

T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

**İBN HALDÛN'UN TOPLUM VE SİYASET
TEORİSİNDE ASABİYET**

Kamuran GÖKDAĞ

2502110022

Tez Danışmanı

Doç. Dr. M.Cüneyt Kaya

İstanbul, 2017



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : Kamuran GÖKDAĞ Numarası : 2502110022

Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : Felsefe Anabilim Dalı Danışmanı : Doç. Dr. M. Cüneyt KAYA

Tez Savunma Tarihi : 07.06.2017 Saati : 13:00

Tez Başlığı : “ İbn Haldûn’un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet ”

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. AYHAN BIÇAK		Kabul
2- PROF. DR. TAHSİN GÖRGÜN		Kabul
3- DOÇ. DR. M. CÜNEYT KAYA		Kabul
4- YRD. DOÇ. DR. M. AKİF KAYAPINAR		Kabul
5- YRD. DOÇ. DR. CAHİD ŞENEL		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. MEHMET GÜNENÇ		
2- DOÇ. DR. EŞREF ALTAN		

ÖZ

İBN HALDÛN'UN TOPLUM VE SİYASET TEORİSİNDE ASABİYET

Kamuran GÖKDAĞ

İbn Haldûn'un (ö. 1406) toplumsal ve siyasal olgu ve olaylara ilişkin felsefî ilgisi, çok yönlü ve sistematik bir karakter taşımaktadır. Bu ilgi onu, kendi ifadesiyle, yeni bir ilmin kurucusu olarak karşımıza çıkarmaktadır. Onun kurduğu bu yeni disiplin ise "umrân ilmi"dir. Umrân ilminin taşıyıcı en önemli unsuru ve kavramının "asabiyet" olduğunu hemen her İbn Haldûn araştırmacısı onaylamaktadır. Sahip olduğu dinamik karakteriyle bu ilmi bir bütün olarak açıklama gücü en yüksek kavram olan asabiyet, umrânın tüm araştırma alanlarıyla irtibatlı dâhilî bir değişken olarak kullanılmaktadır. Bu sebeple İbn Haldûn eğitimden ekonomiye, siyasetten dine, tarihten bilime kadar farklı araştırma alanlarındaki değişim ve dönüşümü, ya merkezî ya da tamamlayıcı bir unsur olarak, asabiyyetin işlevsel rolüyle ilişkilendirmektedir. Asabiyyetin çok yönlü bu işlevlerinin anlaşılması ise, öncelikle onun umrân ilminin diğer tüm araştırma alanlarının maddesi ya da nesnesi konumunda olan toplumdaki ve toplumun ayrılmaz bir parçası olan siyasetteki rolünün anlaşılmasını gerektirmektedir. Çünkü İbn Haldûn asabiyet kavramını "ortak bir ad" olarak bir taraftan toplumsal ve siyasal düzeylerin kendine özgü bağlamlarında oluşan değişim ve dönüşümlerin faili, diğer taraftan ise bu düzeyler arasındaki bağıntılarla oluşan değişimlerin faili olarak kullanmaktadır. Böylece siyasal bir içeriğe sahip olmanın yanı sıra toplumsal bir içeriğe de sahip olan asabiyet, teorik olarak birbirinden farklı iki ayrı düzeyde takip edilebilir. Bu düzeylerin her birinin hem kendi teorik güzergâhlarında hem de iki düzeyin pratik birlikteliklerinde analiz edilmesi, İbn Haldûn'un asabiyet teorisini bütünlüklü bir yapı olarak görülmesini mümkün kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldûn, asabiyet, umrân, mülk, toplum, siyaset.

ABSTRACT

THE CONCEPT OF ASABIYYA IN IBN KHALDŪN'S SOCIAL AND POLITICAL THEORY

Kamuran GÖKDAĞ

The philosophical interest of Ibn Khaldūn (d. 1406) on social and political facts and events has a multi-dimensional and systematic character. This interest of Ibn Khaldūn in social and political phenomena reveals him, as his own expression, as a founder of new science. This new science he founded is "ilm al-umrān". Many researchers studied Ibn Khaldūn's thought in different scientific fields confirms that the most important component and concept of ilm al-umrān is "asabiyya". As a result of its dynamic character, asabiyya, which is the concept that has the highest explanatory power of ilm al-umrān as a whole, is used as an internal variable associated with all research fields of ilm al-umrān. For this reason, Ibn Khaldūn relates all the changes and transformations of different fields of his study, from education to economics, from politics to religion and from history to science, with the functional role of asabiyya as a central or complementary element of ilm al-umrān. To adequately understand these multi-dimensional functions of asabiyya requires not only understanding of its role in society that is related all other research fields of umrān as a subject matter, but also in politics, which is an inseparable part of society. Ibn Khaldūn uses the concept of asabiyya as a "common name" both on the cause of all changes in social and political levels that each one followed in its own context, and on changes in relations between social and political levels. Thus, asabiyya, which has both political and social content can be traced at two different levels that are theoretically different from one another. The analysis of each of these levels both in their own theoretical routes and in practical coexistence of them, makes it possible to understand Ibn Khaldūn's theory of asabiyya in its integral structure.

Keywords: Ibn Khaldūn, asabiyya, umrān, mulk, society, politics.

ÖNSÖZ

Toplum ve siyasete ilişkin belirli teorilerin önemli bir parçası haline gelebilmiş her kavramın olduğu gibi “asabiyet”in de kendine özgü bir tarihi ve teorik bağlamı vardır. Ancak kavramın tarihi ile onun belirli bir teorinin içindeki bağlamı arasındaki farklılıktan kaynaklanan uyumsuzluk, her kavram için olmadığı oranda asabiyet için geçerlidir. Bir kavramın “kavram” olarak hem gücünü hem de zaafını tam da bu uyumsuzlıktan aldığı ileri sürülebilir. Çünkü yaşayan bir kavramın belirli bir sistemin teorik bağlamında “kavram” olarak yeniden yapılanabilmesi, bir taraftan onun tarihsel algısının dışına ya da üstüne çıkmayı zorunlu kılarken, diğer taraftan önemli bir pratik işlevselliğe kavuşması için sözkonusu tarihsellik ile irtibatlı kalmayı zorunlu kılmaktadır. Bununla birlikte “belirli bir tarihselliği aşma” ve “bu tarihsellik ile irtibatta kalma” işlevleri, kavramın anlaşılmasının önündeki epistemolojik engelleri oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle, belli bir tarihsel algının üstüne çıkarak kendi bağlamını oluşturan her kavram, anlaşılma için bazı “epistemolojik varsayımlar”la yüzleşmek durumunda kalmaktadır. Bir kavramı teorik bir bağlamda geliştiren düşünürün bizzat kendisi bu yüzleşmeyi yapmak zorunda olduğu gibi onun okuyucusunun da aynı yüzleşmeyi yapması zorunlu görünmektedir. İşte “asabiyet” kavramı böyle bir kavramdır ve İbn Haldûn’un kendisi de onun aracılığıyla sözkonusu yüzleşmeyi yapabilmiş bir düşünürdür. İbn Haldûn kendisinden önce belli bir tarihi olan asabiyeti yeniden bir kavrama dönüştürerek onu toplumsal ve siyasal olayları tümel bir geçerlilikte açıklama gücüne kavuşturmuştur. Böylece İbn Haldûn bu tarihsel algının dışına çıkarak kavramın içeriğini ve sınırlarını son derece genişletebilmiş ve bunu da teorik bir çerçevede kendi iç bütünlüğüne sahip bir sistem içinde yapabilmıştır. Bu çalışma, İbn Haldûn’un sisteminde hem toplum teorisini hem de siyaset teorisini açıklama gücüne sahip bir kavram olarak asabiyeti kendi bağlamında incelemeyi amaçlamaktadır.

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde birçok kişinin yardım ve desteğini aldım. Araştırmamın ön okumalarından başlayarak konusunun sınırlarının belirlendiği ve yazımının tamamlandığı aşamaya kadar her adımında bulunan, bütün yoğunluğuna rağmen büyük ilgi ve desteğiyle bana yol gösteren, çalışmamın her sayfasını büyük bir titizlikle okuyup tavsiyelerini benden esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. M. Cüneyt Kaya’ya müteşekkirim. Her şeyden önce bu çalışma kendisinin sayesinde var olduğu gibi onun benim akademik gelişime katkısı bu araştırmamın sınırlarının çok

ötesindedir. Aynı şekilde bu çalışma çok yetkin ve araştırma konusuyla oldukça ilgili bir izleme jürisine sahip olduğu için kendimi çok şanslı hissediyorum. Bütün yazılanları titizlikle okuyarak çalışmanın şekillenmesinde ufuk açıcı görüş ve önerilerinden çokça istifade ettiğim değerli hocalarım Prof. Dr. Ayhan Bıçak'a ve Yrd. Doç. Dr. M. Akif Kayapınar'a çok teşekkür ediyorum. Onlar araştırmanın belli bir özgünlüğe kavuşması konusunda yalnızca beni cesaretlendirmediler, aynı zamanda bunun nasıl olacağını büyük bir titizlikle öğretiler.

Çalışmayı benimle müzakere ederek önemli eleştiri ve katkılarıyla birçok konuda bana yardımcı olan başta Prof. Dr. Charles E. Butterworth olmak üzere Prof. Dr. Jonathon Brown'a ve Prof. Dr. Tamara Sonn'a teşekkür ediyorum. Şimdiye kadar kendisinden ders aldığım, ilminden ve birikiminden faydalandığım tüm hocalarıma ve araştırmayı eleştirerek, tartışarak olgunlaşmasını sağlayan bütün arkadaşlarıma teşekkürü her zaman bir borç olarak görüyorum. Araştırma ve yazım sürecinde bana sağladıkları kolaylık için Mardin Artuklu Üniversitesi Felsefe Bölümü hocalarına; araştırmayı destekleyen İstanbul Üniversitesi BAP Koordinatörlüğü'ne ve TÜBİTAK'a, kütüphane imkânlarını rahatlıkla kullanmamı sağlayan İSAM'ın, Georgetown Üniversitesi Kütüphanesi'nin yönetici ve çalışanlarına sonsuz teşekkür ederim. İbn Haldûn'u okumakla başladığımız "sosyal teori" okumaları grubuna ayrıca teşekkür ederim.

Son olarak ilmî hayatımı en başından itibaren benden yardım ve desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen annem ve babama ne kadar teşekkür etsem azdır. Onların dualarını her daim üzerimde hissediyorum. Çalışma boyunca sabırla bana katlanan, teşvikleriyle beni cesaretlendiren sevgili eşim Hatice'ye ve elbette çalışmayı ne zaman bitireceğimi herkesten daha fazla merak eden, çalışma sırasındaki tüm ihmallerimi bıkmadan bir kenara not eden, onları çalışma sonrasında yapılacaklar listesine ekleyerek sürekli yeni planlar yapan sevgili oğlum Ali Hamza'ya çok teşekkür ediyorum.

Mardin 2017
Kamuran GÖKDAĞ

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
GİRİŞ.....	1
1. Konunun Mahiyeti ve Sınırları	2
2. Yöntem	6
3. Literatür Değerlendirmesi	11

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ANALİZ VE UMRÂNIN BİR İLİM OLARAK KURULUŞU

1.1. Kavramsal Analiz: Asabiyetin Maddesi ya da Nesnesi.....	22
1.1.1. Neseb/Soy	23
1.1.2. Bağlılık (velâ) ve İttifak (hîlf) ile Bunların Sebep Asabiyeti Olarak Kavramsallaştırılmasındaki Güçlülükler	35
1.2. Umrânın Bir İlim Olarak Kuruluşu: Konusu, Öncülleri ve Meseleleri	52
1.2.1. Umrân İlminin Konusu	54
1.2.2. Umrân İlminin Öncülleri	65
1.2.3. Umrân İlminin Meseleleri	75

İKİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL VAROLUŞUN ZORUNLULUĞU ÖNCÜLÜ VE BU ÖNCÜLDE İÇKİN OLAN ASABİYETİN ‘KURUCU ASABİYET’ VE ‘KURUCU-YIKICI ASABİYET’ OLARAK AYIRMA İMKÂNI

2.1. Toplumsal Varoluşun Zorunluluğu	82
2.1.1. Klasik Siyaset Felsefesinin Kurucu Öncülü: İnsan Doğası Gereği Toplumsal Bir Varlıktır	83
2.1.2. Umrân İlminin Kurucu Öncülü: Toplumsal Varoluş Zorunludur	104

2.2. Asabiyetin Teorik Varlığı: Kurucu Asabiyet ile Kurucu-Yıkıcı Asabiyet	118
---	------------

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TOPLUM VE SİYASETİN KURUCU İLKESİ OLARAK ASABİYET

3.1. Birinci(l) Zorunluluğun ya da Kurucu Asabiyetin Toplumsal Görünümleri: Bedevî Umrân-Hadarî Umrân	131
3.2. İkinci(l) Zorunluluğun ya da Kurucu-Yıkıcı Asabiyetin Siyasal Görünümleri: Mülk Tasnifleri	146
3.2.1. Mülkün Mülk Olması Bakımından Kurulması ve Tasnifi: Eksik Mülk-Gerçek [Tam] Mülk Ayrımında Asabiyet	148
3.2.2. Yasa Koyuculuğun Kaynakları Bakımından Mülk Tasnifi: Mülkün Tümel Sûretlerinde Asabiyet	162
3.3. Asabiyet Çözümleri	171
3.3.1. Kurucu-Yıkıcı Asabiyetteki Siyasî Kodların Çözülmesi ya da İktidar Teleolojisindeki Çözülme	173
3.3.2. Kurucu Asabiyetteki Toplumsal İhtiyaç Kodlarının Çözülmesi ya da Yetkinlik ve Hadâriyet Teleolojisindeki Çözülme	187
SONUÇ	204
KAYNAKÇA	213
ÖZGEÇMİŞ	230

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	:	Adı geçen eser
a.g.m.	:	Adı geçen makale
bkz.	:	Bakınız
c.	:	Cilt
trc.	:	Tercüme Eden
der.	:	Derleyen
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
dn.	:	Dipnot
ed.	:	Editör
haz.	:	Hazırlayan
isam	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	:	Karşılaştırınız
m.	:	Mîlâdî
m.ö.	:	Mîlâttan önce
no.	:	Numara
nşr.	:	Neşreden
s.	:	Sayfa
şerh	:	Şerh eden
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
thk.	:	Tahkik eden
tsh.	:	Tashih eden
t.y.	:	Basım tarihi yok
ö.	:	Ölüm tarihi
y.y.	:	Basım yeri yok
vb.	:	Ve benzeri
vd.	:	Ve devam

GİRİŞ

1. Konunun Mahiyeti ve Sınırları

Son yüzyılda İbn Haldûn'a yönelik artan ilgiye rağmen onun "asabiyet" teorisi, umrân ve mülkle veya bu kavramların geniş anlamdaki karşılığı olarak "toplum" ve "siyaset"le ilişkisi açısından hâlâ çözülmeyi bekleyen birçok problemi bünyesinde taşımaktadır. Bu problemlerin başında asabiyyetin toplumsal karakteri ya da yapısıyla siyasal karakteri ya da yapısı arasındaki teorik farkın ne olduğuna ve bu farkın pratik görünümünde varlığını sürdürüyor olmasına rağmen nasıl dibe çekildiğine, görünmez bir boyuta kavuştuğuna ilişkin muğlaklık gelmektedir. Başka bir ifadeyle, asabiyyetin iki yapısı arasındaki teorik farkın ne olduğuna ilişkin yeterli bir soruşturmanın henüz yapılmaması, bizzat bu farkın işlevselliklerini muğlak bıraktığı gibi aynı zamanda iki yapının aynı görünüm içinde pratik bir birlikteliğe nasıl kavuştuğu sorusunun cevabını da belirsizleştirmektedir. Bu muğlaklığın belki de önemli kısmı, her ne kadar haklı gerekçelere dayansa da ya da asabiyyetin iki yapısı arasındaki ilişkinin doğal bir gereği olsa da, İbn Haldûn'un kendi tercihindен kaynaklanmaktadır. Çünkü İbn Haldûn "asabiyyet" kavramını, teorik farkı bir arada tutan birlikteliğin ortak adı ve alanı olarak genellikle siyasal bir boyutta kullanmaktadır. Yani, İbn Haldûn bir taraftan iki yapı arasındaki teorik farka diğer taraftan her iki yapının tüm pratik görünümündeki birlikteliğine dair perspektifini korumakla birlikte özü bakımından asabiyyetin toplumsal içeriğinin siyasal içeriğinde varsayıldığını düşünmektedir. Bu sebeple, İbn Haldûn asabiyyet teorisini incelerken onun siyasal boyutuna her zaman öncelik vermektedir. Bu öncelik ise sözkonusu muğlaklığın İbn Haldûn araştırmacılarından kaynaklı diğer kısmına, yani asabiyyetin toplumsal boyutunun onun siyasal boyutu lehine ortadan kalkarak İbn Haldûn hakkındaki araştırmalara konu olmasına sebep olmaktadır. İşte bu çalışma öncelikle söz konusu muğlaklığın giderilmesine görece bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Yukarıda söz edilen muğlaklığın birinci kısmına, yani asabiyyetin toplumsal ve siyasal boyutları arasındaki teorik farkın ortaya konulmasına dair yapılacak bir araştırmanın başvurabileceği en önemli şey, İbn Haldûn düşüncesinde asabiyyetin toplum ve siyasetin ortak kurucu ilkesiyle ilişkisinin nasıl sağlandığıdır. Hem toplumun

hem de siyasetin kurucusu olarak tespit edilen bu ilke “toplumsal varoluş zorunludur” (**el-ictimâ’u’l-insânî zarûriyyûn**) ilkesidir. Toplum ve siyasetin nasıl mümkün/var olduğu sorusundan yola çıkan bu kurucu ilkenin, aynı zamanda insanların nasıl olup da bir arada yaşayabildikleri biçiminde bir aidiyet cihetine sahip olması,¹ onu “asabiyet” düşüncesiyle doğrudan ilişkili hale getirmektedir. Ancak İbn Haldûn düşüncesinde asabiyetle toplum ve siyaseti var kılan bu ilke arasındaki bağıntının taşıdığı felsefî temayüller, araştırmacıyı birçok sorunla yüzleşmek durumunda bırakmaktadır. Bu sorunların başında ise asabiyetin sözkonusu kurucu ilkeyle ilişkisini belirginleştirerek onun iki boyutu arasındaki teorik farkı ortaya koyma çabasının, öncelikle asabiyeti kendinde incelemeyi gerektirmesindeki güçlük gelmektedir. Asabiyetin kendinde incelenmesi şu sorunun cevaplanmasını zorunlu kılmaktadır: Birbirinden oldukça farklı görünümlemlerle çeşitli alanlara konu olan asabiyeti “varolması” bakımından incelemek mümkün müdür? Başka bir biçimde ifade edersek, asabiyetin toplumsal-siyasal görünümlemlerinden soyutlayarak kendinde incelenmesi mümkün müdür? Bu sorunun cevabı, asabiyeti yukarıda sunulan teorik çerçeve içinde ele alarak, onunla “toplumsal varoluş zorunludur” ilkesi arasındaki ilişkiye yoğunlaşmayı gerektirmektedir.

İbn Haldûn bu ilkeyi, toplumsal-siyasal gerçeklikler alanındaki bütün insanî oluşumların nedensel bağıntılarını zorunlu kılan tecrübî bir ilke olarak kurmakta, yani klasik siyasî düşünüş tarzının metafizik irtibatlarını dışarıda bırakarak doğrudan toplumsal-siyasal olgulara, bunlar arasındaki zorunlu nedensel bağıntılara yönelik tecrübî bir siyaset yaklaşımı geliştirmektedir. Bu aşamada İbn Haldûn’un zihnini meşgul eden esaslı soru şudur: Toplumsal-siyasal gerçeklik alanındaki nedensel bağıntıların tespiti nasıl mümkün olacaktır? Bu soru, İbn Haldûn’u “insan doğası” kavramına müracaat edip bu doğayı “ihtiyaç kategorileri” bağlamında yeniden sorunsallaştırarak hem toplum hem de siyasete ilişkin “zorunlu” bir zemin aramaya yönlendirmektedir. İnsan doğasındaki eksikliklerin onu diğer insanlarla bir ortaklığa, yardımlaşmaya veya kaynaşmaya zorladığı düşüncesi teorik olarak biri diğerine indirgenemeyen ikili “ihtiyaç kategorileri” bağlamında tartışılmaktadır. İbn Haldûn, bu kategorileri biri “yaşama” iradesiyle bağıntılı “beslenme ve barınmaya dayalı ihtiyaçlar”, diğeri ise “yasama” iradesiyle bağıntılı “korunma ve savunmaya dayalı ihtiyaçlar” şeklinde ikili bir tasnifle incelemektedir. İlkinin toplumun, ikincisini ise

¹ Tahsin Görgün, “İbn Haldûn’un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, sy. 16, 2006, s. 175.

siyasetin teorik zemini kılmak isteyen İbn Haldûn, bu kategorilerdeki kaynaşma biçimlerinin “ortak ad”ı olarak ise “asabiyet”i kullanmaktadır. Buna göre asabiyet bir taraftan toplumsal diğer taraftan siyasal bir içeriğe, karaktere ya da yapıya sahiptir. İşte, sözkonusu muğlaklığın birinci kısmı, yani onun İbn Haldûn’dan kaynaklı kısmı, asabiyetin ortak bir ad olarak hem “yaşama” iradesi hem de “yasama” iradesiyle bağıntılı bir şekilde iki kategorili teorik bir farkla ilişkili olarak kullanılmasından kaynaklanmaktadır.

Ancak, diğer taraftan bu ikili kategorinin teorik ayrıışmışlığı herhangi bir pratik görünümde zorunlu bir birlikteliğe dönüşmektedir. İbn Haldûn’un asabiyeti ortak bir ad olarak kullanması da bu pratik görünümdeki birliktelikle ilişkilidir. Örnek olarak, teorik olarak “yaşama” iradesinin atıfta bulunduğu toplumsal yapı, “yasama” iradesinin atıfta bulunduğu siyasal yapıdan her zaman ayrı bir şey olsa da, kendisini pratik olarak var ettiği andan itibaren bir siyasal yapıya sahip olmaktadır. Buna karşılık siyasal bir yapı da pratik olarak kendisini ancak toplumsal bir yapı içerisinde var edebilmektedir. Bu sebeple pratik varlıkları bakımından ne siyasetin tamamen dışında salt bir toplumsal alan ne de toplumun tamamen dışında salt bir siyasal alan tespit etmek mümkündür. Bununla birlikte onların aynı bütünün içindeki bu pratik birlikteliği hiçbir düzeyde aralarındaki teorik farkı ortadan kaldırmamaktadır. Bu durum ise yukarıda sözkonusu edilen muğlaklığın ikinci kısmını, yani İbn Haldûn araştırmacılarından kaynaklı kısmını gündeme getirmektedir. Çünkü asabiyetin her iki ihtiyaç kategorisindeki kaynaşma biçimlerinin ortak adı olarak kullanılması, onun “yaşama” iradesine dayalı toplumsal yapısını “yasama” iradesine dayalı siyasal yapısı lehine ortadan kaldırarak İbn Haldûn hakkındaki çalışmalarına konu olmasına sebep olmaktadır.

Bu çalışmalardaki analiz tarzında şaşırtıcı olan şey, aralarındaki teorik farka rağmen asabiyetin yalnızca siyasî içeriğiyle kavranmasıdır. Ancak, her ne kadar İbn Haldûn ikili ihtiyaç kategorilerindeki kaynaşma biçimleriyle bağıntılı olarak “yaşama” ve “yasama” iradelerinin herhangi bir yapıdaki pratik birlikteliğinden hareket eden bir perspektifle asabiyeti ortak bir ad olarak kullansa da, teorik olarak birinin diğerine indirgenmesi ya da onun lehine ortadan kalkması mümkün gözükmemektedir. Yani, bu kategorilerin teorik farklılıklarını aynı zamanda onların pratik oluşumları içinde de takip etmek mümkündür. Çünkü bu kategorilerin her biri pratik oluşumların içinde teorik olarak farklı döngüleri koordine etmektedir. Böylece her biri farklı bir *telosa* veya gayeye sahip olarak toplumsal ve siyasal değişim izlekleri oluşturmaktadırlar. Başka

bir ifadeyle, ikili ihtiyaç kategorilerinin kaynakları farklı olduğu gibi *telos*ları da farklıdır. Bu sebeple İbn Haldûn, sözkonusu kategorilerden birini, yani beslenme ve barınmaya dayalı “yaşama” iradesiyle ya da toplumsal düzeyle ilişkili “hadâriyet teleolojisi” izleğinde diğerini, yani korunma ve savunmaya dayalı “yasama” iradesiyle ya da siyasal düzeyle ilişkili “iktidar teleolojisi” izleğinde olmak üzere iki tür teleolojik süreçte incelemektedir. İbn Haldûn, biri diğerinden farklı olan bu teleolojik süreçlerin hem birbirini kesen iç içeliğini ya da birlikteliğini hem de her birinin teorik olarak farklı güzergâhlarını takip etmenin imkânını vermektedir. O halde söz konusu muğlaklığın ikinci kısmına ilişkin yapılacak bir araştırma, insan doğasına içkin ikili ihtiyaç kategorilerinde tespit edilen teorik fark eşliğinde asabiyetin bu teleolojik süreçlerdeki toplumsal ve siyasal görünümünü aynı anda takip ederek analiz etmelidir. Bu analizi yapabilmenin mümkün yolu olarak bu araştırma şunu varsaymaktadır: Tıpkı birbiriyle derinden bağıntılı ikili ihtiyaç kategorisindeki, ikili *telos*taki ve ikili teleolojik süreçteki teorik fark ve pratik birliktelik perspektiflerinde olduğu gibi, asabiyetin de teorik olarak her biri bu farklarla bağıntılı iki yapıya bir biçimde yeniden incelenmesi, yukarıda sözkonusu edilen muğlaklıkların giderilmesine bir katkı sağlayabilecektir. Bu tarz bir analiz, asabiyetin hem toplumsal hem de siyasal düzeyi bakımından basit formlarından karmaşık formlarına kadar bütün görünümündeki gelişim ve değişimin ortaya konulmasını gerektirmektedir. Çünkü asabiyet hem toplumsal hem de siyasal düzeyi itibarıyla çeşitli görünümlere sahip bir unsur olarak bazen kırsal bazen şehir toplumları biçiminde, bazen ikisi arasındaki tam bir belirsizlik mıntıkasına yerleşerek; bazen millet/ırk, bazen kabile/aşiret, bazen din, bazen mezhep, bazen ideoloji biçiminde görünmektedir. Bunlarla birlikte aynı zamanda İbn Haldûn zamanının tecrübe etmediği, fakat bugün bizim tecrübe ettiğimiz bazı görünümleri de içerdiği gibi henüz toplumsal ve siyasal tecrübeye bir örneği oluşmayan başka örgütlenme biçimlerinde de görünme potansiyeline sahip olarak sürekli güncellenebilir bir boyutu barındırmaktadır.

Son olarak araştırmanın sınırlılıklarına değinmek gerekmektedir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: i) Birincisi, asabiyetin hem toplumsal hem de siyasal varoluş kategorilerinin kurucusu “toplumsal varoluş zorunludur” ilkesiyle ilişkisindeki epistemolojik bağıntıların değerlendirileceği felsefi bağlamdır. Bu bağlam ise kaçınılmaz olarak İbn Haldûn öncesi siyasî düşünce gelenekleriyle ilgilidir. İbn Haldûn öncesi İslam düşüncesinde genel hatlarıyla üç tarz-ı siyasetin mevcut olduğu kabul edilebilir: Birincisi i.a) kalam ve fıkıh kitaplarında “imamet” başlıkları etrafında ele

alınan ve ilahî yasa temelinde ebedî kurtuluşu hedefleyen fikhî-kelâmî siyaset geleneğidir. İkincisi i.b) hükümdarlar/sultanlar/melikler'e nasihatler şeklinde teşekkül eden siyasetnâme geleneğidir. Üçüncüsü ise i.c) Yunan siyasî düşüncesiyle irtibatlı felsefenin yöntem ve amaçlarına dayalı olarak gelişen felsefî siyaset geleneğidir. Bunlardan ilk iki geleneğin ana problematiği hilâfet-imâmet teorisidir. İslam siyaset düşüncesinin felsefî siyasetteki problematiği ise ilahî kanun ile aklî kanun (nomos) arasında uygunluğun olup olmadığı şeklindedir. Üç geleneğin kavşak noktasında duran İbn Haldûn'un toplum ve siyaset teorisinde asabiyeti incelemeyi amaç edinen bu araştırmanın yukarıda sözkonusu edilen geleneklerden hiçbirisinin problematiğini göz ardı edemeyeceği gibi her birisine ilişkin aynı derinlikte bir araştırmayı ortaya koyması da mümkün gözükmemektedir. Çünkü bu geleneklerin her birisi ve onların içinde konumlanan her bir düşünür müstakil çalışmaların konusu olacak genişlikte ve önemdedirler. Bu sebeple araştırma, sözkonusu ilkenin epistemolojik öncüllerini felsefî siyaset geleneğindeki problematik bağlamında incelemeyi tercih etmektedir.

Böyle bir tercihin gerekçeleri vardır. Bunlardan en önemlisi İbn Haldûn'un, kurucusu olduğunu düşündüğü umrân ilmini tanıtırken bu ilmin, epistemolojik öncülleri itibariye karıştırılması muhtemel olup ancak karıştırılmaması gereken ilimler olarak felsefî siyaset geleneğinde tartışılan "el-hatâbe/retorik" ve "es-siyâsetü'l medeniyye"yi referans göstermesidir. İbn Haldûn buradaki "karıştırmama" uyarısını bu ilimlerin araştırma alanlarının ve kurucu ilkelerinin yakınlıkları bakımından yapmaktadır. Bu durum, özellikle onun kendi ilminin kurucu ilkesini tespit ederken klasik siyaset felsefesi geleneğinin "insan doğası gereği toplumsal bir varlıktır/zoon politikon/medeniyyûn bi't-tab" ilkesine müracaat edip onu eleştirmesinde görünür olmaktadır. Farklılıkları ise onun bu ilimlerin epistemolojik öncüllerini esaslı bir dönüşüme tabi tutmuş olmasıdır. O halde umrân ilminin farklılığının anlaşılması bu dönüşümün mahiyetinin anlaşılmasıyla ilişkilidir. Bir diğer gerekçe ise İbn Haldûn'un "yeni bir ilim" olarak kurduğu umrân ilminin konusunu tespit ederken klasik mantıkta vazedilen bir ilkeyi referans göstererek, bir taraftan onu dikkate alan diğer taraftan onun sınırlarını aşan bir perspektif geliştirme çabasıdır. Bu klasik ilkeye göre "bir ilim kendi konusu kanıtla(ya)maz, onu kanıtlanmış olarak kabul eder." Ancak İbn Haldûn kurduğu "yeni ilim"ın konusunu ispatlamak zorundadır. Dolayısıyla umrân ilminin kuruluşu İbn Haldûn'un perspektifini doğrudan bir ilmin konusu, öncülleri ve meseleleri şeklinde kendisini oluşturan parçalarına göre yapılan geleneksel tasnifiyle ilişkili hale getirmektedir. Buna göre, umrânın "yeni bir ilim" olarak anlaşılması onun bu klasik

tasnifle ilişkili olarak konusunun, öncüllerinin ve meselelerinin tespitiyle mümkün olabilecektir. Umrânın bir ilim olarak kuruluşu ve ilkeleri düzeyinde yapılan sözkonusu atıflar bu bağlamsal tercihi önemli kılmaktadır.

ii) Ancak araştırma, felsefî siyaset geleneği bağlamı içinde kendisini yeniden sınırlandırmaktadır. Yukarıda sözkonusu edilen gerekçeler burada da aynen geçerlidir. Çünkü İbn Haldûn'un hem umrân ilminin konusu bakımından "el-hatâbe/retorik" ve "es-siyâsetü'l medeniyye"den ayırma ihtiyacından, hem onun kurucu ilkesini klasik siyaset felsefesinin kurucu ilkesinden ayırma ihtiyacından, hem de bir ilmin kendisini oluşturan parçalarına göre yapılan tasnifi açımlayarak tespit ettiği içerikten onun İslam filozoflarından özellikle İbn Sînâ ve Fârâbî'yi, Yunan filozoflarından da özellikle Aristoteles ve Eflâtûn'u kastettiği anlaşılmaktadır. Böylece araştırma geriye doğru İbn Sînâ-Fârâbî-Aristoteles-Eflâtûn bağlamlarında kendisini sınırlandıracaktır. Fakat bu bağlamdaki sınırlandırmaların, İbn Haldûn'un daha geniş olan kendi özel bağlamını da sınırlandırma riskini en aza indirmek için mutlak tutulmayacaktır. iii) Konunun üçüncü sınırlılığı ise "İbn Haldûn'un toplum ve siyaset teorisinde asabiyet" kaydıyla umrân ilminin kendi kavramları ve problemleriyle ilişkilidir. Umrân ilminin problemlerinden asabiyet teorisine yoğunlaşacak olan bu çalışma, asabiyyetin umrân, bedâvet, hadâret ve mülk gibi diğer önemli kavramlardan bağımsız bir kavram olmadığına da farkındadır. Çünkü İbn Haldûn sistemini oluşturan bu kavramlar arasında sıkı bir bağ vardır ve bu bağlar dikkate alınmadan asabiyyetin toplumsal ve siyasal görünüşleri de anlaşılamaz. O halde araştırma genel olarak asabiyyetin bu kavramlarla olan irtibatlarını ihmal etmemekle birlikte özel olarak asabiyyeti incelemekle kendisini sınırlandıracaktır.

2. Yöntem

Sosyal bilimlerin araştırma alanlarını oluşturan sorunların/soruların çoğu için her ne kadar genellikle rasyonel yöntem içinde değerlendirilen idealizm, realizm, ampirizm ve pozitivizm gibi yaklaşımlar uygun görülmüşse de, bunların sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği sorusu hâlâ metodolojik bir sorun olarak varlığını sürdürmektedir. Bu konuda realist, ampirist ve pozitivist gibi yaklaşımların deney ve gözlem yöntemine ilişkin ısrarları söz konusu olmuşsa da geline nokta bu ısrarın felsefî araştırmalar için tek başına yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak felsefî

araştırmaların, kimi zaman İbn Haldûn'un eleştirilerine de konu olduğu gibi, kullanması gereken metodun tecrübe ve gözlemden uzak kalması ve onlardan elde edilen verilerden yararlanmaması da salt metafizik olacağından "toplumsal karşılık" açısından mümkün gözükmemektedir. Burada tecrübe kavramının altını çizmek ve onu tam da İbn Haldûn'un kullandığı anlamda kullandığımızı ifade etmek istiyoruz. Çünkü İbn Haldûn tecrübeyi sadece kişisel deneyim anlamında değil, aynı zamanda tarihsel ve toplumsal bir deneyimi ifade edecek bir anlam genişliğinde kullanmaktadır. Bu kullanım ise bütün bir insanlık tarihinin tecrübesini bizim için anlamlı hale getirmektedir.

Ancak burada bir başka soru/sorun ortaya çıkmaktadır: Tarihsel tecrübeyi bizzat deneyimlemediğimize göre bu tecrübenin içinde olduğu söylenen/var sayılan abartıların ve spekülatif metafizik düşüncelerin tespiti nasıl mümkün olacaktır? Bu soru İbn Haldûn yönteminin ikinci ayağını ortaya koymaktadır. İbn Haldûn bu aşamada tarihsel ve toplumsal olayların doğasına bu doğaların akıldaki ilkelerine müracaat etmemizi önermektedir. Buna göre iki bileşenli İbn Haldûn metodu bir taraftan toplumsal ve tarihsel gerçekliğin deney ve gözleme konu olmayan boyutunu reddeden ve katı pozitivistin temsil ettiği metodolojinin diğer taraftan bu gerçekliğin deney ve gözleme konu olan boyutunu reddeden ve spekülatif metafiziğin temsil ettiği metodolojinin bıraktığı boşluktan çıkış yolunu mümkün kılmaktadır. Bu ise bir olayın/olgunun sebep(ler)ini ve bilinmeyenlerini ortaya çıkarmak ve onunla ilgili daha önce yapılan değerlendirmelerdeki yanlışlıkları ayıklamak için onu kendi çağının ve coğrafyasının şartları içinde değerlendirerek doğasına müracaat etmek anlamında "tahkik/temhîs yöntemi"² ya da "eleştirel yöntem" in kendisidir. İbn Haldûn'un bu yöntemi tercih etme gerekçeleri bugün bizim için de geçerliliğini korumaktadır. Bu sebeple araştırmada kullanılan yöntem İbn Haldûn'un kullandığı "eleştirel yöntem" dir. Üç bölümden oluşan araştırmanın birinci ve ikinci bölümlerinde, İbn Haldûn'un toplum ve siyaset teorisinin kurucu unsuru olan asabiyetin temellerini ve yapısını tespit etmek

² "Temhîs" terimi genelde "altın"ı saf olmayan unsurlarından arındırma işleminin adı olarak kullanılmaktadır; bkz. İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, Beyrût: Dâru'l-lhyâi't-Turâsî'l-Arab, 1999, c. XIII, s. 32-38. Ancak İbn Haldûn bu terimi tarihsel bilgilerde doğruyu yanlıştan ayırma/arındırma metodunu karşılayan bir terim olarak kullanmaktadır; bkz. **Mukaddimetu İbn Haldûn**, thk. Ali Abdülvâhid Vâfî, Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1981, c. I, s. 328-332; **Mukaddime**, thk. Şeddâdî, Dârülbeyzâ: Beytül-Fünun ve'l-Ulum ve'l-Adab 2005, c. I, s. 49-51; **Mukaddimetu İbn Haldûn (Prolégomènes D'ebn Khaldoun)**, thk. Quatremère, Mektebetu Lübnân: Lübnân, 1992, c. I, s. 56-60; **Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History**, trc. Franz Rosenthal, New York: Princeton University Press, 1958, c. I, s. 71-75, **Mukaddime: Osmanlı Tercümesi**, trc. Pîrîzâde Mehmet Sâhib, haz. Yavuz Yıldırım-Sami Erdem-Halit Özkan-M.Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008, c. I, s. 71-76.

için eleştirel bir çözümleme yapılmaktadır. Üçüncü bölümde ise, toplumsal ve siyasal görünümünden soyutlanan asabiyet İbn Haldûn'un toplum ve siyaset teorisinin hem inşa ve hem de çözülme süreçlerinin analizinde yeniden kullanılmaktadır. Böylece asabiyet önce çeşitli görünümünden soyutlanarak var olması bakımından tespit edilmekte, ardından bu tespit onun toplumsal ve siyasal görünümünün hem kuruluş hem de çözülme süreçleri üzerinden takip edilmektedir. Araştırma, bu metodun etkili bir şekilde kullanılabilmesi için üç aşamalı bir süreç eşliğinde bir analiz yapmaktadır:

i) “Kavramsal Analiz ve Umrânın Bir İlim Olarak Kuruluşu” başlıklı birinci bölüm önce asabiyetin nesnesiyle ilişkisi bakımından kavramsal bir analiz yapmayı ardından onun içkin olduğu “toplumsal varoluş zorunludur” ilkesinin umrânın bir ilim olarak kuruluşundaki rolünü göstermeyi amaçlamaktadır. Kavramsal analiz kısmı, dilbilimsel bir perspektifle asabiyei analiz etmemekte, aksine onun koşullara bağılı olarak kendi nesnesiyle ilişkisinden ortaya çıkan çeşitli nitelermeleri anlambilimsel bir perspektifle tartışmaktadır. Başka bir ifadeyle bu kısım, bazen İbn Haldûn'un bazen de İbn Haldûn araştırmacılarının asabiyetin “sıfat”ı olarak kullandıkları bazı terimlerin anlambilimsel dönüşümünü analiz etmektedir. Bu dönüşüm, üç aşamalı olarak önce “neseb” ardından nesebin “bağılılık” ve “ittifak” gibi araçlar aracılığıyla genişleyen anlamlarla, son olarak ise “din” ve “ideoloji” tarzı anlamlarla asabiyetin etkileşimsel içeriğini, özellikle onun siyasî içeriğini inşa eden arkaplan olarak tartışılmaktadır. Bu bölümün ikinci kısmı ise İbn Haldûn'un da atıfta bulunduğı Aristotelesçi ilkenin öncülüğünde umrân ilminin konusunu, öncüllerini ve meselelerini tespit ederek asabiyetin bunlarla ilişkisini kuran teorik zemini incelemektedir.

ii) “Toplumsal Varoluşun Zorunluluğı Öncülü ve Bu Öncülde İçkin Olan Asabiyetin ‘Kurucu Asabiyet’ ve ‘Kurucu-Yıkıcı Asabiyet’ Olarak Ayırma İmkânı” başlıklı ikinci bölüm, temelde “toplumsal varoluş zorunludur” ilkesinin epistemolojik öncüllerini ortaya koymakla birlikte, aynı zamanda bu ilkede içkin olan ikili ihtiyaç kategorilerindeki teorik fark bağlamında asabiyetin toplumsal yapısıyla siyasal yapısı arasındaki farkın imkânına ilişkin bir araştırma yapmayı amaçlamaktadır. Bu ilkenin epistemolojik öncülleriyle bağıntılarının analizini yapabilmek için onun irtibatlı olduğu felsefî siyaset geleneğinin kurucu eserlerine ilişkin okumalar yapılmaktadır. Bu tarz bir okuma ise, İbn Haldûn'un yukarıda ifade edilen gerekçelerle referans olarak kullandığı “insan doğası gereğı toplumsal bir varlıktır” ilkesinin içeriğini İbn Sînâ-Fârâbî-Aristoteles-Eflâtûn bağlamında takip etmektedir. Bu takipte yöntem olarak Eflâtûn'dan başlayıp, her ne kadar Eflâtûn bu ilkeyi yalnızca mahiyet olarak kullansa

da, İbn Sînâ'ya kadar sözkonusu ilkenin içeriğinde hem aynı kalan unsurlar hem de değişen ve dönüşen unsurlar takip edilmektedir. Başka bir ifadeyle bu takip, hem sözkonusu filozofların birbirinden farklılıkları hem de onların hepsinde var olan ortak metafizik unsurlar üzerine yoğunlaşmaktadır. Bölümün ikinci kısmı ise İbn Haldûn'un bir taraftan bu filozoflarla hem benzerliğini hem de temel farkını ortaya koymaya çalışmakta diğer taraftan onun yineleyerek ortaya koyduğu epistemolojik çerçeveye uygun olarak asabiyetin toplumsal ve siyasal yapıları arasındaki teorik farklılığı tartışmaktadır.

iii) "Toplum ve Siyasetin Kurucu İlkesi Olarak Asabiyet" başlıklı son bölüm ise önceki bölümlerde elde edilen veriler ve bağlamlardan hareketle asabiyetin toplum ve siyasetteki kurucu rolünü göstermeyi amaçlamaktadır. Bu bölümün ilk kısmında asabiyetin "oluş" ya da "kuruluş" süreci, ikinci kısmında ise "bozuluş" ya da "çözülme" süreci analiz edilmektedir. Oluş/kuruluş süreci kısmında, özellikle önceki bölümlerde tespit edilen teorik fark eşliğinde, asabiyetin biri kurucu ya da toplumsal yapısı diğeri kurucu-yıkıcı ya da siyasal yapısı olmak üzere biri diğerinden teorik olarak farklı iki faillik türündeki işlevselliklerin her biri kendi teleolojik sürecinde takip edilerek incelenmektedir. Bu analiz süreçleri, bir taraftan her bir güzergâhın kendi iç farklılıkları, dönüşümleri, rekabet ve çatışma alanlarını gösterirken; diğer taraftan sözkonusu güzergâhların pratik birlikteliklerinden ve eşzamanlılıklarından kaynaklı iç içe geçmiş çapraz ilişkileri üzerine yoğunlaşmaktadır. Bozuluş/çözülme kısmında ise birinci kısımdaki perspektifin tersine çevrilmesiyle asabiyet çözümleri aynı teleolojik süreçler içinde hem kendi güzergâhlarında hem de birbirini kesen iç içe geçmiş çapraz ilişkiler bağlamında tartışılmaktadır. İster kuruluş süreci olsun ister çözülme süreci olsun, her iki perspektifin de merkezinde biri asabiyetin gayesi diğeri kaynağıyla veya kökeniyle bağıntılı iki uçlu/yönlü bir "süreç" analizi yapılmaktadır.

Son olarak, hem **Mukaddime**'nin araştırmamızda esas alınan tahkikleriyle tercümelerinin kullanım biçimi ve dipnotlandırma tarzında takip edilen yöntemle dair hem de İbn Haldûn'un ya da başka düşünürlerin eserlerinden alıntılanan pasajların rakamlandırılmasında takip edilen yöntemle dair bazı bilgiler vermek uygun olacaktır. Araştırmamız boyunca **Mukaddime**'nin en önemli şu üç tahkiki esas alınmaktadır: i) **Mukaddime**'nin Paris nüshası olarak da bilinen ve diğerlerine göre daha eski olan Quatremère'nin tahkiki, ii) Ali Abdülvâhid Vâfî'nin tahkiki ve iii) Abdüsselâm eş-Şeddâdî'nin tahkiki. Bu tahkiklerin ortak özelliği, hepsinin de İbn Haldûn'un kendi metni üzerinde yaptığı son tashihleri gösteren yazmalara dayanmaları, dolayısıyla şu

ya da bu ölçüde metindeki son değişiklikleri göstermelerindeki başarılarıdır. Ancak bir taraftan İbn Haldûn'un sürekli değiştirdiği metnin ilk halini ya da değişmiş durumlarını görmek diğer taraftan nüshalar arasındaki farklılıkları takip edebilmek, metnin son tashihlerini görmek kadar önemli gözükmektedir. Bu konuda ise sözkonusu tahkiklerin başarısı birbirinden farklıdır. Quatremère ilk yazmaların tamamını görmek konusunda diğerlerine göre daha başarısız, Vâfî ise İbn Haldûn'un son dönem tashihlerini gösteren ve çoğu İstanbul'da bulunan yazmaların tamamını görme konusunda diğerlerine, özellikle Şeddâdî'ye göre, daha başarısızdır. Ancak buna karşılık Vâfî, yazmalar arasındaki farklılıkları gösterme konusunda diğerlerine oranla çok daha başarılıdır, hatta bu farklılıkları etkili bir şekilde gösteren tek kişidir. Bu sebeple, sözkonusu tahkiklerden her biri diğerinin eksikliğini göreceli olarak tamamladığı için üçü birlikte esas alınmaktadır. Üçünün birlikte esas alınmasındaki diğer bir sebep ise, böyle bir durumda muhakkiklerden kaynaklı hataların en aza indirgenmesidir. Bu tahkiklerin yanında biri Pîrîzâde ve Ahmet Cevdet Paşa'nın yaptığı Osmalîca çevirisinin Klasik yayınları tarafından latine edilerek yeniden basılan baskısı, diğeri ise Frantz Rosenthal'in İngilizce çevirisi olmak üzere iki çeviri de araştırmamızın esas kaynakları arasında yer almaktadır. Özellikle Pîrîzâde ve Ahmet Cevdet Paşa'nın tercümesinin (Pîrîzâde'de çok daha fazla olmak şartıyla) tefsiri/yorumsal bir metoda dayanması -her ne kadar beraberinde başka sorunlar getirirse de- **Mukaddime**'nin anlaşılmasını göreceli olarak kolaylaştırmaktadır. Rosenthal'in tercümesi ise, önemli sayılabilecek bir takım kusurları ve eksikleri barındırmakla birlikte, şimdiye kadar İngilizceye yapılan tek çeviri olması, dolayısıyla İngilizce literatürün büyük oranda bu çeviriye kullanması açısından hâlâ önemlidir. Dolayısıyla sözkonusu sebeplerden ötürü bir araya geldiklerinde bütünlüklü bir yapıya yaklaşması ve literatüre kaynaklık etmesi bakımından taşıdıkları önem sebebiyle bu çalışmaların tamamı bazen eksikliklerini göstermek amacıyla bazen ilgili kısma referans vermek amacıyla bu çalışmada dipnot olarak kullanılmaktadır.

Böylece İbn Haldûn eserinden yapılan her alıntıda, toplamda beşe ulaşan bu kaynaklara mütercim ve muhakkiklerin bizzat kendi adlarıyla atıf yapılmaktadır. Örnek olarak, *Vâfî*, c. II, s. 505; *Şeddâdî*, c. I, s. 233; *Quatremère*, c. I, s. 259; *Rosenthal*, c. I, s. 291; *Pîrîzâde*, c. I, s. 282. Bununla birlikte, eğer ilgili alıntı yukarıda sözkonusu edilen sebeplerden dolayı bu tahkik ve çevirilerin birinde ya da bir kaçında yoksa veya aralarında farklılıklar varsa ilgili dipnotlarda bu durumlar özellikle belirtilmektedir. Bu sebeple araştırmamıza konu olan alıntılar düzeyinde bile olsa sözkonusu tahkik ve

tercümeler arasındaki farklılıkları takip etmek mümkün olmaktadır. Ayrıca, İbn Haldûn'un eserlerinden alıntıladığımız pasajlar, metnin kendi iç atıflarının daha kolay takip edilmesi sebebiyle notlandırmaktadır. Alıntılanan bu pasajlar aynı anda bir harf ve bir sayıyla, örnek olarak, birinci bölüm A1'den başlayıp A2 ve A3 şeklinde, ikinci bölüm B1'den başlayıp B2 ve B3 şeklinde, üçüncü bölüm ise C1'den başlayıp C2 ve C3 şeklinde artarak devam etmektedir. Bu şekilde metnin iç atıflarının ve pasajlar arasındaki karşılaştırmaların takip edilmesini kolaylaştırmak amaçlanmaktadır.

3. Literatür Değerlendirmesi

I.

İbn Haldûn hakkında başta Türkçe, İngilizce ve Arapça olmak üzere hem Batı ve hem de Doğu dillerinde azımsanmayacak hacimde bir literatür oluşmuştur. Tarih, felsefe, sosyoloji, siyaset, ekonomi, sanat ve eğitim gibi alanlardaki görüşlerini inceleyen bu literatür oldukça kapsamlı bir alana yayılmaktadır. Bu kapsamlı literatür içinde İbn Haldûn düşüncesine ve özellikle de bu düşüncenin taşıyıcı unsurları olan kavramlarına yaklaşım biçimleri neredeyse araştırmacı sayısıyla doğru orantılıdır. Fakat yine de İbn Haldûn'un tartışıldığı "bağlam"lar bakımından bu literatürü dört genel yaklaşım şeklinde özetlemek mümkün görünmektedir: i) İbn Haldûn'un bazı klasik kaynakları kullandığını vurgulamakla birlikte onun esas olarak bağımsız ve özgün görüşler ortaya koyduğunu, dolayısıyla bu anlamda klasik dönem Müslüman ve Yunan düşünörlere herhangi bir borcunun olmadığını kabul eden yaklaşımdır. Bu yaklaşım İbn Haldûn'un daha çok siyaset, sosyoloji, tarih felsefesi ve ekonomi ya da iktisat [felsefesi] gibi alanlardaki tespitlerinin özgünlüğüne yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamı benimseyenler bir taraftan, özellikle sözkonusu alanlarda, İbn Haldûn'un kendisinden önceki düşünörlere herhangi bir borcunun olmadığını iddia ederek onun özgünlüğünü/bağımsızlığını vurgularken, diğer taraftan onun düşüncelerini daha çok aydınlanma, modern ve postmodern dönem düşünörlерinin belirli belirsiz bir öncüsü olarak ele almaktadırlar. T. J. De Boer, Erwin I. J. Rosenthal ve Arnold J. Toynbee bu yaklaşımın yaygın bir şekilde bilinen temsilcileri olarak kabul edilebilir. De Boer'a göre

“İbn Haldûn, selefsiz olduğu gibi, halefsiz de kalmıştır.”³ Rosenthal ise İbn Haldûn’u “tek İslam siyaset düşünürü” olarak değerlendirirken,⁴ Toynbee onu “kendi semasında parlayan tek yıldız”, “ne ilham aldığı öncülerinin ne de onu izleyen takipçilerinin olduğunu”⁵ açıkça ifade etmektedir. İbn Haldûn’un kendisinden önceki düşüncelerden bağımsızlığını ve özgünlüğünü öne çıkaran bu ifadelerin aynısı, benzeri ya da değişik biçimleri, ister Batı ister Doğu dillerinde yazmış olsun, birçok araştırmacı tarafından yinelemiştir.⁶ Örnek olarak Cemil Meriç’in İbn Haldûn’u “kendi gök kubbesinde tek yıldız”⁷ olarak değerlendirmesi tam da bu ifadelerdeki genel kabulü yinelemektedir.

ii) İbn Haldûn’un özgünlüğü düşüncesini önemsemekle birlikte esas olarak onun düşünce tarihi içerisinde devam edegelen bir geleneğin takipçisi olduğunu ileri süren yaklaşımdır. Önceki yaklaşımın aksine İbn Haldûn’un düşüncelerini daha çok klasik metafizikle irtibatları içinde değerlendiren bu yaklaşımı sistemli bir şekilde ilk kez ortaya koyan kişinin Muhsin Mehdî olduğu söylenebilir. İbn Haldûn’u doğrudan Aristotelesçi metafizik geleneği bağlamında değerlendiren Mehdî, bir kültür ilmi olarak tanımladığı umrân ilmini ise klasik Yunan siyaset felsefesinin tamamlayıcı bir parçası olarak tanımlamaktadır.⁸ Bununla birlikte İbn Haldûn’un klasik metafizikle irtibatlı

³ T. J. De Boer, **İslam’da Felsefe Tarihi**, trc. Yaşar Kutluay, Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960, s. 146.

⁴ Erwin I. J. Rosenthal, **Ortaçağ’da İslam Siyaset Düşüncesi**, trc. Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 11.

⁵ Arnold J. Toynbee, **A Study of History**, London/New York/Toronto: Oxford University Press, 1955, c. III, s. 321-322. Benzer bir şekilde L. E. Goodman’da İbn Haldûn’un normatif perspektiflerden ve metafizik irtibatlardan uzak bir şekilde toplumsal ve siyasal olayları realist bir şekilde değerlendiren nadir düşünürlerden birisi olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Lenn Evan Goodman, “İbn Khaldûn and Thucydides”, **Journal of the American Oriental Society**, c. 92, no. 2, (1972), s. 250-252.

⁶ Örnek olarak Siftîlânâ Batsiyfâ İbn Haldûn’un herhangi bir düşünürün izinden gitmediğini ve herhangi bir düşünürün de onu takip etmediğini ifade etmektedir. Bkz. Siftîlânâ Batsiyfâ, **el-Umrânü’l-beşerî fî Mukaddimeti İbn Haldûn**, trc. Rıdvan İbrahim, Kahire: el-Hey’etü’l-Mısıriyyetü’l-Âmme, 1986, s. 237. Aynı şekilde Muhammed Talbî, Arapça yazan düşünürler arasında onun bir öncüsü olmadığı gibi aynı zamanda onun herhangi bir takipçisinin de olmadığını kabul etmektedir. Bkz. Mohamed Talbi, “İbn Khaldûn”, **The Encyclopedia of Islam**, Leiden: E. J. Brill, 1971, s. 831. Ayrıca bkz. Ignace Goldziher, **Klasik Arap Literatürü**, trc. Azmi Yüksel-Rahmi Er, Ankara: İmaj Yayınları, 1993, s. 164. Bu perspektiflerden biraz farklı olarak Walter J. Fischel ise İbn Haldûn’un İslam, Hristiyan, Yahudi ve diğer kültürlerle ait birçok kaynağı kendi bağlamında kullandığını söyleyerek aslında başka bir biçimde onun özgünlüğünü dile getirmektedir. Bkz. Walter J. Fischel, “İbn Khaldûn’s Use of Historical Sources”, **Studia Islamica**, No. 14 (1961), s. 109-119.

⁷ Cemil Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, yay. haz. Mahmut Ali Meriç, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s. 139. Meriç ayrıca İbn Haldûn için “Müslüman Doğu’nun yetiştirdiği tek büyük düşünürdür, ama ne babası ne de oğlu vardır tarihte” demektedir. Bkz. Cemil Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, yay. haz. Ümit Meriç yazan, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999, s. 138. Meriç, aynı zamanda İbn Haldûn’un kendinden öncekilerden bağımsız bir düşünür olarak yeni bir bilinçle toplumsal ve siyasal olayları analiz ettiğini de vurgulamaktadır. Bkz. Cemil Meriç, **Işık Doğudan Gelir**, İstanbul: Pınar Yayınları, 1984, s. 226-233.

⁸ Muhsin Mehdî, **İbn Khaldûn’s Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture**, Chicago: The University of Chicago Press, 1964, s. 285-296. Stephen

olarak düşüncelerini şekillendirdiğini savunan bu yaklaşımı benimseyen araştırmacılar, her ne kadar onun klasik metafizikle irtibatlı olduğu konusunda ortak bir tespiti öne çıkarsalar da, bu irtibatın hangi araçlarla ya da kimler aracılığıyla sağlandığı konusunda genel olarak üç ayrı yaklaşıma sahiptirler: ii.a) İbn Haldûn'u İbn Rüşd aracılığıyla Yunan siyaset felsefesinin, özellikle Aristoteles'in bir takipçisi olduğunu kabul eden perspektiftir. Abdurrahman Bedevî'nin temsil ettiği bu yaklaşım İbn Haldûn'un İbn Rüşd, özellikle de onun aynı zamanda Aristoteles'in **Politika** isimli eserinin siyasal yönetim biçimlerine ilişkin bir özetini sunan **Telhîsü Kitâbi'l-hatâbe** (retorik) adlı eseri aracılığıyla, Aristoteles'in siyaset felsefesine aşina olduğunu, böylece farklıklarına rağmen onun bu eserdeki Aristotelesçi yaklaşımlardan büyük oranda etkilendiği söylemektedir.⁹ ii.b) İbn Haldûn'un Fârâbî aracılığıyla klasik siyaset felsefesiyle irtibatlı olduğunu kabul eden yaklaşımdır. Richard Walzer, İbn Haldûn'un Fârâbî'nin erdemli ve erdemli olmayan toplum organizasyonlarına dair siyasî düşünce argümanlarını daha da öteye götürüp kendi dönemindeki bedevî ve hadarî toplumları açıklama formlarına dönüştürdüğünü savunmaktadır.¹⁰ ii.c) İbn Haldûn'un klasik metafizikle irtibatının Fahrettin er-Râzî aracılığıyla gerçekleştiğini savunan yaklaşımdır. Tahsin Görgün'ün temsil ettiği bu yaklaşım ise İbn Haldûn'un içinden düşündüğü klasik metafizik bağlamın Fâreddin er-Râzî'nin sistemleştirdiği, Adudüddîn el-Îcî ve Sa'deddîn et-Teftâzânî'nin gibi düşünürlerin ise sürdürdüğü gelenektir. Görgün'e göre bu düşünürlerin, kendilerinden önce ortaya konulan düşüncelerle bir irtibat biçimi ya da bir "metot" olarak kullandığı "tahkik" geleneği İbn Haldûn'un genel metodolojisi üzerinde etkili olduğu gibi, aynı zamanda İbn Haldûn söz konusu metot ve düşünürler aracılığıyla klasik metafiziği bir "toplum metafiziği"ne dönüştürmüştür.¹¹

iii) İbn Haldûn'un klasik metafiziği bilmekle birlikte ya dinî gerekçelerle ama bir şekilde içerde kalarak ona karşı bir tutum geliştirdiğini ya da tümüyle orijinal bir zeminden hareketle felsefeye karşı bir tutum geliştirdiğini öne çıkaran yaklaşımdır.

Frederic Dale de İbn Haldûn'u Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd aracılığıyla Aristotelesçi gelenek içinde değerlendirmektedir. Bkz. Stephen Frederic Dale, "**Ibn Khaldun: The Last Greek and The First Annaliste Historian**", *Middle East Studies*, 38 (2006), s. 431-451.

⁹ Abdurrahman Bedevî, "İbn Haldûn ve Aristo", **Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü** içinde, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, s. 157-169.

¹⁰ Richard Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought: Fârâbî and Ibn Xaldun", **Oriens**, 16 [1963], s. 40, 41.

¹¹ Tahsin Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", **İslam Araştırmaları Dergisi**, sy. 17, 2007, s. 49-78.

Birinci durumu benimseyenler, genel olarak İbn Haldûn'un, Gazâlî ve İbn Teymiyye gibi, sünnî kelâm geleneği aracılığıyla felsefeye karşı bir tutum aldığını; bu konuda sünnî kelâmın sıkı bir takipçisi olduğunu kabul etmektedirler. Mâcid Fahrî, Albert Houranî ve Hamilton A. R. Gibb bu yaklaşımın öne çıkan temsilcileri olarak kabul edilebilir. Fahrî, İbn Haldûn'un felsefe tarihindeki rolünün karmaşık olduğuna dikkat çekmekle birlikte, onun esas olarak dinî gerekçelerle klasik metafizikten uzak duran; deney gözlem ve tecrübeyi öne çıkaran bir düşünür olduğunu belirtmektedir. Ona göre İbn Haldûn'un klasik metafiziğe ilgisi, İbn Rüşd'ün ilgisinden ziyade Gazâlî'nin ilgisiyle şekillenmektedir. Bu sebeple Fahrî, açıkça İbn Haldûn'un felsefeye yönelik tutumunda Gazâlî'nin izinden gittiğini belirtmektedir.¹² Fahrî'den farklı olarak Houranî ve Gibb ise İbn Haldûn'un sünnî kelâm ve özellikle de İbn Teymiyye'yle benzerliği üzerinde durmaktadırlar. Houranî, İbn Haldûn'un hem asabiyetle ilgili hem de dine dayalı kanunların bir devletin refah ve sürekliliğindeki rolüne ilişkin görüşlerinde İbn Teymiyye ile tam bir uyum içinde olduğunu kaydetmektedir.¹³ Gibb ise İbn Haldûn'un düşüncelerindeki bağımsızlık ve özgünlük vurgusunun abartıldığını, onun toplum ve siyasete ilişkin açıklamalarında kendisinden önceki düşünürlerin çeşitli görüşlerini, örnek olarak İbn Teymiyye'nin asabiyetle ilgili dağınık görüşlerini sistemli bir biçimde geliştirdiğini ifade etmektedir. Ona göre İbn Haldûn'un toplumun/siyasetin kökenine ilişkin tespitleri filozofları değil, İbn Teymiyye'de olduğu gibi eleştirel sünnî kelâmı takip ederek büyük oranda dinî referanslarla şekillenmektedir. Gibb aynı zamanda İbn Haldûn'un, felsefî bir düşünür olmaktan ziyade Mâlikî ekolüne sıkı sıkıya bağlı bir hukukçu ve ilahiyatçı olduğunu söylemektedir.¹⁴ Buna karşılık Câbirî ise İbn Haldûn'un felsefeye karşı tutumunun Gazâlî, Şehristânî ve İbn Teymiyye'den farklı kaygıdan hareket eden yeni ve orijinal bir tutum olduğunu düşünmektedir. Ona göre, İbn Haldûn ne fıkıhçıların yöntemiyle bir bütün olarak klasik metafiziği reddetmekte ne

¹² Macid Fahrî, **İslam Felsefesi Tarihi**, trc. Kasım Turhan, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000, s. 401-410. Benzer bir şekilde Ali el-Verdî de İbn Haldûn'un birçok bakımdan Gazâlî ve İbn Teymiyye'yi takip ettiğini, Aristotelesçi akıl ve mantık eleştirisinde bazen Gazâlî'nin bazen de İbn Teymiyye'nin terimlerini kullandığını belirtmektedir. Bkz. Ali el-Verdî, **Mantıku İbn Haldûn fî dav'i hadâretihî ve şahsiyyetihî**, Beyrut/London: Dâru Kûfân, 1994, s. 61. Ahmet Arslan da İbn Haldûn'un, özellikle felsefe-kelâm arasındaki ilişki analizinde, Gazâlî'nin tutumunu sürdürdüğünü düşünmektedir. Bkz. Ahmet Arslan, **İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası**, Ankara: Vadi Yayınları, 2002, s. 454-455.

¹³ Albert Houranî, **Arabic Thought in The Liberal Age (1798-1939)**, New York: Cambridge University Press, 2013, s. 21-22.

¹⁴ H. A. R. Gibb, "The Islamic Background of Ibn KHaldûn's Political Theory", **Bulletin of the School of Oriental Studies**, University of London, 7/1 [1933], s. 23-31. Esasında Kamil Ayad ve Erwin Rosenthal'in İbn Haldûn hakkındaki araştırmalarını değerlendirerek bazı tespitler öne süren Gibb'in bu makalesi çok kısa ve özet olmasına rağmen İbn Haldûn literatüründe etkili olduğu görülmektedir.

de kelâmî bir tutumla onun yalnızca bazı meselelerini reddetmektedir. Aksine İbn Haldûn, kendisine özgü bir yöntemle klasik metafiziğin epistemolojik ilkelerini tartışıp onun omurgasını bütünüyle dağıtmaktadır.¹⁵

iv) İbn Haldûn'u daha çok modern, aydınlanma ve postmodern düşünürlerle bir karşılaştırma zemininde ele alan yaklaşımdır. Bu yaklaşımı benimseyenler, genel olarak, İbn Haldûn'u ya bu düşünürlerin sonradan dile getirdikleri çeşitli düşünceleri çok önceden ve daha iyi bir biçimde tartışan bir alternatif olarak ya da belirli belirsiz bazı fikirleriyle sözkonusu düşünürleri bir şekilde müjdeleyen bir öncü olarak incelemektedirler. Çağımızda "sosyal teori" ya da "siyaset teorisi", daha öncesinde ise "sosyoloji" gibi bağımsız alanların ortaya çıkması ve bu alanların araştırma konularıyla İbn Haldûn bağlamının oldukça benzerlik göstermesi, onun hakkında yapılan son araştırmalarda bu yaklaşımın daha çok tercih edilmesine sebep olmaktadır. İbn Haldûn'u "belirli belirsiz bazı fikirleriyle" bazı çağdaş düşünürleri müjdeleyen biri olarak inceleyen çalışmalar onun düşüncelerini çağdaş düşünürlerin sorularıyla okumayı denerken,¹⁶ onu "kendi bağlamında bir öncü" olarak inceleyen diğer çalışmalar ise İbn Haldûn'un kendi soruları ve bunların değişik biçimlerinden hareketle onun güncellenebilirliğini tartışmaktadırlar. Böylece günümüzde genelde "sosyal teori" ya da "siyaset teorisi" olarak isimlendirilen alanın Batı-dışı kökenlerine ışık tutulmasına katkı sağlaması amacıyla İbn Haldûn'un toplum/siyaset teorisine ilişkin açıklamalarının güncel olarak yaşanılanların anlaşılmasında elverişli bir yöntem olarak kullanılıp kullanılmayacağı tartışılmaktadır.¹⁷ Bağlamsal olarak gelişen

¹⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, trc. A. Sait Aykut, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003 s. 313-314.

¹⁶ Bu tarz bir okumaya şu çalışmalar örnek gösterilebilir: L. Gumpłowicz İbn Haldûn'un Comte ve Vico'dan çok daha önce sosyolojiye ilişkin çalışmalar ortaya koyduğunu tespit etmektedir. Bkz. L. Gumpłowicz, "İbn Haldûn ve İctimaiyatı (I)", **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, İstanbul: Kenan Basımevi ve Kışe Fabrikası, 1940, c. VI, sy. 2-3, s. 578. Robert Simon ise İbn Haldûn'u "tarih"i bir bilinç durumu olarak incelediğini söyleyerek onu Aristoteles'ten başlayan ve Descartes ve Spinoza'ya kadar Batı'da ele alış biçimleri bağlamında değerlendirmektedir. Bkz. Robert Simon, **İbn Khaldûn: History as Science and The Patrimonial Empire**, Budapest: Akademiai Kiado, 2002, s. 124-138. Sâmîye Hasan Sââtî de İbn Haldûn'un Mukaddime'deki araştırma alanlarının Sosyoloji ilminin kurucusu olarak kabul edilen Comte'un araştırmalarıyla karşılaştırarak onun Comte'tan çok önce aynı konuları benzer bir şekilde tartıştığını söylemektedir. Bkz. Sâmîye Hasan Sââtî, **İbn Haldûn Mübdi'an: Kırâetün Cedîdetün li-Fikrihi ve Menhecihi fi 'İlmi'l-İctimâ'**, Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2006, s. 29-36.

¹⁷ Bu tarz bir okumaya ise Sâti' el-Husrî, Ali Abdülvâhid Vâfî, Seyid Ferid Alatas ve Akif Kayapınar'ın çalışmaları örnek gösterilebilir. Husrî, İbn Haldûn'un toplumu bağımsız bir bilim haline getiren ilk kişi olmasından dolayı Sosyoloji ilminin kurucusu olarak kabul etmekte ve sosyolojinin bugün vardığı detaylarda bile İbn Haldûn'un daha detaylı araştırmalar yaptığını söylemektedir. Bkz. Husrî, **Dirâsât 'an Mukaddimeti İbn Haldûn**, [y.y.]: Dârü'l-Me'ârif, 1953, s.230-241. Husrî ayrıca bugün Sosyoloji ilminin alt dalları bakımından dikkate alınması durumunda bile yine de İbn Haldûn'un bu ünvanı en fazla hak eden kişi olduğunu kabul ederek umrân ilminin meseleleri sırasıyla i) genel sosyoloji, ii) göçebe hayat sosyolojisi, iii) siyaset sosyolojisi, iv) yerleşik hayat sosyolojisi, v) iktisat sosyolojisi ve

yukarıdaki dört yaklaşım biçimine, İbn Haldûn'u belli bir gelenek içerisinde değerlendirmeksizin parçalı bir şekilde yalnızca onun öğrenme, eğitim, tefsir ve hadis gibi ilimler alanlarındaki görüşlerini inceleyen, ancak bunu çoğunlukla diğer alanlardaki görüşlerinden bağımsız bir şekilde ele alan çalışmaları da ilave etmek gerekir.

II.

Bu sınırlı ve temsilî literatür değerlendirmesindeki şaşırtıcı çeşitlilik, aynı zamanda oldukça kapsayıcı ve sistematik olan İbn Haldûn düşüncesindeki çeşitliliğe de işaret etmektedir. Umrân ilminin araştırma alanlarının zenginliğini ve bunların ilk bakışta bir ölçüye kadar birbirini dışlayıcılığını bu çeşitliliğin en önemli sebeplerinden biri olarak ileri sürülebilir. Bu sebeple İbn Haldûn'un yukarıdaki değerlendirmelere konu olan bağlamsal ya da sistemli ilgisine dair tespitlerin, başta umrân ilminin şu ya da bu ölçüde tüm araştırma alanlarıyla ilişkili olan asabiyet olmak üzere; onun mülk, umrân, hadâret, bedâvet, hasep, üretim biçimleri ya da günümüz ifadesiyle ekonomi gibi sistem kurucu kavramlarının bağlamlarıyla sınırlandırılmış daha alt çalışmalarla desteklenmesi gerekmektedir. Bu kavramların her biri, diğerleriyle bağıntıları hiçbir şekilde göz ardı edilmeksizin kendi başına, belki de olgunlaşınca kadar defalarca kez, müstakil çalışmaların konusu olacak önemdedirler. Çünkü bu kavramların her biri

vi) ahlâk sosyolojisine karşılık geldiğini düşünmektedir. Bkz. Sâtî' el-Husrî, "İbn Haldûn Sosyolojisi", trc. Mehmet Bayyigit, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. IV, Konya: 1991, s. 223-230. Vâfî de İbn Haldûn'un bağımsız bir şekilde kurduğu umrân ilminin Batı düşünürlerinin kendisinden çok sonra fark edeceği Sosyoloji'nin hemen hemen bütün araştırma alanlarını karşılayan bir içerikte kullandığını tespit etmektedir. Bkz. Vâfî, "İbn Haldûn: Evvelü Müessisin li-'ilmi'l-İctimâ'î", **A'mâlû Mîhracânî İbn Haldûn**, Kahire: 1962, s. 63-78. S. F. Alatas İbn Haldûn'u bugün sosyal teori ve Sosyoloji'nin Batı-dışı öncüsü ya da Batı-dışı sosyal teorisini olarak bu alanın 20. yüzyıl düşünürleriyle çağdaş olduğunu düşünmektedir. Bkz. Syed Farid Alatas, "İbn Khaldûn and Contemporary Sociology", **International Sociology**, London: International Sociology Association, 2006, c. 21 (6), s. 782. Alatas ayrıca çağdaş sosyal teori ve sosyolojinin İbn Haldûn düşünceleriyle yeniden yapılabileceğini düşünmektedir. Bkz. Alatas, **Applying Ibn Khaldûn: The Recovery of A Lost Tradition in Sociology**, London and New York: Routledge, 2014, s. 1. Alatas İbn Haldûn teorisinin güncel olayları okumada başarılı olduğu kadar bu teorilerin aynı zamanda tarihsel olayları da bizim için bugün sosyolojinin yapamadığı kadar daha anlaşılır kıldığını tespit etmektedir. Bkz. Alatas, **Ibn Khaldûn**, New Delhi: Oxford University Press, 2013, s. 120. Akif Kayapınar ise İbn Haldûn'un alternatif bir ontoloji ve epistemolojiye dayalı olan teorisinin, bugün sosyal teori ve sosyal bilimlerin içine girdiği açmazları aşabilecek imkânları barındırdığını düşünmektedir. Kayapınar'a göre ontolojik ve epistemolojik bakımlardan son derece kuşatıcı ve köklü bir geleneğe yaslanan İbn Haldûn teorisi güncel toplumsal ve siyasal değişimler açıklama gücü yüksek bir çerçeve sunmaktadır. Bkz. Akif Kayapınar, "İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", **İslam Araştırmaları Dergisi**, sy. 15, 2006, s. 84-87. Kayapınar ayrıca İbn Haldûn teorisinin kendini güncelleme imkânlarını da taşıdığı ve bu teorisinin çağdaş değişimleri anlaşılır kılmak için tutarlı bir şekilde genişletilebileceğini de tespit etmektedir. Bkz. Akif Kayapınar, **The Theory of Asabiyya In Comparison with the Social Contract Approach**, Basılmamış Doktora Tezi, New York: Binghamton University, 2010, s. 375-380.

İbn Haldûn araştırmacıları tarafından yaygın bir şekilde kullanılmalarına rağmen, gelinen aşamada aralarındaki mantıksal bağıntıların ve ilişkisel bütünlüklü düzenin yeterince ortaya konulduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte, sözkonusu kavramlara dair yapılacak daha alt araştırmalarda, bu kavramlar arasındaki mantıksal bütünlüğün göz ardı edilmesi, umrân ilminin parçacı bir bakışla incelenmesi riskini her zaman barındırmaktadır. İşte bu çalışma, hem bu riski en aza indirgeyecek şekilde bu kavramlar arasındaki mantıksal bütünlüğü dikkate alarak hem de kendisini daha alt bir bağlamla sınırlandırarak “asabiyet” kavramına ve bu kavram merkezinde gelişen toplum (umrân) ile siyaset (mülk) teorisine ilişkin bir araştırmayla sözkonusu literatüre bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Kuskuşuz bu araştırma asabiyete ilişkin yapılan ilk müstakil çalışma değildir. En eskilerinden en yenilerine kadar İbn Haldûn literatürünün hemen hemen tamamı şu veya bu ölçüde asabiyete atıf yapmakta, çeşitli tanımlama ve ifade biçimleriyle onun önemine ve merkeziliğine dikkat çekmektedir. Ancak, Lacoste’un ifadesiyle, bu çalışmaların çoğu bir taraftan asabiyeti derinlemesine incelemekten uzak kalmakta, diğer taraftan bazıları yalnızca onun siyasal sonuçlarına bakarak bazıları ise onu günümüz bir kısım toplumbilim kavramlarıyla özdeşleştirerek konu edinmektedirler. Dolayısıyla ona göre bugün İbn Haldûn’un eserini inceleyen yorumcu sayısı kadar asabiyet yorumu bulunmaktadır.¹⁸ Özellikle Lacoste’un kendi döneminde mevcut olan çalışmalara bakıldığında ona katılmamak mümkün gözükmemektedir. Ancak, arada geçen zaman boyunca, her ne kadar onun eleştirisinin bir şekilde geçerliliğini hâlâ koruduğu anlaşılıyorsa da, nitelikli ve derinlikli çalışmaların ortaya çıkması, bu söylemi aynı kesinlikte sürdürmeyi de pek mümkün kılmamaktadır. Başka bir şekilde ifade edilirse, arada geçen zaman onun “derinlemesine incelemekten uzak” şeklinde yaptığı eleştiriye görece olarak geçersiz kılmakla birlikte “yorumların çeşitliliği”e ilişkin eleştirisini ise adeta perçinlemektedir. Bu sebeple burada bu çeşitlilikteki yorumların her birini değerlendirmek mümkün olmadığından, onlar arasında öne çıkan “ortak bağlam(lar)” bakımından bir değerlendirme yapılacaktır. Asabiyet kavramını şu veya bu ölçüde araştıran bu çalışmalara dikkatle bakıldığında, onların asabiyeti genellikle

¹⁸ Yves Lacoste, **İbn Haldûn, Üçüncü Dünyanın Geçmişi: Tarih Biliminin Doğuşu**, trc. Mehmet Sert, İstanbul: Sosyalist Yayınları, 1993, s. 116-117. Ancak Lacoste’un kendisi de yaptığı bu eleştirinin kapsamı dışına çıkamamaktadır. Çünkü her ne kadar Lacoste, haklı bir biçimde, bu araştırmaları asabiyetin “siyasal sonuçlarına” bakarak değerlendirdikleri için eleştirse de, son çözümlemede kendisi de asabiyeti yalnızca “siyasal bir içerikle” kavramaktadır. Ona göre “*bütünüyle siyasal bir kavram* olan asabiyet, İbn Haldûn’un görüşlerinin temel eksenidir”. Her iki durumda da asabiyet sadece siyasal boyutuyla ya da bağlamıyla araştırmaya konu olmaktadır. Bkz. Yves Lacoste, **İbn Haldûn, Üçüncü Dünyanın Geçmişi: Tarih Biliminin Doğuşu**, s. 116.

bir “siyasal bağlam”da araştırmaya konu edindikleri anlaşılmaktadır. Bu çalışmalar siyasal bağlamda kalarak asabiyeti i) ya genel olarak bedevî veya kabile toplumlarına özgü bir örgütlenme biçimi ii) ya milliyetçilik veya ulus-milliyetçilik gibi sınırlı belirli siyasal görünümlere sıkıştırılmış bir siyasal içerik iii) ya da bunların içlerlenerek aşıldığı, sürekli değişen görünümleriyle birlikte çeşitli siyasal otorite biçimlerine ve devletin oluşumuna ilişkin kurucu bir güç olarak tanımlandığı görülmektedir.

i) Asabiyeti genellikle bedevî toplumlara özgü bir örgütlenme biçimi olarak gören araştırmacılar onun daha çok bedevî ve kabile toplumlarındaki işlevselliğini öne çıkarmaktadırlar. Özellikle **Mukaddime**’nin Batı dillerine çevrilirken asabiye karşılık olarak tercih edilen tercüme biçimlerinin genellikle kabilelerdeki örgütlenme tarzına özgü nitelikleri vurgulanması, bu bağlamın oluşmasında etkili olduğu ileri sürülebilir.¹⁹ Hatta bu bağlamı kullanan bazı araştırmacılar kimi zaman, paradoksal bir şekilde, sözkonusu bedevî ve kabile toplumlarını da yalnızca Kuzey Afrika toplumlarıyla sınırlandırma eğilimindedirler. Onlara göre İbn Haldûn asabiyeti bütün dönemler ve bütün ülkeler için geçerli olabilen kuşatıcı bir çerçeveye değil, aksine yaygınlık alanını oldukça sınırlı tutarak belirgin bir tarihsel çerçeveye oturtmaktadır. Bu sınırlı tarihsel çerçevenin ise Kuzey Afrika’ya özgü bir nitelik taşıdığını iddia etmektedirler.²⁰ Kan bağına dayalı siyasal birlikteliklerin kabile toplumlarındaki formları üzerine yoğunlaşan bu yaklaşımlar, asabiyeti de bu çerçevedeki bir içerikle sınırlandırmaktadırlar.²¹ Bu bağlamda kabile toplumlarındaki siyasal konumlar olarak ise “reis” veya kabile reisinin etkinlik alanı, asabiyetin etkinlik alanı olarak tarif edilmektedir. Böylece asabiyetin tüm siyasal içeriğinin kan bağına dayalı bir içerik olduğu varsayılmaktadır.

ii) Asabiyeti milliyetçilik veya ulus-milliyetçilik şeklinde nispeten daha geniş ama sınırlı ve belirli siyasal görünümlere sıkıştırılmış bir siyasal içerik olarak anlayan

¹⁹ De Slane’dan sonra **Mukaddime**’yi ikinci kez Fransızcaya tercüme eden Vincent Monteil asabiyeti sınırlandırarak yalnızca kabile toplumlarına özgü bir nitelik olarak anlamakta ve onu bazen “kabile ruhu” bazen de “kabile dayanışması” biçiminde çevirmektedir. Bu Fransızca çeviri ayrıca Türkçeye de çevrilmiştir. Kabile ruhu ve kabile dayanışması karşılığı için örnek olarak bkz. **Mukaddime**, trc. Sevim Belli, Ankara: Onur Yayınları, 2014, s. 224, 225, 231. Asabiyet çevirisinde birbirinden son derece farklı karşılıklar kullanan De Slane’nın bu karşılıklardan biri olarak “kabile ruhu”nu tercih etmesi dikkate alındığında çevirilerin etkisini göz ardı etmek pek mümkün görünmemektedir. T. Khemeri De Slane’ın tercümesinde asabiye karşılık olarak kullandığı değişik kelimelerin her birinin kaç kez kullanıldığını cilt ve sayfa numaralarıyla birlikte tespit etmektedir. Bkz. T. Khemeri, **İbn Haldûn’un Mukaddime’sindeki “Asabiyye” Mefhumu**, trc. Hüseyin Zamantılı, İstanbul: Sosyoloji Konferansları Ayrı Basım, 1984, s. 173-175.

²⁰ Yves Lacoste, **İbn Haldûn, Üçüncü Dünyanın Geçmişi: Tarih Biliminin Doğuşu**, s. 120-121.

²¹ Gaston Baouhoul, **İbn Haldûn: Felsefetu’l-ictimâ’iyyetü**, trc. Adil Zuaytir, Beyrut: Müessesetü’l-Arabiyyetü’d-Dirâsiyye, 1983, s. 81-88.

araştırmacılar ise bazen onu günümüz milliyetçilik anlayışlarının erken bir biçimi, bazen ise özdeş bir biçimi şeklinde anlamaktadırlar. Çağdaş milliyetçi eğilimlerden de etkilenen bu yaklaşımın öne çıkmasında, bir taraftan İbn Haldûn'un asabiyet ile nesep arasında kurduğu arkaik sıkı ilişkinin; diğer taraftan, tıpkı onun bir kabile olgusu olarak anlaşılmasında olduğu gibi, asabiyetin tercüme şekillerinin önemli ölçüde etkili olduğu ileri sürülebilir. Çünkü bu yaklaşımı benimseyen araştırmalar, asabiyet fikrini çağdaş milliyetçi eğilimlerin perspektifleriyle sınırlandırırken, onun "milliyetçilik", "millet ruhu", "millî duygu"²² ya da "millî idare"²³ biçimindeki tercüme biçimlerine dayanmaktadırlar.²⁴ Her ne kadar bir kısım araştırmalar milliyetçiliğe ilişkin perspektiflerini bazı koşullarla sınırlandırmalarına²⁵ karşılık diğer bir kısmı asabiyetin modern milliyetçilik fikrine tam denk olarak düştüğünü²⁶ düşünse de son kertede her iki anlayış da onu milliyetçiliğin belirli bir zamanın şartlarıyla biçimlenmiş bir formu olarak anlamaktadırlar. Buna karşılık bazı araştırmacılar ise günümüz milliyetçilik anlayışlarındaki organizasyon biçimleriyle asabiyetin organizasyon biçimi arasında yalnızca bazı benzerlikler kurmakla yetinmektedirler.²⁷

iii) Asabiyetin yorumlanmasında en fazla öne çıkan bağlam ise yukarıdaki kavrayışları da kapsayan, ancak asabiyetin dinamik karakteri üzerine yoğunlaşarak onun sürekli değişen görünümüleriyle birlikte çeşitli siyasal otorite biçimlerine ve devletin oluşumuna ilişkin kurucu bir güç olarak tanımlandığı bağlamdır.²⁸ Bu bağlam,

²² De Slane tercümesinde asabiyeti büyük oranda "milliyetçilik", "millet ruhu", "millî duygu" kavramlarıyla karışılmaktadır. Bkz. T. Khemeri, **İbn Haldûn'un Mukaddime'sindeki "Asabiyye" Mefhumu**, s. 174.

²³ Örnek olarak, Ali Yusuf asabiyetin "millî idare" şeklinde tanımlanabileceğini düşünmektedir. Bkz. Ümit Hassan, **İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi**, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, s. 173. Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, **Mukaddime, "Giriş"**, İstanbul: Dergah Yayınları, 2007, s. 96.

²⁴ Örnek olarak, A. F. Von Kremer asabiyeti genellikle bu şekilde anlamaktadır. Bkz. Akif Kayapınar, "İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", **İslam Araştırmaları Dergisi**, s. 109-110.

²⁵ Mesela Khemeri milliyetçilikten kastının özellikle birinci dünya savaşı öncesi milliyetçilikler olduğunu belirterek asabiyeti bu tür bir milliyetçilik biçiminde anladığını söylemektedir. Ayrıca Khemeri De Sacy'nin de buna benzer bir görüşte olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. T. Khemeri, **İbn Haldûn'un Mukaddime'sindeki "Asabiyye" Mefhumu**, s. 177-183.

²⁶ Mesela Selahattin H. Bahş bu şekilde düşünmektedir. Bkz. Ümit Hassan, **İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi**, İstanbul: s. 173. Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, **Mukaddime, "Giriş"** s. 96.

²⁷ Örnek olarak bkz. Alfred Gierer, "İbn Khaldun on Solidarity ("Asabiyah") - Modern Science on Cooperativeness and Empathy: a Comparison", **Philosophia Naturalis**, Frankfurt, 2001, c. 38, s. 91-104.

²⁸ Burada, her ne kadar ilgi düzeyi bakımından İngilizce ve Fransızca ve Arapça literatürünün sonrasına düşse de, Türkçe literatürün daha doğru bir kavrayışla bu bağlamı belirgin bir şekilde daha fazla kullandığı söylenebilir. Öyle ki bazen bu kavrayışın diğer aşırı ucuna götürülmesi farklı bir yanlış yorumlamayı da beraberinde getirmiş görülmektedir. Örnek olarak Hilmi Ziya Ülken asabiyetin yalnızca kan bağına dayalı olmadığını göstermek için bir ara kalemine hâkim olamayarak "İbn Haldûn

asabiyeti sadece kabileye ya da milliyetçiliğe özgü niteliklerle değil, bunların ötesinde, özellikle devletin oluşumunu merkeze alarak çeşitli siyasal organizasyon biçimlerinin ardındaki aktif ve itici güç olarak tanımlamaktadır.²⁹ Buradan hareketle devletin geçirdiği değişik aşamalar, asabiyyetin içinde bulunduğu yönelimler bakımından analiz edilmektedir.³⁰ Bu sebeple bazı araştırmacılar onu siyasetin “fail nedeni” olarak görmektedirler.³¹ Burada öne çıkan önemli unsur, kabilecilik ve milliyetçilik çeşitleri de dâhil olmak üzere, asabiyyetin çoklu siyasal oluşumları değişik biçimlerde organize edebilme durumudur. Bu perspektifte, diğer ikisinden farklı bir biçimde, asabiyyetin siyasal içeriğine ilişkin olarak daha geniş kapsamlı bir söylem geliştirilmektedir. Hatta bazen ustalıkla kullanılan bu perspektif, yalnızca siyasal oluşumları açıklamak için değil, bununla birlikte çağdaş siyasal söylemlerin bir eleştirisine dönüştürülmektedir.³²

insan tabiatından, organik akrabalıklardan gelen her türlü dayanışmayı inkâr ediyor” demektedir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, **İslam Felsefesi: Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru**, İstanbul: Ülken Yayınları, 1983, s. 234. Ancak İbn Haldûn yaptığı şey, Ülken’in düşündüğünün aksine, bu dayanışma türünü inkâr etmek değil, aksine tam da asabiyyetin yalnızca bu tür dayanışmadan ibaret olmadığını göstererek onu aşmaktır.

²⁹ Örnek olarak bkz. Aziz al-Azmeh, **Ibn Khaldûn in Modern Scholarship: A Study in Orientalism**, London: The Third World Centre for Research and Publishing, 1981, s. 171. Hellmut Ritter, “Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldûn”, **Oriens**, Leiden: Brill 1948, c. 1, no. 1, s. 3. Kasım Şulul, **İbn Haldûn’a Göre İslam Medeniyeti**, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, s. 56. Nurullah Ardiç, “Genealogy or Asabiyya? Ibn Khaldun between Arab Nationalism and the Ottoman Caliphate”, **Journal of Near Eastern Studies**, s. 323. Orhan Hülâgü, **Farabi ve İbn Haldun’da Devlet Düşüncesi**, İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999, s. 69-73. Linda T. Darling, “Social Cohesion (‘Asabiyya) and Justice in the Late Medieval Middle East”, **Comparative Studies in Society and History**, c. 49, no. 2, (2007), s. 330. Muhammad Mahmoud Rabî, **The Political Theory of Ibn Khaldûn**, Leiden: E. J. Brill, 1967, s. 48-73. Fida Muhammad, “Ibn Khaldun’s Theory of Social Change: A Comparison with Hegel, Marx and Durkheim”, **The American Journal of Islamic Social Sciences**, 15/2, s. 34.

³⁰ Hem hacim hem de nitelik bakımından bu analizi en iyi kullanan araştırmacılarından biri Muhammed Âbid el-Câbirî’dir. İbn Haldûn düşüncesinde devletin geçirdiği aşamaları, onun gelişmesinin ilkeleri ve çözülmesinin esas sebeplerinin neler olduğu sorusunun yönlendiriciliğinde araştırmasını yürüten Câbirî, asabiyyetin bu süreçlerdeki rolü üzerine yoğunlaşmaktadır. Asabiyyetin bu süreçlerdeki işlevsel rolünü ise ekonomik yönelimler üzerine kurmak isteyen Câbirî, böylece asabiyyetle mülk (Câbirî yanlış olarak mülkle devleti özdeşleştirmektedir) arasındaki ilişkiyi analiz etmektedir. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, **Fikru İbn Haldûn: el-Asabiyye ve’l-devle, Me’âlimu nazariyyetin Haldûniyyetin fi’t-târîhi’l-İslâmî**, Beyrut: Merkezü Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 2001, s. 163-179.

³¹ Muhsin Mehdî asabiyyeti “The Efficient Cause” şeklinde yorumlamaktadır. Bkz. Muhsin Mehdî, **Ibn Khaldûn’s Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture**, Chicago: The University of Chicago Press, 1964, s. 253. Ali Çaksu, Mehdî’nin bu tespitine itiraz etmektedir. Ona göre asabiyyetin devletin oluşumun başlangıcında bir fail rolü varsa da bu onun tek fail sebep olduğunu göstermediği gibi aynı zamanda onun failiği Aristotelesçi bir failik de değildir. Bkz. Ali Çaksu, “İbn Haldûn ve Hegel’de Tarihte Nedensellik: Aristo Mirasını Yeniden Değerlendirmek”, **Dîvân: İlmî Araştırmalar**, sy. 12, 2002/1, s. 70-72.

³² Sözkonusu perspektifi bu şekilde genişleterek çok daha işlevsel bir biçimde kullanan araştırmacıların başında ise Akif Kayapınar gelmektedir. Kayapınar, hem İbn Haldûn’un asabiyyet düşüncesi üzerine yazdığı doktora tezinde hem de aynı konuda yazdığı uzunca makalesinde bu perspektifi ustalıkla geliştirmektedir. Ona göre, özellikle Aydınlanma sonrası dönemde, Batı merkezli siyaset teorilerinin, bazen bir hesaplama ya da onun çıkmazlarına cevap verme bazen de şu ya da bu ölçüde onaylama biçimleriyle, ilişkili oldukları ana merkez “liberal demokrasi”dir. Bugün geline nokta, artık ne liberal demokrasinin kendi felsefî ön kabullerine yöneltlen eleştirileri aşacak iç-bütünlüklü bir felsefî

Dolayısıyla bu bağlamın ilkesel olarak temsil ettiği açıklama tarzının ayırt edici yönü, asabiyetin yalnızca belirli formlarla sınırlandırılmış yapılarının ötesinde onun dinamik karakterinden kaynaklı değişken biçimleridir.

III.

Asabiyetin tartışma bağlamlarına ilişkin yukarıdaki incelenen perspektifler dikkatle takip edildiğinde onlarda öne çıkan ortak yön olarak şu özellik tespit edilebilir: Söz konusu bağlamların ve çalışmaların hemen hepsi de asabiyeti yalnızca siyasal içeriği ya da boyutuyla incelemektedirler. Ancak İbn Haldûn'un "siyaset teorisi"nin en önemli özelliği, onun sürekli olarak bir "toplum teorisi" de içermesidir. İbn Haldûn'un toplum teorisiyle siyaset teorisinin hem pratik birleşme ve kesişme durumu hem de teorik ayrışma durumunun ilişkili olduğu ortak zemin ise "asabiyet"tir. Bu sebeple yukarıdaki bağlamlarda toplum ve siyasetin ayrılmışlığına/ayrılmazlığına ilişkin bir tartışmanın hâlâ eksik kaldığı anlaşılmaktadır. Bu eksiklik ise sadece toplum teorisinin incelenmesini değil, bununla birlikte onun siyaset teorisinde nasıl içerildiğine ilişkin bir araştırmayı da gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla, eğer toplum ve siyaset arasında teorik bir ayrılmışlık söz konusu ise bu durumda cevaplanması gereken iki yönlendirici soru hâlâ karşımızda durmaktadır: i) İbn Haldûn'un toplum teorisi teorik bir perspektifle kendinde incelenebilir mi ve onun kendinde kurulmasının asabiyetle ilişkisi nedir? ii) İbn Haldûn'un toplum teorisinin siyaset teorisiyle teorik ayrılmışlık ve pratik birliktelik ilişkisi nasıl belirlenmektedir ve asabiyetin bu ilişki biçimlerindeki işlevsel rolü nedir? İşte bu çalışma, bir taraftan toplum ve siyaset düzeylerinin her birini kendi teorik güzergâhlarında analiz edip onların asabiyetle ilişkisini ortaya koymaya çalışarak, diğer taraftan her iki düzeyin pratik birlikteliğinde asabiyetin işlevini gösterebilmeyi ümit ederek söz konusu eksikliğin aydınlatılmasına bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

geleneğe sahip olduğu ne de ona eleştiri olarak yönelen siyaset teorilerinin böyle bir geleneğe sahip olduğu açıkça görülmektedir. Kayapınar'a göre İbn Haldûn'un asabiyet teorisinin hem kuşatıcı ve iç-bütünlüklü bir felsefi geleneğe yaslanması hem de liberal demokrasiye yöneltilen birçok eleştiriyi aşabilecek çok-disiplinli metodolojik bir yaklaşımı barındırması, onun Batı-dışı alternatif bir teori olarak yeni açılımlar sağlayabilecek bir içerikle yeniden güncellenmesini mümkün kılmaktadır. Bkz. Akif Kayapınar, **The Theory of Asabiyya In Comparison with the Social Contract Approach**, s. 375-380; ayrıca bkz. Akif Kayapınar, "İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", s. 113-114.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ANALİZ VE UMRÂNIN BİR İLİM OLARAK KURULUŞU

1.1. Kavramsal Analiz: Asabiyetin Maddesi ya da Nesnesi

İbn Haldûn, başta “nesepe”, “bağlılık” (velâ), “ittifak” (hîlf), “ideoloji” tarzı ve “dîn”e dayalı birliktelikler olmak üzere çeşitli terimleri asabiyetin “nesne”si olarak tartışmaktadır. Asabiyet kavramının bu terimlerle ya da nesnesiyle ilişkisinin başarılı bir şekilde gösterilebilmesi için gerekli olan kavramsal analiz, sadece asabiyetin “nesne”sinin ne ve onun nesnesiyle ilişkisinin nasıl olduğu sorusuyla değil, bununla birlikte bizzat sözkonusu nesnenin kendi iç bağıntılarının ne olduğu ve nasıl gerçekleştiği soruları eşliğinde yapılmalıdır. Çünkü İbn Haldûn bu kavramları, dilbilimsel bir perspektifle değil, onların karşılık geldiği uzlaşımın gerçeklik alanındaki çeşitli görünümlerin geçişken ve belirsiz sınırlarını gösterme isteğiyle analiz etmektedir. Yani, İbn Haldûn asabiyetin kendisinde belirsiz görüntüler olduğu kadar onun nesnesinde de aynı belirsizliklerin olduğunu düşünmektedir. Büyük oranda birbiriyle ilişkili olan bu belirsizliklerin anlaşılır bir şekilde gösterilebilmesi, ancak araştırmanın tümüne yayılan bir analizle mümkün olduğundan bu aşamada, bazen asabiyet teriminin üstünü örtmek pahasına da olsa, yalnızca asabiyetin nesnesindeki değişimin, dönüşümün ve dinamik karakterin analiziyle yetinilecektir. Bu dönüşüm ise yalnızca niceliksel ya da biçimsel bir dönüşüm değil, aynı zamanda işlevsel ya da niteliksel bir dönüşümdür. Başka bir ifadeyle, asabiyetin nesnesindeki biçimin dönüşümü, ondaki “anlam”ın dönüşümü aracılığıyla olmaktadır. Anlamın dönüşümü ise asabiyet asla tek bir bireyin kendiliğinden bir eylem kabiliyetine karşılık gelmeyip, bilakis bireyin de dâhil olduğu bir grubun kişiye aktardığı bir eylem kabiliyetiyle olduğundan, oldukça problematik bir şekilde giderek ortak anlamların yeniden üretilmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu ortak anlamlar bir taraftan sınırlayıcı olurken, diğer taraftan kendi sınırlarını sürekli aşma eğilimindedirler. Bu sebeple İbn Haldûn, asabiyetle onun nesnesi arasındaki ilişkide ortaya çıkan ortak anlamları yeterince dikkate almaktadır. Burada inceleyeceğimiz bağlam çerçevesinde bu ortak anlamlar üç aşamalı olarak analiz edilecektir: i) “nesepe” kavramının karşılık geldiği

ortak anlamın tespit edilmesi. ii) nesebin ya da onun “bağlılık” ve “ittifak” gibi araçlarla genişleyen biçiminin karşılık geldiği anlamın ve onların da dâhil olduğu üst-anlamların tespiti edilmesi. iii) bu anlamların “neseb asabiyeti” ve “sebeb asabiyeti” olarak kavramsallaştırılmasındaki güçlülük ve zaaflara işaret edilmesi.

1.1.1. Neseb/Soy

İbn Haldûn açısından asabiyetin bütün toplumsal ve siyasal örüntülerdeki işlevselliğinin başarılı bir şekilde analiz edilmesi, onun çekirdek formlarının ya da arketiplerinin incelendiği bir laboratuvar durumunda olan nesepteki işlevselliğinin çözümlenmesini gerektirmektedir. Başka bir ifadeyle, İbn Haldûn neseb terimini asabiyet üzerinden şekillenen toplumsal ve siyasal yapıların içerik ve biçiminin daha geniş bir çözümlemesini geliştirmek için bir tür *arke* olarak kullanmaktadır. Bu sebeple İbn Haldûn düşüncesinde asabiyetin tüm örüntü biçimlerindeki işlevselliğini en iyi şekilde gösteren bir laboratuvar olarak neseb, onun açısından sözkonusu işlevselliği ondan daha iyi gösteren başka bir alan olmadığı için, asabiyetle ilişkili anahtar bir terim olarak yerini almıştır. Ancak İbn Haldûn, doğrudan nesebe ilişkin salt teorik bir bilgiyi değil, onun pratik etkileşimlerinin hangi bağlamda ve biçimlerde işlevsel olduğuyla ilgilenmektedir. İbn Haldûn, bu terimin merkezine bireyler veya gruplar arasındaki akrabalık ilişkilerini taşıyarak bu ilişkilerdeki dinamik ve etkileşimsel bağlamı ise şu şekilde açıklamaktadır: “İnsanlar arasındaki akrabalık bağı doğal bir şeydir” (**ve zâlike enne sîlate’r-rahmi tabî’iyyûn fi’l-beşeri**). Bu bağın gereği ise kişinin, “herhangi bir haksızlığa ya da saldırıya uğradığı zaman akrabalarının yardımına koşmasıdır” (**ve min sîlatiha’n-nu’ratü ‘alâ zevi’l-kurbâ ve ehli’l-erhâmi en yenâlehüm zaymûn ev tûsîbehüm helaketün**). Dolayısıyla “akrabalarına yardım etme eğilimi [de] varolduğundan beri insanda varolan doğal bir şeydir” (**[ve hiye] nez’atûn tabî’iyyetün fi’l-beşeri müz kânû**). O halde “nesebin faydası, yalnızca yardımlaşma ve yardım çağrısına cevap vermeyi gerçekleştiren akrabalık bağı aracılığıyla oluşan “kaynaşmadır”” (**enne’n-nesebe innemâ fâidetühu hâza’l-iltihâmü’l-lezî yûcibu sîlate’l-erhâmi hatta teka’a’l-münâsaratü ve’n-nu’ratü**).³³

³³ Buna benzer bir diğer ibare ise şu şekildedir: “Nesebin faydası [sözkonusu akrabalık gereği olan] bağ ve onun aracılığıyla gerçekleşen kaynaşmadır (**ve nef’uhû innemâ hüve fî hâzihi’l-vuslati ve’l-**

Burada nesebe dâhil her bir üyenin “kaynaşma” eylemine nasıl ve niçin yöneldiği, onu hangi araçlarla açıkladığı gibi sorular üyeler arasındaki ortaklaşa eylemin organize edilmesinin temel unsuru olarak incelenmektedir. Buna göre, İbn Haldûn’un ilgilendiği şey, bütünlüklü, tutarlı ve her yönden gerçek bilgiye dayalı bir nesep araştırması değil, nesebin içinde işlevsel gönderme noktalarına ya da buna eşdeğer bir karakter olarak bizzat nesebin kendisine dayalı “kaynaşma” biçimlerinin referanslarını göstermektir. Sözkonusu referans noktalarındaki işlevsellikler ise güçlülük ve zayıflık bakımlarından farklılaşmaktadırlar.

[A1] Bil ki, kabilelerin (**kabâil**) tüm boyları (**hay**) ve kolları (**batn**) genel nesepleri bakımından tek bir asabiyet oluştursalar bile, daha özel bir takım neseplerin mevcut olması sebebiyle aralarında başka asabiyetler de bulunmaktadır. Sözkonusu özel asabiyetlerin meydana getirdiği kaynaşma genel asabiyetin oluşturduğu kaynaşmadan daha kuvvetlidir. Örnek olarak bir aşiretten (**aşîr**) veya bir aileden gelmek (**ehl-i beyt**) veya bir babanın çocukları arasındaki kardeşlik bu şekilde özel bir asabiyet meydana getirirken, yakın ya da uzak amcaoğulların durumu bu şekilde özel bir asabiyet meydana getirmemektedir. Bu durumda onlar özel neseplerindeki asabiyete çok daha fazla bağlı oldukları halde genel nesepleri itibarıyla da diğer asabiyetlere [diğer boylar ve kollar] katılmaktadırlar. Dolayısıyla her ne kadar herhangi bir yardım çağrısına cevap olarak bir yandan özel nesepleri diğer yandan genel nesepleri onların yardımına koşsalar da yine de yakın akrabalık bağları sebebiyle özel neseplerinden gelen yardım çok daha kuvvetli olmaktadır (...). O halde yöneticilik de sürekli bir koldan (**fer'**) diğerine intikal eder. Ancak sözkonusu intikal her zaman en güçlü kola yönelik olur.³⁴

iltihâm). Bkz. Vâfî, c. II, s. 484; Şeddâdî, c. I, s. 208; Quatremère, c. I, s. 235-236; Rosenthal, c. I, s. 264-265; Pîrîzâde, c. I, s. 256.

³⁴ Vâfî, c. II, s. 489; Rosenthal, c. I, s. 268-269, 59. dipnot. Bu pasajın içinde yer aldığı “**Faslun fi enne’r-riyâsete lâ tezâlû fi nisâbihâ’l-mahsûsi min ehli’l-‘asabiyyeti/Yöneticilik Her Zaman Asabiyetin Özel [Baskın] Bir Kolunda Olur**” isimli bölüm Şeddâdî ve Quatremère baskılarıyla Pîrîzâde tercümesinde bulunmamaktadır. Rosenthal bu bölümün yalnızca Bulak baskısında olduğunu söylemekle yetinerek ilgili bölümü dipnot olarak aktarmaktadır. Vâfî ise kendi baskısında yer alan bir sayfa civarındaki bu bölümle ilgili **Mukaddime**’nin 1274/1858 tarihli Bulak baskısına dayanak şu açıklamayı yapmaktadır: “(...) Nasr el-Hûrînî başkanlığında yapılan Bulak baskısı, İbn Haldûn’un Sultan Ebû Fâris Abdülazîz’e ithaf ettiği nüshaya veya ondan istinsah edilen başka bir nüshaya dayandığı halde şu notu kaydederek Fârisiyye olarak bilinen nüshaya ilavede bulunmaktadır: “**Faslun fi enne’r-riyâsete lâ tezâlû fi nisâbihâ’l-mahsûsi min ehli’l-‘asabiyyeti**” isimli bölüm Tunus nüshasında bulunduğu halde Fârisiyye nüshasından istinsah hatası olarak çıkarılmıştır. Bu başlığın Fârisiyye nüshasından istinsah hatası olarak çıkarıldığının en açık delili ise bu bölümde söylenenlerle [XI. başlık] bir sonraki bölümün [XII. başlık] hemen girişinde söylenenler arasındaki uygunluktur.” [Fârisiyle nüshasında bulunmayan] bu başlık **Mukaddime**’nin ikinci bölümünün XI. başlığıdır”; bkz. Vâfî, c. I, s. 246-247. Vâfî ayrıca ilgili başlığa dipnot düşerek Hûrînî’nin şu tespitini de aktarmaktadır: “Bu başlık dolaşımda olan nüshada yoktur. Fakat biz bu başlığı, müellifin henüz ilaveler ve çıkarmalar yapmadan önceki nüshasına dayanan sağlam bir nüshada görmekteyiz”; bkz. Vâfî, c. II, s. 488. Hûrînî ve ondan aktaran Vâfî’nin tespitlerinden farklı olarak şu husus da kaydedilmelidir: Sözkonusu başlığın içeriğinin **Mukaddime** nüshalarında bulunması ya da bulunmaması tartışmasının yanında, ayrıca başlığın bizzat kendisine de bir müdahale sözkonusudur.

İbn Haldûn'un, nesebin farklı görünümüne ilişkin genel gözlemlerini sunan bu pasajdan da anlaşılabilceği gibi, her ne kadar nesep genellikle açık gibi görünse de aslında oldukça karmaşık ve belirsiz bir içeriğe sahiptir. Bu belirsizlik içinde nesep, en genel anlamıyla, "baba tarafından akraba olan bireylerin tarihsel olarak geriye doğru yayılan bütünlüğü" şeklinde tarif edilebilir.³⁵ Ancak nesebin tarihsel olarak geriye doğru yayılarak genişleyen güzergâhı takip edildiğinde, onun giderek kendisini üst bir kategori olarak kurduğu veya koruduğu, bununla birlikte kapsadığı alanda sınırları belirsiz, çoğu zaman karmaşık ve her biri dinamik olan birçok ara/alt kategoriyi ya da "ara/alt-neseb"i de ürettiği görülmektedir. Bunlar, başka pasajlarda nesebin ara/alt kategorileri olarak pasaj [A1]'deki kategorilerle aynı ya da benzer anlamlarla kullanılan terimleri de ilave ederek ifade edersek, gittikçe daralan bir içerik sıralamasıyla, şa'b³⁶, kabile, batn, fer', hay, aşîre ve beyt gibi farklı şekillerde isimlendirilmektedir.³⁷ Ancak, her ne kadar [A1]'deki perspektiften hareketle "şa'b"den ya da "kabile"den "beyt"e doğru gittikçe bir içerik daralmasının olduğu tespit edilse bile, İbn Haldûn sistemi içinde kalarak bu kategorilerin kapsam ve boyutlarını açık bir şekilde ortaya koymak mümkün gözükmemektedir. Aslında, aşağıda inceleneceği üzere, sözkonusu boyutların belirtilmesine ilişkin teorik bir bilgi araştırması yapmak İbn Haldûn'un ilgisini de hiç çekmemiştir. Onun sistemi açısından önemli olan şey, bu kategorilerin nesebin şu ya da bu düzeyde toplumsal/siyasal güç ilişkilerine üst-

Çünkü Hürînî ve Vâfî'nin "**Faslun fi enne'r-riyâsete lâ tezâlû fi nisâbihâ'l-mahsûsi min ehli'l-'asabiyyeti**" şeklinde kaydettikleri başlık Takîyuddîn b. Ma'rûf istinsahında şu şekildedir. "**Faslun fi enne'r-riyâsete la tezâlû fi medânihâ'l-hayri min ehli'l-'aşireti/Yöneticilik Her Zaman [Asabiyyetin] Aşiretin Seçkin Soyundan Olur**"; bkz. İbn Haldûn, *Kitâbü 'unvânî'l-iber ve divânî'l-mübtedai ve'l-haber*, istinsah eden Takîyuddîn b. Ma'rûf, Leiden: Universiteitsbibliotheek Leiden, Netherlands, Shelfmark, Or 48, vr. 66b. İki başlık arasında anlam bakımından önemli bir fark olmasa da lafzî farklılığı istinsah hatasıyla açıklamak çok zor görünmektedir. Bu ise kavramsal bir tercihi ve sözkonusu başlığın birden fazla kez müdahaleye uğradığını göstermektedir. Buna göre önce değiştirilerek sonra ise tamamen dışarıda bırakılarak birden fazla kez bu başlık üzerinde çalışıldığı ve bu pasajın işaret ettiği düşüncüyü onun öncesinde ve sonrasında başlıkların eksik bırakmayacak şekilde anlattığı dikkate alındığında, İbn Haldûn'un bilinçli olarak bu başlığı sonraki nüshalardan çıkardığı anlaşılmaktadır. Buna rağmen bizim bu pasajı tercih etmemizin sebebi, nesebin kapsadığı alanda dizilen kavramların büyük bir kısmına daha derli toplu bir şekilde işaret etmesidir. Yoksa İbn Haldûn metninde bu pasajdaki her bir cümleyi tekrar eden ibareler pek çok kez tespit edilebilir. Zaten İbn Haldûn'un bu başlığı metninden çıkarmasının nedeni de çelişik bir durumdan değil, tekrarlardan dolayı olduğu anlaşılmaktadır. Yani, bu pasajın İbn Haldûn düşüncesiyle çelişen bir şey olmadığı, aksine tam olarak uyumlu olduğu görülmektedir.

³⁵ Vâfî, c. II, s. 490-492; Şeddâdî, c. I, s. 214-216; Quatremère, c. I, s. 241-243; Rosenthal, c. I, s. 271-273; Pîrîzâde, c. I, s. 262-264.

³⁶ Örnek olarak "Bir milletin bazı boylarının elinden çıkan mülk, asabiyyet devam ettiği sürece onun başka bir boyuna geçmektedir" (**enne'l-mülke izâ zehebe 'an ba'zî'l-şü'ûbi min ümmetin fe-lâ bûdde min 'avdihi ilâ şa'bîn âharin minhâ mâ dâmet lehüm el-'asabiyyetü**). Bkz. Vâfî, c. II, s. 518; Şeddâdî, c. I, s. 239; Quatremère, c. I, s. 264; Rosenthal, c. I, s. 296; Pîrîzâde, c. I, s. 288.

³⁷ İbn Haldûn her ne kadar bazen "tâife" terimini de kullansa da bu terimin kullanıldığı bağlamlar dikkate alındığında daha çok onun dinî ya da ilmî gruplara işaret ettiği anlaşılmaktadır.

katılma ya da alt-katılma biçimlerindeki “kaynaşma”nın araçlarını oluşturmaktadır. Dolayısıyla İbn Haldûn, nesebin bu güç ilişkilerindeki rolünü göstermek için onun aktif ya da işlevsel açık oluş tarafına yaslanmaktadır. Ancak nesebin bir güç olarak oluşturduğu “kaynaşma” düzeyi, onun hangi bileşenlere ve tarihsel bağlamlara işaret ettiğine göre değişim gösterme eğilimdedir. Başka bir ifadeyle neseb, hangi toplumsal/siyasal güç ilişkilerine ya da hangi rekabet ve ittifak ilişkilerine seslendiğine bağlı olarak şa‘b, batn, kabile, aşîre ya da onun başka ara/alt kategorilerinde farklı düzeylerde “kaynaşma” biçimleri oluşturarak işlevsel olmaktadır. Bununla birlikte nesepteki kaynaşmanın kuşku duyulmayan en küçük ya da en alt kategoride çok daha güçlü olmasına karşılık, geriye doğru yayıldıkça oluşan ara/üst kategorilerde daha kuşkulu hale gelmektedir. İbn Haldûn gittikçe kuşkulu hale gelen bu süreci birkaç bakımdan açıklamaktadır.

İlk olarak, İbn Haldûn bu süreci nesebin yakın ve uzak oluşuna ya da pasaj [A1]’de geçtiği üzere onun özel (**nesebü’l-hâssetü**) ve genel oluşuna (**nesebü’l-‘âmme**) göre analiz etmektedir. Ona göre nesepteki “kaynaşma” düzeyi, onun özel veya yakın formlarından uzaklaştıkça zayıflamaktadır. Ancak her ne kadar nesebe dayalı kaynaşma onun özel/yakın ya da genel/uzak oluşuna göre değişse de üyeleri arasındaki kaynaşmanın mantığı değişmemektedir. Bu mantık, en genel olarak “ben ve kardeşim amcaoğluna karşıyız, ben ve amcaoğlu ise birlikte ötekine karşıyız” ilkesiyle özetlenebilir. Bu kullanım şekliyle neseb, içinde bulunduğu koşullara göre bir taraftan sürekli ayrıştıran diğer taraftan ayrışan unsurları yeniden birleştiren, yani hem rekabet hem de ittifak ilişkilerindeki yönelimleri aynı anda barındıran bir mantığa sahiptir. Çünkü nesepteki “dayanışma ve yardımlaşma ilişkileri [ittifak ilişkileri] onun aracılığıyla gerçekleştiği gibi düşmanlarının onlardan daha çok korkmaları da [rekabet ilişkileri] yine onun aracılığıyla gerçekleşmektedir” (**ve bihâ yekûnu’t-te‘âzudu ve’t-tenâsuru ve te‘zumu rahbetü’l-‘uduvvi lehüm**)³⁸ Ancak bu mantıktaki rekabet ve ittifak ilişkilerinin hangi düzeyde oluşacağı, örnek olarak ittifakın amcaoğluna karşı kardeşler arasında mı yoksa ötekine karşı kardeşlerle amcaoğlu arasında mı oluşacağı ya da pasaj [A1]’in terimleriyle, bu ittifakın “beyt”e karşı “beyt”in içinde mi, “aşiret”e karşı “aşiret” düzeyinde mi yoksa ötekine karşı “beyt”le “aşiret” arasında mı oluşacağı, “tehdit ya da saldırının nereden geldiği ve nereye yöneldiği” algısıyla bağıntılıdır. Çünkü İbn Haldûn perspektifinde mahrumiyet hangi kategorik düzeyde

³⁸ Vâff, c. II, s. 483; Şeddâdî, c. I, s. 206; Quatremère, c. I, s. 234; Rosenthal, c. I, s. 263; Pîrîzâde, c. I, s. 253.

oluşmuşsa ya da saldırı hangi kategorik düzeyi hedef almışsa meydana okuma da aynı düzeyde gerçekleşmektedir.

Buna göre nesebin kapsadığı alandaki her bir ara/alt kategorinin rekabet ve ittifak ilişkilerinin yatay ya da dikey boyutlarda hangi düzlemlerde gerçekleşeceği; bu kategorinin “tehdit ya da saldırının nereden geldiği ve nereye yöneldiği” algısı eşliğinde “ben ve kardeşim amcaoğluna karşıyız, ben ve amcaoğlu ise birlikte ötekine karşıyız” ilkesindeki mantıkla kendi “iç”ini ve “dış”ını tanımlamasıyla oluşmaktadır. Çünkü bu tehdit algısına bağlı olarak dinamik bir karakter edinen neseb, bir taraftan üst bir konuma çekilerek kapsadığı alana dâhil tüm kategorileri “iç” tanımlamasına dâhil edip aynı anda onların bütününe karşılık gelecek şekilde kendisini üst olarak kurarken, diğer taraftan ara/alt kategorilerin sınırlandırılmış özel boyutlarına çekilerek kendisini alt olarak kurmaktadır. Alt olarak kurma işlevi bir tür “neseb içinde neseb kurma işlevi” olarak alt-nesebin oluşması şeklinde de görülebilir. Nitekim kimi zaman İbn Haldûn bir “terim” olarak nesebi sözkonusu her iki pozisyonda da, yani hem üst bir terim hem de ara/alt bir terim olarak kullanmaktadır.³⁹ Bu anlamda nesebin ara/alt kategorilerinden her birinin kapsam ve sınırlarının çeşitli düzeylerde geçici olarak görünen birer ara/alt-neseb olarak kurulması, katıldığı güç, rekabet ve ittifak ilişkileriyle de ilişkilidir. Dolayısıyla bu kategorilerin kapsam ve boyutları dinamiktir, örnek olarak “kabile” ile “batn” ya da diğerleri dinamik karakterleri aracılığıyla aşamalı bir şekilde yer değiştirerek rekabet ve ittifak ilişkileri bağlamında sürekli yeniden üretilmektedirler. Nesebin ara/alt kategorilerinin hangi niteliklerle donanacağını belirleyen güç ilişkileri, iç içe katmanlı farklı ilişki örüntülerini oluşturmaktadır. Bu örüntülerin, içinde çok sayıda kategorinin ortak bakış açısından bir araya getirilen bir “toplam”da kesişmesi, başka bir ifadeyle, bu bakış açılarının en üst kategori olan nesebin kendisinde birleşmesi ancak bizzat nesebin kendisini hedef alan büyük bir tehdit veya saldırının olması durumunda mümkündür. Bu durumda ittifak, nesebi oluşturan ara/alt kategorilerin kendi öznel konumlarıyla ilişkilendirdikleri daha üst bir bakış açısını geliştirdikleri durumlarda mümkün olmaktadır. Oysa pasaj [A1]’in sonunda siyasî bir temsile bağlanmasından da anlaşılabilirliği gibi, İbn Haldûn’un bu aşamada sözkonusu ettiği ittifak ve rekabet ilişkileri nesebin ara/alt kategorileri arasında olduğundan, buradaki akrabalık bağı ne kadar yakınsa nesepteki kaynaşma da o kadar güçlü olmaktadır. Çünkü belli bir tarihsel kesitteki ara/alt-nesebe ve onun daha

³⁹ Vâfi, c. II, s. 490-492; Şeddâdî, c. I, s. 214-216; Quatremère, c. I, s. 241-243; Rosenthal, c. I, s. 271-273; Pîrîzâde, c. I, s. 262-264.

“alt” formlarına ilişkin bilgi veya inançtaki kesinlik ile bununla bağıntılı olarak oluşan kaynaşmanın kuvvetine karşın, geriye doğru yayıldıkça hem ara/üst-nesebe veya onun daha “üst” formlarına dair bilgidaki kesinlik bulanıklaşmakta hem de bu bilgiye bağlı olarak oluşan kaynaşmadaki kuvvet zayıflamaktadır.

İkinci olarak İbn Haldûn, geriye doğru yayıldıkça nesepte oluşan kuşkuyu, onun sarîh oluşu ya da sarîh olmayışı bağlamında analiz etmektedir. İbn Haldûn buradaki tartışmasını bedevî umrân ve hadarî umrân ayırımıyla da ilişkilendirmek istemektedir. Ona göre nesepteki sarîhlik, hadarîleşme düzeyine bağlı olarak giderek kuşkulu hale gelmektedir. Bu anlamda en sarîh neseb yalnızca çöllerde yaşayan bedevî toplumlarda bulunur, çünkü buradaki yaşam koşulları ve tarzları onların neseplerinin birbiriyle karışmasını önlemektedir.⁴⁰ Buna göre İbn Haldûn, salt kan bağına dayalı sarîh bir nesebe ilişkin “kaynaşma”nın belirli coğrafi koşullar, kültür ve yaşam tarzlarıyla sınırlandırılmış bir alan olarak yalnızca göçebe bedevîler için sözkonusu olabileceğini düşünmektedir. Böylece İbn Haldûn, yalnızca kan bağına dayalı bir kaynaşmayı ve onun işlevselliğini belirli niteliklerle kuşatılmış bir zaman ve mekânın koşullarıyla sınırlandırmaktadır. Buna karşılık hadarî umrânda, özellikle Arap olmayan toplumlarda, nesepler işlevsel karşılığı bakımından ya tamamen ortadan kalkmakta ve böylece sadece ilim veya bilgi kabilinden bir şeye dönüşmekte ya da her ne kadar tamamen ortadan kalkmasa da, özellikle Arap toplumlarda,⁴¹ çeşitli şehir, yer veya bölge mensubiyetleriyle ikincil bir pozisyona düşürülerek gölgelenmektedir.⁴² Bununla birlikte İbn Haldûn’a göre ister bedevî umrânda ister hadarî umrânda olsun, ister sarîh ister sarîh olmasın bir nesebin ara/alt kategorileri veya birer üst kategori olarak neseplerin bizatihi kendileri arasında çeşitli sebeplerle bazı geçişler ya da karışımların (**ihtilât**) olması nesepteki sarîhliği bozmaktadır.⁴³ Bu geçişler, bir kabileye geçme arzusuyla veya aşağıda inceleneceği üzere bağlılık (velâ) ve ittifak (hilf)

⁴⁰ Vâfi, c. II, s. 436-438; Şeddâdî, c. I, s. 209-2011; Quatremère, c. I, s. 236-239; Rosenthal, c. I, s. 265-267; Pîrîzâde, c. I, s. 257-259.

⁴¹ İbn Haldûn, Arap toplumlarını, neseplerine daha fazla dikkat ettiklerinden dolayı özellikle ayırmak istemekte ve diğer toplumlardan farklı olarak sözkonusu yeni mensubiyetlerin onların nesebine gelen ayırt edici ilave bir mensubiyet olduğunu düşünmektedir (**ve sâret lehûm ‘alâmeten zâideten ‘ale’n-nesebi yetemeyyezûne bihâ ‘inde umerâihim**). Bkz. Vâfi, c. II, s. 486; Şeddâdî, c. I, s. 210; Quatremère, c. I, s. 238; Rosenthal, c. I, s. 267, Pîrîzâde, c. I, s. 258.

⁴² Vâfi, c. II, s. 868; Şeddâdî, c. II, s. 199-200; Quatremère, c. II, s. 231-233; Rosenthal, c. II, s. 268-269; Pîrîzâde, c. II, s. 276-177. Ayrıca bkz. Vâfi, c. I, s. 336-338; Şeddâdî, c. I, s. 209-2011; Quatremère, c. I, s. 236-239; Rosenthal, c. I, s. 265-267; Pîrîzâde, c. I, s. 257-259.

⁴³ Vâfi, c. II, s. 487; Şeddâdî, c. I, s. 211; Quatremère, c. I, s. 238; Rosenthal, c. I, s. 267, Pîrîzâde, c. I, s. 259.

yoluyla ya da kişinin işlediği bir suçtan dolayı kabilesinden kaçarak başka bir kabileye sığınma biçimleriyle oluşmaktadır.⁴⁴ İbn Haldûn, başka bir nesebe geçme arzusunun sadece bir nesebin herhangi bir mensubu için değil, aynı zamanda o nesebin bizzat yöneticileri için de sözkonusu olduğunu düşünmektedir.⁴⁵ Bu durumlarda kişi katıldığı yeni nesepten olduğunu iddia ederek onun sağladığı yararlardan, ittifak ve rekabet ilişkilerinden faydalanmak istemektedir.

İbn Haldûn'un bir nesebin sarîh oluşu bağlamındaki tartışmasının asıl amacı, tıpkı özel/yakın veya genel/uzak oluş bağlamında olduğu gibi, neyin gerçek, açık ya da sarîh olduğu ve neyin sarîh olmadığıyla bağıntılı olarak nesebe dair salt bir bilgi türünden teorik tespitler yapmak değil, onun pratikteki işlevsel karşılığını analiz etmektir. Nitekim İbn Haldûn gerçek anlamıyla sarîh nesebin sadece çöllerde yaşayan bedevîler için geçerli olabileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla burada sarîh ve sarîh olmayan arasındaki farklılık tartışması, onun pratik işlevselliğine uygunluk bağlamı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Başka bir ifadeyle, nesepte kan bağına dayalı sarîhliğin çeşitli geçişler ve karışımlarla bulanıklaşması ya da bozulması, nesep ilmi dilinde içsel olan bilimsel ve tarihsel bir bilgiyi değil, aynı zamanda onun kan bağına dayalı işlevselliğinde içsel olan pratik gerçekliğini de bozduğu için İbn Haldûn'un dikkatini çekmektedir. Yani, alt veya üst nesepler arasındaki geçişler veya başka sebepler aracılığıyla gerçekleşen bozulma aynı zamanda nesepteki sarîhliği bozarak onun toplumsal ve siyasal tüm bağıntılarında işlevsel pratik karşılığı olarak oluşan

⁴⁴ Vâfî, c. II, s. 487; Şeddâdî, c. I, s. 211-213; Quatremère, c. I, s. 238-240; Rosenthal, c. I, s. 267-269, Pîrîzâde, c. I, s. 259-261. İbn Haldûn neseplerin karışmasına sebep olan bu yollara özellikle hadarî toplumlarda ortaya çıkan zina gibi durumları da neseplerin karışması için başka bir perspektiften farklı bir sebep olarak sözkonusu etmektedir. Çünkü nesebi baba tarafından geriye doğru yayılan bütünlük olarak inceleyen İbn Haldûn için zina sebebiyle neseplerde meydana karışma evlilik yoluyla meydana gelen karışmadan farklıdır. Zina durumunda çocuğun babası belli olmadığından onun hangi nesebe ait olduğu da bilinmemektedir. Bkz. Vâfî, c. II, s. 891; Şeddâdî, c. II, s. 229; ; Quatremère, c. II, s. 260; Rosenthal, c. II, s. 295-296, Pîrîzâde, c. I, s. 301-302.

⁴⁵ “**ve kad yeteşevvefu kesîrûn mine'r-rüesâi 'ale'l-kabâili ve'l-'asâibi ilâ ensâbin yelhecûne bihâ immâ li-husûsiyyeti fazîletin kânet fî ehli zâlike'n-nesebi min şecâ'atin ev keramin ev zikrin keyfe ittefeka, fe-yenzi'üne ilâ zâlike'n-nesebi ve yeteverratûne bi'd-de'vâ fî şü'ûbihî.**” Metinde italik olarak yazılan kelime Vâfî'nin neşrinde **yetaşerrafu** şeklinde geçmektedir. Bkz. Vâfî, c. II, s. 489; Şeddâdî, c. I, s. 213-214; Quatremère, c. I, s. 240; Rosenthal, c. I, s. 270, Pîrîzâde, c. I, s. 261. Ancak ister “süslemek” anlamındaki **yeteşevvefu** ister “itibar kazanmak” anlamındaki **yetaşerrafu** tercih edilsin, bu tercihler yukarıdaki metnin mahiyetini değiştirmemektedir. Pîrîzâde'nin bu metni tercümesi şu şekildedir: “Ma'lûm ola ki rüesâ-yı kabâil ve ümerâ-yı aşâyirden katı çok kimesneler beyne'l-enâm mehâsin ü mehâmid ile ma'rûf ve kerem ü şecâ'at ile mevsûf ehl-i ensâba duhûl ü intisâb zu'muyla kendi kavm ü kabîleleri neseblerini terk edip kesb-i şeref için silsile-i neseplerinden hâriç kabîle-i uhrâya müntesib ü mümteni olmalarını iddi'a ederler.” Buna göre sözkonusu yöneticilerin nesep değiştirme arzusu ya girmek istedikleri nesebin cesaret veya saygınlık gibi faziletlere sahip olmaları ya da sözkonusu nesebin şöhreti her ne ise o sebepten dolayı oluşmaktadır.

kaynaşmanın gücünü de zayıflatmaktadır.⁴⁶ Buradaki tartışma, bütün kaynaşma biçimlerinin sistematik ve organize bir karaktere sahip olduğu fikrine dayanmaktadır. Bu organizasyondaki işlevsellik ise, doğrudan doğruya nesepteki sarîhliğin doğasından değil, sözkonusu organizasyonun şu ya da bu ölçüde üyelerini aynı eyleme yönelten bir kaynaşmayı sürdüren yapısından kaynaklanmaktadır. Yani, İbn Haldûn üyeler arasındaki kaynaşmanın yapısal ve organize göstergelerinin doğru olarak nasıl kavranabileceği üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Üçüncü olarak İbn Haldûn, nesepte oluşan kuşkuyu ve onun işlevsel zayıflığını bedevî umrân ve hadarî umrândaki yapısal farklılıkların da merkezinde yer alan “aile” (**beyt**) yapısındaki farklılıklar üzerinden tartışmaktadır.⁴⁷ Ancak İbn Haldûn “aile”yi bugün bizim genel olarak anlama eğiliminde olduğumuz şekliyle sadece anne, baba ve çocuklardan oluşan çekirdek bir yapıya ya da buna çeşitli ilavelerde bulunularak sınırlarının biraz daha genişletilmesiyle oluşturulan nispeten daha geniş bir yapıya işaret edecek bir anlamda kullanmamaktadır. Ona göre, tıpkı nesebin kendisinde olduğu gibi onun en alt kategorisi olarak “aile” ve pasaj [A1]’deki diğer ara/alt kategoriler, pratik işlevselliği bakımından geriye doğru yayılabildiği kadar yayılan bütünlüklerdir. Bu anlamda aynı güzergâha sahip oluşuyla üst-nesepteki bütünlüğe çok benzeyen aile, sadece bu güzergâhın daha özel boyutlara çekilerek takip edilmesiyle ondan farklılaşmaktadır. Aslında bu güzergâh pasaj [A1]’de ifade edilen her bir ara/alt kategori için de geçerlidir. Çünkü ona göre ailenin de dâhil olduğu bu ara/alt kategorilerin her biri özel boyutlara çekilmiş kendi güzergâhlarının takibinde üst-nesebin başlangıç noktasını, ortak başlangıç noktası olarak paylaşmaktadırlar. Yani, ortak başlangıç noktası üst-nesep için olduğu kadar ailenin de “aile” olarak başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bununla birlikte, başta aile olmak üzere her bir ara/alt kategorilerdeki kaynaşmanın pratik işlevselliği bakımından başlangıç noktaları birbirinden farklılaşabilmektedir.

İbn Haldûn “aile” hakkındaki tartışmasını onun “gerçek” ya da “aslî” ve “mecâzî” nitelikleri bağlamına taşıyarak sürdürmektedir⁴⁸ (bu nitelikler aynı zamanda

⁴⁶ Vâfî, c. II, s. 491-492; Şeddâdî, c. I, s. 216; Quatremère, c. I, s. 243; Rosenthal, c. I, s. 273-274, Pîrîzâde, c. I, s. 264.

⁴⁷ Vâfî, c. II, s. 491-493; Şeddâdî, c. I, s. 216-218; Quatremère, c. I, s. 243-246; Rosenthal, c. I, s. 273-276, Pîrîzâde, c. I, s. 264-267.

⁴⁸ “enne'l-beyte ve's-şerafe bi'l-asâleti ve'l-hakîkati li-ehli'l-'asabiyyeti ve yekûnu li-gayrihim bi'l-mecâzi ve's-şebehî.” Vâfî, c. II, s. 491; Şeddâdî, c. I, s. 216; Quatremère, c. I, s. 243; Rosenthal, c. I, s. 273, Pîrîzâde, c. I, s. 264.

en üst kategori olarak nesebin bizatihi kendisine ve onun diğer ara/alt kategorilerine de yüklenebilir). Ona göre aslî niteliğiyle aile, tıpkı sarîh nesepte olduğu gibi, yine sadece bedevî umrân aşamalarında var olabilmektedir. Buna karşılık şehirlerde (**emsâr**) ya da hadarî umrânda aile yalnızca mecâz anlamıyla vardır (**ve lâ yekûnu münferidîne min ehli'l-emsâri beytün illâ bi'l-mecâz**).⁴⁹ Ona göre gerçek veya aslî aileyle mecâzî aile arasındaki fark, aslî ailenin kendisinden korkulan ve çekinilen işlevsel bir güç ya da güçlü bir kaynaşma biçimi olarak pratik hayattaki ilişkilere katılmasına karşın, mecâzî aile yalnızca iyi özelliklere sahip atalarının bilgi düzeyinde birbirinin ardı sıra sayılmasından ibaret kalarak pratik herhangi bir işlevsellığe sahip olamamaktadır. Birinci durumda aile, ailenin ya da nesebin işlevselliği mevcut olduğu için aslî niteliğini alırken, ikinci durumda sözkonusu işlevsellik mevcut olmadığından, yani birinci durumun işlevsel olmayan, adeta onun çerçeveletilerek duvara asılan bir kopyasından ibaret kaldığı için mecâzî niteliğiyle kalmaktadır. Başka bir ifadeyle, ikinci durumda aile işlevsel olmayan bir “kalıntı”ya dönüşmektedir. Fakat İbn Haldûn’a göre bu niteliğiyle aile, gerçek ve mutlak bir aile değildir. İbn Haldûn, eğer her iki durumda da ailenin dildeki konumu bakımından uzlaşmış gerçek bir kullanım olduğu kabul edilse bile bunun ancak **teşkîk** tarzıyla,⁵⁰ yani ortak bir ismin aynı anlama farklı derecelerde işaret etmesi şekliyle mümkün olabileceğini düşünmektedir (**ve in sebetennehû hakikatün fihimâ bi'l-vad'i'l-lügavyyi fe-yekûnû mine'l-müşekkeki ellezî fi ba'di mevâzi'ihî evlâ**).⁵¹ Buna göre, tıpkı sarîhlik ve yakın/uzak oluş bakımından olduğu gibi, İbn Haldûn’un bir ailenin gerçek ya da aslî ve mecâzî niteliklerine ilişkin tanımlama tarzları, onun bütünlüklü ve gerçek bir bilgiye dayalı olup olmamasıyla ilişkili değil, ailenin pratik işlevleri bakımından rekabet ve ittifak ilişkilerine bir güç olarak aktarılıp aktarılmamasıyla ilişkilidir.

⁴⁹ Vâfi, c. II, s. 492; Şeddâdî, c. I, s. 216; Quatremère, c. I, s. 242; Rosenthal, c. I, s. 274, Pîrîzâde, c. I, s. 265.

⁵⁰ Eş sesli ve eş anlamlı isimlerin oluşması ve varlıklara aktarılması konusunda örnek olarak bkz. Fârâbî, **Harfler Kitabı**, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 91-96. İbn Sînâ, **Kitâbü's-şifâ: Kategoriler**, trc. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010, s. 8-16.

⁵¹ Vâfi, c. II, s. 492; Rosenthal, c. I, s. 274, 70 dn. Şeddâdî ve Quatremère neşirleriyle Pîrîzâde'nin tercümesinde bu ibare yoktur. İlgili bölümler için bkz. Şeddâdî, c. I, s. 217; Quatremère, c. I, s. 243; Pîrîzâde, c. I, s. 265. Ancak bu tercüme ve neşirlerin hepsi de sözkonusu ibarenin hemen öncesinde geçen ve hadarî umrândaki aile yapılarına ancak mecâzî anlamda aile denilebileceğini ifade eden şu ibareyi aktarmaktadırlar: “Şehirli için hasep teriminin kullanılması onun gerçek anlamıyla ve mutlak işaretiyle değil, [aksine sadece mecâz anlamıyla ya da teşkîk yoluyla kullanılmaktadır]” (**ve leyse haseben [li-ehli'l-emsâri] bi'l-hakikati ve 'ale'l-ıtlâk**). Bkz. Vâfi, c. II, s. 492; Şeddâdî, c. I, s. 217; Quatremère, c. I, s. 243; Rosenthal, c. I, s. 274, Pîrîzâde, c. I, s. 265.

Buraya kadar İbn Haldûn'un nesep hakkındaki tartışmasını, biri işlevsel diğeri işlevsel olmayan iki ayrı düzeyde yapmak istediği görülmektedir: Birincisi, yakın/özel-sarîh-aslî şeklindeki işlevsel olan düzey, diğeri ise uzak/genel-sarîh olmayan-mecâzî şeklindeki işlevsel olmayan düzey. İbn Haldûn ikinci düzeyi "nesep" olarak nitelemeyi sürdürme isteğine karşılık birinci düzeyi pratik ilişkilere "nüfuz etme gücü" anlamında "hasep" olarak ayrıca nitelemek istiyor gibidir. Buna göre İbn Haldûn, "nesep"le nesepteki işlevselliği öne çıkaran "hasep" terimleri arasında pratik görünürlük ve işlevsellik bakımından bir fark gözetmektedir.⁵² Burada İbn Haldûn, nesebin işlevsel olmayan düzeyinden farklı olarak işlevsel düzeyini niteleyen hasebin, herhangi bir toplumsal/siyasal kategorideki üyeler arasındaki "kaynaşma"nın pratik, dinamik ve organize karakterine dayalı olduğu düşüncesini öne çıkarmak istemektedir. Bu şekilde tanımlanmayan ikinci düzey ise işlevsel olan tüm pratik konulardan kopartılmış bir biçimde tanımlanmaktadır. Bu düzey artık işlevsel olmayan bir başka konuma, yani pratik herhangi bir karşılığı olmayan bir konuma bir tür "içi boş niteleme" ya da "kalıntı" statüsüne indirgenmiş olarak yerleştirilmektedir. İbn Haldûn bu düşüncesini İbn Rüşd eleştirisi üzerinden daha da belirginleştirmektedir. Ona göre İbn Rüşd, Aristoteles'in **Kitâbü'l-hatâbe** isimli eserini telhîs/şerh ederken hasebe ilişkin düşüncelerinde yukarıda sözkonusu edilen işlevsellik düşüncesinden uzak, tamamen yanlış bir perspektife sahiptir:

[A2] Ebû Velîd İbn Rüşd Aristoteles'in **Kitâbü'l-hatâbe** isimli eserini şerh ederken **hasep** hakkındaki düşüncelerinde yanılmıştır. [Ona göre] "hasep,

⁵² "Hasep" ile "nesep" arasında pratik işlevsellik bakımından gözetilen farkı klasik sözlüklerde de görmek mümkündür. Örnek olarak İbn Manzûr İbn Sikkî'ten aktararak haseple nesep arasındaki farkı şu şekilde tanımlamaktadır: "[Şan ve] şeref sahibi atalara sahip olmasa bile bir kişide hasep ve üstünlük bulunabilir. İbn Sikkî'te göre şan ve şeref ise kişinin sadece ataları aracılığıyla sahip olduğu şeylerdir (**el-hasebu ve'l-keramü yekûnâni fi'r-racûli ve in lem yekûn lehü âbâun lehüm şerefün. Ve's-şerefü ve'l-mecdü lâ yakûnâni illâ bi'l-âbâi**). Yine Şimr'in neseple hasebi ayırarak, "nesebi son noktaya kadar ataları saymaktan ibaret, hasebi ise cesaret, cömertlik, güzel ahlak ve sözünde durma gibi pratik eylemler" olarak tanımladığını söylemektedir. Ezherî'nin ise bu ayırımı katıldığını söyleyerek onun şu ibarelerini aktarmaktadır: Örnek olarak, "şan ve şöret sahibi bir adam" (**racûlün şerîfun ve racûlün mâcidün**) denildiğinde onun geçmiş atalarındaki şerefe işaret edilir (**lehü âbâun mütekaddimûne fi's-şerefi**). Ancak "haseb sahibi bir adam" (**racûlün hasîbün**) denildiğinde ise onun kendinde bir üstünlüğe sahip olduğu vurgulanır (**racûlün kerîmün bi-nefsihi**). Ezherî'den rivayetle hasep şu şekilde tanımlanmaktadır: "Hasep, kişinin herhangi bir [şanlı] nesebe mensup olmasa bile bizzat kendi üstün karakteriyle oluşan bir şeydir" (**el-hasebu yahsulü li'r-racûli bi-keremi ahlâkihi ve in lem yekûn lehü nesebün**). Bkz. İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-Arab, 1997, c. III, s. 161-163. Bu ayrımlardan da anlaşılacağı gibi "şeref" ve "mecc" terimleri nesebe ilişkin kullanılmakta, "haseb" ve "kerem" terimleri ise bizzat kişinin kendisine ilişkin kullanılmaktadır. Dolayısıyla buna göre kişi nesebe ve onun şan ve şöretine ihtiyaç duymaksızın hasep sahibi olabilmektedir. Bununla birlikte kişinin hasep sahibi olmanın yanında aynı zamanda şan ve şörete sahip bir nesebe mensup olması ise birbirlerini tamamlayan ideal bir durum olarak görülmektedir.

bir kimsenin şehre önceden gelip yerleşen bir aileye mensup olmasıdır” **(ve'l-hasebū hüve en yekûne min kavmin kadîmin nüzûlühüm bi'l-medîneti)**.⁵³ [İbn Rüşd hasebin pratik bir işlevselliğe sahip olması gerektiği konusunda] bizim yukarıda söylediklerimizi dikkate almamıştır. Doğrusu bilmek isterim, eğer hasep, çevresindeki grupların kendisinden çekindiği ve onları kendisini kabule ve kendisine uymaya zorlayan bir asabiyete mensubiyet değilse, şehre gelip yerleşme önceliğine sahip bir aileye mensubiyetin ne faydası olabilir? Öyle anlaşıyor ki, İbn Rüşd hasebi, sadece bir kimsenin atalarını birbirinin ardı sıra saymasından ibaret görmektedir. Ancak retorik, başkalarını bir şeyi yapmaya veya yapmamaya sevk etme gücüne sahip olan kişilerin onlar üzerindeki etkisinden ve onları yönlendirme gücünden ibarettir. Oysa bu güce sahip olmayanlara hiçbir şekilde itibar edilmediği gibi onların herhangi bir kimseyi herhangi bir şeyi yapmaya ya da o şeyden alıkoymaya gücü de yetmemektedir. İşte bunlar hadarîlerden şehirli olanlardır. Nitekim İbn Rüşd, asabiyeti [yeterince] tanımayan, onun sebep olduğu şeyleri yakından bilmeyen bir şehirde ve çağda yetişti. Böylece aile ve hasebin durumu konusunda İbn Rüşd, genellikle bilindiği şekliyle, yalnızca ataların birbiri ardına anılması düzeyinde bir analiz yapmıştı. Bu sebeple İbn Rüşd, hasep analizinde, insanın doğasında bulunan asabiyetin [pratikteki işlevsel] gerçekliğine ve sırrına müracaat edememiştir.⁵⁴

İbn Haldûn'un İbn Rüşd eleştirisi üzerinden nesebin pratik ilişkilere bir güç olarak aktarılıp aktarılmadığına ilişkin perspektifini iyi bir şekilde özetlediği için uzun tuttuğumuz bu alıntıdan da anlaşılabilirliği gibi, onun tüm tartışması nesebin işlevsel olan birinci düzeyi, başka bir ifadeyle, hasebin pratik işlevselliği düşüncesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. İbn Rüşd'ün analizini, çeşitli yönleriyle bir tür ensâb cetvelleri çıkaran analizlere hâkim olan perspektifle özdeşleştiren İbn Haldûn, bu perspektifin

⁵³ Öyle anlaşıyor ki İbn Haldûn, İbn Rüşd'ün **Telhîsü'l-hatâbe** isimli eserindeki şu pasajı alıntılanmaktadır: “Hasep, şehre ilk önce gelip yerleşen aileye mensup olmak veya şehre önceden gelip yerleşen ailelerden birisine mensup olmaktır. *İşte [şehre yerleşmelerindeki] bu öncelikten dolayı [söz konusu aileler], saygıyla anılanlar ve sayısal çoğunluğa sahip kişiler olarak şehrin yöneticileri ve liderleri olurlar*” **(fe-emma'l-hasebū fe-hüve en yekûne'l-kavme'ilezîne hüve minhüm hüm evvelü men nezele'l-medîneti ev yekûnû kudemâû'n-nüzûl fihâ ve yekûnû me'a hâzâ [hâulâi'l-akvâmü] hükkâmen ev rüesâen zevî zikrin cemîlin ve kesratî 'adedin)**. Bkz. İbn Rüşd, **Telhîsü'l-hatâbe**, thk. Muhammed Selîm Sâlim, Kahire: Lecnetü lhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1968, s. 74. İbn Haldûn bu metnin yalnızca birinci kısmını alıntılanmaktadır ve alıntılanan anlam metne tam olarak uygun düşmektedir. İtalik olarak yazılan ikinci kısım ise İbn Haldûn'un alıntılanmadığı kısımdır. Metnin ikinci kısmındaki “sayısal çoğunluk” referansı, acaba İbn Rüşd bu referansı asabiyet merkezinde pratik ilişkilere aktarılan bir güç olarak açıklayarak İbn Haldûn'un eleştirisini haksız çıkarmakta mıdır sorusunu akıllara getirmektedir. Ancak yukarıda alıntılanan pasajın öncesine ve sonrasına veya **Telhîsü'l-hatâbe**'nin geneline bakıldığında İbn Rüşd'ün bu şekilde bir açıklama yapmadığı ve her ne kadar “sayısal çoğunluk” referansı İbn Haldûn bağlamına yaklaşan önemli bir işarete bulunduyorsa da bu referansı da adeta “şehre önce gelip yerleşmeleri bakımından sahip olunan bir çoğunluk” seviyesinde bırakarak İbn Haldûn'un eleştirisini haklı çıkardığı görülmektedir.

⁵⁴ Vâfi, c. II, s. 493; Şeddâdî, c. I, s. 217-218; Quatremère, c. I, s. 244-245; Rosenthal, c. I, s. 275-276, Pîrîzâde, c. I, s. 266.

ise pratik ilişkilerde herhangi bir işlevselliği ve faydası olmayan ikinci düzey olduğunu düşünmektedir. Buna göre, ister en üst kategori olarak bizzat nesep veya onun özel/yakın ya da genel/uzak şeklindeki ara/alt kategorilerine ilişkin tartışmasında, ister en üst kategori olarak nesebe ve onun ara/alt kategorilerine ilişkin sarfihlik tartışmasında, isterse nesebin en alt kategorisi olan aile ve onun aslî ya da mecâzî niteliklerine ilişkin tartışmasında olsun, İbn Haldûn'un sürekli olarak gündeme getirdiği şey, bu kategorilerin nüfuz etme gücü, yani hasebi ve onun pratik işlevselliği ya da güçlü bir kaynaşma biçimi olarak görünürlüğü düşüncesidir.⁵⁵ Bu tartışma bağlamında nesebin işlevsel düzeyi hasebin şu ya da bu ölçüde varolduğunun bir göstergesi olurken, işlevsel olmayan düzeyi ise onun varolmadığına ilişkin bir göstergeden ibaret kalmaktadır. Bu düzeyi itibariyle nesebin herhangi bir pratik gerçekliği sözkonusu olmadığından, yalnızca bir kültür, sadece bir itibar ve kalıntıdan ibaret kalmaktadır.

Nitekim İbn Haldûn'a göre, nesebin faydası olarak tespit edilen "kaynaşma"nın pratik ve işlevsel bir güç olarak toplumsal/siyasal ilişkilere aktarılmasının dışında, nesep tespit etme araştırmaları yalnızca gereksiz bir uğraş ve yapılması istenilmeyen içi boş bir eğlenceden ibaret kalmaktadır (**ve zehebet fâidetûhû ve sâra's-şûğlu bihî meccânen ve min a'mâlî'l-lehvi'l-menhiyyi 'anhu**).⁵⁶ İbn Haldûn "nesebin faydasız bir ilim ve [bilinmemesinin] herhangi bir zararı olmayan bir cehalet olduğu" biçiminde kullanılmakta olan sözün de bu anlama gelmediğini düşünmektedir.⁵⁷ Ona göre, son kertede nesep düşüncesinin kendisi bile herhangi bir gerçekliği olmayan bir vehim ve itibardır (**izi'n-nesebü emrûn vehmiyyûn lâ hakikate lehü**).⁵⁸ Dolayısıyla pratiğe aktarılan bir güç olmanın dışında nesebe hiçbir şekilde ihtiyaç olmadığı gibi, gerçek bir nesebe dayanmadığı halde "öyle olduğuna dair bir inancın oluşmasıyla" pratik

⁵⁵ Öyle anlaşıyor ki, üçüncü bölümde inceleneyeceği üzere, İbn Haldûn'un hasep teorisini esas alan "kuşaklar teorisi"nde (**ecyâl**) koşullara göre değişebilen bir zamansal sınırlılığı gözetmiş olması da, nesebin birinci düzeyiyle ilişkili değil, onun sözkonusu ikinci düzeyi, yani hasebin, nüfuz etme gücünün pratik işlevselliği bakımından öne çıkarılan bir sınırlılık düşüncesiyle ilişkilidir. İbn Haldûn'un kuşaklar teorisindeki tartışmasının odak noktası, onun şu ya da bu ölçüde hasepteki işlevselliğin farklı derecelerine işaret eden kurucu (**bânî**), dolaylı kurucu ya da dolaysız aktarıcı (**mübâşir**), taklit edici (**mukallid**) ve yıkıcı (**hâdim**) olarak isimlendirilen kuşakların farklılaşan pratikleri, yaşam tarzları, arzu ve beğenileri bakımından yapılan işlevsel bir sınırlılık olarak görünmektedir. Vâfî, c. II, s. 496; Şeddâdî, c. I, s. 222; Quatremère, c. I, s. 249; Rosenthal, c. I, s. 280-281; Pîrîzâde, c. I, s. 271. Ayrıca bkz. Vâfî, c. II, s. 547; Şeddâdî, c. I, s. 289; Quatremère, c. I, s. 308; Rosenthal, c. I, s. 346; Pîrîzâde, c. I, s. 334.

⁵⁶ Vâfî, c. II, s. 484-485; Şeddâdî, c. I, s. 208; Quatremère, c. I, s. 236; Rosenthal, c. I, s. 265; Pîrîzâde, c. I, s. 256.

⁵⁷ "**en-nesebü 'ilmûn lâ yenfe'u ve cehâletûn lâ tûdirru**"; bkz. Vâfî, c. II, s. 485; Şeddâdî, c. I, s. 208; Quatremère, c. I, s. 236; Rosenthal, c. I, s. 265; Pîrîzâde, c. I, s. 256.

⁵⁸ Vâfî, c. II, s. 484; Şeddâdî, c. I, s. 208; Quatremère, c. I, s. 236; Rosenthal, c. I, s. 265; Pîrîzâde, c. I, s. 256.

işlevselliğe kavuşan herhangi bir kurma çalışması da neseb görevini görebilmektedir. Böylece, pasaj [A1]'de olduğu gibi nesebin kapsadığı alanda dizilen sözkonusu alt kategoriler kimi zaman tam bir gerçekliğe kimi zaman ise eksik bir gerçekliğe işaret ettiği gibi bazen de birer kurgudan ibaret kalmaktadır. Onun esas ilgisi ve vurguladığı husus, ister kurgu olsun ister gerçek olsun, nesebin toplumsal ve siyasal yapıların oluşumunda şu ya da bu ölçüdeki işlevselliğidir. Çünkü nesebin bir kurgudan ibaret olması durumunda bile eğer sözkonusu kurguya dair bir inanç oluşmuşsa, onun bir gerçeklik gibi işlev görmesi ya da işlevsel eşdeğerli olarak kendi gerçekliğini oluşturması her zaman mümkündür. Buna göre İbn Haldûn'un nesebi uzak/genel-yakın/özel, sarîh olan-sarîh olmayan, gerçek/aslî-mecâzî şeklindeki ikili kategoriler bağlamında tartışması; onun nesebi değil hasebi, daha açık bir ifadeyle nesebin ikinci, yani işlevsel olmayan düzeyini değil, birinci yani işlevsel olan düzeyini gösterme isteğiyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. İbn Haldûn'un bu isteği, nesebin işlevsel olan ve olmayan düzeyleri arasındaki pratik bir ayırım ilkesi olarak incelediği “kaynaşma” teriminin sınırlarını genişletme çabasında olduğunu göstermektedir. Bu çaba ise, neseb/hasebi biyolojik olarak salt akrabalık ya da kan bağıyla oluşan bir “kaynaşma” düşüncesiyle birlikte aynı zamanda onu sosyolojik bir terim olarak yeniden kurmayı amaçlamaktadır.⁵⁹ Nitekim aşağıda inceleneceği üzere İbn Haldûn, kan bağına dayalı akrabalıklarla eşdeğerli, onunla aynı işleve sahip başka unsurlarla nesebin faydası olarak tespit ettiği “kaynaşma” düşüncesinin içeriğini genişletmektedir.

1.1.2. Bağlılık (velâ) ve İttifak (hilf) ile Bunların Sebep Asabiyeti Olarak Kavramsallaştırılmasındaki Güçlülük ve Zaaflar

İbn Haldûn'un nesebi iki ayrı düzeyde tanımlayan ve onun işlevsel düzeyiyle ilişkili kavrayışı, kan bağıyla oluşan “kaynaşma” düşüncesinin sınırlarını “işlevsel eşdeğerli” unsurlarla genişletme imkânını vermektedir. İbn Haldûn, bu aşamaya kadar her ne kadar “kaynaşma”yı kan bağına dayalı neseb/hasepteki işlevselliğin bir gereği olarak açıklasa da, burada daha ileri bir adım atarak sözkonusu “kaynaşma”nın sınırlarını genişletmektedir. Böylece, biyolojik olmayan bileşenlerin kan bağına dayalı

⁵⁹ Akif Kayapınar, *The Theory of Asabiyya In Comparison with the Social Contract Approach*, s. 233. Ayrıca bkz. Walter J. Fischel, *Ibn Khaldûn in Egypt*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967, s. 52-53. Nathaniel Schmidt, *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher*, New York: Ams Press, 1967, s. 29-33.

“kaynaşma”yla “işlevsel eşdeğer” bir şekilde “kaynaşma”sına ya da “birleşmesi”ne (ittisâl)⁶⁰ uygun bir çerçeve oluşturmaktadır. Çünkü bu bileşenlerin kan bağına dayalı kaynaşma biçimine ilave olması ya bağlılık ve ittifak gibi araçlarla ona “dâhil olarak eklemleme”si ya da belirli amaçlar üzerindeki ittifaklarla ona “dâhil olmadan eklemleme”si, yani onunla “birleşme”si şeklinde olmaktadır. Ancak, eklemleme biçimleri arasındaki fark, bedevî umrânın alt aşamalarından⁶¹ başlayarak hadarî umrânın gelişmiş aşamalarına doğru aşamalı bir şekilde oluşmaktadır. Yani, İbn Haldûn eklemleme biçimleriyle kaynaşmanın içeriğinde oluşan değişimi, başta kültür ve yaşam tarzları olmak üzere coğrafi koşullar gibi faktörler aracılığıyla⁶² oluşan farklılaşma süreçleriyle birlikte düşünmektedir. Başka bir ifadeyle İbn Haldûn, sözkonusu değişimin bedevî umrândan hadarî umrâna doğru toplumsal ve siyasal ilişkilerin belirlenmesinde çok yönlü bir biçimde etkili olan faktörlerdeki değişimin eşliğinde çeşitli bileşenlerin ilavesiyle aşamalı bir şekilde genişleyerek dönüştüğünü düşünmektedir. Buna göre İbn Haldûn, yukarıda incelendiği üzere tıpkı nesebi üç bakımdan kuşkulu hale getirerek onun işlevsel olmayan düzeyini ayrıştırdığı gibi, ayrıca nesebin işlevsel düzeyindeki “kaynaşma” düşüncesinin içeriğini de hadarîleşme düzeyine bağlı olarak üç aşamalı bir şekilde analiz etmektedir. Birinci aşama, işlevselliğini salt bir kan bağı düşüncesinden alan “kaynaşma” analizidir. Çünkü bu aşamada üyeler arasındaki kaynaşmanın nesnesi yalnızca kan bağı düşüncesidir. Bu aşama “kaynaşma” düşüncesinin bir tür arketipi olarak onun ilk formunu, ilk aşamasını ya da ilk içeriğini oluşturmaktadır.

İkinci aşama, biyolojik olmayan bazı bileşenlerin nesep/hasebe dayalı “kaynaşma”yla “işlevsel eşdeğer” bir şekilde kaynaştığı ya da ona dâhil olarak eklemlediği aşamadır. Bu aşamada İbn Haldûn, nesep/hasebe dayalı kaynaşmayı ona dayalı olmayan çeşitli ilave yeni unsurlarla genişletmektedir. Burada nesep/hasep aracılığıyla gerçekleşen kaynaşmanın sözkonusu ilave bileşenlerle biraradanlığı veya

⁶⁰ Vâfi, c. II, s. 897-898; Şeddâdî, c. I, s. 211; Quatremère, c. I, s. 238; Rosenthal, c. I, s. 267; Pîrîzâde, c. I, s. 259.

⁶¹ Sonraki bölümlerde inceleneceği üzere İbn Haldûn bedevî ve hadarî umrân kategorilerinin her birisini kendi içinde farklı alt kategorilere ayırmaktadır. Ona göre bedevî umrân kendi içinde i) çöl hayvancılığıyla uğraşanların göçebelik konumları ii) hayvancılıkla uğraşanların (şâviyye) yarı-göçebe konumları, iii) tarım ve çiftçilikle uğraşanların yerleşiklik konumları şeklinde alt kategorilere sahiptir. Buna karşılık İbn Haldûn hadarî umrânın i) toprak ii) nüfus iii) kültür ve sanattaki konumları itibarıyla büyüklük-küçüklük, gelişmişlik-az gelişmişlik gibi bakımlardan birbirinden farklılaştığını düşünmektedir. Bkz. Vâfi, c. II, s. 474; Şeddâdî, c. I, s. 196; Quatremère, c. I, s. 224-225; Rosenthal, c. I, s. 253; Pîrîzâde, c. I, s. 240.

⁶² Vâfi, c. II, s. 935-940; Şeddâdî, c. I, s. 197-200; Quatremère, c. II, s. 306-313; Rosenthal, c. II, s. 346-352; Pîrîzâde, c. II, s. 350-357.

iç içe geçen durumu ya da ayrışmamışlığı çeşitli yeni terimlere müracaat edilerek açıklanmaktadır. İbn Haldûn bu kaynaşmayı açıklamak için başta bağıllık ve ittifak olmak üzere isti'na, civâr (komşuluk) ve firâr (kaçma) gibi terimleri kullanmaktadır. Ona göre nasıl ki nesep/hasep asabiyetin işlevselliğini gösteren anahtar bir terim ise bu terimler de nesep/hasepteki işlevselliğin bizatihi kendisini “eşdeğerli” bir biçimde açıklayan ve genişleten anahtar terimlerdir. Çünkü bağıllık ve ittifakla meydana gelen yakınlık duygusu nesep/hasep aracılığıyla oluşan yakınlık duygusu gibidir veya ona yakındır **(ve zâlike li-ecli'l-lühmeti'l-hâsılati mine'l-velâi misle lühmeti'n-nesebi ev karîben minhâ)**.⁶³ İbn Haldûn'un bu durumların iç içe geçmişliğini incelediği pasajlardan birisi şu şekildedir:

[A3] Herhangi bir nesebe mensup olan kişiler ya aralarındaki yakınlık sebebiyle **(kırâbet)** ya ittifak **(hilf)** ya bağıllık **(velâ)** ya da işlediği bir suç sebebiyle kendi kabilesinden kaçma **(firâr)** şeklinde başka bir nesebe geçebilirler. Artık bu kişilerin yeni katıldıkları nesebe mensup oldukları iddia edilerek nesebin faydası olan yardıma koşma, kısas, diyet ve diğer tüm durumlar itibariyle yeni nesepten sayılırlar. O halde nesebin faydası varolduğunda nesep de gerçekten varolmuş gibidir. Çünkü bu kişilerin şu ya da bu nesebe mensup olmalarının anlamı, o nesebin hak ve yükümlülüklerinin sözkonusu kişiler için de geçerli olmasıdır. Bu durumda bu kişiler geçtikleri yeni neseple kaynaşmış **(iltihâm)** gibidir. Sonra aradan uzun bir zamanın geçmesi bu kişilerin ilk nesebini karşılıklı olarak unutturur. Nesebe geçiş durumunu bilenlerin de ölmesiyle artık nesebe sonradan katılma işlemi çoğu kimse tarafından bilinmez olur.⁶⁴

Şu ya da bu sebeple yeni nesep/hasebe katılarak onunla kaynaşan bu kişiler eski neseplerinin bütün hak ve yükümlülüklerinin dışına çıkmaktadırlar. Çünkü bu aşamada doğumla/doğallıkla üyesi olunan eski nesebin yeni nesep/hasep içinde sözkonusu kişiler için herhangi bir faydası olmadığı⁶⁵ gibi genel olarak toplumsal ve siyasal yaşamın içinde gelişen herhangi bir ilişki biçiminde de onlar için bir faydası yoktur. Bu yeni nesep/hasebe katılma durumuyla sahip olunacak hak ve yükümlülükler konusunda ise İbn Haldûn, eski nesebin işlevsel bir karşılığının olması ya da olmaması arasında herhangi bir fark gözetmemektedir. Yani, eski nesep/hasep

⁶³ Vâfi, c. II, s. 484; Şeddâdî, c. I, s. 207; Quatremère, c. I, s. 235; Rosenthal, c. I, s. 264; Pîrîzâde, c. I, s. 256.

⁶⁴ Vâfi, c. II, s. 487; Şeddâdî, c. I, s. 211; Quatremère, c. I, s. 238; Rosenthal, c. I, s. 267; Pîrîzâde, c. I, s. 259.

⁶⁵ “ve leyse nesebü velâdetihî bi-nâfi'atin lehû fi tilke'l-'asabiyyeti”; bkz. Vâfi, c. II, s. 494; Şeddâdî, c. I, s. 219; Quatremère, c. I, s. 246; Rosenthal, c. I, s. 277; Pîrîzâde, c. I, s. 267.

ister toplumsal/siyasal hayatın içinde pratik bir güç olarak işlevsel olsun ister olmasın onun yeni nesep/hasep içerisinde olumlu ya da olumsuz herhangi bir karşılığı sözkonusu değildir.⁶⁶ Mevcut durumdan önce bu kişilerin, pratik bir güç olarak işlevsel olan bir nesep/hasebe mensup olmaları ve yeni durumlarında da bu işlevselliği bir referans olarak kullanmak istemeleri, tıpkı yukarıda ikinci düzeyi itibarıyla pratik bir gerçekliği olmayan nesepte olduğu gibi, yalnızca bir kalıntı ve kopyadan ibaret kalmaktadır.⁶⁷ Böylece bağlılık ve ittifak aracılığıyla gerçekleşen katılma işleminde kişinin eski nesep/hasebine ilişkin bütün hak ve yükümlülükleri sıfırlanmakta ve yeni katıldığı nesep/haseple kaynaşarak onun hak ve yükümlülükleri alanına dâhil olmaktadır.

Ancak yine de yeni nesep/hasebe dâhil olamayan veya aşıp geçilemeyen bazı unsurlar, en azından koşullu olan ancak bu koşulların aşıp aşılmayacağı belirsiz olan bazı unsurlar, geride kalmaktadır (**lâ yetecâvezuhû ilâ şerefihim, bel yekûnu edvene minhûm ‘alâ külli hâlin**).⁶⁸ Çünkü bu katılma işlemi doğumla/doğallıkla ya da kan bağıyla değil, karşılıklı rıza ve ikna süreçlerine dayalı olarak gerçekleştiğinden her zaman geride boş bir alan ya da yeni nesep/hasebe katılamayan bir alan kalmaktadır. Başka bir ifadeyle, sözkonusu katılma işlemi yeni nesep/hasebin içerisinde tam anlamıyla bir tür “kökleriyle ve geçmişiyle birlikte doğma eylemi” olmadığından ya da “köksüz ve geçmişsiz bir yeniden doğma eylemi” olduğundan bütün yönleriyle bir özdeşlik oluşmamakta veya koşullu bir özdeşlik oluşmaktadır. Bu boş ya da katılamayan alan veya koşullu özdeşlik alanı ise özellikle siyasî otoritenin temsil edilmesi durumlarında görünür olmaktadır. Nitekim İbn Haldûn, nesep/hasebe katılanların katıldıkları yeni nesep/hasebe yönetici olmalarının mümkün olmadığını düşünmektedir. Ona göre sözkonusu kişilerin yeni nesep/hasep içinde bağlılık ve ittifaka dayalı olarak oluşan durumları hiçbir şekilde onların yönetici olmalarına izin vermemektedir.⁶⁹ Fakat İbn Haldûn’un koşullu özdeşliğe ilişkin bu düşüncesini “katılma durumunun” beraberinde taşıdığı diğer gereklerden soyutlanmış olarak, başka bir ifadeyle yalnızca salt katılma durumunun belirlediği bir şey olarak

⁶⁶ Vâfi, c. II, s. 495; Şeddâdî, c. I, s. 220; Quatremère, c. I, s. 247; Rosenthal, c. I, s. 278; Pîrîzâde, c. I, s. 268.

⁶⁷ Vâfi, c. II, s. 495; Şeddâdî, c. I, s. 220; Quatremère, c. I, s. 247; Rosenthal, c. I, s. 278; Pîrîzâde, c. I, s. 268.

⁶⁸ Vâfi, c. II, s. 494; Şeddâdî, c. I, s. 219; Quatremère, c. I, s. 246; Rosenthal, c. I, s. 277; Pîrîzâde, c. I, s. 268.

⁶⁹ Vâfi, c. II, s. 489; Şeddâdî, c. I, s. 213; Quatremère, c. I, s. 239-240; Rosenthal, c. I, s. 270; Pîrîzâde, c. I, s. 261.

anlamamak gerekmektedir. İbn Haldûn kendi teorisi açısından salt katılma durumunun kendi başına bile, özellikle nesep/hasebin üyeleri tarafından bilinir olduğu zamanlarda, belirleyiciliğini yadsımasa da ve bunu “bağlılık” ve “ittifak”la gerçekleşen katılma olarak doğumla/doğallıkla olandan farklılaştırırsa da bu düşüncesini sonradan katılma durumunun gereklerini de dikkate alarak gerekçelendirmektedir. Ona göre, pasaj [A2]’nin sonunda ifade edildiği gibi sonradan katılma durumu unutulsa bile, nesep/hasebe yeni katılanların sözkonusu nesep/hasebin içinde onun doğal üyeleri kadar yeterli bir geçmişi ve dolayısıyla onları nesep/hasebin siyasal temsil konumlarına taşıyacak kadar güçlü kökleri ve doğal taraftarları oluşmadığından bu durumda yöneticilik doğal olarak da zaten gerçekleşmeyecektir. Yani, nesep/hasep içi iktidar mücadelesine ve rekabet süreçlerine girebilecek kadar ne geçmişleri ne kökleri ne de doğal taraftarları sözkonusu olduğundan, tıpkı nesebin yönetici olan kolunun dışında bu özelliklerin yeterince güçlü formlarına sahip olmayan diğer doğal üyeleri, aileleri ya da kolları için olduğu gibi bu kişiler de zaten doğallıkla yönetici olamayacaklardır. Çünkü “kaynaşma” veya nesep/hasebe katılma öncesine ilişkin olarak bu kişilerin sözkonusu nesep/hasep içerisinde herhangi bir geçmişi olmadığı için onların yönetimi veya iktidarı devralabilecekleri doğal kökleri de yoktur.⁷⁰ İşte bu kişiler için yeni nesep/hasebin içinde, onun doğal üyelerinden farklı olarak, geriye doğru yayılan boş alan ya da ona katılamayan alan onlarla nesep/hasebin doğal üyeleri arasında yalnızca salt bağlılık ve ittifak durumunun farklı oluşuyla değil, aynı zamanda doğal olarak nesep/hasep içi tam bir özdeşlik düşüncesinin oluşmamasıyla da engellenmektedir. Öyle anlaşıyor ki, İbn Haldûn’un yukarıdaki ifadesinde “hiçbir şekilde” diyerek altını kalın bir şekilde çizdiği “kesinlik” düşüncesi, onun, tarihsel tecrübeye ve gözlemlere dayanan bu arkaplan analizinden kaynaklanmaktadır.

Bununla birlikte hak ve yükümlülükler bakımından sözkonusu edilen koşullu özdeşlik düşüncesi nesep/hasebin “içe dönük” ya da “iç özdeşliği”yle ilişkili olup dışa

⁷⁰ İbn Haldûn sonradan katılma işlemini “unutulduğunu” varsayarak onu şu şekilde analiz etmektedir: “Farz edelim ki [bu kişiler] herhangi bir nesebe katıldılar, onun [doğal] üyeleriyle iyice karıştılar ve dolayısıyla başlangıçtaki katılma durumları da tamamen unutuldu. Böylece yeni nesebin bütün özelliklerini edindiler ve ondan oldukları iddia edildi. Ancak yöneticilik yalnızca [güçlü] bir ailenin baskınlığı ve asabiyetiyle belirlenip devredilerek geldiği için [ve bu kişilerin de yeni nesep içerisinde yöneticiliği devralacakları herhangi bir geçmişleri ve kökleri olmadığı için] bu durumda sözkonusu kişiler veya onların selefleri için yöneticilik nasıl mümkün olacak? Aynı şekilde sözkonusu kişilerin nesebe katılma durumları kesin bir şekilde bilindiğine ve bunun da onların yönetici olmalarına izin vermeyeceğine göre, sonradan katılan kişilerden yöneticilik nasıl intikal edecek? Hâlbuki yöneticiliğin, daha önce söylediğimiz gibi, baskınlık ve asabiyetle onu ele geçirenlerden devralınarak alınması gerekmektedir.” Bkz. Vâfî, c. II, s. 489; Şeddâdî, c. I, s. 213; Quatremère, c. I, s. 240; Rosenthal, c. I, s. 270; Pirizâde, c. I, s. 261.

dönük özdeşliğiyle ilişkili değildir. Yani, bağlılık ve ittifak aracılığıyla nesep/hasebe katılan kişilerin dışa dönük olarak sahip olduğu hak ve yükümlülükler onun doğal üyeleriyle özdeştir. Çünkü bağlılık ve ittifak durumları “nesepten sayılmanın” sebepleri ya da ona “dâhil olarak eklemlenmenin” sebepleri olarak görüldüğü için bunlar aracılığıyla nesep/hasebe katılanlara dışarıdan gelecek herhangi bir saldırı ya da dışarıdan yapılan bir haksızlık tüm nesep/hasebe yönelmiş kabul edilerek ona göre bir karşı meydan okuma geliştirilmektedir. Bu şekilde, ister nesep/hasebin doğal üyeleri olsun ister bağlılık ve ittifakla ona katılanlar olsun, mağdur edilecek her bir üye nesep/hasebin tüm üyelerinin gururunu incitmekte,⁷¹ böylece kişilere özgü özel durumlar dikkate alınmaksızın bir karşı-cevap verilmektedir. Buna göre herhangi bir nesep/hasebe mensubiyetin en önemli şartı, kan bağına dayalı olsun ya da olmasın, bir kişinin şu ya da bu sebeple katıldığı yeni nesep/hasebin hak ve yükümlülükleri alanına dâhil olması, onlarla aynı aidiyet duygusunu paylaşmasıdır. Bu sebeple, nesep/haseple gerçekleşen kaynaşmayla bağlılık ve ittifak aracılığıyla gerçekleşen kaynaşma düşünceleri “işlevsel eşdeğerli” bir perspektifle birbirine sıkı sıkıya bağlı bir biçimde bir arada ele alınmaktadırlar. Böylece nesep/hasebin tanımı genişletilerek içinde biyolojik unsurlarla sosyolojik unsurların “eşdeğerlilik” düşüncesi üzerinden iç içe geçtiği bir benzeşme durumu sözkonusudur. Bu aşamada nesebin kan bağına dayalı fiziksel gücü ona dayalı olmayan rıza ve ikna süreçleriyle birleştirilmektedir.

İbn Haldûn’un nesep/hasepteki kaynaşma düşüncesinin içeriğini genişlettiği bu aşamaya ilişkin yukarıda yapılan analizlerin de işaret ettiği gibi ikinci aşamadaki kaynaşma biçiminin ister grup-birey(ler) ister grup-grup(lar) arasında olsun, taraflar arasında bir tür güç dengesizliği bağlamında oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda her ne kadar bağlılık (velâ) ve ittifak (hîlf) terimleri farklı anlamları çağırırsa da, örnek olarak bağlılık grup-birey ya da taraflar arasındaki bir tür güç dengesizliği durumunu, ittifak ise grup-grup⁷² ya da taraflar arasındaki bir güç dengeliliği durumunu çağırırsa da İbn Haldûn bu terimlerin bizatihi kendileri arasındaki farka ilişkin yeterli bir araştırma sunmamaktadır. Ancak İbn Haldûn’un iki ayrı kategori olarak zikrettiği bağlılık ve ittifak arasındaki farkı ortaya koymaması, onun her iki terimi de onları ortak kesen anlamı/alanı gösteren bir bağlamda kullanmasıyla bağıntılı görünmektedir. Bu

⁷¹ Vâfi, c. II, s. 484; Şeddâdî, c. I, s. 207; Quatremère, c. I, s. 235; Rosenthal, c. I, s. 264; Pîrîzâde, c. I, s. 256.

⁷² Her ne kadar “ittifak” birey-birey arasındaki bir kaynaşma veya “birleşme” biçimini de barındırsa da İbn Haldûn sistemi açısından birey-birey arasındaki kaynaşma bir asabiyet oluşturmadiğinden bu tür bir kaynaşma biçiminin pek bir önemi yok gibidir.

bağlam ise bağlılık ve ittifak kategorilerinin yeni gruba veya nesep/hasebe nispetleri bakımından belirlenmektedir. Ona göre “herhangi bir asabiyetin mensupları ister kendi neseplerinden olmayan bir topluluğu kendilerinin taraftarları olarak alıp onlarla kaynaşsınlar ister birilerini köleler veya azatlılar olarak hizmetlerine alıp onlarla kaynaşsınlar, her iki durumda da bu kişiler sözkonusu asabiyet sahiplerinin neseplerine dâhil olurlar.”⁷³ Dolayısıyla İbn Haldûn’un bağlılığı (velâ) köle veya azatlıların bir nesep/hasebe dâhil olma biçimine, ittifakı (hilf) ise özgür olan kişilerin ona dâhil olma biçimine işaret edecek bir şekilde kullandığı tespit edilebilse de her iki biçimin de yeni nesep/hasebe nispeti aynıdır. Yani, kaynaşma ister grup-birey arasında olsun ister grup-grup arasında olsun her iki durumda da bir güç dengesizliği durumu vardır ve bir taraf diğerine dâhil olarak ona eklemlenmektedir. Nitekim İbn Haldûn’a göre bu kişilerin “özgür olmayan kişiler” olarak nesep/hasebe dâhil olması ya da “özgür kişiler” olarak taraftar ve müttelik bir biçimde dâhil olması arasında herhangi bir fark yoktur (**sevâün kâne mevlâ rikkın ev mevlâ ıstinâ’in ve hilfin**).⁷⁴ İbn Haldûn’un “mevlâ rikk” ile “mevlâ ıstinâ” ve “mevlâ hilf”i⁷⁵ ya da bu kişilerin “özgür olmayan kişiler” olarak veya “özgür kişiler” olarak nesep/hasebe dâhil olma biçimlerini iki ayrı kategori olarak zikrettiği halde onları aynı bağlamda birleştirmesinin birbiriyle bağıntılı iki önemli amacı göstermeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır: i) İlk olarak, her

⁷³ “fe-izâ ıstena’a ehlü’l-’asabiyyeti kavmen min ğayri nesebihim ev isterakkû’l-’ibdâne ve’l-mevâliye ve’l-tehamû bihi kemâ kulnâhu, darabe me’ahum ulâike mevâliye ve’l-müstetana’üne bi-nesebihim fi tilke’l-’asabiyyeti”. Bkz. Vâfi, c. II, s. 493; Şeddâdî, c. I, s. 219; Quatremère, c. I, s. 245; Rosenthal, c. I, s. 276; Pîrîzâde, c. I, s. 267. Bu ibarede ‘ibdâne kelimesi Şeddâdî ve Quatremère’nin neşirlerinde **el-’ibiddâ** şeklindedir. Her iki form da ‘abd kelimesinin çoğul şekilleri olarak kabul edilmektedir. Bkz. İbn Manzûr, **Lisânü’l-’Arab**, Beyrût: Dâru l-hyâi’t-Turâsî’l-’Arabî, 1999, c. IX, s. 10-13.

⁷⁴ Vâfi, c. II, s. 494; Şeddâdî, c. I, s. 219; Quatremère, c. I, s. 246; Rosenthal, c. I, s. 276; Pîrîzâde, c. I, s. 267.

⁷⁵ Vâfi bu kavramlara şu şekilde bir açıklama getirmektedir: “**Mevlâ rikk** efendisinin azat ettiği köledir. Ancak azat edilen kölenin efendisine bağlılığı devam eder. Yani efendisinin ailesinin bir parçası haline gelir. Böylece azatlı kölenin diyeti gerektiren bir suç işlemesi durumunda onun efendisi, tıpkı kendi öz nesebine mensup akrabaları için yapmak zorunda olduğu gibi, onun diyetini de öder. Sözkonusu azatlı köle efendisinin ölmesi durumunda ona mirasçı olur ve asabiyetin dışına da çıkmaz. Ancak **mevlâ hilf** ya da fukahânın isimlendirdiği şekliyle **mevlâ müvâlât** gerçekte özgür olan bir insanın açık bir sözleşmeyle (**bi-’akdin sarîhin**) birisini kendisine efendi/koruyucu olarak kabul etmesidir. Bu kişi de aynı şekilde sözkonusu efendinin/koruyucusunun ailesinin bir parçası haline gelir ve diyeti gerektiren bir suç işlemesi durumunda efendisi/koruyucusu onun diyetini öder. [Aynı şekilde] bu kişi de, ölmesi durumunda efendisinin/koruyucusunun mirasçısı olur.” Bkz. Vâfi, c. II, s. 494, dn. 389. Vâfi’nin bu tespiti yerinde bir tespit olarak görünmekte ve bir taraftan velâ ve hilf arasındaki farkı bu kategoriye giren kişilerin özgür olup olmadığı bağlamında ifade ederken, diğer taraftan bunların şu ya da bu kategoriye aidiyetinin yeni nesep/hasep içindeki durumlarında herhangi bir farklılık oluşturmadığını, yani nesep/hasebe nispetlerinin aynı olduğuna işaret etmektedir. Kuşkusuz fikhî bakımdan Vâfi’nin bu tespiti yeterli bir açıklamayı ortaya koymayabilir. Yani, fikhî olarak bu kategorilerin yeni nesep içindeki durumlarında bazı ayrıntı farklılıklar olabilir. Ancak bizim ilgimiz bu kişilerin siyasal durumlarıyla ilişkili olduğundan, öyle anlaşıyor ki, bu bakımdan herhangi bir farklılık sözkonusu değildir.

ne kadar kendinde bu kategoriler birbirinden farklı olsalar da ister bağıllık ister ittifak aracılığıyla olsun, sözkonusu kişilerin yeni nesep/hasebe katılması aynı güç dengesizliği bağlamında gerçekleştiğini, dolayısıyla katılma eyleminin bu kişilerin eski hak ve yükümlülüklerini sıfırlayarak onları yeni nesep/hasebin hak ve yükümlülükleri alanına dâhil ettiğini göstermek. ii) İkinci olarak, bu kişiler “özgür kişiler” olarak hasep sahibi bir nesepten gelseler bile bu durumun yeni nesep içerisinde onlara herhangi bir ayrıcalık veya fayda sağlamadığını göstermek.

İbn Haldûn’un “işlevsel eşdeğerlilik” bağlamında “kaynaşma” düşüncesinin içeriğini genişleterek analiz ettiği üçüncü aşama ise tarafların belirli amaçlar üzerindeki ittifaklarıyla gerçekleşen oluşumlara ilişkin analizlerdir. Başka bir ifadeyle, bu aşamadaki analizler “özgür taraflar”ın biri diğerine dâhil olmaksızın belirli amaçlar üzerindeki ittifaklar aracılığıyla biraraya gelerek kaynaştıkları ve üst-birleştikleri durumları tespit etmektedir. Birinci ve ikinci aşamada yapılan tespitlere ilave olarak bu aşamadaki analizlerde tarafların sahip olduğu güçlerin, aralarındaki güç dengeliliği ya da güç dengesizliği bağlamının sınırları aşılarak birinin diğerine dâhil olmasını gerektirmeyen ortak ya da üst bir amaçta birleşmesi sözkonusudur. Tarafların ortak bir amaçta birleşmesi ise ya bugün dar anlamıyla “ideoloji” olarak isimlendirilen bir aidiyet bağlamında ya da ideolojileri de aşarak onları daha üst-birleştiren *dinin* oluşturduğu bir aidiyet bağlamında oluşmaktadır.⁷⁶ Ancak, ikinci aşamada incelenen bağıllık ve ittifakın ayrı kategoriler olmalarına rağmen nesep/hasebe nispetlerinin aynı olmasından farklı olarak bu aşamada sözkonusu edilen “ideoloji” tarzı kaynaşmayla din üzerinden gerçekleşen kaynaşma biçimleri farklı kategoriler olduğu gibi nesebe dayalı hasebe nispetleri de birbirinden farklıdır. İbn Haldûn’a göre “ideoloji” tarzı kaynaşmalar, her ne kadar bazen bizzat nesep/hasebi de kendi maddesi veya

⁷⁶ Her ne kadar Hellmut Ritter eski toplumlarda en güçlü ideoloji biçiminin “din” olduğu düşüncesinden hareketle “İbn Haldûn[un] ideolojiyi din biçiminde bildiği” şeklindeki tespiti nispeten haklı olsa da, bütün yönleriyle kabul edilebilir gibi görünmemektedir. Çünkü İbn Haldûn, aşağıda inceleneceği üzere, kısa ve önemsiz bir şekilde de olsa dinî referanslar olmaksızın şehirlerde oluşan bazı asabiyet ya da kaynaşma biçimlerinden bahsetmektedir. Ancak İbn Haldûn zamanında bu tarz oluşumların (ki Ritter eski toplumlarla ilgili tespitinde haklı gözükmemektedir) az oluşu sebebiyle eserinde bunlara fazla yer vermemekle birlikte onların bağlamını vermektedir. Yani, İbn Haldûn dinden farklı olarak “ideoloji” tarzı bazı oluşumların farkındadır. Bununla birlikte dinin aynı zamanda bir ideoloji biçimi olarak görülmesine ilişkin çağdaş tartışmalar bağlamında Ritter’in tespiti ayrıca değerlendirilebilir. Ancak bizim bu metindeki amacımız, sözkonusu tartışmaları bir kenara bırakarak, İbn Haldûn teorisinde şu ya da bu ölçüde farklı kaynaşma biçimlerini göstermektir. Nitekim aşağıda inceleneceği üzere İbn Haldûn, sadece ideoloji tarzı oluşumlarla dine dayalı oluşumların bağlamlarını birbirinden ayırmamakta, aynı zamanda her ikisini ortak kesen bir alanda oluşan “mehdî ideolojisi”ni de ısrarla her iki biçimin dışında üçüncü bir tarz olarak incelemektedir. Bkz. Hellmut Ritter, *Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldûn*, **Oriens**, Leiden: Brill 1948, c. 1, no. 1, s. 1-44.

nesnesi haline getirerek ideolojileştirebilse de, daha çok nesebe dayalı hasebin zayıfladığı koşullarda oluşmaktadır. Buna karşılık *dine* dayalı olarak oluşan kaynaşma ise nesep/hasepteki güce dayanarak ya da ona ilave olarak üst-kurulabilmektedir. Bu sebeple İbn Haldûn *dine* dayalı olarak oluşan kaynaşma biçimini, üçüncü aşamadaki analizlerinin daha güçlü bir formu olarak öne çıkarmasına karşılık “ideoloji” tarzı oluşumlardaki kaynaşma biçiminin bağlamını vermekle birlikte eserinde bunlara fazla yer vermediği gibi onlara pek başarı şansı da tanımamaktadır.

[A4] Bir devlet çözülmeye uğradığında ve onun iktidarı çekilmeye başladığında şehirlerde bulunan halklar kendi işlerini düzenlemenin ve şehirlerini korumanın yollarını ararlar. Böylece bir tür [karma] kurul haline dönerler ve üst sınıftakiler alt sınıftakilerden ayrılmış olur (**ve temeyyüze’l-’ilyeti ‘ani’s-sifleti**). Çünkü insan nefsi doğası gereği baskın gelmeye ve yöneticiliğe yatkındır. Bu durumda güçlü bir otorite (**sultân**) ve caydırıcı bir devletin çekilmesiyle ortaya çıkan iktidar boşluğunu şehrin ileri gelenleri kendi iktidarıyla doldurma isteğiyle [öteki rakipleriyle] çekişirler. [Bu rekabetten başarılı çıkmak için] alt sınıflardan, gruplardan ve müttefiklerden çeşitli taraftarlar edinirler (**ve yestevsilûne mine’l-mevâlî ve’s-şîye’i ve’l-ahlâfi**). Elleri ne varsa kıt akıllılara ve [her nesepten kişilerin aynı anda katıldığı] fakir halk topluluklarına harcarlar (**ve yebzülûne mâ fî eydihim li’l-evğâdî ve’l-evşâbî**⁷⁷). Bu kişilerden her biri kendi taraflarıyla birlikte bir grup oluştururlar ve bazıları diğerlerine üstün gelir.⁷⁸

Daha çok hadarî umrândaki ittifak ve rekabet stratejilerine ilişkin bir bağlamda oluşan “ideoloji” tarzı kaynaşma hem nesep/haseple oluşan kaynaşmadan daha zayıf hem de ona dayalı kaynaşmanın zayıfladığı durumlarda oluşabilmektedir.⁷⁹ İbn Haldûn’a göre bu kaynaşma biçimi, hadarîleşme düzeyine bağlı olarak nesebe dayalı hasebin çok yönlü sebeplerle giderek zayıflaması ya da çözülmesi sonucunda oluşan iktidar boşluğuna yerleşmektedir. Böylece tıpkı nesep/hasebe dayalı kabileler ve aşiretler arasındaki düşmanlık [rekabet] ve dostluk [ittifak] ilişkilerinin benzeri bu

⁷⁷ “**Bevş/evşâb**” kelimesinin sözlükte iki anlamı vardır. İlk anlamı, “birçok kabilede kişilerin bir araya gelmesiyle oluşan topluluktur (**ve’l-bevşü cemâ’atü’l-kavmi lâ yekûnûne illâ min kabâile şettâ**) veya “birbirine karışmış bir vaziyette insanların oluşturduğu topluluktur” (**ve kîle’l-cemâ’atü mine’n-nâsi muhtelitîne**). İkinci anlamı ise, “çoluk çocuğu olan fakir kişi” anlamındadır (**er-racülü’l-fakîru kesîrû’l-’iyâli**).” Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. I, s. 536-537-163. Bu kavramsal tercihler İbn Haldûn’un bu aşamada şehirlerde oluşan ittifak ve rekabet ilişkilerini, nesep/haseplere dayalı değil “ideoloji” tarzı oluşumlar olduğuna ilişkin perspektifine işaret etmektedir.

⁷⁸ Vâfî, c. II, s. 898; Şeddâdî, c. II, s. 237; Quatremère, c. II, s. 267; Rosenthal, c. II, s. 303; Pîrîzâde, c. II, s. 308.

⁷⁹ “**illâ ennehü kemâ kaddemnâhü ad’afu mimmâ yekûnû bi’n-nesebi**”. Bkz. Vâfî, c. II, s. 897; Şeddâdî, c. II, s. 237; Quatremère, c. II, s. 267; Rosenthal, c. II, s. 303; Pîrîzâde, c. II, s. 308.

gruplar arasında da oluşmaktadır **(ve tecidu beynehüm mine'l-'adâveti ve's-sadâkati mâ yekûnû beyne'l-kabâili ve'l-'aşâiri)**.⁸⁰ Böyle olduğu oranda da hem bu tarz gruplar arasındaki hem de grupların bizzat kendi içinde oluşan üst ve alt “sınıflar” arasındaki ilişkilerin çeşitliliği, iktidarın temel sorunlarını belirleyerek yeni ittifak ve rekabet alanları oluşturmaktadır. Dolayısıyla tıpkı nesep/hasebe dayalı oluşumlarda olduğu gibi, bu tarz oluşumlarda da bir taraftan gruplar içi diğer taraftan gruplar arası sürekli değişken ittifak ve rekabet alanları sözkonusudur. Grup içi rekabetlerde her ne kadar çoğunlukla üst sınıftakiler iktidarı ele geçiriyorsa da, çeşitli sebeplerle aralarında yeterli düzeyde bir kaynaşmanın oluşması durumunda alt sınıflar da iktidarı ele geçirmektedirler.⁸¹ Aynı şekilde, gruplardan her biri iktidarı tamamen ele geçirmek için diğer gruplarla bir mücadeleye girişerek onların iktidar taleplerini yok edinceye kadar çeşitli yeni ittifak ve rekabet alanlarını oluşturmayı sürdürmektedir. Her bir yeni ittifak ve rekabet alanı ise grupların sınırlarını ya daraltarak ya da genişleterek onları kendi ekseninde yeniden organize etmektedir. “Çünkü tek bir nesebe mensup olmasalar bile insanlar doğası gereği diğer insanlarla kaynaşma ve birleşme yatkınlığına sahiptir” **(enne'l-iltihâme ve'l-ittisâle mevcûdün fî tîbâi'l beşeri ve in lem yekûnû ehle nesebin vâhidin)**.⁸²

“İdeoloji” tarzı oluşumlardan farklı olarak *dine* dayalı olarak oluşan kaynaşma ise bir taraftan nesep/hasebe dayalı kaynaşma biçimine ilave bir güç olarak eklenmekte, diğer taraftan bu tarz kaynaşmalardaki güçlerin birini diğerine dâhil etmeden onları ortak bir amaç altında üst-birleştirmektedir. Çünkü İbn Haldûn hem herhangi bir dinî davetin asabiyet gücüne dayanmadan tamamlanamayacağını düşünmekte **(enne'd-da'vete'd-dîniyyete min ğayri 'asabiyyetin lâ tetimme)**,⁸³ hem de *dinin* asabiyetlerin bizzat kendilerini değil, yalnızca onlar arasındaki rekabetleri ortadan kaldırdığını, en azından azalttığını düşünmektedir.⁸⁴ Buna göre din üzerinden oluşan söz konusu kaynaşma biçimi, kapsadığı alandaki tarafları,

⁸⁰ Vâfî, c. II, s. 897-898; Şeddâdî, c. II, s. 237; Quatremère, c. II, s. 267; Rosenthal, c. II, s. 303; Pîrîzâde, c. II, s. 308.

⁸¹ **“ve hâzâ't-reğallübü yekûnu ğâliben fî ehli's-serâvâti ve'l-büyûtâtî'l-muraşşehîne li'l-meşyahati ve'r-riâseti fî'l-mısr, ve kad yahdüsü't-teğallübü lî ba'zî's-sefeleti mine'l-ğavğâni ve'd-dehmâi.”**

⁸² Vâfî, c. II, s. 897-898; Şeddâdî, c. II, s. 237; Quatremère, c. II, s. 267; Rosenthal, c. II, s. 303; Pîrîzâde, c. II, s. 308.

⁸³ Vâfî, c. II, s. 528; Şeddâdî, c. I, s. 269; Quatremère, c. I, s. 286; Rosenthal, c. I, s. 322; Pîrîzâde, c. I, s. 314.

⁸⁴ Vâfî, c. II, s. 527; Şeddâdî, c. I, s. 267; Quatremère, c. I, s. 284; Rosenthal, c. I, s. 320; Pîrîzâde, c. I, s. 312.

grupları ya da nesep/hasepleri birbirine benzeştirerek onları üst-birleştirirken aynı zamanda onların sahip olduğu farklılıkları bir şekilde korumalarına da olanak vermektedir. Dolayısıyla, “din ile [nesep/hasebe dayalı kaynaşma biçimi olarak] asabiyet arasında ya tamamlayıcı bir ilişki ya da mülk bakımından ayrılmaz bir birliktelik sözkonusudur”.⁸⁵ İbn Haldûn açısından “tamamlayıcı” yön, yetkinlik ve başarı formları bakımından birinin diğerini gerektirdiği düşüncesi üzerine kurulmaktadır. Yani, bir taraftan alt-kaynaşma biçimlerindeki iktidarın hem nitelik hem de güç bakımından yetkin formlarına ulaşabilmesi için dine ihtiyaç duyarken,⁸⁶ diğer taraftan din, amacını başarılı bir şekilde gerçekleştirmek için güçlü alt-kaynaşma biçimlerine ihtiyaç duymaktadır.⁸⁷ Başka bir ifadeyle, bir taraftan herhangi bir alt-kaynaşma biçimindeki iktidarın çok değerli ve çok yönlü bir iktidar olarak yetkinleşerek yeniden kurulması için sahip olması gereken iyi niteliklerin en iyi ve ilave gücün de en yetkin formlarını sadece *dinden* alabilirken, diğer taraftan *dine* içkin olan bu yetkin formlar da ancak alt-kaynaşma biçimlerindeki gücün üzerine kurularak pratikleş(tiril)ebilmektedir.

Başka bir şekilde ifade edilirse eğer, alt-kaynaşma biçimleri bir tür “organsız beden” ya da “çıplak beden”; *din* aracılığıyla en yetkin formları edinilebilen bu nitelikler ve çok değerli iktidar biçimi ise bir tür “bedensiz organlar”⁸⁸ ya da “çıplaklığı gideren yetkin sûretler” gibidirler. Çünkü İbn Haldûn’a göre, eğer alt-kaynaşma biçimlerindeki iktidar, tamamlayıcı parçaları olan organlarının en yetkin sûretlerini akıl⁸⁹ veya *dinden*

⁸⁵ Akif Kayapınar, “İbn Haldûn’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, sy. 15, 2006, s. 104. Kayapınar bu makalesinde “dinin asabiyetin bir bileşeni mi (mütemmim cüz’ü), yoksa asabiyetin haricinde bir unsur mu” olduğu sorusu bağlamında bazı belirsizliklere işaret ettikten sonra İbn Haldûn’un “din ile asabiyeti iç içe geçmiş ve birbirini tamamlayan cüzler şeklinde ele aldığı” tespit etmektedir. Kayapınar bu tespitini ise maddeler halinde açıklamaktadır. Bu maddeler için ayrıca bkz. Akif Kayapınar, **The Theory of Asabiyya In Comparison with the Social Contract Approach**, s. 217-223.

⁸⁶ Vâfi, c. II, s. 504-507; Şeddâdî, c. I, s. 333-337; Quatremère, c. I, s. 259-263; Rosenthal, c. I, s. 291-295; Pîrîzâde, c. I, s. 282-286.

⁸⁷ Vâfi, c. II, s. 526-533; Şeddâdî, c. I, s. 266-273; Quatremère, c. I, s. 284-291; Rosenthal, c. I, s. 319-327; Pîrîzâde, c. I, s. 311-319.

⁸⁸ “Organsız Beden” Deleuze ve Guattari’den “Bedensiz Organlar” ise Slovaj Zizek’ten ödünç alınmıştır. Bkz. Deleuze-Guattari, **Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şifozreni**, trc. Fahrettin Ege-Hakan Erdoğan-Mustafa Yiğitalp, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014. Slovaj Zizek; **Bedensiz Organlar**, trc. Umut Yener Kaya, İstanbul: Monokl Yayınları, 2015.

⁸⁹ Üçüncü bölümde “Yasa Koyuculuğun Kaynakları Bakımından Mülk Tasnifi: Mülkün Tümel Sûretlerinde Asabiyet” başlığında inceleneceği üzere, sözkonusu niteliklerin yetkin formları din ile birlikte akıldan da alınmaktadır. Zaten İbn Haldûn bunların birini diğerinin dışında görmemektedir. İbn Haldûn bunları özellikle ayırtırmak istediği durumlarda başka kavramsal tercihlerde bulunacaktır. Ancak İbn Haldûn’un bu aşamadaki kaygısı, toplumsal bir gerçeklik olan *dinin* alt-kaynaşma biçimleriyle olan ilişkisini belirlemek üzerine yoğunlaşmaktadır.

almayıp sadece kendi ayrıştırıcı referanslarına dayanıyorsa, bu durumda onun varlığı, son kertede, “organsız” ya da “çıplak” bir beden gibidir (**li-enne vücûdehü dîne mütemmimâtihi ke-vücûdi şahsin maktûi'l'-a'zâi ev zühûrihi 'uryânen beyne'n-nâs**).⁹⁰ Beden ve organ arasındaki bu karışıklı tamamlayıcı gereklilik ilişkisi ise iki unsur arasında, yani din ile nesep/hasep veya onun bağıllık ve ittifakla genişleyen içeriğine dayalı kaynaşma biçimlerindeki iktidar arasında pratikte “ayrılmaz birliktelik” kurmaktadır. Buna göre, en yetkin niteliklerin ve en yetkin güç sûretinin bir arada olduğu bir iktidar biçimi varsa eğer, bu, sözkonusu iktidar yapısında din ve alt-kaynaşma biçimlerinin birarada varolduğunu göstermektedir. Bu durumda ortak bir amaçta üst-birleştirilmeyle oluşan dine dayalı kaynaşma biçiminin kapsadığı alandaki alt-birleşme biçimleriyle ilişkisi bir “yerine-kurulma” eylemiyle değil, “üzerine-kurulma” eylemiyle gerçekleşmektedir. Böylece İbn Haldûn düşüncesinde iki sebepten dolayı *dine* dayalı kaynaşma biçimi diğer kaynaşma biçimlerinden çok daha güçlü olmaktadır: i) İlk olarak, kişiler veya gruplar arasında kibir ve gurur benzeri sürekli ayrıştırıcı özellikler bakımından oluşan rekabeti, kuşatıcı ve birleştirici “iyi” ya da yetkin nitelikler edinme rekabetine dönüştürerek⁹¹ onların üst-birleşebilecekleri daha geniş kapsamlı bir kaynaşma alanı oluşturmaktadır.⁹² Böylece, ii) ikinci olarak, din alt-kaynaşma biçimlerinin güçlerini ortak bir bakışta birleştirerek ortaya toplam bir güç çıkarmaktadır.⁹³

Son olarak, İbn Haldûn'un “kaynaşma” düşüncesinin içeriğini genişlettiği üçüncü aşamada tartıştığı bir başka kaynaşma biçimi ise yukarıda sözkonusu edilen “ideoloji” tarzı oluşumlarla *dine* dayalı oluşumları ortak kesen bir alanda oluşan “mehdi ideolojisi”dir. Çünkü İbn Haldûn, bir yönüyle “ideoloji” tarzı oluşumlara diğer yönüyle

⁹⁰ Vâfi, c. II, s. 505; Şeddâdî, c. I, s. 233; Quatremère, c. I, s. 259; Rosenthal, c. I, s. 291; Pîrîzâde, c. I, s. 282-283.

⁹¹ Bu niteliklerin neler olduğu konusunda İbn Haldûn adeta özet bir siyasetnâme veya nasihatnâme örneği sunmaktadır. Ancak, siyasetnâme/nasihatnâme geleneğinden farklı olarak, İbn Haldûn bu nitelikleri “olması gerekir” kipinin dışında bizzat sözkonusu rekabet alanındaki adaylarda “varolan” nitelikler olarak incelemektedir. Yani, İbn Haldûn bu nitelikleri tarihsel ya da tecrübî olarak “gözlemlemektedir”. Herhangi bir iktidar alanının muhatabına göre daha belirgin bir şekilde öne çıkan bu nitelikler hem muhatapların özel durumlarını dikkate alan “özel siyaset” (**es-siyâsetü'l-hâssetü**) hem de ilkeleri dikkate alan “genel siyaset” (**es-siyâsetü'l-âmmetü**) dengeliliğinde oluşmakta ve işlevsel olmaktadır. Sözkonusu nitelikler için bkz. Vâfi, c. II, s. 505-507; Şeddâdî, c. I, s. 234-237; Quatremère, c. I, s. 260-263; Rosenthal, c. I, s. 292-295; Pîrîzâde, c. I, s. 283-286.

⁹² Vâfi, c. II, s. 504-507; Şeddâdî, c. I, s. 233-237; Quatremère, c. I, s. 259-263; Rosenthal, c. I, s. 291-295; Pîrîzâde, c. I, s. 282-286.

⁹³ Vâfi, c. II, s. 527; Şeddâdî, c. I, s. 267; Quatremère, c. I, s. 285; Rosenthal, c. I, s. 320; Pîrîzâde, c. I, s. 312.

dine dayalı oluşumlara bakan “mehdi ideolojisi”nin hem siyasî iktidar hırsını⁹⁴ hem de dinî/itikadî itiraz tarzını⁹⁵ biraraya getiren kaynaşma biçimi olduğunu düşünmektedir. İdeolojiye bakan yönü, genellikle nesep/hasep veya onun genişleyen içeriğine dayalı olarak “doğal” bir şekilde gerçekleşen kaynaşma biçiminin araçlarına sahip olmadığı için iktidara ulaşamayan kişilerin, mehdî düşüncesini iktidara ulaştıran kaynaşmanın bir aracı olarak kullanmalarıyla ilişkilidir. Dine/itikada bakan yönü ise özellikle itikadî bir amaçla bu ideolojiye katılan insanlar arasındaki kaynaşmanın güçlü olması için kullanılan dinî/itikadî referanslarla ilişkilidir. Böylece “mehdî ideolojisi”, hem haklı ya da haksız, doğru ya da yanlış nitelemelerinden bağımsız olarak bir kaynaşma biçimi oluşturması⁹⁶ bakımından hem de bu tarz kaynaşmanın başarısızlığındaki sebepleri göstermek istemesi bakımından İbn Haldûn’un ilgisini çekmektedir. Ona göre öyle ya da böyle “mehdî ideolojisi” toplumsal/siyasal yaşamda bir kaynaşma oluşturmaktadır. Ancak bu tarz kaynaşma biçimi “kaynaşma”nın doğal araçları olan nesep/hasep ve asabiyetle ilişkisi zayıf olduğu için de başarısızlığa mahkûmdur.⁹⁷ Böylece, tıpkı buraya kadar sözkonusu edilen kaynaşma biçimlerinde olduğu gibi, İbn Haldûn’un “mehdî ideolojisi”ne yönelik esas ilgisinin de bu düşüncenin işlevsel doğal referanslarıyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

Peki, sözkonusu üç aşamada şu ya da bu içerikte veya genişlikte tartışılan kaynaşma düşüncesi ve onun pratik ilişkilere işlevsel bir güç olarak aktarılmasıyla “asabiyet” arasındaki ilişki nedir? Başka bir ifadeyle, ister nesebin işlevsel düzeyi olarak beliren hasep olsun, ister onun bağıllık ve ittifakla genişleyen biçimlerinde olsun, ister ideoloji tarzı ve dine dayalı oluşumlar olsun, bütün bu aşamalardaki

⁹⁴ Vâfî, c. II, s. 531; Şeddâdî, c. I, s. 272; Quatremère, c. I, s. 289-290; Rosenthal, c. I, s. 226; Pîrîzâde, c. I, s. 317.

⁹⁵ Vâfî, c. II, s. 530; Şeddâdî, c. I, s. 269; Quatremère, c. I, s. 289; Rosenthal, c. I, s. 225; Pîrîzâde, c. I, s. 316.

⁹⁶ İbn Haldûn her ne kadar mehdî ideolojisini kendi teorisi açısından değerlendirse de yine de mehdî düşüncesiyle ilgili rivayetleri geniş bir şekilde değerlendirmektedir. İbn Haldûn bu konuda muhaddisler, müfessirler ve mutasavvıfların görüşlerini ve bu görüşlerdeki tutarsızlıkları oldukça uzun bir şekilde incelemektedir. Bkz. Vâfî, c. II, s. 787-821; Şeddâdî, c. II, s. 124-149; Quatremère, c. II, s. 142-177; Rosenthal, c. II, s. 156-200; Pîrîzâde, c. II, s. 200-227.

⁹⁷ Bununla birlikte İbn Haldûn, mehdî ideolojisinin dinî bir gerçekliğinin olması ihtimalinde bile bunun Hâşimîlerin ve Tâlibîlerin çoğunlukla yaşadığı ve asabiyetlerinin kalıntılarının bulunduğu Hicaz bölgesinde ancak bir başarı şansı verilebileceğini düşünmektedir. Yani, onun “doğal” maddesi ancak bu bölgede bulunmaktadır. Çünkü İbn Haldûn’un incelediği kadarıyla mehdî ideolojisinde genellikle beklenen mehdînin ehl-i beytten veya Fatîma’nın soyundan olacağına dair rivayetler sözkonusudur. İbn Haldûn bu rivayetlere ilişkin olarak muhaddis, müfessir ve mutasavvıfların perspektiflerine müracaat ettikten sonra mehdîlik meselesini kendi teorisi açısından değerlendirmektedir. Bkz. Vâfî, c. II, s. 818; Şeddâdî, c. II, s. 145; Quatremère, c. II, s. 172; Rosenthal, c. II, s. 196; Pîrîzâde, c. II, s. 223.

“kaynaşma” düşüncesinin asabiyetle ilişkisi nasıl kurulmaktadır? Bu sorunun cevabı, nesebin işlevsel düzeyinin tespitinden başlayıp bu işlevselliğin çeşitli ilave unsurlarla üç aşamalı olarak analiz edildiği kaynaşma biçimlerine kadar; yukarıda yapılan tartışmaya baştan itibaren bazen örtülü bazen de daha görünür bir şekilde eşlik eden asabiyet düşüncesinin aynı zamanda kavramsal olarak sözkonusu tartışmanın bağlamına yerleştirilmesini gerektirmektedir. Bu başlığın girişinde İbn Haldûn nesebin işlevsel atıf noktasını tespit ederken, onun tek faydasının, kapsamı alanındaki üyeleri arasında meydana getirdiği kaynaşma duygusunun pratiğe aktarılması biçiminde olduğunu ifade etmişti (**enne’n-nesebe innemâ fâidetühu hâza’l-iltihâmü’llezî yûcibu sîlate’l-erhâmi hatta teka’a’l-münâsarâtü ve’n-nü’ratü**).⁹⁸ Daha sonra ise sözkonusu kaynaşma düşüncesini üç aşamalı olarak sürekli genişleterek analiz etmişti. Bu aşamada ise İbn Haldûn, yukarıda nesebin faydası olarak tespit ettiği ve daha sonra genişlettiği “kaynaşma” terimini “asabiyet” terimiyle değiştirmektedir. Başka bir şekilde ifade edilirse eğer, İbn Haldûn bu aşamada “kaynaşma” düşüncesini, pratik görünürlüğü bakımından “asabiyet” olarak yeniden kavramsallaştırmaktadır. Ona göre nesebin faydası yardımlaşma ve yardım çağrısına cevap vermeyi sağlayan *asabiyyet* (**enne semerete’l-ensâbi ve fâidetehâ innemâ hiye’l-’asabiyyetü li’n-nü’reti ve’t-tenâsür**).⁹⁹ O halde, tartışmanın temel problematiğini ve ilgi alanını oluşturan sözkonusu kaynaşmanın, işlevselliğin veya işlevsel düzeyin asabiyetle özdeş olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁰ Bu durumda tartışmanın esas ilgisi, farklı derecelerde işlevsel olan asabiyetler üzerine yoğunlaşmaktadır.

O halde bu aşamaya kadar ortaya çıkan kaynaşma veya asabiyet biçimlerine ilişkin yapılan analizler, İbn Haldûn literatüründe genellikle ona ait bir ayırım olduğu zannedilerek yapıldığı şekliyle, “neseb asabiyeti” ve “sebepl asabiyeti” ayırımını

⁹⁸ Vâfi, c. II, s. 484; Şeddâdî, c. I, s. 208; Quatremère, c. I, s. 235-236; Rosenthal, c. I, s. 264-265; Pîrîzâde, c. I, s. 256.

⁹⁹ Vâfi, c. II, s. 491; Şeddâdî, c. I, s. 216; Quatremère, c. I, s. 243; Rosenthal, c. I, s. 273; Pîrîzâde, c. I, s. 264. “enne’n-nesebe innemâ fâidetühu hâza’l-iltihâmü’llezî yûcibu sîlate’l-erhâmi hatta teka’a’l-münâsarâtü ve’n-nü’ratü” ibaresiyle “enne semerete’l-ensâbi ve fâidetehâ innemâ hiye’l-’asabiyyetü li’n-nü’reti ve’t-tenâsür” ibaresi arasındaki kavramsal değişim, farkedilebileceği gibi, hemen hemen yalnızca “iltihâm” teriminin “asabiyet” terimiyle değiştirilmesinden ibarettir. Başka bir ibare ise şu şekildedir: “Çünkü nesepteki fayda yalnızca asabiyetten ibarettir” (**izi’l-fâidetü fi’n-nesebi innemâ hiye’l-’asabiyyetü**). Bkz. Vâfi, c. II, s. 584; Şeddâdî, c. I, s. 335; Quatremère, c. I, s. 351; Rosenthal, c. I, s. 398; Pîrîzâde, c. I, s. 384.

¹⁰⁰ Akif Kayapınar İbn Haldûn’un “asabiyet” kavramını onun pratik ilişkilerdeki “işlevselliği” üzerinden tartışmaktadır. Bkz. Akif Kayapınar, **The Theory of Asabiyya In Comparison with the Social Contract Approach**, s. 194-216.

mümkün kılar mı? Öncelikle, zannedildiğinin aksine,¹⁰¹ İbn Haldûn'un böyle bir ayırımı gitmediği ifade edilmelidir.¹⁰² İbn Haldûn'un bağıllık (velâ) ve ittifak (hîlf) kategorilerine ilişkin açıklamalarının “sebepe asabiyyeti” şeklinde yeniden kavramsallaştırılması, **Mukaddime** mütercimi Pîrîzâde'nin tercümesindeki kavramsal tercihlerinden kaynaklı bir ayırım olduğu görülmektedir.¹⁰³ Pîrîzâde, İbn Haldûn'un metnindeki “asabiyyet ancak nesebe dayalı bir kaynaşma ya da o anlamdaki bir şeyle oluşur” (**enne'l-asabiyyete innemâ tekûnû mine'l-iltihâmi bi'n-nesebi ev mâ fi ma'nâhû**)¹⁰⁴ biçimindeki ibareyi önce “nesebe dayalı akrabalık” ile “hükmen veya sebebe dayalı akrabalık” olarak ikiye ayırarak yorumlamakta,¹⁰⁵ ardından da bu ayırımı

¹⁰¹ Türkçe literatürden örnek bir seçki için bkz. Süleyman Uludağ, **Mukaddime: Giriş**, c. I, s. 98-101. Uludağ burada “İbn Haldûn'a göre iki türlü asabiyyet vardır” ifadesinden sonra sözkonusu ayırımı vermekte ve ardından “sebepe asabiyyetinin ise başlıca üç şekilden söz edilmiştir” diyerek bunları 1) Velâ, 2) Hîlf ve 3) İstinâ şeklinde ayırmaktadır. Hilmi Ziya Ülken-Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, **İbni Haldun**, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940, s. 64. Müellifler “İbn Haldûn'a göre asabiyyenin iki şekli vardır” ifadesinden sonra “1) Nesep, secere (soy) asabiyyeti, 2) Sebepe (mükteseb) asabiyyeti” şeklinde iki kategoriye ayırmaktadırlar. Ardından ise müellifler bu ayırımı araştırmalarının muhtelif yerlerinde kullanılmaktadırlar (bu ayırım daha sonra bir çok çalışmada aynen kullanılmaktadır). Ümit Hassan, **İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi**, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2010, s. 199. Ejder Okumuş, **Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldûn**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 39. Oktay Uygun, **İbn Haldûn'un Toplum ve Devlet Kuramı**, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2008, s. 39. Müellif burada öncelikle haklı olarak asabiyyeti “1) soy dayanışması, 2) dinsel dayanışma ve 3) ideolojik dayanışma” şeklinde üçe ayırmakta ardından ise Süleyman Uludağ'a referansla bunları daha üst kategoriler olarak “nesep asabiyyeti” ve “sebepe asabiyyeti” şeklinde ifade edilebileceğini söylemektedir. Ancak, aslında Uludağ'ın ikili kategorisi hiçbir şekilde müellifin üçlü kategorisini desteklememektedir. Çünkü yukarıda ifade edildiği gibi Uludağ sebepe asabiyyeti olarak velâ, hîlf ve istinâ'ı zikretmektedir. Bunlar ise müellifin üçlü kategorisinde ne “ideoloji”ye ne de “din”e dayalı asabiyyettir. Nitekim Uygun haklı olarak “Bu durumda, ideoloji ve dinsel dayanışma biçimleri sebepe asabiyyetinin türleri olarak görülecektir” demektedir. Fakat metni işleyiş biçiminde okuyucu Uludağ'ın da “sebepe asabiyyeti”ni bu şekilde kullandığını zannetmektedir. Aynı şekilde sözkonusu ayırım şu çalışmalarda da görülebilir: Kemal Sözen, “İbn Haldûn'a Göre Asabiyyet-Devlet İlişkisi”, **Araştırmalar: İnsan Bilimleri Araştırmaları**, Isparta: 2005, sy. 14, s. 6. Ünver Günay, “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldûn (1332-1406)”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Erzurum: 1986, sy. 6, s. 79, 82, 97. Orhan Hülâgu, **Fârâbi ve İbn Haldûn'da Devlet Düşüncesi**, İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999, s. 70, 72.

¹⁰² İbn Haldûn'un “sebepe asabiyyeti” gibi bir kavramsallaştırmasının olmadığını ve bunun Pîrîzâde'ye ait bir tercih olduğunu özellikle ifade eden çalışmalar da vardır. Bunların başında **Mukaddime**'nin Osmanlıca tercümesinin edisyonunu yaparak yeniden yayına hazırlayan editörlerden Yavuz Yıldırım'ın çalışmaları gelmektedir. Bkz. **Mukaddime: Giriş**, c. I, s. XXXIII. Ayrıca bkz. Yavuz Yıldırım, “Mukaddime'nin Osmanlı Dönemi Türkçe Tercümesi”, **Dîvân: İlmî Araştırmalar**, sy. 21, 2006/2, s. 28; Yavuz Yıldırım, **İbn Haldûn'un Bedâvet Teorisi**, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998, s. 88.

¹⁰³ Nitekim bu ayırımın sadece Türkçe literatürde kullanılıyor olması buna işaret etmektedir.

¹⁰⁴ Vâff, c. II, s. 499; Şeddâdî, c. I, s. 226; Quatremère, c. I, s. 252; Rosenthal, c. I, s. 284; Pîrîzâde, c. I, s. 275.

¹⁰⁵ Pîrîzâde bu ayırımı “**karâbet-i nesebiyye**” ve “**karâbeti hükmiyye ve sebebiyye**” şeklinde kullanmaktadır; bkz. Pîrîzâde, c. I, s. 255. Pîrîzâde bir başka yerde ise bu ayırımı “**karâbet-i nesebiyye**” ve “**velâyet-i sebebiyye**” biçiminde kullanmaktadır; bkz. Pîrîzâde, c. I, s. 275. Bazen ise bu ayırımın ikinci kategorisini “**alâka-i sebebiyye**” olarak değiştirmektedir; bkz. Pîrîzâde, c. II, s. 22, 56, 79,

“sebeb ve neseb asabiyeti” biçiminde birarada yeniden kavramsallaştırmaktadır.¹⁰⁶ Buna göre Pîrîzâde yukarıdaki ibarede geçen “o anlamdaki bir şey” ya da bizzat kendi yorumuyla “hükmen veya sebebe dayalı akrabalık” düşüncesini “sebeb asabiyeti” olarak ayrıca kavramsallaştırmak istemektedir, en azından İbn Haldûn literatüründe bu şekilde yer almasına sebep olmaktadır. Bu literatüründeki kullanımlara daha yakından bakıldığında ise “sebeb asabiyeti” kavramının, yukarıda analiz edilen kaynaşma biçimlerinden ikinci aşamaya ilişkin, yani bağıllık ve ittifak aracılığıyla bazı kişi veya grupların nesebe dayalı kaynaşma biçimine dâhil olduğu aşamadaki katılma eylemini tanımlamanın bir biçimi olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Böylece, bu aşamada “neseb asabiyeti”yle “sebeb asabiyeti” ayırımına ilişkin yapılan yorumlarda sanki biri diğerinin dışındaymış gibi bir algının oluştuğu görülmektedir.

Ancak yukarıda, özellikle burada “sebeb asabiyeti” olarak kavramsallaştırılmış olan bağıllık ve ittifaka ilişkin yapılan analizlerden de anlaşılabilceği gibi İbn Haldûn bu kategorileri nesebin dışında bir sebep olarak değil, nesepten sayılmanın sebepleri olarak incelemektedir. Başka bir ifadeyle, İbn Haldûn bağıllık ve ittifak kategorilerini “nesepten sayılmanın” ya da “nesebe dâhil olarak eklemlenmenin” sebepleri olarak görmektedir. Her ne kadar bu aşamada bazı kişi veya grupların çeşitli “sebeplerle” nesebe dâhil olması sözkonusu olsa da, nesebin dışında ayrıca bir “sebeb asabiyeti” oluşmamaktadır. Çünkü İbn Haldûn düşüncesinde “asabiyet”, işlevsel bir “sebeb” ya da pratik ilişkilere aktarılan bir güç biçimi olarak “sebeb” aracılığıyla oluşan kaynaşma veya birlikteliktir. Bu durumda eğer işlevsel bir sebepten bahsedilecekse, sözkonusu aşamadaki bu sebep bizzat “neseb”in kendisi olduğundan ve asabiyet de ancak bu işlevsel sebep üzerine kurulabildiğinden, neseple asabiyet arasındaki ilişki biçimi değişmemektedir. Yani, bu kişiler veya gruplar bağıllık ve ittifak gibi ne kendi başına bir işlevselliği olan ne de nesebin de eşit bir tarafı olarak dâhil olacağı üst-işlevsel bir “sebeb asabiyeti” oluşturabilen “sebepler” aracılığıyla zaten varolan işlevsel bir “sebeb”e, onunla gerçekleşen bir kaynaşma biçimine ya da “neseb asabiyeti”ne dâhil olarak onun tarafından içerilmektedirler. Ancak yine de bu ilişki biçimindeki kurucu sürecin yönünde, başka bir ifadeyle, neseple asabiyet ilişkisindeki kuruculuk rolünün “kurucu” ve “kurulan” arasında paylaşılmasıyla oluşan ya da daha görünür hale gelen bir değişim sözkonusudur. “Nesebin asabiyetteki kuruculuk işlevi”nin “asabiyetin nesepteki kuruculuk işlevi”yle tamamlandığı bu süreç, artık hem nesebin hem de

¹⁰⁶ Pîrîzâde bu kavramları ise “**asabe-i nesebiyye ve sebebiiyye**” şeklinde kullanmaktadır. Bkz. Pîrîzâde, c. I, s. 275.

asabiyetin aynı anda kurucu olduğu bir süreçtir. Buna göre nesep her ne kadar asabiyetin kurucu kökeniyse de aynı zamanda asabiyet tarafından yeniden üretilerek kurulmaktadır. Öyle anlaşıyor ki, asabiyetin nesepteki bu yeniden kuruculuk işlevi olmasa bağlılık ve ittifak gibi sebepler aracılığıyla nesebin içeriğindeki genişleme de mümkün olmamaktadır. Nitekim İbn Haldûn, tam da bu noktadan hareketle nesebin, herhangi bir gerçekliği olmayan itibarî, vehmî ve son kertede kurgusal bir birlik, yani “öyle olduğuna dair bir inanç”la oluşan bir birliktelik olduğunu düşünmektedir. Nesebin bu kurgusallık niteliğinin oluşması ise başta bağlılık ve ittifak olmak üzere nesepler arası öteden beri varolan geçişler aracılığıyla oluşmaktadır. Dolayısıyla bağlılık ve ittifak, İbn Haldûn’un nesep tanımına zaten dâhildir, dâhil olduğu için de o, nesebin itibarî, vehmî ve kurgusal bir şey olduğunu düşünmektedir. Buna göre bağlılık ve ittifak gibi sebepler aracılığıyla nesebe katılma eylemi, katılanları bizzat nesebin kendi üyelerine dönüştürerek, onun hak ve yükümlülükleri alanına dâhil ederek gerçekleşmektedir. Böylece nesebe katılanların durumu, onun doğal üyeleriyle aynı aidiyeti hissederek ona dayalı kaynaşma biçimine veya asabiyete, yani “nesep asabiyeti”ne dâhil olması şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. O halde, Pîrîzâde’nin yaptığı veya bir şekilde sebep olduğu ve İbn Haldûn araştırmacılarının bağlılık ve ittifak kategorileri bağlamında sıkça başvurduğu bu ayırımın, “kaynaşma” düşüncesinin içeriğini “işlevsel eşdeğerli” bir şekilde açımlayan ikinci aşama için açıklayıcı bir gücü olmadığı gibi aynı zamanda yanlış bir algıyı da oluşturmaktadır.

Bununla birlikte, bu ayırım, birinci ve ikinci aşamadaki kaynaşma biçimleriyle üçüncü aşamadaki kaynaşma biçimlerinin maddeleri ya da nesneleri arasındaki farkı ortaya çıkarma gücüne sahip görünmektedir. Başka bir ifadeyle, “nesep asabiyeti” ve “sebepe asabiyeti” ayırımının, salt kan bağına dayalı olarak gerçekleşen asabiyet ve onun bağlılık ve ittifak gibi sebepler aracılığıyla genişleyen biçimiyle, “ideoloji” tarzı ve *dine* dayalı asabiyet biçimleri arasındaki farkın açıklanması ve anlaşılmasında açıklayıcı bir güce sahip olduğu söylenebilir. Çünkü bu aşamalarda bir tarafta, ister belirli koşullarla kuşatılmış göçebe bedevîlerin konumlarındaki salt kan bağına dönük kapalı biçimiyle olsun, ister onun bağlılık ve ittifak aracılığıyla birinin diğerine dâhil olmasıyla genişleyen itibarî, vehmî ve kurgusal içeriğiyle olsun, nesnesi nesep olan bir asabiyet sözkonusu iken, diğer taraftan biri diğerine dâhil olmadan asabiyetlerin ortak bir amaçta üst-birleştirilmeleriyle artık nesnesi nesep olmayan ya da nesnesi “sebepe” olan bir asabiyet sözkonusudur. Nesneleri bakımından aralarında oluşan bu farklılık ise ilkinin, ister gerçek ister kurgusal olsun, nesebe dayalı olması anlamında

“neseb asabiyeti”, diğeri ise ortak bir amaca ya da sebebe dayalı olması anlamında “sebeb asabiyeti” olarak ayırmaya imkân vermektedir. Buna göre sözkonusu aşamalar arasında asabiyetin kurucu nesnesi bakımından bir değişim sözkonusudur. Asabiyet artık bu yeni nesneyle etkileşime girmektedir.

Ancak bu ayırım, ne İbn Haldûn’un toplum ya da “umrân” ile siyaset/iktidar ya da “mülk” teorilerinin her birini kendi güzergâhlarında anlamaya ne de bu güzergâhlar arasındaki ilişki biçimlerini açıklamaya uygun epistemolojik bir şema sunmaktadır. Başka bir ifadeyle, bu ayırım her ne kadar kurucu nesnesi bakımından asabiyetin değişen niteliğini, en azından belirli bir bağlamını açıklayıcı bir güce sahip olsa da, bu yalnızca asabiyetin siyaset ya da “mülk” düzeyiyle sınırlandırılmış boyutu içinde yeniden sınırlandırılan bir alanın anlaşılması için sözkonusudur. Buna karşılık bu ayırım, asabiyetin toplum ya da “umrân” düzeyine ilişkin boyutunu açıklamak için herhangi bir işlevselliğe sahip görünmediği gibi “mülk” düzeyindeki rekabet ilişkilerine katılan asabiyetlerin yatay, dikey ve çapraz ilişkilerdeki dinamizmi açıklamaya elverişli epistemolojik imkânlar da sahip görünmemektedir. Asabiyetin “mülk” düzeyine ilişkin kısıtlı bir açıklama sunmaktadır, çünkü bu perspektifte sadece mülk düzeyindeki alanlar arası gerilim ilişkilerinde değil, bununla birlikte aynı alandaki iç gerilimde bile, örnek olarak “neseb”in veya “sebeb”in kendi içinde ya da onlara dayalı alanların bizzat kendilerindeki mücadele, rekabet, ittifak, kriz, düzen, denge, yeniden yapılanma gibi asabiyetle gelişen siyasal uğrakların açıklanma imkânı görünmemektedir. “Umrân” düzeyine ilişkin ise tamamen işlevsiz kalmaktadır, çünkü asabiyetin siyasetin olduğu kadar toplumun da kurucu öncülü olduğu düşüncesini hiç gündeme getirmemektedir. Buna göre bu ayırım bir “süreç analizi”ne ve bu süreçte yatay, dikey ve çapraz olarak oluşan farklılıklar ve benzerlikler arasındaki dinamik ilişkilere değil, kısıtlı ve geçici sınırlara sahip bir “sonuç niteliği”ne dayalı bir perspektif sunmaktadır. Bu sebeple, bu sürecin analizine katkı sunacağını düşündüğümüz “kurucu asabiyet” ve “kurucu-yıkıcı asabiyet” ayırımıyla İbn Haldûn’un hem “umrân” hem de “mülk” düzeylerine ilişkin asabiyet teorisini inceleyeceğiz. Bu kavramsallaştırma, araştırmanın ikinci ve üçüncü bölümlerinde gündeme getirilecektir.

1.2. Umrânın Bir İlim Olarak Kuruluşu: Konusu, Öncülleri ve Meseleleri

Felsefî düşünce geleneğinde ilimler çeşitli açılardan tasnif edilmişlerdir. Nazarî-amelî, küllî-cüzî, aklî-naklî, hakikî-gayr-ı hakikî gibi oldukça farklı açılardan yapılan tasniflerle birlikte, bütün ilimler şemasını kuşatacak bir şekilde incelenen bir kavram olarak “ilim” de kendisini oluşturan parçalarına göre ayrıca tasnif edilmiştir. Parçalarına göre ilmin tasnifi onun konusu (mevzu), ilkeleri/öncülleri (mebâdi) ve meseleleri (mesâil) olmak üzere üç kavramsal bileşenden oluşan bir şema üzerinden açıklanarak bir ilmin ilim olma şartlarını belirlemektedir. Bu kavramsal bileşenler arasında nasıl bir ilişki bulunduğu ve buna dayalı olarak bir ilmin sözkonusu bileşenlerinin başka ilimlerle nasıl irtibata geçtiği sorusuna verilen mümkün cevaplar, o ilmin ilimler hiyerarşisindeki yerini belirlemektedir. Aristoteles’ten başlayarak hem İslam filozofları hem de kelamcılar tarafından kullanılan bu tasnife yer veren İbn Haldûn açısından, bir ilmin ilim olma şartlarının neler olduğu ve umrân ilminin bu şartları karşılayıp karşılamadığı sorusu, umrân ilmini doğrudan bu şemayla irtibatlı hale getirmektedir. Çünkü bu soru, doğrudan, ilmin kendisini oluşturan parçalarına göre yapılan klasik tasnifiyle ilgilidir.

İbn Haldûnla ilmin kendisini oluşturan parçalarına göre yapılan geleneksel tasnif arasındaki bağlantı herhangi bir delile muhtaç gözükmemektedir. Bu bağlantı, İbn Haldûn’un felsefî sistemi içerisinde uğradığı dönüşümlerden ve kazandığı yeni anlamlardan ayrı olarak, onun ilim anlayışında konu, öncüller ve meseleler arasındaki ilişkinin temelini oluşturmaktadır. Çünkü İbn Haldûn, bu şemayla ilgili olarak, Aristoteles’ten başlayıp Fârâbî ve İbn Sînâ üzerinden kendisine kadar uzanan genel yaklaşıma da atıfta bulunarak sözkonusu tasnifin bileşenleri arasındaki ilişkinin mantıksal zeminini yeniden yorumlamaktadır. Bir taraftan bu zemini dikkate alarak öncelikle umrânın bir ilim oluşunu kanıtlama çabasında olan İbn Haldûn, diğer taraftan bu tasnifin bileşenleri arasında varsayılan ilişkiyi tashih etmektedir. Başka bir ifadeyle, İbn Haldûn bir taraftan sözkonusu tasnifin genel çerçevesini değiştirmeksizin sahiplenirken, diğer taraftan bu tasnifin bileşenleri arasındaki ilişkinin bazı merkezî rollerini değiştirerek ya da bu rollerin değişime müsait olduğunu düşünerek kendisine kadar belirgin olmadığını düşündüğü umrân ilminin inşasında yeniden kullanmaktadır. Bu yeni inşaya dikkat çekmekten memnun olan İbn Haldûn, **Mukaddime**’deki vurgulara ilaveten, kendi biyografisini kaleme aldığı **et-Ta’rîf**’te bir beyit yardımıyla bunun altını yeniden çizmektedir:

[A5] Bütün öncekilerin kitaplarını derleyip toparladım [Kitâbü’l-İber].

En başına [Mukaddime] ise onların da habersiz olduklarını aldım (**Lahhastü kütübe'l-evvelîne li-cem'ihâ ve eteytü evvelehâ bi-mâ kad eġfelû**).¹⁰⁷

Peki “onların habersiz oldukları” şey nedir ve bu bir ilim olarak nasıl inşa edilmektedir? Aşağıdaki başlıkların cevabını belirginleştirmeye çalışacağı bu özet soru, hem bu şemanın kavramsal bileşenlerinin umrân ilminin inşasında oynadığı rolün, hem de bu kavramsal bileşenler üzerinden umrân ilminin konusunun, ilkelerinin ve meselelerinin belirginleştirilmesini gerektirmektedir.

1.2.1. Umrân İlminin Konusu

İbn Haldûn öncelikle umrânın bir ilim oluşunu kanıtlama çabasıdır. Onun zihninde umrânın bir ilim olduğunun kanıtlanması, bu ilmin konusunun, meselelerinin ve öncüllerinin belirginleştirilmesi ve böylece diğer ilimlerden farklı bir konu üzerine inşa edildiğinin gösterilmesiyle mümkün olacaktır. Çünkü bir ilmin konusu, zâtî arazlarının kendisi için var olduğu ve o ilimde incelenen meselelerin belli bir nisbet tarzıyla kendisine nisbet edildiği şeydir. Başka bir ifadeyle bir ilmin bütün meselelerini tek noktada buluşturarak onu diğer ilimlerden farklı bir ilim haline getiren, o ilmin konusudur.¹⁰⁸ Bu yeni konunun zâtî arazlarının İbn Haldûn'un çağına kadar bilinen ilimlerin konularından esaslı farklılıklarına işaret edilmesi ise umrân ilmine yeni bir ilim

¹⁰⁷ İbn Haldûn, **Rihletü İbn Haldûn (et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve Rihletuhu Garben ve Şarkan)**, thk. Muhammed b. Tâvit et-Tancî, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004, s. 195. İbn Haldûn mezkûr beytin geçtiği kasideyi, **Kitâbü'l-İber**'in bir nüshasını Tunus Emîri Ebu'l-Abbâs'a takdim ederken yazmıştır. Söz konusu kaside, **et-Ta'rîf**'te yer almaktadır. İbn Haldûn, bu kasideyi yazdığı esnada **Kitâbü'l-İber**'i “Berberiler ve Zenâte” bölümüne kadar tamamladığını, bu bölümler de dâhil olmak üzere, bizâtihi kendisi söylemektedir. (**Fe-ekmeltü minhu ehbâre'l-berber ve zenâtehu**). Buna göre İbn Haldûn bu zamana kadar **Kitâbü'l-İber**'in şu bölümlerini yazmıştır: **1.** Mukaddime, **2.** Arapların Tarihi, **3.** Berberiler ve Zenâte'nin Tarihi. Bkz. **et-Ta'rîf**, s. 188, 190. Bu sebeple İbn Haldûn'un “en başına” ifadesiyle **Mukaddime**'yi kastettiği açıklığa kavuşmaktadır.

¹⁰⁸ Aristoteles, **Posterior Analytics**, İng. trc. ve şrh. Jonathan Barnes, Oxford: Clarendon Press, 2002, 78ba35, 79a5-10-15, s. 21; Fârâbî, **Kitâbü'l-Burhân, el-Mantık inde'l-Fârâbî** içinde, thk. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986, 162b, s. 59, 165b, s. 64; İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: İkinci Analitikler**, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 109. Buna örnek olarak fizik ilmi ile matematik ilmi gösterilebilir. Çünkü her iki ilim de *cismi* incelemektedir. Ancak fizik, harekete konu olması bakımından cismi incelerken, matematik ölçülmeye konu olması bakımından cismi incelemektedir. Buna göre fizik ilmi ile matematik ilmi cismi konu edinme bakımlarına göre birbirinden ayrılmaktadırlar. Başka bir örnek ise İbn Sînâ'nın kullandığı tıp ilmi ve ahlâk ilmi olabilir. Her iki ilim de “canlı olması yönünden insan nefsinin güçlerinde ortaklırlar. Sonra tıp, insan bedenini ve organlarını incelemekle özelleşirken, ahlâk ilmi de düşünen nefsi ve onun ameli güçlerini incelemekle özelleşmektedir.” Bu özelliğiyle konusu bakımından her ilim müstakil bir varlığa sahip olmakta ve müstakilliği dolayısıyla diğer ilimlerden ayrılmaktadır; bkz. İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: İkinci Analitikler**, s. 109.

olma vasfını kazandıracaktır. Bu hususu belirginleştirmeye çalışan İbn Haldûn, başta ilimleri konu edinen altıncı fasıl olmak üzere **Mukaddime**'nin birçok yerinde sözkonusu ayırım bakımından ilimlerin birbirleriyle olan ilişkilerinin, farklılıklarının ve benzerliklerinin teorik zeminini irdelemektedir. Bu çerçevede İbn Haldûn, kurucusu olduğunu iddia ettiği yeni ilmin konusunu şu şekilde vazetmektedir:

[A6] Bu [ilim] başlı başına **(bi-nefsihî)** müstakil bir ilimdir. Çünkü [kendisine özgü] bir konusu vardır. Bu konu ise beşerî umrân **(el-umrânu'l-beşerî)** veya toplumsal varoluştur **(el-ictimâ'u'l-insânî)**.¹⁰⁹

Pîrîzâde bu pasajı şu şekilde tercüme etmektedir:

“İşbu kitâb-ı evvelde zikr olunacak mesâil, **ilm-i tarihten fazla müstakil bir ilm-i mahsûstur** ki ol ilim sebebiyle kütüb-i tarihte nakl ü rivâyet olunan haberlerin ve hikâyelerin sıdk u kizbi ma'lûm olur. Zîrâ te'lîf olunan ilimlerin ve fenlerin birbirinden imtiyâzı onunladır ki her ilim bir türlü şeyin ahvâl u âsârından bahs eder ki ilm-i âharda ol şeyin gayrı nesnenin ahvâlî beyân olunur. Ol şeye ulemâ “**mevzû'ı fen**” itlâk ederler. Meselâ **ilm-i tıbbın** mevzu'u beden-i insândır ki ol ilimde beden-i insânın sıhhat u marazına müte'allık ahvâlden bahs olunup hıfz-ı sıhhat ve def'-i maraz ne vechile olduğu beyân olunur. Ve kezâlik **fenn-i teşrîh** [Anatomi ilmi] dahî ilm-i tıbbı muğâyir bir fendir ki onun mevzu'u eczâ-yı ademî a'zâ-yı beden-i insândır ki her birinin mikdâr ve mahalleri ve hey'et ve terkîb ve tertîpleri beyân olunur. Sâir fûnûn-ı akliyye ve ulûm-ı nakliyyeden her biri birer şeyin ahvâlinde bahs ile birbirinden mümtâz olmuşlardır.”¹¹⁰

Metinde de görüldüğü üzere Pîrîzâde'nin bu pasajı tercümesi, İbn Haldûn metnine bütünüyle sadık bir tercüme olmayıp tefsirî bir tercümedir. Fakat Pîrîzâde'nin bu tercümesi, İbn Haldûn'un tespit ettiği konuya ilişkin iki temel perspektifi taşıması bakımından önemlidir. İlk olarak, İbn Haldûn sözkonusu etmediği halde Pîrîzâde'nin her ilmin kendisine bir ilim olma özelliğini kazandıran konusunun, meselelerinin ve ilkelerinin olmasının zorunluluğunu tıp ve anatomi ilmi **(fenn-i teşrîh)** üzerinden örnekleyerek İbn Haldûn tasavvurundaki teorik zemini açıklamasıdır. Pîrîzâde, ilimlerin birbirinden farklılaşmalarını ve birbirine göre durumlarını ise konuları **(mevzû'ı fen)** üzerinden ortaya koymaktadır. Çünkü bir ilmin konusu, onu diğer

¹⁰⁹ Vâfî, c. I, s. 331; Şeddâdî, c. I, s. 56; Quatremère, c. I, s. 61-62; Rosenthal, 1958, c. I, s. 77.

¹¹⁰ Pîrîzâde, c. I, s. 77. Pîrîzâde'nin tercümesiyle bir mukayese imkânı vermesi için burada ilgili pasajın Arapçasına işaret etmek uygun olacaktır. “(...) **hâzâ ilmun müstakillün bi-nefsihi. Fe-innehu zû mevzû'in ve hüve'l-umrânu'l-beşerî ve'l-ictimâ'u'l-insânî.**”

ilimlerden ayırt etmek suretiyle onun zâtî arazlarından bahsetmekte ve bu şekilde sözkonusu ilmin meselelerini tek bir noktada buluşturarak ona bir ilim olma vasfını kazandırmaktadır. Buna göre konusu bakımından her ilim müstakil bir varlığa sahip olmakta ve müstakilliği dolayısıyla da diğer ilimlerden ayrılmaktadır. İkincisi ise Pîrîzâde'nin umrân ilminin müstakil bir ilim oluşunu, özel olarak, tarih ilminden bağımsızlık şeklinde anlamasıdır. Pîrîzâde'yi böyle bir tercihe götüren şey ise İbn Haldûn'un pasaj [A6]'nın hemen öncesinde umrân ilmini, tarih ilminde nakledilen haberlerin doğruluğunu ve yanlışlığını ortaya koyan bir kıtas olarak incelemesidir. Ancak umrân ilminin tarih ilmiyle daha özel bir ilişkisinin olduğu doğru olsa da, İbn Haldûn'un umrân ilmini tarih ilmiyle mukayeseyi incelemesinin asıl sebebi, sözkonusu ilimlerin konularının benzerliği, başka bir ifadeyle meselelerinin ortaklığıdır. Nitekim İbn Haldûn umrân ilminin hitâbet ilmi (retorik) ve siyâset-i medeniyye ilminden zâtî farklılıklarını (müstakilliğini) ve meselelerinin benzerliğini sözkonusu etmektedir. Dolayısıyla umrân ilminin bütün ilimlerden bağımsız yeni bir ilim olarak tasavvur edildiği halde meselelerinin benzerliğinden dolayı konularının karıştırılması muhtemel olan ilimlerle mukayeseyi incelemesi metodolojik bir husustur ve bu husus, pasaj [A6]'yı Pîrîzâde'nin anladığı şekliyle yorumlamayı zorunlu kılmamaktadır. Burada İbn Haldûn'un doğrudan ilgili olduğu şey, esasında her ilmin olduğu gibi, umrân ilminin de kendisine özgü bir konusunun olmasının gerektiğidir. Metinde de görüldüğü üzere İbn Haldûn, umrân ilminin konusunu ifade etmek için özdeş olarak kabul ettiği "beşerî umrân" (**el-umrânu'l-beşerî**) ve "toplumsal varoluş" (**el-ictimâ'u'l-insânî**) kavramlarını kullanmaktadır. "Beşerî umrân" ile aynı anlamda kullanılan "toplumsal varoluş"un, varlık kipleriyle daha yakından incelenmesi umrân ilminin konusunu belirginleştirecektir:

[A7] Durum böyle olunca imkân ve imkânsızlık bakımından tarihî haberlerde doğru olanı yanlış olandan ayıracak [kesin bir] delil (**kânûn**) elde etmek, [ancak] umrânla özdeş olan insan toplumunu incelemek (**el-ictimâ'u'l-insânî**), doğasının gereği (**bi-muktezâ tab'ihî**) olarak umrâna ilişen zâtî arazları (**ahvâl**) [yani zorunluyu] ile zâtî olmayan arazları [yani mümkünü] ve kendisine ilişmesi mümkün olmayan arazları [yani imkânsızı] birbirinden ayırmakla [mümkün olabilir]. İşte biz bunu yaptığımız zaman tarihî haberlerde doğru olanı yanlış olandan ayırt etmek için hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde burhânî bir delil elde etmiş oluruz. Bu delile sahip olduğumuzda ise umrânın durumlarına [zorunlu-mümkün-imkânsız] ilişkin

bir şey işittiğimizde neyi kabul edeceğimizi ve neyi reddedeceğimizi biliriz. İşte bu, bizim için doğru (**sahîh**) bir ölçüdür (**mi'yâr**).¹¹¹

Bu pasajda İbn Haldûn umrânın konusuna ilişkin oldukça önemli bir tasnifi dile getirmektedir. Bu tasnif, varlığın üç temel kipi (zorunlu-mümkün-imkânsız) üzerinden i) toplumun doğasının gereği olan zâtî arazları (zorunlu), ii) doğasının gereği olmayan (zâtî olmayan) arazları (mümkün) ve iii) doğasına ilişmesi mümkün olmayan arazları (imkânsız) birbirinden ayırarak en temelde toplumsal varoluşu konu edinmektedir. Varlığın üç temel kipini toplumsal varlığın kipleri olarak inceleyen İbn Haldûn'un öncelikli olarak ilgilendiği varlık kipi, toplumsal varoluşun zorunluluğudur. Buna göre toplumsal varoluşun zorunlu doğasının mümkün ve imkânsız arazlarından ayırt edilmesi, topluma ilişkin durumların incelenmesinin doğru (burhânî) ölçütünü vermektedir. Bu ayırım, yani varoluşu bakımından toplumun bütün arazlarından ayırt edilerek konu edilmesi, üç kitaptan oluşan **Kitâbü'l-İber**'in **Mukaddime** olarak bilinen birinci kitabının ana başlığı ve İbn Haldûn'un kendisinden önceki düşünürlerden farklılığını en açık olarak ifade ettiği pasajla esaslı bir uyum içindedir:

[A8] Umrânın doğası (**tabî'a**), ona ilişen bedâvet, hadâret, üstün gelme (**teğallüb**), kazanma ve geçinme yolları, ilimler, sanatlar ve bunların benzerleri olan arazlar ile bütün bunların illet ve sebepleri (**el-ilel ve'l-esbâb**) hakkında.

[A9] (...) umrân ilmi, yeni ortaya çıkarılmış (**müstenbat**) bir ilim niteliğindedir. Benden önce bu ilmi [doğası] bakımından konu edinen herhangi bir kimseyi bilmiyorum.¹¹²

Burada ilk olarak dikkat çeken şey “doğa” kavramının [A8]'deki merkezî rolüdür. Buna göre “doğa” kavramının [A8]'deki önemi ve işlevi, [A9]'daki “yeni”lik vurgusuyla birlikte düşünüldüğünde, bu kavram aynı vasata işaret eden iki durumu belirginleştirmektedir: i) İbn Haldûn “doğa” kavramı üzerinden önce umrân ilminin konusunu, bütün arazlarından soyutlarken, ii) sonra soyutlanmış bu gerçekliği konu edinmeyi, kendisine asıl özgünlüğü veren ve umrân ilmine yeni bir ilim olma vasfını

¹¹¹ Vâfi, c. I, s. 331; Şeddâdî, c. I, s. 56; Quatremère, c. I, s. 61, Rosenthal, c. I, s. 77; Pîrîzâde, c. I, s. 77.

¹¹² Vâfi, c. I, s. 332; Şeddâdî, c. I, s. 56; Quatremère, c. I, s. 62, Rosenthal, c. I, s. 78; Pîrîzâde, c. I, s. 78.

kazandıran zemin durumuna getirmektedir.¹¹³ İbn Haldûn bu soyutlamayla, umrânın bütün arazlarının ve meselelerinin ötesinde bir gerçekliğe gönderme yapan ve bütün ilişenlerinden bağımsız bir gerçekliği gerektiren bir doğanın varlığını göstermektedir. Bunu göstermenin en etkili yolu ise bu “doğa”yı bütün toplumsal görünümünden ve meselelerinden bağımsız bir gerçeklik olarak, bir başka ifadeyle “var olması bakımından”¹¹⁴ konu edinmektir. Çünkü bir şeyin arazlarından bahsetmek, o şeyin kendi olmaklığı bakımından bir doğayı gerektirmektedir. Buna göre İbn Haldûn’un bu aşamadaki problematiği toplumun ne halde olduğuna ilişkin epistemolojik değil, toplumun varoluşuna ilişkin ontolojik bir sorundur. Başka bir ifadeyle, bu aşamada İbn Haldûn’un zihnini meşgul eden en esaslı sorun, belirli neticeleri ortaya çıkaran belirli toplumsal durumlar ve bu toplumsal durumların ortadan kalkmasıyla sözkonusu neticelerin de ortadan kalkmasını gerektiren arazlar değil, aksine, toplumsal varoluş var olduğu sürece var olan tabîî gerçekliğin soruşturulmasıdır. Ancak İbn Haldûn’un filozofların soyutlama (**tecrîd**) yöntemine ilişkin merkezî eleştirileri de hatırlandığında onun, bütün ilişenlerinden soyutlanmış toplumu var olması bakımından konu edinmesi bir çelişki değil midir? Bu sorunun cevabını belirginleştirmek için aşağıdaki pasajlar takip edilebilir:

¹¹³ Muhammed Âbid el-Câbirî İbn Haldûn’un umrân ilminin konusuna en yakın araştırma alanlarından birisi olarak Ebu Bekr Turtûşî’nin **Sirâcü’l-mülûk** isimli eserini örnek göstermesinden hareketle “onun konu ve meseleler bakımından umrân ilmi ile **Sirâcü’l-mülûk** kitabı arasında [esas] bir fark görmediği; aksine esas farkı kendisiyle Turtûşî’nin yöntemlerinin farklılığında gördüğü” kanaatine varmaktadır. Bkz. Câbirî, **Fikru İbn Haldûn: el-Asabiyye ve’d-devle, Me’âlimu nazariyyetin Haldûniyyetin fi’t-târîhi’l-İslâmî**, s. 106-107. Ancak Câbirî’nin bu tespitine katılmak mümkün görünmemektedir. Bu konuda yukarıda söylediklerimize ilaveten burada ancak şu kadarını söyleyebiliriz ki Câbirî’nin bu yorumuna konu olan pasajlarda İbn Haldûn önce umrân ilminin bir ilim olarak kendisiyle karıştırılması muhtemel ilimler olan siyaset-i medeniyye, hitâbet ve tarih ilimlerinden esaslı farklılıklarını tartışmaktadır. İbn Haldûn tartışmanın bir sonraki adımında ise sözkonusu ilimleri temsil kabiliyeti yüksek düşünürler olarak gördüğü Aristoteles, İbnü’l-Mukaffa’ ve Turtûşî üzerinden örneklemek istemektedir. Dolayısıyla her iki aşamada da tartışmanın bağlamı aynıdır: Tıpkı genel olarak “siyaset-i medeniyye”, “hitâbet” ve “tarih” ilimlerinin “umrân ilminin konusuna ve meselelerine “dolaylı” (**bi’l-‘araz**) olarak değinmeleri” gibi özel olarak Aristoteles, İbnü’l-Mukaffa’ ve Turtûşî gibi düşünürlerin ilgili eserleri de umrân ilminin konusuna ve meselelerine dolaylı olarak değindiklerinden bu konunun özünü yakalayamamışlardır. İbn Haldûn bu durumun yeterince açıklandığını düşündüğünden, esasında tartışmaya başından itibaren eşlik eden yöntem farklılığını Turtûşî özelinde daha belirgin hale getirmektedir. Fakat burada daha açık bir duruma gelen yöntem farklılığı sadece İbn Haldûn ile Turtûşî arasında değil, aksine Turtûşî üzerinden diğer düşünürlerle de bağlanmaktadır. Dolayısıyla bu yöntem farklılığı Câbirî’nin iddia ettiği gibi İbn Haldûn’un sözkonusu ilimlerin konuları arasında bir fark görmediği anlamına gelmemektedir; bkz. Şeddâdî, c. I. s. 57-59; Quatremère, c. I, s. 63-68, Rosenthal, c. I, s. 79-83; Pîrîzâde, c. I, s. 79-82.

¹¹⁴ Görebildiğimiz kadarıyla İbn Haldûn’un “var olması bakımından” toplumu konu edindiğini ilk kez Tahsin Görgün dile getirmiştir; bkz. Tahsin Görgün, “İbn Haldûn’un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, sy. 16, İstanbul 2006, s. 170.

[A10a] Filozofların mantık olarak isimlendirdikleri ilmin özeti şudur: Doğru (**hak**) olanı yanlış (**bâtıl**) olandan ayırt eden nazar, ancak müşahhas varlıklardan çıkarılmış anlamlara ilişkin (**fi'l-me'ânî el-münteze'a**) zihnin bir faaliyetidir. Şöyle ki zihin önce müşahhas varlıklardan, bir mührün balçık veya mum üzerine resmettiği bütün şekillere (**nûkûş**) mutabık olması gibi, bütün şahıslara mutâbık olan sûretleri soyutlar. Duyulurlardan soyutlanmış bu suretler, ilk akledilirler (**el-ma'kûlâtü'l-evâil**) olarak isimlendirilirler. [A10b] Sonra zihin, zihinde soyutlanmış bu küllî anlamlarla kendilerinden [bir bakımdan] ayrıldıkları halde [başka bir bakımdan daha üst] bir anlamda ortak oldukları diğer küllî anlamlar üzerinde işlem yaparak her ikisine de mutâbık olan [daha üst] küllî anlamlar soyutlar. Bu şekilde soyutlanan küllî anlamlar, eğer zihinde başka küllî anlamlar ile daha üst bir küllî anlamda ortak iseler zihin ikinci kez [bu ortaklıktan] daha üst bir küllî anlam soyutlar. Sonra zihin üçüncü kez bu işlemi [daha üst bir küllî anlam için] yapar. Nihayet bu soyutlama işlemi, bütün anlamlara ve şahıslara mutâbık olan ve artık kendisinden soyutlamanın yapılamadığı küllî [ve] basît anlamlarda sona erer. Bu basît anlamlar ise en üst cinslerdir (**el-ecnâsu'l-âliye**). İşte, duyulur olmayan şeylerden soyutlanmış bütün bu anlamlar, kendilerinden ilimlerin elde edilmesi için bazısının bazısıyla te'lif edilmesi sebebiyle ikinci akledilirler (**el-ma'kûlâtü's-sevânî**) olarak isimlendirilirler.¹¹⁵

[A11a] Filozofların iddia ettikleri gibi tanımlar ve kıyaslarla elde edilen bu zihnî sûretler (**netâic**) ile hâricî varlıklar arasındaki **mutâbakat** kesin (**yakîn**) değildir. Çünkü bu sûretler genel, küllî ve zihnî hükümler iken hâricî varlıklar ise maddeleriyle müşahhas varlıklardır. Belki de bu maddelerde [bile] küllî zihnî sûretin hâricî müşahhas varlığa mutâbık olmasına engel bir durum vardır. Ancak eğer duyu organlarının şahitliği sözkonusu ise durum başkadır. Bu durumda ise bunun delili [aklî] burhânlar değil, duyuların müşâhade etmesidir. O halde filozofların bütün bunlarda bulduklarını iddia ettikleri [aklî] kesinlik nerededir? [A11b] Çoğu zaman ise zihnin **tasarrufu** hayâlî sûretlerle müşahhas varlıklara mutâbık olan ilk akledilirlerde olduğu halde ikinci dereceden bir soyutlama olan ikinci akledilirlerde olmaz. Bu durumda [zihnin çıkardığı bu sûrete ilişkin] hüküm, duyulurlar düzeyinde kesin [bir hüküm] olur. Çünkü ilk akledilirler hâricî varlıklarla tam olarak mutâbık olmaya (**li-kemâli intibâkı[hî]**) en yakın [sûretlerdir]. O halde [bu şekilde elde edilen sûret] duyulurlar düzeyinde kesin olduğundan filozofların bu konudaki iddialarını kabul ederiz.¹¹⁶

Bu pasajda “belki de bu maddelerde [bile] küllî zihnî sûretin hâricî müşahhas varlığa mutâbık olmasına engel bir durum vardır” ifadesinde geçen “maddeler”in ilk akledilirlerin maddesi mi yoksa ikinci akledilirlerin maddesi mi olduğuna ilişkin kısmen

¹¹⁵ Vâfi, c. III, s. 1210; Şeddâdî, c. III, s. 178-179; Quatremère, c. III, s. 210-211; Rosenthal, c. III, s. 246; Ahmed Cevdet Paşa, c. III, s. 182.

¹¹⁶ Vâfi, c. III, s. 1212-1213; Şeddâdî, c. III, s. 181; Quatremère, c. III, s. 214; Rosenthal, c. III, s. 250; Ahmed Cevdet Paşa, c. III, s. 184.

belirsiz kalan durumu açıklayan ve [A11a-A11b]'deki pasajların daha kararlı bir özetini veren **Mukaddime**'deki bir başka pasaj ise şöyledir:

[A12] (...) artık ortaya çıkmıştır ki, mantık sanatı soyutlamaların çokluğundan ve [bu soyutlamaların] duyulurlara olan uzaklığından dolayı hataya düşmekten korunmuş değildir. Çünkü mantık sanatı ikinci akledilirleri araştırır. Belki de [ikinci akledilirlerin] maddelerinde bu [külli] hükümlerin kesin mutâbakatının tespit edilmesine engel olan durumlar vardır. Fakat soyutlaması [maddesine] daha yakın olan birinci akledilirlerle ilişkin araştırma böyle değildir. Çünkü bunlar hayâlidirler ve duyulurların sûretleri, onların hâricî varlıklarla olan mutâbakatının doğruluğunu **(bi-tasdîki intibâkîhî)** korurlar.¹¹⁷

İbn Haldûn, filozoflardan özetleyerek alıntıladığı [A10a-A10b]'de, akledilirlerin birinci ve ikinci akledilirler şeklindeki ayırımını belirginleştirerek bu ayırımın, akledilirlerin maddeleri bakımından duyulurlar-duyulur olmayanlar bağlamında “mutâbakat” kavramıyla olan ilişkisini vurgulamaktadır. Bunun eleştirisini konu edinen [A11a-A11b]'de ise İbn Haldûn, bu mutâbakatı “imkân” ve “kesinlik” bağlamında “kemâl” kavramı üzerinden soruşturmaktadır. [A11a-A11b]'nin daha açık bir özeti olan [A12]'de ise, bir yandan [A11a]'da bu mutâbakata engel bir durumun muhtemel taşıyıcısı olarak kullanılan “maddeler”in birinci akledilirlerin maddesi mi yoksa ikinci akledilirlerin maddesi mi olduğuna ilişkin kısmî belirsizliği “ikinci akledilirlerin maddesi” olarak belirginleştirirken, diğer yandan [A11b]'deki “li-kemâli intibâkî[hî]” ifadesini “bi-tasdîki intibâkîhî” kavramıyla değiştirmektedir. Bu durumda cevaplanması gereken iki soru karşımıza çıkmaktadır: İlk olarak, niçin İbn Haldûn “kemâl” kavramını “tasdik” kavramıyla değiştirmektedir? İkinci olarak, onun birinci ve ikinci akledilirlerin maddeleriyle “mutâbakat”ı vurgulaması neyi amaçlamaktadır?

Birinci soruya cevap vermek için ilk olarak hatırlanması gereken şey, İbn Haldûn'un hem [A10a-A10b]'de hem [A11a-A11b]'de hem de [A12]'de mantık ilmini eleştirdiğidir. Dolayısıyla İbn Haldûn burada mantığın kavramlarını kullanmaya özen göstermektedir. Buna göre İbn Haldûn [A11b]'de akledilirlerin maddeleriyle olan mutâbakatının, başka bir ifadeyle, zihinde biri diğer(ler)inden soyutlanmış küllî kavramlar arasındaki mutâbakatın gâyesi olarak “kemâl” kavramı üzerinden “tam

¹¹⁷ Vâfi, c. III, s. 1257; Şeddâdî, c. III, s. 228; Quatremère, c. III, s. 270; Rosenthal, c. III, s. 309; Ahmed Cevdet Paşa, c. III, s. 218.

tasavvur”un **(et-tasavvuru’t-tâmm)**¹¹⁸ mümkün zeminine işaret ederken, [A12]’de hangi tür tasdîkin bu tasavvurun tasdîkini “tam tasdik” olarak belirleyebileceğine işaret etmektedir. Çünkü tasavvur “herhangi bir hüküm içermeyen idrakler” iken tasdîk, “bir şeyin başka bir şeyle kesinlik kazandığına dair hükümdür.”¹¹⁹ Bu durumda tasdik tasavvur üzerine inşa edildiğinden tam tasavvurun mümkün olmadığı bir durumda tam tasdîk de mümkün olmaz. Hem [A11b]’deki hem de [A12]’deki soruşturmanın “tam tasavvur” ve “tam tasdik”e ulaşmasını mümkün kılan zemini ise duyulurlarla olan irtibatın sağlamlığı vermektedir. Pasaj [A12]’e dair Ahmet Cevdet Paşa’nın şerhi ise bu zemini “tecrübe”ye konu olmak olarak tanımlamaktadır:

“Ber-minvâl-i sâbık hikmet-i nazariyyeden garaz a’yân-ı mevcûdâtı nefsü’l-emrde olduğu vechile bilmekten ibâret, ve insânın sa’âdeti felâsifenin zu’mılarına göre şu ilimden kinâyet olmasıyla kudemâ-yı hukemâ bu yolda it’âb-ı vücûd, ve bunca enzâr-ı dakîka ve nazariyyât-ı amîka ile ilm-i yakînî tahsîli için bezl-i mechûd edip hâlbuki neticesinde istihsâl edebildikleri, vehm ü şekke yakın bir nev’-i zann u tahmîn olduğundan hukemâ-yı Avrupa, müellifin iş’âr eylediği yola girerek ma’kûlât-ı sâniyeden olan nazariyyâtta çendân te’ammuk, ve sâhil-i mahsûsâtten tebâ’ud etmeyip **tecrübe** yolunda ma’kûlât-ı ûlâya iştiğâl ederek ulûm-ı riyâziyye vü tabî’iyyeyi fevka-mâyutasavver ikmâl, ve sanâyi’i nazar-ı hayret u isti’câb ile manzûrumuz olan râddelere îsâl eylediler.”¹²⁰

Ahmet Cevdet Paşa’nın yukarıdaki şerhi, ikinci akledilirlere ilişkin araştırmaların “zan” ve “tahmin”in ötesinde bir kesinlik ifade etmediğini, kesin bilginin tecrübe edilebilir olan birinci akledilirlere ilişkin araştırmalarda elde edilmesinin mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Bu vurgu İbn Haldûn sistemiyle tutarlıdır. Çünkü İbn Haldûn’a göre birinci akledilirler alanı “duyulurlarla bir şekilde ilişkili anlamlar olarak” tecrübeye konu oldukları için “bütün yönleriyle duyulardan/duyulurlardan uzaklaşmış değildirler”.¹²¹ Ancak İbn Haldûn sistemi açısından önemli bir kavram olan “tecrübe”nin sadece bireysel bir tecrübe olmadığı; toplumsal ve tarihsel bir tecrübeyi de kapsayan daha genel bir anlama işaret ettiğini hatırlamak gerekmektedir.

¹¹⁸ Vâfî, c. III, s. 1210; Şeddâdî, c. III, s. 179; Quatremère, c. III, s. 211, Rosenthal, c. III, s. 247; Ahmet Cevdet Paşa, c. III, s. 183.

¹¹⁹ Vâfî, c. III, s. 1237; Şeddâdî, c. III, s. 92; Quatremère, c. III, s. 109; Rosenthal, c. III, s. 137; Ahmet Cevdet Paşa, c. III, s. 129.

¹²⁰ Ahmed Cevdet Paşa, c. III, s. 218.

¹²¹ Vâfî, c. III, s. 1012-1013; Şeddâdî, c. II, s. 341-342; Quatremère, c. II, s. 368-369; Rosenthal, c. II, s. 417; Ahmet Cevdet Paşa, c. III, s. 15.

İkinci sorunun cevabı İbn Haldûn sistemi açısından daha önemli gözükmetedir. Çünkü İbn Haldûn söz konusu mutâbakatın imkân ve kesinliğine ilişkin [A11a] ve [A11b]'deki ayırımı ile bunların bir özeti olan [A12]'deki daha belirgin tutumunu, birinci ve ikinci akledilirlerin maddeleriyle olan mutâbakatına ilişkin [A10a] ve [A10b]'deki ayırımı kabul ve red bakımından bir cevap olarak inşa etmektedir. Bu cevap ise en temelde iki şeyi göstermeyi amaçlar: İlk olarak, filozofların kesinlik (burhânîlik) iddiasıyla metafiziğe giden yolunu, birinci akledilirlerden sonra salt bir imkân düzeyine çekmeyi hedeflemektedir. Çünkü filozofların soyutlama sürecini bu şekilde işletmelerinin gâyesi, insan aklını faal akılla ittisâle hazır hale getirmektir. Dolayısıyla bu süreç faal akla (metafiziğe) giden yolda, İbn Sînâ'nın kavramlarını esas alarak ifade edersek, **bi'l-kuvve akıl (heyûlânî akıl), bi'l-meleke akıl, bi'l-fiil akıl ve müstafâd akıl** adımlarını oluşturan süreçtir.¹²² Filozoflara göre "insanın mutluluğunun da bu süreç üzerinde inşa edildiği"¹²³ hatırlandığında İbn Haldûn'un eleştirisinin metafiziğe giden yolun temel adımlarının, birinci akledilirlerden sonra, burhânîlik iddiasına ilişkin olduğu görülmektedir. Bu cevabın belirginleştirmek istediği ikinci amaç ise umrân ilminin konusu olarak incelenen toplumsal varlığın¹²⁴ bütün arazlarından soyutlanmışlığını birinci akledilirler düzeyinde olduğunu göstermektir. Çünkü "akledilirlerin maddelerinden soyutlanması ancak duyu organlarımızın alanına

¹²² İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, nşr. ve thk., Süleyman Dünya, Nasîruddîn Tûsî Şerhi ile birlikte, Kahire: Dârü'l-Me'ârif, t.y., c. II, s. 389-392.

¹²³ Vâfî, c. III, s. 1211; Şeddâdî, c. III, s. 179; Quatremère, c. III, s. 211; Rosenthal, c. III, s. 247; Ahmet Cevdet Paşa, c. III, s. 183.

¹²⁴ Yves Lacoste, İbn Haldûn'un gerçek amacının arazlarından soyutlanmış toplumu incelemek olmadığını düşünmektedir. Ona göre İbn Haldûn'un temel çabası, "Ortaçağ Afrika'sında kurulmuş ve yıkılmış devletlerin yazgısını açıklamaktır"; bkz. Yves Lacoste, **İbn Haldûn, Üçüncü Dünyanın Geçmişi: Tarih Biliminin Doğuşu**, s. 114. Ancak yukarıdaki pasajlar ve bu pasajlara ilişkin açıklamalar dikkate alındığında Lacoste'nin bu tespitindeki indirgemeciliğe katılmak mümkün görünmemektedir. Öyle anlaşıyor ki Lacoste'un bu tespitinin sebebi, İbn Haldûn'un arazlarından soyutlanmış toplum teorisine ilişkin tarihsel örnekleri genel olarak kendi çağından ve yaşadığı coğrafyanın tarihinden getirdiğine işaret eden "Bu kitaptaki amacımızın Mağrib ve orada yaşayan kabilelerin ve milletlerin durumlarını; onların yönetim biçimleri ve devletlerini incelemekle sınırlı kalması, Doğu ve orada yaşayan halkların söz konusu durumlarına ilişkin gerekli malumata sahip olmadığımdandır" şeklindeki ifadesidir. Bkz. Vâfî, c. I, s. 326-327; Şeddâdî, c. I, s. 46-47; Quatremère, c. I, s. 52-53; Rosenthal, c. I, s. 65; Pîrîzâde, c. I, s. 62. Ancak Lacoste'un tespitine yüzeysel bir şekilde bakıldığında bile onun şu bakımlardan eksik kaldığı görülmektedir: i) Bu ibare İbn Haldûn'un teorisini, hakkında görece daha kesin bir bilgiye sahip olduğu bir tarihsel alan üzerinden örneklediğine işaret ederek onun bütün toplumlar için geçerli genel toplumsal-siyasal bir teoriyi konu edinmediği anlamına gelmektedir. Pîrîzâde, İbn Haldûn'un geliştirdiği bu teorisinin bütün toplumlar için açıklayıcı nitelikte olduğunu ima eden "[Mağrib'in dışındaki] diğer toplumlara dolaylı olarak değinilmiştir" (gayrı aktarın ahvâline zımnen işaret olunmuştur) cümleyi tercümesine ilave etmektedir. ii) İbn Haldûn bu ibareyi henüz Mısır'daki kütüphanelere gitmediği bir zamanda yazmaktadır ve daha sonra Mısır'a gidip oradaki kütüphanelerde Pers, Yunan, Roma, Babil, Çin, Hint ve bunların hâkimiyeti alanındaki daha alt toplumlara ilişkin çeşitli okumalar yaparak kendi teorisini bu toplumlar üzerinden de örneklemektedir.

giren hususlar itibariyle mümkündür.”¹²⁵ İbn Haldûn’a göre duyu organlarımız alanına giren birinci akledilirler ile ilişkin bu imkân “bir şeyin (hariçteki) maddesi bakımından imkânî”dır (**el-imbân bi-hasebi’l-mâddeti elletî li’ş-şey’i**). Buna karşılık İbn Haldûn, ikinci akledilirler alanına ilişkin imkânı ise burhânî oluşu maddesi bakımından tasdik olunmayan “salt aklî (zihnî) imkân” (**el-imbânü’l-akliyyü’l-mutlak**) olarak tanımlamaktadır.¹²⁶ O halde birinci akledilirlerin burhânî olarak tasdik edilmesini mümkün kılan şey hariçteki maddeleridir. İbn Haldûn akledilirler ile ilişkin bu ayrımı onların maddeleri bakımından zihnî varlık ve haricî varlık oluşları üzerine inşa etmek istemektedir. Buna göre i) zihnî varlık, duyulurlara dâhil olmayan, ancak zihinde var olan mücerred küllî kavramlar olarak ikinci akledilirlerin maddesini oluştururken ii) haricî varlık, dışarıda müşahhas bir varlığa sahip duyulurlar olarak birinci akledilirlerin maddesini oluşturmaktadır. O halde İbn Haldûn’un “maddeleri” bakımından birinci ve ikinci akledilirler ile dair bu anlayışı ona, bütün işlenlerinden soyutlanmış toplumsal varoluşu umrân ilminin konusu olarak birinci akledilirler altına yerleştirme imkânını vermektedir. Ancak burada İbn Haldûn’un da farkında olduğu bir soru(n) vardır: Klasik mantıkta vazedilen bir kaideye göre “Bir ilim kendi konusu kanıtla(ya)maz, onu kanıtlanmış olarak kabul eder (müsellem).”¹²⁷ Şu halde İbn Haldûn’nun mantık ilminde vazedilen bu kaideye ilişkin yaklaşımı nasıldır ve neden İbn Haldûn umrân ilminin konusunu kanıtlanmış olarak kabul etmemektedir? Kuşkusuz İbn Haldûn bu sorunun farkındadır ve bu soru(n)dan şu şekilde kurtulmaya çalışmaktadır:

[A13] Bununla birlikte mantık ilminde kabul edilen bir kaideye göre bir ilmin konusunu kanıtlamak o ilmin kurucusunun zorunlu bir görevi değildir. Ancak her ne kadar bir ilmin kurucusunun o ilmin konusunu ispat etme görevi yoksa da, mantıkçılara göre, böyle kanıtlama sakıncalı da değildir. O halde zorunlu olmamakla birlikte bu şekilde bir ispat yapılabilir (**mine’t-teberru’ât**).¹²⁸

Pasaj [A13]’ta ilk olarak dikkat çeken şey “Mantıkçılara göre böyle bir kanıtlama sakıncalı değildir” tespitidir. Ömer Türker bu tespitin “hem mantıkçıların açıklamalarına hem de filozofların mantıktan metafiziğe doğru sıralanan ilimlerin

¹²⁵ Vâfî, c. III, s. 1214; Şeddâdî, c. III, s. 182; Quatremère, c. III, s. 215; Rosenthal, c. III, s. 251; Ahmet Cevdet Paşa, c. III, s. 184.

¹²⁶ Vâfî, c. II, s. 566; Şeddâdî, c. I, s. 311; Quatremère, c. I, s. 329; Rosenthal, c. I, s. 371; Pîrîzâde, c. I, s. 355.

¹²⁷ Aristoteles, **Posterior Analytics**, 92a15, s. 55; İbn Sînâ, **Kitâbu’s-Şifâ: İkinci Analitikler**, s. 131.

¹²⁸ Vâfî, c. I, s. 338; Şeddâdî, c. I, s. 69; Quatremère, c. I, s. 71, Rosenthal, c. I, s. 91; Pîrîzâde, c. I, s. 89.

konularıyla ilgili bilfiil tespitlerine aykırı¹²⁹ olduğunu düşünmektedir. Ancak İbn Haldûn, İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ/İkinci Analitikler**'de bir ilmin konusunun o ilimde vazedilmesini, konunun varlığının ve tanımının kapalı veya açık olması bakımından taksim eden şu pasajını yukarıdaki şekliyle yorumlamış olabilir:

İbn Sînâ, eş-Şifâ/ İkinci Analitikler

[1] "Sanatın konusuna gelince, bunun hem tasdik edilmesi hem de tasavvur edilmesi gerekir. Doğal cisim gibi varlığı açık ve tanımı **kapalı** konunun **varlığı** o ilimde vazedilmez, aksine yalnızca **tanımı** vazedilir. Sayı, bir ve nokta gibi varlığı ve tanımı **kapalı** konunun varlığını da vazetmektedirler. Onun varlığının vazedilmesi, sanatın "vazedilmiş asıllar" (hipotezler) denilen ilkelerindendir. Çünkü o, kuşku ve sanatın temelini oluşturan öncüdür. Her iki durum da **açıksa** (varlığı ve tanımı açıksa) iki durumun vazı gereksizidir. Bazen hem varlığı hem de tanımı **kapalı** olan şey hakkında yalnızca tanımlar vazedirler."¹³⁰

Bu pasajın, İbn Sînâ'nın burhân şeması içinde düşünüldüğünde onun, "bir ilmin kendi konusunu kanıtlamasında sakınca yoktur" çıkarımını veren bir içeriğe sahip olmadığı açıktır. Bununla birlikte bu pasaj, bir ilmin konusunun kapalı veya açık olması bakımından varlığının veya tanımının o ilimde vazedilebileceğine ilişkin müsaadesiyle "Bir ilim kendi konusunu kanıtla(ya)maz" ilkesini gevşeten bir içeriğe de sahiptir. Muhtemeldir ki İbn Haldûn bu ilkenin gevşeyen içeriğini "Mantıkçılara göre, böyle bir kanıtlama sakıncalı da değildir" şeklinde yorumlamıştır. Bu durumda İbn Haldûn'un [A13]'taki yorumu, İbn Sînâ'nın **Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler**'de bir ilmin konusunun kapalılık veya açıklık durumlarına göre vazedilmesine ilişkin tespitleri konu edinen pasaj [1] ile İbn Haldûn'un [A6] ve [A9]'da umrân ilminin özgünlüğünü ve yeniliğini konu edindiği pasajlarla birlikte düşünüldüğünde anlamını bulmaktadır. Buna göre İbn Haldûn yaptığı konu tespitinin yeni ve özgün olduğunu ve daha önce hiçbir düşünür tarafından incelenmemesi sebebiyle de kapalı olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre kendisinden önceki düşünürlerin bu konuya değinmeleri dolaylı bir şekildedir ve hiçbirisi toplumsal varlığı bütün arazlarından soyutlanmış bir varlık olarak incelememişlerdir. Bundan çıkan netice ise şudur: İbn Haldûn açısından hem yeni hem de kapalı olan bu konu, bütün arazlarından soyutlanmış bir varlık olarak daha önce hiçbir ilim tarafından kanıtlanmış olmadığından bu ilim içinde kanıtlanmasında

¹²⁹ Ömer Türker, "Mukaddime'de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldûn'un "Bireysel Yetenekler" Teorisi", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, sy. 15, İstanbul: 2006, s. 38.

¹³⁰ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler**, s. 130.

bir sakınca yoktur. Bu aşamada şu soru gündeme gelmektedir: Yukarıda ana hatlarıyla ortaya konulan metinlerin gösterdiği toplumsal varlığın arazlarından soyutlanmış doğasını zorunlu kılan şey nedir? Başka bir ifadeyle, bütün arazlarından soyutlanmış toplumsal varlığın zorunluluğunun kendisiyle zorunlu olduğu şey nedir? Bu soru bundan sonraki başlıkların taşıdığı soruların ana çatısını oluşturmakta ve ilk olarak toplumsal varlığın ilkelerini gündeme getirmektedir.

1.2.2. Umrân İlminin Öncülleri

Klasik mantık ilminde mebâdi olarak kavramsallaşan bir ilmin öncülleri ya o ilme özgü öncüller ya onun başka ilim(ler) ya da bütün ilimlerle birlikte dayandığı öncüller olup, o ilmin meselelerinin kendisinde temellendirildiği yerdir. Öncüller bir ilmin temel ilkeleri olarak kabul edilmektedir ki bunlar ya kendilerinden açıktırlar ya da değildirler.¹³¹ Öncüllerin bu şekilde anlaşılması o ilmin kendisi açısından ihtiyaç duyduğu şeyleri incelemesi anlamındadır. Daha genel manasıyla öncüllerden kasıt ise ya bir ilmin tahsiline başlanmadan önce elde edilmesi gereken bilinci vermesi bakımından ilmin maksatları ya da tasavvurât ve tasdikât bağlamında o ilmi önceleyen ve meselelerinin ispatlarının kendisinde gerçekleştiği öncüllerdir.¹³² Bir ilmin meselelerinin kendisinde kanıtlandığı bu öncüllerin söz konusu ilmin bir parçası sayılmayacağı belirtilmektedir. Yani bir ilmin öncülleri kendi konusu ve sınırları içinde kanıtlan(a)maz.¹³³ Hem felsefenin hem de müteahhir dönem kelamın kullandığı bu mantıksal şema İbn Haldûn'un umrân ilminin öncüllerine ilişkin temel perspektifini belirlemektedir. Ancak İbn Haldûn'un bu şemayla olan irtibatı, umrânın bir ilim olarak inşası ve onun ilkelerine ilişkin önemli sonuçlar barındırsa da, **Mukaddime**'de konu ve meseleler üzerinden ilmin kendisini oluşturan parçalarına göre yapılan tasnifiyle kurulan irtibat kadar açık görünmemektedir. İbn Haldûn konu ve meselerde olduğu gibi umrân ilminin öncüllerini tartışan bir pasajı doğrudan gündeme getirmeyerek onları **Mukaddime**'nin geneline yaymaktadır. Bu sebeple İbn Haldûn'un umrân ilminin

¹³¹ Aristoteles, *Posterior Analytics*, 76a35-40, 76b5, s. 15; Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, 163a, s. 60; 166b, s.65; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 102-103.

¹³² Aristoteles, *Posterior Analytics*, 76b5, s. 15; Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, 163a, s. 60; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 19.

¹³³ Aristoteles, *Posterior Analytics*, 75b5-10-15, 76a35-40, 76b5, s. 15; Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, 162b, s. 60; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 102, 130.

öncüllerine ilişkin anlayışını ortaya koymak için önce onun “öncül”ü kullandığı bağlam(lar)a bakmak gerekmektedir:

[A14] Bir ilimde uzman olmak, derinleşmek (**tefennün**) ve onu ihâta etmek ancak o ilmin öncüllerini (**mebâdi**) ve kaidelerini (**kavâ'id**) ihâta etmek, onun meselelerine ve tefarruatının asıllarından çıkarılması [yöntemine] vâkîf olmakla kazanılan bir melekeyle olur.¹³⁴

[A15] (...) [insanın] düşünme [kuvvesi] hâdis olan şeyler arasındaki düzeni ya doğal ya da vaz'î olarak idrak eder. Çünkü varlıklardan bir şeyi kavramayı istediği zaman hâdis olan şeyler arasındaki düzenden dolayı [önce] o şeyin **sebebini** veya **illetini** veya **şartını** kavraması gerekir. Bunlar ise genel olarak o şeyin öncülleridirler (**ve hiye 'ale'l-cümle mebâdiuhu**).¹³⁵

Bu pasajı bizim için önemli kılan şey İbn Haldûn'un öncül kavramını ilim kavramıyla doğrudan ilişkili olarak kullandığı, tespit edebildiğimiz kadarıyla, tek yer olmasıdır. Pasaj [A15]'in önemi ise İbn Haldûn'un genel olarak öncülü kullandığı bağlamı temsil eden kavramsal bir içeriğe sahip olmasıdır. Her iki pasajı birlikte düşündüğümüzde İbn Haldûn pasaj [A14]'te öncülü kavâ'id kavramıyla bağlayarak muğlak bir metodolojiye işaret etmektedir. Pasaj [A15]'te ise bir taraftan muğlak kalan bu metodolojiyi hâdis varlıklar arasındaki düzenin kavranmasına ilişkin, çoğunlukla aynı anlamda kullanılan¹³⁶ “sebeb”, “illet” ve “şart” kavramları üzerinden açıklamarken, diğer taraftan bu kavramlarla eş anlamlı olarak kullanılan öncülü sebep, illet ve şart kavramlarına teşmil etmektedir. Bu kullanım, “esbâb” ve “ilel” anlamındaki öncül ile bir ilmin öncülleri anlamındaki mebâdinin birbirine en çok yaklaştığı yerdir. Çünkü bu kullanım, bir ilimde (mesela umrân ilmi) ilke olarak kullanılan ve başka bir ilimde (mesela astronomi ilmi) ispatlanmış öncülleri aynı zamanda o ilmin meselelerinin iç

¹³⁴ Vâfi, c. III, s. 1019; Şeddâdî, c. II, s. 350; ; Quatremère, c. II, s. 376; Roshental, c. II, s. 426; Ahmet Cevdet Paşa, c. III, s. 25. Bu pasajın yer aldığı bölüm esasında “ilim öğrenme usullerini tartışmaktadır. Bölümün başlığı şöyledir: “**Faslün fi enne ta'allume'l-'ilmi min cümleti's-sanâi**”; bkz. Vâfi, c. III, s. 1210; Şeddâdî, c. II, s. 350; Quatremère, c. II, s. 376; Roshental bu başlığı şu şekilde tercüme etmektedir: “**scientific instruction is a craft**”; bkz. Rosenthal, c. II, s. 426; Ahmet Cevdet Paşa ise bu başlığı şu şekilde tercüme etmektedir: “**ta'lîm-i ulûm sanâyi' kabilinden olduğu beyânındadır**”; bkz. Ahmet Cevdet Paşa, c. III, s. 25.

¹³⁵ Vâfi, c. III, s. 1010; Şeddâdî, c. II, s. 339; ; Quatremère, c. II, s. 366; Roshental, c. II, s. 413; Ahmet Cevdet Paşa, c. III, s. 13.

¹³⁶ Aristoteles ve İbn Sînâ örneğinde bkz. Aristoteles, **Metafizik**, trc. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996, 1013a5, s. 235; İbn Sînâ, **el-Hikmetü'l-'Arûdiyye**, thk. Muhsin Sâlih, Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2007, s. 37; a.mlf., **Kitâbü's-Şifâ: Metafizik I**, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s. 51, 160; a.mlf., **Kitâbü's-Şifâ: Metafizik II**, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 24, 70.

ispatında sebep olarak kabul etmektedir. Bu durum, ilk bakışta mantıksal olarak bir ilmin ilkeleri anlamındaki mebâdi ile filozofların sebep ve illetle eş anlamlı olarak kullandığı mebâdinin birbirine karıştırıldığı izlenimini oluştursa da İbn Haldûn düşüncesinde bu bir tutarsızlık değildir. İki kullanım arasındaki farkın tevcih edilebileceği zemin en genel olarak şu şekilde ifade edilebilir: Salt mantıksal bir kullanım olarak mebâdi, başka bir ilim tarafından kesin burhânla ispatlandığı kabul edilen ve mebâdii olduğu ilmin meselelerinin aksine sözkonusu ilim içinde herhangi bir burhâna ihtiyaç duymayan dış ilkeler iken,¹³⁷ “esbâb” ve “ilel” anlamındaki mebâdi ise biri diğerine dayalı olarak bir ilmin meselelerinin iç ispatında kullanılan illetler silsilesidir. Bu ikinci anlamıyla mebâdi bir ilmin metodolojisi ile ilgili olup kendileriyle belli bir iç kanıtlama yöntemiyle öngörülmüş kesinliğe ulaşılmaktadır. Buna göre İbn Haldûn düşüncesinde ilke, kanıtlanabilirliği bakımından sebeplik/sebeplilik ile yakından ilişkilidir. O halde İbn Haldûn’un sebeplerin bilinirliğine ilişkin düşüncesi umrân ilminin ilkelerini anlamakta yardımcı olacaktır:

[A16a] Gerek zatlar (**ez-zevât**) olsun gerek insan veya diğer canlıların fiillerinden olsun, oluşumlar âlemindeki her bir hâdisin kendisini önceleyen sebebinin olması gerekir. [Oluşumlar âleminde] sürekli olan kanuna (**‘âdet**) göre sözkonusu hâdisler bu sebeplerle meydana gelir ve oluşumları onlarla tamam olur. Aynı şekilde bu sebeplerden her biri hâdistir ve onun da başka bir sebebinin olması gerekir. Sözkonusu sebepler yükselerek sebeplerin müsebbibi, var edicisi ve yaratıcısında son bulur (...). [A16b] Bu sebepler yukarıya doğru çıktıkça boyuna (**tûlen**) ve enine (**‘arzan**) olarak genişler ve artarlar. Akıl bu sebepleri idrak etmekten aciz kalır. O halde kuşatıcı ilimden başkası bu sebepleri ihâta edemez (...). [A16c] Sözkonusu bu sebeplerin sebeplileri üzerindeki etkisi çoğunlukla meçhuldür. Çünkü müşâhade sadece **zâhirde** [sebeple sebeplinin] ardısıra geldiğine vâkıf olduğundan, gerçekte [sebebin sebepli üzerindeki] etkisinin mahiyeti ve nasıl olduğu meçhuldür (...). [A16d] Durumun bu şekilde olması akla ve onun idrak gücüne kusur getirmez. Aksine akıl doğru bir ölçüdür (**mizân**). Onun hükümleri kesindir ve onda herhangi bir yanlışlık (**kizb**) bulunmaz.”¹³⁸

Genel olarak kelâmın özel olarak Gazâlî’nin sebeplikle ilgili tartışmaları bu metinde İbn Haldûn’a çok önemli bir arka plan sağlamaktadır. Bu metin kümesinin genel muhtevasında İbn Haldûn önce pasaj [A16a] ve [A16b]’de sebeplerin varlığına, sonra pasaj [A16c] ve [A16d]’de bu sebeplerin bilinirliğine ilişkin yaklaşımını ortaya

¹³⁷ Cürcânî, Seyyid Şerîf, **Kitâbü’t-Ta’rîfât**, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985, s. 207.

¹³⁸ Vâff, c. III, s. 1069-1071; Şeddâdî, c. III, s. 23-25; Quatremère, c. III, s. 27-29; Rosenthal, c. III, s. 33-35; Ahmet Cevdet Paşa c.III, s. 63-65.

koymaktadır. [A16a]'da İbn Haldûn sebeplik silsilesinin ontolojik öncelik-sonralık bakımından sıralanan şemasını verirken [A16b]'de bu şemanın “enine” (**‘arzan**) ve “boyuna” (**tûlen**) olmak üzere çift boyutlu olduğuna işaret etmektedir. Bilinirliği bakımından sebepleri konu edinen pasaj [A16c] ve [A16d]'de ise İbn Haldûn önce [A16c] tecrübe edilebilir varlık alanı da dâhil olmak üzere tüm sebeplerin sebeplileri üzerindeki etkisinin bilinirliğini kuşkulu hale getirirken, sonra [A16d] tutarsız bir şekilde aklın hükümlerinin kesinliğine vurgu yapmaktadır. Bu durumda cevaplandırılması gereken iki soru karşımıza çıkmaktadır: İlk olarak, İbn Haldûn'un sebepler silsilesini “enine” ve “boyuna” olarak ayırması onun mebâdi bağlamına nasıl bir imkân tanımaktadır? İkinci soru ise şudur: Pasaj [A16c] ve [A16d] uzlaştırılabilir mi?

İlk sorunun cevabı klasik burhân şemasında ilimlerin birbirlerinden ilke alma boyutlarıyla ilgilidir. Bu ilgi İbn Haldûn'un **Mukaddime** boyunca mebâdiyi sebeple irtibatlı olarak kullandığı bağlamla birlikte açığa kavuşmaktadır. Çünkü sebeplerin ontolojik olarak gelişen boyutları İbn Haldûn bağlamında ilkelerin boyutlarını da vermektedir. İbn Haldûn bu ayırımla ilimlerin birbirinden ilke almalarının yatay boyutta da olabileceğine işaret ederek esasında klasik burhân şeması içinde hareket etmektedir.¹³⁹ Onun bu şemanın dışına çıkması, şemanın birinci akledilirler alanının dışına çıkmasıyla başlamaktadır. Yani İbn Haldûn'un dikey boyutu bakımından klasik burhân şemasıyla esas sorunu sebeplerin tecrübe edilebilir alanın dışına çıkarak varlıkların “nihâî” sebep(ler)inin bilinebileceği iddiasına dayanırken, yatay-dikey boyutu bakımından esas sorunu ise “bütün” sebeplerin bilinebileceği iddiasına dayanmaktadır. Metafiziğin diğer ilimlerden ayrılan en önemli farklılıklarından birinin varlıkların nihâî ve bütün sebeplerini kavramak¹⁴⁰ olduğu hatırlandığında İbn Haldûn'un sorununun son kertede tevcih edileceği zemin de belirginleşmiş olmaktadır.

İbn Haldûn'un dikey ve yatay-dikey boyutu bakımından sebeplerin bilinirliğine ilişkin bu yaklaşımı, [A16c] ve [A16d] pasajları arasında görünen tutarsızlığı tekid eder mahiyettedir. Ancak pasaj [A16c]'de tecrübe edilebilir alana ilişkin sebeplerin bilgisini kuşkulu hale getiren şey, esasında İbn Haldûn'un dikey boyutu bakımından sebeplerin bilinirliğine ilişkin yaklaşımıdır. Çünkü bir sebep kendisinden önceki bütün sebeplerin etkisiyle birlikte etkide bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle her sebep

¹³⁹ Aristoteles, **Posterior Analytics**, 76b5, s. 15; Fârâbî, **Kitâbü'l-Burhân**, 166a, s. 65; İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler**, s. 114.

¹⁴⁰ Fârâbî, **Kitâbü'l-Burhân**, 164a, s. 62; İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler**, s. 112.

kendisinden önceki sebebin sonucu olarak etkide bulunmaktadır. Akıl bu önceyi bütün boyutlarıyla kuşatamadığından sebeple sebepli arasındaki ilişki bu yönüyle kuşku kalmaktadır. Bu durumda her ne kadar ilk bakışta [A16c] ve [A16d] pasajları arasında bir tutarsızlık görünse de esasında bu, İbn Haldûn düşüncesinin bütünlüğü bakımından tutarlılığın bir çabasıdır. Bu pasajdan çıkan netice birinci akledilirler ve ikinci akledilirler tartışmasını konu edinen pasaj [A10a] ve [A10b]'yle de bir uyum içindedir. Yani bize meçhul olan ilkeler ikinci akledilirlerin varlık alanına tekabül etmektedir. Nitekim İbn Haldûn'un birinci akledilirler ve ikinci akledilirlere ilişkin yaklaşımını belirleyen en önemli husus, onun ilkeler/sebeplerin bilinirliğine ilişkin yaklaşımıdır. Çünkü İbn Haldûn'a göre insanların bazıları sebeplik silsilesinde ikinci veya üçüncü halkaya kadar çıkabilirken, bazıları beşinci ve altıncı halkaya kadar çıkabilmektedir.¹⁴¹ Bu durumda insan tasavvur ettiği işe (**'amel**) düşüncenin (**fikir**) ulaşabildiği son ilkeyle başlamaktadır.¹⁴² O halde umrân ilminin ilkeleri kendi konusu bakımından düşüncenin ulaşabileceği son sebepler olarak toplumsal varoluş ve onun durumlarının en genel sebeplerini oluşturmaktadırlar.¹⁴³ İbn Haldûn **Mukaddime**'nin girişinde bunları altı öncül olarak tespit etmektedir:

[A17] 1. Öncül: Toplumsal varoluş[un] zorunluluğ[unun] (el-ictimâ'u'l-insânî zarûriyyun) [umrân üzerinde etkilidir].¹⁴⁴

2. Öncül: Yeryüzünün umrân bulunan kısımları ve buradaki denizler, nehirler ve iklimler [umrân üzerinde etkilidir].¹⁴⁵

¹⁴¹ Vâfî, c. III, s. 1010-1012; Şeddâdî, c. II, s. 340; Quatremère, c. II, s. 367; Roshental, c. II, s. 416; Ahmet Cevdet Paşa, c. III, s. 14.

¹⁴² Vâfî, c. III, s. 1010; Şeddâdî, c. II, s. 339; Quatremère, c. II, s. 366; Roshental, c. II, s. 413; Ahmet Cevdet Paşa, c. III, s. 13.

¹⁴³ Muhsin Mehdî umrân ilminin ilkelerinin aynı zamanda onun sebepleri olduğunu tespit etmektedir. Bkz. Muhsin Mehdî, **Ibn Khaldûn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture**, s. 232, 2. dn. Ancak Mehdî bu tespitin üzerine gitmemekte ve araştırmasına İbn Haldûn'u Aristotelesçi dört neden teorisi içinde ele alarak, onun, Aristotelesçi dört neden teorisini kanıtlanmış olarak kabul ettiğini varsayarak devam etmektedir; bkz. **Ibn Khaldûn's Philosophy of History**, s. 225-226. Fakat İbn Haldûn dört neden teorisini kullansa da ve bunların Aristotelesçi kavramlar olduğu açık olsa da, onun Aristotelesçi bu teoriyi birinci akledilirler ve ikinci akledilirler ayırımı bağlamında önemli bir tashihten geçirdikten sonra kullandığını vurgulamak gerekmektedir. Bu ayırım bağlamında İbn Haldûn'un hem akledilirler (ikinci akledilirler) hem de sebeplerin bilinirliğine ilişkin eleştirileri dikkate alındığında Mehdî'nin bu yorumu mümkün gözükmemektedir.

¹⁴⁴ Vâfî, c. I, s. 337; Şeddâdî, c. I, s. 67; Quatremère, c. I, s. 68; Roshental, c. I, s. 89; Pîrîzâde, c. I, s. 87.

¹⁴⁵ Vâfî, c. I, s. 340; Şeddâdî, c. I, s. 71; Quatremère, c. I, s. 73; Roshental, c. I, s. 94; Pîrîzâde, c. I, s. 92.

3. Öncül: ılıman olan ve olmayan iklimler ve hava insanların renkleri ve çeşitli nitelikleri üzerinde etkilidir.¹⁴⁶
4. Öncül: Hava insan ahlâkı üzerinde etkilidir.¹⁴⁷
5. Öncül: Bolluk ve kıtlık bakımından umrânın değişen durumları insanların bedenleri ve ahlâkı üzerinde etkilidir.¹⁴⁸
6. Öncül: Doğuştan ya da eğitimle (**riyâzet**) gaybı idrak eden insanlar umrân üzerinde etkilidir.¹⁴⁹

Sâtî el-Husrî ikinci öncülün bir kısmının,¹⁵⁰ altıncı öncülün ise tamamının (bi-ecmü'ihâ)¹⁵¹ **Mukaddime** metnine sonradan ilave edildiğini düşünerek bunların esas metninden farklılıklarını ve bunlar arasındaki çelişkileri göstermeye çalışmaktadır. Husrî'nin bu iddiaları,¹⁵² en azından bir kısmı, metnin muhtemel değişikliklerine ilişkin

¹⁴⁶ Vâfî, c. I, s. 387; Şeddâdî, c. I, s. 132; Quatremère, c. I, s. 148; Roshental, c. I, s. 167; Pîrîzâde, c. I, s. 156.

¹⁴⁷ Vâfî, c. I, s. 391; Şeddâdî, c. I, s. 138; Quatremère, c. I, s. 155; Roshental, c. I, s. 174; Pîrîzâde, c. I, s. 163.

¹⁴⁸ Vâfî, c. I, s. 393; Şeddâdî, c. I, s. 140; Quatremère, c. I, s. 157; Roshental, c. I, s. 177; Pîrîzâde, c. I, s. 166.

¹⁴⁹ Vâfî, c. I, s. 398; Şeddâdî, c. I, s. 146; Quatremère, c. I, s. 165; Roshental, c. I, s. 184; Pîrîzâde, c. I, s. 172.

¹⁵⁰ Sâtî el-Husrî, **Dirâsât 'an Mukaddimeti İbn Haldûn**, s.126.

¹⁵¹ Husrî, ikinci öncüle ilişkin iddialarına getirdiği delillerin benzerlerini altıncı öncül için de ileri sürmektedir. Bunlar genellikle **Mukaddime** metni içindeki atıfların tutarsızlığı şeklindedir; bkz. Sâtî el-Husrî, **Dirâsât 'an Mukaddimeti İbn Haldûn**, s.123-125.

¹⁵² Bu iddialara bir örnek olarak Husrî, İbn Haldûn'un ikinci öncülü incelediği metnin sonunda yer alan pasajın, bu öncül için bir tekmlenin yazılmış olmasıyla bir çelişki oluşturduğunu iddia etmektedir. Husrî'nin de kullandığı bu pasaj şöyledir: "Bütün bu söylenenler Batlamyus'un eserinde ve Şerîf [el-İdrîsî]'nin Rocer (**Rûcâr**) [Roger] adlı eserinde incelenmiştir. Bu kitaplarda umrânda mevcut olan bütün dağlar, denizler ve nehirler tasvir edildiğinden bizim bu konuda sözü uzatmamıza gerek yoktur." Sâtî el-Husrî, **Dirâsât 'an Mukaddimeti İbn Haldûn**, s.126; krş. için bkz. Şeddâdî, c. I, s. 78; Quatremère, c. I, s. 81; Rosenthal, c. I, s. 103; Pîrîzâde, c. I, s. 103; İbn Haldûn'un bu ifadelerden hemen sonra sözkonusu öncül için bir tekmler yazması ve bu tekmler; "şimdi bu bilgilerden sonra tıpkı Rocer Kitabı sahibinin yaptığı gibi bir harita (**sûretü'l-coğrafya**) çizelim sonra da bu harita üzerinde ayrıntılı tahlillere (**kelâm**) başlayalım" ifadesini kullanması ve vadettiği gibi "coğrafyayla ilgili ayrıntılı bilgiler" şeklinde yeni bir ek başlık altında bu ayrıntıları vermesi Husrî tarafından hem bir çelişki (mütenâkiz) olarak yorumlanmakta hem de onun bu tekmlenin sonradan ilave edildiği kanaatine varmasına sebep olmaktadır; bkz. Sâtî el-Husrî, **Dirâsât 'an Mukaddimeti İbn Haldûn**, s.126; pasajı krş. için bkz. Şeddâdî, c. I, s. 83; Quatremère, c. I, s. 87; Rosenthal, c. I, s. 109; (Pîrîzâde'nin tercümesinde "coğrafyayla ilgili ayrıntılı bilgiler" müstakil bir başlık olarak yoktur). Tekmler ve tekmlenin ekinde verilen bilgiler ile ikinci öncül metninde verilen bilgiler karşılaştırıldığında birincilerin coğrafyayla ilgili son derece terimsel ve sayısal olarak teknik bilgilerden oluştuğu görülmektedir. Bu fark dikkate alındığında İbn Haldûn'un teknik boyutuyla bu bilgilere sonradan ulaşması, böylece bu yeni bilgileri ilave etmesi mümkündür ve öyle görülüyor ki Sâtî el-Husrî bu konuda haklıdır. Fakat fark edileceği gibi bu tartışma, esasında metin içerisindeki atıfların tutarsızlığına ilişkin bir tartışmadır ve bu aşamada bizim bağlamımıza herhangi bir katkısı gözükmemektedir. Nitekim İbn Haldûn'un kendisi de zaman zaman **Mukaddime**'yi yeniden düzenlediğini (**tenkîh ve tezhîb**) söylemektedir; bkz. Şeddâdî, c. III, s. 345; Quatremère, c. III, s. 434; Rosenthal, c. III, s. 479; Ahmet Cevdet Paşa, c. III, s. 296. İbn Haldûn bu "tezhîb" ve "tenkîh" in sebeplerinden birisini **et-Tâ'rîf**'te şu şekilde ifade eder: "(...) [Kitâbü'l-İber'in] çoğunu ezberimden

kullanışlı varsayımlar ortaya koymaktadır. Ancak bu iddiaların ilgili olduğu bağlam, tartışmamızın bağlamını değiştirecek mahiyette değildir. Çünkü bu aşamada çalışmanın bağlamı için önemli olan şey, coğrafyaya ilişkin bilgilerin tutarlılığı ya da bu bilgilerin sonradan ilave olup olmadığı değil, bizzat coğrafyanın bir ilke olarak belirlenmesidir. Muhtemel ilavelerin bizâtihi İbn Haldûn'un hâşiye olarak yazdığı ve bunların zamanla ya bizzat kendisi ya da müstensihler tarafından metne dâhil edildiği¹⁵³ vurgusu ise sözkonusu iddiaları tamamen bu çalışma bağlamının dışında tutmaktadır. **Mukaddime** muhakkiki ve nâşiri Vâfi ise altıncı öncülün muhtevasının, içinde yer aldığı bölümün genel muhtevasıyla ilişkili olmadığını, esasında konusu bakımından bu öncülün doğal mekânının “ilahiyât” ve “tasavvuf” gibi başlıkların yer aldığı bölüm olduğunu, dahası bu öncülde verilen bilgilerin çoğunun İbn Haldûn'un “toplumbilim” (**‘ilmü'l-ictimâ'**) araştırmalarını desteklemediğini söylemektedir.¹⁵⁴ Câbirî, Vâfi'nin bu iddiasını Husrî'nin de iddiası olarak yorumlamaktadır.¹⁵⁵ Ancak daha yakından bakıldığında, Vâfi'nin bu iddiasının altıncı öncülü umrân ilminin bir ilkesi olmaktan çıkaran bir sonuca vardığı ve Husrî'nin bu sonucu içeren bir iddiasının olmadığı görülecektir.¹⁵⁶ Câbirî'nin esas problemi, Vâfi'nin **Mukaddime** fasıllarını “aslî olanlar” (**esâsiyye**) ve “aslî olmayanlar”¹⁵⁷ (**istitrâdiyye**) şeklinde ayırmasıyla başlamakta ve haklı olarak **Mukaddime** fasılları arasındaki ayrılmaz bütünlüğü savunmaktadır.¹⁵⁸

Vâfi'nin iddiasındaki öncülün mekânı probleminin ortaya çıkış sebebi, bir şeyin ilkesi ve bu ilkeye bağlı meselenin konularının benzerliğidir. Vâfi'nin bu benzerlik ya

yazdıktan sonra, bazı çıkarımlar ve düzeltmeler (**et-tenkih ve't-tashih**) yapmak istediğim için sadece belli merkezlerde bulunan kitapları ve divânları mütalaa etme arzusundaydım”; bkz. **et-Tâ'rîf**, s. 188.

¹⁵³ Sâtî el-Husrî, **Dirâsât 'an Mukaddimetü İbn Haldûn**, s.130.

¹⁵⁴ Ali Abdolvâhid Vâfi, **Mukaddimetü İbn Haldûn**, c. I, s. 398-399, 268b dn.

¹⁵⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Fikru İbn Haldûn: el-Asabiyye ve'd-devle**, s. 114.

¹⁵⁶ Husrî'nin burada mevzubahis ettiği ilişki, sözkonusu öncülün girişi için seçilen ifadenin **Mukaddime**'nin diğer bölümlerinin giriş ifadelerinden farklı olmasıdır. Husrî'ye göre altıncı öncülün “bilmelisin ki, Allah bizi ve seni doğru yola iletin (irşâd) (...)” şeklinde dua cümlesiyle başlaması, iki yüzden fazla başlığı içeren **Mukaddime**'de sadece iki yerde kullanılmıştır. Ona göre “nübüvvetin hakikati”ni de konu edinen bu öncülün dua cümlesiyle başlaması “onun kendi konusunun bir gereği” olarak yorumlanamaz. Çünkü hilafet, imamet, tefsir, tasavvuf ve peygamberlerin bilgileri gibi dinî durumlarla güçlü bir ilişkisi bulunan konuları edinen hiçbir fasıl dua cümlesiyle başlamamıştır. Dolayısıyla Husrî'nin burada sözkonusu ettiği ilişki altıncı öncülle bu öncülün yer aldığı fasıl arasındaki uygunluk ilişkisi değil; konusu bakımından sözkonusu öncülle benzer fasıllar arasındaki dil ve üslup farklılığına dair bir ilişkidir; bkz. Sâtî el-Husrî, **Dirâsât 'an Mukaddimetü İbn Haldûn**, s.123-125.

¹⁵⁷ Ali Abdolvâhid Vâfi, **Mukaddimetü İbn Haldûn**, c. I, s. 398-399, 268b dn.

¹⁵⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Fikru İbn Haldûn: el-Asabiyye ve'd-devle**, s. 114; aynı zamanda bkz. **Felsefî Mirasımız ve Biz**, trc. Said Aykut, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003, s. 335

da farklılık üzerinden sözkonusu öncülü okuması, İbn Haldûn'un meseleler ile öncüller arasında yaptığı açık ayırımı dikkate almayan bir okuma olarak gözükmektedir. Peki, meseleler ile öncüller arasındaki ayırım, Vâfî'nin iddiasına konu olduğu şekliyle, sözkonusu bu fasılların ardısıra dizilmesini neden engellemek durumundadır? Bu soru mümkün cevabını öncüllerle meselelerin kendi aralarındaki öncelik-sonralık ilişkisinin bağlamının gösterilmesiyle bulabilir. Öncüller ve meseleler arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinin bağlamı, öncüllerin varlığı veya meselelerin varlığı bakımından değil toplumsal varoluş bakımındandır.¹⁵⁹ İbn Haldûn bu noktaya dikkat etmektedir ve özellikle meseleleri incelediği fasıllarda bu ilişkinin nedenlerine işaret etmektedir.¹⁶⁰ Öncüllerin ontolojik varlığı bakımından yapılacak bir sıralamanın yukarıdaki sıralamayı değiştireceği aşîkârdır. Ancak İbn Haldûn'un konusu toplumsal varoluştur ve öncüller bu konuyla olan irtibatları bakımından sıralanmıştır. Öncüllerin konuyla irtibatları ise meselelerin ontolojik sebebini belirlemektedir. Örnek olarak, Vâfî'nin tartışmasına konu olan altıncı öncül toplumsal varoluşla irtibatlı hale gelen son öncüdür ve bundan dolayı öncülü olduğu ilimler toplumsal varoluşa ilişkin son meseledir. Buna göre "toplumsal varoluş zorunludur" öncülü var olması bakımından toplumun birinci ve kurucu öncülü iken, dördüncü öncüle konu olan "insan ahlâkı", coğrafya, iklim ve havanın, yani ikinci ve üçüncü öncüllerin etkilerini taşıyan bir öncül olarak umrân üzerinde bir etkiye sahiptir. "Gaybî bilginin umrân üzerindeki etkisi"ni konu edinen öncül ise hadârî toplumun son aşamasında ortaya çıkan ilimlere ilişkin sonuncu öncüdür. Bu durumda birinci öncül, ontolojik olarak toplumsal varoluşun kurucu öncülü şeklinde konumlanırken, diğer öncüller toplumsal varoluşun arazlarının ve meselelerinin öncülleri olarak konumlanırlar. Toplumsal varoluş bakımından diğer öncüllerin işlevselliği ancak toplumun var olmasından sonra olacağından, bu öncüller toplumsal varoluşun zorunluluğunda işlevsel değildirler. Şu halde Câbirî'nin de ifade ettiği gibi, **Mukaddime** bölümleri arasında ayrılmaz bir bütünlük vardır ve Vâfî'nin tartışmasına konu olan bölümlerin her birisi olması gereken yerdedirler.

Muhsin Mehdî ise yukarıda sözkonusu edilen öncülleri üçe indirgemektedir: "i) Toplumsal varoluş zorunludur, ii) insanın fizikî yapısından dolayı insan-toplum ile fiziksel çevre arasında içsel ve dışsal bir ilişki vardır ve iii) insanın aklî yapısından

¹⁵⁹ İlkelerin kendi aralarında sebep olabilirlikleriyle ilgili bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler**, s. 193.

¹⁶⁰ Bu nedenleri bir sonraki başlık olan "meseleler" başlığında inceleyeceğimiz için burada ayrıca ele almayacağız.

dolayı insan-toplum ile akıllar âlemi¹⁶¹ arasında bir ilişki vardır”.¹⁶² Mehdî ii)’de tartıştığı ilişkiyi, [insan] “doğa”sı ve “umrân”ın, insan arzularının ve aklının ürünü olan kültürel alışkanlıklarla eşitleyerek kurmaktadır. Ona göre, kültürel alışkanlıkların insan doğasıyla ilişkisi, son kertede, toplumsal kültürün toplum doğasıyla olan ilişkisiyle aynı şey olduğundan, [insan] “doğa”sına ilişkin bir soruşturma, umrânı kuran sebeplere ilişkin soruşturma ile aynı şey olmaktadır.¹⁶³ Mehdî iii)’te tartıştığı ilişkiyi ise insanın beden-akıl ayırımı üzerine inşa etmektedir. Bu ayırımı göre altıncı öncül, insanın akıllar âlemiyle olan irtibatını sağlayan öncül olarak diğerlerinden farklılaşmaktadır.¹⁶⁴

Pasaj [A17]’de umrân ilminin öncüllerine dikkatle bakıldığında, özellikle üçüncü, dördüncü ve beşinci öncüllerin insanı fiziksel-ruhsal şeklinde bir ayırımı tâbi tuttuğu ve Mehdî’nin, etki alan ve etki eden olarak insanı bu öncüllerin merkezinde görerek yaptığı üçlü tasnifin bu bakımdan İbn Haldûn sistemiyle tutarlı olduğu görülmektedir. Ancak Mehdî’ye ait bu yorum, İbn Haldûn’un umrânın inşasında oldukça yoğun bir şekilde kullandığı öncüllerin tam ifadesi olmayan bir yorumu yansıtmaktadır. Bunun temelde iki gerekçesi vardır: İlk olarak Mehdî’nin “insan doğası” ile “umrân”ı kültürel alışkanlıklar üzerinde eşitlemesi, insanın fiziksel ve ruhsal âlemle ilişkisi içinde belirlenmemiş zorunlu doğası ile bu âlemle ilişkisi bakımından belirlenmiş mümkün doğası arasındaki ayırımı belirsiz kılmaktadır. İnsanın birinci doğasının değişime konu olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, mutlak anlamda insana ilişkin bir soruşturma ile pasaj [A17]’deki öncüllerin değişebilen etkisini taşıyan olarak insana ilişkin soruşturma özdeşleşmemektedir. İkinci olarak bu tasnif, etki alan ve etki eden olarak insanın bu öncüllerin merkezinde olmaması durumunda da onlar arasında var olan ilişkiyi dikkate almamaktadır. Çünkü pasaj [A17]’de sözkonusu edilen öncüllerin çakışma noktaları dikkatle incelendiğinde, aralarında sebep-sonuç ilişkisi olduğu görülecektir. Örnek olarak, beşinci öncül, İbn Haldûn’un bolluk ve kıtlığı coğrafya ve iklime bağlı kalarak açıklaması¹⁶⁵ bakımından ikinci ve üçüncü öncülün sonucu, insan ahlakını hava ve iklimin yanısıra onların sonucu olan bolluk ve kıtlığa

¹⁶¹ Mehdî’ye göre akıllar âlemi melekler, şeytanlar, ruhlar, cinler ve diğer ruhsal varlıklardır. Bu ruhsal varlıklarla irtibata geçen insanın aklî yapısı, geleceğe ilişkin bazı şeyleri ve duyularla bilinmeyen bazı “gaybî bilgileri” önceden bilebilir; bkz. Muhsin Mehdî, **Ibn Khaldûn’s Philosophy of History**, s. 192-193.

¹⁶² Muhsin Mehdî, **Ibn Khaldûn’s Philosophy of History**, s. 172.

¹⁶³ Muhsin Mehdî, **Ibn Khaldûn’s Philosophy of History**, s. 182-183.

¹⁶⁴ Muhsin Mehdî, **Ibn Khaldûn’s Philosophy of History**, s. 192.

¹⁶⁵ Vâfî, c. I, s. 393-398; Şeddâdî, c. I, s. 140-146; Quatremère, c. I, s. 157-165; Rosenthal, c. I, s. 177-184; Pîrîzâde, c. I, s. 166-172.

da bağı kalarak açıklaması¹⁶⁶ bakımından ise dördüncü öncülün bir sebebi olarak görünmektedir. Bundan çıkan netice şudur: Öncüller arasında bir sebep-sonuç ilişkisi sözkonusudur ve insan bu ilişkinin merkezinde olmakla birlikte tamamında yer almamaktadır. Bu durumda öncülleri şu şekilde yeniden formüle etmek mümkündür:

1. Toplumsal varoluş zorunludur,
2. Coğrafya umrân üzerinde etkilidir,
3. İklim ve hava umrân üzerinde etkilidir,
4. Genel yapısıyla insan umrân üzerinde etkilidir,
5. Metafizik/gaybî bilgi umrân üzerinde etkilidir.

Burada bu başlığın girişinde verilen malumata dönerek şu soruyu sorabiliriz: İbn Haldûn'un umrân ilminin ilkelerini umrân ilminde kanıtlamaması "bir ilmin ilkeleri kendi konusu ve sınırları içinde kanıtlan(a)maz" ilkesini kabul ettiği anlamına mı gelmektedir? Bu durumda İbn Haldûn'un, umrân ilminin konusunu umrân ilminde kanıtlamak için yoğun bir çaba sarf ettiği hatırlandığında, mantık ilminde incelenen genel bir kaideye ilişkin bu farklı tutumunun sebebi nedir? Başka bir ifadeyle, İbn Haldûn'un aynı ilkeye ilişkin bu farklı tutumu onun tutarsızlığı olarak mı anlaşılmalıdır? Kuşkusuz böyle bir tutarsızlığın farkında olan İbn Haldûn, her ne kadar umrân ilminin ilkelerini kanıtlama çabasında olmasa da kanıtlanabilirliği bakımından birinci akledilirler alanına yerleştirdiği toplumsal varoluşu kuran ilkelerin de kanıtlanabilir olmasına dikkat etmektedir. Bu ilkeler diğer ilimlerde kanıtlanmış ve İbn Haldûn açısından yeniden kanıtlanabilir ilkelerdir. Kanıtlanmışla kastettiğimiz şey, bu ilkelerin coğrafya, fizik, matematik, ahlâk ve siyaset gibi ilimlerde kanıtlanmış olmalarıdır. Yeniden kanıtlanabilirle kastettiğimiz şey ise İbn Haldûn düşüncesi açısından bu ilkelerin ya varlığının ya da etkilerinin tecrübeye konu olması bakımından yeniden kanıtlanabileceğidir. Buna göre İbn Haldûn'un umrân ilminin ilkelerini ayrıca kanıtlamaması sadece mantıksal olarak onları var kabul ettiği anlamına gelmez, aksine, tecrübe ve gözleme konu olmaları bakımından kanıtlanmışlıklarında ya da yeniden kanıtlanabilirliklerinde kendi sistemi açısından bir sakınca görmediği anlamına gelmektedir. Çünkü İbn Haldûn düşüncesinde ilkeler haricî varlıkları veya haricî etkileri bakımından bir gerçekliğe sahip olduklarından, kanıtlanmasına gerek

¹⁶⁶ Vâfî, c. I, s. 391-393; Şeddâdî, c. I, s. 138-140; Quatremère, c. I, s. 155-157; Rosenthal, c. I, s. 174-177; Pîrîzâde, c. I, s. 163-166.

görülmeyen salt mantıksal bir varsayım veya ilke oluşları, sözkonusu ilim içerisinde sebep ve delillere dayanmayan salt hipotezler oldukları anlamına gelmemektedir.

1.2.3. Umrân İlminin Meseleleri

Kendisini oluşturan parçaları bakımından yapılan ilim tasnifine göre, bir ilmin konusunun¹⁶⁷ ve ilkelerinin¹⁶⁸ verili olduğu, dolayısıyla kendi konusunun ve ilkelerinin varlığına ilişkin bir soruşturmayı yapamayacağı hatırlandığında, aslında ilimlerin “meseleler”den ibaret kaldığı görülmektedir. Bu tasnife göre bir ilmin meseleleri ya tikel durumlardan alınıp kendi konusuna özgü meseleler olarak o ilme dâhil edilmekte ya da konusu itibarıyla ondan ayrılan başka bir ilmin meselelerinden alınıp kendi bağlamı içinde incelenmektedir.¹⁶⁹ Bu ikinci anlamıyla meseleler, bir ilmin başka ilimlerle irtibat kurma noktasına işaret etmektedir. Ancak bir ilmin meselelerini ve ilkelerini belli bir nisbet üzerinde bir noktada buluşturarak ve onları diğer ilimlerden farklılaştırarak tek tek ilimler haline getiren, onun “konusu”dur. Bu nisbet, İslâm düşünce geleneğinin ileriki asırlarında teşekkül etmiş bir başka disiplin kavramıyla ifade edilecek olursa, bir ilmin “cihet-i vahdet-i zâtiye”sini teşkil etmektedir.¹⁷⁰ O halde bir ilmin meseleleri ve ilkeleri, bir taraftan onun “cihet-i vahdet-i zâtiye”si olarak konusuna nisbeti içinde belirlenirken, diğer taraftan o ilmin başka ilimlerle irtibat kurma noktasını oluşturmaktadırlar. Buna göre bir ilmin meselelerinin temel anlamlarını ortaya çıkartan şey, onları birliğe kavuşturan zemin olarak konusudur.

Parçalarına göre yapılan ilim tasnifinde meseleler ve ilkelerin nisbetini belirleyen temel özellik olarak öne çıkartılan konu, umrân ilminin meseleleri ve ilkeleri arasındaki irtibatın da temelini oluşturmaktadır. Ancak umrân ilminin ilkeleri salt varsayımlar olmadığından, onun meseleleri ile ilkeleri arasındaki ilişki de salt mantıksal bir ilişki değildir. İlkeler ile meseleler arasındaki ilişkinin zemini, ilkelerdeki kesinliklerle meselelerdeki kuşkuvarlıkların giderilmesi ya da kapalılıkların açıklığa kavuşturulmasıdır. Bu durumda ilkeler ya umrân ilminde kanıtlanabilir ya da başka bir

¹⁶⁷ Aristoteles, *Posterior Analytics*, 92a15, s. 55; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 131.

¹⁶⁸ Aristoteles, *Posterior Analytics*, 75b5-10-15, 76a35-40, 76b5, s. 15; Fârâbî, *Kitâbü’l-Burhân*, 162b, s. 60; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 102, 130.

¹⁶⁹ Aristoteles, *Posterior Analytics*, 78b35, s. 21, 79a5-10, s. 21; Fârâbî, *Kitâbü’l-Burhân*, 166b, s. 65, 167b, s. 66; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 189.

¹⁷⁰ Molla Fenârî, *Şerhu’l-İsâgûcî*, s. 3; ayrıca bk. Eskiçizâde, *Tercüme-i Cihet-i Vahde*, s. 4-5.

ilimde kanıtlanmış öncüller olarak, meseleler ise umrân ilminde kanıtlanacak şeyler olarak onun konusuyla irtibatlı hale gelmektedir. Peki, İbn Haldûn'un bu irtibatı belirginleştirmesini mümkün kılan bağlam nedir ve bu bağlam umrân ilminin meseleleri incelenirken nasıl kullanılmıştır? Bu soruyu cevaplayabilmek için İbn Haldûn'un umrân ilminin meselelerini nasıl incelediğine bakmak gerekmektedir:

[A18] Bu ilmin [kendisine özgü] meseleleri vardır. Bunlar ise birbiri ardına (**vâhideten ba'de uhrâ**) onun zâtına ilişkin arazların ve durumların incelenmesidir. Naklî (**vaz'î**) ya da aklî olsun, her ilmin [kendisine özgü meselelerinin olması bakımından] durumu bu şekildedir.¹⁷¹

[A19] (...) toplumsal varoluş bakımından (**min haysü'l-ictimâ'**) zâtî arazlar olarak umrâna ilişkin durumlar vardır. [Bu durumlar ise şunlardır]:

1. Genel olarak toplumsal varoluşun sınıfları ve yeryüzünü ne kadar kapladığının incelenmesi.
2. Bedevî umrân, buradaki kabileler ve kırsal toplulukların incelenmesi.
3. Devletler, hilâfet, mülk ve bunlardaki mertebelerin incelenmesi.
4. Hadârî umrân, şehirler ve kasabaların incelenmesi.
5. Sanatlar, geçinme ve kazanma yolları ve bunların çeşitlerinin incelenmesi.
6. İlimler, ilimlerin kazanılması ve öğretim [metodlarının] incelenmesi.¹⁷²

Umrân ilminin kendisine özgü meselelerinin varlığına teorik bir girişi temsil eden pasaj [A18], onun konusunu toplumsal varoluş olarak vazeden pasaj [A6]'nın devamıdır. Buna göre pasaj [A18], [A6]'yla birlikte düşünüldüğünde, naklî ya da aklî her ilmin kendisine özgü konusunun, ilkelerinin ve meselelerinin olması gerektiğine

¹⁷¹ Vâfi, c. I, s. 331; Şeddâdî, c. I, s. 56; Quatremère, c. I, s. 61-62; Rosenthal, c. I, s. 77; Pîrîzâde, c. I, s. 77.

¹⁷² Vâfi, c. I, s. 335-337; Şeddâdî, c. I, s. 62-63; Quatremère, c. I, s. 67-68; Rosenthal, c. I, s. 85; Pîrîzâde, c. I, s. 84; İbn Haldûn **Mukaddime**'nin çeşitli yerlerinde umrân ilminin meselelerine ilişkin pasaj [A19]'dakine benzer ayırımlar yapmaktadır. İlk olarak **Kitâbü'l-İber**'in **Mukaddime** olarak meşhur olan birinci kitabının başlığında bu meseleler şu şekilde vazedilmektedir: "Umrânın doğası, ona ilişkin bedâvet, hadâret, üstün gelme, kazanma ve geçinme yolları, ilimler, sanatlar ve bunların benzerleri olan arazlar ile bütün bunların illet ve sebepleri hakkında." **Mukaddime**'nin girişinde ise, umrân ilminin meseleleri şu şekilde vazedilmektedir: "Birinci kitap [Mukaddime], umrân ve ona zatî bakımından ilişkin mülk, hükümdarlık, kazançlar, geçinme yolları, sanatlar, ilimler ve bunların illet ve sebepleri hakkında"; bkz. Vâfi, c. I, s. 286; Şeddâdî, c. I, s. 10; Quatremère, c. I, s. 6; Rosenthal, c. I, s. 11; Pîrîzâde, c. I, s. 19. Bu başlığın hemen altında ise umrân ilminin meseleleri şu şekilde açıklanmaktadır: "(...) umrânın doğasına ilişkin bedâvet, hadâret, asabiyetler, bazılarının diğer bazısına üstün gelme çeşitleri ve bundan meydana gelen mülk, devlet ve mertebeleri, insanların çalışmaları sonucunda ortaya çıkan kazançlar, geçinme yolları, ilimler, sanatlar ve bunlar gibi umrânın doğası bakımından ortaya çıkan başka durumlar". bkz. Vâfi, c. I, s. 338; Şeddâdî, c. I, s. 51-52; Quatremère, c. I, s. 56; Rosenthal, c. I, s. 71; Pîrîzâde, c. I, s. 71. Bu pasajlara dikkate bakıldığında İbn Haldûn'un hemen hemen meselelerin sıralamasını değiştirmedeği, sözkonusu pasajlar arasında var olan farklılıkların ise bir meselenin ayrıca kendi içinde taksim edilmesine ilişkin olduğu görülmektedir. Pasaj [A19] ise bu meseleleri en iyi şekilde özetleyen pasaj olarak görünmektedir.

ilişkin vurgu, İbn Haldûn'un ilmin kendisini oluşturan parçalarına göre yapılan geleneksel taksimini esas aldığına açıklık kazandırmaktadır. İbn Haldûn, bu taksime müracaatını belirginleştirdiği sırada umrânın meseleleri arasındaki öncelik-sonralık ilişkisine temel sağlayacak şekilde “vâhideten ba'de uhrâ” ibaresini kullanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında söz konusu ibare meselelerin toplumsal varoluşa ilişmesinin bir ölçüte göre olduğuna işaret etmektedir. Pasaj [A19] ise bir taraftan pasaj [A18]'deki teorik girişi tekid ederken diğer taraftan bu ölçütün gereği olarak umrânın meselelerini açıklamaktadır. Ancak hem pasaj [A18]'de hem de [A19]'da bu ölçütün ne olduğu belirsiz kalmaktadır. Pasaj [A19]'daki bir başka önemli nokta ise “min haysü'l-ictimâ” kaydıdır. Bu noktada şu soru gündeme gelmektedir: Pasaj [A19]'daki “min haysü'l-ictimâ” kaydı [A18]'deki “vâhideten ba'de uhrâ” kaydıyla işaret edilen ölçütü karşılamakta mıdır?

İbn Haldûn “min haysü'l-ictimâ” kaydını umrânın tüm meselelerinin varoluş bağlamlarını birliğe kavuşturacak bir ilke olarak tespit etmektedir. Çünkü bu meseleler kendinde olması bakımından bir doğa olsalar da, toplumsal varlığa nisbetle onun zâtî veya zâtî olmayan arazlarıdır. Başka bir ifadeyle, meseleler her ne kadar kendinde bir varlığa sahip olsalar da, hiçbirisi iliştiği varlık alanıyla olan nisbeti bakımından onun cinsi olacak şekilde bir tümelliğe sahip değildir. Bu irtibatın ayırt edici özelliği, meseleler ile toplumsal varoluş arasındaki ilişkinin toplumsal varoluşun ontolojisi üzerine kurulmasıdır. Buna göre bu nisbet içerisinde meselelerin varlığı, esasında toplumsal varoluştan bağımsız değildir. O halde umrân ilminin “cihet-i vahdet-i zâtiye”si olarak pasaj [A19]'daki “min haysü'l-ictimâ” kaydı [A18]'deki “vâhideten ba'de uhrâ” kaydıyla işaret edilen ölçütün nisbetini karşılamaktadır. Bu yorum, cesaretini İbn Haldûn'un aşağıdaki pasajından almaktadır:

[A20] Bedevî umrânı [anlatmayı] önceledim, çünkü o, daha sonra açıklayacağımız gibi, diğer umrân türlerinden önce gelir. Aynı şekilde mülkûn şehir ve kasabalara öncelenmesinin sebebi de budur. Geçinme bahislerinin ilim öğrenme bahislerine öncelenmesinin sebebi ise geçinmenin zorunlu (**zarûrî**) ve tabîî (**tabî'î**), ilim öğrenmenin ise yetkinlik¹⁷³ (**kemâl**) veya

¹⁷³ Bu pasajda geçen **kemâl** terimini “yetkinlik” olarak tercüme etmeyi tercih ettik. Ancak burada kullandığımız anlamıyla “yetkinlik” teriminden sadece nefsin yetkinleşmesiyle ilişkili ahlâkî bir içerik anlaşılmalıdır. Aksine o, söz konusu terimi insanın beslenme ve barınma gibi zorunlu ihtiyaçlarının “estetik”, “refah”, “lüks” ve “kolaylık” gibi zorunlu olmayan ihtiyaçlara dönüştüğü aşamaya tekâbülden maddî bir yetkinlik anlamında kullanılmaktadır. Fakat bu tercümelerden hiçbirisinin tek başına kemâl terimini kapsayacak bir içerikte olmadığı görülmektedir. Böylece bu anlama en yakın karşılık olduğu düşüncesiyle “yetkinlik” terimi tercih ettik ve daha sonraki bölümlerde de aksi bir kayıt olmadıkça bu terimden yukarıdaki bağlam anlaşılmalıdır.

[zorunlu olmayan bireysel ve toplumsal] ihtiyaçlardan olmasıdır (**hâcî**). Tabîî olan ise yetkin olandan önce gelir. Sanatları kazançlarla birlikte (**ma'a**) ele aldım, çünkü sanatlar bazı yönlerden ve umrân bakımından (**min haysü'l-'umrân**) kazançlar cinsinden sayılır.¹⁷⁴

Burada İbn Haldûn, pasaj [A18]'de işaret ettiği ve [A19]'de nisbetini belirlediği ölçütün temel adımlarını vermektedir. Buna göre bu ölçüt pasaj [A20]'de, “zorunlu” ve “tabîî” şeklindeki ontolojik niteleyiciler ile “yetkinlik” ve “ihtiyaç” şeklindeki teleolojik niteleyiciler arasındaki ilişki bağlamında serimlenmektedir. Böylece sözkonusu ölçüt zorunlu-tabîî olan ile yetkinlik-ihtiyaç olan arasındaki ayırımla başlamakta ve bu ayırım “Tabîî olan yetkin olandan önce gelir” ilkesine bağlanarak belirginleşmektedir. Ancak pasaj [A20]'nin sonunda yeni bir belirsizlik ortaya çıkmaktadır: “Sanatların kazançlarla birlikte ele alınmasının bazı yönlerden ve umrân bakımından olması” ibaresinde İbn Haldûn, “bazı yönlerden” ve “umrân bakımından” ayırımına neden gitmektedir ve niçin pasaj [A19]'daki “min haysü'l-ictimâ” tabirini [A20]'de “min haysü'l-'umrân” tabiriyle değiştirmektedir?

Bu sorunun ilk kısmının cevabı “bazı yönlerden” ifadesinin söylenme bağlamının ve neye söylendiğinin tespit edilmesiyle ortaya konulabilir. Bağlamı itibarıyla pasaj [A20], biri [A19]'daki bütün meselelerin açılanma ölçütünü veren, diğeri ise [A19]'daki beşinci meseleye ilişkin özel bir anlamla sınırlı yeni bir ölçütü veren iki bağlamdan oluşmaktadır. İlki “şunu şuna önceledim” (kaddemtü...‘alâ...) şeklinde öncelik-sonralık ilişkisini esas alırken, ikincisi “şunu şununla birlikte inceledim” (ce‘altü...ma‘a...) şeklinde birliktelik-benzerlik ilişkisini esas almaktadır. Böylece İbn Haldûn pasaj [A19]'daki meselelerin genel olarak açılanma ölçütünü [A20]'de “tabîî olan”-“yetkin olan” ayırımıyla öncelik-sonralık bağlamında kurarken, beşinci meseleyle ilgili olarak [A20]'nin sonunda “birliktelik-benzerlik” bağlamına geçiş yapmaktadır. Bu durumda “bazı yönlerden” ifadesinin yer aldığı ibare, hem pasaj [A19]'daki hem de [A20]'deki öncelik-sonralık ilişkisini varsayarak doğrudan birliktelik-benzerlik ilişkisi üzerine kurulmaktadır. Bu ilişkinin bazı özel şartları vardır ve bu özel şartlar “bazı yönlerden” ifadesinin neye söylendiğine karşılık gelmektedir. Bu ise en temelde, İbn Haldûn'un bazı yönleriyle sanatları kazançlardan sayma nedeniyle ilgilidir. Çünkü İbn Haldûn sanatları, belirli bazı maddelere bağlı olarak ortaya

¹⁷⁴ Vâfî, c. I, s. 386; Şeddâdî, c. I, s. 63; Quatremère, c. I, s. 68; Rosenthal, c. I, s. 85; Pîrîzâde, c. I, s. 84.

çıkmaları bakımından “kazançlar”ın çeşitlerinden saymaktadır.¹⁷⁵ Buna göre insanın varlığını sürdürmek için zorunlu olan ihtiyaçlarının yetkinleşmesi¹⁷⁶ bakımından “kazançlar”, insanın varlığını sürdürmek için zorunlu olan bilgilerinin yetkinleşmesi¹⁷⁷ sonucunda ortaya çıkan “sanatlar”ı da içeren daha üst bir kavram olmaktadır. Bu yetkinleşmenin bedevî toplumdan (tabîî olan) sonra gelen hadarî toplumda (yetkin olan) olması¹⁷⁸ “kazançlar”ı ve “sanatlar”ı pasaj [A19] ve [A20]’nin öncelik-sonralık bağlamında konumlandırırken, zorunlu ihtiyaçların yetkinleşmesi üzerine kurulu olan benzeşme zeminleri ise “kazançlar”ı ve “sanatlar”ı pasaj [A20]’nin birliktelik-benzerlik bağlamında bir araya getirmektedir. Sonuç olarak, İbn Haldûn’un “sanatlar” ve “kazançlar” tartışması onun “bazı yönlerden” ve “umrân bakımından” ayırımında etkili olarak, umrân ilminin meselelerinin “min haysü’l-ictimâ” nisbetini değiştirmeksizin beşinci meselenin konusuna ilişkin özel bir ilişkiyi ifade etmektedir.

Sorunun ikinci kısmının cevabı olarak ise, daha önce, İbn Haldûn’un, “beşerî umrân” (el-‘umrânu’l-beşerî) ile “toplumsal varoluş” (el-ictimâ’u’l-insânî) kavramlarını umrân ilminin konusu olarak aynı anlamda kullandığını ifade etmiştik. Ancak buna “el-ictimâ”-“el-umrân” kavramlarının özdeşliğinin **Mukaddime** boyunca devam etmediğini ilave etmek gerekmektedir. Çünkü İbn Haldûn “el-umrân”ı bazen “el-ictimâ”ın gereği olarak insanların yaptıklarına karşılık gelen teknik bir terim olarak kullanmaktadır¹⁷⁹ ve esasında bu, yukarıda sanatların kazançlarla birlikte ele alınmasının zeminiyle ilgilidir. Teknik anlamıyla umrânı genellikle sanatlar ve kazançlarla ilişkili olarak kullanan İbn Haldûn’a göre sanatlar ve umrân karşılıklı olarak

¹⁷⁵ Vâfî, c. II, s. 896-897, 907-908; Şeddâdî, c. II, s. 235-236, 246-247; Quatremère, c. II, s. 265-266, 273-274; Rosenthal, c. II, s. 301-302, 312-313; Pîrîzâde, c. II, s. 307, 316-317.

¹⁷⁶ Vâfî, c. II, s. 896-897; Şeddâdî, c. II, s. 235-236; Quatremère, c. II, s. 265-266; Rosenthal, c. II, s. 301-302; Pîrîzâde, c. II, s. 307.

¹⁷⁷ İbn Haldûn sanatlardaki yetkinleşme sürecini onların “basit” ve “mürekkeb” oluşları ayırımı üzerine kurmaktadır. Ona göre basit sanatlar insanların zorunlu ihtiyaçlarına karşılık gelirken, mürekkeb sanatlar insanların yetkin ihtiyaçlarına karşılık gelmektedir; bkz. Vâfî, c. II, s. 935; Şeddâdî, c. II, s. 280; Quatremère, c. II, s. 306; Rosenthal, c. II, s. 346; Pîrîzâde, c. II, s. 350. İbn Haldûn sanatlara ilişkin başka bir tasnif daha yapmaktadır: i) Geçime özgü sanatlar, ii) düşünceye özgü sanatlar [ilimler] ve iii) siyasete özgü sanatlar. Bu ayırıma göre dokumacılık, marangozluk ve demircilik gibi sanatlar “geçime özgü sanatlar”ı; mûsikî, şiir ve ilim öğrenmek gibi sanatlar “düşünceye özgü sanatlar”ı, askerlik gibi sanatlar ise “siyasete özgü sanatlar”ı oluşturmaktadır; bkz. Vâfî, c. II, s. 936. Bu üçlü tasnif, Şeddâdî, Quatremère, Rosenthal ve Pîrîzâde’nin tahkik ve tercümelerinde yoktur.

¹⁷⁸ Vâfî, c. II, s. 911; Şeddâdî, c. II, s. 250; Quatremère, c. II, s. 277; Rosenthal, c. II, s. 316; Pîrîzâde, c. II, s. 320.

¹⁷⁹ “Umrân”ın teknik anlamıyla ilgili detaylı bir araştırma için bkz. Muhsin Mehdî, **Ibn Khaldûn’s Philosophy of History**, s. 184, 193.

birbirlerini yetkinleştirmektedir.¹⁸⁰ Buna göre “sanatlar”ın ve “kazançlar”ın toplumsallığın yetkinlik aşamasında yetkinleşmesiyle ilgili olarak pasaj [A20]’deki kullanım, bir yönüyle bu teknik anlamlardan birisini örneklemektedir. O halde pasaj [A20]’deki “min haysü’l-‘umrân” kaydı bir taraftan toplumsal varlığın beşinci meselesinin özel şartlarıyla ilgiliyken diğer taraftan pasaj [A19]’daki “min haysü’l-ictimâ” kaydını teyid etmektedir. Böylece “min haysü’l-ictimâ” kaydı umrân ilminin meselelerinin varoluş bağlamlarını belirli bir nisbet içinde birliğe kavuşturan “cihet-i vahdet-i zâtiye”si olarak belirginleşmektedir.

Her ne kadar umrân ilminin meseleleri pasaj [A19]’da altı mesele¹⁸¹ olarak belirlenmişlerse de bu sayı değişmeye ve gelişmeye müsait bir esnekliğe sahiptir. Başka bir ifadeyle, İbn Haldûn düşüncesine göre meseleler kendi içinde değişmeye açık olduğu gibi, yeni meselelerin ilavesine de açıktır. Çünkü İbn Haldûn “Eğer bu ilmin meselelerini gerektiği gibi tespit edememişsem veya onları diğer ilimlerin meselelerine benzeterek karıştırmışsam, bu kitaba [bu kitaptaki meselelere] dair araştırma yapanların bunu düzeltmeleri gerekir”¹⁸² demektedir. Ancak İbn Haldûn “düzeltmek” fiilini meselelerin kendisine dayanacağı temele ilişkin kullanmamakta, aksine o, meselelerin şu sayıda olmasının ya da olmamasının bu temel üzerinde hiçbir farklılık oluşturmadığının farkında olarak gerçekleşmemiş veya “tespit edilmemiş” meselelerin bile toplumsal varlığa nisbetinin değişmeyeceğinden emin görünmektedir. Burası İbn Haldûn sistemi açısından oldukça önemli bir noktadır.

¹⁸⁰ Vâfi, c. II, s. 961; Şeddâdî, c. II, s. 312; Quatremère, c. II, s. 338; Rosenthal, c. II, s. 377; Pîrîzâde, c. II, s. 381.

¹⁸¹ Muhsin Mehdî pasaj [A19]’da verilen meseleleri beş kısımda incelemektedir; i) bedevî umrân ve onun hadarî umrâna geçişi, ii) devlet, iii) şehir, iv) iktisadî hayat ve v) ilimler; bkz. Muhsin Mehdî, **İbn Haldûn’s Philosophy of History**, s. 172. Sâtî el-Husrî, Mahmûd Saîd Kürdî ve Hasan Şehhâte Sa’fân ise bu meseleleri modern sosyolojinin alt dallarına tekâbül edecek şekilde ele almaktadırlar. Husrî’ye göre umrânın meseleleri sırasıyla i) genel sosyoloji, ii) göçebe hayat sosyolojisi, iii) siyaset sosyolojisi, iv) yerleşik hayat sosyolojisi, v) iktisat sosyolojisi ve vi) ahlâk sosyolojisine karşılık gelmektedir; bkz. Sâtî el-Husrî, “İbn Haldûn Sosyolojisi”, trc. Mehmet Bayyığit, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. IV, Konya: 1991, s. 223-230. Kürdî ve Sa’fân’a göre ise umrânın meseleleri i) genel sosyoloji, ii) kültürel sosyoloji, iii) siyasî sosyoloji, iv) iktisadî sosyoloji ve v) dil, din ve eğitim sosyolojisine karşılık gelmektedir; bkz. Mahmûd Saîd Kürdî, **İbn Haldûn: Makâlu fi’l-menheci’t-tecrîbî**, Trablus: el-Münşeâtü’l-Amme li’n-Neşr, 1984, s. 73; Hasan Şehhâte Sa’fân, **Târîhü’l-fikrî’l-ictimâî**, Kahire: Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye, 1991, s. 106-107. Benzer bir tasnifi Kadir Canatan’da yapmaktadır; bkz. Kadir Canatan, **Mukaddime: Klasik Sosyal Bilimler Sözlüğü**, İstanbul: Rasyo Yayınları, 2009, s. 23. Ahmet Arslan ise “bu ilmin bugün sosyolojinin ve bütün sosyal bilimlerin ele almak iddiasında oldukları insanın toplum halinde yaşamasından doğan her türlü olayları ve kurumları ele alacağı”nı söylemektedir; bkz. Ahmet Arslan, **İbn Haldûn’un İlim ve Fikir Dünyası**, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 87; ayrıca bkz. Ahmet Arslan, “İbn Haldûn ve Tarih”, **Tarih İncelemeleri Dergisi**, Ege Üni. Edebiyat Fak., İzmir: 1983, s. 9.

¹⁸² Vâfi, c. I, s. 385; Şeddâdî, c. I, s. 62; Quatremère, c. I, s. 66; Rosenthal, c. I, s. 83; Pîrîzâde, c. I, s. 82.

Çünkü hem İbn Haldûn'un özgünlüğü hem de kendisinden önceki düşünürlerle benzerliğini bir arada bulundurmaktadır. Benzerliği, pasaj [A19]'da sıralanan meselelerin ve buraya ilave olabilecek muhtemel meselelerin başka ilimler tarafından da incelenmesidir. Özgünlüğü ise bu meseleleri birliğe kavuşturan nisbetin İbn Haldûn tarafından tespit edilmiş olmasıdır. Çünkü İbn Haldûn'un umrân ilmi için yeni bir konu belirlemiş olması, umrânın farklı ilimlerde incelenen meselelerinin bağlamını da zorunlu olarak değiştirmektedir ve sözkonusu meseleler ancak bu konuya nisbetle mesele olmaktadır.



İKİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL VAROLUŞUN ZORUNLULUĞU ÖNCÜLÜ VE BU ÖNCÜLDE İÇKİN OLAN ASABİYETİN ‘KURUCU ASABİYET’ VE ‘KURUCU-YIKICI ASABİYET’ OLARAK AYIRMA İMKÂNİ

2.1. Toplumsal Varoluşun Zorunluluğu

Umrânı konusu, öncülleri ve meseleleri bakımından bir ilim olarak soruşturmayı amaçlayan önceki başlıkta, İbn Haldûn’un “toplumsal varoluşun zorunluluğu”nu umrân ilminin birinci ve kurucu öncülü olarak, diğer öncülleri ise onun arazlarının ve meselelerinin öncülleri olarak tespit ettiğini iddia etmiştik. Ancak bu öncülün taşıdığı felsefî temayüller, İbn Haldûn’u insan doğası ile toplum ve siyaset arasındaki ilişkiye dair birçok sorunla yüzleşmek durumunda bırakmaktadır. Bu sorunların başında ise klasik siyaset felsefesinin “toplum”un kurucu öncülü olarak kullandığı “İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” ilkesinin, siyasal otorite için de aynı kurucu işleve sahip olup olmadığı meselesi gelmektedir. Çünkü her ne kadar İbn Haldûn, “Toplumsal varoluş zorunludur” öncülünü klasik siyaset felsefesinin “İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” şeklindeki kurucu öncülüne mukâbil bir noktada kullansa da,¹⁸³ bu, onun sözkonusu öncülleri özdeş kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Diğer taraftan her iki öncül arasında bir bağlantının bulunmadığını iddia etmek veya İbn Haldûn’un filozofların insanın toplumsal doğasına ilişkin tartışmalarına borcunu inkâr etmek de mümkün görünmemektedir.

Bu aşamada iki öncülün özdeş olduğuna ya da irtibatsız olduğuna dair bir kanaatin oluşmamasının sebebi, sözkonusu öncüllerin toplumun kurucu ilkesi olması bakımından aynı işleve sahip görünmelerine rağmen, siyasal otoritenin kuruculuğundaki işlevlerinin bu kadar belirgin gözükmemesidir. Bu belirsizlik, kuşkusuz bir problemin var olduğunu göstermektedir. Sözkonusu öncüllerin hem topluma hem de siyasete ilişkin iddia ettiği gerekliliğin/zorunluluğun “insan doğası” üzerine kurulması ise bu problemin kaynağına işaret etmektedir. O halde ilk olarak, klasik siyaset felsefesindeki kurucu öncülün insan doğasıyla ilişkisi nasıl

¹⁸³ Vâff, c. I, s. 337; Şeddâdî, c. I, s. 67; Quatremère, c. I, s. 68-69; Rosenthal, c. I, s. 89; Pîrîzâde, c. I, s. 87.

kurulmaktadır ve bu ilişki toplumsal ve siyasal içeriği nasıl belirlemektedir sorusuna cevap aranmalıdır. İkinci olarak cevaplanması gereken soru şudur: İbn Haldûn filozofların bu ilişkideki zorunluluk iddiasının hangi aşamada işlevsel olmadığını düşünmektedir? Başka bir ifadeyle, İbn Haldûn filozofların “İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” öncülünün hangi noktayı çözümsüz bıraktığını düşünmekte ve buna karşı nasıl bir alternatif çözüm önermektedir? Birinci sorunun cevabı, İbn Haldûn’un eleştirilerinden anlaşıldığı kadarıyla onun kastettiği filozoflar olan, Eflâtûn, Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın görüşlerine ilişkin bir soruşturmayı,¹⁸⁴ ikinci sorunun cevabı ise İbn Haldûn’un bu konudaki eleştirilerine ve çözüm önerilerine ilişkin bir incelemeyi gerektirmektedir.

2.1.1. Klasik Siyaset Felsefesinin Kurucu Öncülü: İnsan Doğası Gereği Toplumsal Bir Varlıktır

Sistematik ve eleştirel akıl yürütmeye dayalı olarak toplum ve siyasete dair meseleleri konu edinen ilk eser Eflâtûn’un **Cumhuriyet**’i bilinmektedir. Bu eserde “İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” ilkesinin kavramsal olarak bulunduğu söylenemese de mahiyet olarak var olduğu ileri sürülebilir.¹⁸⁵ Çünkü Eflâtûn’a göre toplumun var olmasını sağlayan şey “İnsanların kendine yetersizlikleri ve [dolayısıyla] başka insanlara olan ihtiyaçlarıdır.”¹⁸⁶ Buna göre insanın eksiklikleri ve ihtiyaçları, onu diğer insanlarla bir ortaklığa zorlamaktadır. Ancak bu ortaklık hem bireyler arasındaki bir ortaklığa hem de toplumu oluşturan sınıflar arasındaki bir ortaklığa karşılık gelmektedir. Birinci yönüyle ortaklık, insanların beslenme ve barınma gibi doğal/zorunlu ihtiyaçları üzerine kurulurken, ikinci yönüyle bireyler arası doğallaştırılmış farklar ve hiyerarşiler üzerine kurulmaktadır. İkinci yönü bakımından

¹⁸⁴ İbn Haldûn’un bu konuda gündeme getirdiği “İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” ilkesi, “ideal toplum”, “medenî siyaset” ve bu toplumda veya siyasette “peygamberin zorunluluğu”na ilişkin kavramsallaştırmalar dikkate alındığında ve bu kavramsallaştırmalar İbn Haldûn’un zaman zaman zikrettiği eser ve filozof isimleriyle de desteklendiğinde, onun “filozoflar”dan kastının, Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere Eflâtûn ve Aristoteles olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁸⁵ Plato, **The Republic of Plato**, Translated, with notes and interpretive essay by Allan Bloom, New York: Basic Books, 1968, 369b-376a, s. 46-53. Nitekim İbn Rüşd, Eflâtûn’un **Cumhuriyet**’ine yazdığı şerhte söz konusu kısmı Aristoteles’in kavramsallaştırmasına başvurarak şerh etmektedir; bkz. İbn Rüşd, **ez-Zarûrî fî’s-siyâse: muhtasarü Kitâbü’s-Siyâse li-Eflâtûn**, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî, Beyrut: Merkezu Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 1998, s. 74.

¹⁸⁶ Plato, **The Republic of Plato**, 369a-369b, s. 44-45; **The Laws of Plato**, Translated, with notes and interpretive essay Thomas L. Pangle, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1988, 678d, 679a-b, s. 61.

ortaklıktaki hiyerarşinin belirleyici unsuru ise insan ruhunun sahip olduğu yetkinlik derecesidir. Çünkü bu ortaklık, her biri nefsin bir şubesine ve bu şubelerin sahip olduğu erdeme karşılık gelen toplumsal sınıflar ayırımına dayanmaktadır.¹⁸⁷ Buna göre bu sınıfsal ayırimda çiftçiler, koruyucular ve yönetici(ler) şeklinde belirlenen hiyerarşik yapı,¹⁸⁸ toplumun tikel ve değişken görünümünden tümel ve değişmeyen özüne/mahiyetine ulaşma çabasına ifade etmektedir. Bu çabanın ortaya çıkmasında ruh ve beden arasında kurulan karşıtlığın rolü büyüktür. Çünkü Eflâtûn'a göre toplumun bedenle ilişkili tikel ve değişken bütün görünümünün ötesinde ruhla ilişkili tümel ve değişmeyen aşkın bir mahiyeti bulunmaktadır. Eflâtûn düşüncesinde bütün bireysel ve toplumsal ilişkileri aşkın bir şekilde kendiliğinden var olan bu mahiyet en yüksek idea olarak "iyi ideası" şeklinde kavramsallaşmakta ve bu ideayla irtibatın kurulduğu toplum "ideal toplum" vasfını kazanmaktadır. Çünkü ancak bu irtibat sayesinde toplumsal düzen, tanrısal düzene uygun olarak kurulabilmektedir.¹⁸⁹

Buna göre, toplumda bedenle ilişkili tikelliği ve değişkenliği ortadan kaldırmanın yolu ruhun tümel ve değişmeyen iyi ideasıyla irtibat kurmasından geçmektedir. Bu anlamıyla ruh, toplumun tikel ve değişken bütün görünümünün ötesinde tümel ve değişmeyen bir mahiyete ulaşmanın aracı olmaktadır. Değişmeyen bir öz olarak en yüksek iyi ideasıyla irtibat kurabilecek yetkinlikteki bir ruha sahip tek kişi ise sadece koruyucular sınıfından çıkabilen hükümdar-filozoftur. Bu sebeple toplumun yönetimini üstlenmesi gereken hükümdar-filozof siyasal otoriteyi temsil etmektedir ve toplumun amacı olan mutluluk da ancak bu durumda gerçekleşebilmektedir.¹⁹⁰ Bu anlam içeriğiyle "siyasal otorite" meşruiyetini "iyinin otoritesi"nden alarak tamamen normatif bir yöntemle belirlenmektedir. Eflâtûn'un bu yöntemi, toplumu değişmeyen, durağan ve mükemmel bir öz olarak kavrayarak bütün değişimlere kapalı bir duruma getirmekte ve bu toplumun toplumsal koşullar bakımından durumunun nasıl olacağı problemi onun açısından çok önemli gözükmemektedir. Eflâtûn **Yasalar** isimli eserinde en yüksek iyinin tam bilgisine sahip olma noktasındaki endişelerinden dolayı bu görüşlerinin bir kısmını toplumsal gerçeklikleri dikkate alarak gerçekçi hale getirme yoluna giderek, siyasal otoriteyi

¹⁸⁷ Plato, **The Republic of Plato**, 415a-c, s. 94; 423d, s.101; 436e, s. 115; 440c-e-441a-b, s. 120; 504a, s. 183.

¹⁸⁸ Plato, **The Republic of Plato**, 415a-d, s. 94.

¹⁸⁹ Plato, **The Republic of Plato**, 486a, s. 165; 500d-e, 501a, s. 180; 592b, s. 274-275.

¹⁹⁰ Plato, **The Republic of Plato**, 500d-e, 501a, s. 180.

temsil etmeyi hükümdar-filozof yerine bir “yönetici kurul”a vermekte; ancak bu kurulun seçilmesine ilişkin esasları, yine normatif değerlere bağlamaktadır.¹⁹¹ Böylece Eflâtûn’un hem ilk hem de son dönem eserlerinde siyasal otoritenin kaynağına ilişkin tespitlerinin ahlakî ve metafizik bir içerikle belirlendiği anlaşılmaktadır.

Eflâtûn’un öğrencisi Aristoteles ise “İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” öncülünü kavramsallaştıran ilk filozoftur.¹⁹² Aristoteles bu öncülü insanın kendinde yetersiz bir varlık olduğu ve ihtiyaçlarının karşılanması için diğer insanların yardımına ihtiyaç duyduğu düşüncesi üzerine inşa etmektedir.¹⁹³ Başka bir ifadeyle, Aristoteles bu öncülü teleolojik-normatif bir yöntemle insanın bedenle ilişkili zorunlu ihtiyaçları ve ruhla ilişkili yetkinlik ihtiyaçları ayırımı üzerinden açıklanan ihtiyaç teorisi üzerine kurmaktadır. Bu yöntemdeki teleolojiyi mümkün kılan zemin kuvve-fiil ayırımı iken, normatifliği mümkün kılan zemin ise “insanın doğası gereği iyi olana yöneldiği” düşüncesidir. Bu durumda ihtiyaç teorisindeki teleolojik-normatif yöntem bir taraftan bir şeyin bilfilliğini o şeyin bilkuvveliliğinin gayesi/telosu olarak tayin ederken diğer taraftan bu telosun insan doğasıyla ilişkili tam bir tespitini yaparak “kendine yeter olarak iyi” şeklinde belirlemektedir. Ancak Aristoteles’in bu yöntemi tarihsel-toplumsal gerçekliğe sahip olguları daha çok dikkate alarak toplum ve siyasete ilişkin nispeten gerçekçi tespitler yapması bakımından Eflâtûncu aşkın, tümel ve değişmeyen bir mahiyet arayışından/ihtiyacından ayrılmaktadır. Bununla birlikte bu yöntem, bir imkân alanı ile bu imkânın gerçekleşme alanı olmak üzere iki alanı birbirinden ayırması ve iki alan arasındaki irtibatı normatif bir teleolojiyle kurması bakımından Eflâtûncu arayışa paralellik göstermektedir. Bu öncülün geliştirilme sürecinde teleolojik-normatif yöntemi ve bu yöntemin nasıl kullanıldığını daha açık kılmak için sözkonusu öncülün kullanıldığı bağlamlara bakmak gerekmektedir:

¹⁹¹ Plato, **The Laws of Plato**, 962c, s. 366.

¹⁹² Tespit edebildiğimiz kadarıyla Aristoteles’in siyasete ilişkin görüşlerini konu edinen eserlerinde bu öncül kavramsal olarak **Politika**’da ve **Nikomakhos’a Etik**’te iki yerde, **Eudemos’a Etik**’te ise bir yerde geçmekte, **Retorik** ve **Atinalıların Devleti**’nde ise hiç geçmemektedir; bkz. Aristotle, **The Athenian Constitution-The Eudemian Ethics on Virtues and Vices**, trc. H. Rackham, London: Harvard University Press, t.y., 1242a20, s. 417; Aristotle, **The Nicomachean Ethics**, trc. David Ross, Revised with an Introduction and Notes by Lesley Brown, New York: Oxford University Press, 2009, 1097b10-15, s. 10, 1169b-15, s. 176; Aristotle, **Politics**, trc. with Introduction and Notes by C. D. C. Reeve, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998, 1253a5-10, s. 4, 1278b15-20, s. 75-76. Bu eserlerin Türkçe tercümeleri için bkz. Aristoteles, **Eudemos’a Etik**, trc. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi, 1999, s. 197; Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, trc. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2007, s. 17, 188; Aristoteles, **Politika**, trc. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010, s. 9, 79.

¹⁹³ Aristotle, **Politics**, 1253a25-30, s. 4-5.

Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1.7, (1097b5-10)¹⁹⁴

[2] Mutluluğu hiçbir zaman başka bir şey için değil, her zaman kendisi için tercih ediyoruz (...). [İncelememizi] kendine yeter kavramından başlattığımızda da aynı sonuca vardığımızı [yani mutluluğu kendisi için tercih ettiğimizi] görüyoruz. Çünkü amaç olan iyi [mutluluk] kendine yeter düşünülmektedir. Bu terimin [kendine yeter] incelenmesinde bizim dikkate aldığımız husus, kişinin tek başına olması ve yalnız bir yaşam sürmesi değil, anne-babası, çocukları, eşi, arkadaşları ve dostlarıyla birlikte olmasıdır. Çünkü insan, doğası gereği toplumsal bir varlıktır.¹⁹⁵

Aristotle, *Politics*, 1.2, (1253a5-10)¹⁹⁶

[3] Bütün bu şeylerden sonra, şehir-devletin doğal bir oluşum olduğu; insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu¹⁹⁷ ve yalnızca talihinden değil, doğası gereği devleti olmayan birinin, ya insanlık sınırlarının altında ya da üstünde olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. (...) Aynı zamanda insanın arı ya da topluluk halinde yaşayan başka herhangi bir hayvandan daha fazla toplumsal bir varlık olduğunun nedeni de açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. [Çünkü], daha önce söylediğimiz gibi, doğa hiçbir şeyi boşuna

¹⁹⁴ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1097b10-15, s. 10; *Nikomakhos'a Ethics*'te bu ilkenin kavramsal olarak konu edildiği diğer pasaj ise şöyledir: "Şüphesiz en mükemmel düzeyde mutlu olan bir insanı yalnız bir insan olarak düşünmek garib bir şey olur. Nitekim hiç kimse yalnız kalmak için bütün dünyayı [iyileri] tercih etmez. Çünkü insan toplumsal bir varlıktır ve bu [toplumsal] doğa gereği diğer insanlarla birlikte yaşamaktadır"; bkz. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1169b-15, s. 176.

¹⁹⁵ Aristoteles'in *Nicomachean Ethics* eserinin İngilizce mütercimlerinden Robert Williams bu ilkeyi "man's nature is to be citizen of a free state" olarak tercüme etmektedir; bkz. *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, trc. Robert Williams, London: Longmans, Green and Co., 1869, s. 14; J. E. C. Welldon, F. H. Peters ve R. W. Browne ise bu ilkeyi "man is naturally a social being" olarak tercüme etmektedirler; bkz. J. E. C. Welldon, *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 1892, s. 14; F. H. Peters, *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner Co., 1893, s. 14, 6; R. W. Browne, *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, s. 15, 6; Roger Grisip ise bu ilkeyi "a human being is by nature a social being" olarak tercüme etmektedir; bkz. *Nicomachean Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 1097b, s. 11; David Ross ise bu ilkeyi "man is born for citizenship" olarak tercüme etmektedir; bkz. *The Nicomachean Ethics*, 1097b10-15, s. 11. Ancak Ross bu ilke için yazdığı notta sözkonusu ibarenin "man is a political creature" olarak da tercüme edilebileceğini söyleyerek, ardından bu ilkeyi açıklayan şu cümleyi kurmaktadır: "Humans by nature flourish only in a polis"; bkz. *The Nicomachean Ethics*, s. 207. Bu tercümelemleri Yunancasıyla karşılaştırmak için bkz. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit by, I. Bywater, Great Britain: Oxford University Press, 1962, 1097b10-15, s. 10.

¹⁹⁶ Aristotle, *Politics*, 1253a5-10, s. 4.

¹⁹⁷ Aristoteles'in *Politics* kitabının İngilizce mütercimlerinden William Ellis bu ilkeyi "man is naturally a political animal" olarak tercüme etmektedir; bkz. Aristotle, *Aristotle's Politics: A Treatise on Government*, trc. by A.M. William Ellis, with an Introduction by Henry Morley, London: George Routledge and Sons, 1888, 1253a5-10, s. 12. Benjamin Jowett ise bu ilkeyi "man is by nature a political animal" olarak tercüme etmektedir; bkz. Aristotle, *Aristotle's Politics*, 1253a5-10, s. 28. H. Rackham ise bu ilkeyi "man is a political animal" olarak tercüme etmektedir; bkz. Aristotle, *Politics*, trc. H. Rackham, London: Harvard University Press, 1959, 1253a10, s. 11. C. D. C. Reeve bu ilkeyi "a human being is by nature a political animal" olarak tercüme etmektedir; bkz. Aristotle, *Politics*, 1253a5-10, s. 4. Bu tercümelemleri Yunancasıyla karşılaştırmak için bkz. Aristotle, *The Politics of Aristotle*, with an Introduction, Two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory by W. L. Newman, Oxford: The Clarendon Press, 1887, c. II, 1253a5-10, s. 3.

yapmamakta ve insan dışında hiçbir canlıya anlamlı konuşma yetisini vermemektedir.

Yukarıdaki pasajlarda “İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” öncülünün biri diğerini tamamlayan bir bağlamda kullanılması bu pasajları bir arada değerlendirme imkânını vermektedir. Söz konusu pasajların yüzeysel bir takibi bile Aristoteles’in insan doğasında bilkuvve olarak var olan toplumsal yaşamın bilfiil varoluşunu aile bireyleri arasındaki birliktelikten şehir ya da devleti oluşturan bireyler arasındaki birlikteliğe doğru ilerleyen teleolojik bir süreç üzerinden söz konusu ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda “İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” öncülünü insanlar arasındaki “bir tür ortaklık”¹⁹⁸ üzerinden inceleyen Aristoteles, pasaj [2]’de kendine yeter olarak iyiye karşılık gelen mutluluğu¹⁹⁹ bu ortaklığın normatif amacı/doğası olarak belirlemektedir. Ancak her ne kadar pasaj [2] insanlar arasında kurulan ortaklığı iyi ve mutlu bir yaşam amacına bağlayarak diğer canlılar arasında görülen ortaklıktan teleolojik olarak ayırtmış olsa da, bu teleolojinin hangi ontolojik araçlarla kurulduğu belirsiz kalmaktadır. Çünkü arı ve benzeri hayvanlar arasında da görülen ortaklık, tek başına insanın toplumsal bir varlık oluşunun ayırt edici özelliği olarak bu teleolojik-normatif süreci başlatmak için yeterli görünmemektedir. Söz konusu benzerliği ve yetersizliği ortadan kaldıran pasaj [3], bir taraftan insanın toplumsal bir varlık oluşunun ilk özelliği olan diğer insanlarla birlikteliğine “anlamlı konuşma yetisi”ni de ilave ederken, diğer taraftan “doğası gereği devleti olmayan birinin, ya insanlık sınırlarının altında [örnek olarak, hayvanlar] ya da üstünde olduğu [örnek olarak Tanrı]” düşüncesiyle pasaj [2]’de insan doğasının yetkinliği olarak sunulan kendine yeter olarak iynin gerçekleşme koşullarına ve sınırlarına işaret etmektedir. O halde, yukarıdaki pasajların taşıyıcı unsurları oldukları halde, cevapları

¹⁹⁸ Aristotle, **The Eudemian Ethics**, 1242a20, s. 417. Bu eserin Türkçe tercümesi için bkz. Aristoteles, **Eudemos’a Etik**, trc. Saffef Babür, Ankara: Dost Kitabevi, 1999, s. 197. **Eudemos’a Etik**’te bu öncülün kavramsal olarak geçtiği pasaj şöyledir: “İnsan yalnızca toplumsal bir varlık değildir, aynı zamanda [belli bir] evde yaşayan (**house-holding**) bir varlıktır. Bu ise (...) diğer hayvanlarındaki gibi değildir. Çünkü insan, yalnız olarak değil, toplum halinde yaşayan olarak [kendi doğasına ilişkin] özel bir yolla, aynı doğaya sahip diğer insanlarla birlikte yaşayan bir varlıktır. İnsanın bu [doğasına] bağlı olarak, bir devletin olmaması durumunda bile, [insanlar arasındaki] ilişkide bir tür ortaklık ve bir adalet söz konusu olmaktadır. Ev yaşamı da bir tür ortaklıktır”; bkz. **The Eudemian Ethics**, 1242a20, s. 417.

¹⁹⁹ Aristoteles, pasaj [2]’nin öncesinde kendine yeter olarak iyi kavramını “onur” ve “aklı başındalık” gibi erdemler üzerinden örnekleyerek tartışmaktadır. Pasaj [2]’de ise bu erdemlerden farklı ve onların amacı olması bakımından “mutluluk”un, kendine yeter olarak iyi kavramının tam karşılığını oluşturduğu belirtmektedir; bkz. Aristotle, **The Nicomachean Ethics**, 1097a5-30, s. 9-10. Aristoteles’e göre kendine yeter olarak iynin “mutluluk” olduğu konusunda ittifak olamamakla birlikte “mutluluk”un ne olduğu konusunda bir ittifak yoktur; bkz. Aristotle, **The Nicomachean Ethics**, 1095a20-25, s. 5.

belirsiz kalan iki soru karşımıza çıkmaktadır: İlk olarak, Eflâtûncu tümel ve değişmeyen bir mahiyet olan en yüksek iyiden farklı olarak “kendine yeter olarak iyi” nedir? İkinci olarak, insan doğası ile onun yetkinliği olarak tespit edilen kendine yeter olarak iyi arasındaki ilişki nasıl kurulmaktadır ve bu ilişkide toplumsal yaşamın rolü nedir?

Birinci sorunun cevabı Aristoteles’in Eflâtûncu idealizm ile sosyal/toplumsal realizm arasında kalan normatif tutumuyla ilişkilidir. Aristoteles’in bu tutumu, bütün temsil biçimlerinden bağımsız Eflâtûncu “mutlak olarak en iyi” ile toplumsal koşulların belirleyici olduğu “koşullara göre en iyi” ayrımında kendisini göstermektedir.²⁰⁰ Ona göre siyasetin ilk görevi olan “mutlak olarak en iyi” her zaman mümkün olmadığından, “koşullara göre en iyi”nin ne olduğunu soruşturmak siyasetin ikinci görevi olmaktadır.²⁰¹ Buna göre kendine yeter olarak iyi, “mutlak olarak en iyi” ile “koşullara göre en iyi” ayrımına dayanmakta ve bu ayrımın uzlaştırılmış bir çıkarımını temsil etmektedir. Bu durumda Aristoteles ne tam olarak bir idealist ne de tamamen bir sosyal/toplumsal realist olarak gözükmemektedir. İkinci sorunun cevabı ise Aristoteles’in bir şeyin doğasına ve yetkinliğine ilişkin teleolojik anlayışıyla ilişkilidir. Aristoteles’e göre bir şeyin yetkinliği, onun bilfiil varoluşu olarak o şeyin gerçek doğasını belirlemektedir. Buna göre insan doğası, bilkuvve durumundaki insana değil, bilfiil durumundaki insana karşılık gelmektedir.²⁰² İnsan doğasının tam bilfilliği ise ancak

²⁰⁰ Aristotle, **Politics**, 1288b25-30, s. 101.

²⁰¹ Aristotle, **Politics**, 1288b25-30, s. 101.

²⁰² “İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” öncülünü yorumlayan Thomas Aquinas’a göre, Aristoteles önce i) siyasal toplumun doğasından hareketle bu ilkeye ulaşmaktadır, sonra ii) bu ilkeyi insana [insan doğasına] uygun faaliyetlerle ispatlamaktadır. Aquinas, Aristoteles’in birincisine göre iki şey yaptığını düşünmektedir: İlk olarak i) Aristoteles bu iddiasını temellendirmektedir, ikinci olarak ii) bir zorluğu bertaraf etmektedir. Böylece Aristoteles, siyasal toplumun doğaya uygun bir şey olduğu sonucuna varmaktadır. Aquinas’a göre Aristoteles, bütün insanların siyasal bir toplumda yaşamamalarının çıkardığı zorluğu şu şekilde bertaraf etmektedir: Bazı insanlar talihsizliklerinden veya yoksulluğun onları toprağı işlemeye zorlamasından ya da hayvanî bir yaşama eğilimli olmalarından dolayı toplumsal değildirler. Bu ise kesinlikle onun “İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” ilkesiyle çelişmemektedir; bkz. Thomas Aquinas, **Commentary on Aristotle’s Politics**, Trans. Richard J. Regan, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007, s. 16. Aristoteles’in **Politica**’sını şerh eden diğer bir düşünür Peter L. Simpson ise toplumun doğallığına ilişkin bu ilkenin şu öncüllerden oluştuğunu düşünmektedir: i) Eğer ilk topluluk doğası gereği var oluyorsa her toplum doğası gereği var olmaktadır, ii) ilk topluluk doğası gereği var olmaktadır, iii) o halde her toplum doğası gereği var olmaktadır. Ona göre ikinci öncül birinci öncülü kanıtlamak için kurulmaktadır ve bu ilke şu şekilde de formüle edilebilir: iv) Şehir yaşamı ilk topluluğun gayesi veya son aşamasıdır, v) şeylerin gayeleri onların doğalarıdır, vi) o halde şehir yaşamı ilk topluluğun doğasıdır. Simpson’a göre bu ilkeye yeni bir öncül daha ilave edersek şöyle olur: vii) doğası gereği var olan şeylerin doğasının kendisi de doğası gereği var olmak zorundadır. O halde bundan çıkan sonuç şudur: Eğer ilk topluluklar doğası gereği var oluyorsa, toplum da var olmak zorundadır; bkz. Peter L. Phillips Simpson, **A Philosophical Commentary on The Politics of Aristotle**, London: The University of North Carolina Press, 1998, s. 21.

en üst toplum olan devlet aşamasında mümkün olabildiğinden, onunla, ev ya da köy yaşamında olduğundan daha fazla ilişkilidir. Buna göre pasaj [3]'teki “doğası gereği devleti olmayan birinin, ya insanlık sınırlarının altında [örnek olarak, hayvanlar] ya da üstünde olduğu [örnek olarak Tanrı]” düşüncesi, insan doğasının yetkinliği olarak sunulan kendine yeter olarak iynin ilk varoluşunun ve tam varoluşunun koşullarını ve sınırlarını belirlemektedir. Başka bir ifadeyle bu ibare, bilkuvve durumundaki insan doğasının toplumsal ilk yetkinliğinin ve son/tam yetkinliğinin varoluş koşullarını ve sınırlarını çizmektedir. İnsan doğasının bilkuvvelığının ilk yetkinliği “anamlı konuşma yetisi” olarak tespit edilerek insanı hayvanlardan ayırırken, son yetkinliği kendine yeter olarak iyi olarak belirlenerek insanı Tanrı’dan ayırmaktadır.

O halde kendine yeter olarak iyiyi toplumsal yaşamın devlet aşamasında tam bilfiil hale gelebilen insan doğasının son yetkinliği olarak anladığımızda, bu yetkinliğin bilkuvvelığı insan doğasının ruhla ilişkili eksikliklerine işaret etmektedir. Çünkü bu eksiklikler insanın bedenle ilişkili beslenme ve barınma gibi zorunlu ihtiyaçlarının yanında ruhun yetkinleşme isteği olarak “İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” öncülünün çıkış noktasını belirlemektedir. Aristoteles’in bu öncülün tam yetkinliği olarak tespit ettiği kendine yeter olarak iynin “koşullara göre en iyi” ile Eflâtûncu “mutlak olarak en iyi” ayırımı arasında telif edilmiş bir çıkarım olması ise bu yetkinliğin insan doğasının aşkın boyutuna işaret etmektedir. Buna göre Aristoteles her ne kadar Eflâtûncu mutlak olarak en iynin aşkın bir mahiyet oluşunun aksine kendine yeter olarak iyiyi insan doğasına içkin olarak tasavvur etse de, bu tasavvurdaki teleolojik-normatif yöntem, ruhun yetkinlik ihtiyaçlarının telosunun insan doğasını aşkın bir rol oynamasına sebep olmaktadır. Aristoteles’in bu tutumunu daha belirgin kılmak için birincisi bizim Aristoteles’e soracağımız ikincisi ise Aristoteles’in sorduğu şu iki soru açıklayıcı olabilir: “İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” öncülü siyasal otoritenin kaynağının belirlenmesinde, toplumun kuruculuğundaki aynı işleve sahip midir? “Devletlerin ve insanların çoğunluğu için en iyi anayasa ve en iyi yaşam nedir?”²⁰³

Birinci soru Aristoteles’in ruh ve beden ayırımı merkezinde insan doğasına yeniden dönmesine sebep olmaktadır. Çünkü siyasal otorite konusunda Aristoteles, insan doğasına yeniden müracaat ederek bu sefer insanlar arasında varsaydığı farklılıkları doğallaştırmaktadır. Bu aşamada Aristoteles’in hareket noktasını ruh ve beden ayırımı üzerine kurulu olan “doğası gereği yöneten” ile “doğası gereği

²⁰³ Aristotle, **Politics**, 1295a25, s. 118.

yönetilen” arasında yaptığı ayırım oluşturmaktadır.²⁰⁴ Bu doğallaştırmanın ilk somut örneği ise “doğası gereği özgür” ve “doğası gereği köle” olarak ortaya çıkmaktadır.²⁰⁵ Ona göre bu ayırım zorunludur ve ne teorik, ne tecrübî ne de ilkesel olarak buna karşı çıkmak mümkündür.²⁰⁶ O halde bu aşamada esasında tartışılan şey, tüm insanlar için değişmez ortak bir insan doğası değil, Aristoteles’in ideal devletini oluşturan yurttaşın doğasıdır. Bu durumda, örnek olarak, kölelerin ya da yurttaş olmayanların kölelik ya da yurttaş olmamaklık duygusu üzerinde birleşerek siyasal otoriteyi belirlemelerini, Aristoteles “koşullara göre iyi” olarak karşılamayacaktır. Çünkü ona göre bu, kendinde kötü ve doğaya aykırı olduğundan, ancak kötü koşullar altında ortaya çıkabilecek bir sapma şeklinde olabilir.²⁰⁷ Aristoteles’in Eflâtûncu ideal devlet ile toplumsal koşullar arasında kalan “en iyi/ideal devlet”ini²⁰⁸ soruşturan ikinci soru ise insan, devlet, yönetim, erdem, iyi gibi ahlak ve siyasetin taşıyıcı unsurlarına ilişkin yapılan birçok tartışmadan süzülerek çıkartılmaktadır. Bu soru bir taraftan “çoğunluk” kaydıyla, bütün toplumlar için geçerli olabilecek Eflâtûncu aşkın ve tümel mutlak iyiye ilişkin soruşturmaya dışarıda bırakarak kurulurken, diğer taraftan aynı kayıt, toplumların çoğunluğu için geçerli olabilecek ideal ve tümel bir sonuca ulaşmaktadır. O halde Aristoteles, genel olarak ahlaka ilişkin görüşlerinde olduğu gibi, siyasete ve yönetime ilişkin görüşlerinde de idealizm ile realizm arasında kalan “orta yol”u benimsese de bu “orta yol”un insan doğasını aşkın bir boyutu bulunmaktadır.

Yukarıdaki her iki soruya ilişkin akıl yürütmeler, Aristoteles’in Eflâtûncu ideal mahiyete doğru iki aşamalı bir sapmayla insan doğasıyla ilişkili olarak siyasal otoriteyi kurduğunu göstermektedir: İlk olarak, Aristoteles “doğası gereği köle” ile “doğası gereği özgür” ayırımını ruh ve beden ayırımında doğallaştırdığından ve siyasal otoritenin kurulmasını da ancak bu doğal farkın, daha doğru bir ifadeyle doğallaştırılmış bu farkın inşa edilmesiyle mümkün gördüğünden, Eflâtûn’un bireyler ve sınıflar/gruplar arasındaki farkın doğallaştırılması düşüncesini takip etmektedir. İkinci olarak, siyasal otorite otoritesini Eflâtûncu idealizm ile tarihsel-toplumsal realizm arasında kalan “orta yol”un aşkın boyutundan alarak idealleşmektedir. Başka bir

²⁰⁴ Aristoteles, insanlar arasında varsaydığı doğal bir fark üzerine kurduğu bu ayırımı “ruh” ve “beden” ayırımıyla temellendirmektedir. Bkz. Aristotle, **Politics**, 1254a35, s. 8.

²⁰⁵ Aristotle, **Politics**, 1252a30, s. 2, 1255a5, s. 9, 1278b30-35, s. 76, 1325a25-30, s. 196.

²⁰⁶ Aristotle, **Politics**, 1254a20-25, s. 7.

²⁰⁷ Aristotle, **Politics**, 1254b5, s. 8.

²⁰⁸ Aristotle, **Politics**, 1323a15-25, s. 191.

ifadeyle, siyasal otorite, otoritesini “mutlak olarak iyi” ile “koşullara göre iyi”nin arasında kalan “kendine yeter olarak iyi”den alarak normatifleşmekte ve idealleşmektedir. O halde her ne kadar Aristoteles “İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” öncülünü toplumun kurucu ilkesi olarak kullansa da, siyasal otoritenin kaynağının belirlenmesinde bu öncülün işlev görmesi ancak ruhla ilişkili yetkinlik ihtiyaçlarındaki aşkınlık boyutuyla mümkün olmaktadır.

Eflâtûn ve Aristoteles’in ihtiyaç teorisi vasatında tasavvur ettikleri bu temel öncülün mantıksal yapısının İslam siyaset felsefesinde de sürdürüldüğü görülmektedir. Bu öncülün normatif bir teleoloji bağlamında kurulması ve insan doğasının telosu olarak iyinin şehir ya da devletle irtibatlı olarak tam bilfiilliği düşüncesi, İslam filozoflarının bu ilkeyi “el-insânü medeniyyün bi’t-tab” şeklinde tercüme etmelerine sebep olmuştur. İslam siyaset felsefesinin sistem kurucu ilk düşünürü olan Fârâbî’nin, Eflâtûn’un **Yasalar** isimli eserini özetlediği²⁰⁹ ve Aristoteles’in **Nikhomakhos’a Etik** isimli eserini şerh ettiği²¹⁰ bilinmektedir. Fârâbî’nin bu ilkeyi, Eflâtûncu-Aristotelesçi mahiyetine ve Aristotelesçi kavramlarına²¹¹ müracaat etmek suretiyle dile getirdiği pasaj şöyledir:

Fârâbî, Kitâbu tahsîlî’s-sa’âde

[5a] Yapması gereken bir işte başka bir insan veya insanlarla birlikte olma özelliği her insanın yaratılışında (**fitrat**) vardır. İnsanlardan her birinin durumu bu şekildedir. Bu sebeple her insan yetkinliğini (**kemâl**) elde etmek için başka insanlarla beraber olmaya (**mücâvere**) ve onlarla birlikte yaşamaya (**ictimâ’**) muhtaçtır. [5b] Aynı şekilde [insan denilen] bu canlının doğal yaratılışında bir sığınak aramak ve kendi türünden olan diğerleriyle bir arada yerleşmek özelliği de vardır. İşte bundan dolayı insan, “sosyal canlı” (**el-hayvânü’l-insî**) ve “toplumsal canlı” (**el-hayvânü’l-medenî**) olarak isimlendirilir.²¹²

²⁰⁹ Bu eser için bkz. “Telhîsu Nevâmisi Eflâtûn”, **Eflâtûn fi’l-İslâm** içinde, thk. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dârü’l-Endelüs, 1982, Bu eserin Türkçe tercümesi için bkz. **Eflâtun Kanunlarının Özeti**, trc. Fahrettin Olguner, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985. Bu eser üzerine yapılmış bir çalışma için bkz. Leo Strauss, “Fârâbî’nin Eflâtûn Kanunlarını Okuyuş Tarzı” **Siyasî Hermenötik** içinde, trc. Burhanettin Tatar, Samsun: Etüdyâ Yayınları, 2000.

²¹⁰ Mahmut Kaya, **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983, s. 235-236. Ancak Fârâbî’nin bu şerhi günümüze ulaşmamıştır; bkz. Mahmut Kaya, “Fârâbî, **DİA**, c. 12, 1995, s. 156.

²¹¹ Fârâbî’nin Aristoteles’in **Politika**’sını görmediği ve **Nikomakhos’a Etik** isimli eserini şerh ettiği dikkate alındığında, onun kavramsal olarak sözkonusu bu ilkeyi **Nikomakhos’a Etik**’ten aldığı anlaşılmaktadır.

²¹² Fârâbî, **Kitâbu tahsîlî’s-sa’âde**, thk. Ca’fer Âl-i Yâsîn, Beyrut: Dârü’l-Endelüs, 1983, s. 61-62. Bu eserin Türkçe tercümeleri için bkz. **Mutluluğun Kazanılması**, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s. 63-64. **Farabî’nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi ve Aristo**

Bu pasaj Fârâbî'nin kavramsal olarak "İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır" öncülüne en açık bir şekilde işaret ettiği yerdir. Ancak mahiyeti itibariyle insanın toplumsal bir varlık olduğu düşüncesi, **el-Medînetü'l-fâzıla**, **es-Siyâsetü'l-medeniyye** ve **Kitâbu'l-Mille** isimli eserleri başta olmak üzere, Fârâbî'nin toplum ve siyasete ilişkin diğer eserlerinin de mantıksal zeminini oluşturmaktadır.²¹³ Bu eserlerdeki toplumsal ve siyasî içeriği temsil gücü yüksek olan yukarıdaki pasajda Fârâbî, insanın toplumsallığı görüşünü i) insanın sığınak bulmak ve diğer insanlarla bir arada yaşamak gibi zorunlu ihtiyaçları ve ii) insanın yetkinlik ihtiyaçları olmak üzere iki temel ihtiyaç türü üzerinden açıklamaktadır. Ancak Fârâbî'nin sözkonusu eserlerinin genel içeriği dikkate alındığında, Eflâtûn'da olduğu gibi onun da insanın bedenle ilişkili zorunlu ihtiyaçlarıyla fazla ilgilenmediği, buna karşılık insanın nefisle ilişkili yetkinlik ihtiyaçları üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. O halde bu pasajlardaki en önemli nokta, insanın yetkinliğinin ve bu yetkinliğin insanın doğası ve toplumsallığıyla ilişkisinin ne olduğu sorusudur. Bu sorunun cevabı olarak Fârâbî, insan doğası ve onun yetkinliği arasındaki ilişkiyi tasvir etmek üzere Eflâtûn'da "mutlak olarak iyi"nin Aristoteles'te ise "kendine yeter olarak iyi"nin tam karşılığı olarak kullanılan mutluluğu insan doğasının yetkinliği olarak korumak istemektedir.²¹⁴ İnsan doğasının gayesi olan bu yetkinliğine ulaşmasının şartlarının ve koşullarının belirlenmesi sözkonusu olduğunda ise Fârâbî, bunun "ancak yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesiyle oluşan toplumda ulaşabileceğini" düşünmektedir.²¹⁵ Peki, buraya kadar Eflâtûncu ve Aristotelesçi geleneğin bir takipçisi gibi görünen Fârâbî'nin insan doğasının yetkinliğine ilişkin söyledikleri arasında özgün olan şey nedir?

Bu sorunun cevabı, Fârâbî'nin insan doğası ile siyasal otorite arasındaki ilişki başta olmak üzere, siyaset felsefesinin temel sorunları etrafında geliştirdiği çözümlerin özgünlüğünde barınmaktadır. Fârâbî'nin insan doğası ile siyasal otorite arasındaki ilişkinin temeline ilişkin düşüncelerinin ana teması, Eflâtûn ve Aristoteles'in izinde, bireyler arası farkların bedenın doğal organlarının olduğundan başka türlü

Felsefesi, trc. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s. 19-20.

²¹³ Örnek olarak bkz. Fârâbî, **Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla**, thk. Elbîr Nasrî Nâdir, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1968, s. 117; **Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye**, thk. Fevzî Mitrî Neccâr, Beyrut: Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1964, s. 69; **Kitâbu'l-Mille**, thk. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1968, s. 53.

²¹⁴ Fârâbî, **Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye**, s. 72-74, 78; **Kitâbu'l-Mille**, s. 52.

²¹⁵ Fârâbî, **Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla**, s. 117; **Kitâbu tahsîli's-sa'âde**, s. 63; **Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye**, s. 69.

olamayacak sabit işlevlerine benzetilerek doğallaştırılmasına dayanmaktadır.²¹⁶ Bununla birlikte Fârâbî’de bireyler arası farkları doğal olmaktan çıkaran bir iradî eylem kuramı da bulunmaktadır:

Fârâbî, Kitâbu ârâi ehli’l-medîneti’l-fâzıla

[6] Ancak bedeninin organları doğaldır (**tabî’î**) ve onların sahip olduğu bütün özellikler de [olduğundan başka türlü olamayacak] doğal yetilerdir (**kuvve**). Toplumun parçalarına (**eczâ**) gelince, bunlar her ne kadar doğal olsalar da, onların toplum için eylemde bulundukları özellikler ve yetenekler [olduğundan başka türlü olamayacak] doğal şeyler değildir, aksine iradîdir. (...) Bu sebeple onlar sadece [değişmeyen] doğal yaratılışları bakımından toplumun parçaları değildirler, bununla birlikte onlar, sanatlar ve benzeri şeyler gibi kazanmış oldukları iradî özelliklerle toplumun parçalarıdır.²¹⁷

Fârâbî, Kitâbu ârâi ehli’l-medîneti’l-fâzıla

[7] Erdemli toplumun yöneticisinin herhangi bir insan olması mümkün değildir. Çünkü yöneticilik (**riâset**) ancak şu iki şeyle olabilir: (1) Ya yaratılışı (**fitrat**) ve doğası (**tab’**) gereği yöneticiliğe hazırlanmış [bir kişiyle] olması gerekir (2) ya da yöneticiliğe ilişkin iradî özellikler ve yetenekler kazanmış [bir kişiyle] olması gerekir.²¹⁸

Pasaj [6]’da Fârâbî, olduğundan başka türlü olamayan insan doğası düşüncesi ile iradî eylemle yetkinleşen insan doğası düşüncesini birbirinden ayırmaktadır. Buna göre iradî eylem, olduğundan başka türlü olamayan doğal eylemden farklı olarak, irade edilen eylemin tecrübe edilmesi ve böylece kişide bir yetenek ve meleke haline gelmesiyle sonradan var olan bir doğayı temsil etmektedir. Bu durumda, olduğundan başka türlü olamayan insan doğasını bütün insanların ortak olduğu zorunlu ve birinci doğası olarak, insanın iradî eylemle belirlenen doğasını ise onun mümkün ve ikinci doğası olarak kabul ettiğimizde, pasaj [6]’daki bu ayırım Aristoteles’in bilkuvvelikten bilfiilliğe çıkış teleolojisine karşılık gelebilir. Bu noktayı akılda tutarak diyebiliriz ki, pasaj [6]’daki bu teleolojik süreç, pasaj [5]’te insanın zorunlu ihtiyaçları ve yetkinlik ihtiyaçları ayırımının, iki kutbunda konumlandığı süreçtir. Çünkü Fârâbî’nin pasaj [5]’te zorunlu ihtiyaçlar ile yetkinlik ihtiyaçları arasında yaptığı ayırımla pasaj [6]’da olduğundan başka türlü olamayan insan doğasıyla iradî eylemle yetkinleşen insan

²¹⁶ Fârâbî, **Kitâbu’s-siyâseti’l-medeniyye**, s. 75, 84; **Kitâbu’l-Mille**, s. 53.

²¹⁷ Fârâbî, **Kitâbu ârâi ehli’l-medîneti’l-fâzıla**, s. 119.

²¹⁸ Fârâbî, **Kitâbu ârâi ehli’l-medîneti’l-fâzıla**, s. 122.

doğası arasında yaptığı ayırım aynı şeyi amaçlaması bakımından benzerlik arz etmektedir. Siyasal otoritenin teorik zeminine ilişkin bir soruşturmayı içeren pasaj [7] ise insanın iradî eylemle belirlenen doğasına ilişkin bu teleolojik sürecin en üst yetkinliğini temsil eden filozof ya da filozof-peygamberin toplumsal konumuna, başka bir ifadeyle toplumla ilişkisine işaret etmektedir.

Ancak Fârâbî'nin, pasaj [7] (1) ile (2) arasında yaptığı ayırımı Aristotelesçi kuvve-fiil teorisiyle telif etmek oldukça güç gözükmemektedir. Çünkü pasaj [7] bir taraftan pasaj [6]'daki iradî eylem üzerinden gerçekleşen teleolojik süreci ve dolayısıyla pasaj [5]'teki yetkinlik ihtiyaçlarını yeniden gündeme getirirken, diğer taraftan pasaj [7], (1) ile (2)'i arasında siyasal otoritenin teorik zemini bakımından insanın zorunlu ve birinci doğasına ilişkin daha merkezî bir ayırıma gitmektedir. Bu merkezî ayırım Fârâbî sisteminin bütünlüğü açısından önemli bir sorunu gündeme getirmektedir: Siyasal otorite bağlamında insanın birinci doğasına ilişkin yapılan bu ayırım, filozof-peygamber ile diğer insanlar arasındaki bir ayırıma mı yoksa filozof ile peygamber arasındaki bir ayırıma mı karşılık gelmektedir? Fârâbî sistemi içinde kalarak bu soruya kesin bir cevap vermek mümkün gözükmemektedir. Birinci ihtimalin kabul edilmesi durumunda pasaj [7] ile [6] arasında bir uyumsuzluk/tutarsızlık ortaya çıkmaktadır. Çünkü pasaj [6]'da Fârâbî, insanın toplumsal konumunu onun iradî eylemle farklılaşan ikinci doğası bakımından analiz ederek toplumun yöneticisinin toplumsal konumunu belirlenmektedir. Buna göre nasıl ki bir çiftçi çiftçilik sanatıyla, bir asker askerlik sanatıyla toplumun bir parçası oluyorsa, yönetici de yöneticilik sanatıyla toplumun parçası olmaktadır. Pasaj [7] ise bunun aksine, insanın olduğundan başka türlü olamayan doğası bakımından da yönetici olabileceğini özellikle gündeme getirmektedir. Birinci ihtimale şu şekilde itiraz edilebilir: Pasaj [6]'da insan sadece iradî eylemle belirlenen doğası bakımından değil, bununla birlikte, olduğundan başka türlü olamayan doğası bakımından da toplumun bir parçası haline gelmektedir ve pasaj [7]'deki bu tasnif ise sadece filozof-peygamberin bu doğası bakımından yönetici olabileceği yönünde atılmış ikinci bir adımdır. Ancak bu itiraz pasaj [6]'daki kaydın sadece filozof-peygamber için değil, bütün insanlar için geçerli olduğunu ve pasaj [5a-5b]'deki insanın olduğundan başka türlü olamayan doğasından kaynaklanan zorunlu ihtiyaçlarının onun toplumsallığındaki etkinliğini dikkate almamış olacaktır. Bu durumda pasaj [6]'da insanın aynı zamanda olduğundan başka türlü olamayan doğası bakımından da toplumun bir parçası olabilmesi yönündeki ima, onun pasaj [5a-5b]'de tartışılan zorunlu ihtiyaçlarına karşılık gelecektir.

İkinci ihtimalin kabul edilmesi daha mümkün görünmektedir. Çünkü Fârâbî, faal akılla ittisal edebilmeleri bakımından erdemli şehrin yöneticisini özdeş bir şekilde filozof-peygamber olarak tasvir etmek istese de, bu konuma ulaşan süreç bakımından filozof ile peygamberi ayırmak istemiş olabilir. Ancak Fârâbî'nin içinde yaşadığı toplumun dinî, kültürel ve siyasî şartları bu yorumu desteklese de, onun eserlerinde bunu destekleyecek veri bulmak zordur. Bu yorum kabul edildiğinde Fârâbî'nin filozof ile peygamberi birbirinden ayırma yönünde atmış olduğu bu belirsiz adımı geliştirip belirginleştiren kişi İbn Sînâ olacaktır. Her iki ihtimalin değiştiremediği sonuç ise şudur: Söz konusu ayırım ister filozof-peygamber ile diğer insanlar arasında olsun ister filozof ile peygamber arasında olsun, pasaj [7], siyasal otoriteyle ilgili olarak insanın birinci doğasına ilişkin ontolojik bir ayırma gitmektedir. Başka bir ifadeyle, her ne kadar pasaj [7]'de (1) ve (2)'nin her birisi kendi içinde bir teleolojiye sahip olarak pasaj [5] ve [6]'daki ayrımlarla bir paralellik oluştursa da (1) ile (2) arasındaki ayırımın kendisi ontolojik bir ayırımı da barındırarak pasaj [5] ve [6]'daki ayrımlardan farklılaşmaktadır. Öyle anlaşıyor ki Fârâbî, pasaj [7]'de insan doğasına ilişkin geliştirdiği bu çift yönlü tasavvuru, erdemli şehrin yöneticisi olmaya aday filozof/peygamberi doğası bakımından diğer insanlardan ayırmanın teorik zemini olarak kullanmak istemektedir. Pasaj [7]'deki bu ayırımda Fârâbî'yi esas olarak kaygılandıran şey, siyasal otoriteye ilişkin filozof/peygambere doğası gereği bir yer açmak istemesidir. Filozof/peygamberin en temel özelliği ise faal akılla ittisal edebiliyor olmasıdır.²¹⁹ Çünkü Fârâbî faal akılla olan ittisalin, insanın toplumsal doğasının yetkinleşmesi için zorunlu olarak gördüğü yöneticinin bütün çabalarının değerini belirlediğini düşünmektedir. İşte, Fârâbî'nin erdemli toplumun yöneticisinde “felsefe bilmek” özelliği olmaksızın diğer özelliklerin tamamının bulunması halinde bile toplumun yöneticisiz ve erdemsiz kaldığı yönündeki ısrarının²²⁰ sebebi, onun bu durumda faal akılla olan irtibatın kesildiği düşüncesidir. Çünkü Fârâbî'nin son kertede “felsefe bilmek”ten kastettiği şey faal akılla ittisal edebilmektir. Bu nokta ise Fârâbî metafiziğinden ayrılabilir bir şey değildir.

O halde Fârâbî'nin Eflâtûn ve Aristotelesle aynı zamanda hem farklılığını hem de benzerliğini ortaya koyan iki nokta karşımıza çıkmaktadır. İlk olarak her ne kadar Fârâbî, Eflâtûn ve Aristoteles gibi, siyasal otoriteyi bütün insanların ortak olduğu

²¹⁹ Fârâbî, *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 79-80; Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 123.

²²⁰ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 130.

insanın zorunlu ve birinci doğası üzerine kurmasa da, Eflâtûn'un bir kısım yurttaşına verdiği ve Aristoteles'in tüm yurttaşlara vermek istediği doğası gereği farklı olma özelliğini sadece filozof/peygambere vermek istemektedir. Fârâbî'nin bu tespitteki farklılığı, Eflâtûn ve Aristoteles'in aksine, "doğası gereği farklı olma" özelliğini sadece filozof/peygambere vermesi iken, benzerliği ise "doğası gereği farklı olma" düşüncesini bir şekilde devam ettirmesidir. İkinci olarak ise Fârâbî siyasal otoritenin kaynağına ilişkin tespitinde nefsin yetkinlik ihtiyaçları üzerinden gerçekleşen aşkınlık düşüncesini devam ettirmektedir ki bu aynı zamanda Fârâbî'nin selefleriyle benzeştiği boyuttur. Fârâbî'nin farklılaştığı boyut ise onun sözkonusu aşkınlık düşüncesini peygamber üzerinden dinî bir içeriğe kavuşturmasıdır. Ancak, yukarıda sözkonusu edildiği gibi, Fârâbî'nin pasaj [7]'yi filozof ile peygamber arasındaki ayırımın teorik zemini olarak kullanmak istemesi yalnızca bir imadır ve bu ima onun doğası bakımından filozof ile peygamber arasında bir fark görüp görmediği veya filozof ile peygamberi tamamen özdeş bir şekilde kullanıp kullanmadığı hususunu belirginleştirememektedir. Fârâbî'nin belirsiz bıraktığı bu nokta İbn Sînâ'nın siyaset felsefesinde ise merkezî bir öneme sahiptir.

İbn Sînâ'nın siyaset felsefesi, selefleri gibi, bir yandan toplumun hangi temel ihtiyaçlar üzerine kurulduğunu açıklamayı, diğer yandan teleolojik-normatif yetkinlik yöntemine bağlı olarak siyasal otoriteyi belirlemeyi amaçlamaktadır. İbn Sînâ, muhtelif eserlerinde "İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır" öncülünün mahiyetine ilişkin birinci soruşturmayı ikinci soruşturmayla birlikte peygamberliğin ispatını konu edinen bölümlerde dile getirir de, buna kavramsal olarak en açık bir şekilde **eş-Şifâ/et-Tabîyyât: Kitâbu'l-Hayevân**'da işaret etmektedir. Burada canlıları cins, tür, beslenme ve barınma şekilleri gibi çeşitli açılardan taksim eden İbn Sînâ, insanın toplumsal bir varlık oluşunu "**ve mine'l-hayevân mâ hüve insiyyun bi't-tab' ke'l-insân**" şeklinde tanımlamaktadır.²²¹ İbn Sînâ, mahiyeti bakımından ise bu öncülü en açık ve nispeten daha ayrıntılı olarak **eş-Şifâ/Metafizik**'in onuncu makalesinin ikinci faslında mevzubahis ettiği ve **en-Necât**'ta da aynen koruduğu pasajda şöyle ifade etmektedir:

²²¹ İbn Sînâ, **eş-Şifâ/et-Tabîyyât: Kitâbu'l-Hayevân**, thk. Saîd Zâhid, Kum: Mektebetü Ayetullahi'l-Uzmâ el-Mar'âşî en-Necefî, 1984, c. III, s. 5. Öyle anlaşıyor ki, Fârâbî'nin insanın toplumsal bir varlık oluşuna ilişkin pasaj [5b]'deki kavramsal tercihi İbn Sînâ üzerinde etkili olmuştur. Bkz. Fârâbî, **Kitâbu tahsîli's-sa'âde**, 94b-16, s. 61-62.

İbn Sînâ, eş-Şifâ/Metafizik; en-Necât

[8] Şimdi deriz ki; bilindiği gibi insan, zorunlu ihtiyaçlarında kendisine yardım edecek bir ortak olmadan işini yürütmeyi üstlenen yalnız bir bireyken geçimini iyi yapamamakla diğer canlılardan ayrılır. O, başka bir hemcinsiyle yeterli hale gelmesi gerektiği gibi, hemcinsinin de onunla ve benzeriyle yeterli hale gelmesi gerekir. Birisi diğeri için buğday üretir, öteki beriki için ekmek yapar, birisi diğeri için diker, öteki beriki için iğne üretir. Böylece bir araya geldiklerinde işleri yeterli hale gelir. İnsanların şehirler (**el-müdün**) ve toplumlar (**el-ictimâ'ât**) oluşturmak zorunda kalmalarının nedeni budur. Toplum şartlarına göre (**'alâ şerâitü'l-medîne**), toplumu kurmada dirayetli davranmayıp hemcinsleriyle birlikte sadece "topluluk" (**ictimâ'**) oluşturmayla sınırlı kalan kimseler, insanlara uzak benzer izlenimi verirler ve insanların yetkinliklerinden (**kemâlât**) yoksundurlar.²²²

Eflâtûn, Aristoteles ve Fârâbî çizgisinde insanın bedenle ilişkili zorunlu ihtiyaçları ve nefse ilişkili yetkinlik ihtiyaçları ayırımına dayalı olarak gelişen ihtiyaç teorisinin standart şekli ana çerçevesiyle bu pasajda İbn Sînâ tarafından da takip edilmektedir. İbn Sînâ, bu pasajdaki içeriği daha özet bir şekilde **el-İşârât ve't-tenbîhât** ve **Uyûnü'l-hikme** isimli eserlerinde de dile getirmekte²²³ ancak ne **eş-Şifâ/Metafizik**'te ne de sözkonusu eserlerinde **Kitâbu'l-Hayevân**'dakine benzer bir kavramsallaştırmayı yapmaktadır. Onun bu pasaj ve diğer eserlerindeki sözkonusu içeriği, Aristotelesçi "İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır" öncülünün mahiyeti olarak kullanıp kullanmadığına ilişkin başvurabileceğimiz en önemli ve ilk kaynaklar, İbn Sînâ şârihleridir. İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'ını şerh eden Fahreddin er-Râzî, pasaj [8]'deki içeriği "**ve li-hâza kîle el-insânu medeniyyun bi't-tab**" olarak şerh etmektedir.²²⁴ Aynı zamanda **Uyûn**'un da şârihi olan Fahreddin er-Râzî, **Uyûn** şerhinde ise bu içeriği "**li-enne'l-insâne medeniyyun bi't-tab**" olarak şerh etmektedir.²²⁵ İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'ının diğer şârihi olan Nasîruddin et-Tûsî ise bu içeriği "**ve hûve'l-murâd min kavlihim el-insânu medeniyyun bi't-tab**" şeklinde

²²² İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II**, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 187; **Kitâbu'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabîyye ve'l-ilâhiyye**, thk. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982, s. 338-339.

²²³ Bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât (ma'a Şerhi Nasîriddîn et-Tûsî)**, thk. Süleyman Dünya, Kahire, Dâru'l-Meârif bi-Mısır, 1968, c. IV, s. 60-62; krş. **İşaretler ve Tenbihler**, trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 183. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, **Uyûnü'l-hikme**, thk. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980, s. 16.

²²⁴ Fahreddin er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, tsh. Ali Rıza Necefzâde, Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhiri Ferhengî, h. 1384, c. II, s. 595.

²²⁵ Fahreddin er-Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, thk. Muhammed Hicâzî-Ahmed Ali Sakâ, Tahran: Müessesetü's-Sâdık, c. II, s. 13.

şerh etmektedir.²²⁶ Tûsî'nin bu şerhi **eş-Şifâ/Metafizik**'in pasaj [8]'deki içeriğin doğrudan bir şerhi olarak da kabul edilebilir. Çünkü şerhin devamında Tûsî, İbn Sînâ'nın pasaj [8]'in hemen devamında kullandığı terimlerin aynısını kullanarak burada İbn Sînâ'yı İbn Sînâ'yla şerh etme yoluna gitmektedir. İbn Sînâ'nın **en-Necât**'ının **el-İlâhiyyât** kısmını şerh eden Fahreddin İsferyanî en-Nîsâbûrî ise bu içeriği "**ve li-hâza sâra'l-insânu medeniyyen bi't-tab'**" şeklinde şerh etmektedir.²²⁷ İbn Sînâ **eş-Şifâ/Metafizik**'teki bu pasajı **en-Necât**'ta da aynen koruduğundan, Nîsâbûrî'nin şerhi de doğrudan pasaj [8]'in şerhi olarak okunabilir.

İbn Sînâ şârihlerinin doğrudan veya dolaylı olarak pasaj [8]'e ilişkin yorumlarındaki kavramsal tercihleri dikkate alındığında, söz konusu pasajın Aristotelesçi "İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır" öncülünün içeriğinin karşılığı olarak anlaşıldığı görülmektedir. Ancak, bu pasajda insanın toplumsallığına mukabil içeriği tasvir ederken İbn Sînâ'nın "toplum" (**medîne/müdün**) ile "topluluk"u (**ictimâ'/ictimâ'ât**) "toplum şartlarına göre" birbirinden ayırma çabası, onun siyasal otoriteye ilişkin tespitlerinde önemli bir adıma işaret etmektedir. Çünkü bu pasaja göre, her ne kadar insanın bedenle ilişkili zorunlu ihtiyaçları "toplum"un var olmasının kurucu zeminini oluştursa da, toplumun "toplum" olarak isimlendirilmesi ancak "toplum şartları"nın tamamlanmasıyla mümkün olmaktadır. Peki, İbn Sînâ'ya göre "topluluk" ile "toplum"u birbirinden ayırıştıran "toplum şartları" neye karşılık gelmektedir? Bu sorunun cevabı için İbn Sînâ'nın **Risâle fi'n-nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ** isimli eserine ve yine **eş-Şifâ/Metafizik**'e başvurmamız gerekmektedir:

İbn Sînâ, Risâle fi'n-nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ

[9] Toplumdan (**medîne**) kastettiğimiz şey, ilk parçası melik [veya mülk] olan bütün parçalarının var olmasıyla oluşan ortaklığın amacına uygun bir surette bir araya gelen [topluluktur]. Ancak her bir meskende bir arada olunan yerleri toplum (**medîne**) olarak isimlendirmemiz, [sadece] isim ortaklığı nedeniyle (**bi'ıştirâki'l-ism**). Bu durum, kendisine özgü bir fiilin kendinden çıkmasından ve kendisine özgü bir amaca hizmet etmesinden dolayı el[i] el olarak] ve baş[ı] baş olarak] isimlendirmemiz gibidir. Ancak kesilmiş bir eli veya sakat bir eli el olarak isimlendirmemiz sadece isim ortaklığından

²²⁶ Nasîruddin et-Tûsî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât (ma'a Muhâkemât)**, Kum: Neşru'l-Belâğa, 1375, c. III, s. 371-372.

²²⁷ Fahreddin İsferyanî en-Nîsâbûrî, **Şerhu Kitâb'in-Necât li-İbn Sînâ (Kısmu'l-İlâhiyyât)**, thk. Hâmid Nâcî İsfahânî, Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhiri Ferhengî, h. 1383, s. 537.

dolayıdır. Aynı şekilde ölüyü insan olarak isimlendirmemiz de sadece isim ortaklığı sebebiyledir.²²⁸

İbn Sînâ, eş-Şifâ/Metafizik; en-Necât

[10] Bu durum açık olduğuna göre, insanın varlığında (**vücûd**) ve varlığının sürekliliğinde (**bekâ**) [hemcinsleriyle] ortaklaşması gerekir. Ortaklık da ancak bir muameleyle tamamlandığı gibi, bu konuda insana ait başka sebeplerin de bulunması gerekir. İlişkide ise, bir yasa ve adalet olmalıdır. Yasa ve adalet için ise, bir yasa koyucu (**sânn**) ve âdil gerekir.²²⁹

İbn Sînâ pasaj [8]'de muğlak kalan “toplum şartları”nı pasaj [9]'da açıklamaktadır. Buna göre toplum, i) ortaklığın amacına uygun bir surette ii) bütün unsurlarının var olmasıyla birlikte iii) bir “yöneticisi” olan birliktelik olarak topluluktan ayrılmaktadır. İbn Sînâ'ya göre bu şekilde olmayan birlikteliklerin “toplum” olarak adlandırılması sadece isim benzerliğiyle veya isim ortaklığıyla olmaktadır. Pasaj [10] ise [9]'da açıklanan “toplum şartları”nın sürekliliği için yasayı ve yasa koyucuyu gerekli görmektedir. Bu durumda pasaj [8], [9] ve [10] birlikte düşünüldüğünde, İbn Sînâ'nın “topluluk”un ve “toplumu”n ne olduğuna ilişkin baştaki soruyu, yasanın ve yasa koyucunun ne/kim olduğuna ilişkin bir soruya dönüştürdüğü görülmektedir. Başka bir ifadeyle, pasaj [8]'de ve [9]'da topluluğun/toplumu'nun kurucu ve ayrıştırıcı şartlarına ilişkin soruşturma, pasaj [10]'da bütün toplumsal ilişkileri (**mu'âmele**) düzenleyerek topluma süreklilik kazandıran yasalara ve yasa koyucuya ilişkin bir soruşturmaya dönüşmektedir. O halde bu aşamada sorulması gereken soru şudur: Toplumsal ilişkileri düzenleyen yasalar nasıl belirlenmektedir ve İbn Sînâ'nın pasaj [9]'da toplum şartlarından biri olarak vazettiği “yönetici” (**melik**), pasaj [10]'daki yasa koyucuya mı karşılık gelmektedir?

Kaya, İbn Sînâ'nın siyaset felsefesi açısından önemli sonuçlar barındıran birinci soruyu oldukça dikkatli bir analize tâbi tutmaktadır.²³⁰ İbn Sînâ'nın yasanın

²²⁸ İbn Sînâ, “Risâle fi'n-nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ”, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, **Ahvâlû'n-nefs** içinde, Paris: Dârü'l-Byblion, 2007, s. 52.

²²⁹ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II**, s. 187-188; **Kitâbu'n-Necât**, s. 339.

²³⁰ Kaya'nın bu konuya yoğunlaşan birbirinin devamı niteliğinde iki önemli makalesi bulunmaktadır: “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, **Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, İstanbul, sy. 27 (2009/2), s. 57-91; a.mlf., “In The Shadow of “Prophetic Legislation”: The Venture Of Practical Philosophy After Avicenna”, **Arabic Sciences and Philosophy**, sy. (2014), s. 269-296. Birinci makale İbn Sînâ'nın amelî felsefesinin İbn Sînâ öncesiyle ilişkisi üzerine yoğunlaşarak onun özgünlüğünü ortaya koyarken, ikinci makale İbn Sînâ'nın nazarî felsefede olduğu gibi amelî felsefedeki bu özgünlüğünün de, genellikle iddia edilen aksine, İbn Sînâ sonrası İslam düşünce geleneği üzerindeki etkisini bu geleneği oluşturan referans eserlerdeki kanıtları gösterilerek ortaya koymaktadır.

kaynağı hakkındaki görüşünün onun başta siyaset olmak üzere amelî felsefenin geleneksel üçlü tasnifi hakkındaki düşüncesinin tam bir tespitiyle ortaya konulabileceğini düşünen Kaya, sırasıyla **Fî Aksâmî'l-ulûmî'l-akliyye** ile onun temsil ettiği eserler grubu, **Dânişnâme-i Alâî** ve **el-Hikmetü'l-meşrikiyye**'de birbirini tamamlayıcı nitelikte üç aşamalı bir teşebbüsün bulunduğunu tespit etmektedir. Ona göre İbn Sînâ **Aksâm**'da amelî felsefenin geleneksel üçlü tasnifini (ahlâk-ev yönetimi/ekonomi-şehir yönetimi/siyaset) takip etmekle birlikte siyaseti ayrıca iki ana/üst kısma ayırma eğilimindedir. Onun bu eğilimi **Dânişnâme-i Alâî**'de biri i) yönetim/yönetici diğeri ii) peygamberlik ve dinle ilgili meseleler olmak üzere daha açık bir tasnife dönüşmektedir. Peygamberlik ve dinle ilgili meselelerle yönetim/yöneticiyle ilgili meselelerin nasıl ayrıştığına ilişkin bu ikinci adım **el-Hikmetü'l-meşrikiyye**'de bunların yeniden nasıl birleşeceğine ilişkin üçüncü bir adımla tamamlanmaktadır.²³¹ Başka bir ifadeyle, **Dânişnâme-i Alâî**'deki tasnifin bileşenleri arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu düşüncesi **el-Hikmetü'l-meşrikiyye**'de "(...) hem ahlâk ilminin hem ev yönetiminin hem de şehir yönetiminin uyulması gereken şeyleri kanun olarak koyan kimsenin tek bir sanata sahip tek bir kişi olması gerekir ki, o da peygamberdir" şeklinde belirginleşmektedir.²³² Kaya'ya göre bu durumda İbn Sînâ'nın, i) **Aksâm**'da peygamberlik ve dinle ilgili meseleleri amelî felsefenin geleneksel üçlü tasnifinden ayırma yönünde muğlak kalan birinci adımı, ii) **Dânişnâme-i Alâî**'de bu muğlaklığı ortadan kaldıran tasnifteki ikinci adımı ve iii) **el-Hikmetü'l-meşrikiyye**'de bu tasnif arasında kurulan hiyerarşik ilişkiyi belirleyen üçüncü adımı bir araya getirildiğinde karşımıza amelî felsefenin geleneksel üçlü tasnifine ilkelerini veren "peygamberin yasa koyuculuğu" şeklinde yeni bir ilim dalı çıkmaktadır.²³³

Bu şemayı akılda tutarak yukarıdaki ikinci soruyu şu şekilde yeniden sorabiliriz: Pasaj [10]'da bütün toplumsal ilişkilerin sürekliliği için gerekli görülen yasa koyucunun, **el-Hikmetü'l-meşrikiyye**'de ev yönetimi ve bireysel davranışların

²³¹ Kaya, *In The Shadow of "Prophetic Legislation"*, s. 274-275.

²³² Kaya, *In The Shadow of "Prophetic Legislation"*, s. 274-276; "**Peygamberin Yasa Koyuculuğu**", s. 76; krş. için bkz. İbn Sînâ, *Mantıku'l-meşrikiyyin ve el-Kasîdetü'l-müzdevce fi'l-mantık*, nşr. Mektebetü's-Selâfiyye, Kahire: Mektebetü's-Selâfiyye, 1910, s. 7.

²³³ Kaya, "**Peygamberin Yasa Koyuculuğu**", s. 82-83; a.mlf., "*In The Shadow of "Prophetic Legislation"*", s. 274-276. Kaya'ya göre peygamberin sahip olduğu nazârî aklın yasa koyuculuğundaki işlevi ve yasa koyuculuğun **Aksâm**'da metafiziğin yan dalları olarak tasnif edilen "vahiy ve peygamberlik öğretisi" ve "âhiret hayatı öğretisi" ile ilişkisi dikkate alındığında "peygamberin yasa koyuculuğu" sadece amelî felsefeye ilkelerini vermekle kalmamakta, aynı zamanda nazârî felsefe ile amelî felsefe arasında bir "köprü vazisi" görmektedir; bkz. Kaya, "**Peygamberin Yasa Koyuculuğu**", s. 82, 86.

yönetimi (ahlâk) de dâhil olmak üzere, bütün toplumsal ilişkilere dair yasaları belirleyen peygamber olarak tespit edilmesi, pasaj [9]'daki "yönetici"nin de peygamber olduğu anlamına mı gelmektedir? "Peygamberin yasa koyuculuğu"nın ameli felsefenin bütün alt dallarına ilkelerini veren yeni ve daha üst bir bilim olduğuna ilişkin yukarıdaki tespiti, **el-Hikmetü'l-meşrikiyye**'deki sözkonusu ibarenin hemen öncesinde ve sonrasında yapılan tartışmayla²³⁴ ve İbn Sînâ'nın yasa ve yasa koyuculuğa dair **eş-Şifâ/el-İlâhiyyât**, **en-Necât** ve **el-İşârât** gibi eserlerinde yaptığı soruşturmalarla birlikte düşündüğümüzde, pasaj [9]'daki yönetici ile pasaj [10]'daki yasa koyucu özdeş olmamaktadır.²³⁵ Çünkü sözkonusu tartışmalara daha yakından bakıldığında İbn Sînâ'nın yasa koyucuyla bu yasaları uygulayan kişi olarak "yönetici"yi birbirinden ayırdığı ve onun esas ilgisinin bütün toplumsal ilişkilere dair yasaların peygamber tarafından belirlenmesi gerektiği yönünde olduğu görülmektedir. Buna göre nasıl ki, yönetim ilkelerini peygamberin koyduğu yasalardan alan "ev yöneticisi"nin peygamber olması gerekmiyorsa, aynı şekilde toplumun (şehir) yöneticisinin de peygamber olması gerekmemektedir. Bu durum, İbn Sînâ'nın Eflâtûn, Aristoteles ve Fârâbî'den farklı olarak, siyaset felsefesinin temel sorunlarından biri olan siyasal otoriteye ilişkin yeni bir formülasyona gittiğini göstermektedir. O halde, burada İbn Sînâ'nın analizine ilişkin esas soruyu sorabiliriz: "Peygamberin yasa koyuculuğu" zorunlu mudur? Eğer zorunlu ise bu zorunluluğunun kendisiyle zorunlu olduğu şey "insan doğası" mıdır?

İbn Sînâ, yukarıda sözkonusu edilen tartışmaları genellikle peygamberliğin ispatını konu edinen bölümlerde yapmaktadır. Ancak İbn Sînâ'nın bu ispatı bir delil olarak inşa etme çabası, en açık olarak **eş-Şifâ/Metafizik**'in onuncu makalesinde kendisini göstermektedir. Burada peygamberliğin zorunluluğuna felsefî bir açıklama getirme çabasında olan İbn Sînâ'nın biyolojik-kozmozolojik unsurlar üzerine inşa ettiği bir delili kullandığı görülmektedir. Bu delile göre, "insanın var olması ve varlığının sürekli olması için bu insana [peygambere/yasa koyucuya] duyulan ihtiyaç, gözün üstünde kaş bitmesi veya ayak tabanlarının bükeyliği gibi, insanın varlığında zorunlu olmayan yararlı şeylerin çoğundan daha fazladır."²³⁶ İbn Sînâ, biyolojik-kozmozolojik delilinin birinci öncülünü oluşturan bu kısmında biri bu öncülün öncesiyle diğeri

²³⁴ Bkz. Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu", s. 79; krş. İbn Sînâ, **Mantıku'l-meşrikiyyîn**, s. 7.

²³⁵ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II**, s. 188; **Kitâbu'n-Necât**, s. 339-340; **el-İşârât ve't-tenbîhât** (ma'a Şerhi Nasîriddîn et-Tûsî, c. IV, s. 62-66; krş. **İşaretler ve Tenbihler**, s. 183-184.

²³⁶ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II**, s. 188.

sonrasıyla olmak üzere iki bağlantı kurmaktadır. İlk olarak, İbn Sînâ “bu insana” kaydıyla birinci öncülü pasaj [10]’daki yasa koyucuya bağlamaktadır. İkinci olarak, peygamberi “varlığı yararlı” bir şey olarak ya da İbn Sînâ’nın başka bir kavramıyla, varlığı mümkün bir şey olarak vazetmektedir. İbn Sînâ birinci öncüldeki imkânı zorunluya çeviren ikinci öncülü ise şu şekilde kurmaktadır: “Tanrı’nın (İlk İlke) iyilik düzeninin tesisi için varlığı mümkün ama gerçekleşmesi zorunlu olan iyilik düzeninde bildiği bir şeyin var olmaması imkânsızdır.”²³⁷ Yani Tanrı, gözün varlığına süreklilik veren yararlı bir şey olarak kaş/kirpik yarattıysa ve bu yaratma da Tanrı’nın buna dair bilgisiyle oluyorsa, O’nun, toplumsal varlığın sürekliliği için bundan çok daha yararlı olan peygamberi bilmemesi ve yaratmaması mümkün değildir. İbn Sînâ’nın biyolojik-kozmolojik delilinin sonucu ise şudur: “O halde bir peygamberin var olması, onun insan olması ve diğer insanlarda bulunmayan bir özellik taşıması zorunludur.”²³⁸

İbn Sînâ’nın yukarıda genel içeriği verilen bu delilinin “insan doğası”ndan mı yoksa “Tanrı’nın bilgisi”nden mi peygamberin zorunluluğuna vardığı noktası açıklanmaya muhtaçtır. **el-İşârât**’ın meşhur şârihleri Fahreddin er-Râzî ve Nasîruddin et-Tûsî’nin bu konudaki yorumlarına bakıldığında onların sözkonusu delilin “İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” öncülü üzerine kurulu olduğunda hemfikir oldukları görülmektedir. Râzî, İbn Sînâ’nın **el-İşârât**’ta insanın zorunlu ihtiyaçlarına ilişkin tespitlerini ârifin varlığının delili ve dolayısıyla âriflerin en üstünü olan peygamberin varlığının delili olarak kullandığını ve bu delilin beş öncülden (**mukaddemât**) oluştuğunu düşünmektedir. Râzî bu öncüllerin birincisini, “İnsan, toplum hayatı olmaksızın varlığını sürdüremez” olarak tespit etmektedir. Ona göre her ne kadar insanın ihtiyaçları doğal olsa da bu ihtiyaçlar doğal yollarla karşılanmamakta ve bu sebeple insana “İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” denilmektedir.²³⁹ Tûsî’de Râzî’yi takiben bu delilin peygamberliğin ispatına ilişkin bir delil olduğunu düşünmekte ve Râzî’nin sözkonusu delili üzerine inşa ettiği beş öncülü dört prensip

²³⁷ İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ/Metafizik II**, s. 188.

²³⁸ İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ/Metafizik II**, s. 188.

²³⁹ Fahreddin er-Râzî, **Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât**, c. II, s. 595. Râzî, diğer öncülleri ise şöyle sıralamaktadır: ii) Mazbût kanunlar olmaksızın toplum yetkinleşemez, iii) bir kanun koyucunun olması gerekir, iv) bu kanun koyucunun sözlerinin kabulü için sözkonusu kanunları Allah’tan getirdiğine dair delillerinin [mucize] olması gerekir ve v) bu kanunların bütün insanları kuşatıcı olması gerekir; bkz. Fahreddin er-Râzî, **Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât**, c. II, s. 595.

(**kâ'ide**) olarak yeniden yorumlamaktadır. Bu prensiplerin ilki, “insan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” ilkesidir.²⁴⁰

Buna göre, i) Râzî ve Tûsî'nin bu delile ilişkin yorumları, ii) İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ/Metafizik**'teki delilin birinci öncülünü “bu insan” kaydıyla pasaj [10]'daki insan doğasının gereği olarak zorunlu görülen yasa koyucuya bağlaması ve iii) söz konusu delilin sonuç cümlesinde yasa koyucunun peygamber olarak tespit edilmesi bir araya getirildiğinde, İbn Sînâ'nın ilk bakışta bütünüyle “insan doğası”ndan hareketle peygamberin varlığını ispat ettiği gözükmemektedir. Ancak bu delilin ikinci öncülüne daha dikkatli bakıldığında, i) bu öncülün insan doğası üzerine kurulmaması, aksine ii) Tanrı'nın bilgisi üzerine kurulması ve böylece iii) birinci öncüldeki imkânın zorunluluğa dönüşmesi, İbn Sînâ'nın “başkasıyla zorunlu” kavramını da gündeme getirmektedir. İbn Sînâ felsefesinde “başkasıyla zorunlu” ise ontolojik olarak zorunluluğunu insan doğasından yukarıya doğru yükselen (**'urûc**) bir sebeplik silsilesinden değil, Tanrı'nın bilgisinden aşağıya doğru inen (**nüzûl**) bir sebeplik silsilesinden almaktadır.

Sonuç olarak Eflâtun, Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın insan doğasına ve onun toplumsal yaşam biçimleriyle olan ilişkisine dair soruşturmalarının ayrımları, kavramları, süreçleri ve temsil biçimleri bakımından birbirinden ayrışsa da ve bu ayrışma her bir filozofu özgün kılacak bir derinliğe sahip olsa da iki dikotomiye dayalı ortak bir epistemolojik şemanın içinden gerçekleştiğini iddia etmek mümkündür. Bu şemada “İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” öncülünün iki ayrı düzlemde üç katmanlı ikili ayrımlar bağlamında tartışıldığı görülmektedir. Şöyle ki, beden ve ruh ayırımında temelini bulan bu öncül, insanın zorunlu ihtiyaçları ve yetkinlik ihtiyaçları ayırımı üzerinden açıklanarak toplum ile ideal toplum arasındaki bir ayrıma ulaşmaktadır. Bu ayrımlar, biri beden-zorunlu ihtiyaçlar-toplum şeklindeki içkinlik düzlemi diğeri ruh-yetkinlik ihtiyaçları-ideal toplum şeklindeki aşkınlık düzlemi olmak üzere iki ayrı düzlemde konumlanmaktadır.²⁴¹ İçkinlik düzleminde “beden”in beslenme

²⁴⁰ Nasîruddin et-Tûsî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât (ma'a Muhâkemât)**, c. III, s. 372-374. Tûsî diğer prensipleri ise şu şekilde tespit etmektedir: ii) İnsanın toplumsallığı bir muamele ve adalet olmaksızın, bu muamele ve adalet de yasalar olmaksızın düzenlenemez, iii) yasaların bir yasa koyucusunun ve yasa koyucunun ise insanların yasa koyuculuğa ilişkin tartışmalarını [şüphelerini] ortadan kaldıracak mucize sahibi bir peygamber olması gerekir, iv) [bazı] insanların kendi şahsi menfaatlerine uyarak adaleti uygulamada zayıflık göstermemesi için peygamberin bu insanları, iyiliklerin ve kötülüklerin karşılığını mutlaka veren ve her şeyden haberdar olan Allah'a çağırması gerekir; bkz. Nasîruddin et-Tûsî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât (ma'a Muhâkemât)**, c. III, s. 372-374.

²⁴¹ Burada “içkinlik düzlemi” ve “aşkınlık düzlemi” kavramları Gilles Deleuze ve Felix Guattari'den ödünç alınmıştır. Bkz. Gilles Deleuze-Felix Guattari, **Felsefe Nedir**, trc. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013, s. 40-82. Deleuze ve Guattari “içkinlik düzlemi” ve “aşkınlık düzlemi”ni “kavram”la ilişkili olarak kullanmaktadırlar. Onlara göre “felsefe bir konstrüktivizmdir ve konstrüktivizmin de tümüyle farklı yapıda iki tamamlayıcı yüzü vardır: Kavramlar yaratmak ve bir düzlem çizmek”. Bu

ve barınma gibi “zorunlu ihtiyaçları” “toplum”un kurucu vasatını oluştururken, aşkınlık düzleminde “ruh”un “yetkinlik ihtiyaçları” “ideal toplum”un kurucu vasatını oluşturmaktadır. Buna göre “İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” öncülü, biri içkin diğeri aşkın iki yönlü irtibatla toplumun ve siyasetin kurucu öncülü olabilmektedir. Filozofların ihtiyaç teorisinde bir araya getirdikleri bu irtibatların birincisi insanın zorunlu ihtiyaçları olarak toplumun kurucu zeminini oluştururken, ikincisi ise insanın yetkinlik ihtiyaçları olarak ideal toplumun ya da siyasetin kurucu zeminini oluşturmaktadır. Ancak ikinci irtibat, nefsin yetkinleşme isteğiyle ilişkili normatif bir teleoloji, ahlâk ve metafizikle kaynaştırma çabalarını ifade eden bir sentezle kurulabilmektedir.²⁴² Bu sentezin arka planında ise bir varlık, değer ve ahlâk metafiziği vardır. Çünkü “medenî siyaset halkın çoğunluğunun, insan türünün varlığını koruması ve devam ettirmesi için gerekli olan bir yola sevk edilmesi amacıyla ahlâk ve hikmetin gereklerine uygun olarak ev ve şehrin ne şekilde yönetilmesi gerektiğini” konu almaktadır.²⁴³ O halde “İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” öncülünün siyasetin de kurucu öncülü olabilmesi ancak metafiziğin yardımıyla mümkün olabilmektedir.

2.1.2. Umrân İlminin Kurucu Öncülü: Toplumsal Varoluş Zorunludur

İnsan doğasıyla toplum ve siyasal otorite arasındaki ilişkiye dair analizde klasik siyaset felsefesinin Aristotelesçi kurucu öncülünün bıraktığı boşluğu tamamlama çabasıyla İbn Haldûn’un müracaat ettiği bu yeni öncül, onun toplum ve siyaset düşüncesinin de başlangıç noktasını oluşturmaktadır. İbn Haldûn, umrânın kurucu öncülünü, kendi deyimiyle “medenî siyaset” geleneğinin siyasal otoriteye ilişkin görüşünü bilinçli olarak değiştiren bir içerikte tasavvur etmektedir. Çünkü ona göre

sebeple onlara göre “kavramlar ve düzlem sıkı sıkıya birbirlerinin tamalayıcısıdır, ama o ölçüde de birbirlerine karıştırılmamaları gerekir”. Bkz. Gilles Deleuze-Felix Guattari, **Felsefe Nedir**, s. 40. Dolayısıyla müelliflerin farklı bağlamlarda kullandıkları bu kavramların yükü boşaltarak alındığında, burada edindiği başka bir yükü tezimizi ifade etme gücüne sahip olabilirler.

²⁴² Vâff, c. II, s. 724-725; Şeddâdî, c. II, s. 111-112; Quatremère, c. II, s. 126-127; Rosenthal, c. II, s. 137-138; Pîrîzâde, c. II, s. 190-191. Benzer bir yorum için bkz. Akif Kayapınar, “İbn Haldûn’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, **İbn Haldûn: Güncel Okumalar** içinde, ed. Recep Şentürk, İz Yayıncılık: İstanbul, 2009, s. 158.

²⁴³ Vâff, c. I, s. 333; Şeddâdî, c. I, s. 56; Quatremère, c. I, s. 62, Rosenthal, c. I, s. 78; Pîrîzâde, c. I, s. 77-78.

filozofların “medenî siyaset” adını verdikleri gelenek ağırlıklı olarak siyasal otoritenin doğasına ilişkin normatif ve ahlakî bir içeriğe sahiptir.²⁴⁴ Buna göre “Toplumsal varoluş zorunludur” öncülü klasik ihtiyaç teorisinin içerdiği eksiklikleri aşacak bir zemin arama girişimidir. Ancak İbn Haldûn bu girişimle sadece klasik teorinin temelinde yatan siyasal otoritenin normatif bağlamına çeşitli eleştiriler getirmekle kalmamakta, aynı zamanda siyasal otoritenin belirlenmesinde normatif olmayan etkenlerin oynadığı rolü daha belirgin bir şekilde tespit etmeye çalışmaktadır. Başka bir ifadeyle, İbn Haldûn düşüncesinin girişi konumundaki bu öncülün içeriğinde bir taraftan klasik ihtiyaç teorisinin felsefî arkaplanında yapılan tashih, diğer taraftan bu tashihi onun toplum ve siyaset teorisine getirdiği imkânlar “asabiyet” zemininde tartışılmaktadır. İbn Haldûn’un toplum ve siyaset teorisi açısından son derece önemli olan ve filozoflar tarafından ihmal edilen bu soruşturma zemininin ortaya koyduğu yeni tespitler ise onun siyaset düşüncesi tarihindeki özgün yerini belirlemektedir. Bu açıdan bakıldığında onun, “Toplumsal varoluş zorunludur” öncülünü incelerken “İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” öncülüne müracaat etmesi, aşağıda sözkonusu edileceği üzere, her iki ilkeyi özdeşleştirmek amacını değil, ayırt etmek amacını taşımaktadır. Bu amacın hangi adımlarla ve nasıl gerçekleştiğini tespit etmek için öncelikle İbn Haldûn’un meseleyi nasıl vazettiğine bakmak gerekmektedir.

[B1] Hiç kuşkusuz insanın toplum halinde yaşaması zorunludur (**el-ictimâü'l-insanî zarûriyyûn**). Filozoflar bunu şu sözleriyle ifade ederler: İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır (**el-insanü medeniyyûn bi't-tab'**). Yani insanın toplum halinde (**el-ictimâ'**) yaşaması kaçınılmazdır ki filozoflar bunu şehir/toplum (**el-medîne**) terimiyle karşılamaktadırlar. Bu da umrân (**el-'umrân**) anlamındadır. Bunun [el-insanü medeniyyûn bi't-tab'/el-ictimâü'l-insanî zarûriyyûn] açıklaması şudur: Eksikliklerden münezze olan Allah, insanı, hayatta kalması ve varlığını devam ettirmesi, besinsiz mümkün olmayacak bir sûrette yaratmıştır. O, insanı doğası (**fitrat**) gereği bu gıdayı istemeye (**iltimâs**) ve bu doğada oluşturduğu kuvvetle de onu elde etmeye (**tahsîl**) yöneltmiştir. Ancak ihtiyaç duyduğu bu besini tek başına elde etmeye gücü yetmediğinden insan, hayatının maddesi olan bu gıdayı elde edemez. (...) O halde insanın ihtiyaç duyduğu sözkonusu besini elde etmesi, ancak kendi kuvvetinin diğer insanların kuvvetiyle bir araya gelmesiyle mümkün olabilir. Bu yardımlaşmayla insanların ihtiyaç duyduğu besinden çok daha fazlasını elde edebilecek bir kuvvet oluşur.²⁴⁵

²⁴⁴ Vâfî, c. I, s. 333, c. II, s. 724-725; Şeddâdî, c. I, s. 56, c. II, s. 111-112; Quatremère, c. I, s. 62, c. II, s. 126-127; Rosenthal, c. I, s. 78, c. II, s. 137-138; Pîrîzâde, c. I, s. 77-78, c. II, s. 190-191.

²⁴⁵ Vâfî, c. I, s. 340; Şeddâdî, c. I, s. 67; Quatremère, c. I, s. 68-69; Rosenthal, c. I, s. 89; Pîrîzâde, c. I, s. 87. İbn Haldûn “Toplumsal varoluş zorunludur” öncülünü, başta “tecrübî akıl ve nasıl var olduğu hakkında”, “hilafet ve imametın anlamı” ve “toplumsal işlerin kendisiyle düzenlendiği bir siyaset

[B2] Aynı şekilde insan kendisini korumak (**ed-difâ'**) için de diğer insanların yardımına ihtiyaç duyar. Çünkü eksikliklerden münezze olan Allah, bütün canlıların doğalarını yaratıp gücü aralarında paylaştığında, başka türden olan birçok hayvana, insana verdiği kadar çok daha fazla güç vermiştir." Örnek olarak, atın sahip olduğu güç insanın sahip olduğu güçten çok daha fazladır. (...) Canlılarda düşmanlık doğal olduğundan, her canlıya, başkasından gelecek düşmanlıklara karşı kendisini savunacak özel bir organ verilmiştir. Buna karşılık olarak insana verilen organ ise düşünme kuvvesi ve eldir. El, düşünme kuvvesinin hizmetinde sanatlar için hazırlanmış [bir organdır]. Sanatlar ise diğer hayvanların kendilerini savunmak için hazırlanan organlarının görevini gören aletlerin kendisinden elde edildiği şeydir.²⁴⁶

Pasaj [B1] klasik siyaset felsefesinde toplumun kurucu öncülü ile umrânın kurucu öncülünü, kavramsal bileşenleri üzerinden açımlayarak özdeş olduklarına işaret etmekte ve her iki öncülün ortak zeminini soruşturmaktadır. Pasaj [B2] ise bir taraftan insanın kendisini savunmak için sahip olduğu gücü "el" ve "sanatlar" üzerinden bir savunma mekanizmasına dönüştürmenin imkânını incelerken diğer taraftan bu savunma mekanizmasını [B1]'de bir kısmı incelenen ihtiyaç teorisi şemasına dâhil ederek [B1]'deki özdeşliği bulanıklaştırmaktadır. [B2]'deki bu ilave her ne kadar klasik ihtiyaç teorisinde olmayan bir ilave değilse de, bu şekilde işlevsel bir rolde kullanılması yeni olarak kabul edilebilir. İbn Haldûn'un insanın savunma ihtiyacına ilişkin bu fonksiyonel kavrayışı onun yeni bir formülasyona gideceğinin ipuçlarını barındırmaktadır. Bu yeni formülasyonun ortaya çıkması için öncelikle İbn Haldûn'un geçekten "İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır" öncülü ile "Toplumsal varoluş zorunludur" öncülünü özdeş bir şekilde kullanıp kullanmadığı sorusuna cevap aramamız gerekmektedir.

gerekmektedir" bölümleri olmak üzere birçok bölümde dile getirmektedir. İnsanın zorunlu ihtiyaçlarıyla toplumsal yaşam arasındaki ilişkiye dair pasaj [B1] ve [B2]'deki tartışma, bu bölümlerde, asabiyet ve asabiyetin gayesi olan mülk arasındaki ilişkiye dair bir tartışmayla değişmektedir. Ancak sözkonusu bölümlerde toplumdan siyasete doğru ilerleyen bu soruşturma, dayandığı bütün temelleri ortaya koymamaktadır. Dolayısıyla bu soruşturmanın kendisine dayanacağı temel hakkındaki varsayımların tespit edilmesi, pasaj [B1] ve [B2]'deki içeriğin ayrıntılı bir analizini gerektirmektedir. Sözkonusu başlıklar için sırasıyla bkz. Vâfî, c. III, s. 919, c. II, s. 562, c. II, s. 224; Şeddâdî, c. II, s. 341, c. I, s. 326, c. II, s. 211; Quatremère, c. II, s. 368, c. I, s. 342, c. II, s. 126-127; Rosenthal, c. II, s. 416-417, c. I, s. 385-386, c. II, s. 137-138; Ahmet Cevdet Paşa, c. III, s. 15, Pîrîzâde, c. I, s. 370, c. II, s. 190.

²⁴⁶ Vâfî, c. I, s. 340-341; Şeddâdî, c. I, s. 68; Quatremère, c. I, s. 69-70; Rosenthal, c. I, s. 90; Pîrîzâde, c. I, s. 88.

Pasaj [B1]'de iki öncülün özdeş olarak tasvir edilmesi bazı İbn Haldûn yorumcuları tarafından hiç tartışma konusu edilmezken²⁴⁷ bazıları arasında bir tartışmaya sebep olmuştur. Öyle ki, Taha Hüseyin, İbn Haldûn'un toplumu bireyden ayırma konusunda net bir fikrinin olmadığını düşünmektedir.²⁴⁸ Mâcid Fahrî başlangıç itibariyle her iki öncülün özdeş olduğuna işaret etmekte ve filozofların peygamberliğin ispatını bu öncüle ilave etme çabalarına ilişkin İbn Haldûn'un itirazını gündeme getirmekle yetinmektedir.²⁴⁹ Sâtî el-Husrî de başlangıç itibariyle her iki öncülün özdeş olduğunu, fakat daha sonra umrân ilminin kurucu öncülünün farklılaştığını savunmaktadır. Ancak Husrî, Fahrî'den farklı olarak, söz konusu farklılığı sadece peygamberliğin ispatına ilişkin bir itirazla sınırlandırmayarak onu yasa koyuculuğa ilişkin özgün bir tespit olarak değerlendirmektedir.²⁵⁰ Câbirî'nin incelemesi ise modern anlamda kullanılan **kânûn** terimiyle klasik anlamda kullanılan doğa (**tab'**) terimi arasındaki farkı ortaya koyma çabasına yoğunlaşarak, İbn Haldûn'un bu konuda klasik düşünce çerçevesinin dışına çıkmadığını ve böylece her iki öncülün özdeş

²⁴⁷ Helmut Ritter, "Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldûn", *Oriens*, c. 1, no. 1, s. 1-44, 1948; Richard Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought: Al-Fârâbî and Ibn Khaldûn", *Oriens*, c. 16, 1963, s. 40-60; Manfred Halpern, *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963; Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, trc. Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 128-129; Muhammad Mahmoud Rabi', *The Political Theory of Ibn Khaldûn*, Leiden: E. J. Brill, 1967; Lenn Evan Goodman, "Ibn Khaldûn and Thucydides", *Journal of the American Oriental Society*, c. 92, no. 2, (1972), s. 250-270; Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldûn: An Essay in Reinterpretation*, London: Frank Cass, 1982; T. Khemeri, *İbn Haldûn'un Mukaddime'sindeki 'Asabiyye' Mefhumi*, trc. Hüseyin Zamantılı, İstanbul: Sosyoloji Konferansları Ayrı Basım, 1984; Nâsîf Nassâr, *el-Fikrû'l-vakîi' 'inde İbn Haldûn: tefsiri tahlili ve cedeli li-fikri İbn Haldûn fi buniyyetihi ve ma'nahu*, Beyrut: Dârü't-Talia', 1985; Fuad Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldûn's Sociological Thought*, Albany: State University of New York, 1988; Yves Lacoste, *İbn Haldûn, Üçüncü Dünyanın Geçmişi: Tarih Biliminin Doğuşu*, trc. Mehmet Sert, İstanbul: Sosyalist Yayınları, 1993; Ali el-Verdî, *Mantıku İbn Haldûn fi dav'i hadâretihi ve şahsiyyetihi*, Beyrut/London: Dâru Kûfân, 1994; Ahmet Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997; Ümit Hassan, *İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998; Charles E. Butterworth, "Ibn Khaldun on The Essential Accidents of Human Social Organization", *Melanges de l'Universite St. Joseph*, ed. Emma Gannage-Patricia Crone-Maroun Aouad-Dimitri Gutas-Eckart Schlittrumpf, sy. 57, (2004), s. 443-467; Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldûn*, London: Routledge Curzon, 2003; Linda T. Darling, "Social Cohesion ('Asabiyya) and Justice in the Late Medieval Middle East", *Comparative Studies in Society and History*, s. 329-357; Şenol Korkut, "İbn Haldûn'un 'es-Siyâsetü'l-medeniyye' Teorisini Eleştirisi", *İbn Haldûn: Güncel Okumalar* içinde, ed. Recep Şentürk, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 161-193; Nurullah Ardıç, "Genealogy or Asabiyya? Ibn Khaldun between Arab Nationalism and the Ottoman Caliphate", *Journal of Near Eastern Studies*, c. 71, (2012), s. 315-324.

²⁴⁸ Taha Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn el-ictima'îyye*, Kâhire: Matbaatü'l-İ'timâd, 1925, s. 65.

²⁴⁹ Mâcid Fahrî, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000, s. 407.

²⁵⁰ Sâtî el-Husrî, *Dirâsât 'an Mukaddimeti İbn Haldûn*, s. 282. Husrî'ye göre İbn Haldûn bu teorisin ilk kısmını Aristoteles'ten almış ancak aynı zamanda o, kendisinden üçyüz yıl sonra gelecek İngiliz düşünür Hobbess'un gördüğü şeyi de görmüştür; bkz. *Dirâsât 'an Mukaddimeti İbn Haldûn*, s. 282.

olduğunu varsaymaktadır.²⁵¹ Bu konuda nisbeten daha ayrıntılı bir analiz ortaya koyan İbn Haldûn yorumcusu ise Muhsin Mehdî'dir. Mehdî, İbn Haldûn'un filozofların **bi't-tab'** terimini **zarûrî** terimiyle değiştirmesinin bilinçli bir tasarım olduğunu düşünmektedir. Ona göre İbn Haldûn bu yer değiştirmeye iki şey yapmayı amaçlamaktadır: i) İlk olarak İbn Haldûn filozofların bu öncülle kastettikleri anlamı ortaya koymaya çalışırken, toplumsal varoluşun zorunluluğu tezini insanın varlığını sürdürebilmesi için onun hayvanî doğası üzerine yoğunlaştırmaktadır. ii) İkinci olarak, her ne kadar ilk bakışta İbn Haldûn'un tek itirazı filozofların nübüvvetin ispatına ilişkin aklî bir delili bu öncüle ilave etme çabalarına yönelik olarak görünse de, **De Anima** ve onun şerhlerinde ispatı yapılan bu öncülün tabiat bilimleri içerisinde ispatlanamayacağını göstermeye çalışmaktadır.²⁵²

Yukarıda sözkonusu edilen İbn Haldûn yorumcularının dikkatlerinin genel olarak ya her iki öncülü özdeş kabul etmek ya da İbn Haldûn'un, filozofların nübüvvetin ispatına ilişkin aklî bir delili bu öncüle ilave etme çabalarına yönelik itirazını gündeme getirmek şeklinde iki farklı noktada yoğunlaştığı görülmektedir.²⁵³ Birinci yorum iki öncülün özdeşliğini, üzerine kurulu olduğu ihtiyaç teorisinin kavramsal bileşenlerinin toplum ve özellikle siyasetle ilgili işlevselliğini ya da işlevselsizliğini tahlil etmeden İbn Haldûn'u, bazen açık bir şekilde bazen dolaylı olarak, Aristotelesçi olmaktan başka bir şey yapmadığını telkin etmektedir. İbn Haldûn'un itirazı üzerine yoğunlaşan ikinci yorum ise sisteminin iç tutarlılığı bağlamında onun itirazını zorunlu kılan temel saiklerin neler olduğuna ilişkin herhangi bir soruşturma yapmamaktadır. Buna göre, ilki özdeşliğiyle ikincisi ise farklılığıyla beliren bu yorumların her birinin kendi başına yeterli bir soruşturma olmadığı anlaşılmaktadır. Bu iki soruşturmanın birleştirilmesi, başka bir ifadeyle birlikte düşünülmesi ise, özdeş bir zeminden farklılaşan bir zemine doğru gelişen bir sürecin varlığına ilişkin daha tutarlı bir tespiti ortaya çıkarsa da, bu

²⁵¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Fikru İbn Haldûn: el-Asabiyye ve'd-devle**, s. 109.

²⁵² Muhsin Mehdî, "İbn Haldûn I", **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri** içinde, ed. M.M. Şerif, İnsan Yayınları: İstanbul, 2000, s. 402-403.

²⁵³ Sözkonusu bu iki yaklaşıma, biri bu konuda İbn Haldûn ile Aristotelesçi gelenek arasında hiçbir itribatın olmadığını iddia eden diğeri ise İbn Haldûn'un bu konudaki görüşlerinin Aristoteles'in İslamîleştirilmiş şekliyle ibâret olduğunu iddia eden iki farklı yaklaşım daha ilave edilebilir. Birinci (ya da üçüncü) yaklaşıma örnek Siftîlânâ Batsiyfâ'yadır. Ona göre Aristoteles toplum ve siyaseti (**devle**) birbirinden ayırmadığından Aristoteles'in siyasî görüşlerinin İbn Haldûn üzerindeki etkisini veya her iki düşünürün görüşlerinin birbirine uygunluğunu tartışmak boşuna bir uğraştır; bkz. Siftîlânâ Batsiyfâ, **el-Umrânü'l-beşerî fî Mukaddimeti İbn Haldûn**, trc. Rıdvan İbrahim, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1986, s. 162. İkinci (ya da dördüncü) yaklaşıma örnek ise Antony Black'tir. Black'e göre İbn Haldûn'un toplum kuramı doğrudan doğruya Aristoteles'in siyasî toplumun kökenleri hakkındaki kuramının İslamîleştirilmiş bir biçiminden ibarettir; bkz. Antony Black, **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi**, trc. Sevda Çalışkan, Ankara: Dost Yayınları, 2010, s. 250-251.

sürecin nasıl olup da farklılaşan bir sonuca ulaştığı ve bu sonucu gerekli/zorunlu kılan teorik unsurların neler olduğu sorusu hâlâ cevapsız kalmaktadır. Çünkü, buradaki özdeşlikten maksat filozofların zorunlu ihtiyaçlarla yetkinlik ihtiyaçları ayırımına dayanan ihtiyaç teorisindeki mahiyet özdeşliği olduğuna göre, iki öncülün özdeşliğinin de bu ayırım üzerinden incelenmesi gerekmektedir. Başka bir ifadeyle her iki öncülün özdeş olup olmadığına ilişkin bir tespit, İbn Haldûn'un klasik ihtiyaç teorisindeki zorunlu ihtiyaçlar ve yetkinlik ihtiyaçları anlayışına yaptığı müdahaleyi tespit etmekle mümkün gözükmemektedir. O halde bu tespit için şu iki sorunun cevaplanması gerekmektedir: İlk olarak, İbn Haldûn'un bu öncülde dile getirdiği "zorunluluk" (**zarûrî**) fikri hangi tür zorunluluktur? İkinci olarak, İbn Haldûn'un ihtiyaç teorisi bağlamında "yetkinlik" anlayışı nasıldır ve bu anlayışın zorunluluk iddiası nedir?

Birinci soru, "bu öncüldeki zorunluluk fikrinin hangi tür zorunluluk olmadığı" şeklinde, yukarıdaki formülasyonun ulaşmak istediği cevabın bir kısmına karşılık gelecek bir soruya dönüştürüldüğünde, Muhsin Mehdî'nin cevap verdiği bir soru olacaktır. Mehdî'ye göre İbn Haldûn **Mukaddime** boyunca zarûrî terimini i) doğal zorunluluk,²⁵⁴ ii) koşullu zorunluluk, iii) zorlama yoluyla zorunluluk olmak üzere üç farklı anlamda kullanmaktadır. Mehdî bu üç tür zorunluluktan hiçbirisinin "mutlak zorunluluk" olmadığını tespit etmekte, ancak "el-ictimâü'l-insanî zarûriyyûn" öncülündeki "zarûrî" teriminin bu üç kullanımdan hangisine dâhil olduğu sorusuna net bir cevap vermemektedir.²⁵⁵ Bu sorunun cevabı büyük oranda İbn Haldûn'un umrân ilminin bütün öncüllerine ilişkin perspektifinin ve pasaj [B1]'deki bağlamla birlikte bu öncülün geçtiği diğer pasajlardaki bağlamın da dikkate alınmasını gerektirmektedir. Pasaj [A16c] ve [A16d]'de incelendiği gibi,²⁵⁶ İbn Haldûn'un dikey ve yatay-dikey boyutu bakımından öncüllerin/sebeplerin bilinirliğine ilişkin sözkonusu perspektifi,

²⁵⁴ Mehdî'ye göre "doğal zorunluluk" (natural necessity) "Şeylerin kendi içinde hareket ve değişim kaynağına ya da sûretini ve gayesini gerçekleştirebilecek potansiyele sahip doğaları gereği var olması" anlamında kullanılmaktadır. "Koşullu zorunluluk" ise "Bir şeyin var olması için zorunlu olarak bir sebebe ihtiyaç duyması; ancak bu şeyin varlığının [tamamen] bu neden tarafından zorunlu olarak belirlenmemesi" anlamında kullanılmaktadır. Mehdî'ye göre "zorlama yoluyla zorunluluk" ise "Bir şeyin veya o şeyin temel bir özelliğinin zorunlu olarak var olmasının nedenini gösteren ya da dışsal veya içsel nedenin kişinin amacının aksine işleyen ve amacını gerçekleştirmesinden alıkoyan zorunluluk" anlamında kullanılmaktadır; bkz. Muhsin Mehdî, **İbn Khaldûn's Philosophy of History**, s. 258-259. Öyle anlaşıyor ki Mehdî "zorunlu" kavramına ilişkin bu tasnifinde Aristoteles'in **Metafizik** 5.5'te ve **Fizik** 2.9'da ortaya koyduğu zorunluluk ayırımlarına dayanmaktadır. Aristoteles'in "zorunluluk" kavramının farklı anlamlarını inceleyen bir çalışma için bkz. Robert Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafiziği**, trc. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 253-278.

²⁵⁵ Muhsin Mehdî, **İbn Khaldûn's Philosophy of History**, s. 258.

²⁵⁶ Vâfi, c. III, s. 966-967; Şeddâdî, c. III, s. 23-25; Quatremère, c. III, s. 27-29; Rosenthal, c. III, s. 33-35; Ahmet Cevdet Paşa c.III, s. 63-65.

öncüllerin bütün boyutlarıyla bilinebilir olmadığı düşüncesi üzerine kurulmaktadır. Buna göre insan aklı “toplumsal varoluşun zorunluluğu” öncülü ile toplumun var olması sonucu arasındaki sebepliği/sebepliliği de bütün boyutlarıyla kuşatamadığından, sözkonusu öncül ile sonuç arasındaki ilişki salt aklî ve mutlak bir şekilde bütün yönleriyle bilinmemektedir. Başka bir ifadeyle, toplumsal varoluşun zorunluluğu öncülü ile toplumun var olması arasındaki ilişki bir yönüyle kuşkulu kaldığından,²⁵⁷ sözkonusu öncüldeki zorunluluk fikri “mutlak zorunluluk” anlamına gelmemektedir. Bu argümanda İbn Haldûn’un hangi tür zorunluluğu kastettiğine ilişkin belirsizlik “tecrübî akıl ve nasıl var olduğu” bölümünde belirginleşmektedir. Burada İbn Haldûn, öncül olarak kullanılabilecek bir ilkenin sürekli/değişmez bir şekilde tecrübeye konu olması anlamında zorunlu olması gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla bir şeydeki “zorunluluk” fikrini İbn Haldûn için özel olarak önemli kılan husus, o şeyin zorunluluğunu kendisine dair doğru bilgiyi sağlayan tecrübeden alıyor olmasıdır.²⁵⁸ O halde “Toplumsal varoluş zorunludur” öncülündeki zorunluluk fikrini “tecrübî zorunluluk” şeklinde değerlendirmek mümkün görünmektedir.

İkinci sorunun cevabı olarak, İbn Haldûn her ne kadar “Toplumsal varoluş zorunludur” öncülünün içeriği bağlamında pasaj [B1] ve [B2]’de insanın zorunlu ihtiyaçlarıyla birlikte yetkinlik ihtiyaçlarını gündeme getirmese de **Mukaddime**’nin bir çok pasajında bu ihtiyaçlara ilişkin bir tasnifte bulunmaktadır. Ona göre insanın “zorunlu” (**zarûrî**), “zorunlu ihtiyaç fazlası” (**hâcî**) ve “yetkinlik” (**kemâlî**) ihtiyaçları olmak üzere üç tür ihtiyacı bulunmaktadır²⁵⁹. Ancak İbn Haldûn’un bu tasnifte kullandığı “yetkinlik” teriminden sadece nefsin yetkinleşmesiyle ilişkili ahlâkî bir içerik anlaşılmamalıdır. Çünkü İbn Haldûn burada **kemâl** terimini, klasik ihtiyaç teorisinde olduğu gibi, nefsin yetkinlik ihtiyaçlarıyla ilgili olarak kullanmamaktadır. Aksine o,

²⁵⁷ Vâfî, c. III, s. 918; Şeddâdî, c. II, s. 340; Quatremère, c. II, s. 367; Rosenthal, c. II, s. 416; Ahmet Cevdet Paşa, c. III, s. 14.

²⁵⁸ Vâfî, c. III, s. 919; Şeddâdî, c. II, s. 341; Quatremère, c. II, s. 368; Rosenthal, c. II, s. 416-417; Ahmet Cevdet Paşa, c. III, s. 15.

²⁵⁹ Örnek olarak bkz. Vâfî, c. II, s. 467, 806; Şeddâdî, c. I, s. 63, 189, c. II, s. 211; Quatremère, c. I, s. 68, 220, c. II, s. 239; Rosenthal, c. I, s. 85, 249, c. II, s. 276; Pîrîzâde, c. I, s. 84, 235, c. II, s. 286. Bu ihtiyaçların toplumsal yaşamın bedâvet ve hadâret kategorilerinin belirlenmesindeki etkinliğine ilişkin bir analiz için bkz. Tahsin Görgün, “İbn Haldûn” md., **DİA**, c. XIX, s. 547. Ayrıca Görgün, bu terimlerin Gazâlî’nin **el-Mustasfâ** isimli eserinin “makâsidü’ş-şerîa” kısmında incelendiği ifade ederek “İbn Haldûn’un muhtemelen bu kavramları Gazâlî’den aldığı”nı da kaydetmektedir. Görgün’ün bu tespitine benzer bir tespiti Câbirî’de yapmaktadır. Câbirî’ye göre İbn Haldûn bu terimleri fıkıh ilmindeki kullanımlarıyla irtibatlı olarak kullanmaktadır; bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, **Fikru İbn Haldûn: el-Asabiyye ve’d-devle**, s. 293-294. Ayrıca bu terimlerin daha ayrıntılı bir analizi için bkz. Yavuz Yıldırım, **İbn Haldûn’un Bedâvet Teorisi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İstanbul, 1998, s. 51-55.

sözkonusu terimi pasaj [B1] ve [B2]'deki beslenme ve barınmaya dayalı zorunlu ihtiyaçlarının “estetik”, “lüks” (**refah**), ve “kolaylık” gibi zorunlu olmayan ihtiyaçlara dönüştüğü aşamaya tekâbül eden maddî bir yetkinlik anlamında kullanılmaktadır.²⁶⁰ “Hâcî” terimi ise “zarûrî” ile “kemâlî” terimleri arasında bir geçiş aşamasına karşılık gelmektedir. Başka bir ifadeyle, zorunlu ihtiyaçların karşılanmasından sonra, önce zorunlu ihtiyaç fazlası olan “hâcî” ihtiyaçlar aşamasına ardından ise ihtiyaç fazlası birikimin arttığı lüks ihtiyaçlar aşamasına geçilmektedir.²⁶¹ İbn Haldûn’un “yetkinlik” ihtiyaçlarına ilişkin bu kavrayışı, onun neden pasaj [B1] ve [B2]'de “toplumsal varoluşun zorunluluğu” bağlamında insanın yetkinlik ihtiyaçlarını gündeme getirmediği sorusunun cevabını da oluşturmaktadır. Çünkü İbn Haldûn’a göre aslî ihtiyaçlar konumunda olan zorunlu ihtiyaçlar karşılanmadan aslî olamayan ihtiyaçlar durumundaki hâcî ve kemâlî ihtiyaçların elde edilmesine ilişkin arzu/talep oluşmamaktadır.²⁶² Buna göre İbn Haldûn bu öncülü tamamen insanın zorunlu ihtiyaçları üzerine kurmaktadır. Bu ise İbn Haldûn’un klasik ihtiyaç teorisinin ikili düzlemine yaptığı müdahaleyi açığa vuran zemini oluşturmaktadır. O halde bu aşamada İbn Haldûn’un insanın zorunlu ve yetkinlik ihtiyaçlarına ilişkin bu epistemolojik arkaplanı dikkate alıp pasaj [B1] ve [B2]'ye yeniden dönerek onun klasik ihtiyaç teorisini nasıl dönüştürdüğü ve bu dönüşümün sözkonusu teorisinin ikili düzlemine yaptığı müdahalenin umrân ilmine nasıl bir imkân sağladığı sorusuna geçilebilir.

Yukarıda ifade edildiği üzere, klasik ihtiyaç teorisi biri beden-zorunlu ihtiyaçlar-toplum şeklindeki içkinlik düzlemi, diğeri nefis-yetkinlik ihtiyaçları-ideal toplum şeklindeki aşkınlık düzlemi olmak üzere iki ayrı düzleme sahip bir şemanın içinde tasavvur edilmektedir. Filozoflar beslenme ve barınma gibi zorunlu ihtiyaçları esas olan birinci düzlemi pasaj [B1]'in içeriği üzerinden açıklamaktadırlar. Klasik siyaset felsefesinin kurucu öncülü ile umrân ilminin kurucu öncülünün özdeşliğini savunan İbn

²⁶⁰ İbn Haldûn **Mukaddime**'nin bazı bölümlerinde ise bu tasnifin birinci kategorisini “geçim” (me’âş) son iki kategorisini ise bazen “sermaye” (mütemevvil) bazen ise “birikim” (müterakim) şeklinde bir kategoriye indirgeyerek yeniden tasnif etmektedir. Bkz. Vâfî, c. II, s. 832; Şeddâdî, c. II, s. 246; Quatremère, c. II, s. 273; Rosenthal, c. II, s. 311-312; Pîrîzâde, c. II, s. 316.

²⁶¹ Nitekim Pîrîzâde, “hâcî” ve “kemâlî” terimlerini birlikte “zorunlu olamayan ihtiyaç” olarak tercüme etmektedir; bkz. Pîrîzâde, c. II, s. 286. Rosenthal ise sözkonusu terimleri sırasıyla “rahatlık” ve “lüks” olarak tercüme etmektedir. Rosenthal bu terimlerin karşılığı olarak sırasıyla “conveniences” ve “luxuries” terimlerini kullanmaktadır; bkz. Rosenthal, c. II, s. 276. Ayrıca Rosenthal başka bir yerde ise İbn Haldûn metnindeki sıralama değişmediği halde tercüme sırasını tersine çevirerek “lüks” (luxury) ve “kolaylık” (convenience) şeklinde tercüme etmektedir; bkz. Rosenthal, c. I, s. 85.

²⁶² Vâfî, c. II, s. 467, 806; Şeddâdî, c. I, s. 63, 189, c. II, s. 211; Quatremère, c. I, s. 68, 220, c. II, s. 239; Rosenthal, c. I, s. 85, 249, c. II, s. 276; Pîrîzâde, c. I, s. 84, 235, c. II, s. 286.

Haldûn yorumcularının yoğunlaştığı nokta da burasıdır. Ancak İbn Haldûn'un pasaj [B2]'de insanın zorunlu ihtiyaçları şemasını genişletmesi, onun filozoflarla özdeşliğini ortadan kaldırdığı gibi, insanın zorunlu ihtiyaçlarına ilişkin amacının pasaj [B1]'de tam olarak ortaya çıkmadığını da göstermektedir. Çünkü pasaj [B1] ve [B2] birlikte dikkatle takip edildiğinde İbn Haldûn'un [B2]'de yaptığı genişletmeyle Eflâtûn, Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ çizgisinde insanın zorunlu ihtiyaçları ve yetkinlik ihtiyaçları ayırımına dayalı olarak gelişen ihtiyaç teorisinin standart şeklini değiştirme eğiliminde olduğu görülmektedir. İbn Haldûn'un bu eğilimi iki noktada kendisini göstermektedir: İlk olarak, klasik ihtiyaç teorisinin bir bileşenini oluşturan yetkinlik ihtiyaçları ne pasaj [B1]'de ne de [B2]'de gündeme getirilmektedir. İkinci olarak, bu şemanın içinde yetkinlik ihtiyaçlarının bıraktığı boşluk, klasik ihtiyaç teorisinde ikinci planda incelenen insan doğasının korunma ve savunma özelliği daha işlevsel bir duruma getirilerek tamamlanmaktadır. Sözkonusu eğilimler İbn Haldûn'u, biri i) beslenme ve barınma durumlarında yardımlaşmanın zorunluluğu [B1] diğeri ii) korunma ve savunma durumlarında yardımlaşmanın zorunluluğu [B2] olmak üzere,²⁶³ insanın zorunlu ihtiyaçlarının daha alt bir tasnifine götürmektedir.

İhtiyaç teorisinin İbn Haldûn düşüncesinde bu şekilde bir değişime uğramasını sağlayan şey, İbn Haldûn'un önce bu teorinin nefis ve yetkinlik ihtiyaçları üzerinden ideal toplumu (siyaseti) oluşturan aşkınlık düzlemini de insanın zorunlu ihtiyaçlarıyla ilişkilendirerek nefis ve beden ayırımını ortadan kaldıran²⁶⁴ yeni bir düzlem çizmesi, sonra beslenme ve barınmaya dayalı yardımlaşmayla birlikte korunma ve savunmaya dayalı yardımlaşmayı da bu yeni düzlemin kurucu unsuru haline getirerek onu tamamen içkinleştirmesidir. İbn Haldûn'un klasik ihtiyaç teorisinin aşkınlık düzlemine yaptığı bu müdahale, onun toplum ve siyaseti aynı belirleyici zorunlu zeminde değerlendirmek istediğini göstermektedir. Buna göre İbn Haldûn, insan doğasını toplumsal varoluş kategorileriyle irtibatlı hale getirirken ya da bütün toplumsal varoluş kategorilerini insan doğasının bir gereği olarak tasavvur ederken tamamen insanın doğal, tecrübî ve zorunlu ihtiyaçlarından hareket etmektedir. Böylece İbn Haldûn,

²⁶³ Vâfî, c. I, s. 340-341; Şeddâdî, c. I, s. 67-68; Quatremère, c. I, s. 68-70; Rosenthal, c. I, s. 89-90; Pîrîzâde, c. I, s. 87-88.

²⁶⁴ Bu durum İbn Haldûn'un hiçbir şekilde nefis ve beden ayırımını kabul etmediği anlamına gelmemekte, aksine İbn Haldûn'un burada nefis ve beden ayırımından hareket etmediği anlamına gelmektedir. Nitekim İbn Haldûn **Mukaddime**'nin birçok yerinde, özellikle ilimleri konu edinen altıncı bölümde nefis ve beden ayırımını etkin bir şekilde kullandığı ve genel olarak nefis ve beden ayırımının onun epistemolojisinde önemli bir işleve sahip olduğu görülmektedir; bkz. Vâfî, c. III, s. 910-932 vd.; Şeddâdî, c. II, s. 335-366 vd.; Quatremère, c. II, s. 362-388 vd.; Rosenthal, c. II, s. 409-447 vd.; Ahmet Cevdet Paşa, c. III, s. 11-33 vd.

pasaj [B1] ve [B2]'de ihtiyaç teorisinin yetkinlik ihtiyaçlarını gündeme getirmemesi ve zorunlu ihtiyaçlardaki bilkuvve tasnifi bilfiil hale getirmesi onun yeni bir anlayışa ulaşmasına imkân vermektedir. Bu yeni anlayışın/düzlemin siyasete ilişkin nirengi noktasını ise korunma ve savunmaya dayalı yardımlaşmanın zorunluluğu oluşturmaktadır. O halde İbn Haldûn yorumcularının söylediklerinin aksine bu öncül, ne başlangıç itibariyle klasik siyaset felsefesinin kurucu öncülüyle tamamen özdeşir ne de sadece vardığı nokta itibariyle ondan ayrılmaktadır. Aksine bu öncülün başlangıçta sahip olduğu bilkuvve farklılık, vardığı nokta itibariyle bilfiil farklılığa dönüşmektedir. Buna göre hem toplumun kurucu ilkesi hem de siyasal otoritenin kurucu ilkesi olması bakımından bu öncüllerdeki zorunluluk iddialarının özdeşleştirilmesi mümkün gözükmemektedir. Peki, İbn Haldûn'un klasik ihtiyaç teorisi şemasında çizdiği bu yeni düzlemin daha belirgin bir duruma getirdiği korunma ve savunmaya dayalı yardımlaşmanın zorunluluğunun asabiyetle ilişkisi nasıl kurulmakta ve siyasetin/siyasal otoritenin belirlenmesinde nasıl bir işleve sahip olmaktadır?

[B3] Daha önce birçok kez söylediğimiz gibi, insanların yaşamaları ve var olmaları ancak yiyeceklerini ve diğer zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir araya toplanmalarıyla (**ictimâ'**) ve yardımlaşmalarıyla mümkün olabilmektedir. Fakat insanların ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir araya toplanmaları onları zorunlu olarak karşılıklı bir ilişkiye (**mu'âmele**) sürüklemektedir. Böylece her biri ihtiyaç duyduğu şeyi edinmek için diğerlerinin elinde bulunanı [zorla] almak ister. Çünkü insanın hayvânî doğasında diğerlerine düşmanlık ve zulmetme özelliği vardır. Buna karşılık diğerleri de öfke ve gururun gereği olarak elindekini savunurlar. Bu ise insanî kuvvelerin gereğidir. Bu durumda insanlar arasında bir anlaşmazlık ve savaş durumu ortaya çıkmaktadır (...). Ancak insanların, birbirine saldırılarını engelleyen bir yasa koyucu olmaksızın, anlaşmazlık ve savaş içinde varlıklarını sürdürmeleri mümkün değildir. İşte bundan dolayı otorite sahibi bir yasa koyucunun varlığına ihtiyaç duyulmaktadır. Yasa koyucu ise insanî doğa gereği diğer insanlar üzerinde bir otoriteye, üstünlüğe ve baskı kullanma gücüne sahip olmalıdır. Fakat yasa koyucu bu hususlarda asabiyete ihtiyaç duymaktadır. Nitekim daha önce birçok kez anlattığımız gibi, asabiyet olmadan ne bir hak talebi (**mütâlebât**) ne de bir savunma talebi (**müdâfa'ât**) gerçekleşebilir.²⁶⁵

²⁶⁵ Vâfî, c. II, s. 559; Şeddâdî, c. I, s. 321; Rosenthal, c. I, s. 380-381; Pîrîzâde, c. I, s. 365. İbn Haldûn aynı konuyu bir başka pasajda şu şekilde tartışmaktadır: "Sonra, sözkonusu toplumun [ancak bu şekilde] meydana gelmesi ve böylece dünyadaki umrânın tamamlanması [mümkün olduğuna göre] bu durumda insanları birbirine karşı koruyan bir yasa koyucunun da (**vâzî'**) var olması gerekmektedir. Çünkü insanların hayvânî doğalarında düşmanlık ve zulüm vardır. İnsanların yabanî hayvanlara karşı kendilerini korumak için geliştirdikleri silahlar [ve sanatlar], insanlardan gelecek düşmanlığı bertaraf etmek için yeterli değildir. Çünkü [bu silahlar] bütün insanlarda vardır. O halde insanları, insanlardan gelecek düşmanlığa karşı koruyacak başka bir şeyin olması gerekmektedir. (...) Böylece bu yasa koyucunun insanlardan biri olması ve onlar üzerinde bir üstünlüğü, otoritesi ve caydırıcı bir gücünün

[B4a] Filozoflar [yasa koyucunun zorunluluğunu ifade eden] bu delile nübüvvetin ispatını ve onun insan doğasının bir özelliği olduğunu aklî bir kanıtla ilave etmeye çalışmaktadırlar. Onlar bu delili sonuna kadar takip ederek insanlar için bir yasa koyucunun gerekli olduğu sonucuna ulaşmakta ve şöyle demektedirler: Yasa, Allah tarafından farz kılınmış ve insanlar arasından birinin [peygamberin] getirdiği bir şeriatla mümkün olabilmektedir.²⁶⁶ [B4b] (...) Ancak, gördüğün üzere, filozoflar tarafından ileri sürülen bu önerme kesin kanıtlarla ispatlanabilir (**burhânî**) değildir. Çünkü insanın [toplumsal] varlığı ve sürekliliği peygamberin yasa koyuculuğu olmaksızın da tamamlanabilmektedir. Şöyle ki, yasa koyucu kendinde bulduğu güçle veya **asabiyetle** de insanlar üzerinde caydırıcı bir otoriteye sahip olabilmektedir.²⁶⁷

İbn Haldûn'un klasik ihtiyaç teorisinin temel unsurlarında yaptığı tashihin toplum ve siyasette nasıl bir işleve sahip olacağına ilişkin düşüncesi, onun bu pasajlardaki ilgi ve kaygısının merkezî noktasını oluşturmaktadır. Çünkü bu pasajlar bir yandan filozofların insanın zorunlu ihtiyaçlarına dair zorunluluk iddiasının toplumsal yaşamın hangi aşamasına kadar işlevsel olduğuna ilişkin İbn Haldûn'un kavrayışını ortaya koyarken, diğer taraftan pasaj [B1] ve [B2]'de teorik temeli ortaya konulan yeni düzlemin onun toplum ve siyaset teorisinde nasıl bir rol oynadığını göstermektedir. Şöyle ki, İbn Haldûn pasaj [B1] ve [B2]'de beslenme ve barınmaya

olması gerekmektedir. (...) Bundan da açıkça ortaya çıkıyor ki, **mülk** [siyasal otorite] insan doğasının bir gereğidir ve onlar için [insanın varlığının düzeni ve sürekliliği] zorunludur." Bkz. Vâfî, c. I, s. 341-342; Şeddâdî, c. I, s. 69; Quatremère, c. I, s. 71; Rosenthal, c. I, s. 91-92; Pîrîzâde, c. I, s. 89-90.

²⁶⁶ Pîrîzâde'nin tercümesinde filozofların, peygamberin varlığının ispatında dini esas alan ilim adamlarının itibar etmediği üç şartı ileri sürdükleri sözkonusu edilmektedir. Bu şartlardan **ilki**, peygamberin bütün gaybî bilgilere sahip olması gerektiğidir. Böylece peygamber, bütün beşerî ilişkilerden uzak saf ruhuyla melekler ve gök cisimlerinin nefslerinde bulunan gaybî olayları ve kainâtın sûretini müşâhede edip nefsleri zayıf olan kimselere gaybtan haber verebilmektedir. **İkincisi**, peygamberin mucize sahibi olması gerektiğidir. Böylece peygamber yüce nefsinde ve latîf ruhunda bulunan kuvvetle dört unsura (**anâsır-ı erba'a**) dahi etki ettiği için istediği gibi yeryüzü, madde, hava ve ateşe de hükmedebilmektedir. **Üçüncüsü** ise peygamberin kutsal nefsi, nefse ait bütün meşguliyetlerden ve bütün dünyevî ilişkilerden uzak bir şekilde sürekli gayb âlemine yöneldiği ve bu âlemle bitişik bir duruma geldiği için, dış duyuların duyulurlarla irtibatının kesildiği uyku esnasında daha sonra aynen gerçekleşen birçok olayı müşâhede edebildiği gibi, uyanırken de melekleri birer sûret şeklinde görüp onların sözlerini işitebilmesi gerekir. Böylece Allah'ın vahyettiği emirleri insanlara tebliğ edebilmektedir. Pîrîzâde'nin dini esas alan ilim adamlarının bu şartlara itirazına ilişkin söyledikleri ise genel olarak şu şekilde özetlenebilir: Peygamberin sahip olması gerektiği bu durumlar onun doğasının gereği olarak değil, Allah'ın istediği zaman istediği kadar ve istediği kişiye mucize ve gaybî bilgiyi vermesiyle mümkün olmaktadır. Pîrîzâde bu bölümün sonunda, sözkonusu bu bilgileri kelâm kitaplarının sem'îyyât kısmından istifade ederek özetlediğini söylemektedir; bkz. Pîrîzâde, c. I, s. 90-91. Pîrîzâde'nin bu tasnifine benzer bir tasnifi İbn Sînâ **el-Mebde' ve'l-me'âd**'in "Peygamberliğin Üç Özelliği" isimli bölümünde yapmaktadır; bkz. İbn Sînâ, **el-Mebde ve'l-me'âd**, trc. M. Cüneyt Kaya, **Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II** içinde, der. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012, s. 460-466.

²⁶⁷ Vâfî, c. I, s. 342; Şeddâdî, c. I, s. 69-70; Quatremère, c. I, s. 72; Rosenthal, c. I, s. 92-93; Pîrîzâde, c. I, s. 91.

dayalı yardımlaşma ihtiyacının zorunluluk iddiasını toplumun var olmasından sonra [B3] ve [B4a-4b]'de sürdürmemektedir. Başka bir ifadeyle, toplum var olduktan sonra beslenme ve barınmaya dayalı zorunlu ihtiyaçlar, “zorunlu ihtiyaç fazlası” (**hâcî**) ve “yetkinlik”²⁶⁸ ihtiyaçlarına (**kemâlî**) dönüşerek zorunluluk iddiasını yitirmektedir.²⁶⁹ Buna karşılık pasaj [B1] ve [B2]'de korunma ve savunmaya dayalı yardımlaşma ihtiyacındaki zorunluluk iddiası, [B3] ve [B4a-4b]'de olduğu gibi, toplumsal yaşamın bütün aşamalarında devam etmektedir. Buradaki tek dönüşüm, daha doğru bir ifadeyle tek gelişim, hayvanlara karşı savunma ihtiyacının insanlara karşı savunma ihtiyacını da kapsayacak bir şekilde genişlemesidir. Bu genişleme ise, özellikle, Fârâbî-İbn Sînâ'nın nübüvvet merkezli bağlamını eleştirerek siyasal otoritenin kaynağını göstermeyi amaçlamaktadır.²⁷⁰ Buna göre pasaj [B3] ve [B4a-4b]'de İbn Haldûn nihâî olarak siyasal otoritenin insan doğasının hangi ihtiyaçlarıyla irtibatlı olduğunu tespit etmekle ilgilenmektedir. Başka bir ifadeyle, bu aşamada İbn Haldûn insan doğasına içkin hangi öncülün siyasal otoritenin zorunluluğunda işlev görebileceğini tespit etmekle ilgilenmektedir. Onun bu yöndeki çabası önce “yasa”nın niçin var olduğu [B3] sonra bu “yasa”nın kaynağının ne olduğunu [B4a-4b] belirleme üzerine yoğunlaşmaktadır. Her iki durumda da İbn Haldûn insan doğasına müracaat ederek klasik dönem filozoflarından daha ileri bir adım atmaktadır. Böylece İbn Haldûn toplum ve siyaseti oluşturan öncüllerdeki bütün zorunluluk iddialarını zorunlu kılan tek bir öncül tespit etmektedir ki bu öncül asabiyettir.

Bu durumda eğer insan doğası gereği asabiyet sahibiyse veya toplumsal varoluşun temel ilkesi olarak asabiyet insan doğasında var ise bu düşünce, İbn

²⁶⁸ Yukarıda da ifade edildiği gibi, İbn Haldûn **Mukaddime**'nin birçok bölümünde bu tasnifi yapmaktadır. Örnek olarak bkz. Vâfî, c. II, s. 467, 806; Şeddâdî, c. I, s. 63, 189, c. II, s. 211; Quatremère, c. I, s. 68, 220, c. II, s. 239; Rosenthal, c. I, s. 85, 249, c. II, s. 276; Pîrîzâde, c. I, s. 84, 235, c. II, s. 286.

²⁶⁹ Bu aşamada konunun daha iyi anlaşılması için toplum var olduktan sonra beslenme ve barınmaya dayalı ihtiyaçların karşılanmasındaki zorunluluk iddiasının “sürdürülmemesi” ya da “yitirilmesi” şeklindeki tespitin açıklanmaya ihtiyacı var. Çünkü buradaki “sürdürülmemesi” ve “yitirilmesi” hiçbir zaman beslenme ve barınmaya ilişkin zorunluluk iddiasının “sıfırlandığı” anlamına gelmemektedir. Bu ifade, iki bileşenli ihtiyaç teorisinin toplumsal yaşama ilişkin zorunluluk iddialarının toplum var olduktan sonra merkez değiştirdiği, başka bir ifadeyle, bu aşamadan sonra bütün zorunluluğun “korunma” ve “savunma” ihtiyacına dayalı zorunluluk üzerine kurulduğu anlamında anlaşılmalıdır. Buna karşın birinci(l) zorunluluk bir ihtiyaç olarak varlığını her zaman sürdürmektedir, fakat bu ihtiyaç zorunlu olmayan şekillerde karşılanmaktadır. Bu konuya “Kurucu Asabiyet ve Kurucu-Yıkıcı Asabiyet” başlığında yeniden döneceğiz.

²⁷⁰ Fârâbî ve İbn Sînâ'nın medenî siyaset düşüncesi bağlamlarına ilişkin İbn Haldûn'un eleştirilerini konu edinen iki çalışma için bkz. Ahmet Arslan, “İbn Haldûn ve Fârâbî-İbn Sînâcî ‘Medenî Siyaset’ Geleneği”, **Yazko Felsefe Yazıları**, sy. 7, İstanbul 1983, s. 53-73. Şenol Korkut, “İbn Haldûn'un ‘es-Siyâsetü'l-medeniyye’ Teorisini Eleştirisi”, **İbn Haldûn: Güncel Okumalar** içinde, ed. Recep Şentürk, İz Yayıncılık: İstanbul, 2009, s. 161-193.

Haldûn'un "İnsan doğuştan sahip olduğu özelliklerin ve doğasının değil, kendi alışkanlıklarının çocuğudur" (**enne'l-insâne ibnû 'avâidihî ve me'lûfihi, lâ ibne tabî'atihî ve mizâcihi**)²⁷¹ düşüncesiyle nasıl uzlaştırılacaktır? İlk bakışta bir çelişki gibi görünen bu durum, İbn Haldûn'un toplum teorisinin onun öncülleriyle olan ilişkisi bakımından şimdiye kadar ertelediğimiz başka bir boyutunu ortaya koymaktadır. Çünkü yukarıdaki açıklamalar insanın zorunlu birinci doğasının toplumsal varoluştaki etkinliğine ilişkin açıklamalardır. Ancak insan doğası her ne kadar türü bakımından kendinde aynı özelliğe sahip olsa da algı ve idraklerindeki güçlülüğü, zayıflığı, iyiliği ve kötülüğü gibi durumları aşamalı bir şekilde birbirinden farklılaşmaktadır. Onun varlığı, dışardan ilave olarak üzerine gelen algılar, alışkanlıklar ve bunlara göre aldığı biçimlerdeki farklı görünümlere bağlı olarak farklılaşmaktadır. Böylece varoluş aşamasından tam varoluş aşamasına geçmektedir (**fe-bihâzihi yetimme vücûdühâ**).²⁷² Buna göre bu soru, toplumsal tam varoluşu açıklamak için insanın mümkün ikinci doğasının da incelenmesini gerektirmektedir. Bu ise İbn Haldûn'un "âdet/alışkanlıklar" (**'avâid**) ve "doğa" (**tabî'at**) terimleri arasındaki farkı açıklayan perspektifiyle ilişkilidir. İbn Haldûn'a göre "bir şeyin, çokça ve uzun bir süre boyunca tekrarı sonucunda kökleşmesi"²⁷³ anlamına gelen âdetlerin insan doğası üzerindeki etkisi, toplumun diğer öncüllerinin toplum üzerindeki etkisini mümkün kılan kanallardan birisidir. Başka bir ifadeyle âdetler, bir yönüyle insanın zorunlu birinci doğasından kaynaklanan, diğer yönüyle toplumun diğer öncüllerinin etkisinden kaynaklanan köklü alışkanlıklar olarak toplum üzerinde etkilidir. Buna göre âdetler hem insanın zorunlu birinci doğasının hem de toplumun diğer öncüllerinin etkisi sonucunda ortaya çıkan köklü alışkanlıklar olarak insanın mümkün ikinci doğasını oluşturmaktadır.²⁷⁴

²⁷¹ Vâfi, c. II, s. 479; Şeddâdî, c. I, s. 201; Quatremère, c. I, s. 229, c. II, s. 239; Rosenthal, c. I, s. 258; Pîrîzâde, c. I, s. 247. İbn Haldûn **Mukaddime**'nin ilerleyen bölümlerinde bu ifadeyi oluşturan terimleri biraz değiştirerek yeniden şu şekilde gündeme getirmektedir: "**Fe-hüve ibnû 'avâidihî lâ ibne nesebihî**"; bkz. Vâfi, c. II, s. 837; Şeddâdî, c. II, s. 251; Quatremère, c. II, s. 279; Rosenthal, c. II, s. 317; Ahmet Cevdet Paşa, c. III, s. 321.

²⁷² Vâfi, c. III, s. 1314; Şeddâdî, c. III, s. 293; Quatremère, c. III, s. 346; Rosenthal, c. III, s. 393-394; Ahmet Cevdet Paşa, c. III, s. 260.

²⁷³ İbare şu şekildedir: "**el-'avâid innemâ tursehu bi-kesreti't-tekrâr ve tûli'l-emed**". Vâfi, c. II, s. 859; Şeddâdî, c. II, s. 284; Quatremère, c. II, s. 309; ; Rosenthal, c. II, s. 349; Ahmet Cevdet Paşa, c. III, s. 353.

²⁷⁴ Saîd Gânimî de bu ayırma benzer bir ayırım yapmaktadır. Ancak Gânimî, bu ayırımı **tab'** terimi ile **tabî'at** terimi arasında varsaydığı fark üzerine inşa etmektedir. Ona göre İbn Haldûn açısından **tab'** insan doğasının zâtî bir zorunluluğu anlamına gelmemekte, aksine insanın alışkanlıkları neticesinde ortaya çıkan "çoğunlukla zorunlu" (**ez-zarûrî el-kâhir**) anlamında kullanılmaktadır. Gânimî **tabî'at** teriminin ise insanın zorunlu doğası anlamında kullanıldığını söylemektedir; bkz. Saîd Gânimî, **el-Asabiyye ve'l-hikme: Kırâe fi felsefeti't-târih inde İbn Haldûn**, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye,

Burada İbn Haldûn'a nisbetle insanın zorunlu doğası ile mümkün doğası arasında yaptığımız ayırımın temelde iki dayanağı bulunmaktadır: İlk olarak bu ayırım, İbn Haldûn'un umrân ilminin öncüllerini açıklarken var olması bakımından toplum ile arazları ve meseleleriyle birlikte var olan toplum, başka bir ifadeyle toplumsal varoluş ile toplumsal tam varoluş arasında yapmak istediği ayırımı dayanmaktadır. Çünkü İbn Haldûn bu ayırımı insanın zorunlu birinci doğası üzerine kurulan "toplumsal varoluşun zorunluluğu" öncülü ile toplumun diğer öncülleri arasındaki ayırımla açıklamaktadır.²⁷⁵ İkinci olarak bu ayırım, "İnsan doğuştan sahip olduğu özelliklerin ve doğasının değil, kendi alışkanlıklarının çocuğudur" ibaresinin **Mukaddime**'de kullanıldığı bağlama dayanmaktadır. Çünkü İbn Haldûn en temelde bu ibareyi bedevîlerle hadârîler arasındaki farkı açıklamak için kullanmaktadır.²⁷⁶ İbn Haldûn düşüncesinde bedevî ya da hadârî olmak ise insan için zorunlu bir doğa değil, toplumun diğer öncüllerinin de etkisiyle sonradan oluşan mümkün ikinci bir doğadır. Böylece etki eden ve etki alan olarak insan, toplumsal varoluş ve tam varoluş aşamalarında işlevsel olan öncüllerin merkezinde bulunduğundan, bizzat insan doğasının toplum için öncül oluşu da iki yönlü bir etkiye sahip olmaktadır. Birinci yönü itibariyle toplumsal varoluşa neden olması ya da toplumsal varoluşu zorunlu kılması anlamında asabiyet insanın zorunlu birinci doğasında içkin bir "öncül" iken [B4a-4b], ikinci yönü itibariyle toplumsal tam varoluş için insanın alışkanlıklarıyla belirlenen mümkün ikinci doğası, onun zorunlu birinci doğasıyla birlikte toplumun diğer öncüllerinin etkilerini de taşıması bakımından "sonuç-öncül" durumundadır. Esasında "sonuç-öncül", "toplumsal varoluşun zorunluluğu" dışındaki tüm öncüllerin toplum var

2006, s. 119. İbn Haldûn'un bu terimleri kullandığı terkipler ve bağlamlar dikkate alındığında Gânimî'nin tespitine katılmak mümkün gözükmemektedir. İbn Haldûn'un **tab'** terimini "alışkanlıklar" anlamında kullanmadığını iki bakımdan göstermek mümkündür. İlk olarak, İbn Haldûn **Mukaddime** boyunca **tab'** terimini çoğunlukla **bi't-tab'** şeklinde kullanmaktadır. Bu kullanımın bağlamı ise bir eylemin/oluşun nasıl meydana geldiğiyle ilgilidir. Yani bir şeyin doğası (**tabî'at**) gereği kendisinden çıkan eylemler, bu şeyin doğası bakımından (**bi't-tab'**) meydana gelen eylemleri olmakta ve bu eylemler tek başına o şeyin alışkanlıklarını oluşturmamaktadır. Dolayısıyla İbn Haldûn genel olarak **tab'** terimini **tabî'ata** ve onun eylemlerinin oluş şekline nisbetle kullanmaktadır. İkinci olarak, İbn Haldûn bazen **tab'** ile **tabî'at** terimlerinin birbirinin yerine geçecek şekilde eş anlamlı olarak kullanmaktadır. Örnek olarak i) **fi tab'ihî-fi-tabî'atihî** gibi bazen "bir şeyin doğasında" anlamını ifade ederken, ii) **tab'u'd-devle-tabî'atü'd-devle** gibi bazen aynı bir "şeyin doğası" anlamını ifade ederken, iii) **tab'u'l-bürûde-tabî'atü'l-yübûse/tabî'atü'r-rutûbe** gibi bazen eş/zıt anlamlı durumların "doğası" anlamını ifade ederken, iv) **bi-muktezâ tab'ihî-bi-muktezâ tabî'atihî** gibi bazen bir "şeyin doğası gereği" anlamını ifade ederken her iki terimi eş anlamlı olarak kullanmaktadır. Bütün bunlar İbn Haldûn'un **tab'** terimi ile **tabî'at** terimi arasında özel bir fark gözetmediğini göstermektedir.

²⁷⁵ Vâfi, c. I, s. 340-343, 392-405; Şeddâdî, c. I, s. 67-71, 132-146; Quatremère, c. I, s. 68-73, 148-165; Roshental, c. I, s. 89-95, 167-184; Pîrizâde, c. I, s. 87-92, 156-172.

²⁷⁶ Vâfi, c. II, s. 476-477, 837-838; Şeddâdî, c. I, s. 200-202, c. II, s. 251-253; Quatremère, c. I, s. 228-230, c. II, s. 278-280; Rosenthal, c. I, s. 257-258, c. II, s. 317-319; Pîrizâde, c. I, s. 246-248, Ahmet Cevdet Paşa, c. III, s. 321-323.

olduktan sonra onda etkisini gösteren anlamına nispetle öncül olarak nitelendiği bir duruma işaret etmektedir. Buna göre insanın zorunlu birinci doğası var olması bakımından toplumun zorunlu, değişmez ve tümel zeminine işaret ederken, mümkün ikinci doğası toplumun değişen, farklılaşan ve tikel zeminine işaret etmektedir. Çünkü “umrân ilminin öncülleri” başlığında da incelendiği gibi, özü itibariyle insanın asabiyet sahibi bir varlık olmasından ibaret olan “toplumsal varoluşun zorunluluğu” öncülü her ne kadar var olması bakımından toplumun kurucu öncülü olsa da tam varoluş için toplumun diğer öncüllerinin etkilerine ihtiyaç vardır. İşte bu etkilerin tikelliği ve değişkenliği ölçüsünde “insan kendi alışkanlıklarının çocuğudur”. O halde bu ibare, insanın zorunlu doğasından kaynaklanan etkinliğini ortadan kaldırmamakta, aksine bu etkinlikle birlikte toplumun diğer öncüllerinin etkinliğini de varsayarak insanın mümkün doğasını vurgulamak istemektedir.

Ancak pasaj [B4b]'ye daha dikkatli bakıldığında İbn Haldûn'un Fârâbî ve İbn Sînâ bağlamına yaptığı bütün eleştirileri boşa çıkacak şekilde peygamberin yasa koyuculuğunun varlığına ilişkin bir imada bulunduğu görülmektedir. İbn Haldûn'un bu yöndeki iması “hilafet ve imametin anlamı”²⁷⁷ ve “toplumsal işlerin kendisiyle düzenlendiği bir siyaset gerekmektedir”²⁷⁸ bölümlerindeki açık ifadeleriyle desteklendiğinde, onun peygamberin yasa koyuculuğunu tamamen devre dışı bırakmadığı görülmektedir. Bu aşamada şu soru gündeme gelmektedir: İbn Haldûn'un pasaj [B4b]'de ve sözkonusu edilen diğer bölümlerde peygamberin yasa koyuculuğunun varlığına ilişkin iması ve açık ifadeleri aynı pasajda siyasal otoritenin kaynağı olarak tespit edilen asabiyetle nasıl uzlaştırılacaktır? İbn Haldûn'un siyaset teorisini bütün boyutlarıyla incelenmesini gerektiren bu soru üçüncü bölümde ele alınacaktır.

2.2. Asabiyetin Teorik Varlığı: Kurucu Asabiyet ile Kurucu-Yıkıcı Asabiyet

²⁷⁷ Vâfi, c. II, s. 562; Şeddâdî, c. I, s. 326; Quatremère, c. I, s. 342; Rosenthal, c. I, s. 385-386; Pîrîzâde, c. I, s. 370.

²⁷⁸ Vâfi, c. II, s. 724; Şeddâdî, c. II, s. 111; Quatremère, c. II, s. 126-127; Rosenthal, c. II, s. 137-138; Pîrîzâde, c. II, s. 190.

İbn Haldûn'un asabiyeti bütün toplumsal varoluş kategorilerinin zorunlu öncülü olarak tespit etme çabası, sözkonusu kavramın, toplum ve siyaset arasındaki ayrışmaya ya da ayrışmazlığa dair tahlilde nasıl bir rol üstlendiğine ilişkin bir tartışmayı gerektirmektedir. Çünkü asabiyyetin hem toplumun hem de siyasetin kuruculuğunu üstlenmiş olarak insan doğasındaki varoluşu, biri i) beslenme ve barınma durumlarında yardımlaşmanın zorunluluğu (birinci(l) zorunluluk) diğeri ii) savunma ve korunma durumlarında yardımlaşmanın zorunluluğu (ikinci(l) zorunluluk) olmak üzere ısrarla vurgulanan ikili bir tasnifin içinde tartışılmaktadır.²⁷⁹ İbn Haldûn ikinci zorunluluğu açıkça asabiyyetle nitelendirirken, birinci zorunluluğun asabiyyetle ilişkisinin ne/nasıl olduğu konusunda sessiz kalmaktadır. Peki, teorik olarak biri diğerine indirgenemeyen birinci ve ikinci(l) zorunluluk alanlarının her ikisinde de insanlar arasında bir yardımlaşma eyleminin gerçekleşmesi zorunlu görüldüğü halde İbn Haldûn açısından birinci aşamadaki yardımlaşma zorunluluğunun asabiyyetle ilişkisi nasıl aydınlatılabilir? Bu sorunun cevabı olarak açıklamaya çalışmak zorunda olduğumuz şey, İbn Haldûn'un tam da sessiz kaldığı noktaya, yani onun toplumla siyaset arasındaki ayrılmışlığa/ayrılmazlığa ilişkin görüşlerine karşılık gelmektedir. Sözkonusu ayrılmışlık/ayrılmazlık ilişkisi ise hem toplumun hem de siyasetin kurucu öncülü olarak varsayılan asabiyyetin teorik ayrılmışlığına/ayrılmazlığına dair bir tartışmayla özdeşleşmektedir. O halde insanın zorunlu ihtiyaçları bakımından yapılan bu ikili tasnif, birincisi toplum teorisinde merkezîleşen kurucu asabiyyet, ikincisi ise siyaset teorisinde merkezîleşen kurucu-yıkıcı asabiyyet olarak birbirinden bağımsız iki farklı aşamada incelenebilir mi? Başka bir ifadeyle, mutlak olarak siyasetin dışında ve ötesinde olan bir toplum ve bu niteliğiyle de toplumu kuran asabiyyetle toplumu koruyan/yıkıcı asabiyyet arasındaki ayrımın teorik ve pratik imkânı nedir?

Yukarıdaki tasnife daha yakından bakıldığında, onun iki ögesi arasında üçüncü bir zorunluluk alanının, başka bir ifadeyle zorunlu bir ilişkinin varsayıldığı ve iki ögenin sözkonusu zorunlu ilişki üzerinden birbirine bağlandığı görülmektedir. Bu zorunlu ilişki, korunma ve savunmanın ancak beslenme ve barınmaya dayalı olarak var olabileceğine işaret etmektedir. Bununla birlikte beslenme ve barınma ihtiyacıyla korunma ve savunma ihtiyacı teorik olarak biri diğerine indirgenemeyen farklı ihtiyaçlardır. Çünkü beslenme ve barınma ihtiyacı toplumsal olarak yaşamının bir

²⁷⁹ Bundan sonra metin içerisindeki yoğunluğu ve cümle uzunluklarını azaltmak amacıyla gerekli gördüğümüz yerlerde bu tasnifin birinci unsurunu, yani "beslenme ve barınmaya dayalı yardımlaşmanın zorunluluğu"nu "birinci(l) zorunluluk", ikinci unsurunu yani "korunma ve savunmaya dayalı yardımlaşmanın zorunluluğu"nu ise "ikinci(l) zorunluluk" olarak tanımlayacağız.

iradesini ortaya koyarken, korunma ve savunma ihtiyacı toplumun korunmasına ilişkin yasamanın bir iradesini ortaya koymaktadır. Bu perspektiften bakıldığı zaman insan doğasında hem yaşama hem de yasama iradelerinin herhangi bir toplumsal varoluş içindeki kendi pratik gerçekliklerini örnelemesi, onları teorik olarak birbirinden ayırarak ilkinı kurucu asabiyet, ikincisini kurucu-yıkıcı asabiyet olarak tasnif etme imkânını vermektedir. Ancak toplumsal varoluş içinde her ikisinin de varlığını sürdürüyor olması, aralarında belirsizliğe dönüşen bir ayrılmazlığın/birlikteliğin oluşmasına sebep olmaktadır. Çünkü önce biyolojik ihtiyaçlar (beslenme ve barınma) üzerine kurulan yaşam ve yaşamın mutlak yasadızlık hali, sonra da bu yasadız yaşamın psikolojik/politik ihtiyaçlar (savunma ve korunma) üzerine kurulan yasayla bütünleştiği bir aşamanın/alanın pratik olarak tespiti sözkonusu değildir. Aksine burada yaşam ve yasa ya da toplum ile siyaset, insanın biyo-politik ya da toplumsal-siyasal varlığında bütünleşmektedir. Buna göre yukarıda sözkonusu edilen zorunlu bağlantı, her ne kadar teorik olarak yaşam ile yasa ya da toplum ile siyaset arasındaki ilişkinin bir eklemlenme, başka bir ifadeyle bir öncelik-sonralık ilişkisi olduğuna işaret etse de pratik olarak siyasetin dışında ve ötesindeki yaşamın temsil ettiğı bir toplumsal yapıya ulaşmak mümkün görünmemektedir. İbn Haldûn pratik varlığı bakımından toplum ve siyaset arasındaki bu ayrılmazlığı klasik felsefenin madde-sûret teorisiyle açıklamaktadır:

[B5] Bütün bunların en önemli sebebi şudur: Madde için sûretin durumu neyse toplum (**umrân**) için devlet ve mülkün durumu da öyledir. Sûret ise türü bakımından maddenin varlığını koruyan şekildir. Felsefî ilimlerde sûret ile madde arasındaki bu ilişki “birinin diğerinden ayrılması mümkün değildir” (**ennehu lâ yümkinu infikâkü ehadihimâ ‘ani’l-âhar**) şeklinde ispat edilmiştir. O halde toplum olmaksızın devlet [ve mülk] tasavvur edilemez (**lâ tütasavver**). Devlet ve mülk olmaksızın toplumun var olması ise çok zordur (**müte‘azzir**). Çünkü insan doğasında bir yasa koyucunun varlığını gerektiren düşmanlık var olduğundan [bu doğa kendisini var ettiğı andan itibaren] bir siyaset ortaya çıkmaktadır (**fe-teta‘ayyanü’s-siyâsetü**). Bu siyaset ise ya “dinî (**eş-şer’iyye**) siyaset” olur ya da mülkî siyaset (**el-mülkiyye**) olur. İşte [mülk ve] devletin anlamı budur. O halde devlet/mülk ile toplum birbirinden ayrılmaz iki şey olduklarına göre birinin çözülmesi diğerinin de çözülmesini, birinin yok olması diğerinin de yok olmasını gerektirmektedir. (...) Gerçekte “toplumun maddesi” üzerinde (**fî-mâddeti’l-umrân**) etkili olan şey ise devlet [ve mülk]’teki asabiyet ve kuvvettir.²⁸⁰

²⁸⁰ Vâfî, c. II, s. 895-896; Şeddâdî, c. II, s. 233-234; Quatremère, c. II, s. 264-265; Rosenthal, c. II, s. 300-301; Pîrîzâde, c. II, s. 305-306. Burada madde-sûret teorisi üzerinden devlet/mülk ile toplum arasında kurulan zorunlu ilişki daha özet bir şekilde başka pasajlarda da tartışılmaktadır. Bkz. Vâfî,

Umrân ile mülk, toplum ile siyaset arasındaki ilişkinin bir arada ve azamî yoğunlukta incelendiği yerlerden biri olan bu pasajda²⁸¹ dikkat çeken en önemli nokta, İbn Haldûn'un Aristotelesçi madde-sûret teorisinin öz ve Aristotelesçi gelenekle Yeni-Eflâtuncu gelenek içinde genellikle kabul edilen boyutunu öne çıkartmasıdır. Bu tercihiyle İbn Haldûn madde ve sûretin cevherliği/zâtılığı ile madde ve sûretin birbirine göre önceliği/sonralığı; Eflâtuncu sûretin maddeyi aşkınlığı ve hâriciliği veya onun Eflâtuncu idealarla ilişkisi, Aristotelesçi sûretin maddeye içkinliği ancak ontolojik önceliği ve Fârâbî-İbn Sînâcî sûretin faal akıl veya vâhibu's-suver'le bağlantısının olup olmadığı ya da nasıl olduğu²⁸² gibi tartışmaları dışarda bırakmak istemektedir. Çoğu metafizik alanda ve birbiriyle uzlaştırılmaz tespitler üzerine kurulduğunu düşünerek²⁸³ bu tartışmaları bir tarafa bırakan İbn Haldûn için madde-sûret teorisini burada önemli kılan şey, sözkonusu teorisinin bileşikliği/terkibi durumu ve bu bileşiğin bileşenlerinin, yani madde ve sûretin pratik varlıkları bakımından eşzamanlılığına ve birlikteliğine dayanan bağlamıdır. Bu bileşiklik ve eşzamanlılık bağlamını öne çıkaran İbn Haldûn'un sözkonusu teoriyi toplumsal varoluşa nasıl uyguladığı/uyarladığı ve böylece birbiriyle irtibatlandırdığı kavramlar bu pasajda dikkat çeken başka bir noktadır. Burada ilk aşamada “umrân” terimi maddenin karşılığı olarak kullanılırken “devlet” ve “mülk” ise sûretin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu aşamada devlet daha özel bir biçim anlamında sûrete karşılık gelirken mülk, devleti de içeren daha genel bir mahiyet anlamında sûrete karşılık gelmektedir.²⁸⁴ Ancak İbn Haldûn ikinci

c. II, s. 741, 742; Şeddâdî, c. II, s. 80, 82; Quatremère, c. II, s. 94, 96; Rosenthal, c. II, s. 104, 107; Pîrîzâde, c. II, s. 158, 160.

²⁸¹ Öyle anlaşıyor ki bu pasaj, Muhsin Mehdî'nin umrânı Aristotelesçi dört neden teorisi üzerinden açıklamasına ve Ömer Türker'in metafizik ilkelerin umrâna uygulandığına ilişkin görüşlerine sebep olan en önemli pasajlardan birisidir. Mehdî, umrânı (culture) maddî neden, devleti/mülkü (the state) sûrî neden, asabiyeti (solidarity) fail neden ve genel iyilik [arzusu]'nu ise (the common good) gâye neden olarak değerlendirmektedir; bkz. Muhsin Mehdî, **İbn Khaldûn's Philosophy of History**, s. 232-285. Ömer Türker ise İbn Haldûn'un özellikle İbn Sînâ metafiziğinde görüldüğü şekliyle beş metafizik ilkeyi umrâna uyguladığını düşünmektedir. Türker'e göre bu ilkeler i) ruh-beden ayırımı ii) madde-sûret ayırımı iii) varlık-mahiyet ayırımı iv) Aristotelesçi teleoloji ilkesi ve v) her şeyin yetkinliği kendi tanımında içerilir ilkesidir; bkz. Ömer Türker, “The Nature of Royal Authority (Mulk) in The Context of Continuity and Mutability in Ibn Khaldûn's Thought”, **İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies**, c. 3, sy. 1 (2012), s. 42-44.

²⁸² Madde ve suret arasındaki ilişkinin klasik felsefedeki yorumlarına dair bir araştırma için bkz. İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret Anlayışı**, yayımlanmamış doktora tezi, SÜSBE: 2014, s. 68-156; 280-325.

²⁸³ Vâff, c. III, s. 1080-1086; Şeddâdî, c. III, s. 179-181; Quatremère, c. III, s. 210-214; Rosenthal, c. III, s. 246-250; Ahmed Cevdet Paşa, c. III, s. 182-184.

²⁸⁴ Mülk ve devletin eş anlamlılığı/özdeşliği veya farklılığı konusunda İbn Haldûn yorumcuları arasında bir tartışma vardır. Örnek olarak, Sâtî el-Husrî “mülk ve devletin genel olarak eş anlamlı kullanıldığını” düşünse de, “İbn Haldûn'un mülk terimini devlet terimine göre daha özel bir anlamda kullandığını”

aşamada devlet ve mülkü “siyaset” kavramı altında bir araya getirmekte, başka bir ifadeyle siyaseti, devlet ve mülkü içeren daha üst bir sûret olarak kullanmaktadır. Bu aşamada ise İbn Haldûn siyaseti sûretin her iki türüne, biçim ve mahiyete ya da devlet ve mülke işaret edecek şekilde kullanmaktadır. Buna göre İbn Haldûn madde-sûret teorisinin bileşenleri olarak “umrân” ve “siyaset” terimlerini tercih etmektedir. Ancak İbn Haldûn’un umrân terimini, daha önce ifade ettiğimiz gibi, özel bir bağlamda teknik bir terim olarak kullanmadığı sürece genel olarak toplum anlamında kullandığı hatırlandığında, son kertede madde-sûret teorisinin bileşenlerini “toplum” ile “siyaset”, bu bileşenlerin bağlamını ise pratik “eşzamanlılık” olarak tespit etmek daha uygun görünmektedir. Bu durumda sözkonusu bileşenlerin ve bağlamın asabiyetle ya da kurucu asabiyet ve kurucu-yıkıcı asabiyet ayrımıyla ilişkisi incelenmek durumundadır.

İbn Haldûn bu ilişkinin bir kısmını oluş ve bozuluş teorisi üzerinden kurmakla birlikte diğer kısmına ilişkin yukarıda sözkonusu ettiğimiz sessizliğini sürdürmektedir. İbn Haldûn pasajın sonunda madde-sûret ilişkisini oluş ve bozuluş teorisi üzerinden tartışarak oluş ve bozuluşun fail nedeni olarak asabiyeti tespit etmektedir. Ancak daha önce siyasetin maddesi olarak tespit edilen toplum bu aşamada “toplumun maddesi” (**mâddetü’l-umrân**) bakımından bir sûret olarak yeniden gündeme getirilmektedir. O halde, asabiyet bu bileşikteki oluş ve bozuluşun da fail nedeni olduğuna göre sûret olarak “toplumun maddesi” nedir? Bu soru İbn Haldûn’un sessiz kaldığı noktaya dönerek madde-sûret teorisini i) beslenme ve barınmaya dayalı yardımlaşmanın

tespit etmektedir; bkz. Sâtî el-Husrî, **Dirâsât ‘an Mukaddimeti İbn Haldûn**, s. 355. Câbirî ise Husrî’nin ikinci tespitini dikkate almaksızın eş anlamlılığa ilişkin birinci tespitini eleştirerek mülkün “bugün bizim “yönetim” (**hukm**) ya da “otorite”den (**sulta**) anladığımız anlama karşılık olarak”, devletin ise “belirli bir hanedan ailesinin hükmetme süresine/zamanına karşılık olarak kullanıldığını” düşünmektedir; bkz. Câbirî, **Fikru İbn Haldûn: el-Asabiyye ve’l-devle**, s. 195-196. Ancak bu tespitler, İbn Haldûn’un hem mahiyeti bakımından hem de sûreti bakımından yaptığı mülk tasnifleriyle uyuşmamaktadır. Çünkü, üçüncü bölümde müstakil olarak inceleyeceğimiz bu tasniflerde İbn Haldûn mülk terimini, genel olarak, asabiyetin belirli bir aşamalılık içinde gerçekleşen gayesi bağlamında kullanmaktadır. Bu gaye i) bir devlete dönüşerek gerçekleşebileceği gibi ii) bir devlete dönüşmeksizin, hatta iii) devletin içinde ondan bağımsız olmayan ya da yarı-bağımsız olan bir mülk şeklinde de gerçekleşebilir. Öyle anlaşıyor ki devlet içinde “daha özel” bir alana işaret eden bu son şık, yukarıdaki şekliyle el-Husrî’nin tespitine sebep olmuştur. Ancak İbn Haldûn son şıktaki merkezî devlet ile devlet içindeki yarı-bağımsız mülk arasındaki ilişkiyi “gerçek [tam] mülk” ve “eksik mülk” arasındaki ilişkiyle açıklamakta ve mülk terimini mahiyet ve sûret bakımından değişken bir içerikte sözkonusu üç şıkta da işaret eden bir terim olarak kullanmaktadır. Bkz. Vâfî, c. II, s. 559-560; Şeddâdî, c. I, s. 321-322; Quatremère, c. I, s. 338-339; Rosenthal, c. I, s. 380-381; Pîrîzâde, c. I, s. 365-366. Câbirî’nin tespiti ise daha isabetli görünse de İbn Haldûn’un “mülk” ve “devlet” arasındaki ilişkiyi ve farkı tam olarak açığa çıkartmamaktadır. Esasında, el-Husrî’nin de kabul ettiği gibi, İbn Haldûn devlet ve mülk terimlerini birçok yerde eş anlamda kullanmaktadır. Bununla birlikte İbn Haldûn devlet ve mülk arasındaki farkı açığa çıkarmak istediğinde, mülkü devletin özel bir anlamı olarak değil, devleti mülkün daha özel bir anlamına işaret edecek şekilde kullanmaktadır. Bunu şu şekilde de ifade etmek mümkündür: Her devlet aynı zamanda bir mülke de sahipken, her mülkün devleti olmayabilir.

zorunluluğu ii) korunma ve savunmaya dayalı yardımlaşmanın zorunluluğu tasnifi bağlamında yeniden tartışmamızı gerektirmektedir.

Pasaj [B1], [B2], [B3], [B4a-4b] ve [B5]'te de fark edileceği gibi, İbn Haldûn bütün tartışmasını birinci zorunluluğun mantıksal bilfiilliği üzerine kurmaktadır. Sözkonusu pasajlardaki tartışmalar **mâddetü'l-umrân** ve **sûret olarak umrân** üzerine değil, **madde olarak umrân** ve **sûretü'l-umrân** üzerine kurulmaktadır. İbn Haldûn pasaj [B5]'te birinci zorunluluğun bilkuvve madde ve sûretini değil, aksine bunun bilfiilliğini yani madde ve sûretin bileşikliği varsayarak ve bu bileşiği ikinci zorunluluğun maddesi yaparak onun bilkuvve madde ve sûretini tartışmaktadır. Buradaki esas ilgi, insanın beslenme ve barınma üzerinden gelişen yaşama iradesine değil, korunma ve savunma üzerinden gelişen yasama iradesine, yani toplumsal düzen ve sürekliliğe yoğunlaştığından madde-sûret teorisinin bileşenleri de bu zemine göre tespit edilmektedir. Nitekim Pîrîzâde pasaj [B5]'teki sûret terimini "sûret-i nizâm" olarak tercüme ederek madde-sûret teorisinin toplumsal düzenlilik bağlamına işaret etmektedir.²⁸⁵ İbn Haldûn'un bu ilgisinin göstermek istediği iki amaç vardır: i) İlk olarak madde-sûret teorisini toplumsal düzen ya da toplumsal sürekliliğin zorunlu zemini bakımından geliştirmek, ardından ii) sûretin mümkün şekillerini tespit etmek. Madde-sûret teorisinin pasaj [B5]'teki bileşenlerinin "toplum" ile "siyaset" olduğu hatırlandığında, toplumun düzensizliği/siyasetsizliği madde, sözkonusu düzensizliğin veya siyasetsizliğin bir yasa ve yasa koyucu tarafından giderilmiş durumu ise sûret olmaktadır. Yasa koyucunun toplumsal düzensizliği giderirken zorunlu olarak ihtiyaç duyduğu asabiyetle birlikte hâkim unsur olarak akıldan ya da dinden referans alması, sözkonusu sûretin mümkün biçimlerini ve mahiyetlerini göstermektedir.²⁸⁶ İşte İbn Haldûn'un beslenme ve barınma durumlarında yardımlaşmanın zorunluluğunun ya da insanın yaşama iradesinin asabiyetle ilişkisinin ne olduğu noktasındaki sessizliğinin sebebi, onun bu zorunluluğu özel olarak maddesi ve sûreti bakımından değil, bilfiilliği/bileşikliği bakımından tartışmaya dâhil etmesi ve böylece ikinci zorunluluğun maddesi olarak kabul etmesidir. Nitekim İbn Haldûn'un başka bir pasajda devlet/mülk

²⁸⁵ Pîrîzâde, c. II, s. 305, 306.

²⁸⁶ İbn Haldûn madde-sûret teorisinin bütün toplumsal varoluş kategorilerine ve biçimlerine uygulanabileceğini düşündüğünden, pasaj [B5]'te akıl ve dinin mülkün farklı biçim ve mahiyetlerde sûret oluşundaki etkisine ilişkin bir tartışmaya da işaret etmektedir. Bu niteliğiyle sözkonusu tartışma, madde olarak mülkün suretiyle (**sûretü'l-mülk**) ilgilidir ve nitekim İbn Haldûn başka bir pasajda "din mülkün sûretidir" (**ed-dînu sûretün li'l-mülk**) ibaresini kullanmaktadır. Ancak biz bu incelemeyi burada değil, üçüncü bölümde yapmaya çalışacağız. Bkz. Vâfî, c. II, s. 828; Şeddâdî, c. II, s. 240; Quatremère, c. II, s. 269-270; Rosenthal, c. II, s. 305; Pîrîzâde, c. II, s. 310.

ile toplum arasındaki madde-sûret ilişkisini “devlet ve mülk toplumun suretidir; toplum ise halkı, şehirleri ve bütün diğer unsurlarıyla birlikte mülkün maddesidir” **(ve zâlike enne’d-devlete ve’l-mülke sûretü’l-halîkati ve’l-umrân ve küllühâ mâddetün lehâ mine’r-re’âyâ ve’l-emsâr ve sâiri’l-ahvâl)**²⁸⁷ şeklindeki tespiti, madde olarak toplumun sözkonusu bileşikliğine işaret etmektedir. Onun bu tercihinin iki gerekçesini tespit etmek mümkün gözükmemektedir: İlk olarak o, pratik varlığı bakımından siyaset dışında bir toplum olabileceğini düşünmemektedir. Dolayısıyla toplumsal yaşam var olduğu andan itibaren yasa/siyaset zaten var olacağından, bundan sonra toplumun değişen sûretlerinin, yani **sûretü’l-umrân**ın değişme sebebi üzerinde yoğunlaşmak İbn Haldûn açısından daha makul gözükmemektedir. İkinci olarak, İbn Haldûn birinci zorunluğun sûretinin [umrân] bütün durumlarda aynı ve değişmez olduğunu, başka bir ifadeyle ikinci zorunluluğun aksine birinci zorunluluğun maddesiyle **(mâddetü’l-umrân)** ilişkisi bakımından mümkün değil zorunlu bir sûret olduğunu düşündüğü için onu madde konumunda tasavvur etmektedir.

Bu perspektif pasaj [B5]’in sonunda gündeme getirilen oluş ve bozuluş teorisi açısından da ona tutarlı bir zemin sağlamaktadır. Çünkü oluş ve bozuluş, madde aynı kaldığı halde maddenin mevcut sûretinin yok olması ve ardında yeni bir sûretin var olmasıyla farklı sûretlerin birbiri ardına gelmesiye eğer, madde-sûret bileşiğinin biri sabit diğeri değişken iki unsurunu ikinci(l) zorunluluk üzerinden tartışmak çelişik bir durum ortaya çıkarmamaktadır. Yani bu perspektif, bir taraftan madde-sûret teorisinin sabit unsuru veya maddesi olarak düşünülen “toplum”un birinci(l) zorunluluk bakımından sûret oluşu durumunda bile sürekli aynı şekilde tekrar ettiğinden ya da zorunlu bir sûret olduğundan ikinci zorunluluğun maddesinde ve dolayısıyla birinci zorunluluğun sûretinde herhangi bir farklı değişim meydana gelmemektedir. Ancak burada sözkonusu edilen toplumun sabitliği düşüncesi, toplumun hareketini tamamen kaybettiği ve onda hiçbir değişimin meydana gelmediği anlamına değil, aksine sürekli tekrarlanan aynı değişimin meydana geldiği anlamına gelmektedir.²⁸⁸ Buna karşılık ikinci zorunluluğun sûreti olan siyaset bilfiil olarak sürekli değişmektedir. Her ne kadar ikinci zorunluluğun sûreti olarak yeniden kurulacak şeyin yine siyaset olması zorunluysa da bu siyaset, mahiyet ve biçim olarak diğerinden farklı olduğundan farklı bir sûret olacaktır. İşte iki zorunluluk alanı arasındaki sabitlik ve değişkenlik üzerinden

²⁸⁷ Vâfi, c. II, s. 817; Şeddâdî, c. 225; Quatremère, c. II, s. 255; Rosenthal, c. II, s. 291; Pîrizâde, c. II, s. 298.

²⁸⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, s. 333.

kurulan bu pratik ilişki, en başından itibaren İbn Haldûn'un madde-sûret teorisini ikinci(l) zorunluluk alanında tartışmasına ve buradaki oluş ve bozuşun fail nedeni olarak ise asabiyet ya da bizim tanımlamamızla kurucu-yıkıcı asabiyet olarak düşünmesine sebep olmaktadır.

Bununla birlikte **mâddetü'l-umrân** ifadesinde de işaret edildiği gibi, İbn Haldûn düşüncesinde ikinci zorunluluğun toplumsal düzenlilik bağlamının dışında başka bir bağlamda birinci zorunluk alanını ayrıca madde ve sûreti bakımından incelemenin ve onun asabiyetle ilişkisini kurmanın imkânı da bulunmaktadır. Birinci(l) zorunluluk alanında madde-sûret teorisinin sözkonusu bağlamı ise mantıksal olarak ikinci(l) zorunluluk bağlamını önceleyen toplumsal varoluştur. O halde pasaj [B5]'te madde-sûret teorisi üzerinden sözkonusu edilen madde, toplumsal varoluşun "ilk madde"si değildir. İlk maddenin ne olduğuna ilişkin bir soru ise bir taraftan birinci zorunluluğun İbn Haldûn teorisindeki bileşikliğini, bileşenleri bakımından yani maddesi (**mâddetü'l-umrân**) ve sûreti [umrân] bakımından ayırırken, diğer taraftan bu zorunluluğun asabiyetle ya da kurucu asabiyetle ilişkisini de kurmaktadır. Çünkü İbn Haldûn'un da işaret ettiği gibi her ne kadar toplumun bir sûret oluşunu tartışmak pratik varlığı bakımından mümkün görünmese de mantıksal ve teorik olarak mümkün gözükmektedir. Bu durumda eğer toplumsal varoluş bağlamı mantıksal ve teorik olarak toplumun bir sûret oluşunun tasavvur edilmesine imkân veriyorsa onun maddesinin ve dolayısıyla toplumsal varoluşun ilk maddesinin de tasavvur edilmesi gerekmektedir. İşte bu madde teorik olarak insan doğasının korunma ve savunma ihtiyacının zorunluluğundan ayrıışan ve onu önceleyen beslenme ve barınmaya dayalı zorunlu ihtiyaçlarıdır. Nitekim Pîrîzâde pasaj [B5]'te ikinci(l) zorunluluk alanında sözkonusu edilen maddeyi yani toplumu/umrânı "esnâf-ı beşer", "âhâd-ı benî âdem", ve "re'âya/ra'yyet ve berâyâ"²⁸⁹ olarak hem birinci zorunluluğun hem de ikinci zorunluluğun maddesine karşılık gelecek terimlerle tercüme etmesi, bu karmaşık ilişkiden kaynaklanmaktadır. Bu durumda eğer toplum insan doğasının beslenme ve barınmaya dayalı zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir araya gelmesi ise esasında toplumun da bir sûret olduğu anlaşılmaktadır. Böylece ikinci(l) zorunluluk alanında olduğu gibi birinci(l) zorunluluk alanında da bilkuvve sûretin bilfiilliği ancak asabiyetle ya da kurucu asabiyetle mümkün olabilmektedir. Buna göre madde-sûret teorisi üzerinden siyasal alanla toplumsal alan ya da umrânla mülk arasındaki pratik

²⁸⁹ Pîrîzâde, c. II, s. 305, 306.

eşzamanlılık üzerine yoğunlaşan pasaj [B5]'in, aynı zamanda kurucu asabiyetle kurucu-yıkıcı asabiyet arasında da madde-sûret ilişkisini kurarak onlar arasındaki pratik eşzamanlılığın ortaya konulması için de aydınlatıcı bir zemin sunduğu görülmektedir.

O halde teorik olarak toplum ile toplumu kuran kurucu asabiyet ve siyaset ile siyaseti kuran kurucu-yıkıcı asabiyet herhangi bir toplumsal/siyasal pratiğe göndermede bulunmaksızın bir öncelik-sonralık ilişkisi içinde birbirinden ayrı olarak düşünülebilir. İbn Haldûn'un toplum olmadan siyasetin olamayacağını ifade ederken "tasavvur edilemez" (**la tütasavver**), siyaset olmadan toplumun olamayacağını ifade ederken de "çok zor" (**müte'azzir**) terimlerini kullanmasının sebebi de sözkonusu mantıksal öncelik-sonralık durumuyla bağıntılı olarak düşünülebilir. Çünkü sözkonusu öncelik-sonralık ilişkisine göre toplum mantıksal olarak siyaseti öncelemekte ve onun maddesini oluşturmaktadır. Bu durum, maddenin henüz hiçbir toplumsal varoluş kategorisiyle nitelenmediği, aksine sadece teorik ya da mantıksal olarak var olarak kabul edildiği bir aşamada tasavvur edilebilmektedir. Buna göre madde/toplum ve sûretin/siyasetin, dolayısıyla kurucu asabiyet ve kurucu-yıkıcı asabiyetin her birinin kendi başına düşünülmesi ancak bu bileşiğin dışında ve mantıksal olarak mümkün olabilmektedir. Ancak pratik olarak asabiyet, ister topluma ister siyasete göndermede bulunsun, her iki durumda bir bileşiğe/terkibe işaret edeceğinden siyaset ve toplumu birbirinden ayırmak mümkün olamamaktadır. Başka bir ifadeyle, teorik olarak kurucu asabiyetin göndermede bulunduğu toplum, her zaman ve herkese karşı yaptırım gücünü temsil eden bir yasa koyucuya sahip kurucu-yıkıcı asabiyetin gönderimde bulunduğu siyasal toplumdan ayrı bir şey olsa da, kendisini pratik olarak var ettiği andan itibaren bir siyasal düzene sahip olmaktadır. Bundan dolayı hem pratikte siyasetin tamamen dışında bir toplum hem de toplumsallığın ayrıştırıcı vasatı olan beslenme ve barınma ihtiyacındaki zorunluluğun tamamen eridiği bir siyaset tasavvur etmek mümkün görünmemektedir.²⁹⁰ Çünkü beslenme ve barınma durumlarıyla ilişkili ihtiyaçların zorunlu miktarı²⁹¹ ve şeklindeki kategorik değişim, yani zorunlu miktardan zorunlu olmayan miktara dönüşmesi, toplumsal yaşamın hiçbir aşamasında ne zorunlu miktarın karşılanmasıdaki zorunluluğu ne de bunun için yardımlaşmanın

²⁹⁰ Vâfi, c. II, s. 831; Şeddâdî, c. II, s. 245; Quatremère, c. II, s. 272; Rosenthal, c. II, s. 311; Pîrîzâde, c. II, s. 315.

²⁹¹ Pîrîzâde buna "kadr-i hâcet" demektedir; bkz. Pîrîzâde, c. II, s. 316.

zorunluluğunu ortadan kaldırmaktadır.²⁹² Bu durumda toplumun pratikte kendisine işaret edilebilir bir gerçekliğe kavuşması ancak bilfiil bir sûret edinmesiyle mümkün olabilmektedir. Bu ise şu anlama gelmektedir: Pratik varlığı bakımından toplum ile siyaset birbirinden ayrı şeyler olmadığından biri diğerinden bağımsız ve onun dışında herhangi bir pratik bir değerlendirmeye konu olamamaktadır. Buna göre eğer kurucu asabiyetle kurucu-yıkıcı asabiyet arasındaki teorik ayırmadan hareketle toplumla siyaset arasındaki pratik bir ayırma ulaşılabilecekse, bu ya klasik siyaset teorisinde olduğu gibi toplumla siyasetin iki ayrı düzlemde tasavvur edilmesiyle mümkün olabilir ya da bütün siyasal ilişkilerin dışında/öncesinde salt/saf toplumsal bir alanın tasavvur edilmesiyle mümkün olabilir. Ancak İbn Haldûn teorisi açısından her iki durum da mümkün gözükmemektedir. Birinci durum mümkün gözükmemektedir, çünkü İbn Haldûn her ne kadar insanın zorunlu ihtiyaçlarına ilişkin ikili bir tasnif yapsa da ve teorik olarak bu tasnifin unsurlarından biri toplum sûretine diğeri siyaset sûretine ulaşsa da bunlar ayrı düzlemlerde değil, aynı düzlemde gerçekleşmektedir. İkinci durum da mümkün gözükmemektedir, çünkü İbn Haldûn pratik varlığı bakımından siyasetin dışında ve ötesinde bir toplumsal yaşamın olabileceğini düşünmemektedir. O halde pratik olarak toplumun siyaset dışı bir zamanı ve mekanı yoksa, yani pratik varlığı bakımından toplum her zaman ve mekanda siyaset tarafından içerilmiş ve kapsanmışsa toplumun fail nedeni siyasetin de fail nedeni olarak mı işlev görmektedir? Daha açık bir ifadeyle, kurucu-yıkıcı asabiyetteki kuruculuk vasfı kurucu asabiyetten mi alınmaktadır ya da onun içerimlerini mi ifade etmektedir? Bu sorular kurucu ve yıkıcı terimlerinden ne kastedildiğinin açıklanmasını gerektirmektedir.

Kurucu asabiyetteki kuruculuktan kastedilen şey, beslenme ve barınma durumlarında yardımlaşmanın zorunluluğundan kaynaklanan bir toplumsal yaşam iradesinin ortaya konulmasıdır. Kurucu-yıkıcı asabiyetteki kuruculuktan kastedilen şey ise, kurucu asabiyette olduğu gibi, sadece beslenme ve barınma durumlarında yardımlaşmanın zorunluluğuna dayalı bir toplumsal yaşam iradesi değil, bu iradeyi var sayan ancak ona ilave olarak toplumsal yaşamın bizatihi kendisine yön vermeye, onu şekillendirmeye ve düzenlemeye ilişkin bir yasama iradesidir. Yıkıcılıktan kastedilen

²⁹² Daha önce sözkonusu ettiğimiz gibi İbn Haldûn bu ihtiyaçları üç temel kategoriye ayırmaktadır: i) zorunlu (**zarûrî**) ii) zorunlu ihtiyaç fazlası (**hâcî**) iii) yetkinlik veya lüks (**kemâlî**); Vâfî, c. II, s. 467, 806; Şeddâdî, c. I, s. 63, 189, c. II, s. 211; Quatremère, c. I, s. 68, 220, c. II, s. 239; Rosenthal, c. I, s. 85, 249, c. II, s. 276; Pîrîzâde, c. I, s. 84, 235, c. II, s. 286. İbn Haldûn **Mukaddime**'nin bazı bölümlerinde ise bu tasnifin birinci kategorisini "geçim" (**me'âş**) son iki kategorisini ise bazen "sermaye" (**mütemevvil**) bazen ise "birikim" (**müterâkim**) şeklinde bir kategoriye indirgeyerek yeniden tasnif etmektedir. Bkz. Vâfî, c. II, s. 832; Şeddâdî, c. II, s. 246; Quatremère, c. II, s. 273; Rosenthal, c. II, s. 311-312; Pîrîzâde, c. II, s. 316.

şey ise bir taraftan kurucu-yıkıcı asabiyet olarak tespit ettiğimiz şeyin kurucu unsurunun farkında olmak, diğer taraftan kurulu bir düzenin içinde bile kuruculuğa talip olmaktır. Çünkü kurulu düzen ile yeniden kurulacak düzen ya da asabiyetin kurucu boyutuyla yıkıcı boyutu yönetsel talepler bakımından türdeşler. Bu, kurma ve yeniden kurma ya da koruma ve yıma mücadelelerinin örtüştüğü bir alandır. Ancak bu özelliklerden her biri toplumsal-siyasal alandaki varlığı itibariyle diğerine indirgenemez bir biçimde yer almaktadır. Bundan dolayı yıkıcılık, kuruculuğun kurulmak ve yeniden kurulmak zorunda olana ilişkin çoklu taleplerinin çatışmasından oluşmaktadır. Bu talepler asabiyet(ler)in taşıyıcılarıdır ve taşıdıkları asabiyetin gücü ve toplumdaki konumu gereğince ya mevcut yönetsellik dengesinin korunmasına ya da bu dengenin değiştirilmesine yönelik eğilimlere sahiptirler.

Böylece asabiyetin, son tahlilde, kurucu asabiyet ile kurucu-yıkıcı asabiyet, toplum ile siyaset, yaşam ile yasa, düzensizlik ile düzen, yaşama iradesi ile yasama iradesi arasında bir “ortak alan” oluşturarak bu alanın toplumsal ve siyasal yönlerini birbirine eklemleyen ve onları bir arada tutan bir “birleşim” olduğu anlaşılmaktadır. Kurucu-yıkıcı asabiyet ise bu “ortak alan”da ya da sözkonusu “birleşim”de tümel ve teorik olarak türdeş bir şekilde yer alan “siyasal” unsurların tikel ve pratik konumlara göre farklılaşarak aynı alanda yeniden çakışmasıyla ilişkilidir. Başka bir ifadeyle kurucu-yıkıcı asabiyet, “ortak alan”a katılan siyasal öğelerin pratik konumlar bakımından farklı ve bir ölçüde karşıt bir şekilde kendi iç gerilimi ve dinamikliğiyle ilgilidir. Bu gerilim ise yeni bir döngü şeklinde belirlenerek siyasal olarak kuruculuk ile yıkıcılık ya da yeniden kuruculuk, kuran ile değiştiren/yıkan ya da yeniden kuran, yasa ile yasama ya da yeniden yasa/ma, düzen ile yeniden düzen ya da yeni düzen arasındaki çatışmadan kaynaklandığı için asabiyetin kurulu düzeni sürekli kırılgandır ve kendi düzenini korumaya yönelik gerilimi içinde her zaman yıkılmak ve yeniden kurulmak üzeredir. Bu yeni döngüdeki ikili öğeler her ne kadar teorik olarak türdeş ve son kertede aynı iseler de yerleştikleri pratik konuların perspektifleriyle yeniden nitelenmektedirler. Dolayısıyla kurucu asabiyetle kurucu-yıkıcı asabiyet arasında pratik eşzamanlılık düşüncesi üzerinden varsayılan zorunlu bağlantı, kurucu-yıkıcı asabiyetin iki unsuru arasında varsayılan zorunlu bağlantıyla da örtüşmektedir: Teorik olarak her biri diğerinden farklı olduğu halde pratikte öteki olmadan varlığını sürdüremez. Böylece pratik eşzamanlık, teorik farklılığın pratik birlikteliği/özdeşliği olarak nitelendirilebilir. Sözkonusu özdeşlik İbn Haldûn’un asabiyeti toplumdaki ya da siyasetteki işlevi bakımından ayırmaksızın yalnızca “asabiyet” olarak kullanmasının

sebebi gibi görünmektedir. Çünkü İbn Haldûn bu teorinin, en basit yaşam tarzlarından en karmaşığına kadar bütün toplumsal ilişkilerde kullanılabileceğini düşünmektedir.

Buna göre asabiyet, genellikle anlaşıldığı şekliyle, sadece korunma ve savunma durumlarında yardımlaşmayı ve dolayısıyla madde olarak toplum ile sûret olarak siyaset arasındaki ayrılmazlığı kuran bir öncül değil, aynı zamanda mâddetü'l-umrân olarak beslenme ve barınma durumlarında yardımlaşmayla sûret olarak toplum arasındaki ayrılmazlığı da kuran bir öncül olmaktadır. Birinci boyutu bakımından asabiyetin öncüllüğünün ikincisinden sonra gelmesi ise ancak zihnen mümkün olmaktadır. Başka bir ifadeyle, asabiyetin toplumun kurucu öncülü olması bakımından siyasetin kurucu öncülü olmasını öncelemesi sadece zihnî, mantıksal veya teorik bir önceliktir. Peki, madde olarak toplum/umrân ile toplumun sûreti/sûretü'l-umrân olması bakımından siyaset ve sûret olarak toplum ile toplumun maddesi/mâddetü'l-umrân olması bakımından insanın birinci(l) zorunluluk alanına ilişkin ihtiyaçları arasındaki ilişkiye dair tahlillerimiz şayet doğru ise, bu durumda madde olarak siyasetin sûreti/sûretü'l-mülk nedir ve asabiyetin ondaki failliği nasıl gerçekleşmektedir? Bu soru, İbn Haldûn'un pasaj [B4b]'de peygamberin yasa koyuculuğunun varlığına ilişkin imasının ve pasaj [B5]'te bu yasa koyuculuğa ilişkin açık tespitinin asabiyetle ilişkisinin nasıl kurulduğuna ilişkin, üçüncü bölüme ertelediğimiz, soruyu yeniden gündeme getirerek mülkün sûretlerinin ve onun asabiyetle ilişkisinin araştırılmasını gerektirmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TOPLUM VE SİYASETİN KURUCU İLKESİ OLARAK ASABİYET

Madde-sûret teorisi üzerinden geliştirilen umrân-mülk ayırımının insan doğasının birinci(l) zorunluluk ve ikinci(l) zorunluluk alanını oluşturan ihtiyaçlarla nedensel ilişkisi ve bu ilişkinin kurucu asabiyet ile kurucu-yıkıcı asabiyetin ön koşulları arasında oluşturduğu teorik farklılık göreceli bir açıklığa kavuşsa da, bu ön koşulların pratik görünümle bağlantısının her zaman karmaşık olduğu dikkat çekmektedir. Bunun nedeni toplumsallığın/siyasallığın zorunlu ön koşullarını/öncüllerini oluşturan sözkonusu alanlar arasındaki pratik birliktelik ve eşzamanlılıktır. Çünkü teorik ön koşullarla onların pratik gerçeklikleri arasındaki bağlantı aynı mekânda ve aynı zamanda gerçekleşmektedir. Buna göre toplum ve siyasetin, dolayısıyla kurucu asabiyet ve kurucu-yıkıcı asabiyetin pratik eşzamanlılığını ve aralarındaki organik ilişkiyi göstermeyi amaçlayan madde-sûret teorisi, somut tarihsel verilere dayalı olarak geliştirilen tümel bir teori olmakla birlikte, İbn Haldûncu toplum ve siyaseti bütün yönleriyle açıklayamamaktadır. Başka bir ifadeyle bu teori, tüm boyutlarıyla toplumsal-siyasal varoluşun meselelerini, yapılarını ve farklılıklarını açıklama niteliğine sahip görünmemektedir. Dolayısıyla yukarıdaki açıklamalar toplumsal-siyasal varoluşun varlık nedenine ilişkin açıklamalar olup, farklılık neden(ler)ine dair değildir. Örnek olarak, umrân-mülk ayırımındaki tümel ölçüt, farklı toplumsal-siyasal yapılar hatta aynı yapının birbirini izleyen dönemleri arasındaki farklılıkların ne, nasıl ve niçin olduğu sorusunu cevapsız bırakmaktadır.

İbn Haldûn bu sorunun cevabını mümkün kılan yeni ayrımlar geliştirmektedir. Bu aşamada İbn Haldûn, umrân-mülk ayırımının bileşenlerini, yani umrân ve mülkün her birisini, kendi içinde yeni kavramsal ikilikler şeklinde yeniden ayırmaktadır. Umrânı bedevî umrân-hadarî umrân olarak,²⁹³ mülkü ise i) mahiyeti bakımından eksik mülk-gerçek [tam] mülk²⁹⁴ ya da küçük mülk-büyük mülk,²⁹⁵ ii) yasa koyuculuğun kaynakları

²⁹³ Bu ayırım **Mukaddime**'nin birçok yerinde yapılmaktadır. Örnek olarak bkz. Vâfî, c. I, s. 468-469; Şeddâdî, c. I, s. 191; Quatremère, c. I, s. 221; Rosenthal, c. I, s. 249; Pîrîzâde, c. I, s. 235-236.

²⁹⁴ Vâfî, c. II, s. 559-560; Şeddâdî, c. I, s. 321-322; Quatremère, c. I, s. 338-339; Rosenthal, c. I, s. 380-381; Pîrîzâde, c. I, s. 365-366.

²⁹⁵ Vâfî, c. II, s. 826; Şeddâdî, c. II, s. 238; Quatremère, c. II, s. 268; Rosenthal, c. II, s. 303; Pîrîzâde, c. II, s. 309.

bakımından ise tabîî mülk-siyasî [mülk]-hilâfet²⁹⁶ ya da aklî siyaset-dinî siyaset²⁹⁷ olarak yeniden tasnif etmektedir. Bu yeni tasnifler, İbn Haldûn'un sadece insan doğasındaki zorunlu ihtiyaçların teorik varlığı ve ayrıışmışlığıyla değil, aynı zamanda bu ihtiyaçlardaki pratik dönüşüm ve gelişimin nasıl olduğunu ve bu dönüşümün toplumsal/siyasal varlığın temel niteliklerini nasıl belirlediğini açıklama çabasına girdiğini de göstermektedir. Dikkatli bir okuyucu **Mukaddime**'deki bütün meselelerin, neredeyse, bu ayrımlar bağlamında analiz edildiğini ve bu ayrımların İbn Haldûncu toplum ve siyaset alanındaki belirleyiciliğini fark edecektir. O halde İbn Haldûn'un geliştirdiği bu yeni ayrımlar bizi başka bir soruya/soruna yönlendirmektedir: Umrân-mülk ayrımındaki kavramsal bileşenlere ilişkin yukarıda sözkonusu edilen alt tasnifler ve buradaki ikili ayrımların insan doğası bakımından tespit edilen zorunlu ihtiyaç alanlarıyla ilişkisi nedir? İnsan doğasının birinci ve ikinci(l) zorunluluk alanlarında içkin olarak tespit edilen asabiyetin umrân-mülk ayrımındaki etkinliği bu yeni tasniflerde de sözkonusu mudur? Bu sorular, bir taraftan İbn Haldûn'un umrân ve mülkün her birine ilişkin ayrı ayrı yaptığı ayrımları kendi içinde ayrıştıran ölçütün, diğer taraftan umrân ve mülk kategorilerinin birbiriyle ilişkisini gösteren ölçütün araştırılmasını gerektirmektedir.

3.1. Birinci(l) Zorunluluğun ya da Kurucu Asabiyetin Toplumsal Görünümleri: Bedevî Umrân-Hadarî Umrân

Toplumsal/siyasal varoluşun varlık nedenleri arasındaki teorik öncelik-sonralık ile pratik eşzamanlılık ölçütü, toplumsal kategorilerin farklılık nedenlerini de kapsamak zorundadır. Başka bir ifadeyle, toplumsal/siyasal kategorilerin varlık nedenindeki ölçütün işlevselliğinin, onların farklılık nedenlerinin analizinde de sürdürülmesi, yani toplumsal görünümünün analizinin iki ayrı düzeyde aynı anda sürdürülmesi gerekmektedir. Çünkü bedevî umrân ile hadarî umrân arasındaki ilişkide yalnızca teorik ve mantıksal bir irtibat sözkonusu değildir, bununla birlikte çeşitli olanaklar ve sınırlılıklarla birlikte koşulları bağlamında kendisini sürekli açımlayan bu ilişki tarihsel

²⁹⁶ Vâfî, c. II, s. 563; Şeddâdî, c. I, s. 328; Quatremère, c. I, s. 344; Rosenthal, c. I, s. 387; Pîrîzâde, c. I, s. 372.

²⁹⁷ Vâfî, c. II, s. 562; Şeddâdî, c. I, s. 326-327; Quatremère, c. I, s. 342-343; Rosenthal, c. I, s. 386; Pîrîzâde, c. I, s. 370-371.

sürecin de bir parçasıdır. Bu sebeple toplumsal kategoriler arasındaki farklılık ve benzerliğin teorik ve pratik çözümlemesi aynı anda yapılmalıdır. Bu ise bir taraftan birinci(I) zorunluluk alanının bedevî ve hadarî umrân kategorileriyle olan teorik ilişkisinin, diğer taraftan onun ikinci(I) zorunluluk alanına ya da umrân kategorilerinin mülk kategorilerine eklenmesini sağlayan pratik ilişkilerinin çözümlenmesiyle olabilecektir. O halde burada yapılması gereken şey, sözkonusu teorik öncelik-sonralık ve pratik eşzamanlılık ölçütüne paralel olarak bedevî umrân-hadarî umrân olarak tasnif edilen toplumsal kategorilerde farklı bir şekilde yapılanan ihtiyaçlar, değerler, kurumlar, üretim ve tüketim biçimleriyle yaşam süreçlerinin farklılık oluşturuş konumlarındaki ölçütün sorgulanmasıdır.

İbn Haldûn araştırmacılarının bedevî umrân-hadarî umrân ayırımıdaki ölçütlerle ilgili tartışmaları üç ana hat üzerinden ilerlemektedir. Bunların bir kısmı bu ayırımıdaki ölçütü bedevî umrân ve hadarî umrânın “ekonomik” yapılarındaki farklılık üzerinden temellendirmeye çalışırken²⁹⁸, diğer bir kısmı bu kategorilerin “asabiyet” yapılarındaki farklılıklar üzerinde temellendirmeye çalışmaktadır.²⁹⁹ Nispeten daha isabetli olan üçüncü yaklaşım ise, ekonomiyle asabiyet arasında bir tür ilişkisizlik varsayarak, sözkonusu ayırımı bağımsız alanlar olarak hem ekonomi hem de asabiyetle ilişkilendirmektedir.³⁰⁰ Ekonomi-asabiyet arasında pratik bir ayrıma giderek

²⁹⁸ Bedevî ve hadarî umrân ayırımıdaki ölçütü onların ekonomik yapılarındaki farklılık üzerinden temellendirmeye çalışan çalışmalara örnek için bkz. Muhsin Maḥdî, **Ibn Khaldûn's Philosophy of History**, s. 193-195. Muhsin Maḥdî'nin buradaki önemli tespitlerinden biri onun bu farklılığı “kültür” ile ilişkilendirerek açıklaması olsa da, Maḥdî kültür farklılığını ise son kertede yine ekonomiyle açıklamakta, ancak ekonominin asabiyetle olan ilişkisini göz ardı etmektedir. Zaid Ahmad ise bedevî umrândan hadarî umrâna geçişi ilim ve sanatlardaki değişim üzerinden takip etmektedir. Ancak Ahmad bu değişimi ekonomi üzerine konumlandırmaktadır. Zaid Ahmad, **The Epistemology of Ibn Khaldûn**, s. 156-162. Stephen Frederic Dale, **The Orange Trees of Marrakesh: Ibn Khaldun and the Science of Man**, Cambridge: Harvard University Press 2015, s. 27-30. Abdurrezzâk b. Hammûd ez-Zehrânî, “İbn Haldûn ve Neşetü'l-Müdûn: Dirasât fî 'ilmi'l-ictimâ'î-l hadarî”, **Mecelletü Câmi'atü'l-İlmâm Muḥamed b. Su'ûd el-İslâmiyye**, Riyad: 1991, sy, V, s. 441-515. Laroussi Amri, “The concept of 'umran: the heuristic knot in Ibn Khaldun”, **The Journal of North African Studies**, c. XIII, sy. 3, 2008, s. 351-361. Barbara Stowasser, “İbn Haldûn'un Tarih Felsefesi: Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, Ankara 1984, c. 39, sy. 1, s. 173-181; Dieter Weiss, “İbn Khaldun on Economic Transformation”, **International Journal of Middle East Studies**, c. XXIV, no. 1, Cambridge University Press: Cambridge 1995, s. 29-37.

²⁹⁹ Richard Walzer, “Aspects of Islamic Political Thought: Al-Fārābî and Ibn Khaldûn”, **Oriens**, Leiden: Brill 1963, c. 16, s. 40-60. Solomon Pines, “The Societies Providing for the Bare Necessities of Life According to Ibn Khaldûn and to the Philosophers”, **Studia Islamica**, Paris: Maisonneuve & Larose 1971, no. 34, s. 125-138. Hellmut Ritter, **Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldûn**, **Oriens**, Leiden: Brill 1948, c. 1, no. 1, s. 1-44. Yves Lacoste, **İbn Haldûn, Üçüncü Dünyanın Geçmişi: Tarih Biliminin Doğuşu**, s. 116.

³⁰⁰ Syed Farid Alatas, **Applying Ibn Khaldûn: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology**, London/New York: Routledge 2014, s. 37-40. Muhammed Âbid el-Câbirî, **Fikru İbn Haldûn: el-Asabiyye ve'd-devle**, s. 211-233. Fuad Bâlî-Ali el-Verdî, **Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective**, Boston: G.K. Hall and Co. 1981. Fuad Bâlî, **İbn Haldûn: Râidu'l-'ulumü'l-ictimâ'iyye ve'l-insaniyye**, s. 67-89. Ali Abdolvâhid Vâfî, **'Abkiriyyâtü İbn Haldûn**, Riyad: Şirketü

ekonominin toplumsal kategorilerin oluşumundaki merkeziliğini vurgulayan birinci eğilim, bu kategorilerin kendisine özgü bir asabiyeti içerdiğini yok saymaktadır. Bu yaklaşımda toplumsal kategoriler içinde ekonomik hesaplamalarla açıklanabilecek durumlarla bu şekilde açıklanamayacak durumlar arasında herhangi bir ayırım yapılmamaktadır. Buna karşılık asabiyyetin merkeziliğine vurgu yapan ikinci eğilim ise asabiyyetin de kendisine özgü bir ekonomiyi içerdiğini göz ardı ederek birinci yaklaşımda ikisi arasına konulan mesafeyi korumaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşım asabiyyet yapısını siyasî amaçların yanı sıra ekonomik amaçları da içerecek şekilde genişletip onu her iki alanı da kuşatan bir kategori olarak incelememektedir. Hem ekonomi hem de asabiyyetin etkinliğine vurgu yapan üçüncü yaklaşım ise, her ne kadar sözkonusu belirleyici ölçütün ekonomiye veya asabiyyete indirgenmesini eleştirse de, bunu ekonomi-asabiyyet arasındaki pratik ayrımı reddederek değil, onları aynı nesnede etkin bağımsız alanlar olarak yeniden üretmek çözümüyle yoluna gitmektedir. Dolayısıyla, karşılıklı bir ayırım ve soyutlama çözümlemesi yapan birinci ve ikinci yaklaşım gibi, üçüncü yaklaşım da alanlar arasında aynı ayırım ve soyutlama çözümlemesini sürdürmektedir. Ancak her üçü de bedevî umrân-hadarî umrân ayırımını, “ekonomi” ve “asabiyyet” alanlarının pratik ayrımı varsayımına dayandıran bu yaklaşımlar, İbn Haldûncü çözümlemenin tüm içerimlerini ortaya çıkarmamaktadır. Peki, İbn Haldûn yorumcuları arasında neden bu kadar anlaşmazlık var? Bu karmaşa nereden kaynaklanır?

Sözkonusu anlaşmazlık, biri diğerini biçimlendiren iki eksik yorumun oluşturduğu bir yanılsamadan kaynaklanmaktadır. Bu yanılsama ise birinci(I) zorunluluk alanındaki ihtiyaçlarla (beslenme ve barınmaya dayalı) ikinci(I) zorunluluk alanındaki ihtiyaçlar (korunma ve savunmaya dayalı) arasındaki ayırımın, dolayısıyla kurucu asabiyyetle kurucu-yıkıcı asabiyyet arasındaki ayırımın “ekonomi-asabiyyet ikilemi”ne dönüştürülmesidir. Bu ikilemde i) İbn Haldûn teorisindeki ekonomik alan, bağıntısal konumlarından bağımsız bir eylem ilkesine dönüştürülerek, bugünün “ekonomi” ya da “ekonomi-bilim” bağlamının tüm kavramsal içerimleri, bağıntıları ve gerekleriyle yüklü bir perspektifle özdeşleştirilmekte ve ii) siyaset alanında olduğu gibi,

Mektebâtî 'Akâd 1984, s. 222-224. Nâsîf Nassâr, *el-Fikrû'l-vakîi* 'inde İbn Haldûn: Tefsiru tahlilî ve cedelî li-fikri İbn Haldûn fî buniyyetihi ve ma'nahu, Beyrut: Dârü't-Talîa', 1985, s.213-238. Abdulğânî Mağribî, *el-Fikrû'l-ictimâ'î* 'inde İbn Haldûn, Cezair: Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Fünûni'l-Matba'iyye, 1988, s. 117-199. Seyfi Say, *Uluslararası Siyaset Sosyolojisi Açısından İbn Haldûn*, Detay yayıncılık, Ankara, 2014, s. 51. Ümit Hassan, *İbn Haldûn: Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 187-193. Ahmet Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, s. 97-107. Saleh Faghirzadeh, *Sociology of Sociology: In Search of Ibn Khaldûn's Sociology Then and Now*, Tahrân: The Soroush Press, 1982, s. 66.

toplumsal ve ekonomik alanda da gerçekleşen her türlü eylemi yönlendiren, onu farklı biçim ve prosedürlerle organize eden şeyin bizzatı kendisi olarak asabiyetin³⁰¹ bu alanlardaki tüm pratik konumlar öncesi bir varlığa sahip olduğu düşüncesinin üstü örtülmektedir. Ancak **Mukaddime** metninin hiçbir yerinde “iktisâd/ekonomi” kavramı kullanılmadığı gibi,³⁰² bunun yerine kullanılan **me’âş, kesb/mekâsib, müterâkim mâl** ve **servet** gibi terimler ise ne dışsallık ne de karşıtlık konumları bakımından asabiyetle bir ikilem bağlamına düşmektedirler. Buna karşılık, sözkonusu terimler asabiyetin, aralarındaki ilişkiler açıklıkla ortaya konulmadan bir araya getirilen kurucu asabiyet ve kurucu-yıkıcı asabiyet şeklindeki iki farklı faillik türüne dayanmaktadırlar. İbn Haldûn, mercek altına aldığı alanın özel koşullarına bağlı kalarak bu faillik türlerinden birini diğerine karşı öncelemektedir. Yukarıda sözkonusu edilen terimler bağlamında incelenen alan ise geçim yolları, üretim ve tüketim biçimleriyle çözümlenen toplumsal alandır. Birinci(I) zorunluluk alanındaki ihtiyaçlar üzerinden kurucu asabiyete bağlanan bu terimler, oldukça geniş bir yelpazedeki üretim ve tüketim biçimleri ile yaşam tarzı konumlarında kendisini gösteren toplumsal kategorilerdeki farklılıkların nasıl açıklanabileceğini irdelemektedir. O halde üretim ve tüketim biçimlerindeki yapısal oluşumlar ve bunların kurumsallaşmasındaki süreçlerle toplumsal kategorilerin nitelikleri arasındaki ilişkide kurucu asabiyetin işlevsel önceliği ve rolü nasıl açıklanmaktadır?

İbn Haldûn üretim ve tüketim biçimlerini i) iktidar konumları (**iktidâr/imâret**), ii) tarım ve çiftçilik, iii) sanatlar ve iv) ticaret şeklinde dört üst kategoride özetleyerek onları “emek-değer” teorisiyle ya da “doğal” ve “doğal olmayan” ayrımıyla temellendirmektedir.³⁰³ Ona göre bir üretim biçiminin “doğal” oluşunun sebebi, onun “emeğe” dayalı olarak ortaya çıkmasıdır, dolayısıyla emeğe dayalı olarak ortaya

³⁰¹ Örnek olarak bkz Vâfî, c. I, s. 337-340; Şeddâdî, c. I, s. 67-71; Quatremère, c. I, s. 69-74; Rosenthal, c. II, s. 89-94; Pîrîzâde, c. I, s. 87-92.

³⁰² İbn Haldûn Mukaddime boyunca yalnızca iki kez “iktisâd” terimini kullanmaktadır. Bu kullanımlar ise İbn Haldûn’un kendi metninde değil, onun Tâhîr b. Hüseyin’den alıntılı olduğu bir mektupta geçmektedir. Tâhîr b. Hüseyin oğlu Abdullah b. Tâhîr’e siyasî ve ahlakî öğütler vermek için yazdığı bu uzunca mektupta ise “iktisâd” kullanımlarının “ekonomi”yle herhangi bir ilişkisi sözkonusu olmayıp iş ve davranışlardaki “ölçülülük” anlamında kullanılmaktadır; bkz. Vâfî, c. II, s. 773-787; Şeddâdî, c. II, s. 111-124; Quatremère, c. II, s. 126-142; Rosenthal, c. II, s. 137-156; Pîrîzâde, c. II, s. 190-200.

³⁰³ Vâfî, c. II, s. 910-911; Şeddâdî, c. II, s. 249-250; Quatremère, c. II, s. 276-278; Rosenthal, c. II, s. 315-317; Pîrîzâde, c. II, s. 319-320. İbn Haldûn ayrıca bu üretim ve tüketim biçimlerinin her birinin çeşitli alt formlarından da bahsetmektedir. Örnek olarak tarım ve çiftçilik ayrıca i) avcılık ii) hayvancılık iii) meyve ve tahıl yetiştiriciliği olarak, sanatlar ayrıca i) nesnesi olan (kâtiplik, dokumacılık gibi) ii) nesnesi olmayan (başka bir sanatın üretiminde sadece bir iş gücü olarak bulunmak), ticaret ise ayrıca i) uluslararası (şehirlerarası) ticaret ii) mal stoklayıp pazar piyasasını beklemek şeklinde alt formlara ayrılmaktadır.

çıkmayan tüm üretim biçimleri “doğal olmayan” üretim biçimleridirler. Bu yüzden İbn Haldûn geçim yollarının ilkinin emeğe dayalı olmayan ve doğal olmayan konumlar ekonomisi olarak değerlendirirken, geri kalan üçünü ise ilkinin aksine, emeğe dayalı ve doğal olan konumlar ekonomisi olarak değerlendirmektedir. Ancak buna rağmen son üç şıktaki üretim biçimlerinin toplumsal kategorilerde belirleyici bir işlevsellığe ulaşması, ya bizzat iktidar konumlarına geçmeleriyle ya da ilk andan itibaren kendi “emek” ve sermayelerini iktidar konumlarının paylaşımına açmalarıyla mümkün olmaktadır. Son üç kategorinin kendilerini iktidar konumlarıyla paylaştığı bir çizgi vardır ve sözkonusu kategoriler bu paylaşım çizgisine oranla işlevsel bir konum edinmektedirler. Bir taraftan “kendi gücü üstünde başka bir güç bulunmayan en üst iktidar konumlarından **(mülûk)** başlayarak [en] aşağıya doğru kademeli olarak şekillenen”³⁰⁴ “tüm iktidar konumları **(câh)** diğer geçim yollarını, üretim ve tüketim biçimlerini etkilemektedir” **(ve’l-câhu me’a zâlike dâhilun ‘ale’n-nâsi fî cemî’i ebvâbi’l-me’âş)**.³⁰⁵ Diğer taraftan sahip oldukları iktidar konumlarına içkin olan güç ve saygınlık bizzat onlar için bir geçim yolu oluşturmaktadır **(ve’l-lezî hasale lehüm min şöhreti bi-hidmeti’d-düveli kâfin fî vicdâni’l-me’âşi lehüm bi’l-cirâyâtî’s-sultâniyyeti ev bi’l-câhi fî intihâli turuki’l-kesbi mine’t-ticâreti ve’l-felâhati)**.³⁰⁶ Bunlara son üç kategorideki üretim biçimlerinin ya mevcut sermayelerini korumak ya da onu arttırmak amacıyla iktidar konumlarından güç devşirmelerine karşılık kendi emeklerini bu konumlarla paylaşma eğilimleri de ilave edilmelidir. Başka bir ifadeyle, iktidar konumlarının kendi konumlarındaki güç ve saygınlığı sermayeyle değiş-tokuş etme eğilimine karşılık, emeğe dayalı doğal üretim biçimlerinin de kendi emeklerinin değerini iktidar konumları aracılığıyla gelen çıkarlarla değiş-tokuş etme eğilimleri

³⁰⁴ Vâfî, c. II, s. 921; Şeddâdî, c. II, s. 261; Quatremère, c. II, s. 289-290; Rosenthal, c. II, s. 328-329; Pîrîzâde, c. II, s. 331.

³⁰⁵ Vâfî, c. II, s. 922; Şeddâdî, c. II, s. 262; Quatremère, c. II, s. 291; Rosenthal, c. II, s. 330; Pîrîzâde, c. II, s. 332-333. Vâfî’nin tahkikinde yukarıdaki ibarede geçen **me’a** yerine **‘alâ** geçmektedir. Öyle anlaşıyor ki İbn Haldûn **makâm** terimini daha çok kültürel, ilmî ve benzeri konular için kullanırken **câh** terimini ise daha çok siyasî ve kurumsal konumlar için kullanmaktadır.

³⁰⁶ Vâfî, c. II, s. 740; Şeddâdî, c. II, s. 78; Quatremère, c. II, s. 92; Rosenthal, c. II, s. 102; Pîrîzâde’nin tercümesinde yukarıdaki ibarenin geçtiği fasıl bulunmasına rağmen sözkonusu ibareye işaret edecek herhangi bir karşılık bulamadık. Bkz. Pîrîzâde, c. II, s. 153-157. İktidar konumları ekonomisinin kendisine özgü bu mantığından kaynaklanıyor olsa gerek ki en üst iktidar (sultan/melik), diğer ara ve alt iktidarların tüm sermayelerini müsadere edebilmektedir. Çünkü sultan “tüm bu konumları devletin bir parçası olarak gördüğü gibi bu konumların saygınlığı ve gücüyle elde edilen bütün sermayeyi de devlete ait olarak görmektedir” (... **‘an zâlike’l-mâli li-mâ yeravne ennehu cüz’ün min mâlihîm kemâ yeravne ennehu cüz’ün min devletihim. İz lem yûkteseb illâ bi-hâ ve fî zillî câhihâ**). Ancak İbn Haldûn, her ne kadar onların mevcut sermayeleri sultan tarafından müsadere edilse de, onların bu konumlarda edindikleri saygınlıkla ve geçmiş tecrübelerle bir potansiyel sermayeye her zaman sahip olduklarını düşünmektedir. Bkz. Vâfî, c. II, s. 739; Şeddâdî, c. II, s. 76; Quatremère, c. II, s. 90; Rosenthal, c. II, s. 100; Pîrîzâde, c. II, s. 155.

sözkonusudur. Çünkü tüm iktidar konumları şiddet uygulama (**kahr**) ve zorlayıcı olma (**tağallüb**) nitelikleriyle etkili oldukları alandaki üretim pratiklerini ya yasaklayarak ya da onaylayarak onlar üzerinde tasarrufta bulunma gücüne sahiptirler.³⁰⁷ Dolayısıyla iktidar konumlarıyla diğer üretim biçimleri ya da sermaye konumları arasında karşılıklı değiş-tokuş mantığı içinde oluşan bu eğilimlerin çakışma durumu, bir taraftan sözkonusu emeklerin değerini iktidar konumlarına aktararak onların sermayesi haline dönüştürürken diğer taraftan iktidar konumlarıyla bitişen sermayenin korunmasını ya da artmasını sağlamaktadır. İbn Haldûn'a göre bu iki eğilimin aynı çizgide buluşması ya da çakışması durumunda iktidar konumları çok kısa sürede büyük sermaye sahibi olmaktadır.³⁰⁸ Buna göre iktidar konumları hem tüm üretim biçimlerine dâhil olarak onların emek ve sermayelerini değiştirip dönüştürmekte hem de konumlarına içkin olan güç ve saygınlıkla kendine özgü bir iktidar konumları sermayesi oluşturmaktadır. O halde İbn Haldûn yorumcularının asabiyet ikileminde değerlendirdikleri “ekonomi[k]” alan, hem bir tür “sermaye konumları ekonomisi” hem de bir tür “iktidar konumları ekonomisi”ne işaret ederek³⁰⁹ ilkinin birinci(l) zorunluluklar ≤ kurucu asabiyet ≤ toplum düzeyiyle, diğerini ikinci(l) zorunluluklar ≤ kurucu-yıkıcı asabiyet ≤ siyaset düzeyiyle ilişkilendirmektedir. Ancak buna rağmen İbn Haldûn, toplumsal kategoriler arasındaki farklılıklar analizinde sermaye konumları ekonomisine ya da birinci düzeye yaslanıyor görünmektedir:

³⁰⁷ “**fe-kad tebeyyene enne'l-câhe hüve'l-kudretü'l-hâmiletü li'l-beşeri 'ala't-tasarrufi fi men tahte eydihim min ebnâi cinsihim bi'l-izni ve'l-men'i ve tasalluti bi'l-kahri ve'l-ğalebeti**”. İbn Haldûn'a göre iktidar konumları sahip oldukları bu gücü dinî ve siyâsî kanunlarla adaleti sağlamak için, dolayısıyla insanların yararı için kullanabilecekleri gibi kendi şahsî arzuları için, dolayısıyla insanların zararları için de kullanabilmektedirler. Birinci durum adaletin gereğidir. Bkz. Vâfî, c. II, s. 922; Şeddâdî, c. II, s. 262; Quatremère, c. II, s. 290; Rosenthal, c. II, s. 329; Pîrîzâde, c. II, s. 332.

³⁰⁸ Vâfî, c. II, s. 920-925; Şeddâdî, c. II, s. 261-165; Quatremère, c. II, s. 289-295; Rosenthal, c. II, s. 328-334; Pîrîzâde, c. II, s. 331-336.

³⁰⁹ Satî el-Husrî ve Aziz el-Azmeh de haklı olarak İbn Haldûn'un ekonomik bir bağlama işaret eden bu terimleri kullanmasıyla çağdaş içerimlere sahip “ekonomi” arasındaki farklılığa işaret etmektedirler. Husrî'ye göre “ekonomistlerle sosyologların ekonomiye bakışları birbirinden farklıdır. Ekonomistler ekonomik durumları kendi başına varolan bağımsız şeyler olarak araştırırken, sosyologlar onlara toplumsal yaşamın görüntülerinden sadece biri olarak bakarlar. Böylece ekonomik araştırmalar sadece özel bir bakımdan sosyologların toplumsal araştırmalarına konu olurlar.” Ona göre “19. yy'ın sonunda artık ekonomik araştırmalar iki şekilde yazılmaya başlandı: i) “ekonomi politik” (**el-iktisâdû's-siyâsî**) ve ii) “sosyal ekonomi” (**el-ictimâ'ıyyât'ül-iktisâdiyye**)”. Husrî'ye göre “İbn Haldûn metnindeki ekonomik araştırmalar ise ikinci kategorideki araştırmalara benzemektedir”; bkz. Sâtî el-Husrî, **Dirâsât 'an Mukaddimeti İbn Haldûn**, s. 533-534. Aziz el-Azmeh'e göre ise “parasal ekonomi” sistemindeki (**monetary economy**) süreçler ile İbn Haldûn'un yaşadığı koşullardaki süreçler birbirinden farklıdır. Parasal ekonomi sisteminde genelleştirilebilir bağımsız işlemler ve bu süreçler en nihayetinde parayla ölçülebilir bir formda vardılar. Her ne kadar İbn Haldûn sisteminde de [altın ve gümüş formunda] para varsa da bu çok farklı bir bağlamdır”; bkz. Aziz al-Azmeh, **İbn Khaldûn in Modern Scholarship: A Study in Orientalism**, s. 167.

[C1a] Bilmek gerekir ki, bedevî ve hadarî toplumların (**ecyâl**) durumlarındaki farklılığın sebebi, sözkonusu toplumların geçim yollarının (**bi-ihtilâfi nahletihim mine'l-me'âş**) farklı oluşudur. Şöyle ki, insanların toplumsal olarak yaşamaları, geçimlerini sağlamak amacıyla yaptıkları yardımlaşmadan kaynaklanmaktadır. Bu yardımlaşma ise öncelikle zorunlu ihtiyaçların (**zarûrî**) elde edilmesi, ardından zorunlu ihtiyaç fazlası (**hâcî**) ve yetkinlik (**kemâlî**) ihtiyaçlarının elde edilmesi için gerçekleşmektedir.³¹⁰

[C1b] Hiç kuşkusuz, zorunlu ihtiyaçlar, hâcî ve kemâlî ihtiyaçlardan daha eskidir ve onları öncelemektedir. Çünkü zorunlu ihtiyaçlar asıldır (**asl**), [hâcî ve] kemâlî ihtiyaçlar ise zorunlu ihtiyaçlardan meydana gelen bir daldır (**fer'un nâşiün 'anhu**). O halde bedevî toplumlar, şehirler ve hadarî toplumların aslı olup onları öncelemektedir. Çünkü insanların elde etmek istedikleri ilk ihtiyaç, zorunlu ihtiyaçlardır. (...) İşte bu sebeple şehirleşmenin, bedevî toplumların kendisine yöneldiği bir amaç olduğu görülmektedir (**ve li-hâza necidü't-temeddün gâyeten li'l-bedvî yecrî ileyhâ**). (...) Bu amaç bütün bedevî toplumlar için geçerlidir.³¹¹

İbn Haldûn bedevî umrân-hadarî umrân ayırımının, birinci(l) zorunluluk alanına içkin üç farklı ihtiyaç kategorisine dayandığını tespit etmektedir. Zorunlu/zarûrî, zorunlu miktar fazlası/hâcî ve yetkinlik/kemâlî olarak tespit edilen³¹² bu ihtiyaçların birincisi toplumsallaşmanın tüm zorunlu örüntülerini oluşturan pratikler toplamına işaret etmektedir. İbn Haldûn'a göre ilk kategorinin diğer iki kategoriden temel farkı, onunla insanın toplumsallığı arasında bir fasılanın olmamasıdır, başka bir ifadeyle onun yalnızca zorunlulukla temellük edilmesi ve tüketilmesidir.³¹³ Son iki kategori ise ilaveler ya da eklenti-biçimler (**merâfik**)³¹⁴ halinde var olurlar. Çünkü zorunlu ihtiyaçlar köktür, hâcî ve kemâlî ihtiyaçlar ise ona ilave olan birer daldır. İbn Haldûn'a göre hadarî toplumlarda kültürel, toplumsal, ekonomik ve siyasî tüm yapılarıdaki tabakalaşmanın şekillenmesindeki en önemli etken, bu toplumlardaki eklenti-

³¹⁰ Vâfi, c. II, s. 467; Şeddâdî, c. I, s. 191; Quatremère, c. I, s. 220; Rosenthal, c. I, s. 249; Pîrîzâde, c. I, s. 235.

³¹¹ Vâfi, c. II, s. 472; Şeddâdî, c. I, s. 195; Quatremère, c. I, s. 224; Rosenthal, c. I, s. 252-253; Pîrîzâde, c. I, s. 239-240. Bu pasajlar bedevî ve hadarî umrân ayırımını onların ekonomik yapılarındaki farklılık üzerinden temellendirmeye çalışan birinci eğilimin de temel referansı gibi görünmektedir.

³¹² İbn Haldûn bu tasnifin birinci kategorisinden elde edilen kazancı "geçim [miktarı]" (**me'âş**), son iki kategorisinden elde edilen kazancı ise bazen "sermaye" (**mütemevvil**) olarak isimlendirmektedir. Bkz. Vâfi, c. II, s. 917; Şeddâdî, c. II, s. 246; Quatremère, c. II, s. 273; Rosenthal, c. II, s. 311-312; Pîrîzâde, c. II, s. 316. Bazen ise "birikim" (**müterâkim**) olarak adlandırmaktadır; bkz. Vâfi, c. II, s. 871-874; Şeddâdî, c. II, s. 207-210; Quatremère, c. II, s. 235-239; Rosenthal, c. II, s. 271-275; Pîrîzâde, c. II, s. 282-285.

³¹³ Vâfi, c. II, s. 875-876; Şeddâdî, c. II, s. 211; Quatremère, c. II, s. 240; Rosenthal, c. II, s. 276; Pîrîzâde, c. II, s. 286.

³¹⁴ Vâfi, c. II, s. 877; Şeddâdî, c. II, s. 212; Quatremère, c. II, s. 241; Rosenthal, c. II, s. 278; Pîrîzâde, c. II, s. 286; Pîrîzâde bu terimi "fevâkih u simâr" olarak çevirmektedir.

biçimlerin (hâcî/kemâlî) çeşitliliği ve birikimidir (**mütenevvi’/müterâkim**).³¹⁵ Bu sebeple bu üçlü şemadaki zorunlu ihtiyaçlar yukarıda sözkonusu edilen üretim ve tüketim biçimlerinden “tarım ve çiftçilik”le ilişkilendirilerek daha çok bedevî umrânı nitelemesine karşılık, eklenti-biçim ihtiyaçlar da “sanatlar” ve “ticaret”le ilişkilendirilerek hadarî umrânı nitellemektedir.³¹⁶ Buna göre zorunlu ihtiyaçların eklenti-biçim ihtiyaçları öncelemesine bağlı olarak tarım ve çiftçilik diğer tüm üretim ve tüketim biçimlerini, bedevî umrân da hadarî umrânı öncelemektedir. Ondan sonra sırasıyla sanatlar ve ticaret gelmektedir.³¹⁷ Ancak yine de bu üretim ve tüketim biçimleri olanaklar ve sınırlılıklarla bağıntılı belli koşullar altında değişik formlarda yer değiştirme özelliğine sahiptirler. Yani sanatlar ve ticaretin daha basit formlarda bedevî umrânda bulunmasına karşılık tarım ve çiftçilik de daha gelişmiş formlarda hadarî umrânda bulunabilir.

Bu ayırımın özelliği, her biri dinamik ve kendi içinde de farklı görünümlere sahip üç aşamalı bir yaşam sürecini mümkün görmesindedir: i) maddî kaynakların zorunluluk miktarındaki üretim ve tüketim araçlarının dağılımıyla, ya da “kurucu zorunluluklar”ın³¹⁸ toplumsallaş(tır)ma işlevleriyle oluşan toplumsallık düzeyi ii) toplumsallaşmanın zorunlu koşulu olan ihtiyaçların tam olarak aşılıp geçilmediği, ancak bunlarla birlikte eklenti-biçim ihtiyaçların da etkin olduğu toplumsallık düzeyi iii) zorunlu ihtiyaçlarla eklenti-biçim ihtiyaçlarının yer değiştirdiği ya da eklenti-biçim ihtiyaçların kurucu zorunluluklar adına, onlar gibi işlev gördüğü toplumsallık düzeyi. Son iki kategorideki eklenti-biçim ihtiyaçlar birlikte “kurulmuş zorunluluklar” olarak da ifade edilebilir. Örnek olarak ikinci aşamada eklenti-biçim olarak lüks ihtiyaç haline gelmekte,³¹⁹ son aşamada ise eklenti-biçimler zorunlu ihtiyaçlara dönüşerek onlar gibi

³¹⁵ Vâfî, c. II, s. 888; Şeddâdî, c. II, s. 226; Quatremère, c. II, s. 256; Rosenthal, c. II, s. 292; Pîrîzâde, c. II, s. 299. Ayrıca bkz. Vâfî, c. II, s. 871-874, 917; Şeddâdî, c. II, s. 207-210, 246; Quatremère, c. II, s. 235-239, 273; Rosenthal, c. II, s. 271-275, 311-312; Pîrîzâde, c. II, s. 282-285, 316.

³¹⁶ Vâfî, c. II, s. 910-912; Şeddâdî, c. II, s. 249-251; Quatremère, c. II, s. 276-278; Rosenthal, c. II, s. 315-317; Pîrîzâde, c. II, s. 319-321.

³¹⁷ Öyle anlaşıyor ki İbn Haldûn’un “ticaret”i “sanatlar”dan sonraya almasının sebebi, onun bu aşamada incelediği ticaretin, emeğin bir değer ölçüsü olarak belirlenen para, yani “altın” ve “gümüş” üzerinden gerçekleşen gelişmiş bir formundan bahsetmesidir. Çünkü İbn Haldûn’a göre bedevî toplumlarda sanatların daha basit formlarının bulunmasına paralel olarak ticaretin de değiş-tokuş mantığı içinde gerçekleşen basit bir formu vardır. Bkz Vâfî, c. II, s. 907; Şeddâdî, c. II, s. 247; Quatremère, c. II, s. 274; Rosenthal, c. II, s. 313; Pîrîzâde, c. II, s. 317.

³¹⁸ Kurucu zorunluluklardan kastedilen şey üçlü ihtiyaç kategorisindeki zarûrî ihtiyaçların belirli birliktelikler öncesi bir varlığa sahip olarak insanları bu birliktelikleri oluşturmaya, onları yapılandırmaya zorlamasıdır.

³¹⁹ Vâfî, c. II, s. 872; Şeddâdî, c. II, s. 208; Quatremère, c. II, s. 236; Rosenthal, c. II, s. 272; Pîrîzâde, c. II, s. 283.

işlev görmektedir (...ve teksürü hâcâtü sâkinihi min eclî't-terefi ve tu'tâdu tilke'l-hâcâtü limâ yed'û ileyhâ fe-tenkalibu zarûrâtin).³²⁰ İbn Haldûn'a göre ikinci aşama ya da hâcî kavramı, birinci aşama ile üçüncü aşama arasındaki toplumsal/siyasal yapıyı değiştiren ara bir kategoriye tekabül etmektedir. Yani, bir taraftan birinci aşamadaki zorunlu ihtiyaçları aşmanın olanaklarına sahip bir eşik bölgesinde, diğer taraftan arzuladığı eklenti-biçimlere uygun bir yaşam tarzını geliştirmek için gereken olanaklara sahip olmayan bir kategorinin arada kalmışlığını temsil etmektedir. O halde bu dönüşüm mantığı toplumsal kategorilerin nitel ve nicel bakımlardan bedevî ve hadarî olarak kavrayış tarzını belirleyerek onları anlamlandırma ve sınıflandırma merceği şeklinde işlev görmektedir. İbn Haldûn bu ayrımı, herhangi bir toplumsal kategorideki olayların, uygulamaların, siyasi kararların ve ihtiyaçların belirlediği ekonomik konumların tamamını belirlemek için kullanmaktadır.

Kültür, sanat, bilim ve siyaset gibi tüm alanlarla ilintili olarak³²¹ düşünülen bu üç aşamalı yaşam süreci toplumsal bir teleoloji kuramını da içermektedir. Çünkü zorunlu ihtiyaçların yetkinleşme eğilimine bağlı olarak bedevî umrân da hadarîleşme eğilimindedir. İbn Haldûn söz konusu üçlü ihtiyaç şeması (zorunlu-hâcî-kemâlî) ile ikili toplumsal kategorilerin (bedevî-hadarî) nitelik ve niceliğinin tarihsel ve coğrafi koşullarına göre değiştiğini vurgulamakla birlikte,³²² teleolojik yönelimin aynı anda her ikisinde de değişmez unsur olduğunu tespit etmektedir. Bu sebeple, "birinin (bedevî) diğerini (hadarî) amaç edindiği"³²³ düşüncesi onun hem "sermaye konumları ekonomisi" hem de "iktidar konumları ekonomisi" bakımından kendisini yetkinleştirmeye veya azamileştirmeye yönelmiş olduğunu ortaya koyan bir toplumsal teleoloji inşa etmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla onun patik çözümlemesi teorik olarak birbirinden ayrılan birinci ve ikinci(l) zorunluluk alanlarını birleştirerek aynı ölçüde bu teleolojinin içine yerleştirmektedir. Aristotelesçi doğal teleolojiden farklı olarak bu

³²⁰ "(...) tecemmül ü tezeyyüne me'lûf u mu'tâd olmakla onda âdât-ı nâs, havâyic-i asliyye ve levâzım-ı zarûriyye makâmına kâim olmuştur"; bkz; Pîrîzâde, c. II, s. 289.

³²¹ Vâfi, c. II, s. 935-940; Şeddâdî, c. I, s. 197-200; Quatremère, c. II, s. 306-313; Rosenthal, c. II, s. 346-352; Pîrîzâde, c. II, s. 350-357.

³²² Vâfi, c. II, s. 843-845; Şeddâdî, c. II, s. 173-175; Quatremère, c. II, s. 202-204; Rosenthal, c. II, s. 235-237; Pîrîzâde, c. I, s. 251-254; ayrıca bkz. Vâfi, c. III, s. 1022-1024, Şeddâdî, c. II, s. 353-356; Quatremère, c. II, s. 381-383; Rosenthal, c. II, s. 431-434; Pîrîzâde, c. III, s. 27-29.

³²³ Vâfi, c. II, s. 888, Şeddâdî, c. II, s. 226; Quatremère, c. II, s. 255; Rosenthal, c. II, s. 291; Pîrîzâde, c. II, s. 299. Ayrıca bkz. Vâfi, c. II, s. 472, Şeddâdî, c. I, s. 195; Quatremère, c. I, s. 224; Rosenthal, c. I, s. 252-253; Pîrîzâde, c. I, s. 239-240.

toplumsal teleoloji arzu süreçlerinin eşliğinde ilerlemektedir. Arzu,³²⁴ herhangi bir toplumsal kategori içindeki faillerin etkileşimleriyle ve konumlar hiyerarşisindeki göreceli yerleriyle şekillenmektedir. Başka bir ifadeyle, arzu analizi toplumsal yaşam tarzlarının birbirinden ayrı ve karşılıklı olarak farklılaşan koşullarının olanak ve sınırlılıkları bağlamında işlemektedir. Buna göre bu koşullar ve nesnelerin taşıyıcısı olarak arzu, üçlü ihtiyaçlar şemasındaki her bir aşamada farklı arzu nesneleri oluşturmaktadır. Bu durum, toplumsal kategorilerdeki faillerin değişmekte olan konumlarını iyileştirmek için geliştirdikleri üretim ve tüketim biçimlerini değiştirme yatkınlıkları incelenirken özellikle görünür hale gelmektedir. Her bir aşamadaki arzu yönelimleri olanaklarla da derinden ilişkili olarak bir üst aşamaya, yani olanaklı olana yoğunlaşmaktadır. Örnek olarak, birinci aşamadaki arzu yönelimi ikinci aşamadaki eklenti-biçim olarak kurulmuş ihtiyaçlara yoğunlaşarak onları birinci aşamadaki zorunluluğa dayalı kurucu ihtiyaçlardan, ki bunlara zaten sahiptir, ve üçüncü aşamadaki kurulmuş zorunluluklardan daha arzu edilir pratikler/nesneler olarak belirlemektedir. Buna karşın kurucu zorunlu ihtiyaçları aşma eşiğinde olan ikinci aşamadaki arzu yönelimleri ise üçüncü aşamadaki eklenti-biçim ihtiyaçlara yoğunlaşmaktadır. Üçüncü aşamada ise arzu, kendi nesnesini ve toplumsal olanakları tükettikten sonra bizatihi kendisini üreterek tüketmekte ve böylece arzu tüketimi eşliğinde, ahlâkî ve toplumsal çözülme de başlamaktadır.³²⁵ Aynı şekilde daha genel kategoriler olarak bedevîlik olanaklı hadarîlik ürünlerini arzulamaktadır.³²⁶ Buna göre bedevîlik teleolojisi kuramı üzerinden hadarîliğe bağlanarak öncelikle hadarîliğin tekil nesnelere olan arzuyu, ikinci olarak ise hadarî yaşamın bizatihi kendisine yönelik arzuyu ürettiği ölçüde dönüşüm mantığındaki konumunu işletmektedir.

İbn Haldûncu toplumsal teleolojiyi Aristotelesçi doğal teleolojiye yaklaştıran şey ise toplumsal yaşam sürecine içkin olan bilkuvvelik-bilfiillik düşüncesidir. Çünkü

³²⁴ İbn Haldûn arzuyu (**şehvet/şehvât**) iki ayrı bağlamda kullanmaktadır. İlk olarak arzuyu toplumsal kategoriler arasındaki akışkanlığa eşlik eden değer-bağımsız bir terim olarak kullanmaktadır. İkinci olarak arzuyu değer-bağımlı bir konumda kullanarak onun toplumsal kategorilerin çözülmesindeki işlevine vurgu yapmaktadır. Ona göre “yasa koyucunun (**şâri'**) arzuları kınamasındaki amaç, onları tamamen devre dışı (**iptâl**) bırakmak istemesi değildir. Çünkü eğer arzular tümüyle devre dışı bırakılırsa insan eksik bir varlık olmuş olur. Aksine buradaki amaç, arzuların uygun amaçlar [kurucu işlevler] ve insanların yararına kullanılması gerektiğini vurgulamaktır”; bkz. Vâfi, c. II, s. 599; Şeddâdî, c. I, s. 347; Quatremère, c. I, s. 366; Rosenthal, c. I, s. 416; Pîrîzâde, c. II, s. 23. Ayrıca bkz. Vâfi, c. II, s. 474-478; Şeddâdî, c. II, s. 280-286; Quatremère, c. I, s. 225-228; Rosenthal, c. I, s. 253-257; Pîrîzâde, c. II, s. 241-246.

³²⁵ Vâfi, c. II, s. 474-478; Şeddâdî, c. I, s. 197-200; Quatremère, c. I, s. 225-228; Rosenthal, c. I, s. 253-257; Pîrîzâde, c. I, s. 241-246.

³²⁶ Buna karşılık hadarîlik hiçbir zaman bedevîlik ürünlerini ve yaşam tarzını arzulamamaktadır. Vâfi, c. II, s. 474; Şeddâdî, c. I, s. 197; Quatremère, c. I, s. 226; Rosenthal, c. I, s. 254; Pîrîzâde, c. I, s. 242.

belirli toplumsal-siyasal kategorilere göndermede bulunan üçlü ihtiyaçlar şeması analizinde sürekli bilfiil oluş ilkesi vardır. Buna göre bilkuvve olarak var olan, ancak belli koşullara bağlı olarak pratikleşen durumlar sözkonusudur. Buradan şu sonuç çıkarılabilir: Bedevî umrân hadarî umrânı bilkuvve, hadarî umrân ise bedevî umrânı bilfiil olarak kapsamaktadır. Çünkü hadarî umrânda bedevî umrânı mümkün kılan özellikler yok olmuş değil, sadece biçim değiştirmişlerdir. Buna karşılık bedevîliğin tüm şekillerinde bilkuvve bir hadarîlik ilkesi vardır. Fakat İbn Haldûn'un bu perspektifi bedevî umrândan hadarî umrâna geçişi teorik olarak zorunlu görmemekte, ancak pratikliği bakımından her hadarî umrânın zorunlu olarak bedevî umrân aşamasından geçtiği varsaymaktadır.³²⁷ Bu anlamda toplumsal kategoriler hem mümkün kılan koşullar hem de kısıtlayan koşullar olarak ihtiyaçlarla ilişkilendirilir. Örnek olarak, bilfiil olduğu kadar bilkuvve ihtiyaçların da zamanı ve mekânı olan bedevî umrân, mümkün kılan koşulları bakımından kurucu zorunlu ihtiyaçların bilfiilliğini sağlarken, kısıtlayan koşulları bakımından ise eklenti-biçim olarak var olan ihtiyaçları bilkuvveliğe mahkum etmektedir. O halde bedevî umrân ile hadarî umrân statik birer toplumsal kategori değil, aksine üçlü ihtiyaçlar şemasının karşılanma şekillerindeki değişimle birlikte dönüşen dinamik kategorilerdir. Bu sebeple ne bedevî umrân ne de hadarî umrân tek bir görünüm ya da sûret oluşturmaktadır.³²⁸ Bu aşamada İbn Haldûn, bedevî umrân ve hadarî umrân kategorilerinin her birinin kendi kategorisi içindeki farklılıklarını da soruşturarak analizini sürdürmektedir:

[C2] Bedevî ve hadarî toplumların her birisinin durumu kendi kategorisi içinde de farklılaşmaktadır. [Bedevî toplumlara örnek olarak] bazı aşiretler diğer aşiretlerden daha güçlü, bazı kabilelerde diğer kabilelerden daha büyüktür. [Hadarî toplumlara örnek olarak] bazı şehirler [toprak bakımından] diğer şehirlerden çok daha geniş, bazı şehirler ise nüfus bakımından diğer şehirlerden daha kalabalıktır.³²⁹

³²⁷ Vâfi, c. II, s. 893; Şeddâdî, c. II, s. 231; Quatremère, c. I, s. 261-262; Rosenthal, c. II, s. 297; Pîrîzâde, c. II, s. 303.

³²⁸ Bedevî umrân ile hadarî umrân arasındaki karşıtlığı sadece bir bağlamda veya görünümde -örneğin göçebe-yerleşik bağlamına- açıklamanın yetersizliği İbn Haldûn metninden açıkça anlaşılabileceği gibi bu konudaki sınırlandırıcı eğilimleri tartışan metinler için ayrıca bkz. Yves Lacoste, **İbni Haldun: Üçüncü Dünyanın Geçmişi: Tarih Biliminin Doğuşu**, trc. Mehmet Sert, İstanbul: Sosyalist Yayınlar, 1993, s. 107-138. Ümit Hassan, **İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi**, s. 172-199.

³²⁹ Vâfi, c. II, s. 474; Şeddâdî, c. I, s. 196; Quatremère, c. I, s. 224-225; Rosenthal, c. I, s. 253; Pîrîzâde, c. I, s. 240.

Bu pasajın yaptığı şey basit bir büyüklük-küçüklük ya da güçlülük-zayıflık karşılaştırması değildir. Bu analiz aynı ya da benzer toplumsal kökenlere ve koşullara sahip olmakla birlikte olanaklar ve sınırlılıklar bakımından farklı konumlara sahip toplumların nasıl ayrıştığını açıklamayı hedeflemektedir. İbn Haldûn'un başka yerlerde detaylandığı bu pasajın temel kaygısı, bedevî ve hadarî kategorilerinin içerisinde farklı alt kategoriler oluşturan daha özel koşullar ve konumları saptamaktır. Örnek olarak bedevî umrân kendi içinde i) çöl hayvancılığıyla uğraşanların göçebelik konumları ii) hayvancılıkla uğraşanların (**şâviyye**) yarı-göçebe konumları, iii) tarım ve çiftçilikle uğraşanların yerleşiklik konumları şeklinde ayrıca tasnif edilmektedir.³³⁰ Buna karşılık hadarî umrân da kendi içinde farklı perspektiflerden birbirinden farklı alt kategorilere ayrılmaktadır: Daha çok sanayi ve ticaretle uğraşan hadarî umrân i) toprak ii) nüfus iii) kültür ve sanattaki konumları itibariyle büyüklük-küçüklük, gelişmişlik-az gelişmişlik gibi bakımlardan birbirinden farklılaşmaktadır.³³¹ Bu temel alt kategoriler, aynı zamanda bireylerin kültürel tabakalaşma düzenindeki mertebelerini belirleyen birer toplumsal konumlandırma biçimidirler. O halde İbn Haldûn yukarıdaki pasajda öncelikle toplumsal kategorilerin farklılık ve dönüşüm mantığını sürdürmek istemektedir. İkinci olarak ise dönüşüm mantığı içindeki analizini pratiklerin henüz tam anlamıyla kurumsallaşmadığı, sınırların net anlamda yerleşmediği toplumsal kategorileri de içine alacak şekilde genişletmek istemektedir. Sözkonusu toplumsal kategorilerin birleşimindeki farklılıklar, her bir kategori için farklı üretim ve tüketim davranışlarına dayalı yaşam tarzı konumlarını oluşturmaktadır. Her bir alt kategori kendi konumları ve koşullarının olanaklarıyla ilişkili arzu yönelimlerini oluşturur. Yani ne kadar farklı konum ve kategori varsa, arzu yönelimleri de o kadar değişik biçimler almaktadır. Bu kategoriler ve arzu yönelimleri arasındaki farklılık ise üretim, tüketim ve yaşam tarzı konumları arasındaki asimetrisinin en büyük olduğu

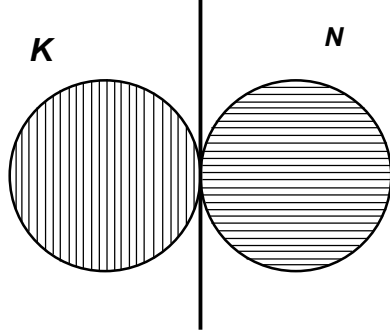
³³⁰ Vâfî, c. II, s. 469-473; Şeddâdî, c. I, s. 193-195; Quatremère, c. I, s. 222-224; Rosenthal, c. I, s. 250-252; Pîrîzâde, c. I, s. 237-239. Burada üst bir kategori olarak bedevî umrân kategorisinin "göçebelik" olarak tercüme edilmesi ve yorumlanmasındaki genel bir temayülün yanlışlığına dikkat çekmek gerekmektedir. Nitekim İbn Haldûn bedevîlerin sadece göçebeler olmadıklarını açıkça ifade etmektedir: "Geçimlerini tarım ve çiftçilikle sağlayan bedevîler için yerleşiklik daha uygundur, bu yüzden onlar [küçük] şehirlere, köylere ve dağların [etrafına] yerleşmişlerdir" (**fe-men kâne me'âşuhu minhum fi'z-zirâ'ati ve'l-kıyâmi bi'l-felhi kâne'l-mükâmu bihî evlâ mine't-tağni, ve hâulâi sükkânü'l-müdüni ve'l-kurâ ve'l-cibâli**); Vâfî'nin medinenin çoğulu **müdün** şeklinde tercih ettiği kelimeyi Şeddâdî ve Quatremère "kerpiç ya da topraktan yapılmış evler" anlamında **mederin** çoğulu **medâir** şeklinde kullanmaktadırlar. Rosenthal ise **small communities** şeklinde tercüme etmektedir. Bkz. Vâfî, c. II, s. 472; Şeddâdî, c. I, s. 193; Quatremère, c. I, s. 222; Rosenthal, c. I, s. 250-251; Pîrîzâde, c. I, s. 237.

³³¹ Vâfî, c. II, s. 474; Şeddâdî, c. I, s. 196; Quatremère, c. I, s. 224-225; Rosenthal, c. I, s. 253; Pîrîzâde, c. I, s. 240.

durumlarda en keskin biçimiyle bir karşıtlık olarak belirlemektedir. Üretim, tüketim ve yaşam tarzı farklılıklarının kökleri ise sözkonusu kategorilerin konumlandıkları koşullara dayanmaktadır.

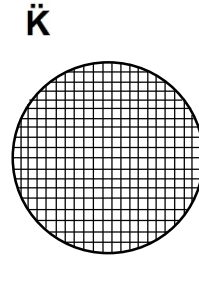
Peki toplumsal kategorilerle onların alt kategorilerini belirleyen ölçüt aynı olmasına rağmen (ki bu ölçüt yukarıda ifade edildiği gibi birinci(l) zorunluluklar $\leq$ kurucu asabiyet $\leq$ sermaye konumları ekonomisi $\leq$ toplum düzeyinin, ikinci(l) zorunluluklar $\leq$ kurucu-yıkıcı asabiyet $\leq$ iktidar konumları ekonomisi $\leq$ siyaset düzeyini nesneleştirerek kategorileştirme önceliğini edinmesidir) sözkonusu ölçütün koşullarla bağıntılı işlevselliğindeki bu çeşitlilik nasıl açıklanacaktır? Öyle anlaşıyor ki bu ölçütün işlevselliğindeki çeşitlilik, İbn Haldûn'un toplumsal kategorileri oluşturan koşullar ile toplumsal kategorilerin oluşturduğu koşulları eşgüdümlü olarak çözümlemesidir. Başka bir ifadeyle bu çeşitliliğin sebebi, sözkonusu toplumsal kategorilerdeki farklılık ve benzerliklerin eş zamanlı olarak hem bu kategorileri belirleyen koşulları hem de onlardaki işleyişin koşul-nesneyi, yani toplumsal kategorilerin ürettiği koşullar olarak var olmalarıdır. Çünkü bu koşullar ve koşul-nesneler simetrik bir biçimde bir taraftan tüm alt/üst kategoriler ve bu kategorilerdeki bütün üretim, tüketim ve yaşam tarzlarının niteliği ile burada oluşan bütün rekabet ve mücadele alanlarındaki işleyişi belirleyen şeyler olarak, diğer taraftan belirli bir toplumsal ve siyasal alanı/kategoriye oluşturan tüm uygulamaların tarihin belirli bir anında aldığı bir biçim ya da gösterge olarak vardır. Örnek olarak, bedevî umrândaki üretim ve tüketim biçimleri, ekonomik konumlar, kurumlar ve eğilimler sadece kendilerini yönlendiren verili koşulların taşıyıcısı olarak değil aynı zamanda bu koşullarca belirlenmiş kategorilerin koşul-nesnesi veya koşul-göstergesi olarak da etkindirler. Böylece herhangi bir toplumsal kategori ve bu kategorik alandaki ihtiyaçlar ve arzu yönelimleri nesnesi olduğu koşullar ile koşulu olduğu nesneler, yani koşul-nesne uzamlarının eşgüdümlülüğüyle işlemektedir. Koşul-nesne uzamı ise, kendisine özgü bir tarihsel bağlamla ilişkili olarak kurucu ve kurulmuş zorunluluklarla donanmış bir şekilde tüm toplumsal/siyasal yapı ve eğilimlerde bir koşul gibi işlev görmektedir. İbn Haldûn'un bu noktadaki sorunsalı, toplumsal kategorilerin farklı boyutlarıyla ortaya çıkışını mümkün kılan zaman ve mekân bakımından ihtiyaçlarını, konumlarını, pratiklerini ve rekabetlerini tespit etmektir.

Şekil 1



Koşul ile nesne simetrisi

Şekil 2



Koşul-nesne uzamı

Dolayısıyla koşul-nesne uzamı koşulların olanakları ve sınırlılıklarıyla derinden bağlantılı bir toplumsal hafıza (**adet**) oluşturur ki³³² bu olmadan toplumsal kategorileri şekillendiren koşullar ile onların nesneleri arasındaki eşgüdümülük sağlanamayacaktır. İbn Haldûn'un umrân ve onda meydana gelen tüm konumlar için tespit ettiği verili koşullarda bir değişiklik olamayacağına göre (en azından İbn Haldûn ve zamanı için bu böyledir), örnek olarak bu koşullar kurucu asabiyet veya coğrafi dağılımdaki farklılığının bir ilkesi olarak ele alındığında,³³³ aynı ya da benzer umrânlardaki tüm değişimlerin koşul-nesne uzamı üzerinden takip edilebileceği anlaşılmaktadır. Hafızanın toplumsallığı boyutu (İbn Haldûn buna bazen adet bazen dee tecrübe demektedir) çift yönlü bir özerkleştirme işlemi yaparak koşul-nesne uzamında yoğunlaşmaktadır. Bu özerkleştirme işlemi bir tür yarı-soyutlama şeklinde bir yandan tekil hafızalardan diğer yandan tümel bir hafızadan özerkleşerek İbn Haldûn'un, ne materyalist ne de metafizik bir alana düşerek, sürekli koşul-nesne uzamında kalmasını sağlamaktadır. Ancak, sözkonusu özerkleşmenin, aynı

³³² Vâfi, c. II, s. 883-888, Şeddâdî, c. II, s. 222-226; Quatremère, c. II, s. 250-255; Rosenthal, c. II, s. 286-291; Pîrîzâde, c. II, s. 295-299.

³³³ Burada belki bir istisna durumundan bahsedilebilir: İbn Haldûn birinci ve yedinci iklim bölgelerindeki aşırılıkların farkındadır. Bu sebeple verili koşulların bu bölgelerde çok daha belirgin bir farklılık ölçütünü oluşturduğunu, dolayısıyla bu bölgelerdeki umrân ile bunların arasında kalan bölgelerdeki (2.,3.,4., ve 5.) umrân arasındaki farklılıklarda verili koşullar arasındaki farklılıklarının etkin belirleyiciliği rolünü açıkça vurgulamaktadır. Ancak, diğer taraftan, merkeze doğru ilerledikçe verili koşullar arasında meydana gelen benzeşme ara bölgelerdeki umrân farklılıklarını, dolayısıyla bu bölgelerdeki kültür, sanat, bilim ve siyaset gibi alanlarda meydana gelen farklılıkları tek başına açıklayamamaktadır. Bkz. Vâfi, c. III, s. 1022-1024, Şeddâdî, c. II, s. 353-356; Quatremère, c. II, s. 381-383; Rosenthal, c. II, s. 431-434; Pîrîzâde, c. III, s. 27-29.

zamanda, hem tekil hem de tümel boyutlarla her zaman bağıntısı vardır. Bu bağıntılar ise İbn Haldn'a tekillikleri ve özerklikleri aşan koşullar ve nesneler arasındaki örüntüleri açıklayabilme imknını vermektedir. Buna göre koşul-nesne uzamındaki nesnesiyle olan etkileşimden soyutlanmış olarak koşullar kendi nesnelerini yeniden üretmenin koşullarına sahip değiller; aksine koşullar ve koşul-nesneler aynı anda olanaklar ve sınırlılıklardan oluşan yeni bir uzamda toplumsal kategorilerin temel niteliklerini oluşturumaktadırlar. Aksi takdirde koşul-nesnenin toplumsal kategorilerin oluşumundaki farklılaştırıcı ve ayırıcı koşul rolü anlaşılmadan tarihin belli bir anında bedev niteliklere sahip bir toplumun hadar toplum niteliklerine geçiren gerekli bağlantılar da anlaşılamaz. Böylece toplumsal kategorilerdeki belirleyici/ayırıcı farklılıklar, koşul-nesne uzamında tarihsel olarak belli bir zaman ve mekndaki farklı örgütlenme biçimlerine gönderimde bulunmaktadır.

Böylece her ne kadar toplumsal kategorilerdeki değişim ve farklılaşmanın temel ölçütü kurucu asabiyetin ikinci(I) zorunluluk alanını nesneleştiren birinci(I) zorunluluk alanındaki ihtiyaçları (sermaye konumları ekonomisi=zorunlu-hc-keml) rgtleme sürecindeki çeşitlilik olsa da bu kategoriler içindeki görünümler sadece kendi verili koşullarının bir sonucu değildirler. Başka bir ifadeyle, birinci(I) zorunluluk alanındaki ihtiyaçların karşılanması ancak kurucu asabiyetin failliğiyle mümkün olsa da, bu failliğin hangi biçimlerde ve hangi süreçlerle gerçekleşeceğini umrn diğer koşullarıyla/nclleriyle birlikte koşul-nesneler belirlemektedir. rnek olarak, coğrafya ve onun sunduğu imknlar anlamında iklimin oluşturduğu mekna bağlı olarak gerçekleşen doğal farklılıklarla birlikte aynı meknn içinde zamana bağlı olarak oluşan farklılıklar da kurucu asabiyetin failliğinin biçimlerini ve süreçlerini etkileyen en genel koşul-nesnelerdir. Dolayısıyla kurucu asabiyetin failliğindeki biçim ve süreçler, etkili olduğu meknsal ve zamansal farklılıklar tarafından etkilenmekte, eğer meknsal ve zamansal nitelikler farklıysa kurucu asabiyet farklı görünümler ortaya çıkarabilmektedir. Buna rağmen toplumsal kategorilerdeki görünümler ve farklılıklar zamana ve mekna bağlı olarak bir araya gelmiş pek çok koşulun ve koşul-nesnelerin sonucudurlar ve bu yüzden sadece tek bir öncülle anlaşılamamaktadırlar. Bu anlamda ortaya çıkan farklılıkları adlandırma da en belirgin olarak bedev umrn-hadar umrn ayırımında ortaya çıkmaktadır. O halde İbn Haldn her ne kadar bu ayrımı bütün toplumların tarihsel gelişimine/değişimine uygun gelecek teorik bir ayırım olarak aynı bileşenler üzerine kursa da, buradaki aynılığın ardında özel ve farklı pratik konfigürasyonlar bulunmaktadır.

Sonuç olarak, hem bedevî umrân ve hadarî umrân şeklinde yapılan ikili tasnifteki ölçütün hem de bu tasnifin alt kategorilerindeki toplumsal konumlar analizindeki ölçütün, birinci(l) zorunluluklar $\leq$ kurucu asabiyet $\leq$ sermaye konumları ekonomisi $\leq$ toplum düzeyindeki üretim ve tüketim biçimlerinin, ikinci(l) zorunluluklar $\leq$ kurucu-yıkıcı asabiyet $\leq$ iktidar konumları ekonomisi $\leq$ siyaset düzeyinin nesneleştirerek özneleşmesiyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre toplum ve siyaset karşılıklı olarak birbirlerini nesneleştirdiği ölçüde toplumsal ve siyasal kategorilerin farklılaşmasında etkin olmaktadır. Yani toplumsal alan kendi yapısını değiştirmek için siyasî mücadele alanını kendi nesnesinin bir parçası haline getirirken, siyaset alanı ise kendi yapısını değiştirmek için toplumsal alanı kendi nesnesi haline getirerek işlevini sürdürmektedir. Her iki alan da kendi dilini oluşturarak daha çok gözettiği nesnenin pratik biçimlerini çözümleyen kavramsal araçlar sunarlar. İbn Haldûn siyasî kategorilerin, yani mülk sûretlerinin analizinde ise bu perspektifi siyasetin topluma olan önceliği üzerine kuracaktır.³³⁴ Burada belirli mülk kategorilerini tanımlayan konumlara ulaşmak ya da belirli bir mekân ve zaman konumundaki bir mülk türünün varoluşsal doğasını anlamak için, daha önce metodolojik olarak özneleşen kurucu asabiyetin kurucu-yıkıcı asabiyet tarafından nesneleştirilmesi sözkonusudur. Çünkü mülkün belirli suretleri, aslında yönetsellik dengesini değiştiren kurucu-yıkıcı asabiyet ilişkilerinin, yöneten asabiyet ve yönetilen asabiyetler arasındaki ilişkilerin özneleşen biçimlerinden türemektedir. Ancak bütün bunlar somut mülk sûretlerini tespit etmek için hala yetersizdir.

3.2. İkinci(l) Zorunluluğun ya da Kurucu-Yıkıcı Asabiyetin Siyasal Görünümleri: Mülk Tasnifleri

İbn Haldûn kurucu-yıkıcı asabiyetin failliğinde gelişen siyaset düzeyini iki ayrı aşamada tartışmak istemektedir. Birincisi onun mülkü, siyasetin doğasını ya da siyasal otoritenin kaynağını kendinde incelediği aşamadır. Bu aşamada İbn Haldûn mülkün mülk olması bakımından nasıl kurulduğu sorusunun cevabını aramaktadır. İkinci aşamada ise İbn Haldûn kendinde kurulan mülkün tamamlayıcı ve kendi varoluşunu yetkileştiren parçalarıyla ilişkisini tartışmaktadır. Bu ikinci aşama esas

³³⁴ Bir sonraki başlıkta bu konu ayrıca işlenecektir.

olarak mülkün iktidarı kullanım biçimleriyle ilişkilidir. İbn Haldûn düşüncesinde bu iki aşama birbirinden ayrılmaz bir bütün oluşturmaktadırlar. Ona göre bu aşamalar kök-dal ya da beden-organ ilişkisiyle birbirine bağlıdırlar. Yani bir taraftan mülkün üzerine kurulduğu bir kökü/bedeni diğer taraftan aynı mülkün kendisini yetkinleştiren dalları ve organları vardır. İbn Haldûn'a göre mülk ancak sözkonusu dallar ya da organlarla yetkinleşebilir. Aynı şekilde, ona göre mülk, [kurucu-yıkıcı] asabiyetin gayesi olduğu gibi onu tamamlayarak yetkinleştiren dallarının/organlarının da gayesidir. İbn Haldûn, tamamlayıcı dalların/organların olmaması durumunda mülkü bir "organsız bedene", dalsız köklere ya da halkın arasında dolaşan çıplak iktidara benzetmektedir. Başka bir şekilde ifade edilirse eğer, ona göre, dalları/organları olmaksızın mülk bir "organsız beden", "dalsız kök" ya da "çıplak beden"; buna karşılık kendinde mülk olmaksızın onun tamamlayıcı parçaları ise "bedensiz organ", "köksüz dal" ya da "bedensiz çıplaklık" gibidir. İbn Haldûn sözkonusu kökün/bedenin [kurucu-yıkıcı] "asabiyet", dalların/organların ise asabiyetin sahip olduğu özellikler, başka bir ifadeyle asabiyetin iktidarı kullanma biçimleri olduğunu düşünmektedir:

[C3] Mülkün üzerine kurulduğu bir kökü (**asl**) vardır. Mülkün hakikati bu kökle gerçekleşir. Bu kök ise asabiyet ve asabiyetin oluşturduğu topluluklardır. Aynı zamanda onun varlığını tamamlayan ve yetkinleştiren dalları (**fer'**) vardır. Bu dallar ise onun sahip olduğu özelliklerdir. O halde mülk asabiyetin gayesi olduğu gibi onun dallarının ve tamamlayıcı parçalarının da gayesidir. Çünkü sözkonusu tamamlayıcı parçaları olmaksızın asabiyet, organları kesik bir beden ya da halkın arasında çıplak bir durumda olması gibidir (**li-enne vücûdehü dîne mütemmimâtihi ke-vücûdi şahsin maktûi'l'-a'zâi ev zühûrihi 'uryânen beyne'n-nâs**).³³⁵

Buna göre İbn Haldûn, inşa etmeye çalıştığı teorinin bütünlüklü yapısında, yetkinleşebilme süreci bakımından zorunlu gördüğü bu ilişkiyi dikkate almaktadır. Bu ilişkinin kurucu-yıkıcı asabiyet düzeyinde gerçekleştiği dikkate alındığında, yukarıdaki bağlam doğrudan bir taraftan mülkün kendinde kurluluğu diğer taraftan onun iktidarı kullanma biçimleriyle, başka bir ifadeyle yasanın kaynağıyla ilişkili hale gelmektedir. Bu sebeple kurucu-yıkıcı asabiyet düzeyi iki aşamalı olarak incelenektir.

³³⁵ Vâfî, c. II, s. 505; Şeddâdî, c. I, s. 233; Quatremère, c. I, s. 259; Rosenthal, c. I, s. 291; Pîrîzâde, c. I, s. 282-283.

3.2.1. Mülkün Mülk Olması Bakımından Kurulması ve Tasnifi: Eksik Mülk-Gerçek [Tam] Mülk Ayırımında Asabiyet

Kurucu-yıkıcı asabiyetin ya da ikinci zorunluluğun, yani insanın korunma ve savunma ihtiyacındaki zorunluluk ilkesinin yasanın/yasamanın teorik zeminini oluşturduğu düşüncesi ikinci bölümde tartışılmıştı. Bu niteliğiyle kurucu-yıkıcı asabiyet, pratik koşullar içinde çeşitli normlarla oluşan siyasal uzlaşların ya da formların henüz üzerinde tasarrufta bulunmadığı salt teorik veya yasa öncesi bir durum olarak anlaşılmalıdır. Yasa öncesi bir durum olarak kurucu-yıkıcı asabiyetin herhangi bir biçimde somutlaşarak yasalaşması süreçleri ise onun pratik ilişkilere nüfuz etmesiyle mümkün olmaktadır. İbn Haldûn, kurucu-yıkıcı asabiyetle mülkün kuruluşu arasındaki ilişkinin çerçevesini veren bu pratik ilişkileri asabiyet, egemenlik (**tahakküm**), baskınlık (**tağallüb**), yönetilen (**râ'iyye**), başkanlık (**riyaset**), yasa koyucu/koruyucu (**vâzi'**), yasa (**hüküm**), caydırıcı güç (**kahr**), otorite (**sultâ**) ve devlet gibi her biri mülkün anlamında içerilen ve bir kısmı diğerinin anlamına ortak olan kavramlar üzerinden açıklamaktadır. Çünkü tüm bu ilişkileri içeren tümel anlamıyla “mülk, zorunlu olarak insan doğasının gereği olan bir asabiyetin olması”,³³⁶ “bu asabiyete dayanan bir yasa koyucunun olması, onun insanlardan biri ve onlar üzerinde bir üstünlüğü, otoritesi ve caydırıcı bir gücünün olması”³³⁷ durumunda kurulmaktadır. Buna göre mülkün kurulmasını olanaklı kılan tüm bu ilişkiler, kurucu-yıkıcı asabiyetin amacına ulaşma yönündeki aşamalı uğraşlarıyla³³⁸ bu uğraşların belli yoğunluk bölgelerinde dondurulması ya da korunması işlevlerinde temellenir. Başka bir ifadeyle, tümüyle kurucu-yıkıcı asabiyete içkin olan bu koşullar arasındaki mevcut ilişki, onun yasama isteğinin kurucu işlevlerinde ve bu işlevleri belli yoğunluk noktalarında askıya alan yasayı koruma işlevlerinde temellenmektedir. Döngüsel bir nedensellikte birbirine bağlı olan bu işlevler, biri yasa yönelimleri diğeri ise eyleyicileri bakımından sözkonusu edilen bir salınımda incelenmektedir.

Yasa yönelimleri bakımından bu pratik ilişkiler arasındaki bağıntıda açık olan husus, merkezinde yasanın olduğu ve bir tarafta yasa kurucu diğeri tarafta ise yasa

³³⁶ Vâfi, c. I, s. 338; Şeddâdî, c. I, s. 69; Quatremère, c. I, s. 71; Rosenthal, c. I, s. 91; Pîrîzâde, c. I, s. 89.

³³⁷ Bkz. Vâfi, c. I, s. 341-342; Şeddâdî, c. I, s. 69; Quatremère, c. I, s. 71; Rosenthal, c. I, s. 91-92; Pîrîzâde, c. I, s. 89-90.

³³⁸ Vâfi, c. II, s. 499; Şeddâdî, c. I, s. 226; Quatremère, c. I, s. 252; Rosenthal, c. I, s. 284; Pîrîzâde, c. I, s. 275.

koruyucu yönelimleri bulunan bir salınımda gerçekleştirmeleridir.³³⁹ Kurucu-yıkıcı asabiyetin birincisi öznel çıkarlarıyla ikincisi nesnel işlevleriyle bağlantılı olan bu iki yönelim yasanın bütünlüğü içinde biraraya gelmelerine karşın birbirlerinden farklıdırlar. Buna göre mülk, kaçınılmaz olarak kurucu-yıkıcı asabiyetin hem yasa yapma hem de yasayı koruma yönelimleriyle bağlantılıdır. İbn Haldûn düşüncesinde bu iki yönelim bir taraftan her zaman aralarında yasanın olduğu açıklık bölgesini korurken diğer taraftan biri diğerine indirgenemez bir şekilde çakışmaktadır. Belli bir açıklık bölgesi korunmaktadır, çünkü yasa yapma iradesi yasayı koruma iradesine ulaştığı durumda bile yasama için daima bir açıklık bölgesi kalmaktadır. Söz konusu iki yönelimin çakışması durumunda ise yasama iradesi aynı zamanda yasayı koruma iradesine/otoritesine dönüşmektedir. O halde bu süreçteki temel sorun, bir yönüyle yasa kurucu iradeyle yasa koruyucu irade arasındaki açıklık/boşluk sorunu, diğer yönüyle iki iradenin çakışma durumunda nasıl bir biçim aldığı sorunudur. Peki asabiyetin yasa kurucu iradesiyle yasa koruyucu iradesinin ayrılma ve çakışma süreçleri nasıl işlemektedir? Bu ayrılma ve çakışma süreçlerinin mülkün kurulmasıyla ilişkisi nasıl kurulmaktadır?

Açıklık sorunu benzeşik üç yapı arasındaki farklılıktan oluşmaktadır. Birincisi farklı asabiyetlerin özdeş iradeleri arasındaki farklılık, yani onların yasa kurucu iradeleri arasındaki farklılık; ikincisi ise aynı asabiyetin farklı iradeleri, yani onun yasa kurucu iradesiyle yasa koruyucu iradesi arasındaki farklılıktır. Bu iki ana farklılık alanlarını, onların niteliği ve bunlara denk düşen asabiyetlerin siyasal yapısına göre çapraz kesen üçüncü farklılık alanı ise bir asabiyetin yasa koruyucu iradesiyle diğerinin yasa kurucu iradesi arasında oluşmaktadır. Bu alanların kutupları arasındaki

³³⁹ “Yasa koyucu” ve “Yasa koruyucu” şeklindeki kavramsal ayırım, her ne kadar **Mukaddime**’nin neredeyse tamamında farklı ifadelerle başta “Egemen asabiyet” ile “Yönetilen Asabiyet” ayırımında ve yönetme iradesiyle yola çıkan bir asabiyetin gayesi olan mülke ulaşmasıyla aynı zamanda bir koruma iradesine dönüşmesi sürecinde çokça ancak örtülü olarak işlense de, Walter Benjamin’in “**Şiddetin Eleştirisi Üzerine**” isimli makalesinden ödünç alındığı ifade edilmelidir. Benjamin’in bu çalışması daha sonra Jacques Derrida’nın, “**Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli**” ve Giorgio Agamben’in “**Olağanüstü Hal**” isimli makaleleri başta olmak üzere birçok sosyal teorisyenin çalışmasına konu olması sadece yukarıdaki ayırımın önemini ortaya koymakla kalmamakta aynı zamanda İbn Haldûn bağlamının güncelliğine de işaret etmektedir. Benjamin, Derrida ve Agamben’in ilgili makalelerinin içinde yer aldığı Türkçe bir derleme için bkz. **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, der. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis Yayınları, 2010. Ayrıca bkz. Walter Benjamin, “**Critique of Violence**”, **Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings** içinde, ed. Peter Demetz, New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1978, s. 277-301; Jacques Derrida, “**Force of Law: The Mystical Foundation of Authority**”, **Deconstruction and The Possibility of Justice** içinde, ed. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, David Gray Carlson, New York: Routledge, 1992, s. 3-68; Agamben bu ayırımı ayrıca bir başka eserinde de işlemektedir; bkz. Giorgio Agamben, **Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life**, trc. Daniel Heller-Roazen, California: Stanford University Press, 1998, s. 63-71.

farklılıklar aracılığıyla oluşan açıklıklığın organize edilmesi, asabiyet(ler)in kurucu iradesiyle olduğu kadar koruyucu iradesiyle de derinden ilişkili bir mücadele alanı olarak belirmektedir. Burası farklılaşan iradelerin benzer şekillerde organize etme eğilimleriyle katıldıkları, bütün mücadele ve rekabetlerin olduğu bir açıklık alanıdır. Buna göre rekabet ve mücadele, farklılıkların mülk arayışıyla eşzamanlı olarak varoluş savunusuyla da alana dâhil olmakla gerçekleşmektedir.³⁴⁰ İbn Haldûn'un, yeni varoluş tarzları ve yeni yaşam tarzlarını keşfetme arayışında olan her asabiyenin başarı olasılığının var olanın güçlü savunusunu yapabilen koruyucu iradesinde saklı olduğuna ilişkin yaptığı tüm göndermelerin sebebi bu görünmektedir.³⁴¹ Var olanın ne olduğu sorusu ise geriye dönük bir şekilde en temelde bu mücadelede farklı bir unsur olma niteliğiyle var olan köken (**asl**) ve asabiyet ya da bizzat varoluşun kendisi olarak cevaplanmaktadır.³⁴² Bununla birlikte sözkonusu üç farklı kategorik yapı -bir taraftan mülkün kuruluşuna katılan asabiyetlerin çokluğuna-azlığına, diğer taraftan bu asabiyetlerin mücadele alanındaki rekabetin kurucu bir tarafı olabilecek güçlülüğüne-zayıflığına göre- aynı anda açıklık alanında bulunabileceği gibi bunlardan yalnızca bir veya iki tanesi de bulunabilir.

Çakışma sorunu ise çok daha girift bir şekilde gerçekleşmektedir. Açıklık olarak sözkonusu edilen tüm alanlardaki farklı kutupların bir egemenlik yapısını sağlayan temel gaye olarak mülkün kuruluşu veya korunusu kapsamında çakışmasından oluşmaktadır. Yukarıdaki tasnif sırasıyla söylersek, birincisi iki farklı asabiyetin kurucu iradeleri, ikincisi aynı asabiyetin yasa kurucu ve yasa koruyucu iradeleri, üçüncü ise bir asabiyetin yasa koruyucu iradesiyle diğeri(ler)nin yasa kurucu iradesi arasındaki çakışmadır. Çakışma durumlarında bir asabiyetin özellikle yasa kurucu iradesindeki akışkan süreç kendisinin veya başkasının yasa koruyucu iradesi tarafından büyük oranda kapatıldığı ya da askıya alındığı halde ne potansiyelliği ne de bilfilliği bakımından tamamen yok edilebilmektedir. Çünkü doğaları bakımından iki irade arasında kalıcı bir fark bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle, sözkonusu iki irade doğaları bakımından ele alındığında onlar arasındaki farkın korunması olanağının yitirilişi, en azından potansiyelliği bakımından, söz konusu değildir. Eğer gerçek ya da

³⁴⁰ Vâfi, c. II, s. 526, 559-560, 598; Şeddâdî, c. I, s. 266, 326, 346; Quatremère, c. I. s. 284, 338, 364; Rosenthal, c. I, s. 319, 380-381, 414; Pîrîzâde, c. I, s. 311, 365-366, c. II, s. 22.

³⁴¹ Vâfi, c. II, s. 501; Şeddâdî, c. I, s. 228-229; Quatremère, c. I. s. 255; Rosenthal, c. I, s. 287; Pîrîzâde, c. I, s. 275.

³⁴² Vâfi, c. II, s. 504-505; Şeddâdî, c. I, s. 233-234; Quatremère, c. I. s. 259; Rosenthal, c. I, s. 291; Pîrîzâde, c. I, s. 282.

daha üst bir amacın pratik gerçekliği anlamıyla mülk kendisine ulaşan asabiyetin kurucu akışkanlığına bağımlıysa, koruyucu irade tarafından kapatılardan ayrı olarak, üst bir egemenlik alanının oluşumu düzleminde yeniden kuruculuk olasılığı her zaman geride kalmaktadır. Bu, İbn Haldûn'un hem egemenlik anındaki bir asabiyetin koruyucu iradesinin güçlü baskınlığı durumunda bile onun yeni varoluş tarzları arayışından vazgeçmediğine ilişkin yaptığı tüm göndermelerin³⁴³ hem de egemenliğin çekilişiyle çakışmanın çözülerek yeniden bir açıklık alanına dönüşmesi durumunda oluşuma katılan unsurların özlerine dönüş ve buradan hareketle yeni varoluş tarzlarına ilişkin arayışların açıklık alanına yeniden katıldığına ilişkin yaptığı tüm tespitlerin nedeni görünmektedir.³⁴⁴ Böylece çakışmanın olduğu her durumda farklılıklar, farklılıkların olduğu her yerde ise çokluklar vardır. Bu sebeple her çakışma aynı zamanda çokluklardan birinin egemenliğini sağlayarak bir yoğunluk ya da merkez noktası oluşturmaktadır. İbn Haldûn bunun bağlamını şu şekilde vermektedir:

[C4] Herhangi bir soy için varolan genel asabiyetin durumu, oluşum halindeki bir şeyin mizacı gibidir. Mizaç ise sadece farklı unsurların bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Daha önce açıkladığımız gibi, herhangi bir oluşuma katılan unsurlar birbirine denk olacak şekilde bir araya geldiğinde hiçbir şekilde mizaç oluşmaz. Aksine unsurlardan birinin diğerlerinin tamamına mutlaka baskın gelmesi gerekir ki onları birleştirsın, kaynaştırsın ve oluşuma katılan tüm asabiyetleri kapsamına alan, onları örtülü olarak kendinde taşıyan tek bir asabiyet oluştursun. Sözkonusu büyük asabiyet, ancak ona mensup olan ve kendisinde başkanlık bulunan bir grup için mümkün olabilir. O halde [ictimâî] oluşuma katılan unsurlardan birinin diğerlerini yönetmesi ve onlar üzerinde bir baskınlığı olması zorunludur.³⁴⁵

³⁴³ Vâfi, c. II, s. 501; Şeddâdî, c. I, s. 228-229; Quatremère, c. I, s. 255; Rosenthal, c. I, s. 287; Pîrîzâde, c. I, s. 275.

³⁴⁴ Vâfi, c. II, s. 897-898; Şeddâdî, c. II, s. 237-238; Quatremère, c. II, s. 267; Rosenthal, c. II, s. 302-303; Pîrîzâde, c. II, s. 208-309.

³⁴⁵ Vâfi, c. II, s. 539-540; Şeddâdî, c. I, s. 281; Quatremère, c. I, s. 299; Rosenthal, c. I, s. 336-337; Pîrîzâde, c. I, s. 326-327. Bu pasajda "daha önce" kaydıyla işaret edilen yer mizaç teorisiyle asabiyet arasındaki benzetme ilişkisini en açık bir şekilde konu edinen şu tartışmalı pasaj olduğu anlaşılmaktadır: "Oluşum aşamasındaki bir toplum (ictimâ') ile asabiyet arasındaki ilişkinin durumu, oluşmakta olan herhangi bir şeyin kendi oluşumundaki mizaçla ilişkisi gibidir. Bu oluşumun [belli bir mizaç edinmiş] bir şey olarak var olması, o şeyin varlığına katılan unsurların [baskınlık bakımından] denk olması durumunda mümkün değildir. O halde bu unsurlardan birinin mutlaka baskın gelmesi (ğalebe) gerekmektedir, aksi halde oluşum tamamlanmaz. Aynı şekilde bu durum, oluşmakta olan bir toplumda bir asabiyetin [diğerlerine] baskın gelmesinin zorunlu koşul olarak görülmesinin sebebidir;" bkz. Vâfi, c. II, s. 489; Rosenthal, c. I, s. 268-269, 59. dipnot. Bu pasajın içinde yer aldığı "Faslun fi enne'r-riyâsete lâ tezâlû fi nisâbihâ'l-mahsûsi min ehli'l-'asabiyyeti/Yöneticilik Her Zaman Asabiyetin Özel [Baskın] Bir Kolunda Olur" isimli bölüm Şeddâdî ve Quatremère baskılarıyla Pîrîzâde tercümesinde bulunmamaktadır. Rosenthal bu bölümün yalnızca Bulak baskısında olduğunu söylemekle yetinerek ilgili bölümü dipnot olarak aktarmaktadır. Vâfi ise kendi baskısında yer alan bir sayfa civarındaki bu bölümle ilgili Mukaddime'nin 1274h/1858m tarihli Bulak baskısına dayanak şu açıklamayı yapmaktadır: "(...) Nasr el-Hûrînî başkanlığında yapılan Bulak

Bu pasaj, toplumsal/siyasal oluşuma içkin katılımların, yani çoklukların, farklılıkların ya da asabiyetlerin yanında bir mücadele alanının yoğunlaşma noktasındaki çakışmanın örtük ifadesini de vermektedir. Çünkü herhangi bir oluşumdaki egemenlik/baskınlık özelliğinin kurulduğu merkez nokta, ona katılan tüm çoklukların yoğunlaştığı yerdir.³⁴⁶ Buna göre sözkonusu yoğunlaşma sürecinde farklılıklardan birinin oluşumun ana karakteri haline gelerek diğer farklılıklar üzerinde egemenlik sağlaması zorunludur, aksi halde egemenlik alanı oluşmaz. İşte, farklılıkların yoğunlaştığı bu merkez noktada çakışmasıyla, yani teorik ve tümel olarak kurucu-yıkıcı asabiyetin yasa kurucu iradesiyle yasa koruyucu iradesinin bittiği yerde, yasanın egemenliği ya da mülk kurulmaktadır.³⁴⁷ O halde mülkün varoluşunu olanaklı kılan şey, onun oluşumuna katılan asabiyetlerin yasanın egemenliği alanının kurulmasını zorunlu kılan kurucu iradeleriyle bu egemenlik alanının sınırlarını çizen ve onu kapatan koruyucu iradelerinin bir merkez noktada çakışmasıdır. Buna göre mülkün kuruluşu, yasa kurucu iradeyle yasa koruyucu iradeyi birleştiren yasanın egemenliğiyle bir arada yer almaktadır. Kuruculuk ve koruyuculuk rolleri özü gereği

baskısı, İbn Haldûn'un Sultan Ebû Fâris Abdülaziz'e ithaf ettiği nüshaya veya ondan istinsah edilen başka bir nüshaya dayandığı halde şu notu kaydederek Fârisiyye olarak bilinen nüshaya ilavede bulunmaktadır: "**Faslun fi enne'r-riyâsete lâ tezâlû fi nisâbihâ'l-mahsûsi min ehli'l-'asabiyyeti**" isimli bölüm Tunus nüshasında bulunduğu halde Fârisiyye nüshasından istinsah hatası olarak çıkarılmıştır. Bu başlığın Fârisiyye nüshasından istinsah hatası olarak çıkarıldığına en açık delili ise bu bölümde söylenenlerle [XI. başlık] bir sonraki bölümün [XII. başlık] hemen girişinde söylenenler arasındaki uygunluktur." [Fârisiyle nüshasında bulunmayan] bu başlık **Mukaddime**'nin ikinci bölümünün XI. başlığıdır"; bkz. Vâfi, c. I, s. 246-247; Vâfi ayrıca ilgili başlığa dipnot düşerek Hürînî'nin şu tespitini de aktarmaktadır: "Bu başlık dolaşımda olan nüshada yoktur. Fakat biz bu başlığı, müellifin henüz ilaveler ve çıkarmalar yapmadan önceki nüshasına dayanan sağlam bir nüshada görmekteyiz"; bkz. Vâfi, c. II, s. 488. Hürînî ve ondan aktaran Vâfi'nin tespitlerinden farklı olarak şu husus da kaydedilmelidir: Sözkonusu başlığın içeriğinin **Mukaddime** nüshalarında bulunması ya da bulunmaması tartışmasının yanında, ayrıca başlığın bizzat kendisine de bir müdahale sözkonusudur. Çünkü Hürînî ve Vâfi'nin "**Faslun fi enne'r-riyâsete lâ tezâlû fi nisâbihâ'l-mahsûsi min ehli'l-'asabiyyeti**" şeklinde kaydettikleri başlık Takîyuddin b. Ma'rûf istinsahında şu şekildedir. "**Faslun fi enne'r-riyâsete la tezâlû fi medânihâ'l-hayri min ehli'l-'aşireti/Yöneticilik Her Zaman [Asabiyetin] Aşiretin Seçkin Soyundan Olur**"; bkz. İbn Haldûn, **Kitâbü 'unvânî'l-iber ve divânî'l-mübtedai ve'l-haber**, istinsah eden Takîyuddin b. Ma'rûf, Leiden: Universiteitsbibliotheek Leiden, Netherlands, Shelfmark, Or 48, vr. 66. İki başlık arasında anlam bakımından önemli bir fark olmasa da lafzî farklılığı istinsah hatasıyla açıklamak çok zor görünmektedir. Bu ise kavramsal bir tercihi ve sözkonusu başlığın birden fazla kez müdahaleye uğradığını göstermektedir. Buna göre önce değiştirilerek sonra ise tamamen dışarıda bırakılarak birden fazla kez bu başlık üzerinde çalışıldığı ve pasaj [C4]'ün bu başlığın işaret etmek istediği düşünceyi eksik bırakmayacak şekilde anlattığı dikkate alındığında, İbn Haldûn'un bilinçli olarak bu başlığı sonraki nüshalardan çıkardığı anlaşılmaktadır. Bu durumda [C4]'te "daha önce"ye yapılan atfın metinden çıkarılmasının ya unutulduğu ya da daha genel bir bağlama işaret ettiği anlaşılmaktadır.

³⁴⁶ Vâfi, c. II, s. 536, 893; Şeddâdî, c. I, s. 277, c. II, s. 232; Quatremère, c. I, s. 296-297, c. II, s. 262; Rosenthal, c. I, s. 332, c. II, s. 298; Pîrîzâde, c. I, s. 223, c. II, s. 303-304.

³⁴⁷ Vâfi, c. II, s. 499; Şeddâdî, c. I, s. 226; Quatremère, c. I, s. 252; Rosenthal, c. I, s. 284, Pîrîzâde, c. I, s. 275.

mülkün her türlü kurulu düzenini, onun oluşumuna katılan asabiyetlerin baskınlık niteliğini ve egemenlik alanını, yoğunluk/merkez noktasını, yani mevcut tüm yasaları etkilediği ve değiştirdiği için yıkıcılıkla da örtüşmektedir. Dolayısıyla her oluşumdaki yeni niteliğin durumuna göre, eski oluşumun baskın niteliği ya tamamen ortadan kalkmakta ya büyük oranda dönüşmekte ya da sadece değişmektedir. Merkez nokta ya da baskın nitelik tüm seçeneklerde değiştiğinden yeni oluşumun kurulması eski oluşumun yıkılmasıyla paradoksal bir şekilde örtüşerek aynı anda, aynı eylemde ve bir arada gerçekleşmektedir. Peki kuruculukla yıkıcılık arasında düşünülebilir ilişki nedir? Bu paradoks mülkün sözkonusu iki işlevi birbirine düğümleyen yapısından kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle, kuruculukla yıkıcılığın mülkün yapısında örtüşmesi teorik olarak farklı iki tür dinamik işlevin pratikte onda birleşmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü mülk bir taraftan “bütün asabiyetlerin kendisine ulaşmak istediği amaçken”³⁴⁸ diğer taraftan “tüm saldırıların kendisine yöneldiği bir alandır.”³⁴⁹ Bunlardan biri aynı zamanda diğerinin taşıyıcısı olarak ya da biri diğerine eşlik ederek bu amaçta/alanda etkin olmaktadır. “Amaç” ve “alan” arasındaki örtüşme bu işlevleri benzeştirerek birini diğerine dönüşmektedirler. Her iki işlev de yöneldiği mülk kategorisini değiştirerek ona sahip olmaktadır. Sözkonusu işlevlerin mülkün yapısında biraraya gelmesi onda merkez nokta değiştirme ilkesini sürekli etkin tutmaktadır.

Buna göre her ne kadar pasaj [C4] egemenliğin kuruluşunu sağlayan pratik ilişkiler arasındaki akışkan sürecin özünü ifade etse de, zaman ve mekân bakımından sürecin tamamını kapsayan bağlam onun içeriğini aşmaktadır. Bu bağlama göre kendisini egemenlik alanı olarak kuran her mülk, yatay ve dikey boyutlarda hem içe hem de dışa dönük olarak sözkonusu çakışma ve farklılık alanlarını üreten karşı rekabet ilişkilerine girmektedir. Dışa dönük olarak mevcut ya da potansiyel diğer karşı/üst asabiyetlerle/mülklerle, içe dönük olarak ise karşı/alt asabiyetlerle bir rekabet ilişkisine girmektedir. Dolayısıyla bu alanlardaki açıklık ve çakışma, mekân bakımından hem içe hem de dışa dönük olarak gittikçe daha bağımsız alanlar halinde karşılıklı olarak sürekli üretilmesi olasılığına karşın, zaman bakımından aynı toplumsal alanda belirli bir aşamalılık içinde ya da eşzamanlı olarak çok daha girift bir şekilde gerçekleşmesi de olanaklıdır. Bunun nedeni, asabiyetin kurucu ve koruyucu

³⁴⁸ Vâfi, c. II, s. 499; Şeddâdî, c. I, s. 226; Quatremère, c. I, s. 252; Rosenthal, c. I, s. 284, Pîrîzâde, c. I, s. 275.

³⁴⁹ Vâfi, c. II, s. 573; Şeddâdî, c. I, s. 321-322; Quatremère, c. I, s. 338; Rosenthal, c. I, s. 381; Pîrîzâde, c. I, s. 365.

iradelerinin tüm rekabet ilişkilerinde, ister dışa ister içe dönük yatay ve dikey işlevlerinde olsun, içkin ve mümkün olan her egemenlik yapısını ortaya çıkaracak yasaları oluşturma eğilimidir. Bu akışkan süreç, tıpkı pasaj [C4]'teki temsilin kendi unsurlarını bir merkez noktaya bağlamasında olduğu gibi, yeni eklem ve temas noktalarının sürece katılmasıyla egemenlik alanını yeniden düzenleme şeklinde devam etmektedir.³⁵⁰ Bu yeniden düzenleme süreçleri i) mülkün var olma ve ii) bizatihi kendi varoluşunu koruma yönelimleriyle ilişkili olduğu kadar iii) karşı rekabet ilişkileriyle de bağlantılıdır.

Burada dikkat çekilmesi gereken şey, pratik işleyişleri ve tikellikleri bakımından (i) ve (ii)'deki yönelimlerle (iii) arasındaki ilişkiler arasında çift yönlü bir etkileşimin olmasıdır. Çünkü, belirli bir nitelikte pratikleşmiş tikel bir asabiyet olarak mülkün olası egemenlik temaslarına girmesi, her zaman onun özgül iradesiyle açıklanabilecek bir durum olarak gözükmemektedir. Buna göre rekabet ilişkileri, sadece herhangi bir asabiyetin ya aynı anda hem (i) ve hem de (ii)'de bilfiil varoluşundan ya da büyük oranda kendi kurucu iradesini askıya alarak yalnızca (ii)'deki koruyucu iradesini sürdürmesinden kaynaklanan içsel hareketiyle oluşmamaktadır. Bununla birlikte, (i) ve (ii)'nin, hem bilfiilleşmeden önceki potansiyellikleri hem de bilfiilliklerinin askıya alınması durumlarında dışsal bir hareket olarak (iii)'teki karşı rekabet ilişkilerinin süreci tersine çevirmesiyle de oluşmaktadır. Başka bir ifadeyle, egemenliklerin temas noktalarında asabiyetler birbirini karşılıklı olarak dışladıklarından, bir asabiyetin bizatihi varoluşundan ya da potansiyel varlık nedenini sürdürme isteğinden vazgeçmesi durumunda bile onun karşı dışlanmalarla rekabet alanının içine çekilmesi sözkonusudur.³⁵¹ Bu ise en özet anlamıyla şuna işaret etmektedir: Bir mülkün zorunlu olarak karşı dışlanmalarla karşılaşması ya da doğası gereği rekabet alanının içine çekilmesi onun güçlülükleri üzerinden olduğu kadar zayıflıkları üzerinden de olmaktadır. Bu kaçınılmaz sonuç ise asabiyetin zayıflıklarını güçlülüklerle çevirme eğilimini, başka bir ifadeyle mülkün kendisini mutlak bir şekilde kurma yönelimini oluşturmaktadır. Sözkonusu eğilim bir egemenlik alanının kurulmasının ilk şartlarını ortaya koyan çakışma ve farklılık alanlarında düzene ulaşma eylemini hem tekrar eden hem de aşan yeni bir süreci başlatmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, bir taraftan

³⁵⁰ Vâfi, c. II, s. 715-717; Şeddâdî, c. II, s. 55-58; Quatremère, c. II, s. 65-68; Rosenthal, c. II, s. 73-77; Pîrîzâde, c. II, s. 134-136.

³⁵¹ Vâfi, c. II, s. 508-510; Şeddâdî, c. I, s. 239-242; Quatremère, c. I, s. 264-268; Rosenthal, c. I, s. 296-299; Pîrîzâde, c. I, s. 288-291.

[C4]'teki süreç tekrar edilerek oluşuma katılan asabiyetler arasındaki rekabet ilişkilerinin yoğunlaştığı mülk alanı yeniden kurulurken, diğer taraftan [C4]'ü aşan mülkün mutlaklık koşulları araştırılmaktadır. Burası mülkün nasıl kurulduğu sorusunun “mutlak bir biçimde nasıl kurulduğu” sorusuna dönüştüğü yerdir. Peki mutlak olarak mülk nasıl kurulmaktadır ve onun tasnif koşulları nelerdir?

[C5] Asabiyetler birbirinden farklıdır. Her bir asabiyetin kendi yönetimi altındaki topluluk ve aşiretler üzerinde bir egemenliği (**tahakküm**) ve kuvvete dayanan bir baskınlığı (**tağallüb**) vardır. Ancak her asabiyet için bir mülkün varlığı söz konusu olmayabilir. [Şöyle ki] gerçekte mülk [tam mülk] yönetilenler üzerinde tam bir iktidar sahibi olmak, vergileri toplamak, [başka asabiyetlere] elçi göndermek, sınırları korumak ve kendi otoritesinden üstün başka bir otoritenin bulunmadığı durumlarda söz konusu olur. İşte gerçekte mülkün anlamı budur. Ancak eğer sınırların korunması, vergilerin toplanması veya elçilerin gönderilmesi gibi hususlardan [birisini veya] bir kısmı eksik olursa bu durumda mülk tam olarak gerçekleşmemiş “eksik mülk” (**mülkü nâkıs**) olur.³⁵²

Burada mülkün kuruluşu ve tasnifi yolunda daha ileri adımlar atan İbn Haldûn, aynı zamanda bu aşamaya kadar yapılan bazı tespitleri de riske atmaktadır. Eğer farklı asabiyetlerin kurucu/koruyucu iradelerinin siyasal oluşumun yoğunluk noktasında çakışması sonucunda egemenliğin kurulması, oluşumun mülkle nitelenmesinin yeterli koşulunu oluşturduğu tespiti doğru ise, neden bu pasajda egemenlik alanına ulaşan bir asabiyet için mülkün var olmama olasılığı gündeme getirilmektedir? Söz konusu asabiyetlerin mülke ulaşamaması, egemenlikle mülk arasında bir ayırımı gitmenin iznini vermekte midir? Eğer bu izin varsa, bu durumda mülkle kendi koşulu arasında yapılacak bir ayırım, bizzat mülkle kendi koşulu arasındaki ilişkiyi tahrip etmez mi? Bu olasılığın analize dâhil edilmesi, eksik mülk ve tam mülk arasında yapılmak istenen ayırımla ilişkisi nedir? Bu sorular, öncelikle, şimdiye kadar zorunlu bir gönderimi ve bağlamı olmadığı sürece mülk yerine egemenlik kavramını kullanmayı tercih ettiğimiz halde çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılan, çoğunlukla aynı gönderimlere sahip olan bu iki kavram arasında varsayılan ilişkinin açıklığa kavuşturulmasını gerektirmektedir.

Hatırlanacağı üzere İbn Haldûn pasaj [C4]'te mülkün kuruluşunu mizaç teorisi bağlamında asabiyetlerin kurucu işlevlerinin yoğunlaştığı bir merkez noktada

³⁵² Vâff, c. II, s. 573-574; Şeddâdî, c. I, s. 322; Quatremère, c. I, s. 338; Rosenthal, c. I, s. 381; Pîrîzâde, c. I, s. 365-366.

çakışması ve oluşuma katılan asabiyetlerden birisinin bu çakışmadan baskın çıkmasının zorunluluğu üzerinden tartışmıştı. Asabiyetin kurucu işlevleriyle mülkün varoluşu arasındaki bu zorunlu bağlantıyı tekrar eden [C5]'in temel ilgisi ise sözkonusu baskınlığa bir yönüyle muğlaklık diğer yönüyle mutlaklık niteliğini veren ve eksik mülkle tam mülk arasındaki ayırımla sonuçlanan koşullar üzerine yoğunlaşarak onu sınırlandırmaktadır. Burada kendinde veya mahiyeti bakımından mülkü eksik mülk-gerçek [tam] mülk³⁵³ olarak tasnif eden İbn Haldûn, mutlak/gerçek ya da tam mülkün nasıl ayrıştığı sorusu üzerine yoğunlaşmaktadır. Öyle anlaşıyor ki, [C5]'in girişindeki bu karışıklık, başka bir ifadeyle egemenlikle mülk arasındaki ayırım yanılısaması, onun eksik mülk-tam mülk arasında yapılmak istenilen ayırıma aktarılmasıyla değişen bağlamadan kaynaklanmaktadır. Böylece “bazı asabiyetlerin egemenliği olduğu halde mülklerinin olmaması” tespiti onların hangi mülk kategorisiyle niteleneceğine ilişkin kuşkuyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü egemenlik hem mülkün eksik olarak kurulduğu hem de kendisini mutlaklaştırdığı alana ait olarak mülk nitelenmesinin öncelikli koşulu olmaya devam etmektedir. Peki eksik mülk-tam mülk ayırımıdaki temel ölçüt nedir ve neden [C4] ve [C5]'in ilk kısmındaki egemenliğin mülkle nitelenmesini kuşkulu hale getirmektedir?

[C5]'te ortaya konulan asabiyet ilişkilerinin ilk kısmı, yani egemenlik ve baskınlık durumlarının bizzat kendi oluşumlarına katılan asabiyetlerle ilişkisi, ki bu kısım [C4]'teki mizaç teorisini özet olarak tekrarlamaktadır, belirli bir güce ve baskınlığa dayalı olarak gerçekleşen bir benzeşme sürecine tekabül etmektedir. Burası her türden mülkün, eksik ya da tam, aldığı ilk biçim olarak bir yoğunlaşma noktasındaki egemenliğin kurulduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamın özü, seçilmiş değişkenlerin işlevsel bağımlılıklarını kurmak için, alanı koşullu kılan tüm boyutlardan yalıtılmasına bağlıdır. Bu şekilde yapılan her egemenlik tanımı, oluşumunun belli bir anında kendisine katılan asabiyetlerle sürdürdüğü bağıntıyla ilişkili olarak, başka bir ifadeyle içerdiği ve benzeştirdiği asabiyetlerin bakış açısından kendi konumuna müracaat ederek yapılmaktadır. Bu bağlam, egemenliği yöneten ve yönetilen arasındaki pratik ilişkiler üzerinden tanımlamaktadır. Bu, asabiyetin yasa kurucu yönelimiyle yasa koruyucu yönelimi arasında kurulan karşıtlığın pratik özneleri arasındaki karşıtlıkla farklı bir bağlamda yeniden ifade edilmesidir. O halde bu

³⁵³ İbn Haldûn bir başka pasajda bu anlamda mülkü “büyük mülk” (**el-mülkü'l-a'zam**) ve “küçük mülk” (**el-mülkü'l-asğar**) olarak ayırmaktadır; bkz. Vâfi, c. II, s. 898; Şeddâdî, c. II, s. 238; Quatremère, c. II, s. 268; Rosenthal, c. II, s. 303; Pîrîzâde, c. II, s. 309.

aşamaya kadar yasa yönelimleri bakımından incelediğimiz salınım, eyleyicileri bakımından yeniden söz konusu edilmektedir. İbn Haldûn bunu şu şekilde ifade etmektedir:

[C6] Hükümdarlık (**melik**) ve yöneticilik izâfî durumlardandır. Çünkü bu izafet, iki taraf arasındaki nispetten ibarettir. Buna göre yöneticiliğin gerçek anlamı, onun vatandaşlarını yöneten (**mâlik**) ve onlar arasındaki ilişkileri düzenleyen kişi pozisyonunda olmasıdır. O halde yönetici vatandaşları olan, vatandaş da yöneticisi olan kimselerdir. İşte, yöneticinin yönetilenlere izafeti bakımından sahip olduğu sıfat hükümdar (**meleke**) olarak isimlendirilir. Bu ise onun vatandaşlarını yönetmesinden (**yümlikuhum**) kaynaklanır.³⁵⁴

[C4]'te oluşumunu tamamlayan baskınlığı mülk kavramının kök türevlerine atıfta bulunarak siyasi bir dille kodlayan bu pasaj, bir egemenlik alanının oluşumu için vazgeçilmez nitelikte olan üç temel unsur üzerinde durmaktadır: Yöneten, yönetilen (**ra'iiyye**) ve bunlar arasındaki izafet/bağ. Buna göre salınımın eyleyicileri arasındaki bir biçim olarak egemenlik, sadece kurulduğu alanın içine, yani kendi oluşumuna katılan unsurlara ve onları benzeştirerek "yönetilen" kategorisinde bir araya getiren izafete atıfla tanımlanmaktadır. Buna egemenliğin alt ya da iç-benzeştirme süreçleri denilebilir. [C5]'te ilk kısmında egemenliğin mülkten ayrıştığı yanılsamasının oluşması onun sadece iç-benzeştirme süreçleri bakımından analizinden kaynaklanmaktadır. Fakat öte taraftan bu egemenlik alanı, aradaki izafete müracaat ederek oluşumuna katılan unsurları iç-benzeştirirken aynı eylemle kendisini farklılaştırmaktadır. Mülkün kendini farklılaştırma işlevleri ise sadece içe dönük değil, aynı zamanda dışa dönük olarak da var olduğundan yeni benzeştirme süreçleri oluşmaktadır. Buna da üst ya da dış-benzeştirme süreçleri denilebilir. Egemenliğin iç-benzeştirme ve dış-benzeştirme süreçlerini üreterek kendisini farklılaştırması ise onun yatay ve dikey boyutlarda içsel ya da dışsal denk/alt/üst egemenlik alanlarından özerkleştigiğine ya da egemenliğini özerkleştirdiğine işaret etmektedir.

Bu özerkleşme veya özerklik, kendisini bir farklılık alanı olarak kuran her mülkteki potansiyel çakışma ve farklılık alanlarının yeniden üretilmesine ilişkin daveti tüm koşullarda saklı tutmaktadır. Başka özerklikler ya da asabiyetlerle eklem ve temas bölgelerinde aktifleşen bu davetin [C5]'in ikinci kısmında analize dâhil edilmesi, sözkonusu egemenliği yeni bir oluşumun potansiyel veya aktif bir unsuru haline

³⁵⁴ Vâfî, c. II, s. 574-575; Şeddâdî, c. I, s. 323; Quatremère, c. I, s. 340; Rosenthal, c. I, s. 382-383; Pîrîzâde, c. I, s. 367.

getirmekte, böylece [C4]'teki ve [C5]'in girişindeki egemenliğin mülkle nitelenmesini göreceli hale getirmektedir. Çünkü her yeni eklem ve temas başka bir mülk alanının bakış açısından görülebilecek yeni bir egemenlik alanı üreterek onu sürekli bir şekilde sınırlandırmaktadır. Bu durumda egemenlik eğer karşı egemenliklerle karşılıklı ilişkide biçimlenen koşullar tarafından sınırlandırılıyorsa, en azından onun mutlak mülk oluşu bir şekilde göreceleşerek kuşkulu bir biçim alıyorsa, karşı egemenlikler tarafından sınırlandırılmayan mutlak varoluşunu nasıl kurmaktadır? Bu andan itibaren mülkün kuruluşu sorunu, egemenliğin yatay ve dikey boyutlardaki nesnel koşullarını bularak mülkün mutlaklığı sorununa dönüşmektedir. İbn Haldûn [C4]'teki muğlaklığı mutlaklığa dönüştüren bu koşulları i) yönetilenler üzerinde tam bir iktidar sahibi olmak, ii) vergileri toplamak, iii) [başka asabiyetlere] elçi göndermek, iv) sınırları korumak ve v) kendi otoritesinden üstün başka bir otorite bulunmamak şeklinde tespit etmektedir. Bütün toplumsal ve siyasal kategorilerin, teorik varsayımları bakımından bu koşulların bağlamına yerleşmesi, onları belirli güç ve egemenlik ilişkileri üzerinden irtibatlı bir hâle getirmekte, bu irtibatlar ise “tam mülk” ile “eksik mülk” arasındaki sınırlar ve sınırlılıklar olarak belirlenmektedir.

Ancak ilk bakışta, mülke mutlaklık niteliğini veren tüm bu koşulların yalnızca egemenlik alanının içine, yani mülkün yalnızca egemenlik alanına dâhil asabiyetlerle ilişki biçimiyle belirlenen iç-benzeştirme süreçlerine atfedildiği izlenimi oluşsa da, özellikle son üç şarta, yani “[başka asabiyetlere] elçi göndermek”, “sınırları korumak” ve “kendi otoritesinden başka bir otorite bulunmamak” koşullarına daha yakından bakıldığında sözkonusu imanin yanlış ve yetersiz olduğu anlaşılmaktadır. Bu koşulların yatay ve dikey boyutlardaki egemenlik ilişkilerine açıklığıyla birlikte yukarıdaki pasajın devamında ve İbn Haldûn'un metnin genelindeki tartışmaları da dikkatle takip edildiğinde onun özerkleşen bir egemenlik alanı olarak oluşumunu tamamlamış bir mülkün başka mülklerle ilişkilerini de tartıştığı görülmektedir.³⁵⁵ Ona göre her mülk, ya bizzat varoluşunun koşulu olan asabiyetin kendi özerkliğinin sınırlarını aşmak isteyen hareketiyle ya da farklı bir alanda egemenliği kabul edilen bir asabiyetin özde karşı hareketiyle başka mülklerle temasa girmektedir. Güç dengelerinin ve yeni özerklik sınırlarının belirlendiği bu süreç asabiyetin tam bilfiilleşme, yetkinleşme ve dolayısıyla genelleşme isteğiyle derinden ilişkilidir. Çünkü

³⁵⁵ İbn Haldûn'un belli tarihsel dönemlerdeki devletler, asabiyetler, milletler vb. gruplar arasındaki rekabet ilişkisini ve bu ilişkilerle değişen süreçleri konu edindiği pasajlar bu bağlama örnek olarak verilebilir. Örnek olarak bkz; Vâfî, c. II, s. 696-710; Şeddâdî, c. II, s. 36-55; Quatremère, c. II, s. 42-65; Rosenthal, c. II, s. 48-73; Pîrîzâde, c. II, s. 114-134.

“doğası gereği herhangi bir asabiyetin egemenlik bakımından ilk gayesine ulaştıktan sonra (**el-gâyetü'l-ûlâ**) ondan daha üst ve daha öte bir gaye edinmesi” düşüncesinin “doğası gereği herhangi bir asabiyetin belirli bir alandaki mülke ulaşınca karşı asabiyetler üzerinde egemenlik kurmak istemesiyle”³⁵⁶ bir araya gelmesi, mülkün kendisini sürekli yetkinleştirme eğilimindeki dinamik sistemi açığa çıkarmaktadır. Bu eğilimler, ilişkili oldukları sınırlandırıcı tarihsel koşulları sentezleyen tamamen doğal bir motivasyonda biraraya gelmektedirler: Bütün asabiyetler, eksik ve zorunlu olanın yetkin olandan önce geldiği³⁵⁷ doğal bir süreci katederek tamamen bilfiilleşmek isteğini korumaktadır.³⁵⁸ Buna göre, daha önce de ifade edildiği gibi, bir asabiyet/mülk sadece güçlülükleriyle değil aynı zamanda zayıflıklarıyla da bu sürece dâhil olduğundan sözkonusu yetkinleşme sürecinin asabiyetin ilk gayesi eksik mülk ile bundan sonra aşamalı bir şekilde gerçekleşen nihâî gayesi olarak tam mülk arasındaki ilişkiye denk düştüğü anlaşılmaktadır.³⁵⁹

Dolayısıyla karşı egemenliklerle olan rekabet için olduğu kadar kendi zayıflıklarının üstesinden gelme çabası, egemen asabiyetin kendisini üzerinde tasarruf edilemeyen bir biçimde, ya da bütün tasarruf imkânlarını kendinde birleştirerek kurmasına sebep olmaktadır. O halde mülkün mutlak olarak kuruluşu

³⁵⁶ Vâfi, c. II, s. 500; Şeddâdî, c. I, s. 227; Quatremère, c. I, s. 253; Rosenthal, c. I, s. 285; Pîrîzâde, c. I, s. 275.

³⁵⁷ Vâfi, c. II, s. 536-537; Şeddâdî, c. I, s. 273-274; Quatremère, c. I, s. 291; Rosenthal, c. I, s. 327-325; Pîrîzâde, c. I, s. 319-320.

³⁵⁸ Vâfi, c. II, s. 473-474; Şeddâdî, c. I, s. 195-196; Quatremère, c. I, s. 224; Rosenthal, c. I, s. 252-253; Pîrîzâde, c. I, s. 239.

³⁵⁹ Burası aynı zamanda “mülk” ile “riyaset” arasındaki farkın açıklığa kavuştuğu yerdir. İbn Haldûn’a göre riyaset, yöneticinin yönetilenleri i) ya para gibi şeyler vererek veya ihtiyaç duydukları şeyler temin ederek yönetilmeye razı etmesi (**tav’an**) ii) ya da, eğer gücü yetiyorsa, bazılarını taraftar edinerek diğerlerini bir şekilde yönetilmeye mecbur bırakması (**kerhen**) şeklinde olmaktadır. İbn Haldûn, rıza süreçlerini işleyen birinci anlamıyla riyaseti kategorik olarak mülkten ayırtırmak istediği, başka bir ifadeyle mülk ile riyaset arasındaki kategorik farkı açığa çıkarmak istediği durumlarda kullanmayı tercih etmektedir. Buna göre riyaset, hem eksik mülkün hem de tam mülkün ortak niteliği olan “zor kullanarak yönetme” (**el-hukm bi'l-kahr**) özelliğinin aksine, rıza süreçlerine dayanan bir yönetme şekli olması bakımından mülkten kategorik olarak ayrılmaktadır. Bu haliyle mülk, riyasetten fazla ve ona “zor kullanarak yönetme” anlamına ilave eden bir kategoridir. Ancak, belli bir güce dayanarak yönetilenlerin yönetilmeye mecbur bırakılması şeklinde gerçekleşen ikinci şık riyasetle mülk arasında kategorik bir ayırım yapmak yerine riyasetin mülke geçiş aşaması olduğu düşüncesi üzerinde durmakta ve riyaseti eksik mülk içinde bir yönetim biçimi olarak konumlandırmaktadır. Bu şekliyle riyaset, her ne kadar mülkte olduğu gibi mutlak bir zor kullanma özelliğine sahip olmasa da ve dolayısıyla kullandığı güç toplumda tam bir birlik sağlamasa da rıza süreçlerinin mecburiyete dönüştüğü bir aşamayı temsil ettiğinden birinci şıktaki riyaset ile eksik mülk arasındaki bir tür eşik bölgesinde durmaktadır. Vâfi, c. II, s. 499, 519-520; Şeddâdî, c. I, s. 226, 254; Quatremère, c. I, s. 252, 277; Rosenthal, c. I, s. 284, 309; Pîrîzâde, c. I, s. 275, 302. Ayrıca bu konuda bkz. Ömer Türker, “The Nature of Royal Authority (Mulk) in The Context of Continuity and Mutability in Ibn Khaldûn’s Thought”, **İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies**, c. 3, sy. 1 (2012), s. 29-49.

ancak kurucu-yıkıcı asabiyetin yasama iradesinin gerçek bir yasama hali olarak ortaya çıkmasıyla gerçekleşmektedir.³⁶⁰ Bu da mülkün herhangi bir sınırlılıkla koşullandırılmaksızın “gerçek anlamda emir verme, yasaklama, sorunları çözme, çözümleri uygulama ve uygulamadan kaldırma gibi işleyişlerinin”³⁶¹ tam bilfiilliğiyle mümkün olmaktadır. Peki, eğer kurucu asabiyetle kurucu-yıkıcı asabiyet şeklinde tasnif ettiğimiz teorik ayırım doğruysa, mülkün mutlaklık niteliğini veren koşulların kurucu asabiyetle bir ilişkisi var mıdır? Başka bir ifadeyle, kurucu asabiyetin ya da birinci zorunluluğun, yani insanın besleme ve barınma ihtiyacındaki zorunluluk ilkesinin mülkün mutlaklık niteliğini veren koşulların oluşmasında herhangi bir etkisi var mıdır yoksa bu şekliyle mülk tamamen kurucu-yıkıcı asabiyetin ya da ikinci zorunluluğun, yani insanın korunma ve savunma ihtiyacındaki zorunluluk ilkesinin failliğiyle mi kurulmaktadır? Bu soru mülke mutlaklık niteliğini veren koşullarına daha yakından bakmayı ve bu koşulların kurucu asabiyetle olan ilişkisini tespit etmeyi gerekli kılmaktadır.

[C7] Bilmek gerekir ki mülkün varoluşu, onun varlığına katılması zorunlu olan iki kurucu unsur üzerinde gerçekleşmektedir: Birincisi ordu olarak ifade edilen kuvvet (**şevket**) ve asabiyettir. İkincisi ise, bu ordunun desteklenmesi ve mülkün ihtiyaç duyduğu diğer şeylerin karşılanması için gerekli olan paradır (**el-mâl**).³⁶²

Yukarıdaki sorunun bu pasajdaki ayırım bağlamında işaret edilen cevabı, madde-sûret teorisi üzerinden geliştirilen umrân ile mülk ya da toplum ile siyaset veya kurucu asabiyet ile kurucu-yıkıcı asabiyet arasındaki teorik farklılık ile pratik eşzamanlılık ve birliktelik ilişkisini bir kez daha hatırladığımızda daha anlaşılır olmaktadır.³⁶³ Bu ilişkinin temelindeki ikinci zorunluluğun birinci(l) zorunluluk için, yani korunma ve savunma ihtiyacının beslenme ve barınma ihtiyacı için, mülkün umrân için, siyasetin toplum için ve kurucu-yıkıcı asabiyetin kurucu asabiyet için sûret olduğu düşüncesi [C7]’deki para ve ordu arasındaki ilişkiyi de açığa çıkarmaktadır. Buna göre

³⁶⁰ Vâfi, c. II, s. 762; Şeddâdî, c. II, s. 100; Quatremère, c. II, s. 115; Rosenthal, c. II, s. 126; Pîrîzâde, c. II, s. 179.

³⁶¹ Vâfi, c. II, s. 572; Şeddâdî, c. I, s. 319; Quatremère, c. I, s. 336; Rosenthal, c. I, s. 379; Pîrîzâde, c. I, s. 363.

³⁶² Vâfi, c. II, s. 755; Şeddâdî, c. II, s. 94; Quatremère, c. II, s. 108; Rosenthal, c. II, s. 118-119; Pîrîzâde, c. II, s. 172.

³⁶³ Bkz. Vâfi, c. II, s. 724; Şeddâdî, c. II, s. 233-234; Quatremère, c. II, s. 264-265; Rosenthal, c. II, s. 300-301; Pîrîzâde, c. II, s. 305, 306. Ayrıca bkz. Vâfi, c. II, s. 698, 699; Şeddâdî, c. II, s. 80, 82; Quatremère, c. II, s. 94, 96; Rosenthal, c. II, s. 104, 107; Pîrîzâde, c. II, s. 158, 160.

ordunun korunma ve savunma ihtiyaçları alanıyla, başka bir ifadeyle kurucu-yıkıcı asabiyetle olan teorik bağıntısına karşılık paranın beslenme ve barınma ihtiyaçları alanıyla, yani kurucu asabiyetle bağıntılı olduğu anlaşılmaktadır. Böylece [C7]'de mülkün üzerine kurulduğu alanlar arasında bir taraftan varsayılan teorik farklılık diğer taraftan mülkün kurulmasında ve yapısında süregiden zorunlu pratik birliktelikleri, onların teorik ve pratik boyutları bakımından kurucu asabiyetle kurucu-yıkıcı asabiyet arasında kurulan madde-sûret ilişkisiyle derinden bağıntılı olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu perspektifle [C7]'deki koşullara daha yakından bakıldığında onların hem içinde egemenliğin güç ilişkilerinin ve bu ilişkilerini korumak veya dönüştürmek için kendi ya da özdeş karşı hareketiyle üretilen rekabetlerin sözkonusu olduğu siyasî alanı hem de para ve sermaye ilişkilerinin belirleyici olduğu ekonomik alanı düzenleyen koşullar olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre [C7]'deki koşulların son kertede mülkün hem ekonomik hem de siyasî tam bağımsızlığının koşullarını oluşturduğu, bunun ise hem kurucu asabiyetin hem de kurucu-yıkıcı asabiyetin gereklerinin tam bağımsızlığı anlamına geldiği anlaşılmaktadır. O halde mülkün mutlak kuruluşu onun yapısındaki biri diğerine indirgenemez bu alanların tam bilfiilliği ve tam bağımsızlığıyla mümkün olmaktadır. Böylece mülkün özerkleşmesinde, işleyiş mantığında ve tam bağımsızlığında belirleyici rol oynayan koşulların temellendiği alanlar ile mülkün mutlak olarak kuruluşu arasında kurulan ilişki kendisini deşifre etmektedir. O halde mülkün yalnızca kurucu-yıkıcı asabiyetin belirlediği koşullar tarafından değil, bizatihi kurucu asabiyet tarafından da koşullandırıldığı görülmektedir.

Ancak bu aşamaya kadar yapılan tüm analizler mülkün yönetsel tercihleri ya da sûretleri dışarıda bırakılarak kendinde kuruluşuna ilişkin açıklamalardır. Buna göre mülkün kendinde kuruluşu ya da mahiyeti bakımından yapılan bu tasnif, aşağıda sözkonusu edileceği gibi, sureti bakımından bütün mülk türlerinin ortak olduğu bir soruşturma zemini olmakla birlikte yasa koyuculuğun kaynağı bakımından ayrışan mülk sûretlerini veya asabiyetin tümel formları arasındaki farklılığın nedenlerini açıklayamamaktadır. Eğer, teorik varlığı bakımından asabiyetin kurucu asabiyet ve kurucu-yıkıcı asabiyet şeklinde yaptığımız tasnif ve bu tasnife ilişkin analizlerimiz doğru ise, pratikte esasında mülkü -hem nâkis mülk hem de [tam] mülk- kuran kurucu-yıkıcı asabiyet olmaktadır ve dolayısıyla bu asabiyetteki yıkıcılığı asgarî, kuruculuğu ise azamî boyutlara çekmenin farklı yolları asabiyetin tümel formları olarak ortaya çıkacaktır.

3.2.2. Yasa Koyuculuğun Kaynakları Bakımından Mülk Tasnifi: Mülkün Tümel Sûretlerinde Asabiyet

İkinci bölümde işaret edildiği üzere, İbn Haldûn'un peygamberin yasa koyuculuğunun imkânına ilişkin iması, esasında onun zihnindeki kavramsal bir ayırma dayanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, İbn Haldûn'un Eflâtûn, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın filozof/peygamberin yasa koyuculuğundaki zorunluluk iddialarını imkâna dönüştürmesi, onun siyaseti/mülkü "aklî siyaset" ve "dinî siyaset" olarak ayırmasının teorik zeminini oluşturmaktadır. Ancak bu ayırım, açık ya da dolaylı olarak, sözkonusu filozoflarda da bulunmaktadır. Peki, bütün itirazlarından sonra İbn Haldûn'un kendi teorisini bu ayırma dayandırması, onun teorisiyle klasik siyaset teorisinin ana şeması arasındaki temel farklılıkların ortadan kalktığı anlamına mı gelmektedir? Aşağıda inceleneceği üzere, her ne kadar İbn Haldûn aynı ayırımı kullansa da, onun bağlamında bu ayırım, klasik siyaset teorisine egemen olmuş epistemolojik şemanın dönüştürülmesiyle farklı bir bilgi kuramı üzerine oturmaktadır. Aklın sınırlılıklarına³⁶⁴ müracaat ederek toplumsal gerçekliklerle tutarlı yeni bir siyaset teorisi ortaya koymayı amaçlayan bu epistemolojik modeldeki farklılık, klasik teorinin aşkınlık düzlemindeki aklîlik iddiasının ortadan kaldırılması ve onun asabiyet merkezinde çizilen yeni bir düzlemde tamamen içkinleştirmesinden oluşmaktadır. İbn Haldûn'un bu ayırımı kullanması, aynı zamanda sözkonusu yeni düzlemde kendi ideal devletinin din üzerinden oluşan aşkınlık boyutunu tartışmayı da amaçlamaktadır. O halde peygamberliği yasa koyuculuğun zorunlu kaynağı olarak tasavvur etmediği halde onu tarihsel bir tecrübe olarak var kabul eden İbn Haldûn, bir taraftan peygamberliğin yasa koyuculuğunun asabiyetle ilişkisini belirginleştirmek, diğer taraftan onun diğer yasa koyuculuk kategorilerinden nasıl farklılaştığını ortaya koymak durumundadır. Çünkü hatırlanacağı üzere asabiyet, peygamberin yasa koyuculuğu da dâhil olmak üzere, bütün toplumsal varoluş kategorilerinin öncülü olarak tespit edilmişti. O halde bu başlığın temel ilgisi, ikinci(I) zorunluluk alanındaki ihtiyaçlar ve kurucu-yıkıcı asabiyet bağlamında kurulan mülkûn/siyasetin farklı sûretlerini ayırt etmek ve bu farklılıkların her birisinin kurucu-yıkıcı asabiyetle nedensel ilişkisini açıklamak üzerine

³⁶⁴ Vâfî, c. III, s. 967-968; Şeddâdî, c. III, s. 25-26; Quatremère, c. III, s. 31-32; Rosenthal, c. III, s. 38-39; Ahmet Cevdet Paşa, c. III, s. 64-65.

yoğunlaşmaktadır. Ancak İbn Haldûn birbirinden farklı mülk tasnifleri yaptığından, mülk sûretleriyle asabiyet arasındaki nedensel ilişkiye dair bir analizin doğru yapılması, öncelikle mülk sûretlerine ilişkin yapılan farklı ayırımlar arasındaki bağının açıklığa kavuşturulmasını gerektirmektedir. Mülk sûretlerinin vaz edildiği pasajlardan biri şu şekildedir:

[C8] “Eğer sözkonusu yasalar, akılca üstün, devlet işlerini iyi bilen ve ileri görüşlü kimseler tarafından yapılırsa bu “aklî siyaset” (**siyâsetu akliyye**)³⁶⁵ olur. Eğer bu yasalar Allah’ın gönderdiği bir yasa koyucu tarafından düzenleniyor ve yasalaştırılıyorsa bu da “dinî siyaset” (**siyâsetu dîniyye**) olur. (...) Dinî yasalar insanları, ibadetler ve davranışlar gibi, bütün hallerinde dünya ve ahiret mutluluğunu birlikte kazandıran Allah yoluna sevk etmektedir. Hatta bu durum, insan toplumu için zorunlu olan doğal mülk (**el-mülk’ül-lezî huve’t-tabî’î**) için de geçerlidir. Böylece dinî yasalar, bütün yönleriyle kuşatıcı olması için doğal mülke de rehberlik etmektedir. Ancak [a] sadece baskıya, zora ve asabiyetin kendi bağlamında başıboş bırakılan gücüne dayanan siyaset, hem siyasî bilgelik [**el-hikmetü’s-siyâsiyye**] hem de dinî siyaset tarafından kınanan haksız ve adaletsiz bir siyaset türüdür. Aynı şekilde, [b] dinî yasaları dikkate almadan sadece siyasî [bilgelîge] ve onun yasalarına dayanan siyaset de dinî siyaset tarafından kınanan bir siyasettir türüdür”.³⁶⁶ [c] [Dinî yasalara dayanan siyaset ise faydalı ve övülen bir siyaset türüdür].³⁶⁷

İtiraf etmek gerekir ki, bu pasaj, mülk sûretlerinin tespiti yolunda son derece zengin bir kavramsal içeriğe sahip olmasına rağmen, neredeyse hiçbir şeyi belirginleştirmeyen bir problemler yumağından ibarettir. Hatırlanacağı üzere umrân-mülk ayırımının işlendiği pasaj [B5]’te yasa koyuculuğun kaynakları bakımından mülkün sûretleri “**es-siyâsetü’ş-şer’iyye**” ve “**es-siyâsetü’l-mülkiyye**” olarak tasnif edilmişti.³⁶⁸ Pasaj [C8]’de ise önce i) [B5]’deki ikili kategori “**siyâsetu akliyye**” ve

³⁶⁵ Pîrîzâde bu siyaset türüne “siyâset-i örîyye vü akliyye” demektedir; bkz. Pîrîzâde, c. I, s. 371.

³⁶⁶ Vâfi, c. II, s. 562; Şeddâdî, c. I, s. 326-327; Quatremère, c. I, s. 342-343; Rosenthal, c. I, s. 386; Pîrîzâde, c. I, s. 370-371.

³⁶⁷ Köşeli parantez içinde yer alan bu cümle, İbn Haldûn metninde yoktur. Ancak **Mukaddime** nâşiri Vâfi metnin bağlamından hareketle sözkonusu cümlenin düşmüş olabileceğini belirtmekte ve bu durumu şu şekilde belirtmektedir. “yazheru enne hünâ cümletün sâkitatün ve takdîruhâ: ve mâ kâne minhu bi-muktezâ-ş-şer’i fe-huve’n-nâfi’u’l-mahmûd”; bkz. Vâfi, c. II, s. 563, b564. dipnot.

³⁶⁸ Vâfi, c. II, s. 824; Şeddâdî, c. II, s. 233-234; Quatremère, c. II, s. 264-265; Rosenthal, c. II, s. 300-301; Pîrîzâde, c. II, s. 305, 306. İbn Haldûn bu ayırımı başka bir pasajda şu şekilde yapmaktadır: “**es-siyâsetü’ş-şer’iyye**” ve “**[es-siyâsetü] el-mülûkiyye**”; bkz; Vâfi, c. II, s. 725; Şeddâdî, c. II, s. 112; Quatremère, c. II, s. 127-128; Rosenthal, c. II, s. 138-139; Pîrîzâde, c. II, s. 191.

“**siyâsetu dîniyye**”³⁶⁹ olarak değiştirilerek yeniden ifade edilmekte, ardından ii) mahiyet bakımından dinî yasaların daha tam ve daha tümel olduğuna ilişkin bir soruşturma esnasında “**tabîî mülk**” olarak tespit edilen yeni bir kategori daha bunlara ilave edilmekte, ardından ise iii) her ikisi de dini referans noktası olarak kullanmayan, biri sadece asabiyetin çıplak gücünü diğeri ise bununla birlikte siyasî bilgeliği de referans noktası olarak kullanan, ancak yukarıdaki tasniflerle ilişkisi muğlak bırakılan iki siyaset türü daha sözkonusu edilmektedir. Buraya kadar üç belirsizlik doğrudan kendisini göstermektedir: İlk olarak, pasaj [B5] ve [C8] arasındaki kavramsal değişim, özellikle mülkiyye-akliyye örneğindeki farklılık, mahiyet bakımından da bir değişim olduğu anlamına gelmekte midir? İkinci olarak, yeni bir kategori olarak tespit edilen tabîî mülk, ikili kategorinin içinde kalan, özellikle aklî siyasetin içinde, bir alt tasnif midir, yoksa onların dışında yeni bir kategori midir? Üçüncü olarak, kavramsal tasniflerle ilişkisi muğlak bırakılan iki siyaset türünün, özellikle [a] sadece asabiyetin çıplak gücünü referans alan siyasetin tabîî mülkle ilişkisi; [b] siyasî bilgeliği referans alan siyasetin ise [B5] ve [C8]’deki ikili kategorilerle ilişkisi nedir? Birinci soru büyük oranda diğer ikisine bağlı olarak cevaplanacağından, onu erteleyerek öncelikle ikinci ve üçüncü soruların cevapları üzerine yoğunlaşmak gerekmektedir. İbn Haldûn, [B5] ve [C8]’deki ikili kategoriyi üçlü bir kategoriye dönüştürerek bu muğlaklığı nispeten gideren farklı bir formülasyon geliştirmektedir:

[C9] “Tabîî mülk (**el-mülkü’t-tabî’î**) toplumu [şahsî] istek ve arzulara göre yönetmektir. Siyasî mülk (**es-siyâsî**) ise dünyevî yararları kazanmak, zararları ise engellemek amacıyla toplumu yönetmektir. Hilâfet (**el-hilâfet**) ise hem dünya hem de ahiret yararını gözeten dinî yasalara göre toplumu yönetmektir.”³⁷⁰

Bu pasajdaki tabîî mülk ve siyasî [mülk] tanımlarının sırasıyla [C8][a] ve [C8][b]’deki tanımlarla uyumu, yukarıdaki üçüncü soruyu nispeten cevaplamaktadır. Sözkonusu sorunun birinci kısmı, bu pasajdaki tabîî mülkün, yönetimselliği/yasalılığı şahsî istek ve arzulara dayandıran tanımıyla [C8][a]’da “sadece asabiyetin çıplak gücüne dayanan siyaset” tanımı arasındaki benzerlikler üzerinden; ikinci kısmı ise

³⁶⁹ İbn Haldûn pasaj [C8]’deki bu tasnifi başka bir yerde de tekrarlamaktadır. Burada ise “[**siyâsetu**] **şer’iyye**” ve “**siyâsetu akliyye**” terkiplerini kullanmaktadır; Vâfî, c. II, s. 724; Şeddâdî, c. II, s. 111; Quatremère, c. II, s. 126-127; Rosenthal, c. II, s. 137-138; Pîrîzâde, c. II, s. 190.

³⁷⁰ Vâfî, c. II, s. 563; Şeddâdî, c. I, s. 328; Quatremère, c. I, s. 344; Rosenthal, c. I, s. 387; Pîrîzâde, c. I, s. 372.

siyasî mülk, yönetimselliği dünyevî yararların kazanılması ve zararların engellenmesine dayandıran tanımıyla [C8][b]'deki "siyasî bilgeliği referans alan siyaset" tanımı arasındaki benzerlikler üzerinden cevaplanmaktadır. Bu uyum ve benzerliğe ilave olarak, her iki tanımın da dini referans almadıkları dikkate alındığında, [C8][a] tabîi mülkle [C8][b] ise aklî siyasetle ilişkili hale gelmektedir. Ancak [C8]'deki "tabîi mülk"ün [C9]'da yine "tabîi mülk" olarak korunmasına karşılık, [C8]'deki "aklî siyaset" [C9]'da "siyasî [mülk]" olarak değiştirilmektedir. Bu durumda belirginleşen şey, sadece, her iki pasajdaki tabîi mülk kategorilerinin mahiyet bakımından özdeşliği düşüncesidir, henüz diğer kategorilerin mahiyet özdeşliğine dair kesin bir şey söylenememektedir. Çünkü [C8]'deki tabîi mülk dışındaki kategorilerin [C9]'da değiştirilmesi, iki pasajın kategorik özdeşliği üzerinden geliştirilen mahiyet özdeşliğine ilişkin kesin bir şey söyleme imkânını ortadan kaldırmaktadır. O halde bu tahliller, hem [C8][b]'nin [C8]'deki aklî siyaseti tam olarak tanımladığını hem de onun [C9]'daki siyasî mülkle kategorik özdeşliğini kuşkulu hale getirmektedir. Bu ise iki pasaj arasındaki kategorik özdeşliğe ilişkin yukarıdaki ikinci soruyu gündeme getirmektedir.

Pasaj [C9]'da geliştirilen üçlü kategori, ilk bakışta yukarıdaki ikinci soruyu, yani tabîi mülk, aklî ve dinî mülk kategorilerinin içinde değil, onların dışında bir kategori olduğuna ilişkin bir izlenim oluşturarak cevaplamış gibi görünmektedir. Ancak pasaj [C9]'un sadece kategorik bir değişikliğe gitmediği, bununla birlikte yeni kavramsal değişikliklere gittiği de dikkate alındığında, bu cevaptaki kesinlik ortadan kalkmaktadır. Buna göre, [C8]'deki tabîi mülk, aklî ve dinî mülk kategorilerinin dışında kalarak [C9]'daki tabîi mülkle özdeş olduğu, böylece [C8] ve [C9] arasında kategorik bir ayniyetin olduğu düşüncesi kabul edilse bile, bu durumda her iki pasajdaki üçlü tasniflerin diğer kategorilerinin özdeşliği sorunu ortaya çıkmaktadır. Çünkü [C8]'deki tasnifin sözkonusu kategorileri, yani aklî siyaset ve dinî siyaset, [C9]'da sırasıyla "siyasî [mülk]" ve "hilâfet" olarak değiştirilmektedir. Dolayısıyla sözkonusu cevaptaki kesinlik, ancak, "siyasî [mülk]" kategorisinin "aklî siyaset"le, "hilâfet" kategorisinin ise "dinî siyaset"le mahiyet bakımından tam özdeşliği durumunda mümkün olabilmektedir. Peki, iki pasaj arasında bu türden bir özdeşlik var mıdır?

Her ne kadar [C9]'daki üçlü tasnif, [B5] ve [C8]'deki ikili tasniflerle genellikle özdeşmiş gibi ele alınmış olsa da ya da en azından bu tasniflerden sadece biri esas alınarak onun diğerleriyle özdeş olduğu varsayılmış olsa da, tam bir özdeşlikten bahsetmek zor görünmektedir. Çünkü sözkonusu pasajlar arasındaki farklılık,

özdeşlik düşüncesiyle değil, bu tasnifleri şekillendiren aynı ölçütün daha genel ve daha özel formları arasındaki tutarlılık düşüncesiyle telif edilebilir gözükmektedir. Yukarıdaki pasajların gösterdiği üzere bu ölçüt, yasa ve yasanın referans noktaları arasındaki ilişkidir. Öyle anlaşıyor ki, İbn Haldûn yasa ve yasanın referans noktaları arasındaki ilişkiyi daha genel formlar olarak akıl-din bağlamında analiz etmek istediği zaman, pasaj [B5] ve [C8]'de olduğu gibi, ikili ayrımlara başvurmaktadır. Buna karşılık [C9]'daki ölçüt ise [B5] ve [C8]'yi şekillendiren ölçütteki genelliğin daha özel formlarını geliştirmektedir. Bu aşamada İbn Haldûn, ikili tasniflerdeki muğlaklığı, yani bu ayrımlardaki aklîliğin ne kadar aklî olduğuna ve dinî olanın ne kadar dinî olduğuna ilişkin muğlaklığı gidermek için daha ileri bir adım attığında, bu ölçütün [C9]'daki üçlü tasnifi şekillendiren daha özel formuna başvurmaktadır. Dolayısıyla [C9]'daki ölçüt, aklî ve dinî alanın sınırlılıklarına ve yetkinliklerine müracaat ederek, göreceli olarak, hem ikili ayrımlardaki muğlaklığı gidermekte hem de daha açık bir tasnif yapmaktadır. Bu sebeple [C9], “dinî siyaset” ve “aklî siyaset” şeklindeki bir ayrımı değil, her ikisinin de yapısını sorgulamaya açan yeni bir ayırım geliştirmektedir: Tabîî mülk, siyasî [mülk] ve hilâfet. Bu ayırımdaki sorgulamanın göstermek istediği üç amaç vardır: Birincisi, dinî olarak nitelenmeye en layık yönetimin hilafet olduğunu göstererek onu zaman ve mahiyet itibarıyla dinî siyaset içinde daha arındırılmış bir bağlama yerleştirmek. İkincisi, aklî siyaseti kendi içinde yeniden ayırarak her birinin kendine özgü referans noktalarını göstermek. Üçüncüsü ise hilafetin dışındaki dinî referansları, her ne kadar aklî siyasetteki aklîliği dinî bir forma dönüştürecek nitelikte olmasa da, aklî siyasetin referans noktalarından biri haline getirmek. Ancak birinci amaç pasaj [C9]'da göreceli bir açıklığa sahip olsa da, son ikisi için İbn Haldûn'un şu pasajını takip etmek gerekmektedir:

[C10] “Sözkonusu aklî siyaset iki çeşittir: Birincisinde, [a] önce genel olarak toplumun yararları, ardından siyâsî otoritesinin sürekliliği için yöneticinin yararları dikkate alınır. (...) [siyasî] bilgeliğe uygun olan siyaset budur. İkincisinde ise [b] önce yöneticinin yararları ve onun baskıya dayanan otoritesinin nasıl korunup sürekli olacağı dikkate alınır, ardından toplumun yararları dikkate alınır. Bu [aklî] siyaset, müslüman olsun veya olmasın dünyadaki bütün yöneticilerin uyguladığı siyasettir. Ancak [bu siyaseti uygulayan] müslüman yöneticiler, ellerinden geldiğince onu dinî yasaların gereklerine uygun bir şekilde uygularlar. O halde müslüman yöneticilerin uyguladığı bu siyasetin yasaları **(fe-kavâninihâ)** [i] dinî yasalardan, [ii] ahlâkî normlardan **(âdâb hulkiyye)** [iii] doğal olarak var olan toplumsal yasalardan

ve [iv] zorunlu olarak asabiyet ve kuvvete dayalı hususlardan oluşmaktadır.”³⁷¹

Bu pasajın neyi açık kıldığını daha iyi takip etmek için yukarıdaki pasajlar arasında ortaya çıkan farklılığı ve bu farklılığın nedenlerini arayan soruları özetle yeniden hatırlamak gerekmektedir. Hatırlanacağı üzere pasaj [B5], [C8] ve [C9]’da mülkün sûretlerine ilişkin yapılan ayırımlar arasındaki farklılık sorunu, biri sözkonusu pasajlar arasındaki kavramsal farklılık, diğeri ise [B5] ve [C8]’deki ikili ayırımın [C9]’da üçlü bir ayırıma dönüştüğü kategorik farklılık olmak üzere iki düzeyde ortaya çıkmıştı. Bu düzeylerde ortaya çıkan farklılıklar arasındaki nedensel ilişkiyi yukarıda soruşturan soruların özeti ise şu şekildeydi: [C9]’daki üçlü ayırım yeni bir ayırım mıdır, yoksa [B5] ve [C8]’deki ikili ayırımların yapısını sorgulamaya açan daha alt bir ayırım mıdır? Hem sözkonusu kategorik farklılığı hem de kavramsal farklılığı anlamayı sağlayacak açık bir bağlam sunan pasaj [C10]’daki önemli gelişmeler ise şunlardır: İlk olarak, aklî siyasetin iç ayırımı açık bir şekilde verilerek bu ayırımdaki unsurların referans noktaları gösterilmektedir. İkinci olarak, müslüman yöneticiler örneğinde dinî yasalar aklî siyasetin de referans noktası haline getirilmektedir. Üçüncü olarak, müslüman yöneticilerin uyguladığı aklî siyasetin temel referans noktaları detaylandırılmaktadır. Son olarak, pasaj [C8]’de dinî yasaların mahiyet bakımından daha tümel olduğuna ilişkin yapılan tespitten farklı olarak burada aklî yasaların tahakkuk bakımından, yani toplumsal ve tarihsel gerçekliği bakımından daha tümel olduğunun tespiti yapılmaktadır.

[C10]’daki birinci gelişme, aklî siyaseti biri [C10][a] toplumun yararını yöneticinin yararına önceleyen, diğeri [C10][b] yöneticinin yararını toplumun yararına önceleyen siyaset olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Daha önceki pasajlarda İbn Haldûn tarafından açıkça yapılmayan, sadece işaret edilen bu ayırımın birinci kısmının “siyasî bilgeliğe uygun olması”, onunla siyasî bilgeliği referans alan [C8][b] ve [C9]’daki “siyasî [mülk]” kategorisi arasında bir uyum sağlamaktadır. Bu tanımlar arasındaki uyumun pasaj [C9]’da “siyasî [mülk]” olarak kategorize edilmesi ise onları bu kategori altında bir araya getirmektedir. Buna göre [C10][a] ve [C8][b]’deki siyaset tanımları [C9]’daki “siyasî [mülk]” kategorisine ilişkin tanımlardır. Buna karşılık aklî siyasetin ikinci kısmı, yani “baskıya ve zora dayanan; yöneticinin arzu ve isteklerini öne çıkaran”

³⁷¹ Vâfî, c. II, s. 725; Şeddâdî, c. II, s. 112; Quatremère, c. II, s. 127-128; Rosenthal, c. II, s. 138-139; Pîrîzâde, c. II, s. 191.

kısımının [C9]'da "yönetimselliği/yasalılığı şahsî istek ve arzulara dayandıran" tabîi mülkle ve [C8][a]'da "sadece asabiyetin çıplak gücüne dayanan siyaset"le uyumu, tabîi mülkü açıkça aklî siyasetin altına yerleştirme imkânını vermektedir. Böylece [C9]'daki üçlü ayırımın yeni bir ayırım olmadığı, [B5] ve [C8]'deki ikili ayırımların alt bir ayırımı olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle, [C9]'daki üçlü ayırım, dinî siyaset içinde özelleştirilmiş bir mahiyete sahip olan "hilâfet" ve aklî siyasetin kendi iç ayırımı, yani onun aklî yasaların referans zenginliği bakımından "tabîi mülk" ve "siyâsî [mülk]" olarak birbirinden ayrılmışlığı üzerine kurulmaktadır. Buradan şu sonuç çıkmaktadır: Aklî siyaset, biri i) sadece asabiyetin çıplak gücünü, yöneticinin şahsî istek ve arzularını referans alan "tabîi mülk", diğeri ii) bilgelik düzeyinde, yani sadece asabiyetin çıplak gücüne dayanmayan, bununla birlikte daha kuşatıcı aklî yasaları referans alan "siyâsî mülk" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

[C10]'daki ikinci gelişme, aklî siyasetin, özellikle onun siyasî mülk kategorisinin sınırlarını son derece genişletmektedir. Aynı zamanda aklî siyasetin referans zenginliği anlamına gelen bu genişleme, [C9]'un dinî siyaseti hilâfet olarak yeniden tanımlayıp sınırlarının daraltılmasına karşılık yapılmaktadır. İbn Haldûn'un yaptığı bu değişiklik, açık bir şekilde ilk kez [C10]'da söz konusu edilmektedir. Buna göre [C10][a], aklî yasalarla birlikte dinî yasaları da referans almaktadır. Böylece [C10][a]'yla siyasî bilgeliği referans alan [C8][b] arasındaki tek fark, [C10][a]'nin [C8][b]'ye ilave olarak dinî yasaları da referans almasıdır. Bu ilaveyle birlikte aklî siyasetin içeriğini şu şekilde yeniden açıklamak mümkün görünmektedir: Aklî siyaset, önce i) sadece asabiyetin çıplak gücünü, yöneticinin şahsî istek ve arzularını referans alan "tabîi mülk" ii) bilgelik düzeyinde, yani hem kuşatıcı aklî yasaları hem de dinî yasaları referans alan "siyasî mülk", sonra ise ii.i) sadece aklî yasaları referans alan siyasî mülk ii.ii) bununla birlikte dinî yasaları da referans alan siyasî mülk olarak ayrılmaktadır. Buna göre [C9]'daki "tabîi mülk" ve "hilâfet" kategorileri arasında kalan "siyasî mülk" kategorisi, hem kuşatıcı aklî yasaları hem de dinî yasaları referans almaktadır. [B5] ve [C8] ile [C9] arasındaki bütün problemler de buradan çıkmaktadır. Çünkü eğer kuşatıcı aklî yasalar ve dinî yasaların birleşimini dikkate alırsak siyasî mülkle; aklî ve dinî alanın birbirinden arındırılmasını dikkate alırsak, tabîi mülk ve hilâfet arasındaki tam bir ayırımla karşılaşırız. Bu ayırım aynı zamanda pasaj [B5] ve [C8] arasındaki kavramsal değişim, yani mülkiyye-akliyye örneğindeki farklılığın sebebi olarak görünmektedir. Çünkü [B5] ve [C8]'de dinî yasalar tarafından inşa edilmiş "dinî siyaset" ya da "şer'î siyaset" ile aklî yasalar tarafından inşa edilmiş "aklî

siyaset” ya da “mülkî siyaset” arasında bütünsel muğlak bir ayırım geliştirilirken; [C9]’da bir taraftan aklî ve dinî alanın birbirinden arındırılması, diğer taraftan birleşimi üzerine inşa edilen tam, mutlak bir ayırım yapılmaktadır. Böylece İbn Haldûn, [B5]’te olduğu gibi, bazen dinî olmayan siyaset anlamında aklî siyasetin dinî yasalardan arındırılmış bir alt kategorisine, bazen de [C8]’de olduğu gibi aklî siyasetin kendisine, yani üst kategorisine başvurmaktadır. Bu ise iki pasaj arasında kavramsal değişimin mahiyet bakımından da bir değişim olduğu anlamına gelmemektedir.

[C10]’daki üçüncü gelişme, birinci ve ikinci gelişmenin vardığı sonuçları destekleyen bir niteliktedir. Çünkü İbn Haldûn aklî siyaseti uygulayan müslüman yöneticilerin “ellerinden geldiğince onu dinî yasaların gereklerine uygun bir şekilde uyguladığını” söyleyerek bu siyasetteki yasaların referans noktalarını [i] dinî yasalar, [ii] ahlâkî normlar/yasalar, [iii] doğal olarak var olan toplumsal yasalar ve [iv] zorunlu olarak asabiyet ve kuvvete dayalı hususlar olmak üzere dört kategoride tespit etmektedir. Son iki kategoriyle tabîî mülk tanımı arasındaki uyuma karşılık ilk ikisiyle siyasî mülkün alt ayırımı arasındaki uyum dikkat çekmektedir. İbn Haldûn’un müslüman yöneticiler örneğinde aklî siyasetin içeriğine ilişkin yukarıdaki dörtlü tespiti, Vâfî’nin de [C8]’deki ilavesini, yani dinî yasalara dayanan siyasetin faydalı ve övülen bir siyaset olduğu³⁷² şeklindeki ilavesini anlamlı kılmaktadır. [C10]’daki birinci ve ikinci gelişmenin sonuçlarıyla birlikte Vâfî’nin bu ilavesi de dikkate alındığında, [C8]’deki [a], [b] ve [c]’nin aklî siyasetin alt tanımları olduğu anlaşılmaktadır. Böylece [C8] ve [C9]’da dinî siyaset dışındaki siyaset türlerinin aklî siyaset kategorisi altında bir araya gelmesi ve arındırılmış bir mahiyet olarak hilafetin dinî siyasetin gerçek işareti karşılık gelmesi, mülk sûretlerinin üst ayırımının i) aklî siyaset ve ii) hilafet olarak kategorize edilmesine imkân sağlamaktadır.

[C10]’daki dördüncü ve son gelişme ise, bu ayırımı oluşturan kategoriler arasındaki tümellik düşüncesinin yeni bir bağlamını vermektedir. Hatırlanacağı üzere, İbn Haldûn [C8]’de dinî yasaların mahiyet bakımından daha tam ve daha tümel olduğunu tespit etmişti. [C10]’da ise aklî yasaların tarihsel tahakkuk bakımından daha yaygın ve daha tümel olduğu tespit edilmektedir. Buna göre mülkün tümelliği, i) [C8]’de olduğu gibi mahiyet bakımından tümellik ve ii) [C10]’da olduğu gibi tahakkuk bakımından tümellik olmak üzere iki farklı bağlamda tartışılmaktadır. Mahiyet bakımından tümellik düşüncesi esas alındığında, yukarıdaki ayırım sırasıyla “hilâfet”

³⁷² Bkz. Vâfî, c. II, s. 563, b564. dipnot.

ve “aklî siyaset” olarak sıralanmaktadır. Ancak tarihsel tahakkuk bakımından tümellik esas alındığında, bu sıralama tersine çevrilmektedir, yani sözkonusu sıralama “aklî siyaset” ve “hilâfet” şeklinde değişmektedir. Çünkü İbn Haldûn’a göre mülkûn sûreti olan³⁷³ din/hilâfet, aklî siyasetin üzerine gelen ilave bir bileşene sahip olduğundan, mahiyet bakımından onu da içermektedir. Ancak buna rağmen dinî mülk bu iki kategori arasında tarihsel tahakkuku en az olan mülk kategorisidir.³⁷⁴ Mahiyet ve tarihsel tahakkuk bakımından geliştirilen bu tümellik bağlamları aklî siyasetin iç/alt ayırımı için de geçerlidir. Yani, sadece asabiyetin çıplak gücünü, yöneticinin şahsî istek ve arzularını referans alan “tabîî mülk”, bilgelik düzeyinde, yani hem kuşatıcı aklî yasaları hem de dinî yasaları referans alan “siyasî mülk”ten tarihsel tahakkuk bakımından daha tümel olurken, mahiyet bakımından siyasî mülk, tabîî mülkten daha tümel olmaktadır. Aynı şekilde sözkonusu tümellik bağlamları siyasî mülkûn iç/alt ayırımı için de geçerli görünmektedir. Buna göre sadece aklî yasaları referans alan siyasî mülk, aklî yasalara ilave olarak dinî yasaları da referans alan siyasî mülkten tarihsel tahakkuk bakımından daha tümel olurken, mahiyet bakımından ikincisi birincisinden daha tümel olmaktadır.

O halde [B5], [C8] ve [C9] arasında farklılık sorununun ortaya çıkışı, ne İbn Haldûn’un kararsızlığını ne de onun düşüncesinde bir değişimin olduğunu göstermektedir. Aksine bu farklılıklar, sözkonusu tasniflerdeki temel ölçütün, yani yasa ve yasanın referans noktaları arasındaki ilişkinin, değişik biçimlerde desteklendiğini göstermesi nedeniyle daha da önemli görünmektedir. Buna göre her ayırımdaki kategorilere özgü referans noktaları, özellikle de pasaj [C9]’daki en yoğun ve en açık bir biçimde ortaya çıkan üçlü ayırımdaki referanslar, diğer ayırımlarla desteklenmektedir. Buraya kadar yapılan analizlerden anlaşıldığı kadarıyla bu referanslar, akıl, din veya bu ikisinin belli noktalarda birleşiminden oluşmaktadır. Bu durumda yukarıdaki pasajlara ilişkin en esaslı soru, İbn Haldûn’un asabiyetin din veya akılla ya da her ikisinden oluşan ortak bir referans noktasıyla birleşmiş yasa

³⁷³ Bkz. Vâfî, c. II, s. 828; Şeddâdî, c. II, s. 240; Quatremère, c. II, s. 269-270; Rosenthal, c. II, s. 305; Pîrîzâde, c. II, s. 310.

³⁷⁴ Öyle anlaşıyor ki Fuad Baali’nin “hilafet, mülkûn en iyi mümkün sûreti değildir” ifadesindeki kararsızlık ve belirsizlik onun mahiyet ve tahakkuk bakımından yapılan bu ayırımı farketmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Fuad Baali, **Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun’s Sociological Thought**, State University of New York Press, 1988, s. 54. Bu durumda, eğer Baali, sözkonusu ifadeyle hilafetin mahiyet bakımından en tümel mülk sûreti olmadığını kastediyorsa bunu kabul etmek mümkün görünmemektedir.

koyuculuğunu, kendi siyaset teorisinde nasıl konumlandığı sorusudur. Bu soru, açıkça, asabiyetin iktidar tercihindeki yasanın nasıl var olduğu ya da kaynağının ne olduğuyla ilgilidir. Yasa koyuculuğun zorunlu olarak bir asabiyete dayandığına ve dolayısıyla mülkün bütün suretlerinde içkin bir asabiyet öncülünün var olduğuna ilişkin ikinci bölümdeki tahliller hatırlandığında, İbn Haldûn'un pasaj [C8] ve [C9]'da daha ileri bir adım attığı görülmektedir: Mülkü bütün sûretleri bakımından mümkün kılan ya da zorunlu kılan temel öncül asabiyet olmakla birlikte mülk, biri kendisini var eden asabiyet diğeri asabiyetin iktidar kullanımına ilişkin tercihi olmak üzere en az iki unsurun birleşimi üzerine inşa edilmektedir. Bu birleşimin ikinci unsuru sadece asabiyetin iktidar talebiyle ilgili değil, aynı zamanda iktidarın sürdürülebilirliğine ya da yetkinliğine dair tercihiyle ilişkilidir. Dolayısıyla iktidar tercihi, yönetici asabiyetin yönetilenlerle ya da yönetilen diğer asabiyetlerle ilişkisi içinde belirlenmektedir. Pasaj [C8] ve [C9] ise bu ilişkiyi asabiyetin tümel sûretlerindeki farklılık sorunu bağlamında incelemektedir. Çünkü siyaset teorisinin kurucu öncülü olarak asabiyetin varlığıyla, onun din ya da akılla birleşmiş bir sûretinin varlığı birbirinden farklı tespitlerdir. İbn Haldûn'un bu pasajlardaki temel sorunu, salt doğal ve mantıksal bir gerçeklik olarak asabiyetin varlığı değil, asabiyetin etkin ve partik tümel sûretleridir. Buna göre, bütün toplumsal varoluş kategorilerini zorunlu kılan bir öncül olarak asabiyetin varlığı ile asabiyetin sûretlerinin varlığı arasında fark bulunmaktadır. Bu anlamda asabiyetin varlıkla nitelenen durumları olarak sûretleri, aynı zamanda onun aşamalı bir gayelik ilişkisi üzerinden gerçekleşen yetkinleşme, azamileşme ya da bilfiilleşme sürecini de ifade etmektedir. Bunun nedeni, asabiyetin tam bilfilliğinin mülkün tümel sûretleriyle mümkün olabildiği düşüncesidir. Bu haliyle asabiyet, biçim ve özellik olarak mülkün sûretlerinin varlık öncülü olarak işlev görmektedir. Böylece mülke aşamalı bir şekilde yüklenen sûret anlamını, en üst derecede tümel mülk kategorileri, yani aklî siyaset ve hilâfet temsil etmektedir.

3.3. Asabiyet Çözümleri

Buraya kadar umrân ve mülk görünümelerini, asabiyetin kurucu ve kurucu-yıkıcı şeklindeki iki faillik türüyle sistemli bir biçimde ilişkilendirilen mücadele alanlarında iç içe geçmiş ilişkişel süreçlerle analiz eden İbn Haldûn, bu aşamada ise aynı süreçlerin yıkıcı işlevleriyle gerçekleşen çözülme sorunuyla yüzleşmektedir. Her ne kadar

asabiyetin bu iki faillik türünde oluşan çözülme analizleri her biri teorik olarak kendi güzergâhları içinde izlense de, pratikte bu çözümler biri diğerine eşlik ederek gerçekleşmektedir. Bu ilişkisel analiz, hem umrân ve mülk sûretlerindeki çözümlerin birbirlerinin ayırt edici niteliklerini ortaya çıkaran hem de karşılıklı ilişkileri içinde konumlandıran bir perspektifle yapılmaktadır. İbn Haldûn bu ilişkiselliği, oluş sürecinde (sûret kurucu süreç) madde-sûret teorisinde kendisini gösteren bir ilke olarak umrân ve mülkün tüm sûretlerinin temeline yerleştirmişti.³⁷⁵ Dolayısıyla, ister umrânın ister mülkün sûretleri olsun, nasıl ki oluş sürecindeki anlamlarını onları birbirine bağlayan ilişkilerden alıyorlarsa aynı şekilde çözülme sürecindeki (bozuluş süreci) anlamlarını da aynı ilişkilerden almaktadırlar. Eğer umrân ve mülkün tümel en yetkin görünümüleriyle sonuçlanan bu süreçler, ancak sözkonusu görünümünün öncülleri arasındaki çok yönlü bağıntısal ilişkilerle anlaşılabilir nitelikler sunuyorsa, o halde çözülme analizi de aynı süreçlerde bakışın tersine çevrilmesiyle mümkün olmaktadır. Başka bir ifadeyle, madde-sûret teorisi ve mizaç teorisi gibi bağıntısal süreçlerle öncelikle umrân ve mülkü kuran öncüller ardından ise umrân ve mülkün bizatihi kendileri ve görünümüleri arasında kurulan teorik öncelik-sonralık ile pratik eşzamanlılık ilişkisi, çözülme süreçlerinde tersyüz edilen bir bakışla yeniden analiz edilmektedir. Buna göre bu yeni analiz, umrân ve mülk görünümüleriyle onların pratikleri arasındaki tüm ilişki örüntülerini oluşturan asabiyetin hem kurucu hem de kurucu-yıkıcı işlevlerindeki çözülmeyle ilişkilidir. O halde aralarındaki bağıntısal ilişki sebebiyle çözülme, aynı anda hem birinci(I) zorunluluklar ≤ kurucu asabiyet ≤ sermaye konumları ekonomisi ≤ toplum düzeyi hem de ikinci(I) zorunluluklar ≤ kurucu-yıkıcı asabiyet ≤ iktidar konumları ekonomisi ≤ siyaset düzeyi üzerinden takip edilmelidir. İbn Haldûn analizinde bu bakış belirgin bir şekilde kendisini göstermektedir:

[C11] Bilmek gerekir ki mülkün varoluşu, onun varlığına katılması zorunlu olan iki kurucu unsur üzerinde gerçekleşmektedir: Birincisi ordu olarak ifade edilen kuvvet (**şevket**) ve asabiyettir. İkincisi ise bu ordunun desteklenmesi ve mülkün ihtiyaç duyduğu diğer şeylerin karşılanması için gerekli olan paradır (**el-mâl**). Bir devletin kapısını çalan çözülme de öncelikle bu iki kurucu unsura ilişir. Bu sebeple biz de ilk olarak kuvvet ve asabiyetle ilişkili çözülme yollarını, ardından ise parayla ilişkili çözülme yollarını

³⁷⁵ Vâfi, c. II, s. 724; Şeddâdî, c. II, s. 233-234; Quatremère, c. II, s. 264-265; Rosenthal, c. II, s. 300-301; Pîrîzâde, c. II, s. 305, 306. Ayrıca bkz., Vâfi, c. II, s. 698, 699; Şeddâdî, c. II, s. 80, 82; Quatremère, c. II, s. 94, 96; Rosenthal, c. II, s. 104, 107; Pîrîzâde, c. II, s. 158, 160.

inceleyeceğiz.³⁷⁶

Bu bakışın nesnesi umrân ile mülkün nesnel ve öznel görünüşleriyle onların varoluş koşullarını oluşturan kurucu unsurları arasındaki bağıntılardır. Çünkü asabiyetin toplumsal ve siyasî görünüşlerindeki çözülmenin varlığına ilişkin herhangi bir kuşku sözkonusu değildir. İbn Haldûn'un çözülme analizi çoğunlukla umrân ve mülkün kurucu unsurlarının oluşturduğu genel görünüşler olarak nesnel yapılara öncelik verse de, bu nesnel yapıları kuran, sürdüren ve nihayet değiştiren öznel eylemlerdir. Ancak çözülme, umrân ve mülkün ister nesnel ister öznel görünüşlerinde olsun, çok yönlü bir etkileşimler pratiği şeklinde gerçekleşmektedir. Bu pratiklerdeki çözülme ise, umrân ve mülk ile onların tüm görünüşlerine içkin ve birbiriyle ilişkili iki tür teleolojik süreçte kendisini göstermektedir: i) Kurucu asabiyetin toplumsal ihtiyaç süreçlerindeki yetkinlik ya da hadâriyet teleolojisi (zarûrî-hâcî-kemâlî), ii) kurucu-yıkıcı asabiyetin siyasî ihtiyaç süreçlerindeki iktidar teleolojisi. İbn Haldûn bu teleolojik süreçler üzerinden geriye doğru bir bakış önermekte ve bu bakışı tüm görünüşlerdeki çözülmenin yeterli bir kavrayışının önkoşulu haline getirmektedir. Birbiriyle derinden irtibatlı bu teleolojik süreçler iki karşıt işlemi bir arada götürerek bir yandan yetkinlik ve iktidar yoğunlaşmasına paralel olarak parçaları eklemleyerek kendisini kodlamakta, diğer yandan aynı yoğunlaşmayla kendisini yeniden parçalayarak çözmektedir. O halde burada cevaplanması gereken iki esaslı soru durmaktadır: Asabiyetin iktidar teleolojisindeki ve hadâriyet teleolojisindeki çözülme süreçleri nasıl gerçekleşmektedir? Bu teleolojilerdeki çözülme, asabiyetin nesnel yapılarındaki çözülmeyle öznel yapılarındaki çözülme pratikleri arasındaki ilişki süreçlerini nasıl belirlemektedir? Bu soruların cevabı sözkonusu teleolojilerdeki çözülme süreçlerinin gösterilmesiyle mümkündür.

3.3.1. Kurucu-Yıkıcı Asabiyetteki Siyasî Kodların Çözülmesi ya da İktidar Teleolojisindeki Çözülme

Kurucu-yıkıcı asabiyetin siyasî ihtiyaç pratiklerinin iktidar teleolojisindeki çözülme süreci çok yönlü olmakla birlikte, bu çözülmenin merkezinde biri asabiyetin

³⁷⁶ Vâfî, c. II, s. 755; Şeddâdî, c. II, s. 94; Quatremère, c. II, s. 108; Rosenthal, c. II, s. 118-119; Pîrîzâde, c. II, s. 172.

gayesi diğeri kaynağıyla/kökeniyle bağıntılı iki uçlu/yönlü “kopuş” süreçleri ya da “yozlaşma” süreçleri tespit edilebilir. Birincisi, asabiyeti mülke/iktidara ulaştıracak motivasyon ve dinamizmden uzaklaşma ya da asabiyetle mülk arasındaki teleolojinin çözülmesi durumuna işaret edecek şekilde “iktidar arzusu kaybı”yla, diğeri ise asabiyeti mülke/iktidara ulaştıran kurucu unsurlardan uzaklaşma ya da iktidar konumlarında ulaşılan *telos*un, iktidarın kurucu unsurlarıyla paylaşmayı unutma durumuna işaret edecek şekilde “iktidar hafızası kaybı”yla gerçekleşmektedir. İktidar arzusu kaybı i) ya asabiyetin başka bir asabiyetin hâkimiyetini kabul ederek ona eklemlenmesi, yani söz konusu hâkimiyetin sermaye konumlarından aldığı pay oranına razı olarak tüm iktidar konumlarından geri çekilmesiyle,³⁷⁷ ii) ya da hâkimiyetten herhangi bir pay almaksızın başka bir asabiyetin otoritesini çaresizce kabul ederek aşağılanma (**mezellet**) konumlarına düşmesiyle olmaktadır.³⁷⁸ Her iki durumda da asabiyetle iktidar arasındaki teleolojinin kodları çözüldüğünden, söz konusu asabiyet henüz iktidara ulaşmadan birleştirici, itici ve karşı koyma motivasyonundan yoksun kalmaktadır. İktidar hafızası kaybı ise i) ya iktidar konumdaki temsillerin, tıpkı bir ipek böceği gibi, önce iktidar ağını örmesi ardından kurduğu ağın merkezinde çözülmesiyle,³⁷⁹ yani iktidar konumlarındaki temsillerin kendi varoluş koşullarını oluşturan kurucu unsurları dışlayıp bu ağın merkezine kurucu olmayan unsurlar (**mevâlî/ıstinâ**)³⁸⁰ taşıyarak ii) ya da kuşaklar teorisi

³⁷⁷ Vâfi, c. II, s. 501-502; Şeddâdî, c. I, s. 228-230; Quatremère, c. I, s. 254-256; Rosenthal, c. I, s. 286-287; Pîrîzâde, c. I, s. 277-278.

³⁷⁸ Vâfi, c. II, s. 502-504; Şeddâdî, c. I, s. 230-233; Quatremère, c. I, s. 256-259; Rosenthal, c. I, s. 287-291; Pîrîzâde, c. I, s. 278-280.

³⁷⁹ Vâfi, c. II, s. 508-510; Şeddâdî, c. I, s. 239-242; Quatremère, c. I, s. 256-259; Rosenthal, c. I, s. 296-299; Pîrîzâde, c. I, s. 288-291.

³⁸⁰ Vâfi, c. II, s. 570; Şeddâdî, c. I, s. 317; Quatremère, c. I, s. 334-335; Rosenthal, c. I, s. 377; Pîrîzâde, c. I, s. 361. Fakat öyle anlaşıyor ki İbn Haldûn “mevâlî” ve “ıstinâ” terimleri her zaman olumsuz bir içerikle kullanılmamaktadır. Bazen bu terimler asabiyetle kaynaşan olumlu yardımcı unsurlar olarak da kullanılmaktadır. İbn Haldûn kurucu olmayan unsurlarla ilgili buradaki analizini daha da derinleştirerek, asabiyetin iktidara ulaşmadan önce edindiği yardımcı unsurlarla iktidara ulaştıktan sonra edindiği yardımcı unsurları da farklılaştırmaktadır. Ona göre birinci gruptakiler, neredeyse söz konusu asabiyetin kurucu unsurları gibi, asabiyetin iktidarını her türlü tehlikeye karşı savunduklarından aralarındaki bağ çok daha güçlüdür. Ancak iktidar asabiyesiyle ikinci gruptaki yardımcı unsurlar arasında kurulan bağ birinci gruptakilerle kurulan bağdan çok daha zayıftır ve bunlar hiçbir zaman asabiyetin kurucu unsurları gibi iktidarı tehlikelere karşı savunmadıkları gibi, imkân bulduklarında bizzat iktidarı ele geçirmeye çalışırlar. Örnek olarak bkz. Vâfi, c. II, s. 567, 568; Şeddâdî, c. I, s. 312, 314; Quatremère, c. I, s. 330, 332; Rosenthal, c. I, s. 372, 374; Pîrîzâde, c. I, s. 288-291.

(ceyl/ecyâl),³⁸¹ pratik ilişkilere nüfuz etme gücü/saygınlık teorisi (haseb)³⁸² ve tavırlar teorisinde (tavr/etvâr)³⁸³ görüldüğü gibi kurucu kuşakla (bânî) yıkıcı kuşak (hâdim) arasında³⁸⁴ tam bir yanılısamayla sonuçlanan yabancılaşma pratikleriyle olmaktadır. O halde asabiyetin iktidar hafızası ve iktidar arzusu bağıntılarından birinin çözülmesi, aynı zamanda onun çözülmeye başladığı yeri göstermektedir. Buna göre, burada, biri iktidara ulaşan asabiyetteki çözülme ve onun sebepleri, diğeri ise iktidara ulaşamayan asabiyetteki çözülme ve onun sebepleri olmak üzere iki yönlü bir çözülme süreci sözkonusudur.

İktidar arzusu kaybıyla çözümlenen asabiyetlerdeki çözülme, sözkonusu asabiyetlerin birbiriyle ilişkili iki farklı bağlamda hâkim asabiyetle olan diyalektiğiyle tanımlanmaktadır. Bu bağlamlar, yukarıda ifade edildiği gibi, ya hâkim asabiyetin başka bir asabiyeti içererek dışlamasıyla, yani bir asabiyetin sermaye konumları gibi çeşitli rıza süreçleriyle hâkim asabiyete eklemlenmesi şeklinde ya da herhangi bir rıza süreci olmaksızın, Mısırlılar ve İsrailoğulları diyalektiğinde olduğu gibi, onun tüm alanlardan kesin bir şekilde dışlanmasıyla olmaktadır. İbn Haldûn'a göre her iki durumda da kurulan ilişki iktidar teleolojisini çözen bir tahakküm ilişkisidir ve sözkonusu asabiyetler için çözümlenin başladığı negatif referans noktasını oluşturmaktadır. Her ne kadar sermaye konumları gibi lüks bir yaşam üzerinden içlenerek dışlanan asabiyet hâkim asabiyet karşısında başlangıçta sınırlı bir özerkliğe sahip olsa da, bu onun iktidar arzusunu koruyacak pratikler geliştirmesine yetmemektedir. Çünkü, son kertede, her ikisi de hâkim asabiyetin dışlama ve aşağılama pratiklerinden kurtulamadıklarından, tıpkı kesin bir şekilde dışlanan asabiyetin/İsrailoğullarının kendi özgüllüğüne ilişkin ürettiği olumsuz pratikler gibi, bu asabiyet de zorunlu olarak sürekli kendisini olumsuzlayan pratikler üreterek tüm aşağılanma konumlarına razı olmaktadır. İbn Haldûn hâkim asabiyetle diğer

³⁸¹ Vâff, c. II, s. 545-548; Şeddâdî, c. I, s. 287-290; Quatremère, c. I, s. 306-310; Rosenthal, c. I, s. 343-347; Pîrîzâde, c. I, s. 332-336. İbn Haldûn aynı yerde daha farklı bir terminolojiyle bu kuşakları iki döneme ayırarak şeklinde şu şekilde yeniden ifade etmektedir: i) sinnül-vukuf, ii) sinnü'r-rücû'. Pîrîzâde ise bu ikili kategorinin başına İbn Haldûn'un kuşaklar teorisiyle tutarlı olacak bir kategori daha ilave etmektedir: "...evâil-i devlete "sinn-i nemâ", ve evâsita "hadd-i vukûf", ve evâhire "vakt-i rücû'" itlâk ettiler"; bkz. Pîrîzâde, c. I, s. 335.

³⁸² Vâff, c. II, s. 490-497; Şeddâdî, c. I, s. 221-224; Quatremère, c. I, s. 247-251; Rosenthal, c. I, s. 278-282; Pîrîzâde, c. I, s. 269-273.

³⁸³ Vâff, c. II, s. 553-556; Şeddâdî, c. I, s. 296-299; Quatremère, c. I, s. 315-318; Rosenthal, c. I, s. 353-356; Pîrîzâde, c. I, s. 343-346.

³⁸⁴ Bu kuşaklar sırasıyla şöyledir: i) Kurucu kuşak (bânî), ii) dolaylı kurucu ya da dolaysız aktarıcı kuşak (mübâşir), iii) taklit eden kuşak (mukallid) ve iv) yıkıcı kuşak (hâdim); bkz. Vâff, c. II, s. 492; Şeddâdî, c. I, s. 222; Quatremère, c. I, s. 249; Rosenthal, c. I, s. 281; Pîrîzâde, c. I, s. 271.

asabiyetler arasındaki diyalektikte yukarıdaki iki çözülme türüne “borçlar” (**meğârim**) ve “vergiler” (**darâib**) üzerinden gerçekleşen üçüncü bir çözülme şekli daha ilave etmektedir.³⁸⁵ Ona göre tüm “borç ve vergilerde haksızlık ve aşağıla(n)ma vardır” (**li enne fi’l-meğârimi ve’d-darâibi daymen ve mezelleten**) ve dolayısıyla “asabiyetler sözkonusu aşağıla(n)mayı kabul etmedikçe vergi ödemezler”³⁸⁶ (**fe-inne’l-kabîle’l-ğârimîne mâ a’tû’l-yede min zâlike hattâ radû bi’l-mezelleti fihi**).³⁸⁷ Buna göre her ne kadar üç kategorideki asabiyetler birbirinden farklı algı ve yaşam tarzı örüntülerini oluştursalar da bunların hepsi ortak bir aşağılanma durumunda kesişmektedirler.

İktidar hafızası kaybıyla çözümlenen çözülme ise bir asabiyetin kendi iç diyalektiğinde gerçekleşen benzer kopuşlar döngüsü üzerinden tanımlanmaktadır. Bu döngüye göre, kuşaklar arasında giderek bir yanılısamaya (**tevehhüm**)³⁸⁸ dönüşen yabancılaşma (**fe-yensûne**)³⁸⁹ süreçleri vardır. Kurucu/birinci kuşak tam bir bilinçlilikle iktidar yolunda girilen tüm mücadelelerle rekabetlerin ve bu uğurda katlanılan bütün güçlüklerin farkında olarak, ulaşılan iktidar konumlarını bizzat asabiyetin gücüyle ilişkilendirmektedir. Bu aşamada güç akış kanalları kurularak iktidarın öncülleri veya kaynağıyla iktidar konumları veya temsilleri asabiyetin nesnelliğinde bütünleştirilerek bir araya getirilmektedir. İkinci kuşak, bu nesnelliğin kurucu mantığına nispeten yabancılaşsa da, birinci kuşağın bilinci ve tecrübesiyle de bir şekilde temas sürdürerek güç akışlarını açık tutmaktadır. Üçüncü kuşakta ise kurucu bilinçle temas belirgin bir şekilde zayıflamaktadır. Bu kuşağın giderek iktidar konumlarını kendi öznellikleriyle ilişkilendiren ve onu bir üst-iktidar olarak yeniden kuran pratikleri asabiyetten gelen güç akışlarını da kesmeye başlamaktadır. Son kuşak ise iktidar konumlarının iktidar kaynağıyla temaslarını tamamen kopartarak kendi öznelliklerini

³⁸⁵ Vâfi, c. II, s. 503; Şeddâdî, c. I, s. 231; Quatremère, c. I, s. 257; Rosenthal, c. I, s. 289; Pîrîzâde, c. I, s. 280. Pîrîzâdenin metninde bu ilave, Vâfi, Şeddâdî, Quatremère ve Rosenthal’ın aksine müstakil bir başlık altında incelenmektedir. Sözkonusu başlık şu şekildedir: “Kabâil ü aşâyire bâc ü harâc makûlesi tekâlîf-i şâkka vaz’ı, mezellet ü hakâretlerini mûcib olduğu beyânındadır”; bkz. Pîrîzâde, c. I, s. 280-282.

³⁸⁶ Öyle anlaşıyor ki, bir sonraki başlıkta geleceği üzere, İbn Haldûn **darâib** ile **cibâyeye** arasında bir fark gözetmek istemektedir. Bir asabiyetin ya da devletin başka bir asabiyetten vergi alması ya da bir tür kılıç vergisi alması bağlamında **darâib** terimini, buna karşılık ise bir devletin vatandaşlarından, sınırları aşarak ya da haksız bir şekilde de olsa, aldığı vergiler bağlamında ise **cibâyeye** terimini kullanmak istiyor gibi görünmektedir.

³⁸⁷ Vâfi, c. II, s. 503; Şeddâdî, c. I, s. 231; Quatremère, c. I, s. 257; Rosenthal, c. I, s. 289; Pîrîzâde, c. I, s. 280.

³⁸⁸ Vâfi, c. II, s. 758; Şeddâdî, c. II, s. 96; Quatremère, c. II, s. 111; Rosenthal, c. II, s. 122; Pîrîzâde, c. II, s. 175.

³⁸⁹ Vâfi, c. II, s. 522, 546; Şeddâdî, c. I, s. 261, 288; Quatremère, c. I, s. 279, 307; Rosenthal, c. I, s. 314, 345; Pîrîzâde, c. I, s. 306, 333.

yeni iktidar alanı olarak kurmaktadır.³⁹⁰ Bu aşamada asabiyetten gelen güç akışları, “tıpkı yağı tükendiği için lambadaki fitilin sönmesi gibi”³⁹¹ tamamen kesilmektedir. Çünkü bu kuşak, kendi iktidar konumlarının kurucu mantığına hiçbir şey borçlu değilmiş gibi, onların ya sadece kendi öznellikleriyle ilişkili olduğu ya da iktidar ağının merkezine taşıdığı kurucu olmayan unsurların pratikleriyle ilişkili olduğu yanılsamasına düşmektedir. Böylece iktidar konumlarıyla iktidar kaynağı arasında tam bir ayrışma meydana gelerek kaynağın nesnelliğinden konumun öznelliğine doğru ilerleyen öznelleşme/tekilleşme (**infirâd**)³⁹² süreci tamamlanmaktadır.

İbn Haldûn öznelleşme sürecinin tamamlanmasıyla iktidar konumunun asabiyetin dışına çıkarak başka bir ağın merkezine nasıl yerleştirdiğini “perde teorisi” (**hicâb**) üzerinden özetlemektedir. Ona göre iktidar konumu, öznellik üretim sürecinde giderek kendisiyle varoluş koşulları arasındaki kopuşu pekiştirerek geri döndürülemez bir sınıra taşıyan perdeler oluşturmaktadır. Bu perdelerin birincisi iktidar konumunun kurucu unsurlarla bağının kesildiği ilk anda oluşarak onlar arasına bir takım arabulucular yerleştirmektedir. Bu durumda her ne kadar, genel olarak, kurucu unsurlar doğrudan iktidar konumuna ulaşabilme imkânlarını yitirmişlerse de hala ona ulaşabilen asabiyet mensupları sözkonusudur. Ancak bu öznelleşme süreci devam ederek ikinci perdeyi de oluşturmaktadır. Bu perdenin ötesine ise yalnızca iktidar konumunun bazı özel dostları geçebilmektedir. Dolayısıyla ikinci perde aynı zamanda asabiyetin ileri gelenlerini ve devlet adamlarının çoğunu da perdeleyen bir aşamadır. Daha sonra birinci ve ikinci perdeden farklı bir şekilde oluşan üçüncü perde gelmektedir. İlk iki perdenin aksine bu perde iktidar konumunun bizatihi kendisinin oluşturduğu bir perde değil, ona da dayatılan bir perde ya da onu da perdeleyen bir aşamadır. Bu perde iktidar konumunu ele geçirmek isteyen farklı faillerin, iktidar konumunun asabiyet mensuplarına ulaşabilmesinin tüm imkânlarını ortadan kaldırarak onun sembolik varlığı aracılığıyla kendi otoritelerini kurmak için oluşturdukları bir perdedir. Dolayısıyla ilk iki perde her ne kadar asabiyet mensuplarının iktidar konumuna ulaşma imkânlarını perdelemiş olsa da iktidar konumunun asabiyet

³⁹⁰ Bu süreçler için bkz. Vâfî, c. II, s. 490-497, 545-548, 759; Şeddâdî, c. I, s. 221-224, 287-290, 296-299; Quatremère, c. I, s. 247-251, 306-310, 315-318; Rosenthal, c. I, s. 278-282, 343-347, 353-356; Pîrîzâde, c. I, s. 269-273, 332-336, 343-346.

³⁹¹ Vâfî, c. II, s. 759; Şeddâdî, c. II, s. 98; Quatremère, c. II, s. 113; Rosenthal, c. II, s. 124; Pîrîzâde, c. II, s. 177.

³⁹² Vâfî, c. II, s. 554; Şeddâdî, c. I, s. 296; Quatremère, c. I, s. 315; Rosenthal, c. I, s. 353; Pîrîzâde, c. I, s. 343.

mensuplarına ulaşabilme imkânını yok etmemektedir. Buna karşılık üçüncü perde ise iktidarın içinde teşekkül etmiş başka bir iktidar tarafından oluşturularak söz konusu bu imkânı da ortadan kaldırmaktadır.³⁹³ Bu aşamada artık iktidarın bizzat kurucu unsurlarına da şiddet (**kahr**) uygulanmaktadır.³⁹⁴ İbn Haldûn'a göre döngünün bu aşamasında iktidarın sürdürülebilirliği ancak "gıda alma imkânını kaybeden bir bedendeki doğal ısının sürdürülebilirliği kadardır".³⁹⁵

Ancak iktidar arzusu kaybı ve iktidar hafızası kaybıyla³⁹⁶ oluşan çözülme döngüleri biri diğerinin dışında gerçekleşen tamamen bağımsız süreçler değildirler. Bu döngüler aynı siyasal çözülmenin ilişkisel iki boyutu olarak düşünülmelidir. İbn Haldûn'un bu döngülerdeki çözülme vurgulama tarzı, ne onların karşılıklı koşulluk ilişkileriyle bütünleşmesine ne de birinin diğerinin içinden çıkmasına engeldir. Aksine bu döngülerin birbirini kesen iç içe geçmişliği, örnek olarak iktidar arzusu kaybıyla gerçekleşen çözülme tavırlar, hasap ve kuşaklar teorilerindeki hafıza kaybı döngüsünde ayrıca ortaya çıkarmaktadır.³⁹⁷ Çünkü bu durumda da, iktidar hafızası kaybında olduğu gibi, söz konusu asabiyetin kuşakları arasındaki süreç gittikçe başlangıçtaki arzusuna yabancılaşarak hem hâkim asabiyetin hem de bizzat kendi konumunun varoluşsal konumlar olduğu yanılması dönüşmektedir.³⁹⁸ Buna göre her ne kadar asabiyet iktidara ulaşmamışsa da, ilk kuşaktan sonraki kuşaklara akan süreçlere ilk kuşağa bağlanamayacak unsurların ilavesi, iktidar arzusundaki

³⁹³ Bkz. Vâfi, c. II, s. 749-751; Şeddâdî, c. II, s. 86-89; Quatremère, c. II, s. 101-104; Rosenthal, c. II, s. 111-114; Pîrîzâde, c. II, s. 164-167.

³⁹⁴ Vâfi, c. II, s. 756; Şeddâdî, c. II, s. 94; Quatremère, c. II, s. 108-109; Rosenthal, c. II, s. 119; Pîrîzâde, c. II, s. 173.

³⁹⁵ Vâfi, c. II, s. 758; Şeddâdî, c. II, s. 96; Quatremère, c. II, s. 111; Rosenthal, c. II, s. 122; Pîrîzâde, c. II, s. 175.

³⁹⁶ İbn Haldûn'a göre hafıza kaybının kurucu işlevleri de söz konusudur. Ancak bu iktidar hafızasının kaybıyla oluşan boşlukta kurulan aşağılanma ve dışlanma hafızasının kaybıdır. Dolayısıyla iktidar arzusunu dışlayarak oluşmuş bu yeni hafızanın kaybı ise yeniden bir kuruculuk imkânı vermektedir. İbn Haldûn bu kurucu işlevleri yine Mısırlılar ve İsrailoğulları örneğiyle açıklamaktadır. Ona göre İsrailoğullarının iktidar hafızası kaybıyla tüm iktidar taleplerinden vazgeçmesinin oluşturduğu yeni hafıza ve bunun "ikinci doğa" mesabesinde alışkanlık haline gelmesi onlardaki tüm iktidar arzusunu yok etmişti. Bu sebeple onların yeniden kurucu bir işleve sahip olması, iktidar arzusunu dışlayan bu hafızadan kurtulması ya da hafızanın yeniden tazelenmesi için herhangi bir iktidar ilişkisi dışında kırk yıl çölde dolaştırılmaları gerekmişti. Böylece bir kuşak gitmiş, hafıza tazelenmiş ve çölde tüm iktidar ilişkileri dışında oluşan yeni kuşağın iktidar arzusu yeniden oluşmuştu. Vâfi, c. II, s. 502-504; Şeddâdî, c. I, s. 230-233; Quatremère, c. I, s. 256-259; Rosenthal, c. I, s. 287-291; Pîrîzâde, c. I, s. 278-280. Ayrıca bu konuda daha detaylı bir analiz için bkz. Akif Kayapınar, "İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 15, 2006, s. 91-97.

³⁹⁷ Vâfi, c. II, s. 502-504; Şeddâdî, c. I, s. 230-233; Quatremère, c. I, s. 256-259; Rosenthal, c. I, s. 287-291; Pîrîzâde, c. I, s. 278-280.

³⁹⁸ Vâfi, c. II, s. 510; Şeddâdî, c. I, s. 242; Quatremère, c. I, s. 266-267; Rosenthal, c. I, s. 299; Pîrîzâde, c. I, s. 291.

devamlılığı sürekli keserek **(fe-yaksuru'l-emelü ve yad'ufu)**³⁹⁹ en sonunda onu kayba uğratmaktadır. Buna karşılık kendi iç diyalektiğinde iktidar hafızası kaybıyla çözülen asabiyet ise tüm alt şubelerindeki hafızayı tükettikten sonra (çünkü İbn Haldûn'a göre asabiyetin tüm şubeleri tükeninceye kadar iktidar bir şubeden diğerine geçmektedir⁴⁰⁰) başka bir asabiyetle diyalektiğe geçerek iktidar arzusu kaybı döngüsüne girmektedir. İbn Haldûn'a göre bu döngü "ister mülke ulaşsın ister ulaşmasın" çözülen tüm asabiyetlerdeki ortak bir döngüdür.⁴⁰¹ Böylece kendi iç diyalektiğindeki kapalı bir nedensellik gerçeğe dönüşen çözülme de sonunda yeni bir diyalektikle iktidar arzusu kaybı döngüsüyle bitişmektedir. Her iki döngüdeki çoklu sebeplerin bir araya gelmesi iktidar alanını bir taraftan kendi asabiyeti de dâhil, egemenlik alanındaki tüm unsurlara "şiddet" (**kahr**) uygulamaya iterken, diğer taraftan bu şiddet iktidar alanını tedavisi çok zor olan "ihtiyarlık" ya da "bitkinlik"le (**herem**) nitelenmektedir.⁴⁰²

Bu aşamada İbn Haldûn'a biri diğeriyle ilişkili iki eleştiri yöneltilebilir. İlk eleştiri, kuşaklar ve tavırlar teorisindeki biyolojik analogiyle siyasal alana taşınan zamansal sınırlılıklar ve zorunluluklara dairdir. İkinci olarak, bütünlüklü bir yapıdaki çözülme sadece gençlik dönemini izleyen yaşlılık dönemi pratikleriyle açıklamanın, bu bütünlüklü yapıyı ve onun ilişkisel koşullarını bölerek bir taraftan çözülmedeki ortak etkiyi ya da en azından gençlik dönemindeki pratiklerin etkisini sıfırlaması, diğer taraftan sözkonusu çözülme etkin kılın tüm olumsuz pratiklerin yaşlılık dönemine yüklemesidir. Ancak İbn Haldûn, formüle ettiği kuşaklar ve tavırlar teorisindeki zamansal sınırlılıklar ve zorunlulukların koşullara göre çok yönlü biçimlerde değiştiğini kabul ederek istatistiksel indirgemeciliğe karşı okuyucusunu özellikle uyarmaktadır. İlk olarak, her ne kadar siyasal alana taşınan bu analizler bir biyolojik yarı-gerçekliğe sahip olsalar da bunlar yalnızca mümkün olan asgarî koşullara (**ve hüve akallü mâ yümkinu**) ve çoğu zaman gerçekleşen durumlara (**innemâ hüve fi'l-ğâlib**) göre

³⁹⁹ Vâfî, c. II, s. 511; Şeddâdî, c. I, s. 244; Quatremère, c. I, s. 268; Rosenthal, c. I, s. 300; Pîrîzâde, c. I, s. 292. Pîrîzâde bu ibareyi şöyle tercüme etmektedir: "(...) betâlet ü rehâvet ârız olur ki her husûsta sa'y ü himmetleri kâsır ve ümîdü recâları fâtır olur".

⁴⁰⁰ Vâfî, c. II, s. 508-510; Şeddâdî, c. I, s. 239-242; Quatremère, c. I, s. 264-267; Rosenthal, c. I, s. 296-299; Pîrîzâde, c. I, s. 288-291.

⁴⁰¹ Vâfî, c. II, s. 512; Şeddâdî, c. I, s. 244; Quatremère, c. I, s. 268; Rosenthal, c. I, s. 301; Pîrîzâde, c. I, s. 292.

⁴⁰² Vâfî, c. I, s. 754; Şeddâdî, c. II, s. 92; Quatremère, c. II, s. 107; Rosenthal, c. II, s. 117; Pîrîzâde, c. II, s. 172.

tespit edilmektedir.⁴⁰³ İkinci olarak, ona göre bu teorilerdeki biyolojik unsurlara işaret eden sembolizmin kuşaklarla esas ilişkisi, istatistiksel bir ilişkiden daha çok, onların kurucu (**bânî**), dolaylı kurucu ya da dolaysız aktarıcı (**mübâşir**), taklit edici (**mukallid**) ve yıkıcı (**hâdim**) olarak farklılaşan işlevsellikleri, pratikleri, yaşam tarzları, arzu ve beğenileriyle ilişkilidir.⁴⁰⁴ Sözkonusu kuşaklarda kayıtlı gerekliliklerin tarihsel süreçte çözülme yönünde bu kategorileri (bânî-mübâşir-mukallid-hâdim) görünür kılacak şekilde açıklanması, değişen koşullara göre daha kısa sürebileceği gibi daha uzun da sürebilir (**ve kad yettasilu emruhâ ile'l-hâmisi ve's-sâdisi illâ ennehû fî-inhitâtin ve zehâbin**).⁴⁰⁵ Buna göre İbn Haldûn açısından önemli olan şey, zamansal sınırlılıklar ve zorunluluklar üzerine kurulu istatistiksel bir ayırım değil, tarihsel tecrübenin benzer koşulları ve süreçlerinden geçen bir akımın benzer değişimler, pratikler ve sonuçlar çıkardığına ilişkin işlevsel bir ayırımdır. Bu sebeple kuşaklar ayırımındaki işlevsellik dikkate alındığında, örnek olarak istatistiksel ayırımdaki dört kuşağın da (bu daha az ve daha fazla da olabilir) aynı işlevleri sürdürdüğü sürece “kurucu kuşak” kategorisinde değerlendirilmesinin önünde bir engel görünmemektedir.

⁴⁰³ Vâfî, c. II, s. 496; Şeddâdî, c. I, s. 222; Quatremère, c. I, s. 249; Rosenthal, c. I, s. 280-281; Pîrîzâde, c. I, s. 271. Bu anlamda, **Mukaddime**'de çeşitli devletler hakkındaki gözlemlerinden yola çıkarak okuyucusuna bizzat bazı istatistiksel bilgiler vererek bu devletlerin üç yüz yıl civarında hüküm sürdüğünü tespit ve ifade eden bir müellifin kuşaklar teorisi üzerinden devletlerin ömrünü yüz yirmi yıllara sınırlandığı şeklindeki indirgemeci ve bağlam dışı yaklaşımlar gerçekten şaşırtıcıdır. Her ne kadar İbn Haldûn bu istatistiksel bilgileri devletlerdeki, özellikle hâkimiyet alanı geniş olan devletlerdeki çözülmenin aşamalı bir şekilde olduğunu göstermek için söylemiş olsa, yani çözülme başladığı halde devletlerin hala uzun bir süre ayakta kalabileceğini göstermek için bu istatistiksel bilgilere dikkat çekse de onun esas ilgisi kuşakların oluşum ve çözülme süreçlerindeki rolleri ve işlevsellikleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu roller ve işlevsellikler ise belirli bir zamanla sınırlı gözükmektedirler. Bkz. Vâfî, c. II, s. 536; Şeddâdî, c. I, s. 276; Quatremère, c. I, s. 295; Rosenthal, c. I, s. 332; Pîrîzâde, c. I, s. 322. Bu indirgemeci yaklaşımlar hakkında bkz. Seyfi Say, **Uluslararası Siyaset Sosyolojisi Açısından İbn Haldûn**, s. 385-409.

⁴⁰⁴ Hatta İbn Haldûn bizzat kuşaklar teorisindeki fiziksel ve biyolojik bir gerçeklik olarak şahısların ömürlerinin de koşullara göre değiştiğini ve bu sebeple kuşaklardaki işlevselliklerin de değişebileceğini düşünmektedir. Bkz. Vâfî, c. II, s. 545-548; Şeddâdî, c. I, s. 287-290; Quatremère, c. I, s. 306-310; Rosenthal, c. I, s. 343-347; Pîrîzâde, c. I, s. 332-336.

⁴⁰⁵ Vâfî, c. II, s. 496; Şeddâdî, c. I, s. 222; Quatremère, c. I, s. 249; Rosenthal, c. I, s. 280-281; Pîrîzâde, c. I, s. 271. Ayrıca bkz. Vâfî, c. II, s. 547; Şeddâdî, c. I, s. 289; Quatremère, c. I, s. 308; Rosenthal, c. I, s. 346; Pîrîzâde, c. I, s. 334. Bir Osmanlı müellifi olan Pîrîzâde devletin ömrüyle ilgili yapılan bu açıklamalara Osmanlı devletiyle ilgili şu şerhi düşmektedir: “Lillâhi'l-hamdü ve'l-minne destyâr-i avn-i Bârî ve meded-kârî-i feyz-i Kird-gârî ile Devlet-i aliyye-i ebed-peyvend-i Osmâniyye şüyyidet erkânuhâ bi'l-inâyâtî's-Samedâniyye beş yüz seneye karîb müddettir ki çâr cihet-i rub'-i meskûnda vâkî' memâlik-i fesîhatü'l-ecrâ ve mesâlik-i ba'îdetü'l-enhâda tenfîz-i ahkâm-ı dîn-i mübîn ve icrây-ı şer'-i Seyyidü'l-mürselîn edip abede-i tâğût ve bakıyye-i kavm-i Câlût olan küffâr-ı hâsîrîn ve fırka-i mübtedi'în yedlerinde zulûmât-ı küfr ü bid'at ile muzlim olan bilâd ü emsârı, envâr-ı âsâr-ı şer'-i şerîf ile rûşen ü tâb-dâr eylediler. Hak celle ve alâ de'âyim-i bünyân-ı izz ü ikbâllerin pâydâr ve kevâyim-i evreng-i mecd ü iclâllerin üstüvâr edip husûsen sâhib-kırân-ı vakt ü zamân ve tılsımdahme-i emn ü emân olan şehriyâr-ı bülend-iktidâr semîyy-i Ahmed-i Muhtâr şevketlü azametlü mehâbetlü pâdişâh-ı âlem-penâh hazretlerini serîr-i âlem-i masîr-i izz ü devlette ber-karâr eyleyip hem-vâre eyyâm-ı sa'âdetlerinde tulû'-i tebâşîr-i feth u nusret ile âfâk u aktarı rûşen ü müstenîr eyleye” bkz. Pîrîzâde, c. I, s. 334.

O halde kuşaklar ve tavırlar teorilerinde çözülme yönünde kayıtlı pratikler üreten kuşakların birbiri ardına gelmesi tespit edilse bile bu, ilk kuşağın (gençlik) ona ileride ilave olacak başka bir kuşağın (yaşlılık) olumlu ya da olumsuz pratiklerinde etkisiz kılmamaktadır. Aksine buradaki akışkan süreç, birbirinden farklı koşullarda üretilen özgül pratiklerin belirli bir zaman ve mekân pratiğinde birleşebileceğini gösterdiği gibi, onların ortak etkisinin daha ileriki bir adımda yeni farklılıklar ortaya çıkarabileceğine de işaret etmektedir. İbn Haldûn, belirli bir dönemde üretilen pratiklerin etkisindeki aşamalılık sebebiyle onların en azından bir veya iki kuşak sonra tam olarak görülebileceğini düşünmektedir (**fe-izâ zâlike külluhu bi't-tedrîci fe-innemâ yazheru eseruhu ba'de ceylin ev ceyleyni fi ekalli**).⁴⁰⁶ Burada özel bir dönemle bağlantılı özgül koşullarının yanında, bu koşulların tabakalaşan biraradanlığı sürecin yönünü ve yoğunluğunu ayarlamaktadır. İktidar konumlarında oluşan yoğunluk ve çözülme yönünde ilerleyen süreç genel olarak nesnel motivasyonla öznel motivasyonu değiş-tokuş eden bir süreçtir. Esasında bu bağlamlarda sözkonusu edilen çözülme süreci, çağdaş sosyal teorinin terimleriyle ifade edersek, önce gösteren (iktidar konumları) ve gösterilen (asabiyet) arasındaki bağıntının çözülmesi, ardından ise gösterilenin başka bir gösterilenle yer değiştirmesi sorunudur. Bu bağıntının çözülmesi ve dolayısıyla gösterilenlerin yer değiştirmesi ise her asabiyete eşlik eden arzu/tutku aracılığıyla gerçekleşmektedir. İktidar arzusunun kurucu işlevlerinden farklı olarak bu, asabiyetin nesnelliğinden kopan arzunun yıkıcı işlevleriyle ilişkilidir. Çünkü iktidar konumlarında asabiyetle arzu arasındaki rasyonel bağıntı çözüldüğünde, arzu kendi öznel düzensizliğini asabiyetin nesnel düzenliliği konumunda kurmaktadır. Bu sebeple arzu, asabiyetin özerkleşen nesnelliğindeki düzenlilikle bağıntılı kaldığı sürece kurucu olurken, buna karşın kendi öznenliğindeki düzensizlikle ilişkili olarak işlevselliğini sürdürdüğünde ise yıkıcı olmaktadır. Buna göre iktidar alanının kuruluşu geniş katılım ve genel motivasyonla başlamakta, ancak kesinleştiği ya da kurulduğu ölçüde daralarak öznel tasarımlarla baştaki geniş katılım ve motivasyonun tümünü kuşatmak istese de⁴⁰⁷ giderek kurucu ilkelerden ayrılmış pratikler üretmektedir. Artık iktidar konumlarındaki asabiyetin egemenlik alanındaki

⁴⁰⁶ Vâfî, c. II, s. 771; Şeddâdî, c. II, s. 109; ; Quatremère, c. II, s. 124; Rosenthal, c. II, s. 135; Pîrîzâde, c. II, s. 188.

⁴⁰⁷ Vâfî, c. II, s. 762-763; Şeddâdî, c. II, s. 100-101; ; Quatremère, c. II, s. 115; Rosenthal, c. II, s. 126; Pîrîzâde, c. II, s. 179.

farklılıklar, çokluklar ve asabiyetlerle olan tüm bağları ve örüntüleri çözülmeye başlamaktadır (**fe-tenhallü ‘urvetuhâ ve ted‘ufu şekîmetuhâ**).⁴⁰⁸

Bu durumda iktidar konumları, yatay ve dikey olarak, ikisi içten diğeri dıştan olmak üzere üç tür potansiyel meydan okumayla karşı karşıya kalmaktadır. İlk olarak, asabiyetin kurucu iradesiyle koruyucu iradesi arasındaki bağın çözülmesiyle kendi alt şubelerinden gelen iç ya da dikey meydan okuma pratikleridir. Bu bağın çözülmesi iktidar konumlarını, iktidarı, kurucu olmayan unsurlarla paylaşmaya iterek kendi özneliği etrafında çıkara dayalı ilişkilerle yeni bir asabiyet oluşturma çabasına sürüklemektedir (**ve yestebdilu ‘anhâ bi’l-bitâneti min mevâli’n-ni‘meti ve sanâi’i’l-ihsâni ve tûttahazu minhum asabiyyetün**).⁴⁰⁹ Ancak üst asabiyetin baskınlığı yardımıyla edinilen iktidar konumlarının, kökenine yabancılaşması ve iktidar konumlarının kendi özneliğini üst asabiyetin bir tür “ortak iyi”si yerine ikame ederek onu koruma pratiklerinden kopması, her yerde asabiyetin alt-iktidar konumlarıyla karşılaşma olasılığını ortaya çıkarmaktadır. Başka bir ifadeyle, asabiyetin “ortak iyi”si aşıldığı için onun alt şubeleri, oluşan bu mesafeyi fark ederek kendini her yerde karşılaşılabilecek iktidar konumları olarak yeniden kurma pratikleri üretmektedir. Bu durumda asabiyetin üst-iktidar konumları bir şekilde özneliğini oluşturarak kökleriyle kendisi arasındaki perdeleri pekiştirmeye başladığında, onun kurucu ilkeleri/kökü ve gayesi hakkında yıkıcı sorular sormak olanaklı hale gelmektedir. Bu sorular, siyasî bir karşıtlığın sınırlarına ulaşmaksızın asabiyetin kökleri ve gayesiyle mevcut durumdaki yabancılaşma pratikleri arasındaki karşıtlığa yoğunlaşarak iktidar hafızasını hatırlatma ya da tazeleme amacıyla olabileceği gibi, aynı zamanda siyasî bir karşıtlığa dönüşerek yeni bir düzen önerileri ve arayışına da yoğunlaşabilmektedir. Böylece alt-asabiyetlerden gelen bu meydan okuma, ikinci ve üçüncü meydan okumalardaki şiddete göre daha barışçıl nitelikler taşıyor olsa da,⁴¹⁰ her zaman yeni bir siyasal düzendeki veya iktidar alanındaki mücadelelerin ve sonuçların dışında kalamamaktadır. Burada belirleyici olan şey, asabiyetin alt şubelerinin gerçekte çok karmaşık olan iktidarın hala asıl taşıyıcıları olduğu ve o

⁴⁰⁸ Vâfi, c. II, s. 756; Şeddâdî, c. II, s. 95; Quatremère, c. II, s. 109; Rosenthal, c. II, s. 119; Pîrîzâde, c. II, s. 173.

⁴⁰⁹ Vâfi, c. II, s. 756; Şeddâdî, c. II, s. 95; Quatremère, c. II, s. 109; Rosenthal, c. II, s. 119; Pîrîzâde, c. II, s. 173.

⁴¹⁰ Vâfi, c. II, s. 764; Şeddâdî, c. II, s. 104; Quatremère, c. II, s. 118; Rosenthal, c. II, s. 129; Pîrîzâde, c. II, s. 184.

zamana değin süregiden asabiyetin iktidar teleolojisinin terkedildiğı gerekçesiyle iktidar konumlarını tartışmalı hale getirebilmeleridir.

İkinci iç ya da dikey meydan okuma pratikleri, iktidar konumundaki asabiyetin egemenlik alanına içkin diğer asabiyetlerden gelmektedir.⁴¹¹ Asabiyetin egemenlik alanına içkin alt-asabiyetlerle bağıntıları, onun egemenliğinin genişlemesindeki güçlü imkânları oluşturduğu gibi, aynı zamanda egemenliğinin çözülme zaaflarını da barındırmaktadır. Bu sebeple İbn Haldûn aynı anda hem bir egemenlik alanının genişliğini, onun uzun ömürlü ve güçlü oluşunu (**fe-mâ kâne mine'd-devleti'l-âmmeti kabîluhâ ve ehlü 'isâbetihâ ekser, kânet akvâ ve eksera memâlike ve evtânen ve kâne mülkühâ evsa' li-zâlike**)⁴¹² hem de egemenliğin düzensizliğini, onun kısa ömürlü ve zayıf oluşunu (**fî-enne'l-evtâne'l-kesîrate'l-kabâil ve'l-'asâib kalle en tûstahkeme fihâ devletü**)⁴¹³ içerlediğı alt-asabiyetlerin çok oluşuyla açıklamaktadır. İbn Haldûn açısından burada önemli olan şey, egemenliğin hangi niteliklerle donanacağını belirleyen iç içe katmanlı ilişki örüntüleridir. Bu örüntülerin, içinde çok sayıda asabiyetin ortak bakış açısından bir araya getirilen bir "toplam"da kesişmesi veya aksi, egemenlik alanını güçlü ya da zayıf bir "içe bakış"la nitelemektedir. Buna göre içe bakışın zayıflamasıyla egemenlik alanındaki asabiyetin şekilişi, daha önce bu alandaki mücadelelerin bir tarafı olarak katılan asabiyetlerin kurucu iradeleriyle oluşan toplamdaki çakışmayı çözmektedir. Çünkü egemenlik alanı, teorik olarak kurucu-yıkıcı asabiyetin yasa kurucu iradesiyle yasa koruyucu iradesinin bittiğı ya da çakıştığı yerde kurulmuştu.⁴¹⁴ Bu durumda egemenlik alanı yeniden bir açıklık alanına dönüşerek oluşuma katılan asabiyetlerin özlerine dönmeye ve yeni varoluş tarzlarına ilişkin arayışlara itmektedir.⁴¹⁵ Böylece daha önce bu alandaki tüm

⁴¹¹ Vâfi, c. II, s. 764; Şeddâdî, c. II, s. 103; Quatremère, c. II, s. 118; Rosenthal, c. II, s. 129, Pîrîzâde, c. I, s. 182. Ayrıca bkz. Vâfi, c. II, s. 755; Şeddâdî, c. II, s. 94; Quatremère, c. II, s. 108; Rosenthal, c. II, s. 118-119; Pîrîzâde, c. II, s. 172.

⁴¹² İbn Haldûn'a göre hem bir devletin genişliği ve büyüklüğü hem de ömrünün uzun oluşu onun varlığına katılan asabiyetlerin çokluğu nispetindedir. Çünkü sonradan meydana gelen bir şeyin ömrü mizacındaki güçle ilişkilidir. Devletin mizacı ise sadece asabiyetlerden oluşmaktadır. Söz konusu asabiyetler güçlü olursa oluşum mizacındaki uzunluk ve güçlülük buna bağlıdır. Asabiyet ise sayı çokluğundan ve fazlalığından ibarettir. Vâfi, c. II, s. 534; Şeddâdî, c. I, s. 275; Quatremère, c. I, s. 293; Rosenthal, c. I, s. 330, Pîrîzâde, c. I, s. 321.

⁴¹³ Vâfi, c. II, s. 536; Şeddâdî, c. I, s. 277; Quatremère, c. I, s. 295; Rosenthal, c. I, s. 332, Pîrîzâde, c. I, s. 323.

⁴¹⁴ Vâfi, c. II, s. 499; Şeddâdî, c. I, s. 226; Quatremère, c. I, s. 252; Rosenthal, c. I, s. 284, Pîrîzâde, c. I, s. 275.

⁴¹⁵ Vâfi, c. II, s. 897-898; Şeddâdî, c. II, s. 237-238; Quatremère, c. II, s. 267; Rosenthal, c. II, s. 302-303; Pîrîzâde, c. II, s. 208-309.

katılımların, farklılıkların, çoklukların ya da asabiyetlerin kurucu iradelerini askıya alarak onları kendi ekseninde ikincil alanlar olarak konumlandıran veya onları kendi ekseninde bir bütünlüğe kavuşturan merkez noktanın çözülmesi,⁴¹⁶ bu ikincil alanların her birisinin kendisini yeni iktidar alanı olarak kurarak meydan okuma pratikleri geliştirmesine sebep olmaktadır.⁴¹⁷ “Çünkü bu alandaki her bir asabiyet kendinde koruyucu ve güçlü olduğunu düşünmektedir” **(li-enne külle ‘asabiyyetin mimmen tahte yedihâ tezunnu fî nefsihâ mene’aten ve kuvveten).**⁴¹⁸ Bu mücadeleler ve rekabetlerdeki asabiyetlerin kurucu iradeleri yeni iktidar alanında kurulma kararlılığı oranında güçlenmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi, asabiyetlerin kurucu iradeleri özü gereği her türlü kurulu düzeni, onun oluşumuna katılan asabiyetlerin baskınlık niteliğini ve egemenlik alanını, yoğunluk/merkez noktasını, yani mevcut tüm yasaları etkilediği ve değiştirdiği için yıkıcılık da örtüşmektedir. Dolayısıyla her oluşumdaki yeni niteliğin durumuna göre, eski oluşumun baskın niteliği ya tamamen ortadan kalkmakta ya büyük oranda dönüşmekte ya da sadece değişmektedir.

Üçüncü meydan okuma pratikleri ise asabiyetin egemenlik alanlarının temas bölgelerindeki denk-dış asabiyetlerden gelen yatay meydan okumalardır **(bi-en yahruce ‘ale’d-devleti hâricun mimmen yücâviruhâ mine’l-ümemi ve’l-kabâili).**⁴¹⁹ İki karşıt-denk asabiyetin iktidar teleolojilerinin karşılaştığı ve çakıştığı her nokta da bunların birbirini karşılıklı sınırlamalarıyla oluşan özerkliklerin temas ve denge alanları oluşmaktadır. Ancak doğası gereği en genele ve en güçlüye yönelen her iki asabiyet de eşit olarak içinde belli sayıda alt-asabiyetlerin ve güçlerin ortak bakış açısından bir araya getirildiği “toplam”la o geçici sınır alanlarını aşma eğilimini saklı tutmaktadır. Bu, asabiyetin kendisine ötekinin koyduğu sınırları aşma ve egemenliğini yayma yönelimiyle ilişkilidir. Asabiyetlerin bu temas alanlarındaki başarısının ya da en azından denklik durumunu korumadaki başarısının veya “dışa bakış”ındaki güçlülüğün en önemli koşulu ise bir araya getirdiği “toplam”la kurucu bağlarını yani “içe bakış”ındaki bütünlüğü korumasıyla bağıntılıdır. İbn Haldûn’a göre asabiyetin içe bakışındaki bütünlüğün çözülmesi dışa bakışındaki güçlülüğü

⁴¹⁶ Vâfi, c. II, s. 536, 893; Şeddâdî, c. I, s. 277, c. II, s. 232; Quatremère, c. I, s. 296-297, c. II, s. 262; Rosenthal, c. I, s. 332, c. II, s. 298; Pîrîzâde, c. I, s. 223, c. II, s. 303-304.

⁴¹⁷ Vâfi, c. II, s. 762-763; Şeddâdî, c. II, s. 100-101; ; Quatremère, c. II, s. 115; Rosenthal, c. II, s. 126; Pîrîzâde, c. II, s. 179.

⁴¹⁸ Vâfi, c. II, s. 536; Şeddâdî, c. I, s. 277; Quatremère, c. I, s. 295; Rosenthal, c. I, s. 332, Pîrîzâde, c. I, s. 323.

⁴¹⁹ Vâfi, c. II, s. 764; Şeddâdî, c. II, s. 104; Quatremère, c. II, s. 118; Rosenthal, c. II, s. 129, Pîrîzâde, c. I, s. 182-183.

zayıflatmaktadır.⁴²⁰ Bir egemenlik alanının yatay meydan okumalarla karşılaşması ya da zorunlu olarak rekabet alanının içine çekilmesi yalnızca onun güçlülüğü üzerinden olmamakta, bununla birlikte zayıflıkları üzerinden de olmaktadır. Rekabet alanındaki ve dışı bakışındaki güçlülük daha çok onun egemenliğinin kuruluşuna ve genişlemesine eşlik ederken, zayıflıkları ise onun egemenliğinin çözülmesine ve daralmasına eşlik etmektedir. Bu sebeple yatay meydan okuma öncelikle asabiyetin “içe bakış”ındaki bütünlüğü zayıflatarak denklik durumunu aşacak yöntemler denemektedir. Niteliksel ve niceliksel olarak farklılaşan bu yöntemlerin başında karşı propaganda yapmak ve iç-alt egemenlik alanlarının kuruluşunu desteklemek gelmektedir.⁴²¹ Buna göre karşı asabiyet(ler)in çözülen egemenlik alanına saldırgan yönelimleri, niceliksel bir genişleme isteğiyle olabileceği gibi niteliksel bir yoğunlaşma yönelimiyle de olabilmektedir. Dolayısıyla bir asabiyetin karşı asabiyetlerin meydan okumasıyla karşılaşması, onun dışı bakışındaki zayıflıklarla ilişkili olduğu kadar karşı asabiyetin dışı bakışındaki güçlülükle de bağıntılıdır. Başka bir ifadeyle, asabiyetin kurulduğu egemenlik alanının çözülmesiyle birlikte asabiyetler arasındaki denklik de çözüldüğünden, bu durumda meydan okuma pratiğinin koşulları söz konusu asabiyetin egemenlik alanının çözülmesinin yanında karşı asabiyetin de güçlü olmasını gerektirmektedir.

Peki, kurucu-yıkıcı asabiyetin iktidar teleolojisindeki çözülme, bu asabiyetin yok olması anlamına mı gelmektedir? Bu sorunun bir taraftan çözülme süreçleri gözlemlerinden soyutlanarak çıkarılan tümel bir boyutunun, diğer taraftan belirli asabiyetlere ilişkin tekil boyutunun olması bir belirsizliğe sebep olmaktadır. Bu belirsizliği gidermek için şu kaydı bir kenarda tutmak gerekmektedir: Her ne kadar çözülme süreçleri gözlemlerinden tüm tekil asabiyetler için bağlayıcı bazı tümel tespitler çıkarılsa da çözülme ve yok olmanın özdeşliğine ilişkin bir soru tekil boyutta kalmak zorundadır. Çünkü tekil bir asabiyetin çözülerek çekilişi başka bir asabiyetin yerleşmesiyle aynı anda olduğundan, var olması bakımından asabiyetsiz bir egemenlik alanı zaten düşünülememekte, yani asabiyet, asabiyet olması bakımından bu alanlarda her zaman varolmaktadır. Dolayısıyla egemenlik alanlarının çözülme süreçleri tekil asabiyetlerin değişmesi, parçalanması, daralması, genişlemesi veya yer

⁴²⁰ Vâfi, c. II, s. 762; Şeddâdî, c. II, s. 100; Quatremère, c. II, s. 115; Rosenthal, c. II, s. 125-126, Pîrîzâde, c. I, s. 179.

⁴²¹ Vâfi, c. II, s. 765-766; Şeddâdî, c. II, s. 105; Quatremère, c. II, s. 119; Rosenthal, c. II, s. 130, Pîrîzâde, c. I, s. 184.

değiştirmesiyle olmaktadır. O halde bu soru, var olması bakımından asabiyetteki değil, örnek olarak X asabiyetindeki çözümlenmeyle aynı asabiyetteki yok olma durumunun özdeşliğine ilişkin bir soruşturmayı amaçlamaktadır. X asabiyeti bağlamında bu sorunun cevabı ise asabiyetin kökenleri, yoğunluğu, bileşenleri, büyüklüğü, pratikleri, öz algıları, tarihselliği ve bu tarihsel süreçteki işlevleri gibi birçok bakımdan değişmektedir. Bu sebeple asabiyetin iktidar teleolojisindeki çözümlenmeyle onun tüm bu alanlarda yok olduğu düşüncesini özdeşleştirmek fazlasıyla indirgemeci bir yaklaşım olabilir. Her ne kadar tikel bir asabiyetin tüm bu alanlardan çekilerek yok olması imkânsız değilse de ve iktidar teleolojisindeki çözümlenme onun yok oluş sürecini başlatmış olsa da bu aşamada bir özdeşlik söz konusu değildir. Bununla birlikte tikel asabiyetlerin yok olma süreçleri çözümlenmeden daha uzun bir zamana yayılma süreleri bakımından birbirinden farklılaşmaktadır. Örnek olarak iktidar teleolojisinin çözümlenmesi durumunda bazı asabiyetler bizzat meydan okuyarak iktidar konumlarına yeniden yerleşirken,⁴²² bazı asabiyetler başka asabiyetlere eklenilerek varlığını bir şekilde sürdürür,⁴²³ bazıları ise aşamalı olarak tüm alanlardan daha hızlı çekilmektedir.⁴²⁴ Buna karşılık bazı asabiyetler ise hem egemenlik alanında hem de diğer alanlarda bir takım “kalıntı”lar bırakabilir.⁴²⁵ İbn Haldûn’a göre bu durumlarda asabiyet egemenlik alanından çekildiği halde onun insanlar üzerindeki etkisi ve bazı siyasal işlevsellikleri devam edebilir **(ve rubbemâ tekûnu’l-‘asabiyetü kad zehebet fe-tekûnu’l-übbehetü tü’avvezu ‘an mevki’ihâ mine’n-nüfûs)**.⁴²⁶ Bu sebeple söz konusu kalıntı asabiyetler kendi başlarına yeniden bazı siyasal örüntüler ortaya çıkarabilecekleri gibi, başka asabiyetlerin yardımı ve işbirliğiyle daha farklı egemenlik süreçleri de oluşturabilirler. Bu durum bir nesep/soy asabiyetinin ya tarihsel süreçteki kalıcı siyasî başarılarla sahip olması ya da onun özellikle din gibi ilave unsurlarla özdeşleştirildiği durumlarda çok daha görünür hale gelmektedir.⁴²⁷ Dolayısıyla çözümlenmeyle öncelikli

⁴²² Vâfi, c. II, s. 508-510; Şeddâdî, c. I, s. 239-242; Quatremère, c. I, s. 264-267; Rosenthal, c. I, s. 296-299; Pîrîzâde, c. I, s. 288-291.

⁴²³ Vâfi, c. II, s. 501-502; Şeddâdî, c. I, s. 228-230; Quatremère, c. I, s. 254-256; Rosenthal, c. I, s. 286-287; Pîrîzâde, c. I, s. 277-278.

⁴²⁴ Vâfi, c. II, s. 502-504; Şeddâdî, c. I, s. 230-233; Quatremère, c. I, s. 256-259; Rosenthal, c. I, s. 287-291; Pîrîzâde, c. I, s. 278-280.

⁴²⁵ Vâfi, c. II, s. 758; Şeddâdî, c. II, s. 96; Quatremère, c. II, s. 111; Rosenthal, c. II, s. 122; Pîrîzâde, c. II, s. 174-175.

⁴²⁶ Vâfi, c. II, s. 755; Şeddâdî, c. II, s. 93; Quatremère, c. II, s. 107; Rosenthal, c. II, s. 118; Pîrîzâde, c. II, s. 171.

⁴²⁷ Vâfi, c. II, s. 527-528; Şeddâdî, c. I, s. 267-269; Quatremère, c. I, s. 285-286; Rosenthal, c. I, s. 320-322-126, Pîrîzâde, c. I, s. 312-314.

olarak kastedilen, asabiyetin yok olması değil, onun iktidar konumlarında kurulan öznellikler aracılığıyla nesnesinden koparak onun itici gücünden faydalanmasının olanaksızlaşmasıdır.

3.3.2. Kurucu Asabiyetteki Toplumsal İhtiyaç Kodlarının Çözülmesi ya da Yetkinlik ve Hadâriyet Teleolojisindeki Çözülme

[C12] Yukarıda incelediğimiz gibi, bir mülkteki ilk çözülme (**el-halelü'l-evvelü**) onun askeriye ve koruma işlevlerinden başlamaktadır. Tüketimdeki savurganlık[la gerçekleşen çözülme] ise bununla baş başa gitmektedir (**yüsâviku**). Çünkü bu mülk alanında yaşayanlar, sahip oldukları gücün büyüklüğüyle aldanarak sürekli kibirlenme ve birbiriyle rekabet haliyle beslenme, giyinme, görkemli yapılar inşâ etme, yeni silahlar ve daha fazla atlara sahip olma gibi hususlarda tüm sınırları ihlal etmektedirler. Bu durumda ise mülkün gelirleri giderlerini karşılamaz olmaktadır. Böylece mal ve vergi bakımından olan ikinci çözülme (**el-halelü's-sânî**) de meydana gelmektedir. Her iki çözülmenin [bir mülk yapısında] bir araya gelmesiyle ise istikrarsızlık ve bozulma meydana gelmektedir (**ve yahsulü'l-'aczü ve'l-intikâzü bi-vücûdi'l-halelyn**).⁴²⁸

Dolayısıyla bu durumda “[mülk ve umrân] yıkıcı iki unsur tarafından kuşatılmış olmaktadır: Lüks ve şiddet” (**fe-yühîtu bihim hâdemâni ve hümâ't-terafü ve'l-kahrü**).⁴²⁹ Hatırlanacağı üzere İbn Haldûn mülkün kuruluşunu iki temel unsurla tanımlamıştı: i) Asabiyet ve ordu olarak ifade edilen kuvvet ii) bunların desteklenmesi için gerekli olan üretim biçimleri ve para. Mülkün kuruluşundaki bu iki kurucu unsur dikkate alındığında, çözülmenin de bunlarda meydana gelmesi gerekmektedir. Bu sebeple kurucu-yıkıcı asabiyetin iktidar teleolojisindeki “birinci çözülme” süreçlerine, kurucu asabiyetin yetkinlik ya da hadâriyet teleolojisindeki “ikinci çözülme” süreçleri ilişkisel bir eşzamanlılıkla eşlik etmektedir. İktidar teleolojisindeki çözülme pratiklerinin “şiddet”e dönüşmesine karşılık hadâriyet ve yetkinlik teleolojisindeki çözülme pratikleri ise “lüks”e dönüşmektedir. Ancak lüks, aşağıda daha detaylı görüleceği üzere, kendine özgü bir şiddeti de üretmektedir. Çünkü lüks, değişik biçimler altında

⁴²⁸ Vâfi, c. II, s. 761-762; Şeddâdî, c. II, s. 100; Quatremère, c. II, s. 115; Rosenthal, c. II, s. 125-126, Pîrîzâde, c. II, s. 179.

⁴²⁹ Vâfi, c. II, s. 755-756; Öyle anlaşıyor ki Hamit Bozarslan İbn Haldûn düşüncesindeki çözülme süreçlerini çok iyi bir şekilde özetleyen bu ibareyi kendi kitabının başlığına taşımıştır. Bkz. Hamit Bozarslan, **Lüks ve Şiddet: İbn Haldûn'da Tahakküm ve Direniş**, trc. Melike Işık Durmaz, İletişim Yayınları: İstanbul 2016.

kendisini tüm topluma yayarak bir taraftan bireysel ve kolektif bilincin tüketime teşvik edilmesiyle güçlü bir psikolojik baskı oluştururken, diğer taraftan vergiler gibi çeşitli denetim mekanizmalarına dengesiz bir baskı ihtimalini yerleştirerek tüm üretim ve temellük tarzlarını tahrip etmektedir. Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse lüks, bir yandan hadâriyet teleolojisini çözen konformizmi dayatan pratikler üretirken, diğer taraftan tüketimin genişletilmiş biçimleri aracılığıyla ortaya çıkışını pekiştirerek bu pratikleri hem üretim biçimlerinde hem de kendi kökeninde birçok açıdan tahrip edici olan araçsal bir kullanıma indirgemektedir. Buna göre, tıpkı iktidar teleolojisindeki çözülme sürecinde olduğu gibi, hadâriyet teleolojisindeki çözülmenin de merkezinde biri kurucu asabiyetin gayesiyle diğeri kaynağıyla/köküyle bağıntılı iki uçlu/yönlü “kopuş süreçleri” ya da “yozlaşma süreçleri” tespit edilebilir. Birincisi, bireysel ve kolektif bilincin tüketime dönük teşvik edilmesiyle oluşan arzunun olanaklar ve sınırlılıkları tüketerek ya da gayesinin sınırlarını aşarak gittikçe kendi nesnesinden kopması anlamına işaret edecek şekilde “arzu yozlaşması”yla, diğeri ise iktidar konumları ekonomisi ile sermaye konumları ekonomisi ya da çeşitli denetim biçimleriyle üretim tarzları arasındaki dengesizlik durumuna işaret eden “değiş-tokuş mantığındaki yozlaşma” şeklinde oluşmaktadır.

Arzu yozlaşması süreçleri, onun ait olduğu koşul-nesne uzamlarını terk edip hem koşulu hem de nesnesi arzu olan yeni uzamlar üreterek boşluğa saplanmasıyla olmaktadır **(ve min mefâsidi'l-hadâreti el-inhimâkü fi's-şehvâti ve'l-istirsâlu fihâ li kesrati't-terafi, fe-yeka'u't-tefennunü fi şehvâti'l...)**.⁴³⁰ Daha önce ifade dildiği üzere, failerin ait olduğu koşul-nesne uzamlarındaki üretim ve tüketim biçimlerini değiştirme eğilimleri incelenirken, örnek olarak bedevîlik ve hadarîlik ya da onların alt konumları gibi herhangi bir koşul-nesne uzamındaki failerin konumlar hiyerarşisindeki görelî yerlerini değiştirmelerinde arzunun kurucu rolü tespit edilmişti. Bu şekilde kurucu bir rolle hadâriyet teleolojisini açığa çıkaran arzu, ait olduğu koşul-nesne uzamında kalıp her bir uzamın olanak ve sınırlılıklarıyla bağıntılı farklı arzu nesneleri oluşturarak buradaki faileri yaşam tarzı konumlarını iyileştirme pratiklerine itmektedir. Böylece her bir koşul-nesne uzamındaki arzu yoğunlaşması veya yönelimleri olanaklarla da derinden ilişkili bir biçimde şekillenmektedir. Zorunlu ve eklenti-biçim ihtiyaçlardaki (zarûrî-hâcî-kemâlî) yetkinlik teleolojisi eşliğinde gelişen bu süreç, aşamalı bir şekilde “daha arzu edilir” pratikler üretmektedir. Örnek olarak,

⁴³⁰ Vâfi, c. II, s. 891; Şeddâdî, c. II, s. 229; Quatremère, c. II, s. 259-260; Rosenthal, c. II, s. 295; Pîrîzâde, c. II, s. 301.

toplumsallığın ilk aşaması olan zorunlu ihtiyaçların (**zarûrî**) koşul-nesne uzamındaki arzu yönelimi kendi uzamının olanak ve sınırlılıklarına bağlı kalarak ikinci aşamadaki eklenti-biçim ihtiyaçların (**hâcî**) koşul-nesne uzamına yoğunlaşmaktadır. Dolayısıyla birinci koşul-nesne uzamındaki arzu, üçüncü aşamadaki (**kemâli**) koşul-nesne uzamına yönelmemektedir.⁴³¹ Buna karşılık ikinci koşul-nesne uzamındaki arzu yönelimi ise üçüncü aşamadaki eklenti-biçim ihtiyaçların koşul-nesne uzamına yoğunlaşırken, üçüncü aşamada ise arzu kendi nesnesini tükettikten sonra hem koşulu hem de nesnesi arzu olan yeni uzamlar üreterek boşluğa saplanmakta ya da kendisini sınırsızlığa bırakmaktadır. Çünkü bu teleolojik süreçlerde hadâret her ne kadar kendisine ulaşılmak istenen bir gaye ise de “bu gayenin ötesine geçilemeyen bir sınırı vardır” (**li-ennehü gâyetün lâ mezîde verâehâ**).⁴³² İbn Haldûn, sözkonusu gayenin sınırlarının aşıldığı ve lüksün tahrip edici (**ifrâdû'l-hadâreti ve't-terafi**)⁴³³ boyutuyla ortaya çıktığı bu aşamada faillerin arzularına tam olarak teslim olduğunu düşünmektedir (**ve izâ belağa't-teannukü fî hâzihil-ahvâli'l-menziliyyeti'l-gâyeti, tebi'ahu tâ'atü's-şehavât**).⁴³⁴ O halde gaye çözülmeye uğramışsa sûret de çözülmek durumundadır. Böylece yetkinlik ve hadâriyet teleolojisi de adeta kendi üstüne katlanarak çözülmeye başlamaktadır.⁴³⁵

Bu perspektif İbn Haldûn'un insanın birinci doğasıyla (**el-fıtratü'l-ülâ**)⁴³⁶ “ikinci doğası” arasındaki kopuş analizinde kendisini yeniden göstermektedir. Çünkü ona göre bu süreç aynı zamanda insan doğasıyla koşul-nesne uzamları arasındaki diyalektikte görülen çözülmeyi de açımlayan süreçtir. Başka bir ifadeyle bu süreç, geniş bir beğeni ve hayat tarzı yelpazesinde kendisini gösteren lüksün insanın toplumsallaşmasının zorunlu koşulu olan birinci doğasıyla onun arzuları, alışkanlıkları ve âdetleriyle biçimlenen ikinci doğası (**ve'l-'avâidü menziletün tabî'iyetün**

⁴³¹ Vâfi, c. II, s. 474; Şeddâdî, c. I, s. 197; Quatremère, c. I, s. 225; Rosenthal, c. I, s. 253; Pîrîzâde, c. I, s. 241. Ayrıca bkz. Vâfi, c. II, s. 888; Şeddâdî, c. II, s. 226; Quatremère, c. II, s. 256; Rosenthal, c. II, s. 292; Pîrîzâde, c. II, s. 299.

⁴³² Vâfi, c. II, s. 888; Şeddâdî, c. II, s. 226; Quatremère, c. II, s. 256; Rosenthal, c. II, s. 292; Pîrîzâde, c. II, s. 299.

⁴³³ Vâfi, c. II, s. 889; Şeddâdî, c. II, s. 227; Quatremère, c. II, s. 257; Rosenthal, c. II, s. 293; Pîrîzâde, c. II, s. 300.

⁴³⁴ Vâfi, c. II, s. 888; Şeddâdî, c. II, s. 226; Quatremère, c. II, s. 256; Rosenthal, c. II, s. 292; Pîrîzâde, c. II, s. 299.

⁴³⁵ Vâfi, c. II, s. 474-478; Şeddâdî, c. I, s. 197-200; Quatremère, c. I, s. 225-228; Rosenthal, c. I, s. 253-257; Pîrîzâde, c. I, s. 241-246.

⁴³⁶ Vâfi, c. II, s. 474; Şeddâdî, c. I, s. 197; Quatremère, c. I, s. 225; Rosenthal, c. I, s. 253; Pîrîzâde, c. I, s. 241.

uhrâ)⁴³⁷ arasında oluşturduğu yabancılaşmanın ya da kopuşun nasıl açıklanabileceğini de irdelenmektedir. Bu kopuş, radikal bir dönüşüm ve konformizm sorununun eşliğinde insanın birinci doğasının toplumsal yaşamdaki işlevselliği bakımından ikinci doğası lehine aşamalı bir şekilde silinerek ya da askıya alınarak yerini kendisine yabancılaşan bu doğaya terk etmesidir. Dolayısıyla bu, “doğa(l)” ile “doğa(l) olmayan” arasındaki diyalektiğin ortadan kalkmasıyla eşgüdümlü bir şekilde insanların alışkanlıklarıyla oluşan ve yeniden oluşan doğa(l) olmayanın doğa(l) olanın yerine geçmesidir. Doğa(l) olmayanın derinliği ve onun her bir görünümündeki radikallik ise insanın zamana yayılan birikmiş alışkanlıklarıyla oluşmaktadır. Çünkü insan doğası her ne kadar türü bakımından kendinde aynı özelliğe sahipse de, algı ve idraklerindeki güçlülüğü, zayıflığı ya da iyiliği, kötülüğü gibi durumları aşamalı bir şekilde birbirinden farklılaşmaktadır. Böylece onun görünümündeki tüm farklılıklar, dışardan ilave olarak gelen algılar, alışkanlıklar ve bunlara göre aldığı biçimlerdeki farklılıklardır.⁴³⁸ Öyleyse bu artık birinci doğa(l) değil, ona benzeyerek, onun gibi işlev görerek doğallaşan ikinci doğa(l)dır. Bu sebeple aşırı lüks ve tüketim alışkanlıklarının kökleşerek yerleştiği bu aşamada “İnsan doğuştan sahip olduğu özelliklerin ve doğasının değil, kendi alışkanlıklarının çocuğudur” (**enne’l-insâne ibnû ‘avâidihî ve me’lûfihi, lâ ibne tabî’atihî ve mizâcihi**).⁴³⁹ Ancak insanın kendi alışkanlıklarının çocuğu olmasıyla doğal ihtiyaçlarının bu aşamaya evrilmesi, bu ihtiyaçların yok olduğu ya da ortadan kalktığı anlamına gelmemekte; aksine aşırı lüks aşamasında ortaya çıkan tüketim alışkanlıklarının doğal ihtiyaçlarla ilişkisinin kalmadığı, sınırların aşıldığı ya da insanın üretilmiş alışkanlıklarıyla onun doğal ihtiyaçları arasındaki bağın çözüldüğü anlamına gelmektedir. Bu bağın çözülmesiyle birlikte lüks ve tüketim alışkanlıkları insanın birinci doğasının ve dolayısıyla onun doğal ihtiyaçların üstünü örterek kendine özgü yeni bir ihtiyaç döngüsü başlatmaktadır. Alışkanlıklarının

⁴³⁷ Bu ibare Vâfî neşrinde yukarıdaki şekilde, yani “**ve’l-‘avâidü menziletün tabî’iyyetün uhrâ**” gibidir. Ancak Şeddâdî ve Quatremère neşirlerinde şu şekildedir: “**ve’l-‘avâidü tenzilü menziletin tabî’iyyeten uhrâ**” şeklindedir. Pîrîzâde’nin tercümesi şu şekildedir: “...tabî’at-ı sâniye makâmına kâim olmakla...”; Rosenthal’in tercümesi ise şu şekildedir: “**Customs are like a second nature**”. Bkz. Vâfî, c. II, s. 754; Şeddâdî, c. II, s. 92; Quatremère, c. II, s. 107; Rosenthal, c. II, s. 117; Pîrîzâde, c. II, s. 170.

⁴³⁸ Vâfî, c. III, s. 1314; Şeddâdî, c. III, s. 293; Quatremère, c. III, s. 346; Rosenthal, c. III, s. 393-394; Ahmet Cevdet Paşa, c. III, s. 260.

⁴³⁹ Vâfî, c. II, s. 479; Şeddâdî, c. I, s. 201; Quatremère, c. I, s. 229, c. II, s. 239; Rosenthal, c. I, s. 258; Pîrîzâde, c. I, s. 247. İbn Haldûn **Mukaddime**’nin ilerleyen bölümlerinde bu ifadeyi oluşturan terimleri biraz değiştirerek yeniden şu şekilde gündeme getirmektedir: “**Fe-hüve ibnû ‘avâidihi lâ ibne nesebihi**”; bkz. Vâfî, c. II, s. 837; Şeddâdî, c. II, s. 251; Quatremère, c. II, s. 279; Rosenthal, c. II, s. 317; Ahmet Cevdet Paşa, c. III, s. 321.

çocuğu olarak bu yeni döngüye dâhil olan her bir birey, artık bu döngüde “alışkanlıkların ürettiği ihtiyaçlar”ı⁴⁴⁰ arzulamakta ve tüm çabasını bu ihtiyaçları elde etmek için sarf etmektedir.

[C13] Bu umrânda yaşayan bireylerdeki bozulma ise onların zihinlerini “alışkanlıkların ürettiği ihtiyaçlar” (**hâcâtü'l-‘avâid**) uğrunda bitkin düşürmesi, bunlar için çabalaması ve onları elde etmek için her türlü kötü yolu denemesiyle (**ve televvenü bi-elvâni’s-şerri**) olmaktadır. Bu yollarla elde edilen ihtiyaçların her biri insan nefisinin [insanın birinci doğası] üstünü örten tahrip edici bir unsur olarak geri dönmektedir. Onların, sözkonusu ihtiyaçları elde etmek için uygun olan ya da olmayan her türlü yolla ahlâkî sınırları aşma, kötülük yapma ve ikiyüzlülük gibi davranışları çoğalır. Böylece insan nefsi sadece bu ihtiyaçları düşünmekte ve onların içinde kaybolmuş bir duruma gelerek her türlü hileye başvurmaktadır. Bu kimseler artık yalan, kumarbazlık, aldatma, sahtekarlık, hırsızlık, kandırma, yalan yere yemin etme ve alışverişteki vurgunculuk gibi durumlarda herhangi bir sınır tanımazlar. *Çünkü bunlar, lüksün ortaya çıkardığı [ürettiği] arzular ve beğenilerin çokluğu sebebiyle (li-kesrati’s-şehâvâti ve'l-melâzzi'n-nâşieti ‘ani’t-terafi)*⁴⁴¹ bu davranışları yaparken tüm ahlâkî normları küçümseyip bir kenara bırakarak onların sınırlarını aşmanın yollarını bilirler, bu yollar ve bunların sebepleri hakkında açıkça konuşmaktan da çekinmezler.⁴⁴²

İbn Haldûn birinci doğayla ikinci doğanın ve doğal ihtiyaçlarla üretilmiş ihtiyaçların rolleri değiştirdiği bu çerçevede arzu yozlaşması eşliğinde öznenin/faillerin dönüşümünü de haber vermektedir. Onun bu dönüşüme ilişkin analizleri, bedevî umrânla hadarî umrân arasındaki farklı üretim ve tüketim alışkanlıkları antropolojisine, özellikle, onun, yetkinlik ve hadâriyet teleolojisinin sınırlarının aşılmasıyla çözümlenin başladığını düşündüğü hadarî umrândaki ve onun alt kategorilerindeki antropolojik

⁴⁴⁰ İbn Haldûn pasaj [C13]’teki “**hâcâtü'l-‘avâid**” ifadesini bazen de “**ila’t-terafi ve hâcâtihi**” şeklinde kullanmaktadır; bkz. Vâfî, c. II, s. 876; Şeddâdî, c. II, s. 208; Quatremère, c. II, s. 235; Rosenthal, c. II, s. 272; Pîrîzâde, c. II, s. 283.

⁴⁴¹ Metinde italik olarak yazılan bu ibare Şeddâdî ve Quatremère neşirleriyle Rosenthal ve Pîrîzâde tercümelerinde bulunsa da Vâfî neşrinde yoktur. Bkz. Vâfî, c. II, s. 889-890. Pîrîzâde’nin sözkonusu ibare tercümesi şöyledir: “...bunlar shevât u lezzâta kesret-i inhimâkten nâşî....”. Rosenthal ise şöyle tercüme etmektedir: “**Because of the many desires and pleasures resulting from luxury...**”. Bkz. Rosenthal, c. II, s. 293; Pîrîzâde, c. II, s. 300.

⁴⁴² Vâfî, c. II, s. 889-890; Şeddâdî, c. II, s. 227-228; Quatremère, c. II, s. 257-258; Rosenthal, c. II, s. 293; Pîrîzâde, c. II, s. 300-301.

gözlemlerine dayanmaktadır.⁴⁴³ Hadarî umrânda çeşitlenen⁴⁴⁴ ve çoğalan⁴⁴⁵ arzunun giderek nesnesinden kopması, tıpkı iktidar teleolojisinin kuşaklar teorisindeki aşamalı kopuş süreci gibi, zamana yayılarak aşamalı bir şekilde gerçekleşmektedir. Burada İbn Haldûn, “üretilmiş ihtiyaçlar” döngüsüne giren öznenin psikolojik dönüşümünün takibi için kuşaklar teorisine hadâriyet teleolojisi perspektifinden yeniden bakmaktadır. Bu perspektifle İbn Haldûn, iktidar teleolojisi bakış açısından incelediği kuşaklar teorisinin son kuşağının içinde âdeta yeni ve farklı bir kuşaklar teorisi oluşturmaktadır. Ona göre lüks ihtiyaçlar, gayenin sınırlarını aşma eşiğinde olan bu son kuşaktan sonra (aslında iktidar teleolojisindeki sembolizm bakış açısıyla onun içinde) birbirini takip eden kuşaklar boyunca **(yezdâdü zâlike fi ecyâlihîm el-müteahhirati)**⁴⁴⁶ ikinci kez, üçüncü kez ve dördüncü kez artmaya devam ederek⁴⁴⁷ kökleşmekte, böylece zamana yayılan bu pratiklerle alışkanlıklarının çocuğu olma sürecini tamamlayan oldukça farklılaşmış bir özneye ulaşılmaktadır. Özellikle hadarî umrânın son aşamasında ya da aşırı kutbunda daha fazla görünür olan bu özne, artık kendisiyle birlikte farklılaşmış ve çözülemez çelişkiler yumağı üzerine kurulu yeni bir koşul-nesne uzamını koordine etmektedir. Bu yeni koşul-nesne uzamında arzunun ve beğenilerin giderek çeşitlenen düzeyleri ahlâkî normlara ve sınırlara yabancı farklı davranış biçimleri altında pekiştirilerek tüm topluma yayılmaktadır **(ve yenteşiru zâlike fi’r-ra’iyye)**.⁴⁴⁸ Bu anlamda, örnek olarak her ne kadar bedevî umrân ve onun alt kategorilerinde de bir arzu yoğunlaşması sözkonusu ise de, bu arzu ait olduğu koşul-nesne uzamının olanak ve sınırlılıklarıyla bağıntılı kalarak sadece daha arzu edilir pratikler oluşturmaktadır.⁴⁴⁹ Bu sebeple İbn Haldûn hadarî umrânda aşırı çoğaltılarak tüm alanlara yayılan lüksün, ahlak yozlaşması gibi hadâriyet teleolojindeki çözülme

⁴⁴³ Vâfi, c. II, s. 473-482; Şeddâdî, c. I, s. 195-205; Quatremère, c. I, s. 222-233; Rosenthal, c. I, s. 252-261; Pîrîzâde, c. I, s. 239-250.

⁴⁴⁴ Vâfi, c. II, s. 891; Şeddâdî, c. II, s. 229; Quatremère, c. II, s. 259-260; Rosenthal, c. II, s. 295; Pîrîzâde, c. II, s. 301.

⁴⁴⁵ Bkz. Pasaj [C13]’ün dipnotu.

⁴⁴⁶ Vâfi, c. II, s. 542; Şeddâdî, c. I, s. 284; Quatremère, c. I, s. 302-303; Rosenthal, c. I, s. 340; Pîrîzâde, c. I, s. 330.

⁴⁴⁷ Vâfi, c. II, s. 543; Şeddâdî, c. I, s. 285; Quatremère, c. I, s. 303; Rosenthal, c. I, s. 341; Pîrîzâde, c. I, s. 330.

⁴⁴⁸ Vâfi, c. II, s. 758; Şeddâdî, c. II, s. 97; Quatremère, c. II, s. 113; Rosenthal, c. II, s. 123; Pîrîzâde, c. II, s. 177.

⁴⁴⁹ Vâfi, c. II, s. 474; Şeddâdî, c. I, s. 197; Quatremère, c. I, s. 225; Rosenthal, c. I, s. 253; Pîrîzâde, c. I, s. 241.

sürecini etkileyen temel sorunsal alanların yanında,⁴⁵⁰ ayrıca bireysel ve kolektif bilinci sürekli tüketime teşvik etmesi sonucunda oluşan beklentiler ile imkânlar arasındaki uyumsuzluğu da dile getirmektedir. Ona göre lüks ve aşırı tüketimdeki genişlemeye karşılık üretim koşullarında bir genişlemenin olmaması, arzularla gerçek imkânlar arasında bir uyumsuzluk oluşturmaktadır. Çünkü lüks ve alışkanlıkların ürettiği, ancak imkânların karşılayamadığı birçok ihtiyaç ve gereklilikler ortaya çıkmıştır (**fe-li-kesrati'l-hâcâtî ve'l-meûnâtî elleti tûtâlebü bihâ'l-'avâidü ve ye'cizü'l-kesbü 'ani'l-vefâi bihâ**).⁴⁵¹ Bu bakış açısıyla arzu, artık üretim biçimleri, yaşam tarzları ve onların değere dönüştürülmesi süreçlerindeki kurucu rolünün dışında salt tüketime özgü bir işlevselliğe kavuşarak yıkıcı olmaktadır.⁴⁵²

Lüksün ürettiği ihtiyaçları imkânların karşılayamama sorununun yöneticilerle yönetilenlerin ortak eğilimleriyle oluşması, bu iki kategori arasındaki bağı bir kez daha gündeme getirmektedir. Her iki kategori de aralarındaki bu bağı kullanarak bir taraftan sonunun kendisiyle yüzleşirken, -çünkü ikisinin de imkânlarıyla beklentileri arasında bir dengesizlik oluşmuştur,-⁴⁵³ diğer taraftan aynı sorunla birbirleriyle yüzleşmektedirler, çünkü sözkonusu bağ her birini diğerinin nedeni ve destekleyici unsuru yapmaktadır.⁴⁵⁴ Dolayısıyla destek arayışları onların bakışlarını birbirlerine yönelterek paradoksal bir şekilde yıkıcı çözüm teşebbüsleri olarak artmakta ve yayılmaktadır. İbn Haldûn'a göre ister yöneticiler yönetilenlerin destek arayışlarına karşılık yardımda bulunsunlar, ister kendi ihtiyaçlarını karşılamak için vergileri arttırma

⁴⁵⁰ İbn Haldûn'a göre bu durumda nefis ne dini ne de dünyası bakımından artık bir istikamet üzere olabilmektedir; "**fe-tülevvenü'n-nefsü min tilke'l-'avâidi bi-elvânin kesiratin lâ yestekîmü hâluhâ me'ahâ fî dînihâ ve lâ dünyâhâ**" Dolayısıyla hem maddi hem de manevi bakımlardan tüm sınırların aşılmasıyla birlikte teleolojinin çözülmesi beraberinde bir istikametsizlik sorunu çıkarmaktadır. Bkz. Vâfî, c. II, s. 888; Şeddâdî, c. II, s. 226; Quatremère, c. II, s. 256; Rosenthal, c. II, s. 292; Pîrîzâde, c. II, s. 299.

⁴⁵¹ Vâfî, c. II, s. 888; Şeddâdî, c. II, s. 227; Quatremère, c. II, s. 256; Rosenthal, c. II, s. 292; Pîrîzâde, c. II, s. 300.

⁴⁵² Daha önce ifade edildiği gibi İbn Haldûn arzuyu (**şehvet/şehvât**) iki ayrı bağlamda kullanmaktadır. İlk olarak arzuyu toplumsal kategoriler arasındaki akışkanlığa eşlik eden değer-bağımsız bir terim olarak kullanmaktadır. İkinci olarak arzuyu değer-bağımlı bir konumda kullanarak onun toplumsal kategorilerin çözülmesindeki işlevine vurgu yapmaktadır. Ona göre "yasa koyucunun (**şâri'**) arzuları kınamasındaki amaç, onları tamamen devre dışı (**ibtâl**) bırakmak istemesi değildir. Çünkü eğer arzular tümüyle devre dışı bırakılırsa insan eksik bir varlık olmuş olur. Aksine buradaki amaç, arzuların uygun amaçlar [kurucu işlevler] ve insanların yararına kullanılması gerektiğini vurgulamaktır"; bkz. Vâfî, c. II, s. 599; Şeddâdî, c. I, s. 347; Quatremère, c. I, s. 366; Rosenthal, c. I, s. 416; Pîrîzâde, c. II, s. 23. Ayrıca bkz. Vâfî, c. II, s. 474-478; Şeddâdî, c. II, s. 280-286; Quatremère, c. I, s. 225-228; Rosenthal, c. I, s. 253-257; Pîrîzâde, c. II, s. 241-246.

⁴⁵³ Vâfî, c. II, s. 542-545; Şeddâdî, c. I, s. 284-287; Quatremère, c. I, s. 301-306; Rosenthal, c. I, s. 339-343; Pîrîzâde, c. I, s. 329-332.

⁴⁵⁴ Vâfî, c. II, s. 574-575; Şeddâdî, c. I, s. 323; Quatremère, c. I, s. 340; Rosenthal, c. I, s. 382-383; Pîrîzâde, c. I, s. 367.

ya da onların elindekilere el koyma yoluna gitsinler, bunlar çözüm olamayacağı gibi başta askeriye olmak üzere tüm aracı kurumları da eritecektir. Birinci durumda yapılacak yardımlar lüksün ve ihtiyaçların sürekli artışına paralel bir şekilde artacağı için, yöneticiler aracı kurumlarda ve onların ihtiyaçlarında azaltmaya giderek bu kez yönetilenleri korumasız bırakmak gibi başka yıkıcı sorunlarla karşı karşıya bırakmakta, ikinci durumda ise yöneticiler varlık nedenlerini zayıflatarak bizzat kendilerini zayıflatmaktadırlar.⁴⁵⁵ Böylece yöneticilerle yönetilenlerin aşırı lüks ve estetizm eğilimlerinin yıkıcı bir diyalektikte çakışması, öncelikle aracı kurumların eritilmesine ardından ise karşılıklı olarak birbirlerini emerek tüketmelerine sebep olmaktadır. Bu sorunlar, hadâriyet teleolojisinin iktidar teleolojisiyle kesiştiği çizgide ona eşlik ederek ilerleyen “değiş-tokuş mantığındaki yozlaşma”nın daha yakından incelenmesini gerektirmektedir.

Bu aşamaya kadar asabiyetin biri iktidar teleolojisi diğeri hadâriyet teleolojisi olmak üzere iki faillik türünde oluşan çözülme analizlerinin her biri, kendi teorik güzergâhları içinde yapıldı. Bu aşamada ise bu iki teleolojik sürecin kurucu unsurları, yani kurucu asabiyetle kurucu-yıkıcı asabiyetin ya da iktidarla ekonomik sermayenin belirlediği konumlar arasındaki değiş-tokuşla oluşan denge durumundaki çözülmenin güzergâhı takip edilmelidir. Yöneticinin yönetilenler lehine ekonomik sermaye konumlarından, yönetilenlerin de yönetici lehine iktidar konumlarından geçici olarak çekildiği bu sınırlı değiş-tokuş, onların birbirini karşılıklı olarak sınırlandıran bir bağımlılık ilişkisi içinde dikey-bitişik iki konum ya da uç olarak ayrıştırmaktadır. Bu sebeple, değiş-tokuş edilen şey tam olarak iktidarla ekonomik sermaye değil, yalnızca onların belirleyici nitelikleri olduğundan ne yönetici ne de yönetilenler bunları kendi konumlarında hapsedebilirler. Dolayısıyla değiş-tokuşun mantığı içinde kalındığı sürece, az ya da çok yeniden düzenlenerek olsa da, hem iktidar hem de sermaye bu iki uç arasındaki dolanımda kalmayı sürdürmektedir. İbn Haldûn açısından buradaki sorun şudur: Bir taraftan, yöneticilerin iktidara sahip oluşu ancak onu devralmalarıyla mümkün olabildiği gibi, bu iktidarı kullanmaları da ancak onu parçalayarak ya da iktidar konumları veya vekâlet süreçleri oluşturarak geri aktarmasıyla mümkün olabilmektedir (**enne’s-sultâne fî nefsihî za’îfün yuhammilü emran sakîlan fe-lâ bûdde lehu mine’l-isti’âneti bi-ebnâi cinsihî**).⁴⁵⁶ Diğer taraftan iktidar, oluşturduğu

⁴⁵⁵ Vâfi, c. II, s. 542-544; Şeddâdî, c. I, s. 284-286; Quatremère, c. I, s. 302-305; Rosenthal, c. I, s. 334-342; Pîrîzâde, c. I, s. 330-331.

⁴⁵⁶ Vâfi, c. II, s. 663; Şeddâdî, c. II, s. 3; Quatremère, c. II, s. 1; Rosenthal, c. II, s. 3; Pîrîzâde, c. II, s. 78. Pîrîzâde’nin tercümesi şu şekildedir: “ma’lûm ola ki mâlik-i rikâb-ı enâm ve metbû’-ı hâss u âmm

her yeni iktidar konumunu aynı zamanda ekonomik sermayeyi paylaşacak vekâlet süreçleri ya da denetim biçimleri olarak oluşturmaktadır.

[C14] Bunun sebebi, devletin (**devle**) ilk zamanlarındaki vergi gelirlerinin; faydalı olmaları ve devleti oluşturan güce katkı konumları ölçüsünde kabileler ve asabiyetlere dağıtılmasıdır. Çünkü, daha önce söylediğimiz gibi, devletin kuruluşunda bunlara ihtiyaç vardır. Devleti yöneten kişi (**reîs**) onların sahip olmak istedikleri bu vergilerden onlar lehine geri çekilmekte, ancak buna karşılık olarak (**mu'tâzûn 'an zâlîke**) onlar üzerinde otorite kurmak istemektedir. Bu sebeple yönetici kişi onlara karşı güç sahibi olmakta ancak onlara da ihtiyaç duymaktadır. Böylece bu dönemde yönetici, ihtiyaçlarını karşılayacak az bir miktarın dışında vergi gelirlerinden kendisine herhangi bir pay ayırmamaktadır. Bu dönemde yöneticinin etrafındaki kişiler (**hâşîye**) ve onun altındaki (**zeyl**) vezirlerin, [vergi] kâtiplerin ve diğer konumların da yöneticinin durumuna bağlı olarak genellikle zengin olmadıkları ve yine onların bulundukları iktidar konumlarındaki (**câh**) yetkileri de yöneticinin iktidar konumuna bağlı olarak sınırlı olduğu görülmektedir. Yöneticinin iktidar konumu ise gücünü kendisinden aldığı asabiyetlerin de yoğun katılımından dolayı sınırlıdır.⁴⁵⁷

Buna göre devletin ilk dönemlerinde ya da çözülme öncesi durumunda yöneticiyle yönetilenler arasında bazı değiş-tokuşlar vardır. İktidar konumu/niteliğiyle ekonomik sermaye konumu/niteliği (vergiler) arasında gerçekleşen bu değiş-tokuş mantığına uygun olarak iki ucun aynı anda hem yoğunluğunda hem de kapsamında belirleyici ve denetleyici olduğu vekâlet süreçleri (hâşîyeler ve zeyller) oluşmaktadır.⁴⁵⁸ Bu aşamada, gerek yöneticide olsun gerekse yönetilenlerde olsun,

olan melik ü sultân, mesâli-i enâma mütekeffil ve umûr-âmmeyi mütehammil olup lâkin fî-hadd-i zâtihî şahs-ı vâhid olmağın, bi-nefsihî rû'yet-i mesâlih-ümmete kâfî olmamakla tenfîz-i hükûmet ve zabt u siyâsette ebnâ-yı cinsiyle isti'ânete muhtaçtır"; bkz. Pîrîzâde, c. II, s. 78.

⁴⁵⁷ Vâfî, c. II, s. 737; Şeddâdî, c. II, s. 74; Quatremère, c. II, s. 87; Rosenthal, c. II, s. 97; Pîrîzâde, c. II, s. 153.

⁴⁵⁸ Ancak vekâlet süreçlerindeki yozlaşma, sadece vergi memurları gibi çeşitli ekonomik tahsil işlevlerini yürütenlerin durumlarıyla sınırlandırılmamalı, bununla birlikte başta yönetici olmak üzere tüm iktidar konumlarına içkin vekâlet süreçlerindeki yozlaşmalar olarak anlaşılmalıdır. Her ne kadar buradaki sorun ekonomik alandaki yozlaşmalarda görünür olsa da, bu alana müdahale sadece vergi memurları üzerinden değil, bunlarla birlikte doğrudan ya da iktidar konumları aracılığıyla dolaylı olarak birçok bakımdan gerçekleşmektedir. İbn Haldûn bu konuları, her birini kendi içinde hiyerarşik olarak ayrıca detaylandığı şu dört kategoride özetlemektedir: i) Askeri yetkileri devralarak kendi hiyerarşisi içinde aşağıya doğru aktaran vezirlik, ii) sermaye işlerindeki yetkiyi devralarak kendi hiyerarşisi içinde aşağıya doğru aktaran vergi başkanlığı (**divânü'l-a'mâl ve'l-cibâyât**), iii) yöneten ile yönetilenler arasında arabuluculuk görevlerini yapan hâciplik ve iv) yöneten ile yönetilenler arasındaki tüm iletişimi sağlayan haberleşme ve yazışma başkanlığı (**divânü'r-resâil ve'l-kitâbet**). İbn Haldûn ayrıca bu dört kategori altında konumlanan daha alt iktidar konumlarını da detaylandırmaktadır. Bkz. Vâfî, c. II, s. 663-695; Şeddâdî, c. II, s. 3-34; Quatremère, c. II, s. 1-41; Rosenthal, c. II, s. 3-46; Pîrîzâde, c. II, s. 78-114.

bir yozlaşma olmadığından sözkonusu iki uç arasındaki bağ ya da değiş-tokuş mantığı da buna bağlı olarak güçlü olmaktadır. Bu bağın güçlü oluşu, devletin iktidar konumlarıyla birlikte köklerini de değiş-tokuş mantığı üzerinde yapıcı ve kurucu bir denetim unsuru haline getirerek yozlaşmayı engellemektedir. Böylece değiş-tokuş mantığı olması gereken denge sınırlarında ya da ihlâl ve ihmâl bölgelerinde oluşan sınırlar arasında kalan denge durumunda kalarak denetim işlevlerini sürdürmektedirler. Fakat sözkonusu değiş-tokuşlar her iki tarafa da bir yozlaşma ihtimalini yerleştirerek bir tam-ayırışma sürecini de saklı tutmaktadır. Yönetilenler bir taraftan iktidarı devretmekle başta korunma ve savunma yetenekleri olmak üzere birçok açıdan yozlaşıp⁴⁵⁹ giderek sahip oldukları güce yabancılaşabilirken, diğer taraftan ekonomik zenginlikle gelen aşırı tüketim ve lüks ihtiyaçlar içinde yozlaşma ihtimalini de taşımaktadırlar. Buna karşılık iktidarı devralan yöneticiler bir taraftan öznellik (**infirâd**) üretim süreçleriyle bir tür üst-iktidar olarak yeniden kurularak güçlü kökenlerine yabancılaşabilirken, diğer taraftan lüks ihtiyaçları karşılamak için çeşitli mekanizmalarla yönetilenleri mülksüzleştirme ihtimali her zaman vardır.⁴⁶⁰ Bunlara, yani değiş-tokuş mantığının karşılıklı konumlarında bulunan yönetici ve yönetilenlerdeki yozlaşmaya, vekâlet süreçlerindeki yozlaşma da ilave olduğunda değiş-tokuş mantığı tamamen parçalanmaktadır.

Nitekim İbn Haldûn iktidar teleolojindeki çözümlerle hadâriyet teleolojisindeki aşırı lüks ve tüketimle birlikte oluşan arzu yozlaşmasına bağlı olarak bu ihtimallerin aşamalı bir şekilde gerçekleştiğini düşünmektedir. Ona göre değiş-tokuş mantığı ancak devletin ilk dönemlerinde korunmaktadır. Bundan sonraki dönemlerde, daha önce değiş-tokuş mantığı içinde birbirini karşılıklı olarak sınırlandıran bir bağımlılık ilişkisiyle yalnızca niteliği ya da konumu devralınan iktidar, çift taraflı olarak sözkonusu bağımlılık ilişkisinin aşılmasıyla, kendisini soyutlayarak yönetilenlerin dışında veya üstünde bir iktidar olarak kurduğunda sermaye konumlarında (vergiler) kesintiler oluşturmaya başlamaktadır (**fe-izâ istafhalet tabî'atü'l-mülki ve hasale li-sâhibi'l-devleti el-istibdâdu 'alâ kavmihî, kabaze eydiyehüm 'ani'l-hicâbât**).⁴⁶¹ Sözkonusu değiş-tokuşun mantığı çift taraflı olarak aşılmaktadır, çünkü aynı sebeplerle

⁴⁵⁹ Vâfî, c. II, s. 478-479; Şeddâdî, c. I, s. 200-202; Quatremère, c. I, s. 228-230; Rosenthal, c. I, s. 257-258; Pîrîzâde, c. I, s. 246-248.

⁴⁶⁰ Örnek olarak bkz. Vâfî, c. II, s. 554; Şeddâdî, c. I, s. 296; Quatremère, c. I, s. 315; Rosenthal, c. I, s. 353; Pîrîzâde, c. I, s. 343.

⁴⁶¹ Vâfî, c. II, s. 737; Şeddâdî, c. II, s. 74; Quatremère, c. II, s. 88; Rosenthal, c. II, s. 97; Pîrîzâde, c. II, s. 153.

eşzamanlı olarak hem değiş-tokuş sürecindeki asabiyet(ler)in konumunda hem de iktidarın konumunda kaymalar olmaktadır: i) Değiş-tokuş sürecine katılan asabiyet(ler)in, aşırı lüks ve tüketim alışkanlıkları sebebiyle savaş, sefer ve devlet merasimleri gibi ilave durumlarla bağıntılı ortak harcamalara cevap veremezlerken,⁴⁶² buna karşılık iktidar konumu ise mevcut vergileri kendi lüks alışkanlıkları için kullanmaktadır.⁴⁶³ ii) Devletin büyümesine bağlı olarak onun egemenlik alanına dâhil olan ilave unsurlar, aynı zamanda değiş-tokuşun mantığına sızarak onu saptıran potansiyeller olarak bu alana katılmaktadırlar. Sözkonusu sebepler, bir taraftan değiş-tokuş sürecine katılan asabiyet(ler)in konumunda, diğer taraftan iktidar konumunda aynı anda kaymalar oluşturmaktadır. Bu konumsal kaymalar, onları dikey-bitişik konumlardan dikey-ayrık konumlara doğru iterek yeni bir ilişki sürecini başlatmaktadır. Dikey-ayrık konumlarda değiş-tokuş sürecindeki asabiyet(ler)den iktidar konumuna gelen güç akışlarındaki kesintiler oranında ekonomik sermayelerinde de kesintiler oluşurken, iktidar konumunda ise iktidarı koruma refleksleri oluşmaktadır.⁴⁶⁴ Çünkü dikey-ayrık konumlarda iktidar artık değiş-tokuş edilebilen bir şey değildir, yalnızca korunması gereken bir şeydir. İktidarın korunması gerektiği durumu yöneticide ekonomik sermaye biriktirme eğilimini ortaya çıkarmaktadır. Çünkü İbn Haldûn'a göre bütün bunların sebebi, lüksün ürettiği ihtiyaçları karşılamak için iktidar konumunun sermaye biriktirme isteğidir (**enne'd-dâ'î li-zâlike küllihî innemâ hüve hâcâtü'd-devleti ve's-sultâni ile'l-iksâri mine'l-mâli bi-mâ ya'ruzu lehüm mine't-terafi fi'l-ahvâl**).⁴⁶⁵

İktidar konumunun ekonomik sermaye biriktirme eğilimi çeşitli denetim biçimleriyle üretim tarzları arasındaki dengesizlik durumuna özgü bazı ilave sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Bu sorunların başında ise tahrip edici boyutta sermaye konumları ekonomisinin iktidar konumları ekonomisine aktarılması gelmektedir. Sözkonusu aktarımın denetim biçimlerindeki tahrip edici boyut, iktidar aktarımında oluşan kesintiler oranında derinleşmektedir. Başka bir ifadeyle, iktidar aktarımı

⁴⁶² Vâfî, c. II, s. 546; Şeddâdî, c. I, s. 284-285; Quatremère, c. I, s. 303; Rosenthal, c. I, s. 340; Pîrîzâde, c. I, s. 330.

⁴⁶³ “**ve tevassa'a mine'n-ne'îmi ve'l-lezzâti, ve ihtassû bihî düne gayrihim mine'l-emvâli'l-cibâyât**” Vâfî, c. II, s. 767; Şeddâdî, c. II, s. 106; Quatremère, c. II, s. 121; Rosenthal, c. II, s. 131; Pîrîzâde, c. II, s. 185.

⁴⁶⁴ Vâfî, c. II, s. 738; Şeddâdî, c. II, s. 74; Quatremère, c. II, s. 88; Rosenthal, c. II, s. 97; Pîrîzâde, c. II, s. 153.

⁴⁶⁵ Vâfî, c. II, s. 748; Şeddâdî, c. II, s. 85; Quatremère, c. II, s. 100; Rosenthal, c. II, s. 111; Pîrîzâde, c. II, s. 163.

kesintiye uğradıkça üretim tarzlarını ya da sermaye konumlarını denetleme biçimleri ve bunun en önemli araçlarından biri olan vergilerdeki aktarım çoğaltılmaya ve hızlandırılmaya çalışılmaktadır.⁴⁶⁶ Böylece iktidar akışındaki süreklilik yozlaşarak kesintiye uğradıkça, buna karşılık kesintili olan vergiler sürekli kılınarak onun yerine konumlandırılmak istenmektedir. Bu eğilimler, iktidar konumlarının ya doğrudan ya da çeşitli vekâlet süreçleri aracılığıyla üretim tarzları ve sermaye konumlarına, genel olarak, üç tür tahrip edici müdahalede bulunmasına sebep olmaktadır. i) Lükse dayalı ihtiyaçların giderilmesi için sistematik bir şekilde ya mevcut vergilerdeki miktarın artırılması ya da şu veya bu isimler ve gerekçelerle birçok yeni verginin ihdas edilmesi,⁴⁶⁷ ii) kendi konumlarında içkin olan iktidar gücünü de kullanarak sermaye konumları ekonomisindeki rekabetin içine yerleşmesi, iii) bunların en tahrip edici olanı ise yönetilenlere haksız bir şekilde **(bi-gayri hakkin)** çalışma zorunluluğunun getirilmesi.⁴⁶⁸ Böylece iktidar konumları ekonomisi, sermaye konumları ekonomisinin içinde belirleyici olacak şekilde yerleşerek “ısrırgan mülk/iktidar” **(el-mülkü’l-‘azûz)**⁴⁶⁹ niteliğine kavuşmaktadır.

Birinci durumda lüks ve tüketim alışkanlıkları aracılığıyla iktidar konumları ekonomisinde oluşan boşluklar denetim mekanizmalarına aktararak sermaye konumları ekonomisine sızılmaktadır. Bu durumda lüksün ürettiği ihtiyaçları karşılama yönündeki ihtiyaç daha acil hale geldikçe vergilendirme mantığındaki tahrip edici boyut da daha şiddetli bir şekilde görünür olmaktadır. Ancak İbn Haldûn’a göre bu tutum, boşlukları dolduracak vergi akışlarını arttırmak yerine, kurulu düzende mevcut akışları da kesintiye uğratmaktadır. İbn Haldûn burada temel bir çelişkinin varlığını özellikle vurgulamaktadır: Bireysel olarak ödenen vergi miktarının azlığı durumunda iktidar konumlarında biriken toplam vergi miktarı fazla olurken, bireysel vergi miktarındaki artış durumunda ise toplam vergi miktarında azalma olmaktadır **(enne’l-cibâyete evvelü’d-devleti tekûnü kalîlete’l-vezâi’i kesîrete’l-cümleti, ve âhira’d-**

⁴⁶⁶ Vâfi, c. II, s. 738; Şeddâdî, c. II, s. 75; Quatremère, c. II, s. 88; Rosenthal, c. II, s. 98; Pîrîzâde, c. II, s. 153-154.

⁴⁶⁷ Vâfi, c. II, s. 732-734; Şeddâdî, c. II, s. 69-72; Quatremère, c. II, s. 82-85; Rosenthal, c. II, s. 91-94; Pîrîzâde, c. II, s. 148-150.

⁴⁶⁸ Vâfi, c. II, s. 745-747; Şeddâdî, c. II, s. 83-85; Quatremère, c. II, s. 98-100; Rosenthal, c. II, s. 108-110; Pîrîzâde, c. II, s. 161-163.

⁴⁶⁹ Vâfi, c. II, s. 730; Şeddâdî, c. II, s. 68; Quatremère, c. II, s. 80; Rosenthal, c. II, s. 90; Pîrîzâde, c. II, s. 147.

devleti tekûnu kesîrate'l-vezâi'i kalîlet'l-cümleti).⁴⁷⁰ Bu çelişki, çözölme öncesi ve çözölme sonrası ya da dikey-bitişik ve dikey-ayrık konumların vergilendirme mantıkları arasındaki basit farka dayanmaktadır. Dikey-bitişik konumlardaki vergilendirme mantığında iktidar konumları bir taraftan tüm aşırı lüks tüketimlerden uzak dururken, diğer taraftan sermaye konumlarını haksız bir şekilde vergilendirmekten uzak durmaktadırlar. Bu tutum, sermaye konumlarının tüm üretim potansiyellerini harekete geçirerek toplumsal üretime en yüksek düzeyde katılmalarını sağlamaktadır.⁴⁷¹ Buna karşılık, dikey-ayrık konumlardaki vergilendirme mantığı ise sermaye konumları ekonomisinde üretim karşısı bir eğilim oluşturarak **(ilâ en yentekisa'l-'umrânü bi-zihâbi'l-âmâli mine'l-i'timâr)**⁴⁷² vergi mükelleflerinin sayısını düşürmektedir. Böylece oluşan yeni boşluklar ve yeni art-vergiler döngüsü aşamalı olarak bir taraftan vergi mükelleflerini eritirken diğer taraftan iktidar konumları ekonomisindeki boşlukları genişletmektedir.

İkinci durum, iktidar konumları ekonomisinin kendi konumlarına içkin iktidar gücünü ticarî bir rekabet alanına taşıma aracılığıyla sermaye konumları ekonomisine bir tür ekonomik şiddet uygulamasıyla gerçekleşmektedir. Çünkü başta sultan olmak üzere⁴⁷³ her birinin iktidardan devşirdiği güç bu rekabete eşlik ettiğinden hiçbir şekilde gerçek bir rekabet gerçekleşmemektedir. Bu güç sadece ücret ve fiyatları belirlemekle kalmamakta,⁴⁷⁴ aynı zamanda alım ve satım zamanlarını da tayin etmektedir.⁴⁷⁵ Bir taraftan iktidar gücünün kullanılmasıyla sermaye sahiplerinden ucuz mal alınarak piyasaya daha pahalı olarak satılmakta, diğer taraftan aynı güç sayesinde sermaye sahipleri kendi mallarını almaya zorlanmaktadır. Bu sebeple onların ticarî görünümlü eylemleri son kertede siyasî bir eylem olarak kalmaktadır. İbn Haldûn'a göre tüm bunlar sermaye sahiplerini büyük zararlara ve hatta iflasa uğratarak onların üretim

⁴⁷⁰ Vâfi, c. II, s. 731; Şeddâdî, c. II, s. 67; Quatremère, c. II, s. 79; Rosenthal, c. II, s. 89; Pîrîzâde, c. II, s. 146.

⁴⁷¹ “**ve izâ kallet el-vezâi'u ve'l-vezâifu 'ale'r-ra'âyâ neşitû li'l-'ameli ve rağîbû fihi fe-yeksurû'l-i'timâr**”; Vâfi, c. II, s. 730; Şeddâdî, c. II, s. 67; Quatremère, c. II, s. 80; Rosenthal, c. II, s. 89; Pîrîzâde, c. II, s. 147.

⁴⁷² Vâfi, c. II, s. 731; Şeddâdî, c. II, s. 68; Quatremère, c. II, s. 81; Rosenthal, c. II, s. 91; Pîrîzâde, c. II, s. 147.

⁴⁷³ Vâfi, c. II, s. 745-746; Şeddâdî, c. II, s. 84; Quatremère, c. II, s. 99-100; Rosenthal, c. II, s. 109-110; Pîrîzâde, c. II, s. 162.

⁴⁷⁴ Vâfi, c. II, s. 734; Şeddâdî, c. II, s. 71-72; Quatremère, c. II, s. 84; Rosenthal, c. II, s. 94; Pîrîzâde, c. II, s. 150-151.

⁴⁷⁵ Vâfi, c. II, s. 745-746; Şeddâdî, c. II, s. 84; Quatremère, c. II, s. 99-100; Rosenthal, c. II, s. 109-110; Pîrîzâde, c. II, s. 162.

karşıtı bir tutum geliştirmelerine ve iktidar konumları lehine alandan çekilmelerine sebep olmaktadır. Böylece tüm sermaye iktidar konumlarında hapsedilmektedir. Ancak iktidar konumlarının dolaşım halindeki bu sermayeyi kendi taraflarında hapsetmesi, hem sermaye konumları hem de iktidar konumlarını büyük zararlara uğratarak çözülmeyi daha da hızlandırmaktadır **(fe'l-mâlû innemâ huve mütereddidün beyne'r-ra'iiyeti ve's-sultâni, minhüm ileyhi ve minhu ileyhim, fe-izâ habesehu's-sultânü 'indehu fekadethu'r-ra'iiyetü).**⁴⁷⁶ Bu sermayenin serbest bir şekilde dolaşımda olması ise vekâlet süreçleri mekanizmasının ihlal ve ihmal sınırlarındaki denge durumuyla mümkün olmaktadır. İbn Haldûn, tıpkı vergilerin arttırıldığı birinci müdahale durumunda olduğu gibi, bu aşamadaki mantığın da büyük bir çelişki üzerine kurulu olduğunu düşünmektedir. Ona göre ihmal ve ihlal sınırlarını aşmayan vergi gelirleri ve üretim biçimlerindeki düzenli işleyişle gelecek potansiyel ilave vergi gelirleri ile iktidar konumlarının sözkonusu ticaretten elde ettiği gelirler karşılaştırıldığında ikincisinin çok daha az bir toplam ettiği görülmektedir.⁴⁷⁷

İbn Haldûn üçüncü durumda, yani yönetilenlere haksız bir şekilde çalışma zorunluluğu getirme durumundaki tahrip edici boyutu ise emek-değer teorisi üzerinden analiz etmektedir. Bu aşamada iktidar konumları ekonomisi artık sadece vergileri şu ya da bu boyutta arttırarak yönetilenlerin sermayelerinden bir parça almak ya da iktidar gücünü de kullanarak onlarla haksız bir rekabete girişmek yerine, bizzat onların emeklerini ele geçirerek onları mülksüzleştirmektedir. Bu sebeple iktidar konumlarının mutlak tahakkümünü vurgulaması bakımından bu aşamadaki tahrip edici boyut çok daha derin görünmektedir. İbn Haldûn açısından insanların emekleri dışında herhangi bir kazançları sözkonusu olmadığından **(bel lâ mekâsibe lehüm sivâhâ)**⁴⁷⁸ iktidar konumlarının emeği temellük eden bu müdahalesi en radikal müdahale olmaktadır. Çünkü bu müdahaleyle sermaye konumları ekonomisinin sermaye oluşturuç güçleri ya da potansiyelleri, yani emekleri ele geçirilmektedir. Bu aşama, sermaye konumları ekonomisinin bütün potansiyelleriyle birlikte iktidar konumları ekonomisine aktararak ortadan kalktığı aşamadır. İbn Haldûn bu müdahalenin insan bilincindeki etkisini de dikkate alarak yönetilenlerin üretim karşıtı

⁴⁷⁶ Vâfi, c. II, s. 741; Şeddâdî, c. II, s. 79; Quatremère, c. II, s. 93; Rosenthal, c. II, s. 103; Pîrîzâde, c. II, s. 147.

⁴⁷⁷ Vâfi, c. II, s. 735; Şeddâdî, c. II, s. 72; Quatremère, c. II, s. 85; Rosenthal, c. II, s. 95; Pîrîzâde, c. II, s. 151.

⁴⁷⁸ Vâfi, c. II, s. 745; Şeddâdî, c. II, s. 83; Quatremère, c. II, s. 98; Rosenthal, c. II, s. 109; Pîrîzâde, c. II, s. 162.

eğilimlerinin iyice görünür olduğunu ve en sonunda bu durumun tüm üretim tarzlarının tamamen bozulmasına ve ortadan kalkmasına sebep olduğunu düşünmektedir.

Lüksün ürettiği ihtiyaçların çoğalması yalnızca yönetici ve yönetilenlerdeki yozlaşmaya değil, bu yozlaşmalarla bağıntılı olarak onlar arasına aşamalı bir şekilde yerleşen boşlukta oluşan vekâlet süreçlerindeki yozlaşmalara da sebep olmaktadır. Başka bir ifadeyle vekâlet süreçlerindeki yozlaşma, iktidar teleolojisi ve hadâriyet teleolojisindeki çözümlerin bir uzantısı olarak ortaya çıkmaktadır. Vekâlet süreçleri aracılığıyla değiş-tokuş mantığının iki konumu arasında aktarılan şeyin, daha önce mülkün kuruluşuna katılan iki temel unsur, yani i) asabiyet ve ordu olarak ifade edilen kuvvet, ii) bunun desteklenmesi için gerekli olan üretim biçimleri ve para olduğu; bunların ise iktidar teleolojisi ve hadâriyet teleolojisi olmak üzere iki tür teleolojik sürecin eşliğinde yapıldığı dikkate alındığında, bu süreçlerdeki yozlaşmanın da sözkonusu unsurların vekâletlerinden oluştuğu görülmektedir. Dolayısıyla, İbn Haldûn her ne kadar bu süreçlerdeki yozlaşmaların çok boyutlu olarak detaylandığını düşünse de, en genel olarak askeriye (kılıç) ve maliye (kalem) işlerini yürüten failler üzerinden incelemektedir. Ona göre bu dönemde, tüm vekâlet süreçlerine eşlik etmesi gereken “dürüstlük” ve “güvenirlik” nitelikleri⁴⁷⁹ lüks ihtiyaçların çoğalarak alışkanlık haline gelmesiyle ortadan kalktığından askerler paradoksal olarak bir yandan cesaret gibi askerî niteliklerden⁴⁸⁰ uzaklaşırken diğer yandan devlete isyan etme cesaretini gösterebilmektedir.⁴⁸¹ Diğer taraftan güvenlik ve koruma görevini yapması gereken bu unsurlar kendi aralarında rekabete girerek birbirlerini zayıflatmaktadırlar. Böylece özellikle dış-savunma durumlarında ya etkili bir şekilde organize olmaktan aciz kalmaktadırlar ya da başarısız olmaktadırlar. Buna karşılık vezir gibi daha üst iktidar konumlarında bulunanlar ise sultanı vesayet altına alarak örtülü bir tahakküm kurmak istemektedirler.⁴⁸² Bu dönemde, tıpkı askeriye işlerini yürüten faillerde olduğu gibi, vergileri tahsil eden failler de lüks alışkanlıklara bağlı olarak “dürüstlük” ve “güvenirlik” niteliklerini kaybederek olmaları gereken denge sınırlarını aşmaktadırlar. Bu failler, bir taraftan üst otoritenin gücüne referansla, onun adına sermaye konumları ekonomisine

⁴⁷⁹ Vâfi, c. I, s. 333; Şeddâdî, c. I, s. 58; Quatremère, c. I, s. 64; Rosenthal, c. I, s. 80-81; Pîrîzâde, c. I, s. 80.

⁴⁸⁰ Vâfi, c. II, s. 761; Şeddâdî, c. II, s. 99; Quatremère, c. II, s. 114; Rosenthal, c. II, s. 125; Pîrîzâde, c. II, s. 179.

⁴⁸¹ Vâfi, c. II, s. 759; Şeddâdî, c. II, s. 97; Quatremère, c. II, s. 113; Rosenthal, c. II, s. 123; Pîrîzâde, c. II, s. 177.

⁴⁸² Vâfi, c. II, s. 570-572; Şeddâdî, c. I, s. 317-319; Quatremère, c. I, s. 337-337; Rosenthal, c. I, s. 377-379; Pîrîzâde, c. I, s. 361-364.

müdahalelerde bulunurken, diğer taraftan bu gücü kendi konumlarına devşirerek servetlerini de büyük oranda arttırmaktadırlar (**fe-tekûnû cübâtü'l-emvâli fi'd-devleti kad 'azumet servetuhüm fî hâza't-tavri bi-kesrati'l-cibâyeti ve kevnihâ bi-eydîhim ve bi-mâ ittese'a li-zâlike min câhihim**).⁴⁸³ Kendi konumlarında içkin olan iktidar gücüyle almaları gereken miktarlardan fazla vergi alıp kendi sermayelerine ilave ederek hem üst otoriteyi hem de yönetilenleri aldatmaktadırlar.⁴⁸⁴ Ayrıca, askerlerde olduğu gibi, vergi memurları da kendi aralarında da bir rant mücadelesine girişip⁴⁸⁵ vergilerdeki tahrip edici boyutu arttırarak tüm üretim tarzlarının bozulmasına sebep olmaktadır.

Hem yönetici hem de vekâlet süreçlerinin sermaye konumları ekonomisine sözkonusu tahrip edici müdahaleleri zulüm ortaya çıkarmaktadır. Zulüm ise yönetilenlerin üretime ilişkin tüm ümitlerini yitirmesiyle devletin maddesi olan umrânı (**ellezi hüve mâddetühâ**) tahrip ederek onu çözülemez bir çelişkiler ağına yerleştirmektedir. İbn Haldûn zulmün güç ve otoriteyle ilişkisini kurarak onu insanlar arasında meydana gelen diğer suç ve haksızlık türlerinden özellikle ayırtırmak istemektedir. Ona göre zulüm herkes tarafından yapılabilecek bir eylem değildir; aksine bir eylemin zulüm kategorisinde olabilmesi için onun mutlaka herkesin sahip olmadığı bir güç ve otorite tarafından işlenmesi gerekmektedir. Böylece İbn Haldûn'a göre zulüm, genel olarak bilindiği şekliyle, sadece kişinin sermayesini ya da mülkünü karşılıksız veya sebepsiz bir şekilde elinden almak olduğu zannedilmemelidir (**ve lâ tahsebenne'z-zulme innemâ hüve ahzü'l-mâli evi'l-mülki min yedi mâlikihî min gayri 'ivazin ve lâ sebebin kemâ hüve meşhûr**):⁴⁸⁶

[C15] Her ne kadar zulüm genellikle bu şekilde bilinse de aslında bundan çok daha genel bir şeydir. Başkasının mülkünü alan veya onu karşılıksız olarak zorla kendi işinde çalıştıran veya hakkı olmayan bir şeyi ondan isteyen veya kanunların yüklediği bir şeyi ona yükleyen kişi karşısındakine zulmetmiştir. Böylece haksız bir şekilde vergi toplayan memurlar zalimlerdir, bu konuda sınırları aşanlar zalimlerdir, bir kişinin malını yağmalayanlar zalimlerdir, insanların haklarını ellerinden alanlar

⁴⁸³ Vâfi, c. II, s. 759; Şeddâdî, c. II, s. 97; Quatremère, c. II, s. 113; Rosenthal, c. II, s. 123; Pîrîzâde, c. II, s. 177.

⁴⁸⁴ Vâfi, c. II, s. 733; Şeddâdî, c. II, s. 71; Quatremère, c. II, s. 83; Rosenthal, c. II, s. 93; Pîrîzâde, c. II, s. 150.

⁴⁸⁵ Vâfi, c. II, s. 759; Şeddâdî, c. II, s. 97; Quatremère, c. II, s. 113; Rosenthal, c. II, s. 123; Pîrîzâde, c. II, s. 177.

⁴⁸⁶ Vâfi, c. II, s. 743; Şeddâdî, c. II, s. 82; Quatremère, c. II, s. 96; Rosenthal, c. II, s. 106-107; Pîrîzâde, c. II, s. 160

zalimlerdir ve zor kullanarak insanların mülklerini ellerinden alanlar
zalimlerdir.⁴⁸⁷



⁴⁸⁷ “bel ez-zülmü e’ammu min zâlike: ve külü men ehaze mülke ahadin ev gasabehü fî ‘amelihî ev tâlebehü bi-gayri hakkin ev feraza ‘aleyhi hakkın lem yufrizhu’ş-ser’u fe-kad zalemehü. Fe-cübâtü’l-emvâli bi-gayri hakkihâ zalemetün ve-l-mü’tedüne ‘aleyhâ zalemetün ve’l-müntehibüne lehâ zalemetün ve’l-mâni’üne li-huhûki’n-nâsi zalemetün ve hussâbü’l-emlâki ‘ale’l-‘umûmi zalemetün”; bkz. Vâfî, c. II, s. 743; Şeddâdî, c. II, s. 82; Quatremère, c. II, s. 96; Rosenthal, c. II, s. 106-107; Pîrîzâde, c. II, s. 160.

SONUÇ

I.

Son yüzyılda İbn Haldûn'a ve onun kurucusu olduğunu söylediği umrân ilminin temel araştırma alanlarına yönelik ilginin giderek arttığı ifade edilebilir. Bu ilgi sonucunda farklı dillerde ortaya çıkan literatüre yüzeysel bir bakış bile umrân ilminin taşıyıcı en önemli kavramının “asabiyet” olduğunu göstermektedir. Bu düşüncüyü hemen her İbn Haldûn araştırmacısı onaylamaktadır. Asabiyet kavramı, umrân ilminin farklı araştırma alanlarını birbirine bağlamaya dönük işlevsel rolü değişmeden kalarak bu alanlardaki araştırmaların bir çoğunun kalkış noktası veya değişmeyen merkezi olduğunu kanıtlamış, diğer bir kısmı için ise en azından önemli, hatta zorunlu bir irtibat noktası olduğunu göstermiştir. Bu durum, İbn Haldûn'un eğitimden ekonomiye, siyasetten dine, tarihten bilime kadar farklı alanlardaki düşüncelerini inceleyen araştırmalarda asabiyyetin bir şekilde göz ardı edilememesinden, şu ya da bu ölçüde onun her alandaki düşüncelerinin ya merkezî ya da tamamlayıcı unsuru olarak kullanılmasında kendisini açıkça göstermektedir. Ancak “asabiyet”in önemi üzerinde oluşan bu ittifakın bir benzerini çeşitli dillerde onun tercümesi olarak tercih edilen karşılıklarında görmek mümkün değildir. Bu kadar geniş bir alana yayılan farklı araştırma konularıyla ilişkisinde asabiyyetin karşılığı olarak önerilen tercüme biçimleri neredeyse araştırmacı sayısı ile doğru orantılıdır. Asabiyyetin anlaşılmasını zorlaştıran bu farklı tercihlerin hem bizzat “asabiyet” kavramının kendisinden hem de onu tartışan araştırmacıların kendi alanlarıyla ilişkili özel perspektiflerinden kaynaklanan sebepleri bulunmaktadır.

Asabiyyetin kendi yapısından neşet eden en önemli sebep, onun sürekli değişen, dönüşen ve dinamik bir yapıya sahip olmasıdır. Bu dinamik yapı, asabiyyetin tanımlanmasını ve tercüme edilmesini oldukça güçleştirmektedir. Meselenin İbn Haldûn araştırmacılarından kaynaklı kısmı ise hemen her alanla ilişkili olan asabiyyetin çoğunlukla yalnızca belli bir alanın özel perspektifiyle tanımlanması ve tercüme edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durum ise asabiyyetin parçalı bir şekilde dikkate alınmasına ya da sınırlandırılmış boyutlarda görülmesine sebep olmuştur. Böylece asabiyyetin yalnızca belirli görünümüne ilişkin yapılan tercüme ve tanımlamalar, onun bizzat “kendi” tanımı olarak sunulurken hem asabiyyetin birbirinden farklı mevcut işlevsellikleri hem de dinamik yapısından kaynaklı potansiyel işlevsellikleri önemli

ölçüde göz ardı edilmektedir. Bu sebeplerden dolayı bu araştırmada “asabiyet”in dinamik yapısı dikkate alınarak onun herhangi bir tercümesine başvurmada ve onun tamamlayıcı bir unsur olarak kullanıldığı bir perspektife de sıkışıp kalmadan doğrudan asabiyetin merkezî konumuna, yani toplum ve siyasetteki kurucu rolüne odaklanılmıştır. Her iki alandaki bu kurucu ve merkezî rolü aracılığıyla asabiyetin değişen ve dönüşen izlekleri takip edilerek bağlam(lar)ı gösterilmeye, ilişkileri tespit edilmeye çalışılmıştır. Umrân ilminin konusunun “toplum” (**el-umrânü’l-beşerî/el-ictimâ’u’l-insânî**) olması, diğer araştırma alanlarının bu konuya ilişkin meseleler ya da arazlar olması bunu gerektirmektedir.

II.

İbn Haldûn’un toplum ve siyaset araştırmalarının merkezinde, umrân ilminin konusunun nasıl kurulduğu, yetkinleştiği ve sürekliliğinin nasıl sağlandığı sorusu yer almaktadır. Bu soru, onu umrân ilminin ilkelerine/öncüllerine götürerek bizzat bu ilmin konusunu kuran “toplumsal varoluş zorunludur” ilkesini tespit etmesini sağlamaktadır. İbn Haldûn’un bu ilkenin içeriğini açıklama biçimi büyük oranda klasik siyaset felsefesinin kurucu ilkesi olan “insan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” düşüncesine borçlu olsa da, aynı zamanda onu esaslı bir dönüşüme tabi tuttuğu söylenebilir. İlk bakışta her ne kadar her iki ilke de insanların ihtiyaçları ya da insan doğasına içkin bir “ihtiyaç teorisi” üzerinden açımlansa da esas olarak birbirinden farklıdırlar. “İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” ilkesi, dikotomik iki ayrı düzlemde üç katmanlı ikili ayırmalar bağlamında tartışılmaktadır. Beden ve ruh ayırımında temelini bulan bu ilke, insanın zorunlu ihtiyaçları ve yetkinlik ihtiyaçları ayırımı üzerinden açımlanarak “toplum” ile “ideal toplum” arasındaki bir ayrıma ulaşmaktadır. Bu ayırmalar, biri i) beden-zorunlu ihtiyaçlar-toplum şeklindeki içkinlik düzlemi, diğeri ii) ruh/nefs-yetkinlik ihtiyaçları-ideal toplum şeklindeki aşkınlık düzlemi olmak üzere iki ayrı düzlemde konumlanmaktadır. İçkinlik düzleminde “beden”in beslenme ve barınma gibi “zorunlu ihtiyaçları” “toplum”un kurucu vasatını oluştururken, aşkınlık düzleminde ruh/nefsin “yetkinlik ihtiyaçları” “ideal toplum”un kurucu vasatını oluşturmaktadır. Söz konusu ayırmalar ve düzlemlerin sonunda ortaya çıkan “toplum” ile “ideal toplum” ayrımı, her ne kadar İbn Haldûncu anlamda ve bugün daha çok anlaşıldığı şekliyle “toplum” ve “siyaset” ya da “siyasal otorite” şeklindeki daha üst kavramsal bir ayırım ortaya koymasa da, buna paralel bir noktada durduğu söylenebilir. Buna göre “insan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” ilkesi, biri insan doğasına içkin diğeri insan doğasını

aşkın iki yönlü irtibatla toplumun ve siyasetin kurucu ilkesi olabilmektedir. Ancak ikinci irtibat, nefsin yetkinleşme isteğiyle ilişkili normatif bir teleoloji, ahlâk ve metafizikle kaynaştırma çabalarını ifade eden bir sentezle kurulabilmektedir. Bu sentez ise arka planında bir varlık, değer ve ahlâk metafiziğine dayalı olduğundan, meşruiyetini aşkın olan “iyi”ye yönelmekten almaktadır. Dolayısıyla klasik ihtiyaç teorisinin aşkın bir değeri, anlamı ve mahiyetinin olduğu; bu sebeple insan doğasının da bunlara tabi olduğu/olması gerektiği fikri, klasik siyasî düşünüş tarzının hâkim kodunu oluşturduğu söylenebilir. Bu koda göre onun kavramsal bileşenleri arasında normatif bir hiyerarşi vardır ve bedene dayalı zorunlu ihtiyaçların ruh/nefse dayalı yetkinlik ihtiyaçlarına tabi olma zorunluluğu sözkonusudur. Böylece klasik siyaset felsefesinin tartışmak istediği şey toplumsal gerçekliklerin ne olduğu değil, bilakis ne olması gerektiği ya da ne değerinde olduğudur.

İbn Haldûn ise hem toplum hem de siyaseti aynı düzlemde değerlendirmek istemektedir. Bu sebeple insanın zorunlu ihtiyaçları ve yetkinlik ihtiyaçları ayrımına dayalı olarak gelişen klasik şemanın standart şeklini değiştiren iki önemli müdahalede bulunmaktadır: i) Bu teorisin ruh/nefse dayalı yetkinlik ihtiyaçlarının aşkınlık boyutunu dışarıda bırakarak onu, tıpkı bedene dayalı zorunlu ihtiyaçlar gibi, içkinleştirmektedir. ii) Klasik ihtiyaç teorisinde ikinci planda incelenen, öne çıkarılmayan insan doğasına içkin “korunma ve savunma” ihtiyaçlarını oldukça işlevsel bir duruma getirerek onu “beslenme ve barınmaya” dayalı ihtiyaçlarla birlikte kurucu bir rolle toplum ve siyasetin teorik merkezine yerleştirmektedir. Sözkonusu müdahaleler İbn Haldûn’un çizdiği yeni düzlemde biri i) “beslenme ve barınmaya” dayalı ihtiyaçlar, diğeri ise ii) “korunma ve savunmaya” dayalı ihtiyaçlar olmak üzere insanın zorunlu ihtiyaçlarının daha alt bir tasnifine götürmektedir. Böylece İbn Haldûn, insan doğasındaki ihtiyaçları toplumsal ve siyasal varoluş kategorileriyle irtibatlı hale getirirken ya da bütün toplumsal/siyasal varoluş kategorilerini insan doğasının bir gereği olarak analiz ederken onun tamamen doğal, tecrübî ve zorunlu ihtiyaçlarından hareket etmektedir. Buna göre İbn Haldûn bu müdahalelerle sadece klasik siyasî düşünüş tarzının metafizik irtibatlarını dışarıda bırakmakla kalmamakta, bununla birlikte doğrudan toplumsal/siyasal gerçekliklere, bunlar arasındaki zorunlu nedensel bağıntılara yönelik tecrübî bir siyaset yaklaşımı da geliştirmektedir. İbn Haldûn’un bu tecrübî yaklaşımı, onun, insan doğasında içkin olarak bulunan bu ikili ihtiyaç kategorilerine ilişkin teorik perspektifini bu ihtiyaçların biyolojik ve politik-psikolojik tarihsel görünümüleriyle tutarlı bir epistemolojik şema içerisinde ve tümel bir geçerlilikte bütünleştirmesine imkân vermektedir.

III.

İbn Haldûn, insan doğasında içkin olarak bulunan bu ikili ihtiyaç kategorilerini iki ayrı düzeyde ve teleolojik süreçte açımlayarak ilkinin toplumun ikincisini ise siyasetin teorik zemini yapmak istemektedir. Ona göre her iki kategorideki ihtiyaçların da pratik olarak karşılanabilmesi ancak insanlar arasındaki “kaynaşma” ya da “yardımlaşma” aracılığıyla mümkün olmaktadır. İbn Haldûn ikinci kategorideki kaynaşma fikrini, yani “korunma ve savunmaya” dayalı ihtiyaçlardaki kaynaşmayı açıkça “asabiyet” olarak yeniden kavramsallaştırmasına karşın, birinci kategorideki kaynaşma düşüncesini, yani “beslenme ve barınmaya” dayalı ihtiyaçlardaki kaynaşma konusunda ise sessiz kalmaktadır. Onun bu sessizliğinin, her iki düzeyin pratik olarak iç içe ve eşzamanlı olarak aynı yapıda bir arada bulunmasından kaynaklandığı söylenilebilir. Başka bir ifadeyle, İbn Haldûn asabiyet kavramını her iki düzeydeki kaynaşma biçiminin “ortak adı” olarak ya da bu düzeyleri ortak kesen bir anlamda kullanmaktadır. Ancak İbn Haldûn, pratik birliktelikleri ve eşzamanlılıklarına rağmen teorik olarak her biri farklı bir *te/osa/gayeye* sahip olan bu kategorileri ayrıca kendi düzeyi ve teleolojik sürecinde takip ederek asabiyetin de bu ikili ihtiyaç kategorileri, ikili *te/os/gaye* anlayışı, ikili düzey ve ikili teleolojik süreçlerle bağıntılı olarak iki ayrı rolle incelemenin imkânını vermektedir. Bu bağlamlarla ilişkili olarak asabiyetin ikiye ayrılarak incelenmesi, bir taraftan İbn Haldûn’un sessiz kaldığı noktayı tamamlarken, diğer taraftan teorik olarak her biri diğerinden farklı olan ve ona indirgenemeyen toplum ve siyaset düzeylerinin asabiyetle ilişkisini daha anlaşılır kılmaktadır. Bu ayırım bağlamında asabiyetin toplum düzeyindeki işlevselliği ya da onun bu düzeyle ilişkili rolü “kurucu asabiyet”, siyaset düzeyindeki işlevselliği ya da onun bu düzeyle ilişkili rolü ise “kurucu-yıkıcı asabiyet” olarak kavramsallaştırılmıştır.

Birincisi, yani “kurucu asabiyet”, bir taraftan “hadâriyet teleolojisi” sürecinde beslenme ve barınmaya dayalı ihtiyaçlar bağlamında oluşan kaynaşma biçimlerindeki kolektif “yaşama” iradesini düzenleyerek onu “toplum”a ulaştırmakta, diğer taraftan yalnızca kuruculuk işleviyle bu düzeydeki kolektif yaşamın sürekliliğini sağlamaktadır. Buna karşılık ikincisi, yani “kurucu-yıkıcı asabiyet” ise bir taraftan “iktidar teleolojisi” sürecinde korunma ve savunmaya dayalı ihtiyaçlar bağlamında oluşan kaynaşma biçimlerindeki “yasama” iradesini “kuruculuk” işleviyle koordine ederek onu “siyaset”e ulaştırmakta, diğer taraftan “yıkıcılık” işleviyle siyaset düzeyindeki çatışma ve rekabet alanlarındaki sürekliliği sağlamaktadır. Dolayısıyla “kurucu-yıkıcı asabiyetin” “kurucu” niteliği, onun yasa koyucunun kim olduğu sorusundan bağımsız olarak bizzat yasama

eyleminin sürekliliğini sağlarken, “yıkıcı” niteliği ise bu eylemin yasa koyucuların pratik konumlardaki perspektifleriyle ilişkili olarak, yani aynı eylemin farklı konumlardan aynı alana yönelmesiyle oluşan rekabet ve çatışma alanlarının sürekliliğini sağlamaktadır. Başka bir şekilde ifade edersek, “kurucu yıkıcı asabiyet”in “yıkıcı” niteliği, mevcut yasalar ya da kurulu bir düzen içinde bile yeniden kuruculuğa veya yeniden yasamaya yönelen perspektiflerin rekabet ve çatışmasıyla kurulu düzenin sürekli kırılğan yapısına işaret etmektedir. Bundan dolayı yıkıcılık, kuruculuğun kurulmak ve yeniden kurulmak zorunda olana ilişkin çoklu taleplerinin çatışmasından oluşmaktadır. Buna göre “kurucu-yıkıcı asabiyet”in teorik olarak birbirinden farklı bu iki işlevi yönetsel talepler itibarıyla özdeşler. Bu niteliksel işlevlerdeki farklılık ise onların yerleştikleri pratik konulardaki perspektiflerin kurulu düzenle ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda kurucu-yıkıcı asabiyetin “yıkıcı” işlevi onun “yeniden kurucu” işlevi olarak da tanımlanabilir. Böylece, son kertede, kurma ile yeniden kurma, kuran/koruyan ile yıkan/değiştiren ya da yeniden kuran, yasa ile yasama ya da yeniden yasa/ma, düzen ile yeniden düzen ya da yeni düzen perspektifleri yönetsel talepleri bakımından örtüşmektedirler. Yani, asabiyetin kurulu düzeni sürekli kırılığandır ve kendi düzenini korumaya yönelik gerilimi içinde her zaman yıkılmak ve yeniden kurulmak üzeredir.

Ancak, teorik olarak hem “kurucu asabiyet” ile “kurucu-yıkıcı asabiyet” hem de kurucu-yıkıcı asabiyetin iki işlevi birbirinden farklı olmalarına rağmen, pratik varlıkları bakımından aynı yapıda ve eşzamanlı olarak bir “birleşim” halinde oldukları gibi aynı zamanda onların bu yapıdaki varlıkları birbirlerini gerektirmektedir. Yani, biri olmadan diğeri varlığını da sürdürememektedir. İbn Haldûn bu düşüncenin bağlamını madde-sûret teorisinden almaktadır. Nasıl ki madde-sûret teorisinin bileşenleri pratik olarak aynı anda ve bir birleşim halinde var olabiliyorsa, aynı şekilde bunlar da pratik olarak aynı anda ve bir birleşim halinde var olabilmektedirler. Bu pratik eşzamanlılık durumu, teorik farklılığın pratik birlikteliği ya da özdeşliği olarak da nitelendirilebilir. Söz konusu pratik özdeşlik düşüncesinin, İbn Haldûn’un “asabiyet” kavramını “toplum” ve “siyaset” düzeylerindeki farklı işlevleri bakımından ayırmaksızın yalnızca “ortak bir ad” olarak kullanmasının sebebi olduğu söylenebilir. Bu sebeple İbn Haldûn’un “asabiyet”i, hem “toplum” hem de “siyaset” düzeyini birlikte kesen, onları birbirlerine eklemleyerek bir arada tutan “birleşimin” ortak adı olarak kullanarak onu, son tahlilde, beslenme ve barınmaya dayalı ihtiyaçlardaki kaynaşma biçimiyle ile korunma ve savunmaya dayalı ihtiyaçlardaki kaynaşma biçimi; yaşam ile yasa, yaşama iradesi ile yasama iradesi ve hadâriyet teleolojisi ile iktidar teleolojisi düzeyleriyle aynı anda ilişkilendirmektedir. Bu

ilişki biçimi, bizatihi asabiyetin kendisini de bu düzeylerdeki teorik işlevleri bakımından “kurucu asabiyet” ve “kurucu-yıkıcı asabiyet” olarak ayırımının imkânını vermektedir.

Tıpkı asabiyette olduğu gibi, toplum ve siyaset düzeyini aynı anda ortak kesen diğer bir alan ise ekonomik alandır. Bu düzeylerden her biri diğeriyle derinden bağıntılı ama kendisine özgü bir ekonomi oluşturmaktadır. Üretim ve tüketim biçimleri olarak “emek-değer” teorisi ve “doğal-doğal olmayan” bağlamlarında analiz edilen ekonomik alanın hem her iki düzeyle ilişkisinden hem de birbirleriyle ilişkilerinden hareketle ilkin, yani toplum düzeyindeki ekonomiyi “kurucu asabiyet”in failliğiyle şekillenen “sermaye konumları ekonomisi” olarak; diğerini, yani siyaset düzeyindeki ekonomiyi ise “kurucu-yıkıcı asabiyet”in failliğiyle şekillenen “iktidar konumları ekonomisi” olarak yeniden kavramsallaştırdık. Faillerinde olduğu gibi biri diğerinin dışında olmayan bu alanların birincisi “hadâriyet teleolojisi” sürecinde diğeri ise “iktidar teleolojisi” sürecinde sürekli değişerek her an yeniden yapılanmaktadır. Ancak bu alanlardan her birinin toplumsal ya da siyasal olarak belirleyici güçlü bir konuma ulaşabilmesi ancak kendisini diğeriyle paylaşmasıyla mümkün olmaktadır. Başka bir ifadeyle, her bir kategorinin diğeriyle kesiştiği bir paylaşım çizgisi vardır ve sözkonusu kategoriler bu paylaşım çizgisine oranla kendi konumlarında işlevsel olmaktadır. Çünkü en üstten en aşağıya kadar tüm iktidar konumları bir taraftan kendi konumlarında içkin olarak bulunan iktidar gücü aracılığıyla sermaye konumları ekonomisini şekillendirirken, diğer taraftan bizzat bu konumsal güç onlar için bir geçim yolu oluşturmaktadır. Buna karşılık, “sermaye konumları ekonomisi” ise bir taraftan ya mevcut sermayelerini korumak ya da onu arttırarak daha işlevsel kılmak amacıyla iktidar konumlarından güç devşirirken, diğer taraftan kendi emeklerini bu konumlarla paylaşmak zorundadırlar. Böylece iki düzey arasında çeşitli değiş-tokuşlar yapılmaktadır. Başka bir ifadeyle, iktidar konumlarının kendi konumlarındaki iktidar gücünü sermayeyle değiş-tokuş etme eğilimine karşılık, emeğe dayalı doğal üretim biçimlerinin de kendi emeklerinin değerini iktidar konumları aracılığıyla gelen çıkarlarla değiş-tokuş etme eğilimleri sözkonusudur. Bu eğilimlerin paylaşım çizgisinde çakışması durumunda, hem sermaye konumlarındaki emeklerin değeri iktidar konumlarına aktarılarak onların “iktidar” sermayesi haline dönüşmekte hem de iktidar konumlarındaki güç sermayenin konumlarına aktarılarak onların ya korunmasını ya da artmasını sağlamaktadır. Birbirini karşılıklı olarak sınırlandıran bir bağımlılık ilişkisi içinde oluşan değiş-tokuş mantığı onları iki ayrı “ekonomik” konum olarak ayırtmaktadır. Böylece, hem toplum hem de siyaset düzeyini ortak kesen ekonomik alanı “iktidar konumları ekonomisi” ve “sermaye konumları ekonomisi”

biçiminde ikiye ayırarak incelemek mümkün olmaktadır. Dolayısıyla, son tahlilde, İbn Haldûn sisteminde toplum ve siyaset düzeylerinin teorik farklılığına ilişkin şu şekilde bir tablo karşımıza çıkmaktadır: i) hadâriyet teleolojisi sürecinde oluşan beslenme ve barınmaya dayalı ihtiyaçlar $\leq$ kurucu asabiyet $\leq$ sermaye konumları ekonomisi $\leq$ toplum *düzeyi*, ii) iktidar teleolojisi sürecinde oluşan korunma ve savunmaya dayalı ihtiyaçlar $\leq$ kurucu-yıkıcı asabiyet $\leq$ iktidar konumları ekonomisi $\leq$ siyaset *düzeyi*.

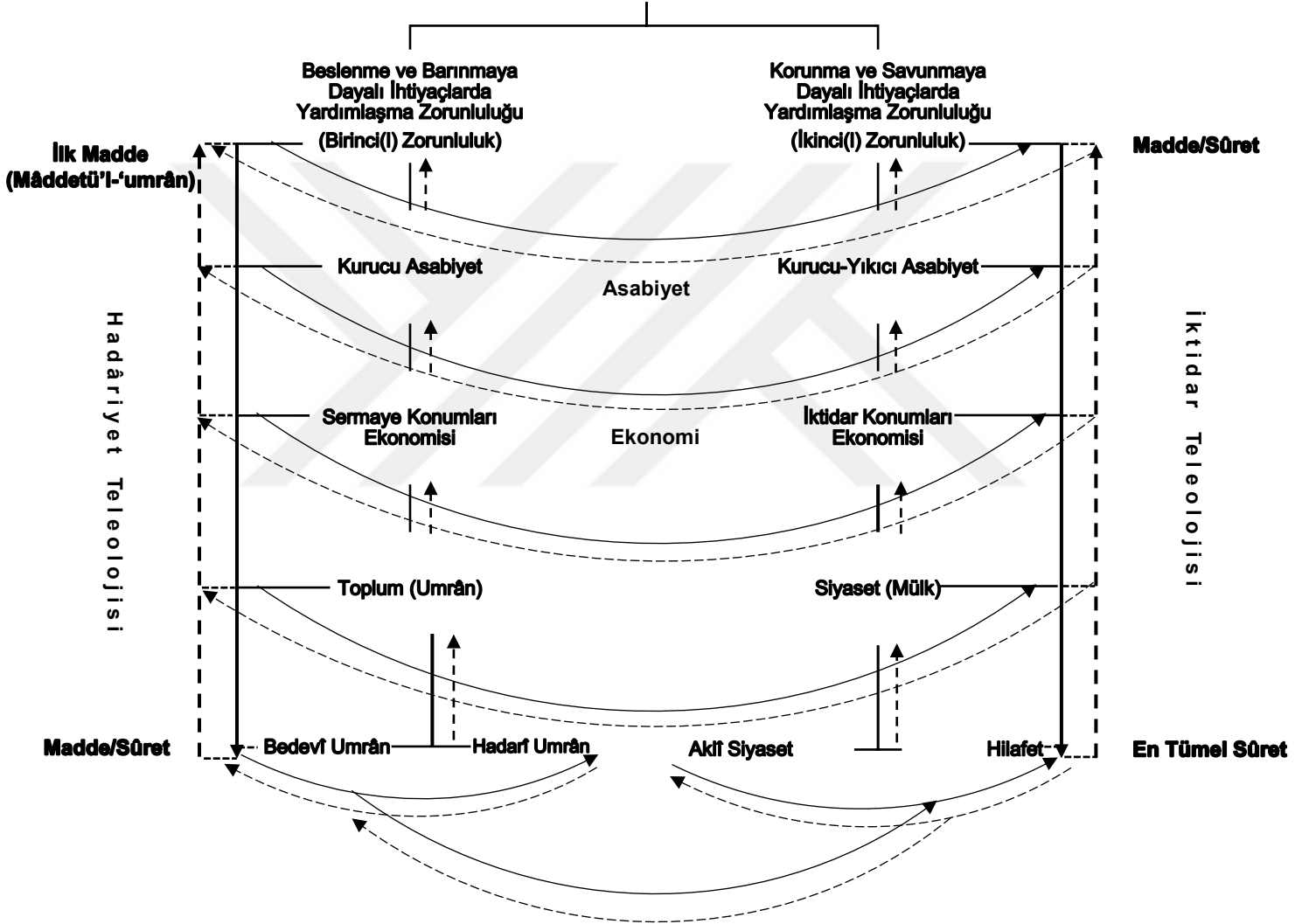
IV.

İbn Haldûn bu düzeylerin kesişme noktalarında onlar arasında oluşan ilişkiyi daha çok “madde-sûret” teorisindeki; her bir düzeyin, özellikle siyaset düzeyinin, kendi iç ilişkisini ise daha çok “mîzaç” teorisindeki perspektiflerle incelemektedir. Bizzat düzeylerin kendisi arasında, yani ikinci düzeyin birinci düzeyin sûretine karşılık gelmesinde olduğu gibi, iki düzeyin birbirine karşılık gelen tüm unsurları arasında da madde-sûret ilişkisi bulunmaktadır. O halde, iktidar teleolojisi hadâriyet teleolojisinin, korunma ve savunmaya dayalı ihtiyaçlar beslenme ve barınmaya dayalı ihtiyaçların, kurucu-yıkıcı asabiyet kurucu asabiyetin, iktidar konumları ekonomisi sermaye konumları ekonomisinin ve siyaset toplumun sûretidir. Bununla birlikte hadâriyet teleolojisi sürecinde asabiyetin failliğiyle oluşan her bir unsur ayrıca kendi düzeyinde kendi maddesine sahip başka bir sûrettir. Ancak İbn Haldûn, madde-sûret teorisinin bütün klasik yükünü kendi bağlamına taşımaktan kaçınarak, daha çok bu teorinin bileşikliği/terkibi durumu ve bu bileşiğin bileşenlerinin, yani madde ve sûretin pratik varlıkları bakımından eşzamanlılığına ve birlikteliğine dayanan bağlamını almaktadır. Bu anlamda ilk madde “beslenme ve barınmaya dayalı ihtiyaçlar” olurken son sûret ya da en yetkin sûret ise “siyaset” (mülk) ya da onun yönetim tarzlarından hilâfet olmaktadır. Buna karşılık düzeylerin mîzaç teorisi bağlamında incelenen iç bağıntıları ise her bir düzeydeki eğilimler bakımından türdeş olan katılımlar, çokluklar, farklılıklar ya da asabiyetlerin bir merkez noktada çakışmasını analiz etmektedir. Herhangi bir oluşumdaki egemenlik/baskınlık özelliğinin kurulduğu merkez nokta, ona katılan tüm çoklukların yoğunlaştığı yer olduğu için İbn Haldûn sözkonusu oluşuma katılan unsurlardan birinin oluşumun ana karakteri haline gelerek diğer farklılıklar üzerinde egemenlik sağlamasının zorunlu olduğunu düşünmektedir. Ona göre aksi halde herhangi bir oluşum gerçekleşmez. İşte, farklılıkların yoğunlaştığı bu merkez noktada çakışmasıyla oluşum(lar) meydana gelmektedir. Bu anlatılanlar şu şekilde şematize edilebilir:

Toplum ve Siyasetin Kurucu Öncülü:

Toplumsal varoluş Zorunludur
(el-İctimâ'u'l-İnsânî Zarûriyyûn)

"Toplumsal Varoluş" Ancak
Kaynaşma ve Asabiyette Mümkün
Olabilir



Oluş/Kuruluş Süreci: _____

Bozuluş/Çözülme Süreci: _ _ _ _ _ .

V.

Son olarak, Aziz el-Azmeh'in de söylediği gibi, "İbn Haldûn teorisi İbn Haldûn metninde olduğundan daha fazla değil, fakat İbn Haldûn adına çağdaş teorilerde [araştırmalarda] anlatılanlardan çok daha fazladır".⁴⁸⁸ Bununla birlikte her düşünürde olduğu gibi İbn Haldûn'un teorisinde de bazı boşluklar ve eksikliklerin olduğu özellikle vurgulanmalıdır ve İbn Haldûn her düşünürde görülmediği oranda bunun farkındadır. İbn Haldûn'un bizzat kendisi okuyucusunu bu boşlukları tamamlamaya cesur bir şekilde davet etmektedir. Bu sebeple biz, onun teorisinde muğlak kaldığını düşündüğümüz bazı noktaları belirginleştirmeye çalıştık. Bunu yaparken çıkış noktamızın da varış noktamızın da İbn Haldûn bağlamı olmasına dikkat etmeye çalıştık. Ancak bu çalışma İbn Haldûn düşüncesini bütün yönleriyle kuşatabilmiş değildir ve son çözümlemede eksik bir çalışmadır. Burada asabiyete ilişkin ortaya konulan yorumların doğruluğu elbette tartışılabilir. Ancak şunu ifade etmeliyiz ki, bu yorumlar doğru da olsa yanlış da olsa asabiyete ve onun toplum ve siyaset düzeylerindeki işlevsel rolüne ilişkin daha ileri çalışmaların yapılması gerektiği yönündeki ihtiyacı açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Asabiyet sözkonusu olduğunda esas problemin, onun farklı toplumsal ve siyasal oluşumlardaki ortak/nesnel anlamlarla öznel durumlar; bunların madde-sûret ile mîzaç teorilerindeki bağlamlar aracılığıyla düzey-içi ve düzeyler-arası ilişkilerini tatminkâr bir biçimde sentezleyen teorik perspektifin nasıl çözümlenebileceğidir. Biz burada, her iki ilişki biçiminin de nedensel açıdan çözümlenmesi gerektiğini savunduk, böylece bu sentezin yapılabileceği bir çerçeveyi ileri sürdük. Ancak ne pratikte bu çerçeveyi test eden güncel durumlara veya tarihsel olgulara başvurduk ne de bizzat İbn Haldûn'un pratikte bunu nasıl yaptığı ya da yapıp yapmadığına ilişkin bir soru sorduk. Bunun için **Mukaddime**'nin sadece teorik bir girişi konumunda olduğu **Kitâbü'l-İber**'in diğer bölümlerinin dakik bir analizine ihtiyaç vardır. Dolayısıyla bu çerçevenin pratik/tarihsel olgulara ilişkin yapılan çalışmalarla desteklenmesi gerekmektedir. Her ne kadar İbn Haldûn literatüründe öteden beri onun kendi teori(si/leri)nin pratik uygulamasını yapmadığı eleştirisi yapılmaktaysa da bu eleştirinin ciddi bir analize dayadığını veya bu konuda yeterli çalışmaların yapıldığı söylemek pek mümkün değildir.

⁴⁸⁸ Aziz al-Azmah, *Ibn Khaldûn in Modern scholarship: A Study in Orientalism*, s. 162.

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio: **Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life**, trc. Daniel Heller-Roazen, California: Stanford University Press, 1998.
- Ahmad, Zaid: **The Epistemology of Ibn Khaldūn**, London: Routledge Curzon, 2003.
- Alatas, Syed Farid: "Ibn Khaldūn and Contemporary Sociology", **International Sociology**, London: International Sociology Association, 2006, c. 21 (6), s. 782-795.
- Alatas, Syed Farid: **Applying Ibn Khaldūn: The Recovery of A Lost Tradition in Sociology**, London and New York: Routledge, 2014.
- Alatas, Syed Farid: **Ibn Khaldūn**, New Delhi: Oxford University Press, 2013.
- al-Azmeh, Aziz: **Ibn Khaldūn in Modern Scholarship: A Study in Orientalism**, London: The Third World Centre for Research and Publishing, 1981.
- al-Azmeh, Aziz: **Ibn Khaldūn: An Essay in Reinterpretation**, London: Frank Cass, 1982.
- Amri, Laroussi: "The concept of 'umran: the heuristic knot in Ibn Khaldun", **The Journal of North African Studies**, c. XIII, sy. 3, 2008, s. 351–361.
- Aquinas, Thomas: **Commentary on Aristotle's Politics**, trans. Richard J. Regan, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007.

- Ardıç, Nurullah: “Genealogy or Asabiyya? Ibn Khaldun between Arab Nationalism and the Ottoman Caliphate”, **Journal of Near Eastern Studies**, s. 315-324.
- Aristoteles: **Aristotle’s Politics: A Treatise on Government**, trc. by A.M. William Ellis, with an Introduction by Henry Morley, London: George Routledge and Sons, 1888.
- Aristoteles: **Ethica Nicomachea**, Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit by, I. Bywater, Great Britain: Oxford University Press, 1962.
- Aristoteles: **Eudemos’a Etik**, trc. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi, 1999.
- Aristoteles: **Metafizik**, trc. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles: **Nikhomakhos’a Etik**, trc, Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2007.
- Aristoteles: **Politics**, trc. H. Rackham, London: Harvard University Press, 1959.
- Aristoteles: **Politics**, trc. with Introduction and Notes by C. D. C. Reeve, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998.
- Aristoteles: **Politika**, trc. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Aristoteles: **Posterior Analytics**, İng. trc. ve şrh. Jonathan Barnes, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Aristoteles: **The Athenian Constitution-The Eudemian Ethics on Virtues and Vices**, trc. H. Rackham, London: Harvard University Press, t.y.

- Aristoteles: **The Nicomachean Ethics of Aristotle**, trc. Robert Williams, London: Longmans, Green and Co., 1869.
- Aristoteles: **The Nicomachean Ethics**, trc. David Ross, Revised with an Introduction and Notes by Lesley Brown, New York: Oxford University Press, 2009.
- Aristoteles: **The Politics of Aristotle**, with an Introduction, Two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory by W. L. Newman, Oxford: The Clarendon Press, 1887.
- Arslan, Ahmet: "İbn Haldûn ve Fârâbî-İbn Sinâcî 'Medenî Siyaset' Geleneği", **Yazko Felsefe Yazıları**, sy. 7, İstanbul 1983, s. 53-73.
- Arslan, Ahmet: "İbn Haldûn ve Tarih", **Tarih İncelemeleri Dergisi**, Ege Üni. Edebiyat Fak., İzmir: 1983, s. 9-30.
- Arslan, Ahmet: **İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası**, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Bâlî, Fuad - el-Verdî, Ali: **Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective**, Boston: G.K. Hall and Co. 1981.
- Bâlî, Fuad: **İbn Haldûn: Râidu'l-'ulumü'l-ictimâ'îyye ve'l-insaniyye**, s. 67-89. Ali Abdolvâhid Vâfî, '**Abkiriyyâtü İbn Haldûn**', Riyad: Şirketü Mektebâti 'Akâd 1984.
- Bâlî, Fuad: **Society, State and Urbanisim: Ibn Khaldun's Sociological Thought**, State University of New York Press, 1988.
- Baouthoul, Gaston: **İbn Haldûn: Felsefetuhu'l-ictimâ'îyyetü**, trc. Adil Zuaytir, Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirâsiyye, 1983.

- Batsiyfâ, Siftîlânâ: **el-Umrânü'l-beşerî fî Mukaddimeti İbn Haldûn**, trc. Rıdvan İbrahim, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1986.
- Bedevî, Abdurrahman: "İbn Haldûn ve Aristo", **Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü** içinde, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, s. 157-169.
- Benjamin; Walter: **"Critique of Violence", Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings** içinde, ed. Peter Demetz, New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1978, s. 277-301.
- Black Antony: **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi**, trc. Sevda Çalışkan, Ankara: Dost Yayınları, 2010.
- Bozarslan, Hamit: **Lüks ve Şiddet: İbn Haldûn'da Tahakküm ve Direniş**, trc. Melike Işık Durmaz, İletişim Yayınları: İstanbul 2016.
- Butterworth, Charles E.: "İbn Khaldun on The Essential Accidents of Human Social Organization", **Melanges de l'Universite St. Joseph**, ed. Emma Gannage-Patricia Crone-Maroun Aouad-Dimitri Gutas-Eckart Schtitrumpf, sy. 57, (2004), s. 443-467.
- Canatan, Kadir: **Mukaddime: Klasik Sosyal Bilimler Sözlüğü**, İstanbul: Rasyo Yayınları, 2009.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf: **Kitâbü't-Ta'rîfât**, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Çaksu, Ali: "İbn Haldûn ve Hegel'de Tarihte Nedensellik: Aristo Mirasını Yeniden Değerlendirmek", **Dîvân: İlmî Araştırmalar**, sy. 12, 2002/1, s. 51-94.
- Çelebi, Aykut (der.): **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

- Dale, Stephen Frederic: "İbn Khaldun: The Last Greek and The First *Annaliste* Historian", **Middle East Studies**, 38 (2006), s. 431-451.
- Dale, Stephen Frederic: **The Orange Trees of Marrakesh: Ibn Khaldun and the Science of Man**, Cambridge: Harvard University Press 2015.
- Darling, Linda T.: "Social Cohesion ('Asabiyya) and Justice in the Late Medieval Middle East", **Comparative Studies in Society and History**, c. 49, no. 2, (2007), s. 329-357.
- De Boer, T. J.: **İslam'da Felsefe Tarihi**, trc. Yaşar Kutluay, Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960.
- Deleuze, G. - Guattari F.: **Felsefe Nedir**, trc. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Deleuze, G.-Guattari, F.: **Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şifozreni**, trc. Fahrettin Ege-Hakan Erdoğan-Mustafa Yiğitalp, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014.
- Derrida, Jacques: "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority", **Deconstruction and The Possibility of Justice** içinde, ed. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, David Gray Carlson, New York: Routledge, 1992, s. 3-68.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid: **Felsefî Mirasımız ve Biz**, trc. A. Sait Aykut, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid: **Fikru İbn Haldûn: el-Asabiyye ve'd-devle, Me'âlimu nazariyyetin Haldûniyyetin fi't-târîhi'l-İslâmî**, Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2001.
- el-Husrî, Sâtî': "İbn Haldûn Sosyolojisi", trc. Mehmet Bayyigit, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. IV, Konya: 1991, s. 223-230.

- el-Husrî, Sâtî': **Dirâsât 'an Mukaddimeti İbn Haldûn**, [y.y.]: Dârü'l-Me'ârif, 1953.
- el-Verdî, Ali: **Mantıku İbn Haldûn fî dav'î hadâretihi ve şahsiyyetihi**, Beyrut/London: Dâru Kûfân, 1994.
- en-Nîsâbü'rî, Fahreddîn İ.: **Şerhu Kitâb'in-Necât li-İbn Sînâ (Kısmu'l-İlâhiyyât)**, thk. Hâmid Nâcî İsfahânî, Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhiri Ferhengî, h. 1383.
- er-Râzî, Fahreddîn: **Şerhu Uyûni'l-hikme**, thk. Muhammed Hicâzî-Ahmed Ali Sakâ, Tahran: Müessesetü's-Sâdık, h. 1373.
- er-Râzî, Fahreddîn: **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, tsh. Ali Rıza Necefzâde, Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhiri Ferhengî, h. 1384.
- et-Tûsî, Nasîruddîn: **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât (ma'a Muhâkemât)**, Kum: Neşru'l-Belâğa, h. 1375.
- ez-Zehrânî, Abdurrezzâk H.: "İbn Haldûn ve Neşetü'l-Müdün: Dirasât fî 'ilmi'l-ictimâ'i-l hadarî", **Mecelletü Câmi'atü'l-İlmâm Muhamed b. Su'ûd el-İslâmiyye**, Riyad: 1991, sy, V, s. 441-515.
- Faghirzadeh, Saleh: **Sociology of Sociology: In Search of Ibn Khaldûn's Sociology Then and Now**, Tahran: The Soroush Press, 1982.
- Fahrî, Mâcîd: **İslam Felsefesi Tarihi**, trc. Kasım Turhan, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000.
- Fârâbî: "Telhîsu Nevâmisi Eflâtûn", **Eflâtûn fi'l-İslâm** içinde, thk. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1982.
- Fârâbî: **Eflâtun Kanunlarının Özeti**, trc. Fahrettin Olguner, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.

- Fârâbî: **Farabî'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi**, trc. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Fârâbî: **Harfler Kitabı**, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbî: **Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla**, thk. Elbîr Nasrî Nâdir, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1968.
- Fârâbî: **Kitâbu tahsîli's-sa'âde**, thk. Ca'fer Âl-i Yâsîn, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1983.
- Fârâbî: **Kitâbu'l-Mille**, thk. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1968.
- Fârâbî: **Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye**, thk. Fevzî Mitrî Neccâr, Beyrut: Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1964.
- Fârâbî: **Kitâbü'l-Burhân, el-Mantık inde'l-Fârâbî** içinde, thk. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- Fârâbî: **Mutluluğun Kazanılması**, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Fischel, Walter J.: "Ibn Khaldûn's Use of Historical Sources", **Studia Islamica**, No. 14 (1961), s. 109-119.
- Fischel, Walter J.: **Ibn Khaldûn in Egypt**, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967.
- Gânimî, Saîd: **el-Asabiyye ve'l-hikme: Kırâe fi felsefeti't-târih inde İbn Haldûn**, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 2006.
- Gibb, Hamilton A. R.: "The Islamic Background of Ibn KHALDûn's Political Theory", **Bulletin of the School of Oriental Studies**, University of London, 7/1 [1933], s. 23-31.

- Gierer, Alfred: "İbn Khaldun on Solidarity ("Asabiyah") - Modern Science on Cooperativeness and Empathy: a Comparison", **Philosophia Naturalis**, Frankfurt, 2001, c. 38, s. 91-104.
- Goldziher, Ignace: **Klasik Arap Literatürü**, trc. Azmi Yüksel-Rahmi Er, Ankara: İmaj Yayınları, 1993.
- Goodman, Lenn Evan: "İbn Khaldûn and Thucydides", **Journal of the American Oriental Society**, c. 92, no. 2, (1972), s. 250-270.
- Görgün, Tahsin: "İbn Haldûn'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi", **İslam Araştırmaları Dergisi**, sy. 16, 2006, s. 169-203.
- Görgün, Tahsin: "İbn Haldûn" md., **DİA**, c. XIX, s. 538-555.
- Görgün, Tahsin: "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", **İslam Araştırmaları Dergisi**, sy. 17, 2007, s. 49-78.
- Gumplowicz, L.: "İbn Haldûn ve İctimaiyatı (I)", **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, İstanbul: Kenan Basımevi ve Klişe Fabrikası, 1940, c. VI, sy. 2-3, s. 573-589.
- Günay, Ünver: "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldûn (1332-1406)", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Erzurum: 1986, sy. 63-104.
- Halpern, Manfred: **The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa**, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.
- Hassan, Ümit: **İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi**, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2010.

- Houranî, Albert: **Arabic Thought in The Liberal Age (1798-1939)**, New York: Cambridge University Press, 2013.
- Hülagu, Orhan: **Fârâbî ve İbn Haldûn'da Devlet Düşüncesi**, İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.
- Hüseyin, Taha: **Felsefetü İbn Haldûn el-ictima'yye**, Kâhire: Matbaatü'l-İ'timâd, 1925.
- İbn Haldûn: **Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar: İbn Haldûn (et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve Rihletuhu Garben ve Şarkan)**, trc. Vecdî Akyüz, İstanbul: Dergah Yayınları, 2011.
- İbn Haldûn: **Kitâbü 'unvânî'l-iber ve divânî'l-mübtedai ve'l-haber**, istinsah eden Takîyuddîn b. Ma'ruf, Leiden: Universiteitsbibliotheek Leiden, Netherlands, Shelfmark, Or 48, 132 vr.
- İbn Haldûn: **Lübâbü'l-Muhassal fî usûlî'd-dîn**, thk. Abbâs Muhammed Hasan Süleymân, Beyrût: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmi'yye, 1996.
- İbn Haldûn: **Mukaddime**, thk. Şeddâdî, Dârülbeyzâ: Beytül-Fünun ve'l-Ulum ve'l-Adab 2005.
- İbn Haldûn: **Mukaddime**, trc. Sevim Belli, Ankara: Onur Yayınları, 2014.
- İbn Haldûn: **Mukaddime: Osmanlı Tercümesi**, trc. Pîrîzâde Mehmet Sâhib, haz. Yavuz Yıldırım-Sami Erdem-Halit Özkan-M.Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- İbn Haldûn: **Mukaddimetu İbn Haldûn (Prolégomènes D'ebn Khaldoun)**, thk. Quatremère, Mektebetu Lübnân: Lübnân, 1992.

- İbn Haldûn: **Mukaddimetu İbn Haldûn**, thk. Ali Abdülvâhid Vâfî, Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1981.
- İbn Haldûn: **Rihletü İbn Haldûn (et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve Rihletuhu Garben ve Şarkan)**, thk. Muhammed b. Tâvit et-Tancî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Haldûn: **The Muqaddimah: An Introduction to History**, trc. Franz Rosenthal, New York: Princeton University Press, 1958.
- İbn Manzûr: **Lisânü'l-Arab**, Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arab, 1999.
- İbn Rüşd: **ez-Zarûfî fî's-siyâse: muhtasarü Kitâbü's-Siyâse li-Eflâtûn**, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî, Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Rüşd: **Telhîsü'l-hatâbe**, thk. Muhammed Selîm Sâlim, Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1968.
- İbn Sînâ: "Risâle fî'n-nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ", thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, **Ahvâlü'n-nefs** içinde, Paris: Dârü'l-Byblion, 2007.
- İbn Sînâ: **el-Hikmetü'l-'Arûdiyye**, thk. Muhsin Sâlih, Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2007.
- İbn Sînâ: **el-İşârât ve't-tenbîhât (ma'a Şerhi Nasîriddîn et-Tûsî)**, thk. Süleyman Dünya, Kahire, Dârü'l-Meârif bi-Mısır, 1968.
- İbn Sînâ: **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, nşr. ve thk., Süleyman Dünya, Nasîruddîn Tûsî Şerhi ile birlikte, Kahire: Dârü'l-Me'ârif, t.y.
- İbn Sînâ: **el-Mebde ve'l-me'ad**, trc. M. Cüneyt Kaya, **Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair**

Okumalar II içinde, der. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012, s. 460-466.

İbn Sînâ: **eş-Şifâ/et-Tabiiyyât: Kitâbu'l-Hayavân**, thk. Saîd Zâhid, Kum: Mektebetü Ayetullahi'l-Uzmâ el-Mar'âşî en-Necefi, 1984.

İbn Sînâ: **İşaretler ve Tenbihler**, trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ: **Kitâbu'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilâhiyye**, thk. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982.

İbn Sînâ: **Kitâbü's-Şifâ: İkinci Analitikler**, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

İbn Sînâ: **Kitâbü's-Şifâ: Kategoriler**, trc. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.

İbn Sînâ: **Kitâbü's-Şifâ: Metafizik I**, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İbn Sînâ: **Kitâbü's-Şifâ: Metafizik II**, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ: **Mantıku'l-meşrikiyyîn ve el-Kasîdetü'l-müzdevce fi'l-mantık**, nşr. Mektebetü's-Selefiyye, Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1910.

İbn Sînâ: **Uyûnu'l-hikme**, thk. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1980.

Kaya, M. Cüneyt: "In The Shadow of "Prophetic Legislation": The Venture Of Practical Philosophy After Avicenna", **Arabic Sciences and Philosophy**, sy. (2014), s. 269-296.

- Kaya, M. Cüneyt: “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”: İbn Sînâ’nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, İstanbul, sy. 27 (2009/2), s. 57-91.
- Kaya, Mahmut: “Fârâbî, **DİA**, c. 12, 1995, s. 145-163.
- Kaya, Mahmut: **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kayapınar, Akif: “İbn Haldûn’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, sy. 15, 2006, s. 83-114.
- Kayapınar, Akif: **The Theory of Asabiyya In Comparison with the Social Contract Approach**, Basılmamış Doktora Tezi, New York: Binghamton University, 2010.
- Khemeri, T.: **İbn Haldûn’un Mukaddime’sindeki “Asabiyye” Mefhumu**, trc. Hüseyin Zamantılı, İstanbul: Sosyoloji Konferansları Ayrı Basım, 1984, s. 161-189.
- Korkut, Şenol: “İbn Haldûn’un ‘es-Siyâsetü’l-medeniyye’ Teorisini Eleştirisi”, **İbn Haldûn: Güncel Okumalar** içinde, ed. Recep Şentürk, İz Yayıncılık: İstanbul, 2009, s. 161-193.
- Kürdî, Mahmûd Saîd: **İbn Haldûn: Makâlu fi’l-menheci’t-tecrîbi**, Trablus: el-Münşeâtü’l-Amme li’n-Neşr, 1984.
- Lacoste, Yves: **İbn Haldûn, Üçüncü Dünyanın Geçmişi: Tarih Biliminin Doğuşu**, trc. Mehmet Sert, İstanbul: Sosyalist Yayınları, 1993.
- Mağrîbî, Abdulğâni: **el-Fikrû’l-ictimâ’î ‘inde İbn Haldûn**, Cezair: Müessesetü’l-Vataniyye li’l-Fünûni’l-Matba’iyye, 1988.

- Mehdî, Muhsin: “İbn Haldûn I”, **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri** içinde, ed. M.M. Şerîf, İnsan Yayınları: İstanbul, 2000.
- Mehdî, Muhsin: **Ibn Khaldûn’s Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture**, Chicago: The University of Chicago Press, 1964.
- Meriç, Cemil: **Işık Doğudan Gelir**, İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.
- Meriç, Cemil: **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, yay. haz. Ümit Meriç yazan, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- Meriç, Cemil: **Umrandan Uygarlığa**, yay. haz. Mahmut Ali Meriç, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Molla Fenârî: **Şerhu’l-İsâgûcî**, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1870.
- Muhammad, Fida: “İbn Khaldun’s Theory of Social Change: A Comparison with Hegel, Marx and Durkheim”, **The American Journal of Islamic Social Sciences**, 15/2, s. 25-45.
- Nassâr, Nâsîf: **el-Fikrû’l-vakî’ ‘inde İbn Haldûn: tefsiru tahlilî ve cedelî li-fikri İbn Haldûn fî buniyyetihi ve ma’nahu**, Beyrut: Dârü’t-Talia’, 1985.
- Okumuş, Ejder: **Osmanlı’nın Gözüyle İbn Haldûn**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Peters, F. H.: **The Nicomachean Ethics of Aristotle**, London: Kegan Paul, Trench, Trubner Co., 1893.
- Pines, Solomon: “The Societies Providing for the Bare Necessities of Life According to Ibn Khaldûn and to the

Philosophers”, **Studia Islamica**, Paris: Maisonneuve & Larose 1971, no. 34, s. 125-138.

Plato: **The Laws of Plato**, Translated, with notes and interpretive essay Thomas L. Pangle, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1988.

Plato: **The Republic of Plato**, Translated, with notes and interpretive essay by Allan Bloom, New York: Basic Books, 1968.

Rabî’, Muhammad M.: **The Political Theory of Ibn Khaldûn**, Leiden: E. J. Brill, 1967.

Ritter, Hellmut: “Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldûn”, **Oriens**, Leiden: Brill 1948, c. 1, no. 1, s. 1-44.

Rosenthal, Erwin I. J.: **Ortaçağ’da İslam Siyaset Düşüncesi**, trc. Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Sa’fân, Hasan Şehhâte: **Târîhü’l-fikri’l-ictimâi**, Kahire: Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye, 1991.

Sââtî, Sâmîye Hasan: **İbn Haldûn Mübdi’an: Kırâetün Cedîdetün li-Fikrihi ve Menhecihi fî ‘İlmî’l-İctimâ’**, Kâhire: el-Meclisü’l-A’lâ li’s-Sekâfe, 2006.

Say, Seyfi: **Uluslararası Siyaset Sosyolojisi Açısından İbn Haldûn**, Detay yayıncılık, Ankara, 2014.

Schmidt, Nathaniel: **Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher**, New York: Ams Press, 1967.

Simon, Robert: **Ibn Khaldûn: History as Science and The Patrimonial Empire**, Budapest: Akademiai Kiado, 2002.

- Simpson, Peter L. P.: **A Philosophical Commentary on The Politics of Aristotle**, London: The University of North Carolina Press, 1998.
- Sözen, Kemal: “İbn Haldûn’a Göre Asabiyet-Devlet İlişkisi”, **Arayışlar: İnsan Bilimleri Araştırmaları**, Isparta: 2005, sy. 14, s. 1-17.
- Stowasser, Barbara: “İbn Haldûn’un Tarih Felsefesi: Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, Ankara 1984, c. 39, sy. 1, s. 173-181.
- Strauss, Leo: “Fârâbî’nin Eflâtûn Kanunlarını Okuyuş Tarzı” **Siyasî Hermenötik** içinde, trc. Burhanettin Tatar, Samsun: Etüdy Yayınları, 2000.
- Şentürk, Recep (ed): **İbn Haldûn: Güncel Okumalar**, İz Yayıncılık: İstanbul, 2009.
- Şulul, Kasım: **İbn Haldûn’a Göre İslam Medeniyeti**, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Talbi, Mohamed: “İbn Khaldûn”, **The Encyclopedia of Islam**, Leiden: E. J. Brill, 1971, s. 825-832.
- Toynbee, Anrold J.: **A Study of History**, London/New York/Toronto: Oxford University Press, 1955, c. III, s. 321-322.
- Türker, Ömer: “**Mukaddime’de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldûn’un “Bireysel Yetenekler” Teorisi**”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, sy. 15, İstanbul: 2006, s. 33-50.
- Türker, Ömer: “The Nature of Royal Authority (Mulk) in The Context of Continuity and Mutability in Ibn Khaldûn’s Thought”, **İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies**, c. 3, sy. 1 (2012), s. 29-49.

- Uludağ, Süleyman: **Mukaddime, “Giriş”,** İstanbul: Dergah Yayınları, 2007.
- Uygun, Oktay: **İbn Haldûn’un Toplum ve Devlet Kuramı,** İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2008.
- Üçer, İbrahim Halil: **İbn Sînâ Felsefesinde Suret Anlayışı,** yayımlanmamış doktora tezi, SÜSBE: 2014.
- Ülken, H. Z. - Fındıkoğlu Z. F.: **İbni Haldun,** İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940.
- Ülken, Hilmi Ziya: **İslam Felsefesi: Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru,** İstanbul: Ülken Yayınları, 1983.
- Vâfi, Ali Abdolvâhid: “İbn Haldûn: Evvelü Müessisin li-‘İlmî’l-İctimâ’i”, **A’mâlû Mihracânî İbn Haldûn,** Kahire: 1962, s. 63-78.
- Walzer, Richard: “Aspects of Islamic Political Thought: Fârâbî and Ibn Xaldun”, **Oriens,** 16 [1963], s. 40-60.
- Weiss, Dieter: “İbn Khaldun on Economic Transformation”, **International Journal of Middle East Studies,** c. XXIV, no. 1, Cambridge University Press: Cambridge 1995, s. 29-37.
- Welldon, J. E. C.: **The Nicomachean Ethics of Aristotle,** Cambridge: Cambridge University Press, 1892.
- Wisnovsky, Robert: **İbn Sînâ Metafiziği,** trc. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Yaslıçimen, Faruk- Sunar, L.: “Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldûn”, **İslam Araştırmaları Dergisi,** sy. 16, 2016, s. 137-167.
- Yıldırım, Yavuz: “Mukaddime’nin Osmanlı Dönemi Türkçe Tercümesi”, **Dîvân: İlmî Araştırmalar,** sy. 21, 2006/2, s. 17-33.

Yıldırım, Yavuz:

İbn Haldûn'un Bedâvet Teorisi, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

Zizek, Slavoj:

Bedensiz Organlar, trc. Umut Yener Kaya, İstanbul: Monokl Yayınları, 2015.



ÖZGEÇMİŞ

Kamuran GÖKDAĞ 1982’de Ağrı/Patnos’ta doğdu. İlköğrenimini doğduğu yerde, orta öğrenimini ise Bilecik’te tamamladıktan sonra lisans öğrenimini de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde tamamladı (2005). Lisans mezuniyetlerinin ardından Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı’nda “Mehmed Emin el-Üsküdârî ve Telhîsü Tehâfuti’l-Hukemâ İsimli Eseri” başlıklı çalışmasıyla yüksek lisansını tamamladı (2008). TUBITAK’tan kazandığı yurtdışı doktora araştırma bursuyla bir sene boyunca ABD’de Georgetown Üniversitesi’nde araştırmacı olarak bulundu ve alanıyla ilgili araştırmalar yaptı (2016-2017). Hâlen İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı’nda “İbn Haldûn’un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet” başlıklı teziyle doktora çalışmasını sürdürmektedir. Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde araştırma görevlisi olarak çalışmakta olan GÖKDAĞ evli ve bir çocuk babasıdır.