

PAPER DETAILS

TITLE: İbn Haldûn'un Toplum Metafizizinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Arastirmalari
Açısından Önemi

AUTHORS: Tahsin GÖRGÜN

PAGES: 169-203

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2273390>

İbn Haldûn'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi

Tahsin Görgün*

The Applicability and Importance of Ibn Khaldun's Social Metaphysics in
Contemporary Social Studies

Ibn Khaldun's social metaphysics -in particular in connection with the distinction that he makes between two beings, one as a direct result of God's supreme power and the other as the product of human acts- has some characteristics which will present an answer to the quest for social metaphysics taking place not only in modern Turkey and the Islamic world but also in the entire world. For this distinction not only provides a connection directly between life and religion at the same time it puts forward an opportunity to establish a relationship between the individual and society, society and institutions and science and philosophy; this is an opportunity that, in comparison to many enterprises undertaken until this time, is well understood and widely accepted. In the article this subject will be discussed in the light of the possibility of society and the state of belonging, which are the basic problems of modern social theory and social philosophy.

Key words: Ibn Khaldun, Social Theory, Social Ontology, Hobbes, Carl Schmitt.

1. Metafizik ve Toplum Metafiziği

1.1. Toplamların varlığı ve varlığını sürdürmesi, insanla irtibatlı olmakla birlikte, insandan olduğı kadar fizikî dünyada mevcut olan şeylerin varlığı ve varlığını sürdürmesinden de farklıdır. Sosyal bilimler sosyal olayların gerçekleşme şekillerini, bunların tabi oldukları en genel kuralları/kanunları tespit etmek amacına matuf olarak incelerken, toplumsal olanı "var saymakta"dırlar. Tabii bilimlerin fizikî varlığı sorun etmemeleri gibi, sosyal bilimlerin de toplumsal varlığı sorun etmemesi, bu bilimlerin mahiyetinin bir gereğidir. Ne tabii bilimler ne de sosyal bilimler mevcut olması bakımından varlığı kendilerine konu edinmezler; dolayısı ile kendi geliştirmedikleri bir varlık kavramını kul-

* Prof. Dr., İSAM/Frankfurt Üniversitesi.

lanarak bu varlığın bir cihetini kendilerine “mevzu” edinir ve böylece edindikleri konulara yönelerek, bu yönelişle ortaya çıkan meseleleri çözmek için gayret sarf ederler. Var olması bakımından mevcut, metafiziğin mevzusudur.¹

Varlık hakkındaki soru ve bu sorunun cevabı olarak metafizik, bazıları için çok genel ve belirsiz, bazıları için de kendinde sınırsız ve lisanî olmayanın dile getirilmesi ve dolayısı ile tahdit edildiği dikkate alınarak bilimler için nihaî bir zemin olarak kabul edilmemiştir. Varlığı vasıtasız bir şekilde varlık olarak değil, var olması bakımından söz konusu etmesi cihetinden metafizik de Mevlânâ Celâleddin ve Molla Fenârî gibi birçok büyük düşünür de metafiziği nihaîlik açısından yeterince şümüllü ve esaslı olarak kabul etmemelerine rağmen, insan bilgisinin kendisi cihetten arı olamayacağı için, soracağı bütün soruların ve dolayısı ile cevaplarının da mutlak olamayacağı dikkate alındığında, nihaî olmamakla birlikte, düşüncenin zorunlu bir aşaması olarak önemli ve değerli görmüşlerdir.² Ancak insanın varlık ile ilgili sorabileceği en esaslı “rasyonel” soru, var olması bakımından mevcut olduğu için, var olması bakımından topluma yönelik soru, toplum ile ilgili soruların en esaslısını ve en şümüllüsünü teşkil etmekte; bu sebeple de metafiziğin diğer ilimlere göre konumuna benzer bir konumu toplum metafiziği, toplum bilimlerine göre hak etmektedir. Kısaca toplum metafiziği, mevcut olması bakımından, toplumu kendisine konu edinmektedir.³

Metafizik, son asırlarda etkin olan bir kesim tarafından bilim ile irtibatlı olmayan, dolayısı ile bilimsel olmayan spekülâtif bir tavır görülerek bilimsel faa-

¹ Metafizik ile ilgili özet bir malumat için bk. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi (Cambridge 1999), “Metaphysics” maddesi, s. 563-66.

² Fenârî, *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd fî şerhi Miiftâhi'l-gaybi'l-cem' ve'l-vücûd*, nşr. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374 hş.), s. 33-36.

³ Ehlinin mazur göreceğini umarak burada kısaca genel metafizik ile toplum metafiziği arasındaki bazı müşterek başlıkları zikredersek, toplum metafiziğinin nelerle uğraştığı konusunda bir tasavvur oluşturulmasına da yardımcı olmuş oluruz. Genel metafizik var olması bakımından mevcudu kendisine konu edindiği gibi, toplum metafiziği de var olması bakımından toplumu veya bir varlık olarak toplumu kendisine konu edinir. Genel metafizik normatif olmadığı gibi, yani olması gerekenle uğraşmadığı gibi, toplum metafiziği de olması gerekenle uğraşmaz; mevcudu bulunuş şekli ile ne ise o olarak tasvir eder. Bu tasvirde aradığı ise toplumsal olanın kendi içinde geçtiği en temel küllîler, yani toplumsal varoluş kategorileridir. Bu kategorilerin varlığı ve sıfatları bir taraftan en temelli soruları teşkil ettiği gibi, toplumsal varoluşun bir boyutu olarak zaman ve mekân da önemli meseleler arasındadır. Zaman ve mekân, bu çerçevede sık sık “toplumsal” sıfatı ile birlikte anılırlar. Diğer taraftan toplumsal olanda kevn ve fesat âleminin bir parçası olarak değişen ve değişmeyen ile bunlar arasındaki irtibatın keyfiyeti de geçmiş-an-gelecek çerçevesinde konuşulurken, önemli bir mesele teşkil eder. Diğer taraftan olayların mahiyeti ile bunlar arasındaki ilişkinin keyfiyeti, özellikle illiyet, toplum metafiziğinin, genel metafiziğe analog olarak ele aldığı önemli sorunlardandır.

liyetlerde bu terimin kullanılmamasına özen göstermek âdet hâline geldi. Bugün, postmodern çağda, hâlâ metafizikten bahsetmek ve üstelik bir “toplum” metafiziğinden bahsetmek, oldukça riskli ve belki birçoğu tarafından “zamana karşı” bir söylem olarak algılanabilir. Ancak biraz sonra üzerinde duracağımız sebepler dikkate alındığında, metafizik hakkında ortaya çıkmış olan şüphenin, özellikle Batı Yeni Çağı’ndaki sebeplerinin evrensel (küllî) gerekçelerle olmayıp Batı toplumu içerisinde gerçekleşen ve bu anlamda tamamen yerel olmakla birlikte, Batı istilasının yayılması ile birlikte küreselleşen (yayılan) bir tavır olduğu fark edilebilir.

Ancak bu tavrın mutlak olmayıp, Batı içinde de mukayyed olduğunu, mesela metafiziğin en önemli konusu olan “varlık meselesi”nin adı olan “ontoloji”nin yaygın bir şekilde kullanılması gösterebilir. Sosyal ontoloji (Searle),⁴ politik ontoloji (Bourdieu)⁵ gibi tabirlerin yanında, sanat ontolojisi (İsmail Tunalı)⁶ tabirinin yaygın olarak kullanıldığı dikkate alındığında, metafizik ile ilgili tavrın mevzuu ile ilgili olmayıp terimin kendisi ve bazı çağrışımları ile alakalı olduğunu söyleyebiliriz.

Metafizik, mevcut olması bakımından varlığı kendisine konu edinmektedir ve Batı düşüncesi varlık ile irtibatını, Heidegger bunu Grek felsefesine kadar geri götürse de, en iyi ihtimalle Descartes ve sonrasında koparmıştır.⁷ Bu kendisini, mevcudu var olması bakımından değil, bilinmesi bakımından ele alması ve yorumu karşılaşma ve müşahedeye önceleme anlamına gelmektedir.⁸ Modern Batı Yeni Çağ’ı, bu anlamda belirli bir şekilde tanımlanmış bir tür bilgi-merkezli ve bilgi etrafında kendisini tanımlayan bir çağ olarak bilinir. Tabii bunu İslâm dünyasındaki “ilim” merkezli duruştan ayırmak gerekmektedir. Her ikisinde de bilgi denilirken kastedilen, özellikle varlık ile irtibat farklılığından dolayı, farklıdır. Burada farkı da kısaca şu şekilde ifade edebiliriz: İslâm kültürü içinde bilgi veya ilim, maluma bağlı iken, Yeni Çağ kültürü

⁴ John Searle, *The Construction of Social Reality* (Allen Lane: The Penguin Press, NY 1995).

⁵ Pierre Bourdieu, *Die politische Ontologie Martin Heideggers* (Suhrkamp: Frankfurt/Main 2005).

⁶ İsmail Tunalı, *Sanat Ontolojisi* (İstanbul: İnkilap Kitabevi, 2002).

⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen 1967), s. 21 vd.

⁸ Peter Strawson’un metafiziği tam da bu anlamda kullanması, hiç de tesadüfi değildir. Strawson “Bir tasvirî metafizik denemesi” alt başlığını verdiği ve 1959 yılında ilk baskısı yapılan *Individuals* isimli eserinde metafiziğin konusunu “bizim dünya hakkındaki düşüncemizin bilfiil yapısının tasviri” (to describe the actual structure of our thought about the world) olarak belirlemektedir. Bk. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (London: Methuen, 1959). Bu tanım kabaca Kant ve sonrasının en yaygın metafizik tanımı olarak kabul edilebilir.

bilgiyi bilene bağlı bir hâle getirmiştir. Klasik İslâm kültüründe bütün düşünceye zemin teşkil eden “eşyanın hakikatleri sabittir” (yani bizim dışımızda, bizim oluşturmadığımız ve bizden bağımsız bir gerçeklik vardır) ve “Bu hakikatler bilinebilir” ilkesi,⁹ ilke olarak Kartezyen düşünce tarafından tartışmaya açılmıştır. Mevcut dediğimizin sadece bizim bir inşamız (construction) olduğu fikri etkin tavır hâline gelirken, aynı zamanda insanın mevcut ile ilişkisini de esasından dönüştürmüştür.¹⁰ Mevcut, insanın bir tasavvuru olarak kavrandığı gibi, buna bağlı olarak da her şey sadece bir tasavvur olarak söz konusu edilir olmuştur: Din tasavvuru, Tanrı tasavvuru, adalet tasavvuru, dünya tasavvuru, madde tasavvuru, toplum tasavvuru vs. gibi ifadeler sadece bu dönüşümün dildeki ifadeleridir. Düşünce tarihine ideoloji çağı olarak geçen bu dönemin, ideolojilerin varlık üzerindeki bir tahakküm arayışı olduğu ve bunun da sadece mevcudun belli bir kısmı ile sınırlı kalmayıp bütününe yönelik olarak toplumsal alanda da diktatörlükler (tek parti diktatörlüğü, işçi sınıfı diktatörlüğü, jakobenizmin muhtelif türleri gibi) olarak zuhur ettiği bir dönemdir. Bu dönem, varlıkla irtibatını koparmış büyük söylemlerin bittiğini dile getiren “katı olan her şeyin eridiği” ifadesine tekabül eden postmodernizm ve yapıçözüm (deconstruction) ile birlikte sona ererken, aynı zamanda modernitenin en muhteşem kurumları olan ve insanlara dünyayı dar eden ideoloji çağı da bitmiştir. İdeolojilerin sonu, ilginç bir şekilde modernitenin de sonunu ifade etmektedir.

1.2. Heidegger’in yabana atılmaması gereken “varlıkla irtibatın koparıldığı” tezi, esas itibarıyla iki bin yıldır insanlık tarihinde etkin olmuş ve son zamanlarda yeniden daha da fazla etkinleşen Hristiyanlık ile özellikle irtibatlıdır. Eğer bizim şu anda bildiğimiz Hristiyanlığın Pavlus’un Grek felsefesinden istidat ederek oluşturduğu bir Hz. İsa yorumu olduğunu hatırlayacak olursak, o zaman Heidegger’in varlık ile irtibatı koparmanın tarihini Grek düşüncesine kadar geri götürmesinin anlamını biraz daha yakından görebiliriz. Özellikle “hermeneutik”in özünü ve esasını ifade eden, her şeyin bir “yorum” olduğu tezi, aynı zamanda Pavlus’u bilerek veya bilmeyerek- haklı çıkarmayı içeren bir yaklaşım şekli olarak önemini hâlâ korumaktadır.

⁹ Sa’deddin et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid* (İstanbul, ts.), s. 19-23.

¹⁰ Thomas Luckmann ve Peter Berger’in telif ettikleri bir eser bu konuda en radikal tezi dile getirmiştir ki, bu teze göre gerçeklik bir bütün olarak toplumsal bir kurgudan (social construction) ibarettir. Bk. T. Luckmann ve P. Berger, *Social Construction of Reality* (New York 1966).

Modern dönemde metafizik karşısında menfi olarak şekillenen tavır, zaman içerisinde metafiziği, var olması bakımından mevcudu ele almak yerine, spekülatif bir şekilde bir “tanrı tasavvuru”, yani teoloji oluşturarak bunun üzerinden hayatın birçok alanını “tahakküm” altında tutma olarak özetlenecek totaliter bir Hristiyan tavrına itiraz olarak kabul edilebilir. Özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda gelişen Hristiyanlık eleştirilerinin bir “ideoloji eleştirisi” olarak gerçekleşmesi de bununla alakalıdır. Bütün ideolojiler gibi Hristiyan teolojisi de belirli sınıfların çıkarları ile irtibatlı görülmüş ve teoloji eleştirisi klerikalizme yönelik eleştiri ile el ele yürütülmüştür.¹¹ Nitekim metafiziğin genellikle teoloji veya Tanrı ile eş anlamlı gibi anlaşılması da böyle bir gelişmenin neticesi olarak anlamlıdır. Halbuki metafizik, teoloji ile eş anlamlı olmadığı gibi, son zamanlarda çok sayıda örneğini gördüğümüz teoloji ile irtibatsız metafizikler -ki Kant sonrası kullanılan metafizik kavramı genellikle a-teolojik bir metafizik olagelmıştır- bunlar arasında zorunlu bir irtibatın da bulunmadığını göstermektedir. Bu tavrın en önemli temsilcisini -bütün bir Fransız, İngiliz ve Alman aydınlanmasını temsilen- Kant olarak bilmekle birlikte, Kant’tan önce İslâm dünyasında radikal tenzih tavrı ile Gazzâlî ve İbn Haldûn’un “rasyonel teoloji”ye yönelik eleştirilerinde bulabiliriz. Bu eleştiri rasyonel teolojiyi reddetmekle birlikte, metafiziği güçlendirmiştir; özellikle Gazzâlî sonrasında gelişen güçlü metafizik akımları, İslâm dünyasında rasyonel teoloji eleştirisi ile metafiziğin reddi arasında bir irtibat kurulmadığını göstermek için yeterlidir. Ancak Gazzâlî ve İbn Haldûn gibi düşünürlerde gördüğümüz rasyonel teoloji eleştirisinin, klasik İslâm kültürü içinde, mesela Hume ve Kant’ın eleştirisinin özellikle 19. yüzyılda yaptığı tesiri niçin göstermediğinin üzerinde durulmaması, bunun önemini azaltmaz. Bu cihetten rasyonel teoloji anlamında, metafiziğe karşı bir tavrın gelişmesinin, Heidegger’in dile getirdiği anlamda Grek-Hristiyan tavrı ile doğrudan irtibatlı olduğunu söylemek mümkündür. Bilindiği gibi Hristiyan düşüncesi teoloji esaslı olmakla birlikte, İslâm düşüncesi bir teolojiden daha çok, bugün yaygın olarak kullanıldığı anlamı ile etik bir karakter taşımaktadır ki buna klasik dil “fıkıh” demektir. Bu cihetten rasyonel teoloji eleştirisi İslâm dünyasında, bir din eleştirisi olmadığı gibi, bir din eleştirisine de götürmemiştir.

1.3. Her şeye rağmen var olması bakımından mevcudu ele almak, teferuatı bir tarafa, 20. yüzyıl Batı düşüncesinde birçok düşünürün -mesela fe-

¹¹ Bk. *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, hrsg. Karl-Heinz Weger (Freiburg 1979).

nomenoloji veya dil felsefesi üzerinden- yönelmeye teşebbüs ettiği esaslı bir meseledir ve bu mesele metafizik yanında,¹² son örneklerinden birini John Searle'de gördüğümüz gibi, ontoloji adı altında gerçekleşmektedir. İlginç bir şekilde Heidegger ontoloji kavramına da, muhtemelen teolojik çağrışımlarından dolayı varlığı örten bir kavram olması gerekçesi ile, karşı çıkmıştı. Fakat hem metafizik arayışı hem de reddedilmesinin, eksikliği hissedilen bu kavram ile irtibatlı olarak yürütülmekte olması, bu husustaki ihtiyacın açık bir alameti olarak kabul edilebilir.

Burada belki üzerinde durulması gereken bir konu, varlık ile ilgili sorunun, dil içinde dile gelse de, dil öncesi bir sorun olduğu ve bu sebeple öncelikle dil öncesi veya dil dışı vasıtalarla kavranmasının daha uygun olacağı düşüncesidir ki bu düşünce, varlık hakkında soru sormaya yönelen bazı düşünürlerde, mesela Husserl'in fenomenolojisinde görmek yerine "bakmak"ın (Anschauung), Heidegger'in ise görmek ve hatta bakmak yerine "dinlemek"i (Hören) varlık ile irtibat yolu olarak tercih etmesidir. İbn Haldûn ise umran ilminde "sınaî burhan" dediği, bir tür müşahade yöntemini kullanmaktadır ki bu yöntem, yöntem olması bakımından "intersubjektif" bir geçerlilik iddiası taşımakla birlikte, herkesin kavrayıp uygulayabileceği bir yöntem olmayıp yine İbn Haldûn'un ifade ettiği gibi, her asırda ancak birkaç kişinin uygulayabileceği bir "yöntem"dir. Bu yöntemdeki bazı unsurları modern deney veya ampirik-tümevarımcı yaklaşım ile karıştıran birçok araştırmacının onda aynı zamanda "ampirizm"ın de öncülüğünü bulmaları pek de şaşırtıcı bir durum değildir. Çok az sayıda insanın nüfuz edebileceği bir "yol"a modern anlamda bir yöntem demenin doğru olup olmayacağı her zaman tartışılabilir olmakla birlikte, burada meseleyi daha dallandırıp budaklandırmak yerine, belki sadece şu noktaya işaret edilebilir: Bu yöntemin özelliği sadece tek tip delil ve bilgi kaynağı ile iktifa etmeyip insanın bütün imkânlarını kullanmasıdır ki, bu bütün imkânlar havas-ı zahire ve batınayı ihtiva etmektedir.

Yazıda günümüzde toplumun varlığı hakkındaki soruyu, bir metafizik sorusu olarak temellendirirken (1), özellikle toplumsal varlığın temelini teşkil eden "aidiyet" meselesi üzerinden konu ele alındıktan sonra (2), modern toplumun esasını teşkil eden ve kendisi özü itibarıyla metafizik olan bir tavır, Thomas Hobbes'ın toplum teorisi, günümüzde bunu sürdüren Carl Schmitt'in

¹² Mesela bk. *The Nature of Metaphysics*, ed. D. F. Pears (London 1957). Bu eserde dönemin Grice, Strawson, Williams, Gardiner ve Warnock gibi Anglosakson pozitivizminin önde gelen filozofları bu konuyu tartışırken, aynı zamanda vazgeçilemez olduğunun bir örneğini de vermişlerdir.

tavır da dikkate alınarak gözden geçirilecek (3) ve İbn Haldûn'un gelinen noktada bütün insanlık için ne ifade ettiği/edebileceği sorusuna "bir" cevap verilmeye çalışılacaktır.

2. Sosyal Teorinin En Büyük Sorunu: Aidiyet

Sosyal teorinin en önemli sorusu, toplumun nasıl mümkün olduğudur.¹³ İmkân hakkındaki soru, açık bir şekilde metafizik bir sorudur. Bilim imkân hakkında değil, gerçeklik hakkındadır ve yeterince sık tekrar edildiği gibi, imkânı değil, keyfiyeti, olanın nasıl öyle olduğunu açıklamaya çalışır. Toplumun imkânı hakkındaki soru, tamamen metafizik bir sorudur ve varlığın temel üç kipinden (siga, modus veya modi) birini teşkil eder.

İnsanların nasıl olup da bir arada yaşayabildikleri, belki sorunun bir cihe-tini teşkil etse de, toplumun aynı zamanda bir kimlik ciheti olduğu dikkate alındığında, meselenin sadece "bir arada yaşama" meselesi olmadığı; bunun ötesinde, meselenin bir "aidiyet ciheti" olduğunu söylemek mümkündür. Toplumun nasıl mümkün olduğu sorusu, aynı zamanda nasıl olup da insanların kendilerini "bir şeye" ait olduklarına inandıkları ile ilgili bir soru olarak ifade edilebilir. Bu yönden bir arada yaşama meselesini, aynı zamanda aidiyet meselesi olarak görmek mümkündür.

2.1. İnsanların nasıl olup da birlikte yaşadığı sorusuna verilen cevaplar arasında, son asırlarda Batı dünyasında kabul görmüş ve buradan da, birçok konuda olduğu gibi bu konuda da, İslâm dünyasına geçmiş olan "sosyal antlaşma teorisi" (social contract) rasyonel bir açıklama örneği olarak oldukça dikkat çekicidir. Bu teori insanların birlikte yaşamasının esasını "rasyonel bir antlaşma" teşkil ettiğini ve bu çerçevede bu anlaşmaya iştirak eden insanların zaman zaman bu antlaşmayı gözden geçireceklerini veya geçirebileceklerini ve bunun kendisi kadar yolu ve yönteminin de bir uzlaşma konusu olduğunu söylemektedir. Bu tavır kendi içinde evrensel bir ilkeyi başından dışladığı için tamamen uzlaşmaya dayalı, konvansiyonel bir süreç öngörmektedir. Bu aynı zamanda kalıcı-evrensel değerlerin reddedilerek bunun yerine duruma göre şekillenmesi uygun olan, tamamen bağlama (kontext) bağlı, normatif bir esas arayışına rasyonel ahlak arayışı adını vererek bunun

¹³ Bu soru tam da bu şekilde Georg Simmel tarafından sorulmuştu: Georg Simmel, *Soziologie* (Berlin 1908), "Wie ist Gesellschaft möglich?", s. 22-30.

araştırılmasını ve keşfini, sadece felsefeye değil, genel olarak bütün bilimlere havale etmek olarak gerçekleşti. Ancak zaman içerisinde meselenin görüldüğü veya umulduğu kadar basit olmadığı, özellikle birlikte yaşamının, yani toplumsal hayatın aidiyet olmadan kalıcı ve düzenli bir şekilde devam edemeyeceği ortaya çıktı.

Birlikte yaşamak ile aidiyet, birbirinden ayrı iki konudur. Birlikte yaşamak söz konusu olduğunda, farklı olan ve her biri birer taraf olan fertlerin mesela bir şekilde uzlaşarak birlikte yaşadıklarını/yaşayabileceklerini söylemek/var-saymak mümkün olmakla birlikte, birlikte yaşamak ait olmayı gerektirmez. Çünkü aidiyet birlikte yaşamaktan bağımsız olabildiği gibi, birlikte yaşayan insanlar müşterek bir aidiyet hissine sahip olmayabilirler. Bu bizi aidiyetin birlikte yaşamaktan daha farklı bir boyut olduğu düşüncesine götürmektedir. Ait olmak denildiğinde, sorun daha farklı bir boyut kazanmaktadır: İnsan başka bir insana değil, insanlar birlikte daha başka bir şeye ait olarak kendilerini tanımlamakta ve -duruma göre- bu aidiyet içerisinde kendilerini “yeniden” kavramaktadırlar.

Sosyal antlaşma tezi, insanların neye ait olacakları kadar bu aidiyetin formlarını da kendilerinin iradî olarak belirlediklerini varsaydığı hâlde, bu varsayımın Hobbes, Locke ve Kant gibi önde gelen düşünürleri, siyasî olarak absolutizmin ve siyasî otoritenin toplumsal varoluşu önceleyen ve onu mümkün kılan bir ilke olduğu hususunda müttefikler.¹⁴ Bu çerçevede hem hukuk alanını hem de toplumsal normları ve dolayısı ile toplumsal düzeni doğrudan siyasî otoriteye endeksli bir şekilde düşünebilmekte idiler. Bu düşünce Yeni Çağ Batı düşüncesini olduğu kadar, Batı’daki toplumsal hayatı da bütün boyutları ile belirlemiştir.

2.2. Ancak son zamanlarda, özellikle İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra başlayan süreçte, o zamana kadarki siyaset ve siyasî otorite merkezli bakış şekli, Sovyetler Birliği ile birlikte o zamana kadar tayin edici olan ırk, din ve kandan daha güçlü bir şekilde “sınıf çıkarları”nın bir aidiyet ve kimlik zeminini olabileceğini düşündürmüş olmakla birlikte, burada da tamamen siyaset ve güç merkezli bir yapı ortaya çıkmıştı. Bu yapı, mesela Russel için 20. yüzyılın yirmili ve otuzlu yıllarında ideal bir rasyonel toplumsal düzenin örneğini teşkil etmekte idi. Hakikaten de Sovyetler Birliği, Yeni Çağ rasyonalitesinin en

¹⁴ Bu konuda kısa bir özet için bk. Walter Hubatsch, *Das Zeitalter des Absolutismus 1600-1789* (Bonn 1962), s. 4-7.

mütেকâmil olarak tahakkuk ettiği bir model idi ve bu model -sebepleri ne olursa olsun- kendi kendine çöktü.

Sovyetler Birliği uzun bir süre -biraz sonra işaret edeceğim- bir cihetten geri kalan Batı dünyasının epeyce işine yaramakla birlikte, çökmesi ile birlikte geri kalan Batı dünyası için bir kimlik ve aidiyet referansı olmaktan çıkıverdi. Sovyetler Birliği'nin çökmesi, Batı dünyası için tehlikeli bir düşmanın yok olmasından çok, modernitenin kendi içinde taşıdığı sıkıntıları, özellikle bir kimlik bunalımı olarak izhar etmesi açısından oldukça ciddi neticeleri birlikte getireceğe benzemektedir. Buradaki temel sorun ilk bakışta devletler arasındaki güç mücadelesi gibi gözüke de, daha esastır ve bu çerçevede halledilmemiş aslî bir metafizik sorunun tezahür formlarından sadece biridir.

Kolektif kimlik meselesi, postmodern toplumun karşı karşıya kaldığı en önemli sorun gibi durmaktadır. Son zamanlarda Batı dünyasında gittikçe daha fazla kendisini hissettiren, kendilerini "öteki" üzerinden tanımlama gayreti öyle gözüktüyor ki geçmişin yanlış bir inşasına dayanıyor. Her ne kadar İngilizler özellikle Birinci Dünya Savaşı'nda, Almanları "ötekileştirerek" medeniyeti korumak adına savaştıkları propagandasını yapmış olsalar¹⁵ ve buna karşılık mesela Almanlar "varlarını yoklarını" ortaya koyarak mücadele etmiş olsalar da, bu ötekileştirme süreci, 19. yüzyılda ortaya çıkan ve Batı'nın "başkalığı" düşüncesinde esasını bulmaktadır. Önceleri Doğu'ya ve özellikle İslâm dünyasına karşı geliştirilen bu tavır, birçok yönden Batı'yı İslâm düşüncesi ve Osmanlı toplumsal düzeni gibi önemli esaslarından kopardığı gibi, aslı olmayan kendi kendine yeterlilik psikolojisini de epeyce yerleştirdi. Özellikle 19. yüzyılda ortaya çıkarılmış olan bu inşa, gerçekçi bir zemine sahip olmadığı; hakiki bir zemini ve dayanağı, yani hakikati olmadığı için, siyasî birçok faaliyet için bir gerekçe teşkil etse de, gerçek anlamda bir kimlik oluşturma sürecinde herhangi bir etkinliğinin olup olmayacağını tahmin etmek zor değildir.

Bu noktada özellikle Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan oluşumların, ötekileştirmenin sadece Batı Avrupa ve Batı Avrupa dışı arasında değil, Batı Avrupa içinde de gerçekleştiğini ve bunun neticelerinin boyutlarının neler olabileceğini, İkinci Dünya Savaşı örneğinde ortaya koymuştu. İkinci Dünya Savaşı neticesinde Batı Avrupa bir anlamda klasikleşmiş kolektif

¹⁵ Bk. Clive Bell, *Uygarlık*, çev. Vedat Günyol vd. (İstanbul: Çan Yayınları, 1966), İngilizcesi: *Civilisation An Essay* (London: Chatto & Windus, 1928).

kimlik formülünü yeniden gözden geçirirken, bu aynı zamanda ciddi birçok sıkıntıyı da birlikte getirdi. Bu sıkıntılardan biri, “öteki” ile irtibatlı idi.

Her ne kadar 20. yüzyılın ilk altmış yılı İslâm ve Müslümanların terekesinin paylaşıldığı bir dönem olarak İslâm’ı ve Müslümanları dikkat dışına atsa da, Hristiyan bakışı genellikle “dünya gücü İslâm” ile ilgili yayınlar üzerinden, geri planda Sovyetler Birliği etkin olduğu sürece, yani 20. yüzyılın ikinci yarısında düzenli bir şekilde Müslümanları öteki olarak hin-i hacette kullanılmak üzere yedekte tutuyordu.¹⁶ “Öteki” üzerinden kimlik oluşturma ve onu aidiyet şuuru için kullanma “paradigması”nın 20. yüzyılın ikinci yarısında epeyce başarılı bir şekilde kullanıldığını söylemek bu dönem için mümkün olmaktadır.

2.3. Kimlik veya aidiyet meselesinin ne olduğu ve meselenin nasıl çözüldüğü sorusunu tam ortaya koyabilmek için, bir hususun netleştirilmesi gerekmektedir: Aidiyet veya kimlik, kabaca bir veya birden fazla kişinin bir araya gelerek bir veya birçok konuda gerçekten veya fiktif (kurgusal) olarak uzlaşması değil, fertlerin (kendilerini) fertleri aşan daha üst bir şey ile, müşterek bir cihetten irtibat kurlmaları anlamına gelmektedir. Bizim klasik dilimiz buna “ahd-i haricî ve ahd-i zihni” adını vermektedir. Önemli sorulardan biri, bu üst “şey”in insanların ortaya çıkardığı bir şey mi, yoksa onları önceleyerek, onlara toplumu oluşturarak veya toplumsallaşarak var olma imkânını sağlayan bir şey olup olmadığıdır. Bu soru, cevabı sosyal teorinin hareket noktasını teşkil ettiği için, aynı zamanda sosyal teorinin esasını teşkil eden, tayin edici bir sorudur. Daha doğrusu bu soruya verilen cevap “Nasıl bir sosyal teori?” sorusunun da cevabını teşkil ettiği için, sosyal teorinin belki en önemli sorusudur (Bu çerçevede bir örnek olarak Niklas Luhman’ın ve ondan önce de George Simmel’in bu sorulara nasıl cevap verdiklerine bakarak bu cevaplarda neyin eksik olduğunu tespit edersek, İbn Haldûn’un geliştirdiği “toplum metafiziği”nin bugün toplum üzerinde çalışırken ne gibi imkânlar sağladığı hususunda da bir tasavvur oluşturma imkânı ortaya çıkacaktır).

Aidiyet ve kimliğin sonradan oluşturulan değil, insanı önceleyen ve varoluşuna zemin teşkil eden bir “şey” olduğunun fark edilmesi, birçok düşünürü bu zemini bir “dil” ve hatta “ırk” meselesi olarak ele almaya sevk etmiştir.

¹⁶ Bu dönemde ilginç bir şekilde İslâm dünyası neredeyse tamamen sömürge iken, yazılan kitapların bir kısmı “İslâm’ın Meydan Okuması” veya “Dünya Gücü İslâm” gibi başlıklar taşımaktadır. Vakıa ile ters bir irtibat içinde bulunan bu durum, bir açıklama ihtiyacını ihsas ettirmektedir. Niçin özellikle İngilizler, kendi tahakkümleri altındaki Müslümanları bir “dünya gücü” olarak isimlendirmiş olabilirler ki?

Ancak aynı dili konuşan veya aynı ırka mensup birçok toplumun, daha üst bir toplumsal varoluş şekli olarak bir devlet oluşturmamışları gibi, farklı dil ve ırka mensup insanların bir devlet oluşturabilmeleri gerçeği, devleti dil ve ırk zemininde temellendirmeye çalışmayı, bir cihetten kavranmış/kavramsal-laştırılmış bir Batı Avrupa tecrübesini mutlaklaştırma gayretlerinin bir neticesi olduğunu gözler önüne sermiş ve hem sistematik hem de tarihî olarak geçersiz kılmıştır. Bu bakış açısına esas teşkil eden Batı Avrupa'nın kendi geçmişinin, özellikle Avrupa Birliği veya Avrupa'nın birleştirilmesi sürecinin önündeki en büyük engel hâline gelmesi, ortaya bir dilemma çıkarmışa benzemektedir. Batı Avrupa, varlığını ve yükselişini dil ve ırk temeline bağlı ulus devlete borçlu iken, şimdi varlığını devam ettirmesinin önündeki en büyük engel ulus devlet yapısı teşkil ediyor. Bu noktada Avrupa Birliği'nin en önemli sorunu yerel Avrupa dilleri ve ırklarını aşan bir aidiyet ve kimlik perspektifi "oluşturmak" şeklinde ifade edilebilir. Bu perspektif ilk bakışta bir başka nokta-i nazarı işaret etmektedir ki, bu nokta son zamanlarda daha fazla vurgulanan "siyasî teoloji" (politische theologie) perspektifidir. Bu bakış şeklinde dil ve ırk, devleti taşıyan; devlet ise aidiyeti sağlayan üst birim olarak ortaya çıkmakta idi. 1555 Augsburg Barışı ile etkin olan ve 1648 Westfalya Barışı ile devam eden din özgürlüğü ile ilgili düzenlemeler bunun en açık örneğidir. Bu düzenlemeler, her ne kadar din savaşını ortadan kaldırma konusunda önemli bir adım olarak kabul edilse de, "cuius regio, eius religio" (kimin bölgesinde yaşıyorsam, onun dinini kabul ederim) ilkesi sebebi ile din özgürlüğünü siyasetin tercihinin bağlamakta ve böylece aidiyet meselesinin hallinde dini aslî değil, ikincil bir etken konumuna düşürmekte idi. Nitekim Carl Schmitt, Batı Avrupa'nın son yüzyıllarında yaşanan süreci aynı zamanda siyasî teoloji geliştirme süreci olarak görürken, tam da bunu kastetmektedir. Yani siyasetin veya devletin, dinin ve Tanrı'nın yerini alarak her şeyi belirleyen en üst birim olması süreci.¹⁷

Özellikle son dönemlerde Avrupa Birliği sürecinde ortaya çıkan daha büyük toplumsal ve siyasî birliktelik arayışı, kendisi ile birlikte dil ve ırk alanına ve bu zemin üzerinde gerçekleşecek olan bir siyasî faaliyete bir imkân olmaktan çok, bir tehdit olarak bakmaya başladılar. Batı Avrupa, tarihinde ilk defa dil, ırk ve din ötesinde, tam da teorisyenlerin düşündüğü anlamda siyasetin gücüyle bir aidiyet ve Avrupalı kimliği oluşturma sürecine girmektedir.

¹⁷ Bu sürecin nispeten erken ve ilginç bir tahlili için bk. Hans Kelsen, "Gott und Stat", *Aufsätze zur Ideologiekritik* (Neuwied 1964), s. 29-55 (bu makalenin ilk yayımlanışı 1922'dir).

Avrupa Birliği'ni Hristiyanlığa bağlama düşüncesi, daha önce yaşanmış olan neticesi belli bir teşebbüs olması hasebiyle, sadece bir geri adım olarak kavranmaktadır. Ancak bütün dünyada olduğu gibi Batı Avrupa'da da Hristiyanlığın, bütün aksi söylemlere rağmen, hiçbir zaman kesilmeyen etkisi gittikçe daha da artmaktadır ve bu, birçok düşünür ve siyasetçi tarafından muhtemel bir üst kimlik oluşturma mercii olarak kabul de görmektedir. Yine bu çerçevede Avrupa Birliği, genellikle Avrupa'nın "yeniden" birleştirilmesi projesi olarak tasvir edilirken, tam olarak neyin kastedildiği çoğu zaman belirgin değildir.

Ancak burada karşı karşıya kalınan en önemli sorunlardan biri, Batı Avrupa'daki genel olarak Müslümanların ve özel olarak da Türklerin konumudur. Son zamanlarda şu veya bu vesile ile yürütülen büyük çaplı anti-İslâm kampanyalarının, vicdan testlerinin ve özellikle deneme mahiyetinde de olsa, bazı okullarda Türkçe konuşulmasının yasaklanması, Türkleri bir tercih ile karşı karşıya bırakmak olarak algılanabilir. Bu siyasî tavrın hem Avrupa hem de Almanya tarihinde karşılıkları vardır ve bunların neye delalet ettikleri epeyce açıktır. Bu, kısaca Türkleri ve Müslümanları orada kalmak ve gitmek arasında nihaî bir tercihle karşı karşıya getirirken, bu tercih kalacak olanların asimile olmaları, asimile olmayanların bir şekilde "doğdukları" memleketi terk etmeyi tercih etmelerine destek sağlamak gibi bir gayretin neticesi olarak kurgulanmaktadır. Bunu biz çok kabaca ırk üzerinden sağlanması artık imkânsız olan "kimlik" ve "aidiyet" in, dil üzerinden muhafaza edilmesi gayreti olarak görebiliriz. Bu durum, zorunlu olarak çok dilli, çok kültürlü ve çok dinli olan Avrupa Birliği'nin en önemli aktörünün karşı karşıya kaldığı en esaslı çıkmazın da işaretidir. Avrupa okullarında çok dilli eğitimi teşvik ederken, Türkçeyi yasaklamak, ilk bakışta çifte standart gibi gözükse de, daha esastaki kavramsal çıkmazın bir alametidir. Bu husus, ancak toplumun varlığı ile ilgili soruyu daha esaslı bir şekilde sorarak kavranılabilir ve belki bu hususun üstesinden gelinebilir.

"Toplum nasıl mümkündür?" sorusu, bugün özellikle Batı Avrupa düşüncesi açısından hayatî önemi haiz bir soru olmaya devam etmektedir. 19. yüzyılda Alman, Fransız ve İngiliz düşünürlerinin verdikleri cevaplar, özellikle 20. yüzyılda yaşanan iki büyük savaştan sonra çözüm olmaktan çok, sorun ürettikleri anlaşılmış cevaplar olmakla birlikte, bugün büyük ölçüde birçok meselenin hallinde hâlâ, belli ölçüde gözden geçirilip bazı göze batan kısımları tashih edilip bir yol olarak kullanılmaktadır.

Ancak son zamanlarda yaşanan bazı gelişmeler, özellikle Batı Avrupa'da, geleceğe yönelik adımlar söz konusu olduğunda, dilin yeterli bir zemin teşkil

etmediği, bu hususta dinin, yani Hıristiyanlığın imkânlarının da sonuna kadar kullanılmaya çalışıldığını göstermektedir. Ne var ki bu yöneliş, pozitif bir yöneliş olmayıp özellikle İslâm ve Müslümanlar söz konusu olduğunda, negatif bir yöneliştir. İslâm ve Müslümanlar ötekileştirilerek bunun üzerinden bir kimlik tanımlanması yolu, teorik bazı çalışmalar desteğinde sürdürülmektedir.

Habermas gibi bu süreci, (ulus) devleti olduğu kadar tabii dili de önceleyen bir “iletişim cemaati” varsayımı üzerinden, ama antlaşma teorisinin yeni bir versiyonu olarak ihya etmeye çalışanlar bulunmakla birlikte, Batı Avrupa tarihinin son yüzyıllarının bizzat kendisi böylesi bir teoriyi yalanladığı için, (nitekim Batı Avrupa’daki hiçbir devlet böylesi bir antlaşma neticesinde ortaya çıkmış değildir; İsviçre de fertlerin veya hatta halk gruplarının antlaşmasından çok, diğer devletler arasında gerçekleşen bir antlaşmanın neticesi olduğu için, bu açıdan açık bir örnek teşkil etmez) teorik bir temrin olmaktan öteye geçememektedir. Buna karşılık mesela Niklas Luhmann’ın yaklaşımı, “Toplumsal düzen nasıl mümkündür?” sorusu üzerinden gerçekleşmekte, uzun vadede daha açıklayıcı olma ihtimalini içinde taşımakla birlikte, o da “kendi içerisinde”, özellikle toplumsal olanın kendi başına ve otonom, bu anlamda nihai hakikat olduğu gibi bir varsayıma dayanmaktadır.¹⁸ Bu varsayım birçok konuyu anlaşılır kılmakla birlikte, birçok konuda -kendi ifadesi ile söylenecek olursa- (doppelte kontingenz), risk öngörmektedir.¹⁹ Bu risk öngörüsü gerçekçi olmakla birlikte, kendisi ile birlikte bir güven sorunu da üretmektedir. İşte tam bu noktada aidiyet sorunu yeniden ortaya çıkmaktadır. Çünkü aidiyet bir güven işidir.

Batı Avrupa’da son asırlarda, Avrupa’nın Orta Çağlarında kilise bu güveni suistimal ederek yitirdikten sonra, bu güveni sağlayan (ulus) devleti ve bu devlet, Avrupa Birliği süreci içerisinde, daha az etkin olma konumu ile karşı karşıyadır. Ulus devlet özellikle İkinci Dünya Savaşı ile birlikte bu güveni hak etmediğini gösterdikten sonra, zorunlu kötü olarak varlığını devam ettirmekle birlikte, bu varlık biraz da kendi kendisini daha üst bir birimde, Avrupa Birliği içerisinde yok etmeye matuf olarak meşrulaştırmaktadır. Nispeten güvenli bir geçmişten riskli bir geleceğe doğru kayış, şu anda Batı Avrupa sosyal ve siyasî düşüncesinin en önemli sorunudur. Bunun yanında özellikle İngilizcenin

¹⁸ Niklas Luhmann, “Wie ist soziale Ordnung möglich?”, in: a.mlf., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 2. Bd. (Frankfurt A.M. 1981), s. 195-207.

¹⁹ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme* (Frankfurt am Main 1987), s. 148-90.

etkisi ile Hollanda ve Danimarka gibi küçük ülkelerin İngilizcenin etkisi ile toplumsal bir yok oluş sürecine girmeleri yanında, Fransa gibi, kendince medeniyetin beşiği olan ülkeler ve dilleri kendilerini pek de rahat hissetmemektedir. Son zamanlarda en ciddi anti-İslâmî faaliyetlerin (karikatürler bunun sadece sıradan bir örneğidir) ve tedbirlerin bu ülkelerde alınmasının gerçek sebebinin buralarda aranması gerekmektedir. Dilleri ve ulusal varlıkları risk altına giren toplumların, bu alanda kendi varlıklarını korumak için attıkları adımlar, son zamanlarda genellikle İslâm düşmanlığı veya yumuşatılmış ifadesi ile İslâmofobik bazı tepkiler ile ifade edilmektedir.

3. Hobbes ve İbn Haldûn

3.1. En geç gerçekleşen adım olarak Kartezyen tavrın etkin olması ile birlikte Batı dünyasında, İbn Haldûn'un tanımladığı şekli ile, "bütün ilimlerin kendisine bağlı ve muhtaç olmakla birlikte, kendisinin hiçbirine ihtiyaç hissetmediği" temel anlamında metafizik, temelli olarak terk edildi.²⁰ Metafiziğin terk edilmesi, esas itibarıyla sabit ve sabite fikrinin terk edilmesi anlamına geldiği için, klasik anlamı ile sabitesi olan ve bu anlamda değişmeyen bazı esasların bulunmadığı varsayımı, kendisi ile birlikte hakikat fikrinin de terk edilmesi anlamına gelmekteydi. Mesela hakikat (vérité) teriminin hâlâ metafizik bir anlamda kullanıldığının düşünülebileceği nadir kitaplardan biri olan Malebranche'ın *De la Recherche de la Vérité* (Hakikatin Araştırılması) isimli eseri, metafizik içinde duran ve bir metafizik kavramı olarak hakikati değil, tam da Kartezyen tavrın öngördüğü anlamda güvenilir bilgi yollarının araştırıldığı ve bu anlamda son kısmı "metot"a tahsis edilmiş bir epistemoloji kitabıdır. Metafizik hakikat fikrinin terk edilmesi, kendisi ile birlikte sadece bilimsel ve felsefî anlamda sabitenin ve küllünün terk edilmesi anlamına gelmemekte, bunun da ötesine giderek, özellikle siyaset ve toplum, yani etik ve ahlak alanında da kalıcı değerlerin terk edilmesi anlamına gelmekteydi. Machiavelli'nin ve onu müteakiben Jean Bodin ve Hobbes'un modern devletin teorisyenleri olmaları bu cihetten hiç de tesadüfî değildir. Modern devletin aslî formunun "absolutizm" olması, sadece metafizik ve ahlakî anlamda hakikat ve mutlak

²⁰ Metafiziğin terk edilmesi, böylesi bir arayışın terk edildiği anlamına gelmez. Muhtelif dönemlerde muhtelif ilimlere böylesi bir vazife yüklenmeye çalışılmış olmakla birlikte, bu konularda herhangi bir başarı elde edilmiş sayılmaz. Mesela mantık, semiyotik ve bilim felsefesinin böyle bir zemin oluşturarak ilimlerde vahdeti sağlaması için çalışmalar yapılmış olduğunu burada hatırlatmak yeterli gözükmektedir.

fikrini terk eden sürecin, bunu siyasetle ikame etmesinin açık bir ifadesi olmaydı. Tanrı'nın yerini devlet almıştı. Carl Schmitt'in bütün bir Yeni Çağ siyasi ve sosyal düşüncesini "politische theologie" olarak isimlendirmesi de doğrudan bununla alakalıdır. Bundan sonra bütün mücadele omnipotent olarak kurgulanan devlet karşısında fertlerin korunması yönünde çalışmak olmuştur ki, bütün bir insan hakları söylemi yanında gerçekleşen devrimler ve kargaşalar, özü itibarıyla insanların kendi bulunuş şartları üzerinde yine insan eliyle getirilen sınırlamaların aşılması belli bir ölçüde tesirli olma arayışının muhtelif formları olarak bu ön şart çerçevesinde anlamını kazanan önemli gelişmelerdir.

Metafiziğin terk edilmesi, ilk bakışta düşünüldüğü gibi fikir akımlarından yeni bir fikir akımının etkin olması değil, insanın varlıkla irtibatı söz konusu olduğunda, yeni bir ilişki şeklinin gelişmesi anlamına gelmektedir. Bu yeni ilişki şekli bir taraftan Kartezyen tavır ile irtibatlı olarak kendi kendisini bir zihin metafiziği olarak ifade eder. Zihin metafiziği ise "hakiki" anlamı ile bir metafizik olmayıp en iyi ihtimalle sadece varlıkla veya hakikatle irtibatın koparılmasının dolaylı bir ifade şekli olmaktadır. Esas itibarıyla varlık ve hakikat ne ise odur ve öylece kalır. Bu sebeple varlıkla irtibat konusunda geliştirilen yeni tavır, yeni bir varlık ortaya koyamamakta; en iyi ihtimalle varlığın üzerinde tasarruf edilebilir bir görüntüsünü veya tasavvurunu takdim ve varlığı terk ederek onun yerine kendi oluşturduğu bir "tasavvuru" yerleştirmektedir. Varlık böylece bir tasavvur hâline getirilerek terk edilmekte; varlığın yerini, varlığın tasavvuru almaktadır. Tasavvur, varlığın yerine geçince ve tasavvur varlık olarak takdim edilip kabul görünce, asıl varlık terk edilerek onun yerine aslî olmayan, daha doğrusu kendisi klasik cevher tanımının öngördüğü anlamda bir "şey" olmayan bir tasavvur ikame edilmektedir. Tasavvur gerçek anlamda varlık olmadığı hâlde, varlık olarak kabul edilince, hele hele mümkün ve reel yegâne varlık olarak kabul edilince, bir yanılgı ortaya çıkmakta ve bu kabul kendinde bir yanılgı olmakla birlikte, sadece tasavvurlardan ibaret bir dünyada yaşandığına dair bir yanılgı bütün hayata hükümran olmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de evlerin en "ehveni" olarak nitelenen örümcek evi, günümüze muhtemelen tam da bunu ifade etmektedir.

Varlığın terk edilerek onun yerine tasavvurun ikame edilmesi hayatın hiçbir alanında dokunulamaz bir "şey" bırakmamakta, her şey ancak üzerinde tasarrufta bulunulduktan sonra kabul görmektedir. Bu da nihaî olarak insanları "varoluşsal bir güvensizliğe itmekte; insanlar kendi yapmadıkları ve kendi kontrolleri altında olmayan hiçbir şeyi ve oluşumu güvenilir kabul edememektedir. Bu güvensizlik hâli, bir taraftan sömürgecilik ve sonrası için kendi

başına önemli bir açıklama kategorisi oluştururken, aynı zamanda güvensizliği aşma cihetinde “radikal kötü”yü artık ahlakî ve hatta dinî terimlerle değil, tamamen siyasî terimlerle ifade edebilmiştir. Biz her ne kadar burada bunun üzerinde gerektiği kadar geniş bir şekilde duramazsak da, bu konuda Carl Schmitt’in yukarıda adını zikrettiğimiz “siyasî teoloji” anlayışını tasvir ederken kullandığı ifadeleri zikretmemiz, şimdilik kifayet edecektir.²¹

Siyasal eylem ve saikleri açıklamakta kullanılabilecek özgül siyasal ayrım, dost-düşman ayrımıdır. Dost-düşman ayrımı salt kavramsal bir ölçüt sunar; nihaî bir tanım olmadığı gibi, içeriğe ilişkin bir şey de söylemez. Sözü edilen ayrım başka ölçütlere dayandırılmadıkça, siyasal kavramı açısından diğer karşıtlıklardaki görece bağımsız ölçütlere karşılık gelir: ahlakta iyi ve kötü, estetikte güzel ve çirkin vs. Dost ve düşman ayrımı her koşulda, yeni ve bağımsız bir inceleme alanı anlamında olmasa dahi, diğer karşıtlıkların birine ya da birden fazlasına dayanmaması ya da onlardan kaynaklanmaması anlamında özerktir. Nasıl iyi ve kötü ayrımı, güzel ve çirkin ya da yararlı ve zararlı karşıtlığıyla özdeş değilse ve doğrudan doğruya bu karşıtlıklardan çıkarsanamıyorsa, aynı biçimde dost ve düşman karşıtlığı da diğer karşıtlıklarla karıştırılmamalı ya da onlardan biriyle birleştirilmemelidir. Dost ve düşman ayrımının işlevi, bir bağın ya da ayrılığın, bir bir-

²¹ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), s. 47 [Der Begriff des Politischen, Berlin: Duncker und Humbolt, 2002 (ilk baskısı 1932), s. 26-27]. Mukayese için asıl metni de buraya almakta fayda mülâhaza ediyorum: “Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von Freund und Feind. Sie gibt eine Begriffsbestimmung im Sinne eines Kriteriums, nicht als erschöpfende Definition oder Inhaltsangabe. Insofern sie nicht aus anderen Kriterien ableitbar ist, [27] entspricht sie für das Politische den relativ selbständigen Kriterien anderer Gegensätze: Gut und Böse im Moralischen; Schön und Hässlich im Ästhetischen usw. Jedenfalls ist sie selbständig, nicht im Sinne eines eigenen neuen Sachgebietes, sondern in der Weise, daß sie weder auf einem jener anderen Gegensätze oder auf mehreren von ihnen begründet, noch auf sie zurückgeführt werden kann. Wenn der Gegensatz von Gut und Böse nicht ohne weiteres und einfach mit dem von Schön und Hässlich oder Nützlich und Schädlich identisch ist und nicht unmittelbar auf ihn reduziert werden darf, so darf der Gegensatz von Freund und Feind noch weniger mit einem jener anderen Gegensätze verwechselt oder vermennt werden. Die Unterscheidung von Freund und Feind hat den Sinn, den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen; sie kann theoretisch und praktisch bestehen, ohne daß gleichzeitig alle jene moralischen, ästhetischen, ökonomischen oder andern Unterscheidungen zur Anwendung kommen müßten. Der politische Feind braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch häßlich zu sein; er muß nicht als wirtschaftlicher Konkurrent auftreten, und es kann vielleicht sogar vorteilhaft scheinen, mit ihm Geschäfte zu machen. Er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas anderes und Fremdes ist, so daß im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines “unbeteiligten” und daher “unparteiischen” Dritten entschieden werden können.” Ayrıca bk. a.mlf., *Politische Theologie* (Berlin: Duncker und Humbolt, 1996).

leşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesini ifade etmektir. Dost ve düşman ayrımı, diğer tüm ahlakî, estetik, ekonomik ya da diğer ayrımların kullanılmasına gerek kalmadan pratik ve teorik olarak varlığını sürdürebilir. Siyasal düşmanın ahlakî açıdan kötü, estetik açıdan çirkin ya da ekonomik anlamda rakip olması gerekmez; hatta siyasal düşmanla iş yapmak avantajlı bile gözükabilir. Önemli olan, siyasal düşmanın öteki, yabancı olmasıdır. Siyasal düşmanın varoluşsal anlamda en yoğun hâliyle başka bir varlık ve yabancı olması yeterlidir. Bu yabancılığın sonucunda siyasal düşmanla uç bir noktada ne önceden kararlaştırılmış genel bir normla ne de 'çatışmanın bir parçası olmayan', bu nedenle de 'tarafsız' bir üçüncü kişinin kararıyla çözülmeyecek çatışmaların yaşanması mümkündür.

Bu metinde dile gelen tavrın modernitenin özünde bulunan zorbalığın açık bir ifadesi olduğunu burada belki ayrıca söylemeye gerek yoktur. Ancak son zamanlarda, özellikle Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra ortaya çıkan kimlik ve aidiyet krizinin, nihilist bir "düşman" krizi olduğunu ve bunu da bir düşman icat ederek aşılacağını (medeniyetler çatışması tezi bu yönden bir tahmin veya bir tahlil değil, stratejik bir çalışma programı olarak görülebilir) düşünenlerin az ve etkisiz olmadığını buradan hareketle anlayabiliriz.

Şimdi bazı hususları işaret ederek niçin İbn Haldûn'un -sadece onun değil, klasik metafizik içinde düşünen düşünürlerin- mevcut sıkıntılar açısından bir imkân taşıdığını ve bu imkânın ne cihette aranabileceği ile ilgili bazı hususları dile getirmek istiyorum.

3.2. İbn Haldûn'un topluma bakış şekli, bir taraftan modern dönemdeki toplum araştırmaları ile müşterek bazı cihetler taşımaktadır. Her şeyden önce toplumu (el-ictimâ el-insânî) kendi başına bir araştırma alanı olarak kabul etmesi; bunu tasvir etmeyi ve açıklamayı tamamen normatif olmayan bir şekilde ele almayı teklif ederek bu hususta bizzat önemli bir örnek takdim etmesi, birçokları için onu sosyolog olarak nitelemenin yeterli gerekçesidir. Başka alanlardaki benzer yaklaşımları, onu başka alanlarda da "modern" bir bilim adamı kılmak için yetmektedir.

Hele hele onun varlık meselesini ele alırken yaptığı ikili tefrik, iki asır sonra Hobbes ve ona bağlı olarak bütün bir Batı siyaset ve toplum araştırmalarının esasını teşkil edecek bir tefrik ile açıkça bir paralellik arz etmektedir. Bu paralellik bile İbn Haldûn'u birçok tarihçinin gözünde "modern" bir siyaset ve sosyal teorisyen yapmak için yetebilir. İbn Haldûn'u günümüzde de ilginç kılan önemli unsurlardan biri işte tam bu noktada ortaya çıkmaktadır:

İbn Haldûn, modern siyaset düşüncesi gelişmeden önce, modern düşüncede esas olarak kabul edilen hususu belki birçokları için gereğinden fazla modern bir şekilde dile getirmektedir. Bununla birlikte, bunu bir metafizik içinde gerçekleştiren bir düşünür olduğu için, bilimsel faaliyetin metafizik ile bir çelişki içinde olmadığını ve sahih bir ilmî faaliyetin -ve belki sahih bir siyasî ve toplumsal faaliyetin- ancak metafizik bir temele bağlı olarak temellendirilip böyle bir metafizik içinde gerçekleştirilmesinin mümkün olduğunu gösteren bir düşünürdür. Bu çerçevede İbn Haldûn'un yalnız olmayıp bir gelenek içinden düşündüğünü burada ifade etmek mühim olmakla birlikte, bizim buradaki meselemizle doğrudan alakalı olmadığı için, bu cihet üzerinde durmayacağız. Bütün bunları biraz daha netleştirmek için modern siyaset düşüncesinin önemli mercilerinden birini bu cihetten biraz tahlil etmemiz gerekecektir.

Burada önce kısaca Hobbes'dan bir iktibas üzerinden bazı hususları netleştirmek uygun olacaktır. Hobbes meşhur eseri *Leviathan*'ın girişinde şunları söylemektedir:²²

²² Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din veya Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim (İstanbul 1995), s. 17-18 (tercümede bazı tasarruflarda bulundum. T.G.). Metnin aslını da buraya koymakta fayda mülâhaza ediyorum: "NATURE (the art whereby God hath made and governs the world) is by the art of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an artificial animal. For seeing life is but a motion of limbs, the beginning whereof is in some principal part within, why may we not say that all automata (engines that move themselves by springs and wheels as doth a watch) have an artificial life? For what is the heart, but a spring; and the nerves, but so many strings; and the joints, but so many wheels, giving motion to the whole body, such as was intended by the Artificer? Art goes yet further, imitating that rational and most excellent work of Nature, man. For by art is created that great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE (in Latin, CIVITAS), which is but an artificial man, though of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defence it was intended; and in which **the sovereignty is an artificial soul, as giving life and motion to the whole body**; the magistrates and other officers of judicature and execution, artificial joints; reward and punishment (by which fastened to the seat of the sovereignty, every joint and member is moved to perform his duty) are the nerves, that do the same in the body natural; the wealth and riches of all the particular members are the strength; *salus populi* (the people's safety) its business; counsellors, by whom all things needful for it to know are suggested unto it, are the memory; equity and laws, an artificial reason and will; concord, health; sedition, sickness; and civil war, death. Lastly, the pacts and covenants, by which the parts of this body politic were at first made, set together, and united, resemble that fiat, or the Let us make man, pronounced by God in the Creation. To describe the nature of this artificial man, I will consider * First, the matter thereof, and the artificer; both which is man. * Secondly, how, and by what covenants it is made; what are the rights and just power or authority of a sovereign; and what it is that preserveth and dissolveth it. * Thirdly, what is a Christian Commonwealth. * Lastly, what is the Kingdom of Darkness." *English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. W. Mollesworth, vol. III (London 1839), Introduction, s. IX-X.

Tanrı'nın dünyayı yaratıp yönettiği; sanat olarak tabiat, insan tarafından -başka birçok alanda olduğu gibi- burada da taklit edilerek suni bir organizma ortaya çıkarılabilir. Çünkü hayatı, başlangıcı kendi aslı parçası içinde bulunan organların bir hareketi olarak görünce, neden bütün otomatların (yaylar ve çarklar yardımıyla kendi kendine hareket eden saat gibi makinelerin) suni bir hayata sahip olduklarını söylemeyelim? Kalp bir yaydan başka nedir ki? Sinirler çok sayıda yaydan başka nedir ki? Eklemler ise sanatçının (sani'in) planladığı şekilde bütün gövdeyi harekete geçiren çok sayıda çarktan başka bir şey değildir. Sanat tabiatın rasyo-nel ve en mükemmel eseri olan insanı taklit ederek daha da ileri gider. Sanat yoluyla suni bir insandan başka bir şey olmayan, 'commonwealth' veya 'devlet' (Latince'de (civitas) denilen o büyük 'ejderha (leviat-han)' yaratılır. Bu (devlet), doğal insanın korunması ve savunulması için tasarlanmış olup ondan daha büyük bir cesamete ve kudrete sahiptir ve onda egemenlik (sovereignty) bütün gövdeye canlılık ve hareket veren suni bir ruhtur; hâkimler, diğer yargı ve yürütme memurları suni eklemler, egemenlik makamına bağlı her eklem ve organa kendi görevi-ni yaptırarak ödül ve ceza, doğal gövdede aynı işi yapan sinirlerdir. Tek tek organların/üyelerin servet ve zenginlikleri ise kuvvettir. Salus populi (halkın güvenliği) onun görevidir. Bilmesi gereken her şeyi ona bildiren hukukçular, hafızdır. Adalet ve kanunlar suni bir akıl ve iradedir. Uyum, sağlıktır; nifak, hastalıktır; iç savaş ise ölüm. Nihayet, bu siyasî varlığı en başta kuran, bir araya getiren ve birleştiren sözleşmeler ve ahitler, Tanrı'nın yaratılıştaki buyurduğu fiat veya 'insan var olsun' (insana yönelik 'ol') emrine benzer.

Bu suni insanın tabiatını anlatmak için: İlk olarak onun muhtevasını ve yapısını, ki her ikisi de insandır; ikinci olarak onun nasıl ve hangi sözleş-melerle yaratıldığını, bir egemenin haklarının ve adil kudretin, yani otoritesinin neler olduğunu ve onu koruyan ve çökerten şeyin ne olduğunu; üçüncü olarak bir Hıristiyan devletinin ne olduğunu; son olarak da ka-ranlığın krallığının ne olduğunu ele alacağım.

Bu ifadeler 1651 yılında neşredilmiş ve İngiltere'de yaşamış olan bir düşünür tarafından telif edilmiş bir eserde bulunmaktadır. Burada dile getirilen fikirlerin o zamanlarda müellifinin başına oldukça büyük sayılabilecek belalar açmış olması ve sansür sebebi ile daha sonraki Latince neşrinde bazı konuların epeyce değiştirilerek neşredilmesi, bu düşüncelerin o zamanlar ne kadar yeni ve o günkü Hıristiyan dünyası için kabul edilmesi sıkıntılı unsurlar içerdiğini ifade eder. Her şeye rağmen burada dile getirilen düşünceler, sadece burada ifade edildikleri için değil, muhtemelen o dönemdeki problemlere bir çıkış kapısı gösterdiği için etkin olmuş ve Batı dünyasında toplum ve siyasete bakışı derinden değiştirmiştir. Bu durum kabaca, sadece bir felsefe veya felsefî bir tavır olarak değil, varlıkla bir irtibat şeklinde gerçekleştiği için, ayrıca bir önem arz etmektedir. Bunu biz biraz daha farklı bir şekilde şöylece de ifade edebiliriz: Burada dile getirilen düşünce, varlık hakkında olmaktan çıkıp kendisini varlığın yerine getirme

noktasına doğru gelişmiştir. Bunun nasıl mümkün olabildiği kendi başına önemli bir sorudur. Bu soru başka bir yerde benzer düşüncelerin niçin benzer neticeler vermediğini tespit etmedikçe cevaplandırılmaz gibi gözükmektedir. Bu yönden İbn Haldûn ve onun dile getirdiği düşünce burada ayrıca bir önem kazanmaktadır.

Hobbes *Leviathan* isimli eserinin konusunu [o dönemde mesela Descartes'ın mekanik olarak (bir makine gibi veya olarak) tasvir etmeye çalıştığı] bir insan şeklinde, bir organizma olarak kavradığı ikinci bir varlık olarak belirlemektedir. Bu belirleme ile birlikte mevcudat iki kısma ayrılmaktadır ki bunlar kısaca Tanrı tarafından yapılmış olan tabiat ile bunun insan tarafından taklidi ile oluşmuş olan *Leviathan* veya "Commonwealth" veya "State" veya "Civitas"dan ibarettir. Bu isimler bir ve aynı şeyin farklı isimleri olup klasik terimi kullanacak olursak, müşterek veya eş anlamlı terimlerdir. Burada ilginç olan taraf, ikinci varlığın insanın bir "sanatı", sun'u ile gerçekleşmiş, bu anlamda suni, yani insanın bir eseri, insan yapımı bir mevcut olmasıdır. Hobbes'un burada kullandığı "art" ve "artificial" terimleri tam da bunu ifade etmektedir. İnsan birçok şey yapmakta ve bu yaptıklarını kullanmaktadır. Hobbes'in ifadesi ile, insan Tanrı'nın yapışını veya yaptıklarını taklit ederek "suni" bir canlı ortaya çıkarabilir. Hobbes bu yapılanları "otomatlar" olarak isimlendirirken, önündeki en önemli misal "saat"tir. Nasıl ki tabiatla hareket her şeyin esasını teşkil etmekte ve hayat hareket olarak gerçekleşmektedir, aynı şekilde ikinci varlık seviyesi de tabiatı taklit ederek oluşturulmaktadır. İnsanların yaptıkları bütün aletler bir anlamda tabiatla bulunan örneklerin taklidi olarak mümkün olmakta ve gerçekliğini bir anlamda bu asla benzerlikte bulmaktadır. Ancak insan, bazı şeyleri yaparken sadece etrafında gördüğü diğer "şeyleri" taklit etmemekte, daha da ileri giderek bizzat insanı taklit etmektedir. İnsanın taklit edilmesi neticesinde ise yukarıda kısaca adını zikrettiğimiz "devlet" veya "toplum" ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar diğer bütün "eserler" ikinci bir mevcut seviyesini teşkil etseler de, bütün bunlara anlamını veren, onların birbiri ile ilişkisi içerisinde işlemlerini sağlayan bu sonuncu unsur olduğu için bu kavram, yani devlet veya toplum, bütünü kuşatmakta ve aynı zamanda bütünü ikame etmekte, dolayısı ile de bütünü ifade ederek temsil etmektedir. Bu terimlerin ifade ettiği "suni insan"dan ibarettir.

Hobbes'un siyaset teorisi üzerinde duranlar onun devleti bir organizma olarak kabul etmesini, heuristik bir unsur olarak kabul ederek daha çok epis-

temolojik cihetten üzerinde durmuşlar ve bunun varlık meselesi ile derinden irtibatı üzerinde durmamışlardır. Hâlbuki burada esas söz konusu olan, sadece bir siyaset veya devlet teorisi geliştirmek değil; bir varlık anlayışı, varlık hakkında bir iddia, varlığa yönelik bir duruş, bir ontolojidir. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa burada varlık ile irtibat, insanın varlıkla irtibatı esaslı bir şekilde belirlenmektedir. Bu belirleme ilk bakışta görüldüğünden daha ciddi bir duruş, bir mevkıf teşkil ettiği için daha sonra meseleyi ele alırken girdiği yol üzerinden varlık ile olan irtibatı, ikinci varlık seviyesi olan “State” veya “Commonwealth”ın ruhu olarak kabul ettiği hâkimiyet “sovereignty” (in which the sovereignty is an artificial soul) üzerinden yeniden tanımlamaktadır. Hobbes’un ifadelerinde bulduğumuz, daha önce Machiavelli ve Jean Bodin gibi düşünürler tarafından daha çok siyaset felsefesi ve düşüncesi açısından, Descartes tarafından ise daha çok epistemolojik ve metodolojik cihetten ele alınmış olan meselelerin bir varlık meselesi olarak görülmesi ve varlık meselesinin de bir tür “siyasî teoloji” olarak kavranmasıdır.

Tanın’nın yaptığı tabiatın hâkimi insan, insanın yaptığı devletin veya toplumun hâkimi ise “sovereign” olarak kabul edilince, bütün insanların ve dolayısı ile bütün mevcudun hâkimi, bu ikinci mevcudat seviyesinin hâkimi olarak tebarüz etmektedir. Bu anlayışın adına “absolutizm” denilmektedir.

Hobbes’un gerekçelerinin neler olduğu, mesela o dönemlerde yaşanan iç savaşların böyle bir anlayışın savunulmasında, yani iç savaşın alternatifi olarak mutlakiyetçi devletin görülmüş olabileceği ve belki bu anlayışın kabul görmesinde, benzeri tecrübelerin bir etkisinin olabileceğini tartışmak bu yazının konusu değildir. Bu tartışmanın neticesi ne olursa olsun, bizim sorumuz hâlâ cevabını bulmamış olacağı için de bizi burada ilgilendirmektedir. Burada tayin edici olan, varlık ile irtibatın bir varlık tasavvuru üzerinden kurulması ve bu irtibatın da bir “hâkimiyet” meselesi olarak vazedilmesidir.

Bu iktibasta belki çok dikkat çekmeyen, ancak bütün bu konuların mütemmim cüzü olan nihaî bir unsur vardır ki, bu unsur olmadan bütün bu “sunî varlığın” varlığını nasıl devam ettirdiğini açıklamak, en azından Hobbes için, mümkün olmayacaktır. Bu unsur Hobbes’un ifadesi ile “the Kingdom of Darkness”tır. Bu karanlık krallığı, bütün bir *Leviathan* veya Christian Commonwealth’in varlık nedenidir. Biri olmadan diğeri olmaz; olmasa bile, bir anlamda, icat edilmeli ve varmış gibi gösterilmelidir ki, sovereignite (egemenlik) bir

varlık nedeni teşkil etsin. Tam da burada işte biz Hobbes'un *Leviathan*'ının varlık nedenini (raison d'être) aynı zamanda hikmet-i hükümeti (raison d'état) olarak tespit ediyoruz. Günümüzde, Sovyetler Birliği'nin çökmesinden sonra Batı dünyasındaki krizi anlamak için, bu varlık anlayışının iyi kavranması gerekmektedir. Bu bize aynı zamanda niçin Müslümanların bir şekilde "düşman" ilan edildiği ve bunun da bir "düşman imajı" veya bir "imajiner düşman" olarak takdim edildiğini, hemen hemen 1984 romanında tasvir edildiği gibi, anlamamıza yardım edecektir.

Burada belki kısaca işaret edilmesi gereken bir husus vardır ki, o da Hobbes'un burada dile getirilen tavrının, İslâm düşüncesindeki klasik "âlem-i sagir" ve "âlem-i kebir" tefriki ile herhangi bir alakasının olmamasıdır. Burada insanın mahiyeti ile ilgili bir soru değil, varlıkla ilgili bir soru cevaplandırılarak bu çerçevede insan vasıfları ve fiilleri itibariyle başka bir varlık kategorisine örnek olarak alınmış ve bu kategori de *Leviathan* olarak isimlendirilmiştir. İnsan ile ilgili bütün araştırma ve tahliller, onu nihaî merci olarak gören ve her şeyi bu çerçevede, onun nihaî yetki ve sorumluluğu içinde tanımlayan bir çerçevede gerçekleşmektedir. Bu çerçevede bütün bir devlet ve toplumsal hayat insan şeklinde tasarlanarak bir insanın davranması için ne gerekiyorsa hepsi benzer bir şekilde devlet için de geçerli kılınmıştır. Bütün bir soverenite tartışması da, insana kıyasla devletin ruhu olarak mutlaklığını bu kıyas çerçevesinde kazanmaktadır. Bu bakış şekli 1984'te tasvir edilen devlet ve toplumsal düzene ulaşmak çok da uzak bir yol yürümeyi gerektirmemektedir.

Bu çerçevede George Simmel'in 1909 yılında toplumu nasıl tasarladığı hususunda verdiği model, oldukça dikkat çekicidir.²³ "Sonsuz derecede basitleştirilmiş ve bir anlamda düzenlenmiş minyatür gibi bir resimdeki bir kıyas, toplumu memurlardan oluşan bir grup gibi tasarlamaktadır: Memur sınıfı, belirli 'makamların' düzeninden ve önceden belirlenmiş (ve böylece) tanımlanmış görevlerin olması hasebi ile, bu makamlar ve görevler onların mevcut görevlilerinden bağımsız olarak ideal bir formda düşünülebilmesini sağlamaktadır. Bu gruba yeni katılan bir şahsı belirli bir yer beklemektedir ve onun kendi enerjisinin buraya uyumlu olması gerekmektedir."

²³ Simmel, *Soziologie*, s. 30.

"Eine Analogie wie in einem Miniaturbild, unendlich vereinfacht und sozusagen stilisiert, findet das so aufgenommene Bild der Gesellschaft überhaupt an einer Beamtenschaft, die als solche aus einer bestimmten Ordnung von "Positionen" besteht, einer Prädeterminiertheit von Leistungen, die, von ihren jeweiligen Trägern abgelöst, einen ideellen Zusammenhang ergeben; innerhalb dieser findet jeder neu Eintretende einen unzweideutig bestimmten Platz, der gleichsam auf ihn gewartet hat und zu dem seine Energien harmonisch sein müssen."

Bu iktibas da, misal olması açısından, modern toplumun en azından bir cihetten nasıl gözüktüğü hususunda bir fikir vermektedir: Tamamen organize olmuş, yerleri ve görevleri belirlenmiş insanların beraberce yaşamaları. Formel olarak tanımlanmış vazifeler ve onlara uygun olarak yetiştirilmiş insanlar. İnsanların yaşamaları demek kendilerine öngörölmüş olan görevi ifa etmeleri demektir. İnsanlar mevcut görevlerden bir görev seçme özgürlüğüne sahiptir ve belki bedenleri üzerinde tasarruf ettirme özgürlüğüne. Her şeyi ile “total” bir şekilde organize edilmiş ve insanların ne olacağına, varoluş imkânları olarak önceden karar verilmiş ve bu çerçevede insanlara önceden hazırlanmış olan formlara uymaları hususunda her türlü destek sağlanmıştır. İnsanlar, neyi isteyebilecekleri hususunda formatlandıkları için, mevcudu mümkünün en iyisi olarak kabul etmekte, iradelerini mevcudu istemeye yönlendirmektedir. Hegel ve Marx'ın meşhur özgürlük tanımlarını burada hatırlamak yeterlidir. Özellikle muhtelif kurumların ve kurumsal faaliyetlerin insanların iradelerini ve varoluş biçimlerini belirlemedeki önceliği dikkate alındığında, meselenin burada söylendiğinden daha da çok boyutlu ve geniş olduğunu söyleyebiliriz.

İlginç olan nokta bugün özellikle Batı dünyasında siyasî otoritenin toplum hakkında bütün enformasyona sahip olmasına ve her şeyi kontrol altında tutmak hususunda tarihte bilinen en yüksek güce ulaşmış olmasına rağmen, bu enformasyon ve bu kontrol gücünün, Sovyetler Birliği'nde bir örneğini gördüğümüz gibi, bütünüyle tanımlanmış olan yapıyı sürdürememesi ve kendi üzerine çöküvermesine engel olamayışıdır. Eğer biz Russel'e inanacak olursak rasyonel bir toplumun geleceği, Sovyetler Birliği'nin akıbetinden daha farklı olmayacaktır. İşte tam da bu nokta, bütün kontrol ve zabturaltı altında tutma gayretlerinin, çökme riskini azaltmayıp aksine riski her yönden artırdığı şuuru, mesela Ulrich Beck²⁴ ve Niklas Luhmann gibi sosyologların, sosyal teorilerinin en önemli mevkıfını oluşturmaktadır.²⁵ Sorun, güvenin yok olması ve risk idaresi noktasında düğümlenmiş gibi gözükmeğidir.

3.3. İbn Haldûn'un bir metafizikçi olması ve tarihte olup biteni Fahreddin er-Râzî'yi takip eden Mâverâünnehir metafiziği çerçevesinde ele alma gayretinin *Mukaddime*'yi ortaya çıkardığı düşünöldüğünde, onun aynı zamanda “insan cemiyeti” olarak tercüme edebileceğimiz “el-içtima el-insanî” ile eşdeğer olarak kabul ettiğı “umran ilmi”ni, bir toplum metafiziği olarak geliştirmesi

²⁴ Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986).

²⁵ Luhmann, *Soziale Systeme*.

çok da şaşırtıcı olmasa gerektir. İbn Haldûn'un eserinde ele aldığı konuların toplumsal hayatın bütün alanlarını içerdiğini dikkate aldığımız zaman, onun eserinin bugün de, sırf fikir tarihi açısından değil, bunun ötesinde sistematik açıdan da önem arz etmesini anlamak konusunda bir hususu daha fark etmiş oluruz. Ancak İbn Haldûn'u bugün de ilgilenmeye değer kılan, sadece eserinde ele aldığı konular değil, bunun ötesinde bu konuları ele alış şekli ve bunlara -duruma göre- teklif ettiği çözümlerdir.

Şurasını ifade etmekte fayda mülahaza ediyorum: İslâm düşüncesinin çok büyük ve önemli bir kısmı, özellikle Mâverâünnehir-Anadolu-Balkanlar çizgisi, henüz araştırılmış değildir. Sadece Fahreddin er-Râzî, Adudüddin el-Îcî ve Teftâzânî (sadece meşhur birkaç ismi zikretmiş olmak için bu isimleri seçtim) hakkında tarihî ve sistematik olarak neredeyse hiçbir araştırmamanın yapılmamış olduğunu hatırlayacak olursak, neredeyse isimleri bile bilinmeyen ve eserleri henüz neşredilmemiş olan binlerce düşünür hakkındaki ilgisizliğin devam etmesi hâlinde, İbn Haldûn'un bile, hakkında ne kadar çok çalışma yapılmış olursa olsun, kendi aslî vasatının bir unsuru olarak kavranmadığı müddetçe anlaşılmasının çok güç olacağını söylemeye bile gerek yoktur. İbn Haldûn hakkında yapılan birçok çalışmanın sadece en iyi ihtimalle eksik anlama alameti olmasını da buradan bakarak anlayabiliriz.

Burada İbn Haldûn hakkında teferruatlı bir şeyler dile getirmek yerine, onun metafizik ile doğrudan irtibatlı, daha doğrusu kendisi bir toplum metafiziği olan umran ilminin, Yeni Çağ Batı düşüncesinin akıbetini sağlamasının sebepleri hakkında bir fikir oluşturmak için bu cihetten bir "mukayese" imkânı sağlayacak bir hususu ele almak uygun olacaktır. Bu sebeple 1406'da vefat etmiş olan İbn Haldûn'un Hobbes'ten iki asır kadar önce neler söylediği burada hatırlanacak olursa, modern siyaset ve toplum araştırmalarının metafizikten kopma süreci hususunda da daha açık bir fikir edinilmiş olacaktır. Ancak bu, sadece bu cihette yapılacak ve yapılması zorunlu olan İslâm düşüncesi ve tarihi araştırmalarında, düşünce geleneğinin hayat ile irtibatı içerisinde araştırılması gerektiği hususunda bir fikir verecek kadar bir adım olarak kalmak zorundadır. Esas araştırmalar İslâm düşüncesinin hayat ile irtibatı içerisinde ve hayatın bir parçası olarak nasıl devam ettiği ve bu sürecin hem dile getiricisi hem de eleştirici refakatçisi olarak nasıl geliştiğinin ortaya konulması cihetine hasredilecek ve o zaman hem son iki asırda nelerin olup bittiğini, mesela sömürgeleşme sürecini, dünya tarihinin bir aşaması olarak kavrama imkânı doğacaktır.

Bu hususta İbn Haldûn'un toplum metafiziğinin içeriği hakkında kısaca durduktan sonra, bazı hususiyetlerine işaret ederek muhtelif gelişme imkânları üzerinde durmak uygun olacaktır. İbn Haldûn *Mukaddime*'nin altıncı kitabının başında şunları söylemektedir:

İ'lem enne âleme'l-kâinâtı yeştemilu alâ zevâtin mahdatin ke'l-anâsır ve âsârîhâ ve'l-mükevvenâtü's-selâsetü anihâ elletî hiye'l-ma'den ve'n-nebât ve'l-hayevân ve hazîhî küllühâ müteallekâtü'l-kudreti'l-ilâhiyyeti, ve alâ ef'âlin sâdiratin ani'l-hayevânâti vâkı'atin bi maksûdihâ müteallekatün bi'l-kudreti elletî ce'ale Allâhu lehâ aleyhâ: fe minhâ muntazamun mürettebün ve hiye ef'âlün beşeriyetün; ve minhâ gayru muntazamin velâ mürettebin ve hiye ef'âlü'l-hayevânâti gayru'l-beşeri ve zalike'l-fikrû yüdkrû't-terfibe beyne'l-havâdisi bi't-tabi ev bi'l-vaz'î.²⁶

[Pîrîzâde'nin tercümesi ile:] “Malum ola ki, tahte sakfı merfû-ı felekde vakî işbu **âlem-i kevn ü fesâd** tavk-ı beşerden haric kudret-i bâire-i hakk ile mevcûd nice zevât-ı mahza ve a'yân-ı sırfa üzerine müştemil olub anâsır-ı erbaa ve ondan tekevvün eden mevâlid-i selâse ki ma'den ve nebât ve hayevândır. Bunların cümlesi kudret-i ilâhiyyenin taallukuyla hâsıldır. Ve dahî hayevândan sâdir ef'âl ve âsâr üzerine dahî müştemildir ki onlar insan ve hayevânın kasd ve irâdeleriyle ve Cenâb-ı Hakk'ın onlarda halk ettiği kudret ve ıstîfâ't ile hâsıldır. Ve bu ef'âlin bazısı muntazam ve mürettebdır ki nev-i beşere mahsus olan ef'âl ve a'mâldır. Ba'zısı dahî tertîb ve nizâmdan hâriçtir ki beşerin gayrı hayevanâttan sudûr eden ef'âldır. Bu emrin sırrı ve sebebi oldur ki insan i'mâl-i akıl ve nûr-ı fikr ile havâdis bey-ninde vakî tertîb-i tabî'î yâ vaz'îye vâkıf ve muttali olup bir şeyi icâd etmek murâd ettikde ibtida ol şeyin karîb ve ba'îd esbâbını ve ilel ve eczâ ve erkân ve şurût ve sâir mebâdisine tefettun ettikten sonra ...²⁷

Bu cümlelerde önemli bir ayrım dile getirilmektedir. Bu ayrım, esasî itibarıyla klasik metafiziğin dili ile yapılmış olsa da, klasik metafiziğin bir tekrarı değildir. Ehlinin bildiği gibi, klasik metafizik mevcudu var olması, vücudu cihetinden ele almaktadır ve bu cihetten bazı ayrımlarda bulunmaktadır. Bu ayrımların en temel olanları varlık kipleri veya varoluş kipleri (siyag el-vücûd) denilen vücub, imkân ve istihale'dir. Bunlara ek olarak imtina da bulunmakla birlikte, bu imkânın bir şekli olduğu için bunu müstakil bir kategori olarak ele almak gerekmebilir. Buna bağlı olarak yapılan, mesela vâcibü'l-vücûd ve mümkünü'l-vücûd ayrımı aslî bir ayrım olmayıp aslî kategorilerin zuhurunun temel formları olarak anlamlıdır. Bu çerçevede “hakikat” bir taraftan, “mümkünü'l-vücûd” olarak imkânın onu tahakkuka “zorlayan” bir ira-

²⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi (Kahire: Dâru nehdati Mısır, 1401), III, 1010.

²⁷ İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, trc. Pîrîzâde Mehmed Sâhib (Kahire 1859), s. 504-5.

deye taallukunu ifade ederken, diğer taraftan kendi kendisini gerektiren bir durumda, bir öncesi olmayan anlamda “evvel” ve sonu olmayan anlamında da “ahir” olarak ve aynı zamanda varlığının kesintisizliği anlamıyla “hâzır”, ancak idrak üstü olması cihetinden de “bâtın”ı ifade etmek üzere “vâcibü’l-vücûd”u ifade etmektedir.

İbn Haldûn eserinde, bu ve benzeri tefriklerin farkında olarak ve bunları biliniyor olarak kabul ederek başka tefrikler yapmaktadır. Bu tefriklerin tarihi olarak hicri ikinci asra ve daha da geriye, Kur’ân-ı Kerîm’e kadar götürmek mümkündür. Burada biz şu kadarını ifade edebiliriz: Kur’ân-ı Kerîm’de Cenâb-ı Hak, kullarına zulmetmediğini ve zulmetmeyeceğini; zulmün insanların kendi fiillerinin bir vasfı ve bu fiillerin bir neticesi olduğunu ifade ederken, İbn Haldûn’un yaptığı bu tefrike de bir temel hazırlamış olmaktadır. Daha sonra İmam Muhammed eş-Şeybânî, Mâverdî, Kâdî Abdülcebâr, Serahsî gibi düşünürlerin yanında, Osmanlı düşüncesindeki “nizâm-ı âlem” kavramı ile Kâdî Mîr ve Tehânevî’nin eserlerinde -sadece bazı örnekler olarak- gördüğümüz tefrikin, İbn Haldûn’a has bir tefrik olmadığını söylemek gerekmektedir. Ancak bu durum İbn Haldûn’un başarısını herhangi bir şekilde azaltmadığı gibi, onun parçası olduğu düşünce geleneğine katkısı hususunda önemli bir fikir vermektedir.²⁸

İbn Haldûn’un kullandığı terimlere yakından bakacak olursak bir taraftan onun klasik metafizik üzerinden toplumsal olan ile nasıl irtibat kurulduğunu tespit ederken, Pîrîzâde’nin tercümesi ile de onun nasıl anlaşıldığı hususunda bir fikir edinmiş olacağız.

İlk olarak onun konu hakkında kullandığı en genel terim “âlem el-kâinât”tır. Bilindiği gibi âlem, dünya demektir. Kâinat ise, bugün kullanıldığı anlamı ile “universum” veya “uzay” olmayıp, “mevcut” anlamına gelen “kâin”in çoğuludur. Yani eğer biz bu tabiri kelime kelime tercüme edecek olursak, “mevcutların dünyası” olarak tercüme etmemiz uygun olacaktır. Kabaca biz burada “mevcudat” olarak ifade edebiliriz. İbn Haldûn bu mevcudatı iki kısma ayırmaktadır: Biri “kudret-i ilahiyyenin doğrudan müteallakatı” diğeri ise canlıların fiillerinden oluşan “mevcudat”tır ki, bunlardan düzenli olanları insan fiilleri ve onların neticelerinden ibarettir. Birinci varlıklar tam anlamı ile “fizikî” dünyaya tekabül ederken, ikinci varlıklar, nihaî olarak Yüce Allah’ın

²⁸ Bu müelliflerin görüşleri ile ilgili kısa bir değerlendirme için bk. Tahsin Görgün, “Osmanlı’da Nizam-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar”, *İslâmî Araştırmalar*, 13/2 (2000), s. 180-88.

bütün canlılara ve özellikle insana verdiği bir “kudret”in neticesi olduğu için, doğrudan olmasa da, dolaylı bir şekilde onlar da Yüce Allah’ın takdiri sınırları içinde tahakkuk etmektedir. Ancak onlar doğrudan bakıldığında insanların fiilleridir ve bu fiillerin koordinasyonundan ibarettir ki, bizim toplumsal düzen veya kurumlar dediğimiz bütün oluşumlar özleri itibariyle düzenli insan davranışları ve insan davranışlarının düzenini ifade etmektedir.

Bununla biz, toplumsal varlığın mahiyeti konusunda aslı bir noktayı da dile getirmiş oluyoruz: İnsan fiilleri bir tür varlıklardır ve bunların oluşturduğu düzen, fizikî dünyanın üstünde ve onun üzerinde tasarruflardan oluşmakta olduğu gibi, insanın genellikle doğrudan irtibatlı olduğu “ilk dünya”yı ifade etmektedir. İnsanların özellikle şehirleşme süreci ile saf hâli ile fizikî dünyadan daha fazla koptuklarını ve daha fazla insan eli değmiş “beldelerde” ve insanlar tarafından ortaya çıkarılmış olan “kurumlarda” (müesseselerde) yaşadıklarını söyleyebiliriz. İşte bu noktada İbn Haldûn bütün bu süreci bir “zorunluluk” süreci olarak kavrayarak bu sürecin muhtelif aşamalarını tasvir etmektedir. Buradaki tasvir kelimenin tam manası ile ampirik bir tasvir olmayıp örnek olarak ampirik unsurlar da içeren metafizik bir tasvirdir ve bu hâli ile umran ilmini, insanın zorunluluğu ile iradesinin kast çerçevesinde birleştirmektedir. Kast, sürekli mevcut şeklinde tahakkuk eden mümkün, zorunluluk bir yönelişe matuftur. İnsanların birbiri ile dayanışma içinde olmaları bir zorunluluk olmakla birlikte, bunun tahakkuku mevcudat çerçevesinde ve mevcudun sağladığı imkân tasavvuruna bağlı olarak söz konusu olmaktadır. Bu çerçevede maksat veya maksut veya kast, olup bitene gâî illet çerçevesinde bir anlam ve düzen sağlamaktadır ki, bu düzen özü itibariyle daha iyiye yönelik olmasından dolayı ahlakîdir. Bu sebeple de irade ve ihtiyar ile doğrudan irtibatlı ve netice itibariyle de insan sorumluluğunu muhtelif aşamalarda kendisine verilen imkânlar çerçevesinde hem sağlamakta hem de anlaşılabilir kılmaktadır.

İbn Haldûn bundan sonra vaz’ üzerinde durmakta ve insanların tabii ve vaz’iden ibaret ikili bir düzen içerisinde yaşadıklarını ifade etmektedir. Bu ikili düzenden birincisi, kabaca tabiat düzeni -ki bunun bir parçasını bir anlamıyla asabiyet teşkil eder- ifade etmektedir. İkincisi ise dil ile dindir. Dil de din de genellikle vaz’ ile tanımlandıkları için burada vaz’ kavramı ayrıca önemlidir. Dil de din de nihaî olarak Yüce Allah’a racidir. İkisi de naklîdir. İkisi de insanı muktedir kılar.

Tabii düzeni aklî ilimler, vaz'î düzeni naklî ilimler inceler. Bu husus, ilimlerin bizzat kendilerinin birer vaz' olmasını engellemez. Burada ikinci bir vaz' söz konusudur. Bu sebeple onlar, insan fiillerinin teşkil ettiği ikinci varlık seviyesinin birer parçalarıdır. Bu varlık seviyesinin adı da umrandır. İlimler umranda ortaya çıkar ve umranı kendisine konu edinir. Umranın kendi kendine şuuru olarak nitelenebilir.

Bu çerçevede Pîrîzâde'nin tercümesinin İbn Haldûn'un eserinde kullandığı terimleri hemen hemen aynen kullanarak oluşturma imkânı olmasına rağmen, farklı kelimeler ve terimler içermekte olması oldukça manidardır ve bizim burada üzerinde duramayacağımız kadar esaslı bir fikrî ehemmiyeti haizdir. Burada sadece birkaç terime işaret ederek bunların incelenmesini başka bir vesileye bırakmak uygun olacaktır.

Pîrîzâde şöyle demektedir: “Fasl-ı sadisin ikinci faslı, hiref ve sanayi ve sair ‘havadis-i fi’liyye’nin fikr ile hasıl olduğu beyanındadır. Ma’lum ola ki tahte sakf-ı merfuu felekde vaki iş ‘bu âlem-i kevn-i fesad’ tavk-ı beşerden haric kudret-i bahire-i hakk ile mevcud ‘nice zevat-ı mahza ve a’yan-ı sırfa’ üzerine müştemil olub anasır-ı erbaa ve ondan tekevvün eden mevalid-i selase ki maden, ve nebat ve hayevandır. Bunların ‘cümlesi kudret-i ilahiyyenin taallukuyla’ hasıldır. Ve dahi ‘hayevandan sadır ef’al ve asar üzerine dahi müştemildir’ ki onlar insan ve hayevanın ‘kasd ve iradeleriyle’ ve Cenâb-ı Hakk’ın ‘onlarda halk ettiği kudret ve istitaat ile’ hasıldır. Ve bu ef’alin bazıları ‘muntazam’ ve mürettebdir ki ‘nev-i beşere mahsus olan ef’al ve a’maldir’.”²⁹

Burada kullanılan “âlem-i kevn-i fesâd”, “asar”, “irade”, “istitaat” ve “a’mal” terimleri İbn Haldûn’un kullanmadığı terimlerdir ve bunlar tercümeyle “ilave” edilmişlerdir. Sadece burada değil, bütün bir *Mukaddime* tercümesinde görülen ilavelerin tam olarak neye tekabül ettiğini ortaya koymak bu tebliğin sınırlarını aşar. Burada sadece şu kadarını söyleyebiliriz: Bu terimler klasik düşüncenin önemli terimleridir ve klasik Osmanlı eğitimi ve düşüncesinin yapıtaşları arasındadır.

Bu cümleleri aşağıdaki cümleler ile mukayese edebiliriz: “İki, üç ya da on yedi değil, tamamen tek bir dünyada yaşıyoruz. Şu an bildiğimiz kadarıyla, bu dünyanın en temel özellikleri fizik, kimya ve diğer tabii ilimler tarafından tasvir edildiği gibidir. Fakat açıkça fiziksel veya kimyasal olmayan fenomenlerin varlığı karşımıza çözülmesi gereken bir sorun (puzzle) olarak çıkmak-

²⁹ İbn Haldûn, *Terceme-i Mukaddime*, s. 504-5.

tadır. Mesela nasıl oluyor da anlamlı söz eylemleri veya şuur hâlleri böylesi fizikî bir dünyanın parçası olarak var olabiliyor? ... Nasıl oluyor da para, mülkiyet, evlilik, hükümet, seçimler, futbol oyunları, kokteyl partileri ve mahkemeler gibi unsurlardan oluşan objektif bir dünya, tamamen fizikî birimlerden oluşan güç alanlarından ibaret bir dünya içerisinde var olabiliyor ve nasıl oluyor da bizler gibi şuurlu biyolojik canlılar bir düzen içerisinde organize olabiliyor?”

Bu ikinci iktibas çağdaş bir yönüyle Kızılderili olan Amerikan filozofundan, John Searle'ün *Toplumsal Gerçekliğin İnşası* (Construction of Social Reality) isimli eserinden yapılmıştır.³⁰ Searle'ün sorduğu soru gayet açıktır: Toplum nasıl mümkündür? Searle'ün verdiği cevap kabaca bir “kurum” (institution) teorisi olarak nitelenebilir ve onun toplumu kabaca insanların “kurdıkları”/ettikleri bir düzen olarak kavradığını söyleyebiliriz. Bu teorinin teferuatını burada ele almak bizi amacımızdan uzaklaştıracaktır. Ancak onun bu teorisinin ilginç bir şekilde Teftâzânî'nin tezine yakın durduğunu ifade edebiliriz. Bu husus yine kendi başına bir konu olarak daha sonra üzerinde durulması gereken bir ciheti ortaya koymaktadır: Beyan (komünikasyon) esaslı bir toplumsal pratik, klasik kültür tarafından nasıl gerçekleştirilmiş ve nasıl olmuş da ilim, Batı'daki devlet ve kilisenin güç kullanarak sağladığını, güç kullanmadan sağlayabilmiştir? Bu soru, sadece Teftâzânî-Searle arasındaki bir mukayeseyi anlamlı kılan bir soru olmayıp gelecekte kurumsal zorbalıkların uzağında bir toplumsal düzenin imkânı tartışılırken ele alınması ve cevaplandırılması gereken aslî bir soru olarak durmaktadır.

3.4. Burada söz konusu olan, toplumun nasıl olup da mümkün olduğu sorusu ile irtibatlı olarak tek tip ve sadece bir tane cevabın verilmesinin yeterli olmadığı; bunu muhtelif şekillerde aşamalı olarak düşünmenin gerekli olmasıdır. Bunun ilk seviyesi, her şeyi Allah'ın kudretine raci kılmaktır ki, bu hususta zaten kimsenin bir itirazı olmaz (Burada bazı natüralistler, Allah yerine tabiat, zaman veya daha başka bir kavram diyebilirler; bu açıklamanın yapısı ile alakalı olmayıp içindeki bir unsur ile alakalıdır).

İkinci seviyede verilecek olan cevap, olup bitende bizim sorumluluğumuzu dikkate aldığımızda şekillenmektedir ki, burada her bir olup bitenin daha genel kurallar içerisinde; ama özgürlüğü ve sorumluluğu da muhafaza edecek

³⁰ John Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005).

bir şekilde cevaplamak olacaktır ki bunu muhtelif sosyal bilimler, hukuk ve ahlak yapmaya çalışmaktadır. Bu seviyede genel kural ile özel hâl arasında bir irtibat, bir denge aranmak zorundadır. Genel kural intersübjektifliğin, özel hâl ise özgürlüğün bir gereğidir ve bunların ikisi de bu seviyeyi önceleyen bir tür postülalardır. Bu çerçevede meseleyi tamamen tarihî olarak ele almak ve toplum ile ilgili meseleleri tarihe giderek ve tarihî sürece atıfla çözmek söz konusudur. Günümüzde hemen bütün sosyal ve manevi ilimlerin, aynı zamanda birer ilim tarihî olarak yapılmalarının başka bir anlamı yoktur. Bu durumu pozitivizm ile irtibatlı olarak düşündüğünüzde ve pozitif olanda dikkate alınması gerekenin, batı tarihi tecrübesi olduğunu söylediğinizde, mevcut durum ortaya çıkmaktadır. Bizim yaşadığımız şartlarda bunun görünüşü, en iyi ihtimalle, kendine oryantalist bir duruş olarak belirlemektedir (bütün dünyada, örneğin Fransa'da ... söylemi). Bu seviyedeki bakış şeklinde her bir din ve medeniyet mensubu, kendi hâlini merkeze alarak bir cihetten ilahî kudretin kendileri üzerinden nasıl tahakkuk ettiğini ortaya koymaya çalışacaktır ki, buna en güzel misali Hegel ve bunun üstü örtülü ve seküler bir şekilde bütün dünyaya takdim edildiği modernleşme teorileri teşkil etmektedir. İbn Haldûn ise bunu bir cihetten İslâm toplumu ve medeniyeti için yapmaktadır. Bu seviyeden baktığımızda İbn Haldûn'un İslâm tarihi merkezli bir açıklama modeli geliştirdiğini söyleyebiliriz.

Üçüncü seviyede karşımıza çıkan cevap, doğrudan doğruya var olması bakımından toplumu kendisine konu edinir. Bir toplum vardır ve "toplum var değil" değildir. Bu soru biraz Heidegger'in, "Niçin mevcut var, ama hiçlik değil?" (Warum Sein, aber nicht Nichts?) sorusuna analog olarak da düşünülebilir. Bu soru, bir taraftan varlığın ne olduğu ile ilgili bir soru olmakla birlikte, varlığın en genel kavram olması itibarıyla, tanımlanamaz olma tehlikesini içinde taşımaktadır. Ancak bu soru, aynı zamanda "varlığın anlamı" ile ilgili bir sorudur. "Niçin varlık vardır, ama hiçlik var değil?" sorusu, anlama yönelik bir sorudur ve bu soru, sadece Heidegger'in değil, hemen her insanın kendisi ile ilgili olarak sorduğu varoluşsal bir sorudur. Ontoloji, yani varlık ile ilgili soru -eğer sadece "fizik" olarak kalmak istemiyorsa- zorunlu olarak insanın kendi varlığının anlamı üzerinden varlık ile irtibatını aramasına yönelmek zorunda kalmaktadır (Max Scheler'in önemli kitaplarından birinin "İnsan ve kosmostaki yeri" olması bu yönden belirli bir önem arz etmektedir). Bu çerçevede insanın toplumsal bir varlık olması, "zoon politikon" veya medeniyetün bi't-tab" olması anlamında, birçok cihetten mesele hâline gelmektedir. Bu cihetleri, sadece empirik olarak olup biteni tasvir etmekle, ortaya koymak mümkün ol-

madığı için, soru ister istemez “mümkün”ün nasıl olup da gerçek olduğu noktasına yönelmekte; bu soru da mantık ve metafiziğin buluştuğu en önemli sorun olan modaliteler (varlık kipleri) sorununu işaret etmektedir (Burada belki Gelenbevi’yi hatırlamak lazım: *Risâletü'l-İmkân*’ı üzerinden).

İbn Haldûn’un toplumu metafiziğin terimleri ile ele alması, o hâlde ilk seviyede imkân, vücub, istihale ve mümteni kavramları çerçevesinde ele alması anlamına gelmektedir. İnsan, “zorunlu olarak” diğer insanlarla birlikte yaşar. İnsanların birlikte yaşaması, iradî bir şey değildir; insanlar istemek zorunda kalırlar. Yani insanların birlikte yaşamaları için önceden bir “antlaşma” sağlamaları, daha sonra bu anlaşmaya bağlı olarak işlerini düzenlemeleri, bir yakîn ifade etmeyen, çünkü yakîni bir önermede bulunması gereken kendiliğinden anlaşılabilirlik veya temellendirilmesini sağlayan ve kendisi yakîn ifade eden bir delili olmayan bir kurgudur. Kendisi bir içeriğe sahip olmadığı gibi, içeriği de, çok sayıda örneğini gördüğümüz gibi, arzuya bağlı olarak doldurulabilir. Şimdiye kadar yapılan, Batı tarihinin bütün insanlık adına yapılmış bir “antlaşma”yı temsil ettiği ve bu antlaşmanın muhtevasının Batı tarihine bakılarak bilinebileceği varsayımı idi ki, bunun doğru ve sırf pragmatik açıdan bile yeterli olmadığını bugün hepimiz biliyoruz.

İbn Haldûn’un burada dile getirdiği, insanın zorunlu olarak diğer insanlar ile birlikte yaşadığıdır. İnsanın varoluşunun imkânı, diğer insanlar ile birlikte yaşamasıdır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, söz konusu olanın Müslüman, Hristiyan, dinli, dinsiz, büyük, küçük, hasta, sıhhatli, kadın, erkek olmayıp insan türü olmasıdır. Yani insan türü, ancak hemcinsleri ile birlikte var olabilir. İşte İbn Haldûn’un (Mustafa Özel’in gayet veciz bir şekilde, “Birlikte olmazsak mahvoluruz, yok oluruz şuuru” olarak tanımladığı) asabiyeti yerleştirdiği yer burasıdır: Gazzâlî’nin güzel ifadesi ile insanın “mecburen istediği” ve olması gereken ile olanın özdeşleştiği an. Asabiyet, istenmesi varoluşun devamı açısından zorunlu olanın farkında olarak istemektir. Varoluşun esasına bağlı olarak da anlam ve içerik kazanmaktadır. Dar anlamı ile yakın akrabaların veya bir kabile mensuplarının birbirini gözetmesi ve bu anlamda dayanışma içerisinde bulunması bunun bir şekli olduğu gibi, haseb yoluyla kazanılmış yakınlıklar üzerinden bir dayanışma da bunun başka bir şeklidir. Bunların her biri, iradeyi öncelediği için, özü itibarıyla ahlakî bir değer taşımaz. Nefes almak gibi bir şeydir. Buna ahlakî bir boyut kazandıran, kendisi ile birlikte mesela bir “saadet” iddiasının dile getirilmesi ve bunun sadece varoluşsal bir zorunluluk olmadığı; bunun aynı zamanda ahlakî bir “vecibe” olduğu söylendiği zaman başlar. Ki buna İbn Haldûn kabaca aklî siyaset demektedir.

Bunun mümkün olduğunu ve insanların belli ölçüde hayatlarını devam ettirmenin ötesine, bu siyaset yoluyla geçtiklerini ifade etmektedir. Sadece insanların varlıklarını devam ettirmesini değil, bunun ötesinde, günümüzün dili ile konuşacak olursak, reflexif bir şekilde normatif bazı taleplere bu yaşama şeklini esas olarak kabul etmek ve bunu genel geçer bir nizam hâline getirmenin adı mülktür. Mülk bugün kabaca “ulus devlet”e tekabül edebilir. Buraya İbn Haldûn’un bir cümlesini hemen ekleyebiliriz: Allah emrini mülk ile tamamlar. Bunu birileri, özellikle biraz Hegel tanımış birileri, İbn Haldûn’un Hegel gibi “devlet”e ilahî bir araç konumu verdiği şeklinde anlamaya meyyal olabilirler. Bu çerçevede ulus devlet, insanların kendi iradeleri ile teşkil ettikleri bir birlikte yaşama kipi olmayıp insanların birlikte yaşamalarının zorunlu neticesi olarak ortaya çıkan, gayri iradî bir netice olarak kabul edilebilir. Böyle olunca da bütün söylenenlerin aksine mülk, eğer kendi kendisini rasyonelleştiremiyorsa o zaman devam edemez demektir ki, bu sürecin nasıl işlediğini incelemek için özellikle Batı tarihine bakmak yeterlidir.

Ancak İbn Haldûn’un tarihin nihaî amacı olarak mülkü görmediğini söyleyebiliriz. Mülk herhangi bir dinden bağımsız olarak mümkün olmakla birlikte, ahlakî ilkelere bağlı olmak zorundadır. Mülk içinde ahlakî ilkelerin tahakkuk etmesini İbn Haldûn “hilâlü’l-hayr” olarak nitelemektedir. Ancak İbn Haldûn için mülk, tarihin nihaî amacı olamaz. Tarihin nihaî amacı, onun birden fazla boyutta anlaşılması gereken daha farklı bir sözü, “Allah, emrini hilafet ile tamamlar” sözünü de dikkate aldığımızda, belirginleşmektedir. İbn Haldûn bunu söylerken açık bir şekilde İslâm tarihine bakarak konuşmaktadır. Ancak burada İslâm tarihini dar anlamı ile değil geniş anlamı ile düşünmek ve bir tür peygamberler tarihi olarak anlamak da mümkündür. Bu durum özellikle onun insanın yeryüzündeki varlığının anlamını, umran ortaya çıkarmak, yani yeryüzünü mamur etmek olarak tasrih ettiğini düşündüğümüzde daha da belirgin bir hâl almaktadır. Bu husus kendisini Kur’ân-ı Kerîm’de yaygın olarak kullanılan “salah” ve “fesad” tefrikinde göstermekte; salah, ilahî hidayete tabi veya uygun olanı, dolayısı ile mevcudu muhafaza ederek onu kemale doğru taşıyan fiillerin sıfatı olurken, fesad tam da bunun aksini ifade etmektedir. İbn Haldûn yeryüzünün imarı derken tam da bunu dile getirmektedir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, insanın yeryüzünde bulunuşu, onun içinde bulunduğu zorunluluk halinin ötesine geçip mecburen iştirak etmek zorunda kaldığı şartlar karşısında, kendisine özgürleşme imkânı sağlayan din ile mümkündür. Din, burada İslâmiyet, insanı iradî bir tercih mecburiyetinde bıraktığı için, insanın, içinde yaşadığı ve bir şekilde karşı karşıya kaldığı -is-

terseniz buna “içine atıldığı” diyebilirsiniz- şartlar karşısında özgürleşme imkânı olarak ortaya çıkmaktadır. Zaten İbn Haldûn'un diğer bütün asabiyet şekillerinden daha güçlü ve kuşatıcı olarak nitelediği peygamber davetini, aynı zamanda diğerlerinden ahlakî açıdan daha üstün tutması, insanı iradesini kullanmaya zorlaması sebebiyledir. Dinin aslî önermelerinin ihbarî olmayıp inşaî olması da tam buna tekabül etmektedir.

Bu tavrı dikkatlice inceleyecek olursak, niçin farklı dinlerin mevcudiyetini tanımanın, insanların aslî tercihleri olarak teslim etmek ve onları din değiştirmeye zorlamamanın Müslümanlar için akîdevî bir mesele olduğunu anlayabiliriz. Bu bize, Müslüman olarak mesela, ulus devletin daha üst bir birimde, mesela Avrupa Birliği benzeri bir oluşum içerisine girmesi durumunda, başka inançlara ve dinlere mensup insanlar ile, onların aslî tercihlerine saygı duyarakla birlikte, kendi inançlarına bağlı bir şekilde birlikte yaşam imkânını düşünmemizi sağlayabilmektedir. Ancak Batı Avrupa'nın buna hazır olup olmadığından emin olmak için elimizde yeterince veri yoktur. Şunu söyleyebiliriz: Avrupa'nın yakın ve uzak geçmişi, Müslümanları kendi özgün kimlikleri ile tanıma ve kabul etme konusunda yaşanan zorlukların örnekleri ile doludur. Aksi durumlar ya “mecburen” veya “geçici” durumlarda söz konusu olabilir. Günümüzde Müslümanların Hristiyan kültürünün etkin olduğu Batı toplumlarında kalıcı olma ihtimallerinin onları ne kadar kaygılandığına ve oralarda gerçekleşen muhtelif süreçlere bakacak olursak, Avrupa Birliği'nin yakın gelecekte mesela Türkiye için hakiki bir alternatif olup olmadığı hususunu yeniden ve ciddi bir şekilde düşünmek gerektiğini söyleyebiliriz.

İbn Haldûn'un tavrının bugün niçin önemli bir hâle geldiğini burada kısaca şu şekilde ifade edebiliriz. Hobbes'un ve daha sonra bütün Batı düşüncesinin özünü teşkil eden soverenite anlayışı ve bunu sürekli bir düşman üzerinden sağlamaları, ilginç bir şekilde soğuk savaş denilen bir dönemin bitmesinden sonra Müslümanları ve bütün dünyayı ilgilendiren bir tezle, medeniyetler çatışması tezi ile, yeniden gündeme gelmiştir. İbn Haldûn'un yaklaşımının en önemli özelliği, bir toplum metafiziği olması hasebiyle bir düşmanı öngörmemesi ve olup bitenin bir “kader” içerisinde cereyan ettiğinin farkında olarak, olup bitenin bu kaderin tahakkukundan başka bir şey olmadığını kavramaktan ibaret olduğunu ifade etmiş olmasıdır. Mülk veya devlet, İbn Haldûn için ikinci bir varlık seviyesidir. Ancak bu varlık seviyesi, dar anlamı ile ve epeyce keyfî bir şekilde belirlenmiş olan “tabii hukuk” veya tamamen belirli güç odaklarının tasarrufuna açık bir teşri faaliyetini araçsallaştırmayı engelleyen ve bir başka cihetten insanı ve insanın yaptıklarını mutlak-

laştırmayıp ait olduğu varlık seviyesi içinde tutarak bu çerçevede ahlakî bir düzen içinde yaşamayı mümkün kılan bir çerçevenin sağlanmasını, varlığın kemale erdirilmesi olarak nihâî amaç hâline getiren bir bakışı ihtiva etmektedir. Bu bakış varlıkla irtibatı koparmaksızın, yani insanı varlığın bir parçası olarak kabul ederek onun ortaya çıkardığı her şeyi, bu bir tahakküm meselesi olarak değil, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak ve bu anlamda sadece bir "vekilin" sahip olduğu hak ve sorumluluklar içerisinde düşünmeyi mümkün kılmaktadır.

Bu cihetten özellikle onun hâkimiyetten çok, -belki bu nokta yeterince anlaşılmış değildir- dayanışmayı vurgulamış olması ve bu dayanışmayı da kademe kademe, halka halka keşfetmesi nihâî olarak bir dünya barışı fikrinin de rasyonel esasının nerede aranması gerektiği konusunda bir fikir vermektedir. Günümüzde özellikle Avrupa Birliği çerçevesinde yapılan tartışmalarda, klasik "düşman" fikrini Müslümanları işaret ederek ihya etme faaliyetlerinin oldukça yaygın olması, Hobbess ve onun devamını teşkil eden düşünme şeklinin oldukça etkin olduğunu; ancak bu yaklaşım şeklinin, soverenite açısından belki gerçekçi bir tarafının bulunmakla birlikte, günümüzde artık bu tarafının epeyce aşınması ile birlikte ortaya çıkan ve adına postmodern denilen tavrın ciddi bir tartışma ile değil, güvenlik gerekçesi ile kesilmesinin bir çözüm olmaktan çok, daha da fazla derinleşen bir kriz alameti olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Avrupa'nın yükselişi, zannedildiği gibi veya bugün takdim edilmeye çalışıldığı gibi, İslâm ve Müslüman düşmanlığının bir neticesi olmayıp Müslümanlarla girilen ve çoğu zaman müspet olan ilişkilerin de bir neticesidir. Bugün bunun unutulurak bütün entelektüel faaliyetini güvenlik üzerine yoğunlaştırmış olan bir Batı'nın, sadece muhtelif cihetlerden kendisini savunmaya yönelmesi, daha doğrusu kendisini tehdit altında görüp/göstererek koruyucu tedbirler adı altında kendisini Irak ve Afganistan gibi ülkelerde "savunması" ve bu savunmayı da, mesela 19. yüzyılın aksine, ahlakî ve varoluşsal bir üstünlük inancı ile değil (bilim, tefekkür ve sosyal düzen alanlarında örnek olma), saldırgan bir şekilde ve zecrî bir şekilde yapmaya yönelmesi, sıkıntıları derinleştirmekten başka bir işe yaramayacaktır.

İbn Haldûn'un insanın özgürlüğünü sorumluluğu ile birleştiren düşüncesi, bunun bir metafizik olarak dile getirilebileceğinin önemli bir örneğini vermektedir. Zannedildiği gibi İbn Haldûn'un düşüncesi kitaplarda kalmamıştır; aksine özellikle Osmanlı döneminde, İbn Haldûn'un da ait olduğu Mâverâünnehir düşünce geleneğinin etkin olduğu bir "nizam-ı âlem" gerçekleştirilmiştir. Bu nizamın temel ilkesi, düşmanlık veya tahakküm olmayıp adalet ve da-

yanışmadır. Bu dayanışma kendisini çok çeşitli alanlarda olduğu gibi, sosyal alanlarda vakıf kurumları ile ilim ve eğitim alanında, dil ve mantık esaslı bir rasyonalite ile, bunu da bir ilim hâline getirerek muhtelif seviyelerde tedrisin bir parçası, hatta bir sohbet ve müzakere ahlakı olarak sürdüren yegâne örnek olarak göstermektedir.

Tahakküm ilkesinin düşmanlık ile irtibatlandırılması ve her şeyin bu amaçlar çerçevesinde ele alınması, insanlığın son durumu olamaz, olmamalıdır. Bu çerçevede İbn Haldûn ve ait olduğu Mâverâünnehir düşünce geleneği, pratik örnekleri ile yeniden keşfedilmeyi beklemektedir.

4. Sonuç Yerine

İbn Haldûn'un toplum metafiziği, en azından iki seviyeli ve iki aşamalı bir düşünceyi mümkün kılmaktadır. Bunlardan birincisi insanın birliğinden hareketle, tarihî-toplumsal varlık alanının insan fiilleri olduğunu tespit etmesi; bu çerçevede, toplumsal düzenin tahakkuku için insan olmaktan başka bir şartın gerekli olmadığını ifade etmesidir.

İkinci olarak ise, insanların bu anlamda sadece insanlık ile iktifa etmelerini eksik kabul etmekte; bu çerçevede insanın kendisini ahlakî kemale yöneltmesi ile irtibatlı olarak dinin -burada din denildiğinde İslâm kastedilmektedir- insanın kemale ulaşması için zorunlu olduğunu ve insanların fiillerindeki ahlakî kemalin, onların aralarındaki teavüne de farklı bir boyut kattığını ifade etmesidir.

İbn Haldûn'un toplum metafiziği, insan olmak bakımından insanların din, dil, ırk farkını önceleyen bir şekilde, aralarında ortak hayat alanının mümkün olduğunu ve bunun bütün insanlar için kabul edilebilir ve bunu sağlayacak kadar genel bir şekilde ifade edilmesi kaydı ile, geçerli olarak kabul edilecek bir düzen şeklinde gerçekleşebilir olduğunu göstermektedir. Bu hâliyle gelecekte tahakkuk edebilir bir birlikte yaşama şekli, muhtelif din ve hayat şekillerinin birinin diğerine sistematik tahakkümünü ortadan kaldıran bir hayat tarzı olarak kabul edilebileceği için, insanların insan olarak birbiri ile dayanışması, dil ve din öncesi makul bir aşama olarak tespit edildikten sonra, toplumu oluşturan muhtelif dil ve din mensuplarının kendi dinlerinin gereğini yerine getirmeleri ve aralarında belki "hayırlarda yarışma" anlamında bir rekabetin söz konusu olabildiği bir birlikte yaşama şekli olarak düşünülebilir bir hâle gelmektedir.