

HAMİT BOZARSLAN • Lüks ve Şiddet

**HAMİT BOZARSLAN** 1958 Lise doğumlu olan Hamit Bozarслан tarih ve siyaset bilimi alanlarında doktoraını tamamladıktan sonra 1995-1997 yılları arasında Berlin'de bulunan Centre Marc Bloch'da araştırmacı olarak yer almış, ardından EHESS-École des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de (Paris Sosyal Bilimler Yüksek Okulu) alışmaya başlamıştır. 2002-2008 yılları arasında, aynı kurum içinde yer alan Institut d'études de l'Islam et des sociétés du monde musulman (İslam ve Müslüman Toplumları Enstitüsü) başkanlığını da yürütmüştür. Halen EHESS bünyesinde profesör olarak araştırmalarına devam etmektedir. Ortadoğu'da şiddet, siyasal hareketler, Kürt sorunu gibi konularda çalışmalarıyla tanınmaktadır. İletişim Yayınları tarafından yayımlanan eserleri arasında *Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi* (2010), *Ortadoğu'nun Siyasal Sosyolojisi* (2012) ve *Türkiye Tarihi: İmparatorluktan Günümüze* (2015) adlı kitapları yer almaktadır. *Lüks ve Şiddet, İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş* (2016) adlı alışması Med 21 Programı İbn Haldun ödülüne layık görülmüştür.

*Le luxe et la violence. Domination et contestation chez Ibn Khaldün*

© 2014, CNRS Éditions

İletişim Yayınları 2307 • Politika Dizisi 144

ISBN-13: 978-975-05-1931-4

© 2016 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2016, İstanbul

EDITÖR Ahmet İnel

DIZI KAPAK TASARIMI Utku Lomlu

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsnu Abbas

DÜZELTİ Ebru Gezici

DİZİN Emre Bayın

BASKI Ayhan Matbaası • SERTİFİKA NO. 22749

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak, No: 6/3

Bağcılar, İstanbul Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CILT Güven Mücellit • SERTİFİKA NO. 11935

Mahmutbey Mahallesi, Deve Kaldırım Caddesi, Gelincik Sokak,

Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

**İletişim Yayınları** • SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

HAMİT BOZARSLAN

# Lüks ve Şiddet

İbn Haldun'da  
Tahakküm ve Direniş

*Le luxe et la violence*

*Domination et contestation chez Ibn Khaldün*

ÇEVİREN *Melike Işık Durmaz*





Barış ve sükûnet (*hēsuschia*) durumu olarak tanımlanan medeniyet, ancak [beşeri] toplulukların –vurgunculuğu ortadan kaldırmak gibi– ortaklaşa bir eyleme girişmek için bir araya gelmesi halinde mümkün olabiliyordu ve bu da karşılıklı uzlaşmayı gerektiriyordu. Bu hedefe ulaşmanın aracı dildi; siyasi istikrar kadar medeniyet de dil aracılığıyla kuruluyordu. Medeniyet, *logoi* ve *ergas* döngüsünün olumlu anlamda pekişmesinin bir sonucudur. *Arkeoloji* [ye gelecek olursak], o da bu süreci takip eden çöküş hikâyesinin dekorunu kurar ve onun trajik yorumuna imkân sunar.<sup>1</sup>

... halklar medeniyet yolunda ilerledikçe, *tutkular denizi* daha da kabarır ve bu durumda son derece üzücü bir şey gerçekleşir: Gözlerimizin önündeki sayısız örnek, insanı ve onun duygularını irdeleyen sayısız kitap, insanı deneyimden azade bir biçimde mahir kılar. Henüz mazhar olamadan, yanılığardan arınıyoruz; arzularımız olduğu gibi durur, ama yanılısama yok olur... Şimdi dopdolu bir kalple, bomboş bir dünyada yaşıyoruz ve daha hiçbir şeyi deneyimlemeden, her şeye karşı inancımızı yitirmiş bulunuyoruz.<sup>2</sup>

- 
- 1 Richard Ned Lebow, *The Tragic Vision of Politics. Ethics, Interests and Orders*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 148.
  - 2 François-René de Chateaubriand, *Génie du christianisme ou beautés de la religion chrétienne*, Librairie le Normand, Paris, 1822, Cilt 2, s. 174.



# İÇİNDEKİLER

<i>TEŞEKKÜRLER</i> .....	9
<i>TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ</i> .....	11
GİRİŞ	
<b>Bir İbn Haldun Okuması</b> .....	23
TOPLUMLARIN PASİFİKASYONU VE GADDARLAŞMASI .....	23
TARİHTE “ASLİ” VE “RASTLANTISAL” UNSURLAR .....	26
DÖNGÜSEL BİR TARİH Mİ, DEĞİŞİMLER TARİHİ Mİ? .....	29
İBN HALDUN’UN DÜNYASI .....	34
<b>1. Tikel, Evrensel, <i>Asabiyet</i> ve <i>Dava</i></b> .....	43
TAHAKKÜMÜN PRANGASI .....	43
SON DERECE ÖZNEL BİR ASALET .....	47
İKTİDARIN KÖKENİ: <i>ASABİYET</i> .....	49
<i>ASABİYET</i> , HAFIZA VE ZAMAN .....	50
İKTİDAR SINAVINDA GRUBUN CANLILIĞINI YİTİRMESİ .....	60
<i>DAVANIN</i> ZAYIFLAMASI VE GÜÇ KAYBI .....	62
<b>2. İktidar, Neyin İsmidir?</b> .....	67
İKTİDARIN “DOĞASI” .....	67
DEVLET: ZOR KULLANMA İMKÂNLARININ TEKELLEŞTİRİLMESİ? .....	74
<i>MÜLK</i> : İSLÂM’DA İKTİDARI MEŞRULAŞTIRMAK .....	79
İBN HALDUN VE PARETO .....	83
MEDENİYET VE ZORBALIK .....	87
KIRSALLIK VE KENTLİLİK: FARKLILAŞMIŞ TESLİMİYET REJİMLERİ .....	91
EYLEM ALANI VE EYLEM KAPASİTESİ OLARAK İKTİDAR .....	98

3. İktidarın Gri Maddesi .....	101
İKTİDAR İLİŞKİSİ OLARAK İHANET VE NEFRET .....	101
MESAFE VE ÖZERKLİK OLARAK İKTİDAR .....	105
4. İktidarın Yıkımı .....	113
İKTİDAR, KENDİSİNİ TESİS EDEN GRUPLARI YOK EDER .....	113
İKTİDAR KENDİNİ YOK ETMEYE MAHKÛMDUR .....	114
GİRİŞİMDE BULUNMAK VE “İNSANLARI SUİSTİMAL ETMEK” .....	119
5. Tarihe Geçmek, Tarihten Çıkmak .....	121
YARI-MİLLETLEŞMİŞ MAKRO-ETNİK YAPILAR .....	121
MEDENİYETİN YER DEĞİŞTİRMESİ VE MEDENİYETTEN ÇIKIŞ SÜRECİ .....	125
İSLÂM ÂLEMİ YA DA “BARBARLARIN HÂKİMİYETİ” .....	134
HALKI NE YAPMALI? .....	136
6. Çözülme, Şiddet ve Dinde Radikal Muhalefet .....	141
ÇÖZÜLMENİN YARATTIĞI KRİZ .....	141
KRİZ <i>ASABİYETİ</i> , KRİZ <i>DAVASI</i> .....	149
KENT <i>ASABİYETİNİN</i> SINIRLARI .....	155
MARJLARIN OLUŞMASI: ANTİK DÖNEMDEN ÖRNEKLER .....	158
<i>ASABİYET</i> VE <i>DAVA</i> : ASİMETRİK POTANSİYELLER .....	164
AYAKLANMALAR KARŞISINDA İBN HALDUN .....	165
İSYAN ETMEK NEDEN ZORDUR? .....	169
DİNDE RADİKAL MUHALEFET VE ŞİDDET .....	173
MEHDİCİ KAÇIŞ YOLU .....	180
7. Savaşın Şiddeti ve Sınırlardaki Şiddet .....	185
ASKERÎ ERK VE SAVAŞ .....	185
İSLÂM'DA İÇ SAVAŞ VE CİHAT .....	190
ŞİDDETİ DIŞARI TAŞIMAK: İMPARATORLUĞUN SINIRLARI .....	193
UZUN ERİMLİ SAVAŞ HAKKINDA .....	201
İMPARATORLUK YIKILIRKEN MARJLARDA NASIL YENİDEN ÜRETİLİR? .....	204
İMPARATORLUK VE İÇ MUHALEFETİN ÜRETİMİ: İSLÂM DÜNYASINDAN ÖRNEKLER .....	211
İMPARATORLUK VE MÜŞTERİLERİ. KİM KİMDEN NE ÖĞRENİR? .....	215
BARBARLIĞIN BİLEŞENLERİ .....	216
İBN HALDUN VE TOYNBEE .....	219
PEKİ YA DEVRİM? .....	223

SONUÇ YERİNE

**Hangi Tarihsel ve Siyasal Teoloji?** .....

227

*TERİMLER SÖZLÜĞÜ* .....

239

*KAYNAKÇA* .....

243

*DİZİN* .....

251



## ***TEŐEKKÖRLER***

Bu alıŐma, sevgili dostum ve meslektaŐım Gabriel Martinez-Gros ile yaptığımız sayısız ve çok verimli tartıŐmaların bir ũrũnũdũr. Okurlarımız, kitapta ona yaptığım atıfları bũyũk bir zevkle okuyacaklardır. Ayrıca bu kitabın, 2012-2013 yıllarında EHESS'te Gabriel ve benim ortaklaşa verdiğimiz bir dersin katılımcılarının da son derece canlı tartıŐmalarıyla zenginleŐtiĐini sŕylemek isterim. Son olarak, Bladine Genthon'un iŐbirliĐi ve Christina Cramerotti'nin titiz okumaları olmasa, bu çalışma sizlere ulaŐamazdı. Burada hepsine teŐekkũrlerimi iletiyorum.



## ***TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ***

Haber ajansları 2 Nisan 2012’de Mali’nin kuzeyindeki Kidal’den sonra, Kara Afrika’da İslâm medeniyetinin gözbebeği olan Tombuktu’nun da cihatçı grupların kontrolüne geçtiğini bildiriyorlardı. Bu “sukut”lardan iki yıl sonra da, Irak’ta Felluce ve ardından, ağır silahlarla donanmış 86.000 asker ve polis barındıran ve kasalarında yarım milyar dolar nakit para bulunan 1.300.000 nüfuslu Musul, en ufak bir direniş göstermeden düşecekti (4 Ocak ve 10 Haziran 2014). El-Kaide’nin radikal bir devamı olan IŞİD, kısa bir zamanda Suriye ve Irak’ın Arap-Sünni bölgelerinin önemli bir kısmının kontrolünü ele geçirecek ve “Halife İbrahim”in yönetiminde bir İslâm devleti ilan edecekti. Aynı dönemde Libya ve Yemen toplumlari da, “merkezî devlet” terimini bile anlamsız kılan bir parçalanma sürecinden geçmekteydiler.

2011 sonrasında Ortadoğu’da Westphalia modeline uygun olarak kurulmuş olan düzen ve devletlerden bazıları çökmekte ya da toplumlarının bir kısmını düşman olarak gören milis kuvvetlerine dönüşmekteydiler. Bundan da önemlisi, toplumların birkaç bin, hatta sadece birkaç yüz si-

lahlı bireye karşı direnebilme gücüne sahip olmamasıydı. Devletler, harabelerini toplumun üzerine saçarak yıkılıyor, yaşanan çok boyutlu çözülme sürecinde iktidar-toplum ilişkilerini neredeyse salt negatif bir diyalektik çerçevesinde yeniden tanımlıyordu.

Okuyucunun elindeki bu kitabın temelinde, bir sorunsal ya da daha doğru bir tabirle, bir korku kaynağı olarak bu negatif diyalektik bulunmaktadır. 2011’de uzun yıllardan beri dost ve meslektaş olduğumuz İbn Haldun uzmanı Prof. Gabriel Martinez-Gros ile birlikte acil olan bütün diğer işleri asıya alıp, “İbn Haldun Dosyası”nı yeniden açmaya karar vermemizin nedeni, Arap toplumlarının hızla yeni bir şiddet dönemine girmesiydi. Gerçi Tunus’ta Bin Ali ve Mısır’da Mübarek, neredeyse “Halduncu” bir modele uygun düşecek şekilde iktidarlarını kaybetmişlerdi; ama birinci ve ikinci nesil “reisler” (Kaddafi, Salih, el-Esad), hâlâ kendilerinde toplumlarını kana bulayacak gücü bulabilmekteydiler. Libya, Yemen, Suriye ve Irak’ta toplumlar büyük bir parçalanma olgusuyula karşı karşıya bulunmakta, kendi ürettikleri şiddet karşısında âciz kalmaktaydılar. Bazı iktidarların çökmesinin, diğerlerinin direnebilmesinin temelinde ne tür dinamikler, yapısal ve konjonktürel etmenler bulunuyordu? Çöken ya da Westphalia sisteminin kendilerine “bahşettiği” egemenlik sahasının önemli bir kısmını kontrol edemeyen bir iktidarın bıraktığı boşluğu kim dolduruyordu? Toplumsal parçalanma süreci, yeni iktidar alternatiflerinin oluşmasına imkân sağlayabilecek miydi? Yoksa, tam tersine, “milli toprakların” savaş ağalarının hüküm sürdüğü onlarca mikro “egemenlik sahasına” dönüşmesine mi tamık olacaktık? Bize 14. asırdan seslenen İbn Haldun, siyaset sosyolojisinin cevaplandırmaktan uzak kaldığı bu sorulara beklenmedik cevaplar getiriyordu.

Martinez-Gros ile ortak okumamızda, dünya tarihinin diğer önemli düşünürleri gibi İbn Haldun da, hem kendi dö-

neminin, toplumunun ve kültürünün ürünü hem de kendi çağını aşan bir düşünür olarak ortaya çıkmaktaydı. İbn Haldun'un sorduğu ve sormadığı, dahası sormayı reddettiği sorular, toplumu, iktidarı ve din-iktidar ilişkilerini sorunsallaştırmasını mümkün kılan veriler, her anlamıyla “özel”di; ama aynı zamanda, bazı yorumcuların önerdiğinin aksine, İbn Haldun, “bedeviliği” ve “İslâm'a has olanı” değil de, evrensel bir veri olarak iktidarı, toplum ve medeniyetin vardığı son aşama olan *medine*'nin (*cit *) kuruluşunu ve çöküşünü ele almaktaydı. Bu nedenle önerdiği tahliller hem kendi dünyasının, hem de yaşadığımız dünyanın krizlerini anlamamıza imkân sağlamaktaydı.

İbn Haldun'un aslında kendisine has olmayan “ ç aşamalı” medeniyet teorisi üzerine epeyce çalışılmıştı, ama “ iddet” hakkındaki düşünceleri araştırmacıların dikkatini pek çekmemişti. Oysa Mağripli düşünür, “ iddet” ile barış değil de “pasifikasyon” arasında doğrudan bir ilişki kurmaktaydı.<sup>1</sup> “Pasifikasyon”, pekişme sürecindeki bir iktidarın, toplumu şiddet ve dolayısıyla da direniş kapasitesinden mahrum bırakması ve devamlılığını sağlamak için ihtiyaç duyduğu “zor”u merkezden değil de “kenar”dan, “marjlarından” “satın alması” anlamına gelmekteydi. Tek bir denklem oluşturacak şekilde birbirleriyle yakından ilintili olan “İktidar-Medeniyet-Medine” olguları, ancak toplumun iktidara itaatı içselleştirmesi sayesinde var olabilmekteydiler. Ama bu itaat, aynı zamanda *medine*'yi şiddet üretme kapasitesini kaybetmemiş olan marjlarına karşı da zayıflatmaktaydı. Eşitlikçi ama farklılaşmış, “kendi bağrından” gelen bir lidere sahip olan bu marjlar, sadece bir *asabiyyete*, kendilerini bir süreç içinde harekete geçirebilecek bir dayanışmaya ve radikalleşme kapasitesine değil, aynı zamanda direnişlerini

1 Bkz. Gabriel Martinez-Gros, *Br ve histoire des Empires. Comment ils surgissent? Comment ils s'effondrent?*, Seuil, Paris, 2014.

ve savaşlarını meşrulaştıracak ve öznel'i evrensel bir meşruiyetle donatabilecek bir *dava* üretme imkânına da sahip bulunmaktaydılar. Yerleşmenin, zamanı ve mekânı ehlileştirmenin koşulu olarak “Saatleri Ayarlama Enstütüsü” haline dönüşmüş bir iktidara karşı bu marjlar, “Zaman'ın Sahibi” olarak ortaya çıkmakta, saat saat, kilometre kilometre kendi iktidarlarını kurmakta, Mehdcilikten ürken bir akideyi ve akideyi tümüyle hiçleştiren bir Mehdciliği birleştirebilmekte, birkaç ayete indirgedikleri dinî referansları son derece radikalleştirilmekte, ölümü ölümden korkan *medicine*'nin göbeğine yerleştirerek pasifleştirilmiş toplumun kendi zamanına ve kendi mekânına duyduğu güveni sarsmaktaydılar. Tümüyle hâkim olduğu felsefeden –ve sufizmden– uzak durmaya çalışan İbn Haldun, okurlarına bir “zaman teorisi” sunmamakta, bu anlamda Hıristiyanlığı tümüyle zamanın ikilemi ve ikili bir zaman üzerinden yorumlayan Aziz Augustinus'tan uzaklaşmaktaydı. Ama aynı zamanda, zaman-mekân ilişkisini mükemmel bir şekilde sorunsallaştırmakta, “mekân'ın, pekiştirilmiş zaman” olduğunu<sup>2</sup> görmekteydi. İbn Haldun, bu marjların, kendi dinamikleri ve zaferleriyle hızlanan uzun erimli bir savaş stratejisini ve hızlandırılabilir bir aksiyolojiyi maharetli bir şekilde kullanıp iktidarın çıplak gözle görünmeyen *illusio* boyutunu bütün çıplaklığıyla gözler önüne serdiklerini göstermekteydi. Tebaasını korumaktan âciz olan iktidara karşı bu marjlar, neredeyse Charles Tilly'nin devlet modeline tekabül eden<sup>3</sup> bir iktidarlaştırma süreci başlatmaktaydılar: Direnme kapasitesini kaybetmiş bir topluluğu dışarıdan gelen şiddete karşı “korumakta” ve zoraki seferberlik yoluyla topluluğun şiddet kul-

2 Bernard Lepetit, *Carnets de croquis. Sur la connaissance historique*, Albin Michel, Paris, 1999, s. 137.

3 Charles Tilly, “War Making and State Making as Organized Crime”, Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer & Theda Skocpol, *Bringing the State Back in*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, s. 169-191.

lanma imkânlarını tekelleştirmektedirler; ama iktidarlaşma, aynı zamanda bu “koruma” ve “savaşma” faaliyetlerinin finans edilebilmesini mümkün kılacak bir vergilendirme sistemini ve “asayişin berkemal” olmasını sağlayabilecek bir “hukuk” sistemini de beraberinde gerektirmektedir. Şiddetle kurulan bu iktidar, zaman içinde medenileşmekte ve ehlileşmekte, toplumu “ısırabilmesini” mümkün kılan dışlerini kaybetmekte,<sup>4</sup> güvenliğini ancak parayla satın alabilmekte ve üç devrelik Aristotelesçi süreç sonunda çökmektedir. Bu çöküş, bir prensip olarak yeni bir iktidarın doğuşunu ve medeniyetin yeniden yeşermesini imkânsız kılmamaktadır. İbn Haldun’a göre kent medeniyeti ancak “Bedevilerin” (ya da “barbarlar”ın) kentleşmesi ve medenileşme sürecinden geçmeleri yoluyla devamlılığını sağlayabilmektedir. Ama birbiri ardına gelen yıkım döngüleri, bir “toprağı” artık hiçbir medeniyetin mümkün olamayacağı derecede kısırlaştırabilmektedir. Bu nedenle, son tahlilde, insanlığın “medeniyet tecrübesi” Thanatos’un zaferiyle<sup>5</sup> son bulabilmektedir.

İbn Haldun’un bu analizleri, devletin temelinde hukukun değil de zorun bulunduğunu göstermektedir, ama aynı zamanda devleti hem kurumsal/zor boyutuyla, hem de *illusio*/yanılsama boyutuyla, hem toplum üstü bir konumdan, hem de toplumla diyalektik bir ilişkiden yola çıkarak algılamamızı mümkün kılmaktadır. Bu diyalektik ilişki nedeniyledir ki devletin çöküşü, toplumu özgürleştirmemekte, tam tersine toplumun çöküşünü de beraberinde getirmektedir. *Medine*’nin askerleşmesini öneren Machiavelli’nin aksine, bir İslâm âlimi olan İbn Haldun’un İslâm’ın geleneksel devlet doktrini çerçevesinde “direniş” olgusunu ya da silahlı-dire-

---

4 Bkz. Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967, s. 467.

5 Sigmund Freud, *La malaise dans la culture*, Le Monde&Flammarion, Paris, 2010, s. 127.

nen bir toplum düşüncesini kabul edebilmesi mümkün değildi. Dahası, diğer İslâm âlimleri gibi oldukça muhafazakâr olan düşünür, *medine*'yi ilkesel olarak bireylerini korumakla görevli ataerkil bir iktidar ile ilişkilendiriyor ama *medine*'yi koruyabilecek bir vatandaşlık fikrinden oldukça uzak bulunuyordu. Bu anlamda, "birey", iktidarın korumakla yükümlü olduğu, ama iktidara karşı çıkmayan ve bir kriz anında, istese de iktidarı koruyamayan bir *reaya* kılıfında ortaya çıkmaktaydı. İktidarın "yozlaşması"nın ve ikinci bir aşamada da çöküşünün kurbanı olan toplum, iktidar konusunda söz hakkına sahip bulunmamaktaydı. İbn Haldun'un okumasında, devletin pekişmesi ve *medine*'nin istikrar kazanması ancak toplumun mutlak itaati ile mümkün olabilirdi; bu ise toplumun, *medine*'nin temelinde şiddetin bulunduğunu unutmamasını zorunlu kılmakta ve dolayısıyla toplumsal bir hafıza kaybına yol açmaktaydı. Ancak yaşadığı pasifikasyon sürecini tümüyle içselleştirmiş ve "rutinleştirmiş", şiddete başvurmayı düşünülmesi bile mümkün olmayacak bir şekilde dışlamış bir toplum "yönetilebilir" bir toplum olarak değerlendirilebilirdi. Ama bu tür bir toplumun kendisini zaman içinde yeniden zorbalasmaya mahkûm olan kendi iktidar erkine karşı ya da şiddet potansiyelini kaybetmemiş olan marjlarına karşı koruyabilmesi mümkün olamazdı. Bu nedenle iktidarın dayattığı pasifikasyon süreci, son tahlilde şiddeti dışalamamakta, ama toplumu ve *sadece* toplumu şiddet potansiyalinden mahrum bırakmaktaydı.

Dolaylı bir şekilde de olsa, İbn Haldun kendi döneminin ve yaşadığımız dünyanın, özellikle de İslâm dünyasının iki çıkmazını gözler önüne seriyordu. Bunlardan ilki, medeniyet ve şiddet ilişkileriyle bağlantılıdır. Teslim etmemiz gerekir ki, bireylerini silahlandıran anti-Hobbesçu bir toplumun, güvenli bir toplum oluşturabilmesi ve dolayısıyla da medeniyete varabilmesi mümkün değildir. Böyle bir toplu-



mun Sparta türünden bir diktatörlük sistemine dönüşmesini engelleyebilmek de oldukça zor görünmektedir. Ama diğer yandan da, Arap âleminin 2011 sonrası örneklerinin de gösterdiği gibi, öz bir direniş gücüne sahip olmayan bir *medine*'nin kendisini koruyabilmesi ve zaman içinde kendi devamlılığını sağlayabilmesi de aynı ölçüde zor görünmektedir. Her iki senaryoda da toplum, çöküş tehlikesiyle karşı karşıya bulunmaktadır: Bireylerin silahlanması, toplumun birbirine düşman ve mikro iktidarların boyunduruğuna girmiş alt birimlere parçalanmasını kaçınılmaz kılmakta, silahsızlaştırılmaları ise toplumu devlet zoruna ya da dış şiddete karşı tümüyle müdafaasız bırakmaktadır. Toplumsal güvenliğin Hobbesçu delegasyon yoluyla sağlanması, Leviathan'ın toplum üstü ama toplumu düşünen, adil ama güçlü bir konumu zaman içerisinde korumasını gerektirir; ki bu ancak teorik bir varsayım olarak mümkün olabilir. Gerçekte ise son tahlilde Leviathan, Hobbes'un Leviathan'ının tersine yani Bahamut'a dönüşebilir, toplumu ve toplumsal barışı tehdit eden, hatta sistemli bir şekilde yok eden bir aygıt niteliğini alabilir. Bu nedenledir ki, anti-Hobbesçu formül gibi Hobbesçu formül de potansiyel olarak toplumun varlığını tehdit edebilmektedir.

İbn Haldun'un gözler önüne serdiği ikinci çıkmaz ise, İslâm toplumunu ve İslâm tarihini sorgulayan, ama İslâm'ın doğuşunu sorgulamaktan özellikle sakınan yaklaşımın kaçınılmaz olarak vardığı çıkmazdır. İslâm tarihinde *Kamus el-Osman* ve Kербela'nın her ne pahasına olursa olsun unutulmak ve unutturulmak istenmesi, ciddi bir hafıza kaybına yol açmış ama bilinçaltına atılanın şiddetli bir şekilde yeneden dönüşünü engelleyememiştir. İslâm tarihi, şiddetin sadece İslâm'ın "bugün"üne hâkim olmadığını, İslâm'ın kuruluş dönemini neredeyse tümüyle belirlediğini göstermektedir. Bu şiddet halinden çıkışın koşulu olarak başta el-Ma-

verdi olmak üzere İslâm âlimlerinin dayattığı, iktidara mutlak itaat doktrini ise despotizmi güçlendirmiş, ama İslâm'ın şart koştuğu “adil düzen” adına ortaya çıkan muhalafetlerin şiddete başvurmamasının önünde bir engel oluşturamamıştır. Günümüzde İslâm toplumlarını neredeyse intiharın eşiğine getiren bu çıkmaza verilen bayat cevap, “İslâm'ın şiddet değil de akıl, orta yol ve müsamaha dini” olduğudur. Ne var ki, tekrarlana tekrarlana ezbere dönüşmüş olan bu yorum, İslâm'ın tarihini düşünemediği ve bu tarihle hesaplaşamadığı için normatif bir boyutta bir etkinlik kazanamamakta, Müslümanları bile ikna etmekte âciz kalmaktadır. Bu çıkmazdan –ve bununla bağlantılı olarak İslâm'ı bir korku dinine dönüştürmüş olan ortopraksiden– çıkışın tek yolu, İslâm'ın devlet, toplum ve hukuk alanlarından tümüyle çekilmesi, başka dinlere oranla her türlü üstünlük iddiasından feragat etmesi, kendisini sadece ve sadece metafizik bir temelde yeniden tanımlamasıdır. Bunu beceremeyen bir İslâm'ın, 14. yüzyılda, en başta Müslümanlar olmak üzere, insanlığa sunabileceği tek şey yıkım, şiddet, sefalet ve medeniyet kaybıydı. Aynı şekilde, günlük haber bültenlerini dinlemek bile kendisini radikal bir şekilde ve sadece metafizik temelde yeniden tanımlayamayan bir İslâm'ın, yaşadığımız dönemde de insanlığa ancak yıkım getirmesinin mümkün olabileceğini göstermeye yetmektedir.

Bu, elbette bir din ya da medeniyet havzası olarak çok-anlamlı ve çok-boyutlu olan İslâm'ın, El-Kaide ya da IŞİD'le özdeşleştirilebileceği ya da “özünde” bir “şiddet dini” olduğu anlamına gelmemektedir. Tam tersine, İslâm aynı zamanda bir “devlet ve itaat” dini olarak da tanımlanabilir. Gerçekten de, Reşid Halifelerden günümüze “din”, “devlet” adına meşruiyet ağusunu son damlasına kadar içmiş, peygamberin torunlarını katleden Yezid'den tek suçları varolmaları olan kendi öz kardeşlerini katleden Osmanlı padişahları-

na kadar, her türlü sultaya itaat etmiştir. Ne var ki, bu 1400 yıllık tarihe rağmen İslâm, Müslümanları bir itaat dini olduğuna inandıramamış, İslâm adına devlete ya da topluma karşı şiddete başvurmayı engelleyememiştir. “Din ve devlet” denkleminin kendisi bile “devlet” adına yola çıkanların “dinî” referansları ve mukaddesiyeti, onları tabir yerindeyse hadımlaştırarak seferber etmelerini hem mümkün hem de meşru kılmaktadır. Gerçekten de, İslâm’ın binlerce ulemasının görmediği ama İbn Haldun’un mükemmel bir şekilde teslim ettiği gibi, kriz anlarında sofistike düşünüşün, bir ayet, bir hadis ya da bir kısas üzerine yazılmış ciltlerce şerhin herhangi bir aksiyolojik değere sahip olabilmesi mümkün bulunmamaktadır. Bir *asabiyetin* başarılı olabilmesi, başka bir tabirle bireyleri yeni bir iktidar ve toplum için bir ölüm-kalım savaşına başarılı bir şekilde sürebilmesi, ancak kendisi de radikalleştirilmiş olan bir davanın basitleştirilmesi ve ezbere öğrenilebilecek bir hal kazanması sayesinde mümkün olabilmektedir. Bu nedenle, ulemanın *sahte* İslâm olarak değerlendirdiği ve gerçekten de birkaç ayetin üstünkörü öğrenilmesine dayanan radikal akide, aynı zamanda savaş döneminin tek *gerçek* akidesi olarak ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki, İbn Haldun’un öngördüğü gibi birçok *asabiyetin* aynı anda askerileştiği bir kriz anında, bu radikalleşme son derece kesif bir boyut kazanabilmektedir: *Asabiyetler* arasındaki rekabetin bir “iktidar adayı”nın ortaya çıkmasına engel olması, kendisine has bir *asabiyete* sahip olmayan, ama dinî *davayı* (ya da herhangi bir *davayı*) radikalleştiren bir aktörün, bunları gerekirse zora başvurarak “birleştirebilmesini” ve böylece elde ettiği insan kaynakları sayesinde kendi iktidarını kurabilmesini mümkün kılmaktadır. Muvahhid devletinin kurucusu İbn Tumert (ö. 1130), Afganistan’da Talibanlar, 2010’lu yıllarda Mali’deki cihadi gruplar ve IŞİD bu kategoriye tekabül etmektedir. Devletin çöküşü, toplumsal

ve topraksal parçalanma, şiddet kaynaklarına ulaşabilen aktörlerin birbirlerine karşı kullandıkları ve bir iktidar alternatifinin oluşmasını engelleyen iç şiddet, radikalleşen davanın özerkleşmesini ve “toplum üstü” bir nitelik kazanmasını da beraberinde getirmektedir. Böyle bir gelişim ise, İslâm adına başvuru olan iç şiddetin son derece tahripkâr bir nitelik kazanmasına yol açmaktadır: İktidar her zaman öncelikle “yerel”dir; “dış düşman” olarak tanımladığı *ehl el-kufr* ya da *dar ül-harb*’a yönelmeden, iktidarlar ya da iktidar adayları, bazı grupları “iç düşman” olarak tanımlamak ve “birliklerini” onlara karşı verdikleri imhaya varan savaş sayesinde sağlamamak durumundadır. Étienne Balibar’ın Hegelci bir yaklaşımdan yola çıkarak sorunsallaştırdığı sosyal, siyasi vb. projelerin, şiddet yoluyla iktidar ilişkilerine dönüştürülmesi,<sup>6</sup> bu koşullarda ancak mezhepsel aidiyetlerin ya da toplumun bir bölümünü “katli mübah” bir düşman olarak değerlendiren hâkimiyet ilişkilerinin kurulması yoluyla mümkün olabilmektedir. Suriye ve Irak’ta günümüzde gözlenen tablo, bu püritanizmin sadece bireyleri hedef almadığını, aynı zamanda sosyal-Darwinist bir nitelik kazanarak İslâm içi mezhepsel grupların birbirlerini imha etmesi boyutuna getirdiğini göstermektedir.

İbn Haldun, etnik grupların tarih sahnesine girişini ve tarih sahnesinden çıkışını sorunsallaştırarak da düşünce tarihinde özgün bir yer almaktadır. Onun nezdinde, medeniyetten çıkış, aynı zamanda tarihten çıkış anlamına da gelmektedir. Geçmişteki pozitivist miraslarına bağlı kalan sosyal bilimlerin genellikle dıştaladığı, ama Simone Weil,<sup>7</sup> Han-

---

6 Étienne Balibar, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Galilée, Paris, 2010, s. 63-70. [*Şiddet ve Medenilik, Wellek Library Konferansları ve Diğer Siyaset Felsefesi Denemeleri*, çev. Sevgi Tamgüç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014].

7 Simone Weil, *L'Iliade ou le poème de la force et autres essais sur la guerre*, Payot, Paris, 2014.

nah Arendt,<sup>8</sup> Walter Benjamin,<sup>9</sup> Sigmund Freud<sup>10</sup> ve “İkinci” Norbert Elias’ın<sup>11</sup> da dikkatini çeken medeniyetin çöküşü olgusu, günümüz Arap âleminde de ağırlıklı olarak gözlemlenmektedir. Acı olan, İbn Haldun’un 14. yüzyıl Arap âlemi üzerine yazdıklarının neredeyse harfi harfine günümüzde gözlemlediğimiz tabloyla çakışmasıdır.

İbn Haldun’un –ve Aydınlanma felsefesinin– tanımında, medeniyetin “millî” ya da “kültürel” değil de evrensel olduğu gözden ırak tutulmamalıdır. Bu nedenle de bugün Irak ya da Suriye’de yaşananın, yarın istikrarlı görünen refah devletlerinde yaşanmayacağı konusunda hiç kimse emin olamaz. Günümüz Ortadoğusu’nda yaşanan “kültürdeki kriz”e verilebilecek cevabın, umudu “medeniyet’in başka yerden yeniden yeşermesine” bağlayan “İbn Halduncu” bir cevap olamayacağı açıktır. Bu cevap bir yandan insanlık tarihinin sorgulanmasını, diğer yandan genel olarak düşünce tarihinin çıkmazı olarak İbn Haldun’un çıkmazlarının aşılmasını zorunlu kılmaktadır. İbn Haldun, çaresizliğin doğurduğu bir kinizmin temsilcisiydi. Bu tür bir kinizmden ancak, vatandaşlığı, sosyal ve siyasal katılımı *medine*’nin temeli olarak değerlendiren, hem Hobbesçuluğa hem de anti-Hobbesçuluğa alternatiflerin geliştirilmesini mümkün kılabilen yeni bir toplumsal-siyasal tahayyülle çıkabilmek mümkün olabilir.

---

8 Hannah Arendt, *Qu’est-ce que la politique?*, Seuil, Paris, 1995.

9 Walter Benjamin, *Sur le concept d’histoire*, Payot, Paris, 2013.

10 Sigmund Freud, *a.g.e.*

11 Bkz. Sabine Delzescaux, *Norbert Elias: Civilisation et décivilisation*, L’Harmattan, Paris, 2002.



## GİRİŞ

### Bir İbn Haldun Okuması<sup>1</sup>

Nihayetinde her toplumsal olgunun ardında tarih, gelenek, dil ve âdetler vardır. [...] Sosyolog, her toplumsal olgunun geçmişle yüklü olduğunu akıldan çıkarmamalıdır. Bu olgu, örneğin bir icat gibi, yeni ve devrimci bir görünümle karşısına çıksa bile... O, çok uzak bir zaman diliminde varolmuş koşulların, tarihte ve coğrafyada gerçekleşebilecek en karmaşık bağıntıların bir meyvesidir. En üst soyutlama düzeyinde dahi, ne kendi yerel dokusundan ne de onu çevreleyen tarihsel kılıftan asla tümüyle koparılmamalıdır.<sup>2</sup>

— MARCEL MAUSS

### TOPLUMLARIN PASİFİKASYONU VE GADDARLAŞMASI

“Yine mi İbn Haldun?” diye sorulduğunu duyar gibiyim. Evet; birbiriyle çelişen, keşifsel olduğu kadar umulmadık okumalara izin veren eserleriyle yine ve yeniden İbn Hal-

1 Özel olarak belirtilmediği hallerde, metinde parantez içinde sayfa numarasıyla belirtilen alıntılar, İbn Haldun'un *Le livre des Exemples*, Gallimard, Paris, 2002 Cilt 1, ismiyle (düşünürün *Otobiyoğrafi* ve *Mukaddime*'sini (“Giriş”) de içeren) Abdesselam Cheddadi tarafından Fransızcaya tercüme edilmiş eserine gönderme yapmaktadır. “H” harfi ile belirtilen alıntılar, Baron de Slane tarafından tercüme edilen ve 1852-1856 yıllar arasında devlet matbaası tarafından Cezayir’de *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique septentrionale* ismiyle 4 cilt olarak yayımlanan eserine gönderme yapmaktadır. (Bu kitabın yeni basımı için bkz. *Le Livre des exemples, Histoire des Arabes et des Berbères du Maghreb*, cilt 2, çeviri, sunuş ve açıklamalar: Abdesselam Cheddadi, Gallimard, Paris, 2012. Kitabın aslı *Kitâbu'l-Iber* adıyla yedi cilt olarak yayımlanmıştır.)

2 Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1991, s. 288 [Sosyoloji ve Antropoloji, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2005].

dun... Elinizdeki çalışma da bu türden bir okuma çabası olarak, Gabriel Martinez-Gros ile bu satırların yazarı arasında gerçekleşen fikir alışverişleri esnasında ortaya çıkmıştır. Martinez-Gros, *Esprit*<sup>3</sup> dergisinde yayımlanan bir makalesinde ve yakın tarihte yayımlanan bir kitabında,<sup>4</sup> İbn Haldun'un aslında bir medeniyet düşünürü olduğunu kapsamlı bir biçimde ortaya koyar. Burada medeniyet kavramı, devlet uzamları ve özellikle de emperyal uzamlar arasındaki bir pasifikasyon süreci olarak anlaşılmalıdır. Öte yandan İbn Haldun aynı zamanda bir kriz kuramcısıdır ve “rutinleşmiş” tahakkümden zorbalığa, iktidar ilişkilerinin ayrılmaz parçası olan şiddetten, İslâm âleminde ve ötesinde kentin [*medine, cité*] radikal biçimde kuralsızlaşmasına kadar sayısız siyasal olguyu anlamak için birçok anahtar sunar.

Bu türden bir giriş yapmamızın nedeni, söz konusu iki sürecin, yani pasifikasyon ve gaddarlaştırma süreçlerinin, medeniyetin bizzat kalbinde bir arada yer aldığını hatırlatmak içindir ve onun hem melankolik zarafetini hem de kimi zaman aşırı şiddet biçiminde karşımıza çıkan “hastalıklarını” açıklamaktadır. Ayrıca bu girizgâh, toplumsal olanı, düzenleme kapasitesi olduğu kabul edilen ama düşünümsel olmayan yasalar ve normlardan yola çıkarak tahayyül etmeye can atan “modernler” hatta “çağdaşlar” ile toplumsal ve siyasal düzenin geçiciliği meselesine takılıp kalmış olan “eskiler”i karşı karşıya getirmemizi sağlar. Sosyal bilimler, 19. yüzyıl pozitivistizminin evladıdır; başka bir deyişle dünyanın tüm kargaşasını, onun evrimini ehlileştirerek savuşturmaya çalışan bir öğretinin ürünüdür: Bu gerçeği ne kadar tekrar etsek az... Burada, başta Elias ya da Weber'den

---

3 Gabriel Martinez-Gros, “L'État et ses tribus, ou le devenir tribal du monde. Réflexions sur Ibn Khaldûn”, *Esprit*, No 1, 2012, s. 25-42.

4 Gabriel Martinez-Gros, *Brève histoire des Empires. Comment ils surgissent? Comment ils s'effacent?*, Seuil, Paris, 2014.



Durkheim'a, Bourdieu'ye kadar sayısız ve çok önemli sosyologları –tam da gözlerinin önünde gerçekleşiyor olmasına rağmen– “toplumların gaddarlaşmasını” ve şiddet olgusunu düşünmekten men eden nedenlerden biri söz konusudur. Buna karşın İbn Haldun gibi “Eski” [bir düşünür], iktidar ve kenti [*medineyi*], çöküşleriyle birlikte ele alır. İlerleyen sayfalarda da göreceğimiz gibi, İbn Haldun'un önerdiği model, incelemenin merkezine çelişkiyi koyar: Kent, şiddet olmadan kurulamaz; ama varlığını onunla birlikte de sürdüremez. Çoğunlukla sert ve vahşi bir kurucu güç tarafından ele geçirilip ehlileştirilen kent, başka birtakım güç arzularını doğurur; bu arzular kent için her zaman ölümcül olmasa da, onu sürekli mücadelenin içinde tutar. İktidar sistemli hale geldikçe, kent de gitgide sistemli bir şiddet üretmeye başlar. Çöküş söz konusu olmasa bile, zamanının büyük bir bölümünü *volens nolens* [istese de istemese de] bizzat üreticisi ve kurbanı olduğu bir şiddeti engellemeye vakfeder.

Buradan yola çıkan İbn Haldun, hem çeper bölgelerin hem de iktidar alanının dışına itilmiş grup ve kategoriler ya da verili bir tahakküm sisteminin içine sızarak askerî ya da siyasal erk formuna bürünme yetisine sahip radikal muhalif aktörler olarak düşünülebilecek bir terim olan marjların da sosyolojisini yapmayı mümkün kılar. Bu marjların analizi, onları merkezin-zıddı olarak ele alan ikili bir modelden yola çıkılarak yapılamaz; tam tersine, İbn Haldun bunların aynı anda *hem* uzlaştırıcı *hem de* istikrarsızlaştırıcı bir iktidarın, yani bizzat merkezin eylemleri sonucu oluştuğunu ve harekete geçirildiğini ortaya koyar. Buna karşılık, söz konusu marjlar, iktidarın içirme ve dışlama diyalektiğinin bir parçasıdır ve bu diyalektiğin gelişimini de bunlar belirler. Sayısız iktidar, bu marjları tümüyle ortadan kaldırmaya ya da kimi zaman bazılarını kendi düzeninin devamını sağlamak için

kullanmaya çalışırken yok olup gitmiştir. Söz konusu marjlar da, kendi içlerinde tutarlılığı sağlamaları, bir öğretiye ve direniş araçlarına sahip olmaları kaydıyla, sıra kendilerine geldiğinde bizzat merkezin nasıl tanımlanacağı konusunda söz sahibi olabilir ve hatta siyasal ve toplumsal bir kriz anında iktidarı ele geçirebilirler.

## TARİHTE “ASLİ” VE “RASTLANTISAL” UNSURLAR

İllerleyen sayfalarda da göreceğimiz gibi, kendisini çevreleyen İslâmi ortamdan ve en azından kısmen İslâm [dinine] özgü, yazgı ve tahakküm teolojisi olarak tanımlayabileceğimiz siyasal kültürden İbn Haldun’u “çekip çıkarmak” mümkün değildir. O sadece içinde yaşadığı son derece hareketli 14. yüzyılın yorumcusu değil, aynı zamanda, evvelce katılmış değilse de geniş ölçüde kodlanmış olan, İslâm’ın geçmişini ve hatta bugününü aydınlatan bir siyasal öğretinin de vârisidir. Öte yandan bu olguyu görmezden gelmesek bile, İbn Haldun ile kendisinden önceki ve sonraki ya da kendisinininkinden farklı “kültürel iklimlerden” gelen düşünürler arasında bir tür sürtüşme hatta çarpışma yaratmanın gerekli olduğunu düşündük. Her “evrensel” düşünür gibi İbn Haldun da, siyaset olgusunu kendine özgü uzam-zamanın ötesinde anlayabilmemiz açısından çok değerli ilkeler ve karşılaştırma güzergâhları sunar.

İbn Haldun esasen İslâmi bir çerçeveye dahil olsa da, “döneminin dünyasında ‘medeniyetin Güney’den Kuzey’e doğru bir altüst oluş’ yaşadığına dair ve ‘bu durumda Güney’de ve çevresinde yaratılan boşluğun kısa ömürlü olmayacağı’ kehanetini de içeren evrensel düzeyde bir yargı sunar”.<sup>5</sup> Bu örnek onun aslında tarihi ve dünyayı “kavramlar” aracılı-

5 Abdesselam Cheddadi, “Introduction“, *Ibn Khaldûn, Le livre des Exemples* içinde, s. XIV.

ğıyla düşündüğünü ve dolayısıyla “kavram üreticisi”<sup>6</sup> mertebesine yükseltilebileceğini gösterir. Bununla birlikte kavramlar sadece “kuramsal bir sistemin unsurları” değildir; onlar aynı zamanda ampirik olguları “biriktiren” ve karşılığında onları anlaşılabilir kılacak bir süreç içinde işleten “veri bankaları”dır.<sup>7</sup> Bu tanımla örtüşecek biçimde, İbn Haldun’un elbette *Mukaddime*’si ve bu çalışmada sadece ikinci öncelikle göndermelerde bulunacağımız *Tarih*’i, sadece bir *Begriffsgeschichte* [kavramsal tarih – ç.n.] örneği sunmakla kalmaz; ayrıca eserleri söz konusu kavramlar tarihine madde bir kaide sağlayacak verilerle doludur. Bu anlamda, İbn Haldun’un eseri, sorunsallaştırılmış bir tarih olarak okunabileceği gibi, aynı zamanda Arap-Müslüman dünyasında iktidar, zor ve şiddetin olgusal tarihi olarak da yorumlanabilir.

İbn Haldun’da kavramsallaştırma, tam anlamıyla bir tutarlılık ve anlam arayışının hizmetindedir. Anlatısında kullandığı tarihsel örnekler ne kadar çok olsa da, kullandığı anahtar kavramlar yaklaşık yirmi ile sınırlıdır (medeniyet, klan, iktidar, tahakküm, zorbalık, *asabiyet*, *dava*,<sup>8</sup> teslimiyet, vergilendirme, haraç, lüks...). Bu ne rastlantısal ne de onun eserlerine özgü bir durumdur. Émile Benveniste’ye göre “modern düşünce tarihinin tümü ve Batı dünyasında entelektüel kültürün temel başarıları, bir dizi sözcüğün yaratılması ve kullanılmasıyla ilintilidir.”<sup>9</sup> Aynısı İslâm dünyası için de geçerlidir. İbn Haldun’un anahtar kavramlarının özelliği, başka zaman ve mekânlarda üretilen diğer kavram-

---

6 Abdesselam Cheddadi, *Ibn Khaldûn. L’homme et le théoricien de la civilisation*, Gallimard, Paris, 2006, s. 470.

7 Giovanni Sartori, “Concept Misformation in Comparative Politics”, David Collier&John Gerring, *Concepts and Methods in Social Sciences* içinde, Routledge, New York&Londra, 2005 içinde, s. 19.

8 Ekte sunulan sözcükler dizinine bakınız.

9 Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1990, Cilt 1, s. 336 [*Genel Dilbilim Sorunları*, çev. Erdim Öztokat, YKY, İstanbul, 1995].

lar gibi, “ebedi” olmalarıdır. Çokanlamlı ve dolayısıyla kaçınılmaz bir biçimde muğlak olan [bu kavramlar], yorum tartışmalarının ortaya çıkmasına yol açabilir ve bir tür devamlılık ve gerilim diyalektiği içinde, birbiriyle “bağdaştırılabirler” ya da tersine, birçok farklı alanda eşzamanlı ya da ardışık olarak gözlemlenebilen –çelişkili olabilecek– süreçleri tarif eden araçlar olarak birbiriyle karşı karşıya getirilebilirler.

Bu kavramsallaştırma çabasının önemli birtakım epistemolojik ve kuramsal sonuçları olacaktır; çünkü İbn Haldun’un –tam da evrensel olana gönderme yapan– “asli [unsur]” ile –karmaşık ve öngörülemez biçimlere sahip olan siyasal bir kronolojinin tesadüflerinden kaynaklı– “rastlantısal [unsur]” arasında bir ayrıma gitmesine imkân tanır. Evrensel mantığın rastlantısal (ya da Eliasçı bir dilde söyleyecek olursak “konfigürasyonel”<sup>10</sup>) olana karşı direnci, İbn Haldun’u şu ya da bu hanedanlığın, mekânın hatta dönemin dar çerçevesini aşan bir yorumlama şeması kurmaya iter. (Kaldı ki bu direncin rastlantısal olan üzerinde doğal olarak hiçbir etkisi yoktur). Dolayısıyla kavramsal araçlarından yola çıkarak İbn Haldun ile diğer düşünürler arasında karşılaşmalar yapmak ya da başka bir deyişle, aralarındaki gerilim hatlarını belirlemek meşru bir hal alır. Sonuç olarak İbn Haldun’un siyasal olguya dair hem karşılaştırmalı hem de *kümülatif* bir okumaya erişebilmek amacıyla, “ya... ya da...” mantığının karşısına, “*daha az... ve daha çok...*”<sup>11</sup> mantığını koyduğu, küçük bir anakronizm tehlikesi göze alınarak söylenebilir. O halde İbn Haldun’un yöntemini “kendi analizlerinin ötesine”,<sup>12</sup> başka bir deyişle zamanının bilmediği ev-

10 Bkz. Norbert Elias, *Qu’est-ce que la sociologie ?* Editions de l’Aube, La Tour d’Aigues, 1991.

11 Giovanni Sartori, *a.g.m.*, s. 20.

12 Gabriel Martinez-Gros, *Ibn Khaldûn et les sept vies de l’Islam*, Actes-Sud, Arles, 2006, s. 38.

renlerine, hatta bizim modern dünyamıza dahi taşımamızın önünde hiçbir engel yoktur.

İbn Haldun'dan yola çıkarak bir çıkarsama yapma isteği-miz, metnimizin iç ekonomisini açıklamaktadır. Aslında sa-dece referanslarla sınırladığımız notlara bağlı kalma alışkan-lığımızdan ödün vermek zorunda kaldık; okunabilirliği artır-mak amacıyla birçok alıntı ve özeti metnin içine, analizle-rimizle desteklediğimiz örnekleri notlarımıza ekledik. Yön-tem üzerine bu bahis, sayfa altlarında sunduğumuz verile-rin bizzat metnin kendisi kadar ağırlığı olduğunu belirtmek için açılmıştır.

### **DÖNGÜSEL BİR TARİH Mİ, DEĞİŞİMLER TARİHİ Mİ?**

Burada amacımız ne İbn Haldun'un yöntemi üzerine sayısız denemelerden birini kaleme almak, ne de onun rasyonelli-ğe, ampirik kanıtların gerekliliğine, hatta bizleri gözlemle-nen “olguların”, “her yönüyle” açıklanması gibi keşifsel bir kaygıya davet eden keskin gözlemlerine değinmektir. As-lında İbn Haldun'un yöntemini tek bir cümleyle özetlemek mümkündür: Tarihçinin naif olmaya hakkı yoktur. Tarihçi-nin, doğası gereği, yatkınlıkları ve fütursuzluğu gereği şüp-heci olması nedeniyle [Aquinalı] Thomas'ın ampirik felsefe-sini benimsemekten başka seçeneği yoktur.

Bununla birlikte hem İbn Haldun'un izlediği yöntem hem de bizim halihazırda size sunduğumuz bu metinle ilgili yan-lış anlaşılmaları ortadan kaldırmak için bir uyarıda bulun-mamız gerekiyor: Oldukça yaygın bir görüşün tersine, İbn Haldun *sadece* döngüsel bir tarih modeli önermez. Ernest Gellner'in “dinamik”<sup>13</sup> olarak tarif ettiği okumalarında, hem kaçınılmaz hem de gerekli olarak tanımladığı (s. 7) değişime

13 Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, s. 31 [*Müslüman Toplum*, çev. Müfit Günay, Kabalıcı, 2012].

karşı son derece hassas bir yaklaşım sergiler. Ancak *olgu* olarak medeniyet, devlet ve iktidar, kendi özlerinden kaynaklanan doğal döngülere tâbidir. Bu ayrım, epistemolojik açıdan önemlidir çünkü tarihçiyi sürekli olarak çift yönlü olmaya, her bir olayı ve tarihsel dönemi “evrenselleştirici” bir okuma şeması “altına almadan önce”, kendi iç bağlamları ve kronolojileri ışığında incelemeye mecbur kılar:

... çarpıcı bir yol, özgün bir yaklaşım ve yöntem icat ettim. Medeniyet, kentli yaşam biçiminin benimsenmesi ve beşeri toplumun temel özellikleri hakkında açıklamalar getirdim ki, okurlar olayların nedenlerini ve hanedanlıkları kuran kişilerin hangi yollarla iktidara geldiğini kavrayabilsinler. Bu sayede taklitten kaçınabilecek; çağların ve ardından nesillerin durumunu kavrayabileceğiz (s. 8).

Böylesi bir yöntem, her defasında birbirinden son derece farkı uzam-zamanlarda da olsa, bazı sabit değerlerden menkul *aymı* iktidar oyununun döndüğünü görmemizi sağlar. Bu sayede, her bir tekil ve tikel tarihsel dönem, ona anlamını veren ve hatta onu aşan genel bir örüntünün “teyidi” haline gelir. Öte yandan burada söz konusu olan bir meta-tarih ya da gerçekleşmek için dünyevi bir uzamsal ve zamansal çerçeveye ihtiyaç duyan, kozmik bir dramının Mehdici türden bir tarihçesi değildir. Tarihçelerde ve [İbn Haldun’un anlattığı] Tarih’te elbette iyiler ve kötüler vardır; ama devamında gördüğümüz mücadelede, iyi ile kötü karşı karşıya getirilmez; aktörler, *verili* bir tarihsel anda, somut iktidar, tahakküm ve mücadele ilişkileri içinde aldıkları konumlara göre, sahnenin iyi ya da kötü tarafında yerlerini alırlar. Bu anlamda İbn Haldun, her bir tarihsel dönemin ya da incelenen her bir kategorinin kendi öznelliklerine vurgu yapsa da, aşağı yukarı materyalist bir tarih [anlatısı] sunar. İktidar oyunu, genel kural olarak üç kuşak dahilinde yeniden başlasa da, bu

kuşaklararası oyun, tümüyle yeniden yapılandırılan bir dünyanın yaratılmasıyla sona erdiği için, sıfır toplamlı yani bir taraf kazanırken diğerinin kaybettiği bir oyun değildir. Kuşakların değişimi aslında nicel olduğu kadar nitel bir kopuşa da işaret eder.

İbn Haldun'un önerdiği döngüsel tarih kuramının aslında sadece ona özgü olmadığını da belirtelim. Aristocu bu kuram, İslâm topraklarında oldukça yaygındır. Örnek vermek gerekirse, ünlü hukukçu ve fıkıh uzmanı El-Maverdi (972-1058 arası yaşamıştır ve Alboacen olarak da bilinmektedir) şöyle der:

Biliniz ki *devlet* [*dawla*], insanların iktidara biat etmeye can attığı anda, mizaçların sertleşmesiyle ve aşırı şiddet ile başlar. Ardından, bir ara aşamanın sonunda, iktidarın istikrara kavuşmasını ve huzurun egemen olmasını sağlayan sükûnet ve sağduyuya ulaşır. Nihayetinde son aşamasının bir özelliği olarak, durumu zayıflar ve istikrarsızlaşır; böylece adaletsizliğin yayıldığı ve zafiyetin arttığı bir aşamaya varır. Birbiri ardına tahta çıkan hükümdarların görüş ve kişiliklerini bu üç aşamaya göre değerlendirmek gerekir. Eskiler, devleti meyveye benzetirdi: Yemyeşildi, görünümü hoş ama tadı çok acıydı; olgunlaştığında, yumuşak ve değerli olurdu; zamanı geçtiğindeyse neredeyse bozulacak bir hale gelir ve tabiatı değişecek gibi görünürdü.<sup>14</sup>

Döngüsel tarih okuması, El-Maverdi ve İbn Haldun'dan çok sonra da geçerliliğini yitirmeyecek, 19. yüzyılda Friedrich Engels İslâm âleminin tarihini döngüsellik kavramı aracılığıyla yorumlayacaktır:

---

14 Akt. Makram Abbès, *Islam et politique à l'âge classique*, PUF, Paris, 2009, s. 274-275.