

İbn Haldûn'da Beden İnşası Açısından Bedevî Ümran ve Hadarî Ümran

Abdülkadir ZORLU *

ÖZET

İbn Haldûn'un *ümranların* gelişimini analiz etmek için kullandığı *bedevî ümran* ve *hadarî ümran* kavramları üst anlatı dilinin enstrümanları olarak insan doğası, beden ve karakter inşası gibi değerlendirmeleri içermektedir. Bu ümranlarda farklı beden inşa edildiğini söyleyen İbn Haldûn'un görüşleri, iki toplum tipindeki farklılığın nedenlerini ve sonuçlarını ortaya koymaktadır. İbn Haldûn'un fikirleri üzerine yapılan çalışmaların bazıları modern sosyoloji kuramlarından çokça etkilenecek şekilde alınmaktadır. Ancak bu çalışmada kavramsal ve kuramsal analiz bakımından İbn Haldûn'un bakışı, modern sosyoloji yaklaşımlarına yakınlaşması ya da farklılaşması bağlamında ele alınmış olup, esas olarak iki yaklaşımın karşılaştırması hedeflenmemiştir. Modern sosyoloji kavrayışlarına daha çok İbn Haldûn'un görüşlerinin anlaşılmasını sağlamak açısından başvurulmuştur. İbn Haldûn *Mukaddime*'de, insan doğası ile beden inşası ve insan karakteri konularını iki grupta incelemiştir. Bunlar ilk fitrat halindeki insan doğası ile sosyal muhitin inşa ettiği insan doğasıdır. Bu bağlamda bedevî ümran düalistik olan insan doğasını ortaya çıkarır. Düalistik insan doğası, insanın hem iyiye hem de kötüye eğilimli bir kapasiteye sahip olması demektir. Hadarî ümran ise daha çok olumsuz insan doğası ortaya çıkarmaktadır. Bu insan doğası, olumsuz sosyal muhitin biçimlendirdiği bedeni niteliklerini ortaya koyar. Bu, materyalist ve bedensel arzuların baskın olduğu hırslı ve arzulu insan doğasıdır.

Sonuç olarak İbn Haldûn, beden inşasının sosyal muhit, sosyal muhitin değerleri, kır-kent mekanları, yaşam tarzı ve meslek gibi parametrelerle belirlendiğini düşünür. Bu parametreler temelinde insan doğası ve beden inşası adetler ve alışkanlıkla biçimlenir. İnsanın âdetlerinin ürünü olduğunu söyleyen İbn Haldun, bunu şöyle ifade eder: "*İnsan alışkanlıklarının** oğludur*". Alışkanlıklar onun için meleke (habitus) haline gelir. Bu meleke insan için bir tabiat ve yaratılış özelliği haline gelir. Diğer taraftan iyi bir beden için iyi bir sosyal muhitin yanında nefis ve beden terbiyesinin de gerekli olduğunu düşünür.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldûn, Beden İnşası, Beden Sosyolojisi, Bedevî Ümran, Hadarî Ümran, Kent Sosyolojisi.

Badawi and Hadari Umran Umran in Terms of Body Constructing in Ibn Khaldun

ABSTRACT

Ibn Khaldun uses concepts of badawi and hadari umran for analysing of the developments of the umrans. These are the concepts that used as instruments of upper narrative language, and include assessments of human nature, the body and character construction. Ibn Khaldun says that different types of bodies have been constructed in these umrans and his opinions show the causes and the results of the differences in two types of society. Some of the studies on the ideas of Ibn Khaldun are made by influencing modern sociology theories. However, in this study, in terms of conceptual and theoretical analysis, Ibn Khaldun's point of view is discussed in the context of convergence or differentiation of modern sociology approaches, and it is not aimed to compare two approaches. So, we have applied to the modern sociology understandings for explaining Ibn Khaldun's opinions. Ibn Khaldun examined some specific topics such as human nature, body structure and the human character into two groups. One of these groups is a human nature in the first created form and the other is the human nature that is built by social neighborhood. In this context the badawi umran reveals dualistic human nature. Dualistic human nature means that human beings are capable of both good and evil. As for the hadari umran, this creates more negative human nature. This form of human nature reveals body qualities that was created by negative social environment. This is an ambitious and desirable human nature dominated by materialistic and bodily desires.

As a result, Ibn Khaldun thinks that the construction of the body is determined by parameters such as social neighborhood, values of social neighborhood, rural-urban spaces, lifestyle and profession. On the basis of these parameters, human nature and body building are shaped by customs and habit. Saying man is the product of his customs, Ibn Khaldun expresses it in this way: "Man is the son of his habits". Habits turn into *malaka* (habitus) for her. This malaka becomes a feature of nature and creation for man. On the other hand, he thinks that body training is necessary for a good body as well as a good social environment.

Keywords: İbn Haldûn, Bedevî Ümran, Hadarî Ümran, Body Sociology and Body Construction, Urban Sociology, Rural Sociology, Social Environment, Consumption.

* Dr., Kırıkkale Üniversitesi, orcid no: 0000-0002-0074-2296, akadirzorlu@yahoo.com

** İbn Haldun'un alışkanlıklar ve âdetler hakkındaki ifadeleri, özellikle "meleke" kavramı hakkındaki vurgusu, Bourdieu'nun "habitus" ve "yaşam tarzı" kavramlarını anımsatır. Bourdieu'a göre "*habitus*, nesnel sınıflandırılabilir pratiklerin üreticisi ve bu pratiklerin sınıflandırma sistemidir" (1996; 170)

Makalenin Gönderim Tarihi: 13.12.2019; Makalenin Kabul Tarihi: 22.12.2019

1. Giriş: Kent Üzerine

Beden üretiminde bir “mekân” olarak *kentin* önemini vurgulayan çok sayıda özellik vardır. Genelde farklı kentlerin farklı *bedenler* ürettiği söylenebilir. Her ne kadar, görsel olarak yapı stoku, kentsel planlama gibi unsurlarla homojenleşen modern kentlerin benzer insanlar ürettiği gözlenirse de anlam sistemleri, dinler ve yerel kültürlerin etkisiyle farklı beden ve benlikler de imal edilmektedir. Nitekim bu kentler yapısal olarak homojenleşir ancak insan davranışları farklılık arz etmeye devam ederler. Diğer taraftan her kültür ve uygarlık az ya da çok farklı kentleşme biçimleri ve kent kapları ortaya çıkarabilir.

Bu bağlamda kentler, “cennet bahçesinden kovulmuş” umarların kendilerine bir yuva kurma tahayyülü ve bir “dünya cenneti” oluşturma girişimi olarak okunabilir. Kentler, dünyada “ahûzar eden insan” için bir “kurtuluş kapısıdır” (Sennett, 2002; 20-21). Kentleşme, mekânın literatürdeki *urban* ve *city* kavramları bağlamındaki gelişimidir. Mekânın *urban* boyutu mamur olma ve iskân gibi maddi gelişmelerle ilgiliyken; *city*, ümranlaşma, civilization yani insanla ilgili medenileşmedir.

Kentler, medeniyetlerin, dünya görüşünün ve zihniyetin ürünüdür. “*Urb*”u inşa edenler, taş ustaları, mimarlar yani bir anlamda “kültürü taşa işleyen” zihniyet işçileridir. Böyle olduğu için her kent, bir anlamda “kültürün” ve “anlayışın” dışavurumudur. Öbür cihetten her kent, içine doğan insanı “yapar”, “inşa eder”. Böylece kent hem mekân ve inşaat yapımı hem de bedenlerin inşası demek olur. Öte yandan mekânlar yani köy ve kentler, *ümranın* grameridir; içinde yaşayan insanlara medeniyetin kâinatını yani kozmosu ifşa eder. Dolayısıyla kentin sakinleri daimî olarak ümranın grameri olan “*bina*” okurlar.

Bu bağlamda en az muhafaza eden bir “kent kabı” kadar kentlerde insanlar, kültürler ve tahılla birlikte “depolanan” semboller (Mumford, 2007; 118-124) ve anlam sistemleri de *beden üretimi* için etkileyicidir. Ancak burada beden üretiminde mekânlarla sınırlı kalındığı için mitolojilerin ve dinlerin beden üreten semboller bağlamında analizleri yapılmayacaktır.

Diğer taraftan, siyasî ya da dinî aktör öncülüğünde kurulan kentler, başat bir beden üzerine inşa edilirler. Örneğin, “siyasî bedenin orta çağ formu da modern formu da toplumda yönetimi başat bir beden imgesi üzerine bina eder” (Sennett, 2002; 19).

2. Modernlik, Beden ve Mekân: Kuramsal Yaklaşımın Belirleyicileri

Uygar dünya, büyük ölçüde XVII. yüzyıl sonrası geleneksel toplumlardan farklılaşarak ayrı bir yola girdi. Modernlik, geleneksel dünyadan ya da toplumlardan keskin bir yol ayrımını ifade ediyordu. Bu ayrımın temellendirilmesinde iş bölümü, yüksek düzeyde sermaye birikimi, sanayileşme, ulus-devlet üzerine kurulu idarî sistem ve sekülerleşme gibi parametreler vardı. Ayrıca bilimsel yenilikler, sanayi devrimi, Fransız ihtilali ve reform hareketleri gibi bir dizi sosyal değişim süreçleri yaşandı. Geçmişin açıklanması, şimdinin meşrulaştırılması ve geleceğin kurgulanması için yeni sosyal bilimler disiplinleri ortaya çıktı.

“Geleneksel” olanla “modern” olanın ayrımını inceleyen ve farklılıklarını ortaya koymaya çalışan çok sayıda yapının ortaya çıkması boşuna değildir. Bir kopuşun zemini olarak tasavvur edilen modern insanın ne olduğunu açıkça ifade eden ilk yapıtlardan biri Adam Smith’in *Ulusların Zenginliği* (1776)’dir. Smith’in eserinde peşine düştüğü “ulusların zenginliğinin kaynağının ne olduğu” sorusuna verdiği cevap, esasen değişmekte olan Batılı toplumların durumuna bir açıklama getiriyordu. Smith’e gelinceye kadar benimsenen “bu zenginliğin kaynağı”nın “tarım ve ticaret” olduğu görüşüne göre, toplumlar arasındaki rekabetin temeli de “geniş tarım arazilerine ve ticaret yollarına egemen olmaktan” geçiyordu. Oysa Smith yeni bir açıklama getirmişti: “*Milletlerin zenginliğinin kaynağı üretilmektedir*”. Smith’in bu basit tespiti esasen köklü bir değişimin doğasına işaret ediyordu: Bu, gelenekselden moderne geçişin kırılma noktası idi. Smith, insan etkinlikleri hakkında Batı toplumları açısından yeni açıklamalar ileri sürerken, bu etkinliklerin doğasında ekonomi, verimlilik, üretici ve üretici olmayan emek gibi kavramları öne çıkarıyordu. İnsan doğası ile ilgili olarak “kendi çıkarını gözetken” ve “bencil” olduğu tespiti, insanî etkinlikler hakkındaki açıklamalarını tamamlayıcı mahiyettedir. Ona göre insan, bu doğasıyla “çıkarlarını maksimize etme eğiliminde” olan bir varlıktır (Smith, 1997; 26).

Sosyolojik eğilimin klâsik teorileri, tarih ve toplum gibi makro yapıları *meta* anlatılar yoluyla açıklamaya çalışmıştı. Doğal olarak “insan” ve “beden” gibi konular da ister açık bir şekilde ifade edilsin isterse edilmesin bu meta anlatılarda “içkin” olarak yer alıyordu. Klâsik sosyolojik kuramlar, insan varsayımlarını

açık bir şekilde ortaya koymasalar da metinlerin satır aralarında “insan hakkında” bazı düşünceler bulmak mümkündür. Yine de başlangıçtaki analizlerde “bireye” ilişkin aktif bir yer verilmediğini belirtmek gerekir.

Emile Durkheim (1858-1917)’ın toplum hakkındaki görüşleri üzerine yapılan değerlendirmelerde onun, toplumu, “nevî şahsına münhasır (sui generis) doğası olan bir varlık” olarak gördüğü belirtilmektedir (Walsh, 2012; 25). Bununla birlikte sosyoloji, kendine analiz birimi olarak “gözlemlenebilir” ve “*birey* üzerinde baskı yapan toplumsal olguları” esas almaktadır (Aron, 1989; 255). Dolayısıyla toplumsal olgu, “*birey* üzerinde dışsal bir kısıtlamayı meydana getirebilecek, sabit veya değişken her türlü eylem” olarak tanımlanır (Coser, 2008; 127). Coser, aynı zamanda insanın birey olarak “arzuları sınırsız olan bir yaratık” olduğunu da hatırlatmıştır. Bu, sahip oldukça hep fazlasını isteyen, elde ettiğiyle tatmin olmak yerine ihtiyaçları tahrik olan bir yaratıktır (Coser, 2008; 130). Bu açıklamalardan hareketle Durkheim’in, bir “beden ile arzu ve isteği” olan; bir de “toplumsallığı” bulunan iki katmanlı bir insan tipine ulaştığı kabul edilmektedir. Bu, *homo duplex* gerçekliğidir (Coser, 2008; 133). Bunlardan biri *narsistik* bir irade yahut bencillik iken; diğeri *bireyselliğin* kolektif görünümüdür. Tabii bu noktada, *bencil bireyselliğin* bir “vaka”; buna karşılık *kolektif bireyselliğin* bir “ideal” olduğu hatırlatmasını unutmamak gerekiyor (Kızılkaya, 2002; 86). Aslında Durkheim’a yüklenen bu bakış, Batı düşüncesinde Descartes’tan bu yana var olan kadim “beden ve ruh” dikotomisinin ete kemiğe bürünmüş halidir.

Öte yandan Karl Marx’ın “emek” ve “değer” teorisi, tarihin inşasında, insanı etkin bir *özne* olarak görüyordu. Fakat bu aktif özne, bir “yabancılaşma” sürecine tabi idi ve üretim araçlarının etkisiyle *nesneye* dönüşmekteydi. Öznenin doğası, başka bir ifadeyle “maddi koşullara” bağlıydı (Sunar, 1986; 184). Marx, “ürünün” meta haline geldiği kapitalist toplumda insanın da *nesne* veya *meta*’ya dönüştüğünü şu şekilde ifade etmektedir: “*Birbirimizin gözünde, değişim değerinden başka bir şey değiliz*” (Marx, 2004; 92). Ona göre, insan doğasını dil ve düşünce değil, üretim tarzı belirlemektedir; zira insan, maddenin ve doğanın parçası idi. Böyle bir bakış açısı olduğu için *homo economicus* görüşüne yakın insan doğasını kabul ettiği ileri sürülmektedir (Sunar, 1986; 189).

Bunun gibi, Max Weber de sosyal eylem tipolojileri açıklamasında bir tür *etkin özne* vurgusuna sahipse de kapitalist toplumda bu etkinliğin zayıfladığını kabul etmektedir. O, insan eylemlerinin bir “değere yönelik eylemden”, “rasyonel eyleme” doğru dönüştüğünü analiz ederken, bir değere yönelik “sosyal eylem” ya da “ahlaki davranış”ın, kişinin “sosyolojik öz ahlakını” oluşturduğunu düşünüyordu. Nitekim *püritenlik* kavramıyla açıkladığı insanın bu yönü, akılcı yaşam biçimiyle, belirli koşullarda “modern kapitalizmin” hazırlayıcısı olmuştur (Weber, 1987; 276; Weber, 2012; 132-133). “Bu şekilde yorumlandığında emek-değer kuramı, püriten çalışma ilkelerinin klâsik iktisat diliyle ifade edilişi” oluyordu (Weisskopf, 1996; 53). Esasen Weber’in bu yorumu, bizi Smith’in *bencil insan doğasına* çıkararak bir başka yoldur.

Bu klâsik kuramların “mekân” olarak *modern kente* ilişkin bakış açıları da sınırlıdır. Marx’a göre mekânın *kar* ve *kent* olarak farklılaşması, emek, iş bölümü ve nüfusun gelişmesi ile ortaya çıkmıştır. İş bölümünün temeli, *kenin kardan* ayrılmasıdır. Kent, aynı zamanda sınıfsal farklılaşmanın merkezidir (Marx, 2004; 341). Bu çerçevede ilk gerçek “sınıflı toplum”un, Roma *antik kentinde* ortaya çıktığı kabul edilir (Saunders, 2013; 25). Oysa Weber, sosyolojik analizinde özneyi değil de “anlamla yüklü bireysel bilinci” ele alırken, *Batı kentlerinin* oluşumunda Protestanlığın ortaya çıkışıyla bu “anlam yüklü bireysel eylemin” rasyonelleştğini ileri sürmektedir.

Durkheim da *kenti* toplumsal güçlerin gelişimi için bir “koşul” olarak görüyordu. Kent, iş bölümünü harekete geçiren ve geliştiren bir faktördü: “*İnsanlar daha yoğun bir emek harcamak zorunda kaldıkça, bu emeğin ürünleri daha çok ve daha etkili olur; ama daha bol ve iyi olan bu ürünler, daha önemli boyutlar kazanan emeğin yol açtığı harcamaların karşılanması için gereklidir*” (Durkheim, 1985; 115). Bu yeni dönemde birey ve bireyin ekonomik ve politik sorunları bir kenara itilerek baskılanıyordu: “*Oysa birey kenara itilince, geride yalnızca toplum kalır*”. Bu da analiz birimi olarak geriye *toplumsal olguyu* bırakıyordu: “*Toplumsal olguların ayırt edici işareti olan bu baskı, herkesin her birey üzerinde uyguladığı baskıdır*” (Durkheim, 1985; 119). Gerhard Kessler’in ifadesiyle “toplumsal baskı” ya da “*cemiyet denilen yapı, aslında bir kralın veya bir şefin baskısıdır; serbest irade fiilleriyle yıkılabilir*” (Akt. Çelebi, Kızılcık, 2002; 117). Esasen “toplumsal baskı” konusunda Durkheim’in görüşleri, “Hobbes ve Maciavelli’nin kuramlarının tekrarı”ndan ibaret” suçlamasıyla eleştiriye konu olmuştu. Durkheim ise bunlara “sadece yüzeysel bir eleştiri olabileceği” cevabını vermekle yetinmiştir (Durkheim

1985; 135). Özetle, birey üstünde belirleyici olan etken, Durkheim'a göre toplumsal baskı; Marx'a göre üretim araçları; Weber'e göre ise bürokrasi idi.

Marx, Weber ve Durkheim'in kent sorunsalı hakkındaki görüşlerini analiz eden Saunders, bu düşünürlerde karşılaştırmalı okumayla elde edilebilecek en çarpıcı özelliğin, yöntemlerindeki ayrımlara karşın "kente" yaklaşımlarındaki "fikir birliği" olduğunu ifade etmektedir (Saunders, 2013; 57). Aynı fikir birliğinin farklı yollardan da olsa "birey" konusunda da olduğu ileri sürülebilir. Zira karşıt, farklı sınıf ve epistemolojileri savunan Liberaller ile Marksitler, Smith ve Ricardo'nun izini sürerek eş önermelerin ardında yer almışlardı. Bunlar, K. Polanyi'ye göre "Doğadaki yer çekimi yasası gibi, toplum için de evrensel yasalar bulmak için yanıp tutuşuyorlardı; ama bunu bir *insan yasası* olarak düşünüyorlardı". Bu *yasa* ve *birey*, Smith'in varsaydığı *ekonomik birey* idi (Polanyi, 2016; 186, 171, 86).

Diğer taraftan Avrupa'da yaşanan *toplum krizi*, iktidar, toplum ve özne bağlantıları arasındaki ilişkileri yeniden değerlendirmeye yol açmıştır. Bu değerlendirmelerden birini Karl Polanyi (1886-1953) *Büyük Dönüşüm Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri* (1944) isimli eseriyle yapmıştır. Politik ekonominin varsayımlarını eleştiren Polanyi, "ekonomik birey" varsayımlarının ve uygulamalarının "faşizmin" nedeni olduğunu ileri sürmüştü. O kendi "sosyalizm" anlayışını ortaya koyarken faşizm, liberalizm, Marxizm ve Sovyet sosyalizmini eleştiriyordu. Polanyi'ye göre *politik iktisat*, insanlığın en evrensel ve temel yasasını keşfetmişti: "*İnsan türünün sayısını belirleyen şey, yiyecek miktarıdır*". Böylece liberal politik iktisat, birçok sorunun çözüm yolunu bulmuş oluyordu: Açlık! Nitekim en vahşi hayvanları bile ehlileştirilebilen "açlık", insanları ahlaklı ve uygar hale getiriyor; itaat etmeyi ve boyun eğmeyi öğretiyordu. Üstelik yoksulları çalışmaya itebilecek tek motivasyon açlıktı; bu, onlar için doğrudan "fiziksel yaptırım" anlamı taşıyordu. Dolayısıyla "*Fiziksel yaptırımın gücü yeterli olduğu sürece, siyasal yaptırımlara gerek yoktu; gerekli olan şey tek şey, yoksullara karşı bilimsel ve ekonomik bir tavır almaydı*" (Polanyi, 2016; 170-171).

Polanyi, böyle bir ortamda "suçluları ıslah edecek, aylakları ve yoksulları çalışkan yapacak bir çark olan ve hapishanelerde uygulanmakta olan *panoptikon* (1797) sosyal modelinin akıl hastanelerinde, fabrikalarda ve okullarda da uygulanmasını öneren (Bentham, 1995; 7-47) Jeremy Bentham (1748-1832)'ın, *Laissez-faire* kavramının yalnızca sosyal işlerliğin araçlarından biri olduğunu düşündüğünü ve sanayi devriminin entelektüel saikin teknik buluşlar değil, sosyal buluşlar olduğunu savunduğunu hatırlatmıştı: "*Hiç olmazsa o zamanki düşünüşe göre, toplumun araştırılması tamamlanmıştı; insan haritasında doldurulmamış alan kalmamıştı...Bentham'ın yaptığı etkiyi yapacak birinin ortaya çıkması, yüzyıl boyunca olanaksızdı*" (Polanyi, 1995; 178,180).

Esasen Bentham, politik iktisadın doruğu olmuştu ve yeni bir bilim alanı icat ettiğini ileri sürmüştü. Polanyi ise hem Bentham'ın yaklaşımını hem de liberal varsayımları eleştiriyordu. Ona göre emeğin, ücretin (paranın) ve toprağın ya da mekânın ekonomik işlevi birçok hayatî işlevden yalnızca bir tanesidir. O şöyle diyordu: "*Toprak, insan yaşamının dengesini sağlar; insanın yerleşim yeridir; fiziksel güvencesinin ön koşuludur; manzara ve mevsimlerdir. İnsanın topraksız yaşayabileceğini düşünmek, onun elsiz ayaksız doğabileceğini düşünmek gibi bir şeydir*". Dolayısıyla Polanyi'ye göre insanın çalışması, emeği, bir sınıfın çıkarı, toplumsal sistemdeki statüsü, sosyal konumu ve güveniyle ilgilidir; yani insan temelde sosyaldır, ekonomik değildir (Polanyi, 2016; 249, 219). Nitekim bireyler direniş yoluyla kendi "yaşam alanları"nu korumada yetkin olduklarını göstermişlerdi. Ona göre "yüzyıl süren kör bir ilerlemeden sonra, insan *yaşam alanını* yeniden kuruyordu" (Polanyi, 2016; 318, 332). Aslında Polanyi'nin, Bentham hakkındaki öngörüsü doğrulanmıştı fakat bu Bentham yüz yıllık etkisi değildi, *panoptikonun* Michel Foucault (1926-1984) üzerindeki derin etkisiydi.

M. Foucault, Bentham'ın panoptikon akıl hastanesi ve hapishaneler gibi uygulama alanlarını *tefekür nesnesi* olarak görmüştür. Bu *mekânları* "kapatılma" deneyimi olarak ele alan Foucault, kapatma pratiklerini kendisi için temel sorun olarak alıp bunu, özne-hakikat yolculuğunda *özne-bilgi-iktidar* buluşmasının gerçekleştiği bir kavşak noktası olarak değerlendirmektedir (Foucault, 2005a; 232; Bernauer, 2005; 34, 230, 132). *İktidar*, mümkün eylemlerin üzerinde bir eylem kümesi olarak değerlendiren düşünür (Foucault, 2005a; 74), kapatma tekniğinin genel bir uygulamayla tanıştığını, kapatılan mekânın bir "hapishane" ya da bir "tumarhane" olmasının önemli olmadığını söyler. Yargıçların, "Önemli olan adamın kapatılması" olduğunu söylediklerini vurgulayan (Foucault, 2005b; 107) Foucault'a göre *modern iktidar*, "bedenlerden

zaman ve emek elde etmeyi sağlayan bir mekanizma"dır (Foucault, 2004; 49). "Yaşam alanları" olan bu "kapatma mekânları", esasen belirli bir bilginin pratik edildiği alanlardır. Diğer taraftan "bedenler", tahakküm ve direniş düzleminde, "bio-iktidarın" olduğu kadar, "öznelerin" de eylem alanıdır.

Oysa *beden* konusu, sosyoloji çalışmalarında uzun dönem ihmal edilmişti. Sosyologlar, toplumsal yaşam ile beden arasındaki bağlantıların ciddiyetini çok yakın zamanlarda kavramaya başlamışlardır (Giddens, 2000; 126). İlk kez H. Mead, *Body, Self and Society* (1934) adlı eserinde "beden"i analiz birimi olarak ele almıştır (Frank, 1991; 36). Post-modern teori ise bedeni hem bir sosyal problem alanı hem de modern kentin bir ürünü olarak ele almaktadır. Beden, yaşam tarzı, beslenme, cinsellik ve tüketim gibi konularla birlikte modern kentlerin beden üretimi açısından problemleri yönlerinden biri olarak vurgulanır. Genel olarak da beden sosyolojisi, bedene, "sosyal eylemi icra etme kapasitesi" olarak bakar (Kara, 2011; 25). Bu yaklaşıma göre beden hem toplumsal etmenler hem de bizim seçtiklerimiz ve yaptıklarımızla şekillenen bir üründür. Giddens, özelliklerinden bahsederken, bedenlerimizin, bizim toplumsal deneyimlerimiz kadar ait olduğumuz grubun normları ve değerleri tarafından da derinlemesine etkilendiğini vurgulamaktadır (Giddens, 2000; 126).

Öte yandan farklı sosyal gruplar, uyguladıkları beden teknikleri açısından da tanımlanabilmektedirler. Dolayısıyla toplumsal düzenlemelerin bir sosyal dünya algısı, aidiyet, ortak davranışlar ve beden teknikleri ortaya çıkardığı savunulur (Crossley, 2005; 449-452). Beden sosyolojisi açısından *habitus* (Bourdieu, 1996; 170) ve *beden teknikleri* (Mauss, 1973; 77-83) gibi kavramları beden-toplum ilişkisini analiz etmede kullanan Mauss, beden tekniklerini yeme-içme, dilin kullanımı, uyuma, cinsellik ve tüketim gibi gündelik tutum ve davranışlar bağlamında ele almaktadır. Öte yandan bedenin odak noktasının, insan bedeninin toplumdan topluma değişen kullanım biçimleri olduğu da savunulmuştur (Işık, 1998; 436). Özetle, klasik sosyoloji teorilerinde özne ve beden, ikincil konu olarak ele alınmıştır. Polanyi tarafından "ekonomik birey" eleştirisiyle bireye önemli yer verilmiştir. Diğer taraftan Foucault ve Bourdieu'nün çalışmalarıyla "beden inşası" sosyolojinin merkezi konusu haline gelmiş bulunuyor.

3. İbn Haldûn ve Ümran İlmi

İbn Haldûn, Berberi, Arap ve başka kabileler ile topluluklar üzerine yaptığı gözlemlerde kentleri ve siyasi yapıları tahlil etmişti. O, bu tahlilleri yaparken kendisinin önceki İslam tarih yazımı geleneği içinde yer aldığını düşünüyordu. Ancak tarihsel ve toplumsal çalışmalara yönelik yeni bir yaklaşım ve yeni bir disiplin geliştirdiğini belirtmekten çekinmemiştir. Bu yeni disiplinin konusu "*beşerî ümran ve insanî içtima*" idi (İbn Haldûn, 2018; 204). Kendisi toplumsal ve sosyal konuları ele alırken yeni bir yol takip ettiğini şöyle ifade etmektedir: "*Eserin telifinde acayip bir usul icat; yeni bir yol ve metod* takip ettim. İnanların cemiyet ve fertler halinde yaşayarak dünyayı imar etmelerinden ibaret olan ümrana, medenileşmeye ve insan cemiyetlerine âriz olan zâif hastalıkları açıkladım*" (İbn Haldûn, 1990; 11).

İbn Haldûn kendi terminolojisini oluştururken kavramsal açıklamalarla konuya yaklaşıyordu. Bir yandan ümranın tabiatını ve oluş gerekçesini inceleyip (tahkik) analiz (tahlil) ederken, diğer yandan ona âriz olan özelliklerin fikhî hükümlerini** ele alıyordu (İbn Haldûn, 2018; 206). Bu noktada o, ümran-insan ya da toplum-insan ilişkisi konusunda birtakım kabullerden yola çıkmaktadır. Ona göre ontolojik olarak toplumun temelinde "güvenlik" ve "gıda temini" olmak üzere iki insanî ihtiyaç yer almaktadır. Öyle ki

* İbn Haldun'un metodunun ayrıncı birinci özelliği bilgiye giden iki yolu; akıl ve vahiy bilgisini birlikte ele almasıdır (Dale, 2018; 93). İkincisi ise umrândaki etkili olan toplum, ekonomi, iktidar, özne bağlantılarını diyalektik tarzda ele almasıdır. Bu diyalektik tarz sadece ekonomik temelde (Hassan, 1982; 141) değil; siyasi, sosyal vb. unsurlarla birlikte iç içe geçmiş bir analiz şeklindedir. Özne-toplum bağlantıları, sosyal gerçekliğin inşası kuramında (Berger, Luckman, 1966; 201; Polama, 2012; 269-275) olduğu gibi karşılıklı diyalektik süreç içinde biçimlendiği düşünülebilir. Birey açısından gerçeklik inşası, sosyalleşmenin ilk aşamalarında vuku bulur. İnsan, aktiviteler, beden hareketleri ve nesneleşme kapasitesiyle hem kendi insanî aktivitelerinin üreticisidir hem de diğer insanlarla ortak olan dünyayı kurar. İnsanın aktiviteleri ve "bedenler", bireyler arası ve sosyal etkileşimin ürünüdür (Berger, Luckman, 1966; 43,72,74).

** İbn Haldun, sosyal değişme ve çevre etkisiyle ortaya çıkan durumları, *fikhî normlar* açısından değerlendirir. Onun bu değerlendirmeleri ilk bakışta Durkheim'in (1985; 76-98) normal ve patolojik ayrımını andırırsa da ondan ve analizinden farklıdır. Önemle vurguladığı "itidal" (İbn Haldûn, 2018; 420) kavramının, maddî, toplumsal ve kültürel yaşam için altın oran benzeri bir ideal anlam taşımasını ister gibidir (Dale, 2018; 186). (İtidal ölçüsü üzerine değerlendirmeler için bkz. İbn Haldûn, 2018; 225, 273, 418, 420, 650, 671).

güvenlik ve gıda temini, bir toplum için olmazsa olmaz iki vazgeçilmez unsurdur. Bu iki temel ve zorunlu ihtiyaç, bir toplum içinde dayanışma ve yardımlaşma formuna muhtaçtır; zira bunlar, insan aklının ürünü olan bilim ve sanatın gelişimiyle gerçekleşebilmektedirler (İbn Haldûn, 2018; 208-209; İbn Haldûn, 1991; 96-99). Onun tanımlamasına göre toplum, tebaa ve şehirler *ümranın maddesi*; devlet, hanedanlık ve mülk ise *ümranın surehidir* (İbn Haldûn, 2018; 668-669; İbn Haldûn, 1991; 307-308; Arslan, 2002; 135). Madde ile suret, birbirine sıkı sıkıya bağlı olup birinin bozulması diğzerinin bozulmasını intaç etmektedir.

4. Ümranların Oluşumunda Bedenlerin Rolü

Farklı mekanların farklı insan tipleri ve farklı bedenler ürettiğini gözlemleyen ve bunu bir üst dille geliştirdiği *bedevî ümran-hadarî ümran* kavramlarıyla analiz eden ilk düşünür İbn Haldûn'dur. Bu yüzden "beden inşası" açısından İbn Haldûn'un teorik açıklamalarına toplu ve özet olarak değinmek gerekiyor. Nitekim İbn Haldûn insanlar üzerindeki tesiri bakımından mekanlar söz konusu olduğunda öncelikle coğrafyanın fonksiyonunu incelemiştir. Bu kapsamda insanları ve bedenlerini etkileyen esas unsurların, coğrafi faktörleri oluşturan iklim, sıcaklık ve rutubet şartları olduğunu belirten düşünür, sıcaklık artınca suların ve rutubetin kurduğunu; canlı ve bitkilerin türemesinin bozulduğunu gözlemlemiştir. O, bu hususu yaradılışın (tekvin/genesis) sadece *rutubet* sayesinde olduğu düşüncesine dayandırmaktadır* (İbn Haldûn, 2018; 224).

Beşeri tekamülü yeryüzündeki iklim kuşakları açısından inceleyen İbn Haldûn'a göre "sıcaklık", "gelişmeyi" soğuktan daha fazla "engellemektedir". O yüzden güneşin eksik olduğu ve "*itidal* halinde bulunduğu iklimlerde ümran orta halde iken, kuzey yarım kürenin çeyrek kısmında daha gelişmiş ve mükemmel haldedir" (İbn Haldûn, 2018; 225). İşte bu şartlar, bu yörelerde yaşayan insanların bedenleri üzerinde doğrudan bir tesire sahiptir. Nitekim bu iklim şartlarına tabi halkların vücutları ve huyları da *itidalli* olmaktadır. Dahası, maişet, imar, sanat, bilim, mülk nübüvvet gibi insanî haslet ve medeni oluşumlar hep buralarda mevcut olmuştur. İbn Haldûn bu coğrafi bölgelerde yaşayan topluluklara örnek olarak Çin, Hint, Sind, Yunan, İsrail, Fars, Rum ve Arap kavimlerini gösterir.

Güneş ışığının etkisini ırklar üzerinde yaptığı karşılaştırma ile ortaya koyan İbn Haldûn, kuzey yarım kürede güneş ışığı az ve yatay geldiği için bu bölgede soğukların hüküm sürdüğünü; bundan dolayı insanların mavi gözlü, kızıl saçlı ve köse olduklarını belirtir; üstelik bu bölgelerde yaşayanlara şâmil olan rengin "beyaz" olduğunu da kaydeder (İbn Haldûn, 2018; 262). Oysa güney yarım kürede sıcaklık yüksektir; ışık çok olur, insanlar şiddetli sıcaklara maruz kalırlar. Öyle ki aşırı sıcaklık yüzünden insanların derileri "siyahlaşır". Barınmak için kamıştan ve çamurdan yararlanırlar; gıdalarını darı ve ottan temin ederler. Aralarında bazen yamyamlık da görülür: "Birbirlerini yedikleri zamanlar da olur" (İbn Haldûn, 1990; 131). Üstelik giyim kuşamları da gelişmemiştir; çoğu çıplak yaşar. Bu hususlar, iklim şartlarının beden üzerindeki tesirini göstermesi bakımından önemli bulgular olarak dikkati çekmektedir.

İklimin insan ahlâkı üzerindeki tesiri üzerinde duran İbn Haldûn, özellikle sıcak iklimin ahlakı olumsuz etkilediğine inanmaktadır. Buna örnek olarak Sudanlıları ve Mısırlıları gösteren düşünür, bu ülke insanların zevk ve eğlenceye, müzik ve dansa düşkün olduklarını belirtir. O, insandaki neşe ve sevincin "hayvanî ruh" kavramı ile açıklanmasından yanadır: "Hayvani ruh gelişmişse neşe ortaya çıkar; hayvanî ruhta tutukluk varsa hüzn ve üzüntü durumları zuhur eder". İbn Haldûn esasen bu durumu fizyolojik bir formasyon ile izah etme eğilimindedir. Nitekim sıcak atmosferli bir hamamda ve alkol alma durumunda insan vücudunda etkilenme olur ve "hararet/sıcaklık havayı ve buharı yayar; hava, zerreciklerin arasına girer ve miktarını artırır. Bu yüzden nefis gevşeyip genişler ve tabii olarak bir keyiflenme hali ortaya çıkar" (İbn Haldûn, 2018; 226-7).

İbn Haldûn, "bedenin" inşa edilmesinde ikinci unsurun "beslenme" olduğuna dikkati çekmiştir. İnsanın beslenmesini etkileyen "gıda bolluğunun" ve "kıtlığının" hem beden biçimini şekillendirdiğini hem de ahlak üzerinde etkisi olduğunu düşünen müellif, ılıman iklimlerdeki toprakların bazısında *bolluk* bazısında *kıtlık* bulunurken, ekilebilen topraklarda ümranın mükemmel olması nedeniyle tahıl ve meyve gibi ürünlerin *bolluk* içinde bulunduğunu gözlemlemiştir. Halbuki ekilen hiçbir şeyin bitmediği, otun bile nadir

* "Çünkü türeme (neşvünema) ancak rutubet ile olur" (İbn Haldûn, 1991; 124).

bulunduğu “çöllerde” *kıtlık* vardır. Bu bölgelerde yaşayan insanların gıdası, et ve sütten ibarettir. Bunların da miktarı sınırlı olup, kıtlık içinde yaşarlar. Ancak diğer taraftan kıtlık içinde yaşayan *çöl halkı* ahlak itibarıyla, bolluk içinde yaşayan *ova halkı*ndan “daha iyi ve güzel haldedir” (İbn Haldûn, 2018; 269).

Gıdanın insan bedenini üzerindeki tesiri hakkında çarpıcı tespitler yapan İbn Haldûn, çok besin almanın bedende rutubeti etkileyerek bozuk ehlat* ortaya çıkardığını düşünmektedir. Öyle ki bedendeki kan ve balgam gibi sıvıların dengesi, aşırı gıda alımı nedeniyle bozulmaktadır. Bunun sonucunda tenin rengi değişmekte; bedenin sureti çirkinleşmekte ve cilt kabalaşmaktadır. “Rutubet” ve “buhar”, beyne sirayet etmekte ve bu yüzden zihinler ve fikirler körleşmekte; idrâksizlik ortaya çıkmakta ve itidalden ayrılma meydana gelmektedir (İbn Haldûn, 1991; 209). Tersine, açlığın, insan bedeninin biçimini güzelleştirdiğini** savunan İbn Haldûn’un, kıtlık yıllarında az yemeye alışık olan kimselerin, çok besin almaya alışık olanlardan daha fazla hayatta kaldıklarını hatırlatması dikkat çekicidir (İbn Haldûn, 1991; 211). Gıdalar konusunda beden üzerindeki tesiri bakımından baharat kullanımı üzerinde de duran düşünür, bunun vücuttaki kötü atıkları azaltması ve latif bedenlere sahip olmak amacıyla kullanıldığını belirtiyor (İbn Haldûn, 1991; 210).

Görüldüğü gibi İbn Haldûn, bedenin inşa farklılığına ilişkin ilk olarak iklimin tesirini analiz etmektedir. Daha sonra çöl, sahra, ova ve kent gibi diğer coğrafi şartlar üzerinden bu tahlilini sürdüren İbn Haldûn’un, verimli iklimlerde bolluk ve verimsiz iklimlerde (çöller) kıtlık tespiti, sonuçları bakımından önemli önermeleri de olan bir ayrımdı (İbn Haldûn, 2018; 271; İbn Haldûn, 1991 I; 209).

Burada İbn Haldûn’un vurguladığı ve insanî yaşamı farklı bir düzeye ulaştıran bir kavramlaştırmanın da üzerinde durmak gerekiyor. Bu, geçim yolları konusudur. Nitekim farklı geçim yolları aracılığıyla, zorunlu ihtiyacın üstünde elde edilen refah durumu, insanları bir yere yerleşmeye sevk etmektedir. Yerleşim bir defa gerçekleştiğinde artık zaruri ihtiyaçların daha fazlasını üretmek için yardımlaşma başlar. Gıdalar ve yiyecekler artar; geniş binalar yapılır, kasabalar ve şehirler inşa edilir (İbn Haldûn, 2018; 324). Bu geçim yolları arasında ziraat ve çiftçilik yapanların, yerleşik hayata geçtikleri; geçimlerini hayvancılık yaparak deve, sığır ve davardan temin edenlerin ise göçebe yaşamı sürdürdükleri görülür (İbn Haldûn, 2018; 325). Üstelik bir ayrıntıyı da hatırlatan düşünüre göre yerleşik hayata geçenler, ova ahalisinden farklı olarak *gıdalarını terbiye ederler*, değişik baharat ve malzemelerle gıdalarını leziz hale getirerek tüketirler.

Göçebe hayatı üzerine gözlem yapan İbn Haldûn, bu toplulukların özellikleri üzerine önemli tespitler yapmıştır. Öncelikle yaşam şartlarının inceliklerine nüfuz eden düşünüre göre göçebe topluluklar arasında geçimleri deveye bağlı olan topluluklar, sürekli çöllerde göç ederler ve güç yetirilemeyen vahşi hayvanlara benzerler (İbn Haldûn, 2018; 25; İbn Haldûn, 1990 I; 306). Göçebeler bedenlerini ancak koruyacak derecede barınaklara sahip olmaktadır. Çünkü buldukları coğrafya ve iklim nedeniyle ancak zaruri olanın peşinde oldukları görülmüştür. Üstelik göçebe topluluklar, şehirlilerden daha cesurdurlar. Şehirlilerin bu denli bir cesarete sahip olamamalarının sebebi, güvenlik işini hükümdar ve bekçilere bırakmış olmalarıdır. Kendilerini sur ve kale*** duvarlarının ardına atan, rahat yataklar ve bol nimetler içinde güvende hisseden şehir insanları silahlarını bırakmışlardır. Esasen İbn Haldûn’a göre bu hal onları, “kendilerini koruyan kimselerin evladı” konumuna düşürmüştür. Ona göre savaşların bedenlerle olduğu tarihsel evrede şehir ve kale surları sanıldığı kadar korunaklı değildir. Göçebelere gelince, onlar, surları ve

* Bozuk ehlat (ahlât) geleneksel tıpta hastalık sebebi olarak bünyedeki kan, balgam, kara safra ve sarı safradan ibaret dört sıvının (ahlât-ı erbaa) kirlenmesiyle ilgili bozuk anlamında kullanılan bir kavramdır (Bu için bkz. Erdemir, A. D. “Ahlât-ı Erbaa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, II; 24)

** İbn Haldûn’da yeme-içme, beden inşasında önemli bir unsurdur. Fazla miktarda besin almak, idrakin oluşmasını engeller. O, tabiplerin “açlık helak edicidir” açıklamalarını doğru bulmaz. Ona göre; “Tüm hastalıkların kökü oburluktur” (İbn Haldûn, 2018; 273,740). Gıda, yeme yoluyla fiilen bedenin bir parçası haline gelir. Öte yandan gıdalarını asgariye indirerek bir tür geçim sıkıntısı içinde yaşama becerisi, zahitlerle bedevîlere ait bir durumdur (İbn Haldûn, 2018; 272; İbn Haldûn, 1991 I; 213 403). Bu tutum İbn Haldûn’un *klîniyen* tarafına gönderme yapar (Dale, 2018; 24).

*** Kale-kentler, coğrafyaya kapanma ve kapalı bir iç mekân inşa etmedir (İbn Haldûn, 2018; 635). Ayrıca insanları ve bedenleri bir otorite temelinde fiziksel olarak disipline etme girişimidir. “Disiplin esas olarak merkezildir[*centripète*]; sıkıştırır [*concentrê*]; merkezleştirir [*centrê*]; kapatır. Disiplinin ilk hareketi, bir mekânın sınırlarını çizmektir” (Foucault, 2016; 43-44). Mimarlık, yerleşik hayatın en eski ve ilk sanatıdır (İbn Haldûn, 1991 II; 386). Sonuçta, mekânı mimarileştirmek söz konusudur. “Disiplin geniş anlamda bina ve inşa etme üzerine kuruludur” (Foucault, 2016; 19). Devletin kendisi de bir sur ya da “dünya bahçesinin duvarı” gibi düşünülüyordu (İbn Haldûn, 2018; 206). Kale-kent kaplarının, “ulus-devlet” tanımında yer alan dört unsurdan biri olan “belirli bir ülke sınırlarla çevrili olmalıdır” (Foucault, 2004; 152) düşüncesine yakınlığı dikkat çekiyor.

kaleleri bulunmayan çöllerde yaşadıkları için güvenliklerini kendileri sağlarlar. Bundan dolayı yanlarında silah bulundururlar; yolda yürürken etrafa bakarlar, etraftaki sesleri titizlikle dinlerler (İbn Haldûn, 2018;330-33; İbn Haldûn, 1991 I; 314-5).

5. Ümranlaşmanın Sonucu Olarak Beden İnşası

Beden üretimi, bir muhit ve çevreye bağlı olan bir durumdur. Bu, başta fiziki ve coğrafi bir çevre olup iklim ve bitki örtüsü gibi özelliklere sahip bir mekân olmanın yanı sıra sosyal muhit ve alışkanlıklardan oluşan bir sosyal kap olarak da tanımlanmıştır (İbn Haldûn, 2018; 571; İbn Haldûn, 1991, I; 300; Dale, 2018; 201). Dolayısıyla surla çevrili “kale-kent kabı”, sadece kerpiç ve taştan yapılarak “tâbiye” edilmiş yani “urb”dan meydana getirilmiş kap değil; aynı zamanda dil, din ve mitoloji gibi anlam sistemleri ile yeme içme, adet ve alışkanlıklardan oluşmuş; sosyalleşmeyle inşa edilmiş “sosyal ve kültürel bir kaptır” da. Bu sosyal ve kültürel kabın “mekândan” bağımsız yanları vardır. Nitekim “mülk” (devlet) ve “asabiyetlerin” inşası, sosyal ve kültürel olana aittir. İşte, “ümranlaşmanın sonucu” olarak ortaya çıkan bu süreçte iktidarın işleyişi, “itaat” gibi değerler ile sürekli “ihсанlar” yoluyla dolaşıma soktuğu lüklere bağlı olarak bu kaplarda şekillenir.

İbn Haldûn'a göre beden üretiminin merkezinde “alışkanlıklar” ve “âdetler” yer alır. “İnsan, âdetlerinin ürünüdür” diyen (İbn Haldûn, 2007; 330) ünlü düşünür, bu noktada son derece çarpıcı şu tespitleri yapar: “İnsan alışkanlıklarının* oğludur. Ona alışıp, kaynaşmıştır ve esasen kendi tabiat ve mişracının oğlu değildir. Hayatta alışmış olduğu şeyler, onun yaradılışı ve tabiatı haline gelir ve onun için bir meleke ve alışkanlığa dönüşür. Bu alışkanlıklar insan için bir tabiat ve yaradılış özelliği olur” İbn Haldûn, 1991 I; 315). Bu tespitlere bağlı olarak İbn Haldûn'un beden inşası, insan doğası ve toplumların yapısını, a) “temel gereksinimler”, b) “kalıcı ihtiyaçlar” ve c) “arzular” bağlamında üç boyutta tahlil ettiği görülür (Mahdi, 1964; 172, 176-179, 292).

Bu tanımlamaları dikkate alan Dhaouadi'e göre (2008, 574), İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinden üç tür insan doğası çıkarılabilmektedir: (I) İlk fitrat hâli: Kötülükten uzak, iyi insan doğasıdır. Esasen insanın hem bir “bedene” ve hem de bir “fıtrata” sahip olması, onun hem “iyi” hem de “kötü” kapasiteye sahip olduğunu gösterir. Bu da ikinci insan doğasını ortaya koyar. (II) Düalistik insan doğası: İnsanın hem iyiye hem de kötüye eğilimli bir kapasiteye sahip olması demektir. İnsanın hangi eğilime yöneleceğini sosyal ortam belirler. (III) Hırslı insan doğası: Bu, olumsuz dış şartların biçimlendirdiği bedenî niteliklerin, materyalist ve bedensel arzuların baskın olduğu, hırslı ve saldırgan insan doğasıdır. Görünüşe göre bu ikircikliğin aşırı uçlarından kaçınmanın en iyi yolu, *itidalli* olmaktır (Dhaouadi, 2008; 575-577). Yine de insanın, hayatta kaldığı sürece fitrî ve bedenî niteliklerini az ya da çok barındırdığı kabul edilmektedir.

Sosyal muhit temelinde bedevi ümranda daha çok I. ve II. tip insan doğası yaygındır. Çünkü onlar, sade ve hareketli yaşam sürerler, fiziki olarak güçlü bedenleri vardır, cesur bir karaktere sahiptirler ve güçlü bir asabiyetleri vardır. Hazerî ümrande ise, daha yaygın olarak III. tip insan doğası görülür. Çünkü hazerîler konforlu ve rahat yaşam tarzı sürerler, bedenleri güçsüzdür fakat gururlu bir karaktere sahiptirler. Aşırı bir biçimde materyalizme, hedonizme yönelirler ve zayıf bir asabiyet bağına sahiptirler (Dhaouadi, 2008; 585). Bu çerçevede insanlar yaşadığı ve hayatta kaldığı sürece fitri ve bedenî özelliklerini korurlar ve bu özellikten kaynaklanan ihtiyaç ve arzularını toplum tiplerine ve sosyal çevreye göre değişse de az ya da çok barındırırlar. Bir başka ifadeyle İbn Haldûn üç farklı sosyal muhitte, mekânda üç çeşit insan bedeninin ve doğasının inşa edildiği söylenebilir (Zorlu, 2019, 41).

Dolayısıyla İbn Haldûn'daki “insanın alışkanlıklarının oğlu olması” prensibi, beden inşasının temeli olarak kabul edilebilir. Çünkü alışkanlık, eldeki bir bilgi ve bu bilginin kullanımınıdır (Merleau-Ponty, 2012; 207). Bu bilgi, yapısal olarak kale-kentler ile göçebelerin yaşadığı coğrafyayı analizde temel bakış açısı sunar. Böylece beden inşasına sosyal ve kültürel unsurlar da dahil edilmiş olur. “Yeni beden”, yapısal olarak aynı kapalı mekânın içinde devam eden yaşamın ve devletin ürünü haline gelir. Artık bu aşamada insan doğasında değişimler başlamıştır: Karakter olarak yiğit ve cesur insan gider, himaye arayan insan

* İbn Haldun'un alışkanlıklar ve âdetler hakkındaki ifadeleri, özellikle “meleke” kavramı hakkındaki vurgusu, Bourdieu'nun “habitus” ve “yaşam tarzı” kavramlarını anımsatır. Bourdieu'a göre “*habitus*, nesnel sınıflandırılabilir pratiklerin üreticisi ve bu pratiklerin sınıflandırma sistemidir” (1996; 170).

gelir; sade yaşam, lüks tüketime evrilir; kadınlığa* ve çocukluğa doğru değişim yaşanır (İbn Haldûn, 2007; 330).

İbn Haldûn, açık coğrafi alanlardaki beden üretimi ile kapalı alanlardaki beden üretiminin kıyaslamasını yapmıştır. O, gece ve gündüzünü surlarla kapalı kentlerdeki binalarda (hamamlarda, konaklarda ve saraylarda) geçiren insanların beden üretiminin, göçebe yaşamdaki insanların beden üretiminden farklı olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla burada ortaya *bedevî beden* ile *hadarî beden* türleri çıkıyor ve bunlar arasındaki temel ayrım da “bedenin sarıp sarmaladığı” ile “bedeni sarıp sarmalayan” unsurlardır. Bir başka ifadeyle, yeme içme yoluyla “bedenin içinde olanlar” ile bedene yapışan, dokunan şeyler (sıcaklık-soğukluk, elbise, bina, kent surları) gibi “bedeni sarmalayan” unsurların miktarı ve niteliklerindeki değişimdir. Nitekim “bedenin zamana ve mekâna ait olup onlara uyduğu ve onlarla bütünleştiği” tespitiyle uyumlu olan İbn Haldûn’un görüşleri, “bedenin” konumunu ve fonksiyonunu tayin bakımından da yararlı ipuçları ortaya koyuyor. Öyle ki bedeninin mekân ile bağıntısını tespit eden Merleau-Ponty’nin yaklaşımı, onun görüşlerinin önemini ortaya koymaktadır: “Bir şapka, otomobile veya âsaya alışmak, onlara yerleşmektir veya tersten söylersek, onları kendi bedenimizin hacmine katmaktır” (Merleau-Ponty; 2012; 202-204, 207).

Esasen geniş coğrafyalardaki beden üretimi ile mekânsal olarak coğrafyaya kapanan kale-kentlerdeki beden üretimi arasındaki farklılığı görmek için *mekânın-bedenin* özlerine ve köklerine dönmek yararlı olabilir. Bu çerçevede *beden* konusunu analiz eden Merleau-Ponty, onu “dünyada var olmanın aracı” olarak görüp “bir bedene sahip olmanın, bir canlı için belirli bir ortama katılma, kimi tasarımlarla iç içe geçme ve sürekli olarak oraya bağlanma” olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca bir “alışkanlık” olarak değerlendirdikleri beden için şu tespiti yapmaktan geri kalmazlar: “Kişinin kendi bedeni en ilksel alışkanlıktır; tüm diğerlerinin koşulu olan ve bunların anlaşılmasını sağlayan alışkanlık” (Merleau-Ponty, 2012; 127, 138).

Halbuki bedeninin “inşa edilen bir varoluş biçimi” olduğu; bütünü parçadan önce geldiği fikri, Merleau-Ponty (2012; 148)’den önce İbn Haldûn’da mevcuttu. Bedenin ya da nefsin faaliyeti, “el, ayak, dil (gibi organlar) ile yapılan işlerde bedeninin bir bütün olarak yaptığı umumi hareketleridir. Bunlar elle tutmak, ayakla yürümek, dille konuşmak ve (bütün organlarla) müşterek yapılan bedeninin umumi hareketidir” (İbn Haldûn, 2007; 330). Bedenin hareketi aynı zamanda zihnin hareketidir. Zihin ve beden, birbirine yapışık yapı değil, birbirinin içinde olan bütünleşik şeydir.

Yukarıda temas edilen *bedevî beden-hadarî beden* arasındaki temel farklılığı geçim yollarının farklılığına dayandıran İbn Haldûn (İbn Haldûn, 2018; 269, 323), beden analizlerine devam ederek, *bedevîlerin*, açık alanlarda hareket etme ve beslenme alışkanlıkları nedeniyle güçlü bedenlere sahip olduklarını, bedenlerinin içine aldığı yani “sarıp sarmaladığı” şeylerin az olduğunu belirterek, ihtiyacın bile altında gıda maddesi temin ettiklerini kaydeder. Bedevîlerin geniş arazilerde sürekli yer değiştirmeleri önemlidir; “*Zira bedv (sabrah) geniştir*” (İbn Haldûn, 2018; 269, 323). İşte bu durumda, motor becerilerle ilgili üstünlük ve başkalık ortaya çıkar.

Bedevîlerin ten renklerinin saf ve bedenlerinin mükemmel ve güçlü oluşu ayırt edici vasıflarındandır. Ayrıca çevik, gözü pek ve sert bir karaktere sahip olmalarının yanı sıra zihinleri de keskindir. Bu özellikleri onların motor davranışlarındaki üstün ve yetkin becerilerine işaret etmektedir (İbn Haldûn, 2018; 270, 349; 1990 I; 208, 351). Zihinlerinin keskinliği, bakışlarının ufka doğru olmasından kaynaklanır. Ayrıca her türlü sese karşı da duyarlıdır ve adeta tetikte beklerler. Oysa *hadarîlerin* bakışları, kentlerin surları, binalar ve saraylar tarafından kesilmiştir. Üstelik kale-kentlerde onları korkutacak ve heyecanlandırılacak gürültüler de yoktur (İbn Haldûn, 2018; 330; 1990 I; 314). Hadarîler, surlardan dışarıyı ve içeriği gözlemlese de onlarınki, sabit konumdan bir gözlemdir. Oysa bedevî sürekli göç ve *hareket* halindedirler. *Hareket*, “bir yer değiştirme veya bir konum değişikliğidir” (Merleau-Ponty, 2012; 363).

Tüketimin insan bedenlerini etkilediğini düşünen İbn Haldûn’un tespitine göre şehir insanı, kaliteli yiyecek tüketmekle birlikte sağlıklı ve hantal bedenlere sahip olmaktadır. Nitekim iyi cins buğday, meyve, sebze ve et tüketen, yiyeceklerini terbiye edip pişirerek yiyen şehir halkının aşırı gıda tüketimi yüzünden organları orantısız şekilde genişlemiştir. Üstelik bedenleri hem renk bakımından donuk ve soluk hem de “fazla etli ve şişman olmaktan ötürü çirkin bir şekle dönüşür” (İbn Haldûn, 2018; 270). Öte yandan

* İbn Haldun sadece şehirlielerin değil, hükümdarların da böyle bir süreç geçirdiğini ifade etmektedir (İbn Haldûn, 1990; 436, 444; 1991 II, 296).

hadarîlerin geçim yollarını da tahlil eden düşünür, hadarî toplumda ihtiyaçtan fazla üretimle birlikte zenginlik ve refahın arttığını gözlemiştir. Ayrıca aşırı refah, âdetleri arttırdığı gibi yeni icatlara da yol açar (İbn Haldûn, 2018; 324).

Esasen insanlığın ilk ve en temel geçim yolu *avcılık*, *besicilik* ve *çiftçilik*dir. İbn Haldûn ise *çiftçiliğin*, *zanaatin* ve *ticaretin*, geçinmenin tabii vasıtaları olduğunu hatırlatmaktadır (İbn Haldûn, 1991 II; 327). Ona göre *sanat* ve *zanaatlar*, çiftçilikten sonra gelişirler. *Çiftçilik* ise sahrada yaşayanlara mahsus bir meslektir. Böylece *bedevî ümran* içindeki iş bölümü* neticesinde “tarımsal artı değer” ortaya çıkarken; *hadarî ümrande* geçim yolları, iş bölümünün ötesinde, çetrefilleşir. Zira şehirde iş bölümü üzerine refah değerleri, kültürel faktörler ve siyasi unsurlar eklenir. Meslek seçimi yapanların bazıları bilim, sanat ve zanaat yolunu tutabilir veya ticareti meslek edinebilirler. Ancak tabii olmayan hizmet** yolunu tutanlar da olabilir. Nitekim onun “haram” ve “fesat” olarak nitelediği *müneccimlik* ve *sibir* gibi işlerle de meşgul olanlar vardır (İbn Haldûn, 2018; 324, 913, 956, 699).

Burada iş bölümü bağlamında beden inşası hakkında şunlar söylenebilir: Hayvancılıkta ve çiftçilikte beden, bütünsel olarak motor beceriyle inşa edilmektedir. Savaşta başarılı olma durumu, etkin bir motor becerisi kapasitesine sahip olmayla açıklanır. Savaşta motor becerinin kökeninde var olan bilinç, ‘düşünüyorum’ değil, ‘yapabilirim’dir” (Merleau-Ponty, 2012; 199). Hadarî ümrande ise bedenin farklı boyutlarının sanat ve zanaat temelinde kullanılması söz konusudur. Bu ümranın ilk ve eski sanatı, *tâbiyecilik* olarak tanımlanan “*urb*” ustalığı/mimarlık sanatıdır (İbn Haldûn, 2018; 730). Bu meslek, birçok sanat ve zanaatta olduğu gibi daha çok “ellerin” kullanımıyla temsil olunur. Burada “ellerin kullanımını” bedeni etkilemesi bakımından analiz eden bir yaklaşım dikkat çekiyor: “Dokunan ya da yoklayan şey bilinç değil eldir ve el, Kant’ın da dediği gibi, insanın dışsal beynidir” (Merleau-Ponty, 2012; 427).

Mesleklerin belirlenmesinde yetkinlik ve tercihleri belirleyen kabiliyetleri tahlil ederken “meleke” kavramı üzerinde de önemle duran İbn Haldûn, bir sanata yatkınlık ya da *meleke**** kazanan birisinin daha sonradan diğer bir sanatta *meleke* kazanmasının nadir görüldüğünü ifade etmektedir. Bunun nedeni, ona göre *melekenin*, nefsin sıfat ve niteliği haline gelmiş olmasıdır; “zira, zihin ve nefiste yerleşmiş olan bir melekeyi, diğer herhangi bir meleke yerinden koparıp atamaz”. Bir başka ifadeyle, “istidat ve nefiste husule gelen *melekeler*, diğer mesleklerde *meleke* kesp etmeye engel olurlar” (İbn Haldûn, 1992 II; 379-380).

Dolayısıyla İbn Haldûn, burada meslekler temelinde “beden inşasının”**** temel parametrelerini vermektedir. Bir kimse terzilikte uzman olup *meleke* kazandıktan sonra, ticaretle, mimarlıkta veya marangozlukta uzman olamayacak, *meleke* kazanamayacaktır. Bu, “bedenin” ve “elin” belirli türde kullanımının, diğer türlerde kullanımını engellediğinin ifadesidir. “Elin” bir türde *meleke* kazanması, zihinde bir istidatın/yetinin varoluşuna yol açar. Elin veya bedenin hareketi, bir “nesneye”, “kumaşa” ya da “taşa” ilişkindir. Zihin/nefis ilk olarak bunlardan hangisiyle veya neyle karşılaşarsa onu kabul eder; böylece zihinde ona karşı *yatkınlık* ve *alışkanlık* oluşur; diğerlerinden uzaklaşır. Bu anlamda “idrak” edilen her şey zihin/nefiste depolanır (İbn Haldûn, 1990; 234). Yani idrakler, hafızada toplanır (İbn Haldûn, 2018; 287).

Zihinlerin/nefislerin farklı olmasıyla, idraklerin ve bedenlerin farklı olması arasında iç içe geçmiş bir paralellik mevcuttur. Bir elin hareketi, aynı zaman bedeninin ve zihnin/nefisnin bütünsel hareketidir. Bu görüşlerden hareketle şu tespit yapılabilir: Belirli bir beden inşası, belirli bir *idrake* yatkınlık kazandırabilir. Bu bağlamda İbn Haldûn, bedevî ümran ahalisinin hadarî ümran ahalisine nispetle *idrake*, *hayra* ve *iyiliğe* daha yakın ve yatkın olduğunu ifade etmektedir (İbn Haldûn, 1990, 311). Çünkü şehir ahalisinin bedenleri,

* İş bölümüne örnek olarak buğday üretimini ele alır. Marangoz, demirci ve hayvan bakımı ile ürünü hasat etme gibi farklı işlerin değişik kişiler tarafından yapılmasıyla üretim sürecine dahil olanların ihtiyacından fazla buğday elde edilir. İhtiyaç fazlası buğday pazara sunulur. Bu artı değer ve refah artışı şehirlerin kurulmasına yol açar. Hadarî ümrande sanat ve zanaat temelinde iki kez artı değer üretimi ortaya çıkar (İbn Haldûn, 2018; 652-3; 1991 II; 268-71).

** “Hizmet tabii bir geçim yolu değildir” (İbn Haldûn, 2018; 699). “Memuriyet, tabii olan geçinme vasıtası sayılmaz” (İbn Haldûn, 1991 II; 327).

*** Meleke: “1. Tekrarlama sonucu kazanılan yatkınlık, alışkanlık. 2. (Psikol.) Yeti (TDK TS İLÇİLT, 1998; 1003). 1 (bir şeyi) yapıya kazanılan alışkanlık, el alışkanlığı (Ali Püsküllü, *Arkadaş Türkçe Sözlük* 3. Baskı, 2000, Arkadaş Yayınları, Ankara, s.673).

**** Bireyin yaradılıştaki *tabiatma* bağlı olarak ilk karşılaştığı şeyleri kabul edeceğine dair İbn Haldûn’un görüşü için bkz. İbn Haldûn, 1990; 309. Konuyla ilgili aktardığı hadis için de bkz. İbn Haldûn, 2018; 326.

yeme içme düzleminde lezzetleri, birtakım huy ve alışkanlıkları “sarıp sarmalarken”; diğer yandan aynı bedenler, değerli ve güzel kıyafetler, yataklar, ev eşyaları, hamamlar, geniş evler ve kale-kentler tarafından “sarılıp sarmalanmışlardır”. Alışkanlık haline gelen bu yaşam biçiminde yaptıkları işler farklı olmasına ve diğerlerine oranla daha çok para kazanıp bolluğa ulaşmalarına karşın (İbn Haldûn, 1991 II; 303-4, 310) hadarî ümran ahalişi bedenlerini kısmen kullanırlar . Sonuçta “dokundukları” şeyleri, alışkanlık haline getirirler. Merleau-Ponty de bu noktada bize “dokunmanın” önemini gösteriyor: “Mekân gibi nedensellik de nesnelere arası bir bağlantı olmaktan önce, benim şeylerle bağlantım üzerine temellenir”(Merleau-Ponty; 2012; 388 “Beden, dokunma deneyiminin önüne hem bütün yüzeylerine hem de bütün organlarıyla atılır, kendisiyle birlikte dokunulan ‘dünyanın’ belirli bir tipolojisini taşır” (Merleau-Ponty, 2012, 428).

6. Beden İnşasında Mülk’ün Yeri

İbn Haldûn’un üzerinde durduğu ve genel olarak “mülk” tabiri ettiği toplum ve kurumlarının sağlam ve sağlıklı olmasının bazı şartları vardır. Esasen toplumun sağlıklı olması, sağlıklı bedenlere sahip insanlara bağlıdır; doğal olarak tersi de doğrudur. İbn Haldûn, toplumda yapısal bakımdan mutlaka bulunması gereken özelliklerin olduğunu belirterek bunların yokluğu halinde toplum hayatındaki aksamalara dikkati çeker. Bu özellikler bulunmaz ise toplum, nakıs bir halde kalır; yani “organları eksik bedene” döner. Mesela “şan”, hayır ve güzel ahlak üzerine oluşturulmalıdır ve esasen onun “asabiyet” olarak adlandırdığı bu hasletler var olmadan, *mülk* de eksik kalmış demektir. Öyle ki tamamlayıcı unsur olan “güzel ahlak” yoksa, *mülk*, “organları kesilmiş bir şahsa” veya “insanlar arasında çırılçıplak gezen bir kimseye” benzer (İbn Haldûn, 2018; 356; 1990; 363).

Tahlil ettiği *beden* ile *devlet* arasında analogi kuran İbn Haldûn’a göre devlet, toplumun kalbi ve ruhu ayarındadır. Ruh ve kalbin bozulması, nasıl ki bedenin çalışmasını bozar ve hayatını sonlandırır, devletin bozulması ve ortadan kalkması da toplumun inkırazına yol açar. Dolayısıyla devletin merkezi, “ruh hükmünde olup her tarafa tesir eder; kalp yenilgiye uğrayarak ele geçirildiği takdirde, bütün beden de yenilgiye uğrar ve yıkılır” (İbn Haldûn , 1990, 413).

Öte yandan “bedenin”, *mülk* anlayışı içindeki varlığına ilişkin temel iki hususu öne çıkaran İbn Haldûn, insan için “gıda temini” ve “güvenliğin” olmazsa olmaz temel ve zaruri “ihtiyaç” olduğunu belirtmektedir. Bu ihtiyaçlar *bedenin* varlığını devam ettirmesi için mutlaka karşılanmalıdır. İnsanoğlu bu iki temel ihtiyacını ancak grup içinde yardımlaşma ve dayanışmayla gerçekleştirebilir. Esasen bunun mükafatının olduğunu da kaydeden düşünür, dayanışma içinde yapılan işlerin “semeresinin” bol olduğunu hatırlattıktan başka, bu iki temel ihtiyacın devlet bağlamında *ordu* (kılıç) ve *iktisat* (gıda, mal ve para) olmak üzere iki kurumlaşmaya denk düştüğünü belirtir (İbn Haldûn, 2018; 558). Diğer taraftan bu kurumlaşma hem bedevî hem de hadarî ümran mekânında gerçekleşir ve farklı *asabiyetler* ile farklı ahlakî ilkelerden hareket ederek belirleyici olan toplum, kendi ilke ve alışkanlıklarıyla kendi bedenlerini inşa eder.

7. Beden İnşasında Sosyal Muhitin Yeri

Mülkün mekânı olarak, yeryüzünün imarı, İbn Haldûn’a göre insanların cemiyetler halinde yaşamıyla mümkün olur. Bu yüzden insanlar ya şehirlerde veya sahralarda topluluklar ve aşiretler halinde hayat sürerler (İbn Haldûn, 1990; 97-8). Bu bağlamda bedevî ve hadarî ümranların, mekân bağlantısıyla inşa edilen ümranlar olduğunu düşünen müellife göre her ikisi de bir arada, beraberce inşa edilebilirler. Bununla birlikte İbn Haldûn, bu ümranların doğal değil de sosyal çevre olduklarını vurgular. Sosyal çevre, yani muhit ve bir arada yaşama, bir dayanışma ortaya çıkarmaktadır. Örneğin asi bir soydan gelenler kimselerde, şehrin ortaya çıkarmış olduğu zevk ve refah değerleri konusunda bir rekabet başlamıştır; zira İbn Haldûn’a göre bu “muhit ve bir arada yaşama” onların ahlakını bozmuştur” (İbn Haldûn, 1991 II; 300). Böylece çevrenin etkisini vurgulayan müellife göre bu *çevre* ve *alışkanlıklar* hem bedenleri hem de ümranları inşa etmenin belirleyici unsurları oluyorlardı. Dale de bunu onun “insanın karakterini belirleyen şeyin miras alınan doğa değil çevre olduğu; insanın âdetlerden oluştuğunu” belirten sözlerini aktararak ifade etmektedir (Dale, 2018; 201).

* Foucault, İbn Haldun’un muhit olarak belirlediği çevreyi, ortam kelimesiyle karşılar ve bunun hem nehirler, ovalar ve tepeler gibi doğal veriler hem de bireylerin ve meskenlerin bir aradalığı gibi sosyal veriler bütünü olduğunu vurgular (Foucault, 2016; 23).

İnsanın mekânla ilişkisinin analizinde bir yerde ikamet etmenin, o muhiti ve orada yaşamayı inşa etmek olarak yorumlanması, önemli bir vurgu olarak dikkati çekiyor. İbn Haldûn'a göre oturanlar mekân, orada oturanların "vatanıdır"; esasen her kavmin de bir *vatanı* vardır. Her kavim kendi vatanı olan toprak üzerinde bina, saray, sur türü yapılar inşa etmek ve burayı kendi ümranının "başkenti" yapmak istemektedir. Başkent, bir dairenin merkezi olarak tasvir edilirken, yukarıda da belirtildiği üzere devlet de hayatın merkezi olan kalp mesabesine evrilmekteydi (İbn Haldûn, 2018; 681; 1991 II; 306-7, 226-7; 1990; 412-3). Esasen burada, Le Maître'nin (1682) *Métropolitée* adlı eserinde ifade edildiği gibi "toprağı başkente çevirmek/"kapitalleştirmek" yani mekânı mimarileştirmek söz konusudur. Oysa Foucault, bu bina ve inşa etmeyi "disiplin" kavramı içinde görmeyi tercih etmişti (Foucault, 2016; 19). İşte İbn Haldûn da bu toplumu "disiplinize" etme yaklaşımını hükümdarın *mülküne* ait bir uygulama olarak görmüştür. Hükümdar *mülk* için bina, saray ve surla çevrili şehir kurarak *inşa* işlemine başlar; sonra da toplumu disiplin altına almak için "saray kapılarına hacipler (kapıcıbaşı/mabeyinci) koyar" (İbn Haldûn, 2018; 554-5; 1990, 611-3). Bu ise sarayın, sosyal açıdan yeniden inşası anlamına gelmektedir. Burada "disiplin" kavramını devletin "beden inşasında" bir enstrümanı olarak görmek mümkündür. Nitekim devlet, toplumun biçimlenmesinde ve şekillenmesinde etkileyicidir: "Devlet, onları pişirir ve eritir" (İbn Haldûn, 2018; 360).

Bu noktada İbn Haldûn, hükümdarların yönetim biçimleri ve şahsî tutumlarının da toplum üzerinde etkisi olduğunu düşünmektedir. Onların davranışı, hayat tarzları, tüketim alışkanlıkları gibi hususlar toplum için önemlidir (İbn Haldûn, 1990; 429). Öyle ki hükümdar, devletin ve şehrin asıl özü konumunda olup, alışkanlıkları ve tavırları,* devletin ve toplumun biçimlenmesinde etkileyicidir. Bu yüzden İbn Haldûn, tebaanın isteyerek veya zorla devletin gidiş tarzını kabul ettiğini belirtir (İbn Haldûn, 1991 II; 305). Ona göre "*Halk hükümdarın dinindedir*" (İbn Haldûn, 1990; 376). Böylece beden inşasında mülk sahibi hükümdarın doğrudan toplum üzerindeki etkisi de ortaya çıkmaktadır. Halbuki diğer taraftan devlette bozulma, toplumda bozulma anlamına gelecektir. Öyle ki devlet, içtimaî hayatın *sureti* olup, tebaa, şehir ve topraklar, devletin maddeleridir (İbn Haldûn, 1991 II; 295). Madde ile suretin birbirinden ayrılması imkânsızdır (İbn Haldûn, 1991 II; 308; 2018; 669). Birindeki bozulma, diğerini de etkiler (Arslan, 2002; 135,137).

8. Beden İnşasında Hükümdar-Asabiyet İlişkisinin Rolü

İbn Haldûn, beden inşasında *ümranın* merkezinde bulunan *mülk* sahibi hükümdarın fonksiyonunu detaylı olarak incelemiştir. O, hükümdarın *asabiyet* ile olan bağlantısına temas ettikten sonra geçirdiği değişimin aşamaları üzerine de analizlerini sürdürmüştür. Yeni şartlarda ortaya çıkan hükümdarın tasarrufu artık yeni ve "politik" bedenlerin inşasını mümkün kılmaktaydı. Bu süreci izah eden İbn Haldûn'a göre hükümdar, devlette işler yoluna girdikten sonra *asabiyyete* ihtiyaç duymuyordu ve *şana* tek başına sahip oluyordu (İbn Haldûn, 2018; 374, 388). Zira artık asabiyetten gelenlerin tasfiyesi söz konusuydu. Bu tasfiyenin iki nedeni vardı: Birincisi, asabiyetten gelenlerin hükümdara boyun eğmemesi ve devlet işlerinde nazlanmalarıydı (İbn Haldûn, 2018; 414). Diğerisi ise hükümdarın kendi siyasi varlığını sürdürmesini sağlayacak politik şartları oluşturmak istemesidir.

Bu tasfiye esasen ortak asabiyetten gelen ancak kendisine hasım olanlara yönelik olup, siyaseten katl ile acımasız bir şekilde gerçekleşmektedir. Zira *kabr* ve *refab*** gibi iki "yıkıcı" unsur tarafından kuşatılan bu grubun maruz kaldığı "*kabr*, en sonunda *katle* dönüşmektedir". "Hükümdar onları mahveder, teker teker

* İbn Haldun bunu sahabe örneği ile anlatıyor: "Devletin başında bulunan Ömer (ra.) yamalı elbiseler giyiyor; Ali (ra.) ise "Ey sarı ve ey beyaz (altın ve gümüş)! Benden başkasını iğfal et" diyordu. Ebû Musa (ra.) tavuk eti yemekten sakınıyor. (İbn Haldûn, 1990; 516). Burada birincisinde hadarî ümran bağlamında, ikincisinde ise badavî ümrana yakın bir beden inşası süreci gerçekleştiği söylenebilir. İbn Haldun'un belirli bir beden inşasıyla ahlâkî olma arasında bağlantı kurduğu görülmektedir.

** Refah hem hanedanı hem de hanedanın dayandığı asabiyetten gelenlerini kuşatan bir unsur olması söz konusudur. Refahtan hasil olan ahlâk hadarî ümranın neredeyse genel özelliğidir. İbn Haldun "hadaret ve refahtan hasil olan bir ahlâk, ahlâk bozulması hâdisesinin ta kendisidir" der (İbn Haldûn, 2018; 673). Bu ahlâkî eğilim yerleşik hayatla başlar, hanedanlığın badavîlikten hadarîliğe intikali ve hanedanlığın değişmesindeki aşamalardaki tavır ve halleriyle devam eder (İbn Haldûn, 2018; 395, 399).

yakalayarak katleder”*. İşte bu dönemde oluşan boşluk hükümdarın yeni tasarrufuyla doldurulur. Zira onların yerine “nimetin kulu” ve “ihsanın kölesi” olan kimseler getirilerek “yeni bir asabiyet” oluşturulur (İbn Haldûn, 2018; 559). Yeni asabiyet, *ihsan* politikası üzerine kurulmaktadır. Artık devleti koruyan “aylıklı askerler” ve “ihsan alan idareciler” vardır. Bu ise karşımıza yaşamın döngüsel yönünü çıkarmaktadır: Yıkıcı unsur olan refah, nimet ve zevk iptilasının çemberini genişleten bir unsur olarak (İbn Haldûn, 1991 II; 101-105) yeni şartlarda tekrar ortaya çıkan bir yıkıcılık. Foucault’nun kavrayışına göre bu türden bir iktidar mekaniği, bedenlere toprak ile onun verdiği ürün, mal ve zenginlik açısından bakar. Nitekim onun yaklaşımına göre “hükümlerlik kuramı, bedenler ve bedenlerin ne eylediğinden çok toprak ve toprağın ürünleri üzerinde uygulamada olan bir iktidar biçimine bağlıdır. [Bu kuram] iktidar yoluyla, zamanın ve emeğin değil, malların ve zenginliğin yer değiştirmesi ve sahiplenmesiyle ilgilidir” (Foucault, 2004; 49-50).

Foucault, İbn Haldûn’un hükümdar ile asabiyet ilişkisinin analizine benzer bir biçimde Romalılar ile Galyalılar arasındaki ilişkileri tahlil ederken de bir benzerlik kurmaktadır. Nitekim Romalılar, Galya savaşçı sınıfını silahsızlandırarak onları siyasal ve ekonomik bakımdan aşağıya çektiklerinde, Galya topraklarını savunmak için paralı askerleri çağırarak zorunda kalmışlardı. Bu uygulamada kendileri veya toprakları için değil para karşılığı çarpışan insanlar artık soyluların yerine geçmişlerdir. Böylece bir eşitleme süreci yaşanır ve “gerçekte, bu ‘eşitleştirme’ sayesinde despotik bir yönetime varılır” (Foucault, 2004; 155-6).

İbn Haldûn, Foucault’dan farklı olarak, “uyruğu olan ve uyruğuna hükmü geçen şahıs” diye tarif ettiği hükümdarın “despotik” yönünden ziyade iyilik, şefkat ve merhamet gibi duygularının önemini vurgulamakta idi. Zira hükümdarın iyi, şefkatli ve merhametli olması, uyruğun da iyiliğini doğurmaktaydı. Oysa Foucault’un despotik dediği türden bir hükümdarın ortaya çıkması, halk açısından hiç de iyi bir sonuç vermeyecekti. Nitekim hükümdar zalim ve sert tabiatlı olup halka şiddet uygularsa bu, halkın korku ve zillet içine düşmesine yol açar; bundan kurtulmak için de yalancılık ve hile yoluna sapar. İbn Haldûn’un böyle bir durumda çıkardığı en önemli sonuç, “devletin düzeninin bozulacağı, nizam ve intizamın ortadan kalkacağı” tespittir. Zalim hükümdarın idaresi uzun sürerse, asabiyet bozulur. Burada devlet düzeninin sarsılmasını tetikleyen en önemli şey halkın korunmaktan âciz kalmasıdır (İbn Haldûn, 1990; 475-6). Çünkü zulüm ve şiddetle yönetilen tebaa, kendini koruma kuvvetini kaybeder. İbn Haldûn, zulme uğramış insanın “nefsinde tembellik ve bezginlik” oluşacağını belirtiyor (İbn Haldûn, 2018; 331). Bununla birlikte ahali, “hükmedene” ancak “kuvvetinden dolayı boyun eğme”. Daha sonra bu boyun eğme “dini bir görev ve inanç haline gelir” (İbn Haldûn, 1990; 394).

Zamanla hükümdarın kendini halktan ayrı tutmaya başlaması, aslında asabiyet bağından gelen ekonomik talepler ile hükümdarlık işlerine karışma gibi politik eylemiği ortadan kaldırmak amacıyla yöneliktir. Çünkü hükmetme erki ve bundan kaynaklanan ekonomik ve politik ödüller artık tek kişiye aittir ve o kişinin sülalesi (İbn Haldûn, 1990; 427, 445) ile “has dostlarında” toplanır. Bu yüzden hükümdar, tebaayı zorunlu olarak itaat etmeye yönlendirirken, asabiyetten gelenleri politik olarak pasifleştirmektedir. İşte İbn Haldûn’un “yüce bir makam” haline gelen “hâciplik” (İbn Haldûn, 2018; 490) memuriyeti ile *Mukaddime*’de izah etmeye çalıştığı hükümdarın bu saraya kapanma (İbn Haldûn, 2018; 554), perde gerisine çekilme, halktan uzaklaşma olgusu, bir tür politik ve sosyal kapanmadan başka bir şey değildir (Weber, 1978; 43). Dolayısıyla tek başına hâkimiyet kuran hükümdar, bundan sonra rahata dalar; *mülk* daha fazla refah değerleri üzerine oturmuştur. Âdetler, merasimler çoğalır, ihsan ve hediye masrafları artar; gelirler giderleri karşılamaz hale gelir. *Gayâ* konusunda tembellik ve gevşeklik hasil olur, çok az kışı ücret karşılığında kendini ölüme atar (İbn Haldûn, 2018; 390). “Savunmaya muhtaç durumda bulunan kadınlar ve çocuklar durumuna düşerler. Asabiyet tamamen ortan kalkar” (İbn Haldûn, 2018; 393).

* Foucault böyle bir siyaset türünü biyo-siyaset olarak değil, bunun tersi olan ölüm (thanato) siyaseti olarak kavrar. “Canlı varlıklar üzerindeki iktidarın onların canlı varlık oldukları kabul ederek uygular ve siyaseti, sonuç olarak, ister istemez bir biyo-siyasettir. Nüfus, devletin kendi çıkarı için göz kulak olduğu şeyden öte bir şey olmadığından, devlet, gerek duyduğunda nüfusunu katledebilir. Böylece biyo-siyasetin tersi thanato-siyaset’tir (ölüm siyaseti)” (Foucault, 2005a; 121). Ona göre “on sekizinci yüzyıldan itibaren artık yaşam bir iktidar nesnesi haline geldi. Yaşam ve beden. Eskiden sadece tebaa vardı, malların hatta hayatları ellerinden alınabilir hukuksal tebaa vardı. Şimdi bedenler ve nüfuslar var. ... Hayat iktidarın alanına giriyor: Bu, insan toplumlarının tarihinde en temel, hiç kuşkusuz en önemli değişimlerden biridir” (Foucault, 2005a; 152-3).

9. Sonuç ve Değerlendirme

İbn Haldûn'a göre "karakter" ve "beden" inşa etmede beslenme, hareket ve iklim gibi fiziksel; aidiyet, asabiyet, sosyal muhit ve mülkûn işleyişi gibi içtimai unsurlar etkileyici olmuştur. Onun tetkikine göre "karakterin mekânı" *beden* oluyordu. Bedenin üretildiği mekânlar ise *bedevî ümran* ile *hadarî ümran*; diğer deyişle *kır* ile *kenttir*. Böylece mekân bağlantısı ve sosyal muhit değerleriyle kırsal ve kentsel bedenlerin inşa edilmiş olduğu görülüyor. Kırsal olarak nitelendirilebilecek *bedevî beden* ve karakterler, daha çok ilk fitrata yakın ve doğal bedenlerdir. Bu bedenler sade, hareketli ve cesur yaşam tarzına sahiptirler; karakterleri de maneviyata yatkındır. Buradaki *bedevî* sosyal muhit, *düalistik* insan doğasını ortaya çıkarmaktadır. Bu doğa, insanın hem iyiye hem de kötüye eğilimli olmasını içeriyor. Öte yandan *hadarî ümran*da, kentlerde oluşan olumsuz sosyal muhit ve mülkûn etkisiyle üçüncü tür insan doğası ortaya çıkmaktadır. Bu, olumsuz sosyal şartların biçimlendirdiği bedene ait niteliklerin, materyalist ve bedenî arzuların baskın olduğu, hırslı ve saldırgan insan doğasıdır.

*Bedevî ümran*da, sosyal muhit değerleri, geçim biçimleri ve mülkûn işleyişi gibi hususlar nedeniyle daha çok ilk fitrat ve düalistik insan doğası yaygındır. *Hadarî ümran*da ise daha yaygın olarak olumsuz insan doğası görülür. Bunda, *hadarî* toplulukların konforlu, rahat yaşam sürmelerinden ötürü aşırı biçimde hedonizme ve materyalizme yönelmeleri, bu durumun bedenlerini zayıflatması ve neticede zayıf bir asabiyet bağına sahip olmaları rol oynar.

İbn Haldûn, asıl sorun alanı olarak ümranın temel konuları üzerine odaklanmıştır. Üzerinde durduğu temel konular beslenme sistemi, alışkanlıklar, aidiyet, asabiyet ve mülkûn kullanım biçimleridir. O bunların sosyal ve kültürel boyutuyla ilgileniyordu. Bu sorunların çözümü için bulduğu yöntem, daha doğal ve iyi olarak düşündüğü *bedevî ümranın* örgütlenme biçimiydi. Bu sistemde *bedevî* toplulukların beslenme alışkanlıkları ve asabiyete bağlılıklarını model olarak aldığı söylenebilir.

İbn Haldûn, davranışları *alışkanlıklar* ve *tavrılar* bağlamında değerlendirir.

İbn Haldûn beden inşası için sosyal muhitin önemine dikkati çekmektedir. O, iyi bir beden için iyi bir sosyal muhitin yanında nefis ve beden terbiyesinin de gerekli olduğunu düşünür. Beden terbiyesinin göçebe ile kentli dünyada farklı şekillendiğini savunan İbn Haldûn, göçebelerin beden terbiyesininin zorlu çöl ve kırsal yaşamdan kaynaklanan hareketlilik ile oluştuğunu ileri sürmektedir. Bu hareketlilik sayesinde göçebelerin güçlü ve etkili beden yapıları oluşur. Öte yandan kentliler ise hareketsiz yaşamları ve çok miktarda besin almaları dolaylı göçebelerin tam tersine yapısı bozulmuş bedenlere sahip olurlar.

İbn Haldûn, beden inşa etmede iklim, coğrafya, beden hareketliliği, beslenme alışkanlıkları, aidiyet ve özellikle sosyal muhitin etkili olduğunu düşünür. Göçebelerde, doğal hayatta beden, bir proje değil, zorunlu olarak tabii bir şeydir. Bedeni proje haline getiren şey aidiyetlerdir. Grup ve toplum değerleri ile aidiyetler, bedeni çalışma nesnesi haline getirirler. Bu bakımdan kentlerde, refahtan pay alma, refah kaynaklarına aidiyet ve bedenin refah değerleriyle inşa edilmesi süreci ortaya çıkar. Asabiyete aidiyet ve asabiyetle dayanışma üzerinden beden inşası ise önemini kaybeder.

Kaynakça

- Aron, Raymond. Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, Çev.: K. Alemdar, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1989.
- Arslan, Ahmet. İbn-i Haldûn, Ankara, Vadi Yayınları, 2002.
- Benevolo, Leonardo. Avrupa Tarihinde Kentler, Çev.: N. Nirven, İstanbul, Afa Yayınları, 1995.
- Bentham, Jeremy. The Panopticon Writings. Ed.: M. Bozovic, London, Verso Books, 1995.
- Berger, Peter L. ve Luckman, T. The Social Construction of Reality. England, Penguin Books, 1966.
- Bernauer, James W. Foucault'nun Özgürlük Anlayışı, Çev.: İ. Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Bourdieu, Pierre. Distinction: A Social Critique of the Judgement of the Taste, trans. R. Nice, London, Routledge, 1996.
- Bozarıslan, Hamit. Lüks ve Şiddet: İbn Haldûn'da Tahakküm ve Direniş, Çev.: M. I. Durmaz, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.

- Coser, Lewis A. Sosyolojik Düşüncenin Ustaları, Çev.: H. Hülür, S. Toker ve İ. Mazman, Ankara, De Ki Yayınları, 2008.
- Crossley, N. (2005). Sociology and the Body. The Sage Handbook of Sociology. Eds.: C. Rojek, C. Calhaun ve B. Turner (ss. 1-35). London: Sage Published.
- Çelebi, N., Kızılçelik, S. (2002). “İstanbul’da Bir Alman Profesör: Gerhard Kessler”, Sosyoloji Araştırmalar Dergisi, 5 (2): 105-123.
- Dale, Stephen F. İbn Haldûn ve İnsan Bilimi, Çev.: A. Ay ve C. Coşkun, İstanbul, Say Yayınları, 2018.
- Dhaouadi, M. (2008) “The Forgotten Concept of Human Nature in KHalldûnian Studies”, Asian Journal of Social Science, sayı: 36, s. 571-589.
- Durkheim, Emile. Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları, Çev.: C. B. Akal, Ankara, BFS Yayınları, 1985.
- Erdemir, A. E. (1989). Ahlât-ı Erbaa, DİA (C. 2, ss. 24). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Foucault, Michel. Hapishanenin Doğuşu, Çev.: M. A. Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi, 1992.
- Foucault, Michel. Toplumunu Savunmak Gerekir, Çev.: Ş. Aktaş, İstanbul, YKY, 2004.
- Foucault, Michel. Özne ve İktidar, Çev.: F. Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005a.
- Foucault, Michel. Büyük Kapatma, Çev.: F. Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005b.
- Foucault Michel. Güvenlik, Toprak, Nüfus, Çev.: F. Taylan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Frank, A. W., (1991). For a Sociology of the Body An Analytical Review. The Body. Eds.: M. Featherstone, M. Hepworth ve B.S. Turner (ss. 36-103). London: Sage Published.
- Giddens, Anthony. Sosyoloji, Yay. Haz.: H. Özel ve C. Güzel, Ankara, Ayraç Yayınları, 2000.
- İbn Haldûn. Mukaddime, Haz.: S. Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2018.
- İbn Haldûn. Mukaddime, C. I, II, Çev.: Z. K. Ugan, İstanbul, MEB Yayınları, 1990
- İbn Haldûn. Mukaddime C. III, Çev.: Z. K. Ugan, İstanbul, MEB Yayınları, 1991.
- Işık, Emre. Beden ve Toplum Kuramı, Ankara, Bağlam Yayınları, 1998.
- Hassan, Ümit. İbn Haldûn Metodu ve Siyaset Teorisi, Ankara, Sevinç Matbaası, 1982.
- Kara, Z. (2011). Beden Sosyolojisinden Ölüm Sosyolojisine İnterdisipliner Bir Yaklaşım. Beden Sosyolojisi. Ed.: K. Canatan (ss. 23-43). İstanbul: Açılımkitap.
- Kessler, Gerhard. Sosyolojiye Başlangıç, Çev.: F. Fındıkoğlu, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1985.
- Kızılkaya, E. (2002). “Homo Economicus Tipolojisinin Reddi: Karl Polanyı ve Thorstein Veblen’in İktisada Bakış Açıları”. H. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 20 (2): 73-91.
- Mahdi, Muhsin. Ibn Khaldûn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture, Chicago, University of Chicago Press, 1964.
- Marx, Karl. Kapital C. I, çev. A. Bilgi, Ankara, Sol Yayınları, 2004.
- Mauss, M. (1973). “Techniques of the Body”, Journal Economy and Society, 2(1): 70-88.
- Mead, G. Herbert, Zihin, Benlik ve Toplum, Çev.: Y. Erdem, Ankara, Heretik Yayınları, 2017.
- Merleau-Ponty, M. Algının Fenomenolojisi, Çev.: E. Sarıkartal ve E. Hacımuratoğlu, İstanbul, İhtaki Yayınları, 2012.
- Mestrovic, Stjepan G. Emile Durkheim and the Reformation of Sociology, New Jersey, Rowman and Littlefield Publishers, 1988.
- Mumford, Lewis. Tarih Boyunca Kent, Çev.: G. Koca ve T. Tosun, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Poloma, Margaret M. Çağdaş Sosyoloji Teorileri, Çev.: H. Erbaş, Palme Yayıncılık, 2016.
- Polanyi, Karl. Büyük Dönüşüm Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Temelleri, Çev.: A. Buğra, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.
- Saunders, Peter. Sosyal Teori Kentsel Sosyoloji, Çev.: D. Getir, İdeal Kültür Yayınları, 2013.
- Sennett, Richard. Ten ve Taş, Çev.: T. Birkan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2002.
- Smith, Adam. Ulusların Zenginliği, Çev.: A. Yunus ve M. Bakırcı, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1997.
- Sunar, İlkyay. Düşün ve Toplum, Ankara, Birey ve Toplum Yayınları, 1986.
- Walsh, D. F. (2012) Özne/Nesne. Temel Sosyolojik Dikotomiler, Ed.: C. Jenks, Çev.: İ. Çapcıoğlu ve A. Korkmaz (ss. 376-407). Ankara: Birleşik Yayınevi.

Weber, Max. *Economy and Society*, Eds.: G. Roth ve C. Wittich, California, University of California Press, 1978.

Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*, Çev.: T. Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1987.

Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum, C. I*, Çev.: L. Boyacı, İstanbul, Yarı Yayınları, 2012.

Weisskopf, Walter A. *Yabancılaşma ve İktisat*, Çev.: Ç. Koç, Y. Madra, D. Eryar ve O. Köymen, İstanbul, Anahtar Kitaplar, 1996.

Zorlu, A. (2019) *Mevlâna ile İbn Haldûn'un Kentte Bakış Açılarının Karşılaştırılması Mevlânâ Araştırmaları*. Ed.: A. Karaismailoğlu ve Y. Şafak (C. 6, ss. 31-42). Ankara: Akçağ Yayınları.