

İbn Haldûn'un Habitusu'na İbn Haldûncu Bir Ziyaret: et-Ta'rîf'teki Sosyal, Siyasî ve Fikrî Koşullar

Kamuran GÖKDAĞ¹

Öz

İbn Haldûn'un "insan alışkanlıklarının çocuğudur" ilkesi tek bir kavram halinde yeniden ifade edilecek olursa, muhtemelen bunun en güçlü adayı habitus kavramı olacaktır. Habitus, öznenin varoluşuna dâhil olan sosyal, siyasî, kültürel, fikrî ve ekonomik arka planların pratik ilişkilerde belli bir yatkinliğe dönüşen toplamını tarif etmek için kullanılan bir kavramdır. Bu kavrayış, İbn Haldûn'un, öznenin alışkanlıklarını, pratik ilişkilerin içinden geçen ama onları hem aşan hem de önceleyen kökleşmiş tarihsel yatkinlikler bütünlüğü olarak geniş ve ilişkisel bir bağlamdaki kavrayışıyla büyük oranda örtüşür. Daha özet bir biçimde ifade edilirse, bu perspektiflerin ortak noktası, onların özneye nesne payı nesneye de özne payı vermeleridir. Yine de bu bakışın söz konusu kavram ve ilke aracılığıyla özellikle öne çıkarmak istediği pay, öznedeki nesne veya koşul payıdır. Peki, böyle bir kavrayışa sahip bir düşünür olarak İbn Haldûn'un bizatihî kendi yatkinliklerindeki nesne veya koşul payı nedir? Onun pratik ve teorik yatkinliklerindeki özne payı ile nesne payı arasındaki ilişkiler hangi ölçüde işlevseldir? İşte bu sorulara özellikle de ilk soruya bir cevap arayışında olan bu makale, İbn Haldûn'un ait olduğu sosyal, siyasî ve fikrî koşulların, yani kökleşmiş tarihsel sermayelerin onun yatkinliklerindeki payını araştırmaktadır. Bununla birlikte makale, daha ikincil bir kaygı olarak, ikinci soruya da bir cevap oluşturmaya çalışmaktadır. Böylece, bir taraftan daha çok bir oto-analiz olarak et-Ta'rîf'teki bilgiler aracılığıyla söz konusu koşulların İbn Haldûn'un alışkanlıklarındaki veya habitusundaki izlerini ortaya çıkarmaya çalışırken, diğer taraftan onun bu şekilde açıklanan yatkinlikleri ile asabiyet, mülk, hasep, nesep ve kuşaklar gibi Mukaddime'de geliştirilen teoriler arasındaki ilişkiyi kaba haliyle şeffaflaştırmaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldûn, alışkanlıklar, habitus, et-Ta'rîf, koşullar, oto-analiz.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, kamurangokdag@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-1753-6496.

A Khaldûnian Revisiting to Ibn Khaldûn's Habitus: Social, Political and Intellectual Conditions in *al-Ta'rîf*

Abstract

If Ibn Khaldûn's theory of "man is the child of his habits" is restated into a single concept, most probably the strongest candidate for it will be habitus. Habitus is a concept used by Pierre Bourdieu to describe the sum of the social, political, intellectual and economic backgrounds involved in the existence of the subject, which transforms into a certain disposition in practical relations. This comprehension largely overlaps with Ibn Khaldûn's understanding of the habits of the subject in a relational context as the established unity of historical dispositions that pass through the habits of the subject but both overcome and precede them. To put it more briefly, the common point of these viewpoints is that they take into account the object share in the subject and the subject share in the object. However, the part that this view would especially like to emphasize by means of this concept and theory is the object share in the subject. Then, what is the object share of Ibn Khaldûn's own dispositions as a thinker with such understanding? To what extent are functional the relations between subject share and object share in Ibn Khaldûn's practical and theoretical dispositions? In order to find an answer to these questions, especially the first, this essay investigates how much of Ibn Khaldûn's dispositions are embedded in the social, political, and intellectual contexts to which he belongs. However, as a more secondary concern, the essay attempts to provide an answer to the second question as well. In this way, on the one hand, the article aims to reveal the traces of these conditions in Ibn Khaldûn's habits or habitus through the knowledge given by himself in *al-Ta'rîf*, and on the other, it aims to make visible the relationship between his predispositions and theories developed in *The Muqaddimah* such as mulk, asabiyyah, lineage and generations.

Keywords: Ibn Khaldûn, habits, habitus, *al-Ta'rîf*, conditions, auto-analysis.

Extended Abstract

This essay focuses on ibn Khaldûn not as a subject of the social, cultural and political theories developed in *The Muqaddimah*, but as an object of these theories. In accordance with this goal, the essay attempts to reveal the social, political and intellectual conditions that are included in Ibn Khaldûn's habitus based on his autobiography named *al-Ta'rîf*. As historical backgrounds, the decisive effect of habits on human beings is conceptualized by Ibn Khaldûn in the form the principle "Man is the child of his habits". If this Khaldûnian principle is to be restated as a single concept, presumably the strongest candidate for it will be the concept of habitus. Habitus is a concept that describes the sum of the social, political, cultural, intellectual and economic backgrounds included in the existence of subjects or individuals, which turn into a certain disposition in their practical relations. This conception largely overlaps with Ibn Khaldûn's understanding of the habits of the subject as an deeprooted unity of

dispositions. These habits extend into a broad and relational context that passes through the practical relations of the subject but both transcends and precedes them. To put it more briefly, the common point of these viewpoints is that they take into account the object share in the subject and the subject share in the object. However, the part that this view would especially like to emphasize by means of this concept and theory is the object share in the subject. Then, what is the object share of Ibn Khaldūn's own dispositions as a thinker with such understanding? To what extent are functional the relations between subject share and object share in Ibn Khaldūn's practical and theoretical dispositions? In order to find an answer to these questions, especially the first, this essay investigates how much of Ibn Khaldūn's dispositions are embedded in the social, political, and intellectual contexts to which he belongs. However, as a more secondary concern, the essay attempts to provide an answer to the second question as well. In this way, on the one hand, the article aims to reveal the traces of these conditions in Ibn Khaldūn's habits or habitus through the knowledge given by himself in *al-Ta'rif*, and on the other, it aims to make visible the relationship between his predispositions and theories such as *mulk*, *asabiyyah*, lineage and generations. However, since Ibn Khaldūn's life is an intricate whole in terms of social, political and intellectual circumstances, this article attempts to look at each field from within or in the company of others, rather than disconnected from each other. It's possible that autobiographical materials would be seen as inappropriate resources for carrying out this endeavor. Indeed, autobiographies are often criticized on the grounds that either the deception of a fiction built around its subjectivity or for failing to sufficiently disclose their objectivity. But, Ibn Khaldūn's autobiography is capable of responding to these two types of criticism at the same time. It neither has deceptive subjectivity nor does it conceal its own subjectivity. In other words, it simultaneously shows its subjectivity and managed to make this subjectivity the object of objective circumstances in a pretentious and non-deceptive way. Because, Ibn Khaldūn is one of the few thinkers who can do an auto-intellectual analysis, auto-political analysis and auto-social analysis at the same time, one that accompanies the other, in a method in that is rarely found in the history of thought. Ibn Khaldūn's autobiography, accompanied by an auto-analysis that objectifies himself, provides the reader with a successful weaving that brings together various conditions, especially in a triangle where politics, science, social affiliations are all active at the same time. This objective-conditional approach is so effective that reading the autobiography forces the reader to immerse himself in a highly conditional unity. In other words, *al-Ta'rif* not only reveals the life story of Ibn Khaldūn, but also very well reveals the power relations of the period, the political, scientific and social capitals of the people involved in power. All of this makes it possible for the reader to understand an objective-conditional viewpoint by encouraging them to see all facets of problems that include many realms and relationships. However, pointing out the conditions that are more or less influential in the rooted habits of a thinker like Ibn Khaldūn does not mean to code him with an absolute locality. Since, habitus is an objective reality that is constructive in similar ways for every theory and thinker, and

therefore there is no other theory or thinker outside it. In this sense every thinker and theory is the child of his own habitus. Hence, habits that combine objectivity and subjectivity in their own structure work as a principle of both resemblances and differences. Therefore, this article should not be seen in a problematic tendency in Ibn Khaldûn's literature to localize some of his theories developed in *The Muqaddimah*, making them specific to a certain locality. On the contrary, it shows that the habitus of Ibn Khaldûn made it possible for him to be one of the thinkers who best grasped the objective processes and principles in socio-political change.

Giriş

Bir düşünürün hayat hikâyesini onunla ilgili belli bir kronolojinin ötesine geçerek başta sosyal, siyasî ve fikrî olmak üzere kişinin ait olduğu koşullar bakımından; yani, söz konusu düşünürün düşünsel varoluş tarzına dâhil öznel ve nesnel koşullar bakımından ortaya koymak kolay bir iş değildir. Düşünürün fikirlerinin anlaşılmasında hayatî bir öneme sahip olan bu koşulların anlaşılmasındaki zorluk; bir taraftan araştırmacının, dolayısıyla okuyucunun ait olduğu öznel koşulları askıya alarak araştırdığı kişinin koşullarına yerleşebilmesindeki güçlkle ilişkilidir, diğer taraftan ise araştırmacının kendisiyle araştırmaya konu aldığı düşünür arasında sürekliliğini koruyan nesnel koşulları ayırt edebilmesindeki güçlkle ilişkilidir. Bu zorluğu nispeten aşmanın imkânını veren araçların başında hiç kuşkusuz *otobiyografiler* gelir. Çünkü *otobiyografiler* bu anlamda -müellifinin nesnel olabilme ya da kendisini de nesneleştirebilme becerisine göre değişse de- genellikle okuyucunun işini son derece kolaylaştırır. Ancak bu kolaylık, araştırmaya konu olan düşünürün sadece hayat hikâyesi hakkında güvenilir bazı rakamlar veya tarihler ya da onunla ilgili bir takım yer veya kişi isimleri kronolojisinin rahatlıkla oluşturulmasına ilişkin bir kolaylık olarak anlaşılmalıdır. Aynı şekilde *otobiyografilerin* faydası da onların, yalnızca söz konusu kronolojiye, ilgili olduğu kişilerin hayat hikâyesi hakkında sağladığı ilk elden güvenilir bir bilgiyle kaynaklık etmesi şeklinde de anlaşılmalıdır. Çünkü *otobiyografiler* bunlara ilave olarak, bir düşünürün içinde teneffüs ettiği ilmî çevrenin, düşünce ve yazım pratiklerine eşlik eden ilkelerin ya da belli araçlarla bir alanda ve tarzda yazmasını sağlayan başlıca sosyal, siyasî ve fikrî koşulların daha iyi kavranmasını sağlayacak bir içeriği de -örtük ya da açık bir şekilde- taşırlar. Başka bir ifadeyle, müellifinin becerisine dayalı olarak *otobiyografilerin* en esaslı faydası, onların, özellikle kendisini nesneleştiren bir *oto-analiz* rehberliğinde bir tür *oto-ilmîanalizi*, *oto-politikanalizi* ve Pierre Bourdieu'nun ifadesiyle, *oto-sosyoanalizi* de yapmalarında aranmalıdır (Bourdieu, 2012: 11). Ancak taşıdıkları bu muhtemel içerikler veya analizler sayesinde *otobiyografiler*, her ne kadar yukarıda söz konusu edilen zorluğu aşmayı bir ölçüye kadar kolaylaştırırsa da; diğer taraftan bu zorluğun aşılması olduğuna ilişkin bir düşünce onun farklı bir formda varlığını sürdürmesine olanak verir. Yani söz konusu zorluğun aşıldığına ilişkin bir düşünce -her zaman beraberinde- biri müellifin kendisiyle ya da *otobiyografi* yazım türüyle ilişkili, diğeri ise okuyucuyla ilişkili olmak üzere çift yönlü bir *risk* taşır ya da bu *riske* dönüşür. Bu riskin *otobiyografi* yazım türüyle ilişkili boyutu, müellifin, ürünü olduğu koşullar içinde kendisini nesneleştirememesi ve böylece okuyucusunu yalnızca kendisine özgü öznel-koşullu bir perspektifin içine terk etmesidir. Okuyucuyla ilişkili boyutu ise, onun, bir tür *oto-ilmîanalizini*, *oto-politikanalizini* ve *oto-sosyoanaliz* eşliğinde müellifin hayatını deşifre etmeden onu yalnızca görünürdeki belli koşullara, rakamlara, yer ve kişi isimlerine hapsedmesidir. Peki, bunların İbn Haldûn'la ya da onun *otobiyografisiyle* ilişkisi nedir?

Pierre Bourdieu -her ne kadar İbn Haldûn'la ilgili olmasa da- kendi özneliği etrafında kurulan bir kurgudaki aldatıcı ve yapmacık karakteri gerekçe göstererek

otobiyografilerden nefret ettiğini söyler (Bourdieu, 2012: 11). Rosenthal ve Câbîrî ise tam aksine kendi özneliğini yeterince ifşa etmediği gerekçesiyle İbn Haldûn otobiyografisini eleştirme eğilimindedirler (el-Câbîrî, 2001: 37; Rosenthal, 1958: Xxxi-xxxii). Oysa İbn Haldûn otobiyografisi, her iki tür eleştiriye aynı anda cevap verebilecek niteliktedir. O ne Bourdieu'nun eleştirdiği gibi aldatıcı bir özneliğe sahiptir ne de Rosenthal ve Câbîrî'nin ima ettikleri gibi kendi özneliğini gizler. Başka bir ifadeyle, o hem kendi özneliğini yapmacık ve aldatıcılıktan uzak bir tarzda serimler hem de bu özneliği nesnel koşulların nesnesi haline getirmeyi başarır. İbn Haldûn, kendi düşünsel varoluşuna dâhil koşulların izlerini göstererek yukarıda söz konusu edilen zorluklarla yüzleşmeyi -özellikle de otobiyografi yazım türü ve müellifile ilişkili olanlar- büyük oranda başarabilen ve düşünce tarihinde örneği çok bulunmayan bir yöntem ve tarzda aynı anda biri diğerine eşlik eden hem bir oto-ilmîanalizi hem oto-politikanalizi hem de oto-sosyoanalizi yapabilen ender düşünürlerden birisidir. Kendisini nesneleştiren bir oto-analiz eşliğinde İbn Haldûn'un otobiyografisi, özellikle iktidar veya siyasetin, ilim veya ulemânın, sosyal ilişkiler veya sosyal aidiyetlerin aynı anda etkili olduğu bir üçgende farklı koşulları bir araya getiren başarılı bir örgüyü okuyucusuna sunar. Nesnel-koşullu bu örgü o kadar başarılıdır ki okuyucu bu üçgenin herhangi bir sacayağını merkeze alarak otobiyografiyi okuduğunda bile zorunlu olarak kendisini çok koşullu bir bütünün içinde bulur. Bir başka ifadeyle, okuyucu otobiyografiyi okuduğunda, sadece İbn Haldûn'un hayat hikâyesini değil, aynı zamanda dönemin iktidar ilişkilerini, iktidara dâhil olan kişilerin ilmî ve sosyal sermayelerini, iktidar ve ilim arasındaki ilişkilerle birlikte her birinin kendi iç ilişkilerini, sosyal aidiyetleri ve bu aidiyetlere dâhil kodlar ile koşulları ve bütün bunların biraradanlığından ortaya çıkan görünümleri de öğrenir. Örnek olarak İbn Haldûn ister siyasî, ister idarî, ister ilmî görevleri bakımından olsun, isterse yalnızca kültürel bir kimliğe sahip olmak bakımından olsun, otobiyografiye konu olan hemen hemen tüm isimleri bir taraftan okudukları dersler, uzman oldukları alanlar ile bunun nedenleri, hocaları, öğrencileri, üstlendikleri ilmî vazifeler bakımından; diğer taraftan dâhil oldukları sosyal ilişki ağları, iktidarla ilişkileri, siyasî görevleri, mensup oldukları coğrafi bölge, aile tarihleri ve öne çıkan özellikleri bakımından da inceler. Bütün bunlar ise okuyucunun, çoklu bağıntılar ve boyutlar içine yerleşen meseleleri bütün yönleriyle görmesini sağlayarak nesnel-koşullu bir perspektifi yakalamasını kolaylaştırır. Bu durumu bir imkân olarak gören bu çalışmada, İbn Haldûn'un kendi otobiyografisinde verdiği bilgilerden yola çıkarak onun hayatı, atif yapılan üç alan perspektifinden ele alınmaktadır. Bununla birlikte ilmî, siyasî ve sosyal koşulları bakımından İbn Haldûn'un hayatının girift bir bütün olduğunun farkında olan bu makale, söz konusu alanları birbirinden kopuk olarak değil, aksine her bir alana diğerlerinin içinden veya onların eşliğinde bakmayı deniyor.

İbn Haldûn'un Asabiyeti I: Künyesine ya da Aidiyetlerine İçkin Koşullar

İbn Haldûn, *Mukaddime*'de *neseb* ile *hasep* arasında bir ayırım yapar: *Neseb*, yayılabildiği kadar geriye yayılabilen bir üst-bütünlük iken; *hasep* ise bu bütünlüğün içindeki bir *kolun*, sosyal ve siyasî ilişkilere nüfuz edebilen etkin bir güce dönüşmesidir (İbn Haldûn, 1981: II, 493). Onun *Mukaddime*'deki bu teorik perspektifi ile *et-Tâ'rîf*'de ailesine dair verdiği bilgiler birlikte düşünüldüğünde, İbn Haldûn'un kendi *nesebi*, yani üst-asabiyeti Hadramut'a; *hasebi*, yani alt-asabiyeti ise Endülüs'e kadar geri götürülebilir. Çünkü geriye yayılabilmesi bakımından onun *nesebi* ya da üst-asabiyeti Hadramut'a, bu *nesebin* sosyo-politik ilişkilerde etkin ve nüfuz edici bir güce dönüşmesi bakımından *hasebi* ya da alt-asabiyeti ise Endülüs/İşbiliye'ye kadar gider. Bu sebeple, İbn Haldûn'un İşbiliye aidiyetini vurgulayarak otobiyografisine başlamasının asıl sebebi, ailesinin siyasî ve sosyal ilişkilerdeki nüfuzu bakımdan bir *hasebe* dönüştüğü yerin Endülüs/İşbiliye olmasıyla oldukça yakından ilişkilidir. Nitekim ailenin "Haldûn" lakabını alma sebebi ve süreci de bu durumu destekler. Çünkü "Haldûn" lakabı, ailesine veya alt-asabiyetine liderlik ederek Yemen'in Hadramut bölgesinden Endülüs'ün İşbiliye şehrine göç eden ilk dedesi Hâlid b. Osman'ın buradaki cesareti, kahramanlığı ve sosyo-politik ilişkilerdeki etkinliği sayesinde bir saygı ifadesi olarak "Haldûn" şeklinde anılması ve onun soyundan gelenlere de "Benî Haldûn" denilmesindedir. Bu bağlamda 5/11. yüzyıl Endülüs tarihçilerinden İbn Hayyân el-Kurtûbî'nin belirttiğine göre "Haldûnoğulları şimdiye kadar İşbiliye'de şan ve şöhretin son noktasına kadar ulaşmış, ailenin önde gelenleri ise sürekli olarak hem siyasî yönetim halkalarında hem de etkin ilmî konumlarda bulunmaya devam etmişlerdir" (el-Husrî, 1953: 47). Dönemin koşulları, coğrafyası ve genel karakteristiğinin de bir gereği olarak Haldûnoğulların bu nüfuzu, bazen Endülüs Emevî halifesinin İşbiliye emirinden destek alarak başka ailelerle rekabet etmesi, bazen başka ailelerle ittifak ederek bizzat emire karşı harekete geçmesi, bazen de emire destek vererek² Müslüman olmayan gruplara karşı mücadele etmesi biçiminde görünür olur. Hatta Endülüs Emevî halifeliğinin İşbiliye emirine karşı çeşitli isyanlara karışan aile kısa bir süreliğine de olsa İşbiliye'nin yönetimini ele geçirirler (İbn Haldûn, 2004: 30-31). Böylece sosyo-politik ilişkilerde etkin bir *hasep* olarak İşbiliye'de görünür olmaya başlayan Haldûnoğulları, siyasî, idarî ve ilmî bazı görevler üstlenen önemli şahsiyetler çıkarak buranın tarihinde önemli bir nüfuz edinirler. İbn Haldûn'un bizzat kendisinin verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre onun ailesi hem Endülüs Emevî Devleti'ne hem de onlardan sonra gelen Murâbitlar ve Müvahhidler dönemine tanıklık ederler. Her üç dönemde de ailenin gerek siyasî yönetime dâhil olmak gerek ise bu yönetime karşı olmak bakımından oldukça etkin bir güç oldukları görülür.

Ancak İbn Haldûn'un, bu gerekçeyle, *hasebi* ya da alt-asabiyeti bakımından ailesinin kökeninin İşbiliye'ye dayandığını belirterek otobiyografisine başlaması ve

² Örnek olarak İbn Haldûn'un bu konuda bize aktardıklarının benzerini dönemin tarihçisi İbn Hayyân'ın eserinde görebiliriz. Bkz (İbn Hayyân, 2006: 132).

böylece işbiliye aidiyetini öncelmesi onun üst-asabiyeti olan Hadramîliği hiçbir şekilde sosyo-politik ilişkilerde kullanmadığı anlamına gelmemelidir. Örnek olarak İbn Haldûn'un *Mukaddime*'nin girişinde bizzat kendisinin kullandığı künye -gerek kendisi gerekse müstensihler tarafından zamanla künyesine birçok aidiyet ilave edilmiş olmakla birlikte- Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn *el-Hadramî* şeklindedir. Her ne kadar ilk bakışta bu durumun sebebi olarak onun üst-asabiyeti olan Hadramîliğin daha çok işlevsel olabileceği Tunus'ta *Mukaddime*'yi tamamladığı ve burada bir nüshasını Sultan'a arz ettiği şeklinde koşullu bir gerekçe akıllara gelse de, aslında bunun gerçek sebebi görünenden daha kapsamlıdır. Bu durumun en önemli gerekçesi, İbn Haldûn'un asabiyetinin bir *hasep* olarak görünür olmaya başladığı Endülüs ile onun doğup büyüdüğü yer olan Mağrib ve İfrikiye'yi kodlayan siyasî ve sosyal koşulların benzerliği, hatta bu kodların çoğu zaman örtüşmesidir. Başka bir ifadeyle, söz konusu tarihlerde sırasıyla etkin hanedanlar olarak öne çıkan Emevîler, Murabıtlar, Muvahhidler, Hafsîler ya da Ahmerîler'in Endülüs ve Mağrib'deki sosyo-politik ilişkileri benzer şekillerde kodlamasıdır. İki bölge arasında gerçekleşen siyasî ve sosyal ittifaklar, rekabetler ve geçişkenlikler de dikkate alındığında, Haldûnoğulları için Hadramîliğin her iki bölgede de karşılığı olan bir üst-aidiyeti oluşturduğu kabul edilebilir.³ Nitekim İbn İzârî gibi dönemin tarihçileri, Haldûnoğullarının henüz Endülüs'te yaşadığı dönemde buradaki sosyo-politik rekabet ve mücadele alanlarında Hadramîliğin üst-asabiyeti olan Yemenîliğin etkin bir taraf oluşturduğunu, dolayısıyla onun alt-asabiyetlerinden birisi olan Hadramîliğin burada söz konusu mücadele alanına etkin bir şekilde katıldığını kaydederler. Örnek olarak, İbn İzârî, bazen Sultan'a karşı isyanlarda oluşan ittifakların bir tarafı olmaları bakımından bazen ise Mudâr kökenli sultanlar tarafından dışlanmaları bakımından, yani ya Mudârlıların karşısında ya da yanında yer alan etkin bir asabiyet olarak "Yemeniler/Yemeniyyîn"den söz eder (İbn İzârî, 2013: 73-74). Esasında bu rekabetin kökleri, en genel haliyle ifade edersek, Arap yarımadasındaki üst-asabiyetler olan Kuzey Arabistan ile Güney Arabistan ya da Mudârlılar ile Yemenliler veya Kaysîler ile Kelbîler arasındaki çatışma ve mücadelenin bir şekilde Endülüs'e de taşınmasına dayanır. Sonraki dönemlerde ise bu üst-asabiyetler Endülüs'ün kendi koşullarına özgü rekabet alanlarında daha alt-asabiyetler arasına yerleşerek Mağrib'e geri taşınır. Aynı şekilde Hadramîliğin Mağrib'de de -her ne kadar kimi zaman Yemenîlik ya da Kelbîlik gibi daha üst-asabiyetlerin bir uzantısı olarak ortaya çıksa da- sosyal ve siyasal bir karşılığa sahip olduğunu öğrenebiliyoruz. Hatta bu işlevselliği bizzat İbn Haldûn'un hayatından öğrenmek de mümkündür. Çünkü İbn Haldûn gerek kendisinin gerekse ailesinin çeşitli dönemlerde el-Hadramî kökenli olduğundan dolayı bazı kişi veya asabiyetlerle yakın destek ilişkileri kurduğunu bizzat bildirir (İbn Haldûn, 2004: 53-55).

³ Kaynaklar Mağrib'den Endülüs'e taşınan asabiyetler içinde güçlü üst bir asabiyet olan Yemenîliğin en önemli alt-asabiyetlerinden biri olarak Hadramîliğe ve onun Endülüs'teki karşılığına işaret ederler. Örnek olarak bkz. (İbnü'l-Hatîb, 2003: 377; İbnü'l-Kâdî, 1974: 410).

Buna karşılık hayatının son yirmi dört yılını Mısır ve çevresinde geçiren İbn Haldûn'un künyesi ya Mısır'daki çağdaşları ve meslektaşları arasında olduğu gibi daha çok onun doğum yerine ve bölgesine işaret eden *el-Mağribî* ve *et-Tûnisî* şeklinde ya da Mısır sultanı Berkûk'un Tunus sultanı Ebû Abbas'a yazdığı mektuptaki tercihinde olduğu gibi sadece onun mezhep aidiyetine işaret eden *el-Mâlikî*⁴ şeklinde veya onun Şam'da meşhur Tatar komutan Timur'a tanıtılırken yapılan tercihte olduğu gibi hem doğum bölgesine hem de mezhebine işaret eden *el-Mağribî* ve *el-Mâlikî* şeklinde kullanılır (İbn Haldûn, 2004: 289). Dolayısıyla, -her ne kadar Sehavî gibi bazı tarihçiler onun künyesine *el-Kâhirî*'yi de ilave etseler de (es-Sehavî, t.y.: 145)- İbn Haldûn yukarıdaki örneklerde olduğu gibi hem Mısır'da hem de Şam'da ne nesebi bakımından herhangi bir tarihe sahiptir ne de buraların tarihinde ailesine nispet edilebilecek işlevsel bir *hasebi* vardır. Hatta İbn Haldûn'un *asabiyet*, *nesep* ve *hasep* gibi kavramlar üzerinden *Mukaddime*'de geliştirdiği teorilerin kesişen bağlamında -ki bu bağlam, bir kişinin ailesinin siyasî, sosyal, kültürel ve fikrî başarılarını gösterme arzusunda birleşen bir psikolojidir- bu durumun onun otobiyografisini Mağrib veya Endülüs'te değil de Mısırdaki yazmasında etkili olan sebeplerden biri olduğu bile iddia edilebilir. Yani bu kavramların ortak bağlamında kesişen bir psikolojiyi İbn Haldûn'a yaşatan yer, onun bir *asabiyetten* yoksun olduğu Mısır olmuştur. Bu anlamda İbn Haldûn, ailesinin ilmî, siyasî ya da sosyal olarak ne pratik bir karşılığa ne de herhangi bir tarihi kalıntıya sahip olduğu Mısırdaki yaşadığı dönemde -zorunlu olarak dâhil olduğu rekabet alanlarında- adeta sosyo-politik köklerini de göstermek isteyen bir psikolojiyle kendisini savunmak ister. Çünkü bu dönemde, bir taraftan özellikle öğrencilerinden oluşan bir hayran kitlesinin varlığını, diğer taraftan ise ağırlıklı olarak meslektaşlarının oluşturduğu onu sevmeyen veya ona engel olmaya çalışan bir kitlenin varlığını bizzat bildirir. Dolayısıyla otobiyografisini bu tarzda kaleme alarak hem sevenlerine hem de sevmeyenlerine bir tür sosyo-politik köken belgesi göstermek istemiş gibidir.

Bu sebeple Câbîrî eksik bir gerekçeyle doğru bir kavramsallaştırma yapar: *et-Ta'rîf* [bir] nefis-i müdafaadır (el-Câbîrî, 2001: 35). Câbîrî, İbn Haldûn'un *et-Ta'rîf*'i yazma gerekçesini, Mısır'da ilmî alanın öznelere olan ulemâyla -özellikle fukahâyla- rekabeti neticesinde onun ilmî birikimini veya arka planını gösterme arzusuna bağlar. Yani, ona göre İbn Haldûn *et-Ta'rîf*'i Mısır fukahâsı karşındaki ilmî birikimini göstermek amacıyla bir tür oto-savunma olarak kaleme almıştır (el-Câbîrî, 2001: 37). Ancak İbn Haldûn'un Mısır'daki konumu ve burada içinde rekabet ettiği alanlar ve koşullar dikkate alındığında onun sadece bu amaçla *et-Ta'rîf*'i yazmasının yeterli bir gerekçe olduğunu söylemek çok zordur. Çünkü İbn Haldûn'un ilmî birikimi onu, başta Ezher gibi dönemin en önemli eğitim kurumlarında müderrislik olmak üzere, kadılık ve başkadılık gibi çeşitli mevkilere zaten taşıyarak onun bu anlamda gerek dönemin ilmî gerekse siyasî otoriteleri tarafından genel bir kabul gördüğünü gösterir. Hatta bu mevkilere -özellikle başkadılık görevine- birkaç kez geldiği

4 Sultan Berkûk söz konusu mektupta İbn Haldûn'un künyesini "Abdurrahman bin Haldûn el-Mâlikî" şeklinde kullanır. Bkz. (İbn Haldûn, 2004: 203).

dikkate alındığında İbn Haldûn'un ilmî birikiminin yeterliliğine ilişkin söz konusu genel kabulün pekiştiği, böylece onun vazgeçilmesi oldukça zor bir şahsiyet olduğu bile görülebilir. Başka bir ifadeyle, onun, dönemin önemli ilmî mevkilerine tekraren gelmesi yalnızca ulemânın rekabetinden kaynaklı hızlı bir değişimi göstermez, bununla birlikte İbn Haldûn'un vazgeçilmezliğini de gösterir. Bütün bunlara ilave olarak, İbn Haldûn Mısır'a gelmeden önce onun ilmî şöhreti zaten Mısır'a kadar ulaşmıştır. Ancak her ne kadar onun ilmî şöhreti kendisinden önce buraya ulaşmış olsa da Mısır'a yerleştikten sonra zamanla özellikle siyasî, sosyal ve ilmî rekabetlerde sadece kişiye dayalı bir şöhretin yetmediğini anlar. Bu sebeple, İbn Haldûn'un Mısır'daki bu rekabet alanlarına dâhil olabilmek ya da en azından bu alanlardaki varlığını sürdürebilmek veya kendisine yönelen saldırıları bertaraf edebilmek için göstermek ihtiyacında olduğu şey, onun ilmî birikimi değildir. Çünkü Mısırlıların daha çok el-Mağribî ve et-Tûnisî gibi belirli bir genelliğin içinde erittikleri ve böylece İbn Haldûn'u ifşa etmek zorunda bıraktıkları şey, onun asabiyeti, nesebi ve hasebiydi. Dolayısıyla İbn Haldûn'un Mısır'da savunmak zorunda olduğu şey, onun tam da burada yoksun olduğu şey, yani asabiyeti veya siyasî sermayesidir. Her ne kadar *et-Ta'rîf*'te ilmî sermayesine de geniş yer vermişse de, en azından onu bu eseri yazmaya iten en önemli amil, kendisinin Mısır'da etkin bir asabiyetten yoksun olmasıdır. Bu sebeple, daha çok siyasî sermayesini beyan eden bir psikolojiyle yazılan *et-Ta'rîf*, bir tür siyasî savunma olarak değerlendirilmelidir. O halde, İbn Haldûn'un el-İşbilî künyesini öncelemesinin sebebi, yukarıda yapılan analizden de rahatlıkla anlaşılabilir gibi, Haldûnoğullarının bir hasep olarak siyasî görünürlük kazanma ya da pratik ilişkilere siyasî bir güç olarak nüfuz etme sürecinin; başka bir ifadeyle, onların alt-asabiyet ve hasep sahibi bir aile olarak rekabet alanlarına etkin bir şekilde katılma sürecinin Endülüs'teki tarihleriyle başlamasıdır.

İbn Haldûn'un Asabiyeti II: Haldûnoğullarının Sosyo-Politik Sermayesi

Haldûnoğullarının bu siyasî nüfuzu, yalnızca Müslümanların egemenliğinin Endülüs'te Fransa'nın sınırlarına kadar ulaşması sürecine yaptığı önemli katkılarla sınırlı değildir. Bununla birlikte aile, bu egemenliğin zamanla geri çekilmesinin önemli sebeplerinden biri olan iç-siyasî rekabet alanlarında da etkin bir taraf olarak yer alır. Bu çözülme sürecinin sonunda Endülüs, genel olarak Haçlıların desteğindeki İspanyolların egemenliğine girer ve Müslümanların daha önce Fransa'ya kadar ulaşan egemenlik sınırları da zamanla daralarak güneybatıdaki küçük bir bölgeden oluşan Gırnata çevresine sıkışıp kalır. Bu, aynı zamanda bir güç olarak söz konusu sürece dâhil olan üst veya *alt* asabiyetlerin gayelerinin, yani yoğunlaştıkları mülk nesnesinin de değişmesine sebep olur. Dolayısıyla, tüm alt ve üst asabiyetlerin bir toplamda birleşerek gaye edindikleri mülk nesnesinin sınırları değiştiği için çatışma ve rekabet alanının yoğunlaşma noktasında da bir kayma meydana gelir. Buna paralel bir şekilde oluşumun merkez noktasında siyasî temsiliyet kazanan tüm asabiyetlerin egemenlik iddiaları da gittikçe daralarak dâhil

olunan yeni oluşuma göre yeniden şekillenir. Asabiyetlerin yönelimleri eşliğinde değişken bir karakter edinen bu mülk nesnesi sebebiyle, Endülüs örneğinde olduğu gibi üst-asabiyetlerden alt-asabiyetlere doğru sürekli bir küçülme oluşur. Böylece çözülme sürecinde, siyasî iktidarın temsiliyeti, Endülüs'teki üst-asabiyetlerden Mağrib'deki alt-asabiyetlere doğru kayar. Başka bir ifadeyle, asabiyetlerin bakışlarıyla mülk nesnesini genişleten bir güç olarak dinin, -Endülüs Emevîleri (711-1031), Murabıtlar (1054-1137) ve Muvahhidler (1120-1269) gibi-belirleyici olduğu göreceli üst-asabiyetler, giderek yerini bu nesneye yönelik bakışları daraltan -Merînîler, Hafsîler ve Abdülvâdîler gibi- kabile veya kan bağlarının daha çok etkin olduğu alt-asabiyetlere bırakır. Buna göre, bu, asabiyetlerin mülk arayışına ilişkin bakışlarının ya da gayelerinin dıştan içe doğru kaydığı bir çözülme sürecidir.

İbn Haldûn, Haldûnoğullarının da aktif bir taraf olarak yer aldığı bu çözülme sürecindeki rekabetlerin, -hem zaman hem de mekân bakımından bir uzantısı mahiyetinde olan- Mağrib'e taşınan koşullarının en önemli aktörlerden biridir. Başka bir ifadeyle, İbn Haldûn'un hem içine doğduğu ve şahit olduğu koşullar hem de -kuşaklar teorisindeki perspektifi bağlamında- onun doğrudan temas ederek alışkanlıklarını devraldığı kuşağın tanıklık ettiği koşullar; Endülüs'teki bu iç-siyasî çözülme ve rekabetin devamı olan Mağrib'deki koşullardır.⁵ Bu dönemde bölgenin iktidar konumlarındaki değişimler, -Endülüs ve Mağrib arasındaki sosyo-politik geçişkenlikler aracılığıyla- çoğunlukla birbirine eşlik ederek ya beylikler ya kendisine özgü şehir-devletleri ya da kabile yönetimleri arasındaki dengeler bağlamına konumlanır. Endülüs ve Mağrib'deki göreceli son üst-asabiyet olan Muvahhidlerin çözülmesiyle birlikte bölgede oluşan rekabet ve çatışma alanlarının temel aktörleri olarak Fas'ta Merînî, Tilimsan'da Abdülvâdî ve Tunus'ta ise Hafsî asabiyetleri iktidar konumlarına yerleşirler. Burada her biri hem karşı bir egemenlik alanı olarak diğerleriyle hem de kendi iç ve alt-asabiyetleriyle rekabet halinde olan bu asabiyetlerin özneliğinde Mağrib tam bir çatışma alanıdır. Bu sebeple, -İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de bir oluşuma rakip unsurlar olarak katılan aidiyetlerin, unsurların ya da asabiyetlerin her birinin kendisine özgü egemenlik alanını kurma ya da genişletmenin bağlamını açıklığa kavuşturmak üzere kullandığı "mizaç teorisi" dikkate alındığında- Mağrib'in istikrarlı bir *mizacından* söz etmek pek mümkün değildir. Çünkü Mağrib'deki bu oluşuma katılan rakip unsurlar olarak Abdülvâdîler, Merînîler ve Hafsîler arasında aşağı yukarı bir denklik söz konusu olduğundan, bölgede, kendisinden önceki Murabıtlar ve Muvahhidler dönemindekine benzer göreceli bir üst-asabiyet, bakış ve siyasî birlik oluşmaz. Hiç kuşkusuz, bölgenin mizacındaki rekabetin bu şekilde dibe çekilerek kendi oluşumuna katılan alt-unsurlar ya da alt-asabiyetler arasında yeniden

5 Endülüs'ün büyük oranda kaybedilmesiyle birlikte Müslümanlar ağırlıklı olarak öncelikle Mağrîbe, -özellikle de Tunus ve Fas'a- göç ederler. Buradan önce bugün Fas sınırlarında yer alan Sebte'ye oradan da Tunus'a göç eden aileler arasında Haldûnoğulları da vardır. İbn Haldûn, ailenin bu göç tarihini tam olarak vermese de on üçüncü yüzyılın ortalarında olduğunu belirtir (İbn Haldûn, 2004: 27).

kurulmasında, Endülüs'ün psikolojik olarak tamamen kaybedilmesinin -her ne kadar coğrafi olarak küçük bir bölgesi hala kalmışsa da- önemli bir etkisi vardır. Endülüs'ün bu şekilde coğrafi olarak kâhir ekseriyetle, ancak psikolojik olarak tümünden kaybı, sadece asabiyet bakışlarının dıştan içe yönelmesine, böylece rekabet alanlarını Mağrib'deki alt-asabiyetler arasına yerleştirip onu yeniden kurmakla kalmaz, bununla birlikte söz konusu alt-asabiyetlerin gayesi olan mülkün nesnesini de kalıcı olarak dönüştürmüştür. Endülüs'ün kaybedilmesiyle oluşan bu psikolojik boşluk anlaşılmadan ne alt-asabiyetlerin rekabetleriyle meydana gelen yeni mizaçtaki denkleğin koşulları ne de bu rekabetlerdeki göreceli değişimlerin imkânları, yönelimleri ve sınırları doğru bir şekilde anlaşılabilir. Çünkü Müslümanların yönetiminde bulunan bir Endülüs'ün yalnızca varlığı bile Mağrib'deki her bir alt-asabiyetin, -hepsinin dâhil olduğu- bir üst-asabiyetin ortak amacına katılarak kendi sınırlarını aşmasına imkân verir. Böylece Endülüs'ün varlığıyla birlikte hem dış hem de iç olmak üzere çift yönlü bir bakışla ilişkili ortak amaçla ilişkilenen tüm alt-asabiyetler, onun yokluğuyla dış bakışını tamamen kaybeder. Bu durum ise asabiyetlerin bakışlarını, içi dış olarak kurmayı gaye edinen daraltılmış bir mülk nesnesine yöneltir. Dolayısıyla, Mağrib'deki bütün alt-asabiyetlerin bir toplamda kesişen dışa bakışıyla veya onların bu şekilde biriken desteğiyle ancak var olabilen Endülüs'ün çözülme süreci ile onu haçlı seferlerine ya da ön-haçlı seferleri desteğindeki İspanyollara karşı savunan üst-asabiyetin parçalanma süreci birbirine eşlik ederler.⁶

Bu süreçte söz konusu dışa bakışın kesişimindeki toplamla gerçekleşen üst-asabiyetin parçalandığının en açık göstergelerinden birisi, hem Endülüs Gırnata'sı çevresindeki küçük bir bölgeye sıkışıp kalan Nasrîler veya Ahmerîlerin Mağrib'deki asabiyetlerle çatışmalarında hem de Mağrib'deki rekabetin rakip tarafları Abdolvâdî, Merînî ve Hafsî asabiyetlerinin bizatihî birbiriyle çatışmalarında kimi zaman İspanyolların desteğini almaları veya en azından böyle bir arayışa girmeleridir. Hâlbuki her biri, bir üst üst-asabiyet olarak, içerdiği tüm asabiyetlerin bakışlarını bir toplamda bir araya getirerek onları ortak bir mülk nesnesine yönelten Emeviler, Murâbitlar ve Muvahhidler döneminde durum bunun tam aksinedir. Bu dönemlerde de alt-asabiyetler arasında doğası gereği bir rekabet olmakla birlikte yine de İspanyollara karşı her biri kendi alt-asabiyetinin sınırlarını aşıp üst-asabiyette katılarak bir meydan okumanın amaç, imkân ve koşullarına sahiptiler. Yani Endülüs'te başlayıp Mağrib'de devam eden bu çözülme sürecinde rekabet alanlarına ve mülk nesnesine yönelik bakışlar şu şekilde ters yüz olmuştur: İspanyollara karşı kendi sosyo-politik ve sosyo-psikolojik sınırlarını, yani içe bakışını aşarak tüm alt-asabiyetlerin bir dışa bakışa veya üst-asabiyete dâhil yönelimleriyle oluşan mülk nesnesi; İspanyolların desteği arayışındaki alt-asabiyetlerin kendi içe bakışına sıkışarak diğerlerinden ayrışan yönelimleriyle oluşan mülk nesnesine dönüşür. Dolayısıyla burada yeni veya farklı olan şey, söz konusu alt-asabiyetler arasındaki rekabetler değil -çünkü tüm oluşumlarda içe bakışla gerçekleşen bu tarz

⁶ Bir asabiyetin içe bakışı ile dışa bakışı arasındaki ilişkinin analizi için bkz. (Gökdağ, 2019: 215-219).

rekabetler her zaman vardır- aksine bu alt-asabiyetleri ortak bir amaçta biraraya getiren *dışa bakışın* yok olmasıyla, *için dış* yerine kurularak onu kapatmasıdır. Özetle, Endülüs'ün kaybedilmesi ile onu Endülüs olarak var eden alt-asabiyetlerin toplamında(n) oluşan *dışa bakışın* ya da üst-asabiyetin yok olma süreçleri tam olarak birbirleriyle örtüşür.

Bu durumun çok iyi farkında olan İbn Haldûn, *Mukaddime* adlı eserinde Endülüs'teki üst-asabiyetin ya da Endülüs asabiyetinin yok olduğunu özellikle belirterek çok kararlı bir şekilde bu süreci Muvahhidler dönemine de -özellikle onların ikinci dönemine- teşmil eder. Onun bu farkındalığı, Muvahhidler dönemi Endülüslü filozof İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Kitâbü'l-hatâbe* (Retorik) isimli eserini şerh ederken *asabiyet* ve *haseb* konusundaki perspektifine yönelttiği eleştiri üzerinden rahatlıkla okunabilir. Çünkü ona İbn Rüşd, *asabiyeti* ve *hasebi* unutmuş bir dönemde yetiştiğinden, bu konuda doğru bir değerlendirme yapamamıştır (İbn Haldûn, 1981: II, 493).⁷ Onun bu eleştirisini, özellikle Endülüs asabiyetine ilişkin bir eleştiri olarak anlamak gerekir. Bu anlamda, İbn Haldûn'un, çözülmeyi Muvahhidler döneminden başlatması dikkate alındığında, onun *kuşaklar teorisini* Endülüs asabiyesi üzerinden şu şekilde açıklamak mümkündür: Endülüs Emevîleri dönemi bu asabiyeyi kuran kurucu/birinci (bânf) kuşak, ona dolaylı bir kurucu olarak katılan Murâbitlar dönemi ikinci (mübâşir) kuşak, onları taklit edici olarak Muvahhidler dönemi üçüncü (mukallid) kuşak ve son olarak onların bir kalıntısı olarak Endülüs'teki Nasrîler ile Mağrib'deki Abdülvâdîler, Hafsîler ve Merînîler ise yıkıcı dördüncü (hâdim) kuşak şeklinde anlaşılabilir. İbn Haldûn'un teorisinde üçüncü, yani mukallid kuşağın, -Endülüs örneğinde Muvahhidler'in- çözülme sürecindeki yıkıcı payı dikkate alındığında onun neden çözülmeyi Muvahhidler döneminden başlattığı da daha rahat anlaşılabilir. Bununla birlikte söz konusu asabiyetlerden her birisi, Mağrib'de oluşan yeni rekabet alanlarında -tıpkı Haldûnoğullarının da burada yaptığı gibi- Endülüs, özellikle de Muvahhidlerin tecrübesini siyasî bir sermaye olarak *içe bakışlarına* taşırlar. Çünkü bu asabiyetlerin ataları, genellikle ya Endülüs'te valilik ve komutanlık gibi çok önemli bürokratik ve askerî görevlerde bulunmuşlar ya da Endülüs'teki yönetici asabiyetlere doğrudan veya dolaylı bir şekilde mensuptular.

İşte Mağrib'e taşınan Haldûnoğulları da bu yönetici asabiyetlerin devralmaya çalıştığı Endülüs siyasî sermayesi ve tecrübesine görmezden gelinemeyecek kadar dâhil ve ortaktır. Bu sebeple Haldûnoğulları, Muvahhidlerin devamı iddiasıyla Mağrib'deki iktidar konumlarına yerleşen bu asabiyetlerin bir kez daha vazgeçilmezi olurlar. Bununla birlikte Haldûnoğulları bazı yönetici asabiyetlerle -özellikle de Hafsîler'le- daha yakın bir ilişkiye sahiptir. Çünkü onlar, bu ağdaki mevcut siyasî sermayelerine ilave olarak, Hafsîler'le evlilik aracılığıyla - yine Endülüs'e kadar geri giden- bir akrabalık ilişkisine de sahiptirler.⁸ İki aile

7 İbn Rüşd'ün İbn Haldûn tarafından alıntılanan bu görüşü için bkz. (İbn Rüşd, 1968: 74). Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. (Gökdağ, 2019: 133-137).

8 Haldûnoğullarıyla Hafsîler arasında gerçekleşen bu akrabalık ilişkisi, İbn Haldûn'un ata yurdu olarak bahsettiği İşbiliye'de gerçekleşir. Muvahhidlerin Endülüs'ü Murâbitlardan aldığı dönemde Muvahhid ordularındaki önde gelen

arasında bu tarz bir akrabalık ilişkisiyle oluşan ittifak ve bağlılık, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de "asabiyet hükmünde" (İbn Haldûn, 1981: II, 487) ya da bir tür asabiyet olarak sosyo-politik ilişkilerde etkin bir rol verdiği *hilfin*, yani ittifak biçiminin bir örneğidir.⁹ Bu sebeple Haldûnoğulları, sosyo-politik ilişkilerinde, gerektiğinde Hafsî asabiyetinden güç devşirme ya da onların asabiyetine katılma imkânına da sahiptirler. İki asabiyet arasında oluşan bu ittifak ilişkisinin de katkısıyla Haldûnoğullarının -İbn Haldûn'un bir asabiyetin hem oluşumunu hem de çözülmesini dayandırdığı iki temel unsur olan- *iktidarını* ve *iktisadını* sürekli olarak diri tutar. Nitekim Haldûnoğulları, yönetici asabiyet olan Hafsîler'in yönetiminde hem oldukça önemli siyasî-ıdarî görevlere gelirler hem de önemli ekonomik imtiyazlar elde ederler.

Ancak Mağrib'de oluşan bu istikrarsız koşullar ailede de siyasete karşı bir tereddüt hali meydana getirir. Başka bir ifadeyle, siyasî çözüme süreciyle oluşan istikrarsız koşullarda İbn Haldûn ailesinin de -istikrarsız ve kararsız bir biçimde de olsa- giderek siyasetten uzak durmaya eğilimli olduğu görülmektedir. Bu şekilde büyük dedelerden babaya doğru ilerleyen süreç aynı zamanda siyasetten ilme doğru kayan kararsız bir süreci de temsil eder. Siyasetten çekilmeye ilişkin ailede oluşan bu kararsız eğilim, İbn Haldûn'un şahsına ulaştığında ise artık tam bir gerilime dönüşür. İbn Haldûn, ailesini öne çıkaran iki temel özellik, yani ilim - özellikle bürokratik ilim- ve siyaset sarkacındaki gerilimi, hayatı boyunca hissederek. Her ne kadar Haldûnoğullarının siyasî ve sosyal sermayeleri ile dönemin öne çıkan iktidar asabiyetleriyle geliştirdikleri tarihsel ilişkileri çoğu zaman müsaade etmese de siyasetten çekilmeye ilişkin bu kararsızlığı en kararlı bir şekilde aşabilen kişi, hiç kuşkusuz, İbn Haldûn'un babası Muhammed Ebûbekir'dir. Muhammed Ebûbekir, kendi babasının aksine, hiçbir şekilde siyasî ve bürokratik görevler almayıp dönemin koşul ve imkânlarının müsaade ettiği ölçüde siyasetten uzaklaşarak kendisini ilmi çalışmalara verir. İbn Haldûn'un *et-Ta'rîf*'te babası hakkında çok daha az bilgi vermesinin sebebi, belki de babasının siyaset ve ilim sarkacının ilim tarafına kayan bu tercihiyle ilişkilidir.¹⁰ Baba ve dede rolleri bu sarkacın ayrı uçlarında

Hafsî komutanlardan biri olan Şeyh Ebû Hafs, İsbiliye'ye vali olur. Bundan sonra valilik görevini sırasıyla oğlu Abdulvâhid ve onun oğlu Ebû Zekerîya üstlenir. Ebû Zekerîya, Haldûnoğullarından birisiyle evlenir ve evlendiği bu kişi Hafsîler'in ondan sonra siyasette etkin olan soyunun annesi olarak bilinir. Bu sebeple İbn Haldûn, söz konusu kişinin "halifelerin annesi" (ümmü'l-hulefâ) olarak anıldığını belirtir (İbn Haldûn, 2004: 33). Daha sonra iki aile arasındaki evlilikler çoğalır ve aralarındaki karşılıklı destek ilişkileri sonraki kuşaklar arasında da aynen sürdürülür.

9 İki asabiyet arasındaki bu ortak sosyo-politik sermayenin söz konusu asabiyetlerin mensuplarında oluşturduğu bağlılık ve ittifak yakınlıklarının, İbn Haldûn'un bizatihi kendi hayatında da canlı bir karşılığı vardır. Hatta rekabet alanındaki diğer asabiyetler de bu asabiyetlerin birbirine yönelik yakınlıklarının farkındadırlar. Bunun bir örneği, Merîni sultanı Ebu'l-İnan'ın İbn Haldûn ile Bicaye şehrinin Hafsî eski emiri Muhammed arasında gelişen yakın dostluk ilişkisini, onların mensup oldukları asabiyetlerin sosyo-politik ortak sermayeleriyle ilişkilendirerek, o esnada kendi kâtipliği ve mühürdarlığı görevini yürüten İbn Haldûn'u tutuklatıp hapse attırmasıdır. İbn Haldûn'un açıkça belirttiği şekilde sultan, bu dostluğun tarihsel arkaplanından, yani iki asabiyet arasındaki sosyo-politik sermayenin gücünden endişelenir (İbn Haldûn, 2004: 72-73, 93-94). Diğer bir örnek ise İbn Haldûn'un bizatihi kendi evliliğidir. Onun evliliğinde de tıpkı atalarının evliliklerinde genellikle görüldüğü gibi, tehdidin nereden ve nereye yöneldiğine bağlı olarak, birini diğerine dâhil eden Hafsîler'le Haldûnoğulları arasındaki ortak sermaye etkili olur. Çünkü İbn Haldûn Merînîler'in toprağında ama Hafsî bir komutanın kızıyla evlenir (İbn Haldûn, 2004: 82). Bağlılık ve ittifak ile asabiyet arasındaki ilişkinin analizi için bkz. (Gökdağ, 2019: 137-159).

10 Bu durum, Câbirî'nin söylediğinin aksine, İbn Haldûn'un *et-Ta'rîf*'i ilmi arkaplanını göstermek için değil, siyasî arkaplanını göstermek için yazdığı şeklindeki iddiamızı destekler niteliktedir. Aksi takdirde İbn Haldûn özellikle

dururlar. Her ikisinin tecrübesiyle de doğrudan temas halinde olan İbn Haldûn ise hayatı boyunca adeta “baba mı yoksa dede mi” sorusunun eşliğinde ilerleyen bir gerilimi veya ikilemi yaşar. Bu nedenle, onun kimi zaman bu sarkacın ilim ucuna kimi zaman ise siyaset ucuna yerleştiği ve hayatında bu iki ucun birkaç kez yer değiştirdiği de dikkate alındığında, her ne kadar ilk bakışta İbn Haldûn’un bu gerilimi hayatı boyunca aşamadığı izlenimi oluşsa da -ki bu izlenim büyük bir oranda haklıdır- söz konusu gerilim İbn Haldûn’un şahsında *siyasî ilim* veya *ilm-i siyaset* şeklinde kendisine özgü bir senteze dönüşür. İbn Haldûn’un bu gerilimi aşmak için bilinçli bir çözüm arayışıyla bu senteze ulaştığını iddia etmek elbette mümkün değildir. Fakat kendisi farkında olsun ya da olmasın, söz konusu gerilim onun şahsında bu şekilde kendisine özgü bir senteze veya anlama kavuşur.

İbn Haldûn’un Habitusu I: Ait Olduğu Sosyo-Politik Koşulların Özneliği

İbn Haldûn’u bu senteze ulaştıracak hem fikrî hem de fiziksel yolculuk, 1347’de Tunus’u ele geçiren Merînî sultanı Ebu’l-Hasan’ın kendisiyle birlikte buraya getirdiği ilim adamlarıyla tanışması ve bundan bir yıl sonra meydana gelen bir olayla başlar. Bu olay, tıpkı bugünlerde tecrübe ettiğimiz covid-19 salgını gibi- İbn Haldûn’un, 1348’de meydana gelen vebâ salgınında anne-babası, birçok akrabası ve bazı hocalarını kaybetmesidir (İbn Tagrîberdî, 1993: VII, 208). Diğer taraftan Tunus’a gelen ilim adamlarından vebâdan sağ kurtulanların bir kısmının hemen, İbn Haldûn’un en fazla etkilendiği isimlerden biri olan el-Âbillî gibi diğer bir kısmının ise iki veya üç yıl içinde buradan ayrılıp Merînîler’in başkenti olan Fes’e giderler. Bu olay, İbn Haldûn’un hem ilmî hayatında hem de siyasî hayatındaki temel dönüm noktasıdır. Özellikle anne-babasını kaybetmesi, henüz on altı yaşında olan İbn Haldûn’un yer ve mekân aidiyetini büyük ölçüde zayıflatır. Bununla birlikte bir arzuya, yani ilim arzusuyla yöneldiği alanın öznelerinin de başka yerlere taşınması, kelimenin tam anlamıyla İbn Haldûn’u bir yolcuya dönüştürür. Koşulların kendisini bu şekilde zorlamasıyla bir *yolcuya* dönüşen İbn Haldûn’un bu yolculuktaki rehberliğini, öncelikle, onun söz konusu ilmî çevrede kazandığı *ilim arzusu* olarak üstlenecektir. Ancak onun rehberliğini üstlenen ilim arzusu, başta dönemin ilim ve siyaset arasındaki ilişkiler olmak üzere kurduğu yakın temasların da etkisiyle İbn Haldûn’un hep *siyasî uğraklarda* konaklamasını sağlar. İlim ve siyaset sarkacının zıt uçlarında duran baba ile dedenin rolleri ise söz konusu konaklarda ona sürekli eşlik ettiğinden, İbn Haldûn, bu gerilimle her seferinde bir kez daha yüzleşmek zorunda kalır. Böylece hiçbir konakta kalıcı olamayan İbn Haldûn, sürekli kaçış yolunu arayan bir *yolcu* olarak kalır. Kendi ifadesiyle “henüz bıyıkları terleyen toy bir delikanlıyken” (İbn Haldûn, 2004: 67), yani bizatihî İbn Haldûn olarak henüz bir

dönemin önde gelen âlimlerinden el-Âbillî’nin -ki İbn Haldûn ona genişçe bir yer ayırdığı gibi her fırsatta ona hayranlık duyduğunu belirtmekten geri duymaz- çok yakın dostu olan babasının ilmî faaliyetlerine daha fazla yer ayırması gerekirdi. Hatta *et-Ta’rîf* ile *Mukaddime* karşılaştırıldığında -Câbirî’nin iddiasının aksine- bazı endişelerden dolayı İbn Haldûn’un ilmî arkaplanını tamamen ifşa etmediği, onun bu konuda özellikle felsefî ilimlere ilişkin eğitimi örtülü bir dilin içine gizleme ihtiyacını hissettiği iddia edilebilir.

sermayeye sahip değilken yine de ailenin siyasî ve ilmî sermayesi eşliğinde bu yolculuktaki uğraklarda büyük bir ilgi ve destek görür.

İbn Haldûn'un bu kaçış yolculuğunda onun ilim arzusu, siyaseti tamamen araçsallaştırır. Başka bir ifadeyle, kendisinde ilim arzusunun egemen olduğu bu yolculuğun ilk yarısında, bir şekilde kabul etmek zorunda kaldığı siyasî görevleri, ilme ve ulemâya ulaşmanın yalnızca birer aracı olarak görür. Ancak İbn Haldûn'un bu yolculuğu ilerledikçe *ilim arzusuyla siyaset arzusu, amaçla araç veya baba rolüyle dede rolü* yer değiştirir. Bu yolculukta giderek hem ailesinin sosyo-politik ilişkilerini ve sermayesini içkinleştiren hem de bu sermayenin eşliğinde siyasî tecrübe kazanan İbn Haldûn, siyasî bir rekabet alanında ürettiği pratiklerin ya da alışkanlıkların bir çocuğuna dönüşür. İbn Haldûn, artık bu rekabet alanlarında bir taraf, özne ve aktör olarak yer alır. Onun özneliği, genellikle Mağrib'deki mülk nesnesi üzerindeki rekabetlerin lehte ya da aleyhte sonucunu belirleyen çeperdeki asabiyetler ve kabilelerin desteğini almak şeklindedir. İbn Haldûn'un birçok kez almayı başardığı bu destek, siyasî hayatının sonraki dönemlerinde adeta onun bir uzmanlık alanı olarak belirir. Bizatihî kendisi de elde edilmesi güç olan bu alt-kabile desteğini sağlamak konusundaki gücünün farkında olan İbn Haldûn, zor olanı başardığı düşüncesiyle, sultanların iktidar konumlarına yerleşmesindeki en önemli paya sahip olduğunu düşünür. Bu süreç boyunca İbn Haldûn, bu kez, ilim arzusunun nesneleştirdiği bir *araç* olarak değil, bizatihî bir *amaç* olarak bazı siyasî görevler alır (İbn Haldûn, 2004: 80). Hatta hem kendi çabalarıyla hakkettiği hem de Haldûnoğullarının sosyo-politik sermayelerine yakışır iktidar konumlarının kendisine verilmediğini bile düşünür.

Hiç kuskusuz İbn Haldûn'un bu psikolojisi onun, Haldûnoğullarını yalnızca itibar gören bir *nesep* ya da geçmişine yönelik bir saygı şeklinde kendisine eşlik eden bir *nesep* olarak değil, aynı zamanda pratik ilişkilerde güç olarak karşılık bulan bir *hasep* olarak da görme arzusunun bir ürünüdür. Başka bir ifadeyle, bu arzuyla şekillenen psikolojiyi, Haldûnoğullarının bilinen sosyo-politik sermayesinin, kendisine aidiyeti olan bir kişide karşılık bularak onu özneleştirme pratiği olarak görülebilir. Böylece nesnel bir yapı ya da sermaye olarak Haldûnoğulları, öznel sonuçlar doğurur. Dolayısıyla siyaset arzusunun ilim arzusunu ya da dede rolünün baba rolünü nesneleştirdiği bu dönemde, İbn Haldûn'un yukarıdaki gerekçeyle oluşan memnuniyetsizliği, bu yolculuktaki arzusunun itici unsurlarından biri haline gelir. Bu sebeple artık zekası, siyasî becerisi, adeta bir uzmanlık alanına dönüştürdüğü kabileler üzerindeki nüfuzu ve onları ikna etme gücüyle özgüvenini de iyice pekiştiren İbn Haldûn, özneliğini tamamen siyasî bir arzunun yaptığı hâciplik gibi en önemli iktidar konumlarını ister ve hâciplik de dâhil bu makamların çoğunu elde etmeyi de başarır.¹¹ Bundan sonraki süreçte, İbn Haldûn'un siyasî

¹¹ Hatta kendisi için hâciplik yaptığı sultanın savaşta ölmesi üzerine, şehrin ileri gelenleri ona yönetimi ele geçirmesini, yani bizatihî İbn Haldûn'un bir tür "sultan" olması gerektiğini teklif ederler. Fakat İbn Haldûn, *Mukaddime*'de ısrarla altını çizdiği teorik bir perspektifi kendi durumuna da uygulayarak bu tehlikeli teklifi kabul etmez. Bu teorik perspektife göre, aynı asabiyete, yani iktidar konumlarında temsil edilen asabiyete mensup olmayan kişilerin o asabiyete yönetici olması, olsa bile başarılı olması, pek mümkün değildir (İbn Haldûn, 1981: II, 489). Çünkü, asabiyete

becerisi ve arzusu ile onun bu arzusunu güçlü bir biçimde işlevsel kılarak Mağrib'deki rekabet alanlarında pratik bir karşılığa dönüştüren Haldûnoğullarının sosyo-politik sermayesi arasındaki ilişki, -İbn Haldûn artık bu alanlarda siyasî arzusuna kurucu bir özne veya aktör rolünü vermek istediği için- biri diğerine içkin olarak üçüncü tarafların bilincinde de -bizatihî kendi bilincinde olduğu gibi- sadece bir nesep olarak değil, bir *hasep* olarak da mevcut olur. Bu bilinç, mülk nesnesi bağlamında rekabet alanına dâhil olan hiçbir üçüncü gözün, öznenin veya sultanın görmezden gelemediği bir gerçektir.¹² Dolayısıyla bu dönemde politik özneler olarak sultanların ona yönelik çeşitli kısıtlılıklara başvurmaları, onların, İbn Haldûn'un aynı zamanda bir *hasep* olarak da Haldûnoğulları sermayesiyle ilişkilenebilecek pratik karşılıkları bir tehdit olarak algılamalarındandır. Öyle ki, artık istediği yerde ikamet bile edemeyen İbn Haldûn, bir tür sürgün hayatı yaşamak zorunda kalır. İlk sürgün yeri de İbn Haldûn 'ata yurdum' dediği Endülüs'ten geriye kalan tek şehir olan Gırnata'dır. İbn Haldûn'un sürgün yeri olarak Gırnata'yı seçmesindeki diğer önemli bir etken ise -İbn Haldûn hakkındaki bilgilerin önemli bir kısmını kendisine borçlu olduğumuz- Endülüslü meşhur vezir ve edip İbnü'l-Hâtip'le olan yakın dostluk ilişkisidir.

İlim ve siyaset sarkacındaki İbn Haldûn'un bu psikolojiyle siyaset kanadına yerleşerek ya da dedesinin izleklerini takip ederek geldiği bu birinci aşama, onun "birinci Mağrib ve Endülüs yolculuğu" şeklinde tanımlanabilir. İbn Haldûn'un bundan sonraki yolculuğu ise kendi üzerine katlanan ya da geriye doğru sararak yeniden ilme veya babasının rolüne yönelen "ikinci Mağrib ve Endülüs yolculuğu" şeklinde tanımlanabilir. İki yolculuk arasındaki fark ve değişim, onun bir sarkaçta hareketli olan arzu nesnesindeki değişimle açıklanabilir. Çünkü, birinci yolculuğu esnasında siyasetteki istikrarsızlığı bizatihî yaşayarak tecrübe eden İbn Haldûn, kendisindeki ilim arzusunun yeniden görünür bir biçimde baskın hale gelmesiyle siyasetten çekilmeye karar verir.¹³ İbn Haldûn'un siyasetten ilme doğru değişen bu arzu nesnesini, hem bazen açıkça dile getirmesinden -örnek olarak Gırnata veziri İbn Hatip'le yazdığı mektuplarda olduğu gibi- hem de *et-Ta'rif*'in psikolojik-yazım dilindeki değişimden anlaşılabilir. İbn Haldûn bu bağlamda *et-Ta'rif*'i yazarken adeta onu bir kez daha yaşar (İbn Haldûn, 2004: 125-131). Birinci yolculuğundakinin

içkin olan bir mantığın gereği olarak, iktidar asabiyetinden gelecek her bir alt meydan okumanın yıkıcı gücünü herkesten çok daha iyi biliyordu.

¹² Öyle ki bu durum sadece Müslümanların değil, Endülüs'teki Hristiyan grupların bilincinde de vardır. Bunun örneği, İbn Haldûn Gırnata'ya geldiğinden kısa bir süre sonra Gırnata yöneticisi İbnü'l-Ahmer onu, Müslümanlarla Castille kralı Petro arasındaki sorunların giderilmesi için elçilik göreviyle vazifelendirir. İbn Haldûn, ata yurdum dediği İşbiliye'de Petro'yla buluşur. Sadece İbn Haldûn değil, aynı zamanda Petro da Haldûnoğullarının buradaki etkili geçmişini bildiği için ona İşbiliye'de kendi hizmetine girmesi karşılığında Haldûnoğullarının İşbiliye'deki mirasını vermeyi teklif eder. İbn Haldûn bu teklifi reddederek, ancak Müslümanların istediği şartları da ona kabul ettirerek Gırnata'ya geri döner (İbn Haldûn, 2004: 85-86). İbn Hacer el-Askalâni'de İbn Haldûn'un istenilen şartları Petro'ya kabul ettirerek döndüğünü teyit eder (İbn Hacer el-Askalâni, 1998: I, 234). Bundan dolayı İbn Haldûn, *et-Ta'rif*'te bu görüşmeye dair buruk bir şekilde "atalarımın buradaki eserlerini gözlerimle gördüm" der (İbn Haldûn, 2004: 85).

¹³ Bu sebepten dolayı birinci yolculuğunun sonunda Abdülvâdîler'in sultanı Ebü Hammû'dan gelen hâciplik teklifini usulünce reddederek yerine kardeşini önerir. Ancak *et-Ta'rif*'ten öğrendiğimize göre esasında onun bu görevi kabul etmemesinin gerçek gerekçesi, bu tarz siyasî-bürokratik görevlerin kendisini ilimden uzaklaştırdığına ilişkin belirginleşen düşüncesidir (İbn Haldûn, 2004: 99).

aksine ikinci yolculuğunda İbn Haldûn, kendisini olayların merkezinden çıkararak yalnızca dışarıdan bir gözlemciye dönüşmeye çalışır. Bunun belki de tek istisnası, kimi zaman siyasî rekabetlerin taraflarından birini desteklemek üzere bir tür uzmanlık alanına dönüşen kabileleri ikna etme faaliyetleridir. Fakat onun bu faaliyetleri, siyasî bir gelecek beklentisi ve arzusuna dayanmayan, yalnızca koşulların onu zorlamasıyla oluşan faaliyetlerdir.

Bununla birlikte söz konusu değişim yalnızca onun *et-Ta'rîf*'te tercih ettiği dille ilişkili değil, aynı zamanda onun pratik siyasî yaşamının da gerçekte tam da böyle olmasındandır. Çünkü birinci yolculukta İbn Haldûn'un siyasî arzusu, onun ilim arzusunu nesneleştirir. *Et-Ta'rîf*'te bu yolculuğa ilişkin olaylar aktarılırken kullanılan dil de bu arzuya benzer bir öznellik konuma yerleşerek nesneleştirme pratiklerinde bulunur. Yani İbn Haldûn, birinci yolculukta anlattığı bütün olayları ve tarafları her ne kadar başarılı bir şekilde koşulların nesnesine dönüştüren bir dil kullansa da son kertede kendisi de ilim arzusunu nesneleştiren siyaset arzusu aracılığıyla bu taraflardan birine dâhildir. Ancak ikinci yolculukta sarkacın ilim arzusu tarafına doğru yönelen İbn Haldûn, siyasî olayların tarafsız bir gözlemcisi konumuna yerleşir. Elbette bu tarafsızlık, aşamalı bir sürecin eşliğinde gerçekleşir; yani şartlar ve koşullar bazen isteğinin dışında onu belli rollerle siyasete dâhil olmaya zorlar.¹⁴ Dolayısıyla İbn Haldûn, *et-Ta'rîf*'te arzu yöneliminin dışında kalan ya da koşulların sonucu olarak bir şekilde almak zorunda kaldığı bu tür siyasî-bürokratik görevleri, anmaya bile değer bulmaz bir psikolojiyle neredeyse geçiştirir. Örneğin onun kimi zaman bazı sultanlara gayr-ı resmi olarak hâciplik yaptığı sadece satır aralarından öğrenilebiliyor (İbn Haldûn, 2004: 185). Başka bir ifadeyle, özellikle ikinci yolculuğunda bir özne olarak değil; aksine kendisini herhangi bir tarafın içine yerleştirmeden, bizzat olaylara maruz kalan nesne olarak konuşur. İbn Haldûn'u siyasete dâhil olmaya zorlayan koşullar ise -daha önce de ifade edildiği gibi- politik öznelerin bir taraftan onun Haldûnoğulları sermayesini içkinleştirerek yeniden özneleşme eğilimini bir tehdit olmaktan çıkarma çabasıyla, diğer taraftan çölün veya çeperdeki kabilelerin desteğine ihtiyaç duyan aynı öznelerin, onu adeta *çöllerin sultanı* olarak görmeleri ve bu sebeple ondan bir türlü vazgeçememeleriyle yakından ilişkilidir. Çünkü onun bu konudaki başarısı ve nüfuzu, iktidar mücadelelerinin seyrini lehte ya da aleyhte değiştirme gücüne sahip üçüncü bir taraf olarak çeperden gelecek desteğin ancak İbn Haldûn aracılığıyla oluşabileceğine dair rakip taraflarda ortak bir kanaat oluşturmuştur.¹⁵

14 Örnek olarak sultan Abdülaziz'in çeperdeki kabilelerin desteğini almak için kendisini görevlendirdiği esnada İbn Haldûn "[siyaseten] bir köşeye çekilerek ilim öğretmeye başladığını", koşulların onu bu görevi kabul etmeye zorlamasına ilişkin olarak ise "bu görevi kabul etmekten başka bir çaresinin olmadığını" bizzat kendisi yazar. Bkz. (İbn Haldûn, 2004: 121)

15 İbn Haldûn'un kabileler ve asabiyetler üzerindeki güçlü nüfuzunu görmek için şu örnek bile aslında birçok şeyi ifade eder: Birbiryle savaş halindeki iki sultan, yani hem Abdülvâdîler'in sultanı Ebû Hammû hem de onun rakibi Merînîler'in sultanı Abdülaziz, çöldeki ya da çeperdeki bazı aşiretlerin desteğini almak için İbn Haldûn'a müracaat ettiklerinde, İbn Haldûn önce bu aşiretlerin Ebû Hammû'ya destek vermelerini, sonra da değişen koşulları çok iyi bir şekilde analiz edip onların taraf değiştirerek Abdülaziz'e destek vermelerini sağlar. Böylece İbn Haldûn, savaş anında bile aşiretlerin taraf değiştirmesini sağlayabilen adeta üçüncü bir tarafın sultanı gibidir. Bkz. (İbn Haldûn, 2004: 97-135).

Koşulların zorlamasıyla İbn Haldûn'un kerhen üstlendiği siyasî vazifeler, onun sarkacın ilim kanadına yeniden yöneldiği bir aşamada, yani ikinci yolculuğunun hemen başında olur. Bu dönemde Mağrib'deki istikrarsız koşulların söz konusu sarkacın ilim kanadında kalmaya artık elverişli olmadığı düşüncesiyle İbn Haldûn, kendisi için bu koşulları oluşturabilecek bir yer arayışına girer. Bu sebeple ikinci kez, göreceli olarak daha istikrarlı olduğunu düşündüğü Endülüs'e, ama bu kez siyaset arzusunu nesneleştiren ilim arzusu eşliğinde yeniden gider (İbn Haldûn, 2004: 185). Ancak, hem İbn Haldûn'un siyasî sermayesi aracılığıyla özneleşen eğilimini kendilerine karşı bir tehdit olarak gören hem de bir şekilde onu kendi taraflarında tutarak gerektiğinde rakiplerine karşı sermayesinden ve becerisinden faydalanmak isteyen Mağrib'in politik özneleri, İbn Haldûn'un Endülüs'te ikinci kez bulunuşunu tam olarak siyasî bir krize dönüştürürler. Bu sebeple, Mağrib'deki asabiyetlerin, özellikle de Abdülvâdi asabiyetinin lideri Ebû Hammû'nun, çeşitli üst düzey siyasî girişimleri neticesinde İbn Haldûn, gittikten yalnızca üç ay sonra buradan sınır dışı edilir. Böylece Ebû Hammû'nun zorlamasıyla başkent Tilimsan yakınında -daha sonra ailesini de yanına alarak- ikamet etmek zorunda kalır. Yukarıdaki kaygılar ve algılarla İbn Haldûn'u sınır dışı ettiren ve onu sürekli olarak gözetim altında tutmaya çalışan Ebû Hammû, bu zorunlu ikameti sırasında bile bir kez daha ona müracaat ederek çeperdeki kabilelerin desteğini almak ister. Ancak siyasetten çekilme arzusunda kararlı olan İbn Haldûn, daha önce birkaç kez gönülsüz bir şekilde de olsa yaptığı bu tür görevleri artık hiçbir şekilde yapmak istemez. Fakat can güvenliğinden duyduğu endişeyle bu görevi kabul etmiş ve söz konusu aşiretlere gitmek üzere yola çıkmış gibi davranmak zorunda kalarak yolda bir kaçış planı yapar. İbn Haldûn, bu gerekçeyle çıktığı yolda rotasını değiştirerek Arifoğulları aşiretine sığınır (İbn Haldûn, 2004: 187-188).

İbn Haldûn'un, asabiyet ilişkileri bağlamında *Mukaddime*'de ifade ettiği teorinin gereği olarak Arifoğulları, bir asabiyete sığınan kişiyi belli prosedürlerle artık o asabiyete dâhil eden, ona yönelik bir saldırıyı bizatihî asabiyetin kendisine de yöneltmiş sayan ve bu gerekçelerle söz konusu saldırıya karşı meydan okuyan bir mantığa dayanarak (İbn Haldûn, 1981: II, 487) onu teslim etmedikleri gibi aynı zamanda bizatihî kendi asabiyetlerinin nüfuzunu kullanarak İbn Haldûn'un ailesini de bir şekilde yanına getirmeyi de başarırlar. Daha sonra ise İbn Haldûn ve ailesini, onun *Mukaddime*'nin ilk halini yazdığı meşhur İbn Selâme kalesine yerleştirirler. İşte burası, İbn Haldûn'un ilim arzusu eşliğindeki ikinci yolculuğunda kendisiyle ve ilimle baş başa kalmak için sürekli olarak aradığı "yalnız kalacak bir köşe"dir. Nihayet ilimle baş başa kalmak için aradığı "yalnız köşeyi" bulan İbn Haldûn, burada dört yıl boyunca, yani 1378 yılına kadar, bütün siyasî rekabetlerden uzak bir şekilde, *Kitâbü'l-İber*'in girişi olan *Mukaddime*'yi ve geri kalan kısmının çoğunun da ilk halini kaleme alır. Dört yılın sonunda ise artık siyasî koşullar ya da siyaset arzusu değil, bizatihî ilim arzusunun kendisi İbn Haldûn'u çıktığı bu yolculuğu sürdürmeye zorlar. Çünkü bu süreçte İbn Haldûn, kitabını tamamlamak ve somut bilgilerle detaylandırmak üzere çeşitli kaynaklar ve kütüphanelere başvurma ihtiyacıyla buradan ayrılır.

Ancak İbn Haldûn bu kez, başka bir rekabet alanına dâhil olur. Artık siyasî rekabet değil, bizatihî ulemânın kendisine özgü bir toplumsal boyuttaki rekabeti İbn Haldûn'a huzur vermez. Çünkü sosyo-politik alanlardaki rekabetler, yalnızca tek boyutlu siyasî rekabetlerden oluşmaz. Bu sebeple İbn Haldûn, sosyo-politik alanın ilişkisel ve paralel boyutlarında benzer konumları benzer yönelimlerle işgal eden öznelerin farklı rekabet alanlarını oluşturduklarını, bu alanın bir öznesi olarak muhtemelen ilk kez pratik edecektir. Nitekim kütüphane ihtiyacı sebebiyle Tunus'ta bulunduğu bu esnada bir yandan kitabının eksikliklerini tamamlarken, diğer yandan Zeytûne medresesinde dersler vererek bu alanın habitusu ve yakınlıklarıyla belirlenen beğeni kategorilerine girer. Burada verdiği dersler aracılığıyla öğrencilerden çok büyük bir ilgi gören İbn Haldûn, kendisine yönelik bu ilginin, başta İbn Arafe olmak üzere, yönetici asabiyetlerin çevresindeki ilim adamlarının kıskançlık ve rekabetine yol açtığını ve bu sebeple onların hem sultanın hem de öğrencilerin bakışında kendisini itibarsızlaştırmaya çalıştıklarını düşünür¹⁶ (İbn Haldûn, 2004: 190). Fakat söz konusu yolculuğunda rehber edindiği ilim arzusunu ve uğraşısını bir şekilde korumaya çalışan İbn Haldûn, dönemin koşullarında, artık hiçbir şekilde dâhil olmak istemediği siyasete bulaşmadan bunun başarılabilirliğinin pek mümkün olmadığını da görür. Başka bir ifadeyle, sosyo-politik alanlarının ilişkisel boyutlarındaki rekabetlerin konumları ve özneleri -mesela siyasî, ekonomik, kültürel ve ilmî alanlar ile bu alanlardaki iktidar konumlarına yerleşmek üzere kendi içinde rekabet eden özneler- arasındaki ilişkinin gücünü fark eder. Çünkü sosyo-politik alanlar birbiriyle ilişkili olduğu gibi bu alanlardaki her bir boyutta iktidar konumuna yerleşmek için rekabet eden özneler de diğer boyutlardaki öznelerle ilişkilidir veya çeşitli değiş-tokuşlarla biri diğerinden güç devşirir. İbn Haldûn bu alanlar ve onun boyutlarında özneleşmek isteyen kişiler arasındaki değiş tokuşu *Mukaddime*'de bu bağlamda tartışır (İbn Haldûn, 1981: II, 922).

Nitekim sosyo-politik alanlardan siyasî alanın öznesi olan sultanlar da seferlerine eşlik etmek üzere sürekli olarak onu davet ederler ve bu davetlere icabet etmenin de etmemenin de hem İbn Haldûn'a hem de onun ilim arzusuna maliyeti ağır olur. Dolayısıyla, yeniden bir özne olarak siyaset alanına katılarak ilim arzusunu nesneleştirmek istemeyen İbn Haldûn, başka bir kaçış planı için hac mazeretine başvurur. Ancak onun gerçek niyeti, -her ne kadar hac vazifesi için izin olsa da- aradığı huzur içinde ilim yapmanın koşullarına sahip olduğunu düşündüğü Mısır'a gitmektir. 1382 yılında Kahire'ye varan İbn Haldûn, kısa bir süre sonra buradaki ilmî rekabet alanına dâhil olur. Başta el-Ezher olmak üzere Mısır'ın en meşhur eğitim kurumlarında ders vermeye başlayarak ilk başlarda, ilim arzusunu, ilmin koşullarını ve onunla uğraşmak için çekilecek "yalnız köşeyi" bir kez daha

¹⁶ İbn Arafe'nin İbn Haldûn'u itibarsızlaştırma çabasını, başka kaynaklarda da görmek mümkündür. Bu konuda kaynaklar, İbn Haldûn'un daha sonra gideceği Mısır'da Mâlikî başkadısı olduğunu duyduğunda İbn Arafe'nin şunu söylediğini kaydederler: "Biz başkadılık makamının en önemli konumunun biri olduğunu düşünürdük, ancak İbn Haldûn'un başkadı olduğunu duyunca durumun bunun tam tersi olduğunu anladık" (İbn Hacer el-Askalânî, 1998: I, 235).

bulduğunu düşünen İbn Haldûn, ailesini de yanına almak ister. Ancak ailesini de taşıyan geminin İskenderiye yakınlarında batmasıyla birlikte eşinin ve çocuklarının bu kazada ölmesi, onun fikrî yolculuğuna yeni bir boyut kazandırır. Bu olaydan sonra İbn Haldûn, koşulların zorlamasıyla da olsa bir şekilde kabul ettiği her türlü siyasî-bürokratik görevin yanında ilmî görevleri de sadece bir ayak bağı olarak görür. Böylece artık kendi iç dünyasıyla baş başa kalma arzusunda olan İbn Haldûn, tüm alanlardaki rekabet konularından çekilmek ister. İbn Haldûn'un hem siyasî hem de ilmî konulardan çekilmek isteyen bu psikolojisi, onun Mısır'da iken birkaç kez Malikî başkadılığı görevine gelmesi ve biri hariç her seferinde azledilmesinde de etkilidir. Çünkü şu ya da bu alandaki iktidar konularına yönelik herhangi bir arzusunun kalmaması onu, en üst siyasî konular da dâhil, herkese karşı özgür kılmıştır (İbn Hacer el-Askalânî, 1998: I, 235; İbn Tagrıberdî, 1993: VII, 208).

İbn Haldûn'un Habitusu II: Ait Olduğu Fikrî Koşulların Özneliği

Bu aşamaya kadar yapılan analizler, İbn Haldûn'un sosyal, siyasî ve ilmî alanlardaki varoluşunun ayrılmaz bir bütün olduğunu gösteriyor. Bununla birlikte - her ne kadar aynı bütünün iç içe geçmiş bileşenleri olarak bu üç sacayağın biri diğerinden ayrı olmasa da- her bir başlık diğerlerini nesneleştiren bakışın merkezini değiştirerek İbn Haldûn'un öznesi ya da nesnesi olduğu alana diğerlerinin içinden çıkan başka bir perspektiften yeniden bakmayı deniyor. Bu anlamda İbn Haldûn'un ilmî, fikrî ve kültürel habitusunu doğru kavrayabilmek için onun sosyo-politik sermaye alanları ile bu alanlarda yerleşik kurumlar, konular ve rekabetlerle hangi hususlarda kesiştiğini görmek bakımından önceki bölümlerin bu başlığı incelemesi gerekliydi. Bu başlık ise bir taraftan öncekilere katılarak onların ilmî alana da yerleşmiş sosyo-politik ilişki ve rekabetlere işaret etmesi bakımından, diğer taraftan İbn Haldûn'un *et-Ta'rif*'te verdiği bilgilerden hareketle hem Endülüs ile Mağrib ülkeleri arasındaki müfredat benzerlikleri ve farklılıklarındaki imkânları hem de bütün bu toplama dâhil bizatihî İbn Haldûn'un kendi ilmî ilgisi ve yatkınlıklarını göstermesi bakımından önemlidir.

Daha önce de belirtildiği üzere İbn Haldûn, birbirleriyle ilişkili önemli bir sosyal ve siyasî sermayenin yanında aynı zamanda ciddi bir ilmî sermayeye de sahip bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Dolayısıyla da bu sermaye aracılığıyla akranlarına göre daha avantajlı bir eğitim almanın şansına sahiptir. Babasının himayesinde başladığı ilk eğitimi, dönemin müfredatına da uygun bir şekilde, özellikle naklî ilimler ile alet ilimleri üzerine yoğunlaşır. Bu sebeple erken yaşlardaki eğitimi, ağırlıklı olarak Kur'an, kıraat, hadis, fıkıh, tefsir, dil, nahiv ve şiir gibi temel ilimlerden oluşur.¹⁷ İbn Haldûn bu alanların temel eserlerini yetkin hocalardan -

¹⁷ İbn Haldûn, on beş yaşına kadar aldığı bu eğitim müfredatına göre okuduğu kitapların bir özet listesini okuyucusuyla da paylaşır. Onun bir tür ortaokul ve lise dönemi olarak değerlendirilebilecek bu erken yaşlarda okuduğu kitaplar ve hocalarının -sadece birkaç tanesi şu şekildedir: Kur'an'ı Sa'd b. Burrâl'dan yedi kıraat üzerine okuduktan sonra aynı hocadan Şâtîbî'nin kıraat ilmi hakkındaki *el-Lâmiyye*'siyle resim ya da Kur'an hattına dair *er-Râiyye*'sini, İbn Abdilber'in *et-Tekassî li ehâdisi'l-Muvatta* adlı eserini, İbn Mâlik'in nahiv ilmine dair *Kitâbü't-Teshîl*'ini ve İbn Hâcib'in

ağırlıklı olarak önce ezberleme sonra ise müzakere yöntemiyle- okur. Temel eğitiminin bu şekilde Kur'an ve kıraatla başlaması, ardından hadis, şiir veya dil ilimleri gibi Kur'an eğitimi destekleyici olarak düşünülen ilimlerle devam etmesi, onun bu eğitimi aldığı yer olan Tunus'un hem diğer İslam bölgeleriyle metodolojik benzerliklerine hem de farklılıklarına işaret eder. Çünkü Endülüs'ün Müslümanların elinden çıkmasıyla birlikte buradan göç eden ulemânın ağırlıklı olarak Tunus'a yerleşmesi, müfredat ve yöntem bakımından söz konusu iki bölge arasında daha çok benzerlik oluşturmuştur. Örnek olarak, her iki bölgede de Kur'an eğitimi, diğer eğitimlerin temel olarak öncelenir, fakat bu eğitimi destekleyici ilimler olarak düşünülen nahiv, hadis, şiir ve hüsn-ü hat gibi diğer eğitimler de Kur'an eğitimiyle eş zamanlı olarak verilir. Kur'an eğitiminde kullanılan bu yöntem bakımından birbirine daha çok benzeyen Endülüs ile Tunus, bu yönüyle Mağrib'in diğer bölgelerinden ayrışır. Endülüs ve Tunus'a kıyasla Mağrib'in diğer bölgelerinde Kur'an eğitiminde kullanılan yöntem ile bu eğitime ayrılan zaman, diğer ilimlerden -bu eğitim için destekleyici olsun ya da olmasın- daha çok arındırılmış bir yöntem olarak öne çıkar (İbn Haldûn, 1981: III, 1250-53). Yani ilk eğitime Kur'an öğretimiyle başlamak her ne kadar bütün bölgelerde geçerli ortak bir yöntem olsa da Endülüs ve Tunus'tan farklı olarak Mağrib'in diğer yerlerinde Kur'an eğitimi sırasında başka ilimlerin öğretilmesi pek tercih edilmez. Bu yöntem, Kur'an eğitimi daha sonraki yıllarda yapılması planlanan diğer eğitimlerin üzerine inşa edileceği bir meleke haline gelinceye kadar bu şekilde devam eder.

Fakat eğitimin ikinci kademesinde hem yöntem hem de imkân ve sınırlılıklar bakımından Endülüs ile Tunus arasında da bazı farklılıklar oluşur. Çünkü Endülüslülerin her ne kadar bu dönemde nahiv ve şiire daha çok yer vermeleri, -özellikle Kur'an eğitiminin merkeze yerleştiği ilk kademedede- onları sonraki yıllarda -özellikle dil alanında- oldukça başarılı bir meleke sahibi kılsa da, Tunusluların aksine eğitimin ikinci kademesini devam ettirmenin imkânına çok fazla sahip değildirlere. Bu durumun en önemli sebebi, daha öncede belirttiği gibi, Endülüs'ün kaybedilmesiyle birlikte buradaki âlimlerin, başta Tunus olmak üzere Mağrib'in bölgelerine ve başka yerlere göç etmesidir. Bu dönemde Endülüs, eğitimini adeta ilk kademedede tamamlamak zorunda kaldığından, diğer akfî ve naklî ilimlere yoğunlaşan ikinci kademedede benzer bir başarıyı gösterme imkânına sahip değildir (İbn Haldûn, 1981: III, 1250-53). Bu imkânlar, sınırlılıklar ve koşullar bağlamında Tunus, bir yönüyle Endülüs bir yönüyle de Mağrib'in diğer bölgelerine göre daha

fikhî ilmine dair *el-Muhtasar* isimli eserlerini de okur. İbn Haldûn Arapça dil ve nahiv ilmini babasından öğrendikten sonra Abdullah b. el-Arabî el-Hasâyirî, Ebû Abdillâh Muhammed b. eş-Şevvâş ez-Zerâfî ve Ebû Abbas Ahmed b. el-Kassâr'ın derslerine devam ettikten sonra Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahr'ın ders halkasına katılarak şiire yönelir. Burada *el-Hamâse* ve *Kitâbü'l-Eğânî* gibi çeşitli şiir kitaplarını ezberler. Ardından Tunus'ta dönemin meşhur muhaddislerinden biri olan Şemsüddîn Ebû Abdillâh b. el-Kaysî el-Vâdiyâşî'nin derslerine devam eder. İbn Haldûn onunla birlikte bugün *Kütüb-i Sitte* olarak bildiğimiz hadis külliyyatının İbn Mâce dışındaki beş temel eseri ve çeşitli diğer hadis kitaplarıyla birlikte ayrıca *el-Muvatta'*ı da okur. Daha sonra fukahâdan Ebû Abdillâh b. Abdullâh el-Ceyyânî ve Ebû Kâsım Muhammed el-Kâsîr'ın derslerine katılır. Onlarla birlikte *Kitâbü't-Tezhib*, *Muhtasarü'l-Müdevvene* ve *Kitâbü'l-Mâlikiyye*'yi okur. Bkz. (İbn Haldûn, 2004: 36-64). Ancak hem *Mukaddime* hem de *Kitâbü'l-İber*'in geri kalan kısımlarından öğrendiğimize göre okuduğu kitaplar, onun *et-Ta'rif*'te bize bildirdikleriyle sınırlı değildir.

avantajlıdır. Endülüs'e daha göre avantajlıdır, çünkü ikinci kademedeki eğitimi nispeten daha nitelikli koşullara sürdürmenin imkânlarına sahiptir. Mağrib'in diğer bölgelerine göre avantajlıdır, çünkü ilk kademedeki eğitimde Kur'an eğitimi için destekleyici olarak düşünülen diğer bilimleri de eş zamanlı olarak öğreten bir müfredata sahip olması, onları, daha erken yaşlarda ilimler arası düşünmenin imkânına sahip kılar. Bu durum, İbn Haldûn'un ailesinin sahip olduğu ilmi ve sosyo-politik sermayenin kendisine sağladığı imkânlarla ilave olan başka bir avantajdır. Yani İbn Haldûn, hem aile sermayesi aracılığıyla doğal olarak oluşan kültürel bir habitusu taşımak ve daha iyi hocalardan ders almak bakımından Tunus'taki akranlarına göre daha şanslı koşullara sahiptir hem de cari müfredatın sağladığı avantajlar bakımından Tunus dışındaki yerlere göre daha nitelikli bir eğitim almanın imkânlarına sahiptir. İşte, memleketi Tunus'ta ilk eğitimini alan İbn Haldûn, ilk kademedeki Kur'an öğrenimi ve onun destekleyicisi olarak düşünülen hadis, dil ve şiir gibi ilimlerin ağırlık kazandığı, ikinci kademedeki ise göreceli olarak akli veya nakli ilimler alanında uzmanlaşma imkânını veren bir eğitim müfredatına tabidir.

Söz konusu ilk kademedeki eğitimde kullanılan yöntem ise her üç bölgede de benzer bir şekilde ezbere dayalıdır. Ancak İbn Haldûn'un ne bu yöntemle tam bir başarıya ulaşabilmiş ne de onu tam olarak içselleştirebilmiştir. Nitekim bu yöntemin gereği olarak ilk kademedeki ezberlemesi gereken bazı metinleri ezberleyemediğini veya ezberlemeyi tamamlayamadığını *et-Ta'rif*'te açıkça itiraf eder (İbn Haldûn, 2004: 37-38). Buna karşılık İbn Haldûn kendisini, ezber yerine daha çok düşünmeye dayalı akli ilimlere yatkın bir kişi olarak görür. Hatta onun akli ilimlere dair bu yatkınlığı, ikinci kademedeki ilgi alanını belirler. Kendi zamanına kadar bir tür aklılaşmış kelama ve akli ilimlerin merkezinde yer alan felsefeye yönelik ilgisinin de bu temel eğitiminin hemen ardından geliştiği söylenebilir. Bunun en önemli göstergelerinden birisi onun, akli ilimlerin ustası olarak hem *et-Ta'rif*'te (İbn Haldûn, 2004: 39-42) hem de *Lübabü'l-Mahassal*'da (İbn Haldûn, 1996: 59-60) övgüyle bahsettiği el-Âbillî'yle tanıştıktan sonra kendisindeki bu yatkınlığın bir arzuya dönüşmesidir. Buna göre İbn Haldûn'u, yukarıda bahsedilen yolculuğa çıkaran ilim arzusunun da esas olarak, akli ilimlere duyduğu bir arzudur. Özellikle el-Âbillî'nin Tunus'tan ayrılmasıyla görünür hale gelen bu arzu, onun hayatı boyunca sürecek bir yolculuğa çıkmasının en önemli nedenlerinden birisidir. Çünkü -daha önce belirtildiği gibi anne babasını kaybetmesiyle mekân aidiyeti büyük ölçüde zayıflayan- İbn Haldûn'un Tunus dışına çıkma planları, el-Âbillî'nin de içinde bulunduğu hocalarının buradan Fas'a göç etmesiyle birlikte tam olarak başlar.

İbn Haldûn'un akli ilimlere duyduğu ilginin diğer bir göstergesi ise onun henüz on dokuz yaşındayken -birinci kademedeki aldığı eğitimin öngördüğü yatkınlıklar ve eğilimlerin aksine- bir tür mezuniyet tezi (Dale, 2015: 82) olarak Fahrettin er-Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserini üzerinde çalışmasıdır. Gazâlî sonrası kelamın yani felsefeyle benzeşerek aklılaşan kelamın en önemli düşünürlerinden biri olan Fahrettin er-Râzî'nin bu eserini hem Nasirüddîn Tûsî'nin ona yönelik eleştirilerini hem de -çok fazla kayda değer olmasa da- kendi yorumlarını da

katarak özetler. Bununla birlikte İbn Haldûn *et-Ta'rîf*'te, akllı ilimlere ilişkin ikinci kademedeki okuduğu eserlerin bir listesini -naklî ilimlere dair birinci kademedeki okuduğu kitapların bir listesini paylaşmasının aksine- vermez. Örnek olarak *Lübâbü'l-Muhassal*'ın hemen girişinde el-Âbillî'den Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserini, *Mukaddime*'de ise kelim, mantık ve felsefeye dair birçok eseri okuduğunu açıkça söylemesine (İbn Haldûn, 1996: 60) rağmen, *et-Ta'rîf*'te hocası el-Âbillî'den okuduğu felsefî eserlerin İbn Sînâ'nın *el-İşârât* ve *eş-Şifâ'sı* ile İbn Rüşd'ün Aristoteles telhisleri olduğunu yalnızca ima eder (İbn Haldûn, 2004: 70). Özellikle ilgisinin yoğunlaştığı alana işaret etmesi bağlamında *et-Ta'rîf*'teki bu imayı, İbn Haldûn'un yakın arkadaşı Lisânüddîn İbnü'l-Hâtib'in *el-İhâta fî ahbâri [târihi] Gırnata* adlı eserindeki bilgilerle desteklemek de mümkündür. Ona göre İbn Haldûn, *Kaside-i Bürde* olarak bilinen eseri edebî bir tarzda şerh etmiş, İbn Rüşd'ün eserlerinin çoğunu telhis etmiş, akllı ilimlerle meşgul olduğu dönemlerde sultan için bir mantık eseri hazırlamış, Fahrettin er-Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserini telhis etmiş,¹⁸ ilm-i hisâba ilişkin bir kitap yazmış, ayrıca İbnü'l-Hâtib'in fıkıh usulüne dair recez tarzında yazdığı bir eseri de şerh etmiştir (İbnü'l-Hâtib, 2003: 539).¹⁹

Hem Endülüs ve Mağrib'i yakından bilen hem de İbn Haldûn'un yaşamına tanıklık eden İbnü'l-Hâtib'in verdiği bilgiler, -her ne kadar hangi eserleri okuduğuna bir netlik kazandırmasa da- onun eğitiminin ikinci kademesinde oluşan ilgi alanına işaret etmesi bakımından önemlidir. Nitekim bu alıntıda İbn Haldûn'un "İbn Rüşd eserlerinin çoğunu telhis ettiği" ifadesi büyük bir ihtimalle -onun sultan Ebû İnan için mantık notlarından veya özetlerinden oluşan küçük bir risale hazırlamak üzere- İbn Rüşd'ün eserlerini okurken aldığı notlara ilişkindir. Çünkü ne İbn Haldûn'un kendisi bu tarz bir teliften bahseder ne de kaynaklarda bu yönde güvenilir bir bilgi mevcuttur.²⁰ Ancak burada oluşan kuşku, İbn Haldûn'un felsefî eserleri okuyup okumadığına ilişkin bir kuşku değil, aksine onun bu eserleri eğitiminin ikinci kademesinde, akllı bilimlerin Mağrib'de bilinen en iyi hocalarından biri olan el-Âbillî (es-Sehâvî, t.y.: IV, 145) gibi bir hocanın ders halkasında ya da rehberliğinde okuyup okumadığına ilişkin bir kuşkudur. Çünkü -başta Platon, Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Gazâlî, Fahrettin er-Râzî, Nasîrüddîn et-Tûsî, Adûduddîn el-Îcî, Sa'düddîn et-Teftâzânî ve Efdâlüddîn el-Hunecî gibi filozof, mütekelim ve mantıkçıların kitapları olmak üzere- İbn Haldûn'un bu alanlarda kendisine kadar ulaşan literatürü okuduğunu *Mukaddime*'den öğrenebiliyoruz. Hatta, İbn Haldûn'un kendisine kadar ulaşan bu felsefî külliyyatın önemli bir kısmını sadece okumakla da kalmaz, aynı zamanda bu eserlerdeki kavram, teori ve ilkeleri devşirerek umrân ilminin araştırma alanlarında ve kendi teorilerinde yeniden yapılandırarak kadar bu

¹⁸ Hatta İbnü'l-Hâtib, Fas'ın ileri gelenlerinin mekanlarında İbn Haldûn'la karşılaştığı zamanlarda ona şöyle bir şaka yaptığını da aktarır: "Dile beden ne dilerse, çünkü sen benim *el-Muhassal* adlı eserimi telhis ettin" (İbnü'l-Hâtib, 2003, 386; İbnü'l-Kâdî, 1974: 411). İbnü'l-Hâtib bu şakayı, *el-Muhassal*'ın müellifi Fahrettin er-Râzî'nin İbnü'l-Hâtib lakabına atıfla yapar.

¹⁹ İbnü'l-Hâtib'in bu ifadeleri daha sonra birçok tarihçi tarafından tekrarlanmıştır. Örnek olarak bkz. (et-Tinbüktî, 1989: 251)

²⁰ Yine de bu iddia, en azından, onun ayrıca İbn Rüşd aracılığıyla da Platon ve Aristoteles'i okuduğuna işaret eder (Bedevî, 1962: 9).

ilimlerde derinleşir. Bütün bunlar, İbn Haldûn'da metodolojik bir yatkınlık da oluşturur (et-Tinbüktî, 1989: 252).²¹ Nitekim onun kelim, felsefe ve tasavvuf eleştirisi de tamamen bu birikimin eleştirel bir değerlendirmesi üzerine kurulur.

Bununla birlikte, felsefî eserleri eğitiminin ikinci kademesinde okuyup okumadığına ilişkin kuşku, *-et-Ta'rif*'teki nispeten örtük bilgiler ile İbnü'l-Hâtib'in bu konudaki şahitliği- *Mukaddime*'de verilen bilgilerle de desteklendiğinde ortadan kalkar. Örneğin *Mukaddime*'de aktarılan bir diyaloga göre İbn Haldûn, şiir ezberleme ve yazma konusunda neden zorlandığını arkadaşı İbnü'l-Hâtib'e belirtirken, kendi zihninin Hunecî'nin mantığa dair eserleri gibi şiir üslubunun gelişmesine fazla müsaade etmeyen ağır felsefî metinlerle dolu olmasını gerekçe gösterir. İbnü'l-Hâtib tereddüt etmeden onun bu gerekçesini doğrular (İbn Haldûn, 1981: III, 1315). İbn Haldûn ile İbnü'l-Hâtib arasında gerçekleşen bu diyalogun muhtemel zamanları -yani İbn Haldûn'un Endülüs'te bulunduğu zamanlar- dikkate alındığında, kendisinin ifadesiyle "zihnini bu metinlerle doldurma" sürecinin ikinci kademedeki eğitimiyle başladığı anlaşılır. O halde İbn Haldûn'un okuduğu felsefî eserleri *-et-Ta'rif*'te açıkça zikretmeyip onları sadece ima yoluyla ifade etmeyi tercih etmesi, otobiyografisini yazdığı dönemin şartlarıyla ve bu dönemde başkadılık başta olmak üzere yaptığı görevlerin baskısıyla kendisinde oluşan bir endişeden kaynaklanır. Çünkü İbn Haldûn *-et-Ta'rif*'i, genellikle ya Mısır medreselerinde hadis ve fıkıh hocalığı ya da burada başkadılık görevini yaptığı bir zamanda yazdığından, görevleri itibariyle etrafındaki dost ve düşman âlimlerin bu durumu kendisinin aleyhine kullanacakları endişesi, onu bu konuda örtülü bir dili tercih etmesine götürmüş gibidir. Ancak bu durum, hiçbir şekilde felsefe ile fıkıh ya da hadisin doğrudan çatıştığı gerilimli bir ortamın Mısır'a hâkim olduğu anlamına gelmemelidir. Aksine bu durum, özellikle Gazâlî'yle birlikte söz konusu ilimlerin arasına kökleşmiş bir endişenin yerleştiğini, İbn Haldûn'un bir özne olarak yerleştiği ilmî alanlarda bu endişeyi hissettiğini gösterir. Esasında bir özne olarak ilmî alanda bulunduğu bu dönemlerde çevresindeki ulemâyla yaşadığı problemler, onun bu örtük dili seçme konusunda ne kadar haklı olduğunu da gösterir.

Ancak, İbn Haldûn'un ikinci kademedeki eğitimi, ders aldığı hocalarının Tunus'tan Fas'a göç etmesiyle birlikte yarıda kesilir. Çünkü İbn Haldûn, Tunus'ta, başta el-Âbillî olmak üzere felsefî ilimlerin diğer hocalarının derslerine üç yıl devam ettiğini belirtir; ancak hocalarının buradan göç etmesiyle birlikte eğitiminin kesintiye uğramasından yakını (İbn Haldûn, 2004: 65). Bu sebeple, hocalarına kavuşma ve eğitimi devam ettirme arzusuyla Fas'a gelen İbn Haldûn'un burada en az üç yıl daha el-Âbillî ve diğer hocaların derslerine devam ettiği anlaşılıyor. Daha önce de belirttiği gibi, İbn Haldûn'un hocalarına kavuşma arzusuyla Tunus'tan Fas'a geldiği bu süreç, onun ancak siyasî-bürokratik bir görevi kabul etmesiyle başlar. Yani İbn Haldûn, her ne kadar eğitimi sürdürmek için geldiği Fas'ta umduğu ortamı bularak eğitimi bir şekilde tamamlasa da bu süreç aynı zamanda

²¹ Nitekim Ahmet baba et-Tinbüktî, İbn Haldûn'un metodolojik olarak Gazâlî ve Fahrettin er-Râzî'yi takip ettiğini belirtir (et-Tinbüktî, 1989: 252).

onun siyasî alanın bir öznesi olarak aşamalı bir biçimde ilim ve siyaset sarkacının siyaset kanadına ya da dede izleğine yerleşmesine de sebep olur. Başka bir ifadeyle, her ne kadar İbn Haldûn'u bu yolculuğa çıkararak şey, onun kabul etmek zorunda kaldığı siyasî-bürokratik bir görevi ve dolayısıyla siyaseti araçsallaştıran veya nesneleştiren ilim arzusu olsa da söz konusu süreç ilerledikçe sarkacın iki ucu, yani ilim arzusu ile siyaset arzusu yer değiştirmeye başlar. İlim ve siyaset arzusunun yer değiştirdiği bu sürecin eşliğinde İbn Haldûn giderek ilimden uzaklaşarak siyasî alanın bir öznesi olarak öne çıkar. İşte bu dönemde onun bir şekilde ilimle irtibatta kalmasını sağlayan iki şey vardır:

İlk olarak, İbn Haldûn bu dönemde *şiiir*le yoğun bir şekilde meşgul olarak, *şiiir* ilimle irtibatta kalmanın bir aracına dönüştürür. Geçekten de İbn Haldûn, bu süreçte belli bir düzeyde aldığı eğitimi üretime dönüştürmenin bir aracı olarak *şiiir* aktif bir şekilde kullanır. Çünkü İbn Haldûn'un içinde bulunduğu koşullarda siyasal bir iletişim ve takdim aracı olarak öne çıkan *şiiir*, aslında devlet adamları ve onların etrafındaki ulemânın sıklıkla başvurduğu bir yoldur. Bu konuda İbn Haldûn'un en fazla yazdığı kişi, kendisi de hem bir devlet adamı hem de *şiiir* yazımı ve edebiyat alanında İbn Haldûn'un ifadesiyle "kendisiyle yarışılmayacak" (İbn Haldûn, 1981: III, 1294; 2004: 113) bir yetkinliğe sahip olan İbnü'l-Hâtîp'tir. İbnü'l-Hâtîb, İbn Haldûn'un bu süreçte *şiiir*de uzmanlaştığını, üslup bakımından seçkinleştiğini ve şairlerin *şiiir*lerindeki en kapalı ve zor ifadeleri bile eşsiz bir şekilde kavradığını ifade eder (İbnü'l-Hâtîb, 2003: 539). İbn Haldûn'un ilimle irtibatta kalmasını sağlayan ikinci şey ise onun bu dönemde aldığı siyasî görevlerin bir imkânı olarak pratiğin içinde siyasetle teorik bir şekilde de meşgul olmasıdır. Çünkü İbn Haldûn bu süreçte, daha önceki okumalarından da faydalanarak, toplum ve siyasetin doğasına ilişkin teorik gözlemlerde bulunmanın imkânlarına kavuşur. Onun bu gözlemleri, *Mukaddime*'den önce yazdığı *şiiir*lerin bir ilişkisi olarak sunulan mektuplarda bile kendisini gösterir. Ayrıca onun Turtûşî'nin *Sirâcu'l-Mülûk* isimli eseri gibi *Mukaddime*'de söz konusu ettiği diğer siyasetname tarzı eserleri, siyasî görevleri ve gözlemleri esnasında okumuş olma ihtimali de yüksektir. Çünkü onun ders arkadaşı İbn Rıdvân'ın bu konuda *eş-Şuhubü'l-lâmi'a fi's-siyâseti'n-nâfi'a* isimli siyasetname tarzı bir eseri yazdığı bilinmektedir. İbn Rıdvân bu eseri -aynı dönemde İbn Haldûn'un da kendisi için "inşâ ve sır kâtipliği" görevini yaptığı- Merîni sultanı Ebû Salim'in isteği üzerine yazar.²² Bununla birlikte İbn Haldûn ne *et-Ta'rîf*'te ne de *Mukaddime*'de İbn Rıdvân'ın bu eserinden bahseder.²³ Fakat her ne kadar İbn Haldûn bu eserden ismen bahsetmese de onun *et-Ta'rîf*'te kapalı bir ifadeyle "kendisinden faydalandım" (İbn Haldûn, 2004: 42) diyerek geçiştirdiği yakın arkadaşının bu eserini bilmemesi veya okumaması oldukça uzak bir ihtimaldir. Çünkü İbn Haldûn'un da ilgi alanında yazılan bu eserin kaleme alındığı

²² İbn Rıdvân bu kitabı Ebû Salim'in siyaset ve yönetime dair bir eseri kendisinden istemesi üzerine yazdığını eserinin girişinde bizzat belirtir. Bkz. (İbn Rıdvân, 1984: 51-52).

²³ İbn Rıdvân'ın *eş-Şuhubü'l-lâmi'a fi's-siyâseti'n-nâfi'a* isimli eserinin muhakkiki Ali Sâmî en-Neşşâr, İbn Haldûn ve İbnü'l-Hâtîb'in İbn Rıdvân'ın bu eserinden bahsetmemelerini söz konusu iki düşünürün kıskançlığına bağlar. Bkz. (en-Neşşâr, 1984: 31).

dönemde, İbn Haldûn ile İbn Rıdvan birlikte ve aynı anda sultan Ebû Salim'in sarayında üst düzey siyasî görevlerde bulunuyorlar, aynı kütüphaneyi kullanıyorlar ve aynı arkadaşlara ve ilmî çevreye sahiptirler. Siyasetin içinde ve sultanların yanında -bir kısmı da siyasî danışmanlık üzere- aktif bir rol alan İbn Haldûn'un, dönemin siyasî danışmanların en fazla başvurduğu bu tür eser(ler)e kayıtsız kalması oldukça zor bir ihtimaldir. Ayrıca İbn Rıdvan'ın *eş-Şuhubü'l-lâmi'a fi's-siyâseti'n-nâfi'a'yı* yazarken başvurduğu siyaset literatürünün -çünkü onun Hint, İnan, Yunan ve İslam siyaset düşünürlerine ait birçok eserden faydalandığını biliyoruz- benzer bir ilgi alanına sahip olan İbn Haldûn'un dikkatini çekmemesi de pek düşünülemez. Buna göre aynı süreçte İbn Haldûn'un söz konusu literatürü okuması yüksek bir ihtimal olarak değerlendirilebilir. Hatta bu dönemde yazdığı şiirlerin ilişği olarak kaleme aldığı mektuplardaki bazı kodlardan da fark edilebileceği gibi, siyasete dair kendisine özgü bir şekilde oluşmaya başlayan teorik gözlemler ile bu literatürdeki tümel çıkarımlar ve öneriler arasındaki çeşitli uyumsuzluklar, onun bu konu hakkındaki gözlemlerini derinleştirmesine de sebep olmuş gibidir. Esasında onun *Mukaddime*'de "ilim adamları siyasetten en az anlayan kişilerdir" (İbn Haldûn, 1981: III, 1255) şeklindeki tespitinin arka planı da bu dönemdeki okumalarına kadar uzanır. İlim adamlarının tümel bir tarzda işleyen teorilerinin, sosyo-politik alandaki tikel ve farklılaştırıcı unsurları yeterince şeffaflaştıramadığı gerekçesiyle bu tespiti yapan İbn Haldûn'un, kendisine özgü olarak gelişen teorik gözlemleri ise ihmal edilen bu pratikleri açıklayabilecek bir model üzerine yoğunlaşır. Gerçekten de *Mukaddime*'de bu tespit üzerinden eleştiri konusu edilen eserler ve düşünürler ile İbn Rıdvan'ın kullandığı kaynaklar arasındaki örtüşme, onun söz konusu siyasî literatürü eğitiminin ikinci kademesinde okumaya başladığı fikrini desteklemektedir.

Dolayısıyla her ne kadar bu dönem, İbn Haldûn'un ilim arzusunu nesneleştiren siyaset arzusunun baskın geldiği bir sürece denk gelse de yukarıda söz konusu edilen iki irtibat tarzı -İbn Haldûn ister farkında olsun ister olmasın- bu dönemi *Mukaddime*'ye ya da *umrân ilmine* giden yol için bir hazırlık sürecine dönüştürür. Çünkü bu dönem, aynı zamanda onun bazen görevleri gereği bazen de görevden kaçarken oldukça geniş bir coğrafyada hem benzerlikleri hem farklılıkları bakımından umrân ilminin temel araştırma alanları olan ekonomi, siyaset, kabile, aşiret, asabiyet, mülk, umrân, bedâvet ve hadâret ilişkilerini kendi doğal habitusunda bizzat bir özne olarak gözlemlediği bir dönemdir. Başka bir ifadeyle, İbn Haldûn *umrân ilminin*, birbirleriyle ilişkisi tamamen kendisine özgü olan bu araştırma alanlarının *Mukaddime*'deki içeriklerini yazarken, bu süreçte alanın bizzat bir öznesi olarak yaptığı teorik gözlemlerinden yararlanır. Böylece -bir kısmı aileden de miras kalan- ilim ve siyaset arasındaki bu kararsız gerilim, giderek İbn Haldûn'un "siyaset ilmi" veya "ilm-i siyaset" alanındaki ilgisinin kendisine özgü bir tarzda yoğunlaşmasını sağlar. Dolayısıyla İbn Haldûn, belirginleşen bu kararsızlığın bir ifadesi olarak *Mukaddime*'yi ya da *umrân ilmini* her ne kadar İbn Selâme kalesinde yazmaya başlasa da onun bu eseri/ilmi yazma kararı bu yazım sürecinin öncesine, yani İbn Haldûn'un siyasetin içinde bir özne olarak

yer aldığı döneme rastlar. İlme geri dönme arzusuyla sürekli çekilecek yalnız bir köşe arayışında olan İbn Haldûn'un bu arayışı ise *Mukaddime*'nin de bir parçası olduğu *Kitâbü'l-İber*'e ilişkin daha önce zihninde oluşan projeyi gerçekleştirmeye yönelik bir yazım arayışı olarak görülmelidir.

Siyasetten uzak bir şekilde İbn Haldûn'a dört yıl boyunca ev sahipliği yapan bu kale, *Mukaddime*'nin ve *Kitâbü'l-İber*'in ilk halinin de yazıldığı yerdir. Teorik bir girişten oluşan *Mukaddime*'nin, *Kitâbü'l-İber*'in geri kalan kısımlarından farkı ise İbn Haldûn'un siyasete dair yukarıda söz konusu edilen okumalarını, bu okumalara yönelik eleştirilerini, pratik ve teorik gözlemlerini *umrân ilmîni* kendisine özgü kılan bir bütünde bir araya getirmesidir. Bu sebeple, İbn Haldûn'un yazım sürecini derinleştirmesinden sonra kütüphanelerdeki çeşitli kaynaklara yönelik oluşan ihtiyacın da -özellikle tarih kitaplarına ihtiyacını- *Kitâbü'l-İber*'in *Mukaddime* dışındaki bölümlerinde incelenen somut tarihî ve coğrafi bilgilere ilişkin bir ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. İbn Haldûn'un bu konudaki ifadelerinden de anlaşılabilen bu çıkarım bile, onun *Mukaddime*'de geliştirdiği teorilerine katkı veya eleştiri bağlamında bir şekilde hizmet eden siyaset kitaplarını çok daha önceden okuduğunu destekler.²⁴

İbn Haldûn'un kütüphanelere yönelik bu ihtiyacı, İbn Selâme kalesinden ayrılmasının da temel sebebidir. İlk olarak memleketi Tunus kütüphanelerini kullanmak üzere yola çıkan İbn Haldûn, özgün bir ilim kurarak *Mukaddime*'yle anılır hale gelen bu kaleden ayrıldığı için çok iyi farkındadır. Bu durumu *Mukaddime*'de birkaç kez belirten İbn Haldûn, Tunus'a geldiğinde *Kitâbü'l-İber*'in ilk nüshasını sultan Ebu'l-Abbâs'a sunarken yazdığı kasidenin bir beytinde bunu bir kez daha şu şekilde ilan eder: "Bütün öncekilerin kitaplarını derleyip topladım [*Kitâbü'l-İber*]. En başına [*Mukaddime*] ise onların da habersiz olduklarını aldım" (İbn Haldûn, 2004: 195).²⁵ İbn Haldûn, bu beyitin içinde yer aldığı kasideyi, başka bir ifadeyle, ilimle irtibatı sağlayan bir araç olarak görevini tamamlayan *şiiir*, istemediği halde etrafındaki ulemânın oluşturduğu bir tür psikolojik baskı altında yazar. Yukarıda ifade edildiği üzere İbn Haldûn zamanında *şiiir*, siyaset ile ilmin bulunduğu bir mantıktan konuşur. İbn Haldûn'un ise bir şekilde bu mantıktan arınarak kaleden ayrıldığı için hem *şiiir* yazma yeteneği hem de bu konuda yazma isteği zayıflamıştır. Ancak ulemâ sınıfı onun bu durumunu sultana karşı bir tür sessiz isyan olarak değerlendirerek onu sultana şikâyet eder. Böylece üzerindeki baskıyı azaltmak niyetiyle bu kasideyi yazmak zorunda kalan İbn Haldûn'un -daha önce belirtildiği

24 Ancak bu, İbn Haldûn'un arzuladığı şekilde kütüphanelere ulaştıktan sonra *Mukaddime*'de hiçbir değişiklik yapmadığı anlamına da gelmemelidir. Aksine İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*'in diğer kısımlarında olduğu gibi *Mukaddime*'de de zamanla bazı değişiklikler yaptığını bizzat kendisi ifade eder. Bazı ilaveler ve çıkarmalardan oluşan bu değişikliklerin, *Mukaddime*'de ağırlıklı olarak coğrafya ve tarihe dair somut bilgiler içeren kısımlarda yoğunlaşması, onun ihtiyaç duyduğu bilgi türüne bir kez daha işaret etmesi bakımından da ayrıca önemlidir. Çünkü İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*'in dışında, aynı zamanda *Mukaddime*'de de somut coğrafi ve tarihî bilgilere genişçe yer verir.

25 İbn Haldûn'un bu görüşü erken sayılabilecek bir dönemde de fark edilmiştir. Nitekim, et-Tinbüktî, Ebu Ca'fer el-Baknî'nin *Muhtasarü'l-İhâta* isimli eserine referansla, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de yeni bir yöntem ortaya koyduğunu, tarihi olayları incelemek için özgün bir yol bulduğunu, bu yolla tarihin kavranış biçimlerini, insana ilişkin zâtî ve zâtî olmayan hallere ilişkin anlayışları tashih ettiğini belirtir (et-Tinbüktî, 1989: 251).

üzere- yeni bir rekabet alanına dâhil olduğunu anlaması da fazla zaman almaz. Çünkü İbn Haldûn'un İbn Selâme kalesinden ayrılışı, aynı zamanda *telif* sürecine eşlik eden bir *tedris* sürecinin de başlangıcı olarak onu yeni bir rekabet alanına, yani siyasî rekabet alanından ilmî rekabet alanına taşır. Başka bir ifadeyle, kütüphane ihtiyacını karşılamak arzusuyla Tunus'a gelen İbn Haldûn'un etrafında kısa sürede toplanmaya başlayan öğrenciler, onu *-telifin* eşliğindeki bir *tedris* faaliyeti üzerinden ilmî rekabet alanına dâhil olmasına sebep olarak- bu alanın yerleşik özneleri olan ulemâ sınıfıyla karşı karşıya getirir. Hiç kuşkusuz İbn Haldûn da bir özne olarak bu alanda görünmek istediğinden -tıpkı daha önce siyasî rekabet alanında var olmak istediği gibi- bundan sonraki hayatı ilmî alandaki rekabetin eşliğinde gelişir.

İbn Haldûn'un *telif* ve *tedris* sürecinde oluşan kütüphane ihtiyacı, ikinci uğrak olarak onun yönünü Mısır'a çevirmesine sebep olur. Bu konuda Mısır'ın Tunus ve diğer Mağrib ülkelerine göre ilmî alanın barındırdığı imkânlar bakımından çok daha zengin olması İbn Haldûn'un tercih sebebidir. Onun ilmî rekabet alanında dikkat çekici bir özne olarak varoluşu esasında Mısır'da gerçekleşir. İbn Haldûn bir taraftan Mısır kütüphanelerinde ihtiyaç duyduğu bilgiye ulaşım *Kitâbü'l-İber*'in telifini tamamlamakla ya da kendi ifadesiyle bu kitabın tashihiyle uğraşırken, diğer taraftan bazı medreselerde *tedris* faaliyetlerinde bulunur (İbn Haldûn, 2004: 188). Onun ders verdiği bu medreseler sırasıyla el-Ezher Camisi, el-Kamhiyye Medresesi, el-Berkûkiyye Medresesi, Salgatmış Medresesi ve Baybars Hankâhı'dır. Bu süreçte ilki 1384 yılında, sonuncusu 1404 yılında olmak üzere beş kez başkadılık görevini yapar. İbn Haldûn'un bu görevlerden ayrılışı biri hariç her seferinde görevden alınma şeklinde olur. İlmî alandaki özneler olarak ulemâ arasında gerçekleşen rekabetler onun görevden alınmasının en önemli sebebidir. İbn Haldûn artık bir özne olarak bu alana iyice yerleşir. Ancak onun rakipleri bu alanda oluşan rekabette sadece ilmî sermayeyi kullanmıyorlardı.²⁶ Onlar, bu alanda kurumsallaşmış ilişkiler ağında başta asabiyet üzerinden oluşan siyasî sermaye olmak üzere, başka alanlara ait sermayelerden de bir şekilde güç devşirebiliyorlardı. İbn Haldûn ise asabiyetinin, hasebinin veya sosyo-politik sermayesinin işlevsel bir karşılığa sahip olduğu memleketinden uzakta, bunlardan tam olarak yoksundu. Bu yoksunluk hem İbn Haldûn'un hem de rakiplerinin fark ettiği bir durumdur. Çünkü rakiplerinin esas olarak onu bu zayıflığından destek almasına karşılık İbn Haldûn -her ne kadar bu zayıflığı gidermek için daha fazla ilme ve adalet talebine sarılarak- çareyi "gerçeği bütün çıplaklığıyla haykırmakta" (İbn Haldûn, 2004: 206) arasa da, bunun çare olmayacağını herkesten daha iyi biliyordu. Burada İbn Haldûn, siyaset teorisinin merkezine yerleştirdiği *asabiyetten* yoksundur. İşte bu psikolojinin de etkisiyle *et-Ta'rîf*'i bir tür *siyasî sermaye beyanı* ya da Câbîrî'nin ifadesiyle bir "nefs-i müdafaa" olarak kaleme alır. Ancak maalesef, eşsiz bir zekânın ürünü olan *Mukaddime*'nin müellifi olarak İbn Haldûn, hayatının en verimli yıllarını Mısır'da geçirdiği halde burada otobiyografisini kaleme almanın

²⁶ Mesela İbn Hacer el-Askalânî, bu konuda, Mısırda İbn Haldûn ile Rakrâkî arasındaki anlaşmazlık ve rekabetleri özellikle belirtmektedir (İbn Hacer el-Askalânî, 1998: I, 235).

ve *Kitâbü'l-İber*'i tashih etmenin dışında başka bir çalışma yapmamıştır. Bunların dışında İbn Haldûn'a nispeti tartışmalı olan *Şifâü's-Sâil* isimli bir tasavvuf eseri daha vardır ki eğer bu eser İbn Haldûn'un ise onun fikrî temayülleri dikkate alınarak eserin Mısır'da yazıldığı tahmin edilebilir.

Sonuç

Bu makale, İbn Haldûn'un *habitusuna* içkin ya da -bizzat kendisinin ifadesiyle- çocuğu olduğu ve içinde yetiştiği alışkanlıklara dâhil sosyal, siyasî ve ilmî koşulları -ki onun perspektifinde alışkanlıklar, kişiyi önceleyerek kökleşen tarihsel arka planlara sahiptirler- bazı teorik izlekler eşliğinde ortaya koymaya çalıştı. Ancak burada genel bir riske, özellikle İbn Haldûn hakkında oluşan literatürde çoktan yerini almış bir riske işaret etmek, makalenin maksadını aşacak yanlış bir yorumdan kaçınmak için son derece önemlidir. Bir habitus ya da kökleşen alışkanlıkların yapılanmasında şu ya da bu ölçüde etkili olan koşulları şeffaflaştırmak, hiçbir şekilde onu mutlak bir yerellelikle kodlamak değildir. Çünkü, habitus veya alışkanlıkların işlevselliği, her teori ve düşünür için benzer şekillerde yapılandırıcı olan bir nesnel gerçekliktir ve bu sebeple onun dışında kalan hiçbir teori ya da düşünür de zaten yoktur. Başka bir ifadeyle, her düşünür ve teori bu anlamda kendi habitusunun ve alışkanlıklarının çocuğudur. Nesnelliği ve öznelliği kendi yapısında bir araya getiren habitus olarak alışkanlıklar hem farklılaştırmanın hem de benzeştirmenin bir ilkesi gibi çalışırlar. Dolayısıyla bu makale; sosyal, siyasî ve ilmî alanlar bakımından analiz edilen *habitusun* bir çocuğu ve bu alanlardaki rekabet alanlarının bir öznesi olarak İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sindeki gözlem ve teorilerini bir şekilde yerelleştirmeye, onları belli bir coğrafyaya özgü kılmaya ilişkin İbn Haldûn literatüründeki mevcut bir eğilimin içinde görülmemelidir. Bilakis, İbn Haldûn'un bir habitus olarak alışkanlıklarının, onun sosyo-politik değişimdeki nesnel işleyiş ve ilkeleri en iyi kavrayan düşünürlerden biri olmasını mümkün kıldığını gösterir. Ancak, başka çalışmalarımda göstermeye çalıştığım bu iddia, bu makalenin konusu değildir.

Kuşkusuz, her düşünür gibi, İbn Haldûn da kendi çağının çocuğudur, dolayısıyla yaşadığı coğrafyaya özgü koşulların izlerini onun düşüncesinde de görmek mümkündür. Ancak, İbn Haldûn'un gözlem ve teorilerini yerelleştirmeye yönelik eğilimlerin dikkatten kaçırıldığı şey -belki de Doğu'dan ya da Batı'dan İbn Haldûn'un ilgi alanında yazan çok az düşünürün sahip olduğu bir imkân olarak- onun yaşadığı coğrafyanın teorik gözlemleri için tam bir avantaja dönüştüğüdür. Çünkü İbn Haldûn'un yaşadığı coğrafya, toplum ve siyaset alanında yazan bir düşünür için adeta bir laboratuvarıdır. İbn Haldûn literatüründeki bu eğilim, her ne kadar söz konusu coğrafyadaki hızlı-akışkan tarihi genellikle onun teorilerindeki nesnelğin aleyhinde kullanmak istese de aslında bu tarih onun teorilerindeki nesnelliği destekler niteliktedir. İbn Haldûn'un alanında yazan her düşünür, toplum ve siyasetin merkezine yerleşen değişimin tüm dinamikleri bir bütün olarak onun kadar gözlemeleme imkânına sahip değildir. Şöyle ki, onun yaşadığı

toplumdaki sosyo-politik hızlı değişimler, adeta hızlandırılmış ya da sıkıştırılmış bir tarih biçiminde işler. Bu anlamda İbn Haldûn, “hızlandırılmış tarih” ya da “sıkıştırılmış tarih”in bir gözlemcisi olarak sosyo-politik değişim sürecini ve bu sürece katılan ana unsurları bir bütün olarak görebilmenin imkânına ulaşır. Başka bir ifadeyle, yeniden mizaç edinen bir coğrafyada yaşayan bir düşünür olarak İbn Haldûn -tıpkı tıbbî bir olayın niteliğini tanımlamak için onu tekrar tekrar laboratuvar ortamında hızlandırılmış koşullarda gözlemek durumunda kalan bir doktor gibi- toplumsal ve siyasal olayları defalarca kez gözlemleyerek her seferinde bu olaylara eşlik eden temel unsurları daha bütünlüklü olarak görme imkânına sahiptir. Bununla birlikte İbn Haldûn, benzer ya da aynı sosyo-politik olayların başka toplumlarda da -belki daha yavaş işleyen koşullarda- geçerli olduğunu, dolayısıyla da kendi teorisindeki nesnelliğin çok iyi farkındadır. İşte bu hızlandırılmış koşullar, İbn Haldûn gibi bir teorisyen için bir şans olarak anlaşılmalıdır. Bu sebeple, sosyo-politik olayların hızlı akışının çeşitli görüntülerine aldanarak bu olayları sadece Kuzey Afrika’ya özgü kılmak ve İbn Haldûn’un teorilerini de bu bağlamda yerelleştirmek, onun anlaşılmasına herhangi bir katkı sunmadığı gibi aynı zamanda anlaşılması yönünde ciddi bir epistemolojik engel de oluşturur.

Kaynakça

- Bedevî, A. (1962). *Müellefâtü İbn Haldûn*. Mısır: Dârü'l-Me'ârif.
- Bourdieu, P. (2012). *Bir Otoanaliz İçin Taslak* (Murat Erşen, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Dale, S. F. (2015). *The Orange Trees of Marrakesh: Ibn Khaldun and the Science of Man*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- el-Câbirî, M. Â. (2001). *el-Asabiyye ve'd-Devle: Meâlimu Nazariyyeti Haldûniyye fi't-Târihi'l-İslâmî*. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye.
- el-Husrî, S. (1953). *Dirâsâtu 'an Mukaddimeti İbn Haldûn*. Dârü'l-Ma'ârif.
- en-Neşşâr, A. S. (1984). "Giriş", *eş-Şuhubü'l-lâmi'a fi's-siyâseti'n-nâfi'a*. Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekâfe.
- es-Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed (t.y.). *Ed-Dav'ü'l-lâmi [li-ehli'l-karni't-tâsi']*. Beyrut: Dârü'l-Ceyl.
- et-Tinbüktî, Ahmed Bâbâ (1989). *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-dîbâc*. Trablus: Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye.
- Gökdağ, K. (2019). *İktidar Teleolojisi: İbn Haldûn'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyyet*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Hacer el-Askalânî, E. F. (1998). *Ref'ü'l-isr 'an kudâti Mısır*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı.
- İbn Haldûn. (1981). *Mukaddimetü İbn Haldûn* (Ali Abdülvâhid Vâfi, Nşr.). Kahire: Dâru Nehdati Mısır.
- İbn Haldûn. (1996). *Lübâbü'l-Muhassal fi usûli'd-dîn*. (Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Thk.). İskenderiyye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyyeti.
- İbn Haldûn. (2004). *Et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve rihletuhu garben ve şarken* (Muhammed b. Tavit Tancî, Thk.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Hayyân, Ebû Mervân b. Halef. (2006). *Muktebes fi ahbari beledi'l-Endelüs*. Beyrut: Mektebetü Asriyye.
- İbn İzârî, Ebû'l-Abbâs Ahmed (2013). *El-Beyânü'l-Mugrib Fi İhtisari Ahbâri Mülûki'l-Endelüs ve'l-Magrib*, (Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmûd Beşşâr Avvâd, Thk.). Tunis: Darü'l-Garbi'l-İslami.
- İbn Rıdvân, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Yusuf (1984). *Eş-Şuhubü'l-lâmi'a fi's-siyâseti'n-nâfi'a* (Ali Sâmi en-Neşşâr, Thk.). Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekâfe.
- İbn Rüşd. (1968). *Telhîsü'l-hatâbe*. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî.
- İbn Tagrîberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâleddîn (1993). *El-Menhelü's-sâfi ve'l-mustevfi ba'de'l-vâfi* (Muhammed Emîn, Thk.). Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb.
- İbnü'l-Hatîb, Lisânüddîn Muhammed (2003). *El-İhâta fi ahbâri Gırnata* (Yusuf Ali Tavit, Haz.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Kâdî, Şehâbeddîn Ahmed (1974). *Cezvetü'l-iktibas fi zikri men halle mine'l-a'lâm bi'l-medînete fas*. Rabat: Dârü'l-Mansur.
- Rosenthal, F. (1958). *The Muqaddimah: An Introduction to History*. New York: Princeton University Press.