HAMİT BOZARSLAN

Lüks ve Şiddet

İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş

ÇEVİREN
MELİKE IŞIK DURMAZ

iletişim

HAMİT BOZARSLAN Lüks ve Şiddet

HAMİT BOZARSLAN • **Lüks ve Şiddet**

HAMİT BOZARSLAN 1958 Lice doğumlu olan Hamit Bozarslan tarih ve siyaset bilimi alanlarında doktorasını 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) çalışmaya başlamıştır. 2002-2008 yılları arasında, aynı kurum içinde yer alan Institut d'études de l'islam et des sociétés du monde musulman (İslâm 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 çalışması Med 21 Programı İbn Haldun ödülüne layık görülmüştür.

Le luxe et la violence. Domination et contestation chez Ibn Khaldûn
© 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

EDİTÖR Ahmet İnsel
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü 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
CİLT 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 Khaldûn

ÇEVİREN ***Melike Işık Durmaz***

iletişim

Barış ve sükûnet (*hësuschia*) 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 uzlaşıyı 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.[1]

... 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, yanılgılardan arınırız; arzularımız olduğu gibi durur, ama yanılsama yok olur... Şimdi dopdolu bir kalple, bomboş bir dünyada yaşıyoruz ve daha hiçbir şeyi deneyimlemeden, her şeye karşı inancımızı yitirmiş bulunuyoruz.[2]

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.

İçindekiler

Teşekkürler 9

Türkçe Basıma Önsöz 11

GİRİŞ

Bir İbn Haldun Okuması 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

1. Tikel, Evrensel, *Asabiyet* ve *Dava* 43

TAHAKKÜMÜN PRANGASI 43

SON DERECE ÖZNEL BİR ASALET 47

İKTİDARIN KÖKENİ: *ASABİYET* 49

ASABİYET, HAFIZA VE ZAMAN 50

İKTİDAR SINAVINDA GRUBUN CANLILIĞINI YİTİRMESİ 60

*DAVA*NIN ZAYIFLAMASI VE GÜÇ KAYBI 62

2. İktidar, Neyin İsmidir? 67

İKTİDARIN "DOĞASI" 67

DEVLET: ZOR KULLANMA İMKÂNLARININ TEKELLEŞTİRİLMESİ? 74

MÜLK: 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 *ASABİYETİ*, KRİZ *DAVASI* 149
KENT *ASABİYET*İNİN SINIRLARI 155
MARJLARIN OLUŞMASI: ANTİK DÖNEMDEN ÖRNEKLER 158
ASABİYET VE *DAVA:* 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

Terimler Sözlüğü 239
Kaynakça 243
Dizin 251

TEŞEKKÜRLER

Bu çalışma, sevgili dostum ve meslektaşım Gabriel Martinez-Gros ile yaptığımız sayısız ve çok verimli tartışmaların bir ürünüdür. Okurlarımız, kitapta ona yaptığım atıfları büyük bir zevkle okuyacaklardır. Ayrıca bu kitabın, 2012-2013 yıllarında EHESS'te Gabriel ve benim ortaklaşa verdiğimiz bir dersin katılımcılarının da son derece canlı tartışmalarıyla zenginleştiğini söylemek isterim. Son olarak, Bladine Genthon'un işbirliği ve Christina Cramerotti'nin titiz okumaları olmasa, bu çalışma sizlere ulaşamazdı. Burada hepsine teşekkürlerimi 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 toplumları 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 askıya 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 olgusuyla 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 tanık 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 "öznel"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 (*cité*) 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 "üç aşamalı" medeniyet teorisi üzerine epeyce çalışılmıştı, ama "şiddet" hakkındaki düşünceleri araştırmacıların dikkatini pek çekmemişti. Oysa Mağripli düşünür, "şiddet" ile barış değil de "pasifikasyon" arasında doğrudan bir ilişki kurmaktaydı.[1] "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 *asabiyet*e, kendilerini bir süreç içinde harekete geçirebilecek bir dayanışmaya ve radikalleşme kapasitesine değil, aynı zamanda direnişlerini

1 Bkz. Gabriel Martinez-Gros, *Brève 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, Mehdicilikten ürken bir akideyi ve akideyi tümüyle hiçleştiren bir Mehdiciliği birleştirebilmekte, birkaç ayete indirgedikleri dinî referansları son derece radikalleştirebilmekte, ölümü ölümden korkan *medine*'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[2] görmekteydi. İbn Haldun, bu marjların, kendi dinamikleri ve zaferleriyle hızlanan uzun erimli bir savaş stratejisini ve hızlandırılabilecek 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[3] bir iktidarlaşma 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 tekelleştirmekteydiler; ama iktidarlaşma, aynı zamanda bu "koruma" ve "savaşma" faaliyetlerinin finanse edilebilmesini mümkün kılabilecek bir vergilendirme sistemini ve "asayişin berkemal" olmasını sağlayabilecek bir "hukuk" sistemini de beraberinde gerektirmekteydi. Şiddetle kurulan bu iktidar, zaman içinde medenileşmekte ve ehlileşmekte, toplumu "ısırabilmesini" mümkün kılan dişlerini kaybetmekte,[4] güvenliğini ancak parayla satın alabilmekte ve üç devrelik Aristotelesçi süreç sonunda çökmekteydi. Bu çöküş, bir prensip olarak yeni bir iktidarın doğuşunu ve medeniyetin yeniden yeşermesini imkânsız kılmamaktaydı. İbn Haldun'a göre kent medeniyeti ancak "Bedevilerin" (ya da "barbarlar"ın) kentlileşmesi ve medenileşme sürecinden geçmeleri yoluyla devamlılığını sağlayabilmekteydi. Ama birbiri ardına gelen yıkım döngüleri, bir "toprağı" artık hiçbir medeniyetin mümkün olamayacağı derecede kısırlaştırabilmekteydi. Bu nedenle, son tahlilde, insanlığın "medeniyet tecrübesi" Thanatos'un zaferiyle[5] son bulabilmekteydi.

İbn Haldun'un bu analizleri, devletin temelinde hukukun değil de zorun bulunduğunu göstermekteydi, 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 kılmaktaydı. Bu diyalektik ilişki nedeniyledir ki devletin çöküşü, toplumu özgürleştirmemekte, tam tersine toplumun çöküşünü de beraberinde getirmekteydi. *Medine*'nin askerileşmesini 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 çıkamayan 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 unutmasını 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 dıştalamış bir toplum "yönetilebilir" bir toplum olarak değerlendirilebilirdi. Ama bu tür bir toplumun kendisini zaman içinde yeniden zorbalaşmaya 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 dıştalamamakta, 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, güvenlikli 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 Kerbela'nın her ne pahasına olursa olsun unutulmak ve unutturulmak istenmesi, ciddi bir hafıza kaybına yol açmış ama bilinçaltına atılanın şiddetli bir şekilde yeniden dönüşünü engelleyememiştir. İslâm tarihi, şiddetin sadece İslâm'ın "bugün"üne hâkim olmadığını, İslâm'ın kuruluş dönemini neredeyse tümüyle belirlendiğini 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 başvurmasının 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 *asabiyet*in 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 *asabiyet*in 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 *davay*ı (ya da herhangi bir *davay*ı) 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 başvurulan 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 sağlamak durumundadır. Étienne Balibar'ın Hegelci bir yaklaşımdan yola çıkarak sorunsallaştırdığı sosyal, siyasi vb. projelerin, şiddet yoluyla iktidar ilişkilerine dönüştürülmesi,[6] 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,[7] Han-

6 Etienne 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,[8] Walter Benjamin,[9] Sigmund Freud[10] ve "İkinci" Norbert Elias'ın[11] da dikkatini çeken medeniyetin çöküşü olgusu, günümüz Arap âleminde de ağırlıklı olarak gözlenebilmektedir. 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 "milli" 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[1]

> 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.[2]
>
> — 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 *Otobiyografi* 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 yılları 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*[3] dergisinde yayımlanan bir makalesinde ve yakın tarihte yayımlanan bir kitabında,[4] 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 gaddarlaşma 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 pozitivizminin 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 içerme 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

İlerleyen 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 katılaşmış 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 kendisininkinden 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".[5] 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"[6] 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.[7] 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 maddi 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*,[8] 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."[9] 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 "bağdaştırılabilirler" 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"[10]) 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 karşılaştırmalar 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...*"[11] mantığını koyduğu, küçük bir anakronizm tehlikesi göze alınarak söylenebilir. O halde İbn Haldun'un yöntemini "kendi analizlerinin ötesine",[12] 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 isteğimiz, metnimizin iç ekonomisini açıklamaktadır. Aslında sadece referanslarla sınırladığımız notlara bağlı kalma alışkanlığımızdan ödün vermek zorunda kaldık; okunabilirliği artırmak amacıyla birçok alıntı ve özeti metnin içine, analizlerimizle desteklediğimiz örnekleri notlarımıza ekledik. Yöntem üzerine bu bahis, sayfa altlarında sunduğumuz verilerin 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 rasyonelliğe, ampirik kanıtların gerekliliğine, hatta bizleri gözlemlenen "olguların", "her yönüyle" açıklanması gibi keşifsel bir kaygıya davet eden keskin gözlemlerine değinmektir. Aslında İbn Haldun'un yöntemini tek bir cümleyle özetlemek mümkündür: Tarihçinin naif olmaya hakkı yoktur. Tarihçinin, doğası gereği, yatkınlıkları ve fütursuzluğu gereği şüpheci olması nedeniyle [Aquinalı] Thomas'ın ampirik felsefesini benimsemekten başka seçeneği yoktur.

Bununla birlikte hem İbn Haldun'un izlediği yöntem hem de bizim halihazırda size sunduğumuz bu metinle ilgili yanlış anlaşılmaları ortadan kaldırmak için bir uyarıda bulunmamız gerekiyor: Oldukça yaygın bir görüşün tersine, İbn Haldun *sadece* döngüsel bir tarih modeli önermez. Ernest Gellner'in "dinamik"[13] 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, Kabalcı, 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 farklı uzam-zamanlarda da olsa, bazı sabit değerlerden menkul *aynı* 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 dramanın 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.[14]

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.

Hz. Muhammed'in dünyasındaki ayaklanmalar, özellikle de Afrika'da yaşananlar, [Avrupa'dakilerle] büyük farklılıklar gösterir. Bununla birlikte İslâm, Doğuluların, özellikle de Arapların, yani bir yandan ticaret ve sanayi ile uğraşan kentlilerin, öte yandan göçebe Bedevilerin ölçütlerine göre kurulmuş bir dindir. Ancak burada periyodik bir ihtilafın tohumları bulunmaktadır. Varlıklı ve şatafatlı bir yaşama kavuşan kentliler, kendilerini "kanun"un emirlerine sunarlar. Yoksul durumda olan, yoksullukları nedeniyle katı görenekleri olan Bedeviler bu zenginliklere ve sefaya haset ve arzuyla bakarlar. Kâfirlere zulüm salmak, ilahi emri ve hakiki imanı yaymak, kâfirlerin mallarını ganimet olarak almak için bir peygamberin, bir *Mehdi*'nin bayrağı altında birleşirler. Bir asrın sonunda, doğal olarak kendilerini onlarla aynı durumda bulurlar: Yeni bir arındırma işlemi gerekmektedir; yeni bir *Mehdi* ortaya çıkar ve aynı oyun yeniden sahnelenmeye başlar.

[...] Bunlar, dinî görünümlere sahip olsalar da, aslında ekonomik nedenlerle ortaya çıkmış hareketlerdir. Ancak, başarılı olsalar bile ekonomik koşulları değiştiremezler. Hiçbir şey değişmediği için, ihtilaf periyodik hale gelir. Buna karşılık, Hıristiyan Batı'nın halk ayaklanmalarında dinî kisve, işlemez hale gelen bir ekonomik düzene karşı saldırıların sancağı ve maskesi işlevini görür. Sonuçta bu düzen devrilir, yerine yenisi tesis edilir; bir ilerleme vardır, dünya kendi yolunda yürümeye devam eder.[15]

Bir ölçüde Ernest Gellner'in –daha sonra ortaya atılan– "sarkaç" kuramını[16] anımsatan bu metin, şaşırtıcı biçimde İbn Halduncu bir metindir; ancak tümüyle durağan ve ebe-

15 René Gallissot ve Gilbert Badia (ed.), *Marxisme et Algérie. Textes de Marx Engels*, 10/18, Paris, 1976, s. 123.

16 Ernest Gellner, "Flux and Reflux in the Faith of Men", *Muslim Society* içinde, s. 1-84.

di bir uzamda, birbirine denk roller üstlenen aktörlerle tamamen *aynı* oyunun sahnelendiğini düşünen Engels'in tersine, İbn Haldun yeniden üretimi değişim ilkesinden yola çıkarak düşünür: "Nitelikler nesilden nesile değişir ve zaten değişmeden kalmaları da imkânsızdır" (s. 318). Öğrenildiği, uygulandığı ve norm haline getirildiği haliyle (başka bir deyişle normlar üreten ve norm haline getirilen) din, aynı zamanda kuşaklar arasındaki aktarım ve kopuşlardan, kuşaklar arasındaki "mutlak zıtlaşmadan" (s. 41) da etkilenir. İbn Haldun'a göre, kimi zaman yan yana gelen, kimi zaman da hassas bir cebir ve şiddet dengesi içinde birbirleriyle zıtlaşan devlet ve iktidar kavramları, medeniyetin tek bir uzamda yeniden üretiminde ya da farklı uzamlara yayılımı ve genişlemesinde ("... medeniyetin batılılaşması", s. 8) oynadıkları roller aracılığıyla, tarih okumasının modeli ve anahtarı haline gelirler. Her bir şey, her bir insan ve buradan yola çıkarak [*kavram olarak*] bizzat medeniyet, teleolojik bir dünya anlayışına düşmeksizin, hem "özleri" hem de "koşulları" itibariyle "yeniden doğuşa ve bozulmaya tabi" (s. 392) halde bulunurlar.

Krzysztof Pomian'ın ileri sürdüğü gibi bu okuma, dünya-zamanın özgün ve karmaşık bir yorumundan kaynağını alır:

> İbn Haldun'da işleyen tek zaman, döngüsel bir zamandır; kati bir şekilde yerel bir zamandır. Peki, ama evrensel bir tarih nasıl mümkün olur? Daniel'de ve Aziz Augustinus'ta tarih evrenseldir çünkü her tapınak aynı monarşilere tâbi olmak ya da aynı dönemleri yaşamak zorundadır. İbn Haldun'da ise [tarih] ... [evrensel] bir görünümdedir, çünkü tüm toplumlar, her biri kendi ritmi içinde, aynı "astral kavuşumların" güzergâhını takip ederler. [...] Dolayısıyla Daniel ve Aziz Augustinus'a göre evrensel tarih yoğunlaştırılmıştır, yani tüm insanlık tek bir bünyede toplanmıştır. İbn Haldun'da ise evrensel tarih yaygınlaştırılmıştır, yani aynı

doğal zorunluluğa tâbi toplulukların coğrafi ve antropolojik çeşitliliği söz konusudur.[17]

İbn Haldun'un eserini yeni bir bilimin öncüsü olarak sunan ve onun ünlü cümlesini yorumlayan Pomian (bkz. *yukarıda*) "Aristocu bilim"[18] nitelendirmesini kullanır: "Gördüğümüz gibi, Mağrip'te ve belki genel anlamda Araplar açısından işlerin kötüye gittiğine inanan İbn Haldun, bu bozulmayı Aristocu yozlaşma kategorisiyle –ve onun karşıtı kuşaksal değişim kategorisiyle– birlikte düşünür."[19] Sadece İslâm [dininin] *asr-ı saadeti*, "mucizevi" ve dolayısıyla tekil bir tarihdışı an teşkil ettiği için bu okumanın bir nebze de olsa dışında kalır; oysa topluluk ya da uzam olarak İslâm [medeniyeti] onunla tam olarak örtüşür.

İBN HALDUN'UN DÜNYASI

İbn Haldun Kahire'yi "dünyanın başkenti" olarak tanımlar ve şunları ekler: "Onu görmemiş olanlar, İslâm'ın kudretini bilemezler" (s. 163). Buna karşılık, "Papalık, imparatorluk, milli monarşiler, kent cumhuriyetleri: İbn Haldun, Latin Hıristiyanlığın siyasal yaşamının bu başat aktörlerini, istemiş olsa da tanıma imkânı bulamamıştır."[20] Onun dünyası, fiilen İslâmi bir dünyadır; muazzam genişliktedir, ama Kahire'nin kudretine rağmen nefessiz kalmış gibidir. Sadece İberya'ya dayanan sınırları ya da Akdeniz'deki Hıristiyan adaları vasıtasıyla tanıdığı Batı, onun için oldukça soyuttur. Ger-

17 Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, Gallimard, Paris, 1984, s. 111.

18 Krzysztof Pomian, *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*, Gallimard, Paris, 2006, s. 94.

19 *A.g.e.*, s. 50-51. Kanıt olarak Aristoteles'ten şu alıntıyı yapar: "Her varlığın süresi ve yaşamı, onu belirleyen bir rakam vardır. Her şeyin bir düzeni vardır ve her süre, her yaşam süresi, bir döngü olarak ölçülür; bu her varlık için değişebilir; döngü biri için kısayken diğeri için daha uzundur", *a.g.e.*, s. 51.

20 *A.g.e.*, s. 43.

çekte, başka iktidar modellerinin başka diyarlarda var olduğunu bilmesine rağmen, onun yaşamının Müslüman "imparatorluklar ve hanedanlıkların yaşamından başkaca anlamı ve dayanağı yoktur".[21]

Birçoklarının vurguladığı gibi, İbn Haldun Müslüman'dır. Tam bir mümin midir, değil midir? Soruyu bu çerçevede soramayız; çünkü onda sorgulama olduğu kadar, sorgulanamaz-olan bir "ilahi akıl", yani Müslüman felsefecilerin olduğu haliyle koruyarak sorunsallaştırmaya çalıştığı bir "sorgulanmayan" da vardır. İbn Haldun'un (her aydında olduğu gibi aslında derinlerinde bir "felsefeci" barındırsa da) kendisini felsefeci olarak konumlandırmayı reddetmesi, entelektüel bir tutumdan, "sorgulanamaz olanı" ebediyete kazımanın ortodoks bir biçiminden kaynaklanır. Bu ikili konumlanma, bu örneğin ötesinde bir dikkati gerektirir. Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils crû à leurs mythes?* [*Yunanlar Mitlerine İnandı mı?*] adlı çalışmasında (ve "Katolik leoparlar" hikâyesinde)* sosyal bilimler açısından, inancın samimiyetini sorgulamanın gerçekte bir anlamı olmadığını gösterir.[22] *Aynı anda hem* inançlı *hem de* şüpheci olunabilir ve bunlar arasında bir gerilim yaşanmayabilir. En mükemmel mitler de zaten inandığımız mitlerdir; elbette onlara bağımlı kalmamak için açıklama sistemini tekleştirmemiz kaydıyla... Jean Leca'nın din üzerine bir metninde belirttiği gibi: "Hakikati, 'diğer hakikatler arasında bir hakikat' yapmak imkânsızdır."[23] İnanç-

21 Gabriel Martinez-Gros, *a.g.e.*, s. 14.

(*) Paul Veyne, Afrika'da bazı yerlerde köylülerin leoparları "Katolik bir hayvan" olarak değerlendirdiklerini söyler. Leoparların bu nedenle köylülere zarar vermediğine inanılır, bununla birlikte sürülerini leoparlara karşı korumak için köylüler ellerinden geleni yaparlar ve her şeye rağmen leoparlar sürülere saldırdıklarında ise, köylüler bunun "işledikleri günahlardan" kaynaklandığını düşünürler – ç.n.

22 Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils crû à leurs mythes?*, Seuil, Paris, 1992.

23 Jean Leca, "La démocratie à l'épreuve des pluralismes", *RFSP*, Cilt 46, No 2, 1996, s. 245.

lı ve üstelik dinî *establishment*'a dahil bir düşünür, dinini diğer başka hakikatlerle bir arada varolan ya da onlarla rekabet halinde olan basit bir "hakikate" indirgeyemez. Buna karşılık, "Müslüman olmak", yani din olarak İslâm'ı sorgulamamak ile "tarihçi olmak" ve dolayısıyla kültür, toplum ve tarih olarak İslâm'ı sorgulamak arasında gidip gelebilir. Bu noktada, Carmel Camilieri'nin "karmaşık tutarlılık"[24] adını verdiği noktaya varırız.

Sözcüğün katı anlamıyla inanç düzleminin ötesinde, İbn Haldun'un sosyolojik ve kültürel açıdan Müslüman olduğunu da hatırlatmak zorundayız. O *hem* kurulu *hem de* parçalanmış bir İslâm dünyasının ve gerçekten yoğun entelektüel yasakların ve belirsizliklerin mirasçısıdır. İbn Haldun, "*Hadis*lerin ve *ehl-i sünnet*in *rey ve içtihat* üzerindeki tarihî galibiyetinden ve *aktarım*ın *makul*, aktarılanın rasyonel üzerindeki zaferinden"[25] asırlar sonra gelir. Alfred Morabia, onun doğumundan çok daha önce, hem İslâm dininin hem de devletin, Müslüman âlimler tarafından ilki ikinciye tâbi kılınarak kanun haline getirildiğini gösterir.[26] Dürüst ve adil bir iktidar ile zorba bir iktidarın doğası hakkındaki tartışma ortalığı kasıp kavuruyor olsa da, "zorbalara ölüm" ya da "adaletsizliğe hayır" gibi parolalar adeta yasaktır. Makram Abbès'e göre İslâm din âlimleri, "bu menfur durumların, iktidar kulislerinde, siyaset makamlarını ve silahlı kuvvetleri ellerinde bulunduranlar arasında çözülmesi gerektiğini"[27] düşünür. Daha da önemlisi, [bu âlimler] "adil olana karşı gerekli/zorunlu olanı savunarak", hükümdarların "iktidar ar-

24 Carmel Camilleri, "Identité et gestion de la disparité culturelle. Essai d'une typologie", C. Camilleri, J. Kastersztein, E.M. Lipiansky ve diğ.. *Stratégies identitaires*, PUF, Paris, 1991 içinde, s. 94-95.

25 Ali Mezghani, *L'État inachevé. La question du droit dans les pays arabes*, Gallimard, Paris, 2011, s. 136.

26 Alfred Morabia, *Le Gihad dans l'Islam médiéval*, Albin Michel, Paris, 1993.

27 Makram Abbès, *a.g.e.*, s. 148.

zusunun ifadesine ket vurabilecek tüm engelleri ortadan kaldırmışlardır".[28]

Leïla Babès'in de belirttiği gibi, aslında "Sünnilik eskiden olduğu gibi şimdi de, İslâm'ın kendi kendini yok edebilecek yıkıcı gücünü denetim altına almaya yarayan, dahası pek de etkili olmayan bir araçtan başka bir şey değildi."[29] Ancak mutlak teolojik ve hukuki saflık ile şiddet, *fitne*ler* ve diğer saray isyanlarıyla dolu, [bu saflığın zıt kutbunu oluşturan] yaşanmış bir tarih arasındaki radikal kopuşu da göz önünde bulundurmak gerekir. İnkâr edilen bu kopuş, kaçınılmaz olarak entelektüel ve yorumsal açıdan bir ikiliğe neden olur: "*Dava* (görev, hakikatin ilamı) alanında kabul edilemez olan, değişimin hâkim olduğu *devlet* [*dawla*] alanında meşru bir biçimde makul hale gelebilir."[30]

Ancak İbn Haldun, kurulu bir İslâm [dininin] vârisi değildir sadece; hakkında derin bilgilere sahip olduğu tasavvuf akımlarınca irdelenmiş "somut" bir İslâm medeniyetinin de gözlemcisidir. Tasavvuf, özellikle de içinde bulunduğu bunalım zamanlarında, Mağrip'teki hukuk âlimlerinin hem düşüncelerine hem de *establishment*'larına hakiki bir alternatif oluşturur. İbn Haldun, siyasal/devletçi duruşuyla uyuşan bir biçimde, bu çevrelere son derece kuşkuyla yaklaşır: İster iktidara itaat etsin ya da duruma göre direngen bir tutum takınsın, tasavvuf daima direnişçi bir aksiyoloji ile sonuçlanabilecek, heterodoks bir düşüncenin filizlenebileceği verimli bir toprak olmuştur.

İbn Haldun'un tasavvufla ilgili tereddütlerini açıklayan bir diğer neden daha vardır: O, "Müslüman olmak" ya da mü-

28 *A.g.e.*, s. 184

29 Leïla Babès, *L'utopie de l'islam. La religion contre l'État*, Armand Colin, Paris, 2011, s. 94.

(*) *Fitne*, erken İslâm tarihinde yaşanan ve iç ayrışmaları yoğunlaştıran iç savaşlar için kullanılan tabirdir – ç.n.

30 Abdallah Laroui, *Islam et histoire*, Flammarion, Paris, 1999, s. 109.

minlerin âlemi olarak anlaşılan bir "İslâm zamanı"nın anlamı üzerine felsefi ya da metafizik herhangi bir düşünce geliştirmez –ki bunlar tanım gereği mistisizmi ilgilendiren sorunlardır. Elbette İslâm [medeniyetinin] zaman ve uzamı ile yakından ilgilidir; bunlar iktidar döngülerine, genişleme ve çöküş devrelerine gönderme yaparlar. Ancak biraz da melankolik olan bu ilgi, Aziz Augustinus'ta da gözlemleyebileceğimiz gibi dünya yaşamı ile ahiret mutluluğu arasındaki kopukluğun mekânı olarak yorumlanabilecek bir zaman tahayyülü ile ifade bulmaz. Kuşkusuz İbn Haldun'un görevi, Günter Horst'un ifade ettiği şu "silinen zaman ve tamamlanmış bir ebediyet arasında" varolan, ya da "tutkulu öznelliğin, zamana dair olanın tüm uzam ve süresini reddeden ve duyguların tümüyle vicdanın zaman dışı ânına, onun hatırasına ve sezgilerine doğru iteklediği o bitimsiz arzusu" arasındaki gerilimle uğraşmak değildir.[31] Bu anlamda İbn Haldun, Pomian'ın da belirttiği gibi döneminin ortodoks Müslümanlarından biridir.

Sorunu, uzam kavramıyla ortaya koymak da mümkündür. İbn Haldun her iktidarın pratik nedenlerle uzama yayıldığını gayet iyi bilmektedir; ancak imparatorluk tıpkı İslâm [dini] gibi, kendisini tek bir uzama hapsetmeyi asla kabul edemez. Burada, İslâm dininin başlangıcından itibaren ortaya çıkan, yönetilmesi imkânsız bir çelişki söz konusudur. Bunun kanıtı olarak ikinci Halife Hz. Ömer'in (584-644) şu sözleri gösterilebilir: "Allah'ın, fethini vaat ettiği yerlere göçenler nerede? Allah'ın, miras olarak alacağınızı vaat ettiği topraklarda, yurtlarda dolaşın" (s. 405). Bu fetih çağrısının, Hz. Ömer dahil bazı engellere takılacağını göreceğiz; ancak şimdilik, o dönemde İbn Haldun'un İslâm [dininin] mülkünü nasıl kavramak gerektiğini bilmediğini belirtelim. Peki,

31 Günther Horst, *Le temps de l'histoire. Expérience du monde et catégories temporelles en philosophie de l'histoire de Saint Augustin à Pétrarque, de Dante à Rousseau*, MSH, Paris, 1995, s. 27 ve 34.

bu durumda İslâm [medeniyetinin] uzamı nasıl tasvir edilebilir? Söz konusu medeniyet ve kültürün en geniş sınırlarına ulaşması ile parçalara ayrılarak güç kaybetmesinin eşzamanlı olarak gerçekleşmesini nasıl açıklayabiliriz? İslâm dininin uzun erimli zamanının ("Yedi Hayat...")* aslında aynı zamanda [medeniyet olarak] "İslâm mülkü"nün dur durak bilmeyen *fitne*, çatışma ve şiddet zamanları olduğunu nasıl anlayabiliriz? Bu türden sorular ("İslâm eski gücüne nasıl kavuşabilir?", "Yeni bir halifenin seçilmesi mümkün müdür?"...), günümüzde de İslâm âlemini öylesine meşgul etmektedir ki, artık İslâm dinini sadece ruhani boyutuyla düşünme imkânı kalmamıştır.

İbn Haldun, Müslümanların öğretileri ile kendi gerçeklikleri arasındaki zıtlık nedeniyle içinde bulundukları tahammül edilemez durumun farkındadır:

> Müslüman topluluklarda cihat (kutsal savaş) dinî bir ödevdir, çünkü İslâm'ın evrensel bir amacı vardır ve tüm insanlar ister gönüllü olarak, ister zor yoluyla onu kabul etmek zorundadır. Ayrıca hilafet ve dünyevi iktidar, hükümdarın her iki yönteme de gücünün yetmesini sağlayacak biçimde kurulmuştur.
>
> Diğer toplulukların evrensel bir amacı yoktur ve kendilerini müdafaa dışında dinî bir ödev olarak kutsal bir savaşı sürdüremezler. Dinî yetkililer burada hükümet işleriyle ilgilenmez. İktidarı ellerinde bulunduranlar, iktidarlarını dinle ilişkisi olmayan tali nedenlerle ve doğasında iktidar arzusu olan dayanışmacı birlik ruhunun basit bir sonucu olarak uygularlar [...]. Onların, İslâm'da olduğu gibi diğer milletleri tahakküm altına alma zorunlulukları yoktur.

(*) İslâm dininde yedi hayat ve âlem olduğu fikrine atıf yapılmaktadır. Önce ruhlar âlemi, ardından ana karnı ve ardından dünya hayatı gelir. Diğer dört hayat ise, kabir âlemi, mahşer âlemi ve sonsuza dek sürecek olan ahiret âlemidir; ki bunlar cennet ve cehennem olarak iki yaşam evresine ayrılırlar – ç.n.

> Onlardan tek istenen, kendi topraklarında dinlerini tesis etmeleridir (s. 532).

... ve elbette kendi topluluklarında dayanışmacı bir birlik ruhu yaratmaları, tıpkı Papa'nın çabaladığı gibi *İmparator* (s. 538) olarak adlandırılan güçlü bir hükümdarın ortaya çıkmasını teşvik etmeleri de beklenecektir.

Ancak İbn Haldun hem imanın hem de kudretin koşulu olan "cihat" emri ile İslâm'ın çıplak gerçekliğini oluşturan parçalanma arasındaki gerilimi çözmekteki zaafını dile getirmekten başka bir şey yapamaz. Aynı şekilde, birer memur haline gelen ve bu nedenle din ya da devlet öğretisi olarak İslâm'ı farklı topraklara taşımaktan âciz olan din adamlarının durumunu da ortaya koymak zorundadır; ne kadar incelikli olursa olsun, [bu âlimlerin] cihat teorileri ancak pratikte uygulanmaması halinde değer taşımaktadır. İslâm dünyasının sürekli çöküşüne, içindeki kopukluklara ve din olarak İslâm'ın dünyaya anlam yükleme konusundaki yetersizliğine dair tasvirleri bundan kaynaklanır. Temelde kendi zamanından, kendi uzamından çıkarak yaptığı bu okuma, onun geçmişe dönük olarak İslâm'ın neye dönüşmüş olduğuna dair bir yorumlama çerçevesi sunmasına, [bu çöküşü] birilerinin dine ihanet etmesi, onu yozlaştırması ya da birilerinin Hz. Peygamber'in ve *Raşidun*'un [Dört Halife] yolundan korkakça sapması nedeniyle değil, dinin dünyevileşmek zorunda olması ile açıklamasına imkân verir. Bu türden bir yaklaşım, geçmişe bakışımızı da etkileyecektir. Hichem Djaït bu bakış açısı değişikliğinin anlamını şöyle özetler: "Bu perspektifte İslâm, yeni bir dünyanın şafağı değil, ancak üzerinde kefenlerin en güzelini, en sahicisini bulacak bir kültürün alacakaranlığı olacaktır."[32] Aslın-

32 Akt. Thierry Hentch, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Minuit, Paris, 1988, s. 229 [*Hayali Doğu*, çev. Aysel Bora, Metis, İstanbul, 2008].

da İbn Haldun'un izinden giderek vurgulamamız gereken nokta, din olarak İslâm'ın, Müslüman bir dünyayı, toplum, kültür ve iktidar olarak İslâm'ı kurmuş, ancak onu muazzam biçimde ehlileştiren dünyanın doğasını kesinlikle değiştirmemiş olmasıdır.[33]

33 İslâm, bu türden dünya koşullarıyla meşgul olmak durumunda olan tektanrılı dinlerden sadece biridir. Ancak Krzysztof Pomian'ı takip edecek olursak, "Aziz Augustinus momentinin" Hıristiyanlığa, kurtuluş zamanını erteleyerek bu dünyaya kanaat getirmek konusunda bir fırsat sağladığı, ancak İslâm dininin bu tarihsel-eskatolojik "ikileşmeyi" gerçekleştiremediği kanısındayız.

Pomian da buna koşut olarak İbn Haldun'un "konu hakkında oldukça bilgi sahibi olmasına rağmen" eserinde Haçlı Savaşları üzerine bir yoruma neden rastlanmadığını sorgular. Bkz. Krzysztof Pomian, *Ibn Khaldûn*, s. 47. Haçlı Savaşları onun için bir tür "kâfirlerin cihadı" olarak yorumlanabilir mi? Yoksa Avrupa'dan yükselen basit bir *asabiyet* akını mıydı? Bu, üzerinde düşünülmeyi hak eden bir sorudur. Her koşulda, Hıristiyanları (Frankları ya da Romalıları) anlattığı pasajlarında, Müslüman iktidarlara da uyguladığıyla aşağı yukarı aynı yorumlama çerçevesini benimsemiştir (H3-117).

1

Tikel, Evrensel, *Asabiyet* ve *Dava*

Dedelerimizin tırnağı bile etmeyen,
Babalarımızın nesli,
Daha kötü oğullar
Yarattı bizlerden;
Onlar ki daha da kötü
Nesilleri oluşturacaklar.[1]

– Horatius, İÖ 65-8

Tanrı lanetlesin: "Mükemmeliyet kadim olanların imtiyazıdır" diyenleri! Çünkü bu umde uğruna onca güzel şey toprağa gömüldü ve onca insanın şana ulaşması engellendi.[2]

– İbn Hayyan, 987-1076

TAHAKKÜMÜN PRANGASI

İbn Haldun'un bakış açısına göre, her tür devlet kurma teşebbüsü belirli bir grubun tüm kaynaklarının harekete geçirilmesini gerektirir. "Tikel" olan, evrensel devlete ulaşmak için "tahakküme" başvurmak zorundadır; tahakküm olmaz-

1 Horace, *Odes*, III, 6.

2 Akt. Brigitte Foulon ve Emmanuelle Tixier du Mesnil, *Al-Andalus. Anthologie*, Garnier-Flammarion, Paris, 2009, s. 289.

sa zamana ve uzama nüfuz edemeyecektir. Ancak bu amaca ulaşmak için, bir halk ya da büyük bir kabile tahakküm altına alınmaya bizzat rıza göstermelidir. Bu anlamda İbn Haldun'da "tikel olan", Marx'ın tarihsel hedeflerini gerçekleştirmek için yok olmayı kabul etmek zorunda olan proletaryasına benzer. Fakat Marx'ta bu çözülme, dünyanın niteliklerini değiştirmeye ve tarihi de nihayetine ulaştırmaya yazgılı iken, İbn Haldun'da tarihin bir sona ulaşması imkânsızdır; çünkü bir tikelliğin evrensellik lehine ortadan kalkması, yeni bir iktidar döngüsünün yeniden inşasının da başlangıcıdır.[3]

3 "Tikel olan", siyasal hegemonyasını ve tahakkümünü, yani tanım gereği evrensel olan bir "iktidarı" inşa ettikten sonra yine "tikel" olarak kalabilir mi? İbn Haldun, bu konuda bir tartışma yürütmez ama derinlemesine incelediği bir vakada, bu türden bir iktidarın yine de saf bir "odağı" koruyabileceğine, onu kutsal bir mabet haline getirmesi koşuluyla bunun mümkün olabileceğine işaret eder. Burada söz konusu edilen, Muvahhidler (12.-13. yüzyıllar) örneğidir. Bunun elbette derinlemesine incelemelerle sınanması gerekir ama türünün tek örneği olabilir ya da benzediği bir başka örnek varsa o da Sünni İslâm tarafından sapma olarak görülen Alevi yönelimli İsmaililik ya da Nusayrilik olacaktır. İbn Haldun'un Muvahhidlerden bahsettiği pasajları son derece önemlidir. Öncelikle Muvahhidlerin amansız yükselişinin canlı bir tasvirini yapar. Bu süreç, Eşari [mezhebinden] ve rasyonel, tam anlamıyla Şiilik karşıtı bir reformcu olan, Murabıt iktidarı karşısında kazandığı ilk zaferlerinin ardından kendisini *Mehdi* ilan eden ve *İmam*'ın yanılmazlık öğretisinin yoluna giren İbn Tumert'ın (El-Mehdi Muhammed İbn Tumert, ö. 1130) hükümdarlığıyla başlar. İbn Tumert'in yaşadığı çelişkilere, bizzat onun zaferinin koşullarını hazırlayan çelişkilere bir bakalım: Doğası gereği heterodoks olan Mehdici bir beklenti ve özellikle Şii nitelikte olan yanılmazlık öğretisi ile birleşmiş mutlak bir ortodoksluk; bu simya öylesine alışılmadıktır ki, İbn Tumert'in aksiyolojik gücünü on kat artırmıştır. Öte yandan İbn Haldun'un Muvahhidler hakkında verdiği bilgilerin en önemlileri, bu hızlı yükselişlerine değil, çöküş dönemlerine dair bilgilerdir:

"Fas'ın fethinden sonra, Abdulmümin sülalesinden geriye kalanlar Tinmellel dağlarına, yani iktidarlarının ilk merkezine, tarikatlarının beşiğine, halifelerinin mezarı başına, ata yurtlarına, imamlarının ve Mehdilerinin mabedine çekilmişlerdi. Burası onlar için daima kutsal bir mekân olmuştu ve her seferin arefesinde hayır duasını almak için ve kılıçları keskin olsun diye İmam'ın [İbn Tumert] mezarını ziyaret ederlerdi. Bu hac ziyaretini en kutsal görevlerden biri olarak görürlerdi", (H4-82).

Tinmellel dağları aynı zamanda bir sığınaktır:

"... Meriniler'in saldırılarından kurtulmayı başaran tüm Muvahhidler buraya sığındılar ve Abdulmümin soyundan Ishak'ı hükümdar ilan ettiler. 669 yı-

İbn Halduncu siyasal formül kolayca kendini ortaya koyar: "Tikel" olanı, iktidarı ortaya çıkarmış olan etnik grubu, kabileyi ya da dayanışmacı topluluğu yok etme zorunluluğu, iktidarı kuruluş anında yüceltirken ardından zayıf düşmesine neden olur:

> Evrensel devletler, yandaşlık ya da kan bağı aracılığıyla kurulan birlik ruhu sayesinde, uzun bir dönem boyunca birbiri ardına kralların tahta çıktığı devletlerdir. Dayanışmacı birlik ruhu, iktidarı ellerinde tutmalarının ve tahakkümlerinin temelini oluşturur. Bu durum, çöküşlerine kadar, yeni gelenler onlara galebe çalıp birlik ruhunun verdiği imkânla onlardan iktidarı söküp alıncaya dek devam eder ve bunlar, önceki hanedana tâbi olan vilayetleri ele geçirirler. Ganimetleri karşılıklı olarak klanlarının cesaretine, kahramanlığına ve gücüne göre paylaşırlar (s. 199).

İbn Haldun, klasik hukuk âlimlerinin tesis ettiği gelenek içinde, İslâm'da adalet şartına vurgu yapar ve baskı kadar adaletsizliğe de karşı çıkar. Bununla birlikte, fiili olarak tahakküm ile herhangi bir sorunu yoktur, çünkü tekrar tekrar göreceğimiz gibi, tahakküm somut olarak mevcuttur; o bir olgudur ve inandırıcı olmak için gerekirse en açık biçimde kendini ortaya koymak zorundadır. İktidarın, tebaa ile arasında tesis ettiği mesafe, bizzat tahakkümünün simgesidir. Burada, tahakkümün kaba bir biçimde ifşa olmaması için hukuki sistem tarafından ve hukuki sistem altında giz-

---

lında (1270-1271) Ömer El-Murteda'nın kardeşi olan yeni halifelerine bağlılık yemini ettiler", (H4-82).

Yeni iktidarın bu "Kutsal Dağa" ricat etmelerine cevabı bir o kadar sert oldu; devrik iktidarın en simgesel, en mahrem ve paylaşılamaz değerlerini ortadan kaldırdırlar:

"... Merini kabileleri tüm Tinmellel dağını yakıp yıktı; halifelerin, Abdulmümin soyundan gelenlerin dahi mezarlarını yağmaladılar ve Yusuf ile oğlu Yakup El-Mansur'un kellelerini cansız bedenlerinden ayırmak için mezarlarından çıkardılar", (H4-83).

lenmesi gerektiği Avrupa'daki tarihsel durum ile bir karşıtlık gözlemlenmektedir.[4] Kuşkusuz Avrupalı bir hükümdarın övündüğü hukuk, aynı zamanda güce de dayanır (bkz. *aşağıda*, Benjamin ve Derrida); ki bu güç, İbn Halduncu olarak tarif edebileceğimiz bir perspektifte "gerekçelendirilmeye değil, meşrulaştırılmaya"[5] ihtiyaç duymaktadır. Bununla birlikte, her ne kadar yanıltıcı da olsa, bu hukuk cilası farklı bir hukuk rejimini uygulamaya koyar. Ayrıca farklı düşünce düzlemlerini, "kendi mukavemet güçleri olan ve bir anlamda kendilerine özgü teknolojilere sahip, önceden olduğu gibi şimdi de genelleşmeye devam eden mekanizmalarca ve küresel tahakküm biçimlerince yeniden kuşatılan, kolonileştirilen, kullanılan, saptırılan, dönüştürülen, yeri değiştirilen, genişletilen vb. iktidar mekanizmalarını"[6] devreye sokar. İşte bu egemeni kutsamaya yazgılı ***hukuk çerçevesi*** içinde bir başka hukuku, yani "bizden olmayanları" tasfiye ederek "sefaletin ve başkaldırının silahı"[7] İncil'i hâkim kılmak mümkün olmuştur. Bu noktada, Hıristiyanlık ile İslâm dini arasında hem bir koşutluk, hem de kökten bir ayrım saptanabilir. İslâm'da da *Kuran*, herkese kendi *rızkının* teminatını veren "hakiki İslâm" çağrısı için kullanılabilir. Öte yandan hukuk öyle kodlanmıştır ki, *tüm* fatihlerin tahakkümüne onay verir; "hak yolundakiler", yasa gereği, devletin gö-

4 "Hukuk kavramının Ortaçağ'dan bu yana üstlendiği esas rol, iktidarın meşruiyetini sabitlemektir. Hukuk kuramının etrafında şekillendiği temel sorun hükümranlık sorunudur. [...] Bu, hukuk söyleminin ve tekniğinin, iktidarın içinde tahakküm olgusunu eritmek ve kısıtlamak ya da maskelemek istenen bu tahakkümün yerine iki şeyi koyma işlevini üstlendiği anlamına gelir: Bir yandan meşru hükümranlık hakları ve diğer yandan yasal zeminde bir itaat zorunluluğu", Michel Foucault, *"Il faut défendre la société". Cours au Collège de France, 1976*, EHESS, Gallimard, Seuil, Paris, 1997, s. 15 [*Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, YKY, İstanbul, 2008].

5 Rosemary H.T. O'Kane, Terror, *Force and States. The Path from Modernity*, Edward Elgar, Cestenham, 1996, s. 13.

6 Michel Foucault, *"Il faut défendre la société"*, s. 27.

7 *A.g.e.* s. 62 ve 64.

revlisi *ve* yargıcı olarak bu sıfatla herhangi bir dava adına ve özellikle dinî bir amaç adına dile getirilen her tür talebe karşı *onun* [devletin] düzenini korumakla yükümlüdürler.

SON DERECE ÖZNEL BİR ASALET

İhtiyarlamak, iktidarın kaçınılmaz ve tedavisi imkânsız hastalığıdır: "Devletin, tükeneceği güne dek devasını bulamayacağı bir beladır" (s. 448), ancak bu aynı zamanda zenginlerin ya da daha doğrusu sonradan servet sahibi olanların, iktidara ortak olmayan ve "lüksten ve onunla ilişkili şeylerden uzak yaşadıkları için yaşlanmanın etkilerinden" (s. 406) kurtulmayı başaran bir kabilenin üyelerinin de hastalığıdır; bu konuya ileride tekrar döneceğiz. İbn Haldun'un *Tarih*'inde bu türden çokça örnek vardır; hatta Hz. Peygamber'in mensup olduğu ve bazı kolları çölde kalmayı bilinçli olarak tercih etmiş Kureyş Kabilesi'nde bile örneklerini bulabiliriz.

Tikel bir varlık, bir grup ya da kabilenin, iktidarın kurucusu ve dolayısıyla tarihin bir aktörü olarak ortaya çıkabilmesinin nedeni, mevcut bir hükümdarın karşısında kadim bir hukuka sırtını dayaması değil, kendi iç dayanışmasını harekete geçirmeye muktedir olmasıdır. Ancak iktidarı tesis edecek olan da herhangi bir tikellik değildir. [Bu tikellik], bir grubun *mevcut* iktidara dışsallığı ve bu mesafenin yarattığı asalet arasındaki içkin bir diyalektik aracılığıyla oluşur. Bu varlık, yerleşik bir iktidar memnun olup onu içerdiği için değil, onun dışında konumlandığı için asildir:

> ... her tür asaletin başlangıcında [...], bir dışsallık durumu söz konusudur. Yönetim kademesinin ve soylular sınıfının dışında, aşağılanmış bir konumda, ünden, şandan yoksun bir durumdasınızdır. Bu, yaratılan her şeyde [nesnede] olduğu gibi her tür asalet ve şöhretin öncesinde de, bunlar-

dan yoksun olunduğu anlamına gelir. [Her şerefin ve asaletin yok olma hali, var olma halinden öncedir] (s. 392-393).

Bir halk ne kadar tek başına ve diğerlerinden uzakta yaşamaktaysa, tahakküm kurmaya bir o kadar meyilli olur (s. 395).

Sonuç olarak bir halkın tarih sahnesine çıkıp ilerlemesi için, uzaktan, tarihin dibinden gelmesi gerekir. Burada Ortaçağ Avrupası modelinden oldukça uzak bir noktada duruyor gibiyiz; ancak belki de Antikçağ'ın sonunda ulaşılan modele daha yakın olduğumuz düşünülebilir: yani asil ailelerin, öncelikle o eski "barbar"lardan olmalarının kendilerine sağladığı askerî deneyim ve zaferlerle yükseldiği döneme. Aslında Jacques Derrida'nın izinden gidecek olursak diyebiliriz ki iktidar, hukuki bir meşruiyet edinmeden önce, ellerinde bir güç/kudret üretme kapasitelerinden başka silah bulunmayan "dışlanmışlar" yaratır: "Başarılı bir devrim, 'başarılı' biçimde tesis edilen devlet, (bir ölçüde *felicitous, performative speech-act* anlamında), *hemen ardından,* daha önce üretmeye yazgılı olduğu şeyi, yani üretilen şiddeti okumaya, ona bir anlam, bir gereklilik atfetmeye ve özellikle de meşruiyet kazandırmaya yarayan yorumlama modellerini, diğerlerinin yanı sıra burada söz konusu olan yorumlama modelini, yani kendini meşrulaştırma söylemini üretecektir."[8]

8 Jacques Derrida, *Force de la Loi. Le "fondement mystique de l'autorité"*, Galilée, Paris, 1994, s. 80. Derrida bu "performatifliğin", *double bind* olarak adlandırdığı çözümsüz bir analitik sorunu ortaya koyduğunu gösterir: "... bir yandan, kurucu şiddeti eleştirmek *daha kolay* görünür; çünkü önceden var olan hiçbir yasallıkla kendini gerekçelendirmesi mümkün değildir ve bu nedenle vahşi olarak görülür. Ancak öte yandan –ve bu tersinden okuma buradaki fikrin temelinde yer alır– aynı kurucu şiddeti eleştirmek *daha zordur*, çünkü önceden var olan hiçbir hukukun kurumları önüne çıkarılamayacağı için onu eleştirmek meşru değildir: [Kurucu şiddet] bir hukuk tesis ettiği andan itibaren, var olan hukuku tanımayacaktır. Bu çelişkinin iki ucu arasında, herhangi bir tarihsel ve zamansal *continuum*'a ait olmayan ancak önceki bir hukuka dair bir şeyler üzerinde –onu genişleterek, radikalleştirerek, bozarak, metaforlaştırarak

Belirli bir tikelliğin yerleşik bir iktidar ile arasındaki bu devamlılık ve/veya kopuş varsayımı, İslâm topraklarında bazı toplulukların zaman içinde evrimini anlamamızı sağlar. Örneğin, Lübnan ve Irak'ta, tarihsel olarak dışlanmış olan Şiilik ile tarihsel olarak egemen konumda olan Sünnilik arasında paralel bir okuma önerisi yapılabilir. Aslında, bu uzamların her ikisinde de Şiiler, tam da *dışsallık* durumları nedeniyle topluluğu bir araya getirecek bir *dava* aracılığıyla güçlü ve sağlam bir *asabiyetin* doğmasının önünü açabilmiştir. Oysa bütünleşik bir topluluk haline gelmelerine ve bir *habitus* ile donanmalarına, Koyré'nin kullandığı anlamıyla[9] ezoterik bir örgütlenme ve bilgiye ulaşmalarına izin veren tarihsel marjinalliklerine rağmen Sünniler, bin yıldan uzun bir süre içinde bürokratikleşmiş, dolayısıyla devletin kendisine tanıdığı uzam dışında yaşamak ve militanlaşmak konusunda sıkıntı çekmiştir.

İKTİDARIN KÖKENİ: *ASABİYET*

İbn Haldun'a göre "doğa durumu bireyci değil, kabileseldi":[10] Bu tasvir bize iktidarın kökenleri hakkında son derece özgün bir okuma sunar. Ona göre iktidarın kökenlerini Rousseau'da ya da Hobbes'ta gözlemlediğimizin aksine, tarihin o ilk sayfalarında değil, çok daha alçakgönüllü biçimde, bir hanedanlığın başlangıç döneminde, başka bir deyişle büyük babalarımızın neslinde aramamız gerekir. İşin çelişkili yanı, eğer her nesil kendi mitsel altın çağını çok uzak bir geçmişte değil, kendi atalarının tarihinde buluyorsa, her neslin, bilmediği köklerine dair bir unutkanlıkla, tüm insanlığa ortak bir unutkanlık olgusuyla malul olmasından-

ya da metonimikleştirerek– yeni bir hukukun tesis edildiği –ki bu figür bundan böyle savaş ya da genel grev ismini alır– o zorlu *devrimci an* sorunu, *istisnai karar* sorunu yer alır", *a.g.e.*, s. 98.

9 Bkz. Alexandre Koyré, *Réflexions sur le mensonge*, Allia, Paris, 1998.

10 Ernest Gellner, *Muslim Society*, s. 24.

dır. İbn Haldun ile Hobbes ve Rousseau arasındaki ölçek farkı, onun iktidar kuramını anlamak açısından önemlidir. Buna tekrar döneceğiz.

İbn Haldun'da "kökenler" kavramının temelinde *asabiyet* vardır. Kavranması oldukça güç olan çokanlamlılığını koruyabilmek için, *dayanışmacı birlik ruhu* ya da *grup dayanışması* olarak tercüme etmek yerine, *asabiyet* sözcüğünü kullanmak gerekir. Aslında Muhammed Talbi'nin de belirttiği gibi *asabiyet,* "hem bir grubun bütünleştirici gücü, hem grubun kendi özgüllüğü ve ortak amaçları hakkındaki bilinci, hem de iktidar yolunda onu ister istemez harekete geçirip yansıtan gerilim"[11] anlamlarına gelir. Benzer biçimde bu kavram "gayet diyalektik bir bileşendir: Onun gerçekleşmesi, kendisine içkin çelişkilerin etkisiyle kendi kendini yok etme sürecini de başlatır".[12] Dominique Chevallier'in çevirisinde, "dayanışmacı bütünleşme eğilimi"[13] olarak adlandırılan bu kavram, Michael G. Hudson'a göre, "Almanların *volk* [kavramına] *grosso modo* denk gelen, milliyetçi Arap terimi *kavim* ile büyük benzerlik gösterir."[14] Son olarak, "devletin tesisine ya da bekasına çağrı niteliğinde, Bedevilere özgü dayanışmacı şiddet" anlamına gelir.[15]

ASABİYET, HAFIZA VE ZAMAN

Sosyal bilimler, –somut kaynaklara dayanıyor olsa bile aslında her zaman inşa edilmiş olan– hafızayı tanımlamakta oldukça zorlansa da, dünyanın düzenlenişinde onun başat bir

11 Muhammed Talbi, *Ibn Khaldûn et l'histoire*, Maison tunisienne de l'édition, Tunus, 1971, s. 44.

12 *A.g.e.*, s. 47

13 Dominique Chevallier, *Vapeurs de sang. Le Moyen-Orient martyr*, Actes Sud-Sindbad, Arles, 2008, s. 155.

14 Michael G. Hudson, *Arab Politics. The Search for Legitimacy*, Yale University Press, New Haven&Londra, 1977, s. 36-37.

15 Gabriel Martinez-Gros, *a.g.e.*, s. 236.

rol oynadığının farkındadır.[16] Hafıza sorunu ya da daha doğrusu kaçınılmaz hafıza kaybı sorunu, İbn Haldun'un eserinde birçok defa karşımıza çıkar. İbn Haldun bunu öncelikle belirli bir grubun referans çerçevelerinin, özellikle de dilsel referanslarının değişimi ile açıklar. Bu sayede "kibri içinde boğulmuş", prenslikler ve kentler kurarak "diğer halkları hakir görmüş" bir kabileden, yani Zenate Berberilerinden bahsederken bu dil değişiminin bir hafıza kopuşuna neden olabileceğini gösterir:

> ... diğer kabilelerle yaptıkları savaşlar, komşu halk ve krallıklarla yaşadıkları sürtüşmeler, hükümranlara karşı yürüttükleri muzaffer seferler, ancak muharebe ve çatışmalar sayesinde ve muğlak bir biçimde bilinebilmektedir; zira ayrıntıları muhafaza etme konusunda pek özen göstermemişlerdir. Bu ihmalin nedeni, İslâmiyet'in zaferinin ardından Arap dilinin ve yazısının kullanımındaki büyük ilerleme olmuştur: [Arap dili] yerel hükümdarların saraylarında ağırlık kazanmaya başlar ve bu nedenle Berberi dili o ilkel sertliğinden kurtulamaz (H3-305).

Benzer biçimde, "El-Methena olarak adlandırılan ilkel Huari topluluğu [...] Berberi dillerini unutup, yerine Arapların daha zarif dilini öğrenmiş ve kendi eski lehçelerinden tek bir sözcük dahi anlayamaz hale gelmiştir" (H1-278).

Öte yandan bir sonraki pasajda göreceğiniz gibi, dildeki ya da belirli bir gruba özgü referans çerçevelerindeki değişim, kolektif hafızanın yok olmasının tek sebebi değildir:

16 Berger ve Luckmann'ın belirttiği gibi "sembolik evren, tarihi de düzenler. Tüm kolektif olayları, geçmişin, bugünün ve geleceğin içinde yer aldığı uyumlu bir bütünlük içinde konumlandırır. Geçmişe dair, bir kolektivitenin içinde sosyalleşmiş tüm bireyler tarafından paylaşılan bir 'hafıza' tesis eder. Geleceğe dair, eylemlerin projeksiyonları için ortak referans çerçeveleri tesis eder", Peter Berger&Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité,* Méridiens Klincksieck, Paris, 1986, s. 141 [*Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, Paradigma, 2008].

> Bu, çoğu insanın anlayamadığı bir durumdur. İnsanlar devletlerinin temellerinin atıldığı dönemleri unuttuklarından, buna pek dikkat etmezler. Öyle uzun bir zaman, nesiller boyunca kentlerde yaşamışlardır ki, hâkim hanedanlığın temellerinin ne zaman atıldığı hakkında artık hiçbir şey bilmemektedirler. Sadece otoritesinin yerli yerinde olduğunu, halkın ona tâbi olduğunu ve iktidarını güçlendirmek için artık o birlik ruhuna ihtiyacı olmadığını görürler. Birlik ruhunun ve yaratacağı etkinin unutulması durumu, aradan uzun zaman geçtiği ve dahası ülkeleri yok edildiği ve kabileleri de yurtlarından edildiği için, genel olarak artık [birlik ruhuna] ihtiyaçları olmayan Endülüs halkında gözlemlenebilir (s. 417-418).

Bu pasaj bize tümüyle olağanüstü görünüyor. İbn Haldun bir hanedanlığın ömrünün genellikle üç nesli aşamayacağını birçok defa belirtmiştir. Üç neslin ömrü süresinde kurulan, sağlamlaşan ve ardından parçalanan iktidar, çöküş ânına dek bir çifte hafıza kaybını üreten aygıt olarak çalışır:

- Öncelikle kendine dair bir hafıza kaybı söz konusudur: Çünkü iktidar gücünü pekiştirirken, ardından lüksü üretip onun esiri haline gelirken, aslında kendisi için "geçmişin artı değeri"[17] niteliğindeki tüm tarihsel hafızadan mahrum kalır, kendi geçmişini unutur. Bu noktadan itibaren, bir kriz anında ya da büyük bir tehlike karşısında kendisini savunamaz hale gelmesine şaşmayız; çünkü yaşamını devam ettirmek için gerekli kaynakları bulabileceği, sırtını dayayacağı soy bilincini ortadan kaldırmıştır.
- Ardından genelleşmiş bir hafıza kaybı söz konusudur; çünkü bir olgu haline gelecek kadar sıradanlaşan ve

17 Gabriel Martinez-Gros, *a.g.e.*, s. 116.

herkesin cesaret ve çabasını gerektiren bir mücadelenin konusu olmaktan artık çıkan iktidar, kendi tebaasına da kendi tarihlerini unutturur. Böylece, iktidar kendisini "an"a asılmış ya da daha doğrusu zamansal derinliği olmayan genişlemiş bir şimdiki zamanda buluverir. İbn Haldun, belirli bir grubun ya da tarihsel zamanın hafıza genişliği hakkındaki analizleriyle devletlerin ve ayrıca toplumların yaşadığı krizlerin tarihsel sosyolojisini yapabilmek için önemli bir unsur sunar.

Ancak hafıza kaybının, bunlardan çok daha derin bir diğer üçüncü düzeyi daha vardır. Leïla Babès, psikanalitik bir okumaya girişmeksizin şöyle der: "Hz. Muhammed'in bir oğlu olmaması gerekiyordu; çünkü ona aktarabileceği bir babalık hafızası yoktu. O'nun asıl mirası tüm inananlara, tüm insanlığa yönelmişti."[18] Bu aslında peygamberliğin genel bir kuralıdır: Peygamberler ya yetimdir ya da dünya üzerinde bir babaları yoktur; gömmeye çalıştıkları bir dönemin hafızasını aktarmak gibi bir görevleri yoktur. Ancak aynı zamanda erkek çocukları da yoktur (hatta hiç çocukları yoktur) ve bu, hafızalarının yeni bir grubun kurucu hafızası haline gelmesinin önkoşuludur (dört halifenin sonuncusu Hz.Ali'nin [Ali İbn Ebu Talib, 600-661] trajedisi bunun bir örneğidir: Peygamberin hak vârisi olmasına rağmen, onun oğlu değil, sadece damadıdır).

Peygamberin ölümünden kısa bir süre sonra tesis edilen, başlangıçta çok zor zamanlar geçiren ve ihanet olarak lanetlenen hanedanlık ilkesi, bizzat bu peygamberlik mirasının reddidir. İbn Haldun'un *Mukaddime*'de uzun uzadıya bahsettiği gibi, din yüceltilirken dinin kurucu "an"ı yadsınır. Ancak evlatlar da, bizzat peygamberlik modelini reddederek, kendi babalarının kahramanlık olarak gerçekleştir-

18 Leïla Babès, *a.g.e.*, s. 22.

diği şeylerin tam bir antitezini üretip, onların mirasına ihanet ederler. Çifte ihanet, çifte hafıza kaybı, sonuç olarak, kelimenin düz anlamıyla inananlar topluluğunun kısa vadede parçalanması ve hanedanlığın tümüyle çözülmesi ile sonuçlanır.

Karşılaştırmalı bir perspektifle yaklaştığımızda, aklımıza hemen gelebilecek ilk yazar, elbette Niccolò Machiavelli (1469-1527) olacaktır. O da kısa vadede grup hafızasının yok olması olasılığının farkındadır: *Titus-Livius* adlı çalışmasındaki bölümlerden biri de tam olarak "Sel baskınları ve salgın hastalık felaketleriyle birlikte din ve dildeki değişimlerin hafızayı yok etmesi"[19] başlığını taşır. Machiavelli, söz konusu eserde yer alan, *in extenso* not olarak sunmamız gereken uzun bir pasajında, bu "mücbir sebepler" alanına dair konuşmazken, hafıza sorununu hükümdara biat etme ya da ona karşı gelme sorunsalı ile ilişkilendirir.[20]

---

19 Nicolas Machiavel, *Œuvres complètes*, Gallimard, 1952, s. 528.

20 "Toplum haline geldikleri dönemde, kimin iyi ve dürüst, kimin kötü ve zararlı olduğu görülmeye başlandı. İnsanların, kendilerine iyilik edenlere zarar verdiği bile görüldü. Kalplerde iki duygu filizlenmeye başladı: nankörlere karşı nefret ve iyilikseverlere karşı da büyük bir sevgi. Nankörler lanetlendi ve minnetlerini sunanlar da bir o kadar yüceltildi. Zira her biri aynı hakarete maruz kalabileceğini hissetmişti. Benzer kötülüklere engel olmak için, insanlar yasalar yapmaya karar verdi. Bunlara karşı gelen her kim olursa, gerekli cezayı bulacaktı. Adaletin temeli işte böyle atıldı.

Tesis edilen [adalet], hükümdarın seçilmesine de etki etti. Artık en güçlü ya da en cesur olana değil, en bilge ve en adil olana başvurulacaktı. Sonrasında, hükümranlık seçime değil, verasete dayalı hale gelince, evlatlar babalarına zeval getirmeye başladı. Erdemlerini öne çıkarmak yerine, hükümdarlık mertebesini sadece lüks, miskinlik ve zevk düşkünlüğüyle tarif eder oldular. Böylece hükümdar, ortak bir nefretin odağı haline geldi. Hükümdar nefret nesnesi haline gelince korkmaya başladı; korku ve endişe de onu tedbirler almaya ve saldırıya yönlendirdi; böylece zorbalığın yükselişine tanık olundu. Kargaşanın, hükümdarlara karşı komplo ve gizli ittifakların başlamasının da nedeni buydu. Onlara komplo kuranlar, aptallar ve korkaklar değil, karakter, servet ve cesaret kalemlerinde diğerlerinden üstün olan ve kendilerini hükümdarın adaletsizliği ve aşırılıkları karşısında yaralanmış hisseden yurttaşlardı.

Böylesine kudretli yöneticilerin önderliğinde, çoğunluk zorbaya karşı silahlandı ve ondan kurtulduktan sonra bu sefer de kurtarıcılarına biat ettiler. Hü-

Öte yandan baş aktörünün *asabiyet* değil halk olduğu bu metnin vardığı sonuç, Mağripli selefinin vardığı sonuç kadar trajiktir; çünkü tüm sapkınlıkları ve risklerine rağmen zorbalığın kaçınılmaz olduğu saptamasını yapar. Ve bu sonuç, kesinlikle İbn Halduncu bir yaklaşım olamaz: "Devletlerin izlemeye yazgılı olduğu döngü işte budur. Doğrudur ki [devletlerin] aynı yönetim biçimlerine döndüklerini nadir olarak görürüz; ancak bu, yıkılmalarından önce bu değişimleri birçok defa deneyimleyecek kadar uzun bir zamanları olmadığı anlamına gelir. Uğraştıkları çeşitli kötülükler onları yorar, güçlerini ve bilgeliklerini yavaş yavaş eritir ve onları daha sağlıklı bir biçimde kurulmuş olan bir diğer komşu devlete hızla tâbi kılar. Ama bu tehlikeyi savuşturmayı başa-

---

kümdarın sıfatından dahi nefret eden [bu kurtarıcılar], yeni bir hükümet kurdular. Başlangıçta, eski zorbalığın anısı hâlâ canlı olduğundan, tesis ettikleri yasaların sadık hizmetkârları, kamu yararını kendi çıkarlarının üstünde gören, hem yurttaşları hem de cumhuriyeti büyük bir titizlikle yöneten ve koruyan [yöneticiler] oldular. Babalarının yerine evlatları geçti; talihin bir anda nasıl dönebileceğini bilmeyen, talihsizlikleri hiç tatmamış olan, yurttaşlar arasında hüküm sürmesi gereken bu eşitlik karşısında çoğunlukla şaşkınlık içinde olan [bu nesil], hırslarına kapıldı; vurguna, tecavüze başvurdu ve tutkularını tatmin etmek için şiddete bile yöneldi. Aydınlardan kurulu hükümeti, kısa sürede küçük bir azınlığın zorbalığına dönüştürdüler. Yöneticilerinden tiksinen halk, onlara saldırmak isteyen kim varsa onun emrine girdi ve bu eğilimler intikam duygularını perçinledi.

Hükümdarın ve yol açtığı zararların hatırası, onu yeniden başa geçirmek için fazlasıyla canlıydı. Böylelikle, her ne kadar oligarşi yıkılmış olsa da, tek bir kişinin hükümdarlığına dönülmek istenmiyordu. Halk yönetiminde karar kılındı ve bu sayede otoritenin, bir hükümdar ya da bir avuç yöneticinin eline düşmesinin önü alınmış oldu. Bundan sonraki tüm yönetimler biraz daha itidalli oldular; halkçı devletin ayakta kaldığı süre uzun olmadı ve genelde bu süre onu tesis eden neslin ömrü kadar oldu. Bir zaman sonra, hem halka hem de kişilere zarar veren bir tür laubalilik hali hüküm sürmeye başladı. Her birey, sadece arzularının peşinden koşmaya, her gün bin türlü haksızlık yapmaya başladı. Sonuçta, mecburiyetten ya da iyi bir insanın öğütlerini izleyerek, halk bu başıbozukluktan kurtulmanın yollarını aramaya başladı. Çözümü yine tek bir kişinin yönetiminde buldu. Ardından, bu durumdan, tüm bu bahsettiğimiz aşamalardan, aynı şekilde ve belirttiğimiz aynı nedenlerden dolayı tekrar geçilerek yeniden başıbozukluğa varıldı", Nicolas Machiavel, *a.g.e.*, s. 384-386.

rırlarsa, onları da bu aynı sonsuz devrimler döngüsü içinde gidip gelir halde buluruz."[21]

Bir grup nasıl olur da kendi *asabiyet*ini, başka bir deyişle kendi kudretini ve babalarının ve atalarının deneyimlerini hafızasından silebilir? Bu soru, İslâm dini ve daha genel olarak evrensel tarih bakımından iki aşamalı olarak cevaplanabilir. Öncelikle, İslâm tarihinin baştan başa, şimdiki zamanı olduğu kadar uzun erimli zamanı da yönetme konusunda güçlükler yaşadığını kabul etmek gerekir. Aslında hemen, *Cahiliye* döneminden çıkışa ve emperyal türde bir devlet kurulmasına dair *durumsal* hafızanın hızla yok olduğunu görürüz. Birkaç on yıl içinde, uzamdan zaman algısına kadar tüm referans çerçeveleri değişir. Patricia Crone'un belirttiği gibi, "En istikrarlı dönemlerde bile, aktarımın bozulması ve hızlı değişimin bir araya gelişi, Araplar arasında eski yapıların aşınmasına ve yenilerinin oluşmasına neden oluyordu."[22] Hatta Muhammed Ali Amir-Moezzi bu değişimler karşısında kuruluş hafızasının, hatta *Kuran* hafızasının bile oldukça zarar gördüğünü ifade eder: "Müslüman âlimler nasıl olur da, Hz. Peygamber'in ölümünden kısa bir süre sonra, yani çok uzun zamandan beri, bu sözcüklerin, deyimlerin, bu gizemli 'gizli harflerin' [*huruf-i mukatta*] anlamını (artık) unutmuş olabilirler?"[23] Günümüzde araştırmacılar din olarak İslâm'ın, başlangıç dönemlerinde sahip olduğu anlamı kavramak açısından son derece önemli olan bu soruya bir yanıt bulmakta güçlük çekiyorlar. Derin bir arkeolojik araştırmayı gerektiren âlimane tartışmaların ötesinde, Françoise Micheau'yu izleyerek esas üzerinde durmamız gereken nokta, kuruluş döneminde oldukça nadir rastlanan, ancak sonraları bolca karşılaştığımız "yazılı daya-

21 *A.g.e.*, s. 386.

22 Patricia Crone, *Slaves on Horses. The Evolution of Islamic Polity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 5.

23 Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont, Paris, 2007, s. XXI.

nakların", İslâm'ın ilk dönem hafızasını bir nebze dahi saklamaya izin vermemiş olmasıdır.[24] Nihayetinde, İslâm'ın en derinden hissettiği, genişlemeyle birlikte devamında sayısız iç çatışmanın yaşandığı o ilk *iki fitne*nin hatırasını, birer tesadüfe, yani dinin lekesiz ontolojisi üzerinde etkisi olmayan olaylara indirgeyerek yok etme arzusu, grup hafızasının kaybının kurumsallaşmasında belirleyici bir rol oynamıştır.

Bütünü içinde evrensel tarih açısından bakıldığında, geçmişe dair hafıza kaybı yeni bir olgu değildir. Elbette çeşitli kaynak ve kurumların çoğalması (eğitim, araştırma merkezleri, müzeler, ilgili bakanlıklar, basın) oldukça yoğun bir hatırlama zemini oluşturur. Kaldı ki bunlar olmasa, kendimizi geçmişten tamaman kopuk bulurduk. Ancak Theodor W. Adorno'nun 1944 yılında kurumsal olmayan hafızayla ilgili görüşü, geçerliliğini hâlâ korumaktadır:

> ... Otuz Yıl Savaşları gibi bu savaş da –ki sona erdiğinde ne zaman başladığını kimse anımsamayacaktır– duraklamalarla birbirinden ayrılmış kesintili harekâtlardan oluşuyor. [...] Bu savaşın ritminde, apansız eylemler ile savaşın tamamen durakladığı o anlar arasındaki gidiş gelişlerde [...] askerî araç gereçlerin doğasını anımsatan o mekanik ritme dair bir şeyler var. [...] Yaşam, içinde yarıkların, bomboş ve kıpırtısız aralıkların yer aldığı zaman dışı bir sarsıntılar silsilesine dönüşmüştür. Ancak gelecek için belki de en korkunç olan, yakında hiç kimsenin bir daha bu savaşı düşünebilecek durumda olmayacağıdır; çünkü savaştan dönenlerin kendi içlerinde üstesinden gelemedikleri her travma ve her sarsıntı, gelecekteki yıkımların tohumları olacaktır.[25]

---

24 Bkz. Françoise Micheau, *Les débuts de l'Islâm. Jalons pour une nouvelle histoire*, Téraèdre, Paris, 2012.

25 Akt. Jan Philipp Reemtsma, *Confiance et violence. Essai sur une configuration particulière de la modernité*, Gallimard, Paris, 2011, s. 20 [Metnin tamamı için bkz. *Minima Moralia*, Metis Yayınları, İstanbul, 2002].

Dolayısıyla olayların ya da toplumsal, siyasal, ekonomik, radikal değişimlerin hız ve yoğunluğunun yarattığı baş dönmesi, bir tür hafıza yitimine neden olabilir. Bu nokta, İbn Haldun'un nesiller kuramında da önemli bir yere sahiptir ve İbranilerin Mısır'dan çıkışlarını takip eden göçerlik dönemine dair yorumlarında bunun izlerini görebiliriz:

> Kırk yıl, yaşayan bir neslin yok olması ve aşağılanmayı tatmamış yeni bir neslin yetişmesi için yeterli bir süredir. Bu, bir nesli tarif etmek için dikkate almamız gereken sürenin kırk yıl –bir insan ömrünün yarısına denk gelir– olduğu anlamına gelir (s. 439).

Öte yandan, kabileye ve savaşa dayalı bir *asabiyet*ten yola çıkarak devleti inşa eden nesilden, onun çöküşüne tanık olan güçsüz nesle kadar, üç nesil boyunca yaşanan kopuşların birbirine eklemlenen etkilerini de hesaba katmak gerekir (s. 440). Grup hafızasının, kolektif hafızanın tamamen yok olması, bu biriken etkilerin bir sonucudur ve karşılığında yıkıcı etkileri daha da derinleştirir. İktidar, *asabiyet* açısından güçlü, dinamik bir grubun desteğini yitirdiği anda hafıza ile tüm bağları kopar; şimdiki zamanda üretilen gündelik anımsama anları dışında elinde hiçbir şey kalmaz.[26]

---

26 Grup hafızasını oluşturma becerisinin olmaması ile disiplin ya da düşünce biçimi olarak tarihe geçiş arasında bir ilişki kurmak elbette mümkündür. Abdallah Laroui, 1970'li yıllarda şunu ifade etmişti: "... o halde bu olayların toplamı olarak tarih, eylemlerin düzenlenebileceği ve bu düzenleri aracılığıyla başka eylemlerin de ortaya çıkmasına yol açabilecek, kendi tutarlılığına sahip bir gerçeklik düzeyi oluşturmaz. Bu tutarlılık bazen ilahi makamlardan gelir... Bazen de hiçbir kesinlik bulamayız ve tüm olaylar rastlantısal olarak herhangi bir düzende ortaya çıkabilirler", Abdallah Laroui, *La crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme?*, François Maspero, Paris, 1978, s. 32-33.

Bir diğer yazar, Fouad Zakariya şunları ekler: "Arap kültürünün özgünlüğü, geçmişi şimdiki zamanın içkin bir bileşeni, unsuru olarak değil, onu [şimdiki zamana] rakip, onun üzerinde tahakküm kurmaya çalışan apayrı bir varlık olarak görmesinde yatar. Bir sözcükle ifade edecek olursak, bu geçmişin *tarih dışı* bir kavranışıdır", Fouad Zakariya, *Laïcité ou Islamisme*, La Découverte, Paris, 1991, s. 48.

Ancak hafıza sorunsalı, zaman sorunsalıyla da ilişkilidir. İbn Haldun'a göre, bir iktidarın zamanı yönetebilme, ona hâkim olma becerisi, iktidarın sağlamlaşması ve topraklarının genişlemesi oranında azalır:

> ... bir devletin çöküşü, önce uzak taşra vilayetlerini etkiler. Bir devlet hatırı sayılır toprağa sahip olduğunda, vilayetleri merkezinden çok uzaklara kadar genişlemiştir ve sayıca fazladır. Öte yandan çöküşün kendini göstermesi için belli bir zaman gerekir ve her bir vilayetin kopup ayrılması da belli bir zaman alır. Tüm bu zamanlar birbirine eklenir ve devletin ömrü uzun olur (s. 430).

> Bir devlet çöküşe geçtiğinde ve zayıfladığında, önce sınırlarından geriye çekilir. Devlet tümüyle ortadan kalkmadığı sürece merkez korunur. Ancak devletin merkezi aşınmış ise, sınırlarının ve topraklarının geri kalanının korunmasının hiçbir anlamı yoktur. Kısa sürede çöker gider. Merkez, adeta ruhun ve canın çevreye yayıldığı kalbe benzer. Eğer kalp mağlup olmuş ve boyun eğmişse, tüm diğer uzuvlar işlemez hale gelir (s. 428).

O halde her iktidar ömründe üç defa, tarihin satranç tahtasında aldığı konuma göre biçimlenen bir zaman yönetimi sorunuyla karşı karşıya kalacaktır. İnşa halindeki, ancak halen mücadele atmosferi içinde olan iktidar, kendi zamanının hükmünü kurmak için yerleşik düzenin zamanını ortadan kaldırmak zorundadır. İktidar bir defa tesis edildikten, hatta "rutinleştikten" sonra, yeni bir zamanı, bu sefer dinamik ama ehlileştirilmiş, kendisini gelecekte görebilmesini sağlayan bir zamanı yöneterek yaşamını teminat altına almak ve sağlamlaştırmak zorundadır. Ardından nihai evrede, yönetim becerisi zayıflar, hükümdar ve onun hanedanlığı şahsında zaman artık "ölü" hale gelir:

> ... sükûnet iktidarın doğasındandır. Bir millet, iktidarı ancak savaşarak, hâkim olmak ve hükmetmek amacıyla elde edebilir. Bu hedefe ulaşıldığında, tüm çabalar son bulur. Şairin dediği gibi: "Akıp giden zamana hayrandım, onunla benim aramda/sonra ayrıldık ve Zaman durdu" (s. 435).

Başlangıçta etkin ve hâkim olunabilen bu zaman, yıllar içinde tam bir zorbaya dönüşen hükümdarlar gibi katılaşır ve katılaşan bu zamanın ağırlığını hesaba katmadan, bir iktidarın ortaya çıkışı ve çöküşü gibi olguları anlamak imkânsızdır. Bu katılaşmayla birlikte, devlet artık harekete geçme zamanını [*l'Heure H*]* tayin eden makam olmaktan çıkar ve sadece basitçe saatleri ayarlamakla, başka bir deyişle sonsuzluğa doğru tam bir uyum ve düzen içinde birbirini takip eden dakikaları düzenlemekle yetinir hale gelir. Elbette hanedan üyeleri bir süre daha "iktidarlarının meyvelerini toplayabilirler"(s. 435). Ancak zafer teminat altına alındığı anda, [eski hanedanlık mensupları] güçten düşmeye başlarlar. Bu türden bir iktidarın yol açtığı direniş, kendisini harekete geçme zamanının ya da zaferin belirleyicisi ilan eder. Artık düzenlenmiş zamanın, ayarlanmış saatlerin yeni idarecisi bunlar olurlar. Aslında bu birkaç satır, Tunus'taki Zeynel Abidin Bin Ali'den, Mısır'daki Hüsnü Mübarek'e kadar sayısız "Eski Rejimin" bir özeti gibidir.

İKTİDAR SINAVINDA GRUBUN CANLILIĞINI YİTİRMESİ

Dolayısıyla hafızanın yok olması, canlılığı yitirmenin, hatta bizzat *asabiyet*in organik dokusunun yok olmasının somut sonuçlarından sadece biridir. Başlangıçta, bir devlet bütünleşmiş ve dayanışmacı bir grubun ortaya çıkışı olarak görü-

(*) L'Heure H (ya da İngilizce karşılığıyla H-Hour), askerî jargonda bir harekâtın planlayıcıları tarafından belirlenen, eylemin başlangıç zamanını belirtmek için kullanılan özel bir terimdir – ç.n.

nür (s. 418); ki bu durum onu oldukça güçlendirir. Ardından bu grup çözülür, hatta katliama uğrar ya da radikal bir muhalif konuma sürüklenir ve meydan hükümdar ile onunla işbirliği içindeki yandaşlarına kalır. Devlet de böylece kaynak paylaşımında hâkim ve hakem sıfatıyla aslan payını kapan bir hükümdar etrafında toplaşmış bir tür kartel haline gelir. Öte yandan sahnedeki tek aktör o değildir; ancak kartelin diğer üyeleri devleti ne pahasına olursa olsun savunulması gereken *kendi* devletleri olarak değil, yolunacak kaz olarak gördükleri için, gitgide hükümdarın idaresi altındaki basit memurlar haline gelirler. Oysa "ücret karşılığı hizmetlerini sunan bir insanın, der İbn Haldun, hayatını adamaya, kendini feda etmeye hazır olması nadir görülen bir durumdur" (s. 435).

İbn Haldun der ki, "İnsanoğlu, atalarının değil alışkanlıklarının evladıdır" (s. 764). Bir ebediyet yanılsaması içinde olan iktidar, hegemonya temelli bir siyasi mühendislik geliştirerek uzun vadede kalıcılığını sağlamayı düşünmeden, kendine özgü *habitus*larını ve kendi rutinini icat eder. Kısa süre önce gördüğümüz gibi, bu hegemonyasız, bağlanma ve tutarlılık barındırmayan siyasi mühendislik ve bu rutinleşme, Bin Ali ve Mübarek rejimlerinin zayıflamasının temel etkenlerinden biri olmuştu. Devlet, terimin klasik anlamıyla öznelerle kendini donatır, yani onları kendine tâbi kılar; ancak onları işleyiş mekanizmalarına *siyasal* özneler olarak dahil etmeyi düşünmez ya da kent içinde kendi konumunun farkında olan sosyal bir dokuya entegre etmez. Hükümdar ve emrindeki aygıt rutin biçimde iş görürken, – Bourdieucü anlamda[27] – onların tahakküm *habitus*unun kurbanı olan

27 İbn Haldun'da Bourdieu'nün *habitus* kavramının fiilen aynısını bulmak mümkündür: "Bir konumun içkin ve bağıntısal özelliklerini, ayrıştırılamaz bir yaşam tarzına, yani insanların, malların, pratiklerin tercihindeki ayrıştırılamaz bir bütüne tercüme eden, üretici ve birleştirici ilke", Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur l'histoire de l'action*, Seuil, Paris, 1994, s. 23 [*Pratik Nedenler Eylem Kuramı Üzerine*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Hil Yayınları, İstanbul, 2013].

özneler, ikinci bir doğa gibi hemen hemen tartışmasız kabul edilen kendi teslimiyet *habitus*larına boyun eğerler (s. 418). Ve bu durum, parçalanma ânına kadar devam eder. Bu konuya daha sonra yeniden döneceğiz.

*DAVA*NIN ZAYIFLAMASI VE GÜÇ KAYBI

*Asabiyet*in ortadan kalkmasıyla birlikte, *dava* da yok olur ya da bu dava İbn Haldun'un entelektüel derinliğinden bahsettiği dinî bir *establishment*'ın hizmetine girerek *asabiyet* olgusundan tamamen kopar. Peki, bu durumda yine de bir *dava*dan bahsetmek mümkün müdür? Olgulara baktığımızda, kentlilerin egemenlik altına alınması süreci, resmi bir dine (ya da herhangi bir iktidar ideolojisine) kayıtsız şartsız teslimiyet ve boyun eğme yoluyla gerçekleşir. Bunların, dinî ya da ideolojik bilginin üretimine ve yayılmasına katılmaya hakları yoktur (*mahzen*in* bir parçası olan ulema, bu işlevi teminat altına almak, hatta bunu kendi tekeline almak için vardır). Boyun eğenler, bir iktidarı ve kendilerinin kurmadığı bir dinî ya da ideolojik söylemi kabul etmek zorundadırlar (bazı örneklerde iktidar sadece tebaanın denetimini sağ-

---

Başka bir metinde Bourdieu *habitus*u "bir tür tarihsel aşkınlık" olarak tanımlar. Bkz. Pierre Bourdieu, *Sur l'État. Cours au Collège de France, 1989-1992*, Seuil, Paris, 2012, s. 537 [*Devlet Üzerine Collège de France Dersleri* (1989-1992) çev. Aslı Sümer, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015]. Ancak bu tür bir *habitus* aynı zamanda yine Bourdieucü anlamda bir simgesel şiddet sisteminin de ürünüdür: "En kaba güç ilişkileri, aynı zamanda simgesel ilişkilerdir ve boyun eğme, itaat edimleri de bilişsel edimlerdir ki bunlar da bu sıfatla bilişsel yapıları, algılama biçim ve kategorilerini, görme ve bölme ilkelerini harekete geçirirler", Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques*, s. 124.

(*) Mahzen, 12. yüzyıl ortalarından itibaren Fas'ta hüküm süren Müslüman hanedanlarda yönetim kademesini ifade eden bir terimdir. Temelleri Murabıtlar zamanında atılan mahzen teşkilatı, Muvahhidler döneminde tam anlamıyla kurulmuştur. Terim daha sonraları devlet/devletin birimleri karşılığında *mesâlihu'l-mahzen* olarak da kullanılmıştır. Devlet idaresinde kabile reislerinin de yer aldığı bir tür meclis olarak işleyen *mahzen* hakkında ayrıntılı bilgi için *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 27 s. 401-402'ye bakılabilir – ç.n.

lamakla yetinir ve bu bilgiyi aktarmakla ilgilenmez). *Dava,* iktidarın ikinci evresinde onu savunacak "organik uleması" olmayan –Gramsci'nin kullandığı anlamıyla– işlevselleştirilmiş ve içi boşaltılmış bir versiyona dönüşmüştür. Ehlileştirilmiş [*dava*], devletin üçüncü ve aynı zamanda son evresinde tamamen dağılır: "Ve karşılığında, dinin niteliği değişip bozulunca, iktidar da çöker. Tahakküm artık sadece dayanışmacı birlik ruhuna dayanmaz ve dinin ona katabileceği hiçbir şey kalmamıştır" (s. 423).[28]

Bu koşullar altında, özneler *dava*ya küserler, hatta bağlılıklarından dolayı değil, tıpkı iktidara mecburi itaatte olduğu gibi, bir zorunluluk olarak söz konusu *dava*yı savunur hale gelirler. Burada *dava,* bir angajmana bağlı olmaktan ziyade içselleştirilmiştir; tarafgirlik ruhundan ziyade karşılıklı bir çıkar ilişkisi söz konusudur. İktidarın *asabiyeti,* yani kurucu grubunun bütünleştirici kapasitesini ayakta tutmayı başaramaması durumunda –ki bunu yapabilmesi aslında henüz tam olarak bir *devlet* iktidarı haline gelmemesi anlamına gelecektir– ("Machiavellici bir istisnaya" ilerleyen sayfalarda değineceğiz) taraf olmak nedeniyle iktidara itaat etmek, tutarsız, çelişkili bir ifade olacaktır. Bu anlamda, ortaya ilk çıktığı haliyle *dava* ve kurumsallaşmış iktidarlar arasında bir fark vardır: Ancak ve ancak bu ilk zamanlardaki *dava,* "devlete, taraftarlarının sayısına bağlı olarak, *asabiyet* gücüne eklenen fazladan bir güç sağlar" (s. 422).

---

28 Aslında, savunduğu teokratik iddiadan ne kadar uzak durulmaya çalışılsa da, Georges Labica'nın da belirttiği gibi, kabul etmek gerekir ki Müslüman dünyada "*in nomine Dei,* her yerde toplumsal baskının ve ecdadın hükmünün sürmesine yol açar. Kadim topraklardan az çok belirgin biçimde uzaklaşma biçiminde ifade bulan yeni başkentlerde ve fethedilen ya da inşa edilen şatafatlı kentlerde, Bedeviliğin güçlü meziyetleri sadece bir anıdan ibarettir; bunları evrensel ölçeğe taşımayı amaçlayan İslâm ise, sürekli sapkın eğilimlerle ya da son derece bayağı pratiklerle değişerek, sadece resmi ideolojiler biçiminde varlığını sürdürür", Georges Labica, *Politique et religion chez Ibn Khaldûn. Essai sur l'Idéologie musulmane,* SNED, Cezayir, 1968 (?), s. 125.

İbn Haldun peygamberlik geleneğine dayanarak şuna özellikle vurgu yapar: "İnsanların katılımını, bağlılığını gerektiren her tür girişimde birlik ruhu gereklidir: Tanrı, peygamberini ancak onu koruyacak olan kavimden gönderdi,"(s. 424). Her zaferin asli unsuru *asabiyet* olmazsa, dinî bir maceranın adeta bir deliliğe benzeyeceğini çarpıcı örneklerle gösterir (s. 424-428). Buna karşılık, *dava* el de değiştirebilir: Tarih sahnesine yeni adım atanlar, eğer güçlü bir *asabiyet* sahibi iseler, eski bir *davayı* biraz kaba bir biçimde yeniden tanımlayarak, onun en ateşli savunucuları haline gelebilirler. Dolayısıyla fetihçilerin ya da egemenlerin *davası*, ezilenlerin direniş hatta fetih ideolojisine dönüşebilir:

> Fatımiler, İdrisi ailesinin gücünü zayıflattılar, ancak tüm bu süre içinde Doğu Alevileri de hilafeti ele geçirme çabalarında hiç hız kesmemişlerdi. Temsilcileri en uzak vilayetlere kadar gidiyordu ve dâî Ebu Abdullah İfrikiye'ye gelerek halkı İmam İsmail'in soyundan gelme, Cafer es-Sadık'ın oğlu Mehdi'nin yoluna davet etti. Kütâme aşiretinden Berberiler bu davayı sahiplendiler ve müttefikleri Sanhaceliler ile birlikte Ağlebilerin elinden İfrikiye'yi alarak Arapları Doğu'ya sürdüler. Batı'da imparatorluğu kaybetmeleri ve Berberilerin, Mudar soyundan gelenler tarafından boyunlarına geçirilen prangalardan kurtulması bu şekilde gerçekleşti.
>
> Müslümanlığın Berberiler arasında o dönemde oldukça yerleşik olduğu, kalplerine canlı bir imanın yerleştiği ve "yeryüzü Allah'ındır, kullarından dilediğini ona vâris kılar" diyen, tüm hakikatlerin kaynağı Allah'ın vaatlerine sıkı sıkıya inandıkları doğrudur. Dolayısıyla, onlar imparatorluğu devirerek inançlarını kaybetmemişlerdir ve Arapların anıtlarını yıkmakla itikatlarına zarar vermemişlerdir (H3-196).

İbn Haldun sadece Araplar ile Berberiler arasındaki ilişkilerin tarihini çizmekle kalmaz, aynı zamanda Berberilerin İslâm'a geçişlerinin hiç de kolay gerçekleşmediğini ileri sürer:

> [Araplar], daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Ebu Yezid önderliğinde, hakiki din onlarda kök salmaya başlamadan önce on iki defa dinden dönmüş olan Berberilere karşı yürüttükleri savaşlarda çok acılar çektiler. Ayrıca Araplar çadırlarda yaşayanlar ve göçebe kabileler olarak yerleşmediler: Bu ülkede egemenliklerini teminat altına almak için kentlere yerleşmek zorunda kaldılar (H1-28).

In fine, Berberiler Müslüman olmakla kalmadılar, *kendi* tarafgir eylemleri ile yerel olarak yenilenmiş bir fetihçi İslâmı da tekellerine aldılar. Araplar iki defa kaybetti: *asabiyet*lerini korumak için gerekli olan katılıklarını terk etmek zorunda kaldılar, ayrıca *kendi davalarını* onca zaman kendilerine direnen bir gruba aktarmak zorunda kaldılar. Roman yazarı Kateb Yacine'in (1929-1989) Fransız dili hakkındaki ünlü cümlesine atıf yapmak gerekirse, egemen Arap grubunun *dava*sı, Berberi grubun "savaş ganimeti"[29] halini aldı diyebiliriz.

Sonuçta İbn Haldun, *asabiyet* ve *dava*nın yoğunlaştığı en üst makam olan *İmâmet*'in, meşruiyetini Hz. Muhammed'in soyundan bir kabileye mensup olmaktan alan bir Kureyşli'ye emanet edilmesinin gerekli olup olmadığını uzun uzadıya tartışır. Bu seçeneğin lehindeki argümanlar somut oldukları kadar sayıca da çoktur; fakat Kureyşliler, halifeliği ellerinde tutma gücüne sahip değillerdi ve *asabiyetleri* de aşınmıştı. Burada da yine öngörülü bir tespit yapar: Bu zaaf onları *İmamet*'in diğer gerekliliklerini karşılamak için de yetersiz kılmaktadır. Çünkü [belli bir kabileye] mensubiyet ölçütün-

29 Bkz. "Kateb Yacine: sa vie, son œuvre", http://www.afrik.com/article16496.html.

den önce, kabul etmek gerekir ki, "Halifenin güçlü ve çağdaşlarından üstün bir *asabiyete* sahip olan gruba mensup olması ve böylelikle diğerlerini kendine biat ettirebilmesi, etkili bir himaye sağlayarak bütünleşmeyi gerçekleştirebilmesi, Müslümanları ilgilendiren konuları idare etmek için şarttır" (s. 479).

İbn Halduncu ritüelin, Kureyşlilerin halihazırda gerçekleşmiş olan definlerini izlemekten başka seçeneği yoktur.

2

İktidar, Neyin İsmidir?

> *Regnum*, belirli bir aileyi *kraliyet* ailesi olarak tanıyanlardan oluşur [...]. *Regnum*'un bir ölçüde devlete benzemesi şaşırtıcı değildir. [...] Öte yandan Ortaçağ'da, zihninde bir devlet kavramı olanların sayısı azdır. Elbette ruhban sınıfının en eğitimlileri arasında bir tür devlet hafızası varlığını sürdürüyordu; ancak onlar bile bu fikri tam olarak açıklayabilecek yetiye sahip değildi. Kilise tedrisatından geçmiş ve belki de geriye kalan Roma geleneklerini bilen birkaç kral, bir Roma imparatorunun kamusal otoritesini ve yönetim aygıtını muhafaza etmeye çalışıyordu. Ancak çabaları sonuç vermemişti. Egemen sınıf mensuplarının büyük bir kısmı, kamusal iktidarın kişilerden bağımsız bir biçimde devam etmesi fikrine tümüyle yabancıydı. Sadakatlerini devlete değil, bireylere sunmaktaydılar.
>
> – KARL W. DEUTSCH & W. J. FOLTZ[1]

İKTİDARIN "DOĞASI"

İbn Haldun'da iktidar (*mülk*) "cebir ya da tahakküm yoluyla uygulanan otoriteyi tarif etmek için kullanılan genel bir kavram ve belirli bir siyasal ve toplumsal bağlamda hükümranlığın uygulanmasının somut biçimi"[2] olarak tanım-

1 Karl W. Deutsch & W.J. Foltz, *Nation Building*, Athertin Press, New York, 1963, s. 18.

2 Abdesselam Cheddadi, *a.g.e.*, s. 282.

lanır. "Dolayısıyla *mülk* bir 'yapı' değildir; yani İbn Haldun'un döngüsel varsayılan anlayışı içinde çoğalttığı iddia edilen o sabitlerden biri değildir. Aksine [mülk], tıpkı Bedevi *asabiyetinin* oluşumunda olduğu gibi, yaratıcı bir dengesizlik zamanına işaret eder. *Mülk* sadece iktidar anlamına gelmez; o aynı zamanda belirli bir uzamda, Bedevilik içinde ortaya çıkan, iktidarın ele geçirilmesi ya da tesisi anlamına da gelir."[3]

Bir ilişkiler, kurumlar ve anlamlar bütününün maddi ve simgesel düğüm noktası olarak iktidar, ilk elde, Marcel Mauss'un tanımladığı biçimiyle "total bir toplumsal olgu" oluşturur.[4] Şu çok açıktır ki, İbn Haldun'a göre Tanrı, [*mülkü*] toplumun varlık koşulu olarak ortaya koymuştur; ancak varlığını sürdürmek için ilahi bir dine ya da bir peygambere ihtiyacı yoktur:

> ... insanların varlığı ve yaşamı, bazen bir egemenin insanları zor ve baskı yoluyla zapturapt altına alma ve istediği yöne sevk etme gücünü kendisine veren *asabiyet* sayesinde, bazen de şahsen uyguladığı otoriteye dayanabilir. Ehl-i Kitap olanların ve peygamberlerin yolundan gidenlerin sayısı, kitabı olmayan putperestlere kıyasla son derece azdır. [Kitabı olmayanlar], dünya üzerinde yaşayanların çoğunluğunu oluşturmakla beraber, devletleri de olmuştur ve artlarında eserler bırakmış ve *a fortiori* var olmuşlardır [...]. Bu, peygamberliğin gerekli olduğunu varsayan felsefecilerin yanıl-

3 Gabriel Martinez-Gros, *a.g.e.*, s. 63.

4 "İfade etmeyi uygun gördüğümüz haliyle 'total' toplumsal olgularda, her tür kurum: dinî, hukuki ve ahlâki kurumlar– ki bunlar aynı zamanda siyasal ve ailevi kurumlardır– bir arada ve aynı anda ifade bulurlar. Ayrıca bunlar, söz konusu durumların yarattığı estetik olguları ve bu kurumlar içinde ortaya çıkan morfolojik olguları saymazsak, kendilerine özgü üretim ve tüketim biçimleri ya da daha doğrusu ödünç ve dağıtım biçimlerini öngörürler", Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1991, s. 147 [*Sosyoloji ve Antropoloji*, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2005].

dığını açıkça ortaya koyar. Yani peygamberliğin akli olmadığı ve onun sadece şeriat [dinî kanun] yardımıyla kavranabileceği anlaşılır. Ümmetin selefi olanların dediği de budur (s. 264).

Bu anlamda iktidar vahiyden önce de vardır; ayrıca ona kıyasla bir tür özerkliğe de sahiptir. Buradan yola çıkarak İbn Haldun şunu ortaya koyar:

> ... otoritenin ilahi bir kanuna –imanın şartı olarak insanların boyun eğdiği bir yasaya– dayanması gerektiğini öne süren iddia hatalıdır. Bu iddianın savunulabilir bir yanı yoktur. Çünkü otorite, dinî bir yasanın [şeriat] olmadığı putperest toplumlarda ve peygamber yolundan gitmeyen halklarda olduğu gibi, bir hükümdar ya da güçlü kişiler tarafından uygulanan cebre ya da şiddete dayanıyor olabilir (s. 472).

İbn Haldun ayrıca "ilahi kanunun [şeriat], aslında iktidarı mahkûm etmediğini ve hükmetmeyi yasaklamadığını" ekler: "Bu kanun sadece baskı, adaletsizlik, zevk düşkünlüğü gibi iktidarın sonucu olan kötülükleri lanetler" (s. 473). İbn Haldun dinî ya da sadece adalet, cesaret ve erilliğin eşanlamlısı olarak erdemin önemini yadsımaz. Ancak ona göre, olgu olarak ve özellikle de süreç olarak iktidar, erdemin içinde ve ötesinde yer alır ve öyle olmak *zorundadır*. Olgunun [etik] değer üzerindeki mutlak önceliği, iktidar ile din arasındaki ilişkilerin doğasını belirler: Bir iktidar dinî nitelikte olabilir; fakat bu ancak koşullara bağlı olarak, başka bir deyişle rastlantısal olarak mümkün olabilir. Abdallah Laroui'nin İbn Haldun'dan bahsederken ifade ettiği gibi: "Dinî çağrı, iktidarı yaratmaz. İktidar, önceden var olan doğal bir güç sayesinde ortaya çıktığında, bu çağrı onu güçlendirir; iktidarın gayesini de değiştirmez çünkü etik ve siyaset dışı gaye, An-

tik Yunan uzmanı felsefecilerin düşündüğünün aksine, tüm mucizeler gibi tamamen arızi bir lütuftur."[5]

Bu "total kurumun", yani iktidarın, zaman düzlemindeki işlevi, inşa olduğu ve mükemmelleştiği ölçüde, kurucu topluluğun tümünü yozlaştırıp tüketinceye kadar bizzat kendi yapısını bozmaktan ibarettir. Bu anlamda somut olgu olarak iktidar, doğanın ona dayattığı yenilenme/canlanma ve bozulma/yıkılma kuralını takip eder. Bir moment ve bir atmosfer olarak peygamberlik, bu doğum ve nihai yozlaşma/bozulma kuralından asla azade değildir. (Ancak burada bir ayrım vardır: Sadece eski peygamberlikler ihanete yani yozlaşmaya tanıklık etmiştir; peygamberlik döngüsünü kesin olarak kapatan son peygamber Hz. Muhammed, kozmik ve ontolojik saflığını korur; ancak yine de kendi toplumunun yozlaşmasını engelleyemez). Elbette İbn Haldun'a göre Tanrı'nın ve ona eşlik eden mucizelerin doğrudan müdahalesi olmaksızın peygamberlikten söz edilemez. Vahiy, bir sınırlama oluşturmaz. Vahiy, "öte dünyaya [gayba] dair bilgilere ilham yoluyla erişmek için [...] insan nevine mensup olma durumundan çıkmak" (s. 338-339) anlamına gelir. Bununla birlikte, bu sürecin mucizelerinden ilki, Tanrı'nın kendi peygamberine onu sırtlayabilecek ve gerektiğinde düşmanlarına karşı koruyabilecek "güçlü bir klan" bahşetmesi olmuştur (s. 329). "Doğal" olanın, semavi her şey üzerindeki hakkı, kaçınılmaz olarak peygamberlik momentinin yarattığı kopuş ile tesis edilen topluluğun aynı zamanda yozlaşmasını da beraberinde getirir.

---

5 Abdallah Laroui, *Islam et modernité*, La Découverte, Paris, 1987, s. 22. Ayrıca Hudson'un da belirttiği gibi, İslâm topraklarında, hukukçuların üstesinden gelemediği için idare etmekle yetindiği zorbalığın ortaya çıkmasıyla zarar gören *dinî siyaset* ile *aklî siyaset* arasında, hem yapısal, hem de sistemik bir gerilim olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan Hudson şu ifadeyi kullanır: "İslâm, tarihsel açıdan despotizmleri denetleme mekanizmalarını işletme konusunda başarısız olduysa da, [bu despotizmlerin] önderlerini değerlendirmeyi sağlayan bağımsız standartları açıkça belirlemekten geri durmamıştır", Michael G. Hudson, *a.g.e.*, s. 96.

İster gerçek ister hayalî olsun, peygamber soyundan geldiğini söyleyerek kendini meşrulaştıran hanedanlıklar için de *a fortiori* aynı durum geçerlidir. İbn Haldun, Beşinci İmam'ı son imam kabul eden Zeydilik inancını benimsemiş olan İdrisi Hanedanlığı'ndan (789-985) bahsederken şöyle der: "Onların iktidarları ve kudretleri, Hz.Ali'nin, Abbasilerin ya da herhangi bir diğer soyun vârisi olma iddiasına değil, içlerindeki birlik ruhuna dayanmaktadır" (s. 387). Dolayısıyla klan –çıkar gruplarına doğru kaçınılmaz biçimde genişlemiştir– Gramsci'nin tabiriyle tam bir "tarihsel blok" oluşturur; yani "doğa ile tinin birliğini (yapı+üstyapı), zıtların ve farklılıkların birliğini"[6] teşkil eder. Her tür politik aygıtın harekete geçirilmesi, Olivier Mongin'in Michel Seurat'dan bahsettiği bir metninde "atopik ve ütopik"[7] olarak nitelendirdiği, aslında bizzat politik olmayan iki kaynağın mobilizasyonunu gerektirir: kendini doğa[nın safında] konumlandıran ve iktidarın çekirdeği etrafında güçlü ittifaklar oluşturmayı sağlayan *infra-politik* kaynak olarak *asabiyet* ve metafizik boyutta devreye giren *supra* ya da *meta-politik* kaynak olarak *dava*. Her ikisi de, politikaya geçiş nedeniyle yaşanan yozlaşma/bozulma sürecinden nasibini alır –öte yandan varlıklarını ve amaçlarını gerçekleştirmek için bu sürece katılmak zorundadırlar.

İbn Haldun'a göre iktidar, tahakküme indirgenemez; ama o olmadan ne tesis edilebilir, ne de kendisini yeniden üretebilir: "Riyaset [liderlik] ancak tahakkümle mümkündür ve ancak dayanışmacı birlik ruhuyla gerçekleşebilir," (s. 385). "Tahakküm, iktidardır [*mülktür*]; ve bu da riyasetten çok daha fazla ve öte bir şeydir. Aslında riyaset yalnızca bey olmaktan ibarettir ve o, verdiği kararları zor yoluyla uygulayamaz, baskı yapa-

6 Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position*, La Fabrique, Paris, 2011, s. 110.

7 Olivier Mongin, "Entre l'atopie du pouvoir et l'utopie de la cité", *Les cahiers de l'Orient*, No 4, 1986.

maz. Oysa iktidar [*mülk*], zor yoluyla tahakküm kurma ve yönetme işidir" (s. 396). Bu sıfatla tahakküm, "birlik ruhunun nihai amacı"nı (s. 397) oluşturur. Benzer biçimde:

> ... iktidar gerçekte sadece tebaasından yararlanan, vergiler ve harçlar koyan, askerî seferler düzenleyen, sınırları koruyan ve üstlerinde hiçbir zorlayıcı güç bulunmayanlara aittir; iktidarın, genel olarak anlaşıldığı haliyle gerçek anlamı budur (s. 465-466).

Bununla birlikte, sadece zoru reddedenler zor uygulama yetisine sahip olabilir; yalnızca kendi üzerilerinde bir dayatmaya izin vermeyenler dayatma uygulayabilirler. İktidar böylece son tahlilde tekil bir kapasiteye indirgenir; ancak bu kapasite öylesine büyük ve çeşitli biçimlere sahiptir ki, tüm diğer yetileri geçersiz kılar.

Riyasetin, iktidarı tesis etmek için "gerekli ama yetersiz" olduğu, Weber'den[8] Georges Balandier'ye,[9] hatta kudret (*puissance* – zeka, otorite, prestij, kararlılık, sağlamlık...) ile güç/kuvvet [*force*]* arasında ayrım yapılması gerektiğini söyle-

---

8 Weber, metninin ikinci kısmında şu argümanı kullanır: "Tahakküm kavramı, daha kudretli bir doğal gücün, bir şekilde kendini dayatmayı başarması anlamına değil, bir tarafın faaliyetleri (riyaset) ile diğerininki (itaat) arasında anlamlı bir ilişki olduğu anlamına gelir ve tersi de doğrudur; dolayısıyla her iki tarafın da, faaliyetlerini yönlendiren umutları gerçekleştirme *yetkisi* vardır." Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Pocket, Paris, 1992, s. 341. Tahakküm bu anlamda, ikincil bir aşamada kurulur ve kendi sürerliğinin koşulu olarak, bizzat sıradanlaşması temelinde ya da "meşruiyet aracılığıyla uzlaşma" üzerine tesis edilir, *a.g.e.*, s. 359.

9 "... sadece kaba kuvvet ya da ehlileştirilmemiş bir şiddet üzerine tesis edilen iktidarın varlığı, daima tehdit altında olacaktır. Sadece aklın ışığında kurulan iktidarın ise itibarı pek az olacaktır. Ne kaba tahakkümle, ne de mantıklı bir gerekçe sunarak kendini ayakta tutmayı başaramaz. O ancak [şeyleri] tersine çevirerek, imge üretimiyle, simgelerin manipülasyonu ve bunların törensel bir çerçevede örgütlenmesiyle kurulur ve kendini muhafaza eder", akt. Pierre Ansart, *Les sociologues contemporains*, Seuil, Paris,1990, s. 189.

(*) Freund, "kudret" sözcüğüyle karşılamayı uygun bulduğumuz *puissance* kavramı ile iktidar, güç ve şiddet kavramlarının birbirinden ayrılması gerektiği-

yen Julien Freund'a[10] kadar, eski ve modern birçok felsefeci ve sosyal bilimci tarafından dile getirilmiştir. Freund'a göre sahip olunan kudretin yitirilmesi, "kargaşa, uyumsuzluk, karmaşa, vahşet ve şiddetin"[11] ortaya çıkmasına neden olur:

> ... güç sahibi olmayan bir devlet[ten bahsedilebilir], ancak gerçekten güçlü bir devlet, uyruklarını sürekli tehdit etmeye ya da gözünü korkutmaya çalışmadan, o gücünü biçimlerin, göreneklerin ve kurumların içine gizleyebilen devlettir. Cebir burada adeta sezilmez hale gelir; çünkü yasallık meşruiyet ile çakışırken, kudret de bir güvenlik teminatı haline gelir [...]. Güç, zayıflık ve şiddet aynı cinstendir. Aralarındaki tek fark ise şudur: Zayıflık, güç temelinde kurulmuş bir kudretin var olmaması, şiddet ise o kudretin kötüye kullanılmasıdır.[12]

"İktidar, tahakküm ve cebre ihtiyaç duyar, der İbn Haldun, bunlar öfkenin ve vahşiliğin sonuçlarıdır. Ardından,

---

ni ileri sürer. Kudret, çoğunlukla iktidar ve sahip olunan güçle ilişkili, ancak onunla sınırlı değildir ve daha ziyade yöneten kişinin/devletin/milletin imgesine, yarattığı etki gücünün genişliğine, *kapasitesine* gönderme yapar. "Güç/kuvvet" olarak tercüme ettiğimiz *force* kavramı ise Freund açısından daha nesnel ve ölçülebilirdir – ç.n.

10 "... dolayısıyla politikada kuvvet/güç bir baskı ve cebir aracı olarak karşımıza çıkar: Ya devlet iktidarı, topluluk bünyesinde çalkantı yaratan ve kimi zaman heterojen nitelikteki güçleri dirlik içinde tutmayı ve dış güçlere karşı bütünlük içinde saf tutmayı kabul ettirir; ya da tersine, bugüne dek muhafaza edilmiş olan iç güçlerden biri, yerleşik iktidarın direncini kırmayı, ondan kurtulmayı ve diğer iç güçleri denetimi altına almayı başarırır veya bir dış güç topluluk üzerine hâkimiyet kurarak ona kendi şartlarını dayatır", Julien Freund, *Qu'est-ce que la politique?*, Seuil, Paris, 1967, s. 118.

11 *A.g.e.*, s. 117 ve 120.

12 *A.g.e.*, s. 132. Benzer bir ayrım Hannah Arendt tarafından kudret ve şiddet (cebir ya da güç anlamlarında) arasında yapılmıştır. Bu ikisinin yıkıcı kombinasyonundan son derece çekinen Arendt'in modeli, kent içinde şiddeti yasaklayan Antikçağ idi: "Bütünlük olarak *polis*, diğer devletlere ve diğer kent-devletlerine karşı şiddet uyguluyordu, ama bunu yaparken kendi görüşüne göre politik-olmayan bir tutum takınıyordu", Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, Seuil, Paris, 1995, s. 121, 139.

iktidarı elinde tutan kişinin emirleri, genel olarak hukuktan uzaklaşır ve bu dünyanın işlerinde kendisine tâbi insanların zarar görmesine neden olur. Çünkü onları ezerek kendi irade ve arzularına boyun eğmeye zorlar. Bu durum, farklı nesillerin niyetlerine göre değişir. Dolayısıyla iktidarı elinde tutan kişiye itaat etmek zordur. Bunun ardından gelen itaatsizlik, kargaşaya ve ölüme neden olur" (s. 469). "Cebir ve tahakküm temelinde tesis edilmiş ve öfkeyi dizginlerinden salan her tür iktidara", "adaletsizliğin ve baskının" (s. 469) eşanlamlısı olduğu için doğal olarak karşı gelmek gerekiyorsa da, *in fine* kimse yazgısından kaçıp kurtulamaz.

DEVLET: ZOR KULLANMA İMKÂNLARININ TEKELLEŞTİRİLMESİ?

İktidar, şizofrenik bir biçimde teorisiyle tümüyle çelişen bir pratiğe sahiptir; ancak yok olma tehlikesini göze almadan da bundan vazgeçmesi imkânsızdır. Pratikte çoğalır ve her kademeye dağılır ama teoride "riyaset becerisini" tehlikeye atmaksızın paylaşılması mümkün değildir. İbn Haldun *Kuran*'ın 21. suresi, 22. ayetini (pratiklere son derece uygun) son derece cesur bir yorumla bugüne uyarlar: "Gökte ve yerde, Allah'tan başka ilahlar olsaydı, [her iki âlem de] yıkılır giderdi". O halde, "siyaset otoritenin tek kişi tarafından uygulanmasını gerektirir. İktidar çok kişiyle paylaşılırsa, her şeyin yok olmasına, yıkılmasına yol açacaktır" (s. 434).[13] Kozmik bir teolojiden yola çıkarak yapılan bu tanıtlama, ço-

13 Bu türden çıkarsamalarda bulunan sadece İbn Haldun değildi: "1650 yılında, Moïse Amyraut *Discours sur la souveraineté des rois*'yı yayımlar ve hükümranlığı özü gereği mutlak olarak tanımlar. Amyraut, kralların kutsal-aziz mertebesinde olduğunu ve Tanrı'dan kendilerine aktarılan sınırsız bir otoriteyi kullandıklarını, kutsal kitaplardan örneklerle gösterir", Pascal Ory (dir.), *Nouvelle histoire des idées politiques*, Hachette, Paris, 1987, s. 43.

kanlamlı bir sözcük olan *siyasa*'nın tercümesinde de dikkatli olunması için yapılan bir çağrıdır. Kuşkusuz *siyasa*, "iktidarı ele geçirmek", iktidar uygulamak, "kamusal [devlete dair] işlerle ilgilenmek", hatta Foucaultcu bir anakronizme cesaret edersek, "yönetişimsellik" anlamına gelir. Ancak sıklıkla yorumlandığı gibi "politika"nın eşanlamlı olmak zorunda değildir. [*Siyasa*], kent tarafından kabul edilmiş, "politikanın" genellikle ayrılmaz parçası olarak görülen bir dizi kural sayesinde meşrulaştırılmış ve uzlaşmaya varılmış çatışmaların değil, birliğin ve faydanın ilkesidir.[14]

Bir devlet öğretisi ile bir devlet idealini, birbirine sıkı sıkıya bağlı olmasına rağmen kökten karşı karşıya getiren bu durum, ikinci bin yılın eşiğinde İslâm âleminde daha da ağır bir hal alır. Bir yandan, hukukçuların İbn Haldun döneminden çok önce geliştirmiş oldukları, topluluk olarak İslâm'a mensup olması kaydıyla *her* devleti meşru kılan, hem esnek hem de zorlayıcı bir teori vardır. Öte yandan, bu teoriyle taban taban zıt olan *adil* hilafet ideali, yine *aynı* hukukçular tarafından, üstelik defalarca vurgulanmıştır. Abdallah Laroui'nin de belirttiği gibi, "Hilafet bir ideal olarak yadsınamaz, gerçeklik olarak ise dile getirilemez. Tesis edilmiş devlete karşı [hukukçuların tutumunu] açıklayan da bu durumdur: sosyal oportünizm ile köktenci ütopizmin bir karşımı".[15] Hukukçular aslında dine aykırı saydıkları bir devleti reddetmekten de, onu gönül rahatlığıyla meşrulaştırmaktan da âcizdir.[16]

---

14 Martin van Creveld'e göre, Avrupa'da bile geçmiş yüzyıllarda yaşanan savaşlar "politik" nitelikte değildi, Martin van Creveld, *The Transformation of War*, New York & Toronto, 1991, s. 60.

15 Abdallah Laroui, *Islam et modernité*, *a.g.e.*, s. 27.

16 Bu Abdallah Laroui'nin de dikkat çektiği bir çelişkidir: "Doğal insan, olduğu haliyle kaldıkça İslâmi devletin ifadesi de çelişkili olacaktır; tarihin akışı içinde uyumlu ve somut bir teori bulamamamızın nedeni budur. Bulduğumuz şey, sadece meşruiyet koşullarının tanımına iliştirilmiş, güce dayalı bir doğal devlet teorisidir", *a.g.e.*, s. 33.

İbn Haldun'un devlet teorisi, İslâm'a özgü bir öğretiden beslenmesine rağmen, birçok 20. yüzyıl yazarının rahatça benimseyebileceği evrensel bir model içerir. Örneğin Max Weber'e göre: "Modern devlet, fiziksel meşru şiddeti tahakküm aracı olarak (başarılı bir biçimde) tekeline alan, bu amaçla somut yönetim araçlarını yöneticilerin elinde toplayan, kurumsal nitelikte bir tahakküm gruplaşmasıdır."[17] Weber'in önerdiği bir diğer tanım, söz konusu girişimin başlangıçta barışçıl ve kurallı bir süreç olmadığını ifade eder. Bir anlamda, devletin Weberci kurucu gücü, etik ve politik açıdan İbn Haldun'un *asabiyet* sahibi asil grubundan çok daha sert ve kabadır:

> Günümüzde "devlet" olarak adlandırdığımız sosyalizasyonun tipik kökeni, bir yandan seçilmiş bir lider yönetiminde seferlere katılmış olan haydut çetelerinin olay odaklı, arızi serbest sosyalizasyonlarında ve öte yandan bunun tehdidi altındakilerin savunma amaçlı arızi sosyalizasyonlarında yatar. Bunlarda, topluluklara özgü "ata mirası" kavramı kesinlikle bulunmuyordu. Yağmacı akınlarının ya da kendilerini bunlara karşı savunanların galibiyetleri (veya mağlubiyetleri) sonrasında, ganimetin paylaşılmasının ardından sosyalizasyon da çözülüyordu. Bu uzun ve çetrefil, sürekli gelgitlerle dolu yol, kadınları, silahsız insanları ve kul haline getirilen toplulukları sistematik biçimde vergilendirmeye tâbi kılarak, askerî kastın daimi sosyalizasyonuna ve bunun ötesinde, hukuki ve idari düzlemdeki toplumsal faaliyetin gaspına kadar sürdü.[18]

17 Max Weber, *Le savant et le politique*, 10/18, Paris, 1982, s. 108. Öte yandan J. P. Reemtsma önemli bir düzeltme yapar: "... şiddetin tekelleştirilmesi, yurttaşlar arasında şiddet tezahürlerinin meşruiyetinin ortadan kaldırılması ve bu amaçla konan yasakların gözetimi anlamına gelir – bu da *şiddet tekelinin, kendi devamlılığını teminat altına alma gibi bir görevi olduğunu gösterir*", Jan Philipp Reemtsma, *a.g.e.*, s. 151, 154.

18 Max Weber, *Essais*, *a.g.e.*, s. 335.

Bu çizginin devamında ama daha sonraki dönemlerde, Weber zor aygıtlarının "tekelleştirilmesi" teorisine geri döner:

> ... güç kullanımı, tarihsel gelişimin seyri içinde, *belirli bir tür* sosyalizasyonun zor aygıtı tarafından ve devamında uzlaşma, yani politik örgütlenme tarafından gittikçe artan bir şekilde tekelleştirildi. Aynı zamanda güçlülerin ve nihayetinde kendisine tarafsızlık süsü veren bir iktidarın (*gewalt*) elinde örgütlü cebir tehditine dönüştürüldü. [...] Bir şekilde, neredeyse tüm sosyalizasyonların temelinde, fiziksel ya da psişik "cebir" olduğu söylenebilir.[19]

Weber ile pek yakınlığı bulunmayan Charles Tilly için de devlet, başlangıçta, vergi ve harç karşılığında, belirli bir gruba korunma gereksinimini dayatmayı başarmış ve onun savaşma ve kendini savunma hakkından feragat etmesini sağlamış bir suç çetesidir.[20] Durkheim'da daha az vahşi, ama daha hegemonik ve egemen olan devlet, "kolektivite için geçerli bazı temsilleri geliştirmekten sorumlu özel bir organ", demokratik devlet ise "toplumun en saf kendilik bilincine erişmesini sağlayan politik biçim"[21] olarak ortaya çıkar. Son olarak Bourdieu, analizlerinin ilk evresinde Durkheim'a yakın bir çizgide olsa da,[22] sonrasında "devletin ve devleti or-

19 *A.g.e.*, s. 351-352.

20 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 içinde, s. 169-191.

21 Émile Durkheim, *Leçons de Sociologie*, PUF, Paris, 1990, s. 87, 123.

22 "... devletin doğuşu, toplumsal, ekonomik, kültürel (ya da eğitsel), politik vb. farklı alanların bütünleşmesi süreci ve onunla eşzamanlı olarak yürüyen fiziksel ve *simgesel* meşru şiddetin tekelinin devletin elinde toplanması sürecinden ayrılamaz", Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques*, *a.g.e.*, s. 55. Bourdieu ardından, basitçe boyun eğmekten farklı bir şey olan rıza kavramı üzerinde durur: "... devletin, toplumsal düzene iştirak anlamında rızanın örgütlenme ilkesi olduğunu, sadece uzlaşının değil ancak uzlaşmazlığa [*dissensus*] yol açan alışverişlerin varlığına da temel oluşturduğunu söyleyebiliriz"; ardından yasa koyucuları: "Roma Hukuku gibi bir örgütleme becerisi sermayesine sahip" olarak tanımlar. Bkz. Pierre Bourdieu, *Sur l'État*, *a.g.e.*, s. 60.

taya çıkaran sürecin muğlaklığı" konusunda belirleyici bir unsur ekler:

> Devlet bir Janus olduğu için, aynı anda olumsuz bir niteliği dile getirmeden olumlu bir nitelikten bahsedilemez; Marksist bir nitelik olmadan, Hegelci bir nitelikten; gerici, baskıcı bir nitelik olmadan, ilerici bir nitelikten bahsedilemeyeceği gibi... Bu, günlük güneşlik yarınlar isteyenler için çok rahatsız edicidir.[23]

> Devletin doğuşu, esasen "evrensel olan"ın tekelinin oluşturulmasından ayrılamaz ve bunun en net örneğini kültürde buluruz [...]. Bu kültür meşrudur çünkü kendisini evrensel olarak, herkese açık olarak ortaya koyar; [meşrudur] çünkü ona sahip olmayanlar, o evrensellik adına çekinmeden saf dışı bırakılabilirler.[24]

Gerçekte, Weber ve Bourdieu'nün, bir anlamda İbn Haldun'unkini de anımsatan bu biraz basitleştirici "makro" bakış açısı şaşırtıcı gelebilir. Ancak kendi teorilerine kattıkları çok sayıda ince ayrımı es geçmemek gerekir. Devletin dağılma hızı ve bir o kadar etkileyici biçimde yerine geçecek yeni güçlerin derhal ortaya çıkması, devletin başkent sınırları haricinde toplumda barışı hiç de sağlayamadığını ortaya koyar.[25] Hükümdar, tebaasını kendine tâbi kılmış ve onları (büyük ölçüde) silahsızlandırmıştır; ancak şiddet üzerindeki tekelini asla tam olarak kuramamıştır. Bunun nedeni basittir: 20. yüzyılın totaliter [yönetimleri] haricinde, devlet

23 *A.g.e.*, s. 60.

24 *A.g.e.*, s. 164.

25 İbn Haldun başkentin son derece özel ve sıra dışı bir mekân olduğunu kabul eder; aslında tüm *Tarih* kitabı, bazı istisnalar dışında, hiçbir gücün krallık sınırları içindeki tüm kentlerde hâkimiyet kuramadığını göstermektedir; uzak kentler yereldeki nüfuzlu kişilerin ya da yöneticilerin, bazen prenslerin ya da yereldeki komutanların, formel ya da enformel gruplaşma ve korporasyonlar da dahil mikro iktidarlarının kurulması için son derece elverişli mekânlardır.

asla organik bir birliğe sahip olmamış, sadece bir iktidar alanı olmuştur ve hâlâ da öyledir. Dolayısıyla şiddet aygıtlarına az çok erişim yetkisi olan ve hem çok sayıda toplumsal kategori arasında belirli bir hareket alanına sahip hem de toplumun bütününe kıyasla bir özerkliğe haiz aktörleri bünyesinde barındırır. Bu hareketlilik, [söz konusu aktörlerin] beşeri, ekonomik ve simgesel kaynaklara erişimlerini artıran kliyantelizm ağlarını ve mantıklarını devreye sokarak onların bir anlamda yenilenmelerini sağlar. Özerklik ise, onlara büyük oranda toplum-üstü bir aksiyolojik hareket alanı sağlar –ki bunlar olmadan, kendilerini terimin içerdiği temel işlevleriyle birlikte "devletler" olarak kabul ettiremezler.[26]

MÜLK: İSLÂM'DA İKTİDARI MEŞRULAŞTIRMAK

İslâm hukuk âlimleri ve felsefecileri, İbn Haldun döneminin çok öncesinde bile iktidar hakkında oldukça canlı tartışmalar yürütmüştür. Örnek vermek gerekirse, sözlük bilimci İbn Sida (Abdül Hasan bin İsmail, 1007-1066), "*mülk* bir şeye el koyma olgusu ve onu tümüyle kendine mal etme becerisidir" der. Makram Abbès, içinde bu alıntının da yer aldığı ve klasik çağ hükümdarlarının siyasetnamelerini incelediği çalışmasında şu ifadeyi kullanır: "İktidarı ele geçirmek, kullanılan tabirlere bakacak olursak iktidarı verimli kılma ve onu bir mal [servet] gibi artırabilme becerisine sahip

26 Çoğunlukla da böyle olur. Yale H. Ferguson ve Richard W. Mansback şöyle der: "Devlet [kavramı], birbiriyle rekabet haline ve her biri anlamlarla yüklü o kadar tanıma sahiptir ki, her tür teorik inşaya direnir." Bundan önce de Janice E. Thompson'un modern Avrupa hakkında şu sözlerini aktarırlar: "Devletler, sınırları içinde dahi şiddeti tekellerine alamamıştır. Kent milisleri, özel ordular, kayyumlar, yerel senyörlerin orduları, devletin kolluk kuvvetleri ve orduları, hepsi de şiddete başvurma hakkı talep etmiştir", Yale H. Ferguson & Richard W. Mansback, *Politics, Authority, Identities and Change*, University of South Carolina Press, 1996, s. 10, 12.

olmaktır."[27] Mülk, hem Tanrı'nın bir lütfu hem de insanlar için gerekli addedilir:

> El-Abbasi, [*Eskilerin Bıraktığı İzler*'de] iktidarı, Tanrı'nın dilediği kişiye sunduğu bir lütuf olarak tarif ettikten sonra şöyle der: İktidar (*mülk*) sahiplerinin baskı uygulamaya gücü olmasaydı, insanlar birbirine egemen olmaya çalışır ve derhal büyük huzursuzluklar peyda olurdu; herkes bir diğerinin malına göz diker ve güçlüler yoksulları ele geçirirdi; kötüler, iyiler üzerinde tahakküm kurar ve onlar da başıboş dolaşmaya ve uzaklaşmaya mecbur kalırdı; ki bu, ülkenin yıkılması ve insanların ölmesi anlamına gelirdi.[28]

Abbès, "mutlakıyetçi iktidar ile zorbalık arasında, *tuğyan* terimi ile ifade bulan bir ayrım" tespit eder: "[Hükümdarların] siyasetnameleri, mutlakıyetçilikten; yani tebaa ile paylaşılmayan egemen bir iktidardan yanadır ve yasaların öngördüğü tedbirleri saf dışı bırakırlar. Ancak mutlak iktidarın, yukarıda belirttiğimiz etik amaçların hizmetinde olmaması ya da hükümdarın kişisel arzularına boyun eğmesi, zorbalığa evrilmesi için yeterlidir."[29]

İbn Haldun, bu bin yıl dönümünün mirasını sırtlamak zorunda olsa da –ki bu olmasa, elinde (ilkesel anlamda) bir iktidar öğretisi olmayabilirdi– başka bir tarihsel zamanın insanıdır. O, "felsefi disiplin olarak politika konusunda [...] tam bir sessizliğin hüküm sürdüğü, dolayısıyla hem kendisi hem de çağdaşları açısından [politikanın] tüm geçerliliğini ve güncelliğini yitirdiği"[30] bir asrın tanığıdır. Uzun ömürlü bir iktidarın ender görülür olduğu ancak "Dârülislâm'da" en azından "vaziyeti kurtarmanın" elzem

27 Makram Abbès, *a.g.e.*, s. 28.

28 *A.g.e.*, s. 31.

29 *A.g.e.*, s. 85.

30 Abdesselam Cheddadi, *a.g.e.*, s. 210.

olduğu bir "sınır durum" içinde düşünüp hareket eder. Üstelik, baştan başa trajedilerle dolu hayat hikâyesinin ve tüm ailesi dahil, verdiği onulmaz kayıplarla yüklü geçmişinin de etkisi altındadır. Abdelkader Djeghloul'un da belirttiği gibi, İslâm topraklarında zorbalığın ortaya çıkışı karşısında Sahabelerin içine düştüğü ikilemler üzerinde ısrarla durması, bu hayat hikâyesi kadar onu meşgul eden tarihsel aciliyet duygusu göz önüne alınmadan anlaşılamaz: "İbn Haldun ekonomik krizle birlikte kendi *sınıfının* gücünü ve etkisini yitirdiği bir dönemde yaşar. İmparatorluğun haşmetli zamanlarında, kendisini Peygamber ve Sahabeler soyuna dayandırarak *ebedi* olduğuna inanmış olan aristokrasi, *tarihsel açıdan geçici* [*fani*] bir toplumsal grup halini almıştır."[31]

İbn Haldun, felsefecilerin "mükemmel kent"inin gerçekleştirilmesi imkânsız bir tasarı olduğunu (s. 639), bunun düşsel [*idéél*] ve ideal bir model olduğunu bilir. Ayrıca, biyografisini yazan Abdessalem Cheddadi'ye göre, "Hilafet modeli uyarınca adil bir iktidarı tesis etme olasılığı hakkında yanılsamalara kapılmamıştır. O, güçlü bir birlik ruhu (*asabiyet*) üzerinde temellenen, kendi içinde belirli bir istikrarı temin etme ve beşeri düzenin teminatı olarak gördüğü dinî yasaları [şeriatı] uygulama becerisine sahip bir iktidardan yanadır".[32] Daha önce de gördüğümüz gibi, İbn Haldun'un iktidar tanımı oldukça basittir: Elle tutulur, somut bir olgudur; varlığı için başka bir güce ihtiyacı yoktur; o, ne mutlak bir kötülüğü ne de "bir amaç uğruna katlanılabilecek" bir şeyi ifade eder. Ayrıca hükümdar ile tebaası arasındaki "ilişkisel" bağı tarif ettiği ölçüde, kimi zaman iyi bile olabilir ve kendisini "suhulet" temeline dayan-

31 Abdelkader Djeghloul, *Trois études sur Ibn Khaldûn*, Université d'Oran, Oran, 1980, s. 17.

32 Abdesselam Cheddadi, *a.g.e.*, s. 165.

dırabilir (s. 467). Hükümdar sadece kendisini silah zoruyla kabul ettiren bir zorba değildir; o aynı zamanda bir çağrıya, bir iktidar talebine yanıttır. "İnsanlar", politikaya ister inansın ister inanmasın, tebaası olabilecekleri bir koruyucu talep ederler. Tahakküm altına alma iradesi ile tahakküm altına alınma pahasına korunma, sınırlandırılma ve bir düzene tâbi kılınma iradesi, iktidarın simyasını oluşturur ve bu olmadan ne adaletsiz görünen bir sistemin kalıcılığını ne de bir dağılma evresinden sonra devletin yeniden tesisini anlamak mümkün olacaktır. Organ olarak değil, ilke olarak iktidarın kalıcılığı hakkındaki bu gözlemler, İbn Haldun'dan sonraki asırlarda birçok yazarın katılabileceği gözlemlerdir. Örnek vermek gerekirse, Guizot'ya göre insanlar:

> ... despotlardan ne kadar korkarlarsa korksunlar, onlar her ne pahasına olursa olsun despotizmi hâkim kılmak isterler [...]. İnsanlar yetkilerini yitirmiş bir efendiyi terk etseler de, sonunda asla yıkılmayacak bir efendiye sahip olma umudunu hiç kaybetmemişlerdir.[33]

Karşılaştırma yapmamıza izin verecek bir diğer yazar daha vardır: Söz konusu olan, James B. Rule'un "orta sınıfların Marx'ı" tabir ettiği, özellikle de [kitleleri] harekete geçiren bir tür "yığın psikolojisi" ile ilgilenen Vilfredo Pareto'dur:[34]

> ... kitle, seçkinlerin kendisini yönetmesine izin verir; çünkü seçkinler güce sahiptir ya da büyük kalabalıkları ikna etmeyi yani az çok aldatmayı başarırlar. Meşru bir hükümet, yönetilenleri, azınlığa itaat etmenin kendi çıkarlarına,

33 Akt. Claude Lefort, *Écrire à l'épreuve du politique*, Agora-Pocket Press, 1992, s. 132.

34 James B. Rule, *Theories of Violence*, Berkeley, University of California Press, Los Angeles & Londra, 1988, s. 76.

ödevlerine uygun ya da onurlarına yakışır olduğuna inandırmayı başarmış olan hükümettir.[35]

"Kitlelerin" mobilizasyonunu gerektiren mücadele, gerçekte farklı seçkin tabakaları arasında ihtilaf yaratır; bir yanda iktidarda olan ve muhtemelen de düşüşte olan seçkinler, diğer tarafta ise iktidarı ele geçirme arayışında ve potansiyel olarak yükselişte olan muhalif seçkinler vardır.

İBN HALDUN VE PARETO

Burada konu dışına çıkıp Pareto üzerinde biraz durabiliriz; çünkü 20. yüzyılın başlarında eser veren sosyolog, seçkinlerin dolaşımını, tarihin gerçek devindirici gücü olarak görür. İbn Haldun gibi Pareto da iktidarın ikili doğasından etkilenmiştir: İktidar, ilke olarak uzun ömürlü, kalıcıdır ancak verili bir yönetim örneğinde, yani pratikte kırılgan ve daima ipin ucundadır. İlerleme vaatlerine kuşkuyla yaklaşan, düzenlenmiş ve "katıksız" faaliyetlere karşı dikkatli olan [Pareto], tıpkı İbn Haldun gibi (bkz. *aşağıda*) modelini geçersiz kılan, görünüşte mantık dışı (ancak somut tarihsel temellerden geldiği ve toplumların güzergâhlarında önemli etkileri olduğu için kesinlikle mantığa aykırı olmayan) eylemlerle karşı karşıya kalır. Eylemin hakiki kaynağının, duygular ve itkiler olduğunu kabul etmek zorunda kalır. Ona göre, beşeri davranış ve tutumlarda, siyaset felsefesinin, metafiziğin ve teolojinin "kalıntıları" önemli bir rol oynar; moderniteye karşı direnç kuvveti olarak, nihai zafere dahi engel olurlar. Bunlar iki biçim altında ortaya çıkar: "uyuşma (bileşim) içgüdüsü" (yaratma becerisi, imgelem) ve "kümelenmeler" [*agrégats*]. "İkinci sınıf kalıntılar" ise, Pareto tarafından "toplulukların muhafaza edilmesi" olarak adlandırı-

35 Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967, s. 461.

lan olguyla ilişkilidir ve aile, kilise, cemaat, millet, istikrar ve güven arzusu, toplumun en kalıcı kurumlarına sadakat gibi insan doğasının en muhafazakâr yönlerini içerirler.[36]

Pareto, 1902-1903 yıllarında yayımlanan *Systèmes socialistes* [Sosyalist Sistemler] adlı çalışmasında liberalizmin zayıflamasının nedenlerini oldukça erken kavrar. Nasıl ki İbn Haldun rasyonel ve nihayetinde "yumuşak" bir despotizme taraftardır; o da liberalizmin sözcüsüdür: Liberalizm sadece akla gönderme yapar ve sosyalizm gibi güçlü mitler üretmeyi başaramaz –öte yandan onu korkutan sosyalizm değil, bizzat mitlerdir. Bu akıma karşı mutedil bir sempati besliyor olsa da, "devrimciler, iktidarı ele geçirir geçirmez vaat ettikleriyle hiçbir ilgisi olmayan bir toplum yaratacaklar" diye düşünür. Bununla birlikte ütopyaları, temelde İbn Haldun'un –bir neslin zıddına dönüşmeyeceğini ileri süren– saf *davası*ndan pek de farklı değildir. Pareto toplum içinde "kitleler" ile "seçkinler" arasında var olan temel farklılığın ve angajman, mobilizasyon, propaganda hatta "manipülasyon" gibi bir olgular bütününün temelindeki ayrılığın bilincindedir. Döneminin sınıf savaşımı, *in fine* işçi sınıfı adına söz alan yeni seçkinlerin yükselişine tanıklık etmektedir.

Pareto'ya göre tarih, tıpkı İbn Haldun'daki *asabiyet* sahibi gruplar örneğindeki gibi, zaman içinde oluşan, mücadele eden, iktidara gelen, yıpranan, düşüşe geçen ve peşi sıra yok olan ayrıcalıklı azınlıkların tarihidir. [Söz konusu tarih] modernitenin getirdiği radikal dönüşümlere rağmen döngüseldir ve bunun tek nedeni "eylemlerin kaynağının, belirli bir psişik durum, yani bilinçaltı duygular" olmasıdır. İktidarın devamlılığı, yani kesintisizliği ilkesi ise, her yönetici sınıfın sürekli başka sınıflardan gelen seçkinlerden beslenmesi, bu

36 James Alexandre "Le Karl Marx du fascisme" (http://www.adelinotorres.com/sociologia/Vilfredo%20Pareto%20le%20Karl%20Marx%20du%20fascisme.htm), Erişim tarihi: Temmuz 2012.

seçkinlerin sonunda iktidarı kırılganlaştırması ve ardından iktidarı ele geçirmek için onu devirmeleri olgusuyla açıklanır. Burada da yine İbn Halduncu modelle bir benzeşim kurulabilir: Göreceğimiz gibi, Mağripli yazar için de karmaşık bir hadise olan iktidar, başlangıçtaki kurucu grubun aşılmasını gerektirir. Ancak bu türden bir "kendi safına çekme" ve yayılma süreci, iktidarı hem pekiştirir hem de aynı anda kırılganlaştırır. İktidar, etkili olabilmek için gerekli becerileri kazanabileceği araçlara sahip olunca, kaçınılmaz olarak başlangıçta kendisinin dışında bulunan güçlere de *mecbur* hale gelecektir.

Ancak İbn Haldun ile Pareto arasındaki bir farkı hemen görebiliriz: Pareto'ya göre iktidar mücadelesine girişme hakkına sahip olmak için, mutlaka sekçinler grubunun parçası olmak ya da bir seçkinler grubu oluşturmak gerekir. Bu noktada tarih onu pek çok defa haklı çıkarır. Norman Cohn'un, Ortaçağ Avrupası üzerine çalışmasında incelediği binyılcı teorisyenler, eğitimli tabakalara mensuptur.[37] Fransız Devrimi, entelektüel ve aynı zamanda politik bir seçkinler zümresinin yükselişinin izlerini barındırır. Daha önce başka bir çalışmada "aracı durumundaki seçkinler" olarak tanımladığımız entelijansiya,[38] 20. yüzyılda yaşanan devrimlerin ya da büyük dönüşümlerin tarihinde çok önemli bir rol oynar. Bize daha yakın bir tarihe baktığımızda, El-Kaide en azından başlangıcında bir seçkinler zümresi örgütlenmesi olarak görünür. Kendine özgü niteliklere sahip olan "aracı durumdaki seçkinler", verili bir sistemin yerleşik anlamı ile mücadele etmek, ona karşıt bir anlam üretmek, kendi tarihsel hedeflerine uygun *davayı* oluşturmak, şiddete dayalı bir aksiyolojiye geçişi mümkün kılacak bir meşruiyet söylemi ve bir şid-

37 Norman Cohn, *Les fanatiques de l'apocalypse. Courants millénaristes du XIe au XVIe siècles*, Julliard, Paris, 1962.

38 Hamit Bozarslan, Gilles Bataillon & Christophe Jaffrelot, *Passions révolutionnaires. Amérique latine, Moyen-Orient, Inde*, Editions de l'EHESS, Paris, 2011.

det teorisi geliştirmek için gerekli kültürel sermayeye sahip tek zümredir. Bu mücadeleye dayalı hareketlerin alt tabakalara yayılması, en azından incelediğimiz 20. yüzyıl örneklerinde gördüğümüz üzere istisnasız bir şekilde ve ancak ikinci bir aşamada gerçekleşir.

Pareto'ya göre iktidarı elinde tutanlar, hayatta kalabilmek için ya bir arslan gibi (vahşet sergileme becerisine sahip) ya da bir tilki gibi (kurnazlık becerisine sahip) olmalıdır. İktidarda yer alan ve almayan seçkinler arasındaki bu döngüsel mücadele içinde, "beşeri toplulukların tarihi, bir aristokrasiler mezarlığı [haline gelir]".[39] Yine bu noktada İbn Haldun ile Pareto arasında bir karşılaştırma yapmak anlamlı olacaktır. İktidardayken yıpranan seçkinler, *hem* "arslan" pençelerini *hem de* "tilki" kurnazlıklarını kaybederler; artık yanılsamalar –yani bir *dava*– üretememektedirler. Ancak aynı zamanda hükümdarın gönüllü taraftarı (*ensar*) değil, ücretli memuru oldukları için artık cebir güçlerini de etkili biçimde harekete geçirmekten âcizdirler. Pareto, sosyal Darwinist değildi ama ona göre hayatta kalma mücadelesi milletler arasında değil, tek bir millet bünyesinde gerçekleşiyor olsa da bu akımdan bir ölçüde etkilenmişti. Buradan yola çıkarak eserlerinde beliren İbn Halduncu kıvılcımı –çok daha ham olmakla birlikte– görebiliriz:

> Konumunu korumak için savaşmaya hazır olmayan bir seçkin, düşüştedir ve yapabileceği tek şey, sahip olmadığı o eril niteliklere haiz bir başka seçkine yerini bırakmaktır.

39 "... beşeri toplulukların tarihi büyük ölçüde art arda gelen aristokrasilerin tarihidir"; "... daimi bir dolaşım hareketiyle toplumun alt tabakalarında ortaya çıkan, üst tabakalara yükselen ve ardından düşüşe geçerek silinip yok olan bu yeni seçkinler olgusu, tarihin temel taşlarından biridir ve büyük çaplı toplumsal hareketleri anlayabilmek için bunu göz önünde bulundurmak gerekir", Raymond Aron, *a.g.e.*, s. 467. Pareto'yu yorumlayan Aron'a göre sıklıkla "halklar için en ılımlı ve devamında daha katlanılır hale gelen aristokrasiler [...] bir ayaklanma ile devrilir" ve zaafları nedeniyle "... yerine daha şiddetli bir seçkinler [zümresi] geçer."

Beyan ettiği insani ilkelerin kendisine de uygulanacağını düşünmek tam bir hayalperestliktir: Onu mağlup edenler, amansız *Vae Victis* [Veyl mağluba!] nidalarıyla onu alt edeceklerdir. 18. yüzyılın sonunda Fransa'daki yönetici sınıflar kendi "hassasiyetlerini" geliştirmekle meşgulken, giyotinin kılıcı karanlıklarda bilenmişti. Ülkede asalak gibi yaşayan bu aylak ve ciddiyetsiz topluluk, o zarif yemek davetlerinde dünyayı hurafelerden kurtarma ve *haysiyetsizliği alaşağı etme* söylevleri atıyordu; üstelik alaşağı edilecek olanın bizzat kendisi olduğunu bir an dahi aklından geçirmeksizin...[40]

MEDENİYET VE ZORBALIK

İbn Haldun'a göre, her ne kadar göz kamaştırıcı da olsa, medeniyetin (*umran*) aynı zamanda karanlık, varlığıyla yarattığı suhulet ve "erdemin" mezarını kazan bir çehresi de vardır:

40 "Canlı bir varlığın, verili koşullar altında hayatta kalma mücadelesini sürdürmek için kendisine gerekli duyguları kaybetmesi, bir yozlaşma belirtisidir; çünkü bu duyguların noksanlığı er ya da geç türün yok olmasına yol açacaktır. Dişe diş bir mücadeleden ve düşmanının kanını dökmekten kaçınan canlı varlık, kendisini düşmanının insafına teslim etmiş olur. Kuzu daima onu kendine yem edecek bir kurt bulur; bu tehlikeyi bugün savuşturabilirse, bunun tek nedeni insanın onu kendisi için ayırmış olmasıdır.

Kan dökmekten, kendisini savunamayacak ölçüde korkan her halk, er ya da geç bir savaşçı halkın gazabına uğrayacaktır. Bu dünya üzerinde, herhangi bir dönemde kılıçla fethedilmemiş ve sahipleri zor yoluyla mağlup edilmemiş tek bir avuç toprak parçası yoktur. Siyahlar Avrupalılardan güçlü olsaydı, Afrika Avrupalılar tarafından değil, Avrupa Siyahlar arasında pay edilecekti. Kendilerine 'medeni' sıfatını atfeden halkların savunduğu, 'medeni olmayan' sıfatıyla tanımlamayı uygun gördükleri diğer halklar üzerinde egemenlik kurma 'hakkı', tam anlamıyla bir saçmalıktır ya da daha doğru bir deyişle bu hak, cebirden başka bir şey değildir. Çünkü Avrupalılar Çinlilerden güçlü olursa, onlara kendi iradelerini dayatabilirler; ama eğer Çinliler Avrupalılardan daha güçlü hale gelirse, işte o zaman roller tersine dönecektir. Ve insani duyguların hiçbir şekilde bir orduya karşı koyamayacağı da yüksek ihtimaldir", akt. James Alexandre, *a.g.m.* Pareto'yu özetlerken Aron'un dediği gibi: "Bir seçkinler [zümresi] iktidarda fazla uzun süre kaldığında, fazla entelektüelleşir –ki bu fazla zeki olduğu anlamına gelmez– ve zor aygıtlarını kullanmaktan abartılı bir biçimde tiksinir ve tam da bu nedenle hassas ve savunmasız hale gelir", Raymond Aron, *a.g.e.*, s. 467.

> ... eğer hükümdar sert bir şekilde cebir kuvvetini kullanan, cezalandırmaya hevesli, tebaasının kusur ve kabahatlerini sayıp döken bir kişi olursa, korku ve zillet tüm tebaasını esir alacaktır. Bu nedenle ona karşı kendilerini ancak yalana, dolana ve hileye sığınarak koruyacak, bunları huy haline getireceklerdir. Akıl ve kişilikleri bozulacaktır. Çoğunlukla savaş alanında ya da onu savunmaları gereken durumlarda hükümdarlarını yalnız bırakacaklardır. Tebaanın niyetleri de bozulduğu için himayesi artık teminat altında olmayacaktır. Hatta hükümdarı öldürmek için işbirliği dahi yapacaklardır. Böylece devlet paramparça olacak ve onu koruyan duvar da yıkılmış olacaktır (s. 467).

İbn Haldun, önermelerini ifade etmek için koşullara bel bağlamanın bu örnekte faydasız olduğunun bilincindedir. İktidar bozuldukça, hayatını devam ettirmek, kalıcı olabilmek için ihtiyaç duyduğu tebaasının da bozulmasına neden olur. Başka düşünürler gibi o da hükümdarın iktidarının pekişmesiyle doğan medeniyetin, iki tarafı keskin bir kılıç olduğunu gözlemler: Elbette [medeniyet], Mirabeau'nun da dediği gibi "insanı ve toplumu daha medeni kılmak"[41] anlamına gelir; ancak temelde şiddetin, gaspın meyvesi olarak kalmaya devam eder.[42] Klasiğinden modernine, Rousseau'dan Vico'ya kadar Pierre Manent'in incelediği pek çok düşünür, aslında "erdemin" kaynağının ilk elde gaddarlık olduğunu, bir grup ya da bireyin, medeni kentin ortaya çıkışından önce beşeri bir topluluk üzerinde denetim kurması olduğunu teyit ederler.[43] Üstelik en mutlak olgunluk evre-

41 Émile Benveniste, *a.g.e.*, s. 339.

42 "Medeniyet, aslında değerlidir; ancak gerçek şudur ki temelinde şiddet –akınlar, istilalar, devrimler, soykırım...– vardır. Ve ardından bu kaba kuvvet, medeniyetin savunusu olarak iktidar biçiminde yüceltilmiştir", Terry Eagleton, *Ideology. An Introduction*, Verso, Londra&New York, 2007, s.XII.

43 Pierre Manent, *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*, Flammarion, Paris, 2010, s. 94-104.

sine yükseldiğinde dahi, onu her an yıkıma sürükleme tehlikesini taşıyan o "ölümcül dürtüyü", *thanatos*'u bünyesinde taşır.[44] *İktidar*, medeniyeti belirleyen suhulet ile vahşetin arasındaki bu çatlağın yerleştiği temel mecradır.[45]

"Zorbalık", gündelik dildeki kullanımının tersine, medeniyet ile kamu yararı arasındaki eklemlenmeyi sağlayan anahtar kavram olarak ortaya çıkar. İktidarın olağan biçimi olarak varlığı ve gerçekliği, siyasal düşünce ve felsefelerce oybirliğiyle kabul edilir. Ancak meşruiyet meselesi soru işaretleri yaratır. Herkesin ortak çıkarını korumak için bunun gerekliliğine vurgu yapan Hobbes şöyle der: "Zorbalık hükümranlıktan başka bir şey değildir. Bana göre, 'zorbalığa' karşı açık bir düşmanlığı hoş görmek, genel anlamda *Commonwealth*'e karşı düşmanlığı hoş görmek anlamına gelir."[46] Elbette ona göre zorbalığın savunusu, bireylerin ve özgürlüklerin –"İbn Haldun'da bulunmayan (ya da en azından üstü kapalı yer alan) kavramların"–[47] savunusuyla at başı gider. Ancak yine İbn Haldun'a göre "zorba iktidar, kent medeniyetiyle aynı dönemde ortaya çıkar" (s. 601); ki bu *Com-*

44 Terry Eagleton, *a.g.e.*, s. XII.

45 İçinde bir parça barbarlık barındırarak "medeni olmama durumu"ndan doğan medeniyetin bu ikili doğası, karşıtların birliği olarak iktidarın karmaşıklığını da açıklar. Anthony Giddens'ın da belirttiği gibi devlet, kendisinin ayrılmaz parçası olan bir karşıtlıklar bütününden ayrı düşünülemez: "Yapısal ilkelerin karşıtlıktan yola çıkarak işlediğini ileri sürüyorum. Bundan anladığım, sadece birbirlerini şartlandırdıkları değil, aynı zamanda birbirlerine karşı koyduklarıdır. Bu durumda 'karşıtlık' kavramını iki aşamalı olarak düşünmek mümkündür: 'ilk/temel karşıtlıklar' adını verdiklerimiz, toplumlara özgü totalliklerin tesisinde devreye giren karşıtlıklardır; 'ikincil karşıtlıklar' ise ilk [aşamadakilere] bağlı olan ya da onlar tarafından üretilenlerdir. Yapısal karşıtlık kavramı devlete özgü niteliklere gönderme yapar. Kabile toplumları dışında, devlet ilk/temel yapısal karşıtlıkların [...] odağı olarak görülür", Anthony Giddens, *The Constitution of the Society. Outline of the Theory of Structuration*, University of California Press, Berkeley&Cambridge, 1986, s. 193.

46 Akt. Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme, l'impérialisme*, Seuil, Paris, 1984, cilt 1, s. 45 [*Totalitarizmin Kanakları 2 / Emperyalizm*, çev. B. Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014 (4. baskı)].

47 Abdesselam Cheddadi, *a.g.e.*, s. 495.

monwealth'in bir diğer ismidir ve dolayısıyla onunla çatışkılı olmak bir yana, onun bizzat doğal sonucudur. [Zorbalık], medeniyetin, yani istikrar, barış ve "örflerin yumuşamasının" *sine qua non* koşulunu temsil eden devletin özüdür. Ancak medeniyetin getirdiği huzur ve sükûnet, kişilerin silahlarından, cesaretlerinden ve erilliklerinden yoksun kalması pahasına sağlanır (s. 376); "kadınlar ve çocuklar" seviyesine indirilen kentli (ama kırsal kesim değil, s. 377), artık kendini koruyacak bir efendiye tâbi kılınmıştır.

Teslimiyetin tek bir biçimi mi vardır? Düşünce tarihinin bir diğer istisnai düşünürü olan Machiavelli'nin, "atılganca" itaat etmek üzerine mükemmel satırları vardır. Öte yandan ancak siyasal akıl, "hükümdar"ın anlamını ve önemini kavraması şartıyla bu türden soylu ve "katılımcı" teslimiyeti haklı kılabilir:

> O halde yeni bir hükümdarın tebaasını silahsızlandırmaması gerekir; tam tersine eğer silahları yoksa onlara mutlaka silah sağlamıştır; çünkü tebaayı silahlandırarak elde edilen güç hükümdarın olur ve şüpheli gördüğü kişileri kendine bağlamış olur. Daha önce bağlı olanlar, bağlılıklarını sürdürür ve tebaa artık yandaş haline gelir. Tüm tebaayı silahlandırmak mümkün olmadığı için, silahlandırılan kişilere yapılan iyilikler sayesinde diğerlerini daha güvenle yönetmek mümkün olur. Hükümdarın kendilerine uyguladığı bu farklı davranış, onları minnet altında bırakır; diğerleri ise, daha büyük tehlikelere ve mecburiyetlere göğüs gerenleri daha onurlu ve değerli sayarak onu hoş görürler. Ancak eğer onları silahsızlandırırsanız, onları ya korkak ya da hain sayarak onlara güvensizlik göstermiş olursunuz: Bunlar halkta hükümdara karşı bir nefret duygusunu doğurur.[48]

48 Nicolas Machiavel, *a.g.e.*, s. 353.

KIRSALLIK VE KENTLİLİK: FARKLILAŞMIŞ TESLİMİYET REJİMLERİ

İbn Haldun, teslimiyetin zaman içinde yaratacağı sonuçların çok incelikli bir analizini yapar:

> Kanunlar cezalandırmaya dayanırsa, cesaret ve mukavemeti yok eder. Kişinin kendini savunamaz durumda olması onda aşağılık duygusu yaratır ve bu aşağılanma hissi onun metanetindeki gücü yok eder. Kanunlar eğitime ya da öğretime dayanır ve bu, çocukluktan itibaren uygulanıyor olsa da az çok aynı sonuç ortaya çıkacaktır. Çünkü korku ve boyun eğme [itaat] hali içinde yetişmiş bir çocuğun, kendi cesaret ve metanetine artık güvenmesi mümkün değildir (s. 378).

Teslimiyetin ilk sonucu, söz sahibi olmaktan ve bir yenilik ortaya koyma ruhundan yoksun olan mağlupların, galipleri taklit etmesidir.[49] Teslimiyet, en azından bazı durumlarda istikrarı getirebilse de, özünde Michel Foucault'nun "sürekli bir savaş", "sözde barış durumu içindeki [...] güç ilişkisi" olarak tanımladığı bir baskı biçimidir.[50] Martinez-Gros'un İbn Haldun analizini hatırlayacak olursak: "Mağlup olan, tahakküm altında olan, kendisine galip gelenin tarihine dahildir."[51] Bu anlamda teslimiyet, bir tür yabancılaşma sisteminin temelini oluşturur. İçselleştirilmiştir ve ilkesel olarak ya önce sınır bölgelerde ya da ardından iktidarın çevrelemek zorunda olduğu mekânlarda ortaya çıkan isyanı sistemli biçimde engeller. İbn Haldun'un evreni, "memnuniyetsizlerin", "ayaklanmayı" bir haktan öte "kendilerine, ötekilere ve *vatana* karşı[52] bir ödev olarak görebileceği bir si-

49 Krzysztof Pomian, *Ibn Khaldûn*, s. 18.

50 Michel Foucault, *a.g.e.*, s. 15.

51 Gabriel Martinez-Gros, *a.g.e.*, s. 143-144.

52 Arlette Jouanna, *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne*, Fayard, Paris, 1989, s. 9-10.

yasal kültüre yabancıdır. Ona göre, koşulsuz teslimiyet Hz. Peygamber'in Sahabelerinin "özgür [ve] yiğitçe" teslimiyetleri hariç, hem hukuki hem de ahlaki normların ve özellikle tarihsel bir olgunun sonucu olmuştur. Ancak:

> ... sonrasında dinin etkisi azaldı, insanlar baskıcı kanunlara itaat etmeye zorlandılar. Dinî kanunlar eğitim ve öğretim aracılığıyla öğrenilen bir ilim ve meslek [zanaat] haline geldi. İnsanlar kent medeniyetini benimsedi ve kanunlara boyun eğdiler. Böylece cesaretleri körelip gitti (s. 379).

Olgu olarak kamu yararının ayrılmaz parçası olan medeniyet, hem dinin içini boşaltır hem de insanların ontolojik ya da doğal saflığını bozar: Din kurumsallaşır ve bir *dava* olmaktan çıkar; insanlar köle haline getirilir ve erilliklerini kaybederler. Eğitim, çocukları "dışsal bir otoriteye" tâbi kılar; kanunlarla bütünleşerek "kentlilerin ruhlarını zayıflatmaya ve dirençlerini kırmaya" meyleder; "çünkü yediden yetmişe herkese uygulanır" (s. 379).

Bir yönetimin İslâmi bir niteliğe sahip olması, bu durumu değiştirmez çünkü İslâm da tıpkı önceki iktidarlar kadar tahakküm altına almış, hatta yabancılaşmaya neden olmuş ve teslimiyet biçimlerini yok etmek konusunda oldukça çekingen davranmıştır. İbn Haldun'un yaptığı tasvir içinde aldığı tüm önlemlere rağmen, İslâm da üzerinde egemenlik kurduğu halkların gücünü ve dayanma gücünü yıkıp tahrip etmiştir:

> Denildiğine göre Sa'd (İbn Ebu Vakkas), Medain şehrinin ötesindeki nüfusu saydırmıştı: 137.000 kişi vardı ve bunların 37.000'i hane sahibiydi. Baskıya maruz kalıp Arap hâkimiyetine girmelerinden sonra, çok azı hayatta kalmış, sanki hiç mevcut olmamış gibi geriye kalanların hepsi yok olmuşlardı. Bu durumun, başlarına gelen bir kıyım ya da hepsini etkileyen bir düşmanlığın sonucu olduğu sanılmamalı-

dır; çünkü İslâm idaresi, adaleti ile tanınmaktadır. Kaderleri insanın tabiatı ile ilgilidir: Artık kendi kaderinin efendisi olmayan ve başkalarının oyuncağı haline getirilen insanların başına gelen budur (s. 409-410).

İbn Haldun bunun ardından özerkliğin yitirilmesi ve yaşam gücünün, dirayetin azalması arasındaki ilişkiye değinir:

> ... insanlar, başkalarının tahakkümü altına girer, köleleştirilerek onların oyuncağı olur ve onlara bağımlı hale gelirse, ruhlarına miskinlik çöker. Yavaş yavaş tüm ümitlerini yitirirler. Oysa insan nüfusunun çoğalmasını ve medeniyetin [*umranın*] ilerlemesini, ancak ümit etme gücü ve insandaki hayvani yetiler sağlar. Miskinlik, tüm ümitleri ve onun getirdiği her şeyi yok edince, tahakküm de asabiyete zarar verince, insanlar medeniyetin çökmeye başladığını, servet ve faaliyetlerinin dağıldığını görürler. Kendilerini savunmaktan âcizdirler çünkü tahakküm ellerini kollarını bağlamıştır. Bu yüzden her zorbanın kurbanı, her açgözlünün avı haline gelirler. Bu durum, iktidara [*mülke*] erişmiş ya da erişememiş olmalarına bağlı değildir (s. 409).

Medeniyetin doğuşunun bir koşulu olan ve çöküşüyle azalan ya da artan teslimiyet, kentliler ve köylüler arasında oldukça farklı etkiler yaratır. Bu konuda, İbn Haldun'un incelediği İslâm âleminin, klasik anlamda ve çok büyük ölçüde kentli olduğunu söylemek gerekir; kenti ve kentliliği besleyen ana damar olmasına rağmen köylülüğü bir anlamda hor görür. Burada söz konusu olan tektanrıcılığın, Renan'ın düşündüğü gibi "çölde doğduğu" fikri doğru değildir; "merkantilist bir ekonominin" hâkim olduğu, birçok ticari güzergâhın kesişim noktasında yer alan, halihazırda oldukça kentlileşmiş bir çerçevede ortaya çıkar.[53] İnşa halin-

53 Jonathan P. Barkey, *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 5.

deki Arap dünyası, hızla kentlere kayar; "geçmişteki kabile hayatlarının yerine ticarete dayalı bir hayatı koymuş insanlar", "askerlerden arındırılmış kentlere" doğru akarken, burada bir "ticaret burjuvazisi" etkin olmaya başlar.[54] Kabile olgusu, açık bir biçimde kentsel bağlamda devam etmektedir. Patricia Crone'a göre: "Generaller, klanlarının kabile dilini kendi çıkarları için kullanırken, ulema da Tanrı'nın kanununu *hakk el-Arab*, yani Arapların kanunu olarak tanımlıyor ve dillerini de *lisan el-Arab* olarak ifade ediyorlardı. Tanrı'nın kabile hukukunu sarih biçimde değiştirmediğine, dolayısıyla kendilerini doğrulamış olduğuna dair genel bir uzlaşıya varılmıştı." Ancak bir kabile hukukunun kentsel bir ortama uyarlanması ile kabilelerin değişmeden korunması olasılığı arasında, grupları tümden etkileyen büyük bir uçurum vardı: "İktidar, himaye ve vergi muafiyeti artık şehirlerde toplandığı için, kırsal topluluklar için şehirlerin çekim gücüne direnmek gitgide daha da güçleşiyordu."[55]

Kentliler gibi kırsalda yaşayanlar da vergi öder; ancak zorla öder ve bu külfeti, sözcüğün iki anlamıyla [dayatma ve vergi koyma] tam bir aşağılanma olarak tecrübe ederler: "Bir kabile ancak itibarı yerle bir edilmişse vergi ödemeye razı olur. Vergi ve harçlar, şerefli ve onurlu kişilerin katlanamayacağı bir zulüm ve itibarsızlık işaretidir" (s. 400). İbn Haldun iktidarın medenileştirdiği kırsal mekânın denetimi konusuna büyük bir yer ayırır (s. 32-33). Öte yandan çoğu zaman kaderine terk edilmiş olan kırlar, kentleri beslemeye – üstelik sadece gıda sağlama anlamında değil– devam eder. *Harka* (*haraka*), İbn Haldun'un hem teorik olarak kabul ettiği hem de bizzat uyguladığı bir kaynak toplama, hatta bir tür "talan" biçimidir:

54 Patricia Crone, *a.g.e.*, s. 62.

55 *A.g.e.*, s. 52.

> Sultan Ebu Abdullah [yeğeni Ebu Abbas tarafından] bozguna uğratıldı ve mağlup bir şekilde Bicâye'ye döndü. Onun için büyük paralar toplamıştım; o da bunların hepsini Araplar için harcamıştı. Döndüğünde sandıklarda tek bir kuruş kalmamıştı. Yıllardır vergi ödemeyi reddeden Bicâye'deki Berberi kabilelerine bizzat bir sefer düzenledim. Ülkelerine girdim ve itaatsizliklerinin bedeli olarak [bazılarını] rehin aldım; ancak paylarına düşen tüm miktarı ödediklerinde rehin tuttuklarımı geri alabileceklerdi (s. 105).[56]

Durum kentlerde biraz daha farklıdır; ancak kentler de dayatma ve vergilendirmeye tâbi kılınmıştır. Ancak İslâm örneğine doğrudan gönderme yapmaksızın Bourdieu'nün de ifade edeceği gibi kentlerde ve özellikle de başkentte, "Devlet, vergileri kültüre dönüştürür"[57] (ve buna Martinez-Gros'un yapacağı ek; "askerî kuvvetlerin finans gücüne" ve ardından "lükse dönüştürür"[58] olacaktır: Ayrıca "İslâm, in-

---

56 Bu gaddarca davranışlar bir kriz durumunda mı ortaya çıkmaktadır yoksa yapısal mıdır? Direnişler ya da isyanlar nasıl idare edilir? Teslimiyet "anlaşması" nasıl tesis edilir? 16. yüzyılda son derece şiddet yüklü olan ve sayısız *adalet-name*nin hazırlandığı, hem Osmanlı hem de Arap örnekleri, Ortaçağ Avrupası'nda gözlemlenen durumla ilişkilendirilebilir: "Genel kural olarak, en ciddi çarpışmalar sırasında dahi güç kullanımının ardından kanunlar devreye girerdi; başka bir deyişle askerî bozgunların ardından mahkeme süreçleri başlardı. Bu yasal süreçler temelde cezalandırma amacı taşımıyordu. Sadece lider konumundakiler mallarına el konma, hatta ölümle cezalandırılma tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Köylülerin büyük bir çoğunluğu sembolik bir ceza ödemeye mahkûm ediliyordu. Ardından kral ilgili kanunda düzeltmeye giderek, direnişe neden olan koşulları iyileştirmeye çalışıyordu", Steiner Imsen&Günter Vogler, "Communal Autonomy and Peasant Resistance in Northern and Central Europa", Peter Blickle (ed.), *Resistance, Representation and Community*, European Science Fondation&Clarendon Press, Londra, 1997 içinde, s. 26; "Köylüler şikayet ve taleplerini doğrudan bir sözcü aracılığıyla yetkili makamlara iletme fırsatı bulduğunda, karşı çıktıkları durumun verili bir norma uymadığını dile getiriyorlardı", Hugues Neveux, Eva Österberg & Eberhard Isenmann, "Norms and Values", Peter Blickle, *a.g.e.*, içinde s. 162. Devamında, yazarlar "köylüler arasında ilahi adalete olan yaygın inancın" önemini vurgularlar, *a.g.e*, s. 166.

57 Pierre Bourdieu, *Sur l'État*, s. 298.

58 Gabriel Martinez-Gros, *a.g.e.*, s. 69.

sanlık tarihinin lüksüdür; medeniyetin beslendiği bu [lüksün] en büyük ölçüde birikimidir."[59]) Vergilerin, yani başka bir deyişle teslimiyetin karşılığı olarak hükümdar da kent sakinlerine sadece barış ve himaye sağlamakla değil, aynı zamanda kültür ve lüks sağlamakla yükümlüdür. Bundan dolayı, kabile üyelerinin tersine kentliler, burada bir tür aşağılanma duygusunu anımsamadan vergi öderler: Bu, kentlilerin büyük ölçüde içselleştirdiği, "doğallaştırdığı" teslimiyet anlaşmasının bir parçasıdır.

Teslimiyet, kentliler ile kırsal kesimdekiler arasında halihazırda oldukça fazla olan eşitsizlikleri daha da ağırlaştırırken, aynı zamanda kentliler arasındaki eşitsizlikleri de çoğaltır. Bu anlamda, her iktidar bir sınıf iktidarı ya da en azından sınıfsal açıdan ayrışmalar üreten bir iktidar olarak ortaya çıkar. Jean Leca'nın da İbn Haldun'a yaptığı bir göndermede belirttiği gibi, "kabilenin kentlilik kavramını tanımaması, onun sıklıkla kentten daha eşitlikçi olmasını engellemez".[60] Ve tersine kentsel düzlemde iktidar, bir potansiyel yandaş "stok"una sahip olmak ve bunlar arasında dolaşımı sağlamak için eşitsizlikler üreten ve hem ekonomik hem de simgesel kaynakların paylaşımında ayrışmalar üzerine kurulu bir rejim kurmak zorundadır. İktidarın istikrar ve devamlılığını sağlayabilmesinin tek koşulu da, bununla eşzamanlı olarak –sadece görünüşte çelişkili– ikili bir mantığa göre hareket etmek olacaktır. Jan Philipp Reemtsma'nın ileri sürdüğü gibi, iktidar "birilerine avantajlar sağlama becerisi ve başkalarının da bundan zarar görmesine neden olma becerisi üzerine kurulur. İktidar, hem ödül-

59 *A.g.e.*, s. 73.

60 Jean Leca, "Individualisme et citoyenneté", Pierre Birnbaum ve Jean Leca (ed.), *Sur l'individualisme*, FNSP, Paris, 1991 içinde, s. 166. Bu eşitlik, Goody'nin İbn Haldun'a yaptığı bir göndermede bahsettiği "kabile demokrasisi"nden farklıdır. Bkz. Jack Goody, *Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a inspiré le récit de son passé au reste du monde*, Gallimard, Paris, 2010, s. 205.

lendirmeye hem de cezalandırmaya muktedir olmak anlamına gelir".[61]

Bu şemanın evrenselliğini kabul etsek bile, yine de iki olası biçimde karşımıza çıktığını gözlemleriz: Bir iktidar, "sınıflar" biçiminde "yoksul" ve "zengin" kategorileri oluşturarak bunların devamlılığını sağlayabilir ya da tersine, kendisi hakkındaki algısına, iradesine ya da o andaki çıkarlarına göre, zenginleri ortadan kaldırıp yoksulları zenginleştirebilir. Yakın dönemde, Saddam Hüseyin ve bilge hükümdara özgü bir nitelik olarak hükümdarın karar serbestisini savunan, siyasetname biçimindeki etkileyici romanından[62] Kaddafi'ye ve onun meşhur, "... peki ama size kim Mercedes alıp oğullarınızı evlendirecek," cümlesine, hatta bir tarafın zararına diğerini kayıran paylaşım politikasıyla El-Esad'a kadar bunların örneklerini bulmak mümkündür. Yeni zengin kategorileri üreten bu iktidar söylemleri ve pratikleri, onları aynı zamanda hükümdara tam anlamıyla bağımlı halde tutar ve güvencesiz kılar. Bir örnek daha verelim: 1980'li yıllarda İran'la sürdürülen uzun savaş yıllarının ardından, Irak'ta tüm eski kent hanedanlıkları yok edilmişti ve hiçbir ön toplumsal ya da ekonomik sermayesi olmayanlardan yeni zenginler yaratılmıştı. Bu "sonradan görmeler" arasındaki devirdaim öylesine baş döndürücüydü ki, çok kısa bir süre için zenginliğin tadına varılıyor ve bu kişiler hemen sonra tüm ayrıcalıklarını, hatta hayatlarını kaybediyorlardı. Aynı durum Arkadi ve Guergui Vaïner'in *L'Évangile du bourreau* [Celladın İncili] (Gallimard, 2000) adlı kitaplarında tasvir ettikleri cehennem makinesi ve Sovyet rejimi için de geçerlidir. Bu teşvik ve cezalandırma oyunu, iktidarın hem toplumsal teşvikleri hem de yok etme gücünü tümüyle keyfî kılarak kendisini gizemli, erişilmez ve dolayısıyla öngörülemez

61 Jan Philipp Reemtsma, *a.g.e*, s. 130

62 Saddam Hussein, *Zabiba et le roi*, Encre d'Orient, Paris, 2012.

kılma becerisinin bir ifadesidir. İlerleyen sayfalarda göreceğimiz gibi, Machiavelli hükümdara Davut gibi davranmasını tavsiye eder: yani yoksulları zengin, zenginleri yoksul kılmayı... Bu arada hatırlatmakta fayda var: Floransalı düşünür, hükümdarı gerçek bir toplumsal kaideye yerleştirmek için "yoksulların" zenginler aleyhine "halk" olarak entegrasyonunu hep aklında tutmuştur.

EYLEM ALANI VE EYLEM KAPASİTESİ OLARAK İKTİDAR

Bu türden sınıfsal ayrışmalarının üretilmesi, *ilkesel olarak* (birkaç ince ayrımla birlikte) hükümdarın silahlı güçlere sahip olmasını, *tüm* silahlı güçlere sahip *tek* kişi olmasını gerektirir. İktidarın tesis edilme süreci kan ve gözyaşıyla, iktidar tekelini elde etmek için gerçekleştirilen kıyımlarla yüklüdür. Hükümdar, toplumdan vergi ve harçlar biçiminde zorbalıkla aldığı her şeyi kaynak paylaşımı mekanizmalarına ve kentli nüfusun müdafaa mekanizmalarına dönüştürür. Ancak bunun karşılığında onlara iktidar namına kırıntılardan başka bir şey bırakmaz. Benzer biçimde, teoride yandaş grubunun (dışarıda bırakılmış olan köken grup değil) kendinde bir iktidara sahip olmaması beklenir.[63]

63 Avrupa dışındaki kültürel çevrelerden, İslâm hakkındaki gözlemleriyle ilgili olarak Weber'e yöneltilen oldukça sert ve kuşkusuz kısmen yerinde eleştiriler olduğu bilinmektedir. (Bryan S. Turner, *Weber and Islam,* Routhledge, Londra, 1974). Öte yandan bir noktada İbn Haldun tam anlamıyla Weberci bir portre çizer; kendi deneyimlerinden yola çıkarak patrimonyalizm ve "sultanizm" konusunda pratik anlamda aynı okumayı önerir. Bunlar Alman sosyoloğa göre kesinlikle Müslüman dünya ile sınırlandırılamayacak, kesinlikle evrensel kategorilerdir: "Geleneksel tahakküm, egemenin en saf kişisel araçları olarak idari ve askerî bir kuvvetin gelişmesine [imkân verdiği] her durumda, patrimonyalizm ve bunun en uç örneği olarak sultanizm ortaya çıkma eğilimi gösterir. Grubun üyelerinin tebaa olarak ele alınması ancak bu çerçevede mümkündür. Önceleri, egemenin otoritesi grubun üstünlük hakkı olarak görünüyordu; bundan sonra ise onun herhangi bir mal gibi sahiplendiği kişisel hakkı haline gelir. [...] Tahakküm, her şeyden önce geleneksel bir nitelikteyse, hükümdarın kişisel özerkliği gereğince uygulansa dahi patrimonyaldir; eğer takdir gü-

Ancak tam da bu noktada "katışıksız devlet" teorisinin sınırlarına dayanır ve gerçekliğine odaklanabiliriz. Aslına bakılırsa devletin oluşumunda ve işleyişinde çok sayıda aracıya ihtiyaç olduğu için, satın alınmış yandaş grubun elinde büyük bir iktidar bulunur. Bu kişiler iktidar uygular, ancak bunu onursuzca yapmak zorundadırlar: Benliğin ritüelleşmiş biçimde silinmesi, başka bir deyişle sadece hükümdara ayrılmış olan "haysiyetin" paylaşılmaması, vekil ve yöneticilerin devletin işleyişine katılmasının önkoşuludur. Söz konusu aktörler, maddi kaynaklara ve karar mercilerine erişebilmek için tüm sembolik kaynakları hükümranın tekeline bırakmayı kabul etmek zorundadırlar. Dahası hükümdarın tüm o ayrıcalıkları ve *habitus*u içinde kaybolmasını sağlayarak onu yavaş yavaş vesayetleri altına almak zorundadırlar. Bu hedefe ulaşabilmek için hükümdarın kurumsal devlet hafızasını kaybetmesini telkin etmelidirler. Öyle ki:

> ...[O da] hükümdarın iktidar konusundaki vazifesinin, tahtta oturmaktan, el etek öptürmekten, kendisine "Efendimiz" diye hitap edilmesinden ve perde arkasında kadınlarla birlikte oturmaktan ibaret olduğunu düşünmeye başlar. Bir işi karara bağlama, emirler verme ve yasaklar koyma, ordunun, hazinenin, hudutların teftişi gibi devlet işlerinin idare ve denetiminin vezirin vazifesi olduğunu düşünür. Tüm bunları ona havale eder ve vezir de bunun sayesinde gücünü ve otoritesini artırmış olur. Tüm iktidar onun eline geçer ve onu kendi ailesine ve evlatlarına aktarabilir (s. 463).

> ... ancak hükümdarın üzerinde tahakküm kuran kişi [...] iktidarı açıkça ele geçirmeye teşebbüs edemeyecek, onun meyveleriyle yetinecektir; yani otoritesini farklı biçimler altında, örtük olarak uygulayacak, kullanacaktır (s. 464).

---

cü üzerine temellendiriliyorsa sultanisttir", Max Weber, *Economy and Society*, University of California Press, Berkeley& Los Angeles, 1978, s. 231.

İktidarın icrasına yapılan bu vurgu (ki İbn Haldun buna onlarca defa değinir: İcra olmadan iktidardan ve onun meyvelerinden faydalanmaktan bahsedemeyiz) Michel Foucault'nun bambaşka bir amaçla yaptığı [iktidar] tanımını anımsatır: "İktidar verilemez, değiş tokuş edilemez, yeniden ele geçirilemez; ama... icra edilir ve [...] sadece edim olarak mevcuttur. İktidar birincil olarak ekonomik ilişkilerin sağlanması ve devam ettirilmesi değildir; o, öncelikli olarak bir güç ilişkisidir."[64] Gilles Deleuze, Foucault ile aynı çizgide şöyle der:

> ... iktidarın özü yoktur; o tamamen operasyoneldir. O bir sıfat değil, bir ilişkidir: İktidar ilişkisi, güç ilişkilerinin tamamıdır ve egemen güçler kadar tahakküm altındaki güçler de buna dahildir: Ve her ikisi de kendine özgü niteliklere sahiptir.[65]

İktidarın "icra gücüne" ve gerektiğinde güç gösterisi yapma yetisine halel getirmeyen bu gayri maddiliği, Anthony Giddens tarafından da vurgulanmıştır. Giddens bunu "beşeri faaliyetlerin zamansallığını ve uzamsallığını denetim altına almak"[66] ya da "olayların seyrini etkili biçimde –başkaları buna karşı çıksa bile– belirleyebilme becerisi"[67] olarak tanımlar.

---

64 Michel Foucault, *a.g.e.*, s. 15. Yine Foucault'ya göre: "İktidar özünde baskıcı değildir (çünkü kışkırtır, teşvik eder, üretir); ona sahip olunmadan önce uygulanır (çünkü ancak belirlenebilir bir formda, yani sınıf formunda ve belirli bir formda, devlet formunda ona sahip olunabilir); egemenler kadar ezilenlerin de eline geçebilir [...]. Etkilenme kudreti, bir güç meselesidir; etkileme kudreti ise gücün bir işlevidir", akt. Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris, 1986, s. 78.

65 *A.g.e.*, s. 35.

66 Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, University of California Press, Berkeley&Los Angeles, 1987, s. 46-47. Benzer biçimde, "[...] İktidar kendiliğinden bir kaynak oluşturmaz. Kaynaklar, iktidarın uygulanmasını sağlayan araçlardır", Anthony Giddens, *The Constitution of the Society*, s. 16.

67 Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, s. 9.

3

İktidarın Gri Maddesi

> Bazıları der ki, kuşkusuz hükümdara en doğru mesafede bulunmak gerekir: Ne o düşerken onunla dibe çekilecek kadar yakın ne de doğru zamanda naaşı üzerinde yükselebilmenize mani olacak kadar uzak. Ancak bu doğru mesafe, eğer korunabilirse en iyi mesafe olacaktır ve ne hükümdardan uzakta ne de onunla dirsek dirseğe olmak gerekir.
>
> – Machiavelli[1]

> Devletin sağ elinin, sol elin ne yaptığından haberi olmadığını, hatta daha kötüsü ne yaptığını bilmeyi hiç istemediğini [...] düşünüyorum.
>
> – Pierre Bourdieu[2]

İKTİDAR İLİŞKİSİ OLARAK İHANET VE NEFRET

İbn Haldun'un, iktidarı tesis ederken bir yandan da zayıflatan bir olgu hakkındaki, hem tuhaf hem de büyüleyici gözlemlerinden biriyle bu bölüme başlamak istiyorum: Hükümdarın adamlarının ondan ya da tebaasından daha zeki olmaması gerekir. Eğer hükümdar istisnai niteliklere sahip bi-

1 Nicolas Machiavel, *a.g.e.*, s. 612

2 Pierre Bourdieu, *Contre-feux. Propos pour servir à la resistance contre l'invasion néo-libérale*, Liber-Raisons d'agir, Paris, 1998, s. 10 [*Karşı Ateşler*, çev. Halime Yücel, YKY, İstanbul, 2006].

riyse ne âlâ; ancak iktidar, gerektiğinde vasat olmalıdır. İbn Haldun, sözünü doğrulamak için Hz. Peygamber'in *sünnet*inden yola çıkarak çıkarsamalarda bulunur –"Aranızda en zayıf olanınızın yürüyüşüne göre yürüyünüz," (s. 468): Bir valiyi "fazlaca zeki" olduğu için görevden alan ikinci halife Hz.Ömer örneğini aktarır. Bundan dolayı devlet görevlilerinin hükümdara ya da tebaaya gölge etmeyecekler arasından seçilmesinin önemli olduğunu belirtir (s. 468). Bu teolojik ve tarihsel gözlemler, İslâm âleminin ötesinde dahi, iktidarların neden bir tür otarşi, bir tür içe kapalılık içinde geliştiğini, neden basiretsiz, ileriyi göremeyen stratejiler ürettiklerini, müdahale etmeleri gereken yerde neden geri durduklarını, sakince durup beklemeleri gereken zamanlarda neden aceleyle çaba içine girdiklerini anlamamızı sağlar. 2008'den bu yana ekonomik krizin nasıl yönetildiği konusu, bu açıdan derslerle dolu bir örnektir.[3] Hiçbir devlet, kuşkusuz hükümdarın becerilerinin ne kadar vasat olduğunu ifşa etmeye her daim hazır bilgi kaynaklarından imtina ettiği için, Christian Morel'in de incelediği o "saçma kararlardan"[4] yakasını kurtaramaz.

Vasatlığın yüceltimesi, yani tahayyül edilebilecek en mükemmel kaynakların arka plana itilmesi (Hz. Peygamber ve Hz. Ömer için bile geçerlidir!) iktidarın, sadece –belirleyici ve asla yok olmayan– işlevsel ya da yapısal boyutları içinde anlaşılamayacağını açıkça gösterir. İktidar aynı zamanda duyguların, arzuların, hayatta kalma ve yok olma stratejilerinin de alanıdır. Bu anlamda, ihanetin ve nefretin eşanlamlısıdır. "Eğer kişisel çıkarlar ve nefretler, adaletsizlikler, günahlar ve yalan devlet işlerine bulaşır ve devlet de buna izin

3 Bkz. Élie Cohen, *Penser la crise: défaillances de la théorie, du marché, de la régulation*, Fayard, Paris, 2010.

4 Christian Morel, *Les décisions absurdes. Sociologie des erreurs radicales et persistantes*, Gallimard, Paris, 2002.

verirse [...] beş para etmeyenler ve çürük elmalar zafer kazanacaktır" (s. 31) der İbn Haldun. Ancak gerçekte, sağlam ve çürük elmalar, iktidarın kullandığı iki eşsiz araçtır: Sağlamlar olmazsa, sistem teorik anlamda çökecektir; çünkü hiçbir haklı gerekçesi, onu doğrulayacak hiçbir şey kalmayacaktır. Çürükler olmazsa, gerçeklikte bir varlığı artık olmayacak, somut bir eylem alanı kalmayacaktır.

Ancak iktidarı belirleyen sadece ontolojik ve pratik düzlemdeki mediyokrasi değildir: İktidar, bu rol dağılımının sonucu olarak, Georg Simmel'in de altını çizdiği "aşk-nefret" ve "itme-çekme" ikili karşıtlıklarının ve duygulanımların da eşanlamlısıdır.[5] İslâm âleminden örnekler de aynı vurguyu taşır: El-Câhiz'e (776-867) atfedilen *Kitâbü't-Tâc* isimli eserde, iktidarın bu boyutu kuramsallaştırılmış, kurnazlık ve hile ile birlikte ele alınmıştır. "Umut ve endişe [...] her hükümetin temeli ve ister küçük çaplı ister büyük ölçekli olsun, her siyasetin ana eksenidir";[6] dolayısıyla krallar "bununla baş edebilmek için", karakterlerinin "taklit edilemeyecek ölçüde bilinmez kalmasını ya da benimsenmesini" sağlamak zorundadır der El-Câhiz; ve "intikam saatini ertelemelidirler" diye ekler. İyi kral, sabırla bekledikten sonra [çevresindeki] hainlerden kurtulan ve "içinde yıllardır saklı tuttuğu intikam arzusunu, [...] fırsatını bulduğu anda gideren" kraldır.[7] İslâm'daki ilk *fitne*de de kurnazlık ve hile oldukça belirleyici bir rol oynar; zira çok zayıflamış olmasına rağmen Hz. Ali'nin hayatını kurtardığı Muaviye (602-680), zaferinin nedenlerini şöyle açıklar: "Ali'ye karşı savaşımda, ben tüm

5 "Ancak bu ikili karşıtlıklar, ne basit edilgen sosyolojik gerçekliklerdir, ne de nihai toplumun ancak diğer olumlu toplumsal güçler sayesinde ve ancak olumsuz güçlerin onları engellememesi durumda gerçekleşebileceği türden olumsuz mercilerdir", Georg Simmel, *Philosophie de la modernité*, Payot, Paris, 1990, cilt s. 191

6 Makram Abbès, *a.g.e.*, s. 102.

7 *A.g.e.*, s. 75.

niyetlerimi gizlerken, onun ise amaçlarını saklamayan, yani sırları olmayan ve onları herkesle paylaşan, açık bir kişi olmasından faydalandım."[8] İbn Haldun, intikam zamanını erteleyen ve tutkularını gizledikçe daha da gaddarlaşan krallara dair başka somut örnekler verir (H4-453, H2-444).

İbn Haldun da ihanet olgusundan bahseder: Hatta iktidarın ayrılmaz parçası olarak üç defa devreye girdiğini söyler. İhanet öncelikle, tahakküm altındaki grupların hile ve kurnazlıkları söz konusu olduğunda, teslimiyetin ve biat ilkesinin kopuşunu ifade eder; ardından, hükümdar adına müdafaa vaadinin terk edilmesi anlamına gelir; ve son olarak ihanet (hanedanlık ve *establishment* olarak) devletin içindedir ve bir iç parçalanmaya ve askerî uyuşmazlıklara yol açarak intikam ve nefret duygularını körükler. Nefret olgusuna bakacak olursak, o da iktidarı devamlı kılar ve yeniden üretir; ama burada söz konusu olan, ruhani, cisimleşmemiş, sadece tutkular düzeyine indirgenmiş bir duygu değildir (kaldı ki bu tutkular düzeyi daima mevcuttur). [Nefret], iktidarı besleyen maddi dünyanın bir ürünü; servet ve itibarın, hem ekonomik hem de sembolik kaynakların eski bir gruptan hükümdarın çevresindeki yeni bir gruba aktarılmasının, yani fiilî bir gaspın sonucudur. Hükümdarın kendi grubunun marjinalleştirilmiş üyeleri, artık "onun için gerçekte birer düşman" haline gelirler (s. 459). Ancak ihanet ve nefret, hükümdar ile çevresinde oluşan yeni grup arasındaki ilişkilere de kaçınılmaz bir biçimde kazınmıştır.

Dolayısıyla iktidar sadece baskı yapma ya da zor kullanma becerisi değildir; o aynı zamanda bir asimetrik ilişkiler alanıdır. Bu alanın işleyişi kendi içinde baskıcı tedbirleri, bazı aktörlerin sistemli biçimde güçten düşürülmesini gerektirir. İktidarın tedirginliğinin nedeni, belki de kendisine hizmet eden aktörleri her an "ipin ucuna" göndermeye hazır olma-

8 *A.g.e.*, s. 108.

sıdır. Çokça övülen Abbasi halifesi Harun Reşid (765-809) idaresindeki iktidar, son derece etkili olan Bermeki ailesini[9] devirir ve *a fortiori* kendi maiyetinin ötesine kadar uzanan, neredeyse sınırsız bir baskı ve cebir uygulama gücüne sahip olur. Burada, Guizot'nun da belirttiği gibi, bizzat iktidarın tesir gücünün bir koşulu söz konusudur: "Despotizmin her şeyi kendi tarafına çekmesi ve kendine çektiğini aynı anda bölmesi gerekir. Dışarıdaki gücü, bu yapay ve şiddet yüklü birliğe bağlıdır; yıktığı toplumsal ahengin yerine bu yapay birliği koyar; içerideki güvenliği, kendi iradesi dışındaki her tür siyasal birliğin yok edilmesine bağlıdır."[10] Guizot, İbn Haldun'un eserinde kaleme aldığı iktidar psikolojisini birkaç satırda özetlemiş olur.

MESAFE VE ÖZERKLİK OLARAK İKTİDAR

İbn Haldun'un yorumuna göre devlet, pratikte birbirinden özerk varlığa sahip bir kurumlar bütünü olarak ele alınır. Burada iktidarın karmaşık yönlerinden birini görürüz. Ancak bu kurumlar soyut bir düzlemde var olmazlar: Onları yöneten ve onlara göz koyan belirli aktörler, kanlı canlı insanlar aracılığıyla işlerler. Devlet aslında bir *entite*, "yapısal bir bütün *olmaksızın* iktidarını uygulayamayacak bir kurumlar bütünüdür". Dolayısıyla "hem sermayenin hem de siyasal tahakkümün genel yeniden üretiminde, devlet kurumları arasındaki eklemlenme ve devlet ile devlet dışı kurumlar arasındaki eklemlenme biçimleri"[11] üzerine düşünmek yerinde olacaktır.

---

9 Bermekiler: Abbasiler üzerinde 764-765 yıllarından itibaren etkili olan asil bir vezir hanedanlığıdır. Son temsilcileri Cafer, 803 yılında Halife Harun Reşid tarafından vahşice idam ettirilir.

10 Akt. Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Gallimard, Paris, 1985, s. 51

11 Bob Jessop, *State Theory: Putting Capitalist States in their Place*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1990, s. 8.

İktidar temelde basit, az çok yetkinin eşit dağıtıldığı, *Primus inter pares* [eşitler arasında birinci] hükümdar etrafında biçimlenir, der İbn Haldun (bu terimi kullanmasa da). Oysa bu aşamada, kavramın ilk anlamıyla bir *iktidardan* bahsedemeyiz: Bu daha ziyade ahengini ve iç uyumunu, baskı ve cebre dayanan eşitlikçiliği sayesinde sağlayan bir topluluktur. Tam anlamıyla iktidar haline gelebilmesi için, bu grup dallanıp budaklanmalı ve kendi bünyesinde eşitsizlik yaratmalıdır. Georges Balandier'nin de belirttiği gibi:

> İktidar, ne kadar dağınık olursa olsun, toplumsal ilişkiler düzleminde bir *simetrisizlik* [dyssymétrie] barındırır. Eğer bu toplumsal ilişkiler mükemmel bir karşılıklılık üzerine kurulsaydı, toplumsal denge kendiliğinden tesis edilir ve iktidar da yok olmak zorunda kalırdı. [...] İktidar eşitsizliklerin vurgulanması ile güçlenir: Tıpkı iktidarın eşitsizlikleri sürdürmenin koşulu olması gibi, eşitsizlikler de iktidarın ortaya çıkmasının temel koşuludur.[12]

İktidar, simgesel tahakküm ilişkilerinin, hem mesafe hem de yakınlık ilişkilerinin üretilme ve yönetilme kipidir. Örneğin PKK'nin (Kürdistan İşçi Partisi) önderi Abdullah Öcalan'ın karizmatik aurası bu diyalektiğe dayanır: Mesafe onun kutsallaştırılmasını sağlarken, yakınlık, yani başka bir deyişle rastlantısal biçimde seçilen az sayıda kişinin kutsiyet önüne çıkabilmesi, karizmasının yeniden üretiminin önkoşulunu oluşturur.[13] Bu konuda önümüze çıkan ilk soru, mesafe ve yakınlığın –hep olduğu gibi– nasıl dengelendiğidir.[14]

12 Georges Balandier, *Anthropologie politique*, PUF, 1991, s. 45 [*Siyasal Antropoloji*, çev. Devrim Çetinkasap, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010].

13 Bkz. Hamit Bozarslan, *From Political Struggle to Self-Sacrifice: Violence in the Middle East*, Marcus Wiener, Princeton, 2004.

14 "Hükümdara hitap etme, başvurma hakkı (bu, cömertliğinin koşuludur), onun hem pratik hem de simgesel anlamda erişilemez olması koşuluyla dengelenmiştir; ancak halkın ulaşabileceği ve hükümdara talepleri iletebilecek çok sayıda saray eşrafı vardır. Hükümdarı görevlerine davet etme imkânı, güven ve

İkinci bir soru ise, "uzaklaştırılmış" eski ortaklarının, ona karşı birer nefret odağı haline gelmesine mani olmak için hükümdarın etrafındaki koalisyonun çözülmesini engelleme olanakları ile ilgilidir. Çünkü her yerde olduğu gibi burada da Shakespeareyen hükümdar, kentlilerin nefretini üzerinde toplamadan önce, hem eşitlikçi kuruluş döneminin hatırasıyla teminat altına alınan hem de Tanrı'nın emaneti olan kendi kadim "haklarını" hükümdara karşı haykıran kendi yandaşlarının nefretini billurlaştırır.[15]

İbn Haldun, hükümran ile denkleri arasındaki bu alaşımsal/ontolojik yakınlıktan hükümran ile kulları arasındaki mesafeye nasıl geçildiğini bu denli incelikli bir biçimde inceleyen nadir düşünürlerden biridir. Burada söz konusu olan, sadece Müslüman hükümdarların, aşina oldukları Pers ve Bizans modellerini taklit etmesi değildir; hükümdardan uzaklaşma süreci, iktidara içkindir:

> ... ricacıları kapılarından uzaklaştırmak, dinin yasakladığı bir şeydi ve [ilk dört halife] bunu yapmaktan sakınıyordu. Halifelik dünyevi bir iktidara dönüşüp hanedanlık payeleri ve unvanları ortaya çıkınca, devletin aldığı ilk tedbir, hükümranın kapısını halka kapatmak oldu (s. 542).

Hükümdarın kendi çevresi ile arasına koyduğu mesafeyi açıklamak için elbette öldürülme korkusu ve Halife Osman Bin Affan'ın (579-656) "kanlı gömleğinin" gölgesinden bahsedilebilir; ancak bunlar yine de her şeyi açıklamaz. Hü-

---

itimadın hâkim olmasının koşulu, fiilen onun keyfiyet alanının sınırlandırılmasının bir kanıtıdır; ancak bu yine de iktidarın azametinin sorgulanmadığının da bir göstergesidir", Jan Philipp Reemtsma, *a.g.e.*, s. 76.

15 Burada İbn Haldun ile Lamennais gibi oldukça muhafazakâr ve meşruiyetçi bir yazar arasındaki tezat derhal göze çarpar: "Halkların hükümdarlarına olan sevgisi, Tanrı'ya olan sevgileri ile aynı oranda azalır. [...] Milletler, felsefenin etkisiyle, Tanrı'ya karşı isyandan, iktidara karşı isyana geçerler", H. Felicité R. De Lamennais, *De l'absolutisme et de la liberté et autres essais*, Ramsay, Paris, 1978, s. 36.

kümdar kapalı kapılar ardında iş görmeye, güvenli bir dünya ile çevrelenmeye mecburdur; tıpkı Emevi halifesi Abdülmelik'in mabeyincisine dediği gibi: "Üç kişi hariç, kimseyi yanıma sokmayacaksın: müezzin, zira o Allah'a davet etmektedir; postacı, çünkü o ancak önemli hadislerde kapıyı çalar; yemek getiren aşçı, zira bekleme halinde yemekler bozulur" (s. 542). İbn Haldun bu mesafenin, uzaklaşmanın Müslümanlar tarafından ve özellikle de Hz. Peygamber'in Sahabeleri tarafından kötü deneyimlendiğini söyler. Hatta Halife Hz. Ömer'in Kahire'de *mihrab*ın icat edilmesi karşısındaki öfkesi (s. 587) ve ilk defa Muaviye'nin kendine taht tahsis etmesinin ve kullanmasının önemi –cüssesini buna gerekçe göstermiştir (s. 574)– ya da kraliyet çadırının ortaya çıkması üzerinde durur ve mabeyincilik müessesesinin kurulmasının iktidar ile mesafelenmede merkezî bir rol oynadığını belirtir: "Mağrip'teki devletlerimizde mabeyincilik [*hâciplik*] görevini üstlenmek, devlet üzerinde mutlak bir otorite sahibi olmak anlamına gelir; mabeyinci, Sultan ile kulları arasındaki tek ve yegâne aracıdır" (s. 140). Buna koşut olarak usuller ve özellikle *bay'a*nın (biat) anlamı kökten değişmiştir:

> ... biat etmek, sadakat yemini etmek, teslimiyetini ilan etmek anlamına gelir. Bunu gerçekleştiren kimse, kendi işlerinin ve Müslümanların işlerinin idaresini hükümdarına bırakmayı, bu konuda hiçbir itirazda bulunmayacağını ve hoşuna gitsin gitmesin kendisine verilen tüm görevlerde ona itaat etmeyi taahhüt eder (s. 499).

Son olarak iktidarın babadan oğula intikalini ayrıntılı olarak inceler; ki intikal, herkesin ortak çıkarı adına ama öncelikle de kişinin kendi ailesi adına, iktidara el konması anlamına gelir. Burada İbn Haldun'un (ve kendisinden önceki hukukçu ve tarihçilerin) bu gelişme karşısındaki tedirginliğini, ama aynı zamanda bu hanedan veraset [sistemine] kar-

şı "Sahabelerin" suskunluğunu da meşrulaştırma kaygısını hemen hissederiz (s. 502). Müminler cemaatinin belirlediği ilk dört halife, kendiliğinden otoriteye sahipti ve Hz. Peygamber ile yoldaşlık etmelerinin onlara sağladığı meşruiyete dayanıyorlardı, ancak:

> ... Muaviye'den itibaren birlik ruhu nihai gayesine, yani hanedanlık iktidarına ulaşma noktasına geldi. Dinî otorite zayıflamış ve bir hükümet ve klan otoritesi kurma ihtiyacı baş göstermişti. Klanın rıza gösterdiği kişiden başkası veliaht tayin edilirse reddedilecekti. İktidarı derhal yıkılacak ve bu da cemaat içinde bölünmeye ve anlaşmazlıklara neden olacaktı (s. 503).

Babası tarafından veliaht tayin edilen Yezid'in (645-683) –herkesçe bilinen ve kabul edilen– dine aykırı mizacı, Hz. Peygamber'in Sahabelerini utanca sürükler; ancak bunu açıkça dile getirmeye pek yanaşmazlar. [Yezid] ötekiler üzerinde ezici bir üstünlük sağlamanın getirdiği *asabiyet*in gücüyle, iktidarını sürdürmeye ve özellikle de meşruiyetini sorgulayan her tür muhalefeti susturmaya muktedirdir. Dolayısıyla onun karşısında "yapabilecekleri tek şey, yoldan çıkmasın diye Allah'ın ona yardım etmesi – ya da ondan kurtulması– için dua etmekti" (s. 504).

İbn Haldun süreklilikler kadar kopuşlar konusuna da dikkat çeken okuması sayesinde, İslâmi nitelikte dahi olsa, hanedanlık biçimindeki oluşumların bizzat iktidarın doğasında olduğunu gösterir. Aziz al-Azmeh'in de ileri sürdüğü gibi o, "Arap-Müslüman tarihçiler arasında bu iki rejim arasındaki –yani ilk dört halife ile 661'den 750 yılına dek hüküm süren Emevi Hanedanlığı arasındaki– devamlılığı vurgulayan tek düşünür olmuştur."[16] Sonrasındaki dönemi alt

16 Aziz al Azmeh, *Ibn Khaldun: An Essay in Interpretation*, Franck Cass, Cornwall, 1982, s. 22.

üst eden "gerçeküstü" ya da "mucizeler" dönemini tümüyle sona erdiren kopuş bile, bu devamlılık-dönüşüm ile açıklanır. Aslında, "Kureyşlilerin Arabistan'daki hegemonyasının nişanesi olan Emevilerin nihai zaferi, İslâm öncesi dönem ile yeniden ilişkilendirilir ve bu dünyanın güç ilişkileri içinde peygamberliğin açtığı parantezi kapatır."[17]

İktidar makamından uzaklaşma, onunla mesafelenme kuşkusuz siyaset mühendisliğinin hizmetindeki bir araçtır ve gözle görülür etkileri de olmuştur; ancak iktidarın sıradanlaşmasını ya da daha ziyade kutsallığından arındırılmasını engellediği için kaçınılmaz biçimde siyaseti de ortadan kaldırdığı söylenebilir. Marc Augé, kralın bazen bizzat kendisi tarafından düzenlenen sembolik ölüm ritüellerinden bahseder ve bunların bir merci ve mesele olarak iktidarın gizemini öldürdüğünü ileri sürer.[18] Oysa başka coğrafyalarda,

17 Gabriel Martinez-Gros, *a.g.e.*, s. 162. Bu olayın kalıcı etkileri olmuş mudur? Bu konuda temkinli olmak gerekir ancak Olivier Carré'nin 1950-1970 yılları arasındaki Arap ders kitapları hakkındaki incelemelerini de göz ardı edemeyiz. Ona göre, bu ders kitaplarının "siyasal yapısı", gerçekte "hem İbn Haldun'un modellerine hem de geleneksel İslâm teorilerine uygundur". Carré şunları ekler: "İbn Haldun'da da olduğu gibi, asli siyasal ilişki, bir kentte kümelenmiş insanlar arasındaki yatay ilişkiler değil, ekonomik ve toplumsal aciliyetler karşısında, bir grup ile bir lider arasındaki ilişkidir. Bu, İbn Haldun'un temel önermelerinden biridir; ona göre kent, yani *medine*, Yunan felsefecilerinde ve bizim batılı siyaset felsefecilerimizde olduğu gibi birincil önemde değildir", Olivier Carré, *La légimitation islamique des socialismes arabes. Analyse conceptuelle combinatoire des manuels scolaires égyptiens, syriens et irakiens*, FNSP, Paris, 1979, s. 245.

18 Bu ritüeller aslında kral için şu anlama gelir: "Sakınılmak istenen kötülüğe kendini teslim etmek, yatıştırılmak istenen tanrıyı ya da kaçınılmak istenen ölümü tahrik etmek: Bunlar, sadece toplumsal aktörlerin değil (belki de hiç değil), (daha ziyade) iktidarın olumlu ya da olumsuz özelliklerinin farklılaşmadığı bir atmosferde baş döndürücü tutumlar ve sınırları zorlayan akıl yürütmelerdir. Kral, ne iyi ne de kötüdür; Tanrı, ayrım yapmaksızın hem kötülüğü getiren hem de ortadan kaldırandır. Birbirlerine göre düzenlenen 'toplumsal yapıların' tersine, iktidar (hiçbir iktidar) bir farklılıklar sistemi içinde düşünülemez; iktidar, bu farklılıklara göre değerlendirilemez çünkü böyle bir durumda hiçbir şey onun keyfiliğinin ve kaçınılmaz olmasının gerekçesini oluşturamaz. O halde iktidar, teminatı olduğu bu sistemin dışındadır; zira o olmazsa, her tür farklılıklar sisteminin göreliliği, başka sistemlerin mümkün ya da

beşeri ve beşeri olmayan varlıklar arasında, bunları "özne"[19] haline getirerek bir devamlılık ilişkisi kurmak için kullanılan yaratıcı akıl ve öte dünya ile aşinalıktan, tektanrıcılık –ve üstelik oldukça talepkâr bir tektanrıcılık– tarafından mahrum bırakılan Müslümanlar, aynı zamanda mesafe ile kutsallaştırılan iktidar ile de tüm aşinalığını kaybeder. Bununla birlikte kriz dönemlerinde kurban edilecek olan, ilki yani Tanrı değil, ikincisi yani sultan olacaktır.[20] Mesafe, belirli bir yakınlığı sağlayacak uygun biçimlerle dengelenmediğinde, varlığının bağlı olduğu köken grubunun bütünlüğünü, organik birliğini muhafaza etmeye artık muktedir olmayan iktidarın özyıkımında rol sahibi olacaktır.[21]

---

varolduğu biçiminde yorumlanacaktır", Marc Augé, *Le génie du paganisme*, Gallimard, Paris, 2008, s. 395.

19 Bkz. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005.

20 Belirli bir yakınlık seviyesiyle dengelenmemiş bir mesafe, hükümdarın görünürlüğü sorununu ortaya çıkaracak ve dolayısıyla onun gücünün, iktidarının güvenilirliğinin sorgulanmasına neden olacaktır. Namevcut hükümdar, *ad hoc* temsil biçimleri icat etmek pahasına görünür olmanın yollarını mutlak olarak bulmalıdır. Isabelle Péclarros'un özetlediği Louis Marin'e göre: "Temsil etmek, yani yeniden mevcut kılmak ve bu şekilde zamana ve mekâna, çağa ve toprağa hükmetmek, siyasal otoritenin bizzat özünü oluşturacaktır. Temsilin ikinci etkisi, mevcudiyetini hem güçlendirecek hem de yoğunlaştıracak bir 'özne etkisi' olacak, bir 'kurumsallaşma, yetkilenme ve meşrulaştırma gücü' ortaya çıkaracaktır." Örnek vermek gerekirse, Isabelle Pédarros'un çok *canlı bir biçimde* incelediği üzere, savaş makinelerini yaratan kral Demetrios'un durumunda bu oyun gayet güzel işler: "O halde Demetrios kendisini 'temsil' ettirmiş, bu temsile tamamen doğal biçimde bir mesafelenme eşlik etmişti ve bu da, çelişkili biçimde, kralda cisimleşen hükümdarlık otoritesinin çoğalmasını sağlayan bir etken olmuştu. Aslında, kralla mesafelenmek çok daha zorlayıcı bir mevcudiyeti zorunlu kılıyordu; çünkü buna makineler aracılık ediyordu ve insanlara ve vicdana hükmederek içkin bir hale geliyordu. Kral, savaş alanındaki fiziki varlığının yerini tahayyülün gücüne bırakarak sahneden çekiliyordu; herkesin, hem kendi askerî birliklerinin hem de düşmanlarının karşısında artık başka bir biçimde, hem maddi hem de sembolik yeni bir biçimde hükmünü ortaya koyuyor, kudretini ulaşılamazlığı ile ifade ediyor ve böylece iktidarına kutsal bir boyut kazandırıyordu", Isabelle Pédarros, "L'exaltation du pouvoir royal dans la guerre de siège", Jean-Pierre Bois (dir.), *Dialogue militaire entre Anciens et Modernes*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2004 içinde, s. 67.

21 Gramsci özellikle (Machiavelli'nin "hükümdar" ideal tipini komünist parti için model alarak) Katolik kilisesi konusunda ortaya koyduğu bu soruya bü-

yük önem atfeder: "Kilise'nin 'sıradan insanların' bir sorunu ile başa çıkmak zorunda kalması, tam da 'inananlar' topluluğu içinde bir kopuşun, 'sıradanları' entelektüeller seviyesine çıkararak giderilemeyecek bir kopuşun gerçekleştiği anlamına gelir. Kilise, varolan gücünü ideal ve ekonomik açıdan aşan bu göreve talip dahi olmaz; tersine yüce felsefe ile genel kanı arasındaki ayrımda bazı sınırları aşmalarını engellemek için entelektüeller üzerinde katı bir disiplini [hâkim kılar]", böylelikle kopuşun "yıkıcı ve telafi edilemez" hale gelmesine engel olur. Bkz. Antonio Gramsci, *a.g.e.*, s. 110.

4

İktidarın Yıkımı

> [Sezarizm] sivil erdemin ya da kamusal ruhun zayıflamasını, hatta yok olmasını gerektirir [...]. O, düşkün bir topluma özgü bir tutumdur ve bu düşkünlük üzerinde şahlanır. Sezarizm adilken zorbalık adaletsizdir; ama Sezarizm ancak cezanın adil olduğu yerde adil olabilir.
>
> – Pierre Manent[1]

> [Roma'da] insanların, elde ettikleri güç sayesinde diğer tüm güçlerden kendilerini sakınabildikleri eski zamanlara kıyasla daha az özgür, daha az cesur oldukları, büyük işlere girişmeye daha az yatkın hale geldikleri açıktır.
>
> – Pierre Manent[2]

İKTİDAR, KENDİSİNİ TESİS EDEN GRUPLARI YOK EDER

Bir iktidar, bir imparatorluk kurmak, sadece şanlı ve muzaffer bir deneyim değil, aynı zamanda dinî bir misyon yüklenmek anlamına gelir. Tikel olan, meydana getirdiği evrenselliğ uğruna kendisini "tüketir":

> ... ancak Arap toplumuna dayanan İslâm İmparatorluğu, tüm kabilelerinin güçlerini tüketti; bazıları ön saflarda,

1 Pierre Manent, *a.g.e.*, s. 148.

2 *A.g.e.*, s. 212.

> düşman hattında yitip gitti ve diğerleri uzak diyarlarda ya da hâlâ hafızalarımızda anısını koruduğumuz büyük muharebelerde can verdi (H1-4).

Muhavvidler'in (12.-13. yüzyıl) dinî ve siyasal teşebbüslerini destekleyen "öncü" kabilelerin durumu da aynı oldu; kaldı ki onlar sayesinde Muvahhidler hatırı sayılır ayrıcalıklar elde etmişti. Ancak İbn Haldun'un da belirttiği gibi bu kabileler:

> ... Muvahhidlerin tahakkümünü tesis ettiler ve [...] onların idaresindeki seferlerde ve fethettikleri çeşitli ülkelerin işgalinde, tüm insanları ölünceye kadar [Muvahhidleri] desteklemeye devam ettiler. Bu kabilelerden herhangi biri hükümrana yaklaştıkça, gücünü o denli tüketip kuvvetini yitirmek durumunda kaldı (H2-259).

Burada, yücelttikleri o evrensellik uğruna "ana milletlerini" feda ve heba olmaya mahkûm kılan eskatolojik devrimlerin (Fransız, Rus ya da İran devrimlerinin) trajedisini, ayrıca Ermeniler ya da Filistinliler gibi evrensel bir siyasal inşa projesini gerçekleştiremeyen, ancak bölgesel düzeyde siyasal ve ideolojik mücadelelerin dinamik unsuru haline gelen azınlık gruplarının dramını anlamamızı sağlayacak bir ipucu söz konusudur.

İKTİDAR KENDİNİ YOK ETMEYE MAHKÜMDUR

Ancak yıkımın dinamikleri sadece tikel ile evrensel arasındaki bu ilişki ile sınırlı değildir. Her siyasal sistem, yapısal olarak onu tesis eden *ve* aynı zamanda tehdit eden unsurlar barındırır, der Georges Balandier: Bir sistem "farklılaşmayı ve farklılaşmış unsurların birbiriyle ilişkilenmesini gerektirir ve bu da, söz konusu unsurların birbirine denk olarak

değil, hiyerarşik biçimde ele alınmasını getirir. Düzen, bu hiyerarşinin, hiyerarşiyle tesis edilen bakışımsız ilişkilerin ürünüdür; ancak düzen tam da bu ilişkiler nedeniyle içinde birtakım gerilimler barındırır ve bu da onu açıkça tehdit etmektedir. Düzeni tesis eden şey *aynı zamanda* onu tehdit de eder: Dinamikler, tıpkı düzeni oluşturan ve yeniden üreten koşulları belirleyen ilkeler gibi düzene içkindir."[3]

İbn Haldun için de iktidar, bürokratik aygıtın hükümdardan kimi zaman kanlı bir biçimde özerkleşmesi ile ifade bulan, az çok hızlandırılmış bir tür iç parçalanma alanıdır:

> [764/1362-1363'te] tüm bu şefler sultanın karşısında bir tür otoriteye sahipken ve kral rolü oynaya alışmaktayken, halkı zorbalıklarıyla yıldırırken, Hafsi İmparatorluğu'nun başına geçen Sultan Ebu Abbas [Ahmed Ebu El-Abbas, hükümdarlığı 1370-1394] bu haydut yataklarına tehditkâr bakışlar yöneltiyordu (H3-150).

Yıkıcı bir diğer etken, iktidarın "doğası gereği lüksü gerektirmesi"nden (s. 436) kaynaklanır. Lüks, tüm topluma, en azından kentli topluma farklı derecelerde yayılır. Elbette "Fes kentindeki bir dilenci, Tlemcen ve Oran'daki bir dilenciden daha iyi yaşamaktadır" (s. 727), ancak bu lüks, bir artıdeğer tarafından finanse edilmelidir. Aynısı savaş için de geçerlidir. Savaş, başkentin huzurunu ve sükûnetini tehdit etmiyor olsa bile, oldukça masraflı bir iştir; ister sınır bölgelerinde ister bir iç karışıklığa karşı yürütülüyor olsun, vergi ve harçlarla onun harcamalarını karşılamak gerekir. İbn Haldun, lüks ve askerî faaliyetler için gerekli harcamaların karşılanması amacıyla vergilendirme mantığından haraç mantığına geçilen sürecin derinlemesine bir okumasını önerir; ancak bu zorunlu harçların ekonomik faaliyeti öldürdüğü ve hatta vergi almayı bile imkânsız hale getirdiği bir an

3 Georges Balandier, *a.g.e.*, s. X

gelir. Başka gelir kaynakları arayışında olan hükümdar, kendi yandaşlarını bile yağmalamaya başlar:

> Hükümdarları, onlardan sefer ve savaşlar için yapılan harcamaların karşılanmasını ister; ancak onlar bunu karşılayacak güçte değildir. Bu yüzden cezalandırılırlar: Hükümdarları, hanedanlık mensuplarının oğulları ya da devletin himayesi altındakiler lehine birçoğunun ellerinde avuçlarında ne varsa alır. Bu şekilde yoksul düşer ve işlerini yürütemez hale gelirler ve böyle güçsüz düşmeleri hükümdarın da güçsüzleşmesine neden olur (s. 437, ayrıca bkz. s. 602-603).

> Devlet onların gözünde böylece bir düşmana dönüşür ve [devlet de] bunun zararlı sonuçlarına maruz kalır, hizmetkârlarının, etrafındaki önemli şahsiyetlerin ve servet sahiplerinin bir bir yok olduğunu görür. Böylece vakti zamanında kurulan ve çok yükseklere tırmanan şanı yerle bir olur (s. 608, iki somut örnek için bkz. H2-367-377).

Devlet tüm canlılığını ve gücünü yitirir ancak bunun nedenlerini kavrayamaz. Tocqueville'in başka bir bağlamda ifade ettiği gibi, kral "normal olarak bizzat hayat bahşettiği insanların yok olması karşısında şaşkınlığa düşer".[4] Ancak böyle bir devlet, sadece ihtiyacı olan insanların yıkımına neden olmakla kalmaz: "[...] ihtiyarlayan iktidarlar, yerleşikleşmesini sağlayacak kaynakları yavaş yavaş tüketirler. Yaratıcı devlet, yok edici hale gelir."[5] El-Talibi (Şeyh Abdülkerim El-Merili, 1425-1504) "iktidar kısırdır" der: "Bu metafor, [devletin] komploculara, düzenbazlara ve gerçek ya da potansiyel düşmanlarına karşı tahakkümünü kurabilmek için, iktidarı elinde tutan kişinin hısım akraba ilişkileri-

4 Akt. Gabriel Martinez-Gros, *a.g.e.*, s. 255.

5 *A.g.e.*, s. 74

ni dert etmemesi gerektiği ve kendi soyunun, kardeşlerinin ya da evlatlarının katline kadar gidebileceği fikrini tercüme edecektir."[6] Öte yandan bu kısırlık, iktidarın tek ilkesi olamaz; kooptasyon, muhafaza ve özellikle de mukavemet yeteneğine dayanmalıdır. Devletin, istisna olmaktan çıkıp kural haline gelen, hem topluma hem de kendi yandaşlarına karşı uyguladığı bu talancılık, onu yeni işbirlikleri yapmaktan mahrum bırakarak yıkıma sürükler.

Dolayısıyla İbn Haldun, iktidarı ve dolayısıyla iktidar krizini, kendi bünyesinde yeniden bölüşümü sağlayabilme becerisi ve/veya beceriksizliği aracılığıyla düşünmemize izin verir.[7] Bu yeniden bölüşüm ekonomisinin dayanakları, İbn Haldun'un tersine hükümdarın "ihsanlarına" tümüyle karşı olan Machiavelli tarafından da incelenmiştir. Ona göre, aslında yeniden bölüşüme dayanan siyasetten sadece sınırlı sayıda kişi faydalanacak ve bu kişiler de her halükarda asla bundan tatmin olmayacaklardır.[8] Bir hükümdar ihsanlardan sakınmak kaydıyla, "tebaasının malının talan edilmesini engelleyip, böylece yoksul ve acınacak hale düşmemek için kendini savunacak imkânlara [sahip olmayı]" başarabilir.[9]

---

6 Makram Abbès, *a.g.e.*, 2009, s. 39.

7 Pierre Bourdieu'nün belirttiği gibi, "yeniden bölüştürme, meşruiyeti üretir. Öte yandan, bu hayli müphem bir süreçtir. Sermayenin sermayeye gittiği bir birikim sürecidir. Çünkü kral, bölüştürürken bile biriktirmeye devam etmektedir. Hatta yeniden bölüştürme, ekonomik sermayenin sembolik sermayeye dönüştürülerek yüceltilmesi vasıtasıyla, sembolik sermaye biriktirmenin en güzel örneklerindendir. Ama bu türden bir birikim, bir kişinin lehine gerçekleşir. Bu, bir malın, Weberci anlamda 'kamulaştırılmasıdır'. Kral, [...] devlette biriken kamu kaynaklarından istifade eder ve bu, kendisi yararına bir istifadedir", Pierre Bourdieu, *Sur l'État*, s. 432.

8 Nicolas Machiavel, *a.g.e.*, s. 336-337.

9 *A.g.e.*, s. 337. Ancak devamında Machiavelli zulmün –amansız biçimde– yeniden bölüşümüne dayanan başka bir ekonomi önerir: [Hükümdarın] güvenliği için, gerektiği zaman, sadece bir defa uygulanan ve tekrarlanmayan ama mümkün olduğunca tebaanın menfaatine tahvil edilen bu zulmü (kötülüğe iyi denebilirse) iyi olarak nitelendirmek mümkündür. Kötü[ye kullanılmış] zulüm ise, başlangıçta henüz hafifken azalacağı yerde gittikçe ağırlaşan zulümdür".

Ayrıca Machiavelli'ye göre hükümdar, "güçlülerden" ziyade "zayıfların", zenginlerden ziyade halk takımının desteğine sahip olmalıdır; [güçlüleri] başına bela etmek istemez, çünkü onlar arasında ancak bir *Primus inter pares* olacak, onların dengi gibi muamele görecektir.[10] Aslında bir cumhuriyet idaresinde "iktidar, özgürlüğü korumaya hazır, onu güçlüler gibi kötüye kullanmayacak olan halka emanet edilmelidir".[11] "Yeni hükümdar" için önerdiği formül daha da serttir: Kral Davud gibi "yoksulları zenginleştirmeye, zenginleri ise fakirleştirmeye" cesaret edebilmeli, "Yeni kentler kurmalı ve eskilerini yıkmalı, ahalinin yaşadığı yerleri değiştirmeli ve devlet içinde değişimden nasibini almamış hiçbir şey bırakmamalıdır; kıdemler, rütbeler, payeler ve servet ortadan kaldırılmalıdır ki sadece bu yeni fatihe muhtaç olunsun."[12]

İbn Haldun, Machiavelli'nin tersine kentli alt tabakalara pek paye vermez. Kuşkusuz 9. yüzyılda Bağdat'taki *ayyarun* modeli, Müslümanların tarihinde güzel anılar bırakmamıştır.[13] Yaşanan ve oldukça iyi bilinen Endülüs deneyimleri de eşine az rastlanır türden bir şiddeti içinde barındıran kentli bir "alt tabaka momenti"dir.[14]

Yazar burada tavsiye vermekten de geri durmaz: "Çünkü tüm kötülükleri ve zulmü bir seferde yapmak gerekir; böylece onun acı tadı daha az hissedilecektir. İyilikler ise azar azar yapılmalıdır ki tadına daha iyi varılsın. Ayrıca bir hükümdar tebaası ile iyi ya da kötü hiçbir aksaklığın değiştiremeyeceği bir biçimde geçinmelidir. Çünkü zor zamanlarında ortaya çıkan gereklilikler içinde, kötülük yapacak durumda olmaz; ve eğer iyilik yaparsa da işine yaramayacaktır çünkü böyle davranmak zorunda olduğu düşünülecek ve [iyiliğinin] değeri bilinmeyecektir", *a.g.e.*, s. 316.

10 *A.g.e.*, s. 317.

11 *A.g.e.*, s. 392.

12 *A.g.e.*, s. 442.

13 Janine Sourdel&Dominique Sourdel, *Dictionnaire historique de l'islam*, PUF, Paris, 2004, s. 571.

14 Brigitte Foulon&Emmanuelle Tixier du Mesnil, *a.g.e.*, s. 75. Burada, İbn Mukaffa gibi başka bazı yazarların da "zayıfların" önemini gayet iyi kavradığını belirtmeliyiz: "Bilginler, ellerindeki bilgi sayesinde krallardan vazgeçebilecek

GİRİŞİMDE BULUNMAK VE "İNSANLARI SUİSTİMAL ETMEK"

Ekonomik faaliyete doğrudan atılırken mali kaynaklardaki eksiklikleri telafi etmeye çalışan "girişimci" devlet, yarattığı adaletsizlikler nedeniyle bizzat kendi yıkımına da katkıda bulunur: "Hükümran, bu türden işlemlerle ülkesinin medeniyetini yıkımla karşı karşıya bırakır ve medeniyetin yıkılıp çökmesiyle birlikte, devletin de çöküşüne yol açabilir," (s. 606). Devlet, potansiyel girişimcileri ürkütmekle kalmaz, ayrıca bu alanda kendini riske atmak suretiyle, ne iyi bir girişimci olabilir ne de meydana getirdiği kaynakların talan edilmesine engel olabilir. Bununla birlikte devlet, özellikle askerî (ve günümüzde toplumsal nitelikteki) harcamalarını kısmak zorundadır; ta ki "Tanrı, yarattığı tüm varlıkların kaderinde yazıldığı gibi [devletin] de yıkımına müsaade edeceği" zamana kadar (s. 437).

Sami Zubaida, 20. yüzyıl sonlarındaki birçok Arap ülkesine gönderme yaparak yine aynı şeyi söyler: "Sistem, sınıf dayanışmalarının ya da sınıfsal çıkar üzerine temellenen siyasal güçlerin oluşumuna karşı çıkar. [... İster] bireyler, ister aileler ya da herhangi bir topluluk söz konusu olsun [...], devletle ve onun aracılarıyla kişisel bir temelde, çoğunlukla dayanışmadan ziyade birbirleriyle rekabet içinde müzakere etmek zorundadırlar."[15] Benzer biçimde Büyükelçi Aubin-Messuzière[16] de, Ben Ali-Trabelsi ailesinin burjuvalaşmasının ve sahip olduğu bu saldırgan girişimci ruhun Tunus ekonomisine ne kadar pahalıya mal olduğunu, istihdama ne kadar zarar verdiğini göstermiştir. İktidardaki ailenin ekonomiye müdahalesi, aslında elinde bir miktar kaynak

kadar zenginlerdir; öte yandan kralların serveti, onları tebaaları olmadan yaşabilecek kadar zengin kılmaz", akt. Makram Abbès, *a.g.e.*, s. 80.

15 Sami Zubaida, *Islam, the People and the State. Political Ideas and Movements in the Middle East*, I.B. Tauris, Londra, 2009, s. 165.

16 Yves Aubin-Messuzière, *Mes Années Ben Ali*, Cérès, Tunus, 2011.

bulunan orta sınıfların –kaldı ki bu kaynakların da geleceği oldukça muğlak hale gelmiştir– talancılıktan kendilerini korumak için ekonomik faaliyete küsmesine yol açmış, enformel çevrelerden ve bürokratlaşmış orta sınıflardan gelme muhalifler safına yeniden katılmalarına neden olmuştu. Son olarak bir başka büyükelçiden, Vladimir Minorsky'den alıntı yapan Ahmad Ashraf durumun 20. yüzyıl başında İran'da da benzer olduğunu ileri sürmüştür.[17]

İbn Haldun'un eserinde de, bizzat medeniyetin koşulunu oluşturan, ama zorbalık ile de çelişmeyen bir unsur yer alır: güven duygusu. "İnsanların mallarına el koyarak onları istismar etmek, elde edebilecekleri tüm kazançları ellerinden almak anlamına gelir; sonunda kendilerini soyup soğana çevrilmiş halde buluverirler" (s. 612). Oysa "insanlar güvenlerini yitirince, devletin maddesi, özü olan medeniyet de dağılır" (s. 615).

"Şiddet ve lüks": Bu iki kavram, bu iki olgu birbiriyle bağlıdır; birbirlerinin kaynağı durumundadırlar. Öte yandan hükümdarlar, "bu lüks ve şiddetten menkul eylemleri nedeniyle" (s. 625) mahva sürüklenirler; çünkü her ikisi de kendi özerkliklerini ilan etmeye her an hazır, denetlenmesi imkânsız dinamiklerin pimini çekerler.

17 Ahmad Ashraf, "Historical Obstacles to the Development of a Bourgeoisie in Iran", Michael Cook (ed.), *Studies in Economic History of the Middle East, from the Rise of Islam to the Present Day*, Oxford University Press, Oxford, 1970 içinde, s. 321.

5

Tarihe Geçmek, Tarihten Çıkmak

İslâm şüphesiz yabancılıkta (gurbette) başladı ve günün birinde tekrar gurbete gidecektir. Ne mutlu gurbetteki müminlere.

– Hadis-i Şerif[1]

... bu aynı zamanda ilk ırkın, düzenbaz istilacılar tarafından hiçe sayılan hak ve mülklerinin izleği; sürüp giden gizli savaşın izleği; bu savaşı yeniden canlandırmak ve istilacılarla düşmanları defetmek için yeniden dürülmesi gereken komplonun izleğidir; nihayetinde güç dengesini tersine çevirecek ve asırlık mağluplardan bağışlama nedir bilmeyen ve bağışlamayacak galipler yaratacak o gelecek sabahların şanlı muharebelerinin izleğidir. Ve böylece tüm Ortaçağ boyunca olduğu gibi ondan sonra da, bu kesintisiz savaş izleğine bağlı olarak intikam gününün artık geleceği umuduyla, hem Kıyamet alameti hem de yoksulların kurtarıcısı olacak o son imparatorunun, *dux novus*'un, yeni önderin, yeni rehberin, yeni *Führer*'in beklenişi, beşinci monarşi ya da üçüncü imparatorluk ya da üçüncü Reich fikri sürekli olarak ortaya sürülecektir.

– Michel Foucault[2]

YARI-MİLLETLEŞMİŞ MAKRO-ETNİK YAPILAR

İbn Haldun, Arapların niteliği ve bu niteliğin dönüşümüne dair açık bir bakış açısına sahiptir. Üstelik bu konuda ilk de değildir. Araplık bilinci Hz. Peygamber döneminden beri

1 Akt. Leïla Babès, *a.g.e.*, s. 204

2 Michel Foucault, a.g.e., s. 47.

var gibi görünmektedir çünkü o zamandan beri *Ard el-Arab*, *Cezíret-ül Arab* ve *Mülk el-Arab* gibi kavramlardan bahsedilmektedir.[3] Kuşkusuz bu tanımlar artık, en azından artık sadece kabile topluluklarına gönderme yapmamaktadır; ("*Urub*, *arab*"ın çoğuludur) ancak yine de etnik bir grubu, diğerleri gibi kendini üstün addeden güçlü bir grubu işaret ederler. Arap dili hakkında yazılmış, kendisini tek yüksek kültür ve din ekseni olarak ortaya koyan "Ortaçağ" denemelerinin sayıca çok olması, bunun bir kanıtıdır.

İbn Haldun'da, sadece çöküşüne şahit olabildiği Arap topluluğunun bir parçası, bir üyesi olma bilinci oldukça güçlü ve keskindir. Mağrip'teki hanedanlık iktidarlarının ortaya çıkışı esnasında "yerel" Berberiler ile fetihçi Araplar arasındaki ilişkilerin ayrıntılı bir tablosunu sunar. Bu tasvirde, etnik aidiyetine göre "yerli", "Arap" ya da "kullar" biçiminde her grubun soykütüğünü bir kuyumcu titizliğiyle çıkarmaya çalışır (H3-32). Etnik gruplar ya da daha doğrusu Olivier Roy'un Orta Asya'daki etnik tabloyu anlamak için önerdiği kavrama gönderme yapacak olursak, "makro-etnik" gruplar,[4] İbn Haldun'un tarih arenasının başat aktörleridir. Arapların Berberiler karşısında iktidarı nasıl kaybettiklerini ve farklı yollar deneyerek (ve hepsinin de başarılı teşebbüsler olmadığını söylemek gerekir) tarih sahnesine yeniden dönmeye nasıl nafile yere çabaladıklarını, son derece ayrıntılı bir biçimde gösterir:

> Merinilerin [1248-1465] Kayrevan'da yenilgiye uğramasının ardından Araplar sultan ve imparatorluk üzerinde hâkim olabilmek için kargaşa ve karışıklıklardan faydalandılar. Merencizeli Kaul Kabilesi'nin kendilerine sağladığı kaynaklar sayesinde gasp ettiklerini ellerinde tutmaya de-

3 Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relation in Muslim Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 92.

4 Olivier Roy, "Ethnies et politique en Asie centrale", *REMMM*, No 60, 1991, s. 18.

vam ettiler. Onlardan süvarileri için atlar, giderlerini karşılamak için haraç aldılar, eşyalarını taşımak için develer ve savaşlarda saf tutacak askerler devşirdiler. Bu halk, tek kelimeyle, onları besleyecek bir av, onlara hizmet edecek bir köleydi; ama Tanrı isyanın karanlığını dağıtıp, yıkılmaya yüz tutan halifeliği –ki Hafsi imparatorluk mirasını en saygın mertebeye taşımıştır– efendimiz Ebu'l Abbas'a verince gökler aydınlandı, ufuk genişledi ve yağmacı Araplar monarkın gücü karşısında boyun eğmek, devletten elini çekmek ve tebaayı ezmeye bir son vermek zorunda kaldılar (H3-226).

İbn Haldun'a göre Hz Muhammed tüm Müslümanların, başka bir deyişle tüm insanlığın müstakbel peygamberinden önce, bir Arap peygamberidir (s. 3). Hz. Muhammed, Arapları tarih sahnesinde çıkarmış ve onlara kendi ömrünü de aşan bir şan, şöhret temin etmiştir. Ancak:

> Irak'ta, Emevi Hanedanlığı ile gücün doruğuna tırmanan, sonrasında Abbasi Hanedanlığı ile [herkese] korku salan, İspanya'da ikinci Emevi Hanedanlığı ile servetlerini artıran Araplar, tarihte daha önce hiçbir halkın tatmadığı bir şan ve refaha ulaşmıştı. Etrafları dünya nimetleri ile dolu, kendilerini zevk ve sefa alemine kaptırmış, rehavete kapılmış halde hayatın tadını çıkaran Araplar, şan ve huzurun gölgesinde uzun bir uykuya daldılar [...]. Böylece hükümdarı zanaatkardan ayıran tek özelliği tembelliği, göçebe soyundan bir kişiyi [bedevi] kentliden [hadari] ayıran tek özelliği kılık kıyafeti olmuştu (H1-2).
>
> [Etrafında] yabancı diyarlardan devşirilmiş köleler ve hayatları efendilerinin iki dudağı arasında olan varlıklardan oluşan yerel birlikleriyle [hükümran], imparatorluğun kurucusu Arapları ezip geçti. Hilafetin destekçisi mücahit

> [Araplara] kul olma kederini tattırdı; o şanlı geçmişlerinin ve egemenlik zamanlarının tatlı hatırasını yok etti, en büyük dayanakları olan o birlik ruhunu yıktı: Öyle ki kendini savunamayacak kadar parçalanan bu halk, onu istediği gibi kullanmak isteyen güçlü her kim varsa onun kölesi haline geldi. İtibarsız, düşmüş halde tutulan ["kalıntıları"], adi sürüler gibi emirlerin kölesi oldu. Efendileri ne derse öyle yaptılar ya da geçimlerini sağlamak için küçük işler yapmakla yetindiler (H1-3).

Aslına bakarsak İslâm bizzat genişleyip yayılmasının da temelini oluşturan bir çelişki ile başa çıkmak zorunda kalmıştı: Hem kimliklerini, omurgalarını koruyabilmek için "Arap" olarak kalmak zorundaydılar hem de emperyal bir inşanın aktörü haline gelebilmek için Arap kimliklerinden kurtulmaları gerekiyordu. Bir yandan, Christian Décobert'in de belirttiği gibi "tektanrılı bir din olarak İslâm, bir topluluk zemininde doğmuştu; Hz. Muhammed ise kutsal temellerini ve morfolojisini koruyarak onun ufkunu genişletmişti".[5] Ancak öte yandan, Aziz al-Azmeh'in ifade ettiği gibi, kaçınılmaz biçimde Arap kökene sahip olan iktidar, İslâm'ın emperyal girişimini gerçekleştirmek adına, hükümdarı ve onun ötesinde Arap cemaatini aşan bir şeyi temsil etmeye mahkûm edilmişti.[6] Bundan dolayı "[İs-

5 Christian Décobert, *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'Islam*, Seuil, Paris, 1991, s. 213. Yazar şunları da ekler: "Müslüman Araplar tepki olarak içlerine kapanıp kendileri için tamamlanmış, kapalı, içinde hiçbir çatlak olmayan, bütünleşik bir imge yarattılar. Bu imge [...] gerçeği yansıtmıyor, gerçekleri silerek onunla mücadele etmek istiyordu. Bu tamamlanmışlık imgesi içinde kollanan ve beslenen yabancı bir [unsur] artık yer almıyordu; yabancı artık ya yadsınıyor ya da söylem düzeyinde, bütünleşmiş olarak yer alıyordu [...]. Yabancıyı, ya kurgusal bir bütünleşme ya da gerçek anlamda dışlanma suretiyle tanımamaya dair tutumun, şaşırtıcı bir paradoks ve bir dizi gerilime kaynak teşkil etmesi kaçınılmazdı", *a.g.e.*, s. 233-234.

6 Aziz al Azmeh, *Ibn Khaldun. An Essay in Interpretation*, Franck Cass, Cornwall, 1982, s. 13.

lâm'ı kabul etmiş] her millet, tıpkı Araplar ve Persler gibi, tarih sahnesine girmiş oluyordu".[7] Bu dönüşüm *asabiyet*in evrenselleşmesinden kaynaklanır; öyle ki her bir etnik grup bunun gerekliliğini ve gücünü idrak edebilir; bir "millet" olmak, başka bir deyişle tarih sahnesinde bir aktör haline gelebilmek ancak bunun sayesinde ve bunun aracılığıyla mümkün olabilirdi.[8]

İbn Haldun birçok defa Arapların çöküşüne gönderme yapar; kabaca alay ettiği "doğaları" nedeniyle, bunu yıkımın kaçınılmazlığına bağlar. Önüne geçilemez bir biçimde ihtiyarladıklarını ve canlılıklarını yitirdiklerini ifade eder (s. 34). Bunlar, varlık koşullarını ve biçimlerini köklü biçimde etkilemekte ve Türk kullarının saldırılarına karşı onları savunmasız bırakmaktadır. Arapların bir anlamda Hroch'un tabir ettiği şekliyle "Ortaçağ'da etkili bir siyasal varlık kazanan ve hâkim feodal sınıfı oluşturan, ancak modern bir devlete dönüşemeden temel özelliklerini ve bağımsızlığını yitiren"[9] bir topluluk haline gelerek, "küçük millet"ler safına itildiğini kabul eder.

MEDENİYETİN YER DEĞİŞTİRMESİ VE MEDENİYETTEN ÇIKIŞ SÜRECİ

Bir halkın çöküşe geçmesi, Tanrı'nın ceza olarak onu bir yarayla, bir acıyla sınamasından kaynaklanır derler:

> Eğer siz [Uhud'da] bir yara aldıysanız, [Bedir'de de düşmanınız olan] o halk da benzer bir acıya uğramıştır.

7 *A.g.e.*, s. 16.

8 *A.g.e.*, s. 32-33.

9 Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, s. 9 [*Avrupa'da Milli Uyanış. Toplumsal Koşulların ve Toplulukların Karşılaştırmalı Analizi*, çev. Ayşe Özdemir, İletişim Yayınları, 2011].

> Allah'ın, iman edenleri seçip ayırması ve aranızdan hakikate (hayatları ile) şahitlik yapanları seçmesi için, bu günleri [bazen galibiyet ve bazen mağlubiyet şeklinde] insanlar arasında döndürüp dururuz.
>
> Allah zalimleri sevmez.
>
> Allah, böylece iman edenleri günahlarından arındırmak, kâfirleri ise yok etmek ister.[10]

İbn Haldun tam olarak *Kuran*'ın bu suresinden bahsetmese de, İslâm tarihini gayet iyi tanıdığı için, "*devlet* [*dawla*] kavramının kullanıldığını gösteren en eski kanıtların Emevilerin çöküş döneminde bulunduğunu" bilir. Bu nedenle Abbasi Hanedanlığı'ndan (720-1258) El-Seffah (722-754) [Emevilere] şöyle der: "Sizin zamanınız geldi ve Tanrı da size *devlet*inizi verdi'; başka bir deyişle [...] 'Hiçbir hanedanlık, şiddetli çalkantılarla yıkıma sürüklenmeksizin yüz yıldan uzun yaşayamamıştır.'"[11]

Yine İbn Haldun'a göre *devlet* [*dawla*], "iktidarın cisimleştiği merciyi tanımlar [ve] milletlerin, farklı boy ve kabilelerinin birbiri ardına iktidara erişmesini sağlayan devirdaim ve döngü fikrini ve bunun neden olduğu dönüşümlere maruz kalmalarını ifade eder".[12] Bu intikal öncelikle içeride gerçekleşir: "Halklar egemenliklerini kaybeder, boyları bir bir varlıklarını yitirir ve mağlubun elinden düşen bayrağı yeni bir fatih eline alır."[13] Örnek vermek gerekirse, "eskiden olduğu gibi şimdi de, iki Mağrip'te (Orta ve Batı Mağrip) hükümranlık ve gücün, kabilenin bir boyundan diğerine aktarıldığı Zenate krallıkları ve hanedanlıkları vardır" (H3-180). Bir tükeniş döngüsünün sonunda, *devlet* diğer bir halka, yine *asabiyet* sahibi farklı gruplardan oluşan bir halka tevdi edi-

10 *Kuran*, 3. sure, 140. ayet.

11 Leïla Babès, *a.g.e.*, s. 149.

12 Abdesselam Cheddadi, *a.g.e.*, s. 282.

13 Gabriel Martinez-Gros, *a.g.e.*, s. 133.

lir. İktidarı kaybeden kavim (ya da "makro-etnik yapı") aynı zamanda medeniyet bünyesindeki yerini de kaybeder, hatta medeniyete zararlı bir unsur haline gelebilir.

İbn Haldun neredeyse laf arasında, peygamberlik mucizesiyle tarih sahnesinin önüne sürülen Arapların, medeniyeti yıkacak, medeni, gelişmiş ve düzenlenmiş her tür uzamı yok edecek bir unsur haline geldiğini ileri sürer. Hatta Araplar ile medeniyet olgusu arasında uyuşmazlık olduğunu bile ifade eder (s. 410); kendi iktidarları bile olsa, bir iktidara biat etmeyi reddetmeleri (s. 411-412), onları medeniyete elverişsiz kılar; medeniyetin meyvelerini sadece yağmalayarak, medeniyet anıtlarını yıkarak elde ederler:

> Arapların, insanlığın başlangıcından beri hüküm sürdükleri ve tahakküm altına aldıkları topraklara bakınız: Medeniyetleri nasıl harap, sakinleri nasıl perişan olmuş, hatta topraklar nasıl tanınmaz hale gelmiştir. Karargâhları olan Yemen, birkaç kent haricinde tamamen yıkılıp harap olmuştur. Arap Irak'ındaki Pers medeniyeti de aynı kaderi paylaşmış, tümüyle yıkılmıştır. Günümüzde Suriye'nin durumu böyledir. İfrikiye ve Mağrip ülkelerinin de başına aynısı gelmiştir [...]: Ovaları tamamen yaşanmaz hale gelmiştir. Oysa eskiden Sudan ile Akdeniz arasında kalan topraklar boydan boya medenileşmiş [*umran*] haldeydi (s. 412).

Önceden, İslâm'ın ortaya çıkmasıyla şahlanan Arapların azameti, artık dönüşü imkânsız bir biçimde geçmişin tozlu sayfalarında kalmıştır. Araplar, dinî mucize sayesinde evrensel tarihin sayfalarındaki yerlerini almış, ardından medeniyeti yıkan bir unsur haline gelmişti. Çünkü medeniyet konusunda döngüsel bir tarih söz konusu değildir; en azından öngörülebilir bir zaman dilimi içinde: Mağluplar yerini bir başka gruba bırakır ve tarih sahnesinden ayrılırlar:

> Yerleşik kent medeniyeti [*hadarilik*], selef devletten halef devlete intikal eder. O yüzden Persler'den Emevi ve Abbasi Araplarına intikal etmiştir. Endülüs Emevilerinden günümüzde Mağrip'te hüküm süren Muvahhid ve Zenatalara geçmiştir. Abbasilerin medeniyeti [*hadariliği*], önce Deylemlilere ve Türklere, ardından Selçuklulara, Mısır'daki Türklere [Memlüklüler] ve Irak'taki Tatarlara intikal etmiştir (s. 444).

Arapların içinde bulunduğu durum, *Kuran*'ın 10. suresinin 99. ayeti ile çarpıcı bir karşıtlık içindedir. Bu ayet, Yohanan Friedmann'ın da belirttiği gibi, İslâm âleminde son derece önemli bir etkiye sahiptir.[14] Tanrı'nın bir zamanlar Yahudilerin ve Hıristiyanların yerine getirerek mutluluk ihsan ettiği bu halk, şimdi olayların doğası gereği itibarını kaybetmeye[15] ve ardından düşkünlük içinde yok olmaya mahkûm olmuştur.

Medeniyeti, bir *asabiyet* ya da itici bir güçten yola çıkarak devletini tesis etmiş bir millet/halk/ kabile ile ilişkilendiren bu türden bir medeniyet okuması, antik dünyada geliştirilen bakış açısı ile çelişkili görünmemektedir; ancak "modernliğin" o dönemdeki tanımı ile tezat oluşturur. François Furet'nin de belirttiği gibi "18. yüzyıl tarihe iki soru yöneltir: Medeniyet nedir? Millet nedir?", ancak: "Bu iki soru birbirinden bağımsızdır. Bunlar asla birbiriyle kesişmez. İlki, yüzyılın itici gücünü oluşturan ilerleme duygusuyla ve çizgisel bir beşeri tarih şemasının geliştirilmesiyle bağlantılıdır: Medeniyet, Aydınlanma Avrupası'nın ihsanlarını yeniden keşfettiği görenek edebiyat ve sanatların olgunlaşma

14 Yohanan Friedmann, *a.g.e.*, s. 96, Ayet şöyledir: "Eğer Rab'bin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorlamak sana mı düşer? Allah'ın izni olmadan hiç kimse inanamaz. O, akıllarını kullanmayanları azap içinde bırakıp murdar kılar", Yunus Suresi, Ayet: 99-100.

15 Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *a.g.e.*, s. 73.

noktasıdır." İkinci soruya gelecek olursak, bu soru da "aslında iktidar karşısında sivil toplumun özerklik bilincini gerektirir. *Haklar* düşüncesini bünyesinde barındırır: Krallık tebaanın toplamı ise, millet yurttaşların ortaklaşa oluşturduğu bir birliktir. Krallık bir mülktür, millet ise bir sözleşme, bir antlaşmadır".[16] David Bell, dikkat çekici bir makalesinde, medeniyetin tam da millî sınırların evrensel olan tarafından ve evrensel olana doğru aşılması olduğunu belirtir.[17]

İbn Haldun'a göre medeniyetten çıkmak, tarih sahnesinden de inmek, evrensel tarihin hafızasını ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak kendi hafızasını da yitirmek anlamına gelir:

> [Arapların] birçoğu eskiden iktidar sahibi olduklarını bilmez hale gelmişlerdir [...]. Oysa hiçbir millet, Arap nesillerinin sahip olduğu kadar geniş bir iktidara, mülke daha önce hiç sahip olmamıştır [...]. Ancak Araplar, dinlerini unutmaları nedeniyle, hükümet etme deneyimlerini kaybetmiş ve kökenlerindeki bedevilik haline geri dönmüşlerdir. Bugün Mağrip'te olduğu gibi, zaman zaman zayıflamış bazı hanedanlıklara galip gelmeyi başarabilseler de bunun sonucu, istila ettikleri bölgelerin ve medeniyetlerinin harabeye dönmesinden başka bir şey olmamaktadır (s. 415).

Aslında, "Araplar, sanki hiçbir mülke sahip olmamış gibi iktidarı kaybedip Hicaz'a geri döndüler," (s. 229). Çünkü kent yaşamına "geçmek" bir terfîdir; hadariliğe geçiş simgesi olduğu kadar medeniyet misyonunun tamamlanmasının da simgesidir. Kırlara, bedeviliğe dönüş ise bozgun ve yıkımın eşanlamlısıdır. Böylelikle, Sahabeler'den biri taşraya doğru yola çıkarken diğerine şöyle der: "Sen geriye gidiyor ve Arap

16 François Furet, *L'atelier de l'historien*, Flammarion, Paris, 1982, s. 165.

17 David A. Bell, "Nation et patrie, société et civilisation: Transformation du vocabulaire social français: 1700-1789", *Raisons pratiques*, No 14, 2004 içinde, s. 99-120.

haline geliyorsun" (s. 375). "Arap haline gelmek" bu örnekte *urub*ların kent öncesi ve medeniyet öncesi kabile dünyası ile yeniden bütünleşme anlamına gelir. Hz. Peygamber bu senaryonun gerçekleşmesinden, ahalisinin içtiği sütü çok sevmesinden;* icabında, "tadını sevip insanların beraberce ibadet ettiği yerleri terk ederek çöllere geri döneceğinden" endişe etmiştir.[18]

Mağrip ve İfrikiye'den bu okumayı destekleyecek bir diğer örnek daha verilebilir. Burada Endülüsler sayesinde "yerleşik medeniyette, hadarilikte yadsınamaz bir pay sahibi oldular. Ancak yaptıkları her şey yıkılıp yok edildi. Mağripli Berberiler bedeviliğe ve kaba yaşantılarına geri döndüler. Her koşulda, hadarilik Mağrip'ten ziyade İfrikiye'de ve kentlerde büyük izler bıraktı. Bunun nedeni İfrikiye'deki eski devletlerin yaşamlarını daha uzun süre devam ettirmiş olması ve İfrikiye adetleri ile Mısır adetlerinin, iki ülke arasındaki yoğun ileitşim nedeniyle birbirine benzemesiydi" (s. 745).

Dolayısıyla Elias tarzı bir medenileşme sürecinden bahsetmemiz meşru sayılabilir, ancak aynı zamanda tersine bir sürecin, yani farklı bir bağlamda ileri sürülen bir diğer kavrama gönderme yapacak olursak, "medeniyetten çıkış" sürecinin de işlediğini söyleyebiliriz.[19] İbn Haldun'un belirttiği gibi, "hadarilik [kent medeniyeti] genel anlamda medeniyetin esas hedefidir. Onun nihai aşamasını oluştururken aynı zamanda çöküşünü de beraberinde getirir" (s. 745). Medeniyetten çıkış, yerini devraldığı medenileşme sürecinin bizzat

(*) Dönemin Arap topraklarında Bedeviler ihtiyaçlarını bölgedeki yerleşik unsurlardan sağlamakta; karşılığında yerleşik unsurlar da göçebelerden çeşitli mallar almaktaydı. Derler ki, göçebeler yerleşiklerin hurmasını yerken, yerleşikler de Bedevilerin deve sütünü içerdi – ç.n.

18 Hadis; aktaran: Jonathan P. Barkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 119.

19 Norbert Elias, *The Germans: Power, Struggles and the Development of Habitus in the 19th and 20th Centuries*, Polity Press, Cambridge, 1996.

kalbinde yer alır: "Portakal, limon ağaçları, selvi ve bunun benzeri olup da, yemişi ve faydası bulunmayan (sadece süs ve manzara için dikilen) ağaçlar, medeniyetin bu nihai aşamasına tekabül eder [...]. Bu aşamada [...], kent yıkım tehlikesiyle karşı karşıyadır," (s. 748).

İbn Haldun'dan sonra yaşamış iki yazar da, medeniyette, zarafette hatta kudrette aşırılaşma nedeniyle medeniyeti yıkılan ve bunun sonucunda yok olan halklardan bahseder. Bunların ilki olan Machiavelli, yozlaşmış, düşmüş bir halkın artık özgür bir halk olamayacağı savından yola çıkar; ancak "Bir halk neden yozlaşıp düşkün hale gelir?" sorusunu da kendine sorar. Bu soruya verdiği yanıt İbn Haldun'un yanıtıyla benzerdir: "Roma halkı, Afrika ve Asya'yı boyunduruğu altına alıp neredeyse tüm Yunanistan'ı ele geçirdikten sonra özgürlüğünü güvence altında hissetmişti; kendisine karşı bir tehlike yaratabilecek neredeyse hiçbir düşmanı kalmamıştı. İçinde bulunduğu güvenlik hissi ve milletlerin zayıflığı nedeniyle, artık yetenek ve meziyetlere paye vermez, sadece kayırmacılığı baş tacı eder olmuşlardı."[20] Sözünü ettiğimiz ikinci yazar, "düşünceleri derin bir karamsarlıkla örülü" olan Pareto, "... aklın ancak bencilliğin zafer kazanması durumunda üstün gelebileceğini, medeniyet anlamında en parlak seviyeye ulaşmış toplumların, aynı zamanda çöküşe en yakın toplumlar olduğunu, insancıllığın hâkim olduğu kent sokaklarının kan gölüne dönmesinin de pek yakın olduğunu, en hoşgörülü seçkinlerin, aynı zamanda şiddetten en uzak kişiler olmaları nedeniyle kendilerini baş aşağı edecek devrimleri de kendi elleriyle davet ettiklerini ileri sürer."[21]

İbn Haldun'a göre, medeniyetten çıkış, yani tarih sahnesinden silinme olgusu, sürekli savaş ve fetihlerle yeniden biçimlendirilen topraklarda da kayba neden olabilir:

20 Nicolas Machiavel, *a.g.e.*, s. 430.

21 Raymond Aron, *a.g.e.*, s. 474.

> Her milletin, üzerinde oluştuğu ve iktidarını tesis ettiği bir toprağı, bir vatanı vardır. Bu millet, topraklarına yenilerini kattığı zaman, bu toprak da ilkine tâbi olur ve kentler yeni devletin içinde daha aşağı seviyede kalmaya mahkûm olurlar. Başkentin, imparatorluğu teşkil eden memleketlerin ortasında olması gerekir; çünkü başkent, tüm unsurların merkezi gibidir. Böylece yeni başkentin yeri, eskisinin yerinden uzaklaşır ve artık halkın gönlü de bunu arzu eder çünkü devlet ve iktidar oradadır. Nüfus bu yeni başkente doğru taşınır ve eski hükümetin başkenti ıssız bir hal alır. Daha önce de söylediğimiz gibi, kent medeniyetinin refahı, nüfusun çokluğuyla bağlantılıdır. Bu nedenle eski başkentteki refah ve yayılma azalır. Parçalanmanın anlamı da iş e budur (s. 751).

Bu büyük çöküşün ardından, "eski başkentte satıcılardan, avare dolaşan çiftçilerden, serserilerden ve çoğunluğunu avamın oluşturduğu kişilerden başka kimse kalmaz" (s. 752).

İbn Haldun'un önerdiği formül açıktır: Kavimler arası ilişkiler, esasında tahakküm ilişkileridir (bir milletin, biat etmiş, "bütünlük içinde olmayan, köleleştirilmiş, aşağılanmaya alışmış" kimselerden oluşan "diğer bir millet üzerindeki tahakkümü nasıl gerçekleşir?" s. 44). Bu ilişkiler tersine çevrilebilir; ezenler ezilen haline gelebilir, güçlü kudretli efendiler köle durumuna düşebilirler. Araplar için de aynı durum söz konusudur. İbn Haldun kuşkusuz Arapların çöküşü karşısında büyük bir üzüntü duyar; [çünkü bu çöküş], İslâm toprakları üzerinde "Türk tahakkümünün", başka bir deyişle İslâm'a tam olarak vakıf olmayan bir halkın egemenliğinin yolunu açmıştır. Ancak hiçbir intikam ya da kin duygusu beslemez. Hatta "... bunu hak ettiler" diye yazmasını beklemek bile şaşırtıcı olmazdı. Elbette o da tıpkı bir Comte de Boulainvilliers gibi (1658-1722), "güçlülerin na-

sıl zayıf hale düştüğünü ve zayıfların da nasıl güçlü duruma geldiğini"[22] anlamak ister. Öte yandan, yaşadığı bu kırılma, onu ne "tarihsel-politik mesele" olarak "güç ilişkileri" tahayyülüne,[23] ne bir devrime ne Machiavelli'nin kendi zamanında İtalya için ifade ettiği gibi tarihten öç alma duygusuna ne de Richard Ned Lebow'un incelediği trajik bir okumaya[24] götürür; bunun yerine derin bir melankoliye sürükler. Arapçanın, yani "Kuran dilinin" (s. 756) gerilediği tespitini yapar. Yaşadığı bu kırılma, İbn Haldun'u insanlık durumu üzerine düşünmeye iter ve az çok bu noktada kalır.

Öte yandan Martinez-Gros ve Patricia Crone'un belirttiği gibi, İbn Haldun'u Mısır ve Maşrık Memlüklerinin –Mağrip'teki ve Endülüs sonrası dönemdekilerden son derece farklı olan– deneyimlerinden yola çıkarak okumak da mümkündür. Aslında, kendi döneminde kısır ve yıkıcı iç çatışmaların batağına saplanıp kalan Mağrip'in, "şiddetten medeniyete dönüşümü"[25] gerçekleştirme gücüne sahip olamadığı görülmektedir. Dolayısıyla Arap değil "Türk" sıfatını taşıyan ve en azından Mısır'da, tabiri caizse sürdürülebilir, kalıcı bir medeniyeti tesis eden bu Memlük devletini, "Allah'ın bir lütfu"[26] olarak selamladığını görmek pek şaşırtıcı olmayacaktır. Martinez-Gros'a göre, "Aslında tuhaf bir biçimde, *asabiyete* en az sahip, en gürültüsüz patırtısız topraklar, böylelikle en korku duyulan ve en istikrarlı güçlere ev sahipliği yapabilmekteydi."[27] Memlük Hanedanlığı başka bir modele dayanarak, daha doğrusu topraklarına sürekli olarak efendi olma vaadiyle yeni köleler devşirmeye dayanan ilk modelini koruyarak kendini yeniden üret-

22 Michel Foucault, *a.g.e.*, s. 142

23 *A.g.e.*, s. 145.

24 Richard Ned Lebow, *a.g.e.*

25 Gabriel Martinez-Gros, *a.g.e.*, s. 19.

26 Patricia Crone, *a.g.e.*, s. 90.

27 Gabriel Martinez-Gros, *a.g.e.*, s. 127.

miştir. Bu nedenle, "Düşmanları ihtiyarladığında Memlükler ihtiyarlamayacaktır,"[28] ve bu da İbn Halduncu yazgıdan kurtulmalarını sağlayacaktır.[29]

İSLÂM ÂLEMİ YA DA "BARBARLARIN HÂKİMİYETİ"

Patricia Crone'a göre:

> İslâm'da siyaset [algısı], "barbarlık" alanında kalmıştır. İbn Haldun'a medeniyetin kadınsılaştığına dair bu güçlü duyguyu telkin eden şey, mevcut toplumların siyaset dışı doğası olmuştu.
> Müslümanlar, Arapların bir kabile geçmişi ile olan bağlantıları nedeniyle iktidarı kölelere aktarmıştı; Ortaçağ'ın başarısız bir Müslüman devlet adamı olarak [İbn Haldun] işte bu nedenle yaşadığı hayal kırıklığını kabile seçkinlerinin dolaşımı kuramına çevirmekten başka bir şey yapamazdı.[30]

Öte yandan söz konusu olan yalnızca bir hayal kırıklığı değildir; ne de sadece kabileler arası basit bir dolaşımdan bahsedemeyiz. İbn Haldun'un Türkler ve özellikle de Timur [Timurlenk] (1336-1405) hakkındaki düşünceleri, aslında onun yeniden canlandırıcı "barbarlık beklentisi" ile uyumludur. Konuyu daha derinlemesine incelemeden önce bunu kısaca özetleyelim: [Kuramının] *in situ* doğrulanması için, mümkünse bir nebze İslâm ile ilişkilenmiş ya da İslâmi olmayan herhangi bir gücün (din bu noktada önemli değildir; tıpkı Berberilerin yaptığı gibi İslâm'ı sonradan da kabul edebilirler) ortaya çıkıp kuramının ampirik kanıtını sunması yeterlidir. Söz konusu gücün geçmişte işlediği ya da şim-

28 *A.g.e.*, s. 223-224.

29 Ernest Gellner, *Muslim Society*, *a.g.e.*, s. 76. Ancak Gellner hemen şunu ekler: "Öyle görünüyor ki her Memlük devletinin bünyesinde, birçok gizli kalmış İbn Halduncu toplumsal oluşum vardı", *a.g.e.*, s. 85.

30 Patricia Crone, *a.g.e.*, s. 91.

di gerçekleştirdiği suçlar ve katliamlar önemli değildir, zira "en büyük imparatorluklar, en büyük barbarlıklardan türer: En vahşi fatih, aynı zamanda devleti örgütleyen, başkentini refaha kavuşturan, bilimleri destekleyen bir monarktır".[31] Bu yeniden canlandırıcı kaynaklar, dünya üzerinde son derece nadir bulunduğu halde, [barbarlık] medeniyetin fitilini yeniden ateşler. Medeniyetin bir bölgeden diğerine, bir etnik gruptan ötekine intikali, istikrarının koşuluysa, onu kabul etmek gerekir.

Burada İslâm'ı önceleyen ama geleceğini de belirleyen önemli bir tarihsel unsur vardır:

> Tatarlar'ın soyu Türk topluluklarından gelir. Soybilimcilerin ve tarihçilerin genel kanısına göre, dünyada nüfus açısından en kalabalık milletler iki gruptan gelir: Araplar ve Türkler. Dünya üzerindeki hiçbir millet güneyde Araplardan, kuzeyde Türklerden sayıca fazla değildir. Bunlar dünya üzerinde birbiri ardına hüküm sürerler: Kimi zaman Araplar iktidarı ele geçirir ve Arap olmayan unsurları en kuzeye sürerler; ardından Türkler ve Arap olmayanlar iktidara gelip onları güneye sürer. Bu Allah'ın daha önce gelip geçenler için uyguladığı kanundur (s. 223).

İbn Haldun, somut olarak tanıyıp bildiği Mağrip'teki "yerli" kabileler ile ister istemez kökü dışarıda olan bu güçler arasında büyük farklar tespit eder. Kaba kuvvete hayran kalır ve onu asla barbarlığa indirgemez. Elbette grupların menşeine Batı'da da ilgi duyulmuştur. Ancak bu ilgi bambaşka bir amaçla, kökenlerle, ayağa düşmüş kadim haklarla, gasp edilmiş meşruiyetlerle ilgili bir arayışla ilişkilidir. Furet, (Gabriel Bonnot de) Mably'den (1709-1785) ve Boulainvilliers'den bahsederken şöyle der: "Tahkikatlarına ancak ve ancak fetihçi Germanist tez aracılık edebilirdi; çünkü millî

31 Gabriel Martinez-Gros, *a.g.e.*, s. 91

tarihlerini Roma *imperium*una tâbi olmaktan kurtarabilecek tek şey buydu; ilk sözleşmenin taşıyıcısı savaşçıların Germen ormanlarından çıkmasını ancak bu [tez] sağlayabilirdi. Fransızların özgür bir millet haline gelmesini sağlayan buydu. 18. yüzyılın sonunda bununla son söz söylenmişti."[32]

Kökenlere duyulan bu ortak ilgiye rağmen, yine de İbn Haldun ile Avrupalı tarihçi ve vakanüvisler arasında belirgin farklar gözlemlenmektedir. Bu açıdan, Abdullah Laroui'nin daha önce de belirttiği Machiavelli örneğini ele almak mümkündür.[33] Gramsci'nin deyişiyle Machiavelli "sadece bir bilgin değil", aynı zamanda "taraf tutan, güçlü tutkulara sahip, yeni güç ilişkileri tesis etmek isteyen ve dolayısıyla 'olması gereken' ile ilgilenmemesi mümkün olmayan, ancak öte yandan ahlaki açıdan da tam olarak asla anlaşılamamış siyasi bir aktördü".[34] Öte yandan devletçi İbn Haldun ise, kendi medeniyet kuramının ampirik kanıtını bulma beklentisi içindedir ve bunu Timur'un şahsında bulmuş olmak, onu hem büyük bir korkuya sürüklemiş, hem de adeta büyülemiştir. Ancak o aynı zamanda yorgun, çok şeyler görüp geçirmiş, kaçınılmaz yazgılarının gerçekleşmesi adına savaşçılara bir yol haritası önermek adına bu dünyanın cefasını fazlaca çekmiş bir adamdır. O, bu çalışmanın dışında kalan, yüzyılımızın şafağında Chateaubriand'ın çizdiği dünya manzarasına daha uygundur.

HALKI NE YAPMALI?

Daha önce de gördüğümüz gibi İbn Haldun'un halk anlayışı, Machiavelli'ninki ile aynı değildir. Ona göre, "iktidar girişiminin" özünü oluşturan şey, galip gelen grubun üyelerinin

32 François Furet, *L'atelier de l'historien*, *a.g.e.*, s. 174-175.

33 Abdullah Laroui, *Islam et modernité*, *a.g.e.*

34 Antonio Gramsci, *a.g.e.*, s. 185.

asabiyet aracılığıyla birbirine eşit olmasıdır ve krizi tetikleyen şey de [bu eşitliğin] gitgide yok olması, bunun da devleti tesis eden grubu zayıflatmasıdır. Tesis edilmiş –ancak ebedi olmayan– topluluklar olarak klanlar ya da kabileler küçük birimlerdir; ancak siyasette ve dolayısıyla tarihte de bir o kadar etkin birimlerdir. Bir anlamda, savunma ya da saldırı durumunda, çoğunlukla kurnaz sıfatını uygun görebileceğimiz "halkı" oluştururlar. Merkez ile aralarındaki güç ilişkilerini dengelemek için ve merkezin baskısından kendini korumak için, bir başka hükümdar ya da iktidar bünyesindeki bir muhalif kanatla ittifak kurmaya her an hazırdırlar. Bu ittifakları her tür risk ve tehlikeyi göze alarak kurar ama çoğunlukla da başarıyla sonuçlandırırlar (H3-102, H3-450). Her potansiyel ya da tesis edilmiş iktidar, istikrarını sağlamak için bazı unsurları etrafında toplamak, onlara hoş görünmek zorundadır (H3-82).

Bununla birlikte okumalarında örgütlü olmayan "halk"tan da bahseder. Bu unsur okumalarında iki biçimde ortaya çıkar; ancak Machiavelli'nin tersine ona fazla paye vermez. Bu söz konusu "halk", öncelikle kırsal kökenlidir, ancak *asabiyet* sahibi değildir ve kendi haline ya da daha ziyade efendilerinin insafına bırakılmış durumdadır. İbn Haldun, kitabında Türkler, İranlılar ve Arapların malumu o ünlü adalet/denklik döngüsünden bahseder.[35] Onun öncesinde El-Maverdi, İslâm öncesi bir deyişe başvurmuştur: "Tebaasından adaletsiz bir biçimde para toplayarak hazinesini dolduranlar, evinin damını, temelindeki taşlarla onaran kişiye benzer."[36] Ancak bu "döngü" içerisinde, "halk" (buradaki örnekte kabileler halindeki örgütsüz köylüler), önce ekonomik, sonra da askerî ve siyasal bir krallık erkinin ortaya

35 "Ordu olmadan devlet, kılıç olmadan ordu, servet olmadan kılıç, *reaya* olmadan servet ve adalet olmadan *reaya* olmaz."

36 Akt. Makram Abbès, *a.g.e.*, s. 67.

çıkması için muhafaza edilmesi gereken bir hammadde olarak belirir. Dolayısıyla kesinlikle etkin bir aktör değildir. Bu "halk" hem silahsızdır (Osmanlılar tarafından sürdürülen bir gelenektir: "*reaya*nın ata binmesi ve kılıç kuşanması yasaktır") hem de kendi iradesi ve bilinci ile hareket eden bir özne değildir.

Bunun ardından kentli "halk"tan bahsedilir: Hükümdar, meşruiyetini kaybetmemek için bunların *rızkını*, yani ihtiyaçlarını karşılayabilme hakkını temin etmekle yükümlüdür. Temelde kabile özelliklerini yitirmiş (ancak kabilesel kökenlerinden bazı izler de taşıyan) bu halkın biat etmesi, boyun eğmesi beklenir; ancak eğer rızkı tehlikeye düşerse ya da iktidar baskısının dayanılmaz bir hal aldığını düşünürse, oldukça çabuk öfkelenebilir. Öyle ki sık sık isyan çıkarmaları (H3-36), devlet görevlilerini katletmek için "iktidar boşluğundan faydalanmaları" ve iktidarın geçmişte uyguladığı zulmün öcünü almaları (H3-38, 48-49; H1-296, H2-188), yeni bir hükümdarı tahtından indirmeleri (H3-55) ya da "eşkıyalığa devam etmeleri" (H3-170) sık rastlanan durumlardır. Pratikte her hanedanlık devri, bu söz konusu halk için bir direniş ve başkaldırı ânı, vergi ödemeyi reddetmek ya da görevlilerle hesaplarını görmek için uygun bir zamandır (H4-270). Yöneticilere karşı başkaldırılar bazen Hıristiyanlık karşıtı bir boyut kazanabilir (H2-31). Kendi köklerinin hafızasını yitirmiş iktidarın tersine, parlamaya her an hazır olan bu "halk", geçmişini –en azından yakın geçmişini– hatırlamaktadır ve iktidar boşluğunun kendisine sunabileceği olanakları derhal sezebilmektedir.

Bu "halk"a hiç güvenmeyen İbn Haldun (ve Müslüman iktidar kuramcıları) ile Avrupalı olsun olmasın diğer düşünürler arasında son derece çarpıcı bir zıtlık tam da bu noktada ortaya çıkar. Çin'de Sun Tzu (İÖ 3. yüzyıl) şöyle der: "Bir orduyu seferber etmek ve bir savaş başlatıp bunu devam et-

tirebilmek, halkın birliği ile mümkündür"; "Her kim ki halkının onayını almayı başarır, savaş sanatında da en üstün başarıyı sergiler; çünkü askerî meselelerde en önemli nokta, halkın katılımını sağlamaktır."[37] Machiavelli'ye göre "halk" hükümdardan önce gelir; o, her şeyden önce tarihin öznesi, başlı başına bir aktördür: hatta kendi yok oluşuna dahi yol açabilecek muhtemel hatalar yaptığında bile... (Bu konuda Dante'den bir alıntı yapar: "Yaşasın ölümümüz, kahrolsun yaşamımız.")[38] Bununla birlikte "bir halk hükümdar kadar nankör değildir" ve çoğunlukla ondan daha yetkin, daha yeteneklidir: "Yargıçları seçmek söz konusu olduğunda, [halk] bir hükümdardan çok daha iyilerini tercih eder ve kimse bu yüksek mevkilere alçak ve yoz bir insanı çıkartmaya halkı ikna edemez [...]; son olarak, bir şeyden eğer nefret etmişse, asırlar boyunca nefretini sürdürür ve bu fikrine sadık kalır; oysa hiçbir hükümdardan bu türden bir tavır beklenemez."[39] Halk kuşkusuz oldukça acımasızdır ama "halkın acımasızlığı sadece kamu yararına halel getireceğinden şüphe ettiklerine yönelir; bir hükümdarın acımasızlığı ise kendi çıkarına karşı gelenlere yönelir".[40] Halk üzerinde böyle ısrarla durulması, özgürlüğün savunusu ile at başı gider; ancak aynı zamanda bir cumhuriyetin kudretinin önkoşulu olarak, iç çatışma ve –iftira sistemine karşı– kamu adına itham [kamu davası] sistemine[41] de bir övgü niteliğindedir:

> ... tüm bu hal ve şartları incelediğimizde, cumhuriyetin huzur ve barışını sağlamak için Romalı yasa koyucuların önünde iki seçenek vardı; tıpkı az önce bahsettiğimiz cum-

37 Alain Joxe, *Voyage aux sources de la guerre*, PUF, Paris, 1991, s. 165.

38 Nicolas Machiavel, *a.g.e.*, s. 491.

39 *A.g.e.*, s. 504

40 *A.g.e.*, s. 505

41 *A.g.e.*, s. 400.

huriyetlerde olduğu gibi: Ya Venediklilerin yaptığı gibi halkı hiçbir şekilde orduya almayacaklardı ya da Spartalıların yaptığı gibi kapılarını yabancılara kapatacaklardı. Tam tersi bir yol izlediler; bu da halkın elindeki gücün artmasını sağlarken sayısız kargaşaya neden oldu. Ancak cumhuriyet daha sakin, sükûnet içinde olmuş olsaydı, nihayetinde daha zayıf bir durumda olacak ve ulaştığı bu büyüklüğe erişme fırsatı olmayacaktı; öyle ki Roma'yı yaşadığı kargaşalardan uzaklaştırmak onun kudretini de azaltmak anlamına gelecekti. İnsanların kaderi budur; bir şerden kaçarken diğerine yakalanmamak elde değildir.[42]

Son olarak, bilindiği gibi Antikçağ'a övgüler düzen Hannah Arendt, "halk" ya da daha doğrusu madunlar ve yoksullar –zorbanın bel bağlayabileceği beşeri kaynak– sorununu ortaya koyar: "Antikçağ'da, zorbaların halk ve yoksullar sayesinde iktidara yükseldiği ve zorbaların iktidarlarını korumak için sahip oldukları en büyük kozun, halkın eşitlik özlemi olduğu bilinir."[43]

42 *A.g.e.*, s. 396

43 Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Gallimard, Paris, 1967, s. 26.

6

Çözülme, Şiddet ve Dinde Radikal Muhalefet

> ... vebadan kırılan kentin nüfusunu artık ölüler ve can çekişen insanlar oluşturuyordu. Cesetler üst üste yığılıyor ve evlerin içinde çürümeye bırakılıyor, can çekişen bu yarı-ölüler bir damla su için sokakları arşınlıyor ve kutsal tapınaklar yardım için kendilerine sığınanların naaşlarını saklıyordu [...]. Akıbetlerinden habersiz insanlar, ne dünyevi ne de kutsal hiçbir şeyle artık ilgilenmez olmuştu.
>
> – TUKIDIDES, İÖ 400-460?[1]

> ... sanki üstünde ne varsa hepsini içine almış, onlarla birlikte dürülmüş bir halı...
>
> – İBN HALDUN, Kahire'deki veba salgınından bahsederken, s. 64.

ÇÖZÜLMENİN YARATTIĞI KRİZ

İbn Haldun'un eseri, bir kriz teorisi olarak da okunabilir: "Eski bir rejimin" çöküşü, rejimine içkin, ancak yapısal olarak çözemediği çelişkilerin bir sonucudur ve İbn Haldun bunu sezdiği için, Tocqueville'in zamanından çok önce "Tocquevilleci bir kıvılcımın" izlerini bünyesinde barındırır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, eğer devleti kuran şey şiddetse, devletin sürekli uyguladığı cebir ve talan da onu yıkıma mahkûm eder. Kültür ve model olarak imparatorluk, marj-

1 Akt. Richard Ned Lebow, *a.g.e.*, s. 143.

lara doğru "yayılır"; ancak bu bütünleştirici işlevi nedeniyle, aslında ortadan kaldırmak istediği bu marjları daha da güçlendirmiş olur. Kriz ya da başka bir deyişle şimdiki zamanın çöküntüye uğraması, tarih sahnesinde varlığını göstermeye cesaret edemeyen ama alttan alta işleyen ağır ve zorlu dinamikleri ortaya çıkarır.

Tabloyu biraz yumuşatmak için, her açıdan cennet tasviri gibi bir sahneyle başlayalım:

> ... bu hükümdarın dönemi [708-1308 tarihinde başlayan Abdur Rebia yönetimi] tüm imparatorluk için tam bir mutluluk, refah ve barış dönemi oldu. Öyle çok ve hızla mal mülk edinilmeye başlandı ki, fiyatlar fevkalade arttı [...], herkes evler inşa etmeye, taş ve mermerden saraylar yapmaya ve bunları pahalı süslerle ve çinilerle bezemeye başladı. İpek kumaştan giysiler çokça aranır oldu. En güzel atlar, ziyafet sofraları, altın ve gümüş mücevherler; refah, sefa ve lüks her yere yayıldı. Bu zaman boyunca, sultan sarayından dışarı adımını atmadı ve ölümüne kadar rahatını hiç bozmadı (H4-180).

Öte yandan burada daha önce de benzerlerini gördüğümüz, ama kesinlikle sürdürülebilir olmayan türden bir ara dönem söz konusudur; İbn Haldun'un kaleme aldığı tarihin geri kalanı, kısa soluklanma anlarıyla kesilse de, birbiri ardına gelen yıkım ve çözülme dönemleriyle doludur. Bu ani çöküşlerin altında yatan nedenlerden biri, devletin ya da devlet kurumlarının şeffaflığını yitirmesi ve Bourdieu'nün de belirttiği gibi, böylelikle her tür içgörüden mahrum kalmalarıdır.[2] Bu kriz anları, başka aktörleri içine çeken bir girdap ya-

2 "Kurumun iki mevcudiyeti vardır; hem nesnellikte hem de öznellikte, yani hem şeylerde hem dimağlarda yaşar. O halde başarıya ulaşmış, yani hem düzenlemelerin ve kuralların nesnelliğinde hem de o düzenlemelere karşılık gelen zihnî yapıların öznelliğinde varolabilen bir kurum, kurum olarak ortadan kalkar. O artık *ex instituto* olarak düşünülmüyordur. [...] Başarıya ulaşmış bir

ratarak [devleti ve kurumlarını] açığa çıkarıp ifşa eder –ama bu defa tamamen olumsuz bir anlamda– yani başka bir deyişle onu artık kaldıramayacağı bir yükün altına sokar.

İbn Halduncu bakış açısına göre bir iktidarın çözülme süreci, tam da ortaya çıkmasına vesile olan dinamik süreçten itibaren başlar. [Çözülme] hiç de "rastlantısal" değildir ve devletin öz niteliğinde yer alır:

> ... bir devlet, iktidar ve tahakküme ulaşmak için üstünlüğünü kabul ettirmek zorundadır. Üstünlük [*galebe*] ise düşmanlıklar ve savaşlar anlamına gelir. Düşmanlık, birbirlerinin lüks adetlerini ve yaşam biçimini kabul etmeyen iki devlet arasında uyuşmazlığı gerektirir. İkisinden birinin zaferi, diğerinin yok olmasına yol açar. Eski devletin gelenekleri ve özellikle de lüks ve refah türünden adetleri, artık bu yeni devlet tarafından inkâr edilip hor görülür. Böylece tasvip edilmeyen bu âdetler yok olur. Bunların yerini tedrici olarak yeni lüks ve refah adetleri alır ve medeniyet ivme kazanır. Ancak tüm bunlar olup biterken arada geçen zamanda kent medeniyeti zayıflar ve geriler. Kent medeniyetinin çözülmesinden kastımız budur (s. 751).

Çözülme, terimin en güçlü anlamıyla medeniyetin zayıflaması, hatta bazen tamamen çökmesi anlamına gelir. "Medeniyetin" en yüksek aşamasına ulaşması, toplumsal ve disipliner düzenin gevşemesiyle ve bundan dolayı genellikle düzene boyun eğip uzun vadede onu yeniden üreten "riskli kategorilerin" –kadınların, gençlerin, çocukların, hizmetçi ve kölelerin– özgürleşmesiyle (İbn Haldun buna yozlaşma derdi) eşanlamlıdır. Söz konusu kategorilerin kriz zamanlarında hareket alanı kazanması, düzenin en baskıcı ve en kurumsallaşmış veçhelerini tehlikeye sokmakla kalmaz, toplu-

---

kurum, bir doğuşânı olduğunu, yani bir başlangıcı olduğunu hem unutur hem unutturur", Pierre Bourdieu, *Sur l'Etat*, s. 185.

mu tümden kırılgan hale getirir: İbn Haldun'un sadece bir olgu olarak zikrettiği eşcinsellik, doğum oranlarının düşmesine yol açar; zina nesebi bozar ve karışıklık yaratırken, telafi edilemez durumlar ortaya çıkar. Bundan sonra düzen artık varolanı, belli soy zincirleri ile sınıflandırmaktan, kategorileştirmekten, temellendirmekten ya da gelecekte de devam etmesini sağlamaktan âciz olacaktır.

İbn Haldun'a göre güçlü bir kabilenin, köklerini Araplara dayandırmaya ya da bir asalet unvanı edinmek için sahte soy zincirleri üretmeye ihtiyacı yoktur; fetihleri ona ihtiyacı olan tüm asaleti sağlayacaktır (Bkz. Zenatalar hakkındaki değerlendirmeleri, H3-189). Bununla birlikte kabileyi diğerlerinden ayıran ve dışarıya karşı onu farklı ve bütünleşik bir grup olarak görünür kılan özgün bir soy zincirinin rehberliği olmadan saflık muhafaza edilemez. Yani bir düzen, siyasal olarak çökmeden önce manevi yönden sarsılır. Bu sadece İslâm âlemine özgü bir durum değildir. Gramsci'nin de ileri sürdüğü gibi, her tür toplumsal ve siyasal çözülme anında, bir "libertinaj krizi" yaşanır.[3] Aynı şekilde, Richard Ned Lebow "medeniyet" teriminin Yunan dünyasında taşıdığı anlamını vurguladıktan[4] sonra şunları ekler:

> Tukidides, Arkeoloji olarak tanımlanan süreci alaşağı eden [...] savaş, veba ve devrimlerden bahsederken, *ômos* [iğrenme, kirlenme] terimini kullanır. Medeniyetin sağladığı istikrar [*hësuschia*] ve barış, savaşın yarattığı *kinesis* ile (ilk anlamı harekettir ancak burada altüst oluş ve yıkım anla-

3 "Her dönem buna tanık olmuştur. Zora dayalı baskı, toplumsal bünyenin tümüne uygulandığı zaman (ve bu özellikle köleliğin sonlandırılması ve Hıristiyanlığın yükseliş döneminden sonra yaşanır), güç kullanımına sanki ikna ve uzlaşıya dayalıymış gibi bir görünüm veren tutucu [püriten] ideolojilerin ortaya çıktığı görülür. Ancak, en azından bir ölçüde, hedefe ulaşıldığında baskı kırılır [...] ve ardından libertinaj krizi gelir (14. Louis'nin ölümünden sonra Fransa'da yaşanan kriz)", Antonio Gramsci, *a.g.e.*, s. 288.

4 İlgili metin için bkz. dipnot 225.

mında kullanılmıştır) sarsılmıştı. Bu [*kinesis*] *nomoi*'yi (dil düzlemindekiler de dahil tüm uzlaşılar) yıkmış ve bir tür *tolma*'yı (gözü kara atılganlık) teşvik ederek, "çiğ" ve vahşi eylemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştu. Yunanlar gitgide daha irrasyonel ve ayrışmış (*aloyistos*) bir hale gelmişti; tıpkı hayvanlar gibi hareket ediyorlardı ve ortak düşünme ve karar alma becerisi için gerekli olan *logos*'u (rasyonel ve dilsel yetiler) kullanmaktan âciz duruma düşmüşlerdi.[5]

Söz konusu gelişmeler, bir devletin askerî gücüne doğrudan etki etmese bile, kentin tümüyle medeniyete tâbi olan "simgesel sermayesi"nin aşınmasına neden olur.[6]

Bir düzenin çözülmesi, tek başına kaos demek değildir. Kaos da aslında her tür kural ve/veya düzenlemenin olmaması anlamına gelmez.[7] Kriz, yapı bozucu olsa da *norm[al] olarak* yeni bir iktidarın inşa sürecini başlatır; çünkü o zamana kadar sistemden dışlanmış durumdaki gruplar için bir fırsat yaratır. Ancak bazı durumlarda tam bir çöküşe, değilse salgın hastalıklarda olduğu gibi tüyler ürpertici bir tabloya da yol açabilir. *Kuran*, yok olup gitmiş, gerçek ya da hayalî birçok halkın hikâyesiyle doludur ve İbn Haldun da birçok defa bunlara göndermeler yapar. Daha genel anlamda, araştırmalarda özellikle son birkaç on yıldır toplumların "çöküşü", "erkin güçlenmesi ve demografik açıdan azami seviyeye yükselmenin ardından [gelen] düşüş" ile ilgilenilmektedir – ki bu, bazı toplumlarda "yurttaşlar için hem bir sürpriz hem de şok yaratmıştır. Daha radikal vakalarda, toplumun

5 Richard Ned Lebow, *a.g.e.*, s. 149.

6 *A.g.e.*, s. 152.

7 "Kaos, der Deleuze ve Guattari, aslında belirlenimlerin yokluğundan ziyade, bunların büyük bir hızla belirip ardından yok olması anlamına gelir. [...] Kaos, durağan ve değişmez bir hal değildir, rastlantıların sonucu da değildir. Kaos, kargaşa yaratır ve her tür tutarlılığı sınırsızca yok eder", akt. Aurélien Barrau, "... et de l'unstructuration", Aurélien Barrau&Jean-Luc Nancy, *Dans quel monde vivons-nous?*, Galilée, Paris, 2011 içinde, s. 116.

tüm fertleri ya göç etmiş ya da can vermiştir".[8] Bu şekilde "çöken" toplumlar arasında, çağlarının "en ileri ve en parlak toplumları" da yer almaktaydı, der Jared Diamond. Bazı durumlarda, örneğin Mayalar örneğinde, "birçok kentin belirgin biçimde çökmesi, aslında 'erk döngüsü'nün bir sonucundan başka bir şey değildi; bazı kentler güçleniyor, ardından çöküşe geçiyor ve fethediliyordu; sonrasında bunlar da komşu kentleri ele geçirip yeniden hükmünü sağlıyor, nüfusun genelinde bir değişim olmuyordu".[9] Ancak bazı kentler de, bu İbn Halduncu dengelenme olgusuna tanık olmaksızın yok olup gittiler. Buna karşın İzlanda gibi başka coğrafyalarda, yeni yeni ortaya çıkmış bir kurum olarak Kilise (Berberilerin yeni tanıdığı *dava* olgusu gibi) tek yetkili düzenleme mercii olarak kendini dayatarak, toplumun tümüyle çökmesini engellemişti.[10]

Elbette aceleci bir biçimde, her şeyi açıklama iddiasında modeller ileri sürmekten sakınmak gerekir: Birbirinden son derece farklı iklimsel koşullar ve devasa katliamlar arasında, çöküş olgusunu aydınlatmaya elverişli bir dizi unsur vardır. Tarihçiler bugün "düşüş" teriminden sakınıyor olsa da, toplumlar az çok süreğen köklü kuralsızlaşma süreçlerinden muaf değildir. Oysa ister Comte ya da Durkheim, ister Weber ya da Elias (özellikle de ilk Elias) söz konusu olsun, sosyologlar toplumların varoluşundan ve dolayısıyla yaşadıkları krizlerden önce, toplumları yönlendiren yasalarla, düzenle, kurallılıklarla ilgilenmişlerdir. Başlangıçta Fransız Devrimi ile 19. ve 20. yüzyıllarda Avrupa'yı sarsan altüst oluşlara bir yanıt niteliğindeki bu düzenleme arayışı, sosyal bilimlerin temelini oluşturur. "İfade edilemez" olanı ve tabii ki

8 Jared Diamond, *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, Gallimard, Paris, 2006, s. 16.

9 *A.g.e.*, s. 199.

10 *A.g.e.*, s. 224-225, 283.

gündelik hayata artık işlemiş olan şiddeti açıklamanın zorluğu bundan kaynaklanır. Laurence Kaufmann ve Jacques Guilhaumou'nun belirttiği gibi: "[Toplum biliminin] ortaya çıkmasına neden olan toplumsal ve siyasal belirlenimsizlik durumu içinde, söz konusu bilim yurttaşlık kurumlarının tesisini ve düzenlenmesini hedefler; dolayısıyla kendisini *uygulamalı* bir bilim olarak ortaya koyar."[11] Bu tespit yapıldıktan sonra araştırmacılar kadar "yurttaşların" da önüne cevaplanması gereken bir soru çıkacaktır: Bizzat toplumsal olanın varlığını bu denli köklü bir biçimde sorgulamamıza neden olan ve çokça karşılaştığımız bu "çöküş" olgusundan, istismar edilmiş bir *düşüş* teleolojisine başvurmadan nasıl bahsedebiliriz? Yoksa "*bir gizem olmadığı*" gerçeğiyle yüzleşmemiz mi gerekir? "Ortada bir gizem yoktur; sadece gizemli hale getirme, *gizemlileştirme* söz konusudur. [...] Asıl gizemli olan şey, içine düşülen felaket değil, o felaketin özümsenebilmesidir: *Olağan kabul ettiğimiz şeylerin, aslında sürekli zarar veren şeyler olduğunu kabul etmek zorunda kalmamak için, felaketi bir gizeme dönüştürüyoruz.*"[12]

Bunun gayet farkında olan İbn Haldun, aynı zamanda gizemin anahtarının da bizim görünür "olağanlığımızda" olduğunu, bir gizemi hatta *gizemin ta kendisini* bizzat oluşturan bu medeniyette olduğunu ileri sürer. Çöküş olgusu, basit bir çözülme değildir; o, hem medeniyetin zararlı bir sonucudur hem de onun yeniden canlanmasının önkoşuludur. İbn Haldun bir iktidarın sona erişini ifade etmek için sıklıkla ihtiyarlama ve bunama terimlerini kullanır. Kısa vadede kurallı her toplum için bu sonlanma, tüm alanlarda gözlemlenebilecek bir dibe vuruşa yol açabilir. Kendisinden öncekiler gibi, iç *fitneler* bağlamında Endülüs de-

11 Laurence Kaufmann&Jacques Guilhaumou, "Présentation", *Raisons pratiques*, 2003, No: 14, s. 13.

12 Jan Philipp Reemtsma, *a.g.e.*, s. 23-24.

neyimlerinin de önemini burada yine görürüz. Şimdi sözü, İbn Haldun'un bizzat şahit olduğuna benzer bir tabloyu tasvir eden İbn Hazm'a bırakalım (şair, tarihçi ve hukuk âlimi, 994-1064):

> ... bana getireceği haberleri beklediğim Kurtubalı [Cordoba] bir seyyah, kentin batısında bulunan Balat Mugas'daki evlerimizin halini anlattı. Evlerimizden geriye hiçbir şey, tek bir iz bile kalmamıştı ve toplandığımız yerler de yıkılıp yok edilmişti. Yıkım öylesine büyüktü ki [tüm o yerler] tanınmaz hale gelmişti: Medeniyet tamamen kurak bir çöle dönmüş, insanlar arasındaki yoldaşlık yerini yavan bir yalnızlığa bırakmış ve memleketin ahenkli güzelliğinin yerinde, her yana saçılmış kalıntılar kalmıştı. Eskiden mermerden bir heykel kadar güzel mahcup bakirelerin ihsan ettiği zevkleri tadan güçlü kuvvetli insanların yaşadığı bu yerler, artık içinde huzur ve güvenliğin sadece bir hatıradan ibaret olduğu, şeytan ıslıklarının uğuldadığı kurt inlerine, cinlerin ve diğer vahşi mahlükların cirit attığı yerlere dönmüştü. Her şey paramparça olmuş, tüm ülke dört bir yana dağılmıştı.[13]

"Aristoteles, erdemin biraz refah gerektirdiğini söyler."[14] Böylesi koşullar altında onu nasıl bulabiliriz? Çöküş daima devletin feragatıyla başlar; devlet tebaasını terk eder ve ikinci aşamada tebaa da kentlerinin korunması endişesini unutarak ona sırtını döner. Birçok sosyoloğun üzerinde durduğu güven sorunu,[15] bu çifte "terkedişin" esas meselesidir. İbn Haldun'un dikkat çektiği gibi bir ortak hafızanın noksanlığına rağmen, toplumlar geçmişlerinin hasarlarıyla bir-

13 Brigitte Foulon&Emmanuelle Tixier du Mesnil, *a.g.e.*, s. 148.

14 Pierre Bourdieu, *Sur l'État*, s. 450.

15 Özellikle bkz. Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, La Découverte, Paris, 2010; Ulrich Beck, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Aubier, Paris, 2001; Robert Castel, *La montée des incertitudes. Travail, protection, statut de l'individu*, Seuil, Paris, 2009.

likte, korku ve belirsizliğin hâkim olduğu bir şimdinin gölgesini de üzerlerinde taşırlar.[16] "Güven bunalımı, dışarıdaki krizlerin –veba, kıtlık, deprem, sel ve taşkın– üst üste geldiği ama kıyametin henüz gerçekleşmediği bir anda başlar."[17] İktidarın, tükenmişlik nedeniyle yönetilemez duruma gelmesi ve buna bağlı olarak yaşanan kriz, ufukta ister eskatolojik, ister dünyevi hiçbir çıkış yolu kalmaksızın, sistemli hale gelme ve kurumsallaşma noktasına varacak ölçüde ağırlaşabilir.

KRİZ *ASABİYETİ*, KRİZ *DAVASI*

Ağır bir kriz ya da bir çözülme durumu sayesinde ortaya çıkan ya da sağlamlaşan merkezkaç güçler, devletler biçimini almayı başarabilirler mi? Elbette bu her zaman mümkün olmaz. Ancak uzun ömürlü, örgütlü ve etkili bir otorite biçimini devreye sokabilirler. Üstelik bu otoritenin (günümüzde "uluslararası" diyebiliriz) hukuki statüsünün tanınması da gerekmez. Tesis edilmesinin önkoşulu şiddet kullanımı olan bu otoritelerin uzun ömürlü olabileceğini, bugün Afrika'da, İslâm âleminin büyük çoğunluğunda ve hatta Asya'da birçok örnekte görmek mümkün.[18] Katışıksız bir ce-

16 Her beşeri topluluk gerçekte "geçmişte ne oldu", "geleceği tehdit eden nedir" ve "şu an durum nedir" sorularının cevaplarıyla belirlenen üç tür zamansallığa tâbidir. Her üç durumda da geçmişten bir iz, geleceğe konan bir ipotek ya da kısmen bir insanlık durumu olarak şiddet ile karşı karşıya kalırız: "Şiddet 'uzakta' bir yerlerde hüküm sürüyorsa, 'hâlâ' hüküm sürüyor demektir", Jan Philipp Reemtsma, *a.g.e.*, s. 33, 236.

17 *A.g.e.*, s. 64.

18 Martin van Creveld 1990 yılında şöyle yazıyordu: "Gelecekte, savaşı ordular değil bugün terörist, gerilla, çete hatta eşkıya olarak adlandırdığımız gruplar yürütecek. [...] Söz konusu grupların kurumsal olmayan bir temelde, karizma ekseninde kurulmuş olması ve fanatik ideolojilere bağlılıktan ziyade 'profesyonellik' ile güdülenmesi muhtemeldir. Elindeki cebir gücünü kullanan bir önderliğe tâbi olmalarına rağmen bu önderlik ile örgütlenmenin yapısını birbirinden kolayca ayrıştırmak mümkün değildir. [...] Ne boyutta olursa olsun, her savaşçı varlık, devamlı, geçirgen olmayan ya da geniş olmasa bile belirli öl-

bir, bu türden şiddet durumlarında iktidarın vasıtası ve kaynağı, "işleme sisteminin"[19] bir bileşeni haline gelir. *Dava* ortadan kalkmasa bile tamamen ikincil bir konuma gerilemek zorunda kalacaktır.

Peki, kaynağını marjlardan alan bu güçleri nasıl incelemeliyiz? İbn Haldun, "İnsan doğası gereği politiktir," (s. 261) lafını sık sık tekrarlasa da, kentin medeniyet yüzünden "yozlaşmış durumdaki" ileri gelenlerini pek sevmez. Ayrıca kentte bir aktör konumu edinmeye layık görmediği, "politika" arenasını, yani iktidar alanını kirletmekten başka bir işe yaramayacağını düşündüğü kentli alt tabakaları da açıkça küçümser. Öte yandan krizin kimi zaman –ve maalesef– kentte bu unsurların iktidarı ele geçirmesiyle başlayabileceğini kabul eder. Bu defa "alay konusu" olan baldırı çıplaklar, başa geçip kendilerine "efendimiz" dedirtir ve bir *asabiyet* sahibi rolü oynarlar: "Gerçekte, bunlar devletin zaafa düşmesinden faydalanıp kendi etraflarında bazı yakın akrabalarını toplayarak bir birlik ruhu oluşturmuşlardır" (s. 755). Bu "birlik ruhu"nun ortaya çıkışında kriz *asabiyet*inin belirdiğini görebiliriz. Bu, az çok sıklıkla karşılaşılan ve ancak "arızi" sıfatıyla tanımlayabileceğimiz türden bir olgudur ve her tür yeni gerçekliğin yeniden üretiminde rol oynayabilir (s. 255-256). "Gasp", başka bir deyişle iktidarı ele geçirmeye yönelik bir tekniğin, bir *asabiyet*in ya da dayanışmanın kentin en alt tabakaları eliyle gerçekleşmesi, bundan böyle kentin yeniden şekillendirilmesinde temel unsur hatta potansiyel olarak zamanda ve uzamda yeniden üretilebilir bir "yasa" olarak ortaya çıkar. Bu konuya ileride tekrar değineceğiz.

İbn Haldun esasında yeni kriz *asabiyet*lerini kırsalda, hat-

---

çekte bir toprak parçası üzerinde 'denetim' sağlamıştır", Martin van Creveld, *a.g.e.*, s. 197.

19 Bu kavram için bkz. Daniel Pécaut, "De la banalité de la violence à la terreur: le cas colombien", *Cultures et Conflits*, 1997, No: 24-25, s. 166.

ta kent medeniyetinin (*hadaret*) hiç uğramadığı boş alanlarda bulur. Bedevilerde onun için önemli olan, beşeri toplulukların saflığıdır (s. 323); çünkü iktidarın inşası ve ardından devlet tarafından ve devlet faaliyeti içinde yozlaşıp çürüme anlamında *ab novo* bir deneyim, ancak hiçbir yozlaşma belirtisi göstermeyen böylesine bir malzeme ile mümkündür. Kentliler, farklı neseplerden insanlar arasındaki evlilikler (ve hatta nihayetinde zina) nedeniyle birkaç nesil içinde bu saflıklarını kaybeder, kabileleri de yok olur; oysa "çölde yaşayanlar [Bedeviler] eski adetlerini devam ettirirler" (s. 384). Sonuç olarak ne kentli "soysuzlar" ne de neseplerini bir ölçüde korumayı başarmış asil aileler, kendilerini yozlaştıran bu medeniyeti yeniden canlandırma gücüne sahiptir; bunu yapabilecek olanlar "çöldeki güçler" olacaktır.

Söz konusu güçler, mutlaka devlet kurma arayışında mıdır? Bu soruya yanıt verebilmek için antropolojiye başvurmak gerekir. Bu alanda yapılan birçok çalışma, iktidarın ve dolayısıyla iktidar ilişkilerinin her yerde olduğunu, ancak bunların her zaman bir cebir uygulaması ya da devletin tesisi ile sonuçlanmak zorunda olmadığını göstermiştir. Antropologlar, bazı halkların devlet kurma isteği ve iradesinden yoksun olduğu konusunda az çok hemfikirdir. Evans-Pritchard'ın Nuer halkının parçalı sistemi hakkındaki iddialarını özetleyen Marc Abélès'e göre:

> ... [bu toplumda] zora dayalı hiçbir kurum yoktur. Bu Evans-Pritchard tarafından tasvir edilen mekanizmanın temel özelliklerinden biridir. Bunun dışında, bu "ilkel" toplumda siyaset farklılaşmamıştır; uzmanlaşmış bir ya da birçok kurumda cisimleşmiş değildir. Nuer halkı hakkındaki bu etnografik tahlil sayesinde, siyaseti sistemden ziyade değer kavramıyla tanımlayabilmekteyiz.[20]

20 Marc Abélès, *Anthropologie de l'État*, Payot, Paris, 2005, s. 127.

Ayrıca Pierre Clastres'ın izinden giderek bazı toplumların iktidar yapıları barındırdığını, ancak içeride şiddete başvurma olasılığını bertaraf ettiğini ya da en azından en aza indirdiğini varsayabiliriz.[21] Clastres, birçok örnekten yola çıkarak –bunları "genellemekten" yine de kaçınacağız– bir dizi soru yöneltir:

> ... peki ama uygulama araçlarından mahrum iktidar neye benzer? Otoriteden yoksun bir önder nasıl tanımlanır? [...] "Dayanağı" olmayan bir kurum, varlığını sürdürme gücünü nereden alır? Burada açıklığa kavuşturulması gereken şey, güçten hemen hemen yoksun bir "iktidarın", otorite sahibi olmayan bir önderliğin, boşa işleyen bir mekanizmanın, tuhaf bir biçimde nasıl ayakta kalabildiğidir.[22]

İbn Haldun'da devlet biçiminde örgütlenmemiş güç ilişkilerine rastlansa da, onu ilgilendiren vakalar ile yukarıda bahsettiklerimiz arasında bir karşılaştırma yapmak elbette mümkün değildir. Clastres'ın çizdiği tablonun tersine, burada grubu yaratan ve onu en üstün, aslî ve kalıcı bir otorite figürü haline getirecek şey, [topluluğun] üyeleri arasındaki görünür eşitlik ve bu üyelerin birleştirici bazı simge ve referanslara, bir ata ve/veya bir öndere duydukları ihtiyaçtır. Çelişkili görünse bile, bazı durumlarda askerî bir karışıklığın yaşanmaması, grubu bir önder tayin etmeye mecbur eder: Devletle, hanedanlıkla savaşmak büyük oranda imkânsızdır; oysa alternatifi olmadığı için mecburi olan bu barış, tümüyle katlanılmaz bir baskıya ve zulme neden olur. Teslim sözleşmesinin yarattığı "barış" ortamı, grup birliğinin ve bütünlüğünün, bir *consensus omnium*'un[23] korunmasını gerektirir:

21 Pierre Clastres, *a.g.e.*, s. 20.

22 *A.g.e.*, s. 26. Bu gözlem ancak savaş durumları haricinde geçerlidir: "Önder, sefere çıkıldığında tüm askerleri üzerinde oldukça büyük, hatta mutlak bir iktidara sahip olur. Ama barış tesis edilince tüm gücünü yitirir", *a.g.e.*, s. 27.

23 *A.g.e.*, s. 28

Bu, galip gelen taraftan intikam alınacağına dair beklentinin ya da bunun ertelenmesinin önkoşuludur. Frantz Fanon'un da belirttiği gibi, tahakküm altında olan ve başkaldırma imkânı olmayan bir grup, yine de şiddet yetisini eksiksiz olarak korumak için her şeyi yapacaktır.[24] Dolayısıyla İbn Haldun, devlete cevaben kurulan ve onunla bir tür diyalektik içinde varolan bu güç odaklarını yadsımaz. Bununla birlikte, mevcut devlet krize girdiği anda, bu toplulukların da kaçınılmaz bir biçimde devlet kurmaya teşebbüs edecekleri aşikârdır.

Devlet iktidarı kendini üretir ve yeniden üretilir; ancak bununla eşzamanlı olarak içeride sürüp giden ve ekonomik bir mantığa uymak zorunda olmayan mücadeleler nedeniyle gün be gün yıpranıp tükenir. İbn Haldun, korkunç katliamlardan, yerle bir edilen kentlerden, yok edilen radikal muhalif ya da sadece dik başlılık yapan kabilelerden örnekler verir (H4-41, 79, 146, 175-176; H2-63, 372). [Kabilelere yönelik] bu "seferlerin" işlevi, tahta çıkmaya namzet kabilelerin sayısını azaltmaktır; ancak beklenmedik kötü sonuçlar yaratabilir. Öncelikle, kent bağlamı dışında, tanım gereği kabilelerden kurulu bir dünyanın içindeyizdir (böyle yüzlerce kabile vardır ve içlerinden birkaçını yok etmek sonucu değiştirmez); ikinci olarak, devletin "ortadan kaldırılabilir" olanlara, yani menzilindeki en zayıf unsurlara saldırması, aslında daha katı biçimde yerleşikleşmiş ve sabırla gününü bekleyenleri güçlendirmekten başka bir işe yaramaz. Machiavelli, XII. Louis'nin Napoli'ye düzenlediği fetih seferini (1501-1504) inceler ve kralın burada beş büyük hata yaptığını söyler. İbn Haldun da buna tümüyle katılacaktır: "En zayıfları yok etmek, İtalya'da güçlü olan bir kişiyi daha da güçlendirmek, çok kudretli yabancı bir gücü devreye sokmuş olmak, bölgede kalıcı olma amacı gütmemek ve fethedilen yere yeni

24 Bkz. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Gallimard, Paris, 1991 [*Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, Versus Kitap, İstanbul, 2007].

yerleşimciler göndermemiş olmak."[25] İbn Haldun'un incelediği vaka ve dönemler bundan elbette oldukça farklıdır: Ancak Mağripli bir iktidarın ya da daha doğrusu herhangi bir iktidarın, zayıfları ortadan kaldırarak yaptığı tek şey, güçlü olanları daha da güçlendirip en büyük düşmanları haline getirmek olacaktır.

Toplumlar kalıcı bir otoriteyi nasıl üretir ve onu taşıyabilecek bir toplum[bilimsel] kaideyi nasıl tesis ederler? Clastres'ın, "önder" ile onun büyük ayrıcalıklar tanıdığı ve böylelikle aslında kendisini bağımlı ve dolayısıyla tümüyle güçsüz kılan çevresi arasında tam bir asimetri olduğunu varsayan modeli,[26] İbn Haldun'un topraklarında işlemez: Burada "grup", "halk" haline gelebilmek için bir köken *asabiyet*ini sürdürmek zorundadır. Clastres oldukça zorlu, bedende kalıcı izler bırakan ritüellerle grup üyelerinin üretimi –devletin değil– konusu üzerinde uzun uzadıya durur[27] ve ardından şunları ekler: "Arkaik toplumlar, fertlerini damgalayan, devletten yoksun, *devlete karşı toplumlardır*. Tüm bedenlere kazınan damganın anlamı şudur: *Ne iktidar arzusu taşıyacaksın ne de boyun eğeceksin.*"[28] Öte yandan İbn Haldun'un modelinde özne, yani eşitlikçi grubun üyesi, ancak bir "iktidar arzusu" taşıması halinde var olabilir; ezilenler, tâbi kılınanlar ise ancak içselleştirilmiş bir teslimiyet duygusu geliştirmeleri durumunda hayatta kalabilirler. Ya da eşitlikçi ama ihtilaflı bir toplumun, şiddet durumunu engellemek için kendi otoritesinden üçüncü bir şahıs lehine vazgeçmek

25 Bahsedilen güç, Papalıktır. Nicolas Machiavel, *a.g.e.*, s. 297.

26 Pierre Clastres, *a.g.e.*, s. 41, 132-133.

27 "Kabile *ethos*'u [onun ayırt edici özelliği] neden bireyin bedeni üzerinde toplanmalıdır? Bu giz, neden ancak toplumsal bir işlem [ritüel] aracılığıyla gençlerin bedenlerine aktarılmaktadır? Beden, bir bilginin edinilmesine aracılık eder ve bilgi bedene işlenir"; "Toplum, damgasını bedene kazır, bedeni işaretler" ve böylece: "Sen bizdensin ve bunu unutmayacaksın" der, *a.g.e.*, s. 153, 155.

28 *A.g.e.*, s. 159.

zorunda olduğunu ileri süren "Durkheimcı formülü" mü benimsemek gerekir?[29] Bu çözüm yolu da, önderin, zorunlu olarak eşitlikçi bir gruptan çıkmasını ve bu inşa sürecinde edindiği iktidar tekeli ile [gruptan] farklılaşmasını öngören *asabiyete* özgü dinamiklere ters düşer. Böylece *asabiyetin*, bu kendiliğinden işleyen eşitlikçi ve katı gücün, –İslâm âleminin geri kalanında yeniden üretimi mümkün olmayan Memlük örneği dışında– neden mevcut tek model olduğunu; İbn Haldun'un eserinin bütününde sezilen melankoliyi anlarız.

KENT *ASABİYETİ*NİN SINIRLARI

Kentliliğin hayranı olan, ama kentlileri hakir gören İbn Haldun, kentte güçlü bir *asabiyet* öngörmez.[30] Olursa da ancak mevcut iktidardan uzakta olma durumunun temin edebileceği o asaletten yoksun, gasp yoluyla ele geçirilmiş bir biçimde var olabileceğini ifade eder. Bununla birlikte, başta Michel Seurat[31] olmak üzere birçok çağdaş yazar, Orta-

29 " ... sözleşme, hükümdar ile tebaası arasında yapılan bir sözleşme değildir. Aslında, hükümdar sözleşme anında henüz mevcut değildir çünkü varlığı ancak varılacak uzlaşılarla mümkün olabilir. Dolayısıyla sadece tek bir taraf vardır ve bunlar da kendi aralarında bir sözleşme yapamazlar. Buradan çıkan sonuç, hükümdarın tayin edildiği andan itibaren tebaasına hiçbir sözleşme ile bağlı olmadığıdır; çünkü sözleşmeye taraf değildir. Ancak buna karşılık, tebaa, haklarından feragat ederek hükümdara karşı bir yükümlülük altına girer. Yani devletin temelinde iki tür yükümlülük yer alır: Bireyler arasında varılan uzlaşı sonucunda bireyleri birbirine bağlayan yükümlülükler ve her bireyin mevcut iktidar lehine yaptığı hak feragatinden doğan ve bireyleri iktidara bağlayan yükümlülükler". Öte yandan, "her yurttaşın, hükümdara haklarını devrettiği sözleşme, devredilemez ve koparılamaz haklarının ondan alınması anlamına gelmez", Émile Durkheim, *Hobbes à l'agrégation: Un cours d'Émile Durkheim suivi par Marcel Mauss*, Éditions de l'EHESS, Paris, 2011, s. 41, 43 [*Hobbes Üzerine*, çev. Melike Odabaş, Alfa Yayınları, İstanbul, 2012].

30 Abdesselam Cheddadi, *a.g.e.*, s. 302.

31 Michel Seurat, "Le quartier de Bâb Tebbâné à Tripoli (Liban): étude d'une 'asabiyya urbaine", CERMOC, *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machrek*, Beyrut, 1985 içinde, s. 46-86.

doğu'da milis nitelikli bazı çatışmaları açıklamak için kent *asabiyeti* varsayımını ileri sürer. Aynı zamanda tıpkı bizim bu çalışmada yaptığımız gibi, Irak'ta Mukteda El-Sadr güçlerinin ya da Libya ve Suriye'deki kent milislerinin –ki bunlar daima kabile kökenli değildir– ortaya çıkışını kent *asabiyeti* kavramı ile açıklamayı da deneyebiliriz. Elbette, ileride de değineceğimiz gibi, bu söz konusu güçler devlet kuracak yeteneğe sahip değildir; ama yerel olarak devletten birçok ayrıcalık kazandıkları, hem de yükseliş mantıkları İbn Haldun'un incelediğinden pek farklı olmadığı için, devletle kavramsal ve aksiyolojik bir *continuum* içindedirler. İbn Haldun'un teorisinde:

> ... tek bir kişinin, ordunun başkomutanı ya da bir partinin önderi olarak ortaya çıktığı ve bunları kendi egemenliğini tesis etmek için kullandığı bir model söz konusu değildir. Burada bir yandan sürece müdahil olan toplumsal güçler, [süreç] ilerledikçe oluşurlar ve diğer yandan bir klan ya da bir aile hâkim durumda olsa bile, egemenlik bu söz konusu toplumsal güçler adına ele geçirilir.[32]

Dolayısıyla gasp edilmiş olsun olmasın, bir kent *asabiyeti* teorik açıdan mümkündür; ancak parçalanmaya bir cevap, hatta *kent içindeki* düzenin kurucu unsuru olarak devletin yok olmasına bir cevap biçiminde ortaya çıkar. Düzen artık varlığını kaybettiği, yani zora başvurmayı ve koruma işini bıraktığı için, daha önceden varolan bir dayanışma üzerine temellenmiş ya da yeni bir dayanışma biçimi üretme becerisine sahip farklı gruplar, kendilerini savaşçıl yöntemlerle koruma işini bizzat üstlenmek zorunda kalır ve etkilerini daha geniş alanlara yayarak saldırı girişimleriyle diğerleri üzerinde hâkimiyet kurma imkânlarını da keşfetmiş olurlar. Charles Tilly'nin daha önce belirttiğimiz modeli ile uyum-

32 Abdesselam Cheddadi, *a.g.e.*, s. 309.

lu bir biçimde, bu durumda *asabiyet* belirli bir grup adına ve gerekli hallerde grubu mecbur kılarak devletin üç ayrıcalığını/görevini bizzat üstlenir: [yurttaşları] koruma, savaş yapma ve bu iki faaliyet için gerekli vergi ve harçları toplama. 1980'li yılların Lübnan'ından 2011-2014 yılları arası Suriye'sine kadar on yıllardır bin bir örneğini gördüğümüz milis deneyimlerinde olduğu gibi, bu türden bir *asabiyet,* devleti taklit ediyor olsa da bir devlet kurma aşamasına nadiren gelebilir. Çünkü devlet kurmak, kendine ait bir toprağa sahip olmayan basit bir grup dayanışmasından çok farklı kaynakları ve özellikle de iktidara mikro ölçekte el konmasından çok daha karmaşık süreçleri gerektirir.

Burada şüphesiz uzatılmış [halk] savaşı mantığına uygun bir biçimde (bkz. *aşağıda*) iktidarı elinde tutan, başka bir deyişle kır aracılığıyla kente ya da en azından kent çeperine hâkim olan kabile *asabiyet*leri ile büyük bir farklılık vardır. Ancak birçok ülkede kelimenin tam anlamıyla kırların yok olması ve yoksul ya da muhtaç durumdaki "banliyölerin" ortaya çıkmasıyla birlikte, dışlanmış bölgelerin, radikal muhalefetin, *siba*'nın zemini artık kenttir. İslâm âleminin "Bedevileri", Sahel bölgesi gibi bazı istisnalar dışında, günümüzde genel olarak kentlerde yaşamaktadır. Dolayısıyla iktidardan dışlanma ya da onunla bütünleşmeyi reddetme olgusu, kendilerine özgü *asabiyet*leri ya da dayanışma biçimleriyle, artık daha ziyade kentli kimliğine aidiyet çerçevesinde formüle edilmektedir. Belirli birtakım *dava*lar ile ilişkilendirilebilecek tutuculukların yanı sıra kentsel, kent üstü, ulusal ya da ulus üstü düzeylerde kalıcı sosyalizasyon çevreleri de artık kentsel gruplar bünyesinde gözlemlenmektedir. El-Kaide'nin tarihine bakacak olursak, El-Zerkavi (Irak kolunun eski lideri) ve El-Zevahiri'nin (2011'de Bin Ladin'in öldürülmesinden beri örgütün bir numaralı adamı) savaşçı bir askerî sosyalizasyondan kaynaklanan bir *asabiyet* ile tutucu

bir *davayı* nasıl bir araya getirebildiğini görebiliriz. Saddam Hüseyin sonrası Irak'ında da Mukteda El-Sadr, hem 100.000 nüfus barındıran "kentine" (Sadr City) hem de şahsında cisimleşen bir toplumsal *dava*ya sırtını dayamaktadır; tıpkı Hasan Nasrallah'ın Güney Lübnan'da yaptığı gibi. Afganistan'da Taliban, Kıta Afrikası'nda Ensar Din ya da Boko Haram, her üçü de temelde kent kökenli olan bu örgütlenmelere baktığımızda, hem yeni bir dayanışma grubunun (tamamen kaybolmamış olsa da eski kabile yapılarıyla ilişkileri zayıftır), hem de yeni bir *dava*nın, oldukça kaba, *Kur'an*'ı birkaç sureye indirgeyen, dinî *establishment*'ın kadim entelektüel birikimini tamamen ortadan kaldıran bir *dava*nın ortaya çıktığını görürüz. Bazıları kazanır, bazıları kaybeder. Öte yandan hepsi de bir devlet iktidarı kurma oyununda kozlarını oynamaktadır.

MARJLARIN OLUŞMASI: ANTİK DÖNEMDEN ÖRNEKLER

İbn Haldun'da önemli bir yer tutan bu sorular, mobilizasyon biçimleri bir dönemden diğerine, bir coğrafyadan ötekine değişse bile, sadece kendi zamanının ya da günümüzün sorunlarından değildir. Devletin henüz çöküş belirtileri göstermeye başlamasından çok önce, çeperlerde ve hatta kent sınırları içinde, aşama aşama önemli bir konuma ulaşmaya müsait marjların oluşumuna dair örnekleri Antik dönemde de görebiliriz. Marie-Françoise Baslez, Antikçağ'da eziyete dair önemli çalışmasında –İbn Haldun'un Muvahhidlerin yükselişiyle ilgili okumasıyla ve etnografik tasvirleriyle pek çok benzerlik barındırır– Roma İmparatorluğu'nun tanık olduğu, –marjların barışçıl ya da şiddet içerikli eylemlerinin etkisiyle sona eren– çifte epistemolojik kriz üzerinde durur. Bu krizlerin ilki, "kendi" medeniyetinin ve yine kendi kent modelinin –ki bu kent modeli aynı zaman-

da mükemmelliğin ve mutlak zarafetin kusursuz modelidir– Yunan ve Roma mantığının "batıl inanç" addettiği şey yüzünden (Tacitus bunu açıkça söyler: "Bizim için kutsal olanı ayaklar altına alıyor ve bizde nefret uyandıran şeyleri mubah kabul ediyorlar") neden bir kenara atıldığını anlayamayan iktidarın yaşadığı krizdir.[33] Ve ikinci kriz ise, sadece varolma arayışı içinde olmalarına rağmen iktidarın onlara neden zulmettiğini anlamayan "sistem dışı" radikal muhaliflerin yaşadığı krizdir.[34]

Başka bir inancı paylaşan marjların maruz kaldığı ve onları Antik kentin gözünden düşüren eziyet, gerçekten çok ağırdır. Öte yandan uygulanan bu vahşet, onlara siyasi bir hedef, bir iktidarın mobilize edebileceği nihai bir amaç sunar. Aslında şiddete maruz kalmış "pek az sayıda" kişinin varlığı bile, iktidarın zulmünün herkesin gözünde "inandırıcı"[35] olması ve şiddetin, kent ile radikal muhalif grup arasındaki "yükümlülük bağına" dahil olması için yeterlidir.[36] Zulüm, tahakküm sisteminin bizatihi ereğini işaret eder. Baslez'in belirttiği gibi: "Aslında ne cellat ne de kurban birer öznedir; onlar sadece gizli silahları zulüm olan, boyun eğdirme amaçlı siyasi tutumlardır."[37]

Bu "sistem dışındakilerin" mevcut seçenekleri nelerdir? İktidar bunlara nasıl uyum sağlar? Zamana ve mekâna göre durumlar farklılık gösterebilir ama marjların her defasında ürettiği yeni eylem repertuarları, bu süreçlere damgasını vurur (içinde daima bir geri dönüş vaadi barındıran ge-

33 Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'antiquité: Victimes, héros, martyrs*, Fayard, Paris, 2007, s. 75.

34 *A.g.e.*, s. 7.

35 Véronique Nahoum-Grappe, "L'usage politique de la cruauté: l'épuration ethnique (ex-Yougoslavie, 1991-1995)", Françoise Héritier (dir.), *De la violence*, Odile Jacob, Paris, 1996 içinde, s. 269.

36 Jean-Richard Freyman, "*Frères humains qui...*". *Essai sur la férocité*, Eres, Paris, 2003, s. 14, 16.

37 Marie-Françoise Baslez, *a.g.e.*, s. 48.

ri çekilme ve sürgün pratikleri, bazı akımların terk edilmesi ve yeni oluşturulmuş bir kanaat ailesine dahil olma, kent içinde dinini yaymaya çalışma, barışçıl direniş, şiddet ve feda eylemleri, iktidarın kesinlikle içine sızamayacağı, "gizli bir anlam"la yüklü dinî hikâyelere ve *hidden transcripts*'e başvurma).[38]

Beş asırlık bir dönemi ele alan Baslez, 161-160 öncesi Yahudi direnişinin temelde barışçıl olmasına rağmen, bu tarihten sonra tümüyle değişerek şiddet içerikli eylemlere başvurduğunu vurgular:[39] Bu şiddet, zulmedenleri hedeflemekle kalmaz; feda eylemleriyle birlikte eskatolojik bir kurtuluş beklentisine de eklemlenir. Zealotların* başlangıçta baskıya bir tepki olarak ortaya çıkan ideoloji ve aksiyolojileri, özerkleşerek bir radikalleşme sürecine girer; bu da neden kimi zaman iktidarın uyguladığı tedbirler karşısında kopuk bir kronolojiye sahip olduklarını açıklar: "Roma yönetimi Tapınak kültünü serbest bıraktığı, hatta desteklediği için dinî içerikli bir direnişin henüz yaşanmadığı bir dönemde, Zealotlar

---

38 James C. Scott, *La domination et les arts de la résistance: fragments du discours sulbalterne*, Éditions Amsterdam, Paris, 2009. Baslez de bununla güzel bir ifade kullanır: "teselli anlatıları" (tıpkı fillerin Hıristiyanları değil Romalıları öldürmek için saldırması gibi). Yazar ayrıca Hıristiyanların isimleri ve şeyleri ifade etmek için rakamsal değerlere başvurmasını anımsatır (Neron: 666). Günümüzde de mucizelerle dolu hayat hikâyelerine rastlarız: "2002 yılında onlarca kamyonla bombaları atlatarak Afganistan'ı uçtan uca kateden" El-Zerkavi'nin hayat hikâyesi gibi...

39 "Pasif direnişin terk edilmesi ve silahlı mücadeleye girilmesi sadece zulme karşı radikal bir tutum değişimi değil, aynı zamanda keskin bir dinî içeriğe sahip gerçek bir manevi dönüşüm anlamına gelir. Artık zulme uğrayanlar, ilk şehitlerin yaptığı gibi kendilerini Tanrı'nın takdirine bırakmaz, kaderlerini kendi ellerine alırlar", Marie-Françoise Baslez, *a.g.e.*, s. 150.

(*) Zealotlar, 1. yüzyılda ortaya çıkan bir Yahudi cemaat hareketidir. Roma'nın Kudüs Yahudilerine yönelik siyaseti gereğince, Kudüs Tapınağı ve Yahudiler koruma altına alınmış, ancak buna rağmen Zealot Yahudileri özellikle dinî ve ekonomik nedenlerle Roma yönetimine karşı büyük bir ayaklanma çıkarmıştır. Çatışmalar sonunda birçok Zealot ölürken [İkinci] Tapınak da büyük hasar görmüştür. Öte yandan "Zealot" sözcüğü, günümüzde Batı dillerinde bir davaya bağnazca bağlanan kişileri ifade etmek için kullanılmaktadır– ç.n.

şiddet kullanımını en uç noktaya taşıdılar."[40] Bunun nedeni, iktidar tavizler vermeye karar verdiği anda Zealotların kendilerini "eskatolojik bir savaş perspektifi içinde bulmasıdır. [...] Roma, ötekilik kutbunu simgeler ve kötülükler imparatorluğunu cisimleştirir". Bu süreç içinde, korkunç işkencelerin eşanlamlısı olarak şehitlik kavramı, yeni bir anlam kazanır[41] ve "ihtiyarların" bile ölümü kabullenip ona tıpkı gençler gibi kahramanca göğüs gerdikleri genel bir "muhalif" meydan okumayı ifade eder hale gelir. Yedi çocuğu da katledilmiş bir anne, sadece ölümü lanetlenemekle kalmaz aynı zamanda ölüm vasıtasıyla işleyen ve bir "erkeksi kadınlık" durumu yaratan eril tahakkümü de lanetler.

Hıristiyanlık ise halihazırda Yahudi direnişinin dinamiklerini anlamaktan âciz durumda olan Roma için başka sorunlar yaratır. Hıristiyanlık tüm işkencelere rağmen, yeni bir külte katılımın ifadesi olan şehitlik kavramını, kurtuluş ekonomisinin merkezine yerleştirir. Şahitlik ve aynı zamanda dayanışma sayesinde bir ölüm ideali geliştirerek, aslında bedeni yeniden tanımlar: Beden artık ruhun sadece kılıfıdır ve ruh bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdürür; böylece "insanlık durumu" artık ebedî diriliş ve kurtuluş öncesi son aşamadan başka bir şey ifade etmez. Dolayı-

40 Yunanlar, kurbanı insani özelliklerinden koparır, kurbanın kolektif hafızadaki hatırasını yok ederek onu insanlardan ayırırlar. Yahudiler için, ölüm çelişkilidir çünkü inanan kişi "her tür bekleyişten kurtulmuş olacak" ve "sonsuza kadar yaşacaktır". Bundan dolayı, [Yahudiler] ile ölümü tümüyle eril ve destansı olarak tanımlayan "Yunan-Roma" dünyası arasında sembolik bir mücadeleye tanıklık ederiz; asil bir ölümden bahsedebilmek için genç bir yurttaş-askerin ölümü söz konusu olmalıdır. Oysa ölüm, Yahudiler için sadece iki dünya arasında bir geçitten ibarettir. Yahudiler ölüm anlayışları ve eskatolojik temelleri sayesinde antik dünyayı her tür üstünlükten mahrum bırakır. Bir zafer kazanma arayışı içinde olmaksızın ve kesinlikle bir asker kimliği olmadan ölüme kahramanca, gururla yani Yunan usülü yürümek, iktidarın sembolik üstünlük iddiasını tamamen ortadan kaldırır ve ona tek araç olarak zulmü bırakır: "Bu teolojik perspektife göre, metanetin olağanüstü bir tecellisi olarak çekilen azap paradoksal bir biçimde destansı bir niteliği ortaya koyar ve ödülü de yeniden doğuş olacaktır", *a.g.e.*, s. 140.

41 *A.g.e.*, s. 150.

sıyla şehit, Hıristiyan bireyin hakiki uyanışı, doğumu anlamına gelir; çünkü kanla onurlandırılan bu son vaftiz [şehitlik], Hz. İsa'nın çilesini yeniden üretir. İskenderiye Piskoposu'nun dediği gibi, şehitler tıpkı Hz. İsa gibi "başkalarının ölümünü kendi üzerlerine almayı" kabul ederler.[42] Baslez şunu belirtir: "Hıristiyanlık böylece Antik düşüncenin belirlediği şekliyle ölüler âlemi ile canlılar âlemi arasındaki keskin ayrımı aşar";[43] "Şehit, Kilise'nin birliğinin ve evrenselliğinin teminatı olmak zorundadır".[44]

Hıristiyanların bu meydan okuması, Romalılar için oldukça yabancı bir kavram olan "feda ruhu" sayesinde yaygınlaşıp derinleşir. Feda ruhu, devletin baskılarına maruz kalan inananlar lehine asimetrik bir ilişki yaratır ve hegemonya sorununu ortaya koyar: İmparatorluk artık kendi tebaasının katılımını yeniden sağlayacak ya da kendi kutsallığını yeniden tesis edecek bir ideolojiyi üretmeyi başaramamaktadır. Caracalla'nın (188-217), insanlara "evlerinden çıkıp belirli bir kamusal faaliyeti gerçekleştirme" yükümlülüğü getirerek, yeni bir devlet dini kurma girişimi fayda sağlamaz. Hıristiyanlık artık yavaş yavaş marjdan merkeze doğru ilerleyerek hegemonyasını yaymaktadır. Tahminlere göre 250 yılında İmparatorluğun yüzde 10'u, Roma'da ise 700.000 kişinin 40.000'i halihazırda Hıristiyanlığa geçmiş durumdadır. Basit bir radikal muhalefet çerçevesini aşıp kurdukları enformel ağlarla toplumun bağrına bu yeni dini yerleştirerek, nihayetinde bir "cemaat" oluşturmayı başarırlar.[45]

---

42 *A.g.e.*, s. 238

43 "Şehitlerin kanı Hıristiyan [birliğinin] tohumudur"; "Zalimlerin bakış açısına göre, hatta bizzat İmparator Markus Aurelius, ölmeye bu kadar hevesli olmalarını nedeniyle Hıristiyanları 'teatral' buluyordu" ve bazı yöneticiler "onlara şaşaalı gösteriler yapma fırsatı vermemek için" işkenceyi yasaklıyordu, *a.g.e.*, s. 260.

44 *A.g.e.*, s. 235.

45 Hıristiyanlar kendilerini bu dünya üzerinde yaşama ve dolayısıyla bu dünya ile başa çıkma yükümlülüğü altında bulurlar; bu da Hıristiyanlığın daha sonra tamamen egemen ve baskıcı hale geleceği dönemden önce, "[Hıristiyan] dinî ge-

Hıristiyanlık, Yahudi mücadelesinin yerini alır ve onu yeniden tanımlar; aslında bu "barış dini", bizzat imparatorluğun bağrında köklü bir kopuşa neden olur. Hıristiyanların talepleri gerçekte Yahudilerinkinden hem çok daha az hem de bir yandan son derece fazladır. Talepleri azdır; çünkü kural olarak şiddet eylemlerine başvurmazlar ve günümüzde "millî" sıfatıyla tanımlayabileceğimiz seçilmiş ya da ayrılmış "halk" sorunsalı ile uğraşmazlar. Ancak talepleri aynı zamanda fazladır; çünkü sözcüleri yurttaşlardır ve hatta aralarında kentin ileri gelenleri ve yüksek görevliler de bulunmaktadır. Kentte, *kendi kentlerinde,* varlıklarının tanınmasını ve meşruiyetlerinin kabulünü, dolayısıyla kentin de köklü biçimde dönüşmesini talep ederler. Ancak kentin iç ahengini bozarak onu tehdit ediyorlar olsalar da, onları belirli bir toprak parçası içine hapsetmek ya da Yahudilere yapıldığı gibi baskı ve hoşgörüyü bir araya getiren basit bir formülle karşı çıkışlarını "idare etmek" mümkün değildir.

Roma döneminden bu örnekler ve özellikle de Arnold Toynbee'yi anacağımız bölümlerde tekrar döneceğimiz Hıristiyan ayaklanması, marjların sadece kentin çözülmesi esnasına ortaya çıkmadığını gösterir. Her iktidar, tekeline almaya çalıştığı güç nedeniyle, istemeye istemeye de olsa, hem uzamsal anlamda çeperlerinde hem de kimi zaman içine aldığı ama artık başka bir siyasi projeye, başka bir *dava*ya gönül vermiş olan kent nüfusunun bağrında karşıt güçler üretir haline gelir. Bu süreç zarfında, ürkütücü kabul edilen bir "marjinal siyasal kurallar bütünü" hızla hegemonik hale gelebilir. Önceden "marj", "muhalefet" ya da "radikal muhalefet" iken, şim-

---

leneğinden önde gelen toplumsal düzene ve yasalara uyma" mecburiyetini getirmektedir. Baslez'in de belirttiği gibi, "gönüllü olarak ölüme yürümeye gitgide daha az paye verilir, (Hıristiyanların varlıklarını tanıyan ya da onlara hoşgörü gösteren) Kilise barışı, Hıristiyanlara uygulanan zulme bir son vermiş ve bir zevk kültüründen beden terbiyesi kültürüne geçişle birlikte, kurtuluşu teminat altına alma yolunda şehit kavramı yerini çileciliğe bırakmıştır", *a.g.e.*, s. 230.

di "iktidar olmak" ne anlama gelir? Kısa bir süre önce hiçbir kudrete sahip değilken, birden bire neredeyse sınırsız, en azından başlangıçta sınırsız bir güce sahip olmak ne demektir? Sièyes, 14 Temmuz'dan sonra "Üçüncü Tabaka dün neydi" diye sorar: "Hiçbir şeydi." Peki, şimdi nedir? "Her şey."

ASABİYET VE *DAVA:* ASİMETRİK POTANSİYELLER

Kuşkusuz Hıristiyanlık, nihayetinde devlet olarak değilse de, bir devlet dini olarak kendini kabul ettirir. Ancak Baslez ve Tonybee (bkz. *aşağıda*) tarafından incelenen örnekler gösteriyor ki, dışlanmış bir grubun, hem İbn Haldun'un bahsettiği *asabiyet*e benzer katı bir sosyolojik kaideye hem de kendi *dava*sına dair özgün bir ideolojiye sahip olması gerekir. Bu ikisi nasıl birbirine göre yeniden düzenlenir? Her ikisi de, İbn Haldun'un öngördüğü gibi, aynı süreç dahilinde ve bir arada mı gelişirler? Yoksa politik eylemi mümkün kılan bu infra ve metapolitik iki kutup arasında asimetrik dengeler söz konusu olabilir mi?

Bu konuyla ilgili olarak yakın döneme dair incelememiz gereken birçok devrimci ya da şiddet içerikli vakadan bahsedebiliriz. Örneğin 1979 İran Devrimi'nde, mücadelenin başat unsuru olan radikal solun çok güçlü bir *dava*yı sahiplendiğini, bu suretle bir anda tümüyle hegemonik bir görünüme kavuştuğunu; ancak çok zayıf bir *asabiyet*e sahip olduğunu ve sosyolojik temelinin, orta sınıflardan ve alt tabakalardan gelen devrimci gençlik kesimini aşıp genişleyemediğini görürüz. Bunun karşısında ise bir din âlimleri sınıfı vardır: Ulema, bir anlamda tümüyle sistemin parçasıdır ancak muhalif, yani bir marj tutumu takınıp kendisine hem güçlü bir sosyolojik kaide hem de finansal imkanlar bahşeden *bazariler** ile ittifak yaparak, güçlü, hatta hegemonik bir *asabi-*

(*) Bazariler, İran'da geleneksel olarak sağda yer alan tüccar/esnaf sınıfıdır – ç.n.

yet geliştirir. Ulema ayrıca solun *davası* karşısında, *hem* devrimci *hem de* muhafazakâr olmak gibi çifte avantaja sahip bir *davayı* da mobilize eder. Bu sayede direnişçi ve potansiyel olarak kendini adamaya yatkın bir gençlik ile imtiyazlarını muhafaza etmek isteyen "yerleşikler" arasındaki "zıtların birliği"nden (Bkz. Gramsci, *yukarıda*) yola çıkarak gerçek bir hegeomonik blok oluşturmayı başarır. Sol her ne kadar İran Devrimi'nin öncüsü olsa da, ulema artık ona galebe çalmak konusunda hiçbir güçlükle karşılaşmayacaktır. İkinci örnek, Afganistan'dır: Peşpeşe gelen 1975 ve 1979 askerî darbelerini, eskimiş saray aristokrasisine karşı muhalefette son derece etkili, evrensel anlamda canlı ve sağlam bir *dava*ya sahip olan en dinamik toplum kategorisinin, sol entelektüellerin yükseliş sürecinin belirteci olarak okumak mümkündür. Ancak kısa süre içinde, yeni marjlar –meşhur "komutanlar/mücahitler"– ortaya çıkar: Hegemonyaları oldukça parçalı olsa da bunlar Peştunların ve diğer aşiretlerin gücünden ve –aynı anda hem devrimci *hem de* muhafazakâr olan– cihatçı bir söylemin radikalliğinden beslenmişlerdir. Üçüncü bir aşamada, 1990'lı yıllarda, *asabiyet*leri fazla parçalanmamış ve sağlam olmasına rağmen, Sovyetler Birliği'ne karşı kazandıkları zaferden sonra *dava*larının artık etkisiz hale gelmesi nedeniyle liderler arasında yaşanan bölünme, aşiretler üstü güçlü iç bütünleşmeye sahip olan ve *dava*yı tekeline alan yeni bir aktörün, yani Taliban'ın önünü açmıştır.

AYAKLANMALAR KARŞISINDA İBN HALDUN

Hannah Arendt daha 1950'li ve 1960'lı yıllarda, şiddet sorununu incelemenin ne denli zor olduğunun altını çizmişti.[46] Son yirmi yıldır sarf edilen çabalara rağmen, şiddet sorununu kavramsallaştırmak, kuramsallaştırmak ve ampirik

46 Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, Paris, 1969.

olarak ele almak halen oldukça zordur. Jean Leca bu zorluğu şöyle özetler: "Şiddete son vermek adına şiddeti övmek, devrim fikirlerinin bu mecburi şiarı, siyaset teorisi evreninde şiddetin ancak kendi kendiyle çelişen pozitif bir olumsuzlama biçiminde tasavvur edilebileceğini gösterir."[47] Jean Leca şöyle devam eder:

> Şiddetin ayırt edici özelliği [...] "araçsal niteliğidir"; şiddet cebrin etkisinin artırılmasıdır; birleştirmek yerine *böler* ve aslında bölünmenin bir sonucudur. Dolayısıyla artık kökeni aracılığıyla meşrulaştırılamaz; çünkü işlevi tam da o ilk olguyu ortadan kaldırmaktır. Bu durumda şiddetin gerekçesi ancak onu kullananların peşinde olduğu ve gelecek bir zamanda gerçekleşebilecek hedefler olacaktır. O gelecek ne kadar uzak ("aydınlık gelecek") ya da ne kadar belirsizse ("kötülüğün ortadan kaldırılması"), gerekçeleri de başkaları için bir o kadar inandırıcı olmayacak, öte yandan bunun artık tek mümkün evren olduğunu düşünenler için mobilizasyon gücünü muhafaza edecek, hatta artıracaktır.[48]

Müslüman hukuk âlimleri, bir şiddet teorisi değil, daha ziyade bir savaş teorisi geliştirmiştir: Bu savaş teorisi *Dârülislâm* (İslâm'ın hanesi) ile *Dârülharp* (Savaşın hanesi)* arasındaki meşhur muharebeler kadar, hatta belki de daha çok ülke içindeki isyanlar ile ilgilidir. Müslümanları *ehl-i bağy* (hak yolundan ayrılanlar, adaletsiz olanlar) ile *ehl-i adl* (hak yolundakiler, adil olanlar) olarak iki kategoriye ayıran fıkıh uzmanı El-Sayban'ın (ö. 895) eserini inceleyen Makram Ab-

47 Jean Leca, "La 'rationalité ' de la violence politique", Baudouin Dupret, *Le phénomène de la violence politique: Perspectives comparatistes et paradigmes égyptiens*, CEDEJ, Kahire, 1994 içinde, s. 20.

48 *A.g.e.*, s. 24.

(*) Darülislâm, Müslüman bir devletin hâkimiyeti altındaki topraklar için, Darülharp ise bunun dışındaki devletlerin hâkimiyetindeki ve cihat edilerek alınacak topraklar için kullanılır – ç.n.

bès şöyle der: "Bu ifadeye göre, adil olanlar, yerleşik iktidarın safındayken, radikal karşı çıkışlar ise haksız, yanlış olarak nitelenir ve mevcut rejime karşı her tür siyasi muhalefet ya da isyan mahkûm edilir. Dolayısıyla adil ve adaletsiz olan, doğru ve yanlış olan, mevcut iktidara boyun eğmeye ya da başkaldırmaya bağlı olarak belirlenir ve dolayısıyla en güçlünün hukukuna göre tanımlanırlar."[49] Hatta Malikî ekolünde olduğu gibi bazı hukukçular, "ezici bir güce sahip olan kişiye itaat edilmelidir"[50] derler. İsyan ettiği için "kâfir" bir iktidar tarafından bizzat hapsedilip işkence görmüş olan Ahmed bin Hanbel (780-855) *bile* aslında aynı şeyi söyler:

> ... her kim ki Müslüman *imamlar*ından birine karşı –ister rıza yoluyla, ister zorla, halk bir kez onu seçip halife olarak kabul ettikten sonra– isyan eder, bu isyancı [bundan dolayı] [müminler] cemaati ile tüm bağlarını koparmış ve Hz. Peygamber tarafından bizlere miras kalan geleneği çiğnemiş olur.[51]

Bu durumda silahlı direniş, kendinde bir *casus belli* [savaş nedeni] olacaktır.[52]

İbn Haldun da "isyana hazır bir halkın arzuları"ndan (H4-18) bahsetse de, en az klasik hukukçular kadar isyandan hoşlanmaz. Benzer biçimde 614 yılında (1217-1218) tüm Mağrip'te:

> ... bir isyan ruhunun patlak verdiği görüldü: Halklar vergi ödemeyi reddettiler; eşkıya çeteleri yolları kesti, emirler ya da hükümet yetkilileri, sultandan en alt düzey memurlara kadar herkes kentlere hapsoldu; tüm ülke Merinilerin eline geçti ve korumasız halde kalan tüm taşralılar [...] ile nü-

49 Makram Abbès, *a.g.e.*, s. 157.

50 *A.g.e.*, s. 163.

51 Jonathan P. Barkey, *a.g.e.*, s. 115.

52 Makram Abbès, *a.g.e.*, s. 161.

fusun çoğu, kısa süre içinde onların hâkimiyeti altına girdi (H31).

"[İbn Haldun] politik anlamda, iktidarın en güçlü toplumsal gruplara geri döndüğünü düşünüyordu; söz konusu gruplar otoriteyi bir kez sağladıktan sonra, meşruiyetlerinin sorgulanması ve onlara karşı her tür isyan artık menfur kabul ediliyordu."[53] Bununla birlikte İbn Haldun'a göre ayaklanma öncelikle bir *olgudur*; her ne kadar iktidara mutlak teslimiyet övülse de, halihazırda patlak vermiş bir ayaklanma, karşı çıkış sorununu değil, her tür meşruiyet sorununu hükümsüz kılar. Normatif olarak menfur kabul edilen ayaklanma, bizzat mevcudiyetiyle kendini kanıtlamış olur. Eserlerinde başlı başına şiddet üzerine bir tartışma yürütmemesinin nedeni de bu olabilir. İbn Haldun'da olduğu gibi Hannah Arendt'te de,[54] siyaset, en azından teorik olarak, iktidar alanına bağlıdır ve dolayısıyla yükselmeleri ya da sürekli hale gelmeleri için gerekli zor aygıtlarını bir araya getirme becerisine sahip olan grup ya da kurumlar ile ilişkili bir olgudur. Elbette Arendt şiddet terimini *gewalt* anlamında kullanır; buna ilk başvuran da kuşkusuz *mevcut, yerleşik* iktidar ve kurumsallaşma becerisine sahip her *potansiyel* iktidar olacaktır. Haliyle, devletin uyguladığı *zorlayıcı tedbirlere* karşıt olarak toplumsal ve politik şiddet de, politika ile kesinlikle bağdaşmaz hale gelecektir. Çünkü bu söz konusu şiddet, iktidara karşı gelir; *ama* aynı anda her ikisinin de sınandığı bir momenti oluşturur.

Bu vakada Arendt'e kıyasla çok daha katı olan İbn Haldun'a göre, şiddet ancak yerleşik iktidarı yıkan *ve* yeni bir iktidar tesis eden bir şiddet olması kaydıyla, siyasal bir un-

53 Abdesselam Cheddadi, *a.g.e.*, s. 297.

54 "... aslında iktidar ile şiddet arasındaki en bariz farklardan biri, iktidarın daima önemli sayıda [işgücüne] ihtiyacı olması, eyleme dayanan şiddetin ise bu olmadan da iş görebilmesidir", akt. Rosemary H. T. O'Kane, *a.g.e.*, s. 12.

sur olarak devreye girer. Ve ancak bu sıfatla devletin devamlılık ilkesini teyit edebilir. Dolayısıyla günümüzde sivil ve siyasal olarak adlandıracağımız türden bir şiddet konusundan bahsetmemesi –her ne kadar bununla ilgili somut bir tanımlama yapmaması şaşırtıcı olsa da– anlaşılırdır; işkence sahneleri betimlenmemiş değildir (kabaca tasvir edilmiştir) ama kimi zaman oldukça ölümcül olan cezalandırma amaçlı akınların nasıl düzenlendiğini eserlerinde göremeyiz. Benzer biçimde, kabilelerin ve Bedevilerin sergilediği şiddetin somut mekanizmaları ve örgütsel formları konusunda da bilgi vermez. Muvahhidlerin yükselişiyle ilgili yaptığı son derece ayrıntılı tasvirlerde bile, şiddet sadece bir devletin yaratılmasında ve ardından yıkımında başı çeken bir olgu ve bir süreç olarak ortaya çıkar. Şiddet eğer meşruiyet kazanırsa, bu bir iktidar beklentisi *ve* yükselmekte olan bir iktidara teslimiyet yarattığı içindir. Ancak bu amaca ulaşmak adına pratikte nasıl işlediğini kesinlikle onun eserlerinde bulamayız.

İSYAN ETMEK NEDEN ZORDUR?

Machiavelli "halkı" tarihin başat öznesi kabul ettiği için, güçlü bir başkaldırı arzusunu ifade eder: "Özgür bir halkın başkaldırıları, özgürlüğünü nadiren tehdit eder. Bu başkaldırılar halkın maruz kaldığı ya da maruz kalmaktan endişe ettiği baskıların dimağlara yerleşmesinin sonucudur."[55] Oysa bunun aksine İbn Haldun'a göre, elbette böyle bir programatik okuma yapmıyor olsa da, Arap dünyasının ve özellikle de Mağrip'in tarihinde sık rastlanan ayaklanmalar (s. 53), *in fine*, krizin kaçınılmaz sonuçlarını ifade eder: İktidar dara düştüğü için artık düzeni sağlayamamakta ve tüm hoşnutsuzlukları da işte tam bu anda yaratmaktadır. Ayaklan-

55 Nicolas Machiavel, *a.g.e.*, s. 391.

ma ruhu uzun bir dönem boyunca kırda ve hatta kentte varlığını sürdürür ama [halk] eyleme geçmeye cesaret edemez. Yerleşik iktidar "ihtiyarlığı" yüzünden yavaş yavaş batmaya başlar ve böylelikle topraklarında istikrarsızlık ya da parçalanmalar görülmeye başlanır: Bunlar ayaklanmanın ve ardından kaçınılmaz bir azlin girizgâhı niteliğindedir.

İbn Haldun bakış açımızı tamamen değiştirmemizi önerir: İktidarlar, ayaklanmaların kurbanı oldukları için düşmezler, en azından *her zaman* düşmezler; iktidarlar parçalanıp yok olmanın eşiğinde olduğu için ayaklanmalar ortaya çıkar ve yayılır. İsyanların patlak vermesinin, en azından yayılmasının ve zafer kazanmasının temelinde, bir devletin, elindeki somut askerî araçlar ve kuvvetler ne olursa olsun, canlılığını ve kudretini yitirmesi (güç ile kudret arasındaki fark için bkz. *yukarıda*) bulunur. Bu açılımın keşifsel kapsamının geniş olmasının bir başka nedeni daha vardır: İbn Haldun, hem bir ayaklanma başlatma fırsatını *hem de* devletin kriz halinde olmadığı bir anda başarı kazanmanın zorluğunu aynı anda düşünmemize imkân verir. Bir iktidarın adaletsizliği boğucu olsa da tek başına silahlı bir mücadelenin zaferini sağlamaya yetmez. İbn Mukaffa'nın (720?-757) dediği gibi, "Dünyayı tahakkümler altına alan şey, alınyazısıdır. *Devlet* senin tarafındaysa, zayıf olsan bile hükmünü kurarsın; eğer sana saldırırsa, ne kadar güçlü olursan ol, onu geri püskürtemezsin."[56]

İbn Haldun'un adaletsizlik karşısında öfke duyduğuna şüphe yoktur; özellikle de adaletsizlikle savaşmak zorunda olanlar bunu yaptığında:

> Eğer herkes zulmetme gücüne sahip olsa ve hak yolundan ayrılsa, herkes tarafından işlenmesi mümkün olan ve insanoğlu için zararlı diğer suçlarda olduğu gibi [...] [zulmü/adaletsizliği] önlemek için de cezalar konulurdu. Ancak

56 Makram Abbès, *a.g.e.*, s. 277.

> zulüm/adaletsizlik ancak kimsenin gücünü geçiremeyeceği kişi[ler] tarafından uygulanır çünkü onu sadece kudret ve otorite sahibi olanlar uygulayabilir (s. 615).
>
> ... adil olmayan, zulmeden bir iktidar, hiçbir kuvvetin karşı koyamadığı kendinden menkul bir iktidardır. Medeniyetin yıkımına neden olan da işte bu iktidardır (s. 616).

Ancak zulme karşı koyması gerekenlerin tekeline aldığı adaletsizlik/zulüm, pek çok başka nedenlerle birlikte, yol açtığı ayaklanmalarla da devleti çöküşe sürükler; iktidarı kalıcı kılacak, özellikle ekonomik ve sembolik kaynaklarından onu mahrum bırakır. İktidar artık üst düzey yetkililerini, devletin öncelikle *onları* ifade ettiği konusunda ikna edemez hale gelir (çünkü artık sadece yağmalanacak basit bir "kasa" olarak görülmektedir). Düzenli ve yeniden-paylaşımcı bir ekonomiden, devlet aleyhine bizzat kendi aktörleri tarafından uygulamaya konan bir talan ekonomisine geçilir.

Öte yandan tam bir çözülme halinde olan böyle bir devlet, uyguladığı cebrin etkisiyle bir süre daha varlığını devam ettirebilir. Bazı tarihsel anlarda tamamen faydasız olan bu cebir gücü, başka bazı bağlamlarda belirli bir etki yaratabilir. Devletin çözülme sürecinin ilk safhalarında isyanların olmaması konusunda İbn Haldun şunları söyler:

> ... devlet bu gibi durumlarda, teslimiyet ve biat ruhunun son derece köklü olması nedeniyle ayaklanma ve muhalif gösterilere daha az maruz kalır. Ayaklanma düşüncesi akıllara neredeyse hiç gelmez ve kimse teslimiyet yolundan sapmayı düşünmez. Öyleyse devlet, klan ve kabilelerin yaratacağı karmaşa ve yıkımlara karşı daha korunaklı bir haldedir. Bu şekilde varlığını bir süre daha devam ettirebilir ama gıdasız kalan bir beden gibi içindeki ateş de yavaş yavaş söner (632).

Benzer biçimde, devletler belirli bir kaos seviyesine kadar ve hatta birçok paralı askerin yardımı ve aşırı bir askerileşmeyle yönlendirilen kaos sayesinde, yaşamlarını devam ettirme becerisine sahiptir. İbn Haldun, tıpkı 640/1250 yılında Fez kentinde olduğu gibi, bir zorbanın dimağları donduracak nitelikteki cebir eylemleriyle kendisini nasıl kabul ettirebileceğine dair oldukça ayrıntılı tasvriler yapar: "Bu cezalandırma, Fez halkının köleleştirilmesinin yolunu açan ve Benî Merin [Merini] Hanedanlığı'nın egemenliği altına girmelerini sağlayan nedenlerden biriydi. Günümüzde bile bu dönemi korkuyla anımsarlar ve hükümetin emirlerine karşı seslerini yükseltmeye ya da direnmeye, ne de ona karşı komploların içinde olmaya asla cesaret edememişlerdir," (H4-41).

Ne kadar acımasız olursa olsun, baskı mutlaka ayaklanmaya neden olmaz. İbn Haldun'un sorduğu soru, bu şekilde ifade etmese de, aslında evrenseldir: İnsanlar neden nadiren ayaklanır? Ya da Pierre Manent'in ifade ettiği haliyle: Ayaklanmaya başvurmaksızın, "Nasıl bu kadar uzun bir zaman boyunca, böyle hayal kırıklıklarına uğramayı *istemiş* ve kabul etmiş olabiliriz?" Burada bilfiil "her tür açıklama girişimini boşa çıkaran bir bulgu"[57] ile karşı karşıyayızdır. Bourdieu, sembolik şiddetten bahsederken bu duyguyu şu sözlerle ifade eder: "Ezilen, tanır ve kabul eder: Teslimiyet aynı zamanda bir kabul etme, onama edimi olan tanıma edimini gerektirir [...]. Teslimiyet ve boyun eğme edimleri bilişsel edimlerdir; bu sıfatla bilişsel yapıları, algı kategorilerini, algı şemalarını, görme ve bölme esaslarını, yeni Kantçı geleneğin ön plana koyduğu böyle bir dizi şeyi devreye sokarlar."[58]

Gizemin anahtarı şudur: Teslimiyetin kökü, tebaasını adeta uyuşturan, onları "direnişçi" olmaktan, ayaklanmaya muktedir özneler olarak muhafaza etmekten ya da yeniden

57 Pierre Manent, *a.g.e.*, s. 8.

58 Pierre Bourdieu, *Sur l'Etat*, s. 200-201.

kurmaktan men eden sağlam bir iktidarın mevcudiyetinde bulunur.[59] "Direniş" ve "köleleştirme" sadece aynı olumsuzluk diyalektiğinin iki kutbunu oluşturmaz; bunlar aynı zamanda uzun erimli politik ve aksiyolojik bir gramer de üretirler. Zorbalığın başarı kazanmasının sırrı, tüm diğer alternatifleri düşünülemez, tahayyül edilemez kılmasında yatar: Zorbalığı yıkmak böylece Janus'un ikinci çehresini oluşturan medeniyeti yıkmak anlamına gelecektir. Muhafazakâr bir düşünür olmakla birlikte Émile Durkheim şöyle der: "Otorite zorbalığa başvuruyorsa, uğursuz olacaktır. Herkesin onu eleştirebilmesi ve hür iradeleriyle ona biat etmeleri gerekir. Eğer kalabalıklar pasif bir teslimiyete indirgenirse, sonunda bu aşağılayıcı role boyun eğecek, yavaş yavaş tepkisizleşerek istediğiniz gibi şekillendirebileceğiniz bir tür durağan madde haline gelecektir. Ancak bu kitle artık hiçbir hayat belirtisi göstermeyecektir. Oysa bir halkın esas gücü, yurttaşların inisiyatifi, kitlelerin faaliyetidir."[60]

DİNDE RADİKAL MUHALEFET VE ŞİDDET

İbn Haldun'un dünyasında, kimi zaman tesis edilmiş bir iktidar, bir hanedanlık ya da yönetim tarafından desteklenen dinî nitelikli karşı çıkışlar ve Mehdici beklentiler ağır basar. Örnek vermek gerekirse, 120-170 yıllarından bahsederken şöyle der:

> ... ülkede hızla yayılan Haricîlik, Araplar ve Berberiler arasındaki isyancılar açısından, hükümete saldırmak için güçlü bir silah haline geldi. Bu maceracılar dört bir yanda alt sı-

59 Öte yandan, ayaklanma, nadiren de olsa, devlet ile ittifakın yeniden müzakere edilebileceği bir moment haline de gelebilir. 669 yılında Sultan Ebu Yusuf bir ayaklanmayı bastırır ve elebaşlarını affettikten sonra onlara lütuflarda bulunur. Ayaklanan grupça yenilenen biatın temelinde bu strateji yer alır (H4-58).

60 Akt. Bernard Lacroix, *Durkheim et la politique*, FNSP, Paris, 1981, s. 43.

nıf Berberiler arasındaki yandaşlarıyla bir araya geldiler ve onlara kendi inançlarını öğrettiler. Hatayı hakikat perdesiyle öğretmekte becerikli olan bu kişiler, kısa sürede kök salacak nifak tohumlarını halkın bağrına ekmeyi başardılar (H1-216).

Bundan bir asır sonra, Şiilik Mağrip'te etkili bir biçimde ortaya çıkar (H1-225) ve İbn Haldun'un zamanında bile "babadan oğula" aktarılan, "okullarda hâlâ öğretilen sapkın bir öğreti olan Haricî mezhebi" yayılmaya devam eder (H1-225, 245). Bu "sapkınlığa" karşı mücadele, Şiilerin katledilmesi ya da Kahire'deki Fatımi halifesi ile çatışma biçiminde karşımıza çıkabilir: Tıpkı 410 yılında (1019-1020) "Şii mezhebinin sapkınlığını pek az tadan" Sultan El-Müez'in önderliğinde olduğu gibi (H2-20). Baskılara rağmen yine de Mağrip boyunca kendi "*Kuran*"larıyla "sahte" peygamberler ortaya çıkar. Özgün olan Bakara [Sığır] suresine benzer biçimde horoz, fil ya da İblis "sureleri" türemeye başlar ve sapkın inanışlar ortaya çıkar (H2-126, 143-144).

İbn Haldun'un bu karşı çıkışlar hakkındaki yorumlarına geçmeden önce, dine bakışının hem "ortodoks" hem de nesnel olduğunu belirtmek gerekir. Ortodoksluğa olan bağlılığı, tesis edilen uzlaşı zemininde, tarihdışı bir *moment* oluşturan *Eskileri* ve [dinin] kuruluş dönemi mucizelerini tartışma konusu etmeyi reddetmesi ile açıklanabilir. Nesnelliği ise, insanların "krallarının dinine" iman ettiği varsayımından yola çıkarak (s. 41), (şu ya da bu hanedanlıktan ziyade) İslâm'ın kaderine dair –sapmayı kaçınılmaz bir toplumsal olguya dönüştüren– tespitinden kaynaklanır. Pomian'ın da Hz. Peygamber döneminin sona erişiyle ilgili olarak söylediği gibi: "Burada süreç fikrini anımsatan bir düşüş söz konusu değildir. Burada söz konusu olan bir çöküştür; ya da Müslümanların doğaüstü bir rejimden doğal bir rejime doğ-

ru sürülmesi, üçüncü kuşaktan sonrakilerin, ne Sahabelere ne de onların peşinden gidenlere denk tutulamayacağı, ilahi müdahalelerin yaşanmadığı çizgisel bir zamanda konumlanmış bir çöküş söz konusudur."[61] Pomian ayrıca Hıristiyanlıkla parlak bir karşılaştırma da yapar:

> İslâm'dan farklı olarak, hakiki imanın hâkim olduğu ilk zamanlardan bir gerileme ya da çöküş [içinde olunduğu] düşüncesi, Hıristiyanlıkta tam anlamıyla bir sapkınlığı ifade ediyordu. Bununla birlikte gizli ve bastırılmış biçimde de olsa bu düşünce hep vardı. Bu nedenle, ele aldığımız dönemde İbn Haldun'un ve görünüşe göre başka Müslüman düşünürlerin fikirleri ile Latin Hıristiyanlığının heterodoks akımlarının sözcülerinin Kilise'nin geçmişiyle ilgili fikrileri arasında yapısal bir benzerlik söz konusudur.[62]

İbn Haldun'un tasvir ettiği biçimiyle paygamberlik rejiminden çıkışın önemli bir sonucu, Ali Mezghani tarafından incelenmiştir. Ona göre, "Zaman kuruluş anında donup kalırsa, kopuş tahayyül edilemez ve kuruluş [dönemine] dair söylemde hiçbir değişiklik mümkün olmaz. Söylenen söz, sırf o söylediği için özgündür [otantiktir]; bu yerleşik hakikatler kadar hatalar için de geçerlidir."[63] Abdallah Laroui, 1999 yılında yayımlanan bir çalışmasında, İslâm'ın hem ya-

61 Krzysztof Pomian, *Ibn Khaldûn*, s. 73

62 *A.g.e.*, s. 75.

63 Ali Mezghani, *a.g.e.*, s. 45. Mezghani devamında, hakikatin kaynağı *Kuran*'ın ve ardından *sünnet*in düzenli olarak başvurulan kaynaklar olmaktan yavaş yavaş nasıl çıktığını da gösterir. Elbette hem [*Kuran*] hem de bir ölçüde [*sünnet*], nihai ve en yüce referans statülerini korurlar; ancak yorumlama işleviyle ve farz edilen ya da dikte edilmiş bir uzlaşı işleviyle hakikati dile getiren merci, *icmâ* ya da daha ziyade *icmâ* adına konuşan din âlimidir. Mezghani, çoğunlukla ilan edilmiş bir *icmâ*dan vazgeçilemediğini, ayrıca hiçbir âlimin icmâ uygulamalarında kurgusal bile olsa delillere ya da bir soy kütüğüne başvurarak kendini meşrulaştırmaya asla ihtiyaç duymadığını gösterir. Bir görüşün *hüküm* haline gelmesi için, burada *icmâ*nın söz konusu olduğunu söylemek [fikir birliğine varılmış olması] yeterlidir.

şanmış olaylar zinciri olarak hem de bir anlamlandırma disiplini olarak tarih mefhumunu hesaba katmayı çelişkili biçimde reddetmesinin altını çizmişti: "Sürekli karşı karşıya kaldığımız sorun şudur: Nasıl oluyor da tanım gereği tarihin bir parçası olan gelenek, kaçınılmaz olarak nihayetinde kendisini temellendiren şeyin aleyhine dönüp onu yadsıma noktasına varıyor?"[64] Laroui ardından şunu ekler: "Önce tarihten dayanak alınır ve sonrasında ondan vazgeçilir; ve bu ikiyüzlülüğe bir gerekçe lazım olduğu için, olaya ve anlatıya dair çatışkılı [antinomik] bir teori geliştirilir."[65] Mezghani de İslâm'ın aslında tam anlamıyla tarihin ürünü olan şeyi tarihselleştirmeyi reddetmesi üzerinde durur:

> ... öyleyse İslâm tarihi geleneğin söylediklerinden öteye gidemez. *Fıkıh* burada geçmişi olmayan, ezeli, yabancı bir etkiye maruz kalmamış, hep varolduğu için mükemmelleştirilemez ve gökten indiği için her yerde ve her zaman geçerli kabul edilir. İslâm'daki çelişki, kendi adına inşa edilen din anlayışının, tarih ışığında tezahür etmesi ancak kendisini burada konumlandırmak istememesidir. *Fıkıh* kendisini bir evrimin, bir sürecin ürünü olarak görmediği ve kendisini bu şekilde ifade etmediği gibi, hiçbir tarih[sellik] talebinde bulunmaz. O, seleflerinden bir kopuş ânı olarak ebedidir.[66]

Leïla Babès de benzer bir çelişkiyi ortaya koyar: İlmî gelenek olarak İslâm, hem siyasetin meşruiyet kaynağı ve biçimi olarak ortaya çıktığı andan itibaren son derece siyasal olmasına ve hem de bir iktidar inşası girişimi olmasına rağmen, oldukça zor bir iş başararak siyaseti "tasavvur edilemez" bir şeye dönüştürür.[67] Bu reddin sonucu olarak dinî nitelik-

64 Abdallah Laroui, *Islam et histoire*, Flammarion, Paris, 1999, s. 13.

65 *A.g.e.*, s. 75.

66 Ali Mezghani, *a.g.e.*, s. 47.

67 Leïla Babès, *a.g.e.*, s. 14.

li karşı çıkışlar, fiilen kendiliğinden bir biçimde, iktidarın – belirli bir hükümdarın değil, bütün olarak iktidarın– meşruiyetine itiraz etmek ve ardından galip gelmesi durumunda onu neredeyse tıpatıp yeniden icat etmek üzere ortaya çıkar. Babès bu savlarına dayanarak Hz. Osman'ın öldürülmesini şöyle anlatır: "İsyancıların zihninde ya da daha doğrusu İslâm'ın yıkıcı mantığı içinde, devlet halifenin şahsından bağımsız bir varlığa, yani kendi iç mekanizmalarına, kendi işleyiş kurallarına, kısacası zerrece özerkliğe sahip değildir. İslâm'ın bu anarşist ya da daha doğrusu *anarko-teokratik* ütopyasında, –teorisinde değil– siyasetin ve devletin yeri yoktur; onun açısından, sadece adaleti sağlamakla ve şeriatı uygulamakla yükümlü bir organ ve işlevsel, araçsal bir anlayış söz konusudur."[68] Aynı durum Hz. Ali'nin kendi yandaşlarınca öldürülmesi vakasında da geçerlidir: Hz. Ali'nin öldürülmesinin nedeni, Hz. Ömer'in adil bir paylaşıma dayalı olarak tesis ettiği ve Hz. Osman'ın ihanet ettiği adalet ülküsünde başarısız olması değil, küçük bir "hata" yapmış olmasıdır: Bir yıkımı engellemek için düşmanlarıyla müzakere etmesi, isyanı bastırması, kısacası politik bir önder gibi davranmasıdır. İnanç etiğinden sorumluluk etiğine geçişle birlikte, anarko-teokratikler siyasete karşı duydukları o derin nefreti bileyip dünyevi olanı var güçleriyle reddederler."[69]

---

68 Leïla Babès, *a.g.e.*, s. 102. Abdallah Laroui, farklı terimlerle de olsa, otoriter iktidarlar için bu "ütopya"nın nasıl politik bir kaynak haline geldiğinden bahseder: "*Emir/kanun* ve özellikle de *sultan/Kuran* antitezlerin etik bir yönelim içinde kendini aşan bir devlet ütopyasını canlı tuttuğuna [...] dikkat çekmek gerekir. Hatta sultanizmin, dolaylı olarak doğal durumunda, insan olduğu gibi kaldığı müddetçe ütopyanın *ütopik* olacağı ve bu koşullarda, şimdi ve burada, huzur ve refaha ulaşmak için, sebatını kanuna sıkı sıkıya sadık kalmaya bağlayan adil bir sultanizme bel bağlamanın en iyi seçenek olacağı türünden anımsatmalardan fayda sağlayıp sağlamadığını kendimize soracak noktaya kadar gidebiliriz", Abdallah Laroui, *Islam et Modernité*, La Découverte, Paris, 1987, s. 29.

69 Leïla Babès, *a.g.e.*, s. 115. Gerçekte, Burhan Ghalioun'un ifade ettiği gibi: "Söz konusu çatışmada en güçlü kozları elinde toplamış olan Hz.Ali'nin tek ama büyük hatası, vahiy yoluyla hilafet çağının (*Raşidun*) sona erdiğini, artık dinin İs-

Böylelikle İbn Haldun'un, kuruluş dönemine dair bu meşakkatli araştırma alanını es geçip, gözlemlediği İslâm topraklarında medeniyetin yıkıntılarını incelemeyi neden tercih ettiğini anlarız. Kuşkusuz kadim zamanların, altın çağın hatırası varlığını sürdürür; ancak "kadim" olan, mucize ile ilgili olduğu için *ad vitam aeternam* [ebediyen] bu alanda kalmalıdır; o, *açıklanamazdır* ve açıklanamaz olmak *zorundadır*. Her ne kadar anlaşılabilir olsa da, bu tutum yine de birçok sorun yaratır; bunların başında da Abdessalem Cheddadi'nin İbn Haldun'un eserinde gözlemlediği gerilim yer alır:

> ... bir yandan tümüyle rasyonel bir temel üzerinde bir "medeniyet bilimi" kurmuş olması, felsefi gelenekten miras kalan evrensel aklın ne denli güçlü olduğunun bir göstergesidir. Öte yandan, akla koyduğu sınırların yanı sıra "insanın bilme yeteneği" ile "ilahi vahiy" arasına net sınırlar çizme kaygısı, din üzerine kapanmanın açık işaretleri olarak ortaya çıkar.[70]

Marc Augé'nin gösterdiği gibi, kehanetin/peygamberliğin "mucize haline getirilmesi" İslâm'a ya da tek bir dine özgü bir durum değildir.[71] Bununla birlikte, bizim önerme-

---

lâm cemaatinin ve topraklarının tek ufkunu oluşturamayacağını hesaba katmamış olmasıdır: Din artık zihniyet değişiminin, çıkarların, siyasal bir düzenin ortaya çıkışını ilan eden yeni arzuların da tek ufkunu oluşturamazdı." Buna ek olarak: "İslâm'da devlet, kanla ve kan içinde ortaya çıkmıştır. Vahiy yoluyla hilafete üstün gelmesinin nedeni, [*Raşidun*'un] uzantısı olduğu peygamberliğin, istisnai bir durum, ayrıcalıklı bir hareket, doğaüstü bir müdahale, yani tanım gereği devam etmesi imkânsız bir deneyim olmasıydı", Burhan Ghalioun, *Islam et politique. La modernité trahie*, La Découverte, Paris, 1997, s. 44.

70 Abdesselam Cheddadi, *a.g.e.*, s. 225.

71 "Aslında tüm peygamberler mesajlarını şu üç ölçüte göre ve kuşkusuz her biri kendine özgü biçimlerde konumlandırırlar: Mesajın hem kökenini hem nedenini hem de nihayetinde modelini teşkil eden bir dışsallık ilkesi; [...] ilahi iradenin işaretlerinin okunabileceği bir alan olarak dünya/mekân (normalde mevsimlerin dönüşüne tanıklık ettiği gibi Tann'nın da geri dönüşüne tanıklık edecek dünya); zaman, yani peygamberin tarihsel vaadinin, vadesi içinde yer aldığı bireysel tarihin kısa erimli zamanı", Marc Augé, *a.g.e.*, s. 406.

miz açısından önemli olan nokta, ilahi aklı sorgulamayı men eden "mucize"nin, bu suretle "sapkın" mantığın sorgulamalarını da men etmesidir; zira inananların huzur dolu gönlüne [bu sorgulamanın] girmesi imanın kırılmasına, bozulmasına neden olacaktır. Bundan dolayı İbn Haldun aynı anda hem katı bir analizci hem de katı bir ortodokstur; her iki anlamda da inançlarına bağlıdır ve iki farklı role bürünür. "Katı" bir tutum sergilemek, bir toplumun kendine dair bilgisini *sorgulayan* bir bilim insanı olmanın koşulu olduğu kadar, "İlahi Bakış"ın ürünü olan *ilmi* de *sorgulamayan* bir *âlimin* tavrıdır.[72]

Yine aynı sebeple, "sapkın" [heretik] olana dair samimi bir sosyoloji önerir: "Bir sapkınlık gerçekleştiren kimse, kim olduğu ve savunduğu *dava* konusunda insanları kandırmaya yeltenmeyecektir. Kendi inancı konusunda yalan söylemeyecektir," (s. 30).[73] Şiilerin (s. 31) ve diğer "heretik" unsurların kurbanı olduğu zulmün, (hiçbir merhamet belirtisi göstermeksizin) bilincindedir. İleride de göreceğimiz gibi, bu unsurların sıkı sıkıya rasyonel bir bakış açısıyla incelediği eylemleri hakkında hiçbir değer yargısı belirtmez.

72 Bu Batılı örneklerle de karşılaştırılabilir: "[17. yüzyılda gerçekleştirilen] Bu çok biçimli 'çalışma', ortak bir ön bilgiye dayanır görünmektedir: *Hizipleşme*, imkânsız hale gelen sapmanın yerine geçer. 'Dinden sapma' sadece bir çoğunluğun [çoğunluk konumunun], muhalif bir oluşumu kendi söylemi içinde adlandırabilmesi ve dışlayabilmesi halinde mümkündür. Bir otorite, ister topluluktan ayrılsın, ister onu reddetsin, gruba bir referans çerçevesi sunar. 'Hizipçilik' ise tersine, birbirine kendi mantığını ya da gücünü dayatamayacak iki denk konumun varlığını gerektirir", Michel de Certeau, *Le lieu de l'autre: Histoire religieuse et mystique*, Hautes Études, Gallimard, Seuil, Paris, 2005, s. 24.

73 "Protestanlığın da kendi içinde hiziplerinin olmaması, bütünlüğü için hiç de avantajlı bir durum değildir. Katolik kilisesinin bütünlükçü bilinci ise tersine sapkın akımlar ve onlara karşı yürüttüğü savaşçı tutum sayesinde güçlenmiştir. Kilise'nin farklı unsurları, sapmalarla mücadelenin içinde birbiriyle çelişen sayısız çıkara rağmen yolunu bulmayı ve birliği anımsamayı bilmiştir. Bir grubun düşmanları karşısındaki mutlak galibiyetinin, sosyolojik anlamda her zaman bir şans olmamasının nedeni budur; çünkü mutlak galibiyet durumunda grubun ahengini sağlayan enerji yok olur ve sürekli iş başında olan yıkıcı güçler alan kazanırlar", Georg Simmel, *a.g.e.*, s. 217.

"Sapkın" bir dirence açıkça müsamaha gösterdiği tek örnek, Muvahhidler'in yükselişi –yani bu örnekte İbn Tumert'in (ö. 1130) gösterdiği direnç– ile ilgili anlatısıdır. Ancak onu Fransızcaya çeviren Slane'ın çok doğru bir biçimde ifade ettiği gibi, [İbn Haldun'un] hizmet ettiği hükümdar, bu figüre hayran olduğu için, bu istisna oportünist siyasal nedenlerle açıklanabilir. Ayrıca İbn Tumert, Mehdi olduğunu ilan etmiş olsa da Eşari ve ortodoks olduğu için, büyük ölçüde "makul" görülebilir. Nihayetinde, elbette kati ve muazzam bir kanıt ortaya çıkar: Önemli olan hikâyenin nereye varacağıdır ve bu Mehdi, Mesihçi girişiminden zaferle çıkar.

MEHDİCİ KAÇIŞ YOLU

Babès, İslâm tarihi boyunca ortaya çıkan dinî nitelikli radikal muhalefet hareketlerinin mantığını, birbiriyle asla uyuşmayacak iki ülküden yola çıkarak özetler: "İslâmi adalet ülküsü ve devlet: İslâm tarihi, Müslümanların 'hakiki' İslâm'ı hayata geçirmek, gerçekleştirmek, canlandırmak, yeniden oluşturmak için, ilki [adalet ülküsü] adına ikincisinin [devlet] temsilcilerine karşı giriştiği savaşlarla kesintiye uğramıştır."[74] İbn Haldun, İslâm içinde sürekli yenilenen adil devlet beklentisinin farkındadır ve dinî bir ayaklanma çıkma ihtimalini de sezmektedir. Ancak ne kadar sık meydana gelseler de, bu ayaklanmalar, taşıyıcısı oldukları mesaj nedeniyle zafere ulaşamazlar. Haricîler vakası, bunun bir örneğidir: "Bununla birlikte, ayaklanmalarının saiki, iktidarı ve yönetimi ele geçirmek değildi ve kendilerinkinden çok daha güçlü olan bir birlik ruhu karşısında başarısızlığa uğradılar" (s. 620).[75]

---

74 Leïla Babès, *a.g.e.*, s. 15

75 Yine bu noktada İbn Haldun'un haklı olduğunu kabul etmek gerekir. Christian Décobert şöyle der: "60-80/ 680-700 yılları arasında büyük kaygılar yara-

Bununla birlikte, bu mağlubiyete ya da daha ziyade sürekli mağlubiyetlerine rağmen, "halk", 1171'de yok olmuş bir hanedanlığa ve yasaklanan Şii inancına mensup "beklenen Fatımi'nin", Massa'nın girişinde, "Süs'un iki gün ötesinde" belireceği günü bekliyordu (H2-279). Bir kopuş yaşanacağı, Tanrı'nın ilahi bir müdahale yapacağı beklentisi, aslında İbn Haldun'un Mağrip'inde oldukça güçlüdür. Örnek olarak dokuzuncu Hafsi hükümdarı El-Lihyani'yi (ö. 1346) anlatan bir şiirden alıntı yapar:

Ordusundan bir komutan gönderecek,
Kendisi ise gözetlemek için bir tepenin üstünde kalacaktır.
Şeyh onunla ilgili haberleri alacak,
Ve uyuz bir deve gibi ilerleyecek,
Hali tavrı onun adaletini gösterecektir
Halkına hoş görünmek isteyen işte böyle davranır.

Ya da:

... kurallara artık riayet edilmediğini
Ve hiçbir kanuna uyulmadığını gördüğünde,
Tasını tarağını topla, Tunus'u terk et
Ve abidelerine de elveda de. Kaç oradan!
Pek yakında kentte kargaşa baş gösterecek
Ve kurunun yanında yaş da yanacaktır (s. 696).

İbn Haldun'un Fatımilerden ve Mehdicilikten bahsettiği bölümler, sanki Mehdiciliğin ortodoks bir bakış açısından yargılanamayacağını göstermek ancak ileri sürülen sav-

tan Haricîler, bir hizip ya da hiziplerden oluşan bir grup değildi; Hz. Muhammedci kehanetten kaynağını alan karizmatik toplumun olası biçimlerinden birini temsil ediyorlardı. Hatta bunun en radikal biçimini temsil ediyorlardı ve bu biçim, aslında fetihçi muharebelerin artık başrolde olmayacağı bir hanedanlığın inşasına karşıydı. Öte yandan, Bedeviliğin kalıntısı olarak kabul edilemeyecek olan Haricîler, görüşleri ve yasalarıyla, eski paylaşım ve baskı pratiklerinden derin bir kopuş, bir dönüşüm arzu ediyordu", Christian Décobert, *a.g.e.*, s. 119.

ların tümüyle hatalı olduğunu kanıtlamak için, konuya dair tüm bilgiyi toplamak gerekiyormuşçasına, *Mukaddime*'nin en kapsamlı kısımlarını oluşturur:

> İbn Ebu Vâtıl'ın anlattığına göre, Fatımiler konusunda [bazı mutasavvıflarının] öğretisi şöyle özetlenebilir: Körlük ve dalalet [döneminden] sonra, hakikat ve hidayet, peygamberlik aracılığıyla ortaya çıkmıştır. Peygamberliği hilafet, hilafeti ise dünyevi iktidar [*mülk*] takip etmiştir. Bu ise, zorbalığa, kibre ve gösterişçiliğe varır. Dedikleri gibi, her şeyin aslına, ilk haline geri dönmesi, Allah'ın takdiri ve kanunudur. Öyle olunca, peygamberlik ve hakikatle ilgili konuların kutsallıkla ele alınması mecburidir. Bundan sonra hilafet, onun ardından ise iktidar ve otoritenin yerini tutacak olan Deccal'in [dönemi] gelecektir. Nihayetinde, en baştaki imansızlık durumuna dönülecektir (s. 672).

> Bu türden birçok hikâye anlatılır ve [Deccal'in geleceği] zamana ve yere, onun kim olacağına dair kesin bilgiler verilir. Ama zaman geçer ve hiçbir şey olmaz. O zaman, göreceğimiz gibi dille ilgili birtakım yorumlara, hayali yapılara ve astrolojik durumlara dayanılarak yeni teoriler üretilir. En baştakinden en alttakine kadar hepsi, tüm vakitlerini bununla geçirirler (s. 676).

Bu durumda Mehdicilik, zaman içinde yeniden üretilmektedir. Her mağlubiyet, doğal olarak eski deneyimlerin devamı kabul edilemeyecek yeni bir maceranın kapısını aralar. Olgunun devam etmesinin nedeni, Mehdi beklentisinin yoksullar için, hatta bazı durumlarda varsıllar için de bir tür kaçış yolu olmasıdır. Ancak İbn Haldun'a göre işin özü başkadır: Mehdicilik tarihsel ve toplumsal bir analizle gayet iyi açıklanıp anlaşılabilir, ama dünyevi güçlere dayanmazsa, dünyevi dinamikleri hesaba katmazsa ve kendi ere-

ğinin tam tersini, yani politikanın önceliğini kabul etmezse başarılı olamaz (s. 37). Bundan dolayı, "akılda tutulması gereken hakikat, hiçbir dinî ya da siyasal hareketin, Allah'ın hükmü gerçekleşinceye kadar, kendisine zafer kazandıracak ve onu düşmanlarına karşı koruyacak güçlü bir birlik ruhu [*asabiyet*] ile desteklenmedikçe amacına ulaşamayacağıdır" (s. 677).

7

Savaşın Şiddeti ve Sınırlardaki Şiddet

> ... şiddet konuşmaz; lafı dolandırmadan söyleyen iktidarı sessiz bir gölge gibi takip eder.
>
> – Jan-Philip Reemtsma[1]

> Ne kadar yıkıcı silaha sahipseniz, o kadar kargaşa hüküm sürer. Kanunlar ve emirler ne kadar ne kadar artarsa, hırsızlar ve haydutlar da bir o kadar çoğalır.
>
> – Lao Tzu, İÖ IV. yüzyıl[2]

ASKERÎ ERK VE SAVAŞ

Hz. Muhammed'in Peygamber sıfatıyla otuz kadar sefere çıktığını bizlere hatırlatan Leïla Babès'e göre,[3] İslâm'ın temelinde savaş, hatta topyekûn savaş vardır:

> Hz. Muhammed'in gerçekleştirdiği işlere bakacak olursak, dinin birleşik bir cemaatten, kent-devletinden yoksun olduğunu tespit etmek zorunludur. Dişli bir hasma karşı, böylesi bir girişimin gerektirdiği radikal değişimi sadece savaş sağlayabilirdi; ancak rasyonelleştirilmiş, ilahi bir em-

1 Jan Philip Reemstsma, *a.g.e.*, s. 93.

2 Akt. Alain Joxe, *a.g.e.*, s. 46.

3 Leïla Babès, *a.g.e.*, s. 33.

> ri kendine dayanak alan bir savaş... Çünkü Beni Haşim Kabilesi'nin yetim evladı Hz. Muhammed ancak ve ancak Allah'ın elçisi sıfatıyla bunu başarabilirdi; [dolayısıyla peygamberlik], kabileleri tek bir önderin hâkimiyeti altında birleştirebilecek tek araç haline geliyordu.[4]
>
> Hz. Muhammed topyekûn savaşı icat etti, onu rasyonelleştirdi, yönetti ve bir strateji uzmanı olarak orduyu merkez ve kanatlar biçiminde düzenleyerek geri çekilme, kaçma fikrini tamamen reddetti. Artık bunun kabileler arasında vur kaçlarla geçen küçük çaplı çatışmalarla hiçbir ilgisi kalmamıştı.[5]

İbn Haldun husumeti bir ilke olarak ele almaz; daha doğrusu iktidar ve fetih amaçlı savaşı kendinde ve kendiliğinden meşru kabul ettiği için, bundan üstü kapalı biçimde, bir olgu olarak bahseder. İbn Haldun, bu bakış açısına göre uluslararası ilişkilerde Julien Freund'un da bir temsilcisi olduğu "gerçekçi bir ekole" dahil edilebilirdi:

> ... siyasette, nihai hedefler denen şeyin serabına kendini kaptırdığı için, mutlak güvenliğe ve refaha inanan, düşmanı yok sayan ve zayıflığından ya da öngörüsüzlüğünden dolayı siyasal bir topluluğu hasımlarının insafına terk eden kimseyi nihilist sayabiliriz.[6]

Her iktidar, sınır bölgelerinde olduğu gibi iç bölgelerde de savaş yürütmek için baskı ve cebir kuvvetine ihtiyaç duyar. Bu ikisi arasındaki ayrım, İslâm âlimlerinin 10. ve 13. yüz-

---

4 *A.g.e.*, s. 84.

5 Yazar şunları ekler: "Elbette ekonomik faktör, savaşın düğüm noktasıydı. Yahudi Beni Kureyza Kabilesi'nin tüm erkeklerinin katledilmesi, kadın ve çocuklarının esir alınması Hz. Muhammed'in Arap tarihinde eşi benzeri görülmemiş ve en acımasız düşmanlarını bile şaşkınlığa düşürecek bu topyekûn savaşta ne kadar kararlı olduğunun kanıtıdır", *a.g.e.*, s. 33.

6 Julien Freund, *a.g.e.*, s. 58.

yıllar arasındaki çalışmalarından beri oldukça muğlak bir hal almıştır: Bu âlimler, içeride yürütülecek savaşı sultanın *cihat* yükümlülüğü ile meşrulaştırmışlardır. Hatta bu *cihat* yükümlülüğü, çağrıyı *Darülislâm*'ın ötesine yayma yükümlülüğünden bile önce gelir.[7] İçeride de dışarıda da baskı ve cebir uygulayanlar aynı güçlerdir. Devletin kuruluşu esnasında, *asabiyet* sahibi grubun içinden türerler; ancak iktidarın ikinci ve üçüncü aşamalarında, hükümdar gitgide paralı askerleri tercih etmeye başlar (s. 420). Bu iki farklı zamanda da devlet, kalem sahipleri yerine daha çok kılıç sahiplerine öncelik tanır. Ancak [iktidarın] bu iki aşamasında [kılıç sahipleri] aynı kişiler olmayacaktır:

> ... kılıç ve kalem, hükümranın işlerini yürütmek için yararlanacağı iki vasıtadır. Bir devletin tesis edilmesi aşamasında, hanedan mensupları iktidarlarını kurmakla meşgulken, kalemden ziyade kılıca ihtiyaç duyulur. Bu aşamada, kalem sadece hükümranın emirlerini icra eden basit bir hizmetkâr iken kılıç, onun bizzat faal bir yardımcısıdır.
>
> Aynı durum devletin son aşamasında da görülür: Asabiyeti zayıfladığı ve taraftarları [hanedan mensupları] ihtiyarladığı için, devlet kılıç sahiplerine yaslanma ihtiyacı duyar. Devlet kendi himaye ve müdafaası için kılıç insanlarına başvurmak zorundadır; tıpkı kuruluş safhasında iktidarını tesis etmek için onlara başvurduğu gibi (s. 569).

Sultan Ali'den bahsederken (760-761/1358-1360) şunları kaleme alır:

> ... gönüllü kuvvetlerin başında mutlaka bir kılıç sahibi bulunurdu ve bu kişi sadece askerlik görevini üstlenirdi. [Bu kılıç sahibi] ya Hıristiyan bir kralla cenk etmek için, ya da

7 Bkz. Hamit Bozarslan, "Le Jihad: réceptions et usages d'une injonction coranique d'hier à aujourd'hui", *XXe siècle*, No: 82, 2004, s. 15-29.

> Mağrip hükümdarının Endülüs'e yaptığı akınlara direnmek için bu savaşçılara sıklıkla ihtiyaç duyan sultanın zayıflığından faydalanarak emrindeki taburları bir arada ve her an harekete hazır tutmak amacıyla hanedanlığın gelirlerinden pay alırdı. Sürekli olarak iki ezeli düşmanının hedefinde olan sultan, bu görevlinin desteğine ihtiyaç duyar ve tüm taleplerine boyun eğmek zorunda kalırdı (H4-484).

İbn Haldun'un sıkça söz ettiği Arap fetihleri örneği de iddiasını doğrular niteliktedir. Fetih deneyimleri öyle uzun bir zamana yayılır ki, kalem sahipleri, fetihlerle ilgili anıları yazanlar da dahil olmak üzere, bir anlığına geçici olarak kılıç sahiplerinin yerini alırlar. Christian Décobert'in belirttiği gibi, "Aslında, fethi anlatmak için kullanılan ifadeler, Durkheimcı anlamda değerler haline gelir ve dinî bir dil oluştururlar. Ve bu sürecin mümkün olmasının nedeni, kuşkusuz kronolojik ve daha ziyade düşünümsel [...] bir *hiatus* yaşanmış olmasıdır. Böylelikle fethi ayrı bir olaya dönüştürme ve onu tasvir edip dillendirme imkânı doğmuştur. Sonunda ve sadece bu sürecin sonunda, devlet ahlaki bir kuruluş olarak meydana gelir ve kurumlar oluşur."[8]

Ardından, iktidarın son demlerinde, medeniyetin ortaya çıkardığı lüks ve şatafat sönmeye başlarken, kalem yerini yine kılıca bırakır; ancak bu defa o kılıç paralı kuvvetlerin elindedir. Paralı askerlere başvurmak, imparatorlukların tümü için genel geçer bir yöntemdir.[9] Bununla birlikte, felsefeci ve tarihçiler, sosyolojik profilleri birbirinden oldukça

8 Christian Décobert, *a.g.e.*, s. 65.

9 "Birçok imparatorluk parya durumundaki insanlara iktidar bahşeder: hadımlar, köleler, yabancılar, vatansızlar vb. Bunun nedenini anlamak kolaydır: Soya dayalı aktarımın geleneksel kurallarına karşıt bir aktarım ve işleyiş kurallarına tâbi olacak bağımsız bir siyasal düzen yaratmak söz konusu olduğunda, mekanizmayı kökten yıkmanın yollarından biri, oyunun dışındaki kişileri işleyişe dahil etmektir", Pierre Bourdieu, *Sur l'Etat*, s. 129.

farklı olan[10] bu kuvvetlerden hiçbir zaman hoşlanmamışlardır. Örnek vermek gerekirse, Machiavelli İtalya'nın yıkıma uğramasını, paralı askerlere bel bağlanmasıyla açıklar; onları kullanabilecek hükümdarların tersine lafını hiç esirgemez.[11] İbn Haldun da benzer bir tutum benimser. Martinez-Gros bu tutumu şöyle özetler:

> Bedevilerin *asabiyeti* –aralarındaki dayanışma ve güven ilişkisi– yerleşik savaş teknisyenlerininkinden çok daha üstündür. İbn Haldun bunun, paralı orduların ya da "askerliğin" tesis edilmesinin doğal bir sonucu olduğunu söyler. Savaş bu [paralı askerlerin] tekniğidir; savaşmayı öğrenmişlerdir ve her öğrenme süreci gibi bu da bir önderin sultası altında uzunca bir vakit geçirmeyi gerektirir; dolayısıyla cesaretlerini yitirmeleri sonucunu doğurur.[12]

Ancak "kutsal savaş" [cihat] üzerine tartışmalar, İbn Haldun'un hem devlet [nezdindeki] yükümlülükleri ama ay-

---

10 Alain Joxe şöyle der: "Yunanistan'da birbirinden oldukça farklı askerî, toplumsal ve ekonomik kriterleri bir araya getiren, ancak işlemesi zor bir dizi bileşim denemesi yaşanmış olsa da, [Roma] lejyonu askerî nitelikli üç farklı toplumsal ilişki türünü bir araya getirir: Barbar bir askerî demokrasi, 'devletin angarya işlerini' yapabilecek 'Asya tipi' bir halk tabakası, özgür mülk sahiplerinin 'Helen tarzı' zırhlı müfrezesi", Alain Joxe, *a.g.e.*,s. 235; "Lejyon, bu üç özelliği bir araya getirdiği için, sadece Romalı yurttaşların elindeki bir araç olmaktan çıkar ve fetihlerin çapı değiştiği ölçüde köklü dönüşümler geçirerek ve peş peşe uyarlamalar yaparak, varlığını doğrulayan bir Romalı yurttaş üreticisine dönüşür", *a.g.e.*, s. 237.

11 "Paralı ve yardımcı askerler faydasız ve son derece tehlikelidirler. Eğer bir [hükümdar] devletinin güvenliğini paralı askerlerle sağlamak isterse, asla güvende olmayacaktır çünkü bunlar arasında birlik yoktur; haris, disiplinsiz ve sadakatsizdirler. Dostlar arasında yürekli, düşman karşısında korkaktırlar. İçlerinde ne Tanrı korkusu ne de iyi niyet vardır ve yıkımınızı ancak saldırıyı erteleyebildiğiniz kadar geciktirebilirsiniz. Barışta paralı askerler tarafından, savaşta ise düşman tarafından soyulup soğana çevrilirsiniz", Nicolas Machiavel, *a.g.e.*, s. 325.

12 Gabriel Martinez Gros, *a.g.e.*, s. 58. Bu anlamda her tür profesyonel ordu, milli dahi olsa, sonunda kısmi olarak paralı askerlerden oluşan bir orduya dönüşür ve cebir gücünü hayata geçiren memurlar gibi davranmayan, *asabiyet*, *dava* sahibi gruplara karşı mücadelelerinde başarısız olurlar.

nı zamanda devlete olan inancı dolayısıyla, bu konuda Machiavelli'ye kıyasla daha incelikli bir tutum takınacağını gösterecektir.

İSLÂM'DA İÇ SAVAŞ VE CİHAT

İbn Haldun, tıpkı dönemin (ve günümüz dahil tüm zamanların) diğer Müslüman düşünür ve vakanüvisleri gibi, İslâm medeniyetinde yaşanan ilk iç savaşlardan oldukça rahatsızdır; ama bu savaşlara ön ayak olanları, hem cellatları hem de kurbanları (tümüyle meşrulaştırmayı başaramasa da) bir anlamda aklar: Şu ya da bu tutumu benimsemelerine "saf ve temiz" niyetlerinin ve içtihatlarının neden olduğunu söyler. Ancak bir tarihçi olarak sadece olayların "rastlantısal" düzlemine değil, iktidarın "özüne" gönderme yaptıkları ölçüde olayların ezici ağırlığına karşı da oldukça duyarlıdır: İhtilaflı iki taraftan biri, Muaviye'nin başını çektiği cephe, güçlü bir "klan"ın birlik ruhuna sahipken, Hz. Ali'nin (ve ardından Hz. Hüseyin, 620-680) önderlik ettiği cephenin elinde, sadece Hz. Peygamber'in mirası vardı. Bu ikinci cephe, dinî anlamda yanlışa düşmemiş olsa da, inkâr edilemez bir biçimde "dünyevi bir mesele" ile ilgili bir hata yapmıştı (s. 511).

Aynı durum, İslâm'daki *fitne*lerin tümü için geçerlidir: Bunlar sınırları belli bir zaman ve mekânda meydana gelmiştir; ancak halihazırda son derece karmaşık ve parçalı durumdaki bir İslâm âleminde, iktidar ve radikal muhalefet mefhumlarını anlamamızı sağlarlar. İbn Haldun "çetin" sınır boylarında (Basra, Kufe, Suriye, Mısır) yaşayan, hanedanlığın kaderlerine terk ettiği, ancak aslında onun en önemli unsuru ve koruyucusu durumundaki Arapların oldukça canlı bir portresini çizer:

> Bu kentlere gelip yerleşmiş Arapların çoğu sert insanlardı. Hz. Peygamber'in sohbetlerinde fazla bulunmamışlardı. O'nun yaşamı ve davranışlarını örnek alıp huyunu fazla benimsememişler, içlerine gereğince sindirememişlerdi. Cahiliye döneminin acımasızlık, asabiyet [birlik ruhu], kibir, imanın verdiği dinginlikten uzak olma gibi özelliklerini hâlâ taşıyorlardı. İslâm devletinin büyümesiyle birlikte, kendilerini göçmen ve Ensarın, yani Kureyş, Kinane, Sakif, Huzeyl kabilelerinin ve Hicaz ile Medine sakinlerinden İslâm'ı ilk olarak kabul edenlerin hâkimiyeti altında buldular. Ancak onların hâkimiyetini kabul etmek güçlerine gitti ve bunu içlerine sindiremediler; çünkü neseplerinin [asaleti], sayılarının çok olması, Pers ve Bizanslılara karşı kazandıkları zaferler nedeniyle kendilerini üstün görüyorlardı. [...] Kureyşlileri hor görmeye, onlara üstten bakmaya ve biat etmemek için bahaneler bulmaya başladılar ve onlardan haksızlık gördüklerini iddia ederek bu tavırlarına mazeret bulmaya çalıştılar. Onlara karşı kendilerine yardım edilmesini istediler ve düzenledikleri seferlerde haksızlık yaptıklarını, savaş ganimetlerinin eşit olarak paylaşılmasında hile yaptıklarını söylediler (s. 509).

Öte yandan bu marj kuvvetler oldukça dağınık haldedir; *asabiyet*leri hakiki ama bütünlükten yoksundur ve İslâmi maceranın "parsasını toplayan" Kureyşlilerle rekabet edecek durumda değildirler. Babès'in çok yerinde ifade ettiği gibi, "Beni Ümeyye [Emeviler], İslâm'a *rağmen* ve İslâm *sayesinde* iktidarı ele geçirmiştir. Burada İslâm ülküsünün sınırlarını belirleyecek olan bu dönüm noktasının (tek değilse de) çok önemli bir unsuru söz konusudur."[13]

Dolayısıyla İbn Haldun ilk *fitne* olaylarını, *asabiyet* teorisinden hareketle inceler. Ancak genel anlamda savaşla ilgili

13 Leïla Babès, *a.g.e.*, s. 68.

olarak, belki normatif olarak adlandırabileceğimiz başka birçok açıklayıcı güzergâhı takip eder. Bu noktada, perde arkasında kalan devlet adamı ve felsefeci kimliği ön plana çıkar. Ona göre savaş, genel olarak gruplar arasındaki kıskançlıktan (burada yine duygular ekonomisini ne kadar önemsediğini görürüz) ya da husumetten doğabilir; ya da "hak ve İslâm yoluna baş koyma" ve cihadı emreden "din kanunu" [şeriat] ile; ya da son olarak bir devlete hizmet etme ya da yeni bir devlet yaratma arzusu ile açıklanabilir: "İlk iki [savaş] haksız, isyan ve fitne yaratacak nitelikte, diğer ikisi ise kutsal [cihat] ve haklı savaşlardı" (s. 589).

Kutsal ve haklı? Bunları "gerekli" sıfatıyla tanımlamak daha doğru olacaktır; zira –en azından öğretisel anlamda– kutsallıkla uzaktan yakından ilgisi olmayan araçlara başvurularak yapılmıştı. İbn Haldun paralı askerleri sevmese de, aslında ülke içindeki çatışmaları bastırmak ve Müslüman tebaaya karşı kullanmak için Hıristiyan güçlerinden yardım almaktan çekinmeyen kendi dönemi hükümdarlarının savaş mekanizmasında merkezî bir role sahip olduklarını kabul etmek zorunda kalmıştır. "Niyetler" ve "koşullar" teorisi, yine keşifsel düzlemden ayrılmaz bir biçimde, incelemelerinde karşımıza çıkar:

> Yani Mağripli hükümdarlar, Franklar gibi direngen biçimde savaşmaya alışmış bir milletten askerlere başvurmak ihtiyacı içindeydi. Ve etraflarında bir koruma çemberi oluşturacak kişileri, bu ordular içinden seçtiler. Kâfirlere bel bağlamak, elbette kınanacak bir harekettir. Ama mecburiyetten, bunu göz ardı etmek zorundaydılar çünkü kendi ordularının dağılıp bozguna uğrayacağından endişe ediyorlardı; oysa sıkı saflar halinde savaşmaya alışkın olan Franklar dirençliydi ve dolayısıyla diğerlerinden daha uygundu. Öte yandan hükümdarlar onları sadece Arap ya da Berberi kabi-

lelerini egemenlik altına almak için kullanıyordu. Cihatta, Müslümanların aleyhine dönmelerinden korkarak bu orduları kullanmaktan sakınıyorlardı. Günümüzde de Mağrip'teki durum budur. Nedenini de gördük. "Şüphesiz ki Allah her şeyi bilendir" [*Kuran* 2/29] (H4-37).

İbn Haldun'un *Tarih* adlı eserinde de göreceğimiz üzere, Müslüman hükümdarlar özel muhafız olarak Hıristiyan milislerini sıklıkla kullanmıştır. Hıristiyan hükümdarların, Müslüman mikro-iktidarlar arasındaki çatışmalarda hem hâkim hem hakem konumunda olduğu Endülüs'te[14] yaşanmış birçok örnek gösteriyor ki, ister Arap, ister Berberi olsun, Müslümanlar İslâm dünyasının bu kesiminde, yani İber Yarımadası'nda, savaşçı bir millet olma niteliklerini yitirmiştir. Bununla birlikte, Hıristiyan güçlerle yapılan bu ittifak oyunu, kaçınılmaz olarak Müslümanlar arasında tepkilere neden olur. Zaten Muvahhidlerin çöküşünün nedeni de bu olmuştur: "Muvahhid milleti canlılığını yitirdi, krallıkları iç bölünmeler yüzünden yıkıldı ve İspanya'da hüküm süren Abdulmümin sülalesinden hükümdarlar hilafet makamı için birbiriyle kavgaya tutuştular. Hıristiyan kralının desteğini kazanmak için, ona o kadar çok kale teslim ettiler ki, tükenmekte olduklarını gören İspanyol Müslümanlar, Muvahhidlere saldırdı ve onları ülkeden kovdular" (H4-72).

ŞİDDETİ DIŞARI TAŞIMAK: İMPARATORLUĞUN SINIRLARI

İbn Haldun, devlet kurmak için yapılan savaşı meşru kabul eder ve bu ancak fetihle gerçekleşebilir: Savaş meşrudur zira devlet de meşrudur – nasıl ve hangi temelde kurulduğu önemli değildir. Burada Hobbes'la,[15] ve aynı zamanda Hols-

14 Brigitte Foulon&Emmanuelle Tixier du Mesnil, *a.g.e.*, s. 182-185.

15 "... Savaş, Hobbes'un inatla ona yüklemek istemediği bu rolü, daha önce formüle edilmiş hukuksal iktidar kuramlarında asla ve asla üstlenmediğine göre,

ti[16] ya da von Creveld[17] gibi modern savaş teorisyenleri ile İbn Haldun arasında açık bir tezat görürüz.

İbn Haldun'da, iktidar tesis etmenin yolu (ve kaynaklara erişimin önkoşulu) olarak savaş –yani *asabiyet*in mobilizasyonu– ve bir ideolojinin kutsallaştırılması –*dava*– asla birbiriyle çelişmez. Aslında sadece yerleşikleşmiş, başka bir deyişle sonlanmaya yakın olan devletler, toprakları üzerinde barışı ve dolayısıyla devamlılıklarını sağlamak için toplumları bünyesinde *asabiyet*in ya da bir *dava*nın artık yeri olmamasından menfaat sağlarlar. Bunun tersine, direnişçi ya da dışlanmış gruplar açısından bu iki düzlem [*asabiyet* ve *dava*], kendilerinde eksik olan devlet kurumlarının yerini etkili biçimde alabilir. İbn Haldun kırsal bölgelerdeki topluluklar için yaşamın zorluğuna, çileciliğe ve kaynakların yetersizliğine, hükümdarın ise bununla tam bir tezat oluşturacak biçimde zevk ve sefa âlemi içinde yaşadığına vurgu yapar. Kırsal bölgelerdeki bu yoksulluk, aslında bir avantaja dönü-

---

savaşın bu bertaraf edilişi kime, neye yöneliktir? [...] Hobbes'un çürütmek değil ama bertaraf etmek ve olanaksız kılmak istediği şey, bu stratejik karşı karşıyalık, tarihsel bilgiyi siyasal mücadele içerisinde işletmenin belirli bir yoluydu."

"Tek kelimeyle, Hobbes'un bertaraf etmek istediği şey fetihtir ya da dahası, fetih meselesinin tarihsel söylemde ve siyasal pratikteki kullanılışıdır. Leviathan'ın görünmez düşmanı fetihtir."

"Ve eğer [Hobbes] savaşı böylesine bertaraf etmek istemişse, bunun nedeni, kesin ve doğrudan biçimde, sancılı bir tarihsel kategori ve zorlu bir hukuksal kategori olan şu korkunç İngiltere fethi sorununu bertaraf etmek istemesiydi. Sonuçta 17. yüzyılın ilk yarısının bütün siyasal söylem ve programlarının etrafında biçimlendiği fetih meselesinden kurtulmak gerekiyordu", Michel Foucault, *a.g.e.*, s. 82, 85, 96.

16 "Devletin alternatifi, ahenkli evrensel toplum olmayabilir; aksine savaşçı derebeylikler biçiminde parçalanmaya, çetelerin hâkimiyetine, topluluklar arası katliamlara ve etnik temizliklere yol açabilir." Kalevi J. Holsti, *The State, War and the State of War*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. X, 2.

17 "Karşı karşıya olduğumuz sorun tam olarak şudur: Bu türden bir savaş, siyasetin başka araçlarla devamı değildir. Tersine, siyaset ile birlikte doğduğunu söylemek, siyasallaştığını ve siyaseti tesis ettiğini söylemek daha doğru olacaktır", akt. Holsti, *a.g.e.*, s. 38.

şür; çünkü kaynakların az çok eşitlikçi bir biçimde bölüşülmesine ve son derece rasyonel biçimde kullanılmasına, ayrıca potansiyel olarak, silahlı mobilizasyon aracılığıyla topluluk mensuplarının koşullarının birbirine eşitlenmesine olanak tanır.[18]

Bilindiği üzere Alman sosyolojisinin bakış açısına göre (Simmel, Elias...) devlet, kendi topraklarında huzurun sağlanması ve gerektiğinde şiddetin savaş yoluyla sınırlar dışına taşınması aracılığıyla tesis edilir. Bu girişimin başarılı ya da başarısız olması önemli değildir; kuşkusuz burada söz konusu olan, her devlet için geçerli bir tür "ilk tepki"dir ve İslâmi nitelikli bir devlet de bu kuraldan muaf değildir: Bazı özel dönemler haricinde iktidar, iç topraklarında bir "halk ordusundan" değil, sadece muhafız kuvvetlerinden destek alır. Bu noktada "Genç Elias"[19] ile "Yaşlı İbn Haldun" arasında açık bir farklılık gözlemleriz. İbn Haldun'a göre, şiddeti sınırlara taşımak gibi bir çözüm yolu, hem kaçınılmazdır hem de uzun vadede yıkıcı sonuçlar doğuracaktır; çünkü sınır bölgeleri devlete karşı muhalefetin ve şiddetin kaynağıdır ve kriz anlarında devletten kopma eğilimindedirler. Hanedanlıktan dışlanmış unsurlar (hanedanlık sülalesinin "artıkları") ya da basitçe yeni kumandanlar, içinden çıktıkları toplulukların güçlerini bir araya getirerek (s. 421), teritoryal bir derinliğe sahip olan bu sınır boylarında yeni iktidar blokları, muhalif kuvvetler oluşturarak devlet karşıtı projeler tasarlar ve devlet krizinin derinleşmesini beklerler.

---

18 Holsti'nin ifade ettiği gibi: "[Kaynakların] paylaştırılmasına yönelik siyaset, gruplar ve topluluklar arasında adalet gözetmelidir. Siyasette, kıt kaynaklar bazı gruplar aleyhine sadece belirli gruplara ayrılmışsa, hem dikey hem de yatay anlamda meşruiyet zayıflar", *a.g.e.*, s. 109.

19 Bkz. Norbert Elias, *La société de cour*, Calmann-Lévy, Paris, 1974; *La civilisation des moeurs*, Press Pocket, Paris, 1976. Elias'ın medeniyet teorisinin (öz) eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Norbert Elias, *Reflections on a Life*, Polity Press, Cambridge, 1994; Sabine Delzescaux, *Norbert Elias. Civilisation et décivilisation*, L'Harmattan, Paris, 2002.

Martinez-Gros'un da hatırlattığı gibi, İbn Haldun'un araştırma nesnesi, sıklıkla yazıldığı gibi kabile değildir: "Kabile onun yazılarında sadece siyasal tarihte bir güç ya da devlet edimi biçiminde yer alır."[20] Kabile olgusu, radikal muhalefetin ve iktidarın nüvesini içinde barındırdığı ve zamana yayıldığı için bir sürerliği ifade ederken, verili bir kabile ise değişken ve istikrarsız geometrili, geçici bir *entite* olarak karşımıza çıkar.[21] Bir kabile, yüzlerce başka kabileyle birlikte varolduğu o belirsiz dünyada, ancak *devlete karşı* oluşturduğu güç ve etkiyle diğerleri arasından sıyrılabilir. Diğer gruplarla yaşadığı çatışmalar nedeniyle değil, ancak ve ancak devlete karşı bir güç teşkil edebilirse fetih gücü kazanır. Sağlam bir *asabiyet* gerektiren bu devletleşebilecek güç olmaz-sa, diğer [kabileler] gibi sıkıntılı bir yaşam sürmeye, kuvvetlerini yitirmeye, yani şiddeti bünyesinde toplama ve onu kullanma becerisini kısır kavgalar içinde tüketmeye mahkûm olacaktır.

Burada İbn Haldun ile 20. yüzyıl sosyologları (Simmel, Weber, Elias, Durkheim, Bourdieu...) arasındaki farkı açık biçimde görürüz. 20. yüzyıl sosyologları, devleti bir ülke toprakları çerçevesinde, yani az çok ulus-devlet çerçevesinde düşünürken, İbn Haldun oldukça karmaşık ve parçalı bir hanedanlık olgusuyla karşı karşıyadır. Tesis edilmesi zahmetli olan imparatorluk, her tür ehlileştirme girişimine direnir. Sabit zamansal ve uzamsal çerçeveler gerektiren "iktidar" kavramı ile tanım gereği ulus-aşırı ya da ulus-üstü olan ve bu sınırlamaları sürekli aşan imparatorluk gerçekliği arasında yapısal uyumsuzluk *ve* mecburi bir biraradalık vardır. Ayrıca bir imparatorluk, özellikle heterojenliği nedeniyle, bünyesinde hâkimiyet altına alması gereken bölgelerin varlığıyla, denetlemesi gereken ama aynı zamanda

20 Gabriel Martinez-Gros, *a.g.e.*, s. 27

21 *A.g.e.*, s. 30.

bir tür akışkanlığı sağlamak ve ister yasal ister yasadışı, ama kesinlikle vazgeçilmez nitelikteki sınıraşırı ekonomik ağları oluşturmak için, "geçirgen" halde tutmak zorunda olduğu sınır hatlarının varlığı nedeniyle bir anlamda ölçüsüz büyüklüktedir. Emperyal türde bir toplum, etkili devlet yapılarına sahiptir ama aynı zamanda karmaşık ve daima muğlak nitelikteki, güçlü devlet-altı ve devlet-üstü dinamiklerin etkisi altındadır. Bir ulus-devletin ordusu, ilkesel olarak ülke sınırları dışında kullanılmak için vardır; öte yandan emperyal savaş daimi bir iç savaş olduğu için, bir imparatorluğun emrindeki ordu, öncelikle sınırlar dahilinde kullanılacak bir kuvvet olmak zorundadır. Aynısı yönetim kademesi için de geçerlidir: Bir ulus-devlet, toplumunu "millileştirmek" için idari makamlarını "millileştirmek" zorundadır. Bunun tersine imparatorluk, yönetimi altındaki toplumun dışında yer alan, satın aldığı yandaş unsurları kullanmak zorunda olduğunu düşünür. Bir ulus-devleti kuran toplum, en azından teoride itimat kavramı üzerinde temellenirken, bir imparatorluğun yönettiği toplum, yapısal belirsizliğin bizzat kaynağıdır.

> ... devletin temelini atan ve onu destekleyen kabile ve klan, ele geçirilen ve egemenlik altına alınan toprakların sınır boylarına ve vilayetlerine tevzi edilmelidir. Böylece söz konusu bölgeleri düşmana karşı koruyabilir ve özellikle de vergi toplama ve düzeni sağlama gibi konularda devletin kanunlarının uygulanmasını sağlayabilirler.
>
> Tüm klanlar bu şekilde farklı sınır boylarına ve vilayetlere dağıtılınca, mecburen sayıları azalıp güçleri tükenecektir. O zaman devletin mülkü, topraklarının ulaştığı nokta, o devletin sınırlarını, merkezdeki iktidarın sahasını teşkil edecektir. Eğer devlet, elinde olandan fazlasına sahip olmak için ülke dışında maceralara girişirse, bu yeni toprak-

lar korunaksız ve sahipsiz kalacak, düşmanların ve komşuların saldırmak için fırsat kollayacakları yerler olacaktır. Bunun sonuçları çok kötü olacaktır; çünkü bu durum hasımlarına cesaret verecek ve devlete saygının yitirilmesine neden olacaktır. Kabile güçlerini korudukça ve sınır boylarıyla vilayetlere gönderilmekle sayıları azalmadıkça, devlet kendi sınırlarını en son haddine kadar genişletme gücünü koruyacaktır (s. 427-428).

Buradan yola çıkarak yakın döneme dair birkaç örnek verebiliriz: Bunlar hem sınır boylarında hem de kentsel çerçeve dahilinde, başkentlerde ve büyük metropollerde (Lübnan, Irak, Suriye, Sahra Altı Afrika) gerçekleşen silahlı çatışmaların ya da dördüncü kuşak sıfatıyla anılan savaşların yoğun biçimde görüldüğü yerlerdir. Ghassan Salamé'nin kaleme aldığı haliyle 1990'lı yılların dünyasında durum, (ki günümüzde daha vahim bir hal almıştır), İbn Haldun'un kendi dönemiyle ilgili anlattıklarından pek de farklı değildir:

19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda, İran'daki Kaçar Hanedanlığı'nda ya da Fas hanedanlıklarında olduğu gibi, hâkimiyetleri altındaki toprakların daralaması, devletlerin otoritelerinin zayıflamasında her zaman pay sahibi olmuştu. Böyle bir durumda, düşüşte olan bir devlet, kentlere ve kentleri birbirine bağlayan güzergâhlara ağırlığını koymaktan kaçınırdı. Günümüzde ancak gelişigüzel bir biçimde üstlenebildiği toplumsal yükümlülükler nedeniyle ağırlaşmış, otoriter rejimini meşrulaştırmaktan âciz olan devlet, kendi ülke topraklarına kapanmış haldedir; "faydalı" bölgelerde düzeni sağlar, çetecilerin askerler karşısında, kaçakçıların gümrük memurları karşısında, az ya da çok siyasal nitelikteki haydutların polis karşısında üstünlük sağladığı bölgeleri ise uzaktan gözlemlemekle yetinir. Bu iki alan arasında, tüm bu güçlerin rekabet halinde olduğu, ka-

mu otoritesinin ise ancak her şey süt limanken ortaya çıktığı ve belirsizlik durumlarında ortalarda hiç görünmediği gri bir bölge vardır.[22]

1990'lı yıllardaki silahlı çatışma ortamı üzerine tartışmalar, kriz halindeki emperyal iktidarların uzamsal ve mekânsal boyutlarını anlamak açısından oldukça verimlidir. Matthew Horsman ve Andrew Marshall, kabile çağına geri dönüş yaşandığını daha 1994 yılında ifade etmiş ve kabilecilik olgusunu şöyle tanımlamışlardı:

> ... bireylerin siyasal bir millete bağlı bir devletin sınırları ya da siyasal birliktelikler ile değil, dine, kültüre, etnik kimliğe mensubiyet ya da paylaşılan başka bir deneyim aracılığıyla tanımlanan topluluklara doğru geri çekilmesi.

Ulus-devletin yaşadığı krizle ilgili olarak şöyle devam etmişlerdi:

> ... en uzun ömürlü siyasal, toplumsal ve ekonomik örgütlenme biçimi [olarak ulus-devletin], hem merkezden uzaklaşan, hem de ona yaklaşan güçlerin etkisiyle zayıflamakta olduğunu, ufukta ise yerini alabilecek hiçbir adayın görünmediğini ileri sürüyoruz.[23]

---

22 Ghassan Salamé, *Appel d'Empire, Ingérences et résistance à l'âge de la mondialisation*, Fayard, Paris, 1990, s. 76. Bertrand Badie, aynı dönemde "bazen ülke topraklarının sınırlarını aşan, bazen de birbirine zıt birçok mülki mantık arasındaki çekişmenin yaşandığı ve üstelik artık sıradan biçimde, pek de ulus-devlet çerçevesinde yaşanmayan [...] yeni bir dünya sahnesinin" ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Bertrand Badie, *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard, 1995, s. 14. Badie, İbn Haldun'a ve topluluk kaynaklarının mobilizasyonu ile eşanlamlı gördüğü *asabiyet* kavramına da gönderme yapar: "İbn Haldun'un gösterdiği gibi, bu siyasal sistemler merkezî iktidarın toplulukları mobilize etme becerisi sayesinde ayakta durup direnç kazanabilmektedirler", *a.g.e.*, s. 86.

23 Matthew Horsman & Andrew Marshall, *After the Nation-State. Citizens, Tribalism, and the New World Disorder*, Harper Collins Publishers, Londra, 1994, s. X-XI.

Hem İbn Haldun'un katkılarından hem de yakın tarihli bu tartışmalardan yola çıkarak bazı toplumların aralarındaki sınırlara rağmen –bunlar ister sızdırmaz, ister gözenekli olsun– "emperyalleştirilmiş" bir rejim altında yaşayıp yaşamadığını kendimize sorabiliriz. İbn Haldun'un da bizlere anımsattığı gibi, bir imparatorluk, günümüzde birçok devletin durumuyla büyük benzerlikler gösterir biçimde, önemli büyüklükte kaynağı mobilize etme ve paralı askerlerle ordusunu hazır kıta tutma becerisine sahiptir. Ardından süreç tersine döner: Kurucu topluluğunun, *a priori* halkının bağlılığını sağlayacak siyasal bir anlam yaratamaz hale gelen iktidar, azami güçten asgari eylem becerisine geçer. Finansal olanakları ve dolayısıyla askerî olanakları azaldıkça, başkenti ve onu besleyen yolları güçlendirmek için sınırlarının ve taşra vilayetlerinin korunması görevini bırakmak zorunda kalır:

> ... bu bölgelerdeki halk, devletin hâkimiyetini tanımama konusunda cesaretlenirler. Hanedanlık soyundan olanlar ya da diğer asiler buralara sığınırlar. Çünkü devletin güçlerinin erişemeyeceği uzak vilayetlerde ahalinin kendilerine biat etmesini sağlayarak hedeflerine ulaşmayı umarlar. Devletin denetimi altındaki topraklar günbegün daralırken, asilerin hâkimiyeti gitgide artar ve hanedanlığın merkezine yakın mahallere kadar gelirler. Bazı durumlarda, hanedanlık belirtmiş olduğumuz gibi aslındaki kuvvetine göre iki ya da üç parçaya bölünür. Hâkimiyet, hükümdarın kavminden olmayanların eline geçer. Ama [hükümdarı] ve onların geçmişteki zaferlerini tanıyarak hanedanlığı idare ederler (s. 625).

Devlet olmaya namzet bir karşıt gücün ortaya çıkmasıyla birlikte, bir anlamda "toplumsal güven türlerinin yeniden yönlendirilmesine", meşruiyetin peşinen intikaline ta-

nıklık ederiz. Reemtsma'nın terimleriyle ifade edecek olursak, "Bazı insanlar daha az imtiyaza sahip olacağını düşünse bile, en azından bir süreliğine, direniş sonucu doğacak kargaşa haline kıyasla, daha fazla güvenlik ve öngörülebilirlik vaat eden bir düzen imgesi belirir."[24] İbn Haldun'a göre, bunun yanı sıra ortaya çıkan yeni hükümdar, gitgide toplumun yeni "rehberi", yakın tarihin teleolojik bir yorumunu ortaya koyan, olan bitenin nedenini açıklayan *tek* merci haline gelir ve bir beklenti ufku oluştururken aynı zamanda ezilenler ile ezenleri birbirinden ayıran yakınlık/uzaklık oyununda bir geçişkenlik yaratabilmek için zamanı ve uzamı da düzenler.

UZUN ERİMLİ SAVAŞ HAKKINDA

İbn Haldun'un bu sürece dair tasviri, asırlar sonra Mao Zedung ve General Giap tarafından formüle edildiği biçimiyle tam bir "uzatılmış savaş" tasviridir: "Yeni kurulan bir devlet, tek bir hamleyle değil ancak uzatılmış bir savaşın sonucunda mevcut devlete karşı zafer kazanabilir," çünkü mevcut devlet can çekişiyor dahi olsa, halen sadece mobilizasyon gücüne değil, kayda değer ölçüde kaynağa da sahiptir (s. 633-634):

> ... alışılageldik âdetler, eski ve yerleşik devlete itaat edilmesini gerekli ve mecburi kılar [...]. Yeni bir devlet kurmak isteyenler için bu birçok soruna yol açarken, taraftarlarının ya da onu destekleyenlerin cesaretini kırar [...]. Bu nedenle, yeni bir devlet tesis etmek isteyen kişi, mevcut devlete doğrudan saldırıp onu karşısına almamalıdır. Sabır göstermeli ve devletin çöküşü aşikâr hale gelene kadar uzatılmış bir savaş yürütmelidir. Bu gerçekleşince, [mevcut devletin] yandaşlarının teslimiyet ve bağlılık duyguları zayıflar

24 Jan Philipp Reemtsma, *a.g.e.*, s. 65 & 142-143.

ve ona kararlılıkla karşı gelme cesareti kazanırlar. Yeni devletin nihai zaferi ve egemenliği böyle gerçekleşir.

Bu süreç esnasında hırslar, sadakat, cesaret gibi korkular da bir saftan diğerine taşınır:

> Yeni devlet, iddiasını sürdürür ama Allah'ın mevcut devletin çökmesine izin vereceği zamana kadar, yaşamının sonuna vardığının ve çözülmekte olduğunun işaretlerini gösterinceye dek savaşmaktan geri durur. Yeni devletin taraftarları, mevcut devletin artık ihtiyarlamakta ve çökmekte olduğunu açıkça görürler; çünkü bu zaman zarfında hâkimiyetleri altına alabildikleri bölgeler ve vilayetlerle güçlerini artırmış olurlar. Sonunda hücuma geçmek için şevklenirler. Azimlerini kıran tasalar ortadan kalkar, yıpratmaya yönelik savaş sona erer ve nihai bir muharebeyle iktidarı ele geçirirler (s. 635).

Kral Ardeşir'in (h. 224-241), Müslüman düşünür ve âlimlerce "kral adalete sırtını dönerse, halk da teslimiyeti reddeder"[25] biçiminde sahiplenilen eski bir deyişi, mücadele mantığının teorik ilkesini açıklar ancak dinamiklerini ortaya koymaz. İbn Haldun'da, şiddet içeren mücadele, bir iktidar kurma stratejisine hizmet etmiyorsa dönüştürücü bir etki yaratamaz. "Yerleşik" devletin çözülmesi ve yeni bir iktidarın tesis edilmesi, tek ve aynı sürecin, birine bağlı ama bir yandan da mecburen asimetrik iki dinamiğini oluşturmak zorundadır. Jean Leca'nın belirttiği gibi, "Şiddet olsa olsa 'kişilerin emrinde bulunan, yıkıcı ama az çok kârlı bir sermaye olarak kullanılabilen' bir 'stok'tur: [şiddetin boyutu], maliyeti ile ondan sağlanacak fayda arasındaki ilişkiye göre değişir."[26] James Rule, Trotsky'nin incelemelerinden

25 Makram Abbès, *a.g.e.*, s. 28.

26 Jean Leca, "La 'rationalité' de la violence politique", *a.g.m.*, s. 27.

bahsederken benzer bir okuma önerir ve bir aktörün, belirli bir stratejinin hizmetindeki kaynak olarak şiddete başvurma becerisine vurgu yapar; özellikle de devletler arasındaki savaştan doğal olarak farklı olan iç savaş ortamı içinde.[27]

İbn Haldun devletler arasındaki savaşlardan bahseder mi? Devletin biçimi ile savaş arasında bir bağ kurar mı? Pek sayılmaz. Gözlemlediği devletler, içlerinde en etkilisi olan Mısır da dahil olmak üzere, oldukça güçsüz ya da merkezî yapısı zayıf devletlerdir ve pek genişleyebilecek çapta değillerdir. Simmel'in, dışarıda gerçekleşecek ve grubun bütünleşmesini sağlayacak ihtilaflar mefhumu ise,[28] iç ve dış savaş-

---

27 "Trotsky'nin eserlerinin en parlak kısımları, eski düzen ile yeni düzen arasında karşılıklı zorlayıcı ilişkilere dair saptamalarla ilgilidir. Her iki düzenin de kendine özgü mantıkları vardır ve bu mantıklar, karşılıklı olarak birbirlerini sınadıkları zaman ve bu denemelerden çıkardıkları hesaplamalarda ortaya çıkar. Eski düzen, halkın büyük çoğunluğuna, değiştirilemez olduğu görüntüsünü vermekle işe başlar [...]. Ardından, rejim yanlıları ile onu devirmek isteyenler arasındaki mücadele sürerken bu imge zayıflar. Trotsky der ki, isyancılar ve onların yandaşları, fiilen sahip oldukları desteğin genişliğini ve rejimin zor yoluyla tehditlerini gerçekleştirebilme becerisinin boyutlarını bilmek zorundadırlar. Bir etki yaratmak için rejimin elindeki tek araç bu olduğu için, cebir bu türden ilişkilerin gerçekleştiği arena olarak gitgide daha önemli hale gelir. Bununla eşzamanlı olarak, rejim yanlıları ve destekçileri de cebir uygulama seçeneklerini sınırlarını öğrenmiş olurlar", James B. Rule, *a.g.e.*, s. 75.

28 Kantçı-olmayan, başka bir deyişle iki tarafın da muhafaza edilmediği bir savaşın, bir imha savaşı olacağını düşünen Simmel, şunları ekler: "... despotik bir oluşum ile bir grubun içindeki savaşçı eğilimler arasındaki bilindik ilişki şu formel mantığa dayanır: Savaş, grubun biçiminin en son raddesine kadar merkezileşmesine ihtiyaç duyar ve despotizm bunun en uç noktaya kadar gerçekleşmesini sağlar; ve tersine, eğer [despotizm] fiilen varsa ve söz konusu biçimi gerçekleştirirse, biriken ve sıkıştırılmış haldeki enerjiler, adeta doğal bir biçimde boşalma ve dış savaşa dönüşme eğiliminde olacaktır", Georg Simmel, *a.g.e.*, s. 207.

Benzer biçimde, tıpkı Titus Livius gibi ("dış tehdit ittifakın en önemli bağıdır", akt. Alain Joxe, *a.g.e.*, s. 203), Simmel'e göre de savaş, grubun bütünleşmesinin ve hatta inşasının bir etmeni olabilir: "Bir grubun savaşı ya da yaşadığı ihtilaf, bir yandan muhaliflerinin ve bireysel anlaşmazlıkların üstesinden gelmesine yardımcı olabilirken, diğer yandan da grup içindeki ilişkilere sıklıkla önceki duruma kıyasla bir berraklık ve sağlamlık kazandırır." Bu durumu özellikle küçük ve modern bir devlet hedefleme seviyesine henüz ulaşamamış gruplarda gözlemleyebiliriz", *a.g.e.*, s. 210; "Bu modelin tüm somut örneklerinde, der Simmel, belirleyici unsur, kuşkusuz bütünlüğün, çatışma ve çatış-

ların birbirinden ayrılmaması kaydıyla, [İbn Haldun'a] pek yabancı gelmeyecektir.

Savaş, her iki durumda da silahlı mobilizasyonla ve onu meşrulaştıran ideolojiyle (*dava*) büyük ölçüde güçlenen bir *asabiyet* gerektirir. "Küçük halkların" ama kuşkusuz günümüzde birçok cihatçı grubun ya da büyük kabilenin tarihi, bu teoride özetlerini bulurlar. İbn Haldun'a göre savaş, yöneticilerin saf değiştirmesine ya da en azından fiilen muharebeye girmeksizin savaştan fayda sağlamasına, tebaanın ise isyan etmesine imkân yarattığı için, zayıf düşmüş bir iktidar için adeta felakettir. Ancak üzerinde uzun uzadıya durduğu Muvahhidler örneğinde de görüldüğü üzere, öncelikle iç savaş ve ardından dış savaş, ortaya çıkan bir *asabiyet* açısından, devrik iktidar ile kopuşun bir işaretidir. Dolayısıyla savaş aslında onlar için talih kuşu gibidir; çünkü grubun ahengini güçlendirir ve mobilizasyon kaynaklarını en son raddeye taşımasını sağlar.

İMPARATORLUK YIKILIRKEN MARJLARDA NASIL YENİDEN ÜRETİLİR?

"Mevcut devlet ihtiyarlayıp düşüşe geçince, iki farklı süreç uyarınca yeni bir devlet ortaya çıkıp biçimlenir," der İbn Haldun (s. 632): ya uzak vilayetlerdeki yöneticilerin harekete geçmesiyle ya da komşu bir kabilenin ya da milletin ayaklanması sonucunda. Machiavelli de bu olguya özellikle dikkat çeker. İtalyan birliğinin ateşli bir savunucusu olan Machiavelli, ilkesel olarak reddetmese bile yine de bu fetihle-

manın hedefleri sayesinde sağlanmış olması; ancak muharebenin üstünde yer alması ve artık savaşçı erekselliğe bağlı olmayan daha büyük birleştirici enerjilerin ve çıkarların kendisine eklemlenmesine izin vermesidir. Muharebenin anlamı daha önce gizil biçimde varolan yeterliliğe, birliğe ve ilişkiye ulaşmaktır; muharebe içeriden talep edilen birleşmelerin arızi nedenlerinden fazlasını ifade eder", *a.g.e.*, s. 220.

re oldukça temkinli yaklaşır:[29] "Bir kente saldırmak ve egemenliğiniz altına almak için, kentte hüküm süren kargaşadan faydalanmak, size karşı dönebilecek çok riskli bir iştir."[30] Machiavelli halkların özgürlüklerine ve hatta kendi tiranlarına düşkün olduğuna vurgu yapar; ki bu da yeni hükümdar için büyük bir tehdit oluşturur. Bir fethin uzun vadedeki maliyeti öyle ağırdır ki, hükümdar bunu aşmak için eski hanedanlığı kökten yok etmek ve "kendisini asla rahatsız edemeyecek kadar dağınık ve yoksul haldeki"[31] halkın "hakkını yemek" pahasına, yeni topraklarını bir sömürge haline getirmek durumunda kalır. Dolayısıyla fethin kalıcı olabilmesi için, ülkenin eski haliyle hiçbir ilgisi kalmamalıdır.[32] Fetih seçeneğine karşı bu temkinlilik, hatta kaygı, aslında Machiavelli'den önce de vardır: "Tukidides, *Diyaloglar*'da bizlere der ki, kaba kuvvet verili bir anda hâkimiyet kurabilir; ancak bir imparatorluk, tebaasını tümden bastırıp, tahakküm altına almasını sağlayacak askerî ve ekonomik beceriye sahip değildir. İstismar edildiğini düşünen müttefikleri, fırsatını buldukları anda ayaklanacaklardır; baskı ve zu-

29 "... yeni hükümdar, gerek kendisi için savaşan askerlerinin ihtiyaçlarının karşılanması için, gerekse yeni fetihlerin sonucu doğan sayısız aksiliğin baş göstermesiyle, doğal olarak [yeni] halkını baskı altında tutmak zorunda kalır. Öyle ki, bir yandan söz konusu ülkenin ele geçirilmesiyle çıkarları zedelenenlerin düşmanlığını kazanır, diğer yandan da amacına ulaşmasında kendisine yardım edenlerin dostluğunu ve bağlılığını korumanın mümkün olmadığını görür. Çünkü bunlara vaat ettiklerinin tümünü vermesi ya imkânsızdır ya da onlara duyduğu minnetten dolayı acı reçetelerini uygulayamaz; zira orduları ne kadar güçlü olursa olsun, bir hükümdarın yeni bir ülkeye girebilmesi için o ülke halkının desteğini almaya ihtiyacı vardır", Nicolas Machiavel, *a.g.e.*, s. 291-292.

30 *A.g.e.*, s. 587.

31 *A.g.e.*, s. 294.

32 "İnsanların ya gönlünü almak ya da onları ezmek gerekir; çünkü insanlar kendilerine verilen küçük çaplı zararların intikamını almaya kalkarlar, ama verilen zarar çok ağır olduğunda buna cesaret edemezler. Dolayısıyla bir insana zarar verilecekse, bu onun intikam almasını imkânsız kılacak biçimde gerçekleştirilmelidir", *a.g.e.*, s. 294.

lüm, gelecekteki emperyal teşebbüslere temel oluşturacak anılar da yaratır."[33]

Peki, İbn Haldun bu konuda ne söyler? İmparatorluğun boyutunun sorunlar yaratabileceğini hatırlatır; ancak fetihlere karşı pek de ihtiyatlı bir tutum takınmaz, çünkü fetih, iktidarın ve dolayısıyla medeniyetin canlanıp gençleşmesinin bir koşuludur. Bu anlamda, tanım gereği Machiavelli karşıtıdır. Timur'un [Timurlenk] karşısında titreyerek yaptığı konuşmasında şöyle der: "Allah yardımcın olsun Hünkârım! 30-40 yıldır sizinle karşılaşmayı bekliyorum," (s. 236). Bu, sadece "cihan sultanı" (s. 237) olarak önünde selam durduğu bir insana karşı hürmetinin göstergesi değildir; *Otobiyografi*'sinde de anlattığı gibi, bu karşılaşmanın "dörtnala koşan" tarihle randevu olduğuna tüm kalbiyle inanmaktadır.

Gerçekte ise Timur, İbn Haldun'un beklentilerinin tam zıddı bir modeli temsil eder (ki o bunu bilmez ve asla öğrenemeyecektir). Timur, bir "Türk" olarak, tanıyıp bildiği – her şeye rağmen medeni olan– Arap ve Berberilerden farklıdır. Timur'un girişiminde, iktidarın bilindik kuruluş kategorilerinin dışında "tarihi yürürlükten kaldıran", "mahşeri" bir şey vardır.[34] Bu Asyalı fatih, aslında Simone Weil'ın *Iliada*'da keşfettiği kudret figürüne denk düşer: "Tek merkez, gerçek kahraman, gerçek özne, güçtür. İnsanlar tarafından ustalıkla kullanılan güç, insanlara boyun eğdiren güç, karşısında insanların kanını donduran bir güç... İnsan ruhu, güçle girdiği ilişkide değişmiş, sahip olduğunu sandığı güçle başı dönmüş, körleşmiş, maruz kaldığı gücün karşısında ise iki büklüm olmuş halde karşımıza çıkar."[35] Tıpkı bu güç gibi, Timur'un kudreti de özerk olduğu kadar sert, muhafaza

33 Richard Ned Lebow, *a.g.e*, s. 125.

34 Gabriel Martinez-Gros, *a.g.e.*, s. 150.

35 Akt. Pierre Manent, *a.g.e.*, 2010, s. 48.

edecek bir geçmişi ve inşa edecek bir geleceği olmayan bir kudrettir. Ancak uzaklardan gelen bu hükümdar, İbn Haldun'un gözünde, yıkıcı sertliğiyle adeta "bir kudret ve genişleme vaadi" gibidir.[36]

Mağripli düşünürümüzün tersine, hikâyenin sonunu bilen ve atının terkisine atlayıp dizginlerinden kurtulmuş akan Tarih ile buluşmasına gitmek konusunda inancını fazlasıyla yitirmiş durumda olan Toynbee, Timur örneğiyle ilgili tartışmasız bir hükme varır:

> Timur bir an için ayağına gelen bu fırsattan faydalanacak gibi göründü. Bunu değerlendirmeye karar verdi. Oldukça gözüpek ve parlak birkaç hazırlık hareketinden sonra, geri dönüp silahlarını İran âlemine doğru çevirdi ve ömrünün 24 yılını neredeyse tümüyle verimsiz ve yıkıcı seferlerle geçirdi. Zaferleri de yarattığı yıkım kadar benzersiz oldu. Timur'un nafile çabaları adeta bir intihardı. Ne imparatorluğu kendisinden sonra ayakta kalabildi ne de şanı yürüdü. Ardında sadece kötü hatıralar bıraktı.[37]

Timur, bu tanıma uyan tek örnek de değildir; çünkü oldukça meşhur ve yine "Türk" bir selefi vardır: "Atilla'nın ölümünün ardından (395-453) imparatorluğun hızla çökmesi, temelde ne kadar kırılgan olduğunun bir kanıtıdır. Askerî zaferlerle kurulan bu türden imparatorluklar, bozgunla baş edemezler." Aslında Attila'nın ölümünden sonra, oğulları imparatorluğun birliğini korumayı ve diğer fatihlerin üstesinden gelmeyi başaramamıştır.[38]

Dolayısıyla Timur'un girişimi, tıpkı Attila'nınki gibi, tarihsel kısırlığa mahkûmdu. İbn Halduncu bir bakış açısın-

36 *A.g.e.*, s. 152.

37 Arnold J. Toynbee, *L'Histoire: Un essai d'interprétation*, Gallimard, Paris, 1951, s. 378.

38 Bkz. Patrick J. Geary, *Quand les nations refont l'histoire*, Champ-Flammarion, Paris, 2004, s. 127.

dan bakıldığında, Timur sadece sergilediği gaddarlıklarla değil, "imparatorluk çağrısına"[39] cevap verememesiyle de hayal kırıklığı yaratır. İbn Haldun'a göre, eğer bir imparatorluk, tebaasına ebedi biçimde boyun eğdiremezse bile (s. 431), yine de kalıcı bir *ilkenin* kaidesini oluşturur: Yayılarak marjlara yerleşir ve kalıcı model ve normlar üretir. Dolayısıyla Timur'un da, aktarım zincirinde kesintiye neden olmamak için, emperyal geleneğe dahil olmak gibi "ahlaki" bir zorunluluğu vardı; bu yüzden ölümünden –ve İbn Haldun'un ölümünden– kısa bir süre önce, vahşi yöntemlerle ele geçirdiği topraklardan geri çekilmiş olması, adeta imparatorluğa bir "ihanet" anlamı taşıyordu.

İbn Haldun'a göre, marjlar incelenirken hem bunların kendilerine özgü dinamizmine hem de iktidarı, kültürü, dini, varoluş biçimlerini bünyesinde toplayan ve yayan imparatorluğun merkezi tarafından marjların nasıl yeniden şekillendirildiklerine bakmak gerekir. Elbette "merkez ile çeper arasındaki ayrım", uzun ömürlü bir yapıya gönderme yapar: "Merkezi elinde tutanlar, kendileri ile çeperler arasındaki farklılaşmaları olduğu gibi korumayı sağlayan kaynaklar üzerindeki denetimleri sayesinde 'yerleşirler'. Yerleşmiş halde olanlar, kendilerinden aşağı gördükleri ya da *outsiders* addettikleri ötekiler ile aralarındaki mesafeyi korumak için, birçok toplumsal kapanma biçimini kullanabilirler."[40] Öte yandan, merkez ile özellikle sınırlardaki merkezkaç güçler

---

39 Ghassan Salamé 1990'lı yıllarda, bazen marjlardan kaynaklanan, bazen de bizzat dağılmakta olan devletlerin kendi iç dinamiklerinin sonucunda ortaya çıkan yıkıcı eylemlerin etkisiyle, merkezden yükselen bir imparatorluk çağrısının varlığından bahsediyordu: "İmparatorlukların sadece merkezin genişlemesiyle değil, çeperlerin de çağrısıyla ortaya çıktığı iddiası hiçbir zaman bu kadar görünür olmamıştı", oysa geçmişte yaşanan bazı vakalarda görüldüğü üzere, "emperyalleştirilebilen çeper", fatihlerin etkisine edilgen bir biçimde maruz kalıyormuş gibi sıklıkla arka planda kalırdı, Ghassan Salamé, *a.g.e.*, s. 19.

40 Anthony Giddens, *The Constitution of the Society*, s. 131.

arasındaki tüm gerilim, bu mevcudiyet ve mesafe diyalektiği etrafında döner. Merkez ne yeterince "mevcut" ne de tümüyle "namevcut"tur; marjlar imparatorluktan ne gerçekten dışlanmış ne de tamamen ona dahil edilmiştir. Emperyal model, çeperinin siyasal kültürünü tümüyle değiştirebilecek, onu *ab novo* yeniden üretecek güce sahip olsa da, bir yurttaş yaratmaktan âcizdir. Hırslarını karşılayacak eylem araçlarını kendisine sağlayan dışsallık ilkesiyle belirlenmiş olan imparatorluk merkezi de, "tebaasının" bütünleşmesini asla temenni etmez; ancak ardında onu alaşağı edip ele geçirmeye hevesli sayısız vâris bırakan Roma örneğinde görüldüğü gibi, bunlar her şeye rağmen ve özellikle de imparatorluğa rağmen, "yurttaş" haline gelirler.[41]

"Ayaklanmacıların başarılarının sırrı, Bedevilerin onlara sunduğu destekte değil, monarşinin belki bir asırdır vilayetlerinde uyguladığı ve [bölge halkını] yağmacılara terk eden iskân, silahsızlandırma ve tahakküm çabalarında aranmalıdır."[42] Antikçağ'dan beri tarihin "barbarlık" olarak tanımladığı şey, merkez tarafından dayatılan, ancak aynı zamanda onaylanan, kabul edilen, reddedilen ya da onu "kaynağına" karşı bir silaha dönüştürülen bir "medeniyetin" ürünüdür. Marjların sergilediği şiddet, son tahlilde, merkezin uyguladığı tahakkümün bir sonucudur. Her seferinde yeni sentezler ve kimlikler ortaya çıkaran emperyal bütünleşme süreci, varsayımsal olarak ya da fiilen alttan alta işleyen bir [emperyal] çözülme ile at başı gider. İbn Haldun döneminde Mısır ya da Suriye örneklerinde olduğu gibi, kentliliğin baskın olduğu bir uzamı, en azından bir süreliğine, ele alıp ehlileştirmek kolaydır; ancak, "Mağripli Berberilere bakacak olursak,

41 Bourdieu, modern Avrupa devletleriyle kıyaslandığında imparatorlukların bütünleşme becerisinin oldukça zayıf olduğunu ve "toplumsal birimlerin yerel düzlemde görece bağımsız halde yaşamaya devam etmesine" izin veren "bir üst yapı gibi göründüğünü" söyler, Pierre Bourdieu, *Sur l'Etat*, s. 297.

42 Gabriel Martinez-Gros, *Ibn Khaldûn*, s. 183.

bunların sayılamayacak kadar çok kabilesi vardır. Hepsi kırsal kökenlidir ve aşiretler ya da klanlar biçiminde örgütlenmişlerdir. Bir kabile ortadan kaldırıldığında, yerine bir başkası geçer ve aynı isyancı ve inkârcı tutumu benimser. Arapların İfrikiye'de ve Mağrip'te devlet kurmasının bu kadar uzun zaman almasının nedeni budur" (s. 432).

İbn Haldun'un analizi, devletlerin kuruluş ve çözülüş süreçlerine yaptığı vurgu nedeniyle, şiddeti bir tür bilinçdışının ya da "itkinin" ve hatta sembolik etkileşimlerin ya da "salgının" ürünü olarak yorumlayan psikolojikleştirici (Gustave Le Bon) ya da "davranışçı" (Robert Park) tüm teorilerin aksi yönde ilerler.[43] Ona göre şiddetin ortaya çıkmasının nedeni, uzamın tamamına yayılmış ve özellikle de tüm çatlaklarına sızmış olan devlet düzeninin, merkezde kendisini yeniden üretemiyor olması ve bağlılığını talep ettiği insanlar nezdinde artık bir anlam ifade etmiyor olmasıdır. Eğer [şiddet], ürünü olduğu düzeni ortadan kaldırırsa, [devlet düzeni] çerçevesini benimsemiş olan ve [şiddeti] kullanan aktörler de onu bir devlet kuracak biçimde yeniden tesis etmekten geri durmayacaklardır.

Dahası, yıkılmış olan düzen, hâkim olduğu uzamda ve bizzat bünyesinde, sayısız bütünleşme ya da radikal muhalefet dinamiğini barındırır. François Furet'nin de belirttiği gibi, burjuva kenti tehdit eden başlıca aktörler, bizzat burjuva kentin evlatlarıdır.[44] Adorno ve Horkheimer da bunu kendi üsluplarınca hissetmiş ve kendi sözcükleriyle şöyle ifade etmiştir: "Medeniyet her zaman barbar dürtüler kadar devrimci dürtüleri de harekete geçirmeye katkıda bulunmuştur. Endüstriyelleşmiş medeniyet, bunun bir adım ötesine geçer: Bu katlanılmaz yaşamı, hangi koşullar içinde sürdürebileceğimizi belirler. Birey, iğrendiği kolektif güce kendisini tes-

43 Bkz. James B. Rule, *a.g.e.*, s. 97-98.

44 François Furet, *La Révolution française*, Gallimard, Paris, 2007, s. 947-948.

lim etmesini sağlayacak enerjiyi dönüştürmek için iğrenme duygusunu kullanmalıdır."[45]

İbn Haldun'un kent teorisini Antik Yunanlarınkiyle karşılaştıran Ernest Gellner şöyle der: "İslâm'da kent, *cemaatin* hem modeli hem de antitezidir."[46] Ancak bir anlamda kent, hatta *her* kent, hem düzeni hem de karşıt düzeni, hem kültürü hem de karşıt kültürleri üretir. 20. yüzyılın köktenci hareketleri de, bu "bütünleşme" ve "bünyeden dışarı atma" arasındaki evrensel ölçekli çelişkilerden beslenmiştir. Buradan yola çıkan Jean Baudrillard, El-Kaide analizini, dünya-sistem analizinden ayırmaz. Elbette El-Kaide, medenileşme süreciyle dışlandığı kentin içine ölümü taşımıştır. Ancak Baudrillard'a göre, İkiz Kuleler çekme ve itme dinamiklerinin merkezi ve modeli olarak kendi yıkımlarında bizzat pay sahibi olmuştur.[47] Baudrillard'dan çok önceleri, Daryush Shayegan da İran Devrimi'nde uygulanan şiddeti Batı'nın ya da daha doğrusu aynı anda *hem* bütünleştirme *hem de* bünyeden dışlama türünden tepkilere yol açma becerisine sahip olan 20. yüzyıl dünyasının çelişkilerinden hareketle incelerken, benzer bir anıştırmada bulunmuştur.[48]

İMPARATORLUK VE İÇ MUHALEFETİN ÜRETİMİ: İSLÂM DÜNYASINDAN ÖRNEKLER

İslâm tarihi, bu olgunun açık bir göstergesidir: "İslâm'ın hâkimiyeti böylece genişleyebileceği doğal sınırlarına vardı. Bu sınırları geçemediler ve ardından geri dönüş başladı. Allah, Arap imparatorluğunun yıkımına izin verinceye kadar bu böyle sürüp gitti" (s. 429). İmparatorluğun tesisi, ay-

45 Theodor W. Adorno&Max Horkheimer, *Kulturindustrie. Raison et mystification des masses*, Allia, Paris, 2012, s. 74.

46 Ernest Gellner, *Muslim Society*, s. 18.

47 Jean Baudrillard, *L'esprit du terrorisme*, Galilée, Paris, 2002.

48 Daryush Shayegan, *Les illusions de l'identité*, Félin, Paris, 1992, s. 286.

nı zamanda onun parçalanması anlamına gelir; üstelik çifte parçalanma söz konusudur. Tıpkı Esavira seçkin taburları gibi,[49] bir iç parçalanmanın kaynağı durumunda olan, din değiştirmiş ve Araplaşmış (ya da tam Araplaşamamış) toplulukları ve özelikle Persleri imparatorlukla bütünleştirmek ve ardından ele geçirilen vilayetlerdeki ve sınır boylarındaki Arap yöneticilere belirli bir özerklik tanımak gerekiyordu. İlk dört halife ve Emeviler döneminde, iktidarın tesisi büyük oranda bu iki etken tarafından belirlenmiş ve bunun her alanda etkileri olmuştur. Halife Hz. Ömer, aşırı genişleme karşısında kaygılı görünmektedir: "Ordunun benden çok uzaklaşmaması ve yardım ulaştırabileceğim mesafede kalması gerekir. İslâm âleminin sınırlarını [buna göre] belirleyiniz."[50] Öte yandan tehlikenin asıl kaynağı bu "düşmanlar" değil, uzaktaki Müslümanlardı. Alfred Louis de Prémare, "Ermenistan'ın ve Azerbaycan'ın fatihi" Huzeyfe'nin (Ebu Huzeyfe bin Utbe, ?-633), askerleri arasında *Kuran*'ın farklı farklı tefsirlerinin elden ele dolaştığını fark edip, Hz. Osman'ı resmî bir tefsir hazırlamak için nasıl sıkıştırdığını anlatır.[51] De Prémare durumu şöyle açıklar:

> Medine'nin birbirine rakip "kentleri", yani *emsâr*, Basra ve Kûfe gibi yeni fetih bölgelerindeki büyük ordugâhlardır. Suriye'nin eski kentlerinde de ordugâhlar vardır [...]. Dolayısıyla [dolaşımdaki] farklı elyazmalarının hikâyesi de, yabancı topraklara yapılan askerî seferlerle sıkı sıkıya ilişkilidir. İslâm fatihleri, artık Medine'de değildir; hatta çok uzaklardadırlar. Hz Muhammed'in ümmeti, dört bir yana

49 Hugh Kennedy, *The Armies of the Caliphs. Military and Society in the Early Islamic State*, Routledge, Londra&New York, 2001, s. 5.

50 Leïla Babès, *L'utopie de l'islam*, s. 87-88.

51 Alfred Louis de Prémare, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Téraèdre, Paris, 2004, s. 71. Konu hakkındaki tarihyazımının durumu için ayrıca bkz. Françoise Micheau, *a.g.e.*

> dağılmıştır. Buna koşut olarak bu askerlerin [elindeki] Kitab-ı Mukaddes, Hz. Osman'ın emirliğinin merkezi Medine'nin denetiminde değildir.[52]

Bu durum merkezin, genişleme sonucunda yarattığı marjlara otortesini yaymanın yöntemlerinden de biridir. Hz. Osman kendi tercihlerini ve dolayısıyla kendi düzenini benimsetmeyi başarır; ama kısa bir süreliğine. Çünkü:

> ... önceki vakanüvisler [...] saldıganların onun evini kuşatarak yaptıkları serzenişleri, onu "elyazmalarını yakmakla" suçladıklarını anlatırlar. Suçlama bazen şu şekilde ifade edilir: "*Kuran* birçok kitaptan oluşuyordu ve sen, onu tek bir kitaba indirdin".[53]

Üçüncü İslâm halifesini öldüren bu saldırganlar, hatırlatmaya gerek var mı bilemiyoruz ama uzak vilayetlerden ve sınır boylarından geliyorlardı; kendi kabilelerinden oluşturdukları orduları kumanda ediyorlardı[54] ve bu ordular geç Abbasi dönemine kadar etkinliklerini korudular.[55] Yörenin, Müslümanlığa yeni geçmiş olan ileri gelenleriyle de uzlaşı içindeydiler.[56]

Aslında İslâmi marjların, –ki bunu hem çeperler hem de devletin bağrında filizlenen radikal muhalefet hareketleri olarak yorumlamak mümkündür– tek burbanı Hz. Osman olmayacaktır: "Mervan bin Hakem'i [623-685] iktidara taşıyan darbe, 64/684 yılında Suriye'de hâkimiyet kurmasını sağlayan Merc-i Rahıt savaşında kendisini destekleyen Ür-

52 *A.g.e.*, s. 82.

53 *A.g.e.*

54 Hugh Kennedy, *a.g.e.*, s. 5, 22

55 Patricia Crone, *a.g.e.*, s. 39

56 İmparatorluğu bir araya getirmeyi başaran Emevi sülalesinden Abdül Malik 695 yılında, Arap vilayetlerine, özellikle de Mekke'ye sadece "merkez"in emrini değil, ayrıca iki hanedanlığın devamlılığının sembolik ve ideolojik işareti olarak Hz. Osman'ın *Kuran*'ını da hâkim kılar, Hugh Kennedy, a.g.e., s. XI-XII.

dünlü ve Filistinli *cünd* [ordugah kentlerindeki] aşiret liderlerinin desteğiyle gerçekleşmişti."[57] Bu darbe, *Mevâliler* gibi İslâm'a yeni geçmiş ya da Arap olmayan gönüllülerden oluşan yeni silahlı güçlerin yükselişinin doğal bir sonucuydu.[58] Bu güçler arasında "Suriyelilerin hâkim olması", özellikle Iraklı başka grupların, halihazırda yarı özerk bir bölge olan Horasan'daki gibi az çok sürekli ayaklanma halindeki grupların askerî tepkilerine neden oldu.[59] Mısır'da da askerî muhalefet görünür bir hal almıştı: "126/744 yılında, [Mısır valisi] Hafs bin Velid 300.000 asker toplama yönünde bir emir aldı (*farada furud*). Bunlara Hafsiya deniyordu ve Arap olmayan topluluklardan seçilmişlerdi. Hafs, sonraki yıl görevden alındı ve topladığı askerler terhis edildi; ancak askerler bu karara şiddetle karşı çıktılar, yeni valiyi devirdiler ve Hafs'ın yeniden göreve getirilmesini ve *divan* siciline yeniden kaydolunmayı talep ettiler."[60] Nihayet Abbasiler döneminde, Türki unsurlar başat askerî güç olmakla kalmadı, en büyük tehlike ve hatta hilafet iktidarına karşı bir şantaj unsuru haline geldiler.[61] Crone'un belirttiği gibi, [bu unsurlar] Araplara kıyasla büyük bir avantaja sahipti: "Orta Asyalı barbarlar, fetihten önce kendi iç savaşlarını vemiş ve kendi devlet yapılarıyla gelmişlerdi; [bundan dolayı] örgütlülükleri devam ediyordu. Ancak Araplar sadece sekiz yıllık bir süre zarfında, ilk iç savaşlarını devlet örgütlenmesi yaratmak için, ikincisini onu ayakta tutmak için ve üçüncüsünü de bu örgütlenmenin köhnemiş olduğunu kanıtlamak için vermek zorunda kalmışlardı."[62]

---

57 *A.g.e.*, s. 31.

58 Patricia Crone, *a.g.e.*, s. 38.

59 Hugh Kennedy, *a.g.e.*, s. 40-47.

60 *A.g.e.*, 2001, s. 48.

61 *A.g.e.*, s. 135-139.

62 Patricia Crone, *a.g.e.*, s. 29.

İMPARATORLUK VE MÜŞTERİLERİ. KİM KİMDEN NE ÖĞRENİR?

Daha önce de belirttiğimiz gibi marjlar, radikal muhalefetin ortaya çıktığı yerler olduğu kadar doğduğu toprakların sınırlarını aşan siyasal bir matrisin de merkezidir: "Kureyşlilerin sahip çıktığı İslâmi misyon, evrensel bir karaktere sahipti ve Arapların birlik ruhu, tüm diğer milletleri mağlup etmelerini sağlamıştı. Ancak günümüzde ülkelerin yönetimi, orada hâkim *asabiyete* sahip olanlara verilir. [Bir ülkenin hükümdarı Kureyş soyundan olan değil, o bölgede kuvvetli bir *asabiyete* sahip olan kişidir]" (s. 430). Bu sonuç, imparatorluğun doğal sonunu ifade eder; imparatorluk, genişlediği ölçüde *asabiyet* olanaklarını evrenselleştirir ve kendi aleyhine dönebilecek bir iktidarı kurma gücüne sahip grupların oluşmasına yol açar. Bir karşıt güç haline gelmek, imparatorluk marjlarının başat arzusu haline gelir ve imparatorluk da bizzat bir model haline gelmiş olduğu ve kendi kültürünü, dilini, dinini, hukuki norm ve sistemini, askerî öğreti ve pratiklerini başkalarına "öğretmiş olduğu" için kırılganlaşır. İmparatorluğun yetiştirdiği çömezlerin elinde sadece taklit edebilecekleri bir model olsa da, boyun eğdirecekleri başka efendiler ya da yenecekleri başka düşmanlar vardır.

Bu bağımlılık ve/veya öğrenme süreci de zaten sonsuza kadar tek yönlü olarak sürmez. Egemen konumdakilerin birçoğu nihayetinde eski zamanın ezilenlerine boyun eğmek zorunda kalırlar. İbn Haldun bunun kanıtı olarak, Abdullah bin Mervan'ın (?-863) Nevbe [Nubiya] kralı ile karşılaşması üzerinde ısrarla durur. Oldukça şaşırmış olan kral, "Kitab-ı Mukaddes size haram kıldığı halde neden içki içiyorsunuz?" ve, "Neden atlas, ipek ve altınlarla süslenmiş kıyafetler giyiyorsunuz?" diye sorar. "İktidarı kaybettik ve Arap olmayan bir milletten aldığımız yardımla zafer kazandık; bunlar dini-

mizi kabul ettiler ama bize rağmen bu kıyafetleri giydiler," (s. 497). Tarihteki bu rol ve yer değişiklikleri, sadece uzak geçmişte yaşamış değildir: Olivier Dabène ve kitabında yer alan diğer yazarlar,[63] 2000'li yıllarda demokrasi ile otoritarizmi birbirinden ayıran sınırın belirsizleşmiş olması nedeniyle Güney'in artık birçok Kuzey ülkesi için –birçok alanda– model haline geldiğini açıkça gösterirler.

BARBARLIĞIN BİLEŞENLERİ

İbn Haldun, tarihe "barbarlar" ile "medenileri" birbirinin karşısına koyan ikili ve ilerlemeci bir anlayışla yaklaşmaz. O, medeniyetin zıddı olarak barbarlık ile değil, daha ziyade medeniyetin çöküşü ve medeniyetten çıkış ile ilgilenir. Hatta İbn Haldun'u okuduğumuzda, medeniyetin tek düşmanının, yolu daha önce medeniyetten geçmiş unsurlar olabileceği izlenimine kapılırız; başka bir deyişle, "medeniyetten çıkış", çöküş ve bunlara eşlik eden köleleşme, *evvelce* medenileşmiş, hatta bir "medeniyet" tesis etmiş olmayı ve *artık* ona sahip olmamayı gerektirir; ki bu da oldukça ağır bir bedel ödemek anlamına gelir. Bu İbn Halduncu bakış açısı, evrimsel tarih anlayışının öncüllerini alaşağı ettiği için nefes kesicidir.

Tersine, ona göre "köken", başka bir deyişle *bedeviyet*, kesinlikle barbarlıkla eş tutulamaz; kaba da olsa başlı başına bir medeniyet olarak *bedevilik,* filizlenmeyi bekleyen bir kent medeniyetinin tüm imkânlarını içinde barındırır. İbn Haldun bu anlamda belirli bir İslâmi geleneğin takipçisidir: "Klasik dönemin Müslüman coğrafyacı ve seyyahlarının gözünde 'medeniyet', ayırt edici niteliklere sahip olsa bile görelidir: Hiçbir millet, hiçbir ülke onu tekeline alamaz; dün-

63 Olivier Dabène, Vincent Geisser & Gilles Massardier (dir.) *Autoritarismes démocratiques et démocraties autoritaires au XXIe siècle: convergences Nord-Sud. Mélanges offerts à Michel Camau*, La Découverte, Paris, 2008.

ya üzerineki hiçbir yer, onun tüm niteliklerini bünyesinde barındırdığı iddiasında bulunamaz. [Medeniyet], özü gereği çoğuldur."[64] Dolayısıyla burada sadece parçalılık olgusu ile belirlenecek bir dünyadan, sadece içerideki anlaşmazlıklara "aracılık eden" kişinin küçük bir iktidar sahibi olacağı "devletsiz bir toplum"dan oldukça uzaktayızdır.[65] Hatta bu dünya, "Arap lider" Abdülkadir'in teslim alınmış olmasını memnuniyetle karşılayan Engels'in Cezayir'de gördüğü "barbarlıkla" uzaktan yakından ilgisizdir.[66]

İbn Haldun'un Bedevilere *low culture*[67] statüsü tanımadığını söylemek abartı olmayacaktır. Tersine, dillerini bile tam olarak bilmeyen cahiller olarak tasvir ettiği ve avam yaşam biçimlerinden nefret ettiği kentli Arapları, bir anlamda hor görür. İbn Haldun *high culture* olanaklarını, ondan tümüyle mahrum olanlarda aradığı için, kuşkusuz François Guizot'nun yaklaşımıyla bağdaşmaz addedilecek,[68] ancak Kont

64 Abdesselam Cheddadi, *Ibn Khaldūn*, s. 229.

65 Gilbert Grandguillaume, "Introduction: comment a-t-on pu en arriver là?", Muhammed Benrabah, Abdenour Djelluli&Nabile Farès, *La violence en Algérie* içinde, Odile Jacob, Paris, 1998, s. 31.

66 "Özgür haldeki tüm bu barbar halklar, uzaktan bakıldığında onurlu, asil ve şanlı görünürler; ama yakından baktığınızda tıpkı en medeni milletler gibi, kâr hırsıyla yanıp tutuştuklarını görürsünüz. Aralarındaki tek fark, kullandıkları yöntemlerin daha kaba ve vahşi olmasıdır. Bununla birlikte, modern *burjuva*, beraberinde getirdiği medeniyet, sanayi, düzen ve 'Aydınlanma' ile feodal beylere ya da yağmacılara ve bunların ait olduğu toplumların barbarlık durumuna yeğ tutulabilir", René Gallissot&Gilbert Badia (dir.), *a.g.e.*, s. 25. René Gallissot Marx'ın Hindistan toplumunun bilinen bir tarihi olmadığını ileri süren 1853 tarihli bir metnini alıntıladıktan sonra ("onun tarihi sadece işgalcilerin tarihidir"), Marx ve Engels'in, Avrupa'nın marjı olarak tanımlayabileceğimiz İrlanda için geliştirdikleri modeli, dünyanın marjı haline gelmiş olan "deniz aşırı" coğrafyaya aktarmayı başaramadıklarını belirtir, *a.g.e.*, s. 120.

67 "Yüksek kültür, az çok normatiftir; kendisini beşeri davranışların modeli olarak görür ve alt [alçak] kültürü sefil bir bozulma ve bir sapma addederek hor görür", Ernest Gellner, *Encounters with Nationalism*, Blackwell, Oxford&Cambridge, 1994, s. 39.

68 "... bana kalırsa, *medeniyet* sözcüğünün içerdiği ilk olgu, [...] ilerleme, gelişme olgusudur. [Bu sözcük] ilk elde, ilerlemekte olan bir halk fikrini çağrıştırır; yer değiştirmek için değil durumunu değiştirmek için ilerleyen, durumu geli-

Volney'inkiyle bir anlamda uyuşacaktır: "... bu aynı halklar aydınlanıyor, medenileşiyor; öyle ki bilimlerin ve sanatların geliştiği yüzyıllara vardıklarında, karanlıkları ve gecenin sessizliğini korku dolu ve hastalıklı imgeleriyle çoğaltan hayaletler, cinler ve periler, nasıl ki şafağın ilk ışıklarıyla ortadan kayboluyorsa, burada da bir dolu mucizevi, doğaüstü olay ve her türden canavar, onların ışığı karşısında erir gider."[69]

İbn Haldun'un bahsettiği Bedevilik durumu, bir şiddet durumuna işaret etmez; tersine Bedevilik, silah gibi kaynaklara az çok eşit biçimde erişebilme olgusundan hareketle tesis ediliyor olmasına rağmen, içinde belirli bir düzen barındırır. Bedevilerde kontrol edilemez bir şiddetten bahsedemeyiz; çünkü şiddet düzenlenmiş, hatta bir sisteme bağlanmıştır. Ayrıca okumasında da gördüğümüz üzere, İslâm devletlerindeki marjlar, şu ya da bu zaferle nam salmış ya da öne çıkmış, az çok devlet biçiminde örgütlenmiş yapılar tesis edebilecek, hatta yeni etnik gruplar oluşturabilecek beceriye sahip, Roma İmparatorluğu dönemindeki "barbar" kabileler gibi "atalarından" miras "geleneklerini" benimsetebilecek karizmatik ve/veya askerî önderlere sahiptir.[70] Kırsal temelli tutkular barındıran bu güçler, devletin çözülmeye başladığı bir ortamda ön plana çıkarlar; ancak bu "ganimet"ten faydalanmak için, söz konusu güçlerin parçası olduğu kabile dünyasının *önceden* düzenlenmiş olması gerekir. Bu "dünya" aslında, devletin "çözülme krizi" esnasında yaşamını devam ettirmesini sağlayan bir iç ahenge ve kendine özgü hiyerarşik yapılara sahip, mobilize edilebilir beşeri kaynaklara sahiptir. Elindeki bu koz sayesinde, mevzide kalan ve tek

---

şip daha iyi bir hal alan bir halk... İlerleme, gelişme fikri bence *medeniyet* sözcüğünün içerdiği temel düşüncedir", François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, Hachette, Paris, 1985, s. 62.

69 Constantin-François Chasseboeuf de Volney, *La loi naturelle. Leçons d'histoire*, Garnier, 1980, s. 99.

70 Bkz. Patrick J. Geary, *a.g.e.*, s. 102

karar mercii olabilecek durumdaki ileri gelenler tarafından idare edilemeyen kent hızla çöküşe geçerken, yeni bir dinamik güç ortaya çıkarabilir.[71]

İBN HALDUN VE TOYNBEE

Bu konuda İbn Haldun ile karşılaştırılabilecek tek düşünür, sözcüğün antik anlamıyla, yani imparatorluğun marjları anlamıyla "barbarlık" hakkında oldukça özgün bir bakış açısına sahip olan Arnold Toynbee'dir. Toynbee, tıpkı İbn Haldun gibi, marjların nasıl oluştuğunu sorgular. Ancak ona göre, iki güç mevcut düzeni yıkmak için bir araya gelir: Bunların ilki, İbn Halduncu terminolojiyle bir *davayı* sırtlayan barışçıl bir iç güç; ikincisi ise bir tür *asabiyete* ve askerî güce sahip bir dış güçtür. Bir araya gelen ama ihtilaflı iki güç: Aradaki ayrım önemlidir ama sadece ilk aşamada. Aslında ikisi arasında hızla bir kaynaşma gerçekleşir: Barbarların Hıristiyanlaşması, *asabiyet*lerinin bir *dava* sayesinde güçlenmesini sağlar ve bunun karşılığında [Hıristiyan] dinî *dava*ya da ihtiyaç duyduğu dayanışma ve bütünleşme yapılarını bahşeder. François Furet'nin de Gibbon'u yorumlarken ileri sürdüğü gibi: Din, bizzat "barbar" hale gelmeksizin "barbarlığın zafer kazanmasına" yardım etmiştir.[72]

Toynbee'nin yönelttiği sorulardan biri, geri kalmış bir toplumun, ilerlemiş olan bir diğer topluma üstünlüğü hakkındadır:

> Neden "barbarlar" nihayetinde Yunanistan'a varmıştı? Çünkü daha gelişmiş bir medeniyet ile daha ilkel bir diğer medeniyet arasındaki sınır sabit hale gelirse, terazinin kan-

71 Bazı durumlarda, bu ileri gelenler yine de etkili olabilir ve 12. yüzyıl eşiğinde Sevilya'da olduğu gibi, kenti tekrar ele geçirmek için katı kurallar koyabilirler. Bkz. Foulon&Emmanuelle Tixier du Mesnil, *a.g.e.*, s. 277-279.

72 François Furet, *L'atelier de l'historien*, Flammarion, Paris, 1982, s. 195.

tarı dengede duramaz ve zamanla geri kalmış olan toplum lehine ağır basmaya başlar...

Tarihin bu kısmını araştıran kişi için, Hıristiyanlar ve Barbarlar, aşağı ve yabancı bir dünyanın yaratıkları gibi, hatta denebilir ki, nihai aşamasındaki Yunan-Roma (ya da daha doğru bir deyişle Helen) toplumunun *alt* ve *dış* proletaryası gibi görünecektir. Helen kültürünün, Markus Aurelius da dahil tüm büyük üstatlarının, onların varlığını neredeyse tümüyle göz ardı ettiğini gösterecektir. Hıristiyan Kilisesini ve barbar akıncı güruhunu, Pön savaşları yüzünden yavaş yavaş yıpranan Helen toplumu bünyesinde beliren bir maraz olarak tanımlayacaktır.

Burada antik anlamıyla kullanılan "proletarya" sözcüğüyle Toynbee'nin kastettiği şey, "bir toplum bünyesinde yer alan, ancak manevi açıdan onun parçası olmayan bir grup"tur.[73] "İç proletarya" "bitkin ve isyankâr" iken; dış proletarya "bütünleşmeye şiddetle direnç gösterir":

> Herhangi bir toplumun tarihinde, yaratıcı azınlık, egemen azınlık haline gelip artık layık olmadığı konumunun gücünü kullanarak kendini zorla kabul ettirmeye çalışırsa, yönetici unsurdaki bu nitelik değişimi, karşı safta bir kopuşa neden olur: Proletarya artık efendilerine hayranlık duyup onları taklit etmez ve köleliğe karşı ayaklanır.

Bu durum, üç nedenden dolayı medeniyetin çöküşüne yol açar:

> Azınlığın yaratıcı iktidarının başarısızlığa uğraması; çoğunluğun hayranlığının son bulması ve onları taklit etmekten vazgeçmesi; bir bütün olarak toplumdaki birlik ve ahengin bozulması.[74]

73 Arnold J. Toynbee, *a.g.e.*, s. 17.

74 *A.g.e.*, s. 273.

Toynbee şöyle devam eder: "Ayrıca, eski medeniyetten yenisine geçişte, üç etken öne çıkar: Eski toplumun nihai aşaması olarak evrensel bir devlet; eski toplum bünyesinde ortaya çıkmış bir Kilise ve bu Kilise'nin içinden bir yenisinin türemesi; barbar bir kahramanlık çağının kaotik biçimde başlaması. Bu üç etken içinde en önemlisi ikinci unsur; görece en önemsizi ise üçüncüsüdür."[75] Toynbee, İbn Haldun'un üslubuna yakın bir tarzda "medeniyetlerin, bir katilin eliyle yıkıma uğramadığını", tersine aslında yıkımlarını kendi elleriyle hazırladıklarını ileri sürer:[76] "Liderler yönetme işini bıraktıklarında, iktidarı elinde tutmak bir suistismale dönüşür. Kitle başkaldırır, efendiler ise düzeni yeniden tesis etmek için askerî yöntemlere başvurmaya başlar."[77]

Medeniyetten barbarlığa geçiş, –medeniyet tarafından yeniden biçimlendirilmiş ve sözcüğün kaba anlamıyla "barbar" olmaktan çıkmış bir barbarlığa geçiş–[78] genel bir olgu olarak, yani birden fazla alanda karşımıza çıkabilir. Ancak [bu geçiş], döngüsel olmak ve eski toplumun çöküşü sonrasında gerçekleşmek zorunda değildir: "Zamanın dokuma tezgâhında aralıksız şekilde bir ileri bir geri hareket eden mekik, bütün bu zaman içinde, aynı yapının sonsuz tekrarını değil, gelişmekte olan bir deseni içeren bir halı meydana getirir."[79] Ayrıca diğer kültürlere karşı oldukça saygılı olan Toynbee'ye göre, tüm insanlığı aynı medeniyetin parçası sayan "medeniyet birliği" fikri, Batı'nın ötekilere dayattığı tahakküm ilişkilerinden kaynaklanan bir hatadır.[80]

Toynbee, bu kuralın istisnasını ve aynı zamanda onunla uyumlu bir olguyu İslâm dünyasında bulur. İslâm dünyası

75 *A.g.e.*, s. 22.

76 *A.g.e.*, s. 303.

77 *A.g.e.*, s. 303.

78 Bkz. Patrick J. Geary, *a.g.e.*, 2004.

79 Arnold J. Toynbee, *a.g.e.*, s. 280.

80 *A.g.e.*, s. 45.

bu kurala uygundur, çünkü "Hz. Muhammed, Roma İmparatorluğu ile Arabistan arasındaki ilişkilerin kriz halinde olduğu bir dönemde, imparatorluğun Arap dış proletaryasından faydalanmış" ve "karşı enerji boşalması biçiminde bir tepkinin" açığa çıkmasını sağlamıştır. Ayrıca, kurala uygundur çünkü İslâm Peygamberi "Roma yaşamının iki unsurunu", yani tektanrıcılığı ve düzene-yasaya bağlılığı bir araya getirdiği için burada bir asimilasyon sürecinden de bahsedilebilir.[81] İslâm dünyası aynı zamanda bir istisnadır, çünkü: "İlk Müslüman Arapların fetihleri, tarihin ritmine uygun biçimde, İskender'in sarsıcı akınlarına bir cevap niteliğindedir. Onlar da İskender'in akınlarında olduğu gibi, kısa süre zarfında dünyanın çehresini değiştirmiştir. Ancak dünyayı Makedonların tarzında tanınmaz hale getirmek yerine, ona geçmişteki çehresini geri vermişlerdir."[82] Toynbee'ye göre, Pers modeli İslâm dinine geçmiş Araplar'a hızla "evrensel bir devlet" tesis etmeyi sağlayacak açık ve doğrudan bir çerçeve sunar.[83] Gerçekte vahiy, kurucu referanslar, *Kuran* külliyatı, ilahiyat, devlet ve siyaset kültürü olarak İslâm, sahip olduğu her şeyi seleflerine borçludur.[84]

İbn Haldun'un görüşleri, Arap imparatorluğunun neden zorunlu olarak önce Pers, ardından Türk geleneğinden ve Berberi imparatorluğunun da Arap geleneğinden geldiğini anlamamızı sağlarken, Toynbee Osmanlı İmparatorlu-

81 *A.g.e.*, s. 253.

82 Toynbee'nin yorumuna karşıt, İslâm'ın emperyal biçimde ortaya çıkışını reddeden bir okuma için bkz. Ernest Gellner, *Muslim Society*, *a.g.e.*, s. 4.

83 Arnold J. Toynbee, *a.g.e.*, s. 25.

84 Özellikle bkz. Alfred Louis de Prémare, *a.g.e.* ve Jonathan P. Barkey, *a.g.e.*, s. 62-65. Toynbee'ye kıyasla daha kültüralist ve "alanlar" olarak tarif edilen medeniyet anlayışıyla daha "parçasal" bir yaklaşım sergileyen Braudel de bu görüşü paylaşır: "O halde İslâm'ın hayat hikâyesi, ilk fetihlerin gerçekleştirildiği on yıllık süre zarfında Hz. Muhammed'in yaptığı çağrıyla başlamaz. İslâm'ın tarihi, Yakın Doğu'nun bitimsiz tarihiyle birlikte yürür", Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, Flammarion, Paris, 2008, s. 91 [*Uygarlıkların Grameri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2014].

ğu'nun aynı zamanda ortodoks bir evrensel devlet teşkil ettiğini açıklar: "Osmanlı İmparatorluğu'nda ortodoks Hıristiyan topluluk, yabancı bir kültürün ve inancın müdahaleleri sayesinde, ortodoks Hıristiyan âleminin vazgeçemeyeceği ve tek başına kurma becerisi gösteremediği evrensel bir devlete sahipti. Ortodokslar bu acziyetlerinin bedelini, kendi yuvalarında tebaa haline gelerek ödediler."[85] Hatta Toynbee Osmanlıların uzun ömürlü oluşu hakkında şöyle der: "Osmanlı, ekonomik düzlemde bir asalak olmasına rağmen ortodoks âlemine, kendi başına tesis edemediği evrensel devleti sağlayarak somut bir siyasal gaye sunmuş oldu."[86]

PEKİ YA DEVRİM?

İbn Haldun, İslâm'ın asırlar öncesinde olduğu kadar yakın tarihinde de yaşanan radikal bir kopuş olarak "Abbasi momenti"nden ve elbette Muvahhid iktidarının ortaya çıkışından etkilenmiş olsa da, iktidar krizi durumunda devrimci bir çözüm öngörmez.[87] Burada, İbn Haldun'un "tarihsel olarak gözlemlenen" ile "normatif olarak tahayyül edilebilir olan" arasında bir ayrıma gittiğini görürüz. "Devrim", bir seçenek olarak mevcuttur ve gözlemlenebilir; ancak istikrarı derinden sarsacağı endişesiyle insanları ürkütür. Abbasilerin yükselişi hakkında, Crone'un da belirttiği gibi:

> ... devlet [*dawla*], iktidarı gasp eden Emevileri ortadan kaldırmış, Hz. Muhammed'in ailesinin, Ehl-i beytin intikamı-

85 Arnold J. Toynbee, *a.g.e.*, s. 147.

86 *A.g.e.*, s. 175. Öyle ki "barbarlığın ve dinin değil, batılılaşmanın zaferine" tanıklık ediyoruz. "Osmanlı imparatorluğu'nun yükselişinin gerçekte katkı sunduğu ilerleme budur", *a.g.e.*, s. 293.

87 Abbasi iktidarının, Sünni İslâmı pekiştirmek ve Emevi Hanedanlığı'nın kliyentalist tahakküm mantığıyla aynı çizgide yerini almak için, tarihsel strateji gereği *in fine* Alevi isyanlarını bastırmak durumunda kalması, bu olayın İslâm tarihindeki devrimci bir istisna hali olmasını engellemez.

nı almış, hilafette hak sahiplerinin hanedanlığını yeniden kurmuş ve yeryüzüne adalet dağıtmış olan, binyılcı bir dönemeç, ilahi bir olaydı: İntikam taburlarının kara sancakları, yıkılan hanedanlığın kaderinde yazılı olan şiddet, ilk halifelerin Mehdici isimleri ve devrim ile İslâm'ın doğuşu arasında kurulan analoji, kurtuluş gününün geldiğinin işaretleri sayıldı.[88]

Yine bu konuda –dile getirilenler ama özellikle de dile getirilmeyenler üzerinden– İbn Haldun ile Toynbee arasında bir karşılaştırma yapılabilir. Elbette İbn Haldun'un 1789 ve 1917 kadar istisnai ve evrensel anlara tanıklık etmemiş olduğu doğrudur. Bu tarihler Toynbee'ye göre azınlıkların iktidara dayattığı tıkanmalardan bir çıkış yolu oluştururlar:

> ... devrimler, gecikmeyle gelen taklitçi fiiller ve bu fiillerle orantılı olarak beklenebilecek şiddet edimleridir. Her devrim, başka bir yerde yaşanmış diğer bir olayla ilişkilidir. [Devrimlerin] tarihsel kökenlerini incelediğimizde, sadece kendinden menkul nedenlerle patlak vermediklerini, dış güçlerin faaliyetleri sonucu ortaya çıktıklarını görürüz.

Bunun devamında, devrimlerin içerdiği şiddetin nedenini şöyle açıklar:

> ... devrimler, eski kökleşmiş kurumların baskı altında tuttuğu ya da ket vurduğu yeni toplumsal güçlerin, bunlar karşısında kazandığı gecikmiş zaferinin bir sonucudur. Tıkanma ne kadar büyükse, baskı o kadar yoğun biçimde uygulanacaktır; baskı ne kadar yoğunsa, tutsak güçleri özgürleştirecek patlama, o kadar sert ve şiddetli olacaktır.[89]

88 Patricia Crone, *a.g.e.*, s. 65.

89 Arnold J. Toynbee, *a.g.e.*, s. 309.

Tıpkı İbn Haldun'da olduğu gibi Toynbee'de de, aslında silahtan ve şiddetten beslenen bir güç, kendi yıkımını ya da en azından kanlı biçimde parçalanışını hazırlar; tıpkı Asuriler, "Yeniçeriler", hatta İskenderiye'yi yıkan ilk Müslümanlar gibi: "Arapların bu yağmacı faaliyetleriyle, on iki yıllık fetih sürecinin ardından yirmi dört yıl boyunca kardeş kıyımı yaşandı."[90] Toynbee'de ayrıca Pierre Hassner'ın tabiriyle "burjuvazinin barbarlaşması" türünden bir teorinin izleri de sürülebilir.[91] Başka bir deyişle, süreç olarak medeniyet, hoşgörüsüzlük unsurlarını, hatta artık kent olarak kabul etmediği bir uzamda ve zaman zaman da bizzat kendi bünyesinde saf yıkımı daima içinde barındırır. Böylece, tıpkı İbn Haldun gibi, (terimin antropolojik anlamıyla) "ilkel dünya" ile ilgili şu saptamayı yapar: "[...] bu koşullar altında insanlar, Tanrı'nın her yerde ve her şeye kâdir olduğunu görmezler ama Tanrı'ya başka adlar ve başka biçimler altında inananlarla kurdukları ilişkilerde, hoşgörüsüzlük günahına da düşmezler. Vahyin, tevhid ve kardeşlik anlayışını getirirken aynı zamanda hoşgörüsüzlüğü ve zulmü de teşvik etmiş olması, belki de insanlık tarihinin en büyük ironilerinden biridir."[92] Fransız Devrimi'nin devamında icat edilmiş olan "devrimci demokrasi" için de aynı durum geçerlidir. Toynbee'ye göre, devrimci savaşlar demokratikleşmenin bir sonucudur; Fransız orduları, asıl gücünü savaşın sanayileşmesinden ya da "Napoléon'un dehasından" değil, "yeni Fransız ordularının devrimci coşkusundan" alır.[93]

Toynbee'den önce Élie Halévy'nin, ondan sonra ise François Furet'nin de gördüğü gibi, Birinci Dünya Savaşı'nı bu kadar kanlı ve bu kadar müphem kılan şey, savaşın burju-

90 *A.g.e.*, s. 374-375.

91 Pierre Hassner, *La revanche des passions*, Société des amis de François Furet, Paris, 2004.

92 Arnold J. Toynbee, *a.g.e.*, s. 329.

93 *A.g.e.*, s. 313.

va kenti yerle bir ederken aynı zamanda tümüyle demokratik olmasıdır.[94]

Bir anlamda Abbasilerin ve Muvahhidlerin yaşadığı kırılma anları ve yürüttükleri kanlı savaşlar hakkında İbn Haldun'un eserlerinde ancak satır aralarında sezebildiklerimizi, net sözcüklerle ifade etmeden de olsa kaleme alan kişi Toynbee olmuştur.

94 Élie Halévy, *Correspondance,1891-1937*, Fallois, Paris, 1996. (François Furet'nin önsözüyle yayımlanmıştır).

SONUÇ YERİNE

Hangi Tarihsel ve Siyasal Teoloji?

> Mitolojik anlatıların nihai hedefi, söylediklerinin ötesinde şu mesaj olmuştur: "Nereden geldiğini asla sorgulamayacaksın", "İthamlarla, sansürlerle, tabularla [kökenine dair] sorgulamanı boşa çıkaran, tüm taleplerini hayalî ve dilsiz bir maruzata indirgeyen sistemimle *ad vitam aeternam* yetineceksin". Bu konu hakkında "neden" diye sormaktan vazgeçeceksin. Benim "çünküm" ile yetineceksin; bunun ötesi yok.
>
> – ALİ MAGOUDI[1]

Metnimizin başında, tikel ile evrensel arasındaki acı ama kaçınılmaz bir diyalektikten bahsetmiştik. [Bu diyalektik] dinin farklı anlamlara ve konumlara sahip olduğu farklı tarihsel uzamlar arasında –kuşkusuz verimli ve keşifsel– karşılaştırmalar yapmamızı ama aynı zamanda "her şeyin sabit kalması koşuluyla..." mantığından da çıkmamızı gerektirir. Din, iktidar ve toplumsallık arasındaki ilişkilerin doğası kadar, dinin devleti meşrulaştırma ve devletin meşruiyetini yıkma, katı pratikler ve öğretiler sayesinde kendini dayatma kapasitesi de bir "kültürel iklimden" diğerine büyük farklılıklar gösterir. Ayrıca dünya üzerinde yaşanan krizler karşı-

1 Ali Magoudi, *Quand l'homme civilise le temps. Essai sur la sujétion temporelle*, La Découverte, Paris, 1992, s. 178.

sında dinî öğenin sarsıldığı ya da güçlendiği anları da sorgulamamız gerekir. Bir örnek vermek gerekirse:

> 1755 yılında gerçekleşen Lizbon Depremi ve bunun *teodiseye* verdiği büyük hasar, Avrupalıların bugüne kadar yaşadığı en büyük güven bunalımlarından biri olarak kabul edilir; ancak bu, aynı zamanda Avrupa nüfusunun, yaşam tarzlarının teminatı olarak gördüğü *pratiklerin* de *krizi* olmuştur [...]. 1755 yılı, bir çağın dönüm noktası halini almıştır. Halkın büyük bir bölümünü dinî açıklamalarla teskin etmek mümkün olmamıştır. Tam tersine, tarihi yorumlamak konusunda Hıristiyan dininin otoritesi o kadar zayıflamıştır ki, basit bir yer sarsıntısı bile aleyhine dönüverm ştir. Dolayısıyla sarsılan güveni yeniden tesis etmek konusunda [dinî] pratikler artık kabul görmez olmuştur.[2]

Hiç şüphe yok ki böylesine büyük bir felaket İslâm âleminde yaşansaydı, hükümdara sessizce beddua edilir, ama ortalıkta "Allah büyüktür" şiarı dillendirilirdi.

İbn Haldun'un hem dinini hem kültürünü, yaşadığı uzamı, gözlemlediği tarihi ve çağı ifade eden İslâm, diğer iki tentanrıcılıkla, ama en çok da ilkiyle birçok benzer özelliğe sahiptir. Ali Magoudi [Yahudilikle ilgili] şu yorumu yapar: "İbrani çağı gösteriyor ki, zamanı yargılamak için gerekli kavramsal araçlar, insanı dünyanın kökeniyle ilgili bir mitolojiye hapseden süreçlerin bir parçasıdır. Bu mitolojide, köklere dair o hiçlikten sıyrılabilmek için iki unsur birlikte var olmalıdır. Bir yandan, doğuştan ebedilik sıfatını taşıyan, dışsal etkilerden azade, bir anlamda çok 'doğal' kalmış, hâkim bir iktidarın uygunsuz pratiklerinin gerçekleştiği bir yer. Diğer yandan, geçici olarak, Öteki'nin, 'Asla başlangıçtaki saf halinle kalmayacaksın. Aileni bir dışsallık düzleminde biçimlendireceksin' biçimindeki mesajının izini barındı-

2 Jan Philipp Reemtsma, *a.g.e.*, s. 42-43.

ran bir dünya."[3] İbn Haldun'a göre (ki aslında bu tüm İslâmi tarihsel-siyasal kültür için de geçerlidir), peygamberlik mucizesinin belirişi de, dünyevi mantık karşısında ortadan kalkması da Yaradan'ın eseridir. Sorgulanamaz ve *sorgulanmaması gereken* ulvi mantık, iktidarı meşrulaştırır ve ona itaat edilmesini buyurur; ama aynı zamanda onun neden kaçınılmaz bir biçimde çökeceğini de açıklar.

Diğer tektanrıcılığın, yani Hıristiyanlığın hâkim olduğu, ama "pagan" çağa duyulan nostaljinin kimi zaman açıkça ifade edildiği Avrupa'da durum tamamen farklıdır. Örnek vermek gerekirse, Machiavelli'ye göre Hıristiyan etiği kent açısından sorun oluşturur[4] çünkü kentteki ataletin nedenlerinden biridir:

> ... pagan dini sadece zaferlerle nam salmış insanları, ordu komutanlarını, devlet adamlarını yüceltir. Bizin dinimiz ise eylem adamlarından çok kendilerini iç dünyalarına adamış alçakgönüllü kişileri yüceltir. [...] Bu yüzden [Hıristiyanlığın] ilkeleri, bence halkları daha zayıf hale getirmekte, onları kolaylıkla kötü insanların kurbanı olmaya itmektedir. Bu kötü insanlar, cennete gidebilmek için dayak atmaktan çok dayak yemeye hazır olan insanlara korkusuzca zulmedebileceklerini görmüşlerdir.

Machiavelli elbette San Pierro'nun halefini (fazla) gücendirmemek için birkaç alışılageldik tedbir de alır: "Ama eğer bu dünya kadınsılaşmışsa, eğer gökler savaştan caymış gözüküyorsa, bunun suçlusu dinimizi erdeme [*virtù*] göre değil, tembelliğe göre yorumlayanlardır."[5] İncil söz konusu olduğunda da Yeni Ahit'ten ziyade Eski Ahit'i tercih ettiği

3 Ali Magoudi, *a.g.e.*, s. 109.

4 Akt. Claude Lefort, *Écrire à l'épreuve du politique*, Agora-Pocket Press, 1992, s. 145.

5 Nicolas Machiavelli, *a.g.e.*, s. 519-520.

açıktır: "İncil'i sağduyuyla okuyan herkes, Musa'nın On Emre riayet edilmesini sağlamak için, ona karşı gelen ve sadece hırslarıyla hareket eden sayısız insanı öldürmeye *mecbur kaldığını* görecektir."[6]

Machiavelli'ye göre *Cahiliye*, Hıristiyanlık öncesi bir çağa değil, tam da Hıristiyan binyılına denk gelir. Machiavelli, bir tür otosansür uygulayan İbn Haldun gibi, Papalık otoritesine tâbi olan "kutlu prenslikler"den bahsetmeyeceğini söyler;[7] ama tıpkı Kilise gibi onlardan da hiç hoşlanmadığı gayet açıktır: "Kilise, hiçbir zaman İtalya'nın tümüne hâkim olacak kadar güçlü olamamış, bir başka gücün de ülkeye girmesini engelleyecek kadar etkili olmuştur. İtalya işte bu yüzden tek bir önder himayesinde birliğini sağlayamamıştır."[8] Öte yandan Machiavelli'ye göre asıl mucize Antik Roma'dır, ama *tüm* mucizeler gibi rasyonel bir siyaset biliminden hareketle siyasal olarak *açıklanması* ve aynı anda hem yüceltilmesi hem de *eleştirilmesi* gerekir.[9]

Hıristiyanlık, Machiavelli'den çok sonra, bu dünya ile ilgili meseleleri idare edebilmek için bünyesine büyük ölçüde rasyonellik eklemek zorunda kalır: "Daima kilise otoritesiyle, tümüyle dışsal ve doğrudan ilahi normlarla karşıtlık üzerine temellenen özerklik, gitgide hâkimiyet kazanır. Teorik anlamda yeni otoriteler ortaya çıktığında ya da bunlara fiilen boyun eğildiğinde bile, geçerlilikleri bizzat rasyonel ve tümüyle özerk kanaatlerle doğrulanır; ama daha eski dinî kanaatler yerlerinde duruyorsa, bunların doğrulukla-

---

6 *A.g.e.*, s. 685.

7 "Ancak insan aklının erişemeyeceği ulvi bir mantıkla yönetildikleri için bunlardan bahsetmeyeceğim; çünkü onları bu mertebeye Tanrı yükselttiğine göre bu konuda konuşmak küstahlık olacaktır." *a.g.e.*, s. 322.

8 *A.g.e.*, s. 416.

9 Machiavelli, "onun bu yüceliğe başka halkların köleleştirilmesi pahasına eriştiğini" ve "bünyesinde hem bir model hem de kendi yıkımının muhtemel tohumlarını barındırdığını [...] söylemekten çekinmez", Claude Lefort, *a.g.e.*, s. 151.

rı ve zorlayıcı gücü, en azından Protestanlar açısından, bunun gibi bir egemen otoriteye değil, öncelikle kişisel ve samimi kanaate dayanır."[10] Kilise, 17. yüzyılda çok daha sert ve acımasız bir nefretle yüzleşmek zorunda kalır. Michel de Certeau'nun bu büyük otoritelerden bahsederken belirttiği gibi, "yitirdiklerimizi" düşüncelerimizde ve zihnimizin derinliklerinde ehlileştirmişlerdi; onları bir fanusun içine koymuş, hapsetmiş, maskelerin ardına gizlemiş ve bizler için bir abide ya da örnek sıfatına indirgemişlerdi. Böylece ellerimizin arasından kayıp gidiyorlardı. Yaşamları ve yaptıkları işler, geçmiş bir zamana hapsedildiği için gözümüzde birer "ilkele" *dönüşüyorlardı*. Araştırma nesnesinin bu şekilde dönüşmesi de tarihsel bir araştırmanın gelişimine denk düşüyordu.[11]

İbn Haldun dönemi İslâm coğrafyasında durum tamamen farklıdır. Ama aynı zamanda özerk, yani devlet iktidarından ayrılmış bir dinî otoritenin olmadığı, öte yandan bizzat dini yok etmeksizin sorgulanması ya da eleştirilmesi mümkün olmayan ulvi bir dinî mantığın genel bir hâkimiyet kurduğu 17. yüzyıl ve kesinlikle 20. yüzyıl dünyasındaki halinden de farklıydı. Bu mantığın her zaman kullarının yaptıklarına kızgın olan (ve kimi zaman onları kendisine karşı isyana iten) Yahudilikteki Yahve'ye [Yehova][12] ya da inananların *kendi* kulu ve siyasal kentin *üyesi* olmalarına izin veren, özerk bir varlık olarak imparatorluğa meşruiyet kazandıran Hıristiyanlığın Tanrısı'na denk olmadığını belirtelim.[13] Baş-

10 Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, Gallimard, Paris, 1991, s. 33.

11 Michel de Certeau, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Hautes Études, Gallimard, Seuil, Paris, 2005, s. 47.

12 Örnekler için bkz. Jean Bottéro, *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*, Gallimard, Paris, 1986, s. 69-79, özellikle s. 92-101.

13 Kutsal referanslara başvurulması, çoğunlukla bu referanslardan önce varolan ve onlarla birlikte varlığını sürdüren siyasal bir düzlemin harekete geçirilmesiyle at başı gider. Örnek vermek gerekirse, 12. yüzyıldan itibaren, Kilise ile monarşi arasındaki bir tür gerilim ve ayrılamazlık diyalektiğine uygun biçimde

langıcından itibaren sahip olduğu yayılmacı dinamikleriyle emperyal bir nitelik taşımakla birlikte, İslâm'da tersine bir krallık devleti teorisi vardır ama teolojiyle birlikte varolan ya da "hükümdar"ın şahsi meşruiyetinden bağımsız addedilen bir imparatorluk teorisi ya da teolojisi yoktur. (İçlerinde büyük imparatorluklar da olan Müslüman devletlerin, 1453 yılında Konstantinopolis'in fethine kadar, kendi deneyimlerini emperyal bilinçle mi gerçekleştirdiklerini yoksa kendilerini basitçe birer devlet olarak mı addettiklerini kendimize sorabiliriz.) Dahası, ümmeti, yani İslâm cemaatini korumak adına zorbalık dahil *her tür* iktidara arka çıkan, Tanrı'nın gözünde (hatta âlimlerin vicdanında) açıkça meşru kabul edilemeyecek olanı bile meşru kılan, iktidar ile hesaplaşmayı mahşer gününe erteleyen ve toplumu sabretmeye zorlayan bir siyasal mantıkla karşı karşıyayızdır. Bir deyişe göre, "Halife eğer adilse, takdiri hak eder, sana düşen ona minnetini sunmak olacaktır; eğer adil değilse, günahları onun boynunadır, sana düşen ise sabretmek olacaktır." Reuven Firestone, Hemler Ringgen'in çalışmalarına dayanarak,[14] İslâm'da kaderciliğin ne kadar önemli bir rol üstlendiğini vurgulamakta haklıdır. Bunu işaret eden bir dizi sözcük de kanıtı olacaktır: *mânâ-kader-dehr [insan]-zaman:* "Kader, fiilen ölümdür [...] ve bunun karşısında sabretmekten başka çare yoktur."[15]

Pomian, İbn Haldun'dan bahsederken onun bir "tarih

---

gelişen iki tür kanunun ortaya çıktığı görülür. Bu da kişilerin şiddet uygulamasının yasaklanması –ki bu şiddet uzun zaman boyunca hukuk tarafından meşru kabul edilmiştir–, gibi birçok reforma dayalı olarak "siyasal bir teolojinin" doğmasına yol açar. Peter Haider, *The subject of violence: The Song of Roland and the Birth of the State*, Indiana University Press, Bloomington&Indianapolis, 1993, s. 113.

14 Helmer Ringgen, *Studies in Arabian Fatalism*, Université d'Uppsala, İpsala, 1955.

15 Reuven Firestone, *Jihad: The Origins of the Holy War in Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1999, s. 28.

felsefesi"nden ziyade, bir tür "tarih teolojisi"ne sahip olduğunu ileri sürer.[16] Laroui de aynı kavramı kullanır:

> [Bu teoloji] *ba'd* (köken), *hatim* (tamamlanma, bitirme) ya da *nihayet* (son), *devre* (döngü) vb. gibi kavramlara özel bir anlam atfeder. Bir mutlaklık arayışı içinde, geçici ya da dünyevi, yani tarihsel olan ne varsa ikinci plana atar. Böyle bir bakış açısını benimseyen kişi, ister tarihçi olsun, ister olmasın, *ipso facto* bir teoloğun ya da din felsefecisinin önyargılarını benimsemiş olur.[17]

Kuran, içinde çelişkiler barındırsa da, bu teolojinin oluşmasında önemli bir rol oynar; ancak İbn Haldun onu hem karmaşık hem de son derece özel bir biçimde kullanır. Elbette her İslâm âlimi, yazdığı sayfaları ayetler ve *hadis*lerle süsler ve alıntı tercihlerinin bir ölçüde gelişigüzel olduğunu söyleyebiliriz. Ancak hem bilim insanı hem de hukuk âlimi olarak son derece katı bir tutum benimseyen İbn Haldun'un kutsal kaynaklara yaptığı göndermelerin, üzerinde çokça düşünülmüş bir iç ekonomisi olduğunu da iddia edebiliriz. Aslında "*Kuran*'ın kılıcı" tabiriyle anılan ayetleri, ya da çokça bulunan ve özellikle de ithamlarla ilgili olan ayetleri, âlim sıfatını ve inandırıcılığını kaybetmeksizin dillendirmesi mümkün değildir; ve hukuk âlimi sıfatını kaybetmeksizin Yaratıcı Aklı da yadsıyamaz. Bundan dolayı, devleti meşrulaştırmak ve İslâm tarihinde –maalesef– olup bitenleri "yaratıcı akıl" tarafından önceden söylenmiş olanlara uydurmak amacıyla –çünkü kaynağını *nihayetinde* ondan ve sadece ondan almaktadır–, teolojisi terimin iki anlamıyla meşruiyetçi hale gelir. Böylelikle "yaratıcı aklın" *önceden gördüğü* ve gerçekleşmiş olan şeyleri, o "aklın" temelini ve söylediklerini sorgulamaksızın irdelemek mümkün olur.

---

16 Krzysztof Pomian, *Ibn Khaldûn*, *a.g.e.*, s. 140.

17 Abdallah Laroui, *Islam et histoire*, Flammarion, Paris, 1999, s. 109, 112.

Eserlerinde kullandığı ayetlerin bir kısmı, Allah'ın takdirine uygun bir biçimde gerçekleşmiş olayları açıkça meşrulaştırır ve kaderci teolojiye ilahi bir teminat sağlar:

> "Allah'ın önceden geçenler hakkındaki kanunu budur. Allah'ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın." (33 *Azhab*/ 62)
>
> "Allah sizin bilmediklerinizi de yaratır."
>
> "Bir kenti yıkıp yok etmek istediğimiz zaman oranın devletlilerine (ileri gelenlerine) emrederiz; onlar itaat etmeyip kötülük eylerler. Böylece o kent aleyhine hüküm hak olur ve artık onu yerle bir ederiz." (17 *İsra*/ 16)
>
> "Allah bir halkın kötülüğünü isterse, artık onun önüne geçilmez. Onlar için Allah'tan başka koruyucu da bulunmaz." (13 *Ra'd*/ 11)
>
> "Allah emrinde galiptir." (12 *Yusuf*/ 21)
>
> "Müddetleri (ecelleri) geldiği zaman, onu ne bir saat erteleyebilirler, ne de öne alabilirler." (16 *Nahl*/ 61)
>
> "Allah'ın ışıktan yoksun bıraktığı kimsenin hiçbir ışığı olamaz." (24 *Nur* / 40)
>
> "Allah dilediğini yoldan saptırır, dilediğini de doğru yola iletir." (16 *Nahl*/ 93)
>
> "Allah, dilediğini hesapsız rızıklandırır." (13 *Nur*/38)
>
> "O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır." (28 *Kasas*/ 88)

Ardından Hz. Muhammed'in gelecek yıkımı ilan eden sözleri bunlara eklenir: "En iyiler benim neslimden ve benden sonrakilerdendir. Sonra her yana riya yayılacaktır."

Alıntıladığı ayetlerin ikinci kısmı, dinî bir aygıttan yoksun ama yine de "Yaratıcı Akıl" tarafından öngörülmüş olan tahakkümün meşrulaştırılması olarak okunabilir:

> "Allah mülkünü (iktidarı) dilediğine verir." (2 *Bakara*/247)
>
> "Eğer gökte ve yerde Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, göklerin de yerin de düzeni bozulurdu." (21 *Enbiya*/22)
>
> "O, kulları üzerinde mutlak egemendir." (6 *En'am*/18)
>
> "Allah, geceyi gündüze ve gündüzü geceye dönüştürür." (24 *Nur*/44)
>
> "Allah emrinde galiptir." (12 *Yusuf*/21)

Son olarak nadir de olsa, adalete dair birkaç ayetten de alıntı yapar:

> "Senin Rabbin kullarına hiçbir zaman haksızlık etmez." (41 *Fussilet* /46)

Alfred Louis de Prémare'nin belirttiği gibi "Kuran *külliyatı*"nın çoğul olduğu kadar heterojen de olmasına rağmen, İbn Haldun'un eserinin oldukça hacimli giriş kısmında sadece yirmi ila yirmi beş ayete gönderme yapması şaşırtıcıdır;[18] ama aynı zamanda her bir ayeti bazen dört-beş defa tekrarlaması da bir o kadar önemlidir.

Tahakküm teolojisi mi yoksa kader teolojisi mi? Belki de her ikisi bazı durumlarda birbirinin eşanlamlısıdır ya da aynı öğretinin iki çehresini oluştururlar. Ancak yine her ikisi de kendiliğindenmiş gibi görünür; kadercilik, çünkü olaylar gerçekleşir ve kulların bu konuda yapabileceği hiçbir şey yoktur; aynı şekilde tahakküm, çünkü o olmazsa bu olayların daha da kötüye evrileceğine şüphe yoktur. Kuşkusuz korkutucu olan bu türden bir iddia, hem İslâm'la ilişki-

18 Alfred Louis de Prémare, *a.g.e.*, s. 29-30.

li hem de daha genel olarak ve yukarıda ifade ettiğimiz nüanslara rağmen, dünyanın düzeni ile ilgili iki soruyla bizi baş başa bırakır.

İlk soruyla ilgili olarak, Olivier Carré teklifsizce Weberci bir tutum takınır ama bunu yaparken belki de bizi biraz açıklığa kavuşturur: "Tam da bu hevesli Müslüman grupların etkisini anlamak açısından, Weber'in belirttiği gibi, İslâmi 'teodise'nin önbelirlenimle ve bireylerin sadece Tanrı önündeki mutlak kişisel sorumluluğu etrafında şekillendiğini eklememiz gerekir. Bu, Tanrı'nın, kişinin hayatıyla ilgili her şeyi önceden tayin etmesi değil, bir önbelirlenimdir."[19]

Olgunun muhakemeye dayalı bir karşılaştırmayı gerektiren ikinci boyutuyla, yani dünyanın düzeniyle ilgili olarak, İbn Haldun'un tespitinde evrensel bir şey olduğu kabul edilmelidir. Max Weber'in ileri sürdüğü gibi, kadercilik, "ampirik gerçeklik ile –dinin tanımladığı biçimiyle– anlamla donatılmış bir bütünlük olarak dünya anlayışı arasındaki" gerilimi idare etmenin yöntemlerinden biridir.[20] Belki de saf teolojik alanın ötesine geçip her siyasal sistemin ve her iktidar öğretisinin içinde bir parça kadercilik, bir parça da tahakküm olduğunu kabul etmek yerinde olacaktır. Jacques Derrida'nın ifade ettiği gibi, "tehdit dışarıdan gelmez. Hukuk hem tehdit edicidir hem de kendi kendini tehdit eder. Bu tehdit, pasifist, anarşist ya da aktivistlerin varsaydığının aksine, ne göz korkutma ne de bir çekişmedir. Kanun kendisini adeta kader gibi tehditkâr gösterir."[21]

---

19 Olivier Carré, *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*, FNSP, Paris, 1991, s. 29; Weber'in metni için ayrıca bkz. Max Weber, *Economy and Society*, University of California Press, Berkeley&Los Angeles, 1978, özellikle s. 574, 625.

20 Max Weber, *Economy and Society*, University of California Press, Berkeley&Los Angeles, 1978, s. 451

21 Jacques Derrida, *Force de la Loi: Le "fondement mystique de l'autorite"*, Galilée, Paris, 1994, s. 100. Derrida bunun devamında, Tanrı'nın gazabı ile Yunanların kurucu mitsel şiddeti arasında kurduğu ilişkiden hareketle Walter Benjamin'i yorumlar: "Şemalaştırmak gerekirse, birbiriyle rekabet halinde olan iki tür şid-

Sıklıkla anımsattığımız bir şey var: İbn Haldun bir devlet düşünürüdür; devleti muhafazakâr bir tutumla ele alan bir düşünürdür. Ancak İbn Haldun, devleti çelişkileriyle ve yaşadığı krizlerle, yapısal anlamda hem ürünü hem de üreticisi olduğu şiddetle, kurucu şiddetini öven ama eylemleriyle ortaya çıkardığı yıkıcı şiddetinden kurtulamayan hukuki söylemiyle, çöküşü dahil geleceğini biçimlendiren kaderciliğiyle sorgularken, muhafazakâr düşüncenin de bizlere tümüyle devrimci bir şeyler sunabileceğini göstermiştir. İbn Haldun'un "durum karamsarlığı", bizler için "iradenin iyimserliği" ile dolu bir gelecek tahayyülünün çıkış noktası olabilir.

---

det, iki *gewalten* vardır: bir yanda hukukun ve devletin ötesinde ama hakkında *karar verilebilir bir bilgi olmayan* (adil, tarihsel, siyasal vb.) bir karar/irade, bir adalet; öte yanda, *yapısal olarak hakkında karar verilemeyecek* mitsel kanun ve devlet alanında, hükme bağlanmış bir bilgi ve kesinlik olacaktır. Bir yanda karar verilebilir bir kesinlikte olmayan irade ve karar, diğer yanda karar verilemez olanın kesinliği olacak, ama herhangi bir karardan, iradeden bahsedilemeyecektir. Her koşulda, her ne biçim altında olursa olsun, her iki tarafta da 'karar verilemez olan' mevcuttur ve bu da bilgi ve eylemin şiddetli koşuludur", *a.g.e.*, s. 131.

TERİMLER SÖZLÜĞÜ

Âlim (çğ. ***Ulema***): Teoloji ve hukuk bilginleri.

Ard el-Arab, Ceziret-ül Arab ve ***Mülk el-Arab***: Arap devletleri ya da ülkelerinin toprağı.

Asabiyet: İçinde birçok anlam barındıran, "grup dayanışması" ya da "birlik, bütünlük ruhu" olarak tercüme edilebilecek hareket ve gerilim.

Asr-ı Saadet: Hz. Muhammed'in peygamberlik dönemini ifade eden terim, İslâm'ın altın çağı.

Ayyarun: Sözlük anlamı, *vicdansızlar*; Ortaçağ İslâmı'nda, erkekler arasındaki dayanışma üzerinde şekillenen milis kuvvetleri için kullanılır.

Beni Ümeyye: "Ümeyye [Emevi] oğulları", I. Muaviye'nin tahta çıkmasıyla birlikte (602-680) Emevi Hanedanlığı'nı kuran aile.

Cahiliye: Peygamberlik öncesi dönemi ifade eder, 20. yüzyılda İslâmi çevrelerde peygamberlik modelinden uzaklaşma anlamında kullanılmaktadır.

Cihat: "Mücadele"; hem kalpte hem de dilde arınmayı ifade eder. Aynı zamanda Allah yolunda savaş anlamında kullanılır.

Cünd: Düzenli ordunun askerleri.

Dava: "Çağrı", öncelikle "Allah'ın bir ve Hz. Muhammed'in onun peygamberi olduğunu kabul etmeye davet etmek"; daha geniş anlamda: her tür dinî ve siyasal dava, amaç.

Dawla: Devlet; daha geniş anlamda: "Yeni bir devletin kurulmasına imkân veren şiddetli dönüşüm"; "devrim".

Divan: Farsçada ve Osmanlıcada, hanedanlık ya da emirliğin danışma meclisi; burada, orduya asker alımını yapan merciler anlamında kullanılmıştır.

ehl-i adl: İslâm hukukunda ve devlet öğretisinde, "hak yolundakiler", "adil olanlar".

ehl-i bağy: İslâm hukukunda ve devlet öğretisinde, "hak yolundan ayrılanlar", "adaletsiz olanlar".

ehl-i sünnet: Hz. Peygamber'in sünnetine ve onun "geleneğine" bağlı olan, onun sözlerini ve davranışlarını yorumlamaya, vahyi aktarmaya yetkili kişiler.

Eşarilik [Eşârîye]: Ebu Hasan el-Eşari'nin (873-935) kurduğu, özgür iradeyi reddeden ve *Kuran*'ın harfi harfine, katı biçimde okunması gerektiğini ileri süren felsefe ve teoloji ekolü.

Fatımiler: Şii İslâm'da bir teoloji ekolü. 909 ila 1171 yılları arasında Mısır ve İfrikiye'de hüküm sürmüş Fatımi Hanedanlığı.

Fıkıh: Hukuki tavsiyelerin tümü, İslâmi kanunların teorik ve pratik uygulama (fetva) çalışmalarına verilen isim.

Fitne: "Uyuşmazlık". Terim İslâm tarihinde yaşanan, üçüncü ve dördüncü Halife Hz. Osman (656) ve Hz Ali'nin (661), ardından Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan (670) ve Hz.Hüseyin'in (680) öldürülmesiyle başlayan iç çatışmaları ifade eder.

Haricîlik: ("Çıkmak", "terk etmek", "direnmek" anlamlarına gelen "huruc"dan gelir.) Bir hareket olarak ortaya çıkışı Hakem Olayı'na dayanır. 657 yılında İslâm'daki ilk iç savaşta, dördüncü halife Hz. Ali ile Muaviye arasında hakem tayin edilmesine karşı çıkarlar.

Hz. Osman'ın Gömleği: Üçüncü halifenin, intikam sembolü haline gelen kanlı gömleği.

İcmâ: İslâm hukukunda âlimlerinin vardığı nihai "uzlaşı".

İfrikiye: Tunus'u ve bugünkü Libya'yı içine alan Kuzey Afrika toprakları.

İmam: Öncelikle namazda dinî cemaate rehberlik eden kişi. Daha geniş anlamda: Şii cemaatinin önderi, topluluğun rehberi, devlet başkanı.

İsmaililik: Cafer Es-Sadık'ın oğlu İsmail'i (721/22-755) son imam kabul eden Şii teoloji ekolü.

Mahzen: Fas'ta monarşi denetimi altındaki toprakları ifade etmek için kullanılır.

Mânâ: "Anlam". "Gizil anlam", kader, ezoterik bilgi.

Mehdi: Yol gösteren, rehber. Burada, "Beklenen Mehdi", kurtarıcı.

Mülk: Mal varlığı. Geniş anlamda: "ülke", iktidar", "devlet".

Reaya: "Tebaa"; topraksız köylüler ve ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nda gayrimüslim topluluklar için kullanılır.

Reşit/ Raşidun: İslâm'ın dört büyük halifesini ifade eden terim. "İyi rehberler"

Rey: "Görüş".

Siba: "Muhalefet"; özellikle Mağrip'te itaati kabul etmeyen, vergi vermeyi reddeden topluluk ve topraklar.

Tuğyan: Zorba iktidar.

Umran bedeviya [bedeviyet]: Kırsal medeniyet.

Umran hadara [hadaret]: Kent medeniyeti.

Umran: İbn Haldun'da "medeniyet".

KAYNAKÇA

Abbès, Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, PUF, Paris, 2009.

Abélès, Marc, *Anthropologie de l'État*, Payot, Paris, 2005.

Adorno, Theodor W., & Horkheimer, Max, *Kulturindustrie: Raison et mystification des masses*, Éliane Kaufholz (çev.), Allia, Paris, 2012.

al-Azmeh, Aziz, *Ibn Khaldun: An Essay in Interpretation*, Franck Cass, Cornwall, 1982.

Alexandre, James, "Le Karl Marx du fascisme" - (http://www.adelinotorres.com/sociologia/Vilfredo%20Pareto%20le%20Karl%20Marx%20du%20fascisme.htm), erişim: Temmuz 2012.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont (kol. "Bouquin"), Paris, 2007.

Ansart, Pierre, *Les sociologies contemporaines*, Seuil, Paris, 1990.

Arendt, Hannah, *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, Paris, 1972.

Arendt, Hannah, *Essai sur la révolution*, Gallimard, Paris, 1967.

Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme*, Cilt 1: *L'impérialisme*, Seuil, Paris, 1984.

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

Aron, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967.

Aubin de la Messuzière, Yves, *Mes Années Ben Ali*, Cérès, Tunus, 2011.

Augé, Marc, *Le génie du paganisme*, Gallimard, Paris, 2008.

Babès, Leïla, *L'utopie de l'islam: La religion contre l'État*, Armand Colin, Paris, 2011.

Badie, Bertrand, *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Fayard, Paris, 1995.

Balandier, George, *Anthropologie politique*, PUF, Paris, 1991.

Barkey, Jonathan P., *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Barrau, Aurélien&Nancy, Jean-Luc, *Dans quel monde vivons-nous?* Galilée, Paris, 2011.

Baslez, Marie-Françoise, *Les persécutions dans l'antiquité: Victimes, héros, martyrs*, Fayard, Paris, 2007.

Baudrillard, Jean, *L'esprit du terrorisme*, Galilée, Paris, 2002.

Beck, Ulrich, *La société du risque: Sur la voie d'une autre modernité*, Aubier, Paris, 2001.

Bell, David A., "Nation et patrie, société et civilisation: Transformation du vocabulaire social français: 1700-1789", *Raisons pratiques*, 2003, No 14, s. 99-120.

Benrabah, Muhammed, Djelluli, Abdenour, Farès, Nabile&ve dig., *Les violences en Algérie*, Odile Jacob, Paris, 1998.

Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, Cilt 1, 1990.

Berger, Peter&Luckmann, Thomas, *La construction sociale de la réalité*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1986.

Blickle, Peter (ed.), *Resistance, Representation and Community*, European Science Fondation&Clarendon Press, Londra,1997.

Bois, Jean-Pierre, (dir.), *Dialogue militaire entre Anciens et Modernes*, PUR, Rennes, 2004.

Bottéro, Jean, *Naissance de Dieu: La Bible et l'historien*, Gallimard, Paris, 1986.

Bourdieu, Pierre, *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris, 1994.

Bourdieu, Pierre, *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Liber-Raisons d'agir, Paris, 1998.

Bozarslan, Hamit, Bataillon, Gilles&Jaffrelot, Christophe, *Passions révolutionnaires: Amérique latine, Moyen-Orient, Inde*, Éditions de l'EHESS, Paris, 2011.

Bozarslan, Hamit, *From Political Struggle to Self-Sacrifice: Violence in the Middle East*, Marcus Wiener, Princeton, 2004.

Bozarslan, Hamit, "Le Jihad: réceptions et usages d'une injonction coranique d'hier à aujourd'hui", *Vingtième siècle*, 2004, No 82, s. 15-29.

Braudel, Fernand, *Grammaire des civilisations*, Flammarion, Paris, 2008.

Camilleri, Carmel, Kasterstein, Joseph, Lipifinski, Edmond-Marc&ve dig., *Stratégies identitaires*, PUF, Paris, 1990.

Carré, Olivier, *La légitimation islamique des socialismes arabes. Analyse conceptuelle combinatoire des manuels scolaires égyptiens, syriens et irakiens*, FNSP, Paris, 1979.

Carré, Olivier, *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*, FNSP, Paris, 1991.

Castel, Robert, *La montée des incertitudes. Travail, protection, statut de l'individu*, Seuil, Paris, 2009.

Cheddadi, Abdesselam, *Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation*, Gallimard, Paris, 2006.

Chevallier, Dominique, *Vapeurs de sang: Le Moyen-Orient martyr*, Sindbad, Arles, 2008.

Cohen, Élie, *Penser la crise: défaillances de la théorie, du marché, de la régulation*, Fayard, Paris, 2010.

Cohn, Norman, *Les fanatiques de l'apocalypse: Courants millénaristes du XIe au XVIe siècles*, Julliard, Paris, 1962.

Collier, David&Gerring, John, *Concepts and Methods in Social Sciences*, Routledge, New York&Londra, 2009.

Cook, Michael (ed.), *Studies in Economic History of the Middle East, from the Rise of Islam to the Present Day*, Oxford University Press, Oxford, 1970.

Crone, Patricia, *Slaves on Horses: The Evolution of Islamic Polity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Dabène, Olivier, Geisser, Vincent&Massardier, Gilles (dir.) *Autoritarismes démocratiques et démocraties autoritaires au XXIe siècle: convergences Nord-Sud. Mélanges offerts à Michel Camau*, La Découverte, Paris, 2008.

de Certeau, Michel&Giard, Luce, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Hautes Études, Gallimard, Seuil, Paris, 2005.

de Lamennais, Hugues-Félicité R., *De l'absolutisme et de la liberté et autres essais*, Ramsay, Paris, 1978.

de Prémare, Alfred Louis, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Téraèdre, Paris, 2004.

de Volney, Constantin-François Chasseboeuf, *La loi naturelle. Leçons d'histoire*, Garnier, 1980.

Décobert, Christian, *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'Islam*, Seuil, Paris, 1991.

Deleuze, Gilles, *Foucault*, Minuit, Paris, 1986.

Delzescaux, Sabine, *Norbert Elias. Civilisation et décivilisation*, L'Harmattan, Paris, 2002.

Derrida, Jacques, *Force de la Loi: Le "fondement mystique de l'autorité"*, Galilée, Paris, 1994.

Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005.

Deutsch, Karl W.&Foltz, William J., *Nation building*, Athertin Press, New York, 1963.

Diamond, Jared, *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, Gallimard, Paris, 2006.

Djeghloul, Abdelkader, *Trois études sur Ibn Khaldûn*, Université d'Oran, Oran, 1980.

Durkheim, Émile, *Hobbes à l'agrégation. Un cours d'Émile Durkheim suivi par MarcelMauss*, Éditions de l'EHESS, Paris, 2011.

Durkheim, Émile, *Leçons de sociologie*, PUF, Paris, 1990.

Eagleton, Terry, *Ideology: An Introduction*, Verso, Londra&New York, 2007.

Elias, Norbert, *La société de cour*, Calmann-Lévy, Paris, 1974&*La civilisation des moeurs*, Press Pocket, Paris,1976.

Elias, Norbert, *Qu'est-ce que la sociologie?* Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 1991.

Elias, Norbert, *Reflections on a Life*, Polity Press, Cambridge, 1994.

Elias, Norbert, *The Germans: Power, Struggles and the Development of Habitus in the 19th and 20th Centuries*, Polity Press, Cambridge, 1996.

Ferguson, Yale H.,&Mansbach, Richard W., *Polities: Authority, Identities and Change*, University of South Carolina Press, 1996.

Firestone, Reuven, *Jihad: The Origins of the Holy War in Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

Foucault, Michel, *"Il faut défendre la société": Cours de Collège de France, 1976*, EHESS, Gallimard, Seuil, Paris, 1997.

Foulon, Brigitte, & Tixier du Mesnil, Emmanuelle (dir.), *Al-Andalus. Anthologie*, Flammarion, Paris, 2009.

Freund, Julien, *Qu'est-ce que la politique?*, Seuil, Paris, 1967.

Freymann, Jean-Richard, *"Frères humains qui...". Essai sur la frérocité*, Eres, Paris, 2003.

Friedmann, Yohanan, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relation in Muslim Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Furet, François, *L'atelier de l'historien*, Flammarion, Paris, 1982.

Furet, François, *La Révolution française*, Gallimard, Paris, 2007.

Gallissot, René&Badia, Gilbert (ed), *Marxisme et Algérie. Textes de Marx/Engels*, 10/18, Paris, 1976.

Geary, Patrick J., *Quand les nations refont l'histoire*, Flammarion (kol. Champ), Paris, 2004.

Gellner, Ernest, *Encounters with Nationalism*, Blackwell, Oxford&Cambridge, 1994.

Gellner, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Ghalioun, Burhan, *Islam et politique. La modernité trahie*, La Découverte, Paris, 1997.

Giddens, Anthony, *The Nation-State and Violence*, University of California Press, Berkeley&Los Angeles, 1987.

Giddens, Anthony, *The Constitution of the Society. Outline of the Theory of Structuration*, University of California Press, Berkeley&Cambridge, 1986.

Goody, Jack, *Le vol de l'histoire: Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, Gallimard, Paris, 2010.

Gramsci, Antonio, *Guerre de mouvement et guerre de position*, La Fabrique, Paris, 2012.

Grandguillaume, Gilbert, "Introduction: Comment a-t-on pu en arriver là ?", Benrabah, Mohammed, Djellouli, Abdelnour, Farès, Nabile&ve diğ., *Les violences en Algérie*, Odile Jacob, Paris, 1988 içinde, s. 7-59.

Guizot, François, *Histoire de la civilisation en Europe*, Hachette, Paris, 1985.

Haidu, Peter, *The subject of violence: The Song of Roland and the Birth of the State*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1993.

Halévy, Élie, *Correspondance, 1891-1937*, Fallois, Paris, 1996.

Hassner, Pierre, *La revanche des passions*, Société des amis de François Furet, Paris, 2005.

Hentsch, Thierry, *L'Orient imaginaire: La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Minuit, Paris, 1987.

Héritier, Françoise (dir.), *De la violence*, Odile Jacob, Paris, 1996.

Holsti, Kalevi J., *The State, War and the State of War*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Horsman, Matthew&Marshall, Andrew, *After the Nation-State: Citizens, Tribalism, and the new World Disorder*, Harper Collins Publishers, Londra, 1994.

Horst, Günther, *Le temps de l'histoire: Expérience du monde et catégories temporelles en philosophie de l'histoire de Saint Augustin à Pétrarque, de Dante à Rousseau*, MSH, Paris, 1995.

Hroch, Miroslav, *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups Among the Smaller European Nations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Hudson, Michael G., *Arab Politics. The Search for Legitimacy*, Yale University Press, New Haven&Londra, 1977.

Hussein, Saddam, *Zabiba et le roi*, Encre d'Orient, Paris, 2012.

Ibn Khaldûn, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, Cezayir, Devlet Matbaası, Cilt 4, 1852-1856.

Ibn Khaldûn, *Le Livre des Exemples*, Cilt 1, Gallimard, Paris, 2002.

Ibn Khaldûn, *Le Livre des Exemples*, Cilt 2, *Histoire des Arabes et des Berbères du Maghreb*, Gallimard, Paris, 2012.

Jessop, Bob, *State Theory: Putting Capitalist State in its Place*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1990.

Jouanna, Arlette, *Le devoir de révolte: La noblesse française et la gestation de l'État moderne*, Fayard, Paris, 1989.

Joxe, Alain, *Voyage aux sources de la guerre*, PUF, Paris, 1991.

Kaufmann, Laurence&Guilhaumou, Jacques (dir.), "Présentation", *Raisons pratiques*, EHESS, Paris, 2003, No 14, s. 1-20.

Kennedy, Hugh, *The Armies of the Caliphs. Military and Society in the Early Islamic State*, Routledge, Londra&New York, 2001.

Koyré, Alexandre, *Réflexions sur le mensonge*, Allia, Paris, 1996.

Labica, Georges, *Politique et religion chez Ibn Khaldûn. Essai sur l'Idéologie musulmane*, SNED, Cezayir, 1968 (?).

Lebow, Richard Ned, *The Tragic Vision of Politics: Ethics, Interests and Orders*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Lacroix, Bernard, *Durkheim et la politique*, FNSP, Paris, 1981.

Laroui, Abdallah, *Islam et histoire. Essai d'épistémologie*, Flammarion, Paris, 1999.

Laroui, Abdallah, *Islam et modernité*, La Découverte, Paris, 1987.

Laroui, Abdallah, *La crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?*, François Maspero, Paris, 1974.

Leca, Jean, "Individualisme et citoyenneté", Birnbaum, Pierre ve Leca, Jean (yay. haz.), *Sur l'individualisme*, FNSP, Paris, 1991 içinde, s. 159-209.

Leca, Jean, "La démocratie à l'épreuve du pluralisme", *RFSP*, Cilt 46, 1996, No 2, s. 225-279.

Leca, Jean, "La 'rationalité' de la violence politique", Dupret, Baudouin, *Le phénomène de la violence politique. Perspectives comparatistes et paradigmes égyptiens*, CEDEJ, Kahire, 1994 içinde (internet erişimi http://books.openedition.org/cedej/432 ?nomobile=1).

Lefort, Claude, *Écrire à l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, Paris, 1992.

Machiavel, Nicolas, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1952.

Magoudi, Ali, *Quand l'homme civilise le temps: Essai sur la sujétion temporelle*, La Découverte, Paris, 1992.

Manent, Pierre, *Les métamorphoses de la cité: Essai sur la dynamique de l'Occident*, Flammarion, Paris, 2012.

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

Martinez-Gros, Gabriel, *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam*, Actes Sud-Sindbad, Arles, 2006.

Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, (3. basım.) PUF, Paris, 1989.

Mezghani, Ali, *L'État inachevé: La question du droit dans les pays arabes*, Gallimard, Paris, 2011.

Micheau, Françoise, *Les débuts de l'islam: Jalons pour une nouvelle histoire*, Téraèdre, Paris, 2012.

Mongin, Olivier, "Entre l'atopie du pouvoir et l'utopie de la cité", *Les cahiers de l'Orient*, No 4, 1986.

Morabia, Alfred, *Le Gihâd dans l'Islam médiéval*, Ablin Michel, Paris, 1993.

Morel, Christian, *Les décisions absurdes: Sociologie des erreurs radicales et persistantes*, Gallimard, Paris, 2002.

O'Kane, Rosemary H.T., *Terror, Force and States. The Path from Modernity*, Edward Elgar, Celtenham, 1996.

Ory, Pascal (dir.), *Nouvelle histoire des idées politiques*, Hachette, Paris, 1987.

Pécaut, Daniel, "De la banalité de la violence à la terreur: le cas colombien", *Cultures et Conflits*, 1997, No 24/25, s. 159-193.

Pomian, Krzysztof, *L'ordre du temps*, Gallimard, Paris, 1984.

Pomian, Krzysztof, *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*, Gallimard, Paris, 2006.

Reemtsma, Jan Philipp, *Confiance et violence. Essai sur une configuration particulière de la modernité*, Gallimard, Paris, 2011.

Ringgren, Helmer, *Studies in Arabian Fatalism*, İpsala Üniversitesi, İpsala, 1955.

Rosa, Hartmut, *Accélération. Une critique sociale du temps*, La Découverte, Paris, 2010.

Rosanvallon, Pierre, *Le moment Guizot*, Gallimard, Paris, 1985.

Roy, Olivier, "Ethnies et politique en Asie centrale", *REMMM*, 1991, No 59-60, s. 17-36.

Rule, James B., *Theories of Civil Violence*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles&Londra, 1988.

Salamé, Ghassan, *Appels d'Empire, Ingérences et résistance à l'âge de la mondialisation*, Fayard, Paris, 1996.

Scott, James C., *La domination et les arts de la résistance: fragments du discours subalterne*, Éditions Amsterdam, Paris, 2008.

Seurat, Michel, "Le quartier de Bâb Tebbâné à Tripoli (Liban): étude d'une 'asabiyya urbaine", CERMOC, *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machrek*, Ifpo Beyrut, 1985 içinde, s. 45-86.

Shayegan, Daryush, *Les illusions de l'identité*, Éditions du Félin, Paris, 1992.

Simmel, Georg, *Philosophie de la modernité*, Payot, Paris, 1990, Cilt 2.

Sourdel-Thomine, Janine&Sourdel, Dominique, *Dictionnaire historique de l'islam*, PUF, Paris, 2004.

Talbi, Mohamed, *Ibn Haldun et l'histoire*, Maison tunisienne de l'édition, Tunus, 1973.

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

Toynbee, Arnold J., *L'Histoire. Un essai d'interprétation*, Gallimard, Paris, 1951.

Troeltsch, Ernst, *Protestantisme et modernité*, Gallimard, Paris, 1991.

Turner, Bryan S., *Weber and Islam: A critical study*, Routeledge&Kegan Paul, Londra, 1974.

van Creveld, Martin, *The Transformation of War*, Free Press, New York, 1991.

Veyne, Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Seuil, Paris, 1992.

Weber, Max, *Economy and Society. An outline of interpretative sociology*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1978.

Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Press Pocket, Paris, 1992.

Weber, Max, *Le savant et le politique*, 10/18, Paris, 1998.

Zakariya, Fouad, *Laïcité ou Islamisme*, La Découverte, Paris, 1991.

Zubaida, Sami, *Islam, the People and the State. Political Ideas and Movements in the Middle East*, I.B. Tauris, Londra, 2009.

Dizin

Abbès, Makram 36, 79, 80, 166
Adorno, Theodor W. 57, 210
Alexandre, James 87
Ali (Hz.), Ibn Ebu Talib 53, 71, 103, 177, 190
Amir-Moezzi, Muhammed Ali 56
Amyraut, Moïse 74
Ardeşir (Kral) 202
Arendt, Hannah 21, 73, 140, 165, 168
Aron, Raymond 86, 87
Ashraf, Ahmad 120
Attila 207
Aubin-Messuzière, Yves 119
Augé, Marc 110, 178
Aurelius, Markus 162, 220

Babès, Leïla 37, 53, 176, 180, 185, 191
Badie, Bertrand 199
Balandier, Georges 72, 106, 114
Barkey, Jonathan P. 222
Baslez, Marie-Françoise 158-160, 162-164
Baudrillard, Jean 211
Bell, David 129
Bin Ali, Zeynel Abidin 60
Bin Hanbel, Ahmed 167
Benjamin, Walter 21, 46, 236
Benveniste, Émile 27
Berger, Thomas 51
Bottero, Jean 231
Boulainvilliers, Comte 132, 135
Bourdieu, Pierre 25, 61, 62, 77, 78, 95, 101, 117, 142, 172, 196, 209
Braudel, Fernand 222

Camilieri, Carmel 36
Caracalla 162
Carré, Olivier 110, 236
Certeau, Michel de 231
Chateaubriand, François René de 136
Cheddadi, Abdessalem 23, 81, 178
Chevallier, Dominique 50
Clastres, Pierre 152, 154
Cohen, Élie 102
Cohn, Norman 85
Crone, Patricia 56, 94, 133, 134, 214, 223

Dabène, Olivier 216
Dante, Alighieri 139
Deleuze, Gilles 100, 145
Derrida, Jacques 46, 48, 236
Deutsch, Karl W. 67
Diamond, Jared 146

Djait, Hichem 40
Djeghloul, Abdelkader 81
Durkheim, Émile 25, 77, 146, 155, 173, 188, 196

Ebu Huzeyfe, Bin Utbe 212
Eagleton, Terry 88, 89
Elias, Norbert 21, 24, 28, 130, 146, 195, 196
El-Seffah, Ebu Abbas 95, 115, 126
El Talibi, Şeyh Abdülkerim 116
Engels, Friedrich 31, 32, 217

Fanon, Frantz 153
Ferguson, Yale H.79
Firestone, Reuven 232
Foltz, William J. 67
Foucault, Michel 75, 91, 100, 121
Freund, Julien 72, 73, 186
Friedmann, Yohanan 128
Furet, François 128, 135, 210, 219, 225

Geary, Patrick J. 207, 218, 221
Gellner, Ernest 29, 32, 134, 211
Ghalioun, Burhan 177
Giap, Vo Nguyen 201
Gibbon, Edward 219
Giddens, Anthony 89, 100
Goody, Jack 96
Gramsci, Antonio 63, 71, 111, 136, 144, 165
Guilhaumou, Jacques 147
Guizot, François 82, 105, 217

Halevy, Élie 225
Hassner, Pierre 225
Hobbes, Thomas 16, 17, 21, 49, 50, 89, 155, 193, 194
Holsti, Kalevi J. 195
Horatius 43
Horkheimer, Max 210
Horsman, Matthew 199
Horst, Günter 38
Hroch, Miroslav 125
Hudson, Michael G. 50, 70
Hüseyin, Saddam 97, 158

Ibn Hayyan, Câbir 43
Ibn Hazın, Ibn Ahmed Ibn Said 148
Ibn Sida, Abdül Hasan bin Ismail 79
Ibn Tumert, Muhammed 19, 44, 180

Jessop, Bob 105
Jouanna, Arlette 91
Joxe, Alain 189, 203

Kaufmann, Laurence 147
Kennedy, Hugh 213
Koyre, Alexandre 49

Labica, Georges 63
Lao Tzu 185
Laroui, Abdallah 85, 69, 75, 136, 175-177, 233
Le Bon, Gustave 210
Leca, Jean 35, 96, 166, 202
Lefort, Claude 230
Louis (XII.) 153
Luckmann, Thomas 51

Machiavelli, Niccolò 15, 54, 63, 90, 98, 101, 111, 117, 118, 131, 133, 136, 137, 139, 153, 169, 189, 190, 204-206, 229, 230
Magoudi, Ali 227, 228
Manent, Pierre 88, 113, 172
Mansback, Richard W. 79
Mao, Zedung 201
Marin, Louis 111
Martinez-Gros, Gabriel 9, 12, 24, 91, 95, 133, 189, 196
Marx, Karl 44, 82, 217
Mauss, Marcel 23, 68
Mezghani, Ali 175, 176
Micheau, Françoise 56
Minorsky, Vladimir 120
Mongin, Olivier 71
Morabia, Alfred 36
Morel, Christian 102
Musa (Hz.) 230
Mübarek, Hüsnü 12, 60, 61

Nasrallah, Hasan 158

Öcalan, Abdullah 106

Pareto, Vilfredo 82-87, 131
Pecaut, Daniel 150
Pomian, Krzysztof 33, 34, 38, 41, 174, 175, 232

Reemstma, Jan-Philip 185
Ringgen, Hemler 232
Rousseau, Jean-Jacques 49, 50, 88
Roy, Olivier 122
Rule, James B. 82, 202

Salamé, Ghassan 198, 208
Scott, James C. 160
Seurat, Michel 71, 155
Shayegan, Daryush 211
Sieyès, Emmanuel-Joseph 164
Simmel, Georg 103, 195, 196, 203
Slane, William Mac Guckin de 23, 180
Sun Tzu 138

Tacitus 159
Talbi, Mahomed 50
Thomson, Janice E. 79
Tilly, Charles 14, 77, 156
Timur, Timurlenk 134, 136, 206-208
Titus Livius 54, 203
Tocquevillee, Alexis de 116, 141
Toynbee, Arnold 163, 207, 219-226
Tukidides 141, 144, 205
Turner, Bryan S. 98

Osman (Hz.), Bin Affan 107, 177, 212, 213

Ömer (Hz.), Bin Hattab 38, 102, 108, 177, 212

Vainer, Arkadi ve Guergi 97
Veyne, Paul 35
Vico, Giambattista 88
Volney, Constantin-François Chasseboeuf de 217

Weber, Max 24, 72, 76-78, 98, 117, 146, 196, 236
Weil, Simone 20, 206

Yacine, Kateb 65
Yezid, Ebu Halid bin Muaviye 18, 103, 108, 109, 190

Zubaida, Sami 119

İletişim'den

IRA M. LAPIDUS

İslâm Toplumları Tarihi

CİLT 1 • Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla

Çeviren YASİN AKTAY • 783 sayfa



Lapidus'un *İslâm Toplumları Tarihi*, Islâm'ın ortaya çıkışından 1990'lara kadarki dönemi, İslâm'ın yayıldığı bütün toplumlar üzerinde ve bu toplumların yaşadıkları tarihsel, toplumsal, siyasî ve ekonomik dönüşümlerle ele alan hacimli bir eserdir. Cambridge University Press tarafından iki cilt halinde hazırlanmış daha kapsamlı bir araştırmanın Ira M. Lapidus tarafından özenle elden geçirilmesi sonucu yine aynı yayınevi tarafından tek cilt olarak yayımlanmıştır. Kitaba asıl değerini veren nokta, sadece siyasî ya da ekonomik tarihi ele almaması, Islâm toplumlarının toplumsal, kültürel, felsefî üretimlerine ve tartışmalarına siyaset ya da ekonomi kadar yer vermesidir. *İslâm Toplumları Tarihi* kitabın hacmi nedeniyle Türkçe'ye iki cilt olarak çevrilmiştir. Birinci cilt, Islâm'ın ortaya çıkışından 19. yüzyıla kadarki dönemi ele alır. Islâm'ın vâzettikleri, fıkhî ve kitabî tartışmalar ve bu tartışmalar arasında ortaya çıkan ayrımlar ve bu ayrımlarla birlikte hayat bulan toplumsal, kültürel canlılık, Abbasî hanedanından Osmanlı Imparatorluğu'na, Maveraünnehir'den Magrib'e ve Maşrık'a kadar uzanır. Islâm Toplumları Tarihi yalnızca akademisyenler, araştırmacılar için değil; aynı zamanda meraklı "okurlar" için de müracaat edilecek önemli bir kaynaktır.

İletişim'den

IRA M. LAPIDUS

İslâm Toplumları Tarihi

CİLT 2 • 19. Yüzyıldan Günümüze

Çevirenler MEVLÜDE AYYILDIZOĞLU-AKTAY, YASİN AKTAY • 683 sayfa



İslâm Toplumları Tarihi'nin ikinci cildi, 19. yüzyıldan başlayarak günümüze değin Müslümanlığın farklı ülke ve bölgelerdeki gelişimini anlatıyor. Lapidus, 19. yüzyıldaki global ölçekli kapitalist deveranların İslâm'ın geleneksel yapısını geri dönülmez biçimde başkalaştırdığını düşünüyor. Ulusal kimliklerin ve milliyetçiliğin etkisiyle farklılaşan dinin, günümüzde, yükselen yeni İslâmî söylemlerle bir kez daha biçimlendiğini de ekliyor.

Lapidus, titiz ve mesafeli anlatımıyla tarih ve sosyoloji bağlamında İslâm'ın siyasî, kültürel ve ekonomik olarak nasıl dönüştüğünü irdeliyor. Farklı kimlik ve kültürlerin hangi güdülerle dinle bağ kurduklarını gösterirken, benzer ve farklı yaşanan karakteristikleri de işaretliyor. Kapsamlı bir ansiklopedik döküm sunmakla kalmıyor, din ve siyaset ilişkisine dair zihin açıcı tasvirler de yapıyor.

İslâm Toplumları Tarihi, tüm dünyada olduğu gibi dilimizde de referans kitaplardan biri olacak...

Bugün Ortaçağ İslâm düşünürü ve tarihçi İbn Haldun'u okumak ne anlama geliyor? Devlete, iktidarın yükseliş ve çöküşüne, devrimlere ve toplumların birlik duygusunun gücüne dair saptamalarını, İslâm coğrafyasında ve ötesinde cereyan eden çatışma ve krizleri anlamak için bir anahtar olarak kullanabilir miyiz? İktidarların ve toplumların şiddet sarmalına sürüklenerek çökmeleri kaçınılmaz bir yazgı mıdır?

Ortadoğu tarihi ve şiddet üzerine araştırmalarıyla tanınan Hamit Bozarslan, "Med 21 Programı İbn Haldun Ödülü"ne layık görülen *Lüks ve Şiddet, İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş* adlı bu çalışmasında, iktidar ve medeniyet kavramlarına İslâm coğrafyasının en önemli düşünürlerinden İbn Haldun'un gözüyle bakıyor. İbn Halduncu siyaset felsefesini tahakküm ve direniş diyalektiği üzerinden, Machiavelli, Pareto, Toynbee gibi Avrupalı düşünürlerle karşılaştırarak yorumlayan Bozarslan, aynı zamanda onun medeniyet kuramının barındırdığı çıkmazlara ve umutlara işaret ediyor.

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 ister istemez bizzat üreticisi ve kurbanı olduğu bir şiddeti engellemeye vakfeder.

THG 341041 ERY 2016

iletişim

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