

KABİLE, DEVLET VE KÜRESELLEŞME BAĞLAMINDA ASABIYE KURAMINI YENİDEN OKUMAK MÜMKÜN MÜ?*

Mehmet Hişyar KORKUSUZ**

Öz

İbn-i Haldun sosyal bilimler alanında multidisipliner yaklaşımıyla bütün dünyada kabul gören öncü bir konuma sahiptir. Onun bu yaklaşımı eşsiz eseri Mukaddime’de açıkça görülmektedir. O, İlm-i Umran adını verdiği yeni bir bilim dalı ortaya koymuştur. Umran ve asabiye bu bilim dalının iki anahtar kavramıdır. Asabiye (dayanışma duygusu), toplumsal ve siyasal yapıların oluşumunda tarih boyunca izleri görülebilecek önemli bir rol oynamıştır. Kendine özgülüğünü unutmamak şartı ile İbn-i Haldun’un ‘asabiye’ kavramını ‘kolektif kimlik’ tasarımlarına yeni bir renk ve boyut kazandıracak bir kavram olarak düşünmekteyiz. Bu noktada, ‘asabiye’ kavramını bir toplumsal bağlılık, komünal ruh ve grup dayanışması gibi tanımlar içerdiğini düşünerek çoğul/kolektif kimlikle ilişkilendirmek mümkündür. Bu çalışmada bir kolektif toplumsal tasarım arayışı olarak ortaya konan ‘global (kürevî) asabiye’ yaklaşımı sadâkat odağının ve kimlik oluşumunun ve aidiyet çerçevesinin bir insanlık ideali ile teşekkülü ve güçlendirilmesidir. Farklı akılların ve zihniyet biçimlerinin bileşke vektörü olarak global asabiye, dünya kültür ve medeniyetlerinin check-up’tan geçmesinde etkili olacaktır.

Anahtar Sözcükler: İbn-i Haldun, Sosyal Bilimler, Mukaddime, Asabiye, Kolektif Kimlik, Global (Kürevî) Asabiye.

IS IT POSSIBLE TO REVIEW ASABIYYA THEORY IN THE CONTEXT OF TRIBE, STATE AND GLOBALISATION?

Abstract

Ibn Khaldun has a leading position in the social sciences with his multidisciplinary approach that is globally approved. This multidisciplinary approach is clearly seen in the Muqaddimah, his unique work. He established a new branch of science which is called as ‘İlm-i Umran (The Science of Prosperity)’. Prosperity and asabiyya are two key concepts of his new science. Asabiyya (feeling of solidarity) has play an important role in the formation of social and political structures which it’s traces could be seen throughout history. Without disregarding its sui generis structure, we consider Ibn Khaldun’s ‘asabiyya’ as a concept which will add new colors and dimensions to the plural/collective identity designs. In this sense, asabiyya concept that includes definitions such as social coherence, communal spirit and group solidarity could be associated with collective

Makale gönderim tarihi: 01.09.2016, kabul tarihi: 11.10.2016.

* Bu makale yazarın İbn-i Haldun üzerine yaptığı kitap ve makale çalışmaları göz önüne alınarak, başlıkta belirtilen perspektif üzerinden zenginleştirilerek hazırlanmıştır.

** e-mail: m.korkusuz@icloud.com

identity. Global Asabiyya approach which has been put forward in this article as a collective social design refers to the formation and reinforcement of loyalties, identities and belongingness within a humane ideal. As a compound vector including different mentalities and reasoning, global asabiyya will enable the check-up of world cultures and civilizations.

Keywords: Ibn Khaldun, Social Sciences, Muqaddimah, Asabiyya, Collective Identity, Global Asabiyya.

Giriş

Akademik dünya İbn-i Haldun'u biraz gecikmeli de olsa keşfetmiştir. Bugün artık onun adı hem doğu hem batı dünyasında gayet iyi tanınmakta, eserlerine olan ilgi ve yönelim giderek artmaktadır. Bu makalede İbn-i Haldun farklı bir perspektifle ele alınmıştır. Hayatı, ilmi ve tarihi kişiliği üzerinde durulmuş; özellikle sosyal bilimler alanında ortaya koyduğu görüş ve düşüncelerin hem kendi zamanına hem de günümüze bakan yanları bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede farklı kaynak ve görüşlerden edinilen birikim devreye sokulmuş; bazı bilim otoritelerinin kendisine dair yaklaşımları tespit edilip dikkatlere sunulmuştur. Çalışma kapsamında İbn-i Haldun'un Mukaddime'si ve vücuda getirdiği yeni bilimsel yaklaşım öne çıkarılmış, ortaya koyduğu asabiye kavramı seçilerek ulus-devlet aşaması öncesinde ve sonrasındaki tarihsel süreç içerisinde gelişen toplumsallaşma faktörlerini netleştirme bağlamında irdelenmiştir. Makalenin son kısmında ise yeni ve özgün bir yaklaşım olarak ortaya koyduğumuz global asabiye modelimize dair bilgiler ana hatlarıyla sunulmuştur. Bu modelin İbn-i Haldun'un değerinin ve öneminin kavranması bağlamında günümüzde anlam taşıdığını; daha iyi anlaşılması açısından ise gelecekte kayda değer bir yenilik ve artı değer olacağını düşünmekteyiz. Ayrıca bu yaklaşımın pozitif bir katkı olarak hem tarih dışılığı önleyebileceği hem de batı modernitesinin dışında da insanların bir kültür ve tarihlerinin olduğunu hatırlatabileceği öngörülebilir.

1. İbn-i Haldun'un Hayatına Bir Bakış

İbn-i Haldun'un hayatı hakkındaki bilgileri yine kendisinin kaleme aldığı eserlerinde bulmak mümkündür. İbn-i Haldun'un, 'Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar' adıyla Türkçe'ye çevrilen (et-Târif bi-İbn Haldun ve Rihletuhu Garben ve Şarkan) otobiyografik eseri bunlardan biridir. Bu eserde sadece İbn-i Haldun'un kendi hayatıyla ilgili bilgiler yoktur; tanık olduğu ve içinde yaşadığı toplumsal, siyasî, tarihî, edebî ve kültürel etkinlikler hakkında da geniş açıklamalar yapmaktadır. Ayrıca yetişmesinde payı olan hocalarından da bahsetmektedir (İbn-i Haldun, 2004: 5-8). İbn-i Haldun'un nesebi (soy kütüğü) Hadramevt'te Yemen Araplarının seçkinlerinden sahabeden Vail bin Cuhr'a kadar uzanmaktadır. Hz. Peygamber'in Vail bin Cuhr'a ve çocuklarına kıyamete dek bereket (kutluluk) duası yaptığı söylenmektedir. İbn-i Haldun'un atalarından Haldun bin Osman daha sonra Endülüs'e göç etmiştir. Babası Muhammed Ebubekir ise kendi döneminde Tunus'ta bilim ve fetva büyüğü olarak kabul görmüştür. İbn-i Haldun 1332 yılında Tunus'ta doğmuş, önce babasından ve sonra diğer hocalarından muhtelif naklî (İslâmî) ve

aklî ilimler tahsil etmiştir. Ayrıca bilimsel olarak kendilerinden yararlandığı birçok çağdaşları olmuştur (İbn-i Haldun, 2004: 15-28). İbn-i Haldun tahsilini tamamladıktan sonra bürokrasiye yönelip mühürdarlık görevi üstlenmiştir. Daha sonra Sultan Ebu İnan'ın sır kâtipliği görevine getirilmiş ancak bir iftiraya uğrayarak hapse atılmıştır. Hapisten çıktıktan sonra Endülüs'te Sultan Ebu Salim'e sır ve inşa kâtipliği (taleplerini yazma) görevini yapmış, bu görevindeki yenilikçi tavrı diğer meslektaşları tarafından yadırganmıştır. İbn-i Haldun bu arada, şiir hayattır, deyip kendi ifadesiyle bazen iyi bazen kötü şiirler de yazmıştır. Daha sonra Ebu Salim tarafından yüksek yargıçlık ve denetçilik görevine atanmıştır. Son olarak Fas'tan ayrılma isteğini sultana iletmış ve ata yurdu Endülüs'e gitme kararı vermiştir. İbn-i Haldun Gırnata'da sultan tarafından heyecanla karşılanıp ve Kastale (Castille) kralı Bitru'ya elçi olarak gönderilmiştir. Orada konumunu iyice güçlendirip ailesini sultanın izniyle yanına getirmiştir. Fakat sultana yakınlığı dolayısıyla vezir İbn-ül Hatib'in kıskançlık ve hoşnutsuzluğunu celbetmiş ve yaşadıklarından dolayı 'siyasette vefa yokmuş' tespitini yapmıştır. İbn-i Haldun Endülüs'ten Mağrip'teki kasvetli günlere, oradan da Bicaye'ye haciplik göreviyle kendi ifadesiyle muhteşem bir dönüş yapmıştır. O süreçte şunları not etmiştir: "*Özleme gelince, hiç çekinmeden denizden söz et. Sabrı ise denizleri ve yokuşları aştıktan sonra, yoluna girene sor. Ancak ve yalnızca zorluk, ferahlığa aşıktır. Mü'min Allah'ın hoş kokusundan koklar. Eşekarısı iğnelere sabır nerede?*" Kendisi daha sonra Mağrip'teki iktidar oyunlarına da işaret etmektedir (İbn-i Haldun, 2004: 55-110).

İbn-i Saleme kalesi günlerinde İbn-i Haldun Mukaddime'nin Araplar, Berberiler ve Zenate'nin haberlerine kadar olan bölümünü bitirmiştir, bu arada ölümcül bir hastalık atlatmıştır. Bir ara Tunus sultanı Ebu'l-Abbas Tunus'a geri dönüp İbn-i Haldun'a özel ilgi gösterince problemler yeniden başlamış, İbn-i Araf'e'nin (Zeytune Camii'nin imamı) ayak oyunları devreye girmiştir. Bu kişiler bir yolculuk sırasında sultanı kendisine karşı kıskırtmışlardır. Bundan sonra seçeneğin yüce Allah'tan geleceğine karar vererek kendisini bilimsel eserlerini yenilemeye adanmıştır. Sonraki aşamada ise hac ibadeti için sultandan izin alıp oradan ayrılmıştır (İbn-i Haldun, 2004: 137-151). İbn-i Haldun hayatının takip eden döneminde kendi ifadesiyle dünya güzeli Mısır'da hayâllerin ötesi şehir Kahire'ye yerleşmiştir. Mısır'da Selahaddin Eyyubi Vakfında El-Kamhiyye Medrese'sinde müderrislik yapmaya başlamış, daha sonra da 1384 yılında ilk yargıçlık görevini almıştır. Bu makamda bulunduğu dönemde gerçeği bütün çıplaklığıyla haykırdığını ifade etmektedir. İbn-i Haldun yargıçlar arasında da türlü çekişmelere şahit olmuş ve orada da çeşitli sıkıntılar yaşamıştır (İbn-i Haldun, 2004: 155-162). Yargıçlık görevinden alındıktan sonra üç yıl bekleyip hac görevini yapmaya niyetlenmiştir. Hac yolculuğundan önce sultana veda edip kendisi için dua ettiğini iletmıştır. İbn-i Haldun hacdan döndükten sonra medresedeki görevine devam etmiş, burada Mâlîkî mezhebine göre hukuki sorunlara çözümler geliştirmiştir. Bu dönemde 'ister gizlesin, ister açığa vursun Allah her işin karşılığını eksiksiz verir' tespitini yapmaktadır. İbn-i Haldun hac ibadetini yapmadan önce hayatının en acı hâdiselerinden birini yaşar, Tunus'tan gelip İskenderiye'ye varacak olan, ailesini ve tüm mal varlığını taşıyan gemi batmıştır. Üzüntüsü büyür, teselliyi Allah'ın kendisine güç ve sabır vermesinde bulmuştur (İbn-i Haldun, 2004: 165-198).

İbn-i Haldun, Memluk sultanı tarafından Tatar saldırısını püskürtmek üzere Topal Kasırga Timur'a elçi olarak da gönderilmiştir. Önceki dönemde bölgede önemli gelişmeler olmuştur. Selçuklular zamanında Tuğrul Bey Bağdat'ı Büveyheoğulları'nın elinden alarak Halifeyi hilafet ve mülk işlerinde kısıtlamıştır. Akabinde Tatar boylarından Cengiz Han ortaya çıkmış, onun torunlarından Hulagu 1258 yılında Bağdat'a girip, orada kargaşa ve bozgunculuk yapmıştır. Cengiz Han'dan sonra Maverünnehir'deki Çağatay oğulları Hulagu oğullarının merkezlerine hâkim olmak istemişlerdir. Bunların büyükleri olan Timur bin Taregay diye tanınan Timur (Teymur) 1394 yılında Fırat'ı ve Urfa'yı geçerek Şam'a yürümüştür. Timur'un orduları her tarafı yakıp yıkmıştır. Burada İbn-i Haldun Timur'la birkaç kez görüşmüş, ona hürmetkâr davranmıştır. Timur'un da kendisine birçok konuda sorular sorduğunu aktarmaktadır. Burada İbn-i Haldun Timur'a coğrafî, kültürel ve tarihî bazı bilgiler verdiğini söylemektedir ve “...milletlerin çoğu asabiyelerinin kuvveti bakımından iki gruptur: Araplar ve Türkler” dediğini ifade etmektedir. Timur'a aynı zamanda ‘Hz. Adem’den bugüne senin gibi bir hükümdar zuhur ettiğine inanmıyorum’ dediğini aktarmaktadır. Bu ara Timur da hilafet meselesi ile ilgili bazı sorular sormaktadır. İbn-i Haldun Timur'a gurbette bulunan bir garip olduğunu ve halka eman vermesi gerektiğini tavsiyede bulunur. Dördüncü ve son konuşmasında da Timur, İbn-i Haldun’u “ailene ve yakınlarına git” diye serbest bırakmıştır (İbn-i Haldun, 2004: 240-258).

İbn-i Haldun daha sonra da bazı adlî görevlerde bulunur, 1406 yılında Kameri yılla 76, Şemsi yılla 74 yaşındayken Mısır'da vefat eder. Mezarının yeri tam olarak bilinmemektedir (İbn-i Haldun, 2004: 277). İbn-i Haldun, ardından gelecek nesillere eşsiz bir bilimsel miras bırakmıştır.

2. İbn-i Haldun'un Sosyal Bilimler Sahasındaki Özel Konumu

İbn-i Haldun'un sosyal, ekonomik ve siyasî konularla ilgili yaklaşımları birbirleriyle iç içe geçmiş, etkileşim içerisindeki olgular ve süreçler olarak bütüncül denilebilecek nitelikte; içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal şartları yakalamış ve aynı zamanda da çağını aşmış görüş ve düşüncelerden oluşmaktadır.

İbn-i Haldun felsefi ilimleri dört ana kısma ayırır: Birincisi, akıl yürütme ile bilinenlerden bilinmeyenleri çıkarırken zihni hata yapmaktan koruyan mantık ilmidir. Mantık ilmi ile doğru-yanlış ayırt edilebilir. Aklî ilimlerden ikincisi olarak fizik bilimlerini zikretmektedir. Üçüncüsü, duyu ötesi manevî konuları inceleyen ilm-i ilâhi yani ilâhiyattır. Dördüncüsü, nicelikleri kendisine konu edinen matematik ilimleridir. Matematik ilimleri de geometri, aritmetik, musiki ve astronomi olmak üzere dört bölüme ayrılmaktadır. İbn-i Haldun'a göre diğer ilimler bunların şubesidir. Örneğin tıp fiziğin; hesap matematiğin; zîc ilmi (astronomik tablolar) de astronominin şubesidir. İbn-i Haldun'un görüşüne göre, felsefeye en çok değer veren İslâm öncesi iki millet İranlılar ve Yunanlılardı. Bu yüzden bu iki millet umran ve medeniyette çok ileri gitmişlerdir (İbn-i Haldun, 2009: 870-871).

İslâm düşünürleri iktisat bilimini politika ve ahlâk bilimiyle birlikte pratik (amelî, ampirik) bilimler sınıfına koymaktadırlar. İbn-i Haldun toplumsal dinamizmi açıklarken iktisadî ve siyasî sebeplerin ve sonuçların toplumun kendisinden doğduğunu, iktisadî ve

siyasî süreçlerin değişme ve gelişiminin izlenmesiyle temel eğilimlerin tespit edilebileceği görüşündedir. İbn-i Haldun temayüz eden tarih, toplum ve iktisat anlayışıyla diğer bilginlerden kolaylıkla ayırt edilebilir. O maddî temelde gözlem ve deneyleri de işin içine katarak kucağında yaşadığı toplumun içyapısını tahlil etmiş ve önemli sonuçlara varmıştır. İbn-i Haldun dünyayı olayların karşılıklı olarak birbirini etkilediği ahenkli bir bütün olarak değerlendirmekteydi. Ve değişimi bir istisna olmaktan çok bir prensip olarak ele almaktaydı. Kendine has ifadeleriyle siyasî ve iktisadî yapının bir diyalektik çerçevede varlıklarını sürdürdürebildiğini, değişim ve süreçler arasında bir iç bağıntının bulunduğunu göstermeye çalışmıştır. Bütün bunları ‘asabiye’ ve ‘ilm-i umran’ kapsamında ele alıp değerlendirmektedir. ‘Geçinme usul ve şekilleri’ tabiriyle üretim tarzına ayrı bir önem atfetmekte; toplumsal iş bölümüyle üretimin toplumsal örgütlenmesine açıklamalar getirmektedir (Falay, 1978: 11-24).

İbn-i Haldun’un İslâm ülkeleri, Ortadoğu ve Kuzey Afrika ülkelerinin ekonomik ve politik evrelerini değerlendirdiği, bu durumları/aşamaları bazı bilim adamlarının devre teorisi (cycle theory), diğer bilim adamlarının da kriz (buhran) teorisi eşliğinde ele aldığı vurgulanmaktadır. Buna göre toplumların belirli dönemleri yaşayıp, belirli ekonomi-politik aşamalardan geçerek nihayetinde kriz (bunalım) geçireceği fikri esastır. Ancak İbn-i Haldun’un bütün bunlara rağmen farklı durumlara açık, insan iradesini ve toplumun durumunu önceleyen bir yaklaşımı da vardır. İbn-i Haldun sürekli bir oluşum/bütünleşme haliyle birlikte çözülme/dağılma sürecinin iç yüzünü aydınlatmaya çalışmıştır (Falay, 1978: 42-47).

İbn-i Haldun da Denilevski, Spengler, Kroeber ve Toynbee gibi ‘organizmacı’ görüş sahibi olarak kabul edilir. Bu kuramcılar uygarlık ya da kültürleri doğan, büyüyen ve ölen varlıklar şeklinde değerlendirmişlerdir. Ayrıca İbn-i Haldun kolektif tasavvurları doğal ve kültürel olmak üzere iki farklı ortamın fonksiyonu olarak ele almaktaydı. İbn-i Haldun coğrafyanın insan üzerindeki tesirine de işaret etmiş (Doğan, 1998: 33), havanın (iklim ve atmosferin) insanların tabiatlarına ve psikolojilerine etki ettiğini vurgulamıştır. Mesela ‘Sudan’lılar sıcak iklimde yaşadıklarından bu sıcaklık onların tabiat ve mizaçlarına tesir etmiş, ‘çabuk sevinip neşelenmeleri daha rahat hareket etmelerine yol açmıştır’ görüşündedir. Yine iklime bağlı olarak hafiflik, sevinç, neşe ve işin sonundan haberi olmamak halinin Mısırlılarda galip olduğunu belirtmektedir. Ayrıca hamama girenlerin kalpteki latif buharın harekete geçmesiyle şarkı söyleyip sevinmeye başladığını ifade etmiştir. Çok gıda almanın, aşırı beslenmenin sonucunda vücuda zarar verecek bazı maddelerin ortaya çıkacağı, kişilerin renklerinin bozulacağı ve suretlerinin de çirkinleşeceğine vurgu yapmaktadır. Bütün bu durumların itidalden ayrılmaktan kaynaklandığını, itidalden uzaklaşmanın da düşüncesizlik ve anlayışsızlıktan neşet ettiğini belirtmektedir. Bir de kişinin nefsinin bir nesneye alışması durumunda o işin nefis sahibi için bir tabiat haline geleceğini ve nefsin her renge bürünebileceğini öne sürmektedir (İbn-i Haldun, 1997: 203-215).

İbn-i Haldun, daha önce mevcut olmayan bir ilim ortaya koyduğunu ve bu ilme ‘umran’ adını verdiğini belirtmektedir (İbn-i Haldun, 2004: 72-73). Dikkatle bakıldığında

kendisi tarihten felsefeye, psikolojiden sosyolojiye, ekonomiden tıpa, dinden coğrafyaya kadar çok geniş bir alanda tespitler yapmış, görüş, düşünce ve yorumlarını ortaya koymuştur. Siyasal analizlerinin temelinde sultanı, devleti yerleştirmiş ve devletin safhalarına işaret etmiştir. Sosyal olarak da topluluk ve toplumun ortaya çıkmasına yol açan ‘asabiye’yi incelemiş ve değerlendirmiştir. Göçebelikten yerleşikliğe, bedevîlikten medeniliğe geçiş sürecinde; savaş ve barışın ortaya çıkmasında; umranın zayıflaması ya da kuvvetlenmesinde etkili olan faktörleri kendisine has bir metod ile ele almıştır. Bunu yaparken dinî inanç ve ideallerinden kopmamış, onları makul ve anlaşılır bir şekilde açıklamaya ve anlatmaya çalışmıştır. Onda, İbn-i Rüşd felsefesinin akli ve metodik şüpheciliği öne çıkaran yaklaşımıyla, Gazali’nin dinde orta yol tutumu arasında bir denge müşahede edilmektedir.

İbn-i Haldun’un ‘toplumların yapısı, geçimlerini nasıl kazandıklarına bağlıdır’ görüşü toplumsal yapıyla ekonomi arasındaki ilişkiyi doğrudan açığa çıkartmıştır. Ancak o bu yaklaşımı tarihi maddeci bir felsefeyle değil, tarihsel bir realiteyi doğal sınırları içerisinde görerek ortaya çıkarma gayretiyle gerçekleştirmiştir (Kozak, 1984: 52-55).

İbn-i Haldun, kendisinin söylediklerinin daha ileriye götürülmesi yönünde bir görüş ve yaklaşıma da sahiptir, bu da onun bilimdeki yenilik ve değişmelere açık oluşunun da en büyük kanıtıdır. Bu konuda şöyle demektedir: “*İnşallah Allah’ın lütfuyla benim yazamadıklarımı ve söyleyemediklerimi de söyleyip tamamlayacak sağlam düşünceli ve apaçık ilim sahibi birisi gelir de (umran ve medeniyete ait) bu problemleri benim yaklaşımından daha derin bir şekilde ele alır*” (İbn Khaldun, 1958, C.3: 481).

İbn-i Haldun’un sosyolojinin ve tarih felsefesinin kurucu atası olması, ilk anda iddialı gibi görülebilecek bir ifade çağrışımı yapmaktadır. Ancak Hodgson “*İbn-i Haldun, alkışlarla sosyolojinin babası ilan edilmiş ve fikirleri, modern batılı sosyolojik düşünce tarafından özümsemiştir*” diyerek bu duruma açıkça yer vermektedir (Hodgson, 1993: 529). İbn-i Haldun’un (1332-1406), XIV. Yüzyılda yaşamış bir düşünür olarak fikir ve görüşlerinin önemi XIX. Yüzyılda Batı Dünyası’nda giderek artan bir ilgi ve hayranlıkla takip edilmeye başlanmıştır. İbn-i Haldun hakkında yapılacak dikkatli araştırmalar onun çağını aşan ve bilimin ufuklarını genişleten özgün bir yaklaşıma sahip olduğunu daha net ortaya koyabilecektir (Kozak, 1984: 17-18). Kendisine olan bu ilginin kaynağı, insan ve topluma olan eşsiz yaklaşımını yansıtan eseri Mukaddime’de bulunabilir.

3. İbn-i Haldun’un Çağlara Işık Tutan Eseri Mukaddime

İbn-i Haldun’u ve bilimsel çalışmalarını ele alırken onun ortaya çıkışına temel oluşturan tarihsel, toplumsal, politik, iktisadî ve hatta psikolojik iç ve dış ortamın bilinmesi ve anlaşılması gerekmektedir. Onun da diğer insanlar gibi yaşadığı dönemin doğrularından ve kabul tarzlarından etkilenmemiş olması düşünülemez.

İbn-i Haldun, görkemli Endülüs kültür ve medeniyet tarihinden sonra refah, siyaset, bilgi ve kültür tabanında büyük bir gerileme ve çöküşe giren Mağrib’de (Endülüs: Bugünkü İspanya, Fas, Tunus ve Cezayir) yaşananları derin bir analiz ve bakış açısıyla sistematik bütünlüğe kavuşturmuş bir düşünürdü. İbn-i Haldun ‘Mukaddime’ adlı eserini

hem bu çöküşün tekrarlanmaması hem de yeni bir ümit ve gelecek aşısı olması için kaleme almıştır (Hodgson, 1993: 522-524). Gerçekten de Endülüs Müslümanlarının hikâyesi, siyasî ihtirasların ve ideal yoksunluğunun peşi sıra gelişen ayrılık ve parçalanmayı, bölünme ve tükenmeyi anlatır. 1492 yılı sadece Amerika'nın keşfi ve Yahudilerin İspanya'dan sürgün edilmelerinin yıldönümünü değil, aynı zamanda 711 yılında İspanya'yı fetheden Müslümanların İspanya'daki İslâm kültür ve medeniyet mirasının ve hâkimiyet döneminin noktalandığı zamanı ifade eder. Yahudilerden sonra Endülüs Müslümanları da 1609 senesinde topluca sürgün edilmişler ve buradan göç eden Müslümanlar ağırlıklı olarak Kuzey Afrika'ya yerleşmişlerdir (Bolay, 1996: VII-VIII).

İbn-i Haldun 'Mukaddime' adlı eserinde ('İber' adlı tarih kitabının ilk cildir) ekonomik ilişkilere dayanan sosyal-siyasal nitelikte bir doktrin kurmuştur. Bu doktrinin en önemli yönü siyasal yapı, kurum ve olayların genel bir teori çerçevesinde değerlendirilişinde ortaya çıkar. İbn-i Haldun yine kendisinin 'İlm-i Umran' olarak ifade ettiği (kimi bilim adamlarına göre sosyoloji, kimilerine göre tarih felsefesi; bazılarına göre de sosyal psikoloji) ve daha önce hiç kimse tarafından keşfedilmediğini belirttiği 'yeni bir ilim' icad etmiştir. İbn-i Haldun 'tarihçi', 'tarih felsefesinin kurucusu' ve bazen de 'sosyolojinin mübeşşiri' (sosyolojinin habercisi) olarak değerlendirilmiştir. İbn-i Haldun'un düşüncesine bir bütünsellik yaklaşımı içerisinde yönelmek ve Mukaddime adlı eserini bir bütün olarak değerlendirmek doğru olacaktır (Hassan, 1982: 1-10). Yapılacak değerlendirmelerde sahip olduğu kendine has dil ve anlam zenginliğine de dikkat edilmelidir. Dale'in de belirttiği gibi İbn-i Haldun'un terimleri çok farklı anlamlarda kullanması ve dil/dağarcık yapısının felsefi zenginliği (Dale, 2006: 433) eserlerinin titizlikle incelenmesini gerektirmektedir.

İbn-i Haldun kendi ifadesiyle Mukaddime'nin ana konularını: "... *konumuz beşerî umran yani insanın içtimaî hayatı; ve bu hayatı etkileyen olaylar: yabaniyet, aile ve kabile tesanüdü (asabiye / asabiyet), devletlerin hanedanların kuruluşuna yol açan içtimaî farklılaşmalar, tabakalaşmalar... insanların hayatlarını kazanmak için giriştikleri faaliyetler (meslekler, zanaatler), ilimler, güzel sanatlar, bir kelimeyle toplum yapısında ortaya çıkan her nevi değişiklik*" olarak belirtir (İbn Haldun, 2009: 208-209). İbn-i Haldun tarihi bir vak'anüvis mantığı ile ele almadı. Çağını anlamak ve olaylara yön vermek için kendi hayat tecrübesini de devreye sokarak tarihten sosyolojiye uzanan geniş bir alana ışık tuttu. Satı Bey'e göre, Mukaddime'nin birinci kitabı umumî sosyolojiye ayrılmıştır. İkinci ve üçüncü kitaplarda siyaset sosyolojisi, dördüncü kitapta şehir hayatı sosyolojisi, beşinci kitapta iktisat sosyolojisi ve altıncı kitapta ise bilgi sosyolojisi ile karşılaşılır (Satı Bey'den aktaran Meriç, 1996: 149).

Cezayir asıllı İbn-i Haldun araştırmacısı G. Labica ise, 'İbn-i Haldun'da Siyaset ve Din' adlı eserinde, Mukaddime'nin umumî planını şöyle çizmektedir: 1) Umran, başka bir deyişle medeniyetin umumî sosyolojisi. İçtimaîlik, fizikî coğrafya, beşerî coğrafya ve psiko-sosyoloji 2) Badiye yahut bedevîyetin sosyolojisi. Umumî bir etnoloji (iki insan topluluğu vardır), mukayeseli bir psikoloji (bedevî ve haderî), bir jeopolitik (çöl) ve bir içtimaî (asabiye'nin unsurları) dinamik 3) Mülk ve siyasî felsefe. Cismani (mülk) ve ruhanî

iktidarın şartları. Bir devletler dinamiği ve kültür antropolojisi (hiç değilse müesseseler nazariyesi) 4) Haderiyet veya şehir sosyolojisi 5) Maaş veya ekonomi-politik (insanların emek ve gayretlerini harcadıkları faaliyetler) 6) Ulum. İlimlerin topyekün bilançosunu yapan bir bilgi sosyolojisi. Bu mefhumlar arasındaki hiyerarşi, bir ağaç şeması ile gösterilebilir: ‘Umran Ağacı.’ Kök: Badiye; Gövde: Mülk ve Hadara; Dallar: Maaş; Yapraklar ve Meyveler: Ulum; Özsuğu: Asabiye (Labica’dan aktaran Meriç, 1996: 147-148).

İbn-i Haldun’un XIV. Yüzyılda kaleme aldığı Mukaddime adlı kitabı (yazılış tarihi ve dönemi de dikkate alınacak olursa) Osmanlı’dan bu yana ülkemizde, XIX. Yüzyılın sonundan itibaren de batı dünyasında geniş yankılar uyandırmıştır. Osmanlı döneminde Kâtip Çelebi, Naîma ve Abdurrahman Şeref Bey, Ahmed Cevdet Paşa gibi düşünürler; Cumhuriyet döneminde ise Zeki Velidi Togan’ın İbn-i Haldun çevirisi başta olmak üzere, bilhassa 1980’li yıllardan itibaren Ümit Hassan, İ.Erol Kozak, Ahmet Arslan ve daha birçok araştırmacı İbn-i Haldun üzerinde eserler vermişlerdir. C. Brockelmann, İbn-i Haldun’un ününün esas itibarıyla tarihçi oluşundan ileri geldiğini belirtmekte; Levy, İbn-i Haldun’u felsefeci-tarihçi niteliğinde görmekte; Arnold Toynbee, İbn-i Haldun’un bir tarih felsefeci olarak yarattığı Mukaddime’nin kendi alanında gelmiş geçmiş en büyük eser olduğunu ifade etmektedir. Philip K. Hitti’ye göre, İbn-i Haldun İslâm’ın en büyük tarih felsefeci, gelmiş geçmiş tarih felsefecilerinin ise en büyüklerinden birisidir. William Muir (1883), August Müller (1886), Robert Flint (1893), Rene Maunier (1912) daha sonraları Bernard Lewis, Arnold Toynbee, Franz Rosenthal gibi yabancı düşünürler İbn-i Haldun’un metodu ve siyaset teorisi üzerinde durma ihtiyacı hissetmişler, onun çalışmalarını birçok bakımdan orijinal bulmuşlardır (Hassan, 1982: 11-15; Kozak, 1984: 27). Ancak, Ü. Hassan’ın da ifade ettiği gibi bu değerlendirmelerin birçoğu bütünsel bakış açısından yoksun olarak yapılmıştır (Hassan, 1982: 1).

Bu makalede İbn-i Haldun’un kullanmış olduğu ‘asabiye’, ‘mülk’, ‘umran’ gibi kavramlardan özellikle ‘asabiye’ üzerinde durulmasının nedeni Mukaddime’de çok sık kullanılması, dolayısıyla ‘teorinin kilit terimi’ olmasıdır. Ayrıca asabiye’nin yalnızca devlet kurmaya ve devleti ayakta tutmaya dönük bir kavram olmaması, bununla beraber iktisadî boyutların da bu kavrama içkin olması onun ele alınış sebeplerinden biridir (Kozak, 1984: 119).

4. İbn-i Haldun’un Asabiye Yaklaşımının Tarihsel ve Sosyolojik Bağlamı

İbn-i Haldun kendi vermiş olduğu ismiyle ‘İlm-i Umran’ı ve umrana götüren ana dinamik olarak ‘asabiye modeli’ni bilimsel dünyaya bir zenginlik olarak katmıştır. Cemil Meriç’e göre; “*Umran ile asabiyet, yeni ilmin iki anahtarı. Umran, geniş mânasıyla medeniyet, yani: bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, ictimai ve dinî düzen, âdetler ve inançlar*”dır (Meriç, 1996: 147).

Asabiye’yi oluşturan gücün, bir şekilde yüksek bir değer ve inancı ifade eden psikolojik bir motif ve bir ideal olduğu anlaşılmaktadır. Bu değer ‘nesep asabiyesi’nde, bir sülale, kabile veya kavmin üstünlüğü inancına dayandığı halde, ‘sebeup asabiyesi’nde, bir

değerler, inançlar sisteminin (din, ideoloji) yüceliği hususunda beslenen inanca dayanmaktadır. İbn-i Haldun, tarihte daha çok nesep esasına dayalı asabiye görülmekle beraber, İslâmiyet'in ortaya çıkışından sonra bu çeşit 'asabiye'nin terk edilerek din ve inanç esasına dayalı ve daha güçlü olan 'sebepe asabiye'sinin ağırlık kazandığını ifade etmektedir. İbn-i Haldun aynı zamanda bir dinin yayılması için kuvvetli bir 'nesep asabiyesi'nin varlığını da gerekli görmekte (Kozak, 1984: 58-60), bir bakıma 'nesep asabiyesi' ile 'sebepe asabiyesi'nin birbirini bütünlediğini düşünmektedir.

İbn-i Haldun aileden başlayarak kabile, kabileler birliği, devlet sahibi ile devlet görevlilerinin meydana getirdiği grup gibi toplumsal birimlerde çeşitli asabiyelerin varlığını kabul etmektedir. Ümmet gibi (ruhanî bir temele dayandırılan) en geniş bir toplumsal birimde dahi bir asabiyenin varlığından söz edilebilir (Arslan, 1997: 115-121).

Heinrich Simon'a göre, İbn-i Haldun'un asabiye kavramı, kendiliğinden ve doğal bir şekilde gelişen kabile bilincini içermekle birlikte onun ötesine geçmektedir. Kişi bağı olduğu kabileden başka bir kabileyle de dayanışma içerisine girebilir. Bu asabiye ile birlikte kişi içinde bulunduğu topluluğun değerlerini benimser ve o topluluk için mücadeleye hazır hale gelir. Bu bağlamda asabiye topluluğun birliğini oluşturan bir bağdır (Simon, 2006: 47-51).

İ. Erol Kozak, asabiyenin genel anlamda, bir topluluğun üyelerinin hep birlikte müşterek bir değeri benimsemeleri ve bu değer uğruna her türlü fedakârlığa hazır olup çekinmeden öne atılabilmeleri olduğunu ifade etmektedir. Kozak, ferdi boyutta asabiyenin 'Allah'ın yeryüzündeki halifesi' olmanın onuruyla, hayatını manalandıran üstün bir değere sahip olmanın verdiği güçle; hiçleşme, dağılma ve yabancılaşmadan kendisini koruyan; kendisine güven duygusu var olan, başarıma azmi yüksek, şahsiyetli ve hür bir insan tipini simgelediğini belirtmektedir. Böylece İbn-i Haldun, protestan ahlâkı ve onun oluşturduğu insan tipini kapitalist sistemin gelişiminin temeli olarak alan Max Weber veya kalkınmayı 'başarı güdüsü' yüksek insanların oluşturduğunu söyleyen McClelland gibi, psikolojik faktörü iktisadî gelişmenin özüne yerleştirmiş olmaktadır. İbn-i Haldun bir taraftan insanların psikolojik yapılarının ve kişilik özelliklerinin sosyal ve iktisadî yapıyı etkilediğini ileri sürerken, diğer yandan da sosyo-ekonomik yapıların fertlerin kişilik özelliklerini etkilediğini ifade etmektedir. Meseleleri bu şekilde karşılıklı ilişki ve etkileşim içinde ele alması belki de onun özgün yönünü oluşturmaktadır (Kozak, 1984: 119-121).

Mustafa Erdoğan, İbn-i Haldun'un yaklaşımının bir 'siyasal bilim' yaklaşımı olduğunu ve bu yaklaşımın esasını Müslüman toplumların siyasal gerçekliğinin akılcı yoldan incelenmesinin oluşturduğunu belirtmektedir. Erdoğan'a göre İbn-i Haldun Müslümanları bir yandan dindaşlığa bir yandan da asabiyeye (grup dayanışmasına) dayanan gerçek (olgusal) bir siyasal toplum olarak ele almış ve onun kurumsal yapısını esas itibarıyla birleştirici bir kurumun (hilafet) etrafında kavramsallaştırmaya çalışmıştır. İslâmiyet'e bağlı bir toplumdaki kuralların, insan tabiatını ve toplumun niteliğini göz

önüne almayan, ‘umran’ın gerçekliğine aykırı kurallar olması düşünülemez (Erdoğan, 1999: 16).

Erwin Rosenthal, ‘asabiye’yi bir dayanışma (solidarity) ve ‘vurucu güç’ (striking power) olarak irdelemektedir. Muhsin Maghdi, ‘asabiye’yi ‘sosyal dayanışma’ (social solidarity) olarak karşılamakta, ancak bu karşılığın kavramın genel anlamı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. F. Rosenthal, ‘grup duygusu’ (group feeling) terimini, Zeki Velidi Togan ise ‘asabiyet’ (asabiye) terimini aynen kullanmaktadır. De Slone’nin Mukaddime çevirisinde ‘asabiye’yi ‘esprit de Corps’ olarak yorumlamasından sonra Gastoun Bouthoul ve daha sonra Howard Becker ve Harry Elmer Burnes da aynı yorumu sürdürmüşlerdir. A. F. Von Kremer’in yorumu ise bu kavramın ‘topluluk duygusu’ (Gemeinsinn), hatta ‘milliyetçilik fikri’ (Nationalitätsidee) olduğu yönündedir. Öte yandan, Hellmut Ritter, ‘dayanışma duygusu’ (feeling of solidarity) karşılığını kullanmıştır. Salahuddin Khuda Buksh ve Harroon Khan Sherwani’nin hemen aynı anlamlarda kullandıkları karşılık ise ‘komünal ruh’tur (communal spirit). Ernest Gellner ‘asabiye’nin ifade ettiği anlamı ‘sosyal iltisak’ (social cohesion) ya da ‘askerî ruh’ (martial spirit) olarak görmektedir. Manfred Halpern, ‘grup dayanışması’ (group solidarity) yorumunu, bazı uzantılarıyla birlikte belirtmektedir. H. Topçuoğlu da ‘tesanüt bağı’, ‘sosyal irtibat bağı’, ‘sosyabilite’ tanımlarını kullandığı bir tahlili geliştirmektedir (Hassan, 1982: 173-175).

İbn-i Haldun üzerinde çalışan araştırmacılar görüldüğü üzere ‘asabiye’ tanımında ve kavramın ele alınışında farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Doğal olarak her akademisyen İbn-i Haldun’u kendi yönelimi ve metodu çerçevesinde incelemektedir. Sosyal bilimlere katkısından dolayı kendisinin hem Batı dünyasında hem de İslam dünyasında çok farklı araştırmaların odak noktasında olduğu görülmektedir.

İbn-i Haldun “*bil ki devlet millî toplulukların tabiatı icaplarından*” ve “*bil ki hükümdarlık asabiyetin tabii bir gayesi ve sonucudur*” demektedir (İbn-i Haldun, 1997: 510; İbn-i Haldun, 2004: 285). Onun düşüncesinde asabiye sadece zaferleri/fetihleri çabuklaştırmakla kalmaz aynı zamanda yönetsel dayanışmayı da tesis eden bir fonksiyon icra eder (Darling, 2007: 356). İbn-i Haldun’un yaklaşımına göre, farklı ‘asabiyeler’den daha üstün bir ‘asabiye modeli’nin çıkması, bir lider ve onun etrafındaki kadro ile bu liderin içinde yaşadığı topluma vereceği şeylere, izleyeceği plan ve programa bağlıdır. ‘Nesep asabiyesi’nden ‘sebeup asabiyesi’ne doğru bir gidiş ve geçiş süresi mümkündür ve bu süreçte sosyal şartların, durumların ve imkânların kısıtlayıcı, belirleyici ya da kolaylaştırıcı bir ortam oluşturması söz konusudur. İbn-i Haldun’un ifade ettiği gibi İslam’ın doğuş sürecinde Kureyş topluluğu etrafında birleşen Araplar asabiyelerini Allah’ın onlara gönderdiği Hz. Muhammed’in peygamberliği ile İslâm dini üzere birleştirdiler. Birbirinden farklı nesep asabiyeleri Kureyş kabilesinin öncülüğünde ama soyun, boyun ve kanın çok ötesinde bir ortak değer, inanç, ideal ve akıl kaynağı olan sebeup asabiyesi ile yani İslâm dini sayesinde tek vücut olup birleştiler, bütünleştiler. Bu yolla Farslara ve Rumlara galip geldiler (İbn-i Haldun, 1997: 515-516; İbn-i Haldun, 2004: 287-288).

İbn-i Haldun'a göre küllî devletler nesep (soy) veya vela (ittifak) asabiyesiyle yönetilirler. Hükümdarların uzun bir zaman süresince, birbiri ardınca geldiği bu yapılar sahip oldukları asabiyeleriyle üstünlüğü başka hak sahiplerinin ellerinden çekip alır, önceki devletin elindeki işleri üstlenirler. Asabiye kuvvetiyle kurdukları düzen ile vergilerin ve servetin artışı onları dünyevi tutkulara, israfa ve şımarıklığa iter. Sonuçta gelir gideri karşılamaz olur, yönetimde olmayan güç sahipleri harekete geçerek devleti (mülkü) bir başka aşiretin öncülüğünde elde ederler ve bu süreçle birlikte âdeta yeni bir devlete dönüşürler. Bu yapı da bir süre yaşar, ancak daha sonra öncekinin yaşadıklarıyla aynı kaderi paylaşır. İbn-i Haldun, mücadelesinin başlangıcında Selahaddin Eyyubi'nin Beni Hazan adındaki Kürt kökenli aşiretiyle asabiyesinin zayıf olduğuna dikkat çekmektedir. Sonraki aşamada yapmış olduğu cihad çağrısıyla birlikte Selahaddin'in kuvvetlerine Müslümanların geniş katılımı gerçekleşmiştir. O böylece asabiyesini büyütmüş ve çağrısını geniş bir çevreye duyurmuştur. İbn-i Haldun bu sürecin sonunda Allah'ın dini onun eliyle muzaffer kıldığını ve Kudüs'teki Mescid-i Aksanın Hıristiyanların elinden alındığını vurgulamaktadır. Ancak Selahaddin'den sonra Eyyubi'lerin mülkü, yukarıda ifade edilen bozulma nedenleriyle oğulları ve kardeşinin oğulları arasında bölüşülmüştür (İbn-i Haldun, 2004: 200-201).

İbn-i Haldun'un 'tavırlar (aşamalar) nazariyesi' tarihî-toplumsal varlık alanını nasıl algıladığını göstermesi bakımından anlamlıdır. Ona göre asabiye'nin müşterek gayretiyle bir devletin 'kuruluş ve zafer aşaması' gerçekleşir. Zafer ve birlik aşaması güç ile birlikte var olan iyi ahlâk neticesinde ortaya çıkar. İkinci safha 'gücün şahsileşmesi' dönemidir. Bu safhada iktidar bir kişinin ya da ailenin tekelindedir. Tabii olan bu durum iktidarın bölünmeyi kabul etmemesinden kaynaklanmaktadır. Siyasi istikrarın sağlandığı üçüncü aşama ise vergilerin düzenli toplanması neticesinde 'imar' dönemini kapsamaktadır. Servet edinme ve yüksek binalar yapma bu dönemdedir. Dördüncü devre 'sulh ve istikrar' devresidir. Devlet iç ve dış ilişkilerinde muhafazakâr bir yol tutar. Son devre ise 'çözüm ve yok oluş devresi'dir. İktidar sahipleri keyfîlik bataklığına saplanıp kalırlar, hem siyasî hem sosyal yapı kokuşur. Ahlâki yapılar tükenirken asabiye de ortadan kalkar. İbn-i Haldun'a göre tüm bu süreçler zorunludur ve döngüselidir (İbn-i Haldun, 2009: 399-402).

Ejder Okumuş, 'tavırlar nazariyesi'nden yola çıkarak, ilk devletleşme aşamasındaki güçlü nesep bağının ikinci aşamada hükümdar tarafından terk edilmeye başlandığını belirtir. Bu aşamada hükümdar kendi 'nesep asabiyesi'ni yani akrabasını ve kavmini çevresinden uzaklaştırarak bir 'sebepe asabiyesi' edinir. Ve onlara çevresinde yeni görevler verir. Kendi 'nesep asabiyesi'nden olanlar da hükümdara muhalif hale gelirler ve gücü ellerine geçirmek için fırsat kollamaya başlarlar (Okumuş, 2008: 39).

İbn-i Haldun'a göre asabiye (güçlü ve kenetlenmiş bir topluluk olma) ancak nesep bağı veya bu anlama gelebilecek bir bağ ile mümkün olabilir. Ve asabiye'nin yöneldiği nihâî noktanın ise hükümdarlık (devlet) olduğu görülmektedir. Bir asabiye kendi kavmi (toplumu) içinde galip gelip üstünlük kurunca, doğal olarak kendisinden daha uzakta olan bir başka asabiye'nin sahiplerine de galip gelmek ve onlar üzerinde de üstünlük kurmak isteyecektir. Bu büyüme ve genişleme eğilimi, devlet olma gücü ele geçirilene kadar

devam edecektir (İbn-i Haldun, 2004: 171-190). Yine İbn-i Haldun şehirlerdeki medeni hayatın ancak umran (devlet) sayesinde var olup kökleşerek sağlamlaşabileceğini düşünmektedir. Ona göre uygarlık ve medeni hayat, zorunlu ihtiyaçları karşılama seviyesini aşmış toplumlarda görülen bir haldir. Bu hususta ileri bir düzeye ulaşıldığında, hayatın değişik sahalarda sınıflaşmalar ve branşlaşmalar meydana gelir ve bunlar değişik iş kolları (meslekler) yerine geçer. Artık her sınıfın kendi mesleğinde uzmanlaşması ve maharet sahibi olması ihtiyacı belirir. Meslek ve sanatların çoğalmasıyla, meslek erbabı da çoğalır ve bu hal o neslin bir özelliği haline gelir. Sanat ile bilgi birliktedir ve insan düşüncesi mükemmelliğe doğru ilerler. İnsanlar yeteneklerini zamanla kuvveden fiiliyata (potansiyelden kinetiğe) geçirir. Bütün bunlar ise ancak umran (devlet) sayesinde olur (İbn-i Haldun, 2004: 553-557). İbn-i Haldun'a göre bu anlatılan konular birbiriyle ilişkili ve uygunluk içinde olan hususlardır. Mülke, devlete ulaşmanın yolu başlangıçta asabiyye sahip bir toplulukla mümkünken, devletin güçlenip istikrar kazanmasından sonra önceki asabiyye ihtiyaç duyulmayabilir (İbn-i Haldun, 2004: 215-216).

İbn-i Haldun asabiyyeyi kan bağıyla sınırlamaz, asabiyyenin sığınma (himaye altına girme), velayet ve sözleşme olmak üzere manevî olarak da üretilebileceği kanaatindedir. Ona göre asabiyye sadece nesep ile değil, kaynaşma ile de oluşur. Kaynaşma ise birlikte yaşama ve mücadele etme, sürekli iletişim (irtibat) içerisinde olma, beraber yetişme, ölüm ve hastalık gibi acıları paylaşmakla olur (İbn-i Haldun, 2009: 334-335). Böylece o, en küçüğünden en büyüğüne tüm siyasal organizasyonları da açıklayabilme gücüne erişmektedir. Atilla Arkan bu konuda şu tespiti yapar: “İbn-i Haldun’un asabiyyet kavramıyla izah ettiği bağlılık ve dayanışmayı 18. Yüzyıldan sonra oluşan ulus-devletlerde ve günümüzde milliyetçilik, kimlikler ve ideolojiler karşılamaktadır. Diğer bir ifadeyle bu kavramlara İbn-i Haldun’un asabiyyet analiziyle yaklaştığımızda hem sürekliliği kurabilir hem de zengin bir anlam içeriğiyle karşılaşılabiriz” (Arkan, 2010: 213).

5. Modern Çağda Asabiyye ve Ulus-Devlet Milliyetçiliği

İnsan tek başına iken sosyal dünyanın deşifre edilmesi noktasında donatımsızdır ve diğerlerine dayanmaya ihtiyacı vardır. Belirsizlik durumunda, ideal olan şey, durumun kolektif bir tanımına varmak, sosyal bir gerçeklik yaratmaktır. Burada hayatın ancak bireysel, hakikatin de ancak sosyal olabileceği, kolektif olarak yanılmanın mümkün olamayacağı düşüncesi vardır. İnsanlar bir şekilde bir asabiyyeye ihtiyaç duyarlar ve onu üretirler. Bu asabiyye de tarihin farklı dönemlerinde farklı biçimlerde ortaya çıkabilir.

İnsan tekleri ve topluluklar arasındaki ilişkilerde ya dostluk ya da düşmanlık hâkimdir. Dostluk ve güven varsa her şey paylaşılmakta; düşmanlık ve kuşku varsa her şey için savaşılmaktadır. Düşmanla savaş için dostlara ihtiyaç duyulduğuna göre, geniş akraba grupları, küçük aile gruplarına üstünlük sağlamaktadırlar. Ailelerden kabile, oradan aşiret, daha sonra da topluluk ve toplum olmaya yol alırken güçlü olabilmek ve hayatta kalabilmek için ister istemez bazı yasalara ve yasaklamalara ihtiyaç olmaktadır (Güvenç, 1997: 107-110). İnsanların sahip oldukları asabiyyeler onların dost ve düşman

algılamalarında belirleyici bir öneme sahiptir. Asabiyelerin de kendi tarihsel ve toplumsal bağlamlarında süreç içerisinde biçimlenmekte olduğu iddia edilebilir.

Çağımız bireyin, toplulukların ve toplumların kimlikleri, aidiyetleri ve sadâkat odaklarının ‘kolektif kimlik’ bağlamında tartışıldığı bir zaman dilimidir. Bu çerçevede kendine özgülüğünü unutmamak şartı ile asabiye kavramının kolektif kimlik tasarımlarına yeni bir renk ve boyut kazandırması beklenebilir (Bilgin, 1995: 173, 177). İbn-i Haldun asabiye tek bir tanım çerçevesinde ele almamakta; belli bir döneme ve anlayışa (dine, ideolojiye) indirgememektedir. Bu bağlamda asabiye kavramını siyasal sonuçlara da yol açan bir toplumsallık faktörü olarak düşünmek mümkündür (Arslan, 1997: 119).

İbn-i Haldun ayrıca asabiye'nin hedefi olan mülkten (bugünkü ulus-devletin eşdeğeri olarak görülebilir) de bahseder. Egemenlik, yaptırım ve zor kullanma gücü mülkün temel unsurlarıdır. Ahmet Arslan'a göre, asabiye'nin birinci fonksiyonu toplumsallık faktörü olmakla birlikte ondan daha önemli olan bir fonksiyonu ve görevi daha vardır ki bu da egemenliği ve mülkü sağlayıcı esas olmasıdır. İbn-i Haldun'un yaklaşımına göre asabiye'nin, bir insan grubunun diğer bir topluluk üzerinde hâkimiyetini tesis etmesiyle birlikte, devlet oluşumuna kaynaklık etmesi söz konusudur (Arslan, 2009: 100). Bu bağlamda asabiye'nin ya da onun yerini tutacak farklı bir toplumsallaşma unsurunun tarihsel süreç ve gelişim çizgisi içerisinde devlet formasyonuna temel oluşturabileceği öngörülebilir. İşte bu noktada, modern anlamdaki ulus-devlet milliyetçiliğine böyle bir perspektiften bakmanın tarihsel ve toplumsal analize bir zenginlik kazandıracığı değerlendirilebilir.

Elbette ki asabiye'yi milliyetçilik gibi modern bir ideolojiyle doğrudan, bire bir ilişkilendirmek hata olur. Ancak dikkatlice değerlendirildiğinde kolektif kimlik ve aidiyet talepleriyle belirginleşen etnik milliyetçiliğin bir topluluk ideali, değeri ve davranışı oluşu ile asabiye arasında bir bağlantı kurmak mümkündür. Hatta farklı asabiyelerin farklı toplumlarda ve topluluklarda olabileceğini belirten İbn-i Haldun'un mülk kavramı ile asabiye arasında bir ilişki ve etkileşim kurduğu göz önüne alınarak; milliyetçilik (ulus-devlet milliyetçiliği) ile ulus-devlet arasında da, farklı antiteler olduğunu unutmamak kaydıyla, benzer bir münasebetin kurulabileceği iddia edilebilir.

Genel anlamda milliyetçilik, insanların kendi benzerleriyle bir araya gelmek suretiyle kendilerini daha güvende ve güçlü hissetmeleri için tarih boyunca başvura geldikleri toplumsallaşma yöntemlerinden birisidir. İnsanlar belli bir gruba dâhil olduklarında ve o grup tarafından kabullenildiklerinde en temel ihtiyaçlarından birini tatmin etmiş olurlar. Bu grup aidiyeti ancak o grubun sınırlarının kesin çizgilerle çizilmesi suretiyle gerçek bir mahiyet kazanır. Nerede başladığı ve nerede bittiği belli olmayan bir mensubiyet anlamını yitirir. Bunun için her aidiyet belli bir ‘biz’ ve ‘ötekiler’ kategorizasyonunu zorunlu kılar. ‘Biz’ duygusu belli bir gruba mensup olanların ortak özellikleri vurgulanarak elde edilmeye çalışılırken, ‘ötekiler’ algısı farklı özelliklerin su yüzüne çıkartılması yolu ile oluşturulur (Oran, 1993: 43).

Asabiye kavramı hem negatif hem de pozitif bir anlam ve değer kazanabilir. Kişi, grup, topluluk ya da toplumların dünya görüşü, inanç ve tutumlarına göre farklı bir biçime ve düzene yol açabilecek bir sosyal fenomendir. Asabiye yanlış, negatif ve banal bir milliyetçilik anlayışının özünü de oluşturabilir; sosyal uyum anlamında pozitif, üretken, ilerletici ve geliştirici bir momentum çekirdeği özelliğini de taşıyabilir. O aklın, iyiliğin, adaletin ve hakikatin aydınlığında iyi bir hizmetkâr olabileceği gibi kötü bir efendi konumuna da gelebilir.

Ahlâk ya da etik, insanî davranışların yüceltilmesi ve erdemin değerine inanılması bağlamında insan ilişkilerine pozitif bir katkı sağlamaktadır. Ancak çatışma içinde olan gruplarda, gerilemiş kolektif ahlâkla ilişkili olarak kötü davranışlar harekete geçebilir. Bu bağlamda kolektif ahlâkın gerilemesi sıklıkla düşmanı yok etmek için yapılan eylemlerin entelektüel rasyonelleştirilmesiyle maskelenerek örtülmüş olur (Volkan, 1999: 134-135).

Milliyetçilik dünyaya, topluma ve tarihe bir bakış ve algılama biçimidir. Milliyetçilik belirli bir tarihsel döneme ait modern ulus-devletin ideolojisidir, denilebilir. Milliyetçilik, aynı zamanda insanlara bir kimlik kazandırma iddiasındadır. İnsanların ait oldukları ulus, onların kimlik ve sadakatlerinin kaynağıdır. Milliyetçilik, insanların 'ne olduklarına' karar verir. Buna göre insanlar, kimlik tanımlarını oluşturan diğer belirleyicilerden önce, kendilerini buldukları ulusal toplulukların üyesi olarak görmelidirler.

Günümüzün çağdaş dünyasında milliyetçilik, tıpkı klasik ulus-devletin dönüşüme uğraması gibi anlamını değiştirmektedir. Etnisiteler, devletler ve milletler analitik olarak birbirinden oldukça farklı kategorilerdir ve ampirik olarak bir araya gelir ya da gelmezler. Özellikle Smith'in milletlerin etnik kökenlerine dair yazmış olduğu eserde, bir milletin etnik bir kökene sahip olmasının devlet formasyonuna hayati bir istikrar unsuru katacağı ortaya konmuştur. Hobsbawm ve Gellner, genel olarak bu tezin doğruluğu konusunda şüpheli olsalar da etnisite ile milliyetçilik arasında bir politik bağın olduğunu kabul etmektedirler. Günümüz global dünyasında küçük milletler (small nations) de gündeme gelmektedirler. İskoç, Katalan ve Quebec milliyetçilikleri çağdaş globalleşme süreçlerinden önce var olsalar da konu üzerinde çalışanlar küçük milletlerin oluşumunda globalleşmeyi anahtar role sahip görmektedirler (Pryke, 2009: 98-102).

Milliyetçilik tartışmaları hem kuramsal hem de pratik açıdan global ve yerel ölçekte tüm dünyayı çok ciddi bir şekilde etkilemekte, kimi zaman da sarsmaktadır. Ulus-devlet milliyetçilikleriyle etnik milliyetçilikler arasında, gerilimden çatışmaya dek uzanan bir dizi problemle karşı karşıya kalınmaktadır. Bireysel ve kolektif kimlikler bağlamında sorular ve sorunlar çoğalmıştır. Milliyetçilikler âdeta bir sendrom gibi ortada durmaktadır.

Bugün dünyada her şeyi güç ve çıkar mücadelesine indirgeyen klasik realist yaklaşım kısmen geçerli görünmektedir. Güvenlik ihtiyacı dolayısıyla yapılan abartılı stratejik tanım ve uygulamalar, rakiplerin de karşı hamle ve tedbirleriyle etkisiz hale gelmektedir ki karşılıklı bağımlılık denilen süreç biraz da bunun sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Dünyadaki başat güçlerin zaaf ve çelişkileri hem teoride hem de sahada net olarak görülmeye başlanmıştır. İçerideki mücadele ile dışarıdaki pozisyon arasında çok da fark

kalmadığı; iç ve dış ayırımının önemsizleştiği iddia edilebilir. Günümüz insanının hayatı çok sert ve çetin geçerken, temel konu değerler bunalımı ve ortak insani - kültürel zeminin bulunmaması olarak gözüküyor. Devletlerin kapasitesi etkili olsa da sonucu tayin edemeyebiliyor. Bu büyük resim kimilerine göre çoktan başlamış ama deklare edilmemiş bir Üçüncü Dünya Savaşı'dır. Güvenlik özgürlük ve refah eksenli varoluş dinamikleri konjonktürel gelişmelere endeksli pozisyona itilmeye çalışılmaktadır. Tam bir belirsizlik ve kaos hali geçerli gibi gözükmektedir. Ancak belki de bu kez zararı en çok mevcut hâkim sistem görmektedir. Hatta büyük güçlerin korku ve panik halinin çok fazla olduğu ama mümkün mertebe bu durumu belli etmedikleri iddia edilebilir. Bu güçlerin sahasında da çok kutupluluk söz konusu denilebilir. Hegemonik, lokomotif bir özne var olsa bile her girişimin bir bedeli, maliyeti ve riski olduğunun değerlendirildiği gözükmektedir.

İnsanların kendilerini, idrak ve kavrayışlarıyla bir başkasını, 'öteki'ni algılaması doğal bir süreçte olabileceği gibi farklılaşmış süreçlerle de gerçekleşebilir. Ama mutlaka herkes birbirinin yüzüne bakar. Belki en temel konulardan birisi de herkesin birbirine bakabilecek bir yüzü olmasıdır. Farklı yüzler, farklı renkler ortadan kaldırılması, derisi yüzülmesi gereken şeyler olarak görülmemeli; hiddet, şiddet, nefret ve düşmanlığın asla konusu ve hedefi olmamalıdır ve yapılmamalıdır. İster istemez milliyetçiliğe ilişkin durumlar insanî, etik kodları ve dine, kutsala ilişkin alanı kapsamlarına dâhil etmektedirler. Önemli olan, problemin yerküreye ait bir sorun olarak içkin ve aşkın boyutlarıyla bir bütün halinde kavranabilmesidir.

Milliyetçiliklere yönelik tüm bu değerlendirme ve eleştiriler, enstrüman olarak 'Milliyetçi akım, kuram ve ideolojiler' kullanılmak suretiyle, içeriden bir bakışla gerçekleştirilmektedir. Bunun yerine pekâlâ başka bir siyasal akım ve ideoloji de ikame edilebilir. Ama elbette bu da her insanî durum ve görüş gibi eleştiriden uzak olmayacaktır. 'Nesep asabiyesi'ni (soy ve kan bağı) organik milliyetçilikle bir dereceye kadar ilişkilendirmek mümkünken kültürel milliyetçiliğin kimi uygulamalarının 'sebeb asabiyesi'yle (fikir, inanç, duygu ve aksiyon ve hedef birliği) irtibatlandırılması da mümkün olabilir. Bu noktada gündeme getirilecek 'kürevî (küresel) asabiye modeli' ise çoğulcu karakterli bir hüviyettir ve bunu gerçekleştirmeye çalışırken, tarihsel gerçeklikle yeni bir gelecek tasarımı arasında bir 'moderatör' konumlanışının potansiyelini taşımaktadır.

6. Global (Küresel) Asabiye Modeli ve 'Küresel Biz Bilinci'nin İnşası

İbn-i Haldun 'asabiye'yi ilk olarak 'Mukaddime'de, bedevî umranda ortaya çıkan bir olay ve böyle bir toplumsal örgütlenme seviyesinde yaşayan bir grubun dıştan gelecek tehlikelere karşı kendisini korumasının ilkesi olarak ele almaktadır. Bedevî umran seviyesindeki toplumsal örgütlenmelerde ortaya çıkan; bu seviyede yaşayan bir grubun üyelerini birbirlerine bazı yakınlık duyguları ile birleştiren; onları dış bir tehlike karşısında grubu birlikte savunmaya ve korumaya iten; ayrıca bu grup reisine kendisine karşı duyulan büyük saygıdan doğan ve temelde 'ahlâkî' diyebileceğimiz otoritesini veren şeye İbn-i

Haldun ‘asabiye’ adını vermektedir. Bu yakınlık duygusunun temelini de esas olarak yakın veya uzak bir kan bağıllığını, yani biyolojik bir olayı koymaktadır.

Bununla birlikte İbn-i Haldun bu kelimeyi de ‘umran’ kelimesinde olduğu gibi yine esaslı bazı değişikliklere uğratmaktadır. Bu onun asabiyeyi özellikle soyutlaştırarak, özünde toplumsal bir olayı açıklamak üzere sosyolojik bir kavram olarak belirleme yönünde gösterdiği çabasında ortaya çıkmaktadır. Öte yandan onun bu duygunun temelini kan bağıllığını aşan bazı unsurları koymak yönünde bir çabası olduğu da görülmektedir. Burada asabiye, grubun üyelerini bir arada tutan bir toplumsallık faktörü olarak ele alınmaktadır. İşte bu temel özelliği İbn-i Haldun’un onu geniş ve türemiş anlamı ile ‘her türlü toplumsal birim’de üyelerini birbirlerine yaklaştıran, bu üyelere ‘biz’ bilincini veren, dolayısı ile toplumu mümkün kılan bir ilke olarak görmesini de sağlamaktadır. Bu noktadan hareket eden İbn-i Haldun, bedevî umran seviyesinde yaşayan kabileler gibi her türlü ‘cemaat’ tipi (çağdaş bir deyim olarak) toplumsal örgütlenmede, onları mümkün (birlikte var olabilir) kılan bir asabiye varlığını kabul eder gibidir (Arslan, 2009: 98-99).

XIV. Yüzyılda yaşamış bir düşünürün bu yaklaşımında, günümüz dünyası için de anlam ve önem taşıyan zengin bir vizyon açık şekilde göze çarpmaktadır. Asabiye hiç şüphesiz tarihsel bir kategori olmakla beraber, Türkiye başta olmak üzere İslâm dünyası ve dünyanın birçok bölgesindeki sosyal hareketlerin anatomisini anlamamızda ve dinamiklerini çözümlememizde anahtar bir rol oynayabilecek esnekliğe sahip görünmektedir. Tabiatıyla burada asabiye modernitenin imkânlarıyla zenginleştirilerek evrensel ortak değerler üzerinde yeniden teşekkülünü hedeflemek gerekmektedir. Bu noktada, asabiye kavramını, bir toplumsal bağıllık, komünal ruh ve grup dayanışması gibi tanımlar içerdiğini düşünerek, kolektif kimlikle de ilişkilendirmek (kavramın modernite ile ilişkisinden çok açıklamaya çalıştığı konunun özü ve niteliğiyle bağlantılı olması bakımından) mümkündür.

‘Kürevî asabiye’, ‘nesep asabiyesi’ndeki kan bağından kaynaklanan aşiret, boy ve soya bağlı yaklaşımın ötesindedir. Bir gerçeklik (realite) olarak bunu dışlamamakla beraber ‘kan bağı’ni aşar. ‘Sebeb asabiyesi’, akledilebilirlik (rasyonellik) boyutuyla aslında çok geniş ölçekli düşünülmüş olmakla beraber tarihselliğin pençesinden kurtulamamıştır. İbn-i Haldun bunu insanî faaliyetin hedefi olan umranla (medeniyet) özdeşleştirerek genel ve soyut bir kategoriye taşımıştır. Ancak dönemin hâkim siyasî, sosyal, kültürel kodları dolayısıyla, sultanın (devletin) ortaya çıkışı, aşamaları ve sonlanması şeklinde döngüsel (cyclical) bir açıklama modeli getirmiştir. İbn-i Haldun’da ‘sebeb asabiyesi’ din faktörü ya da ‘nesep asabiyesi’nin yerine geçecek başka bir bağ şeklinde ifadelendirilmektedir. Kozak’a göre ‘sebeb asabiyesi’, ‘nesep asabiyesi’ne göre zaman içerisinde daha çok ağırlık kazanmıştır ve öncekinden kat kat daha güçlüdür (Kozak, 1999: 41).

Biz burada ‘İbn-i Haldun’un döngüsel asabiye modeli’nin dışında yepyeni bir tarihsellik, henüz daha tüm parametreleri, unsurları açık bir şekilde tanımlanarak ortaya konmamış olan bir ‘kürevî asabiye’ çağına doğru girildiğini varsaymaktayız (Korkusuz, 2012: 649). Dünya artık bir küresel köy karakterine bürünme trendine (temayülüne) girmiş

bulunmaktadır. Kültür küreselleşmekte, bireysel ve kolektif kimlikler birbirleriyle hibrit reaksiyonlarına girebilmektedir. Teknolojinin eriştiği noktayla, kültür dairesi alabildiğine genişlemekte ve medeniyet de kendini farklılık/tekçilik ekseninden benzerlik/birlik eksenine doğru ilerletmektedir.

Küreselleşme, tüm insanların giderek daha da artan biçimde aynı dünya içerisinde yaşadığı; bireylerin, grupların ve milletlerin birbirlerine bağımlı hale geldiği olgusuna atıfta bulunmaktadır. Küresel iletişimdeki artış teknolojiyle telekomünikasyon alt yapısında kaydedilen ilerlemelerden kaynaklanmıştır. Kasık kablo teknolojisi yerine daha etkin ve daha ucuz fiber optik kablolar geliştirilmiştir. 1960'lardan başlayarak iletişim uydularının artması da bu süreci kolaylaştırmıştır. İkiyüzden fazla uydudan oluşan bir ağ dünya çapındaki bilgi transferini mümkün kılmaktadır. Daha sonra ortaya çıkan internet ise tüm dünyada kurduğu bilgi otobanlarıyla bir bakıma 'e-devrim' gerçekleştirmiştir (Giddens, 2008: 83-85).

Ulus-devletler ulaşım, iletişim, bilgiye erişim, bilinçlenme, iç ve dış göçler, turizm ve diğer sebeplerle toplumlar üzerindeki hâkimiyet ve kontrol kapasitelerini sürdürmemekte; devletlerarası ilişkiler ise derindeki toplumlar arası ve bireyler arası münasebetlerin buz dağının 'aysberg' parçası gibi durmaktadır (Gözen, 2004: 25). Bozkurt'a göre bu süreçten tüm ülkeler etkilenmekte, "*küreselleşme süreci, sadece gelişmişlerle az gelişmişler arasında değil, sanayileşmiş ülkeler arasında da bir dengesizlik yaratmaktadır*" (Bozkurt, 2015: 208).

Küreselleşme sürecinin en ciddî katkılarından birisi (ve aynı zamanda zaaf noktası) giderek yükselen bireyselliğin güçlenmesi sürecidir. Küreselleşmeyle birlikte insan hakları ve özgürlükler konuları dünyanın her tarafında daha güçlü bir şekilde gündeme getirilmeye başlanmıştır. Bireyler taleplerini 'küresel/dünya vatandaşı' tanımlaması içerisinde ortaya koyabilecek bir ortama küreselleşmeyle birlikte kavuşmuş görünmektedirler (Gözen, 2004: 92). Küreselleşmenin gerçek anlamda bir çoğulculuktan çok, tüm insanları ve toplumları tek tip ve standarda doğru sürüklediği ve homojenleştirdiği noktasındaki eleştiriler de göz ardı edilmemelidir. Bu çerçevede 'Batılılaşma', 'Amerikanlaşma' ve 'pop kültürün egemenliği' tartışma konuları arasında yer almaktadır (Gözen, 2004: 90-91).

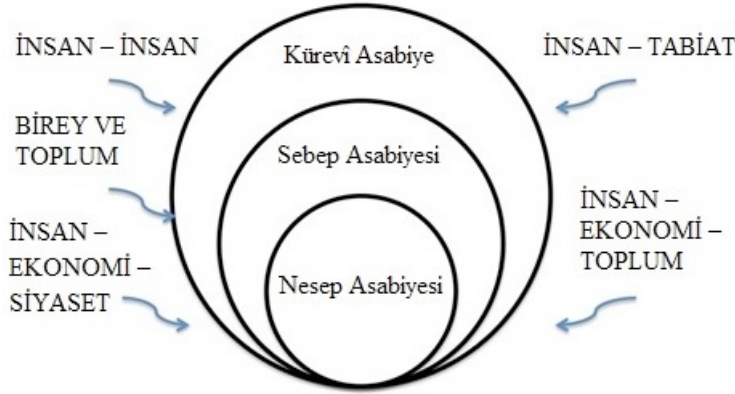
Küresel paradokslardan birisi de bir yandan küreselleşen bir ekonomi ortaya çıkarken diğer yandan yerel değerlere dönüşün, 'kabileciliğin' yeniden yaşanması olgusudur (Naisbitt'ten aktaran Gözen, 2004: 140-141). Küreselleşmeyle birlikte insanlar arasında ortaya çıkan yoğun ve sıkı temaslar neticesinde bazı sosyal ve kültürel ters etkiler de söz konusu olabilmektedir. Bir yandan küreselleşme sürecinin ortaya çıkardığı 'asimetrik ve dengesiz' büyüme ile buna eşlik eden çatışmalar; diğer yandan da hızla gelişen teknolojik gelişmelerin yarattığı kültürel aşındırma tehlikesi, insanların yerel olan değerlere dönüş eğilimlerini arttırmaktadır (Barnet Richard J., Cavanagh John, 1995: 8). Bu noktada şu ifade edilmelidir ki, insanlar var olan tarihte kendilerini bulamaz ve anlamlandıramazlarsa başka arayışlara yönelmeleri beklenebilir. Komple reddiyeci ya da ütopyik ideolojik formatlarda mazi/geçmiş kavramsallaştırmasına temayül ortaya çıkabilir. B. Anderson'un

milliyetçiliklere ilişkin ‘Hayali Cemaat’ (Imagined Community) tasavvuru geçmişe ve geleceğe dair mevcut olan/olmayan tüm düşünüş tarzlarını içeriyor gözükmektedir. Bu tarihsel, pre-modern, modern ve post-modern bağlamda, asabiye modelindeki ‘vehme dayalı bir birliktelik’ de olabilir yaklaşımı açıklama potansiyeli yüksek bir tefekkür ufku sunmaktadır. Günümüz ve sonrası için de ‘global asabiye’ kavramı, farklı akılların bileşke vektörü tanımlamasıyla birden fazla kimlik ve seçenek olabileceğine atıfla, monolitik zihinsel blokaj ve kuşatmalara nefes aldırarak bir imkan sunabilir. Yani bir insan hem yerli-lokal sadakati hem ülkesel-teritoryal aidiyeti ve hem de global (küresel) nisbeti, eş anlamlı olarak ortak mekan düşünüşü ve farklılaşma duygusu içerisinde ama kendine ait olanı ve ben-idraki’ni kaybetmeden yaşayabilir. Tevhid eksenli birlik içinde çokluk yaklaşımı ve hepimiz Adem’in çocuklarıyız önermeleri hem epistemolojik hem ontolojik hem de aksiyolojik (varlık, bilgi ve değer çerçevesinde) boyutlarda, kişisel ve toplumsal güvenliği ve özgürlüğü insani, kültürel ve toplumsal temelde zenginleştirir. Her bir insanın kendi biricikliği içerisinde ve özgün yanıyla önce milletin sonra da geniş insanlık ailesinin bir üyesi olduğunu tam olarak kavraması, bitip tükenmek bitmeyen kriz ve çatışmalar için insani yönelimli diplomasi kapsamında motive edici ve çözüme yöneltici bir imkan olacaktır.

İbn-i Haldun’un asabiye modeline göre, mülkün (devletin) krize sürüklendiği dönemlerde asabiye’nin zayıflaması ile birlikte kuvvetli asabiye’ye sahip grupların zayıf asabiye’ye sahip gruplara üstün gelmesi söz konusudur. Bu yaklaşım ışığında, günümüz için ‘çoğul asabiyeler’den bahsedilebilir (her toplumun ve topluluğun farklı asabiye’ye sahip olabileceği hatırlanarak). Bu ‘çoğul asabiyeler’ kapsamında birbirinden farklı kimlikleri özsel bir gerilim ve çatışmaya sürüklemeyen ‘global ölçekli (kürevî) asabiye’ ile birlikte bir arada yaşatmak mümkündür. Farklı asabiyeler, İbn-i Haldun’un güç devleti anlayışının ötesinde, insan hakları, barış ve demokrasi yaklaşımı içerisinde tarihî, sosyo-ekonomik, politik, kültürel ve arkeolojik unsurları da içerecek şekilde bir çoğulculuk temeli oluşturabilir. Bu noktada asabiye’yi bağlamı, vizyonu, etki ve sonuçları ile toplumların ve toplulukların bir süreklilik unsuru olarak görmekteyiz. Bir süreklilik unsuru olan asabiye aynı zamanda değişime ve farklılaşmaya da müsait bir potansiyeli bünyesinde taşımaktadır. İbn-i Haldun’un asabiye yaklaşımı geleneksel olan ile modern olan arasında, farklı akıllar arasında konsensüs oluşturabilecek bir ‘katalizör’ rolü oynamaya da elverişli görünmektedir. Bu düşünceyle İbn-i Haldun’un asabiye modelini doktora tezimizde geliştirerek çağımıza yönelik yeni bir model olarak ortaya koymuş bulunmaktayız (Korkusuz, 2012: 595-673).

Sebeplilik asabiyesinin daha kapsamlı, geniş ve kuşatıcı bir modeli olarak önerilen ‘kürevî (global) asabiye’, etnik milliyetçiliklerin anlaşılmasında nesep asabiyesinin; ulus-devlet milliyetçiliklerinin anlaşılmasında ‘sebeplilik asabiyesi’nin birer karşılaştırma modeli olarak rol oynaması gibi, küresel toplumun anlaşılmasında ve hatta belki oluşumunda anahtar rol oynayabilecektir. Böylece ‘global etik-politik iletişim alanı’ içerisinde etnik milliyetçiliklerin ve kimi zaman da ulus-devlet milliyetçiliklerinin hadlerini aşan gerilim ve çatışma üreten özellikleri dengelenecek, makul bir çizgiye çekilmeleri sağlanabilecektir.

Bunun olabilmesi için çok canlı bir küresel sivil toplum alanıyla beraber etkin global (kürevî) kamusal alan desteğine ihtiyaç bulunmaktadır. ‘Kürevî asabiye’den kasıt da zaten küresel ölçekli meselelerde ihtiyaç duyulan bir sadâkat odağının, kimlik oluşumunun ve aidiyet çerçevesinin insanlık ideali ile teşekkülü ve güçlendirilmesidir. Belki böylelikle dünyadaki birçok çatışmanın barışçı çözümünün bulunması daha kolay olabilecektir, hatta gerilimlerin çatışma boyutuna geçmeden önlenmesi söz konusu olabilecektir (Korkusuz, 2012: 619).



Şekil 1: Global Etik-Politik İletişim Alanı (Korkusuz, 2015: 283)

Asabiyeler’in iç içe geçtiği ve insan-insan ilişkilerinden başlayarak insan-toplum ilişkileri ve insan-tabiata etkileşimi ile geliştirilecek bir süreç, ekonomi ve politika etkinliklerinin dahil olmasıyla farklı ölçek ve zeminlerde yürüyüp ilerleyecek bir küresel etik ve siyasa üretim çerçevesini oluşturabilir.

‘Kürevî asabiye’ yeni bir küresel egemenlik doktrinine yol açması düşünülen bir kavram seti değildir. Tam tersine sivil, insanî ve bireysel ölçekten başlamak üzere git gide global ölçüğe ulaşabilecek bir ‘check and balance’ (fren ve denge) sistemidir. Sistemlerin, devletlerin, organizasyonların gücü kriz ve felaket zamanlarındaki cevap verme kapasitesinde saklıdır. Bugün dünya üzerine baktığımızda bu durumlara zayıf ve marjinal bir tepki vermekten öteye geçemeyen bir dünya ve insanlık durumuyla karşı karşıya olduğumuzu görürüz. Büyük dinlerin, büyük medeniyetlerin küresel ahlâka katkısıyla küresel hegemonya frenlenebilir ve zayıfların, kimsesizlerin lehine olmak üzere dengelenebilir. Burada ‘büyük’ ifadesiyle, insanlığın ortak tecrübe ve testinden geçmiş yeni değerler, fikirler ve pozitif duygular oluşturabilecek paradigmlar kast edilmektedir (Korkusuz, 2015: 282).

Uluslararası İlişkilerde realist teorisinin teritoryal (toprağa dayalı) devlet tasarımı egemenlik, yurttaşlık, iç/dış toplum ayrımı ve ulusal çıkar düşüncesine bağlı olarak ortaya koyduğu jeopolitik söylem temelinde devlet’i analiz birimi olarak ele almaktaydı. 2. Dünya Savaşı sonrasında epey etkili olan bu eğilim önce kendi içerisinde ele alınıp tartışılmış ve 1970’lerden itibaren daha çoğulcu ve liberal teorilerin de ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Bu süreç Berlin Duvarı'nın yıkılmasını takiben SSCB'nin de dağılmasıyla daha da ivmelenmiştir. Bir taraftan neo-realist teori klasik devlet odaklı yaklaşımı yeniden yapılandırırken diğer taraftan pluralist yaklaşımlar sosyo-politik bir söylemi öne çıkarmaya başlamışlardır. Uluslararası İlişkiler anarşi ve düzeni esas alan devletin tek aktör olduğu statik sistem yaklaşımından karşılıklı bağımlılık dolayımında gelişen uluslararası, küresel bir toplum düşüncesine doğru evrilmeye başlamıştır. Birinci yaklaşım düzen ve güvenlik odaklı bir tutumu öncelerken, ikinci yaklaşım değişimi ve özgürlüğü baz almaktadır (Yalvaç, 2014: 15-20).

Elbette ki bu önerilerle yeni bir küresel devlet tasarımı sunulmamaktadır. Belki daha çok 'esnek organizasyonlar' yaklaşımıyla bütünleşen bir açılım ufkuna gidilme gereği vurgulanmaktadır. Ulus-devlet'in varlığını dönüştürerek sürdürmeye devam edeceği açıktır. Bu yaklaşım hukuk düzeniyle ve etik-insanî değerleriyle evrensel; ekonomik açıdan küresel; kültürel açıdan mahalli; akıl ve algılama (perception) ve vizyon bakımından bilimsel bir tutum ve davranış içerisinde olma halini, durumunu içermektedir. Kontrol ve feed-back mekanizmalarının governance (yönetişim) olgusu ve süreçleriyle birlikte, tıpkı tabiattaki organik canlılık ve hayâtiyet gibi aktif ve dönüştürülebilir bir iş, karar, eylem ve icraatla uyumlu olarak sürekli ve yeniden üretim hedef alınmalıdır. Uluslararası insan hakları aktivistleri ve sınır aşan doktorlar birliği gibi yapıların bu vizyonu içerdikleri söylenebilir.

'Kürevî asabiye'nin çok geniş spektrumlu uygulama alanları söz konusu olabilir. Örneğin Afrika'da açlık sorunu yaşayan, gıda, su ve beslenme yetersizliğinden ölmekte olan çocuklara ilaç, gıda ve yiyecek götürerek; susuzluktan kavrulan insanlara modern teknolojinin imkanlarıyla su kuyuları açarak; bilgisizlik ve cehaletle savaşım açısından açılacak okullarla eğitime önem vererek insanlığın karşı karşıya olduğu problemlere yeni yaklaşımlar üretmek gerekmektedir. Bu aktiviteler içerisinde bulunurken mahalli mülkî idare amirinden, yerel otoriteden ve ulusal hükümetten seri, hızlı bir şekilde izin ve onay alabilme esnekliğine ve imkânına sahip olabilmek kaliteli bir hizmet sunabilmenin olmazsa olmaz şartıdır. Burada bahsi geçen gönüllü, insanî faaliyetleri sürdüren tüm aktivistlerin ister bireysel ister kurumsal ölçekli olsun farklı akılların bileşke vektörünü insanî ve etik temelde sürece dahil etmeleri bakımından 'kürevî asabiye' sahibi olduğu düşünülebilir (Korkusuz, 2012: 628). Bu gönüllü-aktivistlere düşünüldüğünden çok daha derin ve sürekli bir etkiye sahip olan bilim ve akademi dünyası da dahil olmalıdır. Bu birikimli topluluğun, global düzeyde doğacak birlikteliği güçlendirip zenginleştireceği açıktır.

'Kürevî asabiye' ile barış, adâlet, hak, hukuk, hürriyet, refah ve güvenlik için mücadele azmi, iradesi ve kapasitesi ortaya konulabilecektir. 'Kürevî asabiye'nin önleyici fonksiyonu eşitsizliklerin, haksızlıkların, zorbalıkların ve köleliğin tamamıyla ortadan kaldırılmasına dönük bir zemin oluşturacaktır. Geliştirici fonksiyonu ise, dünya üzerinde sürdürülebilir bir ekonomik ve sosyal kalkınmanın alt yapısını sağlayabilecektir. Pratik boyutu ise, sorunlarla yüz yüze gelme ve çözme iradesini tezâhür ettirecektir. İdeal boyutu ise, hedeflerin ve standartların gerçekleştirilmesi ve eşiğin (çitanın) sürekli yükseltilmesi çabalarını içerecektir. Bu süreç ve aşamalarda 'conflict management'a (çatışma yönetimi)

ihtiyaç kaçınılmaz olacaktır. İhtilafların, gerilimlerin ve çatışmaların ustaca yönetimi; barış ve uzlaşma yönünde çözüm arayışı yeni bir kültürel kod olarak hayatın içerisine yerleşecektir. ‘Asabiyeler’ (Nesep-Sebeup-Kürevî) arasındaki geçişkenliği, ‘kürevî asabiye’nin büyütülmesi, geliştirilmesi ve ilerletilmesi bağlamında ve evrensel ölçekli renk, değer ve ideallerle ortaya konması çerçevesinde müzakere etmek mümkündür (Korkusuz, 2015: 286-287).

‘Kürevî Asabiye’ İngilizce şöyle tanımlanabilir: ‘Global Humanitarian and Intellectual Co-Existence and Loyalty’ (küresel, insanî ve entelektüel sadakat ve birlikte varoluş) veya kısaca ‘global group feeling’ (küresel toplumsallaşma faktörü) de denilebilir. ‘Group feeling’ Mukaddime’yi ilk olarak 1958 yılında İngilizceye çeviren Franz Rosenthal tarafından kullanılan bir kavram olmakla birlikte, günümüzde ‘biz bilincini oluşturan bir tür asabiye’ olarak yorumlanabilir. O bunu daha çok toplumsallaşma faktörü olarak kullanmaktaydı. Günümüzde buna ‘küresel biz bilinci’ diyebiliriz (Korkusuz, 2012: 621).

Kürevî asabiye ile yeni bir dünya vatandaşlığı önerisinde bulunulmamaktadır. Bununla mevcut statüko ne meşrulaştırılmakta ne de göz ardı edilmektedir. ‘Kürevî asabiye’yi post-moderniteyi, gelenekle birlikte modernliği de hafızasına ve tarih kaydına alan ‘yeni bir gelecek’ inşası için küresel yönelim ve konumlanmış içinde olan ‘yeni bir asabiye modeli’ olarak gündeme getirmekteyiz. Kürevî asabiye’yi esnekliği, dinamikliği ve faal insan aklını ve canlı tabiatı kapsaması dolayısıyla, her bir insan tekinin kendi özelinde ve tek başına ayrı bir deneyimle yaşayabileceği düşünülmektedir. Böylelikle her bir insan teki ‘kürevî asabiyesi’nin potansiyelini kavrayarak ona hayatıyet kazandırarak işleme koyabilecektir.

Jürgen Habermas’a göre halen uluslararası ilişkilere hakim olan araçsal aklın yerine iletişimsel ortak aklın devreye girmesiyle farklı güç kapasitelerine ve ekonomik gelişmişlik düzeylerine sahip olan ulusal ya da toplumsal birimler arasında tahakküme dayalı hiyerarşik ilişkiler yerine uzlaşmaya dayalı yatay ilişkiler kurulabilecektir (Aktaran İnat ve Balcı, 2007: 228-229). Global asabiye ile iletişimsel ortak akıl arasında ilinti kurmak olanaklıdır. Hobsbawm bugünkü Dünya’nın tek bir devletin domine edemeyeceği (başat olamayacağı) kadar karmaşık hale geldiğini ifade etmektedir (Hobsbawm, 2007: 161). Uluslararası ilişkiler açısından tehlikeli olan Dünya’nın istikrarsızlaştırılmasıdır ve buna örnek olarak Ortadoğu verilebilir (Hobsbawm, 2007: 163-164). Bu bağlamda klasik ulus-devlet yaklaşımlarını aşabilecek zihinsel ve felsefi yeni kavramsallaştırmalara gereksinim vardır. Global Asabiye kavramı bu yeni ve özgün bir küresel aidiyet ve sadakat odağı oluşumunda anahtar fonksiyonunu icra edebilir. Kişilik parçalanmasına düşmeksizin bireysel ve toplumsal kimlik oluşumun her ölçeğinde süreklilik ile değişim arasında doğal bir geçiş ve dönüşümün sağlanmasında epistemolojik bir imkan olarak düşünülebilir.

Mevcut bireysel potansiyelin kavranışı ve harekete geçiş iradesi, sorumlulukla ve gönüllülükle daha iyiye doğru bir yönelişi ve ilerleyişi beraberinde getirecektir. Her ne kadar bireyin iç dünyasındaki ve mevcut sistem içerisindeki statüko ve direnç mekanizmaları bu ilerleyişi fark edip engellemek istese de başarılı olamayabilecektir. Aslında bu kişisel yönelim ideal anlamda yeterli görülse de beraberinde yeni bir kolektif

yapılanmayı da getirecektir. Bu özgür, insani ve kollektif yapılanma mevcut tüm bireysel çabaları ve birliklikleri aşan bir çap ve boyuta varabilecek, dünya toplumunu gerçek anlamda oluşturabilecek zemini tesis edebilecektir.

Türkiye bu zeminin tesisinde aktif rol alabilecek erdemi dokusunda barındırmakla birlikte siyasal kurumlarını kökleştirmek yolunda da büyük mesafe katetmiştir. Türkiye'nin 20. Yüzyılın ilk yarısında gerçekleştirdiği en büyük devrim hiç şüphesiz Cumhuriyet'in ilanı ve süreç içerisinde tesisi olmuştur. İkinci yarım yüzyılın en büyük devrimi de demokrasiye geçiş olmuştur. Cumhuriyet'in demokrasi ile taçlandırılması ile gelen siyasi, sosyal gelişme ve ilerleme, her şeye rağmen normalleşme ve olgunlaşma noktasına doğru yürümektedir. Burada en kritik pozisyon ve devletin kilidini açan anahtar millet iradesi olmuştur. İslam kültür ve medeniyet mirasının Medinetül Fazıla'sı (erdemliler hareketi ile kurulan ve imar, inşa ve ihya olunan şehir anlamında) ile Modern Fransız Devrimi'nin 'Vox Populi Vox Dei' (Halk'ın Sesi Hakk'ın Sesi'dir) söylemini eklemleyip bütünleştiren toplumsal değişim ve dönüşüm bizi bugünkü Türkiye'ye taşıdığı gibi yarınki Türkiye'ye de götürecektir. Bu süreçte özgüven kaybına uğramadan bireysel ve kurumsal olarak kendimizi yeniden ele alıp inşa edebilmeliyiz. Yarınki Türkiye ve dünyanın her açıdan iyi hazırlanana tebessüm edeceği öngörülebilir. Bu süreçte kendilerini aşmış samimi ve fedakar insanlar hesapçı kuru çıkar ve güç temelli yaklaşımları bilip onların üstesinden gelecek birikim ve donanımına mutlaka sahip olmalıdırlar. İhtiyacımız olan inanç, güven ve moral ise, sağlam ve güçlü referans kaynaklarından kuvvet ve kudretini alarak, milli ve manevi değerleri çağdaş dünyanın algı, bilgi, deneyim ve idrakiyle yoğurarak, kıvamını buldurmakla açığa çıkıp tezahür edecektir. Tevhid eksenli, çokluk içinde birlik ve birlik içerisinde çokluktan maksat ta budur. Farklı akılların bileşke vektörü olarak ifade edilebilecek global asabiye kavramı da bu birlik mimarisinin etik, estetik ve entelektüel boyutlarına işaret eder. Arapça'da fazilet kavramı erdem ve olgunluk ile bereber cömertlik, ikram ve paylaşılan güzellikleri de kapsamaktadır. Vicdanı hür, idraki hür ve aklı hür nesiller bu bilgi, hikmet ve erdem atmosferinde kendi varoluşlarını özgürleştirip zenginleştirerek beklenen büyük sıçramayı gerçekleştirebileceklerdir. Köy'den Şehir'e, Ülke'den Dünya'ya bakış perspektifi çok önemlidir. Global asabiye yaklaşımı ile yerel, milli ve global duruş ve bakışlar arasındaki yabancılaşma ve dağılmanın önüne geçebilecek zihinsel mimariyi zaman içerisinde inşa etmek mümkündür.

'Kürevî asabiye'nin kendi tarihî bağlamını (context) edinmesi açık toplum, âdil işleyen bir hukuk düzeni, ekonomik ve kültürel girişim, insiyatif ve kazanımlara müdâhil olunmayan bir sivil toplum alanı, bilinçli ve aktif bir kamuoyu hareketliliğiyle mümkün hale gelebilir. Özellikle ulus-devletin ortaya çıkışında burjuvazinin rolü gibi lokomotif bir müteşebbis, birikimci aydın konumuna ve motivasyonuna gereksinim bulunmaktadır. 'Kürevî asabiye'nin bu parlak, düşünen, üreten ve aydınlık yüzleri geleceğin kurucu ataları olarak tarihin – ama öncelikle kendi kişisel tarihlerinin – akışına yön vermiş olacaktırlar. Böylece 'kürevî asabiye' bir temsile kavuşarak aleniyet kazanmış olacaktır. Dünyanın dört bir tarafında insanlık ideallerini gerçek hayatın somut, pratik ve de özellikle küresel kaynaklı sorunlarına hasredek böyle girişimci ve yenilikçi, aynı zamanda kararlı ve etik

değerlere bağlı güvenilir (emin) bireylerden, kişi ve topluluklardan ve çevrelerden, akli ve bilimi cesaretle devreye sokacak öncü insanlar ortaya çıkarak aktiviteleriyle sorun çözücüler, arabulucular ve barış havarileri olarak kaybedilmiş olan ‘insanlığın ve medeniyetin kutsal halesi’ni (bilgiyi, bilimi ve geleneksel hikmeti) yeniden yeryüzüne kazandırmış olacaktırlar.

Sonuç

İbn-i Haldun hem İslam bilim tarihinde hem de sosyal bilimler tarihinde gökyüzünde tek başına parlayan bir yıldız olarak konumlandırılmış müstesna ve nev-i şahsına münhasır, eski tabirle mütebahhir bir âlimdir. Sahih İslami geleneği sürdürürken aynı zamanda akli, bilimsel düşünceyi ve felsefeyi göz ardı etmemiştir. Geçmiş ve gelecek hemen her konu onun ilgi alanına girmiştir. Tüm değerlendirme ve yaklaşımlarında klasik metodları dışlamaksızın araştırma konusuna göre gerekli özgün metod ve üslubu da dikkatleri çekmektedir. Onun için hiç bir konu hemencecik, üstünkörü hüküm verilecek cinsten görülmemiştir. Her bir meseleye kendi yaşam deneyiminin de zenginliğini katarak çok yönlü olarak bakabilmiştir. Hakikat ve gerçekliğin hatırı kadar milletin, Müslümanların ve insanların faydası ve iyiliği için üzerine düşenleri hem teoride hem de pratikte (imkanı nispetinde) yerine getirmiştir. O Arap olmasına rağmen Oğuz’lardan Timur’a, Kürtler’den Berberiler’e, İspanyollar’dan Hristiyan ve Yahudiler’e kadar uzanan çok geniş bir yelpazede insanı, coğrafyayı, inancı, kültürü ve iktisadi faaliyetleri araştırma ve inceleme alanına dahil etmiştir. Özellikle psikolojik boyutu derinlemesine analizi de ona ait hususiyetlerdendir. İnsanların yaşam biçimlerine özel vurgusu ve hayatlarını nasıl kazandıklarına dair tespitin önemi; üretim tarzının toplumların yapısını biçimlendireceğine dair öngörüsü çağını aşan bir düşünür olduğunun kanıtlarıdır. İslami yaklaşımında ve itikadi noktada Gazali çizgisinde Kur’an-Sünnet bütünlüğüne sahip iken, bilimsel araştırma ve düşünce geleneğinde Endülüs Ekol’üne (İbn-i Rüşd ve diğer âlimlere) yakındır. İslam Tasavvufu ile ilgili başlı başına bir eser yazmıştır (Şifa-us Sail). Gelecek ilgili öngörülerinde de Kur’an ve Hadis Külliyyatı’nı dikkate alırken, çağın ve insanlığın içinde bulunduğu gerçek durumu, siyasi, sosyal şartları, teknik imkan ve güç bileşenlerini önemseyerek efradını cami ağıyarını mani mütalaa ve müşahedelerde bulunmuştur. Osmanlı’nın son asrında yeniden keşfedilmesi de oldukça manidardır. İbn-i Haldun, okuyup anlamak isteyenler için, hala kadim gelenekten küresel çağa gürül gürül akan bir bilgi ve hayat nehri gibi seslenmeye devam etmektedir.

Bugün sosyal bilim literatüründe disiplinlerarası denilen yaklaşımın köklerini İbn-i Haldun’da bulmak mümkün görünmektedir. Özellikle asabiye ve ilm-i umran yaklaşımı onun iki anahtar kavramı olarak göze ilişmektedir. Asabiye kavramı siyasi sonuçlara da yol açan bir toplumsallaşma faktörü ve dinamizmi olarak işlevini görürken, önce nesep asabiyesi sonra da sebep asabiyesi vurgulanmaktadır. Umran ilmi ile de beşeri ilimler ve medeniyet’e dair bakış ve görüşler ortaya konmaktadır. Bunların ‘mülk’teki (sosyo-politik muhitin biçimlenmesi) yansımaları ise bilgi ve kültür üzerinden, üretim güçleri ve ortak çalışmalar ve toplumların hayatlarını kazanma tarzları biçiminde tezahür etmektedir.

Tarih dışı kalmakla tarihselcilik arasında bir salınım yapmamak için varlık, bilgi ve değer planında hem tekil durumlara ışık tutabilecek hem de çoğulcu (pluralist) yaklaşımları kendi yapısına eklemleyebilecek bir ben idraki ve algısı insani ve toplumsal sorunların ele alınma biçimine ciddi katkılar sağlayacaktır.

‘Kürevî asabiye’ olarak bu çalışmada ortaya konan yaklaşımla ‘nesep ve sebep asabiyesi’ni içermekle birlikte küresel bir yönelimi de hedefleyen; hem lokal/mahalli, hem de global etkinlik ve sorumluluğu sahiplenen temel bir duruş, duyuş ve düşünüşün ortak paylaşımıyla şekillenen ‘küresel sosyalleşme süreci’ öngörülmektedir. Burada insanî ve etik değerler belirleyici bir rol oynamakta; evrensel gerçeklikle mahalli doğrular paralel bir çerçevede ele alınıp işlenmeye çalışılmaktadır. Global (Kürevî) asabiye modelimiz modern ve post-modern çağın realitesine uygun, özgün bir yeni paradigmatik dönüşüme ve değişime işaret etmektedir. Farklı akılların bileşke vektörü olarak temellendirdiğimiz tevhid (birlik) eksenli çokluk içinde birlik yaklaşımı, herkesi kendi biricikliği içerisinde sahici bir özne olarak tasavvur ederek, küresel biz bilinci etrafında konumlandırarak, yeni bir küresel güvenlik ve özgürlük iklimine ve harmonisine kapı aralamaktadır. Böylelikle makalemizin başlığına taşıdığımız sorunun cevabı evet olmaktadır. Yani kabile, devlet ve küreselleşme bağlamında asabiye kuramını yeniden okumak mümkündür.

KAYNAKÇA

- Akkaş, Sema Önal (2006-2007). “Vico ve Milliyetçilik”. *Doğu Batı Dergisi (Milliyetçilik II)*, Y.10, S.39, 115-127.
- Arkan, Atilla (2010). “Tarih Düşüncesi”. *İslâm Düşünce Tarihi*. Mehmet Bayraktar (Ed.). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, Ahmet (1997). *İbn Haldun*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Arslan, Ahmet (2009). *İbn Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Barnet, Richard J. ve John Cavanagh (1995). *Global Düşler: İmparator Şirketler ve Yeni Dünya Düzeni*. Çev. Gülden Şen. İstanbul: Sabah Kitapları.
- Bilgin, Nuri (1995). *Kolektif Kimlik*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Bolay, Süleyman Hayri (1996). “Takdim”. *Endülüsten İspanya’ya*. Komisyon (Ed.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bozkurt, Veysel (2015). *Değişen Dünyada Sosyoloji*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım.
- Dale, Stephen Frederic (2006). “Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian”. *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 38, No. 3 (Aug., 2006), 431-451.
- Darling, Linda T. (2007). “Social Cohesion (Asabiyya) and Justice in the Late Medieval Middle East”. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 49, No. 2 (Apr., 2007), 329-357.
- Doğan, İsmail (1998). *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.

- Erdoğan, Mustafa (1999). *İslâm ve Liberalizm*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Falay, Nihat (1978). *İbn-i Haldun'un İktisadi Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi.
- Giddens, Anthony (2008). *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Gözen, Ramazan (2004). *Çoğulculuk, Küreselleşme ve 11 Eylül*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Güvenç, Bozkurt (1997). *Kültürün Abc'si*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hassan, Ümit (1982). *İbn-i Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*. Ankara: A.Ü.Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Hobsbawm, Eric (2007). *Globalization, Democracy and Terrorism*. London: Little Brown.
- Hodgson, M.G.S. (1993). *İslâm'ın Serüveni. Cilt 1-2-3*. Çev. Metin Karabaşoğlu ve Kurul. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ibn Khaldun (1958). *The Muqaddimah 2-3*. Translated From The Arabic by Franz Rosenthal. London: Routledge Kegan Paul Ltd.
- İbn-i Haldun (1997). *Mukaddime I-II-III*. Çev. Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- İbn-i Haldun (2004). *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*. Çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn-i Haldun (2009). *Mukaddime I-II* (6.Baskı). Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları.
- İnat, Balcı ve Ali Balcı (2007). "Dış Politika: Teorik Perspektifler". *Uluslararası Politikayı Anlamak, 'Ulus-Devlet'ten Küreselleşmeye*. Zeynep Dağı (Drl.). İstanbul: Alfa Basım Yayın, 212-286.
- Korkusuz, Mehmet Hişyar (2012). *Mukaddime'den Muahhire'ye: Modern Dünya'nın, Ulus-Devlet'in, Din'in ve Milliyetçiliklerin Ekonomi, Kültür ve Siyaset Atlası* (2.Baskı). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Korkusuz, Mehmet Hişyar (2015). "An Overview on Nationalism in Context of Ibn Khaldun's Approach and Global Asabiyya Model". *The Journal of International Social Research (Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi)*, Y.8, S.40, 277-291.
- Kozak, İbrahim Erol (1984). *İbn Haldun'a Göre İnsan Toplum, İktisat*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Kozak, İbrahim Erol (1999). *İnsan Toplum İktisat* (2.Basım). Adapazarı: Değişim Yayınları.
- Kösoğlu, Nevzat (1996). *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Meriç, Cemil (1996). *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Okumuş, Ejder (2008). *Osmanlı'nın Gözüyle İbn-i Haldun*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Oran, Baskın (1993). “Milliyetçilik Nedir, Ne Değildir, Nasıl İncelenir?”. *Birikim*, 43-48.

Pryke, Sam (2009). *Nationalism in a Global World*. Liverpool: Palgrave Macmillan.

Simon, Heinrich (2006). *Ibn Khaldun’s Science of Human Culture*. Çev. Fuad Baalı. New Delhi: Adam Publishers.

Yalvaç, Faruk (2014). “Devlet”. *Devlet ve Ötesi, Uluslararası İlişkilerde Temel Kavramlar* (8. Basım). Atilla Eralp (Ed.). İstanbul: İletişim Yayınları, 15-53.