Mukaddime, 2017, 8(2), 231-252
doi: 10.19059/mukaddime.316237

Siyaset Teorisine Antropolojik Bir Katkı: İbn Haldun'cu Perspektif Bağlamında Siyasal Bağın Çözümlenmesi

Efe BAŞTÜRK[i]

Öz: Sözleşme kuramları, siyasal bağı – ve onun belirli bir iktidar alanı ile özdeşleşmiş olan Devlet olgusunu – varsayımsal biçimde türetmeye eğilimlidir. Buna göre siyasal bağ, hipotetik bir akıl yürütme yoluyla keşfedilen bir "doğal hukuk" düşüncesi ve onun tarafından sınırlandırılmış bir Devlet kavramı üzerinden geliştirilmektedir. Bu teorik mülahazaya getirilen eleştirilerin başında siyasal antropolojinin önerdiği varsayımlar bulunmaktadır. Siyasal antropoloji, siyasal bağın öncelikle doğa durumundan kesin bir biçimde koparılamayacağını, bu nedenle "devletsiz hal" (doğa durumu) ile "devletli hal" (sivil-siyasal toplum) arasında belli sürekliliklerin, benzerliklerin ve geçişlerin olduğunu öne sürer. Bu makale, siyasal antropolojinin sözleşme kuramlarına dair eleştirilerini İbn Haldun'un katkıları üzerinden okumayı amaçlamaktadır. İbn Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde, siyasal antropolojinin kendini temellendirdiği bir perspektifle siyasal bağı çözümlemekte ve devlet olgusunu bu bağın içerisinden türetmektedir.
Anahtar Kelimeler: Siyasal antropoloji, sözleşmeci kuram, devlet, siyasal[lık], İbn Haldun.

An Anthropological Contribution to the Political Theory: Analysis of the Political Tie in the Context of Ibn Khaldun

Abstract: The Social Contract theories tend to derive the political tie and the State phenomenon that is identified with a particular field of power from a hypothetical perspective. On the basis of the political tie, there is a thought of "natural law" derived from a hypothetical reasoning and there is the State which is restricted by that natural law principle. At the head of the criticism brought to that theoretical considerations are the hypothesis created by the political anthropology. Political anthropology firstly argues that the political tie cannot be broken from the "state of nature", therefore it argues that there are some resemblances, continuities and

[i] Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, efebasturk83@gmail.com.

Gönderim Tarihi: 26.05.2017, Kabul Tarihi: 12.07.2017

transformations between "state of nature" and "state of society". This article aims to read these criticisms about social contract theories through Ibn Khaldūn's thesis. Ibn Khaldūn analyzes the political tie accordance with the political anthropological thesis and he derives the State within this political tie.
Keywords: Political anthropology, contract theories, the state, politics/political, Ibn Khaldūn.

Giriş

Siyasal antropoloji, siyasal teorinin varsayımlarına karşılık olarak kurulan bir alt disiplin olarak gelişmiştir (Balandier, 2010). Bu disiplini önemli kılan en temel husus, siyasal bağın çözümlenmesinden evvel, bizatihi siyaset teorisinin en temel dinamiğini kavrama ve sorgulama noktasında ortaya attığı önermelerden kaynaklanmaktaydı. Siyasal antropoloji, felsefe destekli siyaset teorisi yerine tarih ve psikoloji destekli bir siyasal kavrayış modeli sunmaktadır. Bu model, insanın *homo politicus* oluşunu varsayımsal olarak değil, tarihsel ve ilişkisel bir biçimde kavrama çabası sunması bakımından geleneksel siyaset teorisinden büyük oranda farklılık göstermektedir.

Geleneksel siyaset teorisi, modern düşüncenin etkisiyle oluşan sözleşme kuramları olarak ele alınmaktadır. Sözleşme teorisi, devleti türeten ve onunla temsil olunan siyasal bağı, terk edilen ya da terk edilmesi öngörülen bir doğa durumuyla ilişkilenmek suretiyle kurgular. Buna göre "doğa durumu", Locke ve Hobbes'ta belirtildiği üzere, insanın politika-öncesi yaşam formudur ve bu yaşam formu içerisinde insan a-politik bir varlık olarak devlet ve onda temsil olunan siyasal bağa sahip değildir. Dolayısıyla, kurgusal doğa durumu varsayımı, insan varlığın devlete sıçrayışını konu edinen ve devletten öncesini a-politik ya da anti-politik bir merhalede varsayan düşünce izleğine sahiptir.

Siyasal antropoloji, işte bu geleneksel addedilen kavrayışın karşısında yer alan bir önerme geliştirir. Bu disiplin, her şeyden önce, insanın siyasal varoluşunu, diğer bir deyişle *homo politicus* oluşunu, varsayımsal olarak türetmediği gibi aynı zamanda insanın siyasallığını belirli bir öncelik-sonralık dizgesine göre ele almaz. Bu disiplinin en temel önermesi şudur: İnsanın siyasallığı zaten "verili" bir gerçekliktir; ve siyasal örgütlenmenin bir biçimi olarak devlet, tarihsel olarak üretilmiş bir siyasal form olarak insanın siyasallığını bütünüyle kavrayamaz ya da içeremez. Buna göre, siyasal antropoloji devletli toplumların öncesine tekabül eden ve literatürün "devletsiz toplum" ya da "ilkel toplum" olarak kavradığı sosyal örgütlenmelerin de belli bir siyasallık içerdiğini ve dahası bu içerilen devlet-öncesi siyasallık biçimlerinin devletli toplumlara doğru geçişin temel koşulu olduğunu öne sürer. Buna göre siyasallık ya da insanın siyasal varlığının ifadesi olarak homo politicus, devlete indirgenemeyecek ölçüde belli bir tarihselliğe ve çeşitliliğe sahiptir. Siyasal antropolojinin amacı da devlet dışında fakat onun ön koşulu sayılabilecek bu siyasallık çeşitlerinin bir haritasını çıkarmak, böylece

devletsiz toplumlar ile devletli toplumlar arasındaki yakınlığı ve hatta sürekliliği vurgulamaktır.

İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eseri tam da böyle bir amacın somut hali olarak düşünülebilir ve siyasal teoriye bir katkı bağlamında yeniden ele alınabilir. *Mukaddime*, bu bağlamda, sözleşmeci kuramlar ile kısıtlanmış geleneksel siyaset teorisine karşı ciddi bir itirazın teorik altyapısını içerebileceği gibi, siyasal olanın çözümlenmesi noktasında toplumsal olanın önemine değinen önemli bir adım olarak düşünülebilir. Bu nedenle *Mukaddime*, geleneksel anlamıyla bir siyaset teorisi değil, daha ziyade siyasalın antropolojik bir çözümlenişi olarak kavranmalıdır. Nitekim İbn Haldun, eserin konusunu "sosyal ve siyasal iktidarı birlikte örgütleyen Asabiyye olgusunun çözümlenmesi" olarak belirleyerek, siyasalı devletle özdeşleştiren sözleşmeci kuramın dışında durur. Dahası, İbn Haldun, "siyasalın toplumsal kurulumu" diyebileceğimiz bir olgusallığa dayanmak suretiyle, siyasallığı, daha doğrusu siyasal bağı, birbirine eklemlenmiş bir dizi toplumsal bağ çoğulluğu olarak ele alarak anlamını genişletir. Diğer bir deyişle, *Mukaddime*, siyasal bağı açıklayan bir üst anlatı değildir; tersine siyasal bağın kendisini bir "sonuç" gibi öngören ve bu anlamda siyasallığı birtakım toplumsal ilişkilerin neticesi ya da ürünü olarak ele alan bir yaklaşımdır. Bu nedenle İbn Haldun, sözleşmeci teoriye karşı siyasal antropolojinin önermelerine alan ve anlam kazandıran bir düşünür olarak kaydedilebilir.

Bu çalışma, sözleşme kuramcılarının siyasal ilişkiyi ele alma biçimlerine karşı bir itiraz ve yanıt olarak İbn Haldun düşüncesini seferber etmeye yönelik olarak düzenlenmiştir. Bu bağlamda, çalışmanın ana kurgusu, öncelikle siyaset teorisi içerisinde merkezi bir konumda bulunan sözleşme teorisinin siyasal ilişkiyi dar bir çerçevede ele aldığı iddiasına dayanmaktadır. Sözleşme kuramcıları olarak Hobbes ve Locke'un seçilmesinin özel bir nedeni olarak, her iki kuramcının da siyasal bağı sözleşme ile – ya da yoluyla – kurması olduğu belirtilebilir. Rousseau ise, siyasal ilişkiyi sözleşme öncesi bir toplumsal duruma dek uzatarak Locke ve Hobbes'tan ayrılmaktadır. Bu nedenle çalışmada sözleşme kuramcıları olarak Locke ve Hobbes ön plana alınmaktadır.

İbn Haldun düşüncesinin bu çalışmanın sorunsalına içkin olan problematik bağlamında ele alınmasının nedeni, siyasal bağ mefhumunun sözleşme teorisi ile kısıtlanamayacak ya da onunla sınırlandırılamayacak kadar geniş ve tarihsel olmasıdır. Nitekim İbn Haldun düşüncesinin ana hatları izlendiğinde, onun Bedavet-Hadaret üzerinden kurguladığı ilişki, siyasal bağın belli süreklilikler ve arkaik temalar barındırdığı düşüncesini yansıtması bakımından bu çalışmanın temel sorunsal noktası olarak kaydedilmelidir. İbn Haldun düşüncesi, bu bağlamda, siyasal ilişkinin devlet ve onun nezdinde temsil olunan sözleşme ile sınırlandırılamayacak dek tarihsel, antropolojik ve toplumsal bir karaktere sahip olduğunu göstermesi açısından uygun ve kullanışlı bir teorik araçtır. Bu genel kurguya dayanarak çalışma öncelikle siyasal bağın çözümlenmesinde siyasal antropoloji disiplininin tanıtımı ile başlayacak ve ardından siyasal antropolojinin

siyasal bağı ele almasının bir örneği olarak İbn Haldun düşüncesinin tartışılması ile devam edecektir.

1. Siyasal Antropoloji: Konu ve Bağlam

Siyasal antropoloji disiplininin gelişimi, 1940'ların sonuna uzanır. Bu disiplin, antropoloji bilimi içerisinde bulunan kültürel ve sosyal antropoloji alanlarıyla belli başlı ortaklıklara sahip olsa da ele aldığı konular bağlamında onlardan farklılaşır. Siyasal antropolojinin konusu insanları siyasal bir ilişki içinde kuran, örgütleyen ya da genel itibariyle insanları "yönetilebilir canlılar" olarak inşa eden düzenekleri, mekanizmaları ve ilişkileri incelemektir (Balandier, 2010: 5). Bu disiplin, siyasal ilişkiyi veri olarak kabul etmez, daha önceki toplumsal ilişki kalıplarına eklemlenen ya da onlarla ilişkilendirilen bir süreç olarak siyasal ilişki mefhumu türetir. Alanın kendini dayandırdığı ve bu minvalde öncü olarak telakki edilen Montesquieu, ortaya attığı "Doğu Despotizmi" kavramıyla, toplumsal bir sınıflandırma metodu geliştirmiş (Carrithers vd, 2001: 253) ve buna dayalı siyasal ilişki modeli önererek, siyasal olanı toplumsal bağın içerisinden türetmeye dönük ilk sistemli çabayı geliştirmiştir. Montesquieu'nun önermesine göre toplumlar, siyasal ilişkilerini kurarken kendi örgütlenme ve bu örgütlenmeyi koşullandıran nedenlere dayanırlar. Coğrafya, tarih, kültür, psikoloji, cinsiyet, vb. bir dizi tema dahilinde kurulan ve örgütlenen toplumsal ilişkiler ağı siyasal ilişkinin niteliğini ve içeriğini oluşturması bakımından önemlidir. Tam da bu nedenle Montesquieu, siyasal yapının kendisini varsayımsal olarak değil, olgusal olarak kavrama yolunda çok önemli bir adım atmıştır.

Montesquieu'nun açtığı yoldan ilerleyen Evans-Pritchard ve Fortes de siyasal ilişkiyi çözümleyebilmenin temel koşulu olarak olguya öncelik verilmesi gerektiği ilkesinden yola çıkarlar. Bu yazarlar, siyasal ilişkiyi kavrama ve anlama koşulu olarak "gözlemlenebilir davranışlar" kümesini bağlamın içerisine yerleştirirler (Evans-Pritchard ve Fortes, 1950: 3). Onlara göre, antropoloji öncesi ya da antropoloji dışında geliştirilen siyasal teori biçimlerinin en büyük eksikliği, insanların kolektif yaşam deneyimleri ve bu deneyimlerden türeyen sosyal bağı inceleme nesnesi yapmamış olmasıdır. Bu eksiklik, toplumların özgül deneyimlerini devre dışı bırakan ve her birini standardize edilmiş bir kurgu içerisinde aynı şablon dahilinde ele almayı öngören indirgemeci bir siyasal-sosyal teoriyi ön plana çıkarmıştır. Dolayısıyla siyasal antropoloji, tam da Evans-Pritchard ve Fortes'in öngördüğü üzere, siyasal bağın en üst temsili olan devletin kökeni konusunda toplumsal bağı merkeze alan ve siyasal ilişkileri bu bağlamdan yola çıkarak sorunsallaştıran bir yönteme dayanmaktadır. Bu yöntemin merkezinde, az evvel yukarıda sözünü ettiğimiz sözleşmeci kuramların eleştirisi gelmektedir. Çünkü sözleşmeci kuramlar, her şeyden önce, siyasal bağı yapay bir ilişki olarak tasvir ederler. Hobbes ve Locke tarafından geliştirilen bu kuramsal çabanın temelinde, siyasal bağı "inşa edilmiş bir yapay gerçeklik" olarak sunan önerme vardır ve bu kuramsallaştırma hamlesi içerisinde siyasal ilişki, önceki durumda (doğa durumu) bulunan sosyal ilişkileri sekteye uğratan, önleyen,

baskılayan ya da gerileten bir karşı-hamle gibi sunulur. Zira hem Locke için hem de Hobbes için siyasal ilişkinin somutlaması olarak Devlet, sosyal ilişkilerin verili kısıtlılığı ya da kaotik bağlamı içinden değil, onlara tam anlamıyla hükmetmesi için dışarıdan getirtilen bir yapaylıktır. Bu yapaylığın en temel işlevi mülkiyetin korunması (Locke, 2012) ya da güvenliğin tesis edilmesi (Hobbes, 2017) şeklinde tezahür edebilir. Fakat önemli olan husus, bu spesifik işlevlerle donatılmış ve yetkilendirilmiş Devletin, kendinden önceki sosyal formasyondan tam anlamıyla bir kopuşu temsil etmesi ve bu anlamda insanlar arasında yepyeni bir örgütlenme ilişkisi ve bağı tesis etmesidir. Diğer bir ifadeyle Devlet, yani yeni kurulan siyasal bağın timsali ve temsili, toplumsal olanı verili halinden kopartıp alan ve ona yeni bir bağlam ve içerik kazandıran, bu anlamıyla tarihin sıfır noktasını teşkil eden bir vaziyete tekabül etmektedir.

Siyasal antropolojinin bu varsayıma yönelik eleştirisi, tam da sözleşmeci kuramların yarım bıraktığı akıl yürütmeyi üstlenmesinde kendisini gösterir: devlet, gerçekten de, toplumsal olanı önceki durumundan bütünüyle koparıp ona yeni bir siyasal bağı tesis ediyor ve onu artık bu bağ üzerinden tanımlamanın bir aracı ve göstergesi oluyorsa, o halde devletin, içinden çıktığı veya türediği topluma bütünüyle yabancılaşmış bir yapı olduğunu mu söyleyeceğiz? Sözleşmeci kuram, bir taraftan devletin ortaya çıkışını verili toplumsallığa içkin gerçekliğin tam ortasından türeterek geçerli kılma arzusundadır, fakat öbür taraftan devlet nezdinde imal edilen siyasal bağın ezeli ve ebedi oluşunu vurgulamak amacıyla *a priori* bir olgusallık fikrine de uzak mesafede durur. Dolayısıyla bu kuram, toplumun siyasallığını sözleşme ile kurulmuş bir Devlet imgesi altında karşılamaya çalışırken, bu yapının içinden türediği kolektivitenin bağlarını bütünüyle reddetmesinin geçerliliğini ya da haklılığını açıklayamaz. Tam da bu nedenle siyasal antropoloji, sözleşmeci kuramın devlet ve toplum arasında ön belirlenmiş bölünmenin dayandırıldığı kurgusal tasvirin ötesine geçmek için devletin toplumsan türeyiş anını belli bir sürekliliğe ve eklemlenmelere yerleştirmek ister.

Bu girişimlerin başında, Maine'nin *Eski Yasa* adlı metni gelir. Bu metin, toplumların siyasal ilişkilere geçiş anlarını konu edinirken, siyasal bağın tesisinde kurucu etkiye sahip arkaik formları incelemeye alır. Örneğin Maine için siyasal örgütlenmenin temelinde belli bir ardışıklık ilişkisine sahip olan kan bağı ve toprak bağını görür (Maine, 1908: 11-14). Maine, kan bağını formüle ederken, belli bir toplumsal ilişkiyi diğerlerinden ayıran ve bu sayede "biz" unsuruna belli bir süreklilik ve istikrar kazandıran yapısal bir mahiyet atfeder. Bu, sonraları Levi-Strauss tarafından geliştirilecek olan bir disiplinin temelini teşkil etmesi bakımından önemlidir. Levi-Strauss, Yapısal Antropoloji adlı metninde tam da bu bağlama dayanmak suretiyle, toplumsal ilişkilerin öngörülebilir ve bu sayede kuşaktan kuşağa aktarılarak belli bir yapısal mahiyet içerebilir bağlamını deşifre etmeye yönelerek, ilişkilerin belli yapılar dahilinde anlam kazandığını ifade eder (Strauss, 2012: 147-171; 105-111). Maine de benzer biçimde, toplumsal ilişkileri örgütleyen yapısal bağlamlara ön siyasallık diyebileceğimiz bir anlam atfeder. Eski Yasa adlı metninde Maine, toplumsal yapıyı belli bir düzen içinde tutmaya

yarayan ilkel hukuk kodlarının temelinde, kurgusal bir soyut içeriği değil, somut bir ortaklık olgusuna dayanan paylaşım unsurunu görür. Bu ortaklık dizgesi, Maine(1908:99-104)'e göre kan bağından başka bir şey değildir. Çünkü kan bağı, daha sonraları siyasal oluş anında kendisini gösterecek ortaklaşmacı bir edimin ilk nüvesi olan yerel yakınlık mefhumunu içerir. Maine'e göre modern örgütlenme sistemleri, adına devlet diyeceğimiz siyasal örgütlenme de dahil olmak üzere, kaynağını bu ilkel yasadan alır. Dolayısıyla Maine, modern siyasallığın ilişkisel somutluğu olarak görebileceğimiz yurttaş-devlet karşılaşmasını ilkel yerelliğe dek götürerek anlamlandırmanın temel koşul olduğunu söyler (Maine, 1908: 107).

Bu yakınlık formülasyonu, bilhassa sosyal antropolojinin temel ilgi alanı olan bir olguyu, yani akrabalığın kendisini öne çıkarması ve onun da ötesinde, akrabalığın kendisine siyasal bir anlam atfetmesi (Malinowski, 2001: 2013) bakımından önem arz eder. Akrabalık, somut bir aradalığı belli bir anlam kartografyası dahilinde adlandırmanın yapısal bir düzeneğini temsil eder. Ortaklık ya da paylaşımcılık, yalnızca fiziksel bir örgütlenme yoluyla değil, bu somut ortaklığa eklemlenen anlam vasıtasıyla ifade edilir. Akrabalığı "müştereklik" ağı olarak tanımlayan Sahlins'e göre (2015: 12) akrabalık bağı, güven ve sorumluluk gibi normatif öğeler içerir. Güven ve sorumluluk, ortaklığı paylaşan insanların müşterek varoluşun bilincini deneyimlemelerinin, böylece paylaşılan şeyin yalnızca doğal ilişkiler değil, fakat ortaklığı simgeleyen soyut bir örgütlenmenin olduğunun göstergesidir. Bu bakımdan akrabalık bağı, insanların fiziksel varoluşlarından sonraki bir aşamayı değil, tam tersine onların fiziksel gereksinmelerini ve bunları karşılamak üzere bir araya gelişlerini anlamlandıran arkaik bir bağı temsil eder. Bu nedenle Sahlins'e göre akrabalık bağı, insanların doğal varlıklarına iliştirilmiş bir sonradanlık değil, tam tersine onların doğal varoluşlarını anlamlandıran bir ön-düzenektir (Sahlins, 2011: 230).

Akrabalık bağının analojik bağlamına vurgu yapan Holy (2016), akrabalığın, insansal gelişimin bir dizi farklı biçimlerinde yer alan örgütlenme ilişkilerinin ve buna dayanak oluşturan nedensel ağların bir makro temsili olduğunu iddia eder. Buna göre akrabalık bağı, belli bir kolektif grubun içinde yaşama, kendini onunla ifade etme, onun tarafından korunma hissini deneyimleme, gruba karşı sorumluluk duyma, gruba karşı sempati geliştirme, vb. gibi bir dizi farklı ruhsal deneyimin ve duygulanımın bir temsilidir (Strathern, 1973: 27). Ancak, akrabalık bağı bunların her birini doğrudan içeren bir örgütlenme duygulanımı şeklinde anlaşılmamalıdır; Strathern'in ifade etmeye çalıştığı şey, akrabalık bağının tüm bu duygulanımlardan örnekler içeren bir bağ olmasıdır. Diğer bir deyişle, bu duyguları yaratan ya da insan ve toplum arasında bu gibi duygular üzerinden örgütlenme bağı oluşturan şey akrabalığın kendisi değildir. Akrabalık, bu gibi duygulardan beslenen ve[ya] kendinde bu bağları analojik olarak temsil eden bir tiplemedir.

Siyasal antropolojinin siyasal bağı çözümlemesi akrabalık analojisiyle benzerlik taşımaktadır. Bu disiplinin ana yönelimi göz önünde

bulundurulduğunda, siyasal bağın analojik oluşu ile neyin ifade edilmeye çalışıldığı rahatlıkla anlaşılabilir: siyasal bağ, sıfırdan yaratılan bir şey değil, evveliyatta bulunan insanlar arası kolektif bağların bir nevi taklididir. Diğer bir deyişle siyasal bağ, kendinden önceki kolektif bağları kendi bağlamına uyarlayarak tekrar eder; bu vesileyle siyasal bağın kendisine hem süreklilik hem de geçerlilik kazandırılmış olur. Çünkü siyasal bağ, analojik bir tekrar ya da taklit olarak, geçerliliği bulunan yapısal bağların üzerine eklemlenmek suretiyle kendisini doğallaştırır. Aslına bakılırsa sözleşme kuramcılarının amaçladığı da tam da budur: onlar, devlette temsil olunan siyasal bağa bir doğallık atfetmek amacıyla siyasal bağı doğa durumunda kavramaya niyetlenmişlerdi. Ancak, devleti hem sıfırdan başlatılan bir kolektif bağın temsili olarak tasarlamak, hem de bu bağın kendisine belli bir süreklilik dizgesi katabilmek arasındaki paradoks, sözleşme kuramlarını belli bir gerilime sokmuştur.

Maine'nin tezleri bu nedenle önemlidir. Çünkü o, ilkel toplumlar ile modern toplumlar arasındaki sürekliliği incelemeye koyulurken, bu sürekliliğin hangi biçimlerden geçtiğini ve kolektif yapı içerisinde ne gibi bağlarda somutlandığını ortaya koyma amacındaydı. Örneğin, ilkel toplumların kan bağına dayalı ilişkilerinin akrabalık bağı içerisinde soğrularak Roma hukukuna kadar varan etkilerini incelediği bölümde, Maine, evlat edinmenin simgelediği aile bağının (Maine, 1908: 107), önemli bir şeyin göstergesi olduğunu iddia etmiştir: evlat edinme yoluyla sembolize edilen şey, en küçük örgütlenme modelinin (aile/klan) dahi kendisine yeni üyeler katarken, bu yeni katılan üyeler ile öncekiler arasında belli bir düzenlilik ve süreklilik bağı tesis ederek kendisine yapısal bir nitelik atfetmesidir. Böylece aile, kendisine katılan üyelere katılımlarından önce ilgilerinin olmadığı bir bağı vermek suretiyle belli bir ortaklık bilincini meydana getirir. Bu ortaklık bilinci, grup üyelerinin içinde bulundukları grupla kurdukları bağı simgelediği gibi aynı zamanda grubun simgelediği kolektif benzersizliğin ve herkesi toparlayan çaptaki kuşatıcılığının duyumsanmasına hizmet eder. Dolayısıyla grup üyeliği, bireysel çıkarların ve bunların tatmininin çok ötesindedir; grup, bir aradalığın soyut timsali olarak üyelerin zihinlerine kodlanan, bu vesileyle ortaklığı duyumsayanlar arasında bir "Biz" özneliği yaratan yapısal bir ilişkiye tekabül eder.

Bu yapısal ilişkiyi bir başka analojik pencereden yorumlayanların başında Mauss gelir. Mauss, ilkel toplulukların örgütlenme düzeylerinin temelinde "armağan ekonomisi" adını verdiği bir ilişkisel icrayı görür (Mauss, 2005: 207-208). Armağan ekonomisi, toplumsal ilişkinin rasyonel bir irade yoluyla inşa edilen normatif ilkeler aracılığı ile kurulduğu şeklindeki modern varsayımdan farklı olarak, sosyal bağın tesisinde *karşılıklılık* temasının önceliğine atıfta bulunur. Buna göre, ilkel toplumların temelinde yer alan şey armağan ekonomisi içerisinde koşullanmış karşılıklılık ve buna dayalı gerçekleşen yükümlülük bilincidir. Bu yükümlülük çerçevesinde bireyler, birbirileriyle girdikleri ilişkide yalnızca "bireysel sorumluluk" üzerinden yükümlülük hissetmezler; karşılıklılığı koşullayan şey, armağanın bir yükümlülük olarak karşı tarafa verilirken

simgelediği kolektif ruhtur. Diğer bir deyişle, armağanın sembolik işlevi, ilkel toplumlarda kolektif ruhun bir yerden bir yere aktarılması, transfer edilmesidir (Akay, 2016: 26). Bu aktarım yoluyla üyeler, içinde bulundukları topluluğun soyut bağlamını (mana) duyumsayarak kendileri ve diğerleri arasındaki fizik-ötesi bağı deneyimlerler. Bu nedenle armağan, topluluğun manevi deneyimi olarak işlev görür: üyeler, birbirilerine armağan vermek suretiyle hem birbirilerini ait oldukları topluluğun bir üyesi gibi görür, hem de bundan kaynaklı olacak şekilde, birbirilerine karşı edimlerinde topluluksal bilincin ön planda olduğunu tasdik ederler.

Mauss, topluluğu fiziksel olarak olmasa da bir deneyim biçimi olarak kuran ana ilkenin bu yükümlülük bilinci olduğunu öne sürerken, topluluğun tam anlamıyla "imgesel" bağlamına göndermede bulunur. İmgesellikten kasıt, topluluk üyelerinin, içinde bulundukları toplumsal yaşamı kavramalarındaki "fazlalık" öğesidir. Bu fazlalık, toplumun daima somut bir aradalığına ilave edilmiş "artı bir" öğesidir. Topluluk, somut anlamda bir topluluk olmanın ötesinde olarak, kendi somutluğunu anlamlandıracak bir ilave anlama sahiptir. Bu ilave anlam, topluluğun maddi varoluşunu aşan, fakat aştığı surette onu kuran bir niteliğe sahiptir. Gauchet, topluluk olgusunun soyut bir mefhum olarak topluluk üyelerinin zihinlerine koyutlanmış halini topluluğun kurucu ilkesi olarak ele almayı önerir (Gauchet, 2000). Buna göre topluluk, üyelerinin, onu maddi bağlamından fazlalık taşıyan bir soyutluk olarak kavramaları yoluyla kurulur. Topluluk üyeleri, kendi somut bir aradalıklarını anlamlı kılan bu soyutluğa referansla kendi maddi varoluşlarını anlamlandırırlar. Bu anlamlandırma, varoluşun kendisine dinsel bir nitelik atfeder. Gauchet, bunu "borç ilişkisi" olarak kavrar: topluluk, kendi anlamını kendi fiziksel varlığı yoluyla türetemez, ya da kavrayamaz; bu nedenle kendisini anlamlandıracak bir dışarısına ihtiyaç duyar (Gauchet, 2000: 52). Bu, tıpkı Durkheim'ın önerdiği şekliyle, "dinin, topluluğun kendisini dışarıdan anlamlandırması"(Durkheim, 2011: 48) sürecine benzer. Topluluğun, kendisini, bir kolektivite olarak kavramasının ön koşulu, kendisine dışarıdan "bir bütün" olarak bakabilme yeteneğine bağlıdır. Çünkü topluluk, kendisini, kendisinde bütün gibi kavrayamaz; ona, kendi bütünlüğünü sunan bir *dışarı*ya ihtiyaç duyar. Gauchet'nin, ilkel toplulukların modernlere miras olarak bıraktığı şeyin, tam da bu dinsellik olduğunu söylemesi şaşırtıcı değildir. Zira dinsel kavrayış, topluluk üyeleri ile topluluk arasındaki bağın somut veya fiziksel unsurlara indirgenmesinden fazla ve farklı olacak şekilde, topluluğun belli bir anlam içermesinden kaynaklanan edimleri ön gerektirir. Üyeler hem kendilerini hem de topluluğun diğer üyelerini, bu dinsel anlam ile ilişkili öğeler olarak kavrayabildikleri sürece birbirilerini grup üyeleri olarak algılayabilir ve bunun sonucunda Mauss'un da işaret ettiği karşılıklılık ve yükümlülük ilişkileri armağan aracılığı ile somutlanabilir.

Armağan ekonomisinin siyasal antropoloji içindeki yeri yalnızca topluluk üyelerinin birbirilerine karşı sorumluluk hissi geliştirmeleri değildir. Armağan, topluluğa ait oluşun deneyimlenmesi ve bu minvalde topluluğu bir arada tutan

dinsel mefhumun yüceltilmesidir. Böylece, armağan sayesinde bireyler kendileri ile topluluk arasında somut bir bağ kurmanın ötesinde, imgelem düzeyindeki topluluğa ait olmanın hissini yaşarlar. Bu deneyim, somutluğun referans aldığı bir soyutluğu topluluk nezdinde egemen kılar. Armağan ekonomisi, bu soyutluğun yeniden üretilmesi anlamında kültürel aktarımı ifade eder. Bu kültürel aktarım, topluluğun kendisini yeniden üretilebilir bağlama taşıyan yasallık dizgesinin kendisine dönüşür. Malinowski, ilkel toplumlardaki yasallık mefhumunun bütünüyle bu karşılıklılık ilişkisine oturduğunu söyleyerek (Malinowski, 2015: 36-37), yasanın kendisini bütünüyle normatif-kurgusal bağlamda ele alan modern varsayımların karşısında konumlanır. Malinowski, ilkel toplumlardaki yasa kavrayışının kökeninde karşılıklılık ilişkisini bulur; çünkü topluluk üyeleri, aktarım suretiyle kendilerinin içine doğdukları toplumsal yapıyı böylesi bir karşılıklılık ilişkisi (armağan ekonomisi) yoluyla yeniden üretirler. Dikkat edilirse, burada herhangi bir kurgusal üretim yoktur; yasa, yani topluluğu bir arada tutan formel ilkeler bütünü, topluluğun bir aradalığını örgütleyen ilişkinin olgusal performansı aracılığı ile hayata geçirilmektedir. Bunun açık anlamı, yasa mefhumu, topluluğa ve[ya] topluluksal yaşamı örgütleyen maddi gerçekliklere göre dışsal olmadığı gibi, bunlardan farklılaşmış bir dizgeyi temsil etmez. Yasa, topluluk yaşamına içkin – biraz aşağıda Ibn Haldun'da göreceğimiz üzere –ve ona gömülü haldedir. Topluluk yaşamından bağımsız düzenlemeler toplamı olmaksızın yasa, tüm anlamını ve geçerliliğini topluluk yaşamını kendinde temsil etmesi ile kazanır.

Dikkat edilirse, Malinowski, aslında kurumsal ve uzmanlaşmış bir devlet aygıtının yokluğunu yasallığın yegane koşulu olarak sunmamakta, tersine, devletsiz toplumlardaki siyasallığın biçimlerine dair bir önerme sunmaktadır. Yasa, bilindiği üzere, sözleşme kuramlarının merkezi bir temasıdır ve devlet, bu dizge vasıtasıyla konumlanır (Waldron, 1989: 4-5). Diğer bir deyişle, sözleşme kuramlarının örtük varsayımı şudur: toplulukların içinde bulundukları kaotik (yasasızlık) durumdan siyasal topluma ulaşmalarındaki aracı koşul yasanın keşfidir ve yasa, bu anlamda, devletsiz toplumlarda bulunmayan ancak devletli topluma geçiş ile birlikte kavuşulan bir şeydir. Nitekim sözleşme kuramlarının devlet ile yasa mefhumlarını birbirine bağlamak suretiyle devlet nezdinde siyasallığa alan ve meşruiyet açmalarının temelinde bu varsayım bulunur. Bu önerme, kendi varsayımsal bağlamı içerisinde yanlış olmamakla birlikte, yasa mefhumunu salt devlet nezdinde temsil edilen bir siyasal forma indirgemesi noktasında tek yanlılık göstermektedir. Zira az evvel yukarıda tartıştığımız üzere, siyasal antropoloji disiplini içerisinde topluluk yaşamının kendi bağlamı çerçevesinde örgütlenen bir yasallık bulunmakta ve bu yasallık, devletsizlik halinde dahi belli bir siyasallığı temsil etmektedir. Zira siyasallık, kolektif varlığın kendine yüklediği bir "Biz" kavrayışı (Schmitt, 2006: 33) ve bu kavrayıştan kaynaklı bir düzen fikri ile bağdaşık ise, o halde topluluksal bir varoluşun kendinde kendine özgü bir siyasal formu temsil ettiğini ileri sürebiliriz. Zira, antropolojik araştırmalar göstermektedir ki, devletsiz toplumlarda sürdürülen siyasal ilişkinin temelinde topluluk yaşamının öznel anlamda deneyimlenmesi

(Lewellen, 2011: 33-41), yani üyelerin topluluk ile belli bir aidiyet ilişkisini tanımaları koşulu bulunmaktadır. Bu aidiyet ilişkisinin farklılaşmış bir kurumsal aygıt olan devlet tarafından yürütülmesi – tarihsel açıdan bakıldığında – zorunlu değildir, çünkü devletsiz toplumlarda bu anlamda bir "devlet düşüncesi" olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir (Claessen ve Skalnik, 1993: 4-5). Bu devlet düşüncesi, tekrar etmek gerekirse, toplumsal olanın içinden türeyen fakat ona yabancılaşarak belli işlevlere indirgenen ve bu sayede siyasallığın yasal dizgesini salt kendinde temsil eden uzmanlaşmış bir aygıt olan devlet ile değil, doğrudan topluluğun içinde ve yine bizatihi topluluk tarafından ortaklaşmacı bir biçimde icra edilen iktidar ilişkilerince kavranır (Clastres, 1992: 207-229; Clastres, 2011: 31-39).

Ancak bu iktidar ilişkileri, sonraları sözleşme ile kurulan ve yetkilendirilen devletle birleşen bir zorlayıcı ilişkiden bütünüyle farklıdır. Clastres'ın antropolojik saptaması, bunu özetler mahiyettedir: ona göre ilkel (devletsiz) toplumlar, buyurucu ve zorlayıcı bir iktidar ilişkisinden ziyade topluluğun kendiyle özdeş bir iktidar yapısına sahiptir. Diğer bir deyişle, sözleşme vasıtasıyla kurulan ve yetkisini bu normatif-kurgusal sözleşmeye dayandırarak toplumun olgusal bağlamından – ve tabi maddi varoluşundan – kopan *devlet* yerine, topluluğun bütününce temsil edilebilen, bu anlamda topluluktan farklılaşmamış ve ayrımlaşmamış bir iktidar ilişkisi vardır. Clastres'ın antropolojisi, ilkel toplumlardaki iktidar ilişkilerinin özgünlüğünü vurgulamak amacıyla, ilkel toplumlardaki devletsiz iktidar ilişkilerinin, kelimenin modern anlamında kullanılan devlet sözcüğünden farkını koyutlama amacı taşır (Moyn, 2004: 58-61). Bu fark, devlet vasıtasıyla temsil edilen siyasallık ile bizatihi topluluk tarafından üstlenilen iktidar ilişkilerinin içerdiği siyasallık arasındaki zıtlıktan doğar. Ancak bu zıtlık, salt metodolojik bir ayrıma işaret etmesi bakımından önemli değildir; asıl önemli olan husus, ilkel toplumlardaki devletsiz halin içerdiği siyasallığın, sözleşme-sonrası durumla inşa edilen devlet-merkezli siyasallığa oranla genişliği, önceliği ve kuşatıcılığının bu bağlamda öne sürülebiliyor olmasıdır. Çünkü, ilkel toplumlardaki devletsiz halin belli bir iktidar ilişkileri içermesi, devlet ile kurulan siyasallık tarafından geriye atılmamaktadır; tersine, devletin kendisi kendinden önce yapılaşmış bir dizi toplumsal iktidar ilişkileri ağının üzerine inşa edilmek suretiyle bir tür süreklilik temsili yaratır. İşte İbn Haldun düşüncesini siyasal antropoloji disiplini içerisinde konumlandırabilmenin imkanı ve koşulu, bu sürekliliğin kendisidir.

2. İbn Haldun Düşüncesinde Siyasal Antropolojinin Keşfi

2.1. İbn Haldun'un Teorisinde Düşünce ve Yönteme Dair Temel Önermeler

Devleti ve onu kendinde temsil eden siyasal bağı sözleşme kuramı çerçevesinde irdeleyen müdahalelerin temel içeriği, siyasal bağı bir sonradanlık ilişkisi çerçevesinde değerlendirmektir. Buna göre, sözleşme kuramı, öncelikle siyasetin, diğer bir deyişle siyasal bağın kendisini üretilmiş bir bağlamla sınırlamak ve bu bağı bütünüyle devlet nezdinde temsil olunan bir şeye indirgemek suretiyle, siyasal ilişkiyi gayr-ı insani bir boyuta taşımıştır. Başka bir deyişle, siyasal

ilişkinin kendisini insanın verili olduğu toplumsallık momenti olan devlet-öncesi durumdan bir kopuş olarak tasarlamak, insanı siyasal olanın dışına taşımak demektir. Bu bakımdan, sözleşme kuramının kendisi, siyasal bağı imal edilmiş bir soyutluğu merkeze almak suretiyle insanı ikinci plana atarak meseleyi hukuki bir bağlama yerleştirir. Bu bağlamın somutlaması olarak ortaya çıkan Devletin temel işlevi de siyasal bağı bütünüyle normatif-kurgusal bir içerik ile temsil etmek, yani onu gayr-ı siyasallaştırmaktır.

İbn Haldun'un müdahalesini anlamak ve açıklamak için öncelikle sözleşme kuramının saf içeriğine ve ardından bu teorik mülahazanın eleştirisine odaklanan antropolojik perspektifle kurulabilecek ortaklıkları ele alma ihtiyacımız vardır. Bu bakımdan, çalışmanın ana yönelimi bağlamında ele alındığında, önerilebilecek en temel husus, İbn Haldun'un siyasal bağa ilişkin çözümlemelerinin, öncelikle, insan denilen varlığı yeniden siyasallaştırmak olduğuna dair iddiadır. İbn Haldun, aslında, siyasal bağın kendisini tıpkı sözleşmeciler gibi devlet mefhumunun merkezde olduğu bir olgusallıkta görür; ancak, devlet nezdinde temsil olunan siyasal bağın devletten önce gelişini bir veri olarak kabul ve iddia ederek siyasal antropolojinin temel önermelerine yaklaşır. Esasında İbn Haldun, sözleşme kuramlarının insan varlığını doğal ve siyasal olarak çifte bölmek suretiyle, devlete de ancak bu varlığı gayr-ı siyasileştirmek yoluyla alan açmaya yönelik yaklaşımlarını sekteye uğratan bir paradigma sunar. Çünkü İbn Haldun düşüncesinde insan, tıpkı Aristotelesçi formülasyonda olduğu gibi, yönelimde olduğu şey üzerinde formundan bir şey eksiltmez, tam tersine ilksel aşaması, onun yöneliminin nedenini oluşturur. Bu bağlamda insanın "doğal insan"dan kopup "siyasal insan" haline gelmesi tarzında dönüşümsel bir değişim İbn Haldun düşüncesinde mevcut değildir.

İbn Haldun'un teorik mülahazası, onu bir taraftan sosyolojiye, bir taraftan tarih bilimine, diğer taraftan ise siyasal teoriye yaklaştırmıştır. De Boer'e göre İbn Haldun düşüncesine ilişkin en temel gerçeklik, düşünürün felsefe ile sosyal bilimler arasına çizdiği net ayrımdır (De Boer, 2001: 18). Gerçekten de İbn Haldun, sosyal bilimler alanlarında yer alan sosyoloji, siyaset teorisi, ekonomi, tarih, kültür ve din çalışmaları arasında belli bir ortaklık ya da ilişkisellik yakalayarak, tam da aslında sosyal fenomenlerin çözümlenmesinde varsayımsal açıklamalara, yani spekülatif felsefeye karşı bir duruş geliştirmiştir. Nitekim, *Opus Magnum*u olan *Mukadimme*'nin hemen başında, amacının toplumsal hayatı bir arada kuran ve yöneten ilke ve kurumları açıklamak olduğunu söyler (Haldun, 2005: 161). İşte bu nedenle İbn Haldun, toplumsal olanı kurgusal bağlamda çözümlemeye ya da anlamaya ilişkin spekülatif açıklama girişimlerinden uzak biçimde, toplumsal olanı kendi verili gerçekliği içerisinde kavrama uğraşındadır. Bu bağlamda, toplumsal yaşamı örgütleyen, düzenleyen, kuran ve bu yaşamı kolektif bir deneyim olarak algılanmasına vesile olan tüm unsurlar topyekun olarak İbn Haldun'un sorunsallaştırma alanına dahildir (Hassan, 2011: 97-103).

İbn Haldun, kendi yöntem ve teorisini, "İlm'ül-Ümran" adını verdiği bir bilimsel açıklama ile pekiştirme gayretindedir. Ümran'ı bilim kılan, düşünürün de üzerinde durduğu gibi, toplumsal mahiyetteki unsurları birbirileriyle ilişkili olarak kavrama ve açıklamaktır (İbn Haldun, 2005: 204). İbn Haldun'a göre evreni anlamak için başvurulan yöntem nasıl ki doğa bilimleri ise ve bu bilimler evrenin nedensel yapısını izah ederek varlığın kendi içinden bir açıklama getiriyorlarsa, o halde aynı şey toplumlar için de yapılabilir ve pekala yapılmalıdır (2005: 206). İşte Ümran'ın esası, toplumun tabii kural ve nedenlerini ortaya koymak suretiyle, toplumun yönelimi ile alacağı biçimleri öngörmektir. İbn Haldun'un Ümran sözcüğüne atfettiği bütünleşik anlamlar düşünüldüğünde, sözcük ile aynı anda bir dizi farklı bağlamı tartıştığı görülmektedir. Örneğin, İbn Haldun, metnin geneli itibariyle değerlendirildiğinde, Ümran sözcüğünü bayındırlık, kentleşme, toplumlaşma, refah, mutluluk, vb. gibi kategoriler ile anlamlandırmakta, böylece sözcüğü sosyolojik, politik, ekonomik, psikolojik ve dinsel-ahlaki bağlamları ile beraber ele almaktadır (Pines, 1971: 129). Haldun'un bu girişimi, yani Ümran ilmini bir bakıma toplumlaşmanın öğelerini çözümleme noktasında ele alma müdahalesi, disiplinler arası bir açıklama şablonu olarak ortaya çıkmaktadır. Zira Ümran ilmi, düşünürün tartıştığı bağlamda, toplumlaşmanın evrelerini ve bu evrelere geçişleri inceleyen, bu nedenle de nedensel ve olgusal açıklamaları bir arada içeren bir yöntem olarak belirmektedir. İbn Haldun'un bir siyaset teorisyeni ya da konumuzla doğrudan ilgili olacak haliyle bir siyasal antropolog olarak tarif edilebilmesi, her şeyden önce düşünürün Ümran yöntemini temel almayı zorunlu kılmaktadır.

2.2. *Mukaddime*'nin Yol Haritası: Toplumsalın Ekonomi-Politik Kurulumu

İbn Haldun için toplumlaşmanın temel sekansını belirleyen etmen ekonomiktir. Toplumlar, onu oluşturan insan varlıkların kendi ihtiyaçlarını yalnız başlarına karşılayamadıkları için inşa edilmiş birlikteliklerdir. İbn Haldun için toplum, gereksinmelerin varlığından doğar (İbn Haldun, 2005: 209). Geçinme ihtiyacı, en tabii yasadır ve toplumsal gerçek bunun üzerine inşa edilmiştir (2005: 210). Topluma yönelik her açıklama girişimi, mutlak surette bu gerçekliği temel almak zorundadır; diğer bir deyişle spekülatif çabalarla bilim yapılamayacağı gibi toplumun kendisi de varsayımsal olarak çözümlenemez. Diğer bir deyişle, İbn Haldun için "doğal insan" ve bu doğallığından kopmayı simgeleyen, yani kendi özsel varlığını geride bırakmak suretiyle kendisine ikincil bir doğa yükleyen "toplumsal insan" gibi ayrımlaşmış kategoriler yoktur. İbn Haldun, her şeyden önce, insanın özsel varoluşu ile türsel varoluşu arasındaki bağıntının, bağlantının ve en önemlisi de sürekliliğin anlaşılmasının peşindedir. Bu süreklilik nedeniyledir ki İbn Haldun'un, her toplumsal formasyonu başından itibaren siyasal bir bütün olarak gördüğü sonucuna ulaşmış olduğunu varsayabilmekteyiz. Birazdan aşağıda tartışılacağı üzere İbn Haldun, toplumlaşmanın nedenleri ve biçimleri arasında nedensel bağlantıları açıklama gayretinde olduğu için – ki Ümran ilminin bütün içeriği buna dönüktür – "doğal toplum" ya da "sivil/siyasal toplum" gibi yeniden yapılanmış kategoriler üzerinde düşünmez.

İbn Haldun'un teorisinde ön planda bulunan üretim ilişkileri, insanın toplumsallaşması ve toplumsallaşan insanın politik bir varlık olarak belirmesi arasındaki eş zamanlı ilişkinin kurucu bağlamını ifade eder. Diğer bir deyişle, İbn Haldun için üretim ilişkileri, yalnızca yaşamın maddi koşullarını üretmek değil, aynı zamanda insanın toplumsal bir özne olarak ortaya çıkmasının da biricik koşuludur. Bu nedenle İbn Halduncu üretim ilişkileri, sıklıkla Marksist ekonomi politiğe içkin önermelerin arkaik formu olarak kabul edilmektedir (Gellner, 1961: 388-389). Ancak İbn Haldun'u bu önermelerin ötesine taşıyan şey, toplumsal olan ile politik olan arasında belli bir ayrım veya farklılaşma öngörmemiş olmasıdır. Bu anlamda İbn Haldun, toplumsal olanı kendi içinde altyapı ve üstyapı olarak bölen ve toplum ile devlet arasındaki ilişkiyi – diğer bir ifadeyle toplumsal varoluş ile politik varoluş arasındaki ayrımlaşmayı – bu bölünme üzerinden sorunsallaştıran Marksist argümantasyondan çok farklı bir yol izler. İbn Haldun'un amacı, üretim ilişkileri yoluyla toplum ve politik olanın aynı anda ve birbirine koşullanarak inşa edilmiş olduğunu göstermektir. Bu nedenle İbn Haldun için üretim ilişkileri, yalnızca maddi varoluşu karşılayan ekonomik bir edimler toplamı değildir, fakat aynı zamanda kolektif olanın kimliğini ve başkalığını kuran politik bir meseledir (İbn Haldun, 2005: 323). Aşağıda tartışılacağı gibi, İbn Haldun, toplumların başkalaşmasında üretim ilişkilerindeki evrimsel geçişleri merkeze alır – en bilinen başkalaşma ilişkisi Bedavet ve Hadaret arasındaki geçiştir. Üretim ilişkileri, bu nedenle, insanın dünya ile kurduğu ilişkiyi içermesinden ötürü toplumsal-politik-ekonomik-dinsel bir mesele olarak karşımıza çıkar ve tam da İbn Haldun'un siyaset teorisine yaptığı bütünleşik katkıya belli bir somutlama kazandırır. Çünkü üretim ilişkileri, metin boyunca, insanlaşmanın evriminde devinim etkisi gösteren bir kolektif edim olarak gösterilir.

İbn Haldun, üretim ilişkilerinin temeline işbölümünü koyarken, amacı üretimin doğasına içkin tabii gerçeği tartışmak değildir. Üretimin temelinde olan işbölümü, emeğin organizasyonu yoluyla tesis edilir (Weiss, 1995: 31-32), ancak İbn Haldun için emeğin üretim ilişkilerindeki katkısı yalnızca ekonomik değildir. Üretim ilişkilerini koşullayan unsur, insan varlığının emek sahibi özne olarak tasavvur edilmesi üzerinden varsayımsal olarak çıkarılamaz. İbn Haldun, olgusal düşünmeye bağlı kalarak, insanın emek-değer üreten bir canlı oluşunu somut olgulara bağlayarak önemli bir adım atar. Çünkü İbn Haldun, tarihçi bakış açısının sunmuş olduğu fakat temelinde varsayımsal önermelerin olduğu tezlere karşı olgusal gerçekliği koyarak tarih ve felsefe arasında Ümran ilmine dayalı bir bütünleştirme gerçekleştirir (Arslan, 1987: 65). Ümran ilmini ekonomi-politik önermelerle örülmüş sosyolojik-tarihsel bir paradigma (Spengler, 1964: 283-285) haline getiren de temelde bu açıklama biçimidir. Ancak Ümran ilmini üretim ilişkileri nezdinde – disiplinler arası bağlamda – somutlayacak olan şey, emeğe dayalı üretim ilişkilerini içeren ekonomik yaklaşım değil, bu ekonomik ilişkilere dayanan ancak belli toplumsal formasyonlar ve bu toplumsal formasyonlara özgü biçimlenen siyasal iktidar kalıplarını incelemeye olanak sağlayan ayrımlaştırmalardır. İbn Haldun'un Bedavet ve Hadaret (göçebe – uygar) arasına

çizdiği ayrımın ekonomik-politik-toplumsal bağlamda disiplinler-arası okunabilecek olmasının sebebi budur.

2.3. Toplumsalın Politik Yansıması: Bedavet'ten Hadaret'e Geçiş

İbn Haldun için temelde iki farklı toplumsal yaşam biçimi ve bunu koşullayan üretim ilişkisi vardır: Göçebelik (Bedavet) ve Uygarlık (Hadaret). Bu iki toplumsal formasyon, kendi içinde özgül ekonomik, politik ve kültürel yapılar barındırır ve bunlar arasındaki ayrımın incelenmesi İbn Haldun için tarihin sosyolojik tespit noktasını meydana getirir (Alatas, 2006: 785-787). İbn Haldun için göçebe-uygarlık farklılığı, toplumsal olanın ekonomik kurulumu ve politik temsili gibi düzeylerdeki özgüllüğünü yansıtan bir bağlama tekabül etmesi bakımından önemlidir. Bu nedenle, yaşam biçimleri ile üretim ilişkileri arasında kurduğu tarihsel-sosyolojik bağı iki ana kertede toparlayarak paradigmasını inşa eder.

İbn Haldun'a göre (2005: 199) toplumlaşmanın ilk belirtisi göçebelik, yani bedeviliktir. Göçebeliği kuran ana etmen, bir toplumun kendini toplumsal bir şey olarak kavrayabilmesini sağlayacak maddi unsurların üretimi ile sınırlı oluşudur. Diğer bir deyişle, göçebe yaşam biçimi, toplumun artı değer üretme noktasında eşitsizlikle malul biçimde siyasal farklılaşmayı deneyimlemediği bir momente tekabül etmesi bakımından – ve siyasal antropoloji açısından – devletsiz toplum biçimine işaret eder (Morgan, 1994: 21-105; Balandier, 2010: 123-157). İbn Haldun'un göçebelik ile anladığı şey, şüphesiz yerleşik yaşama zıt biçimde daima hareket halinde olan bir nüfus değildir. Göçebelik, yerleşik yaşama geçmiş olan ancak toplumsal açıdan siyasal eşitsizliği "henüz" deneyimlemeyen toplumları işaret eder. İbn Haldun'un göçebelik ile anlatmaya çalıştığı şey, toplumsal yeniden üretimin yaşamsal unsurlarla olan kısıtlılığının imlediği farkın ekonomi politiğidir. Çünkü göçebelik, toplumsalın doğa ile hayvancılık ve tarım merkezli bir yeniden üretim ilişkisi kurmasına tekabül etmesi nedeniyle "geçinme merkezli" bir yaşam biçimini(İbn Haldun, 2005: 324) ve toplumsal varoluş tarzını yansıtır.

Göçebelerin kırsal ya da köysel yerleşim tercih etmelerinin nedeninde üretim ilişkilerinin özgül mantığı bulunur. Toplumsal üretimin koşulladığı üretim, iletişim, tüketim, vb. gibi unsurlar (İbn Haldun, 2005: 222, 226, 230, 234, 256, 259, 266), göçebeliğin coğrafi konumlanışını belirleyen temel nedenlerdir. İbn Haldun'un bu unsurlarla açıklamak istediği şey, bir toplumsal yaşam tarzını (muhtevasında bulunan üretim-tüketim ilişkileri dahil olmak üzere) belirleyen ana etmen, daima söz konusu toplumun kendini yeniden üretim ilişkileri içerisinde nasıl konumlandırdığıdır. Göçebeliği tanımlayan ana etmen, göçebelerin kendi toplumsallıklarını sürdürme ve yeniden üretme ilişkilerindeki özgül bağlamlardır. Bu özgül bağlam, toplumsalın maddi varoluşunu sürdürebilir kılma noktasında kendini gösterir. İbn Haldun'a göre göçebeliği belli bir üretim ilişkisi temelinde gerçekleşen yaşam biçimi olarak örgütleyen ana ilke, göçebeliğin zorunluluklar dünyası içermesidir. Başka bir deyişle, göçebelik, toplumsal yaşamın yeniden

üretilebilir kılınması için ihtiyaç duyulan zorunlulukların üretimine odaklanan bir toplumsal yaşam biçimidir.

Bu noktanın aydınlatılması, İbn Haldun'un göçebeliğin karşısında konumlandırdığı uygarlığı anlamak için çok önemlidir. Nitekim İbn Haldun'a göre uygarlık, göçebeliğin üzerinde ve ona devamla gerçekleşen bir toplumsal biçimdir (İbn Haldun,2005: 324). Buna göre, göçebelik, uygarlığın gelişimi ve gerçekleşimi için zorunlu tarihsel-toplumsal uğrağı temsil eder. Bu anlamda uygarlık, zorunlu olarak, göçebeliği ihtiva eder, zira onun üstünde yükselir (İbn Haldun,2005: 326). Dolayısıyla İbn Haldun, göçebelik ile uygarlık arasındaki ilişkiyi bu nedenle "geçiş" üzerinden formüle eder; çünkü, bu iki toplumsal yaşam biçimi arasında Ortodoks Marksizmin ön varsaydığı gibi, antagonist bir ilişki yerine kapsayarak aşmanın mevcut olduğu bir dahil edici boyut bulunur.

İbn Haldun'un uygarlık ile kast ettiği şey, uygarlığa özgü üretim ilişkilerinin somut bağlamını işaret eden tüketim ilişkisidir (İbn Haldun,2005: 327-329). Bu tüketim ilişkisi, kendini, zorunlu ihtiyaçlara ilave olunan lüks tüketimde gösterir. İbn Haldun'a göre lüks tüketimi, zorunlu olarak, maddi gereksinmelerin karşılanmasının sonrasına tekabül etmesinden ötürü, göçebe yaşamı dahil eden bir uygarlık formuna denk düşer (İbn Haldun,2005: 329). Uygarlık, bu anlamda, insan varlığın yöneldiği toplumsal formasyonun kendi maddi-zorunlu evreninden çıkıp belli bir öznelliğe ve toplumsal biçime tekabül ettiği politik-toplumsal bir momenti işaret eder. Başka bir deyişle, İbn Haldun, göçebelik ile uygarlık arasındaki özgül farkı incelerken, Ümran bilimine referansla, toplumsal yaşamın mikro ve makro düzlemleri arasındaki özgül birleştirici bağlamları sunar. Buna göre, göçebe yaşamın zorunluluklara dayalı örgütlenmesinin nedeni olan üretim ilişkileri, artı değer üretiminin yokluğunda – ki bu aynı zamanda devletin yokluğunu simgeleyen bir bağlamdır – eşitlikçi ve sınıfsız bir siyasal varoluşa göndermede bulunur. Bu siyasal varoluş, zorunlulukların üretiminin yanı sıra, belli bir insan varoluşunun da üretimini sağlar. İbn Haldun'un, göçebe varoluşu açıklamak için kullandığı temel ayrımlardan bir tanesi olan "savaşçılık" (cesaret) (İbn Haldun, 2005: 330), zorunlulukların sağlanmasına adanmış üretim ilişkilerinin kimliksel yansıması olarak zuhur eder. Başka bir deyişle, göçebelerin savaşçı olmalarının nedenini doğrudan doğruya ekonomi-politik bir sekanstan türeten İbn Haldun, toplumsal varoluş tarzı ile üretim ilişkisi arasında doğrudan bir bağ kurduğu gibi, bu bağın politik bağlamını da net bir şekilde koyar. Çünkü göçebelerin kolektif varolma tarzı olarak savaşçılık, devletsiz bir toplum deneyimi yaşayan göçebelerin ayrı ayrı savaşçı olmalarını gerektirdiği ölçüde devletsizliği üreten toplumsal nedene dönüşür.

Ancak, toplumlar, varoluş koşulu olarak savaşçılığa dayansa da, sürekli savaş halinde yaşamak istemez. İbn Haldun, göçebeliğin dayandığı savaşçılığın kurucu niteliğine atıfta bulunsa da, bu kurucu niteliğin sürdürülebilirliği konusunda şüphelidir. Bu nedenle, uygarlığın, yani devletli toplum biçiminin, göçebeler tarafından arzulanan bir yaşam biçimi olduğunu düşünür. Göçebeliğin

bir anlamda zorunlu uğrağı olarak uygarlık, göçebeliği kapsayarak aşan bir toplumsal biçimdir. İbn Haldun, uygarlık aşamasını mümkün kılan üretim ilişkisi olan lüks tüketiminin imlediği yerleşikliğe farklı bir açıdan yaklaşır: ona göre lüks tüketimi, fazladan üretimin mümkün ve mevcut olduğu koşullarda (İbn Haldun, 2009: 693-699) gerçekleşebileceği için, toplumda farklı işlerin, zevklerin, becerilerin, vb. olduğu bir kolektif yapıyı gerektirir. Böylece, İbn Haldun, uygarlık aşamasının içerdiği yerleşikliğin aslında belirli işlevlerde uzmanlaşmanın olduğu bir toplumsallığa tekabül ettiği sonucuna ulaşır. Bunun sonucunda, kendi bilimsel yöntemi uyarınca, İbn Haldun, uygarlık ve göçebelik arasındaki ayrımın ve farkın izlenebilir olduğu devletsizlik/devletlilik durumunun toplumsal ve ekonomik kaynaklarına ulaşır. Dahası, bu ekonomik toplumsal kaynakların, aynı zamanda farklı varoluş biçimlerini dolaylı yoldan ürettiği gerçeği, Montesquieu'dan çok evvel İbn Haldun tarafından dile getirilmiş olur. Zira İbn Haldun, göçebelerin zorunluluklara dayalı üretim ilişkilerinin, onları savaşçı olmaya zorladığını, buna karşın uygarlığın, insanları daha estetik, zevk düşkünü, ince, vb. olmalarını sağladığını iddia ederken, bir taraftan her toplumsal özneliğin belli bir üretim ilişkisinin ürünü olduğunu söyleyerek Marks'ı, diğer taraftan da, her politik-toplumsal rejim tipinin belli bir insan türünü imal ettiğini sezdirerek adeta Montesquieu'yu müjdelemektedir.

2.4. Toplumsal Dönüşümün Politiği: Kolektif Bağın İçeriği ve Asabiyet Bağı

İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserine en fazla atıf yapılan, daha doğrusu onu bir siyasal teori içerisine yerleştirmek isteyen herkesin ilk baktığı yer olan Asabiyet bağı ile ilgili bölüm, İbn Haldun'un insan-toplum-siyaset arasında kurduğu bütünleşik bağın en net fark edildiği yerdir. Düşünür, Asabiyet bağını, kendi Ümran ilminin bir yansıması olarak kurgularken, aynı zamanda, insanı tam ortasına yerleştirdiği bir siyasal ilişki modeli inşa eder. Bu siyasal ilişkiyi en net tariflemeyi başaranların başında gelen Buksh, Asabiyet bağının "kolektif ruh" olduğunu, bunun da modern milliyetçilik düşüncesi ile beraber ulus-devlet modelinin çekirdeğini oluşturduğunu ifade eder (Buksh, 1927: 578-579). Asabiyet, bir diğer anlamıyla kolektif ruh (communal spirit), toplumun toplumlaşabilme, yani kendini bir toplum olarak örgütleyebilme gücü, yeteneği, isteğine karşılık gelir. Bu anlamıyla Asabiyet, somut bir mevcudiyete karşılık gelmez; o daha ziyade toplumsala içkin bir kuvve gibi, tetiklenen ve tetiklendiği ölçüde açığa çıkarak kolektif bağı örgütlemeye imkan veren beşeri bir hafızadır.

İbn Haldun (2005: 331-334), Asabiyet bağını tarif ederken, göçebelikten uygarlığa dönüşümü sağlayan bir devinim gücü olarak bu sözcüğü kullanır. Buna göre Asabiyet, toplumun ekonomik ve toplumsal açıdan yerleşikliğe geçmesini sağlayan, ancak bunu yapması için ihtiyaç duyduğu ilksel bir içkinliktir. Diğer bir deyişle, Asabiyet, göçebelik aşamasında toplumun kendini sürdürülebilir kılmasına olanak sağlayan savaşçılığı ile somutlanan, ancak uygarlık aşamasına geçildiğinde bu ruhun belli bir uzmanlaşmış aygıta devredilmesiyle kolektif

olandan kopartılmayan, yani tarihin gerisinde bırakılmayıp tersine her daim beşeri hafızanın içerisine naklolan bir şeydir. Böylece İbn Haldun, Asabiyet bağını, toplumların politik dönüşümlerinde doğrudan etkili olan, dahası bu dönüşümün olmazsa olmaz bir koşulu olarak kabul eder.

Ümit Hassan, benzer biçimde, Asabiyet bağını "kolektif aksiyon" olarak tarif eder (Hassan, 2011: 176). Hassan'ın tarif ettiği haliyle Asabiyet, toplumun birlikte hareket etme kabiliyetine göndermede bulunur. Bu terimi biraz derinleştirdiğimizde, karşımıza, toplumun "toplum-olabilme" gücü ve kapasitesine dair potansiyeller çıkar. Toplumun toplumlaşabilme gücü, onun kendisini anlamlı bir politik örgütlenme olarak kavramasında açığa çıkar ve bu anlamlandırma girişimi, toplumu kuran temel ilkedir. İbn Haldun'un devletli toplum halinde yaşama biçimi olarak varsaydığı uygarlık aşamasının kurulumunda birincil derecede etkili olan unsur olarak Asabiyet bağını işaretlemesinin nedeni, uygarlığın da koşulu olan göçebeliği kolektif bir yaşam biçimi olarak kuran savaşçı varoluş tarzıdır. Böylece İbn Haldun, Asabiyet bağını, yalnızca kolektif olanı kuran bir devinim ilkesi olarak ele almaz; Asabiyet bağı, toplumsal olanın bir ileri noktaya taşınmasını sağlayan içkin potansiyeldir. Bu potansiyel, toplumsal harekete, güce ve dayanışmaya alan ve anlam kazandıran bir kolektif devinimdir. Dolayısıyla İbn Haldun, Asabiyet bağının kendisinde, toplumsal olanın tüm başkalaşım ve dönüşümüne kaynaklık ve aracılık eden bir etki görür. Ona göre ortaklaşa icra edilen her eyleme imkan ve neden kazandırması bakımından Asabiyet bağı, toplumsallığın kaynağıdır (İbn Haldun, 2005: 349-352). Asabiyet bağının, toplumsallığın yeniden üretilebilirliğinin ve muhafaza edilebilirliğinin mümkün olduğunu iddia eden İbn Haldun, bu sayede toplumsallaşma ile bu toplumsallaşma biçiminin somut yansıması olarak politik varoluşu birleştirir. Başka bir ifadeyle, İbn Haldun, Asabiyet kavramını, siyasallaşmanın temel kaynağında gördüğü toplumsal/toplumlaşma bağlamının etkisini vurgulamak için kullanır. Nitekim, kendisinin de ifade ettiği gibi,

> "Mücadele ve karşı koyma sadece asabiyetle mümkün olur. Zira imdada koşmak ve cengaverlik bu sayede mümkün olmakta, asabiyet içinde yer alan herkesin birbiri yerine gönüllü olarak feda etmesi de bu suretle meydana gelmektedir" (2005: 373).

2.5. Asabiyetin Örgütlenmesi: Mülk [Devlet]

İbn Haldun'un düşüncesinin temelinde, onun Ümran adını verdiği bilimsel program vardır. Ümran, toplumsal-politik-ekonomik yapıların bir aradalığını varsayan ve örgütlenme sistemlerinin dönüşümünü, başkalaşımını ve çöküşünü doğrudan doğruya bu varsayım içerisinden çıkarsayan bir açıklama biçimidir. İbn Haldun, Ümran'da yalnızca yapısal bütünleşmeleri görmez; toplumsal yapıların adeta kümelenmeler yoluyla birbirilerinin alt kümelere dönüştüğünü ve her birinin en sonunda hepsini bir arada toparlayıp kapsayacak olan bir Evrensel küme altında içerildiğini görür. Başka bir ifadeyle, İbn Haldun düşüncesinin temel çerçevesini oluşturan Ümran biliminin yöntemi, kolektif yapılar arası süreklilikler

ve dahil-oluşları sorunsallaştırmak üzerine bina edilmiştir. Bu çalışmanın temel önermesi bakımından, İbn Haldun'un Ümran yöntemiyle amacının, politik olanın ancak toplumsalın içerisinden türeyebileceği varsayımını bir teoriye dönüştürmek olduğunu ifade edebiliriz. Bu varsayımı teoriye dönüştürmek için ise İbn Haldun, birbiriyle iç içe geçen kolektif kümeleri kendinde kapsayacak olan Evrensel küme olarak Mülk-Devlet olgusuna başvurur. İbn Haldun'un, siyasal bağın merkezi öğesi olan devlet kavramını Mülk sözcüğü ile nitelendirmesindeki en önemli nedeni, sözcüğün yüklendiği bağlam-aşırı boyuttur. Mülk, buna göre, aynı anda hükümranlık – otorite etme – ile bu otoriteye neden oluşturan bağın temsil edildiği örgütlenmeye karşılık düşen bir sözcüktür (Rosenthal, 1968: 312). Dolayısıyla İbn Haldun, mülk-devlet sözcüğünü, aynı anda hem olgusal bir unsur olarak hükümranlığı hem de bu olguyu üreten tarihsel-toplumsal koşulları ve bağları nitelemek için kullanır.

Mülk-Devlet, İbn Haldun'un teorisinde, iki ana sütun üzerine yükselir: birincisi, toplumsal varlığı örgütlemenin, yeniden üretmenin ve deyim yerindeyse "vücuda getirmenin" koşulu ve olanağı olarak ekonomik üretimdir (İbn Haldun, 2005: 558-559). Ekonomik üretimden kasıt, toplumsal varlığı meydana getirme yolunda kolektif işbölümü vesilesiyle oluşan genel üretim ilişkileridir. İkincisi ise, kolektif varlığı canlandırmak ve onu birtakım değişimler gibi zorunluluklar karşısında yeniden inşa etmek olanağını içinde barındıran asabiyet bağıdır (İbn Haldun, 2005: 559). Bu iki unsur, kolektif varlığı ve onu oluşturan insanları tanımlayan, niteleyen, böylece bir arada olmanın zorunlu düzenliliğini içeren yasal ve politik normları işaret eden kurucu bağlamlar olarak telakki edilir. Bu nedenledir ki, İbn Haldun için mülk-devleti kurmanın temel koşulu, kolektif bir asabiyet bağını hükümran nezdinde temsil edebilmenin koşullarını yaratmaktan geçer (İbn Haldun, 2005: 557).

Açıktır ki, İbn Haldun, politik temsil düzlemi olan devletin kendisinde doğrudan doğruya toplumsal-kültürel sekansları görmekte, dahası bunların varlığını politik olmanın zorunlu koşulu ve içeriği olarak sunmaktadır. Bu, tam da Gellner'in (1983: 24) ifade ettiği gibi, "politik olanın doğasında yatan şeyin kolektivite olması" nedeniyle, kolektif bağı yaratan süreçler aynı zamanda politik bağı ve bu bağı temsil eden devleti meydana getirir. İbn Haldun'un asabiyet kavramına yüklediği kolektif ruh, burada tam anlamıyla politik bir ilke olarak belirir: kolektif varlık, asabiyet bağı yoluyla yalnızca kendini idrak etmez, aynı zamanda kendisine, kendisinden kaynaklanan bir güç ve amaç atfetmek suretiyle, kolektif varoluşunu toplumsal aksiyon yoluyla daima somutlamanın olanağına kavuşur. Başka bir ifadeyle, asabiyet bağı, zorunlu olarak kolektif bağın somutlama düzlemi olarak devleti ön varsayar; çünkü devlet, İbn Halduncu düşüncede, kolektif bağın geçerliliğine ve gerçekliğine alan açma biçimi olarak, yani potansiyel kolektif enerjiyi kurumsal-işlevsel bir yapıya dönüştüren biçim olarak telakki edilir. Bu nedenledir ki, mülk-devlet, kolektif tarzın somutlandığı kolektif aksiyonu edimselleştiren bir güç olarak ele alınmaktadır (2005: 373-376). İbn Haldun, mülk-devleti, kolektif bağın tesis edilebilmesinin zorunlu devamı

olarak düşünerek, aslında toplumsal olan ile politik olan arasında bir süreklilik bağı çizer. Bu süreklilik bağı, toplumsal alanda meydana gelen iktidar ilişkilerine politik bir anlam katar; dahası, onları kurumsallaştırmak suretiyle kolektif varlığı meydana getiren kültürel hafızanın kendisini yapılandırılmış hukukun kendisine dönüştürür. Ve, nihayet, mülk-devlet, geleneği gelecek ile birleştirmenin bir yolu olarak toplumlaşmanın nihai uğrağını simgeler: mülk-devlet, kolektif hafızaya naklolmuş geleneğin kendisini yalnızca muhafaza edilmesi gereken bir kültürel normun içine sabitlemez; gelenek düşüncesini sonraki kuşaklara bir toplumlaşma imkanı olarak miras bırakır; yani geleneği bir *dava* düşüncesine dönüştürerek kolektif hafıza ile kolektif kaderi birbirine eklemler.

İbn Haldun, mülk-devlet kurumunun doğuşunda nedensellik ilkesi olarak asabiyet ve üretim ilişkilerini görürken, toplumsal bir başkalaşım ilişkisi olarak göçebelikten uygarlığa geçişin de koordinatlarını izler. Buna göre devlet, göçebelikten sıyrılmanın, yani sade yaşamın geride bırakılarak bir kent yaşamını organize etmenin imkanı ve olanağı olarak belirir (İbn Haldun, 2005: 442). Yine de, dikkat etmek gerekir ki, İbn Haldun, göçebeliğin tamamen terk edildiğini asla söylemez; terk edilen, yalnızca toplumsal yaşamın biyolojik fonksiyonlarını yerine getirmek üzere seferber edilen üretim ilişkileridir. Toplumun toplumlaşma vasfı, niteliği ve gücü dışarıda bırakılmaz, aksine başkalaşan toplumsal biçimin tam merkezine yeniden davet ve dahil edilir. Bu, asabiyet bağının kendisidir ve asabiyetin kendisi de göçebelikten uygarlığa geçişte yaşanan başkalaşım gibi kısmi dönüşüm içerir. Bu dönüşüm, göçebeliğe mahsus kolektif siyasal örgütlenmenin kısıtlılığının terk edilerek, uygar yaşamın öngördüğü yerleşik-kurumsal ve işlevsel-uzmanlaşmış bir yapı merkezinde yürütülen politik varoluşa ulaşma şeklinde kaydedilir. İbn Haldun (2005: 553), göçebeliği de meydana getiren asabiyet bağının uygar yaşamda kendisini mülk-devlet yapısında gösterdiğini söyler; bunun anlamı, devletin zorunlu olarak uygarlığın bir ürünü olduğudur. Uygarlığın kendisini de özgül bir üretim ilişkiler ağı olarak gören İbn Haldun için mülk-devlet de, şu halde, özgül üretim ilişkilerinin sistematize edildiği tarihsel-toplumsal bir momente tekabül etmektedir. Bu nedenle İbn Haldun için mülk-devletin var olabilmesi, kent yaşamı, ticaretin olgunlaşması, sanat zevkinde yükseliş, vb. gibi unsurlara bağlıdır (İbn Haldun, 2009: 627-630). Bu unsurlar aracılığı ile örgütlenen mülk-devlet, kaynağını ve nedenini, doğrudan doğruya toplumsal olanın kendisinden devşirir.

Sonuç

Devleti siyasal bağın yegane temsili olarak ele almayıp, siyasal bağın devletsiz toplum biçimleri içerisinde türetildiğini ve çeşitli başkalaşımlar geçirmek suretiyle bugüne dek uzandığını öne süren siyasal antropoloji, sözleşme kuramlarının varsaydığı gibi normatif-kurgusal bir siyasal iktidar ilişkisine dayanmaz. Tersine, siyasal bağın kendisi toplumsal olanın içerisinde üretilen çeşitli kolektif ilişkilere dayanmak suretiyle sosyal olana gömülü halde bulunmaktadır. Siyasal antropolojik perspektife göre devlet, siyasal bağın

kurumsal ve politik temsilcisi olarak, kendisini bu gömülü sosyalliğe dayandırmak ve[ya] kaynağını ve meşruluğunu bu sosyalliğin bizatihi kendisiyle ilişkilenmek suretiyle devşiren bir kolektif organizasyondur. Bu nedenle, devletli toplum, doğrudan devletsiz toplumsallığın içinden ve onunla ilişkili olarak türetilen bir siyasal biçime tekabül eder. Siyasal antropoloji, siyasal bağın kendisini devlet dışında yer alan bir dizi farklı ve çeşitli toplumsal ilişkiler setlerinde keşfetmeye çalışarak, devletin nüve halinde bulunduğu ilkel toplumsal formasyonların siyasal teori açısından kullanışlı bir teorik sorunsal noktası olduğu fikrinde ısrar eder. Siyasal antropoloji için devlet, zorunlu bir uğrağı temsil etmese de, toplumların siyasal aşamalarında keşfetmek durumunda oldukları ve içerdikleri siyasal bağın kendisine belli bir ontolojik tutarlılık kazandıran entitedir.

İbn Haldun'un teorisi, siyasal antropolojiye hem tarihsel-coğrafi anlamda derinlik ve farklılık kazandırmakta, hem de siyasal teorinin merkezinde bulunan temel probleme ilişkin yöntemsel-epistemolojik bir katkı sağlamaktadır. Onun Ümran adını verdiği bilimsel yöntem, kolektif yapı ve ilişkilerin birbiriyle mutlak bir eklemlenmeye sahip olduğu tezine dayanarak, kolektif organizasyonlar arasında hem ilişkisel bir bağın, hem de anlamsal bir tutarlılık şemasına ait bir sürekliliğin mevcut olabildiğini gösterir. Nitekim İbn Haldun, kendi bilimsel yöntemine dayanarak, toplumların arkaik formları ile güncel formları arasında bulunan nedensel bağın önemine vurguda bulunarak, toplumsal formasyonun değişmeyen öğesini yakalamaya çalışmıştır. Onun, Asabiyet adını verdiği kolektif bağ, toplumsal bağı politik bir bağ olarak örgütlemenin nedeni ve koşulu olarak devingen ve kurucu bir ilke olarak belirir. Bu kurucu ve devingen ilke, göçebelikten uygarlığa geçişin imkanını belirleyen içkin nedensellik olarak, politik olanın toplumsal kurulumuna işaret etmesi bakımından siyasal antropolojinin temel varsayımlarıyla ilişkili hale gelir. Bu nedenle, İbn Haldun okumak, siyaset teorisini ve bu teoriye ait temel problematik alanlarını disiplinler arası mahiyette ele almanın imkanı haline gelmektedir.

Kaynakça

Akay, A. (2016). *Armağan*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Alatas, S. F. (2006). Ibn Haldun and Contemporary Sociology. *International Sociology* 21 (6): 782-795.

Arslan, A. (1987). İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Balandier, G. (2010). *Siyasal Antropoloji* (çev. Devrim Çetinkasap). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Buksh, S. K. (1927). "Ibn Khaldun and History of Islamic Civilization", *Islamic Culture*, vol. 1 (1), s. 567-607.

Carrithers, D. W; M. A. Mosher, P. A. Rahe. (2001). *Montesquieu's Science on Politics: Essays on The Spirit of Laws*, New York: Rowman&Littlefield

Claessen, H. J. M.; Skalnik, P. (1993). *Erken Devlet: Kuramlar-Veriler-Yorumlar*, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge

Clastres, P. (1992). *Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu: Siyasal Antropoloji Araştırmaları*, çev. Alev Türker ve Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı

Clastres, P. (2011). *Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş, İstanbul: Ayrıntı

De Boer, T. J. (2001). *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, İstanbul: Anka

Durkheim, E. (2011). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Ankara:Eskiyeni Yayınları

Evans-Pritchard; E. E.; Fortes, M. (1950). *African Political Systems*, New York: Oxford University Press

Gauche, M. (2000). "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkellerde Din ve Siyaset", çev. O. Erözden, Cemal Bali Akal (der), *Devlet Kuramı* (içinde), Ankara: Dost, s. 33-67

Gellner, E. (1961). "From Ibn Khaldun to Karl Marx", *The Political Quarterly*, vol. 32 (4), s. 385-392

Gellner, E. (1983). *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press

Hassan, Ü. (2011). *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara: Doğu Batı

Hobbes, T. (2017). *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Holy, L. (2016). *Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları*, çev. Çağlar Enneli, Ankara: Heretik

İbn-Haldun (2005). *Mukaddime: Cilt I*, yay. haz. ve çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah

İbn-Haldun (2009). *Mukaddime: Cilt II*, yay. haz. ve çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah

Lewellen, T. C. (2011). *Siyasal Antropoloji*, çev. A. Erkan Koca, Ankara: Birleşik

Locke, J. (2012). *Hükümet Üzerine İki İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Liberte

Maine, H. J. S. (1908). Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation To Modern Ideas, London: Oxford University Press

Malinowski, B. (2001). *Sex and Repression in Savage Society*, New York: Routledge

Malinowski, B. (2013). Methods of Study of Culture Contact in Africa, London: ReadBooks

Malinowski, B. (2015). *Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek*, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul: İthaki

Mauss, M. (2005). *Sosyoloji ve Antropoloji*, çev. Ö. Doğan, Ankara: Doğu Batı

Morgan, L. H. (1994). *Eski Toplum I*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Payel

Moyn, S. (2004). "Of Savagery and Civil Society: Pierre Clastres and the Transformation of French Political Thought", *Modern Intellectual History*, 1 (1), s. 55-80

Pines, S. (1971). "The Societies Providing for the Bare Necessities of Life According to Ibn Khaldūn and to the Philosophers", *Studia Islamica*, No. 34, s. 125-138

Rosenthal, E, I, J. (1968). *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: Cambridge University Press

Sahlins, M. (2011). "What Kinship Is", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, no:17:2, s. 227-42

Sahlins, M. (2015). *Akrabalık Nedir, Ne Değildir?*, çev. Asena Pala, Ankara: Dipnot
Schmitt, C. (2006). *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis
Spengler, J. J. (1964). "Economic Though of Islam: Ibn Khaldun", *Comparative Studiesn in Society and History*, vol. 6 (3), s. 288-306
Strathern, A. (1973). "Kinship, Descent and Locality: Some New Guinea Examples", J. R. Goody (der), *The Character of Kinship* (içinde), Cambridge: Cambridge University Press, s. 21-35
Strauss, C. L. (2012). *Yapısal Antropoloji*, çev. Adnan Kahiloğulları, Ankara: İmge
Waldron, J. (1989). "John Locke: Social Contract Versus Political Anthropology", *The Review of Politics*, vol. 51 (1), s. 3-28
Weiss, D. (1995). "Ibn Khaldun on Economic Transformation", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 27 (1), s. 29-37