış, daha az kurumsallaşmış bir din temelli dayanışma (asabiye) ile kurumlar tarafından düzenlenen şehir merkezli dindarlık arasındaki çatışmanın bir neticesidir.⁴⁴

5. Dinî coşku ile din temelli dayanışma arasında müspet bir bağ mevcuttur.

6. Dinî deneyim, ferdi ve psikolojik tezahürlerinin ötesinde, bir tür asabiye fonksiyonu olduğu ölçüde sosyolojik bir fenomen olarak anlaşılabilir. Spickard'ın da belirttiği gibi, İbn Haldûn'un yaklaşımı, fertler üzerine temellendirilmemiştir.⁴⁵

“Tağyîrû'l-münker” kavramı gelişmemiş olarak kalmıştır. İbn Haldûn modelindeki bütün rejim değişikliği örneklerinin “tağyîrû'l-münker” olarak adlandırılmayacağı görülecektir. Bizzat İbn Haldûn, İbn Tûmert'ten sitayişkâr ifadelerle bahsetmekle birlikte, biz alternatif bakış açılarını da dikkate alabiliriz. Bu, yine de “tecdîd”, “gulûv” ve “ıslah” gibi kavramlar ışığında, İbn Haldûn'un metinlerin daha yakından okunmasına ihtiyaç duyacaktır.

⁴⁴ Ayrıca bk. J. V. Spickard, “Tribes and Cities: Towards and Islamic Sociology of Religion”, *Social Compass*, 48/1 (2001), s. 109. Spickard'ın çalışması bu makalenin konusu ile ilgilidir; ancak bir reform teorisinden ziyade, alternatif bir din sosyolojisini detaylandırmakla meşgul olmaktadır.

⁴⁵ Spickard, “Tribes and Cities”, s. 108.