

İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım

Akif Kayapınar*

The Concept of *'Asabiyyah* in Ibn Khaldun: A New Approach in the Theory of Politics

Why do states rise and fall? Why are some polities able to develop successful social and political organizations, while others are not? Are polities sooner or later destined to collapse? What is it that gives life to a polity? There have always been attempts to answer these and related questions. Recently, however, the attempts seem to have intensified. The decline of the explanatory power of earlier theoretical frameworks based particularly on the Enlightenment approach seems to be the primary reason lying behind the interest in the rising interest of these kind of historical-sociological researches. The weakening of the power of these frameworks, in return, depends upon a comprehensive change taking place all around the world. It is this cultural context that brought Abd al-Rahman Ibn Khaldun, the 14th century North African Muslim historian and philosopher, to the fore in the circles of various social and human sciences. Ibn Khaldun developed a comprehensive theory upon human collectivities, at the center of which lies the rise and fall of states. The core parameter of Ibn Khaldun's social philosophy is *'asabiyyah*, without which no collective political action can take place. Despite its centrality, however, *'asabiyyah* has not been clearly defined yet. It is, therefore, a must for us to understand and define *'asabiyyah* in a productive way to be able to make use of Ibn Khaldun's social philosophy in understanding and explaining the transformations we undergo today. Thus, throughout this paper I will look for the answers of three basic questions. In the first place, what does it mean for a group to have *'asabiyyah*? Secondly, how does *'asabiyyah* comes into existence? Finally, what is *'asabiyyah*? Defined in a comprehensive way, *'asabiyyah* would be a productive parameter in social sciences.

Key words: Ibn Khaldun, *'Asabiyyah*, Political Organization, Political Theory, State.

Giriş

Devletler neden yükselir ve düşer? Neden bazı toplumlar daha başarılı bir siyasî ve sosyal yapı geliştirebilirken diğer bazıları bu konuda yetersiz kalır? Her siyasî örgüt önünde sonunda yok olmaya mahkûm mudur? Bir siyasî ya-

* State University of New York (SUNY), Binghamton.

piya hayat veren temel dinamik nedir? Tarih boyunca bu tür soruları cevaplama çabaları eksik olmamıştır. Ne var ki, son zamanlarda bu konudaki çalışmaların yoğunlaştığı görülüyor. Tarihsel sosyolojinin ve makro tarihçiliğin yükselişi bile tek başına bu yoğunlaşmanın bariz bir göstergesi olarak algılanabilir. Randall Collins'in ifadesiyle "akademik çalışmalarda 1960'ların ortalarından itibaren bugüne gelene kadar geçen süreç, makro tarihçiliğin altın çağı olarak adlandırılmayı hak eder".¹ Aydınlanma düşüncesi üzerine yükselen geleneksel teorik yaklaşımların son zamanlarda hayatın hemen her alanına nüfuz etmiş küresel değişme ve gelişmeleri anlama ve açıklama noktasındaki zaafı, tarihsel-sosyolojik araştırmalara yönelen bu ilginin ardındaki başat neden olarak görülebilir. İçinden geçmekte olduğumuz küresel değişim ve dönüşüm, öyle kapsamlı bir yapı arz etmektedir ki bu sürecin siyasî, kültürel ve ekonomik unsurların yanı sıra, temel felsefî (özellikle epistemolojik) algılamalara da sirayet ettiği gözden kaçırılmamalıdır. Böyle kapsamlı bir dönüşümü anlayabilmek ve açıklayabilmek de bütüncül ve disiplinlerarası bir yaklaşımı zorunlu kılar. Dolayısıyla, tarihsel sosyolojinin, makro tarihçiliğin ya da medeniyetler tarihçiliğinin ihtiyaç duyulan bütüncül yaklaşıma yakın disiplinler olarak böyle geçiş dönemlerinde öne çıkması anlaşılır bir durumdur.

Gerek etkileri küresel boyutta hissedilen bu değişim ve dönüşüm sürecinin kapsamı ve gerekse son birkaç yüzyıldır hemen her türlü bilimsel faaliyete zemin teşkil etmiş olan aydınlanma düşüncesinin bu değişimi ve dönüşümü açıklama noktasındaki yetersizliği, araştırmacıları ister istemez modernite öncesi ve Batı-dışı yaklaşımları anlamaya itti. İşte bir 14. yüzyıl Kuzey Afrika Müslüman düşünürü olan Abdurrahman İbn Haldûn da bu kültürel bağlamda yeniden keşfedildi. Batı entelektüel çevreler tarafından İbn Haldûn bugüne değin pek duyulmamış bir isim sayılmasa da², son zamanlarda İbn Haldûn'u anlamaya yönelik çabaların basit oryantalist merakı aşan bir yönü vardır. Zira L. N. Gumilev'in kışkırtıcı ifadesiyle söylemek gerekirse "onlar [oryantalistler] kitap okumazlar, sadece metinleri tercüme ederler".³ Bugünlerde ise İbn Haldûn sosyal bilimciler ve beşerî bilimlerdeki diğer araştırmacılar tarafından, geçmişten kalan otantik ve ilginç bir bakış sunmaktan ziyade,

¹ Randall Collins, "Introduction: The Golden Age of Macro-Historical Sociology", University of Pennsylvania, May 10, 1998, bk. www.hatford-hwp.com.

² Batı'da ilk olarak 1810 yılında İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinin bazı bölümleri şarkiyatçı Silvestre de Sacy tarafından yayımlanmıştı. Bk. M. Mahmoud Rabi, *The Political Theory of Ibn Khaldun* (Leiden: E. J. Brill, 1967), s. 1.

³ L. N. Gumilev, *Etnogenez: Halkların Şekillenışı, Yükseliş ve Düşüşleri*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2003), s. 42.

sosyopolitik değişimi anlama noktasında alternatif bir yaklaşım sunduğu için çalışılmaktadır.⁴ Bu bağlamda, İbn Haldûn'un önemi Aydınlanmacı dünya görüşünün dışında bir tarihsel-sosyolojik çerçeve geliştirme imkânı sunmasında yatar. Diğer bir deyişle, İbn Haldûn'un yaklaşımı, diğerlerinden sadece değişimi açıklama noktasında vurguladığı sosyal ya da siyasî parametreler açısından farklılaşmaz. İbn Haldûn aynı zamanda aydınlanma düşüncesi zemininde işlemeye alışmış zihinler için alternatif bir ontolojiye ve epistemolojiye dayalı bir tarihsel-sosyolojik açıklama çerçevesi sunar.

İbn Haldûn "değişim" kavramı etrafında şekillenen bir siyaset felsefesi geliştirmiştir. Ona göre sosyopolitik sistemleri anlamaya yönelik her çaba özünde, dönemlerin değişmesiyle birlikte toplumların tabiatının da değiştiği fikrini barındırmalıdır. İlginç olan, değişimin insanların tabiatlarına, şehirlerin sosyal yapılarına ve devletlerin siyasî dinamiklerine de sirayet ediyor olmasıdır. Bugün "insan tabiatı" terkininin, tanımı gereği, bir "değişmezlik" ifade ettiği yaygınca savunulmasına rağmen, İbn Haldûn'un sosyal ve siyasî yapılarla paralel olarak insan tabiatının da değişime maruz kaldığı görüşünün altı çizilmelidir. Bu bağlamda dinamik insan tabiatı algılaması, İbn Haldûn'un siyaset teorisinin temel parametrelerinden birini teşkil eder. Dahası, değişim son derece yavaş, derin ve gizli bir süreçtir. Dolayısıyla çok az sayıdaki bilgi kişi haricinde, değişimin popüler düzlemde fark edilmesi ve değişim sürecine müdahale edilmesi mümkün olmaz. Bu da değişimin konjonktürel müdahalelerle engellenemeyeceği anlamına gelir. Böylece değişim, bireysel ya da kolektif iradeyi aşan bir düzenlilik sergiler. Değişim sürecinin son derece yavaş seyrettiğini ve o sürecin bizzat içinde yaşayanların bile bu süreci algılamalarının mümkün olmadığını, dolayısıyla sürecin geri döndürülemez olduğunu iddia eden 20. yüzyılın önde gelen medeniyet tarihçilerinden Fernand Braudel de bu hususta İbn Haldûn'a yaklaşır.⁵

İbn Haldûn'un öngördüğü sosyopolitik değişim modelini inceleyen Peter Turchin'e göre sosyal sistemler, düz bir çizgi takip etmeyen, dinamik yapılar-

⁴ Örneğin, İbn Haldûn'un devlet konusundaki görüşleri, uluslararası ilişkiler teorilerindeki devlet ve egemenlik tartışmalarına ışık tutabilecek bir mahiyet arz etmektedir. 20. yüzyılın ikinci yarısında disipline hâkim olan ve devleti düşünsel sistemlerinin merkezine alan realist yaklaşımın aksine, İbn Haldûn devletin, toplumların hayat döngülerinin belli bazı safhalarının bir ürünü olduğunu söyleyerek devlet merkezli bakış açısına ciddi bir meydan okuma teşkil eder. Bu konudaki tartışmalara örnek olarak bk. Robert Cox, *Approaches to World Order* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 157.

⁵ Fernand Braudel, *A History of Civilizations* (New York: Penguin Books, 1995), s. 31.

dır.⁶ Her ne kadar İbn Haldûn'dan pek haberdar olmasa da, Charles Doran'ın "çizgisel (linear) olmayan dönemlerde çizgisel düşünmek, ancak değişimin ivmesini artırır" yönündeki yargısı da İbn Haldûn'un değişim teorisinin anlaşılmasına yardımcı olur.⁷ İbn Haldûn, bu şekilde süreklilik ve düzenlilik arz eden değişimin genel kurallarını ve temel dinamiklerini keşfettiğini iddia eder. Ona göre her bir dönemin kendine has düzenleyici bir kanunu vardır⁸ ve o dönemdeki sosyo politik ve ekonomik gelişmeleri anlayabilmek için o dönemin düzenleyici kanununu bilmek gerekir.

İbn Haldûn, değişimi bir tek unsura indirger: asabiyet. "Fizikteki madde gibi" der Lenn Evan Goodman, "asabiyette en düşük ortak payda, siyasî değişimin bölünemez en küçük bileşenidir."⁹ Değişimin yörüngesini tayin etmek amacıyla benzer değişkenler öneren başka düşünürler de olmuştur. Hegel'in "volksgeist"ı ve Gumilev'in "passionarite"si bunlara örnek olarak verilebilir. Ne var ki bu düşünürler, bu tür dinamikleri haricî değişken olarak görmeye meyyal iken, İbn Haldûn asabiyeti, dönüşümü sistemdeki diğer tüm faktörlerle iribatlı olan dahilî bir değişken olarak ele almıştır. Bu açıdan genel olarak İbn Haldûn'un siyaset felsefesinin, özel olarak da asabiyet teorisinin çağdaş siyaset felsefesinin bugün içinde bulunduğu çıkmaza bir cevap sunabileceği iddia edilebilir.

Çağdaş siyaset felsefesinin esas itibarıyla iki kamp arasındaki tartışmalardan müteşekkil olduğu söylenebilir. Bir tarafta liberal demokrasi (faydacılık, liberal eşitçilik ve liberterlik), diğer tarafta ise liberal demokrasiye yöneltilmiş eleştiriler (Marksizm, cemaatçilik, feminizm) yer alır.¹⁰ 1990'lardan itibaren Marksizm'in eleştirel kamptaki merkeziliğinin sona erdiğini ve yerini cemaatçiliğe bıraktığını iddia etmek yanlış olmaz. Sosyal parçalanma ve atomizm gibi toplumsal problemlerden yola çıkan cemaatçilik, liberal demokrasiye

⁶ Peter Turchin, *Historical Dynamics: Why States Rise and Fall* (Princeton: Princeton University Press, 2003), s. 3.

⁷ Bk. Charles F. Doran, *Systems in Crisis: New Imperatives of High Politics at Century's End* (New York: Cambridge University Press, 1991).

⁸ "İmdi çağlar, o çağlarda meydana gelen meselelerin, kabilelerin ve asabiyetlerin değişmesiyle değişir. Maslahatların değişmesiyle farklılık gösterir. Her çağın kendine has bir hükmü vardır." İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), s. 583. Ayrıca belirtilmediği takdirde *Mukaddime*'ye yönelik tüm referanslar bu baskıya verilecektir.

⁹ Lenn Evan Goodman, "İbn Khaldun and Thucydides", *Journal of the American Oriental Society*, 92/2 (1972), s. 258.

¹⁰ Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004), s. xiii.

köklü eleştiriler yöneltebilmiştir. Ne var ki, pratik açıdan güçlü bir söylem geliştirebilse de, kapsayıcı bir ontoloji ve epistemoloji oluşturamamış olan cemaatçilik kuramsal açıdan liberal demokrasinin alternatifi olmaktan çok uzak görünüyor.¹¹ Öte yandan, pratik açıdan derin bir kriz yaşadığını iddia edebileceğimiz liberal demokrasi ise kuramsal olarak Aydınlanma geleneği gibi, Batı'da henüz alternatifi şekillenmemiş güçlü ve kuşatıcı bir felsefi geleneğe yaslanıyor. Dolayısıyla cemaatçilerle liberal demokratlar arasındaki tartışmanın, biri diğerine üstün gelemeden, Batı'da bir süre daha devam edeceğini tahmin edebiliriz.

İbn Haldûn'un sosyal-siyaset felsefesi bir üçüncü yol olarak pratik açıdan cemaatçiliğe, kuramsal açıdan da liberal demokrasiye alternatif olabilecek bir çerçeve sunar. Zira İbn Haldûn'un yaklaşımı, pratik açıdan cemaatçiliğin birey ile toplum arasındaki mevcut dengesizliğe dair kaygılarını bertaraf edebilirken, kuramsal düzlemde Aydınlanma düşüncesinin yerini alabilecek ontolojik ve epistemolojik açıdan son derece kuşatıcı ve derin bir düşünce geleneğine yaslanmaktadır. Dolayısıyla İbn Haldûn'un teorisinin özünü teşkil eden asabiyet kavramı da bugün siyaset felsefesinin üzerine bina edildiği eşitlik, özgürlük, özerklik, güç, erdem, hak, adalet, meşruiyet gibi parametrelerden biri, hatta bunların arasında en merkezî olabilecek kadar açıklama gücü yüksek kavramdır. Dahası tüm bu kavramların yetersiz kaldığı değişimi anlama ve açıklama noktasında da alternatifi mevcut değildir.

Asabiyet, İbn Haldûn'un sosyal felsefesinin omurgasını teşkil etse de, şu ana kadar asabiyetin kapsamlı ve üzerinde uzlaşmış bir tanımı yapılabilmemiş değildir. Batı dillerine “group feeling”, “esprit de corps”, “esprit de clan”, “gemeinsinn”, “nationalitätsidee”, “corporate spirit”, “feeling of solidarity”, “group solidarity”, “group will”, “communal spirit”, “social cohesion”, “martial spirit”, “solidarity”, “striking power ve social solidarity”¹² gibi kelime ve

¹¹ Siyaset teorisindeki yeni yaklaşımları kısa bir değerlendirmesi için bk. Andrew Haywood, *Political Theory: An Introduction* (New York: St. Martin's Press, 1999), s. 11.

¹² Franz Rosenthal (group feeling), De Slane (esprit de corps), Vincent Monteil (esprit de clan), Von Kremer (gemeinsinn ve nationalitätsidee), H. Ritter (feeling of solidarity), M. Halpern (group solidarity), S. H. Bahsh ve H. Shirvani (communal spirit), Hourani (corporate spirit), Aziz el-Azmeh (group will), Ernest Gellner (social cohesion and martial spirit), Erwin Rosenthal (solidarity and striking power), D. S. Margoliouth (clannishness) ve M. Mahdi (social solidarity). Bk. Süleyman Uludağ, “Giriş: İbn Haldûn ve Mukaddime”, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), s. 120, 21; Yavuz Yıldırım, “İbn Haldûn'un Bedavet Teorisi” (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998), s. 83, 84.

terkiplerle aktarılan asabiyet, Arnason ve Stauth'un ifadeleriyle "İbn Haldûn'un en tercüme edilemez terimi"¹³ olarak ortaya çıkmaktadır. Zorluk kısmen, kavrama geleneksel kullanımından daha geniş bir anlam yüklemesine¹⁴ rağmen, İbn Haldûn'un asabiyeti kapsamlı bir şekilde tarif etmemesinden¹⁵ kısmen asabiyeti bazen geleneksel anlamıyla bazen de kendi yüklediği geniş anlamıyla teknik bir terim olarak kullanmasından¹⁶ kaynaklanır. Bazıları ise bu zorluğu İbn Haldûn'un asabiyeti kullanırken gösterdiği gevşekliğe bağlar.¹⁷ *Mukaddime*'nin pek çok yerinde asabiyetin kaynağından ve fonksiyonundan geniş bir şekilde bahsedilse de, asabiyetin İbn Haldûn'un sosyal sistemindeki merkeziliği ve siyasî örgütlenmelerdeki hayatî rolü göz önüne alındığında, bu kısmî tarif ve tasvirlerin yetersiz kaldığı ortadadır.

Biz bu çalışmamızı asabiyetin tanımı ile sınırlandıracağız. Bu çerçevede de asabiyetin bedavet ile ilişkisi, asabiyetin ortaya çıkış şartları ve asabiyetin bileşenlerini tartışma konusu edeceğiz. Asabiyetin anlaşılması noktasında son derece önemli olan umran, bedavet, hadaret, riyaset, mülk ve insan tabiatı gibi konulara ancak yeri geldiğinde kısaca değinmekle yetineceğiz.

Asabiyet Bedavette Ortaya Çıkar

İbn Haldûn'a göre bâdiyede ikamet etmek, ancak asabiyet sahibi kimse-lerin güç yetirebileceği bir durumdur.¹⁸ Zira insan tabiatında kötülük de iyilik kadar yer etmiştir. Diğer bir deyişle, insanlar arasında görülen karşılıklı şiddet, toplumsal hayatın tabii bir unsurudur. Hadarete yaşayan insanlar, kendilerine gelebilecek saldırılara karşı kanunlarla, polis teşkilatıyla, şehir duvarlarıyla, profesyonel askerlerle vs. korunabilmekte iken, bâdiyede bu tür yapılara rastlanmaz. Zira bu tür kurum ve örgütler ancak merkezî otoritenin ve siyasî hiyerarşinin yönetimi ve denetimi altında vücut bulabilir ki, bedavette böyle bir merkezî otorite söz konusu değildir. Bedavette insanları diğer

¹³ J. P. Arnason-G. Stauth, "Civilization and State Formation in the Islamic Context: Re-reading Ibn Khaldun", *Thesis Eleven*, 76/2 (2004), s. 33.

¹⁴ Franz Rosenthal, "Introduction", *The Muqaddimah: An Introduction to History* (New Jersey: Princeton University Press, 1980), I, s. lxxvii.

¹⁵ Yıldırım, "İbn Haldûn'un Bedavet Teorisi", s. 82.

¹⁶ Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1957), s. 196.

¹⁷ T. Khemiri, "Der Asabija-Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldûn", *Der Islam*, 23 (1936), s. 163-88.

¹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 429.

insanlardan gelebilecek şiddete karşı koruyacak, kendi cesaret ve kuvvetlerinin dışında, yegâne unsur aynı kaderi paylaştığı insanların yardımı ve desteğidir. Dolayısıyla bâdiyenin kendine özgü zor şartlarında birlikte yaşadığı insanların, genellikle de yakın aile fertlerinin, desteği ve yardımı olmadan kimse hayatta kalmaz.

İbn Haldûn asabiyetin “sadece nesep birliğinden (el-iltihâm bi'n-neseb) veya o mânâdaki diğer bir şeyden hasıl” olduğunu ileri sürer.¹⁹ Zira akrabalık bağı, insanların tabiatlarında olan çok temel bir hususiyettir. İnsanın, akrabalarından birinin başına kötü bir hâl geldiğinde, mesela zulme ve tecavüze uğraması durumunda, yüreğinde hissettiği üzüntü ve zillet hissi ve onun yardımına koşma isteği bu tabii bağı açık bir göstergesi olarak okunabilir.

Buradan yola çıkarak asabiyetin, akrabalık bağının yakın ve uzak oluşuna göre farklı derecelerde olduğunu anlayabiliriz. Eğer aradaki kan bağı yarınsa, o kişi ya da kişilere duyulan yakınlık ve yardım etme arzusu da o derece kuvvetli olur. Dolayısıyla, bir kişinin akrabaları için duyduğu yakınlık hissi, kendi ailesinden başlayarak suya atılmış taşın oluşturduğu halkalar misali yoğunluğunu kaybede kaybede mensubu olduğu ve gerilerde bir yerde aynı atadan geldiğini düşündüğü insanlardan oluşan en geniş grubun üyelerine varıncaya kadar yayılır.

Burada, söz konusu akrabalık bağının nerede son bulacağı sorulabilir. Aslolan Benî Talip asabiyeti midir, yoksa Benî Haşim asabiyeti ya da Benî Abdümenaf asabiyeti, Kureyş asabiyeti, Mudar asabiyeti, Adnan asabiyeti, Arap ya da İsmailoğulları asabiyeti mi? Bu zincir geriye doğru genişletilerek uzatılabilir.²⁰ Hatta akrabalık bağı zihinsel bir kurgu ise eğer, mantıken ortak ata zinciri Hz. Âdem'e kadar geri götürülebilir ve tüm insanların birbiri ile akraba olduğu iddiası ortaya atılabilir. Doğrusu, İbn Haldûn'da bu soruya verilecek açık bir cevaba rastlamak zordur. Nitekim 20. yüzyılda Avrupalı müsteşrikler arasında (özellikle de F. Gabrieli ile T. Khemiri arasında) asabiyetin tanımına dair yapılan tartışma da İbn Haldûn'un asabiyetin nerede son bulacağı noktasındaki muğlak tutumundan kaynaklanmaktadır. Zira İbn Haldûn bazen Kureyş asabiyetinden bahseder,²¹ bazen de Arap asabiyetinden.²² Bu-

¹⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 431.

²⁰ İslâm öncesi asabiyet ve kabile yapısına dair bk. Adem Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasi Tarihindeki Etkileri* (İstanbul: Düşünce Yayınları, 2004).

²¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 555-57.

²² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 612.

nunla birlikte İbn Haldûn'un bu soruya verebileceği muhtemel cevaplar üzerinde durulabilir. Nitekim *Mukaddime*'nin tümü göz önüne alındığında akrabalık bağının, fonksiyonel bir biçimde, asabiyeti doğuracak hissiyatın (vehmin) oluşabileceği en geniş grupta sona ereceği söylenebilir. Bu da zamana ve şartlara göre değişebilir. Asabiyet bazen Haşimoğulları ile sınırlı kalır, bazense bütün Arapları kuşatan bir İsmailoğulları asabiyeti şeklinde ortaya çıkabilir. Eğer Haşimoğulları ile Ümeyyeoğulları arasında bir niza söz konusu ise asabiyet Haşimoğulları asabiyeti ve Ümeyyeoğulları asabiyeti seviyesinde son bulur. Eğer niza İsmailoğulları ile İshakoğulları arasında baş gösterirse o zaman Arap asabiyetinden bahsedilebilir.

İbn Haldûn'a göre grup üyelerinin sayısı arttıkça aradaki kan bağı hakikat olmaktan çıkar ve vehmî bir inanca dönüşür. Sadece geçimlerini kazanmak için seçtikleri deve yetiştiriciliği nedeniyle çölün derinliklerine kadar sokulmuş olan, bu nedenle de nispeten izole bir hayat süren bedevilerde nesep irtibatının bozulmadan muhafaza edildiği düşünülebilir. Onun dışında, şehirlerde ve hatta şehre yakın bâdiyelerde neseplerin birbirine karışmadan muhafaza edilmiş olması mümkün değildir. Ne var ki asabiyet söz konusu olduğunda, aslolan kan bağının hakikaten mevcut olup olmaması değil, yakın irtibat ve karşılıklı yardımlaşmayı doğuracak akrabalık bağı inancının var olmasıdır.²³

Hakiki ya da vehmî kan bağı, asabiyetin en basit ve tabii kaynağı olmakla birlikte, İbn Haldûn asabiyeti kan bağı ile sınırlandırmaz. "Velâyet" (velâ) ve "ittifak" (hilm) da İbn Haldûn'a göre asabiyeti doğuran ilişkilerdendir.²⁴ Velâ ya da hilm bağı ile irtibatlı insanlar arasındaki asabiyetin göstergesi de, tıpkı kan bağından kaynaklanan asabiyette olduğu gibi, bu insanlardan herhangi birinin zulüm görmesi ya da aşağılanması durumunda, yakın akrabaya karşı duyulan hissin benzeri ya da eşiti bir üzüme ve zillet hissinin insan ruhunda oluşmasıdır. "Zira velâ sebebiyle hasıl olan kaynaşma (iltihâm), nesep sebebiyle vücuda gelen kaynaşma gibidir veya ona yakındır."²⁵ Burada altı çizilmesi gereken ifade kaynaşma, yani iltihâm'dır. Aşağıdaki pasaj İbn Haldûn'un asabiyetten ve iltihâm'dan neyi kastettiğini daha iyi ortaya koyar:

²³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 431.

²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 431.

²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 431.

Asabiyetteki müdafaa ve mücadeleden kast olunan husus, sadece nesep olarak gerçekleşir. Zira yardımlaşma hâli, hısım ve akraba arasında birbirini yardımsız bırakarak; dağılma hâli ise yabancı ve uzak olanlar arasında görülür... Hilf veya nkk ile, yani ahidleşme ve azat etme durumu ile husule gelen velayet ve muhalata (içli dışlı olma) da o duruma gelir; zira her ne kadar nesep tabii bir şeyse de, nihayet o da vehmîdir. Kaynaşmanın husule gelmesine esas olan (gerçek) husus ise, bir arada yaşama, yekdiğerini savunma, uzun süren mümarese, birlikte yetişme ve süt emme durumunun meydana getirdiği rabita ile hayat ve mematla ilgili olan sair hâllerden ibarettir. Söz konusu durumla kaynaşma (iltiham) hasıl olunca, imdada koşma ve yardımlaşma hâli onu takiben ortaya çıkar.²⁶

Görüldüğü gibi İbn Haldûn'un asabiyet tanımı genetik değil, fonksiyoneldir. Bu açıdan, Franz Rosenthal'in de ifade ettiği gibi, İbn Haldûn'un asabiyete yüklediği anlam, asabiyetin geleneksel kullanımından çok farklıdır. Geleneksel kullanımında asabiyet, kabile örgütlenmesinin bir karakteridir ve dışlayıcı bir mahiyet arz eder ki bu da merkezî devlet ya da imparatorluk gibi kabile-üstü bir siyasî örgütlenmenin ortaya çıkmasını engeller. Başka bir deyişle, geleneksel anlamda asabiyet, kabile-içi toplumsal bütünlüğü pekiştirirken, kabileler-üstü bir birlikteliği imkânsız kılar.²⁷ İbn Haldûn ise esas itibariyle kabile-üstü yapıları göz önüne almakta ve Araplara has bir sosyo politik örgütlenmeden öte, evrensel geçerliliği olan bir siyasî dönüşüm teorisi geliştirmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla İbn Haldûn asabiyet teriminin kapsamını genişletmiş, kaynaşmayı (iltiham) esas alırken, kan bağınyı ya da kaynaşmayı doğuran diğer ilişki biçimlerini ârızî görmüştür.

Asabiyetin Kaynağı Mahrumiyet ve Meydan Okumadır

Yukarıdaki şekilde bakıldığında, hadarî hayat biçiminin gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan lüks ve konforun asabiyeti neden zayıflattığı konusu da daha kolay anlaşılır. Eğer kan bağı asabiyetin aslı kaynağı olsaydı, hadaret asabiyeti etkilemezdi. Zira lüks ve konfor, ilişkinin biyolojik yönünü değil, ilişkinin sosyo psikolojik sonuçlarını, yani "kaynaşma"yı (iltiham) etkilemektedir. Bu noktada asabiyetin bâdiyede neden daha güçlü olduğunu, daha açık görebiliriz. Çünkü bâdiyenin zor koşullarında daha güçlü bir kaynaşma hasıl olmaktadır. Bedavette hiç kimse ait olduğu grubun haricinde hayatta kalama-

²⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 531.

²⁷ Nitekim İbn Haldûn'un, bedevî Arapların ancak dinî bir inanç sayesinde kabile merkezli ayrılmayı aşarak bir araya gelebileceklerini ve ancak o zaman mülke erişebileceklerini belirten işaret ettiği gerçek budur. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 472.

yacağı için, birey âdeta toplumla özdeşleşmiş gibidir. Bâdiyede insanlar hayatlarının neredeyse her anında birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Birlikte çalışmak, canlarını ve mallarını birlikte muhafaza etmek zorunlulukları vardır. Yaşam alanları, hadarettekinin aksine, iç içe geçmiştir. Dolayısıyla da iltihamdan kaynaklanan asabiyet, bâdiyede çok daha güçlüdür.

İbn Haldûn, her ne kadar açıkça tartışmasa da, bu akıl yürütmeyi sonuna değin sürdürdüğümüzde, kaynaşmanın itibarı bir terim olduğu görülür. Bazı şartlar psikolojik olarak daha yoğun bir kaynaşmaya neden olurken, diğer bazı şartlarda oluşan kaynaşma hâli daha gevşektir. Bu açıdan şartlar ne kadar zorsa, bu zor şartlarda kurulan ilişkiden doğan kaynaşma hâlinin de o derece yoğun olacağı tahmin edilebilir. Dolayısıyla en yoğun kaynaşma durumunun savaş ya da soykırım hâllerinde olduğu gibi, ölüm-kalım tecrübelerinin paylaşılmasında ortaya çıkacağını söyleyebiliriz.

Böylelikle asabiyetin niye ve nasıl oluştuğunu daha net görebiliriz. Asabiyet bedavetin; yani hadaret, mülk ve mülkten hasıl olan nimetlerin dışında olmanın/kalmanın bir sonucudur. Asabiyetin en önemli bileşenlerinden biri olan şan ve şerefi anlatırken İbn Haldûn bu hususu şöyle dile getirir: “Derler ki, şerefin kaynağı dışarıda olmaktır. Ki bu da, riyasetin, şerefin dışında ve aşağı, düşük ve şandan yoksun olma hâlidir.”²⁸

Asabiyeti doğuran temel amil, tek kelime ile mahrumiyettir. Diğer insanların yardımı ve desteği olmaksızın bâdiyede (yani dışarıda) yaşamak, neredeyse mümkün değildir. Dolayısıyla bâdiye hayatı, “bir arada yaşama, yekdiğerini savunma, uzun süren mümarese, birlikte yetişme ve süt emme durumunun meydana getirdiği rabıta ile hayat ve mematla ilgili olan sair halleri” beraberinde getirir ki bu hususlar neticede asabiyeti doğurur. Diğer bir deyişle, İbn Haldûn’un sebep-sonuç ilişkilerini merkeze alan metodunu göz önünde tutarsak, öyle anlaşılıyor ki, insanların kaynaşmasına sebep olan husus asabiyet değildir. Tam aksine asabiyet, zaman içerisinde, zor şartların beraberinde getirdiği kaynaşmanın (iltihamın) bir neticesi olarak ortaya çıkar. Mantiken, zor şartlara maruz kalmak ile asabiyetin oluşması arasında bir zaman farkı söz konusudur. Ne var ki bir kere oluştu mu, asabiyet insanların

²⁸ Burada Franz Rosenthal’in tercümesini tercih ettik. “Nobility originates in the state of being outside, as has been said. That is, being outside of leadership and nobility and being in a vile, humble station, devoid of prestige.” Bk. *The Muqaddimah*, I, 279. Burada İbn Haldûn aynı zamanda, şeref ve asaletin kalıcı olmadığını, bir süreliğine var olduğunu vurgulamak için böyle bir ifade kullanmıştır.

siyasî olarak kolektif hareket etmelerine neden olur. İbn Haldûn asabiyeti münhasıran siyasî bağlamlarda kullanmaktadır. Bu bağlamda asabiyet, özü itibarıyla siyasî bir terimdir.²⁹ Dolayısıyla asabiyeti doğuran mahrumiyetin büyük oranda siyasî bir mahrumiyet olduğu düşünülebilir.

Sebeup-sonuç ilişkisini bu şekilde tespit etmek bize bâdiyenin zor şartları ile asabiyeti birbirinden ayırma imkânı verir. Başka bir deyişle, her zor şart asabiyeti beraberinde getirmez. İsrailoğulları'nın Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen ve İbn Haldûn tarafından da iktibas edilen tecrübeleri asabiyet ile bâdiyenin zor şartları arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur:³⁰

20. Bir zamanlar Musa, kavmine şöyle demişti: Ey kavmim! Allah'ın size (lütfettiği) nimetini hatırlayın; zira O, içinizden peygamberler çıkardı ve sizi hükümdarlar kıldı. Âlemlerde hiçbir kimseye vermediğini size verdi.

21. Ey kavmim! Allah'ın size (vatan olarak) yazdığı mukaddes toprağa girin ve arkanıza dönmeyin, yoksa kaybederek dönmüş olursunuz.

22. Onlar şu cevabı verdiler: Ya Musa! Orada zorba bir toplum var; onlar oradan çıkmadıkça biz oraya asla girmeyeceğiz. Eğer oradan çıkarlarsa biz de hemen gireriz.

23. Korkanların içinden Allah'ın kendilerine lütufta bulunduğu iki kişi şöyle dedi: Onların üzerine kapıdan girin; oraya bir girdiniz mi artık siz zaferi kazanmışsınızdır. Eğer müminler iseniz ancak Allah'a güvenin.

24. “Ey Musa! Onlar orada buldukları müddetçe biz oraya asla girmeyiz; şu halde sen ve Rabb'in gidin savaşın; biz burada oturacağız” dediler.

25. Musa: “Rabbim! Ben kendimden ve kardeşimden başkasına hâkim olamıyorum; bizimle, yoldan çıkmış bu toplumun arasını ayır” dedi.

26. Allah, “Öyleyse orası (arz-ı mukaddes) onlara kırk yıl yasaklanmıştır; (bu müddet içinde) yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşacaklar. Artık sen, yoldan çıkmış toplum için üzülme” dedi.

İbn Haldûn'a göre Mısır'daki Kıptî idaresinin İsrailoğulları'na uyguladığı baskı, onların asabiyetini yok etmişti.³¹ Dolayısıyla Allah onların Mısır ve

²⁹ Yves Lacoste, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World* (London: Verso, 1984), s. 100.

³⁰ el-Mâide 5/20-26.

³¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 454-55.

Suriye arasındaki Tih çölünde kırk yıl kalmalarını murat etti. Bu süre zarfında İsrailoğulları hiçbir şehirde ikamet etmemişler ve hiçbir umran ile münasebet içinde olmamışlardı. İsrailoğulları'nın tam kırk sene, hiçbir yerde ikamet etmeden Tih çölünde başıboş dolaşmalarının hikmeti “zillet, kahr ve kuvvet pençesinden (ezilmiş olma hâlinde) yeni çıkan, aşağılanmayı ve horlanmayı huy hâline getiren ve asabiyetleri bozulan bir neslin çölde yok olması, arkasının gelmesi ve çölde diğer bir neslin ortaya çıkmasıdır.”³² İbn Haldûn'a göre kırk yıl, bir neslin yerine yenisinin gelmesi için gerekli olan asgari süredir. Dolayısıyla bu tecrübe neticesinde İsrailoğulları içerisinde aşağılanma ve zillet nedir bilmeyen bir nesil gelmiştir. “Artık bu nesil zelil değil, azizdir. Ahkâm, kanun ve kahr nedir bilmemektedir; üzerinde zillet damgası taşımaktadır. Bu suretle diğer bir asabiyet vücuda gelmiş olmaktadır. Bu millet bu asabiyetle hakkını aramaya ve tagallübe muktedir bulunmaktadır.”³³

Mısır'da yaşayan İsrailoğulları ne iktidarda idiler ve ne de iktidarın nimetlerinden faydalanan bir sosyopolitik pozisyona sahiptiler. Yani kelimenin tam anlamı ile mülkten ve mülkün tüm nimetlerinden mahrum idiler. Buna rağmen asabiyetlerini kaybettiler. Halbuki, yukarıda asabiyeti ortaya çıkaran durumun zor şartlar ve mahrumiyet olduğu belirtilmişti. Bu durum bir izah gerektiriyor.

İbn Haldûn'a göre asabiyetin nihâî gayesi mülktür.³⁴ Ne var ki, asabiye- ti, henüz mülke tam anlamıyla ulaşmadan, azaltan ya da yok eden iki durum söz konusudur. Bunlardan birincisi lüks ve refahtır. Bazı asabiyet sahibi gruplar, mülkü tam anlamıyla ele geçirme imkânına sahip olamasalar da, asabi- yetleri nispetinde mülkten hisse alırlar ve yine bu nispette bir lüks ve refaha sahip olurlar. Söz konusu grup, sahip olduğu ile yetinir, hâkim asabiyetin gü- çüne boyun eğer ve mülkün tamamına sahip olmak için mücadele etmez. “Bütün himmetleri, rahata ve huzura ulaşılacak derecede devletin gölgesinde sükûn, bol geçim imkânları, kazanç, nimet içinde yaşamaktan; konak yapma, (pahalı) elbise edinme ve bunları çoğaltma hususunda mülk sahiplerinin yo- lunu tutmaktan ve onları takip etmekten ibaret olur.”³⁵ Bunun neticesinde bu grubun bedevilikten getirdiği hasletler ve bu hasletlerle birlikte de asabiyetleri ortadan kalkar.

³² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 455.

³³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 455.

³⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 450.

³⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 453.

Asabiyeti ortadan kaldıran ikinci husus ise “mezelletin ve başkalarına inkiyad etme hâlinin husule gelmesi”dir.³⁶ Asabiyet sahibi bir grup, iradelerinin hilafına, bir siyasî otoriteye boyun eğmeye zorlanırsa bu zaman içinde onların mukavemetlerini kırar, cesaretlerini öldürür ve onları mutalebeden alıkor. Bu hâl birkaç nesil sonra, söz konusu gruba mensup insanların tabiatı hâline gelir. İnsanların kendi iradelerinin hilafına boyun eğdikleri kanun ve kurallar da böyledir.³⁷ Asabiyetin ve mukavemet gücünün zayıflaması, kahrın ve zorlamanın şiddetine göre değişir.

Görüldüğü gibi mahrumiyet, asabiyetin vücuda gelmesinin bir şartı olmakla birlikte; bu, asabiyet sahibi başka grupların eliyle, kendisine karşı konulamayacak bir derecede ve insanların iradelerinin hilafına zorla oluyorsa, mahrumiyet asabiyeti zayıflatan ve yok eden bir etkiye sahiptir. İşte İsrailoğulları'nın maruz kaldığı mahrumiyet böyle bir mahrumiyettir. Mısır'da Kıptîlerin kahr ve zorlamaları neticesinde ortaya çıkan mahrumiyet hâli, İsrailoğulları'nın asabiyetini yok ederken, Tih çölünde başka insanların zorlamasından uzak, fiziksel şartların neticesinde ortaya çıkan, baş edilebilecek bir zorluk derecesindeki mahrumiyet hâli, İsrailoğulları'nda yeni bir asabiyetin oluşmasını sağlamıştır.

İbn Haldûn'un 20. yüzyıldaki takipçisi olarak kabul edilen İngiliz tarihçi Arnold Toynbee'nin medeniyetlerin ortaya çıkışı, yükselişi ve çöküşüne dair geliştirdiği “meydan okuma ve cevap verme” tezi,³⁸ belki İbn Haldûn'un asabiyet hakkında boş bıraktığı alanların doldurulmasında, ya da çok net olmadığı noktaların aydınlatılmasında yardımcı olabilir. Toynbee'ye göre medeniyetlerin ortaya çıkması insanların bir dizi meydan okumaya ya da zorluğa verdikleri cevap sayesinde mümkün olmaktadır. Ne var ki, bu meydan okuma ve zorluğun derecesi noktasında Toynbee dikkatlidir.

Meydan okumanın şiddetini sonsuza dek (ad infinitum) artırsak, acaba uyarıcının yoğunluğunun da o derece artacağını ve başarı ile alt edildiği takdirde bu meydan okumaya verilen cevabın aynı oranda güçlü olacağını garanti edebilir miyiz? Ya da daha ötesine geçildiği takdirde, meydan okumanın şiddetinin artmasının, verimin azalmasına neden olduğu bir noktaya ulaşabilir miyiz? Hatta bu seviyenin ötesine geçerse meydan okumanın şiddetinin artık başarı ile alt edilmesinin mümkün olmadığı bir

³⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 454.

³⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 425.

³⁸ Bk. D. C. Somervell, *Study of History: Abridgement of Volumes I-X by Arnold Toynbee* (New York: Oxford University Press, 1947).

dereceye ulaştığı başka bir nokta söz konusu mudur? Bu durumda kural, teşvik edici meydan okumanın şiddetinin aşırı olan nokta ile yetersiz olan nokta arasında orta bir yerde olduğu yönündedir.³⁹

Toynbee bu noktayı “meydan okumanın optimum düzeyi” şeklinde tarif eder. Toynbee'nin bu formülasyonu, fizikî coğrafya ile umran arasındaki ilişkiyi anlatırken, üstü örtülü olarak İbn Haldûn'da da mevcuttur. Nitekim, *Mukaddime*'nin başında, Batlamyus ve Şerif el-İdrisî'den naklen, İbn Haldûn yerküreyi yedi iklim bölgesine ayırır ve umranın ortaya çıkması için gerekli şartların üç ila altıncı iklim bölgeleri arasında mevcut olduğunu kaydeder.⁴⁰ Diğer bir deyişle, fizikî coğrafya ve iklim açısından yerkürenin diğer bölgeleri insanî umrana müsait değildir. Yani buralardaki meydan okuma, insanların alt edebilecekleri seviyenin çok üstündedir.

İnsanların takatinin yettiği miktardaki meydan okuma ise bedevilerin *Mukaddime*'de anlatılan hasletlerinden de anlaşılacağı üzere, alt edildiği takdirde insanların gücünü, cesaretini, metanetini ve diğer iyi hasletlerini artırır. Dolayısıyla mantık olarak “meydan okuma ve cevap verme” tezi, Toynbee'deki kadar net ve sarîh olmamakla birlikte, İbn Haldûn'un sisteminin ruhunda mevcuttur.

Bu noktada, asabiyetin bir meydan okumanın neticesinde ortaya çıktığını ileri sürmek bizce makul görünüyor. Ne var ki, Toynbee'nin terminolojisini biraz değiştirerek kullanmak gerekirse, bu meydan okuma hem fiziksel olarak hem de mahiyet itibarıyla aşırı ya da yetersiz olmamalıdır. Fiziksel olarak aşırı meydan okumanın ne umranı ne de umranın özünü teşkil eden asabiyeti mümkün kıldığını İbn Haldûn yerkürenin coğrafi özelliklerinden bahsederken açıkça ifade ediyor. Bu anlamda üç ila altıncı iklim bölgelerinin dışında yaşayan insanların, içinde yaşadıkları fiziksel şartlar nedeniyle, bir asabiyet geliştirmeleri mümkün değildir. Mahiyet itibarıyla meydan okumanın aşırı olmasını ise, kahır ve zorlama yoluyla ve insan iradesinin hilafına bir siyasî otoriteye boyun eğme şeklinde tarif edebiliriz. Yani eğer kendi başına bir asabiyet geliştirme potansiyeli olan bir gruba mensup insanların, içinde yaşadıkları siyasî birimin başındaki otoriteye itaat etmemeye güçleri yetmiyorsa, orada mahiyet itibarıyla aşırı bir meydan okuma söz konusudur. Meydan okumanın aşırısı ise asabiyeti yok eder.

³⁹ Somervell, *Study of History*, I, 140.

⁴⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 283.

Meydan okumanın yetersiz kalmasını ise yine böyle bir grubun mülkûn tamamını ele geçirmeden ulaştıkları refah ve lüks hayat şartları şeklinde tarif edebiliriz. Bu durumda da, bedeviliğin getirdiği uyarılar kaybolmuş, insanların hayatlarını sürdürmek için fazla bir gayret sarfetmeleri durumu ortadan kalkmıştır. Böylece, zor şartlara birlikte göğüs germekten kaynaklanan kaynaşma (iltiham) hâli ve bu hâlin zaman içerisinde teşkil ettiği asabiyet de kaybolur.

Bu bölüme son vermeden önce birkaç hususun altı çizilmelidir. Her şeyden önce asabiyet siyasî bir özelliktir. Mevcut olması hâlinde grup üyelerini siyasî anlamda kolektif eyleme sevk eder. Onları, sahip oldukları siyasî pozisyondan daha üst bir pozisyonu talep etmeye iter. İkincisi, asabiyeti ortaya çıkaran hususiyet zor şartlar ve mahrumiyettir. Başka bir deyişle asabiyet, mülkûn ve mülkten kaynaklanan refah ve konforun dışında kalmaktan huse gelir. Son olarak mahrumiyet, başka insanların elinden ve bir zorlama neticesinde oluşuyorsa, bu durum asabiyeti doğurmaktan ziyade var olan asabiyeti de yok eder. Kısaca asabiyet, optimum düzeyde bir meydan okuma neticesinde huse gelir.

Asabiyetin Diğer Bileşenleri

Asabiyet, bedevilerin ayırt edici vasıflarından biridir. Ne var ki asabiyet bedevilerin sahip olduğu tek özellik değildir. Yani asabiyet daima yine bedevilere has olan diğer bazı özelliklerle birlikte var olur. Şimdi bu özelliklere değinelim. İlk olarak, İbn Haldûn'a göre bedeviler "hayır"a hadarîlerden daha yakındır.⁴¹ İlk yaratılışında (fıtratu'l-ûlâ) insan tabiatı hayra da şerre de eşit uzaklıktadır. Potansiyel olarak hayra meyiletme ve hayrı seçme kabiliyeti varsa da, insan tabiatı hayırdan da şerden de etkilenmeye müsaittir. Dolayısıyla bunlardan hangisi insan ruhuna daha önce erişirse, orada önce o yer eder. Bu ikisinden birinin insan ruhunda yer etmesi ölçüsünde de diğeri insan ruhundan uzaklaşır. Sonradan da uzaklaşmanın yer edinmesi güçleşir. Çevre şartlarından etkilenmemiş özerk aklın var olmasının zorluğu da göz önüne alındığında, insan ruhunun iyiliği ya da kötülüğü büyük oranda içinde yaşadığı dünyanın şartlarına bağlıdır.

⁴¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 420.

İbn Haldûn, tabiatı itibariyle hadarettteki davranış kalıplarının kötü ya da kötülüğe götürücü olduğu kanaatindedir. “Hadarîler, çeşit çeşit haz ve zevklerle, refahın getirdiği âdet ve itiyatlarla, dünyaya ve maddî menfaatlerine yönelmekle, dünyevî şehvetleri ve arzuları üzerinde ısrarla durmakla sık sık karşılaştıkları için, birçok huy ve şerle nefisleri kirlenmiştir. Söz konusu durum kendileri için hasıl olduğu nispette, hayır ve fazilet yolları ve vasıtaları kendilerinden uzaklaşmıştır.”⁴² Yatay ve dikey insan hareketliliğinin son derece yoğun olduğu hadarette utanma hissi de kaybolmuş, sosyal kontrol mekanizmaları devre dışı kalmıştır. Dolayısıyla hadarette insanları kötülük yapmaktan alıkoyacak haricî kısıtlamalar ortadan kalkar.

Diğer taraftan, sahip oldukları tüm zamanı ve enerjii hayatta kalabilmek için ihtiyaç duydukları asgari miktarı üretmeye harcayan bedevilerde durum farklıdır. Onlar insan nefsi için bozucu etkileri olan lüksten, konfordan, şatafattan ve şehvetten uzak, sade bir hayat yaşarlar. Bu nedenle hadarîlere göre bedevilerde kötü huylara daha az rastlanır.

Bedevilerin hayra daha yakın olmalarının bir diğer sebebi de bedavetin ilk tabii hâle, İbn Haldûn’un ifadesi ile ilk fitrata (fitratu’l-ûlâ) daha yakın olmasıdır. İlk fitrat insan iradesinin henüz etkilerinin görülmediği, sadece Allah’ın iradesinin şekillendirdiği, dolayısıyla her türlü kötülükten uzak olan hâl demektir. İbn Haldûn’un da zikrettiği, Hz. Peygamber’in “Her çocuk fitrat üzere doğar. Sonra ebeveyni onu Yahudi, Hıristiyan ya da Mecusi olarak yetiştirir” hadisi de bu duruma işaret eder. Bedavet, umranın başlangıcı; hadaret ise sonudur. Dolayısıyla hem bedeviler birey olarak hem de bedavet sosyoekonomik bir yapı olarak tabii hâle (iyiliğe) hadarettten daha yakındır.

İkinci olarak bedeviler, hadarîlerden daha cesurdur.⁴³ Lüks ve konforlu bir hayat yaşamaya alışmış olan hadarîlerde tembellik artar; zora katlanma, acılara karşı koyma özellikleri kaybolur. Son derece gelişmiş bir iş bölümünün bulunduğu hadarettte insanlar ihtiyaçlarını fazla çaba harcamadan elde edebilirler. Hepsinden önemlisi de hadarettte insanlar güvenlik problemini siyasî otoriteye havale etmekle kendilerini garanti altına almışlardır. Bu şekilde yaşayan nesiller birbirini takip eder ve zaman içinde kınılganlık, dikkatsizlik, tembellik hadarîlerin tabiatlarının bir parçası hâline gelir.

⁴² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 420.

⁴³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 424.

Bedavette ise güvenliğin havale edileceği bir siyasi otorite ya da güvenlik gücü yoktur. Bedeviler canlarının ve mallarının güvenliğinden kendileri sorumludur. Bu şekilde birbiri ardına yetişen nesillerde de cesaret, zorluklara katlanma direnci, ataklık, dikkatlilik bir huy hâline gelir. Zira “İnsan, âdetlerinin ve ülfet ettiği şeylerin çocuğu ve ürünüdür. Tabiatının ve mizacının çocuğu ve mahsulü değildir. Bir kimse huy, meleke ve âdet vaziyetine gelecek derecede birtakım hâllerle ülfet ve ünsiyet ederse, artık bu hâller o kimsenin tabiatı ve cibilliyeti durumuna gelir.”⁴⁴

İbn Haldûn'a göre hadarîlerin cesaretlerini yitirmelerinin bir diğer nedeni de kanunlara bağımlı olmalarıdır.⁴⁵ Kanunların zor kullanarak uygulanması, kanunlara uymaktan kaçınanların, ölüm dahil, değişik şekillerde cezalandırılması hadaretin bir özelliğidir. İnsan iradesinin hilafına bu kanunlara uymak zorunda kalmak ise uzun vadede insan ruhundaki cesareti ve metaneti zayıflatır. Zira kişisel iradeyi bastırmak suretiyle haricî bir otoriteye boyun eğmek zorunda kalmak, aşağılık duygusunun ortaya çıkmasına ve özgüvenin yitirilmesine neden olur. Siyasi rejimin baskıcı karakteri arttıkça, o rejim altında yaşayan insanların cesaret ve metanetleri de o oranda zayıflar. Kanunların zor ve dayatma ile işletilmediği bâdiyede ise böyle bir durum söz konusu değildir. Aslında bâdiyede kanunlardan da söz etmek doğru olmaz. Bedavet hayatını düzenleyen prensipler, kanunlar gibi kurumsallaşmamış olan örf, âdet ve geleneklerdir. Bedeviler, belli bir dereceye kadar, herhangi bir kısıtlamaya maruz kalmaksızın istedikleri gibi yaşarlar. Bu açıdan vahşi karakterlerini bu şekilde muhafaza eden bedeviler, herhangi bir haricî düzenlemeye gelemeyizler.

Burada altı çizilmesi gereken iki husus, cesaret ve metaneti kıran uygulamanın insan iradesinin hilafına ve haricî bir otorite tarafından tatbik edilmesidir. Diğer bir deyişle, karakterin bu şekilde değişmesi için, belli bir yöndeki davranışın bireyin içerisinde bir gerilime neden olması zorunludur. Böyle bir iç-gerilimin olmadığı durumlarda kanunlara itaat etmek, kişisel öz-güveni zafaya uğratmaz. Nitekim İbn Haldûn bu hususta ilk Müslüman toplumun durumunu örnek olarak tartışır.⁴⁶ Sahabenin davranışları Hz. Peygamber'in getirdiği yeni kural ve düzenlemelerle kısıtlanmasına rağmen, bu, onların metanet ve mukavemetini zedeledi. Tam aksine sahabe, İslâm öncesi durumlarına

⁴⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 425.

⁴⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 425.

⁴⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 427-28.

nazaran, daha cesur ve metanet sahibi idi. İbn Haldûn'a göre ashap, imanlarının gücünden dolayı, Hz. Peygamber'in getirdiği kanun ve düzenlemeleri öyle bir içselleştirdiler ki, artık bu kanunların kısıtlayıcı etkilerinin haricî olma vasfı kalmadı. Kısıtlamalar insanların içerisinde geliyordu ve bu da kişisel iradenin bastırılması neticesinde ortaya çıkan psikolojik gerilime neden oluyordu. Ne var ki nesiller geçtikçe insanların imanı zayıfladı; kısıtlamalar içsel olma özelliğini yitirdi. Kanunlar dışsal otoriteler eliyle kişisel iradeler hıfzına uygulanmaya başladı. Bu durumda da insanlar sahip oldukları metanetleri ve mukavemet gücünü yitirdiler.

Üçüncü olarak İbn Haldûn'a göre "Aile (beyt) ve şeref, esas ve hakikat itibariyle asabiyet sahiplerine mahsustur; başkalarında ise bu hususlar mecaz ve benzeme itibariyle mevcut olur."⁴⁷ Asabiyetin bedavette ortaya çıktığı ve bedavetin bir hususiyeti olduğu göz önüne alındığında, aile ve şerefin de esas itibariyle bedevilere ait olması gerekir. İbn Haldûn aile (beyt) sahibi olmayı, aralarında cesaret, metanet, kahramanlık, cömertlik, tevazu gibi değer verilen kişisel hususiyetlere sahip eşrafın ileri gelenlerinin bulunduğu insanların zürriyetinden gelmek şeklinde tarif eder. Eğer bir insan böyle bir soydan geliyorsa asil sayılır. Çevresindeki insanlar ona saygı duyarlar ve herhangi bir şekilde liderlik için ortaya atıldığında ona itaat etmeye hazırdırlar. Bir ailenin (beyt) şerefinin derecesi asabiyetleri nispetindedir; zira "asabiyet, şerefin sırrıdır."⁴⁸

Asabiyet, hadarete azaldığı ve sonunda da yok olduğu için hadariler sadece mecazî anlamda şeref ve asaletle sahip olurlar. Bu demektir ki şeref ve asalet, zaman içinde ortaya çıkan ve zaman içinde de yok olan bir hususiyettir. İlelebet sürmez. Zira bir ailenin şerefinin oluşması uzun zaman alır ve muhafazası da olağanüstü dikkat ve özveri gerektirir. Asabiyeti zayıflayan, cesareti ve metaneti kaybolan, lüks ve konforun bozucu etkilerine maruz kalmış insanların şerefe bu ihtimamı göstermeleri imkânsızdır. Dolayısıyla şeref ve asalet zaman içerisinde yok olur. İbn Haldûn'a göre bu süre dört nesildir.⁴⁹

Toparlamak gerekirse, asabiyet sahibi insanlar hayra daha yakındır; daha cesur ve metanetlidir, şerefli ve asil bir aileye mensuptur. Görüldüğü gibi asabiyetin, dayanışma ötesinde de hususiyetleri vardır. Başka bir ifade ile, herhangi bir siyasî dava için birbirleri ile dayanışma içinde olan insanlar "iyi" bir karaktere sahiptir, daha cesurdur ve aileleri itibariyle de seçkindir.

⁴⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 439.

⁴⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 441.

⁴⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 445.

Asabiyet ve Din

Burada sorulması gereken, dinin asabiyetin bir bileşeni mi (mütemmim cüz'ü), yoksa asabiyetin haricinde bir unsur mu olduğu sorusudur? Nitekim bu sorunun cevabına asabiyetin hakkıyla tanımlanabilmesi için de ihtiyaç duymaktayız. İbn Haldûn'un bu konuda da çok net olduğunu söylemek zor. Zira *Mukaddime*'nin bütününe sirayet etmiş olan bakış açısı göz önüne alındığında asabiyetin, umranın ortaya çıkmasından son bulmasına değin geçirdiği dönüşümün muharrik gücü olduğu noktasında, İbn Haldûn uzmanları arasında bir ihtilaf söz konusu değildir. Bununla birlikte, İbn Haldûn bir yerde "Mülk ve büyük hanedanlık sadece kabile ve asabiyetle hasıl olur"⁵⁰ derken, başka bir yerde mülkün vücuda gelmesinde asabiyetin yanı sıra, dinî özelliklerin de mevcut olması gerektiği noktasında ısrar eder.

İmdi bir kimse için, kudreti tekeffül eden asabiyet husule gelir ve o kimse halk arasında Allah'ın ahkâmını tenfize münasip düşen hayırlı hasletlerin kendisinden zuhur etmesini itiyat edinirse artık o kimse kullar arasındaki (ilahî) hilafete ve halk içindeki (Rabbanî) kefalete hazırlanmış ve ona aday olmuştur. ... Verilen izahattan açıkça anlaşılacaktır ki, iyi ve güzel hasletler, kendisinde asabiyet mevcut olan şahıslarda mülkün de mevcut olduğuna şahitlik eder.⁵¹

Bu pasajdan, İbn Haldûn'un dinî hasletleri asabiyetin haricinde bir unsur olarak gördüğü yargısına ulaşılabılır. Öte yandan, bu yargıyı pekiştirircesine, İbn Haldûn dinî davetin asabiyete dayanmadan tamamlanamayacağını iddia ederek⁵² asabiyet ile din arasında bir ayırım gözettiği imajını verir. Nitekim İbn Haldûn'a göre "halkın ve umumun sevk edildiği her hususta mutlaka asabiyete ihtiyaç vardır."⁵³ Dinî davet de halkın ve umumun sevkini içeren ve bunun için de davetçinin arkasında güçlü bir desteği gerektiren kolektif bir eylem olduğu için asabiyet olmaksızın dinî davetin tamamlanamayacağı açıktır. Hatta İbn Haldûn, haklı bile olsa asabiyetten yoksun bir davetçinin yalnız kalacağını, kendisini felakete sürükleyeceğini ileri sürer.⁵⁴ Aynı şekilde İbn Haldûn, "nübüvvet veya velayet veyahut da umumi olarak dinden gelen büyük bir tesir gibi dinî bir renk"⁵⁵ olmadan Arapların mülke ulaşmasının mümkün olmadığını belirtirken de asabiyet ile dini birbirinden ayırıyormuş görünür.

⁵⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 479.

⁵¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 459.

⁵² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 488.

⁵³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 488.

⁵⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 489.

⁵⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 472.

Ne var ki, İbn Haldûn'un din ile asabiyeti birbirinden kesin çizgilerle ayırdığı yargısına varmakta acele etmemek gerekir. Zira İbn Haldûn *Mukaddime*'nin muhtelif yerlerindeki tartışmalarında din ile asabiyeti iç içe geçmiş ve birbirlerini tamamlayan cüzler şeklinde ele alır. Birincisi, bir önceki bölümdeki açıklamalardan hatırlanacağı üzere, asabiyet sahibi insanlar bedavete has bir özellik olarak hayra daha yakındır. Zira insanlar ilk fitrat üzere doğarlar. İlk fitrat hâlinin, bir fitrat dini olan İslâm hâli olduğu noktasında da ulema arasında bir uzlaşma mevcuttur. Ayrıca İbn Haldûn'a göre insan tabiatı, kendisine hayır ve şerden hangisi ilk ulaşırsa onun rengi ile boyanır. Bâdiye de, ilk fitrata en yakın sosyoekonomik örgütlenme biçimi olmanın yanı sıra, hadrette olduğunun aksine, insanların fitratlarında olan saflığı bozucu şartları haiz değildir. Zira bedeviler her türlü lüks ve israftan uzak, hayatta kalma seviyesinde bir hayat sürerler. Dolayısıyla bedavette fitrat üzere doğan insanlara ilk olarak hayır ulaşır ve zaman içinde iyilik bu insanların tabiatı hâline gelir.

Ayrıca İbn Haldûn hakkı ve hidayeti en çabuk kabul eden milletin Araplar olduğunu savunur. "Çünkü tabiatları (şehirlerdeki) eğri büğrü melekelerden selâmette kalmış ve kötü huylardan berî olmuştur. Sadece vahşi bir karakterleri vardır. Bu vahşilik de mümarese ve terbiye ile kısa sürede hayrı kabul etmeye elverişli bir hâle gelir."⁵⁶ Başka bir ifadeyle, Araplar bedevi bir topluluk olduğu için hayra ya da hayrı kabule daha yakındır. Öte yandan yine yukarıda yaptığımız izahatlardan hatırlanacağı üzere, asabiyet de bedevilerin baskın bir karakteri olduğuna göre, iyilik (din) ya asabiyetin bir tamamlayıcı bileşeni ya da ayrılmaz eşi durumundadır.

İkincisi, tıpkı hayra daha yakın olmak gibi, gerçek anlamda şeref ve şana sahip olmak da bedevilere has bir özelliktir. Şeref ve şan ise zorunlu olarak iyi hasletlerle özdeşleşmiştir. Öte yandan "asabiyet şerefin sırrıdır." Dolayısıyla asabiyet ile iyi hasletlerle (dinî hasletler) donanmak arasında zorunlu bir bağlantı söz konusudur. Bu konuda İbn Haldûn çok nettir.

Şanın üzerine bina edildiği bir aslı ve kökü vardır. Onun hakikati bu esasa gerçekleşir. Bu da asabiyet ve aşiretten ibarettir. Şanın bir de fer'i ve dalı vardır. Onun varlığı bu sayede tam ve kâmil hale gelir. Bu fer' (içtimâî ve ferdî) hasletlerdir. Mülk, asabiyetin gayesi olduğu gibi, onun fûrû ve mütemmimatı olan hasletlerin de gayesidir. Zira tamamlayıcı unsurlar olmadan mülkün mevcut olması, organları kesik olan bir şahsın varlığı gibidir veya halk arasına çıplak olarak çıkan bir kimseye benzer.⁵⁷

⁵⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 473.

⁵⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 458.

Üçüncüsü, İbn Haldûn mülkün hasıl olması için iyi (dinî) hasletlerle donanmanın zorunlu olduğunu hilafet teorisine başvurarak ispatlamaya çalışır. Ona göre hilafet ve mülk, Allah'ın ahkâmının yeryüzünde tatbiki için zorunludur. Allah'ın ahkâmı ise sırf hayırdır. Böyle bir durumda, Allah'ın ahkâmını yeryüzünde tatbik edecek kişilerin hayırlı vasıflarla donanmaları zorunludur. Bu durumda da mülkün kaynağı olan asabiyet, hayırlı vasıflarla bütünleşmektedir.⁵⁸

Dördüncüsü, İbn Haldûn mülkün sadece tagallüple hasıl olduğunu; tagallübün ise sadece asabiyete ve arzuların mutalebe üzerinde birleşmesine dayandığını; kalpleri bir noktada toplama ve kaynaştırma hâlinin ise ancak din ile mümkün olduğunu iddia eder.⁵⁹ Böylelikle de din esasına sahip hanedanlıkların sahasının geniş ve hâkimiyetlerinin büyük olacağını savunur.⁶⁰

Beşincisi, yine İbn Haldûn dinin asabiyet sahipleri arasında mevcut olan rekabeti ve hasedi kaldırarak kalpleri bir noktada teksif ettiğini, böylelikle de asabiyetle ilgili kuvvete kuvvet kattığını söyler.⁶¹

Altıncısı, İbn Haldûn'un asabiyet ile din arasındaki tamamlayıcı ilişkiyi son derece açık bir şekilde dile getirdiği pasajlardan biri de şöyledir:

... Bu [asabiyet sahiplerine ait olan iyi hasletler] gibi hasletler sebebiyle hâkimiyetleri altında bulunanları veya umumi olarak herkesi idare etmeyi ve siyasetçi olmayı hak etmişlerdir. Bu, galebelerine ve asabiyetlerine münasip olmak üzere, Allah Teala'nın onlara sevk etmiş olduğu bir hayırdır. Yoksa bu gibi hasletler, asabiyet ve galibiyet dikkate alınmadan gelişigüzel onlara verilmiş ve abes olarak onlardan vücuda gelmiş değildir. Asabiyetlerine uygun düşen hayırların ve makamların en münasibi mülktür. İşte bunun neticesinde, mülk hususunda Allah'ın onlara izin verdiğini ve bunu kendilerine sevk ettiğini anlamış oluruz.⁶²

Yedincisi, İbn Haldûn'un, İslâm'ı kabul ettikten sonra bedevi Arapların asabiyetinin azalmadığı, tam aksine daha da arttığı yönündeki tespittir.⁶³ Yukarıda bahsi geçtiği üzere, normal şartlar altında kanun ve kurallara uymak, asabiyeti ve mukavemet gücünü kırar. Ne var ki, Müslüman olduktan sonra, İslâmî kural ve kaidelere göre bir hayat süren bedevi Araplarda böyle

⁵⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 457.

⁵⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 485.

⁶⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 485.

⁶¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 486-87.

⁶² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 460.

⁶³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 427-28.

bir durum söz konusu olmamıştır. Tam aksine cesaretleri ve mukavemet güçleri artmıştır.

Sekizincisi, İbn Haldûn “mülk asabiyeti”nin yanı sıra, bir de “hilafet asabiyeti”nden bahseder. İslâm toplumunda ilk önce mülk bulunmaksızın hilafetin teşekkül ettiğini, daha sonra mülk ve hilafetin mânâ olarak iç içe geçtiğini, ardından da mülk asabiyetinin hilafet asabiyetinden ayrılarak münferiden mevcut olduğunu söyler.⁶⁴

Son olarak tıpkı devletin kurulması gibi, devletin yıkılmasında da aslolanın ahlâkî dejenerasyon olduğu hususunda İbn Haldûn muğlaklığa mahal bırakmaz:

Bir milletin sahip olduğu mülkün inkıraza uğrayacağı ve harap olacağı yolunda Allah'tan izin çıktığı vakit, Hak Teala söz konusu mülk sahiplerini kötü şeyler yapmaya, rezalet nevinden olan işleri benimsemeye ve bunun yollarını tutmaya sevk eder. Böylece kendilerinde var olan siyasetin faziletleri tamamen kaybolur. Mülk, ellerinden çıkıp başkalarına geçinceye kadar faziletler eksilmeye devam eder durur.⁶⁵

Ne var ki, *Mukaddime*'nin diğer bazı merkezî pasajlarından biliyoruz ki devletin yıkılması, asabiyetin zayıflayıp yok olmasına koşuttur. Dolayısıyla İbn Haldûn'un ahlâkî dejenerasyon ile asabiyetin zayıflayıp yok olması arasında bir özdeşlik kurduğunu düşünebiliriz.

Tüm bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, din ile asabiyet arasında ya tamamlayıcı bir ilişki ya da mülk bağlamında ayrılmaz bir birliktelik söz konusudur. Bu birliktelikten ya da özdeşlikten yola çıkarak Goodman, dini asabiyetin metamorfozunu ergenlik dönemi olarak niteler. Zira asabiyet bu safhada siyasî toplumun temeli hâline gelir. Sadece din, asabiyetin çocukluk safhasına ait parçalanma olgusunu aşarak siyasî bir bütün kurabilir.⁶⁶

Bu noktada dinin gördüğü işlevi, nispeten daha kısa süreler için geçerli olsa da, ideolojilerin de görebileceğini ifade etmeliyiz. Nitekim Hellmut Ritter'in de belirttiği gibi, İbn Haldûn için tek bir ideoloji mevcuttu, o da din idi. Tıpkı Goodman gibi, Ritter de asabiyele sahip toplulukların ancak bir ideolojinin sağladığı rehberlik sayesinde anlamlı bir amaca yönelik olarak eylemde bulunacaklarını iddia eder.⁶⁷

⁶⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 576.

⁶⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 460.

⁶⁶ Goodman, “Ibn Khaldun and Thucydides”, s. 259.

⁶⁷ Hellmut Ritter, “Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun”, *Oriens*, 1 (1948), s. 31.

Tüm bu örneklerden ve açıklamalardan anlaşıldığı üzere, mevcut enerjiyi sosyal, kültürel ve ekonomik çerçevesi belli bir siyasî hedefe yönlendiren din (ya da ideoloji) ile asabiyet arasında bir iç içe geçmişlik mevcuttur. Dinden soyutlanmış bir asabiyet, bütünleştirici olmak bir tarafa, bölücü ve parçalayıcıdır. İbn Haldûn ise bütünleştirici, devlet ve imparatorluk kurucu bir asabiyet anlayışına sahip olduğu için, dinin ya da o anlamda bir ideolojinin asabiyetin temel bileşenlerinden biri olduğunu söyleyebiliriz.

Asabiyet Nedir?

Öyleyse tüm bu tartışmaların ardından asabiyeti nasıl tanımlayabiliriz? İlk olarak İbn Haldûn'un dolaysız ifadelerine bir göz atalım: Asabiyet bir hakime (yöneticiye) insanları zabtupt altına alma ve kendi yoluna sevk etme gücünü veren unsurdur.⁶⁸ Asabiyetin varlığı sayesinde ancak insanlar samimi bir şekilde bir siyasî otoriteye boyun eğerler.⁶⁹ Asabiyet sadece nesep birliğinden veya o mânâdaki diğer bir şeyden hasil olan bir unsurdur.⁷⁰ Asabiyet kabilelerin tüm boyları ve kollarını kuşatacak ölçekte geniş olabilen, aynı zamanda daha alt siyasî ve sosyal birimlerde de görülebilen, iç içe geçen halkalar misali, farklı ölçeklerde ve farklı derecelerde tezahür edebilen bir unsurdur.⁷¹ Asabiyet aile ve şerefın kaynağıdır.⁷² "Asabiyet şerefın sırrıdır."⁷³ Asabiyet nihâi gayesi mülk olan bir unsurdur.⁷⁴ Asabiyet; himaye, müdafaa ve hak aramanın ancak kendisiyle mümkün olduğu bir unsurdur.⁷⁵ Diğer bir deyişle asabiyet, her türlü kolektif eylemin gerçekleşmesi için zorunlu olarak bulunması gereken bir unsurdur.⁷⁶ Asabiyet, bir rütbeye ve kademeye ulaşınca sahibinin onun üstündekini talep etmesine neden olan bir unsurdur.⁷⁷ Bir bölgede birden fazla asabiyet mevcutsa, en büyük ve güçlü olan asabiyet diğerlerine galip gelir ve onları kendine tabi kılar. Böyle bir durumda asabiyetlerin hepsi bu asabiyetin içinde kaynaşır. Ortaya büyük bir asabiyet çı-

⁶⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 274.

⁶⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 451.

⁷⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 431.

⁷¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 435.

⁷² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 439.

⁷³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 441.

⁷⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 450.

⁷⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 450.

⁷⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 450.

⁷⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 450.

⁷⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 451.

kar.⁷⁸ En güçlü asabiyet, kendi kabilesi üzerinde hâkimiyet kurduktan sonra diğer asabiyetler üzerinde de hâkimiyet kurmak ister.⁷⁹

Eğer güçleri birbirine denk olduğu için farklı asabiyetler birbirlerine galip gelemelerse o zaman kendi bölgelerinde hâkimiyet kurarlar ki dünyadaki farklı asabiyetlerin (devletlerin) eş zamanlı varlığı böyledir.⁸⁰ Asabiyet mülke ulaşmadan önce sahiplerinin nimetlere dalmaları nedeniyle zayıflayan bir unsurdur.⁸¹ Asabiyet iyi ve güzel hasletlerle bir arada bulunduğu mülkü hasıl eden bir unsurdur.⁸² Allah, galebelerine ve asabiyetlerine münasip olmak üzere iyi ve güzel hasletleri asabiyet sahiplerine sevk etmiştir. “Yoksa bu gibi hasletler, asabiyet ve galibiyet dikkate alınmadan gelişigüzel onlara verilmiş ve abes olarak onlardan vücuda gelmiş değildir.”⁸³ Âd, Semûd, Amâlika, Himyer, Himyerli Tûbâ, Ezvâ ve Mudar aynı asabiyete mensup farklı boylardır. Kayyanîler ile Sâsânîler ve Yunanlılar ile Romalılar arasındaki ilişki de böyledir.⁸⁴

Asabiyet nesilden nesile farklılık gösteren, refahın artması ve eksilmesiyle ters orantılı olarak artıp eksilen bir unsurdur.⁸⁵

Asabiyet, mücadele ve karşı koymanın sadece kendisinin mevcudiyeti ile gerçekleştiği ve mensuplarının birbirleri için gönüllü olarak canlarını feda etmelerini sağlayan bir unsurdur.⁸⁶ Asabiyet devlet oturduktan ve işleri yoluna girdikten sonra kendisine ihtiyaç hissedilmeyen bir unsurdur.⁸⁷ Halife Mu'tasım ve oğlu Vâsık zamanında bozulan bir Arap asabiyeti söz konusudur.⁸⁸ Asabiyet sahiplerinden başkası için mülk tam olarak gerçekleşmez.⁸⁹

Asabiyet sahipleri arasında dinin ortadan kaldırdığı bir rekabet ve haset mevcut olur.⁹⁰ Asabiyet dinî davetin kendisiyle tamamlandığı bir unsurdur.⁹¹ Asabiyet halkın ve umumun sevk edildiği her hususta kendisine ihtiyaç

⁷⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 451.

⁸⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 451.

⁸¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 453.

⁸² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 459.

⁸³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 460.

⁸⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 463-65.

⁸⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 465.

⁸⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 479.

⁸⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 480.

⁸⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 482.

⁸⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 484.

⁹⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 486.

⁹¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 488.

hissedilen bir unsurdur.⁹² Asabiyet sayı çokluğundan ibarettir.⁹³ Asabiyet birçok asabenin birleşmesinden ve kaynaşmasından meydana gelen bir unsurdur.⁹⁴ Asabiyet sahipleri metanetli ve dayanıklıdır.⁹⁵ Her asabiyetin mülkü yoktur. Hakiki mânâda mülk sadece gücünün üstünde kahir bir güç bulunmayan asabiyete mahsustur.⁹⁶ Asabiyet Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasındaki fitne hadisesinin sebebidir.⁹⁷

İslâm'ın ilk dönemlerinde mevcut olan asabiyet "asabiyetü'l-hilâfet" iken, sonradan bu "asabiyetü'l-mülk"e dönüşmüştür.⁹⁸ Asabiyet "ayrılma ve dağılma hâline karşı konulan vazîin ve müeyyidenin sırrı, birleşme ve anlaşmanın menşei, şer'î maksat ve hükümlerin teminatıdır."⁹⁹ Şûra, hall ve akt sadece asabiyet sahiplerine aittir.¹⁰⁰ "Asker ve ordu tabir edilen, şevket ve asabiyettir."¹⁰¹ Asabiyet nesebin haricinde meydana gelen kaynaşma ve birleşme ile de hasıl olur.¹⁰² Bazı hâllerde ayaktakımı ve eşkiya arasında da kaynaşma ve asabiyet hasıl olabilir.¹⁰³

Tüm bu örneklerden anlaşılacağı üzere, her ne kadar asabiyete dair okuyucuda genel bir kanaat oluşsa da, *Mukaddime*'de asabiyetin tanımı ve fonksiyonuna dair çelişkili ya da farklı ifadeler mevcuttur. Bu durumu bazı araştırmacılar, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de asabiyet kavramını gevşek bir şekilde kullanmasına bağlarken; M. Mahdi, İbn Haldûn'un asabiyeti her zaman teknik bir terim olarak kullanmamış olduğu iddiasıyla açıklar.¹⁰⁴ Şurası

⁹² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 488.

⁹³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 496.

⁹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 499.

⁹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 502.

⁹⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 537.

⁹⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 571.

⁹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 576.

⁹⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 586.

¹⁰⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 603.

¹⁰¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 723.

¹⁰² İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 887.

¹⁰³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 889.

¹⁰⁴ Mahdi'ye göre De Slane'nin asabiyeti bağlamına göre farklı şekillerde tercüme etmesi de bu yüzdendir. Teknik bir terim olarak asabiyeti "esprit de corps" terkihi ile karşılayan De Slane, diğer bağlamlarda asabiyeti aile, akraba, arkadaş grubu, toplum, sempati, vatanseverlik, kabile ruhu, ulusal ruh, güç, destek, ordu vs. şeklinde tercüme etmeyi yeğlemiştir. Bk. Lacoste, *İbn Khaldun*, s. 103. Ancak asabiyete yeni anlamlar yükleyerek kavramı yaygın anlamından çok daha farklı bir biçimde yeniden tanımlayan İbn Haldûn'un, asabiyeti nerede teknik anlamıyla nerede diğer anlamlarıyla kullandığının tespiti pek kolay olmayan bir durumdur. Dolayısıyla De Slane'nin hangi kriterlere göre asabiyeti farklı kelimelerle karşıladığı net değildir.

bir gerçektir ki, *Mukaddime*'nin bütünü göz önüne alındığında, söz konusu edilen siyasî dönüşüm sürecini yönlendiren ve belirleyen çok net bir asabiyet nosyonunun varlığı inkâr edilemez. Dolayısıyla asabiyetin tanımına dair yukarıda verilen ifadelerin çeşitliliği noktasında, Maḥdi'nin daha haklı olduğu görülüyor. Ne var ki, Maḥdi'nin iddiası da sorunun tamamını çözmeye yetmez. Zira İbn Haldûn'un farklı anlamlar yükleyerek asabiyeti yeniden tanımladığı konusunda uzmanlar hemfikirdir. Hâl böyle olunca, İbn Haldûn'un asabiyeti hangi bağlamlarda ve anlamlarda teknik bir terim olarak kullandığı kolayca bilinemez. Maḥdi'nin uyarısını göz önüne alsak bile, İbn Haldûn'un asabiyeti bir defada değil de, *Mukaddime* boyunca kümülatif bir biçimde tanımlamış olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Dolayısıyla asabiyeti doğru bir şekilde anlayabilmek için yukarıda verilen tanımları bir araya getirmek ve bu birlikteliği de *Mukaddime*'nin ruhuna uygun bir biçimde yorumlamak icap eder.

Gündelik anlamıyla asabiyet, bir kişinin mensup olduğu kabileye kayıtsız ve şartsız desteğini, hatta yeri geldiğinde canı dâhil her şeyini feda etmesini sağlayan ve kan bağından mülhem bir aidiyet hissidir.¹⁰⁵ Bu bağlamda asabiyet özellikle bedevi Arap toplumunda ve kabile örgütlenmesinde görülen bir hususiyet arz eder.¹⁰⁶ İslâm öncesi Arap tarihinde de kolaylıkla gözlemleneceği gibi, böyle bir asabiyet, kabile içi dayanışmayı ve düzeni muhafaza edebildiği hâlde, kabile üstü bir siyasî örgütlenmeyi imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla İbn Haldûn'un, mesela Roma'dan bahsederken, bu asabiyeti kastetmesi mümkün değildir.

İbn Haldûn'un ufku ve ilgi alanı İslâm öncesi Arap kabile örgütlenmesinin çok ötesindedir. O, yerel kabile örgütlenmelerinin yanı sıra, Emeviler ile Abbasiler, Abbasiler ile Selçuklular, Keyânîler ile Sâsânîler, Yunanlılar ile Romalılar gibi büyük ölçekli siyasî yapıları ve bu yapılar arasındaki ilişkileri anlama ve açıklama arayışında olduğu için, İbn Haldûn'un teknik olarak yeniden kurguladığı asabiyet çok daha geniş kapsamlı ve dinamik bir kavram olarak ortaya çıkar. Yukarıda da izah etmeye çalıştığımız gibi asabiyet; içerisinde dayanışma, güven, özgüven, aidiyet, güç, meşruiyet, şeref, cesaret ve metanet, özgürlük, güzel ahlâk gibi siyasî açıdan son derece önemli pek çok unsurun

¹⁰⁵ Bu konuda bk. Apak, *Asabiyet*; ayrıca bk. M. Çağrıncı, "Asabiyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, III, 453-55.

¹⁰⁶ Lacoste, İbn Haldûn'un asabiyeti Mağrib'e ve kabile örgütlenmesine münhasır bir kavram olarak kullandığını, dolayısıyla asabiye evrensellik atfetmenin mümkün olmadığını iddia etse de, bu doğru değildir. Bk. Lacoste, *Ibn Khaldun*.

bir araya geldiği bir dinamiktir. Bu nedenle, yaygın olarak yapıldığı gibi asabiyeti “dayanışma” olarak tarif etmek yeterli değildir. Zira sosyolojik bir unsur olarak dayanışma, asabiyetin aksine, dayanışma ruhuna sahip bu grubu zorunlu olarak daha üst siyasî taleplere yöneltmez. Dolayısıyla asabiyeti Kuzey Afrika'nın yerel şartları¹⁰⁷ ya da patrimonyal siyasî oluşumlar¹⁰⁸ ile sınırlandırmak hem *Mukaddime*'nin ruhu hem de İbn Haldûn'un amacı ile çelişir.

Hellmut Ritter, asabiyet ile Makyavel'in “virtù” kavramı arasında bazı temel benzerlikler görür.¹⁰⁹ Kardeşi Gerhard Ritter'den iktibas ederek “virtù”yu şöyle tanımlar:

Birey söz konusu olduğunda bu (virtù) genel olarak şu anlama gelir: siyasî kabiliyet, irade gücü ile zekânın tabii birlikteliği... Virtù'nun bu biçimi pür olarak savaşıma “kabiliyeti”dir... ne var ki ‘ahlâkî akıl’ değildir. Aslan ile tilkinin kombinasyonu belki bunu sembolize edebilir... dolayısıyla açık şiddet teröründen farklı ve daha güçlü birliktelik sağlayabilecek farklı bir virtù çeşidine daha ihtiyaç duymaktayız. Makyavel böyle bir unsurun kaynağını eski Roma Cumhuriyeti'nin sahip olduğu kamusal ruhta (public spirit) bulur.¹¹⁰

Ritter'e göre asabiyet bu iki farklı “virtù” anlayışının bir sentezidir. Ne var ki, aralarındaki güçlü benzerliğe rağmen, içerdiği gayri-ahlâkîlikten dolayı, “virtù”nun asabiyet ile çok temel bir zeminde çeliştiği söylenebilir. Zira yukarıda da değinildiği gibi, ahlâkî meziyetler asabiyetin en mühim bileşenleri olmakla kalmaz; bu meziyetlerin yozlaşmasına koşut bir biçimde asabiyet de gittikçe zayıflar ve yok olur gider.

Milliyetçiliğin hem teorik tartışmaların merkezinde yer aldığı hem de pratik siyasî gelişmelerin başat unsuru olduğu 19. yüzyılın son ve 20. yüzyılın ilk çeyreklerinde asabiyeti milliyetçilik olarak görme eğilimi mevcuttur. Mesela A. von Kremer, asabiyeti “Nationalitätsidee”, “Nationalitätsgefühl”, “Nationalität” ve “nationaler Geist” gibi terimlerle karşılarken, T. Khemiri pozitif asabiyeti bir tür “Nationalismus”, negatif kabile asabiyetini de “Chauvinismus”

¹⁰⁷ Örnek olarak bk. Lacoste, *Ibn Khaldun*.

¹⁰⁸ Örnek olarak bk. Robert Simon, *Ibn Khaldun: History as Science and the Patrimonial Empire* (Budapest: Akademiai Kiado, 2002).

¹⁰⁹ Ritter, “Irrational Solidarity Groups”, s. 2.

¹¹⁰ Gerhard Ritter, “Machtstaat und Utopie, Vom Streit um die Dämonie der Macht seit Machiavell und Morus” (München 1940), gösterildiği yer Ritter, “Irrational Solidarity Groups”, s. 2, 3.

olarak anlar.¹¹¹ Francesco Gabrieli ise asabiyeti milliyetçilik ile özdeş gören bu yaklaşımı ağır bir biçimde eleştirir; Kremer ve Khemiri gibi isimleri de anakronizme (modernisierung) düşmekle itham eder.¹¹² Kanaatimizce milliyetçiliğin, en azından bazı çeşitlerinin, asabiyetin bir tezahürü olduğu kabul edilebilir. Zira milliyetçilik de nihayetinde, kalpleri ve zihinleri ortak bir amaç için birleştiren ve insanları kolektif siyasî eyleme yöneltten bir dinamiktir. Ne var ki, asabiyeti milliyetçilik ile özdeşleştirmek büyük bir hatadır. Milliyetçilik modern bir fenomen olmasına rağmen asabiyet, İbn Haldûn'un iddiası doğrultusunda, insanlık tarihi boyunca siyasî dönüşümün motoru olmuştur. Dolayısıyla asabiyet milliyetçilikten çok daha geniş ve nevi şahsına münhasır bir istikamet takip eden canlı bir unsurdur.

Diğerlerinin arasında Kâmil Ayad'ın asabiyet konusundaki görüşü hakikate daha yakın görünüyor. Ayad, İbn Haldûn'un asabiyeti şu dört farklı anlamda kullandığını söyler: 1. Mutlak olarak kan akrabalığı. 2. Kan akrabalığı olan kimselere taraftar olma. 3. Kan akrabalığının haricinde bir sebeple bir araya gelmiş grupların üyelerinin karşılıklı taraftarlığı. 4. Kendisini mütecanis bir irade ile ortaya koyan bir kabilenin ya da halkın yaşam gücü.¹¹³

Bu kullanımlardan sadece sonuncusu teknik bir tabir olarak asabiyeti karşılamaktadır. Zira asabiyet umrandaki dinamizmin (dönüşümün) iç muharrik gücü, motoru, etkin nedenidir.¹¹⁴ Toynbee, asabiyeti tüm siyasî ve sosyal yapıların kendisinden neşet ettiği “psişik protoplazma” olarak tarif eder.¹¹⁵ Bu anlamda asabiyet, tıpkı hücreye canlılık veren madde gibi, siyasî ve sosyal yapılara hayatiyetini kazandıran bir dinamiktir.

Asabiyetin diyalektik bir karakteri vardır. Bünyesinde anti-tezini barındırır. Nihai gayesi iktidardır. İktidar ise asabiyeti yok eden bir unsurdur. Dolayısıyla asabiyet, özü itibariyle akıl-dışı (extra-rational),¹¹⁶ hatta bazen akıl-karşıtı (irrational)¹¹⁷ bir siyasî enerjidir ve entropi kanununa tabidir. Yani

¹¹¹ Simon, *Ibn Khaldun*, s. 149.

¹¹² F. Gabrieli, “Asabiyya”, *The Encyclopedia of Islam (EI²)*, I, 681.

¹¹³ M. Kamil Ayad, *Die Geschichts und Gesellschaftslehre Ibn Haldûns* (Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1930), s. 203-4.

¹¹⁴ Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, s. 253.

¹¹⁵ “... this esprit de corps is the psychic protoplasm out of which all bodies politic and bodies social are built up...” A. Toynbee, *A Study of History* (London: Oxford University Press, 1934), III, 474.

¹¹⁶ Bk. Turchin, *Historical Dynamics*, s. 48.

¹¹⁷ Bk. Ritter, “Irrational Solidarity Groups”.

sonsuzla değin etkin bir biçimde var olamaz. Goodman'ın dile getirdiği gibi "Asabiyetin metamorfozu, siyasetin de metamorfozudur, asabiyetin imkânları ve sınırları, siyasî değişimin de imkânlarını ve sınırlarını tayin eder. Asabiyetin kanunları, tarihin de kanunlarıdır."¹¹⁸

Siyasî bir dinamik olmakla birlikte, asabiyet psikoontolojik bir süreç üzerinden işler. İnsan tekini toplum ve devlet ile ilişkisini, dolayısıyla da varoluşunu yeniden tanımlar. Bireyi "vatandaş", yığınları da siyasî açıdan iç-bütünlüklü toplumlara dönüştürür. İnsan tekini, özerkliğini ve özgür iradesini muhafaza ederken bir bütünün parçası hâline getirir. Bu anlamda asabiyet, birey ile grubun özdeşleşmesini sağlayan bir unsurdur. Bunu yaparken de bireyin özerkliğini ve özgürlüğünü muhafaza eder; zira insan davranışlarını içeriden (psikoontolojik olarak) değiştirir, dışarıdan (ekonomi-politik olarak) değil. Yani güçlü bir asabiyete sahip bir toplumda, siyasî hak ve yükümlülükler söz konusu olduğunda, birey hiçbir zaman haricî unsurlarla sınırlandırıldığını ve yönlendirildiğini hissetmez. Böyle hissetmeye başladığı andan itibaren zaten asabiyet de zayıflamaya başlamış demektir. Asabiyet grup üyelerinin en düşük düzeyde birlikte hareket etmelerini, en üst düzeyde ise grup uğruna öz varlıklarını feda etmelerini sağlar.¹¹⁹

Bilmek gerekir ki, her türlü siyasî yapının akıbetini birey ile ait olduğu grup arasındaki ilişkinin mahiyeti belirler. Birey ile siyasî otorite arasındaki ilişki, zoraki bir ilişki ise, o devletin sağlıklı bir yapısının olduğundan bahsedilemez. Zira devlet sadece insanlardan, kurumlardan, kanun ve kurallardan müteşekkil bir yapı değildir. Bu yapıya can veren, bireylerin siyasî varoluşlarını anlamlı kılan, vatandaşlar arasındaki güveni ve dayanışmayı sağlayan, adalet ve meşruiyeti tesis eden, bireysel iradeleri mütecanis bir kolektif iradeye dönüştüren bir ruha ihtiyaç vardır. İşte bu ruh da asabiyettir.

Kısaca asabiyet, bir siyasî yapının sağlıklı olmasını sağlayan, bununla birlikte görünmeyen, elle tutulamayan ruhtur. Siyasî yapılara hayat veren bir ruhtan bahseden tek düşünür İbn Haldûn değildir elbette. Ne var ki, İbn Haldûn'un asabiyet kavramsallaştırması endojendir. Yani asabiyet, İbn Haldûn'un sistemindeki diğer değişkenlerle irtibatlı bir değişkendir. Dolayısıyla ortaya çıkışı ve değişimi hem takip edilebilir hem de sebep-sonuç ilişkileri bağlamında açıklanabilir.

¹¹⁸ Goodman, "İbn Khaldun and Thucydides", s. 257.

¹¹⁹ Goodman, "İbn Khaldun and Thucydides".

Sonuç

Bir süredir siyaset teorisi uzmanları arasında yaygın bir biçimde hissedilen yalın bir gerçeği, yeni milenyumun eşiğinde Noel O'Sullivan şu ifadelerle dile getirmiştir:

Bazı zamanlar vardır ki, bu zamanlarda kullanılagelen oturmuş kavramlar ile bu kavramların açıklamayı hedeflediği sosyal gerçeklik arasındaki uçurum diğer zamanlardan daha geniştir. İşte içinde bulunduğumuz dönem böyle bir zaman olarak betimlenebilir. Dolayısıyla, bir bütün olarak modern siyaset terminolojisinin artık uygulama alanının kalmadığı yönündeki ... iddia dikkate değer.¹²⁰

Sullivan'a göre, son zamanlardaki siyaset teorisi tartışmalarına hâkim olan dört meseleden en önde geleni bireyin tabiatı ve onun toplum ile ilişkisi iken, diğerleri çeşitliliği yüksek bir siyasî toplumda vatandaşlık kavramı, küreselleşme ve siyaset teorisinin karşı karşıya kaldığı tikanıklıktır.¹²¹

Siyaset teorisinin bunalımı aslında Batı siyaset teorisinde Aydınlanma sonrası dönem boyunca baskın ve merkezî ideoloji olagelmüş ve diğer tüm ideolojilerden çok daha köklü bir biçimde Aydınlanma geleneğine yaslanan liberal demokrasinin bunalımıdır.¹²² Dolayısıyla siyaset teorisinin bunalımı, bir mânâda, Aydınlanma paradigmasına sirayet etmiş olan daha geniş kapsamlı bir bunalımın semptomu olarak algılanmalıdır.

Mezkûr dönem boyunca, nihaî gaye olarak benimsenen bireyin mutluluğu da dahil, siyaset teorisinin ele aldığı meseleler birkaç merkezî değerden müteşekkil, son derece mekanik ve tek boyutlu bir denkleme sıkıştırıldı: Doğuştan özgür ve eşit, belli gaye, çıkar ve idealler edinebilen ve bunların peşinde koşabilen insan teki, özgürlük ideali, devletin faaliyet alanının minimuma indirilmesi; serbest piyasa ekonomisi, ilerleme düşüncesi.¹²³ Liberal demokratik düşüncenin gözardı ettiği ve serbest piyasa ekonomisinin neden olduğu sosyoekonomik adaletsizlikler en başından itibaren, yine Aydınlanma geleneğinin bir ürünü olan¹²⁴ sosyalist ve komünist ideolojilerin varlık nede-

¹²⁰ Noel O'Sullivan, "Introduction", *Political Theory in Transition*, ed. Noel O'Sullivan (New York: Routledge, 2000), s. 1.

¹²¹ O'Sullivan, "Introduction", s. 1.

¹²² Bk. Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach* (New York: Oxford University Press, 1996), s. 141.

¹²³ Bk. Matthew Festenstein, "Contemporary Liberalism", *New Political Thought*, ed. Adam Lent (London: Lawrence & Wishart, 1998), s. 14.

¹²⁴ Karl Marx ile Aydınlanma arasındaki irtibata dair bk. Ian Shapiro, *The Moral Foundations of Politics* (New Haven: Yale University Press, 2003), s. 71.

nini teşkil etti. İnsan hayatının diğer alanlarına dair meseleler ise kelimenin tam anlamıyla ihmal ve hatta inkâr edildi. Bu durum, ortaya çıkan siyasî, ekonomik, kültürel, ekolojik ve bilimsel gelişmeler nedeniyle liberal demokrasi tarafından ihmal edilen hayatî unsurların artık absorbe edilemeyecek bir dereceye ulaştığı birkaç sene öncesine kadar böyle devam etti. Dolayısıyla bir süredir liberal demokrasinin temellerine ve dolayısıyla da aydınlanma düşüncesine yönelik köklü eleştirilerin, entelektüel tartışmalara egemen olmaya başladığı gözden kaçırılmamalıdır.¹²⁵

Klasik dönem boyunca, asıl amacı insan ruhunun tekâmülü ve bunun için de “iyi toplum” düşüncesi olan siyaset bilimi, büyük oranda ahlâk düşüncesinin uzantısı olarak kabul gördü. Modern dönemlerde ise, aydınlanma düşüncesinin getirdiği epistemolojik gerekçelerle, daha somut olmak gerekirse 19. yüzyıl pozitivizminin ve 20. yüzyıl mantıksal pozitivizminin ön-kabulleri uyarınca siyaset, ahlâkî temellerinden arındırıldı ve gözle görünür, etkileri ve değerleri ölçülebilir maddî kurumsal mekanizmalara indirildi. Sadece bu mekanizmaların insanın tekinin özgürlüğünü ve haklarını muhafaza edebileceğine inanıldı.¹²⁶ Bu “bilimselleştirme” süreci boyunca iki yıkıcı metodolojik yaklaşım benimsendi. İlk olarak disiplinlerarası (ya da çok-disiplinli) yaklaşım terk edildi. Diğer sosyal bilim disiplinlerinin her biri gibi, siyaset de metodu, problemleri ve bu problemlere verdiği cevaplar açısından kendi kendine yeter olarak görüldü. İkincisi ise Aydınlanma paradigmasının ilerleme düşüncesinden ve evrenselcilik iddiasından mühlhem olarak siyasetin zaman ve mekân bağımlı (spatio-temporal) karakteri görmezden gelindi. Başka bir ifade ile, belli bir zamanda ve belli bir yerde ortaya çıkmış olan problemlere verilmiş cevaplar mutlaklaştırıldı, evrenselleştirildi ve diğer zaman ve mekânlara dayatıldı. Modern siyaset teorisinin ürettiği hemen her bilgi kırıntısında bu özellikleri görmek mümkünse de, bu yaklaşımın en bariz örneği İkinci Dünya Savaşı sonrasında formüle edilmiş ve yeni ulus-devletlerin ortaya çıkışına eşlik etmiş olan “Modernleşme Kuramı”dır.¹²⁷

Siyaset nihaî kertede eşzamanlı sorulan “ben kimim?” ve “biz kimiz?” sorularına verilen en geniş ölçekli cevaptır.¹²⁸ Diğer bir deyişle siyaset iki

¹²⁵ Bu konudaki tartışmaların bir özeti için bk. Lent, *New Political Thought*.

¹²⁶ Klasik siyaset felsefesi ile modern siyaset felsefesi arasındaki farklara dair bir tartışma için bk. Leo Strauss, “What is Political Philosophy?”, “On Classical Political Philosophy” ve “Three Waves of Modernity”, *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, ed. Hilail Gildin (New York: Pegasus, 1975).

¹²⁷ Bk. Fahrettin Altun, *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş* (İstanbul: Küre Yayınları, 2005).

¹²⁸ Tracy B. Strong, *The Idea of Political Theory: Reflections on the Self in Political Time and Space* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990), s. 3.

yönlü bir uğraştır. Özü itibariyle bireylerarası dünyayı teşkil etmeyi hedeflerken, esas amacı bireyin muhafazasıdır. Liberal demokrasi ise tek boyutlu insan algılamasıyla, siyasetin bireylerarası dünyaya yönelik boyutunu inkâr edip bireye yoğunlaşmış, böylelikle de, hiç arzu etmese bile, bireyin felaketini hazırlamıştır. Tarihsel açıdan ifade etmek gerekirse, “Tanrı’nın ölümü”, toplumun ölümünü; o da “insanın ölümünü” beraberinde getirmiştir.

Bu netice, son zamanlarda artan bir ivme ile anti-liberal, anti-pozitivist ve anti-aydınlanmacı yaklaşımların siyaset teorisinde öne çıkmasının en mühim gerekçesidir. Liberal demokrasi, bugüne değin sosyalist ve komünist ideolojilerin eleştirilerine direnebildi; zira bu ideolojiler liberal demokrasinin üzerine inşa edildiği felsefi temelleri hiçbir zaman sorgulamadılar. Dolayısıyla liberal demokrasi benimsediği bazı “küçük” değişikliklerle bu meydan okumayı başarı ile atlatabildi. Ne var ki, liberal demokrasinin felsefi ön-kabullerine yönelen yeni eleştirilerin “küçük” değişikliklerle bertaraf edilemeyeceği âşikâr. Bununla birlikte Batı’da liberal demokrasiye yönelen eleştirilerin kuşatıcı ve iç-bütünlüklü bir felsefi geleneğe yaslanmadığı gerçeğinin de altı çizilmelidir. Dolayısıyla varlığını açıkça dayatan pratik ve teorik bunalıma rağmen, Batı’da liberal demokrasinin alternatifinin henüz şekillenmediği de bilinmelidir.

İşte İbn Haldûn’un asabiyet kavramı bu noktada önem kazanıyor. Asabiyet, bir yandan kuşatıcı ve iç-bütünlüklü bir düşünce geleneğine dayanırken diğer yandan liberal demokrasiye yöneltilen eleştirilerde dile getirilen pek çok temel meseleye de çare sunabilmektedir. Hepsinden önemlisi de metodolojik olarak İbn Haldûn’un asabiyet kavramı siyasete zaman ve mekân boyutunu getirirken, çok-disiplinli yaklaşımı da zorunlu kılmaktadır.

Son olarak bir hususun daha altı çizilmelidir. İbn Haldûn, asabiyet kavramını formüle etmekle büyük bir eser ortaya koymuş olsa da, bizim bu formülasyon içerisine hapsolma gibi bir zorunluluğumuz yoktur. Başka bir deyişle, İbn Haldûn’u bir çıkış noktası olarak kabul etmek ve metodolojik açıdan tutarlı olmak şartıyla, asabiyet kavramının çerçevesi, çağdaş siyasî gelişmelerin anlaşılması ve açıklanması amacıyla daha da genişletilebilir. Üzerinde çalışıldığı takdirde asabiyet, siyaset felsefesinde büyük açılımlar sağlayabilecek, açıklama gücü yüksek bir parametre hâline gelebilir. Zira asabiyet, devlet-altı, devletler-arası ve medeniyet gibi devlet-üstü yapılar düzeyinde kullanılacak bir siyasî kavramdır.