



**İSTANBUL MEDENİYET  
ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
FELSEFE BİLİM DALI**

**İBN HALDUN'UN ASABİYET TEORİSİ  
'KARŞI'SINDA  
JOHN SEARLE'ÜN KİTLESEL YÖNELMİŞLİK TEORİSİ  
“KİTLESEL YÖNELMİŞLİK ASABİYET'İN BİR EVRİMİ Mİ?”**

**(DOKTORA TEZİ)**

**Mehmet Sabri GENÇ**

**Eylül - 2017**



**İSTANBUL MEDENİYET  
ÜNİVERSİTESİ**

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
FELSEFE BİLİM DALI

**İBN HALDUN'UN ASABİYET TEORİSİ  
'KARŞI'SINDA  
JOHN SEARLE'ÜN KİTLESEL YÖNELMİŞLİK TEORİSİ  
“KİTLESEL YÖNELMİŞLİK ASABİYET'İN BİR EVRİMİ Mİ?”**

(DOKTORA TEZİ)

Mehmet Sabri GENÇ

Tez Danışmanı:  
Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU

İkinci Danışman:  
Prof. Dr. Ş. Teoman DURALI

Eylül - 2017

## ONAY

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doktora öğrencisi olan **Mehmet Sabri GENÇ**'in hazırladığı ve jüri önünde savunduğu “**İbn Haldun’un Asabiyet Teorisi ‘Karşı’sında John Searle’ün Kitlesele Yönelmişlik Teorisi” “Kitlesele Yönelmişlik Asabiyet’in Bir Evrimi Mi?”** başlıklı tez başarılı kabul edilmiştir.

### JÜRİ ÜYELERİ

### İMZA

#### Tez Danışmanı:

[Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU]

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

#### Üyeler:

[Prof. Dr. Ş. Teoman DURALI]

.....

Kurumu: İbn Haldun Üniversitesi

[Prof. Dr. Oktay TAFTALI]

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

[Prof. Dr. Ayhan BIÇAK]

.....

Kurumu: İstanbul Üniversitesi

[Doç. Dr. Eşref Altaş]

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

**Tez Savunma Tarihi: 25 Ekim 2017**

## ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Doktora tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Alıntılanan başkalarına ait tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini kaynak göstererek atıfta bulunduğum gibi, yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

**Mehmet Sabri Genç**

# ÖZET

## İBN HALDUN'UN ASABİYET TEORİSİ 'KARŞI'SINDA JOHN SEARLE'ÜN KİTLESEL YÖNELMİŞLİK TEORİSİ “KİTLESEL YÖNELMİŞLİK ASABİYET'İN BİR EVRİMİ Mİ?”

GENÇ, Mehmet Sabri  
Doktora, Felsefe Bilim Dalı  
Tez Danışmanı: Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU,  
Prof. Dr. Ş.Teoman DURALI  
Eylül 2017, 193 Sayfa

*İbn Haldun* (1332-1406), tarihin en mühim şahsiyetlerinden ve düşünürlerinden biridir. Onu önemli kılan ana etken; ortaya koyduğu nazariyelerin hem *İslâm Medeniyeti*'nde hem de *Batı Medeniyetleri Camiası*'nda; başta *toplum, tarih, coğrafya, iktisat, kültür* araştırma sahaları olmak üzere hâlâ çok etkili düşüncelere sâhip olmasıdır. Baş eseri *Mukaddime*'de ele aldığı konuların başında da *Asabiyet Teorisi* gelmektedir. Bu çalışmada, İbn Haldun'un *Asabiyet Nazariyesi*'ne dair ortaya koyduğu temel kavramlar ve düşünceler temelinde, *analitik zihin felsefesi* sahasında günümüzün en önemli filozoflarından olan *John Searle*'ün (1932) *Kitlesel Yönelmişlik* adlı teorisi tetkik edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Searle'ün düşüncelerinin ve kavramsal çerçevesinin genel olarak bir tahlili yapılmıştır. Bu çabanın esas amacı, küreselleşen dünyayla beraber çağımızı etkileyen felsefi paradigmalara mukayeseli bir şekilde yeni bir İbn Haldun okuması, yorumlaması yaparak *İslâm Medeniyeti*'nin karşı karşıya kaldığı sorunların felsefi esasını tespit etmek ve bu sâyede de yeni felsefi açılımların ortaya çıkmasını sağlamaktır. Ayrıca, çalışmanın amacına ulaşabilmesi için modern felsefenin öncüsü kabul edilen *Franz Brentano*'nun (1838-1917) *Yönelmişlik Teorisi* aracılığıyla John Searle'ün düşüncelerine uzanan yol elden geldiğince izâh edilmeye çalışılmıştır. John Searle'ün düşüncelerinin modern ve çağdaş felsefe tarihindeki kökenleri irdelenerek, onun 'ilk felsefe' diye tanımladığı düşünceleri, çalışmanın temel amacı çerçevesinde analiz edilmiştir. Bu bağlamda, *İbn Haldun*'un *Asabiyet* ve *John Searle*'ün *Kitlesel Yönelmişlik* teorileri aracılığıyla, *Çağdaş Küresel Medeniyet*'in ontolojisini tahlil ve bu ontolojinin mahiyetini tesbît etmeye gayret gösterip; yeni yorumlara, kavramlara ve adlandırmalara ulaşılmış ve tüm bu neticeler ayrıca özetlenerek şemalandırılmıştır. Tüm bu çabalar neticesinde, İbn Haldun'un deyiimiyle 'çağın hükmü'nün ve tarihin felsefi esaslarının; ontolojik, epistemolojik ve analitik temelleri *İslâm Medeniyeti*'nin ve *Küresel Medeniyet*'in güncel soru ve sorunları esas alınarak irdelenmeye çalışılmıştır. Ayrıca, *Kitlesel Yönelmişlik, Asabiyet Teorisi*'nin *bir evrimi mi* sorusu cevaplanmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Haldun, Asabiyet, Toplum, İnsan, Tarih, Franz Brentano, Yönelmişlik, John Searle, Kitlesel Yönelmişlik, Bilinç, Dil, Zihin, Ontoloji, Küreselleşme.

# ABSTRACT

## The Theory of Asabiyah of Ibn Khaldun Versus The Theory of Collective Intentionality of John Searle “Collective Intentionality: Evolution of Asabiyah?”

GENÇ, Mehmet Sabri  
Doctorate, Department of Philosophy  
Supervisor: Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU,  
Prof. Dr. Ş.Teoman DURALI  
September - 2017, 193 Pages

*Ibn Khaldun* (1332-1406) is the one of the most important personality and the philosopher of the history. The main reason which makes him significant are, the theories which he has presented still influential on the *sociological, historical, geographical, economical and cultural researchs* areas in *Islamic and Western Civilisations*. *Theory of Asabiyah* which is at the head of all issues in those he handled subjects at his main work *Muqaddimah*. At this doctoral thesis, *John Searle's* who is one of the most important modern philosopher in the area of analytical mind philosophy, theory of *Collective Intentionality* tried to scrutinize at the basis of the thinking and concepts which are handled by *Ibn Khaldun* through his theory of *Asabiyah*. Furthermore there has been an analysis of *Searle's* thinking and his conceptual frame tried to do analysis. The primary aim of this effort, to provide new philosophical expansions through to establish philosophical base of the problems of *Islamic Civilisation* by the giving new interpretations and re-readings of *Ibn Khaldun's* ideas, in comparing with the philosophical paradigms which are effective with global world on the our era. In addition, cause of that accomplish of this work, is tried to explain of the manner which recumbents to the ideas of *John Searle* through *Franz Brentano's* (1838-1917) who is precursor of the modern philosophy, *Theory of Intentionality*. ‘First Philosophy’ which as *Searle* identifies his own ideas in the basic of the primary aim of this work, are tried to examine through his ideas roots at the modern and contemporary philosophy history. In this context, through of the theory *Ibn Khaldun's Asabiyah* and *John Searle's Collective Intentionality*, tried to analyse the *ontology of Global Civilisation* and study to retain complexion of this ontology; achieved new interpretations, concepts and naming and all these results are also schematized by summarizing. Consequent of all these struggles, ontological, epistemological and analytical basics of -as *Ibn Khaldun* says- ‘*Clausula of the Eras*’ and the philosophical bases of the history, are tried to semtinize grounded on the problems and actual questions of *Islamic Civilisation* and *Global World*. Furthermore, tried to give an answer *if the theory of Collective Intentionality is the evolution of the the Theory of Asabiyah*.

**Keywords:** *Ibn Khaldun, Asabiyah, Society, Human, History, Franz Brentano, Intentionality, John Searle, Collective Intentionality, Consciousness, Language, Mind, Ontology, Globalisation.*

## ÖNSÖZ

Avusturya Salzburg Paris-Lodron Üniversitesi, Kültür ve İnsan Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü'nde 2003-2009 yılları arasında Lisans ve Yüksek Lisans talebesi olarak tahsil görürken, hem oradaki yaşamı derinlemesine gözlemlene fırsatı bulmuş olmamdan ötürü hem de gerek okuldaki dersler gerekse özel okumalarım aracılığıyla merak sardığım bazı meseleler oldu. Bu meselelerin başında 'biz' ve 'öteki' arasındaki farklar geliyordu. 'İnsan kendisini öteki üzerinden tanıır,' sözünü defalarca onaylayıcı hâdiselere şahitlik ettim. Batının nîrengi haritasını çıkarabilmem hususunda düşüncelerime felsefî olarak dayanak bulduğum, ufkumu genişleterek sorduğum sorulara eserlerinde cevap aradığım bir düşünür ile karşılaştım. Bu filozof, modern felsefenin nîrengi noktasında bulunan ve buna rağmen çok da bilinmeyen *Franz Brentano* (1838-1917) idi. Salzburg'daki *Edgar Morscher*, *Johannes Brandl*, *Peter Simons*, *Reinhard Kleinknecht* ve *Arkadiusz Chrudzimski* gibi değerli hocalarımla Franz Brentano'nun eserlerine ve düşüncelerine hâkimiyetleri ve bu alanda dünyada söz sahibi olmaları benim için büyük bir şanstı. Bu bağlamda bazı derslere katılmakla birlikte, Sayın *Prof. Dr. Reinhard Kleinknecht*'in danışmanlığında "Theorie der Intentionalität bei Brentano" (Brentano'da Yönelmişlik Teorisi) başlığıyla yüksek lisans tezimi yazıp 24 Mart 2009 tarihinde savunmamı yaparak mezun oldum.

Franz Brentano okumaları yapmış olmam ve bu çerçevede bir de yüksek lisans tezi yazmış olmam, beni Sayın Prof. Dr. *Ş. Teoman Duralı Beğefendi*'nin adlandırmasıyla *Çağdaş Küresel Medeniyet*'in derinliklerinde gizli psikolojiyi, onu oluşturan temel unsurları incelememe vesile oldu. Bu anlamda, *İslâm Medeniyeti*'nin karşı karşıya kaldığı güncel sorunların mâhiyeti ve nedenleri hususunda daha sahih okumalar yapmaya başladım. Bu sorunları nazarî olarak düşünmekle hemhâl iken, 2009 yılı içerisinde Sayın Hocam *Prof. Dr. Ş. Teoman Duralı Beğefendi*'yi ziyaretimde, kendilerinin bana önerisi; *İbn Haldun*'un "Asabiyet Teorisi" ile ziyaret esnasında kendilerine bahsetmiş olduğum *John Searle*'ün "Kitleleşmiş Yönelmişlik Teorisi"ni mukayese ederek güncel meseleleri irdelemem gerektiği oldu. Bu fikir beni çok heyecanlandırmıştı ve bu sebeple başvurduğum *Viyana Üniversitesi Felsefe Bölümü*'ne 2009 yılı Eylül ayı itibariyle doktora tahsili için kabul edildim.

Yoğun olarak İbn Haldun okumaları yapmış ve bu hususta dersler vermiş olan aynı zamanda benim gibi Salzburg Paris-Lodron Üniversitesi Felsefe Bölümü mezunu olan Sayın *Prof. Dr. Franz Martin Wimmer*, sunduğum doktora konusunu ve taslağı hemen kabul etti ve ders aşaması, yeterlilik sınavı gibi prosedürlerden sonra 2010 yılı itibariyle tez yazım aşamasına geçtim. Sayın Prof. Dr. Franz Martin Wimmer danışmanlığında başladığım “IBN KHALDUNS ‘ASABIYYA’ VERSUS KOLLEKTIVE INTENTIONALITÄT” üst başlıklı doktora tezi, benim 2011 yılı itibariyle *Gaziantep Üniversitesi Felsefe Bölümü*’nde Öğretim Görevlisi olarak çalışmaya başlamış olmamdan ve kendisinin de bu süreç içerisinde emekli olmasından ötürü yavaş ilerledi. Bu nedenle, çalışmalarımı 2017 yılı içerisinde *İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*’ne Felsefe Bölümü Doktora talebesi olarak yapılan resmî yatay geçişle; Sayın *Prof. Dr. Ş. Teoman Duralı Beğ*’in ve Sayın *Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu Beğ*’in danışmanlığında sürdürmeye devam ettim. Sayın *Prof. Dr. Franz Martin Wimmer Beğefendi*’ye, Sayın *Prof. Dr. Ş. Teoman Duralı Beğefendi*’ye ve Sayın *Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu Beğefendi*’ye felsefe serüvenim ve tez çalışmalarım boyunca kadirşinaslıklarını gösterme teveccühünde buldukları için ve engin bilgilerini benimle paylaşıp, hiçbir yardımı esirgemedikleri için derin hürmet ve teşekkürlerimi sunuyorum.

Sayın *A. Ali Ural Beğefendi*’nin bu süreçteki mümtaz destekleri ve teşvikleri, tezi bitirmem hususunda beni şevkâver kıldı, müteşekkirim. Değerli meslekdaşım Sayın *Y.Doç.Dr. Mehmet Ulukütük Beğ*, bu süreçte beni kaynak önerileriyle besledi, kendisine teşekkür ederim. *Hasan Yavuz*’a dostluğu için teşekkür ederim. Değerli dostum *Emre Kasap*’a ve *değerli ailesine* diğergâmlıklarıyla hep yanımda oldukları için çok teşekkür ederim. Konstanz/Sabancı Üniversitesi’nden değerli dostum *Mehmet Çakmak*’a, ayrıca her yıl misafir olarak davet edip üniversitelerinde ağırlayan, çalışmalarımı rahat bir şekilde sürdürebilmem için her türlü imkânı sağlamış olan *University College of Southeast Norway* yönetimine ve üniversitenin değerli üyesi dostum *Asmund Aamaas* ve misafirperver ailesine, üniversitenin diğer üyelerine teşekkürü bir borç bilirim.

Dualarıyla, dostluklarıyla, kardeşlikleriyle hayatımda olan herkese teşekkür ederim. Her şeyden evvel, bana hep; “Kaleminden Peygâmbere Tutsun!” diye dua eden *Anneme* ve rahmetli *Babamın* aziz ruhuna bu çalışmayı ithâf ederim...

*Mehmet Sabri GENÇ*  
*Ağustos 2017, Notodden/Norveç*



# İÇİNDEKİLER

<i>ONAY SAYFASI</i>	i
<i>ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI</i>	ii
<i>ÖZET</i>	iii
<i>ABSTRACT</i>	iv
<i>ÖNSÖZ</i>	v
<i>İÇİNDEKİLER</i>	vii
<i>KISALTMALAR</i>	x

## I. BÖLÜM

<b>GİRİŞ</b>	1
<b>1. NAİF TARİH OKUMASINDAN YENİ BİR İBN HALDUN OKUMASINA</b>	8
1.1. İBN HALDUN: <i>YÜKSELİŞLERİN VE ÇÖKÜŞLERİN MÜŞÂHİDİ</i>	17
1.2. EL İBER VE MUKADDİME	21
1.2.1. MUKADDİME’NİN KEŞFİ	27
1.2.2. BATI’NIN İBN HALDUN’U KEŞFİ	29
<b>2. İBN HALDUN’UN <i>ASABİYET TEORİSİ</i></b>	34
2.1. UMRAN’DAN ASABİYET’E, ASABİYET’TEN UMRAN’A	36
2.1.1. UMRAN	38
2.2. BEDEVİLİK VE HADARİLİK	44
2.3. RİYASETTEN MÜLKE	50
2.4. MÜLK VE HİLAFET ÇATIŞMASI	53
2.5. <i>ASABİYET: YENİ BİR YORUM DENEMESİ</i>	61
2.5.1. <i>ASABİYET İÇİN YENİ BİR TARİF DENEMESİ</i>	62
2.5.2. DÖNGÜSELLİK / DEĞİŞİM / DÖNÜŞÜM BAĞLAMINDA <i>ASABİYET</i>	67

2.5.3. ASABİYETİN HÂLLERİ: <i>YENİ BİR KAVRAMSALLAŞTIRMAYA DOĞRU</i>	71
2.5.4. <i>ASABİYETİN NESEPTEN-SEBEBE GEÇİŞİ</i>	74
2.5.4.1 AYNI KUVVEDEN NEŞET EDEN İKİ VECHE: <i>NESEP VE SEBEP</i>	75
2.5.5. NESEP-SEBEP ASABİYETİ İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA <i>İKTİSATTAN EKONOMİYE GEÇİŞ</i>	77
2.5.6. <i>SİYASETE YÖN VEREN BİR AHLÂK KAVRAMI OLARAK ASABİYET</i>	82
2.5.6.1. <i>RUHİ ASABİYETLE OLAN MÜNASABETİN AZALMASI</i>	87
2.6. TAVIRLAR NAZARİYESİ: <i>YENİ BİR YORUM DENEMESİ</i>	92
2.6.1. <i>BİRİNCİ TAVIR</i>	92
2.6.2. <i>İKİNCİ TAVIR</i>	92
2.6.3. <i>ÜÇÜNCÜ TAVIR</i>	93
2.6.4. <i>DÖRDÜNCÜ TAVIR</i>	94
2.6.5. <i>BEŞİNCİ TAVIR</i>	94
3. <b>BİRİNCİ BÖLÜM SONU</b>	98

## **II. BÖLÜM**

4. <b>FRANZ BRENTANO (1838-1917) VE YÖNELMİŞLİK TEORİSİ</b>	101
4.1. FRANZ BRENTANO (1838-1917): MODERN FELSEFENİN ÖNCÜSÜ	101
4.2. FRANZ BRENTANO'NUN FELSEFİ DÜŞÜNCESİNİN TEMELLERİ	107
4.3. YÖNELMİŞLİK TEORİSİ'NİN TEMEL KAVRAMLARI	114
4.4. <i>MÂ'NÂ'DAN ANLAMA YÖNELMİŞLİK TEORİSİ</i>	121
5. <b>JOHN SEARLE VE KİTLESEL YÖNELMİŞLİK TEORİSİ</b>	129
5.1. JOHN SEARLE'ÜN FELSEFİ DÜŞÜNCESİNİN TEMELLERİ	131

5.2.	KİTLESEL YÖNELMİŞLİK TEORİSİ	146
------	------------------------------	-----

## *SONUÇ*

6.	<i>DİRİMSEL ASABİYET VE MODERN İLKELLİK</i>	161
7.	KAYNAKÇA	169
8.	ÖZGEÇMİŞ	179



## KISALTMALAR

Bkz: Bakınız

Krz: Karşılaştırmamız

B.g.e: Bahsi geçen eser

Ed.: Editör

Yay.: Yayınları

Üniv.: Üniversitesi

Çev.: Çeviren

vs.: Vesaire

vb.: Ve benzeri

s. Sayfa

Vol. Sayı

No. Numara

bd.: Band (Cilt)

Fasc.: Sayı

Hrsg.: Yayına Hazırlayan

İng: İngilizcesi

Alm: Almancası

# GİRİŞ

Dünya dönüşüyor. Bununla beraber insan dönüşüyor. İnsan dönüşünce tarih dönüşüyor, tarih dönüşünce tümü birden dönüşüyor. Biz insanlar için bu ‘dönüşümün’ en tehlikelisi, ‘modern çağın hükmettiği’ ‘zaman idrâki’nde kendini göstermiştir. İbn Haldun’a göre “her çağın bir hükmü vardır.”<sup>1</sup> Ancak, yaşadığımız çağın hükmünden daha çok, çağın; iliklerimize kadar bizi esir almaya çalıştığı *dirimsel ve modern iptidaî tahakkümü* altındayız. Bu *modern iptidaî tahakkümün*, belki de en ciddi işgali; *geçmişe, şimdiye ve geleceğe* sâhip olan ve bir tarih verisi olan ‘ben’in, ‘zaman bilinci’nin işgalidir. Nitekim, ‘çağın hükmettiği’ zaman idrâki modern döneme kadar kadîm mânevî-insanî düzlemde hayatı ve tarihi inşâ ediyordu. Sonra, Tanrısını bertaraf etmeye yeltenen modern insan, ‘çağların hükümleri’ni kendi vermeye başladı. Nitekim, İhsan Fazlıoğlu bu sorunu şu şekilde tesbît etmektedir:

“Kadîm dönemde zaman idrâki şu şekilde *idi*: Geçen, geçmekte olan *şimdi*, geçecek olan *gelecek*. Merkezinde geçmişin olduğu bu idrâkte hâfıza yânî hatırlama, geçmişe doğru çalışırdı. Modern zamanlarla bu idrâk şu biçimi aldı: Geleceğe göre kurulan *geçmiş*, geleceğe göre kurulan *şimdi*, gelecek. *Geleceğin* merkezde olduğu bu idrâkte ise muhayyile yânî beklenti geleceğe doğru iş görürdü. Günümüzde ise zaman idrâki daha bir şekil değiştirmiştir: Şimdinin *geçmiş*i, şimdi, şimdinin *geleceki*. Şimdinin merkezde bulunduğu bu idrakte ise ne geçmişe ilişkin hatırlama ne de geleceğe ilişkin beklenti vardır; yânî aymazlık esastır.”<sup>2</sup>

Bu sebeple, zamana karşı postmodern bakış açısının ortaya çıkardığı; ictimâî, kültürel, geleneksel, bilimsel ve siyasî aymazlıklar/aymazlıklarımız sorununa karşı ve çağımızın yapay hükümlerinden veya tahakkümlerinden, kendimizi ve toplumumuzu korumamız için *kadîm zaman idrâkimizin* en büyük bânîlerinden İbn Haldun’u (1332-1406) *yeniden değil geriden/geçmişten* okumamız ve geçmekte olan sonsuz kısa *şimdiyi* ve geçecek olan *geleceki* mazbut bir şekilde idrâk edebilmek adına elzemdir. Nitekim İbn Haldun’un da dediği gibi, “çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin hâllerinin de değişeceği hususunun

<sup>1</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 452.

<sup>2</sup> İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Aramak* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2014), 173.

dikkatten kaçması tarihte vaki olan (ve gözden kaçan) gizli hatalardandır. Bu husus çok kapalı ve son derece gizli olan bir hastalıktır.”<sup>3</sup> Zirâ, bu gizli hastalığa şifa aramak veya iyileştirmek için evvela bu hastalığın mâhiyetini teşhis etmemiz gereklidir.

*İbn Haldun* (1332-1406) ile beraber öğrendiğimiz şey, onun tarihe farklı bir pencereden bakmasıdır. İbn Haldun, tarihe, toplumların başına gelmiş olayları nakletmekten öte bir değer biçmiştir. İnsanların ve toplumların başına gelmiş hâdiselerin derinlerinde sebep-sonuç bağıını arayarak, cemiyetin bir nevi *nirengî haritasını* çıkarmaya çalışmıştır. Tarihsel hâdiselere ilmî ve bilimsel bir bakış açısıyla eğilerek, tekerrür eden nedenlerin nazariyesini temellendirmeye çalışmıştır. Bizler de, bizâtihi İbn Haldun’un yazdıklarına bu gözle bakmalıyız. Onun düşüncelerinin altında yatan sebep-sonuç ilişkisini tesbît etmeye çalışarak, nazariyelerinin günümüz toplumlarındaki karşılığını bulmaya çalışmalıyız. Onun düşüncelerinin nakilden ibâret olmadığını, *Cemil Meriç*’in deyimiyile “İbn Haldun’a dönmemizin, kendimize dönmek olduğunun”<sup>4</sup> bilincine varmalıyız. Dolayısıyla İbn Haldun’un naklettiği tarihsel vak’alara *naif* bir şekilde değil de, batıda ortaya çıkmış ve *İslâm Medeniyeti*’ni iliklerine kadar işgal etmeye çalışan teoriler aracılığıyla tekrar yönelmeliyiz. Nitekim İbn Haldun’a göre,

“(…) farklı şeyleri mukayese edip karşılaştırmak ve birilerini örnek alıp taklit etmek, insanın bilinen bir özelliğidir. Bu yapılırken, dikkat edilmesi gereken pek çok husus gözden kaçır. Geçmişe ait haberler, yaşanan zamanla mukayese edildiğinde, pek çok şeyin değişmiş olduğu gerçeği dikkate alınmazsa, çoğu zaman ulaşılan sonuçlarda veya verilen hükümlerde hataya düşülür.”<sup>5</sup>

*Pek çok şeyin değişmiş ve değişiyor olduğu gerçeğini* dikkate alarak, ulaşacağımız sonuçlarda veya hükümlerde hataya düşmemek için yeni bir İbn Haldun okumasını dikkate alıp, mukayese yoluyla bugüne kadarki alışıl gelmiş tarih okumalarının dışına çıkarak yeni bir pencere açmaya çalışacağız. Her şeyden evvel kendisini bir tarihçi olarak takdim eden İbn Haldun’un düşüncelerine bulunduğumuz

<sup>3</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 190.

<sup>4</sup> Recep Şentürk (Editör), *Takdim Yazısı, İbn Haldun: Güncel Okumalar*, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2009), 8.

<sup>5</sup> Kasım Şulul, *İbn Haldun’a Göre İslâm Medeniyeti* (İstanbul: İnsan Yay., ,2015), 15.

anlam küresinden bakmak, Batı medeniyetinin sosyal ontolojik nazariyelerini taklit etmekten bizleri muhâfaza etmesi için isabetli olacaktır. Nitekim *Yves Lacoste* bu durumu şu şekilde belirtmektedir:

“İbn Haldun’un yapıtını, içinde yaşadığımız dönemin sorunlarına bağlı olarak bugünün kavramlarıyla ele almak, onun düşüncesini aşırı ölçüde modernleştirmek ya da çarpıtmak anlamına gelmez. Halduncu düşüncenin gerçek zenginliğini ortaya çıkarmanın tek yolu budur; bu, İbn Haldun’un tam anlamıyla tanımlayacak durumda olmadığı temel kavramların anlamını bulmak demektir. O bu kavramları tanımlayacak durumda değildi çünkü yaşadığı dönemdeki kavramsal gereçler bugünkü düzeyine ulaşmamış, nesnel gerçeklikler de henüz ayrılaşmamıştı. Önerdiğimiz yol, onun aydınlık bir biçimde birleştiremediği akıl yürütmelerin bağlantısını sağlamak; sonuna kadar götürülmesi XIV. Yüzyılda olanaklı olmayan nesnel bir çözümlemeyi, böylesi bir öznel yargıdan giderek yakından tanımak; tarihin ancak taslaklar ortaya koymaya mahkûm ettiği deha düzeyinde bir düşünceyi aydınlığa kavuşturmadır. İbn Haldun’un görüşlerini bugünkü bilgimizle karşılaştırırsak aradan geçen zamandan ötürü sınırlı gözükeceklerdir. Ama yalnızca tarih alanı gözönünde tutulduğunda, bu görüşlerin hiçbirisi geçerliliğini yitirmemiştir.”<sup>6</sup>

Bazı insanların şahsiyete dönüşme yolunda katettikleri yollar çok çetrefilli olmakla beraber, tesadüflere sığamayacak kadar hâdiselerle karşılaşır. Bu hâdiselerden çıkardıkları dersler onları başka hâdiselerle karşı karşıya bırakır. Hayatın ortasında hep yeni meselelerle karşılaşır ve üzerinde tefekkür ettiklerindeyse müthiş bir zihnî gelişime şâhitlik ederler. Bu şâhitlikleriniyse yazı ve nazariyelerle insanlığa aktarırlar. İbn Haldun bu anlamda tarihin belki de en mühim gözlemcilerindendir. “İslâm dünyasının bir eşini daha çıkaramadığı en büyük filozof ve tarihçisidir, yaşamış tüm filozof tarihçilerin de en büyüklerinden biridir.”<sup>7</sup> Philip *Khuri Hitti*’nin (1886-1978) bu düşüncesini sonuna kadar destekleyen bir başka tarihçiye *Arnold Toynbee*’dir (1889-1975): “İbn Haldun öyle bir tarih felsefesi tasarlamış ve ortaya koymuştur ki bugüne kadar hiçbir yetenek, hiçbir dönemde, hiçbir ülkede böylesine büyük bir yapıt yaratamamıştır.”<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Yves Lacoste, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 13.

<sup>7</sup> B.g.e.: 7.

<sup>8</sup> B.g.e.: 7.

İbn Haldun'un hayat hikâyesi onun düşüncelerini zenginleştiren ve onu çok önemli kılan en önemli öğelerden biridir. Bu sebeple onun hayatının dehlizlerine inmek, onu lâıykıyla anlamak açısından mühimdir.

*İbn Haldun*, miladî 27 Mayıs 1332'de hicrî 1 Ramazan 732 tarihinde *Tunus*'ta dünyaya gelmiştir. İspanya'nın fethi sırasında *Hadramut*'tan gelip *Sevil'e* (Sevilla) yerleşerek burada önemli siyasî ve idarî görevlerde bulunmuş olan ailesi, o dönemin *Kutsal Roma İmparatoru III. Ferdinand*'ın *Sevil'i* işgal etmesinden evvel kenti terk ederek İspanya'dan ayrılmış ve *Efrikiyye* şehrine gitmiştir.<sup>9</sup> Tunuslu asil bir aileye mensup olan İbn Haldun'un hayatı hakkında çokça yazılmış tafsilatlı metinler olduğundan, sâdece gerekli görüldüğünde konuyla bağlantılı olarak İbn Haldun'un hayat hikâyesine değinilecektir. 1332-1352 yılları arası 20 yıllık çocukluk ve gençlik döneminde Tunus'un ilim hayatını zenginleştirmiş *Endülüslü* hocaların ilminden feyz alarak; *Kur'an, Hadîs, Arap Dili ve Edebiyatı, Fıkıh* gibi ilmî alanlarda kendini yetiştirmiş olan İbn Haldun, mühim eseri *Mukaddime*'de şöyle der:

“İmdi çağlar o çağlarda meydana gelen meselelerin, kabîlelerin ve asabiyetlerin değişmesiyle değişir. Maslahatların değişmesiyle farklılık gösterir. Her çağın kendine has bir hükmü vardır. Ve bu, Allah'tan kullarına bir lütüftür.”<sup>10</sup>

İbn Haldun'un nazariyelerini açıklarken en fazla vurgu yaptığı kavramlardan biri olan “değişim”, bu çalışmanın da odak kavramlarından biri olacaktır. Biz *İbn Haldun*'un (1332-1406) nazariyeleriyle *John Searle*'ün (1932-) nazariyeleri arasında, yânî *İslâm Medeniyeti* ile günümüzün muktedirliğine oynayan Küresel Medeniyet'in nazariyelerini bu iki filosofun sosyal ontolojik düzlemdeki teorilerini mukayese aracılığıyla, yaşadığımız çağın hükmünü, daha doğrusu kendi medeniyet idrâkimiz açısından nirengî noktalarını elden geldiğince analiz etmeye çalışacağız. Nitekim 20. Yüzyıl'ın ikinci yarısında ortaya çıkmış birçok teori, kendi nazariyelerimizin içeriğinden soyutlanarak, bu *soyutun/idrâkin* yerine yeni bir *sosyal ontoloji algısının/somutunun* yerleştirilme çabasıydı.

<sup>9</sup> Bkz: Ümit Hassan, *İbn Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi* (Ankara: Doğu Batı Yay., 2010), 98-99.

<sup>10</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 452.



*Tahsin Görgün*, bu hususta şunları belirtmektedir:

“Özellikle Batı Avrupa’da, geleceğe yönelik adımlar söz konusu olduğunda, dilin yeterli bir zemin teşkil etmediği, bu hususta dinin, yânî Hıristiyanlığın imkânlarının da sonuna kadar kullanılmaya çalışıldığını göstermektedir. Ne var ki bu yöneliş, pozitif bir yöneliş olmayıp özellikle İslâm ve Müslümanlar söz konusu olduğunda, negatif bir yöneliştir. İslâm ve Müslümanlar ötekileştirilerek bunun üzerinden bir kimlik tanımlanması yolu, teorik bazı çalışmalar desteğinde sürdürülmektedir.”<sup>11</sup>

Görgün’ün değindiği ‘teorik bazı çalışmalar’a örnek verebileceğimiz nazariyelerden biri de Amerikalı filozof John Searle’ün “Kitlesel Yönelmişlik Teorisi”dir (*The Theory of Collective Intentionality*). Tezimizde, İbn Haldun’un Asabiyet Teorisi’ni yeni bir kavramsallaştırmayla yeniden yorumlayarak, Searle’ün mevzuûbâhis teorisininin dolaylı/dolaysız tahakkümlerle ‘çağın hükmü’nü nasıl belirlemeye çalıştığı mevzûsunun derinlerine ineceğiz. Asabiyet’in, yânî cemiyetin *canının* yok edildiği bir sosyal ontolojide, bu *canın* yerine hangi faktörlerin geçebileceğini, sorunları ve çözümleri, özellikle de son dönem Türk Filozoflarımızın nazariyelerini temel alarak irdelemeye çalışacağız. Çünkü, “İbn Haldun’un yöntemini ‘kendi analizlerinin ötesine’, başka bir deyişle zamanının bilmediği evrenlerine, hatta bizim modern dünyamıza dahi taşımamızın önünde hiçbir engel yoktur.”<sup>12</sup>

Tezimiz iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci ana bölümde, İbn Haldun’un *Asabiyet Teorisi* ve bu nazariyeyi teşkil eden diğer tâli kavramlar ve konular; onun vaktiyle değerlendirdiği nazarî zemin üzerinden yeniden ele alınmaktadır. *Asabiyet* kavramının ve nazariyesinin yeniden ele alınması sûretiyle, bu kavramdan/nazariyeden ne anladığımızı/anlamamız gerektiği çalışmanın bütünselliği çerçevesinde irdelenmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda, *Asabiyet* kavramından yola çıkılarak, yeni adlandırmalar ve kavramsallaştırmalar yapılmaktadır. Ayrıca, onun

---

<sup>11</sup>Tahsin Görgün, *İbn Haldun’un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi, İbn Haldun: Güncel Okumalar*, ed. Prof. Dr. Recep Şentürk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 339.

<sup>12</sup>Hamit Bozarslan, *Lüks ve Şiddet, İbn Haldun’da Tahakküm ve Direniş* (İstanbul: İletişim Yay., 2016), 28-29.

*Asabiyet* ile ilintili *Tavırlar Nazariyesi* gibi düşüncelerine ve iktisadî görüşlerine de yeni yorumlar getirilmektedir.

Tezimizin ikinci bölümünün başında, günümüz dünyasının en etkili analitik zihin filosoflarından olan John Searle'ün düşüncelerinin temellerini teşkîl eden Franz Brentano'nun (1838-1917) felsefî anlayışına, kavramlarına ve *Yönelmişlik Teorisi*'ne yer verilmektedir. Zirâ, Brentano'nun düşüncelerine yer vermemek Searle'ü anlamamızı zorlaştırırdı. Brentano'nun düşüncelerinden yola çıkarak ulaştığımız Searle'ün felsefî anlayışının temelleri ve *Kitlesele Yönelmişlik Teorisi* de bu ikinci ana bölümde ele alınmaktadır. Searle'ün düşünceleri, kendi kavramsal nazariyelerimizin ve İbn Haldun'un düşünceleri temelinde, tezimizin bütünselliği korunarak alınmaktadır.

Tezimizin sonuç bölümündeysen, hem İbn Haldun'un düşüncelerini yeniden yorumlayarak ulaştığımız kavramlar/nazariyeler, hem de Searle'ün düşüncelerini yeniden yorumlayarak ulaştığımız kavramlar/nazariyeler bağlamında, *Çağdaş Küresel Medeniyet*'in ontolojisinin nirengî haritası çıkartılmaya çalışılmıştır. Bu sebeple tezimizin bütünselliği çerçevesinde birçok yeni kavramın üstüne iki ana çatı kavram daha yerleştirilerek şu iki adlandırmaya ulaşılmıştır: *Dirimsel Asabiyet* ve *Modern İlkellik*.

Tezimiz, İbn Haldun'un nazariyeleri ve modern analitik zihin felsefesinin beyanâtları üzerinden, ontolojik bir *Çağdaş Küresel Medeniyet* eleştirisini kapsamaktadır. Bu tez her şeyden evvel, İslâm Medeniyeti'nin karşı karşıya kaldığı soru ve sorunların, tarihimizin en mühim ve zirve şahsiyetlerinden olan İbn Haldun'un nazariyelerini bıraktığı yerden tekrar ele alınması, onların güncelleştirilmesi ve yeniden yorumlanması çabasını gütmektedir. Tezimizde, bu çabayı, kendi cemiyet ve insan anlayışımızın/ontolojimizin/epistemolojimizin merkezine yerleşmeye çalışan karşı teorilerle harmanlayarak ve bir arada tetkik ederek bir neticeye ulaştırmaya çalıştık. Bu mezkûr çabamızı, *Türk filozofu Sayın Teoman Duralı Beğ* başta olmak üzere, *Sayın İhsan Fazlıoğlu*'nun ve diğer değerli filosoflarımızın kavramsal çerçeveleri temelinde inşâ etmeye çalıştık. Bu hem bir felsefî kültür hem de ortak bir düşünce alanı oluşturmak adına önemlidir.

Umudur ki bu tez, *tarihte ilk defa yeryüzünün dörtbir yanında hayati etkileyip belirleyen, karşıkarşıya ve hattâ içiçe olduğumuz bir medeniyet olayı*<sup>13</sup>nın ve bu yeni vak'anın ontolojik/epistemolojik/tarihsel temellerinin farklı vecheleriyle ortaya serilmesinin devamına ve felsefî düşünce dünyamızın ufkunun daha da genişlemesine bir parça olsun katkıda bulunur.



---

<sup>13</sup> Ş. Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet* (İstanbul: Dergâh Yay., 2003), 13.

## 1. NAİF BİR TARİH OKUMASINDAN YENİ BİR İBN HALDUN OKUMASINA

Tarih, bireyin ‘ben’ bilincine ulaşmasıyla başlar. *Beşerin* dirimsellikten, tek boyutluluktan bir üst katmana, metafiziksel daireye geçiş süreci onu yavaş yavaş *insan* kılar. Hayvanların tarihini insanlar yazar, ancak hayvanların kendi tarihlerini yazdıkları görülmemiştir, çünkü salt biyolojik olarak yaşayan canlıların metafiziksel tarafları olmadığından, ‘tarih’ denilen fizik ötesi idrâke konu edebilecekleri mücerret bir alanı oluşturamazlar. Bu bağlamda insanın evrendeki konumunu, insan olmayı gerçekleştiren yeteneklerin mâhiyetini ve bu yeteneklerin tarihi nasıl oluşturduğunu felsefî bir temelde inceleyen alana *Tarih Metafiziği* denir.<sup>14</sup>

Diğer bütün canlılarda olduğu gibi ‘bireyliliğe’ hâiz beşer, bu bireyliliği içine doğduğu kültürde fiile dönüştürmeye başladığında ‘insan’ olur ve insanın bireyliliği başka hiçbir canlıda görülmeyecek bir şekilde tezâhür eder. Bu tezâhüre ‘ben’ diyoruz ve ‘ben’ artık dirimsel bir varlık olmaktan çıkıp, anlamaya, anlamlandırmaya adım atmıştır. Beşer olan varlık, salt dirimsel ve maddî düzlemde duyumluyordu, ama artık ‘insan’ olmaya adım atarak mânevi düzlemde kendini anlama ve bu sâyede de kendini başkalarından ayırt etmeye başlamıştır.<sup>15</sup> *Duyumlayarak, hissederek, anlayarak*; kendini diğer canlılardan ayırmaya başlayan bireyin temel varlık birimi ‘ben’idir. İşte bu farkındalık ve kendini diğerlerinden ayırt etme yeteneği, zaman içinde; farklı duyum, his ve anlamalarla birikerek bir *ben bilincine* sebep olmaktadır. Bu da o belirli ‘ben’in tarihi demektir. Şu hâlde ‘tarih’, beşerin insanlaştığını ve bir ‘tarih verisi’ olarak ‘ben’ini idrâk ettiği en temel hususlardan biridir. Dolayısıyla, ‘tarhliliği’ni unutup, ‘tarih’le râbitasını koparmış bireyin ‘benliğ’iyle de ilişkisi kopacak ve insan olmaklığı sarsılacaktır. Hatta beşer derekesine bile düşmeden doğrudan hayvanlardan daha aşağı bir düzleme rücû edecektir.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Bkz: Ayhan Bıçak, *Tarih Metafiziği ya da Kendilik Bilinci* (İstanbul: Dergâh Yay., 2014), 9-19.

<sup>15</sup> Bkz: Ş. Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet* (İstanbul: Dergâh Yay., 2003), 26-27.

<sup>16</sup> Bkz: Ş. Teoman Duralı, *Sorun Nedir?* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 50.

Bu anlamda, tabiatta ve hayatta *sünnetullah* bağlamında ilerleyen *sürekli bir süreç* vardır ve bu süreç, beraberinde bir *oluşu* ve *hareketliliği* getirir. Tabiattaki hareketin sürekliliği *sürekli oluşumdur* ve buna *tekevvün* denir. Bunun yanısıra, sâdece tabiata değil, metafizik bir varlık olduğu için aynı zamanda hayata da doğan insanın sürekli insanlaşması sürecine de *temeddün* denir. Bu sebeple, beşerin insanlaşarak *yaşamının yânî salt dirimsel ihtiyaçlarını karşıladığı alanın* üstüne mânevî bir varlık olmasının gerektirdiği *hayatı inşâ etme süreci temeddiündür*. Dolayısıyla *temeddün*, tabiattaki sürekli oluşum süreci olan *tekevvünün* devamıdır. Bu silsilenin nihaî gâyesi insanın kemâle doğru yürümesi ve insan olmağını koruma cehdi ve çabasıdır.<sup>17</sup>

Bu bağlamda, bir bireyin tarih verisi ‘ben’iyle, anlamlandırma/anlama yeteneğiyle ilişkisini zedelemesi nasıki onu mânevi açıdan en alt derekeye düşürüyorsa; bir cemiyetin, kültürün, medeniyetin de bir arada oluşturduğu kendi ‘tarihlik’ düzlemiyle bağını koparması aynı neticelere sebep olacaktır. Çünkü, “bir kültürün kendini imha etmesi de bir kültüre organik bütünlüğünü veren anlam-değer dünyasının yânî maneviyatın ortadan kalkmasıyla başlar; vicdansızlaşan kültürün bireyleri de birbirlerini yemeye, soymaya, öldürmeye, yok etmeye kalkışır.”<sup>18</sup> Bu sebeple, “çağın yeni hükmü”nü hiç sorgulamadan, şimdiye odaklanmış, gününü gün eden, anlamlandırma yeteneğini yitirmiş beşer ve bu türden beşerlerin oluşturduğu bir cemiyet yeni mütehakkim paradigmaların nezdinde *mağluptur*. İbn Haldun’un dediği gibi “Mağlup, ebedî olarak galibin şiarını, kıyafetini, mesleğini, sair ahval ve âdetlerini taklid etmeye düşkünlük gösterir”<sup>19</sup> ve *Martinez-Gros*’un İbn Haldun’u analiz ederek vardığı çıkarım gibi: “Mağlup olan, tahakküm altında olan, kendisine gâlip gelenin tarihine dâhildir,”<sup>20</sup> ve *İhsan Fazlıoğlu*’nun dediği gibi “bu örnek alma, mutlak bir taklide götürür ve yalnızca güce değil güce sâhip olanın yaşama tarzına yönelir.”<sup>21</sup> Bu bağlamda, *Krzysztof Pomian*’ın “teslimiyetin ilk sonucu, söz sahibi olmaktan ve *bir yenilik ortaya koyma ruhundan yoksun* olan mağlupların, gâlipleri

<sup>17</sup> Bkz: İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka, İslâm-Türk Felsefe-Bilim Geleneğinin Anlam Küresi* (İstanbul: Papersense Yay., 2015), 283-284.

<sup>18</sup> İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Aramak* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2014), 17.

<sup>19</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 361.

<sup>20</sup> Martinez-Gros’dan aktaran: Hamit Bozarslan, *Lüks ve Şiddet, İbn Haldun’da Tahakküm ve Direniş* (İstanbul: İletişim Yay., 2016), 91.

<sup>21</sup> İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka, İslâm-Türk Felsefe-Bilim Geleneğinin Anlam Küresi* (İstanbul: Papersense Yay., 2015), 280.

taklit etmesidir,”<sup>22</sup> cümlesine karşı bir yenilik ortaya koyma kuvvemizin, kadîm felsefe-bilim geleneğimizde var olduğunu *hatırlamamız/hatırlatmamız* elzendir ve “İbn Haldun’un yöntemini tek bir cümleyle özetlemek mümkündür: Tarihçinin *naif olmaya hakkı yoktur.*”<sup>23</sup>

Tarih, türlü ‘yanıt’larla doludur. Bu ‘yanıt’lar, insan denilen ‘soru’ya verilmiş yanıtlardan ibâettir. Sayın İhsan Fazlıoğlu’nun “Kendini Aramak” adlı kitabının ilk makalesi, “Soru da *İnsandır*, Yanıt da” başlığını taşımaktadır.<sup>24</sup> Bu önemli makalede Fazlıoğlu, “İnsan” denilen varlığın neden bir “Soru” ve aynı zamanda bir “Yanıt” olduğunu sorgulamaktadır.<sup>25</sup>

“Nasıl ki bir gülün varolabilmesi için bütün bir Evren’in varolması elzem ise, bir *insanın* varolabilmesi için de Evren’in yanında bütün bir *hayatın* varolması gerekir. Çünkü şey tabiata doğarken insan *hayata* doğar. Bu nedenle insan, *tabiata* bağlı beşeriyeti yanında, metafizik bir varlıktır. Metafizik bir varlık olduğu için de, her şeyle bir sorudur.”<sup>26</sup>

Papatya ya da bir koyun fark etmez, insan dışındaki herhangi bir canlı ‘Evren’e doğar, insan ise ‘Evren’in yanı sıra ‘Hayat’a doğar. İnsanoğlu, ‘Hayat’a doğduğu için metafizik bir varlıktır. Hz. Âdem bu anlamda, dirimsel olmasının yanında hayatın içine gönderilen ilk metafizik varlıktır. İnsan dışındaki diğer canlılar metafizik bir varlık olmadığı için bir ‘Soru’ değildir. ‘İnsan’ biyolojik bir canlı olmanın yanında aynı zamanda metafizik bir varlık olduğu için koca bir ‘soru’dur. Hem yaşamı vardır hem de hayatı. Ancak, “hayat, dirim faaliyetleri demek olan yaşamayı aşar.”<sup>27</sup> Bir papatyanın ya da koyunun canlı olmasından ötürü sâdece biyolojik olarak yaşamı olduğu için, ‘soru olma’ durumu; zaman-mekân koordinatları arasındaki yâni evrendeki gerçeklikleriyle sınırlıdır.<sup>28</sup> Felsefenin, bilgi-bilim teorisi dairesinde tanımını en zor kavramlardan biri olan ‘canlılık’; insanın

<sup>22</sup> Krzysztof Pomian’dan aktaran: Hamit Bozarslan, *Lüks ve Şiddet, İbn Haldun’da Tahakküm ve Direniş* (İstanbul: İletişim Yay., 2016), 91.

<sup>23</sup> Hamit Bozarslan, *Lüks ve Şiddet, İbn Haldun’da Tahakküm ve Direniş* (İstanbul: İletişim Yay., 2016), 29.

<sup>24</sup> İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Aramak* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2014), 1-14.

<sup>25</sup> Bkz: Mehmet Sabri Genç, *Metafizik Bir Varlık Olarak İnsan Versus Fiziksel Bir Varlık Olarak Emperyalizm*, (İstanbul: Şûle Yay., Karabatak Dergisi, 2017, Ocak-Şubat, Sayı 30), 54-64.

<sup>26</sup> İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Aramak* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2014), 11.

<sup>27</sup> Ş.Teoman Duralı, *Sorun Nedir?*, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2006), 12.

<sup>28</sup> Bkz: Mehmet Sabri Genç, *Metafizik Bir Varlık Olarak İnsan Versus Fiziksel Bir Varlık Olarak Emperyalizm*, (İstanbul: Şûle Yay., Karabatak Dergisi, 2017, Ocak-Şubat, Sayı 30), 54-55.

dirimsel yanı olan ‘beşerî’ tarafıyla, metafiziksel tarafı olan ‘insanî’ yanını anlamamız açısından çok büyük önem taşır. İnsanın bir yanıyla ‘canlı’ olması biyolojinin inceleme alanıyken, diğer yanıyla metafiziksel bir varlık olması ilahiyatın ya da felsefenin esaslarından metafiziğin konusudur. İki katmanlı varlık olan insanın beşerî tarafı, diğer canlılarla ortaklık alanları oluşturur. Üst katmanı, yânî metafiziksel tarafıysa ‘kültür’ denilen yapıyı inşâ eder. İnsan, soru olmaklığından ötürü nasıllı ‘muğlak’ ise; başta ‘kültür’ kavramının kendisi olmak üzere, muşahhas alana yansıyan kültür de nice muğlaklıklar ve *soru/sorun*larla doludur. ‘İnsan’ı, üst katmanından ötürü metafizik incelerken; aynı zamanda ictimaî bir varlık olması hasebiyle bir araya gelip oluşturduğu düzenleri; kültür, toplum ve tarih felsefeleri inceler.<sup>29</sup>

İnsanoğlunun koca bir soru olduğunu bilmek yetmiyor, aynı zamanda bu koca ve kadîm soruya ne şekilde ve nasıl yanıt verilmesi gerektiğini de tesbî etmek gerekiyor. Bu anlamda Fazlıoğlu, ‘İnsan’ denilen soruya verilecek yanıtların şu şekilde olması gerektiğini vurguluyor:

“İnsan denilen soruya verilecek yanıtlar her şeyden önce, insanın üçlü, *hissî, vicdanî* ve *aklî* yapısı dikkate alınarak verilmelidir. Bu üçlü yapıdan birinin ihmali veya reddi insanı sakatlar, en azından rencide eder. İnsanın *duyusunu* sakatlayan, *duygusunu* körelten, *aklını* ketleyen her türlü yanıt, insan denilen soruya tam bir karşılık olamayacağından bunalıma neden olur. Bunalım her türlü bildirişim ve iletişim imkânını ortadan kaldıracığından sonuç insanın kendi kendini imhasıdır.”<sup>30</sup>

Bu bağlamda, ‘İnsan’ denilen ‘soru’ya ve bu ‘insan’ların bir araya gelerek oluşturduğu ‘sorular’a yânî ‘toplum’a olağanüstü bir nazariyeyle ‘yanıt’ aramaya, daha doğrusu var olan ‘metafiziksel yanıt’ın insana ve topluma yansımalarını tafsilatlı bir şekilde tahlil etmeye cüret etmiş büyük şahsiyetlerin belki de en önemlilerinden biri de İbn Haldun’dur. ‘İnsan’ denilen ‘soru’nun içindeki diğer tâli sorulara dahi cevap aramaya çalışmış, toplumun tüm dinamiklerini yeni bir tarihsel anlayışla aramaya ve ‘yanıt’lamaya koyulmuştur. Yaşadığı çağın tüm keşmekeşliğini; inişlerini, çıkışlarını, savaşlarını, barışlarını lâyıkiyle müşâhede

<sup>29</sup> Bkz: Ş.Teoman Duralı, *Sorun Nedir?*, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2006), 12.

<sup>30</sup> İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Aramak* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2014), 11.

etmiş olan bu şahsiyet, çok önemli nazariyeler ileri sürmüştür. Bu mühim nazariyelerin, sâdece *İslâm Medeniyeti*'nin içinden çıkamadığı sorunlara değil; küreselleşen dünyanın da içinden çıkamadığı birçok soruna çözüm olabileceği düşünülmektedir. İbn Haldun'un 'insan' denilen 'soru'ya verilmiş olan kadîm yanıtımızı, sosyal ontolojik ve tarihî düzlemde tekrardan güncelleyerek ileri sürmesi, sorunları tesbît etmesi ve bu sorunların nedenleri üzerinde felsefî bir analize başvurması onu önemli kılan başlıca unsurlardandır. Bu durumu Tahsin Görgün şu şekilde ifâde etmektedir:

"İbn Haldun'un toplum metafiziği, insan olmak bakımından insanların din, dil, ırk farkını önceleyen bir şekilde, aralarında ortak hayat alanının mümkün olduğunu ve bunun bütün insanlar için kabul edilebilir ve bunu sağlayacak kadar genel bir şekilde ifâde edilmesi kaydı ile, geçerli olarak kabul edilecek bir düzen şeklinde gerçekleşebilir olduğunu göstermektedir."<sup>31</sup>

Görgün'e göre; İbn Haldun'un özellikle de toplum metafiziğine dair düşüncelerinden yola çıkılarak, farklı dine veya ırka mensup cemiyetlerin kendi dinlerinin gereğini yerine getirerek "hayırlarda yarışma" anlamında bir rekabet ortamının ve bir arada yaşama şeklinin mümkün olduğunu vurgulamaktadır.<sup>32</sup>

Bu sebepten olsa gerek, özellikle 20.yy.'ın ikinci yarısından itibaren yabancı araştırmacılar tarafından İbn Haldun'a gösterilen ilgi oldukça dikkat çekicidir.<sup>33</sup> *Rönesans* ve *Reform* hareketleriyle eski 'yanıt'larını bertaraf edip, yeni bir 'yanıt' arayışına giren Batı, 'yeni insan'ın doğuşunu Avrupa merkezli bir 'aydınlanma düşüncesi'yle inşâ etmiş ve bu 'yanıt dönüşümü' onları Fransız İhtilâli'ne (1789) ve Sanayi Devrimi'ne dek sürüklemiş, başta İngiltere, Fransa olmak üzere tüm Avrupa'yı her şeyiyle beraber derinlemesine dönüştürmüştür.<sup>34</sup> Bu süreçte, "*Tanrının sesini sözünü benime iletmekle, ulaştırmakla görevli 'akıl', Ondan*

<sup>31</sup> Tahsin Görgün, *İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi*, İbn Haldun: Güncel Okumalar, ed. Prof. Dr. Recep Şentürk (İstanbul, İz Yayıncılık, 2009), 368.

<sup>32</sup> Bkz: B.g.e., 368.

<sup>33</sup> Bkz: Stephen Frederic Dale, *Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian*, (Cambridge: Cambridge University Press, International Journal of Middle East Studies, Vol. 38, No. 3, Aug., 2006), 431-451.

<sup>34</sup> Bkz: Mehmet Hişyar Korkusuz, *Mukaddime'den Muahhire'ye* (İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yay., 2012), 21.



bağımsızlığını ilân ederek ‘din’i âmir mevkiinden uzaklaştırıp kendisi oraya kurulmuştur.”<sup>35</sup>

Bu dönüşüm ve değişim, küresel boyutta bir güç kazanmış ve bilimsel gelişmelerin yeni ‘küresel yanıt’ çerçevesinde hızla ilerlemesini sağlamıştır. Bu anlamda İbn Haldun, bu yeni küresel yanıtın sâhiplerine, onlar için önem teşkil edecek yeni paradigmlar sunuyordu. Bu hususu Âkif Kayapınar şöyle izâh etmektedir:

“Gerek etkileri küresel boyutta hissedilen bu değişim ve dönüşüm sürecinin kapsamı ve gerekse son birkaç yüzyıldır hemen her türlü bilimsel faaliyete zemin teşkil etmiş olan aydınlanma düşüncesinin bu değişimi ve dönüşümü açıklama noktasındaki yetersizliği, araştırmacıları ister istemez modernite öncesi ve Batı-dışı yaklaşımları anlamaya itti. İşte bir 14. yüzyıl Kuzey Afrika Müslüman düşünürü olan Abdurrahman İbn Haldun da bu kültürel bağlamda yeniden keşfedildi.”<sup>36</sup>

İbn Haldun’a ülkemizde de eskiye nazaran artan ilginin nedeni, küreselleşen dünyada yerimizi dirayetli bir şekilde belirleyebilme hususunda, düşünceleriyle bize yol gösterebileceği fikridir. Hele de “değişim” kavramı etrafında şekillenen nazariyelere sâhip olan İbn Haldun’un, değişen yanıtlarla beraber, toplumların seciyelerinin de değiştiğini ve bu değişimin sâdece insan hulkuna dair bir değişme olmadığını, aynı zamanda şehirlerin sosyal yapılarına ve dahi devletlerin siyasî unsurlarına kadar etki ettiğini ve bunun dünyadaki toplumsal düzenleri anlamaya çalışan her uğraşının özünde yatan nedenlerden biri olduğunu belirtmesi, onu yerli ve yabancı araştırmacılar nezdinden ilginç kılan unsurlardan biridir.<sup>37</sup> Nitekim İbn Haldun’a göre:

“Âlemin ve milletlerin ahvali, kavimlerin âdetleri, itiyatları, meslek ve meşrepleri tek bir vetire ve sabit bir usûl üzerinde durmaz. Zamanla ve gün geçtikçe değişir. Bir hâlden diğer bir hâle intikâl eder. Tıpkı şahısların, vakitlerin ve şehirlerin vaziyetinde olduğu gibi, ülkelerde ve bölgelerde, zamanlarda (çağlarda) ve devletlerde olan şey de aynen bunun gibidir.”<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Ş. Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet* (İstanbul: Dergâh Yay., 2003), 94.

<sup>36</sup> Akif Kayapınar, *İbn Haldun’un Asabiyyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım*, İbn Haldun: Güncel Okumalar, ed. Prof. Dr. Recep Şentürk (İstanbul, İz Yayıncılık, 2009), 122.

<sup>37</sup> Bkz, B.g.e.,: 123.

<sup>38</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 90-91.

İbn Haldun'un temas ettiği bu önemli “değişim” fikri, kendisine kadar var olan ve hatta günümüzde bile mevcudiyetini sürdüren nesebe, soya dair bazı hatalı düşüncelere karşı ileri sürülmüş keskin bir iddiadır. Milletler, cemiyetler, kavimler arasındaki ictimaî ve fizikî farklılıkların ırktan ya da soydan gelmediğini, bilakis bunun farklı nedenleri olduğunu tutarlı bir şekilde belirtmektedir.<sup>39</sup>

İbn Haldun'a göre milletlerin ve toplumların farklı hâllere ve niteliklere sâhip olmaları; neseplerine, coğrafi konum, iklim şartları ve maddî alâmetleri ifâde eden *Cihet-i simtî*'ye (cihet ve semt) ve *örf, âdet, anane, şiar* gibi değişik sebeplere dayanır. Dolayısıyla birbirinden farklı toplumların özellikleri, hasletleri ve seciyeleri onların sâdece nesep özelliklerinden gelmemektedir. Irk ya da soydan gelen vasıflar, insanları ve toplumları farklı kılan nitelikler arasında çok az yer tutar.<sup>40</sup> Bu anlamda kavimlerin seciyeleri, toplumsal yetenekleri ve ahlâkî bazı unsurları genetik olmayıp; fizikî ve toplumsal yaşam şartlarına, ayrıca geçirdikleri siyasî tecrübelerle bağlıdır. Milletlerin, medeniyetlerin, toplumların yükselişi ya da çöküşü bu değişimin seyrine bağlıdır. Bu değişim toplumları bazen iyiye bazen de kötüye doğru sürükler.<sup>41</sup> Bu süreç, tüm toplumların, kavimlerin ve milletlerin başından geçer. Âkif Kayapınar bu durumu şöyle belirtmektedir:

“Dahası, değişim son derece yavaş, derin ve gizli bir süreçtir. Dolayısıyla çok az sayıdaki bilge kişi haricinde, değişimin popüler düzlemde fark edilmesi ve değişim sürecine müdahale edilmesi mümkün olmaz. Bu da değişimin konjonktürel müdahalelerle engellenemeyeceği anlamına gelir. Böylece değişim, bireysel ya da kolektif iradeyi aşan bir düzenlilik sergiler.”<sup>42</sup>

Bu anlamda “İbn Haldun'un düşüncesini incelemek, zamanımıza sırt çevirmek değil, en önemli güncel sorunlarımızın temelindeki nedenleri çözümlenmeye başlaktır.”<sup>43</sup> İbn Haldun'u, kaderinin kendisini hep yükseliş ya da çöküşlerle, savaş ya da barışlarla buluşturması, başından geçen tüm serüvene kendi tarihsel tecrübelerinden yola çıkıp nazarî olarak bakması, en geniş perspektiften insanı ve

<sup>39</sup> Bkz: B.g.e., çev. Süleyman Uludağ'ın dipnotu, 264.

<sup>40</sup> Bkz: B.g.e., 264.

<sup>41</sup> Bkz: B.g.e., 264.

<sup>42</sup> Akif Kayapınar, *İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım*, İbn Haldun: Güncel Okumalar, ed. Prof. Dr. Recep Şentürk (İstanbul, İz Yayıncılık, 2009), 123.

<sup>43</sup> Yves Lacoste, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 8.

toplumu seyre dalması, onu *Cemil Meriç*'in deyimiyle; “tarihle pençelesen bir dev”<sup>44</sup>e dönüştürmüştür.<sup>45</sup>

İbn Haldun, bu anlamda, kendinden evvelki tarihsel sürece naif bir bakış açısından öte, çığır açıcı bir şekilde baktığını belirtmekle birlikte, hedefine tam olarak ulaştığını da iddia etmez.<sup>46</sup> İbn Haldun,

“tarihçilerin eserlerini gözden geçirip, dünü ve bugünü derinliğine incelemekle, zekânın gözünü gaflet ve uyku dalgınlığından uyandırdım, eser yazmaya heveslendim. Bir müflis olduğum hâlde ilim sermayesine en güzel tarzda talip oldum, neticede tarihe dair bir kitap vücuda getirdim. Bu eserle, yetişen ve ortaya çıkan muhtelif nesillerin hâllerini örten perdeyi kaldırdım.”<sup>47</sup>

diyerek, tarihe karşı yepyeni bir ilmî bakışın müjdesini veriyordu. Bu sebeple, tarih denen muammanın anahtarlarını<sup>48</sup> bulmakla, yepyeni bir insan, toplum ve kültür çözümlemesi yapmış olan İbn Haldun, bu özgün nazarî buluşlarıyla gözden kaçan olayların sebeplerini göstermekte<sup>49</sup>, böylece yazmış olduğu eser; “hikmet için bir mahfaza, tarih içinse bir dağarcık” olmaktadır<sup>50</sup>.

İbn Haldun’un kendisinden evvelki vakâyinüvistlerin yolunu takip etmeyip, yeni bir ilmî anlayışla, kendi bilimsel yolunu tayin etmesi, onu bir “olay tarihçiliği” ya da günümüzdeki “sosyal tarihçilik” anlayışının dışına çıkaran etkenlerdendir.<sup>51</sup> “Çünkü İbn Haldun’un toplum olaylarını kavrayışı, çözümleyişi ve anlatışı bunu da aşmaktadır.”<sup>52</sup> Dolayısıyla, İbn Haldun tarihe yeni bir bakış açısı kazandırmış, yeni bir sistematik analiz geleneğini başlatmıştır. Bu ‘yeni tarih okuması’nı önemli kılan

<sup>44</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa* (İstanbul: İletişim Yay. 2002), 45.

<sup>45</sup> İbn Haldun’un ayrıntılı biyografisi için bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 15-55.

<sup>46</sup> Bkz: Sâtî el-Husrî’den Süleyman Uludağ. İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar (İstanbul: Dergâh Yay., 2001), 97

<sup>47</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 160-161.

<sup>48</sup> Bkz: Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa* (İstanbul: İletişim Yay. 2002), 86.

<sup>49</sup> Bkz: Sâtî el-Husrî’den Süleyman Uludağ. İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar (İstanbul: Dergâh Yay., 2001), 97

<sup>50</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 162.

<sup>51</sup> Bkz: Ümit Hassan, *İbn Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi* (Ankara: Doğu Batı Yay., 2010), 137-138.

<sup>52</sup> B.g.e.: 138.

etken; ‘değişim’in evrenselliğini, sürekliliğini ve toplumların dinamik değişken taraflarını gözlemlemiş olmasında gizlidir.<sup>53</sup>

“Tarihi bir metni ya da şahsiyeti incelemenin anlamı; Onun düşüncelerini soyut bir şekilde metni tarihinin sınırları içinde betimlemek değildir/olmamalıdır. Bu bağlamda İbn Haldun’un analizlerinin kendi dönemindeki anlamlarının bugünkü kaşılıklarının bulunması gerekmektedir. Özelde İbn Haldun’u bugüne konuşturmak diyebileceğimiz bu perspektif; hem mukaddimenin bugünkü konumunu hem de günümüzün diliyle Mukaddime’nin 21. Yüzyıla dair önerilerini ortaya koymak bakımından daha faydalı olacaktır.”<sup>54</sup>

Tüm bu sebeplerden ötürü, *küreselleşmenin etkilerinin*; tüm milletleri, kavimleri, toplumları tek tipleştirdiği, tedeyyünlerine engel olduğu ve bilhassa da *İslâm Medeniyeti*’ni tehlikeli sosyo-kültürel unsurlarla çevrelediği günümüzde, İbn Haldun’un düşüncelerini bizâtihi karşı karşıya kaldığımız küresel medeniyetin nazariyeleriyle beraber irdeleyerek, naif bir tarihsel bakış açısından kurtulup yeni bir tarih okuması yapmak zarûrî bir hâl arz etmektedir.

Cemil Meriç’in deyimiyle<sup>55</sup> “Ortaçağın karanlık gecesindeki öncüsü ve ardılı olmayan bu muhteşem ve münzevî yıldızı”, “girdapları, mağaraları, zirveleriyle çağları aydınlatan bir fecir olan. Mukaddime” adlı eseriyle yeniden tanımak, anlamak ve içselleştirerek kendimize dönmek<sup>56</sup> elzemdir.

---

<sup>53</sup> B.g.e.: 125.

<sup>54</sup> Mustafa Tekin, *İbn Haldun 21. Yüzyıla Ne Öneriyor?*, (Dinî ve Felsefî Metinler, Bildiri Kitabı Cilt I, ed. Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya), (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür Müdürlüğü, 2012), 328.

<sup>55</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa* (İstanbul: İletişim Yay. 2002), 140.

<sup>56</sup> Recep Şentürk, *Takdim Yazısı*, İbn Haldun: Güncel Okumalar, ed. Prof. Dr. Recep Şentürk (İstanbul, İz Yayıncılık, 2009), 8.

## 1.1. İbn Haldun: Yükselişlerin ve Çöküşlerin Müşâhidi

Ümit Hassan, İbn Haldun'u tanımlamanın zorluğundan detaylıca bahseder. Onun için; “tarihçi”, “tarih felsefecisi”, “iktisatçı”, “siyâset teorisyeni” ve “sosyolog” vb. tanımların yapıldığını, ancak tüm bu tanımların çeşitliliğinin nedenini İbn Haldun'un yaşadığı XIV. Yüzyılın karmaşasına ve onun da tüm bu karmaşaya şahit olmasına bağlar.<sup>57</sup> Tüm bu tanımlamaların da İbn Haldun'a sınırlı ve dar açılardan yaklaşılmış olduğundan ortaya çıktığını belirtir.<sup>58</sup>

İbn Haldun için en sık yapılan “sosyolog” ya da “sosyolojinin kurucusu” tanımına yânî dolaylı olarak “positivizmin öncüsü” olması düşüncesine Recep Şentürk, sert bir şekilde karşı çıkar:

“İbn Haldun'a özellikle Batı'da duyulan ilginin şöyle bir dayanağı vardır: *İbn Haldun modern sosyal bilim yaklaşımının öncüsüdür*. Bence bu iddia ne doğrudur, ne de İbn Haldun'a övgüdür. Çünkü, İbn Haldun modern ve pozitivist sosyal bilimlerin *öncüsü* değil, *alternatif*dir. İkincisi, İbn Haldun'un modern sosyal bilimlerin öncüsü olduğunu iddia etmek, her ne kadar ilk bakışta övgü gibi görünse de, aslında üstü kapalı bir şekilde onun aşıldığını ve günümüzde bir işe yaramayacağı yargısını da içerdiğinden bir yergi sayılır.”<sup>59</sup>

Şentürk'ün bu türden tanımlamalara karşı çıkışı çok yerindedir. Nitekim, birini ‘tanımlamak’, bazen onu belirli ideolojik ya da yargı kalıplarının içine hapsedip, belirli menfaatler ölçüsünde eritmeyi kolaylaştırmak demektir. Hele de bu isim İbn Haldun ise onu herhangi bir tanım kalıbına sokmak oldukça zordur. Ahmet Arslan bu hususta şunları belirtmektedir:

“İbn Haldun'un düşüncesi ve eseri üzerinde çalışmalar yapan Schmidt, Bouthol, Labica, E. Rosenthal, T. Hussein gibi diğer birçok bilgin de kendi hesaplarına bu övgülere katılarak onda değerli bir tarihçiyi, orjinal bir tarih teorisini, tarih filozofunu, kültür filozofunu, siyâset ve devlet felsefecisini, bir sosyoloğu görmekte, onu ya bütün bu alanlarda orijinal düşünceler ileri süren biri olarak veya bu disiplinlerin bazılarının bizzat kurucusu olarak selamlamaktadırlar.”<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Bkz: Ümit Hassan, *İbn Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi* (Ankara: Doğu Batı Yay., 2010),19-20.

<sup>58</sup> Bkz: B.g.e., 21.

<sup>59</sup> Recep Şentürk, *Takdim Yazısı*, İbn Haldun: Güncel Okumalar, ed. Prof. Dr. Recep Şentürk (İstanbul, İz Yayıncılık, 2009), 9.

<sup>60</sup> Ahmet Arslan, *İbni Haldun* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2014), 5.

İbn Haldun'un *positivizmin* öncüsü olamayacağını, onun uğraştığı bilimsel anlayışın “kapalı bilim” değil, tersi “açık bilim” olduğunu vurgulayarak temellendiren Şentürk; “İbn Haldun'un benimsediği ontoloji, epistemoloji ve metodoloji positivisminkiyle taban tabana zıttır,”<sup>61</sup> demektedir. Açık bilimin indirgemeci olmaması; yânî varlığı, bilgiyi, yöntemi ve hakîkati teke indirgemeye çalışmaması, İbn Haldun'un bilimsel anlayışının “açık bilim” çerçevesinde ele alınmasını zaruri kılar, hâlbuki “positivism” kapalı bilim anlayışına; yânî tek katmanlı bir varlık, bilgi, yöntem ve hakikat anlayışına sâhiptir.<sup>62</sup> Cemil Meriç, “*Mukaddime* yazarının dehasını, bu katı ve kuru şemaya hapsetmek niçin?” diye sorar ve şöyle devam eder:

“İçtimaî fizik veya fizyoloji, temellerini Saint-Simon'un attığı bir bilgi dalı. Sosyoloji, Comte'un uydurduğu bir kelime. Sınırları hâlâ meçhul, muhtevası hâlâ müphem. Mukaddime sosyolojiyle kaynaşan bir tarih, bir beşerî ilimler ansiklopedisi. C. Levi-Strauss'un anladığı mânâda bir antropoloji, yânî bütün tarih ve coğrafyasıyla *insanın ilmi*.”<sup>63</sup>

Positivizmin sâdece duyularla algıladığımız zaman-mekân koordinatları arasında kalan bölgeyi muhatap alan bir bilgi anlayışına sâhip olması, İbn Haldun'un ise tam tersi, İslâm ilim ve bilim geleneğindeki çok katmanlı bir bilgi anlayışını göz önünde bulundurması onu “salt algılanabilir” olan alandan daha da öteye yânî *Gottfried Leibniz*'in (1646-1716) veya *Immanuel Kant*'ın (1724-1804) kavramsal çerçevesiyle ifâde edecek olursak “Apperzeption”un alanına<sup>64</sup>, “idrâk edilebilir alana” yükseltecektir.<sup>65</sup>

İbn Haldun'un bu “çok katmanlı bilgi” anlayışını, muhakkakki “çok katmanlı hayatî tecrübeleri” derinleştirmiştir. Ailesi<sup>66</sup>, çocukluğu, gençliği, tahsili<sup>67</sup>, *Doğu ve Batı İslâm Dünyası*'ndaki veba salgını yüzünden henüz genç iken

<sup>61</sup> Recep Şentürk, *Takdim Yazısı*, İbn Haldun: Güncel Okumalar, ed. Prof. Dr. Recep Şentürk (İstanbul, İz Yayıncılık, 2009), 9.

<sup>62</sup> Bkz: B.g.e., 9.

<sup>63</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygurlığa* (İstanbul: İletişim Yay., 2002), 149.

<sup>64</sup> Bkz: Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi* (Ankara: Bilgi Yay., 1972), 155-176.

<sup>65</sup> Bkz: Recep Şentürk, *Takdim Yazısı*, İbn Haldun: Güncel Okumalar, ed. Prof. Dr. Recep Şentürk (İstanbul, İz Yayıncılık, 2009), 10.

<sup>66</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 17-21.

<sup>67</sup> Bkz: B.g.e., 21-24.

ebeveynini ve ders aldığı hocalarını yitirmesi<sup>68</sup>, dünyaya geldiği coğrafyanın kültürel mirası ve siyasî durumu<sup>69</sup>, *Mağrip*'te ve *Endülüs*'teki idarî hizmetleri ve siyasî faaliyetleri<sup>70</sup>, kendini ilme vermesi<sup>71</sup>, *Mısır*'da ve *Şam*'da bulunması ve ayrıca tarihte önemli bir yere sâhip olan *Timur*'un (1336-1405) otağında bulunması<sup>72</sup>, ona kadılık ve müderrislik gibi itibarlı vazifelerin tevdi edilmesi<sup>73</sup>, hasımlarıyla uğraşması ve hatta Baybars Tekkesi'ne şeyh olması<sup>74</sup> gibi hâdiseler ve daha nice tarihî tecrübeler onu yoğurmuş, *Mukaddime* gibi çok önemli bir esere imza atmasına vesile olmuştur. Yves Lacoste, İbn Haldun'un; Francesco Petrarca (1304-1374), Giovanni Boccaccio (1313-1375), Bertrand Du Guesclin (1320-1380), Jean Froissart (1337-1405), Timur (1336-1405)<sup>75</sup> ve I. Bayezid (1360-1403) gibi bazı çağdaşlarının adlarını sayarak “bu benzeri adların sözünü etmek bile, hem bazı yanlarıyla tam bir düşünsel uyanış içinde, hem de sürekli hareket içinde bulunan karışık ve ölçü tanımaz bir dünyayı, ağır dönüşümlerle belirginleşen ya da ani değişiklikler gösteren bir dünyayı çağrıştırır,”<sup>76</sup> demektedir. Bu sebeple onu herhangi bir kalıba sokmadan tanımlayabileceğimiz belki de en uygun kelâm onun “çöküşlerin ve yükselişlerin müşahidi” olduğudur.

„İbn Haldun'un bilgiye karşı sönmez bir heyecanı vardır. Emirler ve sultanlar, ona siyasî, idarî vazife verirken, o, hep ilmî mesaiden ve okumaktan istemeyerek ayrıldığını söylüyor ve müteessir olduğunu tekrarlıyor. Diğer taraftan seyahatlerin, sefaretlerin, ziyaretlerin kendisi için en mühim tecessüs ve tetkik menbaı olduğunu, yânî *Mukaddime*'de'ki ince görüşlerin ve hakikî tahlillerin bu hayat neticesinde teşekkül ettiğini düşünürsek İbn Haldun'u vücade getiren avamilin neler olduğu tezahür eder. Küçük Asya'yı yakıp kavuran hükümdarla, Endülüsü parçalamak isteyen kralı gören, birçok Arab Sultanlarının yanlarında ve harimlerinde çalışan İbn Haldun filhakika bütün bu vazifelerini ilmî sistemi için bir vasıta addetmiş, birçok

---

<sup>68</sup> Bkz: B.g.e., 24-25.

<sup>69</sup> Bkz: B.g.e., 25.

<sup>70</sup> Bkz: B.g.e., 25-38.

<sup>71</sup> Bkz: B.g.e., 38.

<sup>72</sup> Bkz: B.g.e., 46-48.

<sup>73</sup> Bkz: B.g.e., 43, 46, 48.

<sup>74</sup> Bkz: B.g.e., 45-46.

<sup>75</sup> Bkz: E. Gräf, (Review) *Ibn Khaldūn and Tamerlane. Their Historic Meeting in Damascus, 1401 a.d. (803 a. h.): A Study Based on Arabic MSS of Ibn Khaldūn's "Autobiography", with a Translation into English, and a Commentary by Walter J. Fischel and Ibn Khaldūn*, (A.B.D., Oriens, Brill Vol. 6, No. 1, Jun. 30, 1953), 158-160.

<sup>76</sup> Yves Lacoste, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 27.

malzeme toplamış, nihayet dünya kütüphanesinin güzide bir unsuru olabilecek eserini bu sûretle tedarik eylediği mütalealar üzerine kurmuştur.”<sup>77</sup>

Onun tüm bu hayâtî tecrübeleri, onun yepyeni bir ilmi yânî ‘Umrân İlmi’ni kurmasına, *İber* adlı bir çeşit dünya tarihi ve sosyal ontolojiye dair asıl nazariyelerinin yer aldığı büyük eseri Mukaddime’yi yazmasına<sup>78</sup> ve hatta hâtırat babında hayat hikâyesini özgün bir şekilde yazan<sup>79</sup> ilk düşünür olmasına vesile olmuştur<sup>80</sup>.



---

<sup>77</sup> Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İbni Haldun*, (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940), 57.

<sup>78</sup> Bkz: Ahmet Arslan, *İbni Haldun* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2014), 35-38.

<sup>79</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 73-75.

<sup>80</sup> İbn Haldun’un hatıralarını yazdığı kitap şudur: İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar* (çev. Vecdi Akyüz), (İstanbul: Dergâh Yay, 2004)



## 1.2. El İber ve Mukaddime

İbn Haldun'un, türlü maceralardan sonra bütün siyasî ve toplumsal karmaşalardan uzak kalmayı başarak, kendini ilme vermesi onun çok verimli bir dört yıl geçirmesine vesile olmuştu.<sup>81</sup> İbn Haldun 42 yaşındayken; hayatında yaşadığı, gördüğü hâdiseler, müşâhedeleri üzerinde tefekkür etmeye ve bu bilgilerini sistematik bir şekilde yazarak bir intizama sokmaya başlamıştı.<sup>82</sup> İbn Haldun ve ailesine, Cezayir'in Oran eyaletine bağlı Ferede şehri yakınlarındaki İbn Selâme kalesinde Arifoğulları tarafından bir köşk tahsis edilmişti. İbn Haldun'un tarihsel buhranlara şahitliğini ve İbn Selame kalesindeki hâlini Cemil Meriç şu şiirsel sözlerle ifâde etmektedir:

“Karanlık çöküyor Mağrib'e... İbn Selame kalesinde bir adam.. Kulaklarında nal sesleri ve çığlıklar, dudaklarında bozgunların buruk tadı. Yirmi yıldan beri tarihle boğaz boğaza. Çağının her büyük faciasında ya oyuncu olmuş, ya seyirci. Saraylar, savaşlar, zindanlar. Ve en mağrur beldeleri yerle bir eden Kader. Şuur uçurumların önünde uyanır. Düşünce, buhranların çocuğu. (...) Tunuslu devlet adamı, bir hazine-i evrak faresi değildir. Çağını anlamak için eğilir tarihe. Çağını anlamak yânî olaylara söz geçirmek. Her tarih eseri, doğrudan doğruya veya dolaylı olarak, yazarın hayat tecrübesine bağlıdır. İbn Haldun, bir kavganın içinden geliyordu ve tekrar dönecekti kavgaya. İbn Selame kalesinde mütareke yıllarını yaşıyordu 'yorgun savaşçı'. Kale bir halvetgâhdı, inziva bir sesli itikâf ('la soledad sonora'). Önce şuuruyla ahemesi lâzımdı hâdiseleri. Konuşturmak istiyordu tarihi, mutlaka konuşturmak istiyordu. Bir kütüphane adamının aylak tecessüsü değildi bu; bir kavga adamının çağıyla hesaplaşmasıydı, çağıyla ve bütün çağlarla.”<sup>83</sup>

Bu kalede tam dört senesini inzivaya çekilip çalışarak geçirecek olan İbn Haldun hem İber'i hem de Mukaddime adlı mühim eserini ikmal edecekti. Kitâbu'l-İber adlı mühim tarih kitabını H. 776/1374 yılında yazmaya başlamış ve ilk hâlini H.

<sup>81</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 38-39.

<sup>82</sup> Bkz: B.g.e., 39.

<sup>83</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygurlığa* (İstanbul: İletişim Yay. 2002), 139, 148.

780/1378 yılında bitirmişti.<sup>84</sup> Dört senede bitirdiği bu eseri bir nevi bir dünya tarihi kitabıdır.<sup>85</sup> Nitekim İbn Haldun bu hususu şöyle belirtmektedir:

“Bu eser ister bedevî ister medenî olsun Arapların ve Berberîlerin haberlerini, tarihlerini, onlarla çağdaş olan büyük devletlere işaret etme hususunu ihtiva etmekte, hılkatin başlangıcı ve ondan sonraki haberler itibarıyla ders olacak ve ibret alınacak hususları açık bir şekilde dile getirmektedir. Onun için esere Kitâbu'l-İber ve Dîvânu'l-Mübtedei ve'l-Haber fi Eyyâmî'l Arabî ve'l-Berber ve men âserehum min Zevi's-Sultânî'l-Ekber adını verdim.”<sup>86</sup>

Kendisinden evvel Batı İslâm dünyasıyla yânî Mağrib ile ilgili ciddi eserler yazılmadığını düşünen İbn Haldun, özellikle de Mağrib tarihiyle alakalı bir eser neşretmesinin elzem olduğu kanaatine varmıştır. Bu zaruriyetin tabii ki nedenleri vardır. Bu nedenlerin başında, kendisinden evvelki tarihçilerin en önemlilerinden biri olan Mes'ûdî'nin (896-956) yazdıklarının üzerinden çok zamanın geçmesi ve onun yazdıklarının yerini Mağrib'deki olağanüstü toplumsal ve siyasî dönüşümler sonrası zuhûr eden yeni cemiyet hâllerinin alması, veba gibi salgın hastalıkların; kentleri, insanları, toplumları darmadağın etmiş olması onu bu eseri yazmaya iten nedenler arasında sayılabilir.<sup>87</sup> Ahmet Arslan'ın deyimiyle “sanki eski dünya çökmüş, yeni bir dünya yaratılmıştır.”<sup>88</sup>

Bu eseriyle tarih bilimine yepyeni bir bakış açısı kazandıran, “insanlık tarihini bir bütün hâlinde gören ve tarihe küllî bir ilim olarak yaklaşan”<sup>89</sup> İbn Haldun, ‘tarih’e bir yenilik kazandırdığı için haklı olarak övünür. Yedi ciltlik bu büyük ve özgün eseriyle bir çığır açtığını, bunun kimsenin eserine benzemediğini, kimseyi taklit etmediğini söyler.<sup>90</sup> Bu hususta Süleyman Uludağ şunları yazıyor:

“Eski zamanlarda tarihçilik, vekayii sâdece zapt ve tesbit etmekten veya mübalağa dolu bir destânname meydana getirmekten ibâret addedilirdi. İbn Haldun bu telâkki tarzını yıkmış, tarih

<sup>84</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 39.

<sup>85</sup> Bkz: Ahmet Arslan, *İbni Haldun* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2014), 35. Ayrıca Bkz: Gerd Spittler, *Ibn Khaldûn. Eine Ethnologische Lektüre*, (Frobenius Institute, Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde, Bd. 48, 2002), 263.

<sup>86</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 162.

<sup>87</sup> Bkz: Ahmet Arslan, *İbni Haldun* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2014), 36

<sup>88</sup> B.g.e., 36.

<sup>89</sup> Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun* (İstanbul: İz Yay., 2009), 34.

<sup>90</sup> Bkz: Sâtî el-Husrî'den Süleyman Uludağ. İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar (İstanbul: Dergâh Yay., 2001), 97.

araştırmaları için yeni bir çığır açmıştır. İbn Haldun vakaların sebeplerini ve sonuçlarını felsefi muhakemelerle tetkik etmek sûretiyle mühim inkılapların kanunlarını araştırmış, çeşitli millet ve kavimlerin ictimâî teşkilâtları ile tarihî mukadderatları arasında sağlam münasebetler bulmaya çalışmıştır. Bizzat kendisi bu husustaki başarısını haklı bir gurura bürünerek şu satırlarla anlatıyor: ‘Allah Taâlâ’ya hamdolsun. Biz Rabhanî bir ilham ve Samedânî bir tevfikle bu fennin esrarına vakıf yüksek bir ilim tesis etmeye muvaffak olduk. Bu ilim münhasıran saf karihamızın neticelerinden ve mahsullerindedir. Bu hususta seleflerimizi geride bıraktık.’”<sup>91</sup>

İbn Haldun’un birçok konuda ana kaynaklardan biri sayılan *İber* adlı eseriyle seleflerini geride bırakmasının ana nedeni bu eserine yazdığı ‘önsöz’de yânî *Mukaddime*’de gizliydi. Kendisinden evvelki tarihçilerin, meselelerin sâdece yüzeysel tarafıyla ilgilenmelerini, onların toplumsal hâllerin tabiatından bihaber olmalarına bağlıyordu. Böyle olunca tarihe dair yazılmış bütün metinler; efsaneler, rivayetler ve asılsız hikâyelerle toplumsal meselelerin tabiatındaki nedenselliklere nüfûz edemiyor ve sâdece zâhirî bir şekle bürünüyordu.<sup>92</sup> Nitekim “İbn Haldun’a göre, tarihin bir dış yüzü (zâhir), bir de iç yüzü (bâtın) vardır ve önemli olan ikincisidir.”<sup>93</sup> İşte İbn Haldun’un tarihteki ictimâî hâllerin derinliklerine inerek onları sistematik bir şekilde irdelemesi *İber* adlı eserine önsöz olarak düşündüğü *Mukaddime*’sinde yer alır.

“İbn Haldun, *el-iber* adıyla yazdığı umumi tarihinde takip edeceği usûlü anlatmak için bu tarihe bir giriş (*Mukaddime*) yazmakla işe başlamış, fakat daha sonra çalışmaları ictimâî ve siyasî hâdiselerin sistemli bir îzahını yapma, bu sûretle yeni bir ilim kurma istikametinde inkişaf etmiştir. Daha sonra yapılan tanzim, tertip tadil ve tamamlamalarla bu *Mukaddime* esas tarih kitabı olan *el-iber*’i gölgede bırakan bir niteliğe kavuşmuştur.”<sup>94</sup>

*El İber* bir dünya tarihi, *Mukaddime* de İber’in derinliklerinde gizli toplumsal unsurların bir analizi mesabesinde ve bu sebepten ötürü de İbn Haldun’un kurduğu yeni bir bilim olan “İlm’ül-Umrân”, *Mukaddime*’de yer almaktadır. Dolayısıyla, onun düşüncelerinin, nazariyelerinin aslı da bu eserde

<sup>91</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 75, 76.

<sup>92</sup> Bkz: Mustafa Tekin, *İbn Haldun 21. Yüzyıla Ne Öneriyor?*, (Dinî ve Felsefi Metinler, Bildiri Kitabı Cilt I, ed. Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya), (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür Müdürlüğü, 2012), 331.

<sup>93</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 78.

<sup>94</sup> B.g.e.: 78.

kendine yer bulur.<sup>95</sup> Onun bu ilmi kurmaktaki esas amacı, tarihi asılsız olan rivayetlerden kurtararak, tarihe hurafelerin karışmasını önlemek ve bu vesileyle tarihteki toplumsal gerçeklikleri gün yüzüne çıkarıp onları sistematik bir düşünce tarzıyla tahlil etmektir.<sup>96</sup> Nitekim, İbn Haldun bu hususta şunları söylemektedir:

“Mukallid tarihçiler, bir devleti anlatma işine giriştikleri zaman, ister vehim ve yalan olsun, ister doğru olsun o devletle ilgili rivayetleri muhâfaza ederek haberleri sıra ile tertip ederler. Devletin başlangıç durumunu anlatmaya girişmez, o devletin bayrağını yükselten ve (hakimiyetinin delilini ve) âyetini ortaya koyan sebebi zikretmez ve en sonunda duraklamasının illetini anlatmazlar. Bunun içindir ki, bu nevi tarihleri okuyanlar, tarih okumuş olmalarına rağmen devletlerin kuruluş ve başlangıcındaki ahvâli ve (geçirdiği merhaleleri ve) mertebeleri öğrenmeyi merak eder dururlar. Devletlerin üstüste, ve peşpeşe kuruluşunun sebeplerini durmadan araştırırlar. Devletlerin yekdiğerinden farklı veya benzer durumda olmalarının ikna edici illetini bulmaya çalışırlar. Nitekim bütün bunları bu eserin Mukaddimesi’nde bahiskonusu edeceğiz.”<sup>97</sup>

İbn Haldun tüm bunları tamamen ilmî bir kaygıyla yapmıştır. Onun böyle bir eseri telif etmesinin en önemli yanlarından biri de toplumsal meselelerin derinlerinde gizli tabiî yasaları keşfetmektir. Ona göre tarihsel hiçbir vak’a kendiliğinden tesadüf eseri vukû bulmamakta ve bu sebeple hiçbir ferdî iradeye göre biçimlenmemektedir. Tarihin ve ictimâî meselelerin kendilerine has kaideleri olduğunu iddia ederek, bunların tesbîtine ve ispatına girişmiştir.<sup>98</sup> “Yapıtının önemi ve özü, İbn Haldun’un da birçok kez açıkça belirttiği gibi, tarihi açıklayış tarzından kaynaklanır.”<sup>99</sup> Bu durum kendisine kadar varolan tarih anlayışını darmadağın etmiş ve kendi medeniyet ilim havsalasına yeni bir bilimsel bakış açısının tohumlarını serpmiştir.<sup>100</sup> Bu hususta Uludağ şunları söylemektedir:

“Mukaddime’de tarihî ve ictimâî hâdiselere yön veren esasları tesbit etmeye, beşerî vak’alar arasında müşterek olan kaide ve kanunları tayin etmeye, devlet ve medeniyetlerin kuruluş, gelişme, yükselme, duraklama, gerileme ve yıkılmasına tesir eden âmilleri keşf ve teşhis etmeye çalıştı. Bu sûretle bütün tarihî ve ictimâî hâdiseleri birbirinden kopuk halkalar olmaktan

<sup>95</sup> Bkz: Ümit Hassan, *İbn Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi* (Ankara: Doğu Batı Yay., 2010), 20.

<sup>96</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 87.

<sup>97</sup> B.g.e.: 160.

<sup>98</sup> Bkz: B.g.e., 86.

<sup>99</sup> Yves Lacoste, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 17, 18.

<sup>100</sup> Bkz: Ümit Hassan, *İbn Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi* (Ankara: Doğu Batı Yay., 2010), 62-79.

kurtararak, bir zincirin birbirine bağı halkaları hâlinde ortaya koymaya gayret etti. Bütün beşerî ve medenî müesseselerin yapısını ve çalışma tarzını, ilmî bir anlayışla inceledi. Böylece bütün tarihî, ictimâî ve medenî hâdise ve müesseseleri nazârî ve mücerret planda en ciddi bir şekilde ele aldı, hayale ve keyfi yorumlara eserinde yer vermedi. Nazariyeyi amelî, fiilî ve tatbikî hayatın içinden çıkardığından, nazariye ile ameli durum arasında bir mutabakat kurabildi, gerçekçi bir ahenk vücuda getirdi”<sup>101</sup>

İbn Haldun, ölümünden çok sonra gerçek anlamda keşfedilecek olan bu eseriyle; sosyal bilimlerin, iktisadî anlayışın felsefî arka planında yeni bir ilmi araştırma alanı açacaktır. Bu sebeple sosyolojik düşünce tarzını ve tarih felsefesinin ilk ciddi emarelerini onun Mukaddime’inde müşâhede ediyoruz.<sup>102</sup> Nitekim İngiliz Tarihçi Arnold Toynbee, Mukaddime için “*Mukaddime*’deki tarih felsefesi, nevinin en büyük eseri. Şimdiye kadar, hiçbir ülkede, hiçbir çağda, hiçbir insan zekâsı böyle bir eser yaratmamıştır,”<sup>103</sup> demektedir. Ne yazıkki, onun en büyük talihsizliği bulunduğu coğrafyanın bir çöküş yaşamasıydı ve ölümünden sonra bu çöküşün yaşanmasıyla İbn Haldun ancak asırlar sonra keşfedilecekti. Bu yüzden Sâtî el-Husrî onun için “Bu büyük düşünür, yağı biten bir lambanın sönmeden evvel parlaması mesabesinde”<sup>104</sup> der. İbn Haldun aslında bu benzetmeyi, devletlerin, hanedanlıkların çöküş dönemleri için yapmıştır.<sup>105</sup> Aynı benzetmeyi, Husrî onun için yapmaktadır. Türkiye’nin batılılaşma serüveni çerçevesinde, Cemil Meriç de benzer ifâdeleri *Umrandan Uygarlığa* adlı eserinde sarfetmektedir:

“*Mukaddime*, Osmanlı aydınının XVI. asırdan beri tavaf ettiği bir âbide: Taşköprülüzâde, Kâtip Çelebi, Naîma... Fakat bu hürmetkâr aşinalık samimî bir dostluğa inkılab etmez. Tunuslu tarihçi, başka bir iklimin adamıdır; daha sert, daha buhranlı, daha ümitsiz bir çağın adamı. (..) İnkırâz devri aydınının farikası, hazinelerinden habersiz olmak. Bu aydın bir ışık kaynağı değildir artık, sırları dökülmüş bir ayna. Batı’yı aksettiren bir ayna İbn Haldun’u nasıl ve nereden tanırsın?”<sup>106</sup>

<sup>101</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 39-40.

<sup>102</sup> Bkz: Sâtî el-Husrî’den Süleyman Uludağ, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Dergâh Yay., 2001), 100.

<sup>103</sup> Aktaran: Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa* (İstanbul: İletişim Yay. 2002), 139.

<sup>104</sup> Sâtî el-Husrî’den Süleyman Uludağ, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Dergâh Yay., 2001), 101.

<sup>105</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 558.

<sup>106</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa* (İstanbul: İletişim Yay. 2002), 142, 143.

İbn Haldun'un Mukaddime adlı önemli eserine, onun çağdaşları sayılacak veya vefatından sonraki dönemde yaşamış olan bazı Arap edebiyatçılar ve tarihçiler değinmişler, ancak ne İbn Haldun'un ne de Mukaddime'nin derinliğini lâıykıyla anlamışlardı. Bu husus, hem Mukaddime'yi hem de İbn Haldun'u küçümsemelerine sebep olmuş ve eserden istifâde etmelerine engel olmuştu.<sup>107</sup> Bunların yanında az da olsa onu takdir etmiş ve eserini anlamış çağdaşları olan şahsiyetler de vardı. Onun çağdaşı ve talebesi tarihçi *Takıyyüddin Makrizî*, Mısırlı tarihçi *İbn Tağrıberdî* ve kadı *İbn Ezrak*, İbn Haldun'un eserinin kıymetini anlamış, tetkik etmiş ve eserlerinde onun etkilerini belirtmişlerdir.<sup>108</sup>

Bununla birlikte onu anlayamadıklarından ve kendisine kadarki tarihe karşı sıradanlaşmış bakış açısını bozduğundan, yeteri kadar düşman da edinmişti. Onu ve eserini küçümseyenlerin başında *İbn Hacer Askalanî* geliyordu. Bir tarihçi ve büyük muhaddis olan Askalanî, İbn Haldun'un özellikle tarihsel bilgilerini eleştirmiş, onu doğu İslâm dünyasını bilmemekle suçlayarak, *İbn Arafe*, *Rekrakî*, *Cemal Beşişî* ve *Bedreddin Aynî* gibi kişilerin İbn Haldun hakkında sarfettikleri olumsuz tenkitleri de nakletmiştir.<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 127.

<sup>108</sup> Bkz: B.g.e., 127.

<sup>109</sup> Bkz: B.g.e., 127.

## 1.2.1 Mukaddimenin Keşfi

İbn Haldun'un yaşadığı dönemde çöküş yaşayan sâdece Arap âlemi değildi. İslâm medeniyetine mensup birçok hanedanlık çökme ve çözülme yaşıyordu. Bu çöküş ve çözülmenin dışında kalan tek İslâm Medeniyeti mensubu *mülk* Osmanlı Devleti'ydi.<sup>110</sup> İbn Haldun'un yaşadığı dönemde, henüz genç sayılacak bir devlet olan Osmanlı Devleti, genişleme ve yayılma çabalarını güdüyordu. İbn Haldun'un bulunduğu Timur'a karşı Yıldırım Bayezid hükümdarlığındaki Osmanlı'nın Ankara Savaşı'ndaki (1402) yenilgisinden çok sonra, Osmanlı tarihçileri *Ankara Savaşı* öncesi ve sonrasında yaşanan hâdiseleri İbn Haldun'un tesbâtlerinin bâriz bir delili olarak göstereceklerdi. Osmanlı'nın fetihler aracılığıyla Avrupa'ya yayılması sonrası, Osmanlı'da tarihsel meselelere ve tarihçiliğe karşı ilgi oldukça artmıştı. Bu tarihçiler Arapça eserler de okuyorlardı. Böylece, İbn Haldun ve eserleriyle tanışmaları kaçınılmaz olmuştur ve İbn Haldun en ciddi tesirlerini Osmanlı tarihçiler üzerinde göstermiştir.<sup>111</sup> İhsan Fazlıoğlu'na göre İbn Haldun'un Mukaddime ile başlattığı yeni tarih sistematiğinin, Osmanlı düşünürlerine tezahür nedeni sâdece bir meraktan ibâret değil aynı zamanda bir kaygının ürünüdür:

“Osmanlı tarih yazıcılığında farklı şekillerde tezahür eden bu anlayış İbrahim Karamani, Kâtip Çelebi ve Naîma üzerinden geçerek, İbn Haldun mütercimi Pirîzâde'ye, buradan da Ahmed Cevdet Paşa ile Gelenbevîzâde'ye ulaşır. Bu düşünürler için bir varolan olarak düşünülen toplumların tarihî süreçte ne tür yasalar çerçevesinde yol aldığı, nasıl oluştuğu, geliştiği ve yok olduğu sorusu yalnızca bir merakın değil aynı zamanda bir kaygının da ürünüdür. İçerisinde yaşadıkları toplumların geleceklerini öngörmek için tarihî yasalılığı araştırmak, esasen onlar için bir bakıma insanı da araştırmak demektir.”<sup>112</sup>

Tüm bu sebepler arasında; İbn Haldun'a olan esas ilginin nedeni, *Osmanlı Devleti*'nin gerilemeye başlamasıyla birlikte, *Osmanlı Ulemâsının*, tarihçilerinin ve devlet adamlarının bu 'zayıflama'nın sebeplerini merakları ve bu gerilemenin

<sup>110</sup> Bkz: Sâtî el-Husrî'den Süleyman Uludağ. İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar (İstanbul: Dergâh Yay., 2001), 101.

<sup>111</sup> Bkz: B.g.e, 101.

<sup>112</sup> İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka, İslâm-Türk Felsefe-Bilim Geleneğinin Anlam Küresi* (İstanbul: Papersense Yay., 2015), 192-193.

çöküşle neticelenmemesi için çözümler ararken İbn Haldun'un düşünceleriyle karşılaşmalarıdır.<sup>113</sup> Nitekim Ejder Okumuş bu hususta şunları yazmaktadır:

“Denilebilir ki İbn Haldun'un Mukaddime'si, Osmanlı bilgin ve düşünürleri için olmazsa olmaz bir kitaptır. Mukaddime'nin bu önemi, 16. yüzyıldan 20. yüzyıla doğru gelindikçe, yâni Osmanlı'nın zayıflığı arttıkça, daha da artmıştır. Joseph Von Hammer-Prugstall Arap Montesquieu'su tesmiye ettiği İbn Haldun'un Mukaddime'si hakkında Pirîzade'nin Türkçe tercümesine dayanarak 1822 yılında Journal Asiatique mecmuasında yazdığı 12 sayfalık küçük makalesinde İbn Haldun Mukaddime'sinin o zamanki Osmanlı ilim ve devlet adamları arasında ideoloji yaratan bir eser sıfatıyla çok okunduğunu zikretmiştir.”<sup>114</sup>

“Kaderin yerine kanunu oturtan”<sup>115</sup> İbn Haldun'un Mukaddimesi, bu ilginin bir neticesi olarak ilk defa Arapça olmayan bir lisana, Osmanlıcaya evvela *Şeyhülislâm Pirîzâde Mehmed Sahib Efendi* (1674-1749) tarafından sonra da *Ahmet Cevdet Paşa* (1823-1895) tarafından, Pirîzâde tercümesindeki eksiklikler tamamlanarak ikmal edilecekti (1857-1860).<sup>116</sup> Osmanlıcadan sonra 1858 yılında *William McGuckin De Slane* (1801-1878) tarafından Fransızcaya, bunu müteakip *Ahmed Hüseyin Allahabad* tarafından 1924 yılında Urduçaya, sonrasında Farsca, Hindce, Portekizce, İbranice, İngilizce ve Norveççeye tercüme edilmiştir.<sup>117</sup>

---

<sup>113</sup> Bkz: Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun* (İstanbul: İz Yay., 2009), 13-15.

<sup>114</sup> B.g.e.: 15.

<sup>115</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa* (İstanbul: İletişim Yay., 2002), 140.

<sup>116</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 138-143. Ayrıca Bkz: Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa* (İstanbul: İletişim Yay., 2002), 142-145.

<sup>117</sup> Bkz: B.g.e., 138. Ayrıca Bkz: Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun* (İstanbul: İz Yay., 2009), 27-28.



## 1.2.2. Batı'nın İbn Haldun'u Keşfi

İbn Haldun ve eserleri, başta Avrupa olmak üzere tüm Batı dünyasında Osmanlıya nazaran daha geç tanınmıştır. Avrupa'nın İbn Haldun'u geç keşfetmesinin nedenleri arasındaysa, XIV. yüzyılda kendi karanlıklarından kurtulmaya çalışmaları, Endülüs mirasından faydalanma dönemini (12.yy.) geride bırakmaları ve takip edecekleri kendi bağımsız aydınlarını yetiştirmiş olmaları sayılabilir.<sup>118</sup> Çok sonra, Osmanlı'nın batıdaki gelişmeler karşısında gerilemeye başlaması ve batının rakip bildiği İslâm Medeniyeti'ne mensup güçlü devletlerin ictimaî yapılarını oryantalizm adı altında incelemeye başlamaları onların İslâm dünyasının mühim eserleriyle buluşmalarına neden olmuştur. Bu durumdan ötürü, *Mukaddime* adlı eserin uluslararası bir şöhrete kavuşmasının temelinde Avusturyalı şarkiyatçı *Joseph Von Hammer-Prugstall*'ın 1810 sıralarında İbn Haldun'a ve eserlerine olan ilgisinin yattığını belirten *Ziyaeddin Fahri*, Hammer'in ünlü tarih kitabının 1828'de yayınlanan üçüncü cildindeki şu sözleri de hatırlatır<sup>119</sup>:

“Dokuzuncu asırdan sonra İslâm'ın sukûtuna ait bir yazımda on altı sene evvel İbn Haldun'dan ilk defa bahsettim. O zaman bu adı Fransız müsteşrikleri hemen hemen bilmezlerdi. Paris kütüphanesinde hiçbir İbn Haldun nüshası yoktu. Fransız müsteşrikleri benim İbn Haldun'u bir Arap Montesquieu'sü diye tanıtmaklığıma hayret etmişlerdir. Bundan sonra Asya Gazetesi'nde İbn Haldun hakkında neşriyat başlamıştır.”<sup>120</sup>

Tüm bu gelişmeler sonrası, 1858 yılında Fransızca'ya tercüme edilen *Mukaddime* aracılığıyla İbn Haldun'a olan ilgi batıda hızla artmaya başlamıştır. Bu ilgiyle beraber Hammer'in de onu Fransız düşünürü *Montesquieu* (1689-1755) ile karşılaştırdığı gibi, nadir de olsa kendisinden çok önce yaşamış Grek filosoflarla da karşılaştırılmış<sup>121</sup> ve daha çok kendisinden sonra yaşamış *Aydınlanma Dönemi* ve sonrası düşünürlerinin düşünceleriyle, onun nazariyeleri mukayese edilmeye

<sup>118</sup> Bkz: Sâfî el-Husfî'den Süleyman Uludağ, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Dergâh Yay., 2001), 102-103.

<sup>119</sup> Bkz: Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun* (İstanbul: İz Yay., 2009), 20.

<sup>120</sup> Hammer, Tarih, c. III, s.750'den F.Z. Fahri, *İctimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c.2, s. 55-56. (Aktaran: B.g.e., 20)

<sup>121</sup> Bkz: Stephen Frederic Dale, *Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian*, (London: International Journal of Middle East Studies, Vol. 38, No. 3, Cambridge University Press, Aug., 2006), 431.

başlanmıştır.<sup>122</sup> Onun için *Montesquieu* benzetmesini yapan kişi sâdece *Hammer* değildir, Ukraynalı oryantalist *Ahatanhel Krymskyj* (1871-1942) de İbn Haldun için “İslâm’ın Monstequieu’su” benzetmesini yapmıştır.<sup>123</sup> İbn Haldun diğer düşünürlerle mukayese hususunda *Yves Lacoste* şu önemli tesbîti yapmaktadır:

“İbn Haldun’un düşüncesi o kadar modern o kadar güçlüdür ki karşımızda XIV. yüzyıldan bir tarihçi bulunduğunu unuturuz. Mukaddime’nin XIX. yüzyılda yeniden gün ışığına çıkarılması ve çevrilmesiyle Batı Avrupa’da tarih biliminin ve toplum biliminin gelişmesi aynı döneme rastladı. O dönemde birçok yazar, üzerinde düşündükleri modern sorunlarla İbn Haldun’un ortaya koyduğu soruların benzeştiğini görerek şaşırды. Böylece Mağribli tarihçinin yapıtını modern tarihçilerin ve toplum bilimcilerin yapıtlarıyla karşılaştırmak isteği doğdu. Bu karşılaştırmadan İbn Haldun üstün çıktı, ancak eksiklerine parmak basmaktan kaçınılmadı.”<sup>124</sup>

İbn Haldun’un tarihe ve topluma bakış açısının, modern dönemdeki sorunları irdeleme ve anlama bâbında Batılı tarihçileri ve modern sosyologları şaşırtması, onun birçok düşünürle kıyaslanmasına neden olmuştur<sup>125</sup>. Bu mukayeselerin faydaları olduğu gibi zararları da olmuştur, olmaktadır. Özellikle İbn Haldun’un anlaşılman mukayese edilmesi, onun düşüncelerine zarar vermiştir, vermektedir. Bu hususta Süleyman Uludağ’ın şu tesbîtleri mühimdir:

“İbn Haldun, son asırlarda batıda yetişen büyük filosoflar, mütefekkirler, sosyologlar, iktisatçılar ve tarihçilerle çeşitli yönleriyle mukayese edilmiş, bu mukayeselerde bazan mübalağa edilmiş, yeni çağlardaki fikir ve kanaatlar İbn Haldun’da da varmış gibi gösterilmiş, bu durum bazı mahzurları beraberinde getirmiş ve tenkide tabi tutulmuştur. Aslında İbn Haldun, nevi şahsına münhasır orjinal bir filozoftur. Onu -belki diğer bütün filozofları- kendi sistemi içinde görmek en iyisidir. Ama mukayese ve teşbihler, muhakkakki fikirlerin daha iyi anlaşılması, daha doğru kıymetlendirilmesi, sisteminin genişliğinin daha güzel kavranması için faydalı olmaktadır. Fakat nihayet mukayese ve teşbihlerin temin ettiği fayda İbn Haldun’u doğru olarak anlayana kadardır. Onu kavradıktan sonra mukayese ve teşbihlerden sakınmak veya bu konuda çok dikkatli davranmak daha faydalıdır.”<sup>126</sup>

<sup>122</sup> Bkz: B.g.e., 21.

<sup>123</sup> Bkz: B.g.e., 22.

<sup>124</sup> Yves Lacoste, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 155.

<sup>125</sup> Bkz: Johann P. Arnason, Georg Stauth, *Civilization And State Formation In The Islamic Context: Re-Reading Ibn Khaldun* (London, Thousand Oaks, CA, New Delhi: Thesis Eleven, Number 76, February 2004: 29–47 SAGE Publications), 29-31.

<sup>126</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 118.

İbn Haldun'un sıklıkla mukayese edildiği düşünürlerden biri 1513'te yazdığı Hükümdar adlı eserindeki nazariyeleriyle Nicolo Machievelli (1469-1512) olup, bunu Montesquieu (1669-1755), Giambattista Vico (1668-1744), J.J. Rousseau (1712-1778), Gabriel de Tard (1843-1904), Auguste Comte (1798-1857)<sup>127</sup>, Karl Marks (1818-1883)<sup>128</sup> ve Herakleitos (M.Ö. 535-475)<sup>129</sup>, Tukididis (M.Ö. 460-M.Ö. 395)<sup>130</sup>, Herodot (M.Ö. 484-M.Ö. 425), Platon (M.Ö. 427-M.Ö. 347), Aristoteles (M.Ö. 384-M.Ö. 322), Polybios (M.Ö. 210-M.Ö. 125)<sup>131</sup>, St. Agustinus (354-430), Freisingli Otto (1114-1158), Thomas Aquinas (1225-1274), Dante Alighieri (1265-1321), Marsilio Ficino (1433-1439), Jean Bodin (1530-1596), Nicolas Malby (1530-1584), Michel de Montaigne (1533-1592), Giordano Bruno (1548-1600), Francis Bacon (1561-1626), Thomas Hobbes (1588-1679), Descartes (1596-1650), Baruch Spinoza (1632-1677), John Locke (1632-1704), Voltaire (1694-1778), David Hume (1711-1776), Edward Gibbon (1737-1794), Marquis de Condercet (1743-1794), Johann Gottfried von Herder (1744-1803), Thomas Robert Malthus (1766-1834), Hegel (1770-1831), Charles Darwin (1809-1882), Arthur de Gobineau (1816-1882), Herbert Spencer (1820-1903), Ludwig Gumplowicz (1838-1909)<sup>132</sup>, William Graham Sumner (1840-1910), William James (1842-1910), Gabriel Tarde (1843-1904), Nietzsche (1844-1900), Vilfredo Pareto (1848-1923), Durkheim (1858-1917)<sup>133</sup>, George Herbert Mead (1863-1931), William Thomas (1863-1947), Max Weber (1864-1920), Charles Horton Cooley (1864-1929), Florian Znaniecki (1882-1958), Kurt Breysig (1866-1940), Oswald Spengler (1880-1936), Rene Maunier (1887-1951), Arnold Toynbee (1889-1975), Talcott Parsons (1902-1979), George Homans (1910-

---

<sup>127</sup> Bkz: Sâtî el-Husrî'den Süleyman Uludağ, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Dergâh Yay., 2001), 107-116.

<sup>128</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 118-127.

<sup>129</sup> Bkz: Stephen Frederic Dale, *Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian*, (London: International Journal of Middle East Studies, Vol. 38, No. 3, Cambridge University Press, Aug., 2006), 431-451.

<sup>130</sup> Bkz: Yves Lacoste, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 155-172. Ayrıca Bkz: Lenn Evan Goodman, *Ibn Khaldun and Thucydides* (London: Journal of the American Oriental Society, Vol. 92, No. 2, Cambridge University Press, Apr. - Jun., 1972), 250-270.

<sup>131</sup> Bkz: B.g.e., 160

<sup>132</sup> Gumplowicz'in *İbn Haldun Hakkında Bir Tetkik* başlıklı metninin tercümesi için Bkz: Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İbni Haldun*, (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940), 77.

<sup>133</sup> Bkz Sâtî el-Husrî'den Süleyman Uludağ. *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Dergâh Yay., 2001), 152.

1989) ve Peter Blau (1918-2002) gibi düşünürler takip etmektedir.<sup>134</sup> Bahsi geçen bu şahsiyetlerin düşüncelerine İbn Haldun'da da rastlanması ya da Marks ve İbn Haldun mukayesesinde olduğu üzere, sosyalizm ve marksizm gibi belli ideolojilerin onun belirli konulardaki düşüncelerini cımbızla çekerek kendilerine dayanak kılmaları, onları *Mukaddime* hazinesinin haramileri derekesine düşürmektedir. Mesela; sosyalistlerin ve marksistlerin İbn Haldun'un düşüncelerini Marks'ın düşüncelerine benzetmelerinin temel dayanağı, İbn Haldun'un "üretilen mal ve hizmetlerin değerinin, insan emeğinin değerine eşit olduğunu söylemesidir."<sup>135</sup> Bunun yanısıra kavimler arasındaki farklılıkların nedenini onların geçimlerini sağlamak için seçtikleri yollara bağlamasıdır. Bir diğer neden ise, İbn Haldun'un işbölümüne vermiş olduğu önemdir.<sup>136</sup> Bahsolunan isimlerle İbn Haldun'un mukayese edilmesine sebep olan konuların başında; toplumsal hayatın derinliklerinde gizli kanunlar, coğrafyanın ve iklimin toplumlar üzerindeki etkileri, kavimler arasındaki çeşitliliğin nedenleri, bedevîlik, hadarîlik, asabiyet, vergi sistemi, geçim yolları ve iktisat, saltanat, hanedanlığın sürekliliğini sağlayan nedenler, gelişme teorisi<sup>137</sup>, taklit teorisi, tavırlar nazariyesi, sözleşme teorisi, ahlâk ve din gibi konular gelmektedir.<sup>138</sup> Cemil Meriç'in bu hususta Batı dünyasının İbn Haldun'a bakışına dair sarfettiği sözler de kayda değerdir:

"Şarkiyat, sömürgeciliğin keşif kolu. Mukaddimeyi yazan, asırlarca kapitalizmin gelişmesini bekler Âraf'da. Batı irfanına İslâm dünyasını tanıtan ilk eser Doğu Kütüphanesi... Ve Doğu Kütüphanesi'nde Mağrib yok... İbn Haldun'suz bir İslâm düşüncesi. Baron de Slane, 1856'da Berberî Tarihi'ni çevirir (İmparatorluk Fransası için mühim olan Mağrib'in mâzisi), 1862-68'de Mukaddime'yi (içtimaî bir talepten çok ferdî bir tecessüs). Tercüme uzun zaman yankısız kalır. Batı, o büyük kaynaktan sık sık faydalanır ama iktibaslarını titizce saklar. Doğu'nun bütün hazineleri gibi, Mukaddime de, her iştihaya açık bir 'mirî malı'dır. Michelet, üstadı Vico'yu tanıtırken 'ondan evvel, tarih ilminin tek kelimesi bile söylenmemişti' der.

<sup>134</sup> Bkz: Moh Pribadi, *Ibn Khaldūn's Social Thought On Bedoun And Hadar* (Yogyagarta, Indenosia: Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies, Vol. 52, no. 2, 2014), 420-421 ve Bkz: Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun* (İstanbul: İz Yay., 2009), 21, 24.

<sup>135</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 125.

<sup>136</sup> Bkz: B.g.e., 125. Ayrıca Bkz: Ümit Hassan, *İbn Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi* (Ankara: Doğu Batı Yay., 2010), 147-158.

<sup>137</sup> Bkz: M. Umer Chapra, *Ibn Khaldun's theory of development: Does it help explain the low performance of the present-day Muslim world?* (Jeddah: The Journal of Socio-Economics 37, 2008), 836-863. [Bu makalenin Türkçe tercümesi için ayrıca Bkz: Ed. Prof. Dr. Recep Şentürk, *İbn Haldun Güncel Okumalar* (İstanbul, İz Yayıncılık, 2009), 369-416.]

<sup>138</sup> Bkz: Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun* (İstanbul: İz Yay., 2009), 34.

Marks, tarihî maddeciliğin mübeşşirini bir kere bile anmaz. Weber'e göre, içtimaî ilimlerin yaratıcısı Avrupa. Sosyoloji tarihçileri de, sosyolojinin kurucusunu dünyaya gelmemiş farzederler. İrfanıyla övünen bir kıtanın, havsalaya sığmaz hayâsızlığı veya cehaleti.”<sup>139</sup>

İbn Haldun'un düşüncelerinin çağları aşan özelliklere sâhip olmasını günümüzde dahi hâlâ müşâhede etmekteyiz.<sup>140</sup> Özellikle 80'lerden sonra Küresel Medeniyet ve İslâm Medeniyeti arasındaki çatışmalar, batılıları bu kez farklı âmillerle İbn Haldun'a yöneltmiştir. Bunların en ilginç de A.B.D. eski başkanlarından *Ronald Reagan*'ın (1911-2004), 2 Eylül 1981 tarihindeki uzun bir konuşmasında, İbn Haldun'un iktisada ve vergi sistemine dair görüşlerini iktibas ederek, ondan övgüyle bahsetmiş olmasıydı.<sup>141</sup> Reagan'ın İbn Haldun'dan haberdar olmasının sebebi danışmanlarından olan *Franz Rosenthal* (1914-2003) idi. Rosenthal, *Mukaddime*'yi 1958 yılında İngilizce'ye tercüme eden kişiydi<sup>142</sup>. Rosenthal, Reagan henüz başkan olmadan ona üç ciltlik tercümeyi takdim etmişti.<sup>143</sup> Amerika, İbn Haldun'un vergi sistemine dair görüşlerine uyarak onları uygulamaya çalışmıştı. Bu hâdise, Yves Lacoste'un belirttiği “İbn Haldun'un düşüncesi o kadar modern o kadar güçlüdür ki karşımızda XIV. yüzyıldan bir tarihçi bulunduğunu unuturuz,”<sup>144</sup> düşüncesini de destekler niteliktedir. Nitekim, Ejder Okumuş da bu hususta şunları belirtmektedir:

“İbn Haldun'un modern etkilerini, Amerika'nın gelişimini îzahta, modernist İslâmî yaklaşımları ve bugünkü İslâm toplumlarını okuma ve anlamada, hatta geleceğin bazı durumlarını okuma ve anlamada dahi görebilmek mümkündür.”<sup>145</sup>

<sup>139</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa* (İstanbul: İletişim Yay., 2002), 140-141.

<sup>140</sup> Bkz: George Katsiaficas, *A personal perspective on individual and group: Comparative cultural observations with a focus on Ibn Khaldun* (J. Biosci. 39/2, 327-332, Indian Academy of Sciences, April 2014), 327-332.

<sup>141</sup> Bkz, Mehmet Hişyar Korkusuz, *Mukaddime'den Muahhire'ye* (İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yay., 2012), 208-209.

<sup>142</sup> Bkz: Heinrich Simon, *The Muqaddimah. An Introduction to History by Ibn Khaldun and Franz Rosenthal* (A.B.D.: Oriens, Brill, Vol. 15, Dec. 31, 1962), 435-436.

<sup>143</sup> Bkz: Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun* (İstanbul: İz Yay., 2009), 24-26.

<sup>144</sup> Yves Lacoste, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 155.

<sup>145</sup> Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun* (İstanbul: İz Yay., 2009), 26.

## 2. İBN HALDUN'UN ASABIYET TEORİSİ

İbn Haldun'un düşüncelerini-kavramlarını, çalışmamız boyunca, başta kendimizi ve muhatap kıldığımız sorunları, onun nazariyeleri doğrultusunda değerlendireceğiz ve bugüne kadar yapılmamış bir mukayeseyi yapacağız. İbn Haldun'un "Asabiyet Nazariyesi" ile Amerikalı filosof John Searle'ün (1932-) "Kitlesel Yönelmişlik" (Collective Intentionality) adlı teorisini karşılaştırarak, İslâm Medeniyeti'nin karşı karşıya kaldığı modern ve güncel sorunların ontolojisini analiz etmeye çalışacağız. Bu mukayese, Uludağ'ın daha evvel iktibas etmiş olduğumuz bahsettiği mukayeselerden olmayacaktır. Yâni biz John Searle'ün düşüncelerinin benzerinin İbn Haldun'da da olduğunu ispat etmeye çalışmayacağız ki böyle bir durum da söz konusu değildir. Bizim mukayesemiz, başta İslâm toplumlarını ve daha da ötede tüm insanlığı tehdit eden küresel medeniyetin yaşam tarzının yeni sosyal ontoloji teorileri aracılığıyla yapılmış analizlerinden yola çıkarak, "çağımızın yeni hükmünü", daha doğrusu "tahakkümünü" kendi durduğumuz yerden, İbn Haldun'un nazariyelerinden yola çıkarak tesbât etmeye çalışmaya yönelik olacaktır. İbn Haldun'un sistematigine ve çağlar üstü düşüncelerine uyarak<sup>146</sup>; 'çağımızın hükmü'nü sâdece vak'aları aktararak tasvir etmeye çalışmayacağız, bilakis *yeni çağımızın yeni hükümlerinin* neden ve nasıl meydana geldiklerini, sebepler arasındaki sosyal ontolojik bağları ve dönüşümün temelinde yer alan yeni toplumsal nazariyelerin mâhiyetini anlamaya çalışarak, karşı karşıya kaldığımız *küresel sorunların ne'liğini* felsefî nazarla ortaya koymaya çalışacağız.<sup>147</sup>

Bir toplum ve medeniyeti, başka toplum ya da medeniyetin teorileriyle çözümlenmek, anlamaya çalışmak muhakkakki başarısızlığa mahkûmdur. Bu durum, hem yabancılaşma sorununa sebep olacak hem de karşı karşıya kaldığımız sorunlara karşı sıhhatli bir çözüm bulma arayışına ket vuracaktır.<sup>148</sup> Bu sebeple, 'soru' ve 'sorun'umuzu daha âşikar kılmak için evvela İbn Haldun'un "Asabiyet Nazariyesi"ni

<sup>146</sup> Bkz: Syed Farid Alatas, *Ibn Khaldun and Contemporary Sociology* (London: SAGE International Sociological Association, International Sociology Vol 21(6), November 2006), 782.

<sup>147</sup> Bkz: Ahmet Arslan, *İbni Haldun* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2014), 60-61.

<sup>148</sup> Bkz Recep Şentürk, *Takdim Yazısı*, İbn Haldun: Güncel Okumalar, ed. Prof. Dr. Recep Şentürk (İstanbul, İz Yayıncılık, 2009), 7-9.

tafsilatlı bir şekilde izâh etmeye, sonra da John Searle'ün “Kitlesele Yönelmişlik” teorisini açıklarak küreselleşmeyle beraber Batı merkezli teorilerin kendi insan, toplum ve medeniyet idrâkimize yansımalarını tesbîte çalışarak, mezkûr ‘sorun’ çerçevesinde bir netice elde etmeye çalışacağız.

İbn Haldun'un *Asabiyet Teorisi*'ni lâıyıkıyla anlayabilmek için evvela *İlm-i Umran*'ın yer aldığı *Mukaddime*'nin; *bedevîlik*, *hadarîlik*, *riyaset*, *mülk*, *hilafet* gibi temel kavramlarını; bu çerçevede *nesep* ve *sebeb asabiyetini*; sebep asabiyetinin çeşitlerini ve asabiyetin gâyesiyle beraber diğer unsurlarını irdeleyerek îzaha çalışmak zarurîdir.



## 2.1. Umran'dan Asabiyet'e, Asabiyet'ten Umran'a

İbn Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde, ictimai meselelerin en temel sorunlarını irdeleyerek yeni kavramlar ve nazariyeler ortaya koymuştur. Modern anlamda ortaya çıkmış birçok sorunun mübeşşiri yânî habercisi olarak addedilen *İbn Haldun*, tarihe ve topluma karşı yepyeni bir bakış açısı kazandırmıştır.<sup>149</sup> Tarihi oluşturan kaidelerle cemiyeti oluşturan kanunları buluşturmuş, tarihten toplumsallığa doğru yeni bir düşünce akımı başlatmıştır. Tarihe ve topluma bakış açısını salt nakilcilikten uzaklaştırarak, yeni bir tarih ve toplum metodolojisi oluşturup, tarihsel olgularla sosyal olguları bir bütün hâlinde ele alarak özgün bir ilim kurmuştur. Bu ilme 'Umran' adını vermiştir.<sup>150</sup>

“İbn Haldun'a göre bir maddî - fizikî tabiat ve buna hâkim olan tabii kanunlar bulunduğu gibi bir de ictimai tabiat ve bu tabiattaki nizamı izâh eden ictimai kanunlar vardır. Cemiyet hayatına istikrar kazandıran ve ictimai: hâdiseleri nizamlayan bu kanunlardır. Tabiatta varolan kanunlar ictimai: hayatta da mevcudiyetlerini devam ettirmektedirler. Bundan dolayı maddî âlemde ve canlılar dünyasında mevcut olan illiyet, icabiyet ve muayyeniyet (determinizm), varlığını ictimai hayatın bütününde hissettirmektedir. İctimai determinizm fizikî ve biyolojik determinizmin biraz değişik şekilden başka bir şey değildir. İlm-i umran işte bu kanunun eseridir. Eğer tarihî ve ictimai hâdiseler değişmeyen birtakım kanun ve kaidelerin dahilinde ve tesiri altında meydana gelmemiş olsaydı ilm-i ictima-i insanî adı da verilen umran ilmini kurmak, bu ilme esas teşkil eden mebdeleri ortaya koymak mümkün olmazdı. İbn Haldun bu zarurete inanarak ve bunu hareket noktası kabul ederek ilm-i umranı kurmaya girişmiştir.”<sup>151</sup>

Bu ilmi kurmasının sırrı insanın çift katmanlı yapısında gizlidir. Hem biyolojik hem de kültürel bir varlık olan insan, biyolojik tarafıyla yaşam sürerken kültürel tarafıyla da hayat sürer.<sup>152</sup> İnsanoğlu bu çift katmanlı yapısından ötürü, hem beşerî hem de ictimai umranı kurmaya çalışır.<sup>153</sup> Hayvanlar güçlü yapılarıyla yalnız yaşayan insanı alt edebilir, bu yüzden insanlar kendilerini yırtıcı bir hayvana karşı

<sup>149</sup> Bkz: Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun* (İstanbul: İz Yay., 2009), 32-33.

<sup>150</sup> Bkz: Sâtî el-Husrî'den Süleyman Uludağ, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Dergâh Yay., 2001), 112.

<sup>151</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 85.

<sup>152</sup> Bkz: Ş. Teoman Duralı, *Sorun Nedir?* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 12.

<sup>153</sup> Bkz: Ayhan Bıçak, *Tarih Metafiziği ya da Kendilik Bilinci* (İstanbul: Dergâh Yay., 2014), 120-127.



tek başlarına savunmaktan aciz oldukları için, birlikte yaşamayı tercih ederler. Bu durum birarada yaşamak istemelerinin nedenlerinden sâdece biridir. Nitekim İbn Haldun, kültürel ve sosyal antropolojinin adeta temelini atan şu cümleleri sarfeder:

“Her insan kendini savunmak için de hemcinsinin yardımına muhtaç olur. Çünkü Allah Taâlâ tüm hayvanların tabiat ve mizaçlarını terkip edip kudret ve kuvvetleri bunlar arasında taksim ettiği vakit, yabanî hayvanların pek çoğunun, kudretten aldığı haz ve nasibi insanınkinden daha mükemmel kılmıştır. Mesela atın sâhip olduğu kudret, insanın kudretinden çok daha fazladır. Eşek ve öküzdeki kuvvet de böyledir. Aslanın ve filin kudreti ise onunkinden kat kat büyüktür. Hayvanlarda düşmanlık (ve saldırmak) tabîi olduğu için Allah, hayvanlardan her birine bir organ vermiştir. Bu organ, başkalarının saldırısından ulaşan zararlara karşı, savunmaya mahsustur. Allah bütün bunlara karşılık ve bedel olmak üzere insana fikir ve el verdi. El, düşüncenin hizmeti ve desteği ile sanatlar için hazırlanmış ve yaratılmış bir organdır. Sanat sâyesinde insan için aletler hâsıl olur. Bu aletler, öteki hayvanların kendilerini savunmaları için sâhip oldukları organların yerine geçer. Mesela (insanın yaptığı) süngüler, süsmeye yarayan boynuzun yerine geçer. Kılıçlar, yaralayıcı pençelerin yerini tutar, kalkanlar ve zırhlar hayvanlardaki kalın ve sert derilere karşılıktır. Buna verilecek daha başka örnekler de vardır.”<sup>154</sup>

Bu ve daha başka sebeplerden ötürü, insanlar diğer insanlarla yardımlaşmak zorundadır. Bu dayanışma ve yardımlaşma hâsıl olmazsa ne yaşamını ne de hayatını idâme ettirebilir ve umran kurmaya gücü yetmez.<sup>155</sup>

<sup>154</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 214.

<sup>155</sup> İlginçtir ki 90lı yılların başlarında keşfedilmeye başlanmış M.Ö. 12 binlere kadar uzanan tarihiyle *Şanlıurfa Göbeklitepe*'de yer alan tapınaklar ve çevresinde bulunan tüm veriler İbn Haldun'un bu düşüncelerini delillendirmeye kâfidir.

### 2.1.1. Umran

Umran; *mâmur yer yânî gelişip güzelleşmiş, bayındır duruma gelmiş, işlenmiş, yerleşik, ahâlisi olan bakımlı yer, bir yerde oturmak, toprağı işlemek*<sup>156</sup> ve *âbâd olmak yânî imar etmek* anlamlarına geliyor. Dolayısıyla umran kelimesinin zıddıysa; *virane, harabe, kimsenin yaşamadığı boş arazidir*.<sup>157</sup>

*Laroussi Amri*'ye göre Umran kelimesi, Mağrib Bölgesi'nde insanların birbirlerine "Evin şen ve bereketli olsun!" anlamında söyledikleri 'A'mira! sözüyle ilişkilidir. Misafirperverlik, kibarlık anlamlarını da taşımaktadır. Aynı zamanda, *doldurmak, kuşatmak, tamamlamak, enerji yüklemek* anlamlarını taşıyan 'Ta'mîr' kelimesiyle de ilişkilidir. Günümüzde, 'Amara kelimesiniyse *şarz edilmesi, doldurulması mümkün olan bataryalar* için kullanmaktadırlar. Yânî, binalarla doldurulması mümkün olan, şehirleştirilmeye müsait olan araziye enerji yüklenmesi, yaşam ve hayatla bütünleştirilmesi, bir nevi 'Ta'mîr' edilmesi de *Umranı* oluşturmaktadır.<sup>158</sup>

İbn Haldun'a göre insanoğlu tabiatı gereği imar edendir, medenîdir ve birarada belirli bir dayanışma içerisinde yaşama isteği duyandır. İnsanların, yaşamlarını daha rahat idâme ettirebilmeleri için toplu hâlde ve dayanışma içerisinde yaşamak istemeleri, onların ister istemez gerek somut gerekse soyut değerleri imar etmelerine neden olacaktır.<sup>159</sup> Dolayısıyla, İbn Haldun yalnızca tarımla, ekip biçmeyle uğraşan cemiyetleri değil; bir ülkede yaşayan herkesi ve onların iktisadî, ictimai ve manevi hâllerini de göz önünde bulundurarak bu ilmini kurar.<sup>160</sup> İnsanları hayvanlardan ve diğer canlılardan ayıran temel farklardan biri olan canlı olmasının yanısıra metafizik bir varlık olması<sup>161</sup> onu 'umran'a zorlar.

<sup>156</sup> Yves Lacoste, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 109.

<sup>157</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 112.

<sup>158</sup> Bkz: Laroussi Amri, *The concept of 'umran: the heuristic knot in Ibn Khaldun* (Taylor & Francis, The Journal of North African Studies Vol. 13, No. 3, 351–361, September 2008.), 353-354.

<sup>159</sup> Bkz: Ronald A. Messier, *The worlds of Ibn Khaldun: introduction*, (The Journal of North African Studies, 13:3, 2008) 276.

<sup>160</sup> Bkz Yves Lacoste, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 109.

<sup>161</sup> Bkz: İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Aramak* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2014), 1-14.

“Şüphesiz yok ki, insanî ictimâ (insanların toplum hâlinde yaşamaları) zaruridir. Filozoflar bu hususu ‘insan, tabiatı icabı medenîdir’ sözleriyle ifade etmişlerdir. Yâni insan için cemiyet düzeni içinde yaşamak şarttır. Hükemânın ıstılahın da bu ictimaa medeniyet (medine) adı verilir ki, umranın mânâsı da bundan ibârettir.”<sup>162</sup>

İşte İbn Haldun ‘ilm-i umran’ı, ictimai ve beşerî umran çerçevesinde, yaşamını idâme ettirmek zorunda olan yâni hem yaşamı hem de hayatı olan bir varlık olması temelinden yola çıkarak inşa etmeye çalışır.<sup>163</sup> İnsanın varoluşsal temelinde gizli olan bu tabii kanun, onun evvela toplumsallaşmasını sonra da tarihi inşa etme sürecini başlatır. Cemiyetin dehlizlerinde gizli bu tabii yasalar onu tarihten toplumsal alanın ilmî tarafına sürükler. Onun kurduğu bu yeni ilimde;

“vahşi yaşam, törelerin gevşemesi; halkların birbirlerine karşı sağladıkları üstünlük; insanların emeklerini ve çabalarını yönelttikleri uğraşlar; din, kent, ev, iktidar, nüfusun azalması ve çoğalması, bilimler, sanatlar; sonuç olarak şeylerin doğasının toplumun görünümünde meydana getirebileceği tüm değişiklikler”<sup>164</sup>

gibi, insanla ilgili bütün mevzular söz konusu edilir. İbn Haldun, gerek üstlendiği çeşitli vazifelerden ötürü bulunduğu ülkelerde gerekse de tarihin onu sürüklediği seyahâtlerde birçok eski umran harabelerini görmüş, İslâm Medeniyeti’nde kurulan umranların yanısıra; *Endülüs, Kuzey Afrika, Mısır, Suriye ve Filistin* gibi bölgelerde eski umranların hâlini de gözlemleyerek yeni ilmini kurarken bu tecrübelerinden faydalanmıştır.<sup>165</sup>

İbn Haldun’un *Mukaddime* adlı eserini Fransızca’ya tercüme eden *De Slane* ve İngilizce’ye tercüme eden *Franz Rosenthal*’in ‘umran’ kelimesine verdikleri karşılık bu anlamda ilgi çekicidir. Onlar ‘umran’ kelimesini kendi dillerine ‘medeniyet’ olarak çevirmiş, ilm-i umran’a da ‘kültür ilmi’ ya da ‘medeniyet ilmi’ demişlerdir.<sup>166</sup> Ancak İbn Haldun’un ‘umran’ dan anladığı mânâ, normal ‘medeniyet’ kelimesinden çıkaracağımız mânâdan çok daha kapsamlıdır. Nitekim, *Uludağ* bu hususta şunları söylemektedir:

<sup>162</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 213.

<sup>163</sup> Bkz: Ejder Okumuş, *Osmanlı’nın Gözüyle İbn Haldun* (İstanbul: İz Yay., 2009), 34-35.

<sup>164</sup> Yves Lacoste, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 109.

<sup>165</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 113.

<sup>166</sup> Bkz: B.g.e., 113.

“Medeniyet, medenî ve temeddün kelimeleri ‘medine’ (şehir, polis, site, town) den gelmektedir. Medenî (political) insan demek, şehirli demektir. Ancak İbn Haldun’un umrana verdiği mânâ, filosofların medeniyet tâbirinden anladıkları mânâdan çok daha şümulü, umumî ve ilmîdir. Filozoflar bu tâbirle siyâset ve idâre ile ilgili bir takım hayalî ve farazî mânâlar kastedtikleri halde, İbn Haldun’un umranı vakia ve hakikatlerden hareket etmekte ve onlarla yönelmektedir. Filozoflar ‘olması lazım geleni’ (ideal), İbn Haldun ‘olanı’ (reel) incelemiştir. Onun için filozoflar felsefe yaptıkları halde İbn Haldun ilim yapmıştır.”<sup>167</sup>

Bu farkın, yânî *umran* kelimesinin *medeniyet* kelimesinden daha kapsamlı bir mânâyâ sâhip olmasının esas nedeni, İbn Haldun’un ‘umran’ı izâhında gizlidir. Çünkü ona göre ‘Umran’ sâdece şehirlerde ya da *hadarî*lerde gözlemlenen bir hâdise değildir, hâlbuki ‘Medeniyet’ dediğimizde bu daha çok sâdece yerleşik düzenlere hâiz kasaba ve kentlerde görülebilen bir olguymuş gibi anlaşılmaktadır. Bu sebepten ötürü, ‘Umran’ kelimesiyle ‘Medeniyet’ kelimesi aynı değildir. ‘Umran’ hem bedevîlerde hem de hadarîlerde mevcuttur. İşte bu yüzden İbn Haldun, umran ilminin temelini de bu iki farklı umran üzerine kurar. *Umran’ul-Hadarî* ve *Umran’ul-Bedevî* adlı iki çeşit umran vardır. *Hadarî umran*ın kökeni *bedevî umrana* dayanır, bu anlamda umran; bedevîlerden hadarîlere doğru bir ilerleme kaydeder. “Umran bedevîlerden hadarîlere, mağara ve orman hayatından köşk ve saray hayatına doğru bir gelişme ve ilerleme çizgisi üzerinde seyretmiştir. Bunun için bedevilere gayrı medenî denemez.”<sup>168</sup> Onlara gayrı medenî denemeyeceği gibi, gerçek umran sâhiplerinden bahsedileceği zamansa daha çok hadarîlerin umranının anlaşılması gerekir, çünkü hadarîler şehirler kurarak mülk ve devlete yânî umranın gerektirdiği ilerlemeye ulaşacaklarken, bedevîler sâdece umranın daha basit ictimâî bir şekline sâhip olarak yaşayacaklardır. Bu bağlamda, İbn Haldun’un umranının esas konusu, şehirler kurmaktan öte insanlar arasındaki ilişkileri ve toplumsal vak’alar içinde tekerrür eden vakıaları incelemektir. “İbn Haldun, ilm-i umranda toplumun temelini ve gelişimini ve sosyal hayatın pirimitif formlarını incelemektedir.”<sup>169</sup>

İşte, İbn Haldun’un, hadarî umran ve bedevî umran ayrımında çalışmamız için çok önemli olan bir kavrama ulaşıyoruz: *Asabiyet*. Çünkü:

---

<sup>167</sup> B.g.e., 113.

<sup>168</sup> B.g.e.,113.

<sup>169</sup> Ejder Okumuş, *Osmanlı’nın Gözüyle İbn Haldun* (İstanbul: İz Yay., 2009), 37.

“Aslında hadarîlikteki mülk ve devlet bile, bedevîlikteki asabiyetin neticesi ve riyasetin değişik bir şeklidir. Bedevî umrandan hadarî umrana geçilirken, aynı zamanda riyasetten mülke, sade bir hayattan külfetli bir hayata da geçilmiş olur. Bu geçişi sağlayan kuvvet de asabiyettir. Dolayısıyla intikalin müddetini, şeklini ve kuvvetini asabiyet tayin edecektir.”<sup>170</sup>

Dolayısıyla kırsal yerlerdeki sade ve fakat zor yaşamdan, daha girift ve fakat rahat yaşama; kısacası göçebelikten yerleşik bir yaşama geçmenin, hâsılı iki türlü umranın da dinamosu *asabiyettir*. Eğer, “umran ilmi, bütün diğer ilimlerin ve sanatların çerçevesi ve temeli”<sup>171</sup> ise asabiyet de ‘umran’ın çerçevesi ve temeli olacaktır. Dolayısıyla, tüm *değişim ve dönüşümlerin* temelinde ‘asabiyet’in türlü hâli gizlidir.

İbn Haldun’a göre tarihteki ve toplumdaki hiçbir olay kendiliğinden cereyan etmemektedir, bu hâdiselerin hepsi belirli yasalar çerçevesinde vukû bulmaktadır. Bu sebeple, âlemdeki medenî faaliyetlere ve toplumsal hayata *umranu’l âlem* ve bu umranın araştırılmasını, tetkik edilmesini konu edinen ilme de *ilmu’l umran* denir.<sup>172</sup>

“Mâlum olsun ki, tarihin hakîkati, âlemdeki umrandan ibâret olan insan cemiyetinden (insanî ictimâ) haber vermektir. Bu da âlemin umranı ve bu umranın tabiatına âriz olan vahşilik, ehlileşme, asabiyetler, insanların yekdiğerine gâlip olma yolları gibi haller ve bundan meydana gelen mülk, hanedanlıklar, bunların mertebeleri, kazanma, geçinme, ilimler ve sanatlar gibi insanların iş ve çalışmaları ile edinmiş oldukları meslekler ve bu gibi şeylerden olmak üzere tabiatı icâbı umrandan doğan diğer ahvaldir.”<sup>173</sup>

İbn Haldun’a göre nasilki insan dışındaki canlıları oluşturan yasalar, cansız varlıklar arasındaki etkileşimin kaideleri varsa, ‘umran’ın da bir tabiatı vardır ve tabiatın da kaideleri, yasaları vardır.<sup>174</sup> Bu durum, onun sistematîğini ‘seküler’ ya da ‘positivist’ olarak addedilmesine yol açabilir, ancak İbn Haldun modern bilimsel anlayıştan ayrıldığı yönler vardır.<sup>175</sup> İbn Haldun, metafiziksel alanı positivistler gibi bertaraf edip, sâdece gerçeklik alanına yânî tecrübeye, ispata dayalı alana kendini

<sup>170</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 114-115.

<sup>171</sup> B.g.e.: 114.

<sup>172</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 113.

<sup>173</sup> B.g.e.: 199.

<sup>174</sup> Bkz: B.g.e., 199.

<sup>175</sup> Bkz: Mustafa Tekin, *İbn Haldun 21. Yüzyıla Ne Öneriyor?*, (Dinî ve Felsefî Metinler, Bildiri Kitabı Cilt I, ed. Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya), (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür Müdürlüğü, 2012), 332.

hapsetmez. Bilakis, reel olanı metafiziksel bir arka plan ile bilimsel olarak tahlil etmeye çalışır, nitekim İslâm bilim geleneğindeki nazarı bakış açıları böyledir. Mustafa Tekin'in *Câbirî*'den aktardığı gibi:

“Mukaddime’de sâdece şeytan değil, mü’min, kâhin, sihirbaz, filosof, tarihçi, iktisatçı, sosyolog, hatta Karl Marks’ın bizzat kendisinin bile benimsediği ve reddettiği bir takım şeyler ve İbn Haldun’un fikirleri hakkında ortaya atmış oldukları herhangi bir yorumu destekleyen bulgulara rastlayabilirler.”<sup>176</sup>

Bu anlamda *Câbirî*, İbn Haldun’un Mukaddime’sini İslâm bilim geleneğinde kendisine kadar yazılmış tarihsel eserlerden ayrı tutar. Ona göre, İbn Haldun Mukaddime adlı eseriyle; tarihi, sanat ve edebiyat düzeyinden bilim düzeyine çıkartacak yepyeni bir bilim inşâ etmek için yazmıştır.<sup>177</sup> Tarihe yeni bir epistemolojik bakış açısı kazandıran İbn Haldun<sup>178</sup>, tarihi hikâye anlatmaktan veya bir kronolojiye hapsedip, sâdece çöküşlerin veya yükselişlerin ya da savaşların veya barışların zâhirî yönüyle ilgilenen bir alan olmaktan çıkarıp, vak’aların derinlerinde gizli sebeplerin bilimsel düzleme taşınarak analiz edilmelerini sağlamıştı.<sup>179</sup> İhsan Fazlıoğlu, bu hususu şu cümlelerle izâh eder:

“Osmanlı Dönemi söz konusu olduğunda tarih bir yönüyle dinî, bir yönüyle amelî felsefenin bir şubesi olarak görülebilir. Geçmişten ibret almak şeklinde düşünüldüğünde ahlâk, toplum ve siyâsetin içinde değerlendirilebilecek tarih çalışmaları, bir varlık alanı biçiminde idrâk edildiğinde ise nazarı karakter kazanır. Sistematik olarak İbn Haldun’un eserinin başlattığı bu çizgi Mehmed Kafiyeci, öğrencisi Sehavî ile belirli bir olgunluğa ulaşır.”<sup>180</sup>

Tarihe ve cemiyete karşı bu yeni sistematik ve geniş bakış açısı çerçevesinde; *tarihî*, *siyâsî*, *iktisadî* vakıaların, hâsılı umranı belirleyen unsurların

<sup>176</sup> Muhammed Âbid El-Câbirî, “Niçin İbn Haldun?”, *Divan-İlmî Araştırmalar*, Çev. Harun Yılmaz, S. 21, İstanbul, 2006, s. 10. [Aktaran Mustafa Tekin, *İbn Haldun 21. Yüzyıla Ne Öneriyor?*, (Dinî ve Felsefî Metinler, Bildiri Kitabı Cilt I, ed. Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya), (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür Müdürlüğü, 2012), 332.]

<sup>177</sup> Bkz: Muhammed Âbid El-Câbirî, *Felsefe Mirasımız ve Biz* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2000), 308.

<sup>178</sup> Bkz: Moh Pribadi, *Ibn Khaldūn's Social Thought On Bedoun And Hadar* (Yogyagarta, Indenosia: Al-Jāmi‘ah: Journal of Islamic Studies, Vol. 52, no. 2, 2014), 427.

<sup>179</sup> Bkz: Muhammed Âbid El-Câbirî, *Felsefe Mirasımız ve Biz* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2000), 309.

<sup>180</sup> İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka, İslâm-Türk Felsefe-Bilim Geleneğinin Anlam Küresi* (İstanbul: Papersense Yay., 2015), 192.

temelinde gizli yasaların tesbîti için<sup>181</sup>, İbn Haldun'un ileri sürdüğü kavramların en önemlilerinden biri de *Asabiyet* kavramıdır. Ancak, asabiyet kavramını ve nazariyesini daha iyi anlayabilmemiz için de evvela *bedevîlik* ve *hadarîlik* kavramlarının mânâlarını îzaha kavuşturmamız gereklidir. Çünkü gelişmiş bir umran kurmaya muktedir olmuş *hadarî* yânî medenî halklarla, bunların yerine geçmek isteyen *bedevî* gruplar arasında hep bir mücadele vardır ve bu mücadeleye İbn Haldun *Asabiyet* demektedir.<sup>182</sup> O bu anlamda sâdece *göçebeler* ile *şehirlileri* karşılaştırmaz. Onlar arasındaki münasebetten doğan; ictimai, siyasal ve kültürel tüm olgular onun inceleme sahasındadır.

“Basmakalıp bilgilerle yetinemezdi. Tarihten sosyolojiye atlamak zorundaydı; sosyolojiye atlamak, daha doğrusu sosyolojiyi kurmak. Dün bugüne, bugün yarına ışık tutar. Tarihin iki görevi var: Maziye aydınlatmak yânî nesilden nesile aktarılan umranı incelemek ve bugünkü umranı, millî mirasla münasebetleri içinde aydınlatmak.”<sup>183</sup>

İşte bu bütünsellik çerçevesinde, İbn Haldun *bedevî umran* ve *hadarî umran* meselelerine giriş yapar.<sup>184</sup>

<sup>181</sup> Bkz: Muhammed Âbid El-Câbirî, *Felsefe Mirasımız ve Biz* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2000), 309.

<sup>182</sup> Bkz: Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İbni Haldun*, (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940), 61-62.

<sup>183</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa* (İstanbul: İletişim Yay., 2002), 148.

<sup>184</sup> Bkz: Yves Lacoste, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 109.

## 2.2. Bedevîlik ve Hadarîlik

İbn Haldun, *bedevîlik* ve *hadarîlik* kavramlarına kendi ilmî sisteminde geniş yer ayırmıştır.<sup>185</sup> Bu sebeple, sistematığındeki diğer mevzuûbâhis konuları daha iyi anlayabilmek için, bedevîliğin ve hadarîliğin ne anlama geldiğini irdelemek zorundayız.

*Bedevî* kelimesi *Arapcadır* ve *bedv* yânî *çöl* kelimesinden türemiştir. *Bedv* bunun yanısıra *görünür olmak, ortaya çıkmak*, bir nesnenin ilk hâli anlamındadır. *Bedv* kelimesinden türetilmiş *bedâvet* ise; *çölde ya da engin arazilerde yaşamak* anlamındadır. Bu kelimelerin nihayet faili olan *bedevî* ise bu *engin arazilerde çadır hayatı yaşayan ya da konargöçer* olandır.<sup>186</sup>

*Hadarî* kelimesiyse *bedevînin* (iptidaî) *zıddıdır*. *Konargöçer olmayan* ve artık *yerleşik hayata geçmiş, geniş arazilerde ya da sahrada göçebe yaşamayan; şehirde, kasabada ya da köyde mukîm olan* anlamındadır.<sup>187</sup> Buna göre artık yerleşik hayata geçip kendi *harsını* (cultura)<sup>188</sup> oluşturan, ekip biçen, hâsılı kültürel tarafını ikâme eden kişi ya da topluluk hadarîdir. İbn Haldun, bedevî ve hadarî ayrımını şu şekilde belirtmektedir:

“Bazı kavimler (ve toplumlar) ziraat ve bağçecilik yaparak çiftçilikle uğraşırlar. Diğer bazıları koyun, keçi, sığır, arı ve ipekböceği gibi hayvanlara ve canlılara bakma işini meslek edinmişlerdir. Maksat bunların yavrularını ve (yün, süt, et, bal gibi) ürünlerini elde etmektir. Çiftçilik ve hayvancılık işi ile uğraşan sözkonusu toplumları, zaruret bedevîliğe, sevk etmektedir. Zirâ bedv/sahra geniştir. Hadarîlerin ikâmet ettikleri yerlere sığmayan mezraalar, sabanlar (tarlalar), meralar vs. oraya sığmaktadır. Onun için bunların, özellikle bâdiyede oturup bedevî bir hayat yaşamaları kendileri için zarurî olmuştur. Bu durumda, bunların bir araya gelip ictimaî bir hayat yaşamaları; gıda, barınak ve elbise gibi ihtiyaçları, maişetleri ve umranları konusunda yardımlaşmaları sâdece hayatı koruyacak ve yaşamalarına yetecek miktarda idi, daha fazla değildi. Zirâ bunun ötesine güçleri yetmez.”<sup>189</sup>

<sup>185</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 103.

<sup>186</sup> Bkz: B.g.e., 103.

<sup>187</sup> Bkz: B.g.e., 103.

<sup>188</sup> Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferansları* (İstanbul: İletişim Yay., 1999), 305.

<sup>189</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 323-324.



“Öyleyse bedevî umran/hadarî umran karşıtlığı kır yaşamı ile kent yaşamı arasındaki uyuşmazlığı belirtir.”<sup>190</sup> İbn Haldun’a göre aslolan yaşam tarzı, bedevî yaşam tarzıdır. Çünkü, *hadarî yânî yerleşik hayat* sonradan ortaya çıkmıştır. Hadarî yaşamın kökü, ilelebet bedevî hayattır. Zirâ, yeryüzünde henüz hadarî yaşam şekli yokken, bedevî yaşam şekli vardı. Nitekim bu hususta şunları söylüyor:

“Bedevîliğin, hadarîliğin aslı olduğuna ve ondan önce geldiğine dair bize şahitlik eden hususlardan biri şudur: Biz, herhangi bir şehrin halkını ele alıp inceleyecek (ve araştırarak) olursak, bunların çoğunun evveliyetlerinin, o şehir civarında bulunan bedevî halka dayandığını, ellerinin genişlemesi üzerine şehre gelip yerleştiklerini, şehirde var olan refaha ve rahata yöneldiklerini görürüz. Bu, hadarîlik ahvalinin bedevîlik ahvalinden doğduğunun, ve hadarîliğin kökünün bedevîlikte olduğunun delilidir.”<sup>191</sup>

“Muhsin Mahdi’ye göre bu ayrım statik olarak değil, genel bir evrim çerçevesinde değerlendirilmelidir.”<sup>192</sup> Çünkü Mahdi’ye göre bedevîlerin yaşamı *ilkeldir* ve bedevînin başlıca anlamı *ilkeldir*. *Göçebe*, ya da *kırda yaşayan* anlamıysa *ilkel* kavramından türemiştir. Dolayısıyla, ilkelerin yaşamı bir evrime uğrayarak, evvela onları göçebe kılar sonra onları geniş arazilerde mukim kılar ve en nihayetinde de Mahdi’nin “uygarlık” dediği *hadarî umrana* dönüşür.<sup>193</sup>

Bununla birlikte, hadarî yânî yerleşik yaşamın başlamasıyla beraber bedevî yaşam tarzı da yok olmamış ve yeryüzünün çeşitli yerlerinde devam etmiştir ki hâlâ bile keşfedilmemiş iptidaî yaşayan topluluklar mevcuttur. Bu anlamda, İbn Haldun’un bedevî kelimesine yüklediği iki mânâ vardır. Birincisi, *çöllerde, sahralarda göçebe yaşayan Araplar*, ikincisiyse daha genel anlamda yeryüzünün neresinde yaşarsa yaşasın hangi kavme veya ırka mensup olursa olsun, *ilkel yânî iptidaî yaşam süren* mânâsıdır.<sup>194</sup> Hadarî yaşam tarzının ortaya çıkmasıyla, iptidaî yânî bedevî yaşam tarzının yok olmaması İbn Haldun düşüncesinde kilit rol

<sup>190</sup> Yves Lacoste, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 110.

<sup>191</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 326.

<sup>192</sup> Yves Lacoste, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 110.

<sup>193</sup> Bkz: B.g.e., 110.

<sup>194</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007) 104-105.

oynamaktadır, zirâ bu iki grup arasındaki ilişkilerin yapısı, mücadeleleri, çekişmeleri<sup>195</sup> vs. umran düşüncesinin temel yapı taşlarıdır.

Hadarî ve bedevî arasındaki bir başka fark da, kültür ve medeniyet farkıdır. İkisinin de kültürel bir tarafı vardır. Bedevîlerin göçebe ve konargöçer kültürleriyle, hadarîlerin yerleşik yaşam kültürü arasında farklılıkların mevcut olması gâyet doğaldır. Bu bedevîlerin tamamen vahşî, hadarîlerin de tamamen medenî olması anlamına kesinlikle gelmemektedir. Nitekim bütün şehirliler medenî bir kültüre sâhip olmadıkları gibi, bütün bedevîlerin de iptidaî olması beklenemez.<sup>196</sup> Dolayısıyla İbn Haldun'un bu ayrımları, bedevîleri kesinlikle küçümsediği ya da aşağıladığı şeklinde anlaşılmamalıdır ki birçok meselede bedevîleri hadarîlerden daha üstün tutmaktadır.<sup>197</sup>

Hadarîlikle bedevîlik arasındaki farkları yaratan esas husus, iktisadî unsurlarda yânî geçim yollarında gizlidir. Hadarî yaşam tarzının alışkanlıklarını edinen bedevî bir topluluk yavaş yavaş bedâvetten uzaklaşıp, hadarîler gibi lükse, konfora, üretime ve tüketime alışabilir.<sup>198</sup> İbn Haldun bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Sonra belli bir geçim yolunu tutan söz konusu toplumların hâlleri genişleyip, ihtiyacın üstünde bir zenginlik ve refah kendilerine elverdiği zaman, bu durum onları bir yere oturup rahat etmeye sevketti. Artık zarurî olandan fazlası için yardımlaştılar, gıdaları ve yiyecekleri çoğalttılar, bu husustaki dikkat ve itinaları arttı. Hadarî olmaları sebebiyle daha geniş evler yaptılar, şehir ve kasabalar inşâ ettiler. Sonra refah ve rahat hâli daha da artar. Bunun peşinden, incelikte son haddine ulaşan aşırı refahın âdetleri ortaya çıkar. Gıdaların terbiye edilmesi, yemek yapılan kapların güzelleşmesi, pişirilen yemeklerin nefaseti, ipek ve atlas gibi pahalı kumaşlardan elbise edinilmesi, ev ve konakların yükseltilerek sağlam, süslü ve sanatkârane yapılması, sanat imkânlarının son haddine kadar kuvveden fiile çıkması gibi hususlara daha çok dikkat ve itina gösterilir. Bu duruma ulaşanlar köşkler ve konaklar yaparak, buralarda sular akıttılar. Binaları mümkün olduğu kadar yükseltiler, görkemli olmaları için aşırı derecede

<sup>195</sup> Bu iki grup arasındaki mücadelelerin ayrıntılı örnekleri için Bkz: Michael Brett, *The Way of the Nomad* (London: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol.58, No. 2, 1995), 251-269.

<sup>196</sup> Örneğin, *konargöçer* yaşayan insanların da *Anadolu*'daki *Yörükler* gibi kendilerine has bir umranı olabilir.

<sup>197</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 106.

<sup>198</sup> Bkz: B.g.e.,: 106.

önem verdiler, elbise, yatak, kap, kaçak ve ihtiyaç maddeleri gibi maişetleri için edinmiş oldukları şeylerin güzelliği konusunda değişik ve yeni yollara başvurdular. (Bunların yeni çeşitlerini ve daha iyilerini icad ettiler). İşte bunlar artık hadarîdirler. Bunun mânâsı, yerleşik hayat süren şehirli ve kasabalı demektir.<sup>199</sup>

Hadarîlerin lüks ve konfor içinde yaşamaları, onlara somut bir değer yüklerken; bedevîlerin hadarîlere nazaran daha az gelire ve daha az somut güzelliklere sâhip olmaları, onlara manevî değerler hususunda hadarîlere kıyasla bir üstünlük sağlamaktadır. Bedevî topluluğun fertleri, hadarî cemiyetin fertlerine göre daha saf ve cesur, daha mert ve dayanıklıdır. Yaşadıkları alanların geniş ve pak ufku gibi; *sevgi, saygı, fazîlet, cesâret* gibi ahlâki unsurlara sıkı sıkıya bağlıdır. En önemli hasletlerinden biri de zulme karşı müşterek tavırlarıdır. Fukaraya yardım elini uzatır, zulme karşı mücadele ettikleri gibi mazlumun da yanında olurlar.<sup>200</sup>

Zarurî ve ana ihtiyaçların, lüks ihtiyaçlardan evvel geldiği gibi bedevîlik de hadarîlikden önce gelir. Hadarîliği ortaya çıkaran süreç bedevîlikle başlar. Bu sebeple *bedevîliğin kabalığı, hadarîliğin kibarlığından önce gelir*. Şehirlerin ve kasabaların temelinde *hadıra* ya da *hidâretin zıddı bâdiye* vardır. Süreç; *bedâvetten hadarete* doğru ilerlediği için, bedevîlerin gâyesi hadarîlerin yaşam ve hayat koşullarına ulaşmaktır. Bu yüzden bedevîler ne zamanki rahata ve bolluğa kavuşursa, kendilerini şehir hayatına teslim ederler. Bedevîlerin bu şartlar altında ulaşacağı vaziyet budur. Bununla beraber, onlar için şehir hayatında bir sıkılganlık ya da başka bir toplumsal ya da ahlâkî sorundan kaçma isteği yoksa, *hadarîler hiçbir zaman bedâveti ya da bedevîliği arzulamaz*.<sup>201</sup> Dolayısıyla iktisadî şartların elverişli olmaya başladığı bâdiye yaşamı yavaş yavaş hadarî bir yaşama dönüşebilir.

“Bedevîliğin, hadarîliğin aslı olduğuna ve ondan önce geldiğine dair bize şahitlik eden hususlardan biri şudur: Biz, herhangi bir şehrin halkını ele alıp inceleyecek (ve araştırarak) olursak, bunların çoğunun evveliyetlerinin, o şehir civarında bulunan bedevi halka dayandığını, ellerinin genişlemesi üzerine şehre gelip yerleştiklerini, şehirde var olan refaha ve rahata

---

<sup>199</sup> B.g.e.: 324.

<sup>200</sup> Bkz: B.g.e., 107.

<sup>201</sup> Bkz: B.g.e., 326.

yöneldiklerini görürüz. Bu, hadarîlik ahvalinin bedevîlik ahvalinden doğduğunun, ve hadarîliğin kökünün bedevîlikte olduğunun delilidir.”<sup>202</sup>

Bedevî bir topluluğun hadarî bir topluluğa dönüşmesi meselesinin derinlerinde yatan sebepler ve âmiller, İbn Haldun’un tetkik ettiği kilit mevzûlardandır. Bu mevzûnun derinlerinde yine asabiyet dinamosuyla karşılaşacağımız gibi birçok farklı ictimai unsurları İbn Haldun’un çeşitli nazariyeleriyle ileride analiz etme fırsatı bulacağız.

Bedevîliği sâdece göçebe bir yaşam biçimine sâhip bir topluluk, hadarîliği de sâdece yerleşik ya da şehrîli olarak anlamak İbn Haldun’un genel ictimai analizlerine göre çok tutarlı olmayabilir. Çünkü İbn Haldun, bazı istisnai hâllerde de küçük yerleşim alanlarında yerleşik yaşayan cemiyetleri ‘bedevî’ olarak tanımlamıştır. Onların da kendilerine has bir umranı olduğundan bu türden bedevî cemiyetin umran hâllerini; *umran’ul bedevî*, *binau’l bedevî*, *sinaatu’ul bedevî* ve *mülkü’l bedevî* gibi tâbirlerle izâh etmiştir.<sup>203</sup>

İbn Haldun’un yaşadığı dönemde, dünyadaki tüm iptidaî kabîlelerden haberdar olmaması, onun bedevîliği ve hadarîliği tahlile çalışması; gözlemlediği kavimler, kabîleler vs. çerçevesine kısıtlanmış ve bu kısıtlı coğrafi gözlem alanı, onun özellikle de asabiyet anlayışına etki etmiş olabilir. Günümüzde dahi hâlâ keşfedilmemiş iptidaî kabîlelerin varlığının bilinmesi, İbn Haldun’un hâliyle tüm kabîlelerden haberdar olması gerektiği düşüncesini imkânsız kılmaktadır. İbn Haldun’un, dünyanın değişik coğrafyalarındaki kabîle çeşitliliğini belirli seyahatlerle müşâhede etme fırsatı olsaydı, Mukaddime’deki nazariyeleri muhakkak daha engin bir çerçeveden ele alınabilirdi.<sup>204</sup> Bunun yanısıra İbn Haldun’un yaşadığı dönemden bu yana toplumlardaki değişim ve dönüşümler de İbn Haldun’un düşüncelerinin yeniden, modern sorunlar ışığında ele alınması gerektiği düşüncesini zarurî kılmaktadır. Bu sebeple bu sorunun tahlilini, iptidaî kabîlelerle ilgili yeni tesbîtlere ışığında ve yeni dünya düzeninin sosyal ontolojik yapısı çerçevesinde çalışmamızın sonuç bölümünde yapmaya gayret göstereceğiz.

---

<sup>202</sup> B.g.e.: 326.

<sup>203</sup> Bkz: B.g.e., 105.

<sup>204</sup> Bkz: B.g.e., 98.

İbn Haldun'un asabiyet nazariyesini daha iyi anlayabilmek için, bedevîlik ve hadarîlik kavramlarını müteakip izâh etmemiz gereken başka kavramlar da vardır. Bunlar; *riyaset*, *mülk* ve *hilafet* kavramlarıdır.



### 2.3. Riyasetten Mülke

Riyaset ve mülk kavramlarının İbn Haldun'da yeniden mânâ kazanmasının asıl sebebi, bedevî toplulukların ve hadarî cemiyetlerin iktisadî ve coğrafi şartlarının, onların idarî sistemlerinde doğal olarak farklılıklar meydana getirmesidir. Uludağ, bu hususu şöyle izâh etmektedir:

“İbn Haldun, bedevî cemiyetlerin, iptidaî aşiret ve kabîlelerin sevk ve idâresine riyaset (başkanlık), hadarîlerinkine mülk (hükümdarlık, saltanat) adını vermektedir. Hadarî bir cemiyetin başında melik (hükümdar, sultan, padişah) vardır ve hükümdarın bir mülkü (devleti) ve devlet teşkilatı bulunmaktadır. Bedevî cemiyetlerin başında ise bir reis (başkan) vardır ama reisin bir devleti ve devlet teşkilatı bulunmamaktadır. Fakat gerektiğinde başında reisin bulunduğu kabîlenin genci, yaşlısı, erkeği, kadını onun etrafında birleşerek fedakâr ve cesur birer asker olur. Tehlike ve ihtiyaç, bütün kabîleyi yekvücut bir askerî birlik hâline getirebilir.”<sup>205</sup>

Uludağ'ın bu izahından mühlhem, İbn Haldun bedevî toplulukların idâresine *riyaset* (başkanlık), hadarî cemiyetlerin idâre sistemineyse *mülk* adını vermektedir. Yine aynı şekilde bedevî cemiyetlerin liderlerine *reis* ya da *başkan*; hadarî cemiyetlerin liderlerineyse *melik*, *hükümdar*, *sultan* veya *padişah* denir. Hadarî cemiyetlerin hükümdarlarının bir devleti ve devlet teşkilatı olmasına rağmen; bedevî cemiyetlerin reislerinin bir *mülkü* yânî *devleti* yoktur. Bunun yerine, asabiyeti hadarîlerin asabiyetinden daha güçlü olan bir halkı vardır. Kabîleyi yöneten reis, halkına rehberlik ederek; onların geleneklerini, örflerini, âdetlerini korumaları için fazîleti, kudreti ve asaletiyle güç verir. Kabîle onu meziyetlerinden ötürü sever, sayar, tavsiyelerine uyar ve ona gönüllü olarak töre icabı itaat eder. Bu, kabîle reisinin baskıcı biri olduğu anlamına gelmez. Kabîleyi yöneten reis aynı zamanda fazîlet ve erdem sahibi olduğu için, onlara bilgece ve haklarını gözeterek rehberlik eder. Dolayısıyla, reisin erdemli duruşu devam ettiği sürece kabîlesinde kendisine yer bulur. Ona muhalefet etmenin cezaî bir müeyyidesi yoktur. Hâlbuki hadarîlerde durum böyle değildir. Hadarîleri yöneten kralın ya da hükümdarın emri kesindir ve bu emirlere uyulması elzemdir. Nitekim bu hususta İbn Haldun; “riyaset, beylikten (şeflik) ibârettir ve reis rehberdir. Verdiği kararları, kendisine tâbi olanlara zorla

<sup>205</sup> B.g.e.: 106.

tatbik edemez, onlara baskı yapamaz. Mülk ise tagallüb ve zorla hüküm (ve hükümet) etmektir, zora ve baskıya dayanan bir idâre şeklidir),”<sup>206</sup> demektedir. Dolayısıyla, riyaset düzeni ve reislik, bedevîlerin cemiyet şartlarının; mülk ve hükümdarlıksa, hadarîlerin cemiyet şartlarının ortaya çıkardığı mevzûlardır.<sup>207</sup>

Bedevî cemiyetlerle, hadarî cemiyetler arasındaki bir başka farklılık da asâlet farkıdır. Asâlet; *soyluluk, necâbet, ruh ve mânâ bakımından üstün ve kibar olma, saygı uyandıracak şekilde davranma, aslına sâdik kalma ve sâfiyetini koruma* gibi anlamlara gelmektedir.<sup>208</sup> İbn Haldun’a göre asâletin asıl kaynağında yatan kuvvet asabiyettir. Bedevîlerdeki asabiyet daha güçlü olduğundan, onlarda asâlet daha bârizdir. Hadarîlerin asabiyeti bedevîlerin asabiyet gücüne göre daha düşük olduğu için, asâletleri de onlara göre daha zayıftır. Dolayısıyla, bedevî cemiyetlerin hadarîleşmesiyle beraber asâletleri zayıflar. Bir şehirdeki en asil hadarî ise, o şehre ilk yerleşen ya da o şehri ilk kuran ailedir. Bu sebeple, asâlet kazanılmış bir şeydir. İbn Haldun’a göre asâlet sürekli değildir; doğar, büyür ve ölür.<sup>209</sup> Yine aynı şekilde hadarîlere göre bedevîlerde daha güçlü olan bir başka şeyse ‘aile’dir. Çünkü aile fertlerini birarada tutan, onların birbirleriyle yardımlaşmasını sağlayan *aslî dinamo* yine asabiyettir. Asabiyet de bedevîler arasında daha kudretli olduğu için gerçek mânâda güçlü aile de bedevîler arasında olacaktır. Daha büyük yerlerdeki kopuk yaşamda yânî asabiyetin zayıf olduğu şehir hayatında aile bağları zayıftır. Şehirlerdeki aileler, bâdiyetteki ailelerin reel ve manevî olarak minyatürüdür. Bedevîler kendileriyle değil, daha çok atalarının *cesâret, erdem ve fazîletleriyle* övünürken; hadarîler daha çok kendi şahıslarına has *meziyetlerle* övünür. Dolayısıyla iptidaî hayatın sâfiyetinden uzaklaştıkça, hadarî yaşamın karmaşasına dâhil olduğundan, aile bağları başta olmak üzere birçok ahlâki değer de zayıflamış olur.<sup>210</sup>

İşte tüm bunlardan yola çıkacak olursak, bâdiyetteki ahalinin hadarîleşmesi sürecinde nasıllı asabiyetin değişimine bağlı olarak diğer unsurlar dönüşecekse; aynı

<sup>206</sup> B.g.e.: 350.

<sup>207</sup> Bkz: B.g.e., 107.

<sup>208</sup> Bkz: İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lûgatı* (İstanbul: Kubbealtı Yay., 2013), “Asâlet” maddesi.

<sup>209</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 107.

<sup>210</sup> Bkz: B.g.e., 342.

şekilde riyaset düzeni de mülk sistemine dönüşecektir. Riyasetle idâre edilen kabîlenin esas amacı da budur, yânî asabiyetlerinin kudretini kullanarak ilelebet mülke ulaşmaktır. Ancak bu her riyaset sahibi kabîlenin kesinlikle bir mülke dönüşeceği anlamına gelmez. Örneğin, refaha ve bolluğa dalmış bedevî bir kabîlenin asabiyeti acze düşeceğinden, riyaset düzenlerinin mülk sistemine dönüşmesi mümkün olmayacaktır.<sup>211</sup> Aynı şekilde “bir kabîle için mezelletin ve başkalarına inkiyad etme hâlinin husule gelmesi”<sup>212</sup> de mülke engel olan hususlardandır. Gâyeleri mülke ulaşmak olabilir, ancak bu sürecin de kendine has yasaları vardır. Nitekim İbn Haldun bu hususta şunları söylemektedir:

“Mülk, asabiyetin gâyesidir. Asabiyet, gâyesine ulaştığı vakit, içinde bulunulan zamanın verdiği imkân ve şartların müsaadesine göre ya tam istiklâl veya müzaheret (ve destek verme) yolu ile kabîle için mülk hasıl olur. Eğer asabiyeti ve bunun sahibi olan kabîleyi, bir takım manialar gâyeye varmaktan alıkoyarsa, durumu hakkında Allah hükmünü verene kadar yerinde durur.”<sup>213</sup>

Hâsılı, riyaset ancak ve ancak bâdiyede yaşayan cemiyetin gerekli tabîî yasalara yine kendi tabîî hâli içerisinde uyduğu takdirde mülke erişecektir. Bu çok çetrefilli ve uzun olan ahlâkî ve siyâsî bir süreçtir.

---

<sup>211</sup> Bkz: B.g.e., 351.

<sup>212</sup> B.g.e.: 352.

<sup>213</sup> B.g.e.: 351.



## 2.4. Mülk ve Hilafet Çatışması

*Mülk*, “bir hükümdar veya devletin hüküm ve idâresi altında bulunan toprakların tamamına”<sup>214</sup> verilen addır. Bu mülkün sahibine ya da bu topraklar üzerinde idarî düzlemde karar verme tasarrufuna sâhip kişiye de *mâlik* ya da *melik* denir. Mülk kavramını burada dînî mânâdaki; herşeyin hâkimi, sahibi anlamına gelen “Mülk Allah’ındır,” terkindeki ‘mülk’ün mânâsıyla karşılamıyoruz. İbn Haldun’un mülk kelimesinden anladığı şeyi yânî ‘devlet’ mânâsını göz önünde bulunduracağız.<sup>215</sup>

*Hilafet* kavramıysa, “birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, birinin ardından gelmek/gitmek, yerini doldurmak, vekâlet veya temsil etmek”<sup>216</sup> gibi anlamlara gelmekte ve *İslâm Medeniyeti* terminolojisinde aynı zamanda Hz. Peygâmbere’den sonraki devlet başkanlığı kurumu için kullanılmaktadır. Bu anlamda hâlife kavramı da Hz. Peygâmbere’ye vekalet eden devlet başkanı için kullanılır. Dolayısıyla, hilâfet, dînî korumak ve şer’i kaidelere göre devleti yönetmek ve aynı zamanda halifelik de Hz. Peygâmbere’ye vekâlet etmektir.<sup>217</sup>

Mülkü idâre eden kişi anlamında; sultan, padişah ya da mâlik (kral) hükmettiği topraklardaki bütün halkın sahibidir, onlar onun mülküdür. Hükümdar halka istediği şeyi emreder veya istediği şeyi yasaklar ya da serbest bırakır. Halk onun mülkü olduğu için, ‘mülk’ üzerinde istediği gibi tasarruf eder. Onun emirlerine, fermanına kimsenin itiraz etme hakkı yoktur. İslâm Medeniyeti’nde *hükümdar*, “Allah’ın Gölgesi”dir aynı zamanda *Halifetullah* yânî “Allah’ın Vekili” olduğundan hiçbir dünyevî makama karşı sorumlu değildir.<sup>218</sup> Halk bir sürü, hükümdar da bu sürünün bir çobanıdır.<sup>219</sup>

<sup>214</sup> Bkz: İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lûgati* (İstanbul: Kubbealtı Yay., 2013), “Mülk” maddesi.

<sup>215</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 108.

<sup>216</sup> Kasım Şulul, *İbn Haldun’a Göre İslâm Medeniyeti* (İstanbul: İnsan Yay., 2015), 61.

<sup>217</sup> Bkz: B.g.e., 61-62, 65.

<sup>218</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 108.

<sup>219</sup> Bu hususta İhsan Fazlıoğlu’nun “Biz Türkler Koyunluğumuzu Geri İstiyoruz” başlıklı yazısı kayda değerdir. İhsan Fazlıoğlu, *Akıllı Türk Makul Türk* (İstanbul, Papersense, 2015), 44-47.

Mülkü idâre eden hükümdar gerekli liyâkatlara sâhip değilse, böyle bir idâre şeklinin sunduğu geniş imkânlar o hükümdarın zâlimleşmesine ya da nefsî kararlar vermesine sebep olabilir. Nitekim, bu türden yönetim şekillerinde saltanat, ehliyetine veya liyakatine bakılmaksızın babadan oğula geçer. Hükümdar istediği hukukî, siyâsî ve idarî kararları gerekli gördüğü durumlarda dinî kaidelere bakmaksızın uygulayabilir. Çünkü mülk riyasetten gelen güçlü asabiyet temeli üzerine kurulmuştur ve asabiyet siyâsî düzlemde dinin hükümlerine uymayabilir. Çünkü, “asabiyetin, giderek ulaştığı nihaî gâye mülktür.”<sup>220</sup> İşte bu sebepten ötürü, meselenin temelinde *mülk* ile *hilafet* daha doğrusu mülk ile İslâm’ın öngördüğü ahlâki nizâmın çatıştığı görülür. Bu çatışmanın ana sebebi; mülke hükmeden hükümdarın zulmedip, adalet nizamını bozmasına ve ictimâî felaketlere sebep olma ihtimalleridir. Ancak mülke karşı bu yargının oluşma sebebi, mülkün kendisinden değil, ona tasarruf edecek kişinin menfi bir tezahür oluşturabilme olasılığına karşıdır. Dolayısıyla böyle bir olasılık olmasaydı, İslâm böyle bir idarî sisteme belki de karşı çıkmayacaktı. Nitekim, “İslâm dinî, devletin kendisini yermemiş ve yasaklamamıştır. İslâm dinî, devletten kaynaklanan baskı, zulüm ve dünya zevklerine dalmak gibi kötülükleri yermiştir.”<sup>221</sup> Bu hususta İbn Haldun’un düşüncelerini sıhhatli tetkik etmekte fayda vardır. Kendisi bu anlamda sâdece adalet nizamını lâıykıyla tesis etmeyi başarmış bir *mülkü* onaylamakta, ancak mülkü kötü idâre etmekte başarısız olmuş hükümdarlarıysa ağır bir şekilde eleştirmektedir. Dolayısıyla, mülke karşı oluşan olumsuz İslâmî yargı, ondan tezahür edebilecek kötülüklere karşıdır, kendinde içkin olana karşı değildir.<sup>222</sup> İbn Haldun bu hususta şunları söylemektedir:

“Mülkün mâhiyeti insan için toplum hayatı yaşamanın zorunlu oluşundandır. Mülkün gereği ise (beşer tabiatındaki) hayvaniyetin ve gazabın eserleri olan tagallüb ve kahrıdır. Bunun için mülk sahibi olan zâtın ahlâkını, yânî bulunduğu durumun hususiyetleri ekseriya haktan ayrılmak, eli altındaki halkı, kendi maksadı ve arzusu istikametinde, çoğu zaman takatları dâhilinde olmayan hususlara sevk etmek sûretiyle dünyevî hâlleri itibariyle onları zor durumda bırakmak olmuştur. Bu husus, hükümdarlardan, halef ve selef olanların, maksatlarının muhtelif oluşlarına göre değişir. Onun için hükümdara itaat etmek güçleşir, kargaşaya ve idamlara yol açan itaatsizlik hâli ortaya çıkar. İşte bunun için, o gibi hususlarda herkes tarafından kabul edilen ve hükümlerine boyun eğilen siyâsî, kazaî ve teşri kılınmış kanunlara müracaat etmek

<sup>220</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 349.

<sup>221</sup> Kasım Şulul, *İbn Haldun’a Göre İslâm Medeniyeti* (İstanbul: İnsan Yay., 2015), 65.

<sup>222</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 109.

zarurî olmuştur. Nitekim İranlıların ve daha başka milletlerin bu nevi kanunları olmuştur. Eğer bir devlet böyle bir siyâsetten (ve inzibat tedbirlerinden) hâli olursa, hâkimiyeti ve iktidarı düzene girmiş olmaz, istilası ve üstünlüğü tam olarak gerçekleşmez. (...) İmdi kahrın, tagallübün ve kendi merasında başboş bırakılan asabiyet kuvvetinin icabı olan mülk türü haksızlıktır, düşmanlıktır ve Şâri' nazarında kötü bir şeydir.”<sup>223</sup>

İbn Haldun'un; mülkün idâresinde mevzuûbahis kötülüklerin hâsıl olma ihtimali olduğu için, mülke nazaran İslâmi nizama ve şeriata daha uygun olan hilafet düzenini savunması ve buna karşın Hz. Osman sonrası vukû bulan mülk hususundaki tarihsel vak'aları göz önünde bulundurarak, mülkün belirli çerçevede meşrûluğunu kabullenmesi, onun ictimai yasaları açıklarkenki realist yanından kaynaklanmaktadır. İbn Haldun yukarıda iktibas ettiğimiz düşüncelerini takiben onun hilafet düzenini mülk düzenine karşı tercih ettiğinin emarelerini sunar:

“Siyâsî ahkâm sâdece dünyevî maslahatları gözönünde bulundurur. 'Hâlbuki (kanun yapanlar) dünya hayatının sâdece zâhirini biliyorlar' (Rum, 30/7). Şâri'in, insanlardan maksudu ve matlubu ise, ahiretteki salahlarıdır. Şu hâlde, şer'i ahkâmın gereği olarak, dünya ve ahiretteki hâlleri itibariyle herkesi şer'i hükümlere göre sevk ve idâre etmek zarurîdir. Bu hüküm (otorite, hâkimiyet ve iktidar) ise şeriat ehline aittir. Bunlar da nebilerdir ve onlardan sonra da bu hususta onların yerine geçen zevattır, bunlar da halifelerdir. (Şer'i ahkâmı bunlar tatbik ederler).”<sup>224</sup>

İbn Haldun, burada hilafetin mânâsını izâh ettikten sonra hilafet ile mülk arasındaki mevzuûbahis hususu ya da mülkü onaylarken ne türden bir mülkü onayladığını daha sarîh açıklamak için şu iki mühim ayrımı yapar:

### **I. Tabî Mülk, II. Siyâsî Mülk.**

*Tabî Mülk*; “tüm halkı garaz ve şehvetin (belli bir maksadın ve arzunun) icabına göre sevk ve idâre etmektir.”<sup>225</sup> *Siyâsî Mülk* ise; “dünyevî maslahatların celbi ve zararların defî hususunda aklî düşüncenin gereğine göre tüm halkı sevk ve idâre etmektir.”<sup>226</sup> Bu ayrıma göre, İbn Haldun'un onayladığı mülk çeşidi *siyâsî mülktür*.

<sup>223</sup> B.g.e.: 420-421.

<sup>224</sup> B.g.e.: 421.

<sup>225</sup> B.g.e.: 421.

<sup>226</sup> B.g.e.: 421.

Çünkü siyâsî mülkte ‘akıl’ önemli bir rol oynamaktadır ve dine hürmet ve riayet edildiği takdirde, ‘akılın’ yoluyla İslâm’ın yolu bu anlamda birbiriyle çelişmeyecektir. Hilafet ise, “uhrevî maslahatlar ile bunlara bağlı olan dünyevî maslahatlar hususunda, nazar-ı şer’inin gereğine göre tüm insanları sevk ve idâre etmek”<sup>227</sup> olduğuna göre, *nazar-ı şer’i* ile *akılın yolu* kesişecektir. Hükümdarın kararları dinin hükümlerine dayanırsa, halkın ona itaat etmesi zorunludur. Hükümdarın siyâseti akli esas alıyorsa, bu kez de ona halkın menfaatini gözettiği için itaat etmek zorunlu hâle gelir. Ancak “devlet başkanının dinî referans olarak bir yönetim izlemesi durumunda bu onların hem dünyaları, hem de ahiretleri için fayda getirir. Sadece akli referans alan bir siyâset ise sâdece dünya hayatı için fayda getirir.”<sup>228</sup>

İbn Haldun’un mülkü olumsuz tezahür ettirebilecek çeşidine “tabîî” demesinden kastı “*hayvanî*”liktir. İnsanın, *hayvanî/dirimsel* tarafını ön plana çıkarıp diğer insanlara karşı zulümle hâkimiyet kurma olasılığından mütevellit böyle adlandırmıştır. Nitekim *akilla* değil de salt *zekâyla* yaşam süren hayvanlar âleminde, birbirine fizyolojik olarak hâkimiyet kurmaya çalışan binlerce hayvan örneği vardır. Dolayısıyla “tabîî mülk”ün ehlileştirilmiş, düzene sokulmuş hâli olan “siyâsî mülk” laik bir idâre olmakla birlikte, dine saygı duyduğu sürece İbn Haldun’a göre faydalı olabilir.<sup>229</sup> İbn Haldun bu hususu şöyle belirtmektedir:

“Devlet, insan için tabîî bir durumdur. İnsanın varlık ve yaşamını sürdürebilmesi, zarurî ihtiyaçlarını temin edebilmesi, birliktelik ve yardımlaşma ile mümkündür. Bir araya gelen insanlar ise birbirleriyle ilişkiye girmeye ve ihtiyaçlarını karşılamaya mecburdur. Hayvanî tabiatının bir sonucu olarak insan, ihtiyaçlarını karşılamada haksızlık ve zulme yönelir ve başkasının malına el uzatır. Karşı taraf ise insan olmanın ve haksızlığa öfkelenmenin bir gereği olarak haksızlığa karşı koyar ve zulme engel olmaya çalışır. Bu durum ise çatışma ve ölümlere yol açar.”<sup>230</sup>

Bu sûretle, insanlar ve topluluklar kendi aralarındaki nizamı tesis için, daha doğrusu diğer insanların o hayvanî taraflarının şerlerinden kendilerini ve artık

<sup>227</sup> B.g.e.: 421.

<sup>228</sup> İbn Haldun, *Devlet*, çev.Osman Arpaçukuru (İstanbul: İlke Yay., 2009), 103.

<sup>229</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 422.

<sup>230</sup> Kasım Şulul, *İbn Haldun’a Göre İslâm Medeniyeti* (İstanbul: İnsan Yay., 2015), 58.

hadarîliğe ulaşmış toplumlarını koruyabilmek için bir hükümdara ihtiyaç duyarlar. İbn Haldun bu çerçevede *hükümdarı* şu şekilde örneklendirerek tanımlar:

“Sonra bu ictima insanlar için hâsıl olup âlemin umranı onlarla tamamlanınca, bu takdirde insanları birbirine karşı koruyacak (va saldırılarını defedecek) bir vâzia (kötülük yapmaktan caydırıcı bir güce) mutlaka ihtiyaç vardır. Çünkü, saldırmak ve haksızlık yapmak (*udvan* ve *zulm*) insanların, hayvanî tabiatlarında mevcuttur. Yabanî hayvanların tecavüzlerini defetmek için imal edilmiş olan silah, insanlardan gelen tecavüzleri defetmeye kâfi değildir. Çünkü aynı silah diğer insanların hepsinde mevcuttur. Şu hâlde insanların yekdiğerine karşı tecavüz etmelerini önleyecek *başka bir şeye* behemehâl ihtiyaç vardır. Bahiskonusu *başka şey*, kendilerinin dışında olan bir canlı olamaz. Çünkü hayvanların tümü, idrâk ve ilham itibarıyla insanlardan eksiktirler. O hâlde bahiskonusu vazi‘ (hâkim ve yasakçı otorite) insanlardan biri olacaktır. Fakat bu vazi‘in diğer insanlar üzerinde bir galebesi sultası, kahir eli ve üstün bir hâkimiyeti bulunacaktır. Böyle olmalıdır ki, bir kimse diğere tecavüz edemesin, zarar veremesin. Hükümdarın (mülkün ve üstün otoritenin) mânâsı işte budur.”<sup>231</sup>

İbn Haldun’a göre benzer yönetim ihtiyacı; karınca<sup>232</sup>, arı ve çekirge gibi bazı hayvanlarda da vardır. İnsanların da böyle bir ihtiyacı vardır, lâkin bu onların aklî ya da iradî kararlarından ötürü değil, içgüdülerinden ötürüdür. Dolayısıyla aklı ve iradesi olan insanlar, kendi akıl ve iradeleriyle siyasî bir idari düzen kurmak isteyeceklerdir. Riyaset, mülk ya da halifet düzeninin temelinde bu fitrî ihtiyaç yatmaktadır. Ehl-i kitap olmayanların da mülkleri vardır ve belirli bir nizam içerisinde yaşamaktadırlar.<sup>233</sup> Dolayısıyla, insanların belirli bir düzen içerisinde yaşamaları için sâdece *şer’i kaidelere* ihtiyaç duymadıklarını, bu düzeni siyâsî mülk çerçevesinde inşâ edebileceklerini belirtmiş; İslâm’daki hilafet ve mülk ilişkisinin giriftliğine bu gözle bakmıştır.

Bedevîliğin dolayısıyla bedâvetin idarî düzeni olan riyasetin ana gâyesi, hadarîliğe ve dolayısıyla da hadaretin idarî düzeni olan mülke ulaşmaktır. Bu tabii bir değişim ve dönüşüm sürecidir. Tarihin bu kanunundan kaçamayacağımıza göre tabii mülkü ehlileştirerek ya da fena taraflarını tırpanlayarak siyâsî mülke ulaşmamız gerekecektir. Bu anlamda İslâm, mülkte içkin olan *siyâsî zâta* değil, *tabii kuvvenin*;

<sup>231</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 215.

<sup>232</sup> Bkz: B.g.e., 208.

<sup>233</sup> Bkz: B.g.e., 216.

dünyevî hazlardan aşırı israfla faydalanma, hükümdarın adaletle hükmetmemesi gibi sorunlu tarafına karşı düşmanlığı vardır. Nitekim Kasım Şulul bu husus hakkında şunları belirtmektedir:

“İslâm dini, adaleti, dinî hükümleri tatbik etmeyi ve dinî korumayı övmüştür ve bunlar devletin yerine getirdiği hususlardır. Dolayısıyla yerilen sâdece devletin içine düştüğü bazı durumlardır. Yoksa devletin kendisi yerilmediği gibi, terk edilmesi de istenmemiştir. Tıpkı insanlardaki şehvet ve kızgınlığın yerilmesi gibi. Bununla istenen onların tamamen terk edilmesi değil – çünkü onları karşılamak zarurîdir-, hakkın gerektirdiği ölçüler içerisinde tatmin edilmeleridir.”<sup>234</sup>

Dolayısıyla, İbn Haldun’a göre en üstün şey din ve en hakîkî rehber de şeriat olmasına rağmen<sup>235</sup>, doğal tarihsel zorunluluktan ötürü mevzuûbahis hayvanî tarafını yok etmiş bir saltanat ya da mülk ile İslâm’ın herhangi bir sorunu yoktur.<sup>236</sup> İbn Haldun’un buna göre, “üzerinde durduğu husus şeriatın lüzumsuzluğu değil, ictimaî hayat ve devlet müessesesi için şeriatın varlığının şart ve zarurî olup olmadığıdır.”<sup>237</sup> Ancak tüm bu mevzûların da ötesinde, Uludağ’ın hilafet ve mülk çatışkısında işaret ettiği ince nokta ya da başka bir deyişle çatışkıya sebep olan belki de esas noktanın tesbîti kayda değerdir:

“Hilafet dinî ve şer’î bir devlet şeklidir. Dinin izin verdiği ölçüde bu devlette asabiyet tesirli olur. Fakat hilafetin mülke dönüşmesi, asabiyetin dine gâlip ve hâkim olduğunun bir ifâdesidir. Artık mülk tarzındaki idâre ve siyâsette aslanan asabiyettir; asabiyet mücade ettiği ve kendi maslahat ve menfaatına uygun bulduğu nisbette dine itibar edilir. Asabiyetin gereği ile dinin gereği ayrıldığı ve çatıştığı zaman; hilafette daima dinin icabına göre hareket edilirken, mülk tarzındaki idârede asabiyetin icabına göre davranılmaktadır. Esasen devlet, asabiyet gücüne dayanılarak kurulduğuna ve ayakta durduğuna göre, asabiyetin iktidar ve hâkimiyeti dinle; asabiyet sâhiplerinin de din adamlarıyla paylaşmaları çok zor bir ihtimal olmalıdır. İbn Haldun, kadılardan, hâkimlerden ve müftülerden bahsederken bunların ve din adamlarının devlet idâresinde ne kadar tesirsiz kaldıklarını açık bir şekilde anlatmaya çalışmıştır.”<sup>238</sup>

<sup>234</sup> Kasım Şulul, *İbn Haldun’a Göre İslâm Medeniyeti* (İstanbul: İnsan Yay., 2015), 66.

<sup>235</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 111.

<sup>236</sup> Bkz: Ejder Okumuş, *Toplumsal Çöküş Teorileri* (İstanbul: İnsan Yay., 2007), 31.

<sup>237</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 216.

<sup>238</sup> B.g.e.: 111.

Süleyman Uludağ'ın işaret ettiği bu husus çok önemli olmakla birlikte İbn Haldun'un düşüncelerinde bir tezatın olduğu düşünülmemelidir. Onun yeni ilminin sistematiği kendi içinde tüm ayrıntılarına kadar bütünlüğü olan bir epistemolojiye sâhiptir. Nitekim İbn Haldun, dinî asabiyetin, devletin gücüne güç katacağını da söyleyerek, asabiyet ile din arasında çatışkı gibi görünen sorunu çözmeye çalışmıştır. Bu duruma misal olarak İslâm'ın ilk dönemlerindeki fetihleri verir. Din, asabiyet sâhipleri arasındaki rekabeti ve çatışmayı önler. Bu vesileyle insanlar hakikat etrafında birlik olarak, kendileri hakkında hayırlı olan hakkında tefekkür ederler. Neticede aynı amaçlara sâhip ve asabiyet olarak aynı seviyede olacakları için hiçbir güç onlarla baş edemeyecektir. Amaçlarına ulaşmak için gerekirse ölümü bile göze alacaklar, düşmanlarının askerî gücü sayıca fazla dahi olsa *Hakkın* gâlip gelmesi için savaşıyorlar onları yenilgiye uğratacaklardır. Çünkü, bundan beri olanlar *Hakk* yolunda olmadıkları için ölümden korkacak ve hatta cephedeki silah arkadaşlarını kendi hâllerine terkedeceklerdir. Nitekim *Kadisiye* ve *Yermük* savaşlarında Müslüman askerlerin sayısı onlara karşı savaşıyorlar askerlerin sayısından çok daha az olmasına rağmen, onları yenilgiye uğratmışlardı. Aynı şekilde, onların *Hakktan* uzaklaşarak bolluk ve refaha dalmış olmaları, dinî asabiyetlerini zayıflatacağından, kısa sürede mağlup olacaklardır.<sup>239</sup> Dolayısıyla, dinî asabiyet zayıflarsa, Uludağ'ın bahsettiği sorun daha görünür olmaya başlayacaktır. Bu kez savaş, iki grup arasındaki nicelik farkına göre şekillenecek; asker sayısı ve mühimmatı fazla olan zafer elde edecektir. Hem dinî asabiyeti güçlü hem de sayısı fazla olansa çok daha kudretli olacaktır. Bu sebeple, *dinî asabiyet* burada da *itici bir kuvve*<sup>240</sup> olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca, İbn Haldun'a göre yeryüzünde herhangi bir vahiy dinine mensup olmayan cemiyetler de güçlü mülkler kurabilmiştir.<sup>241</sup> Nitekim, Uludağ bu hususta şunları söylemektedir:

“İslâm filosoflarının, ‘Cemiyetin ve devletin düzenli biçimde yürümesi için nübüvvetin, ilahi ve şer’i kanunların mevcut olması şarttır’, şeklindeki fikirlerini, ‘Ehl-i kitap olmayan Putperestler ve gayri müslimler (Mecusiler) de devlet kurmuşlardır, halen de devletleri

<sup>239</sup> Bkz: İbn Haldun, *Devlet*, çev. Osman Arpaçukuru (İstanbul: İlke Yay., 2009), 9-11.

<sup>240</sup> Erwin Rosenthal *Asabiyet* için, “Devletin oluşumundaki motor gücü,” demektedir. Bkz: Yves Lacoste, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 117.

<sup>241</sup> Bkz: Mohammad Thawit al-Thanjī (1963), *Rihlah ibn Khaldūn* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), s. 6.’dan aktaran: Moh Pribadi, *Ibn Khaldūn’s Social Thought On Bedouin And Hadar* (Yogyagarta, Indonesia: Al-Jāmi‘ah: Journal of Islamic Studies, Vol. 52, no. 2, 2014), 429.

vardır', diyerek reddetmiş, böylece dine dayanmayan devletlerin var olduğunu ve var olabileceğini görmüş, İslamdaki hilafetle mülke bu anlayışla bakmıştır."<sup>242</sup>

İbn Haldun'un bahsi geçen bu hususlarda eksikliklerini tamamlamaksa kendi deyimiyle "kendisinden sonra gelenlerin boynunun borcudur."<sup>243</sup> Hz. Peygâmbere'in, Allah'ın son elçisi olması münasebetiyle, mevzuûbahis dînî düzeni olağandışı şartlarda kurmak mümkün olmadığı gibi, en mümkün zamanda bile kurulmuş olan hilafet düzeni bile haddi zâtında mülke evrilmiş, eski hâliyle devam etmesi sağlanamamıştır.<sup>244</sup> Dolayısıyla, "tarih boyunca çok az yanıt insanın birbirini tamamlayan üç yönünü beraberce dikkate almış; insan için saadeti elde edebileceği bir ortam yaratabilmiştir."<sup>245</sup>

*Umran, bedevî, hadarî, riyaset, mülk ve hilafet kavramları elden geldiğince izâh edilmeye çalışılmıştır. Bu kavramları izâh etmemizin ana nedeni asabiyet teorisini daha iyi anlayabilmek içindir. "Asabiyet" kavramsal olarak ve nazarî olarak anlatıldıktan sonra çalışmamızı bu minvalde yânî 'asabiyet teorisi'nin merkeze alınarak ele alınıp devam edilmesine özen gösterilecektir.*

---

<sup>242</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 111.

<sup>243</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 117.

<sup>244</sup> Bkz: B.g.e., 112.

<sup>245</sup> İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Aramak* (İstanbul: Papersense Yay., 2014), 11.



## 2.5. Asabiyet: Yeni Bir Yorum Denemesi

*Asabiyetin*, İbn Haldun'un eseri üzerinde çalışmalar yapan veya nazariyesini yorumlayan yerli yabancı her kişi tarafından farklı yorumlanmış olması, ortaya farklı *asabiyet tanımlarını* çıkarmıştır.<sup>246</sup> *Mukaddimeyi*, salt pozitivist açıdan inceleyenler sâbit bir tanım aramakta ve genellikle asabiyet kavramını; kendi “kapalı bilim” ya da “indirgeyici bilim” anlayışlarına göre ya da modern sosyoloji paradigmalarıyla kıyaslayarak bir *tanım kalıbına* sokmaktadırlar. Bu çaba ya da tutum, İbn Haldun'un durduğu yeri alçaltmayı ve onun düşüncelerine pragmatik açıdan bakmayı beraberinde getirmektedir. Ayrıca bunların ötesinde, “asabiyet, İbn Haldun'un sosyal felsefesinin omurgasını teşkil etse de, şu ana kadar asabiyetin kapsamlı ve üzerinde uzlaşmış bir tanımı yapılabilmiş değildir.”<sup>247</sup>

Biz bu bağlamda, çalışmamızın bütünselliğini göz önünde bulundurarak, İbn Haldun'un nazariyelerinin *çağımızın hükmünü* daha iyi anlamamıza yardımcı olması için, onun kavramlarını yeniden bir başka vecheyle okumaya, anlamaya ve yorumlamaya çalışacağız. Bu yüzden çağdaş sorunlar ve *bizim* bu sorunlara karşı üretebileceğimiz olası çözümler için, İbn Haldun'un nazariyelerinin merkezinde yer alan *asabiyet* kavramını, bulunduğumuz çağın *vahşî hükümlerine* karşı yeniden târif etmeye yelteneceğiz.

Bu çabayı; yerli bir felsefî düşünce üretmek, kavramsal tutarlılık ve fayda adına, yerli tefekkür bânîlerimizin açtığı yolda yürüyerek gerçekleştireceğiz. Bu bağlamda, Türk filozofu Şaban Teoman Duralı'nın “Sorun Nedir?” adlı mühim eserindeki kavramsal nazariyelerinden yola çıkarak; İbn Haldun'un nazariyeleri dairesinde *bedevîliğe*, *hadarîliğe*, *asabiyete*, *cemiyete*; hâsılı *umrana* dair yeni yorum, târif ve adlandırmalarımızı, tezimizin bütünlüğünü koruyarak beyâna çalışacağız.<sup>248</sup>

<sup>246</sup> Bkz: Yves Lacoste, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 117.

<sup>247</sup> Akif Kayapınar, *İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım*, İbn Haldun: Güncel Okumalar, ed. Prof. Dr. Recep Şentürk (İstanbul, İz Yayıncılık, 2009), 126.

<sup>248</sup> Bu noktadan sonra, İbn Haldun'un başta asabiyet nazariyesine, genelde de umran ilmine dair yeni yorumlarımızın, adlandırmalarımızın, târiflerimizin temeli, esası, ilhamı büyük Türk Filozofu

## 2.5.1 Asabiyet için Yeni Bir Tarîf Denemesi

Asabiyet kavramını teşkil eden köken kelimeler: “aseb, asb, usb; vücuttaki sınırlara, bir kavmin eşrafına ve hayırlı kişilerine denir” ve “isâbe, isab, usbe; sargı, insan olsun hayvan olsun on ile kırk kişi arasındaki topluluk” demektir.<sup>249</sup> Asabe kelimesiyse “bir kimsenin babası tarafından olan akrabalarıdır.”<sup>250</sup> Asabiyet, sosyal bilimler sözlüğünde şu şekilde tanımlanmaktadır:

“Bir topluluk, cemaat veya toplumun bireyleri arasındaki yardımlaşma ve dayanışmayı sağlayan, direnme ve atılım yapabilmeyi mümkün kılan sosyal bağlılık duygusu. Gerek üretim, gerekse sosyal-siyasal ilişkilerde birlikte eylem yapabilmeyi ifâde eden asabiyet olgusu, kan bağından kaynaklanabileceği gibi, din, dil, kültür yahut gelenek birliğinin bir sonucu olarak da ortaya çıkabilir.”<sup>251</sup>

*Asabiyet*, İbn Haldun’un en temel kavramlarından biridir.<sup>252</sup> Bu kavramın ve dolayısıyla içerdiği nazariyenin, onun sistematığının en temel hususlarından biri olmasının sebebi, neredeyse kendi kurduğu ilim olan umranın bütün hücrelerinde zaman zaman gizli zaman zaman da açık seçik bir şekilde, kendisi görünmese de etkisiyle tezahür etmesidir. *Cemil Meriç* bu kavramları şöyle izâh etmektedir:

“Tarih denilen muammanın iki anahtarı vardı İbn Haldun’a göre: Umran ve asabiyet. Umran, bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, ictimâî ve dinî düzen, âdetler ve inançlar. Umran, tarihi ve insanı bütün olarak ifâde eden bir kelime. Avrupa’nın hiçbir zaman ve hiçbir kelimesiyle kucaklayamadığı bir bütün. Tarihî inkişafın muharrik kuvveti: asabiyet, yânf ictimâî tesanüt.”<sup>253</sup>

Asabiyetin karşımıza, cemiyeti ve dolayısıyla tarihi dönüştürücü ve bunlarda gizli muharrik bir kuvve olarak çıkması önem taşımaktadır. O sanki ictimâî kaidelerin *canı* mesabesindedir.

---

*Şaban Teoman Duralı*’nın *Sorun Nedir?* (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2006) adlı çalışmasındaki nazariyeler ışığında vukû bulacaktır.

<sup>249</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 95.

<sup>250</sup> B.g.e.: 95.

<sup>251</sup> Abdurrahim Kurt, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Asabiyet Maddesi, (İstanbul: Risale Yay., 1990), 102-104’ten aktaran: Mehmet Hişyar Korkusuz, *Mukaddime’den Muahhire’ye* (İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yay., 2012), 204.

<sup>252</sup> Bkz: Ejder Okumuş, *Osmanlı’nın Gözüyle İbn Haldun* (İstanbul: İz Yay., 2009), 42.

<sup>253</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygurluğa* (İstanbul: İletişim Yay. 2002), 86.

*Can* kavramı sorunlu olmakla beraber, *ruhun* veya *nefsin* Farsçasıdır.<sup>254</sup> Zaman-mekân koordinatları arasında yânî evren düzleminde *can* algılanabilir değildir. Duyulur olmamakla birlikte, *zaman-mekân koordinatları* arasındaki olayların, dış etkiye marûz kalmadan hareketlenmelerini sağlayan çok önemli bir güçtür. Bu güç; *yapabilme* ve *yaptırabilme* anlamlarına gelir. İşte asabiyet de böyledir. *Asabiyet, cemiyetin hem ruhu hem nefsidir, yânî canıdır*. Cemiyet, *bedevî umran yaşarken, can onun daha çok nefsidir, hadarî umrana geçmek içinse ruh kudreti* faaliyete geçer. Bir müddet sonraysa, iptidaî nefis, bu hadarî ruh kudretini etkisi altına alarak alt eder ve çöküş başlar. *Can* nasıl ki “yapabilme/yaptırabilme” gücüne sâhip metafizik bir varlık ise; *canlı* da “yapabilen/yaptırılabilen” fizikî bir varlıktır. *Canlının, yapabilen/yaptırılabilen* tarafı gözlenebilir, tecrübe edilebilirken; etken olan yânî *yapabilen/yaptırabilme* gücüne sâhip olan tarafı *can*, gözlemlenebilir değildir. Şu hâlde; *asabiyet can ise, cemiyet canlıdır*. Asabiyet, “yapabilme/yaptırabilme” kuvvesine sâhip metafizik bir varlık ise; cemiyet de zaman-mekân koordinatları arasında “yapabilen/yaptırılabilen” bir *canlıdır*. Nasılki *can* araştırmaya kapalı ve *canlı* araştırılabilir olansa; aynı şekilde asabiyetin *sünnetullah zâtı* araştırmaya kapalı, ancak onun gücüyle tezahür eden, bir nevi ete kemiğe bürünen *cemiyet* araştırmaya açıktır. Aynı şekilde nasılki araştırmaya kapalı *can* ile, onu tasvir etmek, sırrını ifşâ etmek isteyen *canlı* insan arasında kadîm bir mücadele varsa ve bu mücadeleyi de hep *can* kazanıyorsa; araştırmaya kapalı asabiyetin zâtı ile de cemiyet arasında hep bir mücadele vardır ve bu mücadeleyi de hep ve ilelebet *asabiyet* kazanır. Nasılki ‘canlı’nın ‘can’ı yüzünden; ‘canlı’nın *muşahhas, tecrübe edilebilir, algılanabilir* tarafı “biçimsel-nicel-bilimsel tutum” çerçevesinde tam olarak irdelenemiyorsa ve bu yüzden psikoloji bir bilim olmaktan uzaklaşıp insanı nesneleştiriyorsa; aynı şekilde ‘cemiyet’in ‘asabiyet’i yüzünden; ‘cemiyet’in *muşahhas tecrübe edilebilir, algılanabilir* tarafı tam olarak “biçimsel-nicel-bilimsel tutum” çerçevesinde irdelenememekte ve bu yüzden sosyoloji bir bilim olmaktan uzaklaşıp cemiyeti nesneleştirmektedir. Bu sebeple *İlm-i Umran*, insan denilen soruya, *İslâm Medeniyeti*’nin insan ve cemiyet idrâkine has yanıt verme geleneğine uyarak, İbn Haldun’un insanlığa sunduğu kadîm ve üst bir ilimdir.<sup>255</sup>

<sup>254</sup> Ş. Teoman Duralı, *Sorun Nedir?*, (İstanbul: Dergâh Yay., 2006), 37.

<sup>255</sup> Bkz: Ş. Teoman Duralı, *Sorun Nedir?*, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2006), 37-38.

İşte, yeryüzünde olup biten ne varsa sürekli bir *değişim* ve *dönüşüm* içerisindedir. *Asabiyetse*, bir *canlı* olan cemiyette bu devinimi sürdürmekle vazifelendirilmiş bir *candır*. Nasılki canlı; *atomaltı*, *atom* ve *molekül yapıtaşlarından* oluşmuş ve canlı olmayanlara göre alttakine indirgenemiyor ve varlıkca her üst seviye alttakine dayanıyorsa; *cemiyet* de öyledir. Hadaî umranın, bedevî umrana dayanması ve hadaî umranın tekrardan bedevî umrana indirgenememesi de bu yüzdendir.

“Aristoteles’in tesbît ettiği üzere, ‘canlı’ ‘gâyeli’ bir var olandır. Onun ‘gâye’si ‘tohum’una ‘gömülü’dür. ‘Tohumuna-gömülü-duran-gâyeliliğ’e ‘kuvve’ diyoruz. ‘Tohum’un yânî ‘kuvve’nin ‘gizlilik’ten ‘görünüm’e, ‘gâye’ye yürümesi ‘fiil’ hâlidir. ‘Fiil-hâlinin-gâyeye-yürüyen’ ‘canlı’ için ‘gerçekleşen’ (Y enteleheia) terimi kullanılır. ‘Gerçekleşen’ ‘canlı’, ‘oluşacak olan’ı, yânî ‘kuvve’yi yahut ‘tohum’u bağrında taşır. ‘Tohum’dan ‘gâye’ye yönelik ‘gerçekleşme’, aşamalar hâlinde yürür. Her varılan aşama, yeniliktir. Varılan aşamadan öncesine geri dönülemez. İşte, ‘canlı olmayan’ın tersine, ‘canlı’da ‘geriye dönüş’ imkânsızdır denilirken, kasdolunan budur. ‘Gerçekleşmişliğini-kazanan’ ‘canlı’, ‘gâye’sine ulaşmış olur. ‘Gâyeye ulaşmışlık’, ‘canlı’nın taşıdığı ‘kuvve’nin, ‘filleşmesi’nde kendini gösterir.”<sup>256</sup>

Duralı’nın, yukarıdaki beyânatından yola çıkacak olursak; ‘canlı’ gâyeli bir var olansa, ‘cemiyet’ de ‘gâyeli’dir. Cemiyetin ‘gâye’si ‘tohum’una gömülüdür ve ‘tohumuna-gömülü-duran-gâyeliliğin’ kuvvesine *asabiyet* diyoruz. Bu ‘tohum’un yânî *asabiyetin* ‘gizlilikten’ ‘görünüm’e, ‘gâye’ye yürümesi fiil hâlidir ve bu fiil hâli ortaya *hadaî umranı* çıkartır. ‘Gerçekleşen cemiyet’ yânî *hadaî umran*, ‘oluşacak olan’ı, yânî ‘asabiyet’i yahut ‘tohum’u bağrında, iptidaî hâlinde taşır. Aynı şekilde, *tohumdan gâyeye yönelik gerçekleşme* aşamalar hâlinde yürür. Bedevîliği, hadaîliğe doğru götürür. *Umranda* her varılan aşama bir yeniliktir ve bir ‘canlı’ olan ‘cemiyet’te geriye dönüş imkânsızdır. ‘Gerçekleşmişliğini-kazanan’ yânî bedevîlik sürecinden hadaîliğe ulaşan ‘cemiyet’, ‘gâye’sine ulaşmış olur. İşte bu ‘gâyeye ulaşmışlık’, ‘cemiyet’in taşıdığı ‘asabiyet’in, ‘filleşmesi’nde kendini gösterir.

“Canlı, ‘yaşanandan-önceki-zaman’a bağlıdır. Böyle olan varlığa ‘tarihli’ diyoruz. Her canlının iki çeşit ‘tarihliliği’ vardır. Bunlardan biri ‘doğum’ dediğimiz, ‘kuvve’nin ‘fiil’e dönüşmesi evresiyle başlayan süreçtir. Bahsedilen sürece ‘bireyoluş’ denir. ‘Birey-oluş’a zemin hazırlayan ‘kuvve’nin fizik-kimya özellikleri, canlı bireyin ‘dirimsel selef’lerinden gelir. ‘Dirimsel

<sup>256</sup> B.g.e.: 37-38.

selef'ten 'halef'e intikâl eden fizik-fizyolojik-morfolojik malzemeye 'kalıtım' denir. Kalıtım yoluyla temîn olunmuş fizik-fizyolojik-morfolojik malzemenin 'canlı birey'de işlerlik kazanmasıysa, 'genetik'tir. 'Genetik işleyişler', 'canlı'nın 'dirimsel iç'ini teşkîl ederler."<sup>257</sup>

Duralı'nın yukarıdaki pasajından yola çıkacak olursak; 'Cemiyet', 'yaşanandan-önceki-zaman'a bağlıdır ve her 'cemiyet', 'tarihli' bir varlıktır yâni bir tarihi vardır. Her cemiyetin iki çeşit 'tarihliliği' vardır. Bunlardan biri, İbn Haldun nazariyesine göre; *bedv-bedâvetten yâni zahir olandan, ortaya çıkandan, bir nesnenin ilk peyda olan tarafından*<sup>258</sup> neşet etmiş olan, hâsılı asabiyetin 'fiil'e dönüşmesi evresiyle başlayan süreçte ilk cemiyet olan 'bedevî umran'dır. Bahsedilen sürece 'medeniyetoluş' denir. 'Medeniyet-oluş'a zemin hazırlayan 'kuvve'nin özellikleri, 'bedevî umran'ın 'vahşiselef'lerinden gelir<sup>259</sup>. 'Vahşî selef'ten, 'iptidâî halef'e intikâl eden, *coğrafi* ve *iktisadî şartların; din, dil, kültür* veya *geleneği* şekillendirmesiyle yoğunlaşmış malzemeye 'asabiyet' denir. Böyle bir asabiyet ile temîn olunmuş *mizacın*, cemiyette işlerlik kazanmasıysa, 'riyaset', 'hilafet' veya 'mülk'tür. Bu idarî sistemler, cemiyetin '*umransal iç*'ini teşkîl ederler. Nitekim İbn Haldun bu durumu şöyle belirtmektedir:

"İctimâ ve asabiyet, oluşma durumundaki bir şeyin (mütekevvinin) mizacı (mayası) mesabesinde. Oluşma hâlindeki bir şeyde mevcut olan unsurlar kuvvet ve üstünlük bakımından birbirine denk olsalar, mizaç (ve maya) o şeyin vücuda gelmesini sağlamaz. O hâlde mutlaka unsurlardan birinin öbürlerine gâlip gelmesi icabeder. Aksi halde tekvin tamamlanmaz, oluşum gerçekleşmez. Asabiyette galibiyetin şart kılınmasının sırrı ve hikmeti de budur."<sup>260</sup>

Asabiyet'in, cemiyetin *canı* olması düşüncesinden yola çıkarsak, başta; *Arnold Toynbee*'nin asabiyeti "ruhsal ilk biçimdir; tüm siyasal kuruluşlar, tüm toplumsal kuruluşlar ondan doğmuştur,"<sup>261</sup> ifâdesiyle, Mukaddime'yi İngilizce'ye tercüme etmiş olan *Franz Rosenthal*'ın asabiyet kavramına verdiği karşılık olan "group feeling" (grup/hizip hissi); Mukaddime'yi Fransızcaya tercüme etmiş olan *De Slane*'in asabiyet kavramına verdiği karşılık olan "esprit de corps" (zümre ruhu),

<sup>257</sup> B.g.e.: 38.

<sup>258</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 103.

<sup>259</sup> B.g.e.: 104.

<sup>260</sup> B.g.e.: 339.

<sup>261</sup> Aktaran: Yves Lacoste, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 118.

*Vincent Monteli*'nin verdiği karşılık olan “esprit de clan” (kabîle ruhu), *Von Kremer*'in asabiyete verdiği karşılık olan “gemeinsinn“ (cemaat hissi), ya da “nationalitätsidee” (milliyetçilik fikri), H. Ritter'in verdiği karşılık olan “feeling of solidarity” (tesanüt ve dayanışma hissi), M. Halpern'in verdiği karşılık olan “group solidarity” (hizip tesanüdü, dayanışması), S. H. Bahş ve H. Han Şirvani'nin “communal spirit“ ( kamu ruhu), E. Gellner'in, “social cohesion” (ictimai iltisak) veya “martial spirit” (askerî ruh), Erwing Rosenthal'ın, “solidarity” (dayanışma) ve “striking power” (vurucu güç), D.S. Margoliouth'un “clannishness” (kabîlecilik) ve M. Mehdi'nin, “social solidarity” (ictimai tesanüt) adlandırmalarını daha iyi anlamış olunuz.<sup>262</sup>



---

<sup>262</sup> Bkz: B.g.e., 95. Ayrıca bkz: Yves Lacoste, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 118.

## 2.5.2. Döngüsellik / Değişim / Dönüşüm Bağlamında Asabiyet

Antik Yunan filozoflarından *Herakleitos* (M.Ö. 535-475), *değişimleri/dönüşümleri* diyalektik açıdan açıklayarak aynı nehirde iki kez yıkanılmayacağını ve her şeyin aktığını söylemektedir. Evren ona göre, “boyuna akan bir *süreçtir*, başı sonu olmayan bir *değişmedir*, hiç durmayan bu değişme içinde kalan, sürüp giden hiçbir şey yoktur.”<sup>263</sup> Bir şey sürekli değişiyorsa, devinim içinde olan o şeyi nasıl bileceğiz? Çünkü, bir nesne sürekli bir değişimin içindeyse, o nesne hakkında edineceğimiz bilgi de değişerek geçersiz hâle gelecektir. Aynı şekilde Platon da buna uyarak bilinebilir tek olgunun *değişmezler* olduğunu, *değişenlerin* hakîkî anlamda bilinemeyeceğini, bizleri yanıltacağını iddia etmiştir. Ona göre hakîkî bilgiler *değişmezler* idi ve bunlar; *matematik*, *mantık* ve *ahlâk* idi.<sup>264</sup> Bu bağlamda benzer düşüncelerle *Yeniçağ* filozoflarında; *Descartes* ve *Leibniz*'de de karşılaşmaktayız. Onlara göre, bizi hakîkatle buluşturan bilgi ile duyularımızın algıladığı görünüşlerin bilgisi aynı değildir.<sup>265</sup>

İbn Haldun'un bahsettiği “değişim” ve “dönüşüm” yukarıda bahsettiğimiz fikirlerden tamamen farklıdır. O, sürekli *değişen* ictimaî yapıların içinde gizli olan “mutlak sâbit”i<sup>266</sup> yânî bir *tekevvüne/oluşa* neden olan ama *zâtı değişmeyen bir sırrı* ve *kuvveyi* keşfetmiştir. Bu keşfin adı *asabiyettir*. Etkileri azalır, artar ama kendi kuvvesi *değişmez*. Asabiyet: *Değişenleri dönüştüren değişmez bir metafiziksel sır*. O, sünnetullaha bağlı olan tabiat ve hayattaki sırlı sürecin olgularını teemmül ve tefekkürle müşâhede ederek bu metafiziksel sırrı keşfetmiştir. Çünkü,

“Süreç, her ikisi de Tanrı'nın sünnetine bağlı olan, hem tabiat hem de hayatta en önemli ilkedir: '*La-tekrara fi't-tecelliyat*'. İbn Haldun, *Mukaddime*'sinde hem tabiat hem de hayatta esas olanın *hareket*, dolayısıyla *havâdis* (olgu ve olaylar) olduğunu, insanın bu havâdisi idrâk için belirli ilkelere/usûl bağlı yasalar/kavânin geliştirdiğini söyler ve ekler: Havâdis, sürekli

<sup>263</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961), 25.

<sup>264</sup> Bkz: Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* (İstanbul, Sosyal Yayınları, 1998), 52-63.

<sup>265</sup> Bkz: B.g.e., 240-258 ve 288.

<sup>266</sup> Bkz: İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka, İslâm-Türk Felsefe-Bilim Geleneğinin Anlam Küresi* (İstanbul: Papersense Yay., 2015), 293.

etvâr ve ahvâl içredir; insana düşen, ilkeler ve yasalar çerçevesinde, bu etvâr ve ahvâlin sebeplerini/esbab yânî sünnetullahı/âdetullahı bilmektir.”<sup>267</sup>

Bu anlamda, İbn Haldun aydınlanmacı ve pozitivist filozoflar gibi *gerçeklik alanıyla* ya da *algılanabilir alanla* yânî dünyanın *zâhirî boyutuyla* doğrudan ilgilenmemiştir. O, zâhirî boyutu, batınî boyuta erişebilmek için bir araç olarak kullanmıştır. Nitekim, Cemil Meriç İbn Haldun’un “bilgi teorisi” için “ampirist ve pozitivist bir teoridir,” demektedir, ancak onun “aklın kavrayamadığı hakîkatlara, tasavvuf ve vahiy yolu ile eriştiğini,” beyân etmektedir.<sup>268</sup>

O, cemiyetlerdeki ve medeniyetlerdeki *zâhirîn* içinde gizli *batınî değişmezi*, İslâm bilim geleneğinin bilgi nazariyesine uyararak arayıp bulmuştur. Bu yüzden ictimâî olarak her şeyin değiştiğini söylerken meselenin zâhirî olarak öyle olduğunu anlatmaya çalışır. Ancak bununla, batınî olarak değişmez olanın ne olduğunu, yânî *sünnetullahın* varlığını, fâni ve değişen dünyaya nasıl ve hangi kaidelerle düştüğünü delillendirmeye çalışır. Onun „sünnetullah, ya da “âdetullah” dediği şey ictimâî hayattaki değişmez kanunlar ve Allah’ın tekvinî iradesinin ifâdesidir.”<sup>269</sup> Bu nedenle, “İslâm ile ilim kelimesi *müterâdif/eş*-anamlı kabul edilebilir. Nitekim *tarihî hâfızadan İslâm kelimesi silinse onun yerine ilim kelimesi ikâme edilebilir. Çünkü hem imânî hem İslâm’ı hem de ihsanı mümkün, sahîh, müstakîm ve muhkem kılan ilimdir.*”<sup>270</sup>

*Demokritos* (460-370), nasıl ki tek değişmez olarak ‘atom’u ileri sürmüştü, İbn Haldun’a göre aynı fizikî kural, cemiyette kendini soyut bir şekilde asabiyet olarak buluyordu. Nitekim; “İbn Haldun, değişimi bir tek unsura indirger: asabiyet. ‘Fizikteki madde gibi’ der *Lenn Evan Goodman*, ‘asabiyette en düşük ortak payda’ siyasî değişimin bölünemez en küçük bileşenidir.”<sup>271</sup> Platon’un ezelî ve ebedî ideları, Kant’ın sabit kategorileri de buna benzer örneklerdendir. Aynı şekilde, Herakleitos’un kosmos’unun logos’u neyse; İbn Haldun’un *umranın* temeline

<sup>267</sup> B.g.e.: 283.

<sup>268</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa* (İstanbul: İletişim Yay. 2002), 155.

<sup>269</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 111.

<sup>270</sup> İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Aramak* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2014), 39.

<sup>271</sup> Akif Kayapınar, *İbn Haldun’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım*, İbn Haldun: Güncel Okumalar, ed. Prof. Dr. Recep Şentürk (İstanbul, İz Yayıncılık, 2009),124.



yerleştirdiği *asabiyeti* de odur. Asabiyet, cemiyetin temelindeki değişmez *logos* idi. Çünkü Herakleitos, *her şeyin logos'a, yâni belirli bir ölçü ve kurala göre olup bittiğini* vurguluyor ve *logos'u her şeyi çekip çeviren; her şeyin kendisine göre sürüp gittiği bir kural, yasa veya ilke* olarak tanıyordu.<sup>272</sup> İbn Haldun'a göre de cemiyet, belirli bir ölçü ve kural çerçevesinde değişiyor; onun temelini çekip çeviren, her şeyi kendisine göre sürdüren *logosu* da *asabiyet* olarak belirliyordu.

*Saint Simon*'un (1760-1825) *sosyal fizik* dediği positif bilimin temelini, kendisi hakikat arsasında “açık bilim” anlayışıyla çok önceden atmıştı. *Saint Simon*, “Hem düzensizliğin fiziğini, hem de düzenin metafiziğini kurar. Her mülkiyet biçiminin farklı bir siyasal yapı yarattığını ileri sürer. Tarih bir sosyal fiziktir,”<sup>273</sup> der. İşte, İbn Haldun'un asabiyet nazariyesi için de, cemiyetin derinlerinde gizli “değişmez ve düzenin metafiziği” diyebiliriz.

Cemiyeti oluşturan kanunlar, fizikî kanunlar kadar kesin değildirler. Çünkü cemiyetin unsuru, metafiziksel bir varlık olan *insandır*. Fizikî kanunların nesnelere gibi belirli bir aşamadan sonra *soru/sorun* olmaktan çıkacak *cansız bir madde* değildir. Aynı zamanda akli olmadığı için belirli bir aşamadan sonra *soru/sorun* olmaktan çıkacak *salt biyolojik bir canlı* da değildir. *Metafizik bir varlık* olduğu için hep koca bir *soru* ve *sorun* olarak<sup>274</sup> kalacak olan insanların biraraya gelerek oluşturdukları cemiyetin kanunları *ölçülebilir/duyulur* olmadığından kesin değildirler, ancak toplumun derinlerinde gizlice devinen yasalar *mutlak anlamda konuşan yaratıcının, İbn Haldun'da tefekküre bürünmüş mutlak bir sesidir*. Cemiyetin özünde *mutlak sâbit* olan ilâhî bir *Tanrı Parçacığıdır*. Hem oluşu başlatır, hem de vakti geldiğinde *değişenlerin* oluşunu bitirerek başka bir *değişen* üretir. Bu bağlamda, *Muhammed Talbi*'nin (1921-2017) dediği gibi, asabiyet “gâyet diyalektik bir bileşendir: Onun gerçekteşmesi, kendisine içkin çelişkilerin etkisiyle kendi kendini yok etme sürecini de başlatır.”<sup>275</sup>

<sup>272</sup> Herakleitos, *Fragmanlar*, çev.: Cengiz Çakmak (İstanbul: Kabalcı Yay., 2005), 30.

<sup>273</sup> Cemil Meriç, *Saint Simon: İlk Sosyolog-İlk Sosyalist* (İstanbul: İletişim Yay., 1996), 64.

<sup>274</sup> Bkz: İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Aramak*, (İstanbul: Papersense Yayınları, 2014), 1-14.

<sup>275</sup> Muhammed Talbi'den aktaran Hamit Bozarslan, *Lüks ve Şiddet, İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş* (İstanbul: İletişim Yay., 2016), 50.

Endenozyalı âlim *Mukti Ali*'nin (1923-2004) deyimiyle, İbn Haldun'un yaptığı şey: "scientific cum doctrinaire"dir; yâni sosyal bilimlerin temelinde yer alan esaslarla vahiy arasında ortak olan genel yasaları aramanın *töz*üdür. Bir başka Endenozyalı düşünür Kuntowijoyo (1943-2005) ise bu çabaya "prophetic sociology", yâni *peygâmbervârî*, *mucizevî* ya da *gelecekte haber veren sosyoloji* demektedir.<sup>276</sup> Dolayısıyla, Aristoteles'in sistematığı için "mantık" veya Karl Marks'ın felsefesi için "iktisat" neyse, İbn Haldun için de "umran ilmi" ve "tarih" odur.<sup>277</sup> Umran ilminin ve dolayısıyla umranın oluşturduğu tarihin *arkhesiyse asabiyettir*.

Asabiyet'in karmaşıklığı, İbn Haldun'un onu topluma dair hemen hemen tüm düşüncelerinde karşımıza çıkarmasında yatmaktadır. Âkif Kayapınar'ın bu husustaki tesbâtleriye şunlardır:

"Zorluk kısmen, kavrama geleneksel kullanımından daha geniş bir anlam yüklemesine rağmen, İbn Haldun'un asabiyeti kapsamlı bir şekilde târif etmemesinden, kısmen asabiyeti bazen geleneksel anlamıyla bazen de kendi yüklediği geniş anlamıyla teknik bir terim olarak kullanmasından kaynaklanır. Bazıları ise bu zorluğu İbn Haldun'un asabiyeti kullanırken gösterdiği gevşekliğe bağlar. *Mukaddime*'nin pek çok yerinde asabiyetin kaynağından ve fonksiyonundan geniş bir şekilde bahsedilse de, asabiyetin İbn Haldun'un sosyal sistemindeki merkeziliği ve siyasî örgütlenmelerdeki hayatî rolü göz önüne alındığında, bu kısmî târif ve tasvirlerin yetersiz kaldığı ortadadır."<sup>278</sup>

<sup>276</sup> Bkz: Moh Pribadi, *Ibn Khaldūn's Social Thought On Bedoun And Hadar* (Yogyagarta, Indenasia: Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies, Vol. 52, no. 2, 2014), 429.

<sup>277</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 114.

<sup>278</sup> Akif Kayapınar, *İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım*, İbn Haldun: Güncel Okumalar, ed. Prof. Dr. Recep Şentürk (İstanbul, İz Yayıncılık, 2009), 126-127.

### 2.5.3. Asabiyetin Hâlleri: Yeni Bir Kavramsallaştırmaya Doğru

*Asabiyet*, bugüne kadar hep cemiyetin *zâhirî* tarafına ya da *tezahür eden etkilerine* göre tanımlanmıştır. Asabiyet'i, sünnetullah üzere *mutlak, değişmez* ve bir *zâtı olan sâbit* olarak, cemiyet içindeki değişenleri etkileyen ve *zâtında bir değişmez* olan *gizli bir güç* olarak târif etmiştik. Cemiyetlerde asabiyet ile râbîta azalır, artar; ancak asabiyetin *kendisi ne azalır ne artar*. O, cemiyetin *tözü, arkhesi, ruhu* ya da onunun *doğumunu, gelişimini, ölümünü belirleyen gizli bir güçtür*. Duralı'ya göre;

“Nedenin, doğrudan doğruya etkilediği varolan, mekaniktir. Nerede, nedenden (cause) beklenen etki görülemiyorsa, orada, doğrudan doğruya tesbît olunamayan bir gizli güç işe karışmış demektir. Duyumlarla doğrudan yahut hattâ dolaylı tesbît edemediğimiz bu gizli gücün, canlı-olmayan doğadaki tezahürüne ‘tâkat’ (energie); ‘beşer’in uzvî-dirimsel (organique-biotique) düzlemindekine ‘nefs’ (psyche); ‘insan’daysa, uzvîlik-dirimsellikten bağımsız biçimde kendini duyuruşuna ‘ruh’ (âme) diyoruz. Tâkat da nefis de ruh da, târifi (definition) ile tanıtlanması (demonstration) imkânsız olan ‘gizli güç’ün tezâhür etmiş üç farklı hâlidir. Sonuçları itibariyle kendini maddî-fizik ile uzvî-dirimsel düzlemlerde gösterir. Buna karşılık, kendi ‘ne’dir?’ bilinmez.”<sup>279</sup>

Yukarıdaki paragraftan yola çıkarak düşüncelerimizin hülâsasını yapacak olursak, asabiyeti nasıl târif ettiğimiz ve yorumladığımız daha iyi anlaşılacaktır. İnsanın nasıllı hem ruhu hem de nefsi varsa, insanların bir araya gelerek oluşturduğu cemiyetin de hem ruhu hem nefsi vardır. Ayrıca bu, ruhun ya da nefsin canlı-olmayan doğalarında; bina, şehir, saray, kıyafet ya da zanaat çeşitleri vb. olarak tezahürüne “tâkat asabiyeti” diyoruz. Bu gizli gücün, cemiyetin sâdece *dirimsel tarafına* yansıyan hâline “nefsî asabiyet” diyoruz. Nitekim, sâdece *çiftleşen, yiyip-içip tüketen, her günü aynı olan* vs. dirimsel yaşayan bir cemiyetin de bireyleri arasında bir dayanışmanın olduğunu *küreselleşmeyle* beraber daha sarîh olarak müşâhede ediyoruz. Tüm bunların ötesinde, bu gizli gücün cemiyetin dirimsel tarafından bağımsız biçimde kendini duyuruşunaysa “ruhî asabiyet” diyoruz. İşte bu yüzden, cemiyete *yaşam* ve *hayat* veren gizli bir güç olan asabiyeti, ancak bu târiflerle daha iyi tetkik ve tahlil edebileceğimiz düşüncesini taşımaktayız. Hele de, *çağımızın hükmünü* daha iyi anlayabilmek, asabiyet konusuna yeni bir soluk getirerek

<sup>279</sup> Ş.Teoman Duralı, *Sorun Nedir?*, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2006), 376.

kendimizi ve karşı karşıya kaldığımız sorunları daha iyi anlayabilmek için, bu kavramsal açılımları yapmak artık elzem olmuştur. Bu bağlamda asabiyet kavramına dair yapmış olduğumuz yeni kavramsal açılımı özetleyecek olursak, gizli bir güç olan asabiyet cemiyetler üzerinde üç şekilde tezahür edebilir:

- I. *Tâkat Asabiyeti*
- II. *Nefsî Asabiyet*
- III. *Ruhî Asabiyet*

*Tâkat Asabiyetinin*, hem *nefsî asabiyete* hem de *ruhî asabiyete* sâhip cemiyetlerde, yânî gizli bir güç olan asabiyetin her iki tezahürüne sâhip toplumlarda görülmesi tabîîdir. Çünkü ister *nefsî*, ister *ruhî asabiyete* sâhip olsun, ortaya çıkacak *takât* yânî *enerji*, canlı olmayan unsurlara yânî; mimarîlerine, yeme-içme, düğün, kıyafet vb. kültürlerine etki edecektir. Nitekim bu *tâkat asabiyeti*, cemiyetlerin insan denilen soruya verdikleri yanıtları ete kemiğe bürüyecek ve bu yanıtın maddî zeminini inşâ edecektir. Bu sebeple, İslâm Medeniyeti ile diğer medeniyetlerin mevzuûbahis tezahürleri farklıdır. Kiminde *ruhî asabiyetin tâkati* görülürken, kiminde *nefsî asabiyetin tâkati* zahire sirâyet etmektedir. Dolayısıyla kavramsal açılımlar sâyesinde şu çıkarıma varacak olursak:

*Nefsî Asabiyet – Tâkat Asabiyeti* —————→ *Dirimsel Cemiyet*  
*Ruhî Asabiyet – Tâkat Asabiyeti* —————→ *İnsanî Cemiyet*

olarak tezahür eden zarurî terkibler, cemiyetlerin *ne'liğini*, *mâhiyetini* ortaya koymaktadır. *Nefsin* ya da *Ruhun tâkati* ölçüsünde medeniyetinize bir şekil biçersiniz. Bu anlamda postmodern mimarînin, sanatın, kültürün ortaya koyduğu canlı olmayan eserlerin, küreselleşmeyle beraber daha çok *nefsî/dirimsel/beşerî asabiyetin* neticesinde ortaya çıkardığı *tâkat asabiyetinin* ürünleri olduğunu müşâhede etmiş oluruz.

Hülâsa, *Duralı*'nın; “nedenin, doğrudan doğruya etkilediği varolan, mekaniktir. Nerede, nedenden (cause) beklenen etki görülemiyorsa, orada, doğrudan doğruya

tesbât olunamayan bir gizli güç işe karışmış demektir,”<sup>280</sup> önermesinden yola çıktığımızda mekanik olmayan cemiyetin tözüne karışmış olan bu ‘gizli güç’ asabiyetse, onun yansımaları da “tâkat asabiyeti”, “nefsî/dirimsel/beşerî asabiyet” ya da “insanî asabiyet” olacaktır. Çalışmamızın sonuç bölümünde, kendi medeniyet idrâkimiz dışında vukû bulan aydınlanma, sanayileşme, küreselleşmeyle beraber insanımızın, cemiyetimizin ve medeniyetimizin karşı karşıya kaldığı sorunları bu kavramsal çerçeveye ve yeni toplumsal teoriler ışığında îzah etmeye çalışacağız.

---

<sup>280</sup> B.g.e.: 377.

#### 2.5.4. *Asabiyetin Nesepten-Sebebe Geçişi*

İbn Haldun'a göre *Nesep* ve *Sebepe Asabiyeti* olmak üzere iki türlü asabiyet vardır. *Nesep* asabiyeti, isminden de anlaşılacağı üzere soydan dolayı hareket sürecine dâhil olduğundan, bu türden bir asabiyet için *kandaş yânî akraba olmak* şarttır. *Sebepe Asabiyetinin* târifindeyse soydaşlık, kandaşlık, akrabalık şartı aranmaz. *Nesep* asabiyetinin özünde kandaşlık şartı aranmasına rağmen, bu tür asabiyete sâhip cemiyetleri; dinî, siyasî, gayri siyasî hareketlere, gruplara entegre etmek mümkündür.<sup>281</sup>

Bedevîlerde veya iptidaî topluluklarda görülen asabiyet türü *nesep asabiyetidir*. Nitekim daha küçük ya da kırsal yerlerde veya göçebe yaşayan bedevîlerin aynı nesebe ait olmaları hâsebiyle, onlarda *nesep asabiyetlerine* olan bağlılıklarından ötürü ortaya çıkmış bir kudret bulunur. Âkif Kayapınar bu husus hakkında şunları belirtmektedir:

“İbn Haldûn asabiyetin, sâdece ‘nesep birliğinden (el-iltihâm bi’n-nesep) veya o mânâdaki diğer bir şeyden hâsil’ olduğunu ileri sürer. Zirâ akrabalık bağı, insanların tabiatlarında olan çok temel bir hususiyettir. İnsanın, akrabalarından birinin başına kötü bir hâl geldiğinde, mesela zulme ve tecavüze uğraması durumunda, yüreğinde hissettiği üzüntü ve zillet hissi ve onun yardımına koşma isteği bu tabîî bağı açık bir göstergesi olarak okunabilir.”<sup>282</sup>

İctimaî olarak daha da gelişmiş olan *hadarî umranlarda*, *nesep asabiyetinin* yerini daha çok *sebepe asabiyeti* alır. *Nesep asabiyetinde irâde* ya da *tercih* yokken, *sebepe asabiyesinde* irâde ve tercih vardır. *Sebepe Asabiyeti'nin Velâ, Hilf ve İstinâ* olmak üzere üç çeşidi bulunmaktadır. Soydaşlık ya da kandaşlıkla ilgisi bulunmayan bu türden asabiyet, daha çok karşılıklı çıkar ya da menfaat temeli üzerine kurulur. Özellikle büyük şehirlerin ya da büyük eyaletlerin *sebepe asabiyesi* dairesinde bir araya gelmesiyle daha da büyük bir menfaat ve yaşam alanı inşâ edilebilir. Buna en güzel örnek, *Amerika Birleşik Devletleri*'dir.<sup>283</sup>

<sup>281</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 99.

<sup>282</sup> Akif Kayapınar, *İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım*, İbn Haldun: Güncel Okumalar, ed. Prof. Dr. Recep Şentürk (İstanbul, İz Yayıncılık, 2009), 128.

<sup>283</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 99.

### 2.5.4.1 Aynı Kuvveden Neşet Eden İki Veche: *Nesep ve Sebeb*

İctimaî mânâda *nesep* (soy) ve *sebeb* (vela) *asabiyeti* aynı kuvvenin iki vechesi gibidirler. İkisi de bulunduğu bedevî ya da hadarî cemiyette önemli yer tutarlar. Dolayısıyla, toplumsal ve siyasî anlamda her ikisi de coğrafî ve iktisadî şartların etkisiyle aynı kuvveden neşet etmiştir. Nasılki kırsal alanda yaşayan kişinin ahlâkı, seciyesi daha sağlamsa ve menfaat ya da çıkara başvurmasına gerek yoksa; aynı şekilde büyük hadarî cemiyetlerde, kentlerde yaşayan kişilerin birbirleriyle ilişkileri daha çok sebep asabiyeti üzerine kuruludur. Birbirleriyle ilişkilerini inşâ eden *sebeb* ortadan kalktığında, onları bir arada tutan *asabiyet kuvvesi*yle de bağlarını koparırlar. Yaşamlarını idâme ettirebilmek için kendilerine daha uygun bir sebep asabiyeti bulduklarında, başka sebep asabiyeti dairesine geçerler. Bu sebep asabiyetine geçiş tabîki her zaman çıkar ya da menfaat üzerine kurulu değildir. Belli bir ahlâki ideal için de sebep asabiyeti dairesi oluşabilir.<sup>284</sup> Cemiyetin nüfusunun artmasıyla, asabiyet kuvvesi insanlar arasında daha geniş bir alana dağılacığından, etki olarak azalır. Bu durum, hem şehre yakın bedâvette yaşayan bedevîlerde olsun hem de hadarî umranda olsun, ikisinde de müşâhede edilebilir. Çünkü nüfus arttıkça, aradaki kandaşlıklar, onları bir arada tutan kuvveden, asabiyetden yeteri kadar pâyelenemeyecektir. Dolayısıyla nesep bağı gerçekliğini yitirecek, onun yerini daha zayıf bir asabiyet türü olan sebep asabiyeti alacaktır. Bu sebeple, hakîkî ve kudretli nesep asabiyeti gerçek anlamda tabiatla yaşayan ve mümkün olduğunca herhangi bir toplulukla bağı olmayan, tecrit edilmiş ve çölde deve yetiştiriciliğiyle uğraşan bedevîlerde görülebilir.<sup>285</sup> İbn Haldun'un bu hususta verdiği misaller arasında bilinçli olarak kendini şehir hayatından tecrit etmiş kabîleler de vardır. Bu kabîlelerden biri de Hz. Peygâmbere'in mensup olduğu *Kureyş Kabîlesi*'dir.<sup>286</sup> Onlar iptidâî asabiyete ve dolayısıyla toplumsal oluş sürecinin en başındaki asabiyet kuvvesine bu sebeple sıkı sıkıya bağlı olanlardır. Asabiyetin baş ucu burasıdır, son ucuysa hadarîliğin zirvesinde gezinir. Nitekim, "kırlarda göçebe hayatı yaşayan kavimlerde çok kuvvetli ve faal olan asabiyet, gerek mekân, gerekse zaman olarak

<sup>284</sup> B.g.e.: 99.

<sup>285</sup> Akif Kayapınar, *İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım*, İbn Haldun: Güncel Okumalar, ed. Prof. Dr. Recep Şentürk (İstanbul, İz Yayıncılık, 2009), 129.

<sup>286</sup> Bkz: Hamit Bozarslan, *Lüks ve Şiddet, İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş* (İstanbul: İletişim Yay., 2016), 47.

şehirlerdeki hadarî hayata yaklaştıkça zayıflar ve burada yok olur. Yânî arazide ve sahrada doğan asabiyet şehirlerde ve medeniyet merkezlerinde ölür.”<sup>287</sup> *Taşın düşmeye başladığı yer aynı zamanda en yükseğe çıktığı yerdir* düsturu gibi, hadarîlik gittikçe taşlar ve düşer. Çünkü, şehirlerde daha lüks ve fazlaca ihtiyaçların hissedildiği bir yaşam varken; bedâvette ihtiyaç dairesi çok dar olduğundan, lüks veya israf yoktur. Dolayısıyla, fazlaca *maddî, beşerî ihtiyacın* hissedilmediği *bedâvette* mutlak *ruhî asabiyet* daha güçlü tezahür etmekte ve bu cemiyette *mutlak kuvveyle* daha kudretli bir bağ kurulmaktadır.



---

<sup>287</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 102.



## 2.5.5. Nesep-Sebep Asabiyeti İlişkisi Bağlamında İktisattan Ekonomiye Geçiş

İbn Haldun'un *iktisada* dair düşünceleri, onun doğup büyüdüğü coğrafyanın genel yapısal özellikleriyle ilintilidir. *Mağrib*<sup>288</sup>, o dönemin *İslâm Âlemi* için önemli bir ticaret merkeziydi. Afrika'nın kuzeyinde neşvünemâ bulan ticarî imkânlar, o dönem hem *İslâm Medeniyeti*'nin gelişmesinde ve hem de *Batı Avrupa*'nın geciken gelişiminde etkili olmuştur. *Mağrib coğrafyasındaki* ticaret ağı unsurlarının tam olarak araştırılmamış olmasından ötürü oluşan, İbn Haldun'un düşüncelerinin sanki salt savaşların vukû bulduğu bir coğrafyada ortaya çıktığı yanılgısı, tarihçilerin gözünden kaçmıştır. Tarihçilerin ekseriyetinin ilgilendiği konu; kabîlelerin birbirleriyle mücadeleleri, savaşları, hükümdarların çıkarları ve amaçları, dinsel inançlar ve yaşam biçimleri olmuştur. Hâlbuki, Mağrib yaklaşık altı yüzyıl boyunca *Sudan* altın yolunu kontrol altında tutmuştur ve bu altın ticareti *Kuzey Afrika* tarihinde rol oynamış olan çok önemli bir etken olmakla birlikte Mağrib'in o dönemdeki iktisadî gelişimin de bâriz bir göstergesidir.<sup>289</sup> İşte İbn Haldun'un coğrafyasında vukû bulmuş bu türden ticarî hâdiseler, onun iktisada dair düşüncelerini oluşturması için çok uygun bir zemin hazırlamıştır. Kuzey Afrika'daki kabîle topluluklarının; birbirleriyle, yöneticilerle, tüccarlarla olan ilişkilerini bu düzlemde müşâhede etmiş olan İbn Haldun, iktisada dair nazariyelerini cemiyet biçimlerinin geçim tarzları ve yaşam alanlarını tetkik ederek oluşturmuştur. Bu sebeple, ilk olarak bedevîler ve hadarîler arasındaki ticarî ilişkilerin beraberinde getirdiği ictimâî etkenleri gözlemlemiştir.<sup>290</sup>

İbn Haldun'a göre, *bedevîlikten hadarîliğe* geçiş sürecinde, *asabiyet kuvvesi* tamamen toplumsal ve iktisadî şartlara göre başkalaşan etkiler göstermektedir. İktisadî ortaya çıkaransa işte bu durum, yânî bedevîlerle hadarîler arasındaki alışveriş, üretim ve tüketim hâdiseleridir.<sup>291</sup>

<sup>288</sup> “Batı’da bulunan memleketler, batı ülkeleri; Osmanlı İmparatorluğu zamanında, imparatorluğa bağlı Mısır’ın batısında ve kuzeybatısında kalan Avrupa’da Endülüs (İspanya-Portekiz), Afrika’da Fas, Tunus, Cezâyir gibi ülkeler, *magarib*.” İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lügatı* (İstanbul: Kubbealtı Yay., 2013), “Mağrib” Maddesi.

<sup>289</sup> Bkz: Yves Lacoste, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 30-31.

<sup>290</sup> Bkz: Dieter Weiss, *Arabische Wirtschaftspolitik im Lichte der Systemtheorie von Ibn Kahldun* (Brill: Die Welt des Islams, New Series, Bd. 28i Nr. 1/4, 1988), 585-606.

<sup>291</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 102.

İbn Haldun'un, bedevî ve hadarî umran arasında kurmuş olduğu bu 'maîşet' bağı, özellikle de batıda en dikkat çeken nazariyelerinden biri olmuştur. Onun iktisada dair ileri sürdüğü görüşlerini de diğer teorilerinde olduğu gibi, kendi ekonomik ideolojilerine göre cımbızlayıp, herhangi bir kalıba sokma girişiminde bulunmuşlardır. Bu bağlamda onun iktisada dair görüşlerinin; 'liberal iktisat' ya da çok daha farklı olarak 'sosyalist iktisat' veya 'materyalist iktisat' diye târif edilmesi bahsettiğimiz meseleye örnektir.<sup>292</sup> Bununla birlikte, Dieter Weiss'e göre Adam Smith'in (1723-1790) 1776 yılında neşretmiş olduğu meşhur *Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*<sup>293</sup> adlı klâsik eserinin ilk bölümünde îzaha çalıştığı işbölümüne dair fikirleri, neredeyse İbn Haldun'un ondan 400 yıl evvel yazdıklarıyla aynıdır.<sup>294</sup> Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) ve Zeki Velidi Togan'a (1890-1970) göreyse İbn Haldun, tarihî materyalist sistemin kurucusu Karl Marks'ın (1818-1883) mübeşşiridir.<sup>295</sup> Cemil Meriç'e göre, yeni dünya düzeninin dolaylı fikrî mimarlarından John Locke (1632-1704) ve David Hume'un (1711-1776) ve Fransız sosyolog Durkheim'in (1858-1917) düşüncelerinde de İbn Haldun'un nazariyelerinin revize edilmiş versiyonlarına rastlanır ve İbn Haldun, Adam Smith'den çok daha ileri görüşlüdür:

„Avrupalı iktisatçılar, İbn Haldun'dan asırlarca sonra serveti altınla gümüşe bağlıyorlardı. İbn Haldun'a göre, altınla gümüş birer madendir sâdece, demir gibi. İtibarları şuradan gelir: fiyatlarının nisbî istikran sâyesinde iyi bir mübadele vasıtasıdır. Tunuslu, Locke'la Hume'dan asırlarca evvel, devletlerin ihtiyaç duydukları altını, dış ticaret yoluyla elde ettiklerini, altın üreten ülkelerin hiç de zengin ülkeler olmadıklarını ileri sürer. (...) (Ve İbn Haldun,) Adam Smith'den çok daha anlayışlıdır bu konuda. Medeniyet ilerledikçe, ziraatın rûsbî önemi azalır, hizmetlerinki artar diyecek kadar anlayışlı ve ileri görüşlü. (...) Sosyoloğumuz, Durkheim'dan beş asır önce, işbölümünün ictimâî tesanüdü güçlendirdiğini söyler.“<sup>296</sup>

İbn Haldun'un iktisadî görüşlerinin esasında yatan nazariyesi, cemiyetler arasındaki farklılıkları belirlemektedir. Bir toplumun; gelenek, görenek ve töre gibi

<sup>292</sup> Bkz: B.g.e., 116.

<sup>293</sup> 'Ulusların Zenginliği' adıyla bilinen, milletlerin ekonomik havadîslerine dair meşhur eser.

<sup>294</sup> Bkz: Dieter Weiss, *Ibn Khaldun on Economic Transformation* (London: Cambridge University Press, International Journal of Middle East Studies, Vol. 27, No.1, Feb., 1995), 30.

<sup>295</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 116.

<sup>296</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygurluğa* (İstanbul: İletişim Yay. 2002), 156-157.

farklılıklarının temeli onların iktisadî şartlarının yânî maişet yollarının nasıl olduğuyula ilgilidir.<sup>297</sup> Hâsılı, “iktisadî âmil, ictimâî ve siyasî hayatı geniş ölçüde etkiler. Topluluklar arasındaki fark, meslekler arasındaki farklardan doğar.”<sup>298</sup>

İbn Haldun’un iktisadî meselelerin temelini cemiyetlerin yaşam ve geçim yollarının farklılıklarına bağlaması, onun bedevî ve hadarî umranlar arasındaki farklılıklara ve geçişlere tekrar eğilmesini sağlamaktadır. Bedevîler iktisadî olarak güçlendiklerinde, başta yaşam tarzlarını ve seciyelerini değiştirerek hadarîliğe adım atabilmektedirler. Bu bağlamda İbn Haldun, bedevîlikteki iktisadî güçlenmeyi yine onların *nesep asabiyeti*yle kurdukları güçlü ilişkiyle açıklamaktadır. Ancak bedevîlikten hadarîliğe doğru yol almış cemiyetin asabiyetle olan bağına hadarî umrandaki yeni geçim yolları yavaş yavaş zayıflatacaktır. Dolayısıyla, insanları; *mutlak ve değişmez sâbit* olarak yorumladığımız *asabiyet kuvvesi*yle olan ilişkisini, bedevîlikten hadarîliğe doğru akan oluş sürecinde en fazla iktisadî ve maddî şartlar zedelemektedir.<sup>299</sup> Hele de iktisadî şartlar yavaş yavaş ekonomi şartlarına evrilirse, o cemiyeti *mutlak asabiyet* terkedecek ve yerini daha yüzeysel ve yapay olan *sebeb asabiyeti* alacaktır. Çünkü, *sebeb asabiyeti* daha çok *nefsî asabiyete* meyiletmek demektir. *İktisadî düzenden, ekonomik düzen(sizliğ)e geçişi*, iktisat kavramının kendi maddî-mânevî anlam küremizde ne mânâya geldiğini Duralı’nın kavramsal analizinden okursak meseleyi daha da açıklığa kavuşturmuş oluruz:

„İktisat varken ekonomi kavramı niye zihnimize yerleşti? İktisadın açıklayamadığı ne var ki? Ekonomi kelimesi iktisat kavramının yerini tutamaz. Bu iki kavram arasında anlam olarak çok fark var. İktisat kavramı bizim metafiziğimizden, dimağımızdan damlayarak bilincimize yön verir. İktisat kavramı Arapça *kıst* kavramına dayanır. Kuran’da *kıst* kavramı adalet, mizan, ölçü, kader gibi anlamlara sâhiptir. Örneğin ‘Ve nedaul mevâzînel kısta li yevmil kıyâmeti / kıyâmet günü adalet mizanlarını koyarız’ (21 Enbiya 47) ayetinde *kıst*, adalettir. Yine ‘Kitâbe vel mîzâne li yekûmen nâsu bil kıst (kıstı),’ ve ‘Enzelnel hadîde fîhi be’sun şedîdun / Kitabı ve mizanı indirdik ki insanlar arasında adaletle hükmetsinler’ diye geçer. ‘İçinde kuvvetli sertlik bulunan demiri indirdik’ (57 Hadîd 25) ayetinde de *kıst* adalettir. ‘Ve evfûl keyle izâ kiltum vezinû bil kıstâsil mustekîm’, ‘Ölçtüğünüzde ölçmeyi tam yapın, doğru terazi ile tartın’ (17

<sup>297</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 116.

<sup>298</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa* (İstanbul: İletişim Yay. 2002), 157.

<sup>299</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 116-117.

İsra 35) ayetinde ise *kıst* kavramı doğru ölçmektir. Ekonomi kavramının ise doğruluk, mizan, adalet ile ilgisi olmadığı açıktır. İşte bu yüzden *faiz ekonomisi* adlandırması olabilir ama *faiz iktisadı* diye bir adlandırma olamaz. Faiz ile iktisat beraber olmaz. İktisadî gelişmede gelir dağılımı adil olur. Ekonomik gelişmede gelir dağılımı adil olmaz, uçurum yaratır. Zulüm ortaya çıkar. Bu misal, bir kavramın değiştirilmesinin, toplumda ne gibi infiallere sebep olduğunu bizlere apaçık göstermektedir.”<sup>300</sup>

Duralı'nın bu kavramsal analizlerinden yola çıkarsak, bedevîlikten hadarîliğe geçildiğinde nasıl ki *nesep asabiyetinin* yerini *sebeb asabiyeti* alıyorsa, *iktisadî düzenin* yerini de *yeni ekonomik mekanizma* almaktadır. Geçim yollarının *ne'liği* ve *bulunduğu daire* değişeceğinden, bu *değişim* yavaş yavaş *hadarî cemiyete* adım atarak iktisadî dengeden uzaklaşmaya başlayan *bedevî cemiyetin* yapıp-ettiklerine, yânî onların başta ahlâkî değerleri olmak üzere, gelenek, görenek ve törelerine sirâyet edecektir. Psiko-sosyal başkalaşım geçireceklerdir.

Bu sebeple İbn Haldun; bedevîlerin hadarîlere göre ahlâkî olarak daha iyi durumda olduklarını belirtir. Çünkü bedevîler henüz, onlar için *can/ruh* mesabesinde olan ‘asabiyet’ ile bağlarını koparacak bir etkiyle karşılaşmamışlardır. Bu onların hem inanç hem de ahlâk dairelerini, yozlaşmaya karşı daha dirayetli kılmaktadır. İşte İbn Haldun, *can/ruh* mesabesinde olan ‘asabiyet’ ile bağların ancak ve ancak *ekonomik* şartlarla zayıflayacağını bildirmektedir. Yânî, bedevîlerle hadarîler arasındaki ahlâkî sahada görülen bu farkın kaynağını öyleyse kavramsal analize uyararak onların geçim yollarına; yânî *bedâvetin iktisadına, hadaretin ekonomisine* bağlayabiliriz. Şu hâlde, günümüzdeki *Çağdaş Küresel Medeniyet*'in oluş sürecine baktığımızda, çağdaşlık öncesi *inanın-savaşın-mücadele eden insan*; yerini *Yeniçağla* birlikte git gide *Çağdaş* ‘ekonomiperest’ beşerlere bırakmıştır.<sup>301</sup> Nitekim Süleyman Uludağ bu hususta şunları söylemektedir:

„İktisadî şartların bozuk, ticarî hayatın ölçsüz, istihsalin dengesiz, istihlâkin gelişigüzel, gelir dağılımının gayrı âdil olduğu, kâr getiren ve kazanç temin eden kaynakların müsavi veya ona yakın bir şekilde paylaşılmadığı cemiyetlerde sağlam bir ahlâkî hayatın mevcut olmasına imkân yoktur. Binaenaleyh iktisadî sahadaki bozukluk, ahlâktaki bozukluğa mutlaka tesir

<sup>300</sup> Mehmet Sabri Genç, *Birliği bütünlüğü sağlayan edebiyattır, şiiirdir.*, Teoman Duralı ile Söyleşi (İstanbul: Şûle Yay., Karabatak Dergisi, Kasım-Aralık 2014), 56-57.

<sup>301</sup> Sayın Teoman Duralı, ‘iktisâtperest’ diyor, ben ‘ekonomiperest’ diyorum. Krz: Ş. Teoman Duralı, *Sorun Nedir?* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 10.

edecektir. Aynı şekilde iktisadî faaliyetlerde görülen doğruluk da ahlâkın doğru dürtüst olmasını temin edecektir. Bu arada ahlâkın iyi veya doğru olmasının iktisadî faaliyetlerin iyi veya bozuk olması üzerindeki tesiri ise tâli derecededir.<sup>302</sup>

Böylece; nesep asabiyetiyle bedevîlerin bağlarının güçlü olmasındaki asıl etken biyolojik temel iken, sebep asabiyetinde aslolan şey toplumsal etkenlerdir. Yânî, sebep asabiyetinde herhangi bir kandaşlık, dirimsel bağ aranmaz. Böylece, cemiyetin tabiatındaki sürekli oluşumun ya da *beşerî tekevvün*ün temeli bedâvette atılır ve bedâvette tamamlanan yaşamsal ihtiyaçlar, hayata doğru akıp, orada *sürekli oluşumun yânî insanlaşmanın/temeddünün* düzlemine girerek hadarîliğe doğru yol alır. Sonra bütün bu *hareket* ya da *oluş* sürecini başlatan *asabiyet kuvvesi* yine aynı şekilde bu oluş sürecini bitiririr. Kendisiyle bağını koparan bireyi ya da cemiyeti, onları çöküş sürecine sokarak cezalandırır ve yavaş yavaş öldürür.<sup>303</sup> İbn Haldun bu süreci “Aristocu yozlaşma kategorisiyle ve onun karşıtı olan kuşaksal değişim kategorisiyle birlikte düşünür.”<sup>304</sup> Nitekim Aristoteles bu hususta benzer düşüncelere sâhiptir: “Her varlığın süresi ve yaşamı, onu belirleyen bir müddeti vardır. Her şeyin bir düzeni vardır ve her süre, her yaşam süresi, bir döngü olarak ölçülür; bu her varlık için değişebilir; döngü biri için kısarken diğeri için daha uzundur.”<sup>305</sup>

Hülâsa, Hz. Peygâmbere dönemindeki iktisadî faaliyetlerin mâhiyetine bakıldığında, bu nazariyelerden çıkarmaya çalıştığımız cihet daha iyi anlaşılacaktır. Küreselleşmenin, *nefs asabiyetinin tâkatiyle* tezahür eden *modern vahşî ekonomik yanıtına* karşı<sup>306</sup>, günümüz şartlarına uyarlanarak geliştirebileceğimiz *kendi iktisadî yanıtımız* içinse, *anlam/mânâ küremizin* himayesinde gerçekleşecek felsefi faaliyetlerin daha da gürleşmesi elzemdir.

<sup>302</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 117.

<sup>303</sup> Kavramlar için bkz: İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka, İslâm-Türk Felsefe-Bilim Geleneğinin Anlam Küresi* (İstanbul: Papersense Yay., 2015), 283-284.

<sup>304</sup> Pomian’dan aktaran: Hamit Bozarslan, *Lüks ve Şiddet, İbn Haldun’da Tahakküm ve Direniş* (İstanbul: İletişim Yay., 2016), 34.

<sup>305</sup> B.g.e.: 34.

<sup>306</sup> Bkz: Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet*, (İstanbul: Dergâh Yay., 2006), 93.

## 2.5.6. Siyasete Yön Veren *Bir Ahlâk Kavramı Olarak Asabiyet*

İbn Haldun'un Asabiyet kavramı, doğrudan ve en baştan salt siyasal düzlemde ele alındığında, bu durum bizleri çok karmaşık maddî mânevî sorunlar yumağının ortasına sürüklemektedir. Nitekim, bugüne kadar yapılmış yerli yabancı asabiyet okumalarının ekseriyeti hep bu *niyetle* yapılmış ve bu *niyet* en baştan, her şeyden evvel İbn Haldun'un nazariyelerinin en temelinde yer alan metafiziğin görmezden gelinmesi sorununu ortaya çıkarmıştır. Aynı zamanda onun nazariyelerinin temelindeki metafiziğin görmezden gelinmesi, onun salt olarak bir *sosyolog* ya da *siyâset sosyoloğu* olarak tanımlanması, düşüncelerini sarih olarak anlamamıza ket vurmaktadır. Örneğin, *Yves Lacoste* asabiyet kavramı için "bütünüyle siyasal bir kavram" diyerek onu İbn Haldun'un görüşlerinin temelinde oturtmaktadır.<sup>307</sup> *Asabiyeti*, onun görüşlerinin temelinde oturtmakta haklıdır, ancak asabiyet kavramını bütünüyle siyasal bir çerçevede onun görüşlerinin temelinde oturtması kısıtlayıcı ve indirgeyicidir.

Asabiyetin hem *ictimaî ahlâk*, hem *iktisat*, hem *din*, hem *tarih*, hem *coğrafya*, hem *iklim* ve hem de *sünnetullah* ile râbitası vardır. Hatta, dolaylı olarak bağlantı kurabileceğimiz başlıklar buraya sığmaz. Bu anlamda *siyâset*, *asabiyet motorunun ittiği güçlerden sâdece biri* olabilir ve onun 'siyâsal' olarak sıfatlandırılması yalnızca bu yönüne vurgu yapmak için kullanılabilir. Örneğin, Uludağ'ın bu çerçevede belirttiği bir *hadisî şerif*, bu mevzûyu daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Uludağ, asabiyet kavramına *Kur'an*'da hiç rastlanmadığını ancak bazı hadislerde -bir kısmının mevsukiyetinin şüpheli olduğunu belirterek- karşımıza çıktığını belirtir ve içinde asabiyet kavramının geçtiği bu hadislerden birini bir anekdotla birlikte nakleder: "Sahabe, *Mazlum da olsa zalim de olsa din kardeşinize yardımcı olunuz*, şeklindeki Hz. *Peygâmbere*'in ifâdesini açıklamasını isteyince, *Zâlimi zulümden alıkoymak ona yardımcı olmaktır*, buyurmuştur."<sup>308</sup> Bu hadisin mânâsı şudur: Câhiliye devrindeki asabiyet anlayışı ve dolayısıyla ahlâk anlayışı göreceliydi. Yânî kişiden kişiye göre değişen bir ahlâkları vardı. Vahiy temelli din duyulu evrensel bir ahlâk anlayışları yoktu. Dolayısıyla asabiyetleri, kendi

<sup>307</sup> Krz: Yves Lacoste, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 117.

<sup>308</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 94.

kavimlerinden birisi hangi kötülüğü, hangi zulmü yaparsa yapsın onu korumak ve kollamak üzerine kuruluydu. Bu ilkel ve görelî his, onların yânî cahiliye devrinin asabiyetinde gizliydi. Bu sebeple, aynı kavme mensup bir kişi çok ağır bir suç işlemişse dahi kollanmalıydı, çünkü o kendilerinin kavmindendi. Hz. Peygâmbere bu ilkel ahlâk anlayışını ya da onların: “İster zâlim olsun ister mazlum, kandaşın ve soydaşın olan kişinin yardımına ve savunmasına koş!”<sup>309</sup> düstûrunu, “*Mazlum da olsa zâlim de olsa din kardeşinize yardımcı olunuz,*” çünkü “zâlimi zulümden alıkoymak ona yardımcı olmaktır,” diyerek onarmakta, onların iptidaî ahlâk ve asabiyet anlayışlarını, *Hakk* temelli evrensel bir ahlâkî sûrete ve olağanüstü bir inceliğe bürümektedir. Zirâ, göreceli örfler, evrensel genelgeçerlilik kazandığı ölçüde ahlâk durumuna yükselir.<sup>310</sup> Asabiyet’i câhiliye devrinin cemiyeti dairesinde anladığımızda, *sâdece siyâseten uygulanan, elâleme göre ayarlanan, görelî, içgüdüsel ve hastalıklı bir kuvveyle karşılaşırız.* Ancak İbn Haldun’un ictimâî metafiziğine göre idrâk etmeye çalışırsak da, asabiyet kavramının ve nazariyesinin her şeyden evvel ‘ictimâî ahlâk’ı; *hukuk, devlet, aile, sanat ve ilim* gibi ictimâî değerleri diri tutmaya yarayan ve *fâzilet, dayanışma, dirâyet, cesâret, çalışkanlık, yaşama gücü* gibi ahlâkî erdemleri içeren bir *can* olma özelliğiyle karşılaşırız ki bu minvâlde *asabiyeti güçlü* demek de aslında her şeyden evvel *siyâseten değil, ahlâken güçlü* demektir. Nitekim; “İbn Haldun’un *Mukaddimesindeki* bazı ifâdelerinden, *asabiyeti*, insanın tabiatında mevcut olan *âsî olma, zulüm ve itaatsizlik* gibi *şer yönünü oluşturan hâline* karşı sanki bir *panzehir* olarak kullandığı anlaşılmaktadır.”<sup>311</sup> Bu anlamda asabiyetin “siyâset sosyolojisi” dairesinde ele alınıyor oluşu, Batının pragmatik bakış açısının bir yansımasıdır. Asabiyet, evvela “ahlâk felsefesi”, “ahlâk psikolojisi” ve “ahlâk sosyolojisi” kapsamlarında ele alınmalıdır, zirâ siyâsetin temelini kazdığımızda karşılaşacağınız şey yine *ahlâk* konusu olacaktır. *Siyaset* kavramının *seyislik* ile bağdaştırılması bu anlamda boşuna değildir. Hayvanlar âleminde; *huyu, hulku, karakteri* bakımından insana en çok benzeyen canlı ‘at’ır. Ahlâk, *hulkun*, yânî *huy* kelimesinin çoğuludur.

“Ahlâk kelimesi *huylar* demektir ve *hulk* (huy) sözünün çoğul şeklidir. Arapça olan *hulk* kelimesinin çeşitli anlamları vardır. *Parlatmak, cilalamak, düzeltmek, birleştirmek* gibi.

<sup>309</sup> B.g.e.: 94.

<sup>310</sup> Ş. Teoman Durallı, *Sorun Nedir?* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 10.

<sup>311</sup> Ejder Okumuş, *Osmanlı’nın Gözüyle İbn Haldun* (İstanbul: İz Yay., 2009), 43.

Nitekim Türk lûgat bilgini Mütercim Âsım diyor ki: *hulk* kelimesi ‘oranlamak’, ‘ölçümlemek’ ve ‘takdir etmek’ mânâsındadır. *Halk* kelimesi de oranlayıp biçip dikmek ve biçmezden önce oranlamak mânâsındadır.”<sup>312</sup>

Bu anlamlardan yola çıkacak olursak, *bireyin ve toplumun hulkunu parlatan, cilalayan, düzelten, birleştiren, oranlayan, ölçen ve takdir eden kuvve yânî; can, ruh yahut nefis: asabiyettir. Halksa, bu asabiyet kuvvesini hulkuyla oranlayıp biçip dikendir. Bu râbîta bir nevi, daha evvel belirtmiş olduğumuz üzere Umran kelimesinin ‘Ta’mîr’ veya ‘Amara kelimesiyle ilişkilendirilmesinden doğan bağ gibidir.*

Dolayısıyla, siyâset her şeyden evvel, insanların *hulkunu* yânî ahlâkını terbiye ve ‘*ta’mîr*’ etmek için vardır. Bu anlamda, Hz. Peygâmbere’in daha evvel vermiş olduğumuz hadisî şerifinde, İslâm toplumuna câhiliye devrinden intikâl etmiş fenâ alışkanlıkları ve asabiyetin kötü tezahürünü olağanüstü bir *siyâsetle* tâdil ederek onu mûtedil hâle getirdiğini söylersek yanılmayız. Aksi hâlde, bir nevi başta *İslâm Medeniyeti*’nin -tâbir yerindeyse- şifrelerini yazmış İbn Haldun’un düşünceleri *kürevî asabiye güçleri* tarafından deşifre edilip *siyâset sosyolojisi araştırmalarının* bir neticesi olarak başta İbn Haldun’un asıl memleketi *Yemen*’i sonra doğduğu toprak olan *Tunus*’u, *Irak*’ı, *Afganistan*’ı, *Suriye*’yi ve 1406’da vefat ettiği yer olan *Mısır*’ı yerle bir etmek için kullanılan bir silaha dönüşecektir.<sup>313</sup> Dirilmek için ya özgün *siyâset sosyolojimizi* İbn Haldun’un düşünceleri üstüne kuracağız ya da küresel güç kendi siyâset sosyolojisini, İbn Haldun’un düşüncelerinin üstüne inşâ edip aleyhimize revize ederek kullanacaktır.

Bu çerçevede, İbn Haldun’un “vahşî - bedevî kavim ve kabîleler” derken, burada onların ahlâkî olarak düşük olduklarından bahsetmemekte, bu kelimelere sâdece ictimaî mânâlar vermektedir.<sup>314</sup> Nitekim “bedevîlerin hadarîlerden daha yiğit, daha mert, hayra ve fazîlete daha yakın olduklarını söylemek sûretiyle onlara bir üstünlük de tanımaktadır.”<sup>315</sup> Dolayısıyla asabiyet, İbn Haldun’da siyasal bir kavram

<sup>312</sup> Nihat Keklik, *Türk İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1996), 231.

<sup>313</sup> Bu hususa çalışmamızın sonunda tafsilatlı olarak değineceğiz.

<sup>314</sup> Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 105.

<sup>315</sup> B.g.e.: 105.



olmaktan çok, cemiyeti ve cemiyeti oluşturan insanları ayakta tutan ‘ahlâk’ın hakîkate hiçbir zaman değişmeyen zâtının, tezahürde fâni olan dünyada nasıl değişiklikler arz ettiğini ve bu değişikliklerin niteliğini, hangi hâllerde cemiyette fenalığa yânî *nefsî/dirimsel/beşerî asabiyete*, hangi hâllerde hayra yânî *ruhî asabiyete* ve faydaya dönüşeceğini belirleyen bir kuvvedir.

İbn Haldun’un nazariyelerinden yola çıkılarak, siyâset sosyolojisine dair muhakkak yeni nazariyeler ileri sürülebilir. Nitekim, asabiyet kuvvesinin değiştirici ve dönüştürücü gücü doğal olarak konularını bu alana çekebilir. Ancak, asabiyet kavramını salt siyasal bir kavram olarak anlamaya çalışmak, İbn Haldun’un düşüncelerini pragmatik bir alana sokmak demektir. Bu anlamda “İbn Haldun’un değişim ve tabiatıyla çöküş teorisini *ahlâk*ın dışında değerlendirmek mümkün görünmemektedir. O, toplum ve devletlerin çöküşünü ele alırken ahlâka özel bir önem verir.”<sup>316</sup>

Siyasî hayatın mâhiyetini belirleyen de asabiyet olduğu için, siyâset sosyolojisi çerçevesinde pekâlâ şu sorular sorulabilir:

“Devletler neden yükselir ve düşer? Neden bazı toplumlar daha başarılı bir siyasî ve sosyal yapı geliştirebilirken diğer bazıları bu konuda yetersiz kalır? Her siyasî örgüt önünde sonunda yok olmaya mahkûm mudur? Bir siyasî yapıya hayat veren temel dinamik nedir?”<sup>317</sup>

Bu suâller, tarihi ve cemiyetleri belki de en meşğûl eden sorular olmuştur. Bu sorular aracılığıyla asabiyet nazariyesinin siyasî dairedeki tezahürleri tahlil ve tetkik edilebilir. Nitekim, İbn Haldun’un “değişim” kavramı bu çerçevede bir siyâset felsefesinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.<sup>318</sup>

Cemiyetin ruhu olan asabiyet ile ahlâkın birçok hususta at başı gittiğini, asabiyetin *ifrat* ya da *tefrit* yoluyla yine *zâtında* bir *değişmez* olan ahlâkın tezahürlerine nasıl etki ettiğini İbn Haldun’un Mukaddime’si ayrıntılı incelendiğinde

<sup>316</sup> Ejder Okumuş, *Osmanlı’nın Gözüyle İbn Haldun* (İstanbul: İz Yay., 2009), 49.

<sup>317</sup> Akif Kayapınar, *İbn Haldun’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım*, İbn Haldun: Güncel Okumalar, ed. Prof. Dr. Recep Şentürk (İstanbul, İz Yayıncılık, 2009), 121.

<sup>318</sup> Bkz: B.g.e., 123.

fark edilecektir. Nitekim, İbn Haldun'un asabiyetin bedâvette ortaya çıktığını anlattığı fasılda şöyle denilmektedir:

“Bilinmelidir ki, her türlü kusurdan münezze olan Allah, insanların tabiatlarına hem hayrı hem de şerri yerleştirmiştir. Nitekim yüce Allah; ‘Biz ona (biri doğru; diğeri yanlış olan) iki yolu gösterdik’ (Beled, 90/1 0), ‘Ona (nefs-i natıkaya) hayrı da şerri de ilham etti’ (iyiliğin ve kötülüğün ne olduğunu hissettirdi, Şems, 91 /28) buyurmuştur. Şayet itiyatlarının merasında başboş bırakılır ve dine tabi olma hâli kendisini ıslah etmezse, insan daha çok kötü huylara yakın olur. Allah’ın tevfikına mazhar kıldığı kimseler müstesna, büyük çoğunluk bu hâl üzere dir. Birbirine saldırmak ve zulmetmek de insanlarda mevcut olan huylardandır. İmdi bir kimse gözünü kardeşinin malına dikerse, mutlaka eli de ona uzanır. Meğer ki, onu bundan vazgeçiren bir müeyyide bulunsun. Nitekim, ‘Zülüm, insan nefsinin huyundan ve karakterindedir. Şayet dürüst bir kimse görürsen bil ki bir sebebi var da onun için zulmetmiyor’ (eğer o sebep olmasa hiç dinlemez o da zulmeder), denilmiştir.”<sup>319</sup>

İşte, insanın haddini bilmesi *edeb*, haddini aşmasıysa *kibir*dir. Ahlâklı yaşamak, edeb ile kibir uçları arasında ve ifrat-tefrit düzleminde cereyân eder. Edeb hayata örnek iken; kibir ibrettir.<sup>320</sup> Hâsılı, insana ve dolayısıyla cemiyete *edeb* hayat verir, *kibir*se insanı ve dolayısıyla cemiyeti çökertir. Kibrin ve dolayısıyla zulmün hâkim olduğu bir cemiyetten mutlak asabiyet geri çekilir. Yânî bir *ruh* olan asabiyet, cemiyeti terkeder ve onu bedeniyle/nefsiyle başbaşa bırakır. Nitekim, “Devletiebedmüddet ülküsünün kaybı, ruhunu yitirmiş beden demektir.”<sup>321</sup>

<sup>319</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 334.

<sup>320</sup> Ş. Teoman Duralı, *Sorun Nedir?*, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2006), 337.

<sup>321</sup> B.g.e.: 348.

### 2.5.6.1. *Ruhî Asabiyetle Olan Münasabetin Azalması*

Cemiyeti, zulümden ya da başka fenalıklardan koruyan husus onların asabiyet ile yânî canlarıyla (ruh/nefs) olan ilişkilerinde gizlidir. Asabiyet kuvvesine sıkı sıkıya bağlı bâdiyede yaşayan insanları, birbirlerine kötülük etmekten, hak ve hukuklarına tecavüz etmekten alıkoyan şey, onların asabiyet güçleriyle riyaset için seçtikleri bilge liderdir. Bilge kişi onlara doğru yolu göstermekle ve iyiliği emretmekle yânî cemiyetin *ruhî asabiyetini* diri tutmakla yükümlüdür. Yaşadıkları arazilerin ya da konakladıkları yerin savunmasını da içlerindeki en yiğit delikanlılar üstlenir. Ancak, “tek bir nesep ve asabiyet mevcut olmadıkça, onların savunma ve koruma faaliyetleri sadakatle ifâ olunmaz. Çünkü onların şevket ve kudretleri bu sâyede kuvvetlenir ve kendilerinden korkulur hâle gelirler.”<sup>322</sup> Dolayısıyla, İbn Haldun’un asabiyetin mevcudiyetini yitirmesiyle ahlâkî yozlaşmanın başlayacağını, bir nevî *cemiyet ruhunun* kendi *cemiyet nefesine* hâkim olamaması durumunda kendilerine zulmedenleri korkutamayacaklardır ve hatta bizâtihi kendileri zâlimlerden olacaktır. Dolayısıyla “bâdiyede ikâmet etmek, asabiyet sahibi kabîlelerden başkası için mümkün olmaz.”<sup>323</sup> Nitekim, İbn Haldun’a göre:

“insanın tabiatında isyankârlık, zulüm, saldırma ve itaatsizlik gibi huylar vardır. Bu huylar savaşıarak, mücadele ederek zararsız hâle getirilir. Savaşmak için de asabiyetin mevcudiyeti şarttır. Ancak İbn Haldun asabiyetin de insanın tabiatının bir gereği olduğunu özellikle belirtmektedir. Ona göre her insan, kendi asabesinden ve nesebinden olan kimselerden imdat ister, buna daha çok önem verir. Asabesinden gelen feryat kişiyi galeyana getirir. Allah’ın kullarının kalbinde yarattığı dar ve sıkışık zamanlarda hısım ve akrabasının imdadına koşma ve onlara karşı şefkatli olma duygusu insan tabiatında mevcuttur. Yardımlaşma ve dayanışmaya vesile olan bu duygu olduğu gibi, düşmanlarına daha çok korku salmalarının sebebi de budur.”<sup>324</sup>

İbn Haldun’un nazariyeleri dikkatle okunduğunda, asabiyet ile ahlâkı hep birbiriyle doğru orantılı olarak aynı düzlemde kullandığı farkedilecektir. Daha evvel İbn Haldun’un iktisada dair düşüncelerini arz ederken örneklendirdiğimiz üzere, *asabiyet kuvvesiyle irtibat zayıflarsa, aynı şekilde ahlâkî değerler de zayıflayacaktır.*

<sup>322</sup> B.g.e.: 334.

<sup>323</sup> B.g.e.: 333.

<sup>324</sup> Ejder Okumuş, *Osmanlı’nın Gözüyle İbn Haldun* (İstanbul: İz Yay., 2009), 43.

*Ruhî asabiyetten, nefsi/dirimsel/beşerî asabiyete* rücû edilecektir. Ahlâkî değerlerin zayıflaması demek, hak-hukuk dengesinin sarsılması demek ve bu da cemiyeti dirayetli kılan ‘adalet’ unsurunun yok olması ve dolayısıyla cemiyetin, riyasetin ya da mülkün çökmesi demektir.<sup>325</sup> Çünkü “devletlerin değişimindeki muharrik etken, asabiyetlerdeki değişimdir. O yüzden asabiyetin ne anlama geldiği hususu, çöküşün anlaşılmasında ayrı bir önem kazanmaktadır.”<sup>326</sup> Asabiyet ve ahlâk ilişkisiyle ilgili bir başka örnek de şudur:

“Aile ve şeref, esas ve hakikat itibariyle asabiyet sâhiplerine mahsustur, başkalarında ise bu hususlar mecaz ve benzeme itibariyle mevcut olur. Bunun sebebi şudur: Şeref ve haseb, (onur ve itibar), sâdece (şahsî) vasıflarla vücuda gelir. Ailenin mânâsı, bir şahsın, eşraftan olan anılmış kişileri babaları olarak saymasıdır (ve gösterebilmesidir), onların zürriyetinden gelme ve onlara mensup olma, kabîlesinin bünyesi içinde ve kandaşları arasında kendisine büyük bir itibar kazandırır. Çünkü selefî olan cedlerine saygı duyma ve faziletlerine dayanan şereflerini kabullenme, kabîlesine mensup fertlerin ruhlarına sinmiştir.”<sup>327</sup>

Hakîkî anlamda; aile ve şerefin sâdece asabiyet sâhiplerine mahsus bir vasıf olduğunu ve asabiyet sahibi olmayanların ailesinin ve şerefinin sâdece mecazî ve zâhirî olarak var olacağını söyleyen İbn Haldun, burada asabiyeti sanki ahlâk kelimesiyle eş anlamlı kullanmaktadır.

*Hadaretteki* insanları birbirlerine zulmetmekten alıkoyan şeyse devletin, mülkün varlığıdır. Onların birbirlerine zulmetmelerine mâni olan şey kurumların, idârecilerin ve dolayısıyla devletin yaptırımlarıdır. Şu hâlde, şehir halkı mülkün tahakkümünden ötürü hakkı hukuku gözetmektedir. Bu bağlamda, bâdiyede yaşayan insanları kötülüklerden alıkoyan şey asabiyetleriyken, hadarîleri kötülüklerden alıkoyan şey güçlü asabiyet neticesinde ulaştıkları hadarî umrandır, mülktür.<sup>328</sup> Hadarîlerin, asabiyetleriyle râbitaları evvela kemâle erer. Burada önemli olan nokta şudur: *Kemâle eren onların asabiyeti değildir, asabiyetleriyle olan münasebetleridir.*<sup>329</sup> Eğer bu meseleyi bu şekilde ifade edersek, asabiyet

<sup>325</sup> İbn Haldun, *Mukaddime II*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 666.

<sup>326</sup> Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun* (İstanbul: İz Yay., 2009), 42.

<sup>327</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 341.

<sup>328</sup> Süleyman Uludağ “Kemâle eren bir asabiyet yavaş yavaş geriler, noksanlaşır, nihayet yok olup gider,” diyor. Bkz: B.g.e., 333.

<sup>329</sup> Krz: B.g.e., 102.

mevzusunun daha iyi anlaşılmasını sağlamış oluruz. Asabiyet için özetle; “insanın canı neyse, cemiyetin de canı odur,” demiştik. Nasıl ki insanın ölümü ruhun bedeninden ayrılmasıyla vukû buluyorsa, bir canlı olan cemiyetin ölümü de ondan asabiyet uzaklaştığında vukû bulacaktır. Zirâ, *Lao Çe*’nin veciz ifâdesiyle sâdece „özünü yitirmeyen ölümlü değildir. Ölse de, artık ölümsüzlüğe ermiştir.”<sup>330</sup> Nitekim, tarihin sularına gömülmüş olmasına rağmen, zamanında kurmuş oldukları kudretli umranlarla ve bu umranda ürettikleri ilim ve sanatlarla bizleri hâlâ besleyen, ancak artık *canlı* bir cemiyet olmayan, dolayısıyla *canı yânî asabiyeti* de o medeniyetin; *binalarından, sokaklarından, kutsal mekânlarından, çarşılarından* ayrılıp gitmiş nice *ölü umran* vardır. Bunun en güzel örneği İbn Haldun’un çok da yabancı olmadığı *Endülüs*’tür. Dolayısıyla, Süleyman Uludağ’ın belirttiği üzere:

“Her şey fânidir sâdece Allah bâkidir’, diyen İbn Haldun’a göre tarih sahnesi çok sayıda asabiyetlerin doğduğu, geliştiği, olgunlaştığı, sarardığı ve çürüdüğü bir bağ gibidir. Bir asabiyet doğarken diğeri ölür, biri kuvvetlenirken bir diğeri zayıflar. Bir çokları daha doğar doğmaz ölürken, bazıları gelişme dönemlerini tamamlayamadan gerileme dönemine girer. Asabiyet cins ve tür olarak sürekli ve uzun ömürlü olsa bile fert olarak fânidir, zevale mahkûmdur. Böylece asabiyet tür olarak tarihin devamlılığını meydana getirir. Bir bakıma umran bile tarih sahnesinde sürekli mücadele eden asabiyetlerin eseri ve neticesidir.”<sup>331</sup>

Hülâsa, nasıllı *canın bedeni terketmesiyle* “her nefs/canlı ölümü tadacaktır,”<sup>332</sup>, aynı şekilde, evvela *asabiyet umranın bedeninden çıkacak* ve sonra *cemiyet ölümü tadacaktır*. İşte *cemiyetin, canı olan asabiyetle* olan bağı sürekli diri tutmaya çalışacak kişi; *riyasette reis, mülkte hükümdar, sultan, padişah ya da melik* ve *hilâfette halifedir*. Zirâ, “her neslin ananesi (âdeti ve örfü) kendi hükümdarının ananesine tâbidir. Nitekim atasözleri içinde şöyle bir hikmet ve vecize vardır *Halk, hükümdarlarının dini, (âdeti ve töresi) üzerine bulunur*.”<sup>333</sup>

Eğer mülkün hükümdarı, hadarî cemiyetin *canını nefsanîliğe, dirimselliğe* sevk edici hatalar yaparsa, onların asabiyetle bağı gittikçe zayıflayacağı için, ahlâkî yozlaşma sürecine girecekler ve türlü zulümlerin baş göstermesiyle kurdukları umran

<sup>330</sup> Ş. Teoman Durallı, *Sorun Nedir?* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 128.

<sup>331</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 102.

<sup>332</sup> Âlî İmrân Sûresi 125. Âyet.

<sup>333</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 191.

çökecektir. Aynı şekilde asabiyetle bağı zayıf olan bedevîlerin de hadarî umrana ulaşmadan henüz *çocukluk evresindeyken* ölümü söz konusu olacaktır. Bu nihaî bir neticedir. Onlara, asabiyetleriyle daha güçlü bağ kurmuş umranlar gâlip geleceklerdir, çünkü savaşabilmek için de asabiyete ihtiyaç vardır. Zafer ancak asabiyetle elde edilir.<sup>334</sup> Nitekim *Fazlıoğlu*, insanın ve cemiyetin bu sürecini şu şekilde îzah etmektedir:

“Tabiattaki tekevvün, hayatta temeddün olarak devam eder; ancak temeddün, maddî çerçevede kalırsa (hadara), bir süre sonra konfor, lüks (teraf) ve akabinde çürümeye dönüşür ve insanın kemâle doğru olan seyrini engeller. Öyleyse, bu noktada temeddün içinde, insanın kemâl yolculuğuna devam etmesi için gereken tedeyyündür; ki beşerî düzlemde ahlâk, ilahî düzlemde vahye dayalı din tarafından temsil edilir. Mahsüs, his/duyu ile; makûl, akıl ile; melekî olan, hads ile bilinirken; nebevî olan, fitrîdir. Bu varlık tabakalaşması ve her birine uygun idrâkin en son aşaması *teellühtür*; başka bir deyişle, Tanrı'nın ahlâkıyla ahlâklanmak (irfân)... İnsanın, kemâl yolculuğu, hareket-i mânevîsi yânî tefekkürü, idrâk-i taayyün-i şahsi ile, başka bir deyişle kendilik bilinci ile başlar ve *teellüh* aşamasına değin devam eder.”<sup>335</sup>

Tüm bunlardan yola çıkacak olursak, İbn Haldun'un ictimaî değişim ve dönüşümlere dair ortaya koyduğu nazariyeler, bahsettiğimiz bu hareketli oluş ve *canlılık sürecini (tekevvün-temeddün-tedeyyün-teellüh)* derinlemesine anlatır. Bu anlamda, onun nazariyeleri *yükseliş ve çöküş teorileri* kapsamında ele alınabilir. Bu yükseliş ve çöküş nazariyeleri, bizim de çalışmamızın bütünlüğü gereği temeline oturarak anlatmaya çalıştığımız gibi, canlı bir varlık olan insan organizmasını esas alarak anlatılır. Buna *organizmacı (uzviyetçi) modeller*<sup>336</sup> denir.

Devletler de tıpkı insanlar gibi *doğar, büyür, gelişir ve ölürlür*. Aynı zamanda tarihteki bu döngüselliğin yânî cemiyetlerin yükselişlerinin, gelişimlerinin ve çöküşlerinin sürekli döngüsel bir hareketi takip ettiğini belirten bu türden nazariye modellerine *çevrimsel yaklaşımlar*<sup>337</sup> denir.<sup>338</sup>

<sup>334</sup> Bkz: B.g.e., 334.

<sup>335</sup> Bkz: İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka, İslâm-Türk Felsefe-Bilim Geleneğinin Anlam Küresi* (İstanbul: Papersense Yay., 2015), 288-289.

<sup>336</sup> *Ing Organic Approach*

<sup>337</sup> *Ing Cylical Approach*

<sup>338</sup> Bkz: Ejder Okumuş, *Toplumsal Çöküş Teorileri* (İstanbul: İnsan Yay., 2007), 13.

İbn Haldun, bu nazariyelerini hep âyet ve hadislerle temellendirip, delillendirmeye çalışmıştır. Çağların hükmünün değişmesi ve dönüşmesi umranların da değişmesi ve dönüşmesi demektir. Cemiyetlerin durumu, canlıların durumu gibi; *hâlden hâle intikâl* edecek ve aynı hâl; *zaman, birey, şehir, medeniyet ve devletlerde* de görülecektir.<sup>339</sup> İbn Haldun bu durumu şöyle ifâde etmektedir:

“Çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin hâllerinin de değişeceği hususunun dikkatten kaçması tarihte vaki olan (ve gözden kaçan) gizli hatalardandır. Bu husus çok kapalı ve son derece gizli olan bir hastalıktır. Çünkü bu husus uzun çağlardan sonra vukua gelir. Onun için de çok az sayıdaki şahıslar hariç hemen hemen hiç kimse bunun farkına varmaz. Bunun sebebi şudur: Milletlerin ve âlemin ahvali, cemiyetlerin âdetleri ve dindarlıkları bir tek vetire (süreç) ve istikrarlı bir yol üzere devam etmez. Bu cihet günler ve zamanlar geçtikçe vukua gelen bir değişiklik ve bir hâlden diğer hâle intikalden ibârettir. Nitekim bu husus (ve değişiklik) şahıslarda, vakitlerde ve şehirlerde de mevcuttur. Ülkelerde, bölgelerde, zamanlarda ve devletlerde de durum böyledir. Kulları arasında Allah’ın carî sünneti ve kanunu budur.”<sup>340</sup>

---

<sup>339</sup> Bkz: B.g.e.: 14.

<sup>340</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 190.

## 2.6. TAVIRLAR NAZARİYESİ: YENİ BİR YORUM DENEMESİ

İbn Haldun, *devletlerin; yükselişini, gelişimini ve çöküşünü oluşturan nedenleri* izâh ettiği teoriye *tavırlar nazariyesi* adını koymuştur. Bu nazariye, yine âdetullaha göre, *organizmacı model* çerçevesinde izah edilmiştir. *Mukaddime* adlı eserinde: “Devletin tavırları, hallerinin değişmesi, değişik tavırlarında halkının huyu (ve karakteri)”<sup>341</sup> başlığıyla bu nazariyesini târif etmiştir. Ona göre muhtelif tavırlardan geçen devletteki hâller ve tavırlar en fazla *beştir*.<sup>342</sup> Biz bu tavırları; çalışmanın bütünselliği çerçevesinde, nazariyeye yeni bir veche kazandırabilmek adına, *asabiyet* için ortaya koyduğumuz ve çalışmamızın nazari temeline oturttuğumuz yeni târifleri ve kavramsal açılımları kullanarak yorumlamaya çalışacağız.

**2.6.1. Birinci Tavr:** “Zafere ulaşma, müdafaa vaziyetinde olana gâlip gelme, mülkü istila etme ve onu kendinden evvelki devletin elinden çekip alma tavrıdır.”<sup>343</sup> Bu tavr daha çok nesep asabiyetleriyle güçlü bağ kurmuş bedevî bir cemiyetin hadarîliğe doğru hareket sürecine ilk adımı atmasıdır. Asabiyetleri, cemiyetlerinin *canı yânî ruhî asabiyet* olarak onları harekete geçirmiştir, artık yanılıcı gâlibiyetten geri dönüş yoktur.

**2.6.2. İkinci Tavr:** “İstibdat ve infirad dönemi: Devlet sâhibinin, kavmini bir tarafa bırakarak idâreyi ele aldığı ve onlarsız mülkte infirad ettiği, onların yönetime ortak olma ve katılma girişimlerini dizginlediği tavrıdır.”<sup>344</sup> Bu aşamada, ilk tavrın muharrik gücü olan ‘nesep asabiyet’i artık yavaş yavaş dışlanacaktır. Bu durum, roketi fırlatan kapsülün, roket gökyüzüne yükseldikten sonra bırakılması gibidir. Artık roket *tek başınadır, monarşiktir, otokratiktir* ve kendine; yükselmeye devam edebilmek için yeni kapsüller, başka muharrik güçler arayacaktır. Devletin başı olan kişi yalnızca kendi hâkimiyetini arzuladığından, onu ikinci tavra yükselten eski kandaşlarının bu hâkimiyeti paylaşmalarını istemez, bu

---

<sup>341</sup> B.g.e.: 399.

<sup>342</sup> B.g.e.: 399.

<sup>343</sup> B.g.e.: 399-400.

<sup>344</sup> B.g.e.: 400.



yüzden onları, sebep asabiyetine adım atarak soydaşı olmayan kişilerle iş birliği içerisinde def etmeye çalışır. Bu çok çetin bir mücadeledir. Çünkü, onu bu tavra yükseltenlerle birlikte düşmanlarına karşı savaşarak zafer elde etmiştir. Bir zamanlar aynı cephede düşmana karşı göğüs göğüse çarpıştığı soydaşlarına, şimdi düşman olmuştur ve onlara karşı zafer elde etmekten başka çaresi yoktur. Çünkü, “tek başına şana sâhip olmak mülkün tabiatındandır.”<sup>345</sup> Bu sebeple, devleti idâre eden kişi, kendini eski nesebinin adamlarının düşmanlığına karşı korumak ve hâkimiyetini ispat için adamlar toplamaya, azatlılar ve devşirmeler edinmeye başlamıştır. Artık *riyaset sistemi* yoktur, *mülk* vardır. Hayvanî tabiatlardan olan kibir ve gurur, devletin başındaki kişiyi, halkı kendine tâbi kılmak için kışkırtır. Onlara tek başına hükmetmek ister. İbn Haldun’a göre bu durum onları, hükümdarların *nefslerinde* yer etmiş olan *ilahlaşma* (teellüh) hedefine doğru sürükler.<sup>346</sup> Buradaki *teellüh* idrâkin en son aşaması olan *yânî Tanrı’nın ahlâkıyla ahlâklanmak* anlamındaki *teellüh* değildir.<sup>347</sup> Buradaki *teellüh*, Nemrud’un ve Firavun’un “Ben İlahım!” demeleri gibidir. Bunun nedeni, asabiyet kuvvesinin, iyi ile kötü arasından ahlâkca kötüyü seçmiş olan cemiyetten çekilmesidir. Bu yeni cemiyete, *candaki ruh* olarak değil, *candaki nefis* olarak *sebep asabiyeti kılığında* girmiştir. Özünde *ahlâkî yânî ruhî bir kuvve* olan ‘asabiyet’, ihtirasla onu siyasî bir güce dönüştürmeyi seçen cemiyete ‘ruh’ olmayı bırakmış ve ‘ruh’un boşalttığı yeri, ‘can’ kelâmında gizli olan ‘nefs’ hemen doldurmuştur. Dolayısıyla artık onların *tâkat* asabiyetlerini belirleyen şey *ruhî asabiyetleri* değil, *nefsî asabiyetleridir*. Çöküşlerine giden süreci henüz ikinci tavrın başındayken, *mutlak sâbit* olan ilk ‘asabiyet’, onlara *sebep asabiyetini* göndererek belirlemiştir. İşte bu, fânî dünyanın bir yasasıdır. Bu sebeple, *ütopyalar imkânsızdır*.

**2.6.3. Üçüncü Tavır:** “Dinlenme ve rahatlık tavrıdır. Zirâ artık insan tabiatının meyletmekte olduğu servete, eserlerin ebedîleştirilmesine ve yaygın bir şöhrete kavuşmak gibi mülkün semerelerinden olan hususlar elde edilmiştir.”<sup>348</sup> Artık fânî bir oyun ve eğlence hayatı olan dünyanın tam göbeğinde nefsî ve ona enerji veren tâkatleriyle yer almaktadırlar. Cemiyetin *ilâhî camı*, *yânî mutlak sâbit*

<sup>345</sup> B.g.e.: 388.

<sup>346</sup> B.g.e.: 388.

<sup>347</sup> Krz: İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka, İslâm-Türk Felsefe-Bilim Geleneğinin Anlam Küresi* (İstanbul: Papersense Yay., 2015), 288-289.

<sup>348</sup> B.g.e.: 400.

*olan asabiyet*; onların yozlaşmalarına, çöküşlerine giden süreci ân be ân takip edecektir. Nitekim, yerini sağlamlaştırıldığını sanan devletin başındaki şahıs, artık bütün gücünü; vergiler toplamak, servet edinmek, gelir-gider dengesini sağlamak, yüksek binalar ve heykeller dikmekle, kısacası bedevîlikten iyice uzaklaşmış olmanın keyfiyle, hadarî umranını şana şerefe kavuşturmakla harcayacaktır. Çünkü “refaha dalmak, rahatı ve sükûneti tercih etmek mülkün tabiatındandır.”<sup>349</sup>

**2.6.4. Dördüncü Tavr:** “Kanaat, ve barış safhasıdır. Bu tavırda bulunan devlet sahibi, öncekilerin (ve atalarının) tesis ettiği şeye kanaat eder, akranı ve emsali olan hükümdarlarla sulh içinde yaşar.”<sup>350</sup> Dördüncü Tavr, devletin üçüncü tavırda biriktirdikleri *maddî manevî* ne varsa sükûnet ve duraklama içinde onların tadını çıkarma ve başka milletleri etkileme arzusunu yansıtır. Çünkü artık gâye iyice hâsıl olmuştur ve ona ulaşmak için sarfedilmiş çabalar, yorgunluklar, yokluklar bir kenara bırakılmıştır. Artık sâdece ve sâdece rahat etmek isterler. *Sebeb Asabiyesi* kılığında tarihsel düzlemlerine girmiş ‘nefs’ cihetindeki kuvve, onları iyice dünyaya kazık çaktırmağa başlatacaktır. Saraylar, su kanalları, binalar, meskenler, giyecekler temin etme kaygısına düşerler. Hâsılı, bu rahatlığı alışkanlık hâle getirirler ve aynı seciyeyi kendilerinden sonraki nesillere miras bırakırlar.<sup>351</sup> Ancak, tüm bu kanaat ve barış gösterileri, rahatlıklarını kimsenin bozmaması için ‘sebeb asabiyesi’ çerçevesinde sergilenen kollektif bir rol ve oyundan ibârettir. Zirâ, samimi veya *Hakk* yolunda sâbit olsalardı bir sonraki tavrı yaşamayacaklardı.

**2.6.5. Beşinci Tavr:** Bu son tavırda olanları İbn Haldun tafsilatlı bir şekilde şöyle anlatmaktadır:

“Bu tavr israf, har vurup harman savurma safhasıdır. Bu tavırda devlet sahibi hükümdar, zevkleri ve nazları yolunda eşdost meclisinde bulunan, sohbetine katılan, düşük karakterli arkadaşlar ve çevresinde toplanan dalkavuklar için, evvelkilerin topladıkları serveti telef eder. Büyük ve önemli işlerin başına bunları getirir. Halbuki bunlar bu nevi işleri müstakilen yürütemezler, üzerine aldıkları hususlarda neyi yapmaları ve neyi yapmamaları gerektiğini bilmezler. Hükümdar, kavminden olan önemli taraftarlarının, büyük yardımcılarının ve baba

<sup>349</sup> B.g.e.: 388.

<sup>350</sup> B.g.e.: 401.

<sup>351</sup> B.g.e.: 389-390.

dostlarının gönüllerini kırar, onları kendine kin besleyen ve yardıma muhtaç olduğu zaman desteklerini, çeken bir hâle getirir. Dost ve taraftarlarının bozulmalarına sebep olur. Askerler için ayrılan paraları kendi şehveti ve arzuları uğrunda harcayarak zayeder, bizzat gidip ordu mensupları ile temas etmekten, ihtiyaç ve dertlerini tesbit etmekten uzak kalır. Böylece selefînin tesis ettiğini tahrip ve inşâ ettiklerini yıkılmış olur. Bu tavırda devlette ihtiyarlık tabiatı hâsıl olur. Kolay kolay kurtulamayacağı ve çökene kadar şifa bulamayacağı müzmin bir hastalık devleti kaplar. (Her şey fânîdir ve) ‘Varislerin en hayırlısı Allah'tır’ (Enbiya, 21/89)”<sup>352</sup>

Dolayısıyla tüm bu süreçlerden; yâni *doğup, büyüyüp, gelişip, yaşlandıktan sonra* hadarî umran ya da cemiyet, tüm unsurlarıyla *çökecektir yâni ölecektir*. Hanedanlar, devletler kendilerini yok etmeye mahkûmdurlar. Çünkü onlar *ruh anlamındaki canı* ya da *ruhî asabiyetlerini* hemen ilk tavrın akâbinde terketmiş yerine *nefsî asabiyeti* ikâme edip güçlü kılmışlardır. Dolayısıyla, ikinci tavidan sonra, onları ayakta tutan *sâdece nefis anlamındaki can olan sebep asabiyesiydi*.

İşte, aynı şahıslar gibi devletlerin de bir ömrünün olması düşüncesi; İbn Haldun’un insanların tabiî ömürlerinden yola çıkarak bu ölüme, çöküşe bir süre biçme girişiminde bulunmasına neden olmuştur. Ona göre tabiî bir insan ömrü 120 yıldan fazla olmaz.<sup>353</sup> Devletlerin ömrü de şahısların ömrü gibi olduğu için, devletlere biçtiği süreyi bir neslin ömrü üzerinden hesaplamaktadır. Buna göre:

“Devletlerin (hanedanlıkların ve sülalelerin) ömürleri de, her ne kadar kıranlara göre değişmekte ise de, ekseriya üç neslin ömrünü aşmaz. Bir nesil, bir şahsın ortalama ömründen ibârettir ve bu da, neşv ü nema, büyüme - gelişme döneminin son haddine ulaşmış olduğu kırk (40) yıldır. ‘Allah Taala, insan, rühdüne baliğ olduğu ve kırk yaşına ulaştığı zamana kadar...’ (Ahkaf, 46/15) buyurmuştur. İşte bunun için bir şahsın ömrü bir neslin ömrüdür, demiş bulunmaktayız. İsrailoğullarının başına gelen Tih çölünde (40 yıl) kalıştaki hikmet de, bahsettiğimiz hususu teyit etmektedir. Demiştik ki, orada 40 yıl kalınmış olmasından maksat, kabîlelerden gelen bir neslin yok olması ve yerine zilleti görmemiş, tanınmamış ve ona alışmamış başka bir neslin yetişmesidir. Şu halde bir neslin ömrü hususunda kırk yıla itibar edilmesi gerektiğine bu hâdise delil teşkil eder. Bu süre de bir şahsın ömründen ibârettir.”<sup>354</sup>

<sup>352</sup> B.g.e.: 401.

<sup>353</sup> B.g.e.: 392.

<sup>354</sup> B.g.e.: 392-393.

İbn Haldun, bu düşüncelerinden yola çıkarak *üç nesil* nazariyesi ortaya koyar. Buna göre bu üç neslin toplam ömrü 120 senedir ve devletlerin ömrü de şahısların ömrü mesabesinde olduğu için bu süreyi aşağı yukarı geçemezler.<sup>355</sup>

İşte tüm bunlar, İbn Haldun'a göre Allah'ın hanedanlıklar üzerindeki sünnetidir. Şeriata uyulmadığı takdirde bütün umranlar çökmeye mahkûmdur, Umranı kasıp kavuran;

“aksaklıklar, fark edilmeyecek şekilde tedricî bir sûrette ortaya çıkar. Tebaadan bu çeşit sebep ve vesilelerle mal almanın meydana getirdiği netice budur. Halkın malının, meccanen ve servetlerine, namuslarına, kanlarına, mahremiyetlerine ve ırzlarına tecavüz sûretiyle alınması ise, âniden ve birden çökmeye ve yıkılmaya sebep olur. Bu durum, yıkıma yol açan kargaşanın meydana gelmesine sebebiyet verdiği için hanedanlık derhal çöker. Bu gibi zararlarından dolayı, bahiskonusu hususların hepsini şeriat yasaklamış, alış verişte sıkı bir şekilde pazarlık yapmayı (mukayese) teşri kılmış, boş sebeplerle halkın malını yemeyi haram kılmıştır. Bundan maksadı, kargaşa sûretiyle umranın çöküşüne ve maişetin muattal olmasına yol açan bozuklukların kapısını kapatmaktır.”<sup>356</sup>

Aklın ve ahlâkın kaidelerine uyulmadığı takdirde, sünnetullah gereği bütün hanedanlıklar çöker. İnsanların yaşarken yaptıklarından, öldükten sonra hesaba çekilecekleri inancı gibi, onlar da çöktükten sonra kendilerini hesaba çekerler, ama iş işten artık geçmiştir. Sonra bu sürecin her tavrını, bir zamanlar kendisini terkeden o koca medeniyetin ölümüne dek izleyen ‘asabiyet’, ‘can’, ‘ruh’; kendisine başka bir *canlı yânî cemiyet yânî beden* bularak o gövdeye girer ve âdetullah üzere aynı süreç yeniden başlar.

Bu bağlamda, mülkün, ancak ve ancak ilâhî menşeli ahlâka ya da bizim anladığımız ve ifade ettiğimiz gibi *ruhî asabiyete* ve onun *tâkat asabiyetine* dayandığı takdirde çökmeyeceği vurgusu Mukaddime’de şöyle geçmektedir:

“Ey Hükümdar mülkün izzeti ancak şeriatle, Allah’a itaat ederek Allah için kıyamla ve Allahın emir ve nehyine uyarak tasarrufta bulunmakla; şeriatın ayakta kalışı ancak mülk ile; mülkün izzeti ancak ricâl (bağlı/tâbi insanlar ve ordu); ricâlin ayakta kalışı ancak mal ile; malı elde

<sup>355</sup> B.g.e.: 394

<sup>356</sup> B.g.e.: 553.

etmek ancak imaret ile; imareti sağlamak ancak adalet ile mümkündür. Adâlet halk arasına konulmuş terazidir. Onu Allah koymuş ve hükümdarı da ona kayyum atamıştır.”<sup>357</sup>

İbn Haldun’un Tavırlar Nazariyesi, *Osmanlı Çöküş Teorisyenleri* diye anılan *Kınalızâde Ali Efendi, Kâtib Çelebi, Mustafa Naîma ve Cevdet Paşa*’ya ilham olmuş ve tüm bu nazariyeleri Osmanlı Devleti’nin çöküşle buluşmaması için yeniden ele almışlar ve kendi teemmül/tefekkür dairelerinde yorumlamışlardır. Hepsinin de hemfikir oldukları nokta “İslâmî geleneğe uygun olarak özetle din ve adaletten uzaklaşan bir toplum ve devletin çökeceği” hususundadır.<sup>358</sup> Ayrıca, klâsik dönem Osmanlı toplum ve çöküş nazariyecilerinin hepsi de İbn Haldun’un düşüncelerinden etkilenmiştir. Bunlar içerisinde İbn Haldun’un nazariyelerinden etkilenerek *Osmanlı Devleti*’nin, hızla gelişen *Batı Medeniyeti* karşısındaki buhranlı dönemlerini tetkik edip çözüm önerileri sunan *Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) dinî asabiyet* üzerinde durmuş; din ile asabiyeti kesinlikle ayrı kategorilerde düşünmemiş ve Osmanlı Devleti’ni Osmanlı Devleti yapan şeyin İslâmiyet olduğunu savunmuştur. Cevdet Paşa’ya göre dinî asabiyet,

“ilây-i kelimetullah için gaza sâyesinde kendini en mükemmel şekilde ifâde eder. Bu, bütün inananları kardeş sayan bir inançtır. Bütün bir İslâm dünyasını tek merkezde toplayan bu inanç birliğini kurma amacı devletin ana siyâseti iken Osmanlı Devleti en güçlü dönemini yaşamıştır.”<sup>359</sup>

Tüm bu nazariyelere rağmen Osmanlı Devleti çökmekten kurtulamamıştır. Tanzimatla birlikte, tarih düşüncesinde değişim baş göstermiş, döngüsel tarih anlayışının yerini ilerlemeci tarih anlayışı almıştır. Yine, Tanzimat öncesi organizmacı modele göre düşünülen cemiyet ve devlet anlayışının yerini de Tanzimat sonrasında aydınlanmacı ve sözleşmecî bir tarih anlayışı takip edecektir.<sup>360</sup>

---

<sup>357</sup> “İbn Haldun, Mukaddime’sinde Mes’udî’den naklen Mûbezân’ın, Behram b. Behram’a Baykuş hikâyesi çerçevesinde söylediklerini aktarmaktadır.” Ejder Okumuş, *Toplumsal Çöküş Teorileri* (İstanbul: İnsan Yay., 2007), 47.

<sup>358</sup> B.g.e.: 48-49.

<sup>359</sup> B.g.e.: 42.

<sup>360</sup> B.g.e.: 49.

### 3. BİRİNCİ BÖLÜM SONU

Bütün bu kavramsal açılımlar ve yeni asabiyet yorumları, İbn Haldun'un da belirttiği ve talep ettiği üzere<sup>361</sup>, onun nazariyelerine *çağımızın hükmüyle* yeniden bakıp, ondan günümüz için yeni bir „anlam/mânâ küresi“ neşet etmesini sağlayarak, çağlar üstü düşüncelerini güncellemektir. Çabamız, *İslâm Medeniyeti* mensublarının felsefî, ilmî ve bilimsel bir şekilde kendine ve dolayısıyla yeniden İbn Haldun'a dönmesi, *Yeni Dünya Düzeninin* ve *Çağdaş Küresel Medeniyetin* karşısında nazarı olarak kendini güçlendirmesinin zarurî ve ivedî olduğu düşüncesinin ortaya koyduğu *tâkatla* ilerleyecektir.

Bu bağlamda, *Küresel Düzenin* ortaya koyduğu, *dolaylı/dolaysız tahakkümlerle/teorilerle* dikte ettirmeye çalıştığı *yeni yaşam tarzının*, *psikolojik* ve *sosyolojik temellerine* ineceğiz. Bu temellere inerken, modern felsefe ve psikoloji anlayışının merkezinde yer alan Avusturyalı filozof *Franz Brentano*'nun (1837-1917) “Yönelmişlik Teorisi” bir köprü ve Amerikalı filozof *John Searle*'ün (1932-) “Kitlesele Yönelmişlik Teorisi” bir merdiven olarak kullanılacaktır. Mevzûbahis bu teoriler, İbn Haldun'un nazariyeleri ışığında yeniden yorumlanmaya çalışılacaktır.

Bu çaba, her şeyden evvel; kendimizi, *tarihimizi*, *coğrafyamızı*, *cemiyetimizi* *yabancıların ürettiği teorilerle değil*, kendimizi; *tarihimizi*, *coğrafyamızı*, *cemiyetimizi* ve *her şeyden öte medeniyet dairemiz dışında kalan ictimai anlayışları kendi nazariyelerimizle tetkik etme* ve *kavramsallaştırma çabasıdır*. Çünkü Fazlıoğlu'na göre:

“tarih, insanın yaşadığı toprakla kurduğu ilişkinin, girdiği dostluğun, yaptığı kavganın adıdır. İnsan, toprağının şuurunda olduğu müddetçe o topraklar üzerinde yabancı birinin olmasını, o toprakları yabancı birisinin çignemesini kabul etmez. Bu nedenlerle sömürgeciler, teorisyenlerini dinleyerek, işgal ettikleri yerlerin sakinlerini kimliksizleştirmişlerdir. Onları, kendilerini hatırlatacak anılardan, maddî ve manevî işaret ve sembollerden arındırılmışlar, sömürgecilere itiraz hakkı tanıyacak bir tarihî bilinçle muhatap olmaktan alıkoyacak her türlü

<sup>361</sup> Bkz: Sâtî el-Husrî'den Süleyman Uludağ, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Dergâh Yay., 2001), 98.

tedbiri almışlar; kısaca insanların kendilerini hatırlamalarına neden olacak tüm aynaları kırmışlardır.”<sup>362</sup>

Umulurki bu çaba, *ruhî* asabiyetimizi tekrar hatırlatarak, onu ona uygun bir *tâkatle* güçlendirmemize, kırılan aynalarımızı tamir etmeye ve *ruhî tâkatimizi* yerle bir etmeye çalışan sömürgeci teorisyenlerin ve Duralı'nın adlandırmasıyla *Yeniçağ Dindışı Batı Medeniyeti*'nin<sup>363</sup> *ontolojisini* daha iyi anlamamıza ve onların her türlü zulmünün ifşâ edilmesine vesile olsun.



---

<sup>362</sup> İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Aramak* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2014), 124.

<sup>363</sup> Bkz: Ş. Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 22.



## İKİNCİ BÖLÜM



## 4. FRANZ BRENTANO (1838-1917) VE YÖNELMİŞLİK TEORİSİ

Bu bölümde, *Franz Brentano*'nun (1838-1917) düşüncelerini daha iyi anlayabilmek adına; *yaşantısına*, *felsefî anlayışına* ve nazariyesini *irdeleyebilmemiz için elzem olan kavramsal çerçevesine* yer verilecektir. Ardından çalışmamız için önem arzeden “Yönelmişlik Teorisi” bahsine geçilecektir. Brentano'nun *Yönelmişlik Teorisi*'ni irdelemek, *John Searle*'ün *Kitlesel Yönelmişlik Teorisi*'ni, *İbn Haldun*'un nazariyeleri çerçevesinde tetkik edebilmemiz için bir köprü görevi ifâ edecektir.

### 4.1. Franz Brentano (1838-1917): *Modern Felsefenin Öncüsü*<sup>364</sup>

*Franz Brentano*<sup>365</sup>, “Yönelmişliğin Filozofu”<sup>366</sup> olarak anılmaktadır. Brentano, 16 Ocak 1838 tarihinde Almanya'nın *Marienberg bei Boppard* bölgesinde dünyaya gelmiştir. Ailesi, Almanya'da ilmî alanda ve sanat çevresinde bilinen bir ailedir. Ailesi İtalyan asıllı olup, babası *Christian Brentano*, meşhûr Alman halk şairi *Clemens Brentano*'nun (1778-1842) kardeşidir. Aynı zamanda Alman şair *Johann Wolfgang von Goethe*'nin (1749-1832) yakın arkadaşlarından *Maximiliane Laroche*, Franz Brentano'nun büyük annesidir. Laroche'nin eşi yânî Franz Brentano'nun dedesi *Peter Brentano*'dur. Amcası Clemens Brentano'nun şiiire olan ilgisi, ailelerinin Goethe'ye olan yakınlığına, Goethe'nin edebiyat meclisinde sık sık bulunmalarına bağlanır.<sup>367</sup> Babasının teyzesi *Bettina von Arnim* o dönemin Katolik dünyasının en önemli yazarlarından bilinir. Bettina von Arnim, Goethe'nin annesiyle de akrabadır. Ayrıca kardeşi *Lujo Brentano* (1844-1931) o dönemin Almanya siyâset sahnesinin mühim isimlerindedir ve aynı zamanda tanınan bir ekonomisttir.<sup>368</sup>

<sup>364</sup> Bu bölümdeki bilgilerle şu çalışmamda da karşılaşmanız mümkün olup, konuyla ilgili daha detaylı okuma yapmak istiyorsanız bkz: Mehmet Sabri Genç, *Theorie der Intentionalität bei Brentano*, (Universitaet Salzburg, Diplomarbeit, 2009)

<sup>365</sup> Tam adı *Franz Clemens Honoratius Hermann Josef Brentano*'dur.

<sup>366</sup> Alm *Philosoph der Intentionalität*, Bkz.: Mauro Antonelli, *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano* (Freiburg, München: Karl Alber, 2001), 21.

<sup>367</sup> Bkz: Oskar Kraus, *Franz Brentano: Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. (München: C:H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck, 1919), 162.

<sup>368</sup> Bkz: Hugo Bergmann, *Franz Brentano*.(Brüssel: Revue Internationale de Philosophie, No: 78, Fasc. 4, 1966), 349.

Franz Brentano'nun ailesi, koyu Katolik bir aile olarak bilinmektedir. Bu sebeple Brentano'nun bu dindarlıktan çok derinden etkilendiği ve yaşamının ilk yarısını çok şiddetli iç hesaplaşmalarla geçirdiği yazılmaktadır.<sup>369</sup>

Franz Brentano, 1855 yılında Almanya'nın *Aschaffenburg* kentindeki liseden mezun olduktan sonra *Münih Üniversitesi Felsefe Fakültesi*'ne kaydını yaptırmıştır. *Ernst von Lasaulx* ve *Ignaz von Döllinger* adlı filosofların yanında toplam üç dönem felsefe tahsili görmüş ve buradan bir dönemliğine *Würzburg Üniversitesi*'ne sonra da *Berlin Üniversitesi*'nde *Friedrich Adolf Trendelenburg*'un (1802-1872)<sup>370</sup> yanında felsefe tahsiline devam etmiştir.<sup>371</sup> Burada da fazla durmayan Brentano, son olarak *Münster Üniversitesi*'ndeki *Franz Jakob Clemens*'in iki dönemliğine talebesi olmuştur.<sup>372</sup>

Franz Brentano, felsefenin yanı sıra *Matematik, Tarih, Teoloji* okumuştur ve 1862 yılında *Tübingen* şehrinde doktorasını ikmal etmiştir.<sup>373</sup> Franz Brentano, doktorasını *Aristoteles'e Göre Varlıkların Çeşitli Mânâları*<sup>374</sup> başlığıyla neşretmiştir. Bu aynı zamanda onun ilk kitabıdır.<sup>375</sup> Bu bağlamda, Brentano'yu en derinden etkilemiş filosofların başında *Aristoteles* gelmektedir. Onun *Aristoteles*'in düşüncelerinden etkilenecek kendi sistematiğini kurmasının sebebi o dönem *Berlin Üniversitesi*'nde yanında tahsil gördüğü filosof ve filolog *Friedrich Adolf Trendelenburg*'tur. Bu bağlamda Brentano, *Aristoteles*'in kategori öğretisiyle alâkali olan doktora çalışmasının kitaplaştırılmış hâlini *Trendelenburg*'a ithâf etmiştir.<sup>376</sup> Brentano'yu yakından tanıyan *Samuel Hugo Bergman*, onun *Trendelenburg* ile

<sup>369</sup>Bkz: Oskar Kraus, *Biographical Sketch of Franz Brentano*. (London: In McAlister, Linda L. [Hrsg.]: *The Philosophy of Brentano* und, Duckworth, 1976), 1-10.

<sup>370</sup>Bkz: Harold Höffding, *A Brief History of Modern Philosophy* (New York: The Mcmillan Company, 1912), 214.

<sup>371</sup>Bkz: L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli, *The School of Franz Brentano* (Boston / London: Kluwer Academic Publishers Dordrecht, 1996), 25.

<sup>372</sup>Bkz: Wilhelm Baumgartner, F.P. Burkard, *Franz Brentano. Eine Skizze seines Lebens und seiner Werke* (Amsterdam-Atlanta: Internationale Bibliographie zur österreichischen Philosophie 1982/1983 Rodopi B. V.), 1990, 7-54.

<sup>373</sup>Bkz: Linda L. McAlister [Hrsg.]: *The Philosophy of Brentano* (London: Duckworth, 1976), 3.

<sup>374</sup> *Alm Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*

<sup>375</sup> İthâf şu şekildedir: "Meinem verehrten Lehrer, dem um das Verständnis des Aristoteles hochverdienten Forscher, Dr. Adolf Trendelenburg, ordentlichem Professor der Philosophie an der Berliner Universität in Ehrfurcht und Dankbarkeit gewidmet", Hugo Bergmann, *Franz Brentano*. (Brüssel: Revue Internationale de Philosophie, No: 78, Fasc. 4, 1966), 350.

<sup>376</sup> Bkz: Eberhard Tiefensee, *Philosophie und Religion bei Franz Brentano*. (Tübingen: Francke, 1998), 13.

buluşuncaya ve dolayısıyla onun teşvikiyle Aristoteles'in düşünceleriyle derinlemesine ilgileninceye değin, zamanının güncel felsefi meseleleriyle ilgilendiğini ve bu ilginin onun şüphelerini gidermediğini, ancak Aristoteles'in düşüncelerini derinlemesine irdeledikten sonra kendi yolunu bulma adına ilerleme kaydettiğini belirtir.<sup>377</sup> Kendisi de sık sık bu durumdan bahsetmektedir. Özellikle de Trendelenburg aracılığıyla felsefenin her konuda bilimsel ilerlemenin önünü açabileceğini, fakat bunun için Aristoteles'in yeniden yorumlanması gerektiğini vurgulamıştır.<sup>378</sup>

*Tübingen*'de doktorasını ikmâl etmiş olan Brentano, *Münih*'te Teoloji alanında ihtisasını sürdürmeye karar vermiştir. Münih'teki Teoloji ihtisasının yanı sıra ara ara *Würzburg*'taki teoloji seminerlerine de katılmıştır. *Hugo Bergman*'a göre Brentano hemen hemen her gün annesiyle kiliseye de gitmektedir ve annesinin etkisiyle papaz olmaya karar vermiştir. Münih'te başladığı teoloji yüksek tahsilini, *Würzburg*'ta bitirmiş ve 6 Ağustos 1864 tarihinde resmî olarak papaz olmuştur.<sup>379</sup>

“Aristoteles'te Psikoloji”<sup>380</sup> başlığını taşıyan profesörlük tezini<sup>381</sup> *Würzburg*'ta ikmal etmiştir. Bu tezdten sonra *Aristotelesçi Rönesans*<sup>382</sup> denilen akıma dâhil olmuştur. Hermann Bonitz (1814-1888), Albert Schwegler (1819-1857) ve Jules Tricot (1893-1963) bu akımın temsilcilerindendir. *Aristotelesçi Rönesans* akımını ortaya çıkaran eser Trendelenburg'un 1846 yılında yayımladığı “Kategoriler Öğretisinin Tarihi”<sup>383</sup> adlı kitabıdır.<sup>384</sup>

---

<sup>377</sup> Bkz: Hugo Bergmann'dan aktaran: Mauro Antonelli, *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano* (Freiburg, München: Karl Alber, 2001), 37.

<sup>378</sup> Bkz: B.g.e., 38.

<sup>379</sup> Bkz: Oskar Kraus, *Franz Brentano: Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. (München: C:H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck, 1919), 9 ve Hugo Bergmann, *Franz Brentano*. (Brüssel: Revue Internationale de Philosophie, No: 78, Fasc. 4, 1966), 349-372.

<sup>380</sup> Alm *Psychologie des Aristoteles*

<sup>381</sup> Alm *Habilitationsschrift*

<sup>382</sup> Alm *Aristoteles-Renaissance*

<sup>383</sup> Alm *Geschichte der Kategorienlehre*

<sup>384</sup> Bkz: Oskar Kraus, *Franz Brentano: Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. (München: C:H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck, 1919), 3-6.

Franz Brentano'nun, Aristoteles'in düşünceleri ışığında gelişen bu yeni bakış çerçevesinde neşretmiş olduğu mezkûr doktora teziyle<sup>385</sup> ve Aristoteles'in görüşlerini, o dönem nesnelleştirilmeye çalışılan *nefs/psyche*'yi bilimselleştirmek adına kullanmıştır. Aristoteles'in doğrudan *psikoloji* olarak adlandırdığı bir bilim yoktur ancak Brentano *psyche* (nefs) ve *logos* (yasa) kelimelerinden yola çıkarak Aristoteles'in insana dair düşüncelerini özellikle de onun *Nous Poietikos* (*Faal/Aktif Akıl*) öğretisini kendine dayanak kılıp, 1866 yılında "Aristoteles'te Psikoloji" adıyla ikinci bir kitap<sup>386</sup> yayınlamıştır. Bu kitaplarla beraber tanınmasının ardından<sup>387</sup>, aynı yıl yâni 1866 yılında Würzburg Üniversitesi'nde *Felsefe Tarihi, Metafizik, Mantık ve Psikoloji* dersleri vermeye başlamıştır.<sup>388</sup>

Franz Brentano, *felsefenin metodunun, doğa bilimlerinin metodundan ayrı olamayacağı*<sup>389</sup> sürekli vurgular. Bu sebeple, yaşadığı dönemin teolojik atmosferinde düşünceleri çoğu zaman aykırı görülmüştür.

Brentano, 1872 yılında, Evrimci filsoflardan olan ve "Psikolojinin Prensipleri" (1855)<sup>390</sup> adlı eserin müellifi *Herbert Spencer* (1820-1903)<sup>391</sup>, *Kardinal John Henry Newman*, Darwin'in karşıtlarından olan zoolog *George Mivart* ve Teolog *William Robertson Smith* ile tanışmak için İngiltere'ye seyahat etmiştir. Brentano, burada anglosakson felsefesi ve özellikle de klâsik İngiliz deneyciliğiyle yakından ilgilenmiştir. Bu bağlamda İngiliz emperyal düşüncesinin ve yaşam tarzının fikir mimarlarından ve İngiliz deneyciliğinin önemli temsilcilerinden olan, "gökbilim için çekim yasası neyse, fizyoloji için dokuların ilksel özellikleri neyse, fikirlerin

---

<sup>385</sup> Doktora Tezinin Tam Adı: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862)

<sup>386</sup> Kitabının Tam Adı: *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos* (1866)

<sup>387</sup> Bkz: Eberhard Tiefensee, *Philosophie und Religion bei Franz Brentano*. (Tübingen: Francke, 1998), 13.

<sup>388</sup> Bkz: Linda L. McAlister [Hrsg.]: *The Philosophy of Brentano* (London: Duckworth, 1976), 3 ve ayrıca bkz: Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie* (Köln: Komet Verlag, 1980), 554-555.

<sup>389</sup> Bkz: L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli, *The School of Franz Brentano* (Boston / London: Kluwer Academic Publishers Dordrecht, 1996), 27.

<sup>390</sup> Bkz: Wilhelm Wundt, *Die Philosophie im Beginn des Zwanzigsten Jahrhundert* (Heidelberg: Carl Winter's Universitaetsbuchhandlung, 1907), 56.

<sup>391</sup> Bkz: Harold Höffding, *A Brief History of Modern Philosophy* (New York: The Mcmillan Company, 1912), 250-260.

çağrışımla ilgili yasalar da psikoloji için odur,”<sup>392</sup> diyen, ahlâkın kaynağını dahi deneylerde arayan filozof *John Stuart Mill*’in(1806-1873)<sup>393</sup> eserlerini derinlemesine okumuş ve onu ziyaret etmek istemiş olmasına rağmen Mill’in 1873 yılındaki ölümünden ötürü, bu ziyaret gerçekleşmemiştir.<sup>394</sup>

Papaların lâyuhti olmaları inancı, teslis inancı ve Katolikliğin insanın doğasına dair ileri sürdüğü düşünceler, Brentano’nun Hıristiyanlığın belirli dogmalarını keskin bir şekilde eleştirmesine ve daha sonra da 11 Nisan 1873 yılında papazlıktan azledilmesine yol açmıştır.<sup>395</sup>

Bu hâdisenin ardından, o dönemin *Avusturya Kültür ve Eğitim Nâzırı Karl Litter von Stremayr*, Franz Brentano’yu profesör olarak *Viyana Üniversitesi Felsefe Bölümü*’ne davet etmiştir. Bunun üzerine Brentano, 22 Nisan 1874 yılında “Felsefi Alanlarda ‘Vazgeçmenin Nedenleri’<sup>396</sup> başlıklı bir açılış dersiyle Viyana Üniversitesi Felsefe Bölümü’ndeki görevine başlamıştır.<sup>397</sup> 1874-1880 yılları arasında, sâdece altı yıl sürecek bu kısa ama çok etkili dönemde derslerini takip eden; *Edmund Husserl*, *Alexius Meinong*, *Christian von Ehrenfels*, *Thomas Masaryk*, *Sigmund Freud* ve *Rudolf Steiner* gibi kişiler onun düşüncelerinden derinden etkilenmişlerdir.<sup>398</sup>

1880 yılında, Viyana Üniversitesi Felsefe Fakültesi’nde görev yapan bir başka profesörün kız kardeşi olan *Ida von Lieben* ile evlilik kararı alması, eski bir papazın Avusturya yasalarına göre evlenmesinin yasak olması nedeniyle, onun evvel Avusturya vatandaşlığını sonra da profesörlüğü bırakmasına sebep olmuştur.<sup>399</sup>

<sup>392</sup> Afşar Timuçin, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Bulut Yay., 2008), 203.

<sup>393</sup> Bkz: Harold Höffding, *A Brief History of Modern Philosophy* (New York:The Mcmillan Company, 1912), 237-246.

<sup>394</sup> Bkz: L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli, *The School of Franz Brentano* (Boston / London: Kluwer Academic Publishers Dordrecht, 1996), 27.

<sup>395</sup> Krz: Oskar Kraus, *Franz Brentano: Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. (München: C:H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck, 1919), 87-146 ve bkz: L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli, *The School of Franz Brentano* (Boston / London: Kluwer Academic Publishers Dordrecht, 1996), 26.

<sup>396</sup> Alm *Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete*

<sup>397</sup> Bkz: Oskar Kraus, *Franz Brentano: Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. (München: C:H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck, 1919),.8.

<sup>398</sup> Bkz: L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli, *The School of Franz Brentano* (Boston / London: Kluwer Academic Publishers Dordrecht, 1996), 26.

<sup>399</sup> B.g.e.: 27.

Oradaki görevini bırakmasının ardından, pozitivist metodlara göre kurulmuş olan *Viyana Psikoloji Enstitüsü*'nün yöneticiliğini *Hillebrand* adlı bir öğrencisi üstlenmiştir.<sup>400</sup> Bu hâdiseden sonra bir süre Leipzig'de yaşamış olan Brentano, Viyana Üniversitesi'ne tekrar davet edilmiş ve 1895 yılına kadar burada özel doçent olarak derslere girmeye devam etmiştir. Profesörlüğü, daha evvel yapmış olduğu evliliğinden ötürü, felsefe fakültesinin tüm dilekçe ve taleplerine rağmen verilmemiştir.<sup>401</sup>

1894 yılında, onunla evliliği bir türlü resmî olarak tanınmayan eşi Ida von Lieben'i genç yaşta kaybetmiş ve yedi yaşındaki oğlu *Johannes Christian Michael* ile yalnız kalmıştır.<sup>402</sup> Brentano 1895 yılında, tüm bu hâdiselerin ardından, Viyana'yı bir daha dönmek üzere terk etmiştir.

Bu süreçten sonra, kışları İtalya'nın *Floransa* kentinde, yazlarıysa Güney Avusturya'nın *Schönbühel* kentinde özel muallim olarak çalışmıştır. 1915 yılında savaşın başlamasıyla Floransa'yı da terk ederek İsviçre'nin *Zürih* kentine yerleşmiştir. Zürich'te 17 Mart 1917 yılında bağırsak enfeksiyonundan vefat etmiştir. Ölümüne kadar düşüncelerini kaleme almayı sürdürmüş olan *İtalyan asıllı, Almanya doğumlu Avusturyalı filosof* Brentano, evvela Zürich'te defnedilmiş ancak daha sonra cenazesi Almanya Aschaffenburg'taki aile mezarlığına getirilmiş ve orada defnedilmiştir.<sup>403</sup>

---

<sup>400</sup> B.g.e.: 28.

<sup>401</sup> Bkz: Wilhelm Baumgartner, F.P Burkard.: *Franz Brentano. Eine Skizze seines Lebens und seiner Werke* (Amsterdam-Atlanta: Internationale Bibliographie zur österreichischen Philosophie 1982/1983 Rodopi B. V., 1990), 30.

<sup>402</sup> Bkz: L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli, *The School of Franz Brentano* (Boston / London: Kluwer Academic Publishers Dordrecht, 1996), 28-29.

<sup>403</sup> Bkz: Linda L. McAlister [Hrsg.]: *The Philosophy of Brentano* (London: Duckworth, 1976), 9.

## 4.2 Franz Brentano'nun Felsefi Düşüncesinin Temelleri<sup>404</sup>

*Franz Brentano* (1838–1917) düşünceleriyle, nazariyeleriyle modern felsefe anlayışının merkezinde yer almaktadır. Psikolojinin bir bilim olarak doğmasında ve gelişmesinde önemli bir rol oynamış olan üç ciltlik mühim eseri “Empirik Açından Psikoloji”nin<sup>405</sup> ilk cildi 1874 yılında yayınlanmıştır. Bu eser, 19.yy.’ın sonlarında oluşmaya başlayan felsefe okullarının, deneysel psikoloji laboratuvarlarının kaynağı sayılır.<sup>406</sup>

“Brentano; kendine münhasır olan, gerçektende gerek ortaya koyduklarıyla gerekse etkileriyle çok mühim bir yere sahip olmuş olan, evvela 20.yy.ın ilk yarısında Orta Avrupa’da etkili olmuş ve sonra farklı alanlara kayarak etkisini sürdürmüş olan Brentano Okulunun kurucusudur. Edmund Husserl’den, Martin Heidegger’e; Graz Okulunun kurucusu Alexius Meinong’dan, Lemberg (Lvov)-Varşova okulunun kurucusu Kazimierz Twardowski’ye değin birçok kişiyi etkileyerek onların daha sonraki felsefi etkinliklerine önyak olmuştur. Çek Cumhuriyeti’nin ilk devlet başkanı Thomas G. Masaryk, Sigmund Freud, Franz Kafka ve Robert Musil’i de derinden etkilemiştir.”<sup>407</sup>

Franz Brentano’nun birçok çağdaş filosofun düşüncelerinde kendine yer bulması, onları derinden etkilemiş olması onun felsefe-bilim anlayışına Aristoteles merkezli bir düşünce yoluyla tekrar yönelmiş olmasıdır. Modern felsefenin merkezinde yer almasının sebeplerinden biri de positif bilim anlayışına, metoduna ve sistematığıne sâhip olmasıdır. Bu anlayışı, “Aristoteles’te Psikoloji” adlı mevzuûbahis profesörlük tezinde ortaya koymuş olan Brentano’nun, *insan nefsinin nesneleştirilmesi*, Batı düşüncesini derinden etkilemiştir. *Modern Batı Felsefesi*’nin merkezinde yer almasının sebeplerinden diğeri tarihseldir. Batıdaki aydınlanma sürecinin ve yeniçağ felsefesinin bilgiye ve doğaya bakışının sanayi devrimiyle sonuçlanması 19.yy.’ın başlarından itibaren insana ve topluma bakışı değiştirmiştir.

<sup>404</sup> Bu konuda detaylı okuma için bkz: Mehmet Sabri Genç, *Franz Brentano’nun Çağdaş Batı Felsefesine Etkileri* (İstanbul: Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı 12, Dergâh Yay. Kasım 2007), 109-119.

<sup>405</sup> Alm *Psychologie vom Empirischen Standpunkt* (München/Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1874) (3 Cilt)

<sup>406</sup> Bkz: Mehmet Sabri Genç, *Franz Brentano’nun Çağdaş Batı Felsefesine Etkileri* (İstanbul: Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı 12, Dergâh Yay., Kasım 2007), 109.

<sup>407</sup> B.g.e.: 110.

Brentano'nun böyle bir tarihsel nedenden ötürü modern felsefenin merkezinde yer alması kaçınılmaz olmuştur. Çünkü o, 19.yy.'dan itibaren sosyolojinin yanısıra *Yeni Dünya Düzeni*'nin etrafında döneceği *Psikoloji* biliminin felsefî temelini atmıştır.<sup>408</sup> Batıda psikolojiye dair yazılan ilk modern eserlerin 18.yy. başlarına denk gelmesine rağmen<sup>409</sup>, ilk defa tutarlı bir sistematik içinde psikolojinin felsefesini yapan kişi Franz Brentano olmuştur. Brentano'nun felsefî temelli psikoloji düşüncelerinin tersyüz edilmiş hâli yeğeni *Edward Bernays* (1891-1995) üzerinden küresel yaşam tarzının psikolojik temellerinin atılmasına sebep olan *Sigmund Freud* (1856-1939) da Brentano'dan etkilenmiştir.<sup>410</sup> Modern felsefe anlayışının hızla farklı bilimler üzerinden yeni dünya toplumunun iliklerine doğru akması söz konusu olmuştur. Bu bağlamda, *modern felsefeden* kastımız, mevzuûbahis dönemde positif bilim anlayışını ortaya çıkaran felsefî bakış açısıdır:

“Çağdaş (modern) Felsefe, felsefenin bilimsel yanını vurgular. Bunun yanı sıra positif, ideal bilimlerin özellikle de fizik, matematik gibi doğa bilimi adı altında sınıflandırılmış bilimleri, yâni felsefeyi ve çağdaş bilimi yönlendirmiş olan alanları kapsar. Bunun anlamı bütün diğer mistik, esoterik ve spekülâtif uydurma bilimlerden felsefenin arınmış olmasıdır. Doğrulanabilirlik, sınanabilirlik, açıklık gibi pozitif bilimlere has niteliklerin felsefeye de yüklenmek istenmesi yâni felsefenin gerçekliğe olan etkisinin artırılmak istenmesi de modern felsefenin bir özelliğidir.”<sup>411</sup>

*Mauro Antonelli* Franz Brentano'yu “yönelmişliğin filozofu” olarak adlandırır.<sup>412</sup> Psikolojiye dair ve yönelmişlik teorisini andıracak klâsik konuları tekrar ele alıp modern felsefenin merkezine taşıyan Brentano, *analitik zihin felsefesinin* ve *fenomonolojinin* önünü açmıştır.<sup>413</sup> Ana eseri “Empirik Açından

<sup>408</sup> Krz: Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* (4 Cilt) “*Franz Brentano: Philosophie der Evidenz*” (Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, Cilt 1, 1989.), 2–35.

<sup>409</sup> Bu anlamda ilk neşredilen eserlerden biri “*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*” (Tanrı, Dünya ve İnsanın ve Her Şeyin Nefsî Hakkında Aklî Düşünceler) başlığını taşıyor olup yayın tarihi 1719 yılıdır. Bkz: Wilhelm Wundt, *Die Philosophie im Beginn des Zwanzigsten Jahrhundert* (Heidelberg: Carl Winter's Universitaetsbuchhandlung, 1907), 55.

<sup>410</sup> Bkz: Barry Smith, *Austrian Philosophy. The Legacy of Brentano*. (1994), 16.

<sup>411</sup> Bkz: Wilhelm Wundt, *Die Philosophie im Beginn des Zwanzigsten Jahrhundert* (Heidelberg: Carl Winter's Universitaetsbuchhandlung, 1907), 111.

<sup>412</sup> Bkz: Mauro Antonelli, *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, (Freiburg, München: Karl Alber, 2001), 21.

<sup>413</sup> Bkz: Mehmet Sabri Genç, *Theorie der Intentionalität bei Brentano*, (Universitaet Salzburg, Diplomarbeit, 2009), 30.



Psikoloji” (1874)<sup>414</sup> ile bilimsel psikolojinin daha doğrusu “psişik tezahürlerin bilimi”<sup>415</sup> diye ifade ettiği yeni bir bilimin felsefi temellerini aramıştır.<sup>416</sup> *Doğa Bilimlerini* “fizikî fenomenlerin bilimleri”<sup>417</sup> diye târif eden Brentano, psikolojiyi bu anlamda *fizik, kimya, biyoloji* gibi “doğa bilimleri”nden ayırıyordu.<sup>418</sup> Ona göre, bilimler bütün görünürleri ontolojik yapısına göre yânî “psişik” ya da “fizikî” olarak ele almalıdır. Bu anlamda onun târihiyle Psikoloji, “psişik” yânî “görünmeyen” ya da “nefsî” tarafımızı inceleyen bir bilimdir.<sup>419</sup>

Psikolojiye dair düşünceleri, o dönemin Batı dünyasının yaşadığı *çağın hükmüne* uyan Brentano’nun 19.yy. sonlarından itibaren modern felsefeyi etkilemesi tabiidir. Düşünceleri, özellikle talebeleri aracılığıyla Avusturya’dan, Polonya’ya; İtalya’dan Almanya’ya, Çek Cumhuriyeti’nden Amerika’ya kadar etkili olmuş, dallanıp budaklanmıştır.<sup>420</sup> Heidegger’in felsefeye adım atışını Brentano’ya borçlu olduğunu söylemesi, Wittgenstein’in<sup>421</sup> dolaylı olarak etkilenmiş olması ve hatta Ressam Pablo Picasso’nun dahi onun talebelerinin ürettiği “biçim”e dair teorilerden etkilenmiş olduğu bilinir.<sup>422</sup> Bu tâli etkilerin yanısıra onun doğrudan talebesi olup da düşüncelerini kendi “anlam kürelerinde” yeşerten filosoflar da az değildir:

“Brentano, daha doğrusu o zamanlar genç olan Brentano, ileride her biri kendi alanında söz sahibi konumuna yükselecek olan ve doğacak çeşitli akım ve okulların bizzat öncüsü olacak

<sup>414</sup> Bkz: Josef M.Werle: *Franz Brentano und die Zukunft der Philosophie* (Amsterdam: Studien zur Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftssystematik im 19. Jahrhundert. Rodopi, 1989), 19.

<sup>415</sup> *Alm Wissenschaft von den psychischen Erscheinungen*

<sup>416</sup> Bkz: Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt Band I*, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973), 16.

<sup>417</sup> *Alm Wissenschaft von den physischen Phänomenen*

<sup>418</sup> Bkz: B.g.e., 16.

<sup>419</sup> Bkz: Josef M.Werle: *Franz Brentano und die Zukunft der Philosophie* (Amsterdam: Studien zur Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftssystematik im 19. Jahrhundert. Rodopi, 1989), 20-26.

<sup>420</sup> Bkz: Claire Ortiz Hill, *From Empirical Psychology to Phenomenology. Edmund Husserl on the ‘Brentano Puzzle’*. (In Poli, Roberto: *The Brentano puzzle*. Aldershot, Ashgate, 1998), 151-169.

<sup>421</sup> “Ludwig Wittgenstein, Brentano’yu görmemiştir ancak Brentano’nun öğrencisi ve aynı zamanda yakın dostu olan Carl Stumpf (1848–1936) ile Berlin’de tanışmış ve onun ‘Müzik Felsefesi’ hakkındaki düşüncelerinden etkilenmiştir.” Mehmet Sabri Genç, *Franz Brentano’nun Çağdaş Batı Felsefesine Etkileri* (İstanbul: Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı 12, Dergâh Yay. Kasım 2007), 109-119.

<sup>422</sup> “Pablo Picasso, daha çok Brentano’nun talebesi olan Christian von Ehrenfels’in Prag doğumlu Max Wertheimer’in (1880–1943) öğrencisinin ‘Biçim Teorisi’ ile ilgili geliştirdiği özgün düşüncelerinden etkilenmiştir. Bu konuda ayrıca bkz: Behrens Roy R., *On Max Wertheimer and Pablo Picasso: Gestalt Theory, Cubism and Camouflage*, Journal of the GTA, Vol 20 No 2 (1998), s. 109–118” Mehmet Sabri Genç, *Franz Brentano’nun Çağdaş Batı Felsefesine Etkileri* (İstanbul: Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı 12, Dergâh Yay. Kasım 2007), 109-119.

talebeler yetiştirmiştir. Bunlar (..): Alexius Meinong (1853–1920, Nesnel Teorisi'nin<sup>12</sup> müellifi), Edmund Husserl (1859–1938, Fenomenoloji<sup>13</sup> biliminin kurucusu), Kazimierz Twardowski (1866–1938)<sup>14</sup>, ve Christian von Ehrenfels (1859–1932, Geşalt (Biçim) Teorisi'nin<sup>15</sup> sahibi) gibi mühim filozoflardır. Brentano'nun yetiştirdiği diğere önemli filozoflar; Anton Marty (1847–1914)<sup>16</sup>, Thomas Garrigue Masaryk<sup>17</sup> (1850–1937) ve Carl Stumpf (1848–1936)<sup>18</sup> gibi filozoflardır. Tüm bunlara rağmen *Hoca-Talebe* ilişkilerinden şiddetli aleyhtarlıklar ya da muhalefetin doğduğu da olmuştur. Bunda, Brentano'nun ileriki dönemlerde kendi düşüncelerinde radikal değişimler yapması lâkin talebelerinin bunlara yanaşmaması etkili olmuştur.”<sup>423</sup>

Bahsi geçen filozofların yanısıra, insanın psişik yapısına dair düşünceleri bazı edebiyatçılar üzerinde de etkili olmuştur. *Franz Kafka* (1883-1924)<sup>424</sup>, *Robert Musil* (1880-1942) gibi yazarlar onun psikoloji çerçevesinde ileri sürdüğü nazariyelerden etkilenmişlerdir. Robert Musil'in “Niteliksiz Adam”<sup>425</sup> adlı eseri ve Kafka'nın birçok eseri bu anlamda Brentano'nun düşünceleri irdelenmeden tam olarak tetkik edilemeyecektir<sup>426</sup>.

<sup>12</sup> Alm *Die Gegenstandstheorie*

<sup>13</sup> Alm *Die Phänomenologie*

<sup>14</sup> “Twardowski, Polonya Analitik Felsefe Okulu'nun kurucusudur (*Die Lemberg-Warschau Schule*). Felsefe dergileri çıkarmış ve felsefe toplulukları kurmuştur. Sayın Prof. Dr. Peter M. Simons'a göre Polonya'nın en iyi filozofu değil ancak en önemli filozofudur. Sâdece Brentano'dan değil Bernard Bolzano ve John Stuart Mill'den de etkilenmiştir.” Mehmet Sabri Genç, *Franz Brentano'nun Çağdaş Batı Felsefesine Etkileri* (İstanbul: Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı 12, Dergâh Yay. Kasım 2007), 109-119.

<sup>15</sup> Alm *Die Gestalttheorie*

<sup>16</sup> “Anton Marty, her şeyden evvel dil filozofu olarak önemli bir yere sahiptir. Brentano'nun en yaşlı öğrencisidir. Oskar Kraus, Alfred Kastil ve Emil Arleth gibi filozofların hocasıdır. Salzburg Üniversitesi Kültür ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü eski Başkanı Sayın Hocam Prof. Dr. Edgar Morscher ise Alfred Kastil'in talebesidir.” B.g.e.

<sup>17</sup> “Masaryk, Çek Cumhuriyeti'nin 1918–1935 yılları arasında Devlet Başkanı'ydı ve Brentano'nun düşüncelerinin Prag şehrindeki çevreler tarafından tanınmasını sağladı. Devrimci ve farklı kişiliğiyle tüm dikkatleri üzerine çeken filozof, sosyolog ve devlet adamı olan Masaryk'ın, Oskar Kraus'a *Brentano Topluluğu* kurulması için para yardımında bulunduğu bilinmektedir. Brentano'nun transkriptleri Prag'a ve Innsbruck'a getirilip düzeltildikten sonra basılmıştır. Franz Kafka da o zamanlar Prag şehrinde olduğu için bu gelişmelerden dolayı olarak nasibini almıştır.” B.g.e.

<sup>18</sup> “*Biçimci Nefsbilim*'in, biçim psikolojisinin (*Die Gestaltpsychologie*) öncüsüyü.” B.g.e.

<sup>423</sup> Mehmet Sabri Genç, *Franz Brentano'nun Çağdaş Batı Felsefesine Etkileri* (İstanbul: Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı 12, Dergâh Yay. Kasım 2007), 115. (Yukarıdaki dipnotlar önem arz ettiğinden, aynı paragrafla beraber iktibas edilmiştir.)

<sup>424</sup> Bu konu hakkında ayrıntılı okuma için bkz: Jan Pavlik *Kafka and Franz Brentano* (Wilhelm Baumgartner [Hrsg.], 2000), 121-147.

<sup>425</sup> Alm *Der Mann Ohne Eigenschaft*

<sup>426</sup> “Franz Kafka, Brentano'nun derslerini ziyaret etmemiştir ve onunla tanışmamıştır. Prag şehrinde o zamanlar hatırı sayılır çevrelerde Brentano okumaları yaparak ve onun hakkında yapılan tartışmalara iştirak ederek, özellikle de Brentano'nun ‘İç Algı’ hakkındaki düşüncelerinden etkilenmiş ve bu etkileri eserlerine yansıtmıştır.” Mehmet Sabri Genç, *Franz Brentano'nun*

20.yy. felsefesinin iki farklı felsefî yoldan kendine yer bulması, Franz Brentano’yu önemli kılan bir başka özelliktir:

“20. Yüzyılda birbiriyle rekabet eden iki farklı felsefî anlayıştan ya da daha doğrusu iki farklı metodik seyirden bahsedilebilir. Birincisi dil analizini temel alan felsefe, ikincisi ise psikişik fenomenlerin analizini merkez kılan felsefedir. 20. Yüzyılda bu iki farklı istikâmete doğru yol alan felsefî sistemleri, bilinen iki farklı başlık altında toplayabiliriz. Dil analizini noktaî nazarına yerleştiren felsefî sistemi *analitik felsefe* adı altında; psikişik fenomenleri inceleyen felsefî istikameti ise *Fenomenoloji* yânî *Görüngübilim* olarak adlandırabiliriz.”<sup>427</sup>

*Analitik Felsefe* ve *Görüngübilim* olarak Türkçeleştirilmiş olan *Fenomenoloji* ve *Zihin Felsefesi* Brentano’nun düşüncelerinin etkisiyle kendini şekillendirmiştir. Fenomonoloji alanında Brentano’nun düşüncelerinin kendine yer edinmesi, onun Viyana Üniversitesi Felsefe Bölümü’nden talebesi olan Edmund Husserl (1859-1938) aracılığıyla gerçekleşmiştir.<sup>428</sup> Franz Brentano’nun “Yönelmişlik Teorisi” onun düşüncelerinde daha da açıklık kazanarak kendine yer bulur.<sup>429</sup>

Brentano’nun felsefî olarak ana düşüncesi, felsefenin Aristoteles’teki kökleriyle beraber ve Skolastik geleneği de göz önünde tutarak, modern dünyanın “bilimsel aklı” ile beslenerek yeniden yeşertilmesidir. Bu anlamda *John Locke*, *Auguste Comte* ve *John Stuart Mill*’den beslenmiştir.<sup>430</sup> Modern felsefe için en önemli gelişmeysen, Brentano’nun “ısrarla” *Psikolojinin* ve hatta *Deneysel Psikolojinin* felsefenin temel bilimi olması gerektiği düşüncesidir.<sup>431</sup>

---

Çağdaş Batı Felsefesine Etkileri (İstanbul: Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı 12, Dergâh Yay. Kasım 2007), 115.

<sup>427</sup> B.g.e.: 112.

<sup>428</sup> Arkadiusz Chrudzinski (ed.), *Brentano, Husserl und Ingarden über die intentionalen Gegenstände, Existence, Culture, and Persons: The Ontology of Roman Ingarden* (Frankfurt: Ontos, 2005), 83.

<sup>429</sup> Bkz: Tom Sorell ve G.A.J. Rogers, *Analytic Philosophy and History of Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2005), 117.

<sup>430</sup> Bkz: Massimo Libardi: *Franz Brentano (1838-1917)* L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli, *The School of Franz Brentano* (Boston / London: Kluwer Academic Publishers Dordrecht, 1996), 35-38.

<sup>431</sup> Bkz: Franz Brentano, *Über die Zukunft der Philosophie*. Mit Anm. hrsg. von Oskar Kraus. (Hamburg: Meiner Verlag, 1968), 137.

Brentano'nun düşüncelerinin, *analitik felsefe*<sup>432</sup> ve *zihin felsefesi* üzerinden kendine yön bulmasıysa bazı filozoflar üzerinden gerçekleşmiştir. Bu filozoflardan ilk akla gelen isimler; *Roderick M. Chisholm* (1916–1999), *John Searle* (1932–) ve *Tim Crane* (1962-)’dir.<sup>433</sup>

Bu bağlamda, Brentano'nun tüm bu etkilerinin sistematik nedenleri, aşağıda sıralanmış konulara dair ileri sürdüğü fikirlerin temellerinde aranmalıdır:

- “Psişik fenomenlerin niyete müstenit doğası”<sup>29</sup>
- Bilincin iç algı olarak analizi
- Bilginin temeli olarak iç algının dolaysız apaçıklığı<sup>30</sup>
- Düşüncelerimizin ve konuşmalarımızın hedef nesnelere olarak gerçek olmayan mevcutlukların elenmesi
- Etiğin esasları olarak ahlakî bakımdan doğru değerlerin apaçıklığı gibi konularda ileri sürdüğü savlar Brentano'nun etki alanını genişletmiştir.”<sup>434</sup>

Bu fikirlerinin dışında,

- “Felsefe Tarihi (özellikle de Aristoteles, Comte ve Mach hakkında yazdıkları)
- Felsefî Psikoloji ve Duyusal Psikoloji
- Mantık ve Bilgi Teorisi
- Metafizik ve Din Felsefesi
- Etik ve Estetik
- Meta-Felsefe”<sup>435</sup>

gibi alanlarda yazdıkları eserler de, modern batı düşüncesini temel etkilemiştir.

<sup>432</sup> Bkz: Tom Sorell ve G.A.J. Rogers, *Analytic Philosophy and History of Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2005), 1-11.

<sup>433</sup> Bkz: Linda L. McAlister [Hrsg.]: *The Philosophy of Brentano* (London: Duckworth, 1976), 91-101.

<sup>29</sup> Bu konuda bkz: Mehmet Sabri Genç, *Franz Brentano'da İç Algı ve İç Gözlem Arasındaki Fark* (İstanbul: Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı 11, Dergâh Yay., Mart 2007), 109-119.

<sup>30</sup> Bu konuda bkz: Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 1, Felix Meiner Verlag, Unveränderter Nachdruck 1973 der Ausgabe von 1924, Hamburg, s.128; bu konuda ayrıca bkz: Mehmet Sabri Genç, *Franz Brentano'da İç Algı ve İç Gözlem Arasındaki Fark* (Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı 11, Dergâh Yay. Mart 2007), 109-119.

<sup>434</sup> Mehmet Sabri Genç, *Franz Brentano'nun Çağdaş Batı Felsefesine Etkileri* (İstanbul: Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı 12, Dergâh Yay., Kasım 2007), 118-119.

<sup>435</sup> B.g.e.: 118-119.

Bu bağlamda, çalışmamız için önem arz eden konu, *John Searle*'ün *Brentano*'nun nazariyeleri üzerinden cemiyetin ontolojisine dair “analitik zihin felsefesi” kapsamında geliştirdiği “Kitlesele Yönelmişlik”<sup>436</sup> adlı teorisidir. Ancak, bu konulara geçmezden evvel anlaşılması ve tetkik edilmesi gereken Franz Brentano'nun “Yönelmişlik Teorisi”<sup>437</sup>’dir.



---

<sup>436</sup> İng *Collective Intentionality*

<sup>437</sup> Alm *Theorie der Intentionalität*

### 4.3 *Yönelmişlik Teorisi'nin Temel Kavramları*

Franz Brentano'nun "Yönelmişlik Teorisi"nin çok detaylı bir kavramsal zemini vardır. Nitekim "kavramsallaştırma" yapılmadan da ciddi bir nazariyeye ulaşabilmek mümkün değildir. Bu mühim nazariyesi bağlamında O; "İç Algı"<sup>438</sup>, "Dış Algı"<sup>439</sup>, "İç Gözlem"<sup>440</sup> ve "Dış Gözlem"<sup>441</sup>, "Psişik Fenomenler"<sup>442</sup>, "Fizikî Fenomenler"<sup>443</sup> adlandırmaları yapmaktadır. Nitekim bu adlandırmalarla birlikte, Franz Brentano'nun psikolojiyi felsefenin merkezinde bir bilim olarak ele alması, 20.yy.'ın modern felsefesini temelden etkilemiştir. Bu bağlamda, psikolojiyi "Tasvirici (Betimleyici) Psikoloji"<sup>444</sup> ve "Genetik Psikoloji"<sup>445</sup> diye ikiye ayırır. Brentano'ya göre "Tasvirici (Betimleyici) Psikoloji", psişik fenomenlerin târifi ve tasnifinden ibârettir. "Genetik Psikoloji" ise bu psişik fenomenlerin nasıl oluştuğunu ve bunların hangi deneysel metodlara göre analiz edileceğini araştıran alandır. Bu anlamda, "tezahür edenin bilimine" o tezahür edenlerin "bizde nasıl bir etki uyandırdığının" felsefî temeline ulaşmak istediği için evvela 'gözlem' konusunu ele alır:

"Gözlem; bir nesnenin, hâl ve keyfiyetlerin ya da olayların bilinçli algılanmaları olarak anlaşılır. Antik felsefede gözlem kavramı, kendine mahsus kurallı bir duruma sâhip değildi. Çoğu zaman; algı kavramıyla, duyuşal telakkî ve tecrübelerle aynı bağlamda anlaşıldı. Bu durum tecrübî bilimlerin sükün etmesiyle değişti ve felsefede gözlem kavramının mânâsı üzerinde ciddi bir şekilde ilk kez yeni çağda duruldu. Ve bu dönemde gözlem kavramı, dış ve iç gözlem olarak iki farklı kategoride ele alındı. Kant'a göre iç ve dış gözlem arasında hiç bir sûretle sıkı bir sınır çizilemezdi. Ancak Franz Brentano'da karşılaştığımız bu kavramlar; daha tafsilatlı bir şekilde, iç ve dış algı arasındaki farkı daha da belirgin kılan ve bunların daha da iyi anlaşılması için kullanılan ayrımlar olarak kullanılır. Hatta Brentano'nun bu kavramlara yaklaşımı, bilinen anlamlarını neredeyse tersyüz eder."<sup>446</sup>

<sup>438</sup> Alm *Innere Wahrnehmung*

<sup>439</sup> Alm *Aussere Wahrnehmung*

<sup>440</sup> Alm *Innere Beobachtung*

<sup>441</sup> Alm *Aussere Beobachtung*

<sup>442</sup> Alm *psychische Phänomene*

<sup>443</sup> Alm *physische Phänomene*

<sup>444</sup> Alm *Deskriptive Psychologie*

<sup>445</sup> Alm *Genetische Psychologie*

<sup>446</sup> Mehmet Sabri Genç, *Franz Brentano'da İç Algı ve İç Gözlem Arasındaki Fark* (İstanbul: Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı 11, Dergâh Yay., Mart 2007), 111.

Franz Brentano'nun "Yönelmişlik Teorisi", bu anlamda "Tasvirici Psikoloji" düzleminde ele alınmaktadır. Çünkü, yönelmişlik teorisi; *psişik ve fizikî fenomenlerin* ayrımından ve zihnimizin bunlarla ilişkisinden neşet etmektedir. Buna göre, *fizikî ve psişik fenomenler* dediğimizde şu hususlar anlaşılmalıdır:

"Brentano'ya göre yaşadığımız evrendeki olgular, gördüklerimiz ya da bize görünenler, fizikî ve psişik fenomenler olarak ikiye ayrılır. Brentano, psişik fenomenleri, his ya da tahayyül aracılığıyla vukû bulan bir tasavvur olarak değil, neyin tasavvur edildiği başka deyişle tasavvur edilenin edimi olarak anlar. Yâni bir sesin *duyulması*, renkli bir nesnenin *görülmesi*, sıcaklığın ya da soğğun *hissedilmesi* olarak anlamaz. Bunun aksine; her hatırlama, sanı, fikir, her şüphe, ya da beklenti birer psişik fenomendirler. Bununla beraber; heyecan, sevinç, üzünlük, korku, ümit, cesâret, yeis, öfke, aşk, nefret, arzu, niyet, saşkınlık, hayret, heves vs. gibi hâller de psişik fenomenlerdir. Bunun aksine; gördüğüm bir rengi, figürü, bir kaya parçasını; duyduğum bir akordu; duyumladığım bir sıcaklığı, soğukluğu, kokuyu ve tahayyülümde tezâhür eden buna benzer teşekkülleri fizikî fenomenlere misâl olarak verebiliriz."<sup>447</sup>

Brentano, *psişik ve fizikî fenomenleri* birbirinden ayırt etmekle kalmaz aynı zamanda bunlarla ilintili olarak *algı* konusunu da tekrar ele alır. "Bütün dünya fizikî ve psişik fenomenler olarak ikiye ayrılıyorsa, burada algının mâhiyeti de sorgulanmalıdır," düşüncesinden yola çıkarak algıyı "iç algı" ve "dış algı" olarak ikiye ayırır. Sadece algıyı da tasnif etmez aynı zamanda "gözlem"i de ikiye ayırır. Nitekim ona göre bir de "iç gözlem" ve "dış gözlem" mevcuttur. İşte bu ayrımlar onun *Yönelmişlik Teorisini* tanzim edecek, bu kavramlar ortaya bir sentez çıkaracaktır. Bu bağlamda:

"Her algı ya iç algıdır ya da dış algı. Buradan yola çıkarak şu tanımlamalara ulaşabiliriz:

[T1]

Korku bir psişik fenomendir. =tanım ,Korku' iç algının bir nesnesidir.

Leş kokusu bir fizikî fenomendir. =tanım ,Leş kokusu' dış algının bir nesnesidir.

[T2]

A bir iç algıdır. =tanım A psişik bir fenomenin algısıdır.

A bir dış algıdır. =tanım A fizikî bir fenomenin algısıdır.

Bu tanım çiftleri yâni [T1] ve [T2], psişik fenomenlerin sâdece iç algının nesnelere, fizikî fenomenlerin de sâdece dış algının nesnelere olduklarını gösterir. Tüm bunların, nihayetinde

<sup>447</sup> Mehmet Sabri Genç, *Franz Brentano'da İç Algı ve İç Gözlem Arasındaki Fark* (İstanbul: Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı 11, Dergâh Yay., Mart 2007) 113-114.

Brentano'nun savunduğu teze muadil olduğu söylenebilir. Yânî yukarıdaki tanımlar aracılığıyla şöyle bir teze ulaşabiliriz: *Yaşadığımız evrendeki tüm olgular, sâdece iç algı aracılığıyla bildiklerimiz dâhilinde ve sâdece dış algı aracılığıyla bildiklerimiz dâhilinde sınıflanabilir.*<sup>448</sup>

Brentano'nun, *yaşadığımız evrendeki olgular, gördüklerimiz ya da bize görünenler (zevahirler), fizikî ve psişik fenomenler olarak ikiye ayrılır* teziyle çelişkili gibi anlaşılacak vargıların karışıklığına çözüm bulmak için üçüncü bir yol seçer ve 'iç algı' ile psişik fenomenler'i birbirinde ayırarak tanımlar. 'İç algı'yı ayrı olarak, kendine mahsus, hususî, öznel bir psişik fenomen olarak tanımlar.<sup>449</sup> *İç Algı*, Brentano'ya göre tam da şu demektir:

"Mekânın ve zamanın kuşatıcılığından muaf, iç dünyamızda olup biten hislerin yanısıra bilincimizin sâhip olduğu ya da olabileceği farklı içerikler, yaşanmışlıkların tümü. Brentano, iç algıyı; kesin, apaçık ve *dolaysız* bir algı olarak tanımlar. İç algı, sâdece salt yegâne dolaysız apaçıklıklar değil, aslında kelimenin tam anlamıyla yegâne algıdır."<sup>450</sup>

"Yönelmişlik Teorisi"ni anlamak için mühim olan bir başka adlandırma da "Dış Algı"dır. *Dış Algı*yı, Brentano şöyle târif etmektedir:

"Mekân-Zaman koordinatları arasında dış dünyaya ait olan nesnelerin algılanması. Brentano dış algıyı, nesnelerin sâdece *dolaylı* biçimde apaçık bir şekilde algılanması olarak ifâde eder. Brentano'ya göre sâdece dışsal olarak algılanabilir olan nesneler gözlemlenebilir. Nesnelerin, gerçeklik alanında olsalar dahi bizlere göründükleri gibi olduklarına inanma hakkına sâhip değildir. Fakat dışımızda olmayan ve kanıtlanabilir olarak mevcut olan şeyler de vardır. Bunlar hakikî ve gerçek olan salt fenomenlerdir."<sup>451</sup>

Brentano, *Yönelmişlik Teorisi*'nin temeline oturtacağı *psişik fenomenleri, iç algıdan ayırır. İç algı, yegâne ve apaçık olan algıdır.*<sup>452</sup> Bir nevi ilk defa *Gottfried Leibniz* (1646-1716) tarafından metafiziksel anlamda ve daha sonra da *Immanuel Kant* (1724-1804) tarafından bilgi teorisi kapsamında kullanılan *Apperzeption*

<sup>448</sup> B.g.e.: 114.

<sup>449</sup> B.g.e.: 114.

<sup>450</sup> B.g.e.: 112.

<sup>451</sup> B.g.e.: 111.

<sup>452</sup> Bkz: Johannes Brandl, *Innere Wahrnehmbarkeit und intentionale Inexistenz als Kennzeichen psychischer Phänomene* (Würzburg. Brentano Studien 4, 1992/1993), 133.



kavramının mânâsına benzemektedir.<sup>453</sup> Latince bir kavram olan *Apperzeption* “bilincine varılmış olguların içselleştirilmesi”dir. Bizim *idrâkine varmak*, bu idrâk aracılığıyla *bir ‘ben bilinci’ oluşturmak* dediğimiz şeydir. Dolayısıyla Brentano, *Apperzeption*’a benzettiğimiz bu alanda, *iç algı* ile bir şekilde ilişki içinde olan ve nazariyelerinin temel terkiplerinden biri olan *psişik fenomenlere* şu dört ana niteliği atfetmektedir:

1. Psişik fenomenlerin tümü; uzamsız, boyutsuz olarak tezâhür ederler.
2. Psişik fenomenler, belirli bir amaca yönelik olan bir iç varlığa sâhiptir. Yâni bir şey ile; nesne, obje olarak bir ilişkiye sâhiptir.
3. Psişik fenomenler; münhasıran, yalnızca iç algının konuları, nesnelere ya da iç algıyı kendisine konu ve nesne edinendir.
4. Psişik fenomenler, hep bir birlik içinde müşterek olarak tezâhür ederler.<sup>454</sup>

Brentano’nun tüm bu ayrımları yapması, daha evvel belirttiğimiz “Tasvirici Psikoloji” anlayışının bir neticesidir. Çünkü “Tasvirici Psikoloji”, tamamen *psişik fenomenlerin* mâhiyetini sorgulayan alandır, bu sebeple onun bu girişimi “Genetik Psikoloji” düzleminin yüzeyselliğinin çok ötesinde psikolojinin özüne doğru felsefî bir sistematığın temelini atma çabası gütmektedir. Çünkü o, “Empirik Açından Psikoloji” adlı eserinde “psişik görünürlerin bilimi”<sup>455</sup> diye târif edeceği psikolojinin temelinde mevzuûbahis kavramsallaştırma örgüsüyle beraber “yönelmişlik”i yerleştirmeyi amaçlıyordu. Dolayısıyla, felsefesinin temelinde psikolojiyi, psikolojinin temelinde de *yönelmişlik* yerleştirerek, sistematığını kurmuş olmaktadır.<sup>456</sup>

Bu bağlamda, Brentano, psikolojinin temelinde yerleştireceği yönelmişlik nazariyesinin önemli kavramlarına yâni; *İç Algı*, *İç Gözlem*, *Dış Algı* ve *Dış Gözlem*’e dair şu ayrımları ve temellendirmeleri yapmaktadır:

<sup>453</sup> *Apperzeption* kavramının psikolojinin temelleri atılırken nasıl anlaşıldığına dair ayrıca bkz: Wilhelm Wundt, *Die Philosophie im Beginn des Zwanzigsten Jahrhundert* (Heidelberg: Carl Winter’s Universitaetsbuchhandlung, 1907), 47.

<sup>454</sup> Mehmet Sabri Genç, *Franz Brentano’da İç Algı ve İç Gözlem Arasındaki Fark* (İstanbul: Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı 11, Dergâh Yay., Mart 2007), 113.

<sup>455</sup> Alm “die Wissenschaft von den psychischen Erscheinungen”, Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt Band I*, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973), 27.

<sup>456</sup> Bkz: Massimo Libardi: *Franz Brentano (1838-1917)* L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli, *The School of Franz Brentano* (Boston / London: Kluwer Academic Publishers Dordrecht, 1996), 35-38.

1. ‘İç algı’ asla bir iç olgunun ‘iç gözlem’i olamaz.
2. ‘İç algı’ dolaysız bir apaçıklıkla vukû bulur.
3. ‘İç algı’ psikolojik analizler için vazgeçilmez olan tecrübelerin ilk kaynağını oluşturur.
4. ‘İç gözlem’ öyle ya da böyle *dış algıya* yânî *dış gözleme* ihtiyaç duyar yânî dolaylıdır.
5. ‘İç algı’; eski hâdiseler ya da önceden oluşmuş ve hâlî hazırda hâfizaya kazanmış olayların psişik fenomenler olarak tutunmalarının olmazsa olmaz koşuludur. Ve bu psikolojinin en mühim tecrübî temelini oluşturur.
6. ‘İç algı’; öznel psişik fenomen ve öznel zihnî fenomenlerin bir olgusu olarak yaşamı değiştiren bir şekilde tezâhür eder.<sup>457</sup>

Yukarıdaki ayırım ve temellendirmelere göre bizim için önem arz eden üç ana nitelik söz konusudur. Bunlardan birincisi *iç algının; tecrübelerin ilk kaynağı olmasıdır*. Bu bağlamda Brentano, “Psişik vakıalardan nasıl oluyor da bir bilgiye ulaşılabilir”<sup>458</sup> sorusunu sormuştur. Bu soruya cevabı da şu olmuştur: “Hafızamızda yer etmiş eski psişik hâdiselere eğilmemizle bu gerçekleşir. İşte tecrübe de kendimize has nefsî tezahürlerle bu şekilde ortaya çıkmaktadır,”<sup>459</sup> demektedir. Bu tecrübelerin ortaya çıkmasını sağlayan unsur “iç algı”nın hafızamıza dalıp, psişik fenomenleri bir olguya doğru yöneltmesidir. Her kişiye özgü psişik fenomenlerin iç algısı, o kişinin tecrübe dünyasını oluşturmaktadır. İkincisi; *tüm hatıralarımızın temelinde yer alan bütün vakaların nefsî fenomenlere tutunmalarını sağlaması*; üçüncüsü ve çalışmamız bağlamında hepsinden de önemlisi *psişik ve zihnî fenomenlerin bir algısı olarak yaşamı değiştiren bir şekilde tezahür etmesidir*.<sup>460</sup> Hâsılı, sâdece *dış algı* ile algılanan olgular, gözlemlenebilir. *İç olguların*<sup>461</sup> *iç gözlemiyle de iç algı oluşur*.<sup>462</sup>

Algı hususunda böyle bir çıkarıma varan Brentano gözlem mevzûsu hakkında da şöyle bir çıkarım geliştirir: *Gözlem organımız*<sup>463</sup> güvenilir değildir. Gözlem organımız güvenilir olmadığına göre gözlem de güvenilir değildir. Öyleyse,

<sup>457</sup> Mehmet Sabri Genç, *Franz Brentano’da İç Algı ve İç Gözlem Arasındaki Fark* (İstanbul: Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı 11, Dergâh Yay., Mart 2007), 116.

<sup>458</sup> Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt Band I*, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973), 48.

<sup>459</sup> B.g.e.: 48.

<sup>460</sup> Bkz: B.g.e., 48.

<sup>461</sup> *Alm Innere Gegenstände*

<sup>462</sup> Bkz: Johannes Brandl, *Innere Wahrnehmbarkeit und intentionale Inexistenz als Kennzeichen psychischer Phänomene* (Würzburg. Brentano Studien 4, 1992/1993), 133.

<sup>463</sup> *Alm Das Organ der Beobachtung*

‘gözlem’in zihnimizde güven tesis edecek bir karşılığı yoktur.<sup>464</sup> Dolayısıyla, bilimlerin verilere ulaşmasına aracılık eden dış algının gözlem sahası güvenilir değildir, öyleyse bilimlerin ulaştıkları sonuçlar da güvenilir değildir. Ancak psikoloji böyle bir bilim değildir, çünkü bilişsel fenomenlerin iç ya da dış gözlemi zaten hiç mümkün değildir. Bu sebeple psikoloji, psişik fenomenlerin tezahürünün bir bilimi olmalıdır ve felsefenin temeline yerleştirilmelidir.<sup>465</sup>

Brentano ana eseri “Empirik Açından Psikoloji”de, bu düşüncelerden yola çıkarak bilimsel yöntemlerin birliğinin, ancak ve ancak *öznelğin radikalleşmesiyle*<sup>466</sup> yânî nesnelğin/*objenin* değil *öznelğin/subjenin* ön plana çıkıp *zâhiri/görünürler âlemini* belirlemesiyle mümkün olacağını söyler ve psikolojiye dair bilim anlayışını şu temellerin üzerine oturtur:

1. “İç Algı” hiçbir zaman, “İç Gözlem” olamaz.<sup>467</sup>
2. Zihnimizdeki/Hafızamızdaki eski hâdiseleri ve diğer psişik yaşamsal tezahürleri dikkate almak/göz önünde bulundurmak için *İç Algı* olmazsa olmaz bir şarttır.<sup>468</sup>

Bu bağlamda, *psişik fenomenlerin iç algısının bilimi olan psikolojinin*, 20.yy.’dan başlayarak *dünyayı kendi etrafında döndürmesinin nedenlerinin* temeline inmiş oluyoruz. Brentano, *psikolojiyi*, doğa bilimlerinden ayırıyordu ve onu “psişik fenomenlerin, tezahürlerin bilimi” olarak adlandırıyordu. Hülâsa, *Empirik Açından Psikolojide* şöyle îzah etmiştir: “Psikoloji, çok açık olarak bilimin bir nesnesi değildir. O ne bedeninin bir doğa bilimi, ne de nefsî inceleyen bir bilimdir. O sâdece ve sâdece ‘psişik fenomenlerin bilimi’ olarak kavranmalıdır.”<sup>469</sup> Psişik fenomenlerin; *yânî korku, nefret, sevgi* gibi tüm duyguların, *algı* ve *tasavvur edimlerinin*, *kavramsallaştırma yeteneklerinin*, *beklentilerin*, *hayal kırıklıklarının*, *cesaretin*,

<sup>464</sup> Bkz: Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt Band I*, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973), 48-51.

<sup>465</sup> Bkz: Massimo Libardi: *Franz Brentano (1838-1917)* L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli, *The School of Franz Brentano* (Boston / London: Kluwer Academic Publishers Dordrecht, 1996), 35-36.

<sup>466</sup> *Alm Radikalisierung der Subjektivität*

<sup>467</sup> Bkz: Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt Band I*, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973), 48.

<sup>468</sup> Bkz: Mehmet Sabri Genç, *Theorie der Intentionalität bei Brentano*, (Universitaet Salzburg, Diplomarbeit, 2009), 63.

<sup>469</sup> Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt Band I*, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973), 16.

*sevincin, imrenmenin, gücenmenin, inancın, ümidin yânî insana ait ne varsa onun tezahürünün bilimi olarak târif etmiştir.*<sup>470</sup>

*Psikoloji, Brentano aracılığıyla insanı ve dünyayı kendi etrafında âdeta tavafa çağırarak bir bilim olarak neşet etmek için kendine en ideal toprağı bulmuştur. Bu bağlamda filizlenecek bu yeni Tanrısal bilimin toprağını o, “yönelmişlik” suyuyla besleyip, ondan Yeni Dünya Düzeni’nine yaşam akmasına sebep olmuştur, ancak tüm bunlar o öldükten sonra gerçekleşecektir.*

---

<sup>470</sup> Bkz: B.g.e, 111-112. Brentano’nun bu düşüncelerini aktardığı paragraf şudur: “*Ein Beispiel für die psychischen Phänomene bietet jede Vorstellung durch Empfindung oder Phantasie; und ich verstehe hier unter Vorstellung nicht das, was vorgestellt wird, sondern den Akt des Vorstellens. Also das Hören eines Tones, das Sehen eines farbigen Gegenstandes, das Empfinden von warm oder kalt, sowie die ähnlichen Phantasiezustände sind Beispiele, wie ich sie meine; ebenso aber auch das Denken eines allgemeinen Begriffes, wenn anders ein solches wirklich kommt. Ferner jedes Urteil, jede Erinnerung, jede Erwartung, jede Folgerung, jede Überzeugung oder Meinung, jeder Zweifel –ist ein psychisches Phänomen. Und wiederum ist ein solches jede Gemütsbewegung, Freude, Traurigkeit, Furcht, Hoffnung, Mut, Verzagen, Zorn, Liebe, Hass, Begierde, Willen, Absicht, Staunen, Bewunderung, Verachtung usw.*”

#### 4.4. *Mâ'nâ'dan Anlama Yönelmişlik Teorisi*<sup>471</sup>

Franz Brentano, mevzuûbahis kavramların, tanımların ve târiflerin yapılmasını psikolojiyi kendi nazariyeleri çerçevesinde tekrar inşâ etmek için gerekli görmüştür. Fenomenlerin; nefsimizde, bilincimizde ve zihnimizdeki karşılıklarını tutarlı bir şekilde tesbît için böyle bir kavramsal çerçevenin temelini atması zarurietini onu, skolastik düşünceden ilhamla “Yönelmişlik” kavramının nazariyesine kavuşturmuştur.<sup>472</sup>

Brentano'nun “Empirik Açından Psikoloji” adlı eserinde kullandığı “Intentionalität” kavramını Türkçe'ye “Niyetlilik” olarak tercüme edenler vardır. Bu hatalı bir tercümedir. Bu tercüme, kelimenin kökeni olan *Intention*dan yola çıkılarak yapılmaktadır. *Intention* kavramı *Niyet* kavramına karşılık gelebilir ancak *Intentionalität* kavramı *Niyetlilik* karşılık gelemez. Niyetlilik, *Intentionalität* ediminin sâdece bir parçası, tikeli olabilir. Zirâ, *Intention*ın her biçimi/tezahürü niyetle ilgili olmayabilir. Bu sebeple “Intentionalität” kelimesinin –şimdilik– en uygun karşılığı *Yönelmişlik* olmalıdır.<sup>473</sup>

*Yönelmişlik* yânî *Intentionalität* kelimesi, Latince *intentio* kelimesinden türetilmiştir. *Intentio*; *çabalama/heyecanlanma/yerinde duramama*<sup>474</sup>, *niyetlilik*<sup>475</sup> ve *yöneltilmiş olma*<sup>476</sup> anlamlarına gelmektedir.<sup>477</sup> *Çabalama/heyecanlanma/yerinde duramama*, mevzuûbahis kavramın felsefî terminolojideki karşılığı değildir. *Intentio* kavramının *niyet/niyetlilik* karşılığıysa, genel davranışların bir niyet içermesi hâsebiyle davranış bilimlerinde kullanılır. Şu hâlde, Brentano'nun kullanımıyla kelimenin *das Gerichtetsein* karşılığı, yânî *yöneltilmiş olma*, onun nazariyesini

<sup>471</sup> Alm *Theorie der Intentionalität*

<sup>472</sup> Bkz: Mauro Antonelli, *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, (Freiburg, München: Karl Alber, 2001), 372-378.

<sup>473</sup> Bkz: Herbert Spiegelberg, ‘*Intention’ and ‘Intentionality’ in the Scholastics, Brentano and Husserl*. (In: Linda L. McAlister [Hrsg.]: *The Philosophy of Brentano* (London: Duckworth, 1976), 113-115 ve krz: Maria E Reicher 2003, S. 18.’den aktaran Mehmet Sabri Genç, *Theorie der Intentionalität bei Brentano*, (Universität Salzburg, Diplomarbeit, 2009), 72.

<sup>474</sup> Alm *Anspannung*

<sup>475</sup> Alm *Absichtlichkeit*

<sup>476</sup> Alm *Gerichtetsein*

<sup>477</sup> Bkz: Ritter Joachim, Gründer Karlfried, Gabriel Gottfried [Hrsg.]: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 1971 – 2007, Band 4 (Basel: Schwabe, 2007), 466.

anlayabilmek için en uygun karşılıktır. Kelimenin *yöneltilmiş olma* karşılığını, psişik fenomenleri îzah ederken ilk defa felsefî terminolojiye kazandıran kişi Franz Brentano'dur.<sup>478</sup>

*Intention* kelimesini *yöneltilmiş olma* anlamında *Intentionalität* kelimesine yâni *Yönelmişlike* bağlayan ilk filozof Brentano olmasına rağmen ondan çok daha evvel *Intention* kelimesi farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bunların en ilginç *İbn Sinâ*'ya (980-1037) ve *Thomas Aquinas*'a (1225-1274) aittir.

İbn Sinâ'nın, kendisinden sonra gelen ve eserlerinin ulaştığı birçok düşünürü etkilemiş olduğu muhakkak ve tabiidir ancak onun *Mâ'nâ*' kelimesinin Latinceye *Intentio* olarak tercüme edilmesi ve bu kavramın daha sonra da Brentano'nun Almanca kavramsal çerçevesine *Intentionalität* olarak geçmiş olması mânîdar olduğu için değinilmesi elzemdir.

Thomas Aquinas, *Intentio* kavramını şu şekilde tanımlıyor: "Bir kişi bir nesne hakkında düşünüyorsa, bu nesne onun zihninde farklı bir varlık olarak belirecektir. İşte bu *Intentio*'dur."<sup>479</sup> Franz Brentano'nun bahsettiğimiz kavramsal çerçevesinin önemli terimleri olan; "İç Algı", "Dış Algı", "İç Gözlem", "Dış Gözlem", "Psişik Fenomen", "Fizikî Fenomen" adlandırmaları da *özne/obje* ya da *zihin/obje* ilişkisinden neşet etmiş kavramlardır.

İbn Sinâ'nın eserlerinin 12.yy.'da *Dominicus Gundissalinus* ve *Johannes Hispanus* tarafından İtalya'nın Toledo kentinde tercüme edilmesinden sonra onun eserlerinde geçen Arapça *Mâ'nâ*' kelimesi Latince'ye *Intentio* olarak tercüme edilmiştir.<sup>480</sup> İbn Sinâ'nın, *Mâ'nâ*' kelimesini hangi felsefî düzlemde kullandığına

<sup>478</sup> Bkz: B.g.e. 467-470'den aktaran Mehmet Sabri Genç, *Theorie der Intentionalität bei Brentano*, (Universität Salzburg, Diplomarbeit, 2009), 72.

<sup>479</sup> Bkz: Tim Crane, *Intentionalität; sechs Essays zur Philosophie des Geistes*.(Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2007), 36.

<sup>480</sup> "Throughout ancient philosophy until the beginning of the High Scholastic period, 'intentio' simply had the practical meaning of 'striving toward', 'intend to do something', 'exertion'. The first passages where the expression has thus far been detected with a divergent, theoretical meaning are the translations of Arabic philosophers from the twelfth and thirteenth centuries, especially the translations of Ibn Sinâ (Avicenna) by Dominicus Gundissalinus and Johannes Hispanus in Toledo. In order fully to understand the meaning and the motives for these translations, one would need to explore Arabic philosophy to an extent not possible for me. There,

bakarsak, hem *Thomas Aquinas*'ın hem de *Franz Brentano*'nun düşüncelerinin tamamen İbn Sinâ'nın ya da onların Latince adlandırılmasıyla *Avicenna*'nın nazariyelerinden ilhamla ortaya çıktığını tesbî ve ispat etmiş oluruz.

İbn Sinâ'nın, “bilinen en soyluların en soylu ilmi”<sup>481</sup> dediği *Metafizikinde mâ'nâ*‘ yânî Latince karşılığıyla *Intentio* kelimesine sıklıkla rastlanmaktadır. İbn Sinâ, metafiziği bölümlere ayırmaktadır. İlk bölümün adı şudur: “Genel Mânâların Bilgisinin Nazarı”<sup>482</sup>. Örneğin İbn Sinâ'ye göre:

“duyularla algılanan nesnelere anlamları olan bir ad verilir; söz gelimi insan adı. Bu ad Zeyd'e veya Amr'a bir mânâ ile uygulanabilir. Bu mânâda, bunlardan biri eğer duyularla algılanıyorsa ya o'dur (yânî o anlamdır) veya değildir. Eğer duyularımızla algılanmıyorsa, bu duyularla algılanabilir (mahsus) değildir; bu hâl şaşırtıcıdır. Eğer duyularla algılanabilir ise bu takdirde şüphesiz bir durumu (vaz'ı), bir yeri ve belirli bir ölçüsü vardır. Eğer böyle değilse, kavranmaya ve düşünmeye elverişli olmayan şey, nasıl belirli bir nesne olabilir? Çünkü duyularla algılanan ve düşünülen her nesne, bu hâllerden biriyle özelleşir; eğer böyle ise ,duyularla algılanan (mahsus), bu hâlde olmayan bir şeye uygun gelmez. Çünkü bu hâlde bir çok farklı varlıklara bu ad söylenemez: demek ki bir gerçeği (cevheri) olması veya kişilerin çokluğunun bir farkı olmayan cevheri olması itibarıyla insan hissedilir fakat akledilirdir. Bu bütün külliler için de aynıdır.”<sup>483</sup>

Yukarıdaki paragrafta geçen İbn Sinâ'nın *varlığa* ve *algılanan nesnelere* dair görüşleri, Brentano'nun daha evvel bahsetmiş olduğumuz ‘soru’ ve ‘sorun’larına çok benzerdir. İbn Sinâ'nın felsefî sistematığının ana kavramı ‘varlık’tır. Ona göre “varlık sözü, başka bir sözün içine giremeyecek kadar geniş mânâ taşır.”<sup>484</sup> Bu bağlamda, onun metafiziğinin ana konularından birini teşkil eden varlık konusuna bakışı da Brentano'nun Skolastik felsefe geleneği üzerinden esinlendiği konulardan biridir:

---

‘intentio’ seems to correspond, principally, to the word ‘ma’na’, which denotes sense, meaning, idea, concept matter.” Herbert Spiegelberg, *‘Intention’ and ‘Intentionality’ in the Scholastics*. In L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli, *The School of Franz Brentano* (Boston / London: Kluwer Academic Publishers Dordrecht, 1996), 110.

<sup>481</sup> Hayrani Altıntaş, *İbn Sinâ Metafiziği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yay., 1985), 40.

<sup>482</sup> B.g.e.: 37.

<sup>483</sup> B.g.e.: 33-34.

<sup>484</sup> B.g.e.: 36.

“Metafiziğin konusu, her şeyde ortak ve varlık olması itibariyle varlıktır. Çünkü onun konusu mâhiyete sahip bütün varolanları kucaklayan genel bir konudur. Bu ilmin araştırma alanı, şartsız varolması itibariyle varlıkla beraber bulunan şeylerdir. Bunlar varlık için, öz, nicelik ve nitelik gibi bazı şeylerdir; ancak bunlar mâhiyete zihinde gelen şeylerdir; hâlbuki varlık, mâhiyeti ile herhangi bir şeye bağlı değildir; onun zihinde bir şekli yoktur.”<sup>485</sup>

Varlığı; dış dünyada olan (*âyanda*), zihinde olan (*fi'l-enfus*) veya *mutlak varlık* olarak üçe ayıran İbn Sinâ, ‘insan ben’ini başlangıç noktası almıştır.<sup>486</sup> Descartes, ‘ben’e *düşünce aracılığıyla*, Kierkegaard *günah endişesi aracılığıyla*, Heidegger, *ölüm korkusuyla* ulaşırken, İbn Sinâ *vasitasız* olarak ulaşmaktadır.<sup>487</sup> Franz Brentano ise aynı ‘ben’e *psişik yânî nefsi fenomenlerin iç algısıyla* ulaşma çabasıdadır. İşte bu ancak *yönelmişlik* ile *yânî psişik fenomenlerin bir mâ'nâ'ya tutunmasıyla mümkündür*. Ancak modern felsefe anlayışının merkezinde yer alan bir filozofu irdeliyorsak *mâ'nâ*'dan *yânî metafiziği* çağrıştıran herhangi bir kavramdan değil salt gerçekliği çağrıştıran ‘anlam’dan bahsetmemiz daha tutarlı olacaktır.

*Mâ'nâ*'dan *anlama düşüş* demekle şunu kastediyoruz: *Vâcib Varlık*'ın özünün *mânâsına giren*, bu varlığın yalnız zihinde bulunan varlığa benzer bir varlık olmayıp esas *mânâsıyla* bütün varlıkların ilk prensipi *yânî Mebdeü'l-Evvel* olan; *O*'nun özü, *O*'nun inniyesi olan ve normalde parçaları olmayan<sup>488</sup> ama metafizikle râbitasını koparmış Batı'nın onu parçalayarak, *metafizikten fizike* oradan da *nefs derekesine düşürdüğü mânâyı* kastediyoruz. Burada artık bir *mâ'nâ* yoktur, sâdece ve sâdece ‘anlam’ vardır. *Hakîkatten gerçekliğe bir düşüş, idrâkten algıya, açık bilimden kapalı bilime* bir gerilemiş vardır. Aklın hikmetten kopup duyulur *yânî* pozitivist alana hapsoluşu vardır ve İbn Sinâ düşüncesinde “Allah’ın varlığı duyulardan uzaktır.”<sup>489</sup>

<sup>485</sup> B.g.e.: 41.

<sup>486</sup> Bkz: Hüseyin Atay, *Farabi ve İbni Sinâ'ya Göre Yaratma* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yay., 2001), 7-12.

<sup>487</sup> Hayrani Altıntaş, *İbn Sinâ Metafiziği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yay., 1985), 36.

<sup>488</sup> B.g.e.: 56.

<sup>489</sup> “Bu konuda onun görüşleri şöyledir: Vâcib Varlık bir vücud olamaz ve bir vücuda bağlı bulunamaz. Varlığı hissedilir bir cisme bağlı olan (veya onunla ilgili olan) her şey, bu cisimle vacib olup zâtıyla vacib değildir. Her hissî varlık, nitelikte sayısal bölünme ile ve şekilde de mânevî bölünme ile çokluk (mütekesser) tur. Üstelik hissî her varlıktan, cinsiyeti itibariyle, kendi türünden veya bir başka türden, başka bir varlık bulunur. Öyle ise duyularla ilgili bir varlık ve ondan meydana gelmiş bir bütün nedenli (malûl) dir.” B.g.e.: 56.



Franz Brentano'nun *Intentio* (Mâ'nâ'/Logos) kavramından *Intentionalität* kavramına geçişi bu anlamda bir düşüştür. 'Logos' kavramının batınında gizli olan *sözden*, zâhirî tarafında aşikâr olan *yasa* anlamına bir düşüştür. İbn Sinâ'nın *mâ'nâsını* değil, Aristoteles'in *logosunu*<sup>490</sup> kendi çağının hükmüne göre yorumlamıştır. İşte nefsin yasalarına ulaşmaya çalışan Brentano'nun *Yönelmişlik Teorisi*; *her bir psişik (nefsî) fenomenin*, yânî ona göre; *korkunun, nefretin, sevginin ve inancın yönelmesi gerektiği bir nesnenin/olgunun* olması zorunluluğudur.

Brentano'ya göre; bizim dışımızda varolan her şey sâdece bilincimizde kendini gerçekleştiriyorsa, tezahür ettiriyorsa vardır. Bunlar dünyadaki *mental fenomenlerdir*<sup>491</sup> yânî zihnimizin, fikrimizin kendi kendine ürettiği nesnelere. Dolayısıyla gerçeklik dünyasında bilincimizden bağımsız olarak varolan hiçbir nesne yoktur. Bu *idealizmdir* yânî zihni, akı ya da fikri yüceltmektir, varlığı yaratan insan düşüncesidir.<sup>492</sup>

Ona göre nefis<sup>493</sup>, nefsi/psişik fenomenlerin yöneldiği nesnelere/objelerin, kavramların tözsel hamalıdır.<sup>494</sup> Bu psişik fenomenlerin her biri bir nesneye ya da olguya yönelmek zorunda olduğu için, bir nevi 'yakaladıkları' objeleri çekip nefslerinin sırtlarına his veya hatıra olarak yüklerler. Brentano, "tözsel hamal" dediği *nefsin* substanzını/cevherini ispat edemeyeceği için, "bir nefis olsun ya da olmasın, en azından psişik tezahürleri mevcuttur,"<sup>495</sup> demektedir ve işte bu yüzden, *Psikolojiyi* "psişik fenomenlerin/tezahürlerin bilimi"<sup>496</sup> olarak târif etmektedir.

<sup>490</sup> Bkz: Franz Brentano, *Wahrheit und Evidenz*. Oskar Kraus [Hrsg.], (Hamburg : Meiner Verlag, Unveränderter Nachdruck, 1974), 5.

<sup>491</sup> Alm *Mentale Phänomene*

<sup>492</sup> Bkz: Karen Gloy, *Grundlagen der Gegenwartsphilosophie*, (Paderborn: W.Fink Verlag, 2006), 11-18.

<sup>493</sup> *Nefsin* Almancası *Die Seele*, *Ruhun* Almancası ise *Der Geist*'tir.

<sup>494</sup> „Unter Seele versteht nämlich der neuere Sprachgebrauch den substantiellen Träger von Vorstellungen und anderen Eigenschaften, welche ebenso wie die Vorstellungen nur durch innere Erfahrungen unmittelbar wahrnehmbar sind, und für welche Vorstellungen die Grundlage bilden; also den substantiellen Träger einer Empfindung z. B., einer Phantasie, eines Gedächtnisaktes, eines Aktes von Hoffnung oder Furcht, von Begierde oder Abscheu pflegt man Seele zu nennen.“ Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt Band I*, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973), 8.

<sup>495</sup> B.g.e.: 27.

<sup>496</sup> Alm "Die Wissenschaft von der psychischen Erscheinungen"

Brentano, Psişik Fenomenlerin edimlerini; *Fikirler/Tasavvurlar*<sup>497</sup>, *Yargı Edimleri*<sup>498</sup> ve *Duygu/Huy Devinimi*<sup>499</sup> olarak üçe ayırır.

Brentano'ya göre, ancak bize görünenler hakkında bir fikir ve tasavvur sâhibi olabiliriz. Bir şeyi gördüğümüzde, rengine dikkat kesilebiliriz. Bir şeyi işittiğimizde, o şeyin plaktan çalan bir müzik olduğu hususunda bir fikir ediniriz. Bir şeylerin hayalini kurarken de, onu muhayyilemizdeki bir resimle tasavvur ederiz. Dolayısıyla, tasavvur edilemeyen herhangi bir şey hakkında psişik fenomenlerimizin ona yönelip tutunarak fikir edinmesi mümkün değildir.<sup>500</sup> Bu nedenle, *fikir* ya da *tasavvur* dediğimiz şeyler, *nefsî fenomenlerimizin yönelebildiği olgulardır*.

*Yargı Edimleri* de böyledir. Yargı gücümüz bir şeyin varlığını kabul ediyorsa, o vardır. Eğer kabul etmiyorsa, o şey yoktur. Ya da psişik fenomenlerimiz iç algı yoluyla bir nesneye tutunabiliyorsa, o nesne vardır. Örneğin, “Pegasus vardır,” dediğimizde duyular âleminde psişik fenomenlerimizin yöneleceği ‘gerçek’, ‘algılanabilir’ bir ‘Pegasus’ olmadığından, yargımız bu önermeyi yanlışlamaktadır.<sup>501</sup> Ya da “Ağrı Dağı vardır” önermesini evvela zihinde tasavvur ederiz ve gerçekliğinden emin olunca da bu önermeyi doğrularız. Dolayısıyla, *Yargı Edimleri* için de psişik fenomenlerin başat edimi olan fikir/tasavvur edimi zarurîdir. Yâni bir şeyi tasavvur edemeden, algılayamadan onu doğrulayabilmemiz ya da yanlışlayabilmemiz mümkün değildir.<sup>502</sup>

*Duygu/Huy Devinimleri* de psişik fenomenlere bağlıdır, ancak ilk iki çeşitten oldukça farklıdır ve *yönelmişlik teorisinin* insanlar için en fazla önem taşıyanıdır. Bu devinimler, *sevgi, nefret, öfke, inanç* gibi fenomenlerin yöneldiği olgularla kendini gerçekleştirir. Bu gerçekleştirme, fizikî fenomenlerin tam zıddı

---

<sup>497</sup> Alm *Die Vorstellungen*

<sup>498</sup> Alm *Akte des Urteilens*

<sup>499</sup> Alm *Gemutsbewegung*

<sup>500</sup> Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt / Mit Einl., Anm. und Reg.* hrsg. von Oskar Kraus. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene mit neuen Abhandlungen aus dem Nachlass, Band II, (Hamburg: Meiner Verlag, 1971), 34.

<sup>501</sup> Brentano sonrası, bu hususta, özellikle de ‘dil felsefesi’nde bir çok tartışma ortaya çıkmıştır.

<sup>502</sup> Bkz: Arkadiusz Chrudzimski (ed.), *Brentano, Husserl und Ingarden über die intentionalen Gegenstände, Existence, Culture, and Persons: The Ontology of Roman Ingarden* (Frankfurt: Ontos, 2005), 83-85.

olan *Intentionale Inexistenz* (yöneleceği olguyu hâli hazırda içinde barındıran)<sup>503</sup> sâyesinde vukû bulur. “Intentionale Inexistenz” adlandırması Brentano’nun *Tasvirici* (Betimleyici) *Psikoloji*<sup>504</sup> dediği alanın temel kavramlarındanıdır. Yânî her *nefret*, her *sevgi*, her *inanç*, her *öfke fenomeni* herhangi bir *nesneye/olguya/objeye* yönelmek zorundadır. Olguya tutunup tezahür ederek varlığını ve devinimini gerçekleştirir. İşte *yönelmişlik teorisinin* can alıcı noktası budur. *Her bir psişik fenomen; yânî korku, nefret, sevgi bir olguya yönelmiş olmak zorundadır.* Bu bağlamda, Brentano’ya göre *psişik fenomenler*; uzamsızdır, *Intentionale Inexistenz* (Yönelimsel Varolan) olarak bir nesneyle râbita kurarlar; *İç Algının* tek olgularındırlar; daima nesnelere birlik içinde tezahür ederler.<sup>505</sup>

Hülâsa, Brentano’nun *Yönelmişlik Teorisi* şudur: Her tasavvur/tasarım/fikir bir şeyin tasavvuru/tasarımı/fikri’dir. Her yargı bir şeyin yargısıdır. Her *huy devinimi* bir şeyin onu harekete geçirmesinden dolayıdır; yânî korku bir şeyden korkmaktır, sevgi bir şeyi sevmektir; nefret bir şeyden nefret etmektir; inanç bir şeye inanmaktır. İşte bu *her bir şey, psişik fenomenlerimizin iç algının yönlendirmesiyle ona tutunarak kendini tezahür ettirdikleri olgulardır.* Onun deyişleriyle *Yönelmişlik Teorisinin* kaidesi şudur: *Her bir psişik (nefsî) fenomen bir olguya yönelir.*<sup>506</sup>

Franz Brentano’nun *Yönelmişlik Teorisi* ile ilgili birçok tartışma sürüp gitmektedir. Bu tartışmalardan en önemlisi şudur: Psişik Fenomenler nesnesiz ya da olgusuz da olabilir. Örneğin: Herhangi bir his, *nesnesiz* ya da *olgusuz* da hâsıl

<sup>503</sup> Bkz: Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt Band I*, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973), 125.

<sup>504</sup> Alm *Deskriptive Psychologie*

<sup>505</sup> Bkz: Johannes Brandl, *Innere Wahrnehmbarkeit und intentionale Inexistenz als Kennzeichen psychischer Phänomene* (Würzburg: Brentano Studien 4, 1992/1993), 131.

<sup>506</sup> Brentano’nun *Yönelmişlik Teorisi*’ni özetle târif ettiği paragraf şudur: “*Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt usw. [...] Und somit können wir die psychischen Phänomene definieren, indem wir sagen, sie seien solche Phänomene, welche intentional einen Gegenstand in sich enthalten.*“ Franz Brentano, *Psychologie vom Empirischen Standpunkt* (1874/1924, S. 124 f.)’den aktaran Arkadiusz Chrudzimski (ed.), *Brentano, Husserl und Ingarden über die intentionalen Gegenstände, Existence, Culture, and Persons: The Ontology of Roman Ingarden* (Frankfurt: Ontos, 2005), 84.

olabilir. Korku için, korkunun yöneleceği o nesnenin görülmesi mi gerekir? Bir diğer tartışma: Psişik fenomenler farklı içeriklerle aynı olguya yönelebilirler. Hem sevgi hem nefret aynı olguya yönelebilir. Başka bir tartışmaysa, bir önceki tartışmanın tersidir: Psişik fenomenler aynı içerikle iki farklı olguya yönelebilir.<sup>507</sup> Bu bağlamda, Brentano'nun nazariyelerinden ilham alıp *ekonomi, tarih, psikoloji, siyâset, psikoloji felsefesi, dil felsefesi* ve *analitik zihin felsefesine* kadar uzanan bir etki alanı oluşturan filozoflar onun düşüncelerini hâlâ tartışmaktadırlar.<sup>508</sup>

Brentano'nun *Yönelmişlik Teorisi*'nden esinlenip bu düşünceyi bir adım daha ilerleterek, toplumsal gerçekliğin yapısını tetkik etmek için "Kitlesele Yönelmişlik Teorisi" adı altında benzer nazariyeleri aksettiren filozof *John Searle* (1932-) olmuştur.

---

<sup>507</sup> Bkz: Alfred Kastil, *Die Philosophie Franz Brentanos* (Bern: 1951), 46.

<sup>508</sup> Bkz: Christian Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: İş Bankası Yay., 2010), 12.

## 5. JOHN SEARLE VE KİTLESEL YÖNELMİŞLİK TEORİSİ

*John Rogers Searle*, 1932 yılında Amerika'nın *Colorado Eyaleti*'nin *Denver Kenti*'nde dünyaya gelmiştir. 1952-1959 yılları arasında, *Oxford Üniversitesi*'nde *Felsefe*, *Siyâset* ve *Ekonomi* tahsili görmüştür. Aynı üniversitede 1959 yılında doktorasını ikmâl etmiştir. 1959 yılından itibaren neredeyse günümüze kadar uzun yıllar *Kaliforniya Berkeley Üniversitesi*'nde *Zihin ve Dil Felsefesi* dersleri vermiştir.

John Searle, Franz Brentano'nun düşüncelerinden ve ondan sonra gelen modern felsefe geleneğinin düşünürlerinden etkilenmiştir. Oxford Üniversitesi'ndeyken hocaları olan *John Austin* (1911-1960), *Gilbert Ryle* (1900-1976) ve *Peter Strawson*'un (1919-2006) düşünceleri, yoğun bir şekilde analitik felsefe ve zihin felsefesinin ana konularına ilgi göstermesine vesile olmuştur.<sup>509</sup> Nitekim *Gilbert Ryle* de *Aristoteles*'in 'zihin', 'nefs' ve 'mantık'a dair düşüncelerinden ve *Franz Brentano*'nun öğrencileri olan *Alexius Meinong* ve *Edmund Husserl*'den doğrudan etkilenmiştir. Dolayısıyla *Aristoteles*'in mevzuûbahis düşüncelerinin dolaylı olarak seçilip indirgenerek *Brentano* üzerinden bütün *Anglo-Sakson Felsefesini* etkilemiş olduğu, onun etki şeceresinin izleri sürüldüğünde hemen fark edilecektir.<sup>510</sup>

John Searle'ün, Oxford'taki mevzuûbahis hocalarının felsefî olarak kendilerine sorun kıldıkları ana konu, *gündelik dilin tetkiki* aracılığıyla; onun *zihin*, *mantık* ve *bilinçle* ilişkilerini tesbît etmek olmuştur. Böyle bir ortamda kendini yetiştirmiş olan Searle, analitik zihin felsefesi çerçevesinde 1969 yılında neşretmiş olduğu *Speechacts* (Söz Edimleri) başlıklı eseriyle bu alanda kendinden söz ettirmeye başlamıştır.<sup>511</sup>

<sup>509</sup> Bkz: Nick Fotion, *John Searle*, (Teddington: Acumen, 2000), 253.

<sup>510</sup> Bkz.:B.g.e., 233.

<sup>511</sup> Barry Smith, *John Searle*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 1.

Çağdaş felsefede analitik felsefenin de ötesine geçip; *dil, mantık, zihin, sosyal gerçeklik, toplum felsefesi, sosyal ontoloji* gibi alanlarda makaleler ve kitaplar kaleme almıştır. Bu eserleri aracılığıyla, çağdaş felsefe düşüncesinin yanısıra; dilbilim, antropoloji, psikoloji, kognitif psikoloji, sosyoloji, bilgisayar ve yapay zekâ alanında çalışan bilim adamlarını da etkilemiştir.<sup>512</sup>

Biz, çalışmamız bağlamında, modern dünyanın –onun deyimiyle– sosyal gerçekliğinde çok geniş kapsamlı alanlara nüfûz etmiş bir filosofun Brentano üzerinden ona akan *Yönelmişlik* düşüncelerini ve ‘zihin (nefs)-beden’ sorununa dair ileri sürdüğü modern felsefe anlayışında devrim niteliği taşıyan fikirlerini irdelleyeceğiz ve bu teorilerinin/kavramsallaştırmasının/sistematığının küresel düzen çerçevesinde ‘cemiyet’i nasıl ele aldığı hususunu göz önünde bulundurarak, *Çağdaş Küresel Toplum*’un gerçekliğinin mâhiyetini kavramaya çalışacağız.

John Searle (1932-), modern felsefenin merkezinde yer alan Franz Brentano’nun “Yönelmişlik Teorisi”nden ilhamla, sosyal gerçekliğin ve toplum felsefesinin merkezine “Kitlesele Yönelmişlik” teorisini oturtmaya çalışmıştır. Biz, çalışmamızın bütünlüğünü göz önünde bulundurarak, ‘insan’ denilen ruh/nefs-beden sâhibi varlığın ve bu varlıkların oluşturdukları cemiyetin, kendi idrâk küremizdeki *kadîm mâ’nâ*’sından yola çıkarak, John Searle üzerinden günümüzdeki durumunu aktarmaya çalışacağız. Buradaki nihaî amacımız, ‘karşımızda’ son hız kendi düzleminde ‘başkalaşan’ bir uygarlığın felsefî ve tarihî köklerine inerek kendimize ayna tutmak olacaktır.

---

<sup>512</sup> Nick Fotion, *John Searle*, (Teddington: Acumen, 2000), 2.

## 5.1. John Searle'ün Felsefî Düşüncesinin Temelleri

John Searle'ün yetiştiği felsefe-bilim ortamında 'dil-bilinç-zihin'<sup>513</sup> konularının hep felsefenin temelinde olduğu müşâhede edilmektedir. Modern filozofların yapmaya çalıştığı şey; kendilerinden evvel, daha çok 19.yy.'ın ikinci yarısında ortaya çıkmış modern felsefe anlayışını sürekli güncelleyerek *çağdaşlaştırmak* ve teknolojinin ilerlemesiyle beraber bu 'dil-bilinç-zihin' anlayışını *maddî/mekanik düzlem*in tamamen merkezine alarak, onu binlerce yıllık niteliklerinden afazoz edip salt biyolojik bir 'canlı'yımış gibi üzerinde kadavra misali operasyonlar yapmaktır. Nitekim *Daniel Dennett*, bu türden çabalara 'Naif bir Antropoloji olarak Felsefe' demektedir.<sup>514</sup> Bu anlamda John Searle, analitik felsefedeki seleflerinin çok daha ötesine geçmiştir. Çünkü o, dilin sâdece semantik veya gramatik yapısıyla ilgilenmemiş, *dil-bilinç/zihin* ve *dil-bilinç-sosyal gerçeklik* arasındaki<sup>515</sup> ve tüm bunlarla da organizmamızın bir parçası olan beynimiz arasındaki râbıtayı *salt gerçeklik* düzleminde düşünerek ve buradan 'kendi hakikatini' ortaya koyarak, tetkik etmeye çalışmıştır.<sup>516</sup>

John Searle, kendinden evvel zihin felsefesine dair birçok eserin neşredilmiş olduğunu ve çoğunun birbirlerini tekrarladıklarını vurgular. Bu sebeple, bu alanda yazılmış o kadar esere rağmen ısrarla, vurgulamak istediği düşüncelerinin olduğunu beyân eder.<sup>517</sup> Birçok büyük nazariyelerin 'düalist' temellerinden dolayı kendisine göre hatalarla dolu olduğunu, bu bağlamda yaklaşık iki bin yıldır çözülemeyen "zihin(ruh/nefs)-beden"<sup>518</sup> sorununu kendisinin çözdüğünü iddia eder. Kadîm felsefe sorunlarından biri olan "zihin-beden" terkiibinden onun felsefesindeki kâsıt şudur: *Zihin* diye tercüme ettiğimiz *Mind* burada 'nefs'i ve 'bilinc'i<sup>519</sup> temsil eder, beden

<sup>513</sup> İng *Language/Mind/ Consciousness*

<sup>514</sup> Maxwell Bennett, *Neuroscience and Philosophy, Brain, Mind, and Language* (New York: Columbia University Press, 2007), 73.

<sup>515</sup> Bkz: Nick Fotion, *John Searle*, (Teddington: Acumen, 2000), 3.

<sup>516</sup> Krz: Barry Smith, *John Searle*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 1.

<sup>517</sup> Bkz: John Searle, *Mind, A Brief Introduction* (New York: Oxford University Press, 2004), 1.

<sup>518</sup> İng *Mind-Body*, Alm *Leib-Seele*

<sup>519</sup> "İngilizce'de ilk defa on yedinci yüzyılın başlarında kullanılan 'bilinç' (*consciousness*) kavramının kökü Latince 'bilgi paylaşmak' (*conscio*) fiiline dayanır. Etimolojik olarak, *vicdan* ve *öz-bilinç* kavramlarına da yakın olan kavram, bugün kabaca üç anlamda kullanılır. Daha çok tıbbî bir terim olarak 'uyanık/kendinde' anlamında bilinç, bir kimsenin uyanıklık 'düzey'ine veya 'durum'una işaret eder. Başka bir deyişle bu anlamda bilinç, o kişinin uyumadığını, baygın,

diye tercüme ettiğimiz *Body* ise burada ‘beyin’i temsil eder. Zirâ dil, bilinç ve zihin konuları hep bu kadîm felsefî sorun düzleminde ele alınmıştır. Bu sorunun değişik görünümler alarak hâlâ güncelliğini koruması hususunda *Muhittin Macid* şunları belirtmektedir:

“Nefs-Beden ilişkisi probleminin çağdaş felsefe tarafından nasıl el alındığı ve bu problemin bütün düşünce tarihi içindeki seyrinin günümüz bilim ve felsefesi açısından nasıl bir değer taşıdığını sorduğumuz zaman, bu problemin klâsik dönem sistem ve teorileri içerisinde işgal ettiği yerin ve ifâde ettiği değerın başka her hangi bir problematikle karşılaştırılmayacak şekilde günümüzde de hâlâ anlam ve önemini koruduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Yâni söz konusu problem felsefe tarihinde süreklilik taşıyan ve bugün felsefî tartışma alanlarının merkezinde yer alan ve klasik olduğu kadar da güncel olan bir problemdir. İnsanlık bilgi birikiminin ulaştığı düzey göz önüne alındığı takdirde böylesine uzun zamanlı tartışma konularının ancak temel ontolojik ve epistemolojik problemlerde felsefe ve bilim dünyasını meşğûl ettiği söylenebilir. Problem değişik görünümler kazanarak ilkçağdan itibaren önemini korurken çağımızda aldığı biçim tarihsel birtakım kategorileri hâlâ devam ettirmektedir. Özellikle de monizm ve düalizm kategorileri tartışmaların ana eksenini oluşturmaktadır.”<sup>520</sup>

Bu soruna, Platon’un ‘düalist’ anlayışına karşı felsefe-bilim düzleminde ilk değinen filozoflardan biri Aristoteles’tir. Aristoteles, bu kadîm epistemolojik ve ontolojik sorunun felsefî olarak tetkiki hususunda tam merkezinde yer almaktadır. Aristoteles’in ‘nefs’e dair düşüncelerinden Müslüman filozofların da derinden etkilenmiş olması hususu çok önemlidir. Nitekim, İbn Sinâ’nın Aristo’nun *nefs*<sup>521</sup>

---

komada, sarhoş, anestezi etkisinde veya hipnoz altında olmadığını gösterir. İlkine göre daha içsel ve öznel bir karakter taşıyan ikinci anlamdaki bilinç ise ‘farkında olma’ mânâsında kullanılır ve kişinin o anda bir şeyi deneyimlediği, bir şeyin deneyimine sahip olduğunu belirtir. İlk ikisinden daha az kullanılan üçüncü anlamda ise bilinç ‘zihin’ kavramına karşılık gelmektedir.“ Eyüp Süzgün, *John Searle’ün Bilinç Teorisi*, (İstanbul: Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 9.

<sup>520</sup> Muhittin Macit, *Aristoteles ve İbn Sinâ’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 26 (2004/1), 61.

<sup>521</sup> “İbn Sinâ’nın *el-İşârât ve’t-tenbihât* isimli eserinde nefsin güçleriyle ilgili yaptığı açıklamalar sırasında ruh terimini bu ikinci anlamda kullandığı görülmektedir. Bu bağlamda filozof şöyle söylemektedir: ‘Bu kuvvelerden her birinin kendisine özgü cisimsel bir âleti ve özel bir ismi vardır. Bu durumda birincisi ‘ortak duyu’ ve ‘fantasya’ diye isimlendirilmiş olandır ve onun âleti duyu ***sinirlerinin başlangıcında, özellikle de beyin ön kısmında dökülmüş olan ruhtur***. İkincisi ise ‘musavvire’ ve ‘hayal’dir ve bunun âleti de beyin ön ortasında özellikle de son tarafında dökülü olan ruhtur. Üçüncüsü ise vehimdir ve onun âleti de beyin tümüdür. Fakat buna özgü olan, beynin orta boşluğudur. Ona dördüncü bir kuvvet, duyudan alınıp kendisine gelen sûretleri ve vehimle algılanan anlamları birleştirip ayrıştırması için yardım eder. Yine böylece sûretler anlamlarla birleştirilir ve onlardan ayrıştırılır. Aklın kullanımı sırasında buna ‘müfekkire’, vehmin kullanımı sırasında buna ‘mütehayyile’ denir. Onun otoritesi, beynin orta boşluğunun ilk



dair nazariyelerini, belirsizlik ve anlaşmazlıklarıyla beraber yeniden ele alıp kendi nazariyesini oluşturmuş olması hususu çok önemlidir.<sup>522</sup>

Brentano kısmında bahsettiğimiz tesbît üzere, İbn Sinâ'nın bu çerçevede kullandığı 'mâ'nâ' kelimesi, *Skolastik Avrupa*'nın *Latincesine Intentio* olarak tercüme edilmiş ve *Intentio* kavramı da modern felsefenin ve hâlâ çağdaş zihin felsefesinin temel kavramlarından biri olan *Intentionality/Yönelmişlik* kavramına dönüşmüştür. Bu bağlamda, *Mind-Body/Leib-Seele/Zihin-Beden* sorununun eleştirisi üzerinden kendi felsefî düşüncelerini inşâ eden Searle, bu kadîm sorunu bilimsel gelişmelerin *beyine* dair ortaya koyduğu verileri ışığında şaşırtıcı şekilde *hafife* alarak çözmektedir.<sup>523</sup>

'Bilinç' konusuyla ilgili *çağdaş analitik zihin felsefesiyle* ilgilenen bütün filozofları, *bilincin öznelliği* ve *nesnelliği* (tezahürü) ayrımı sorunu meşğûl etmiştir. Bu bağlamda, *Thomas Nagel* ve *Colin McGinn* gibi bazı dil filozofları, bilincin felsefî ve bilimsel olarak hiçbir zaman anlaşılamayacağını, bunun mümkün olmadığını savunmuşlardır. Bilincin özünü oluşturan „psşik fenomenlerin tezahür etmesi“ meselesi, ancak onu deneyimleyen kişi yânî özne tarafından bilinebileceğini savunan bu filozoflar, *özne* ile *görüngü* arasındaki durumu dışardan incelemeye çalışan bir kişinin anlayabilmesinin veya aynı etkileri tecrübe etmesinin asla tetkik edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>524</sup> Bu filozoflara göre:

---

parçasındadır. Sanki o, vehmin bir kuvvesidir ve vehim aracılığıyla da aklın bir kuvvesidir. Bu kuvvelerden geriye kalan zâkire (hatırlama) gücünün otoritesi ise beynin son boşluğundaki ruhun doğal mekâmıdır ve o da onun âletidir. 'İşte bunlar, o âletlerdir' şeklindeki önermeye insanları götüren şey, beynin özellikle bir boşluğunda bozulma olduğunda onda bir hasarın kalmış olmasıdır.' İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, (çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli) İstanbul 2005, s. 112. 'den aktaran Muhittin Macit, *Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları* (İstanbul: M.Ü. İlähiyat Fakültesi Dergisi 26 (2004/1), 60. Bu bağlamda İbn Sinâ'nın ‚nefs‘ ile ilgili görüşleriyle, modern felsefenin ve nörobiyolojinin ‚zihin‘ (nefs) hususunda ileri sürdüğü tanımlar ve tahliller benzerlikler göstermektedir. Nitekim Searle, ‚bilinç durumlarının kendileri bizâtihi beynin yüksek seviyede özellikleridir,‘ der. Aynı benzerlikleri Farabî'nin Nefs hakkındaki düşüncelerinde de müşâhede edebiliriz. Felsefe tarihinin gelişimi dolayısıyla bunlar tabiidir. Tabî olmayan şey, bu kadar mirasa rağmen, bu görüşleri yeniden yorumlayıp günümüze uyarlayamamak, daha doğrusu modern ve özgün bir zihin felsefesi ortaya çıkaramamaktır.

<sup>522</sup> Bkz: B.g.e., 60.

<sup>523</sup> Bkz: John Searle, *Freedom and Neurobiology* (New York: Columbia University Press, 2007), 5-6.

<sup>524</sup> Bkz: Eyüp Süzgün, *John Searle'ün Bilinç Teorisi*, (İstanbul: Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 2-3.

“Birtakım bilimsel teknikleri kullanarak beyinde bilinçli durumların nasıl ortaya çıktığı açıklansa da, bilinçli olmanın nasıl bir şey olduğu hiçbir zaman anlaşılamayacak ve dolayısıyla da bilinç, gizemli bir şey olarak kalmaya devam edecektir. Bu tartışmalardan da anlaşılacağı gibi, bilincin öznelliği ya da görüngüsel karakteri, son dönem bilinç tartışmalarının merkezinde yer alır. Buradaki temel sorun, bilinç ve zihin gibi öznel görüngülerin, fiziksel dünya içinde kalarak, tamamen doğal terimlerle açıklanıp açıklanamayacağıdır. Geçmişte ‘zihin-beden sorunu’ diye adlandırılan daha genel bir tartışmanın parçası olan bu konu, bugüne kadar, zihin ve bilincin öznel karakterini tamamen reddeden maddeci (materialist) bir çoğunluk ile bilincin indirgenemeyeceğini savunan ve göreceli daha az taraftarı olan ikicilerin (dualist) ihtilaflarına sahne olmuştur. Bu nedenle, mevcut felsefî ve bilimsel çalışmaların büyük bir kısmı zihin ve bilincin öznelliğini dışlayan bir indirgeme metodunu benimserken, bir kısmı da doğal sınırlar içinde kalarak bu görüngülerin açıklanamayacağına ısrar etmektedir.”<sup>525</sup>

Bu bağlamda Searle’e göre insanlar, yüzyıllardır çözüm yerine sorunu seçiyordur, yüz yılı aşkındır beyin organımızla ilgili çok ciddi çalışmalar yapılmıştır ve felsefenin bu kadîm sorununu ontolojik temelde konuşmak artık anlamsızdır. Böylece Searle, bilimsel gelişmeler ışığında, beynin *nörofizyolojik* süreçler aracılığıyla *mental yânî zihnî fenomenleri* evrimci biyoloji çerçevesinde kendi kendine ürettiğini söylemektedir.<sup>526</sup>

Searle, bu sorun bağlamında neşrettiği *Zihnin Yeniden Keşfi*<sup>527</sup>, *Zihin, Dil, Toplum*<sup>528</sup> ve *Zihin (Kısa Giriş)*<sup>529</sup> adlı eserleri aracılığıyla sorun edindiği konunun ayrıntılarına iner. Felsefenin kendine konu edindiği mevzuûbâhis soruna *Zihin* adlı kitabının girişinde “Bu Kitabı Niçin Yazdım?”; *Zihnin Yeniden Keşfi* adlı kitabının girişindeyse “Zihin Felsefesinin Nesi Var?” başlığıyla âdeta meydan okur. Ona göre, zihin felsefesinin ele almış olduğu en etkili ve meşhur nazariyelerin ekseriyeti hatalıdır. Searle, bu hatalı nazariyelerden özellikle de sonu “izm” ile biten akımları kastetmektedir. Düalizm, materyalizm, fizikalizm, kognitivizm vs. arasından özellikle de düalizm ve materyalizmin (monizm) hiçbir şekilde doğru olamayacağını vurgular.<sup>530</sup> Aynı sorunları birçok makalesinde ve kitabında paylaşır:

<sup>525</sup> B.g.e.: 3.

<sup>526</sup> Bkz: John Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Massachusetts: A Bradford Book, The MIT Press, 1992), 9.

<sup>527</sup> *The Rediscovery of the Mind* (Massachusetts: A Bradford Book, The MIT Press, 1992)

<sup>528</sup> *Mind, Language and Society: Philosophy in a Real World* (New York: Basic Books, 1999)

<sup>529</sup> *Mind, A Brief Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2004)

<sup>530</sup> B.g.e.: 2.

“Ben, zorluğun önemli bir kısmının, bu yirminci yüzyıl sorununu, modası geçmiş on dokuzuncu yüzyıl terimleriyle tartışmamızdan doğduğuna inanıyorum. Üniversitede öğrenciyken, akıl felsefesinde seçilebilecek tercihler nedeniyle doyumsuz kaldığımı anımsıyorum; o zamanlar ya monist ya da düalist olabilirdiniz. Monistseniz ya maddeci (materyalist) ya da düşünceci (idealist) olabilirdiniz. Maddeciyseniz, ya davranışçı olabilirdiniz ya da fizikselci vb. Amaçlarımdan biri de bu bıktırıcı eski kategorileri yıkmaktır. ‘Sindirim-mide sorunu’ ile ilgili olduğunda, hiç kimsenin kendisini monizm (tekcilik) ve düalizm (ikicilik) arasında bir seçim yapma zorunda duyumsamadığına dikkatinizi çekerim. Bu anlayış neden, ‘zihin-beden sorunu’nda farklı olsun ki?”<sup>531</sup>

Dolayısıyla, Searle’ün kendine sorun kıldığı esas nokta zihne, bilince ve onu diğer canlılarla da ortak yapan dirimsel bir tarafa sâhip olan ‘insan’ denilen *sorunun*/varlığın ontolojik yapısına ve buna dair geçmişte verilmiş *yanıtlara* dairdir. İşte onun tüm bu entelektüel isyanı, 20.yy.’ın ‘insan’ denilen *soruya* verdiği *yanıtı* felsefî ve bilimsel olarak daha da pekiştirmek içindir. Bu sebeple, kendisine kadar gelmiş “ruh/nefs-beden” meselesine yânî “zihin-beden” sorununa dair söylenmiş ne varsa elinin tersiyle iter ve aynı sorunun kendince çözümü için 19.yy.’daki modern psikolojinin felsefî temellerinden ilham alarak ve 20.yy.’daki bilimsel gelişmeler ışığında ‘dirimsel doğacılık/nitelikcilik’<sup>532</sup> dediği adlandırmayı öne sürer.<sup>533</sup> Şu hâlde, Searle, ‘mind-body’/’leib-seele’/’zihin-beden’ sorununa getirdiği çözüm yolunu ‘dirimsel nitelikcilik/doğalcılık’<sup>534</sup> adı altında târif etmektedir.

Searle’ün ‘zihin-beden’ sorununa karşı tarihte verilmiş yanıtlar olan *düalizmi* ve *materyalizmi* kabul etmeyip kendi yanıtını ortaya koyması, çağdaş felsefede ve analitik zihin felsefesinde büyük bir heyecanla karşılanmış, felsefî olarak kendisini temellendirecek ‘yolu’ arayan *yeni dünya düzeni*, o ‘yol’u Searle’de bulmuştur. Çünkü, Searle’ün ifâde ettiği üzere, ‘çağın yeni hükümlerine’, ‘eski’ nazariyelerle yanıt verilemeyecektir. Bu bağlamda şunları söylemektedir:

---

<sup>531</sup> John Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, çev. Kemal Bek (İstanbul: Say Yayınları, 1996), 17.

<sup>532</sup> İng *Biological Naturalism*

<sup>533</sup> Bkz: John Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Massachusetts: A Bradford Book, The MIT Press, 1992), 9.

<sup>534</sup> John Searle felsefesinin genel kavramsal çerçevesine uygunluğu bakımından ‘biological naturalism’i, ‘dirimsel nitelikcilik/doğalcılık’ şeklinde tercüme etmeyi tercih ettim.

“Bize, her ikisinden de vazgeçilmesi imkânsıza benzeyen birbiriyle bağdaşmaz iki alternatif sunulur. Fakat ikisinden birini seçmek zorunda olduğumuz söylenir. Daha sonra iki taraf arasındaki savaş, konunun tarihî hâlini alır. Bilinç ve zihin-beden problemi örneğinde, zihinsel olanın indirgenemezliğinde ısrar eden düalizmle, zihnin salt bir fiziksel mevcudiyeti olduğu düşüncesi lehine indirgenebilir ve dolayısıyla bertaraf edilebilir olması gerektiği konusunda ısrar eden materyalizm arasında tercihte bulunmamız gerektiği söylenir. Geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle her iki mevcut durum da, dürüst olmak gerekirse, saçma gibi görünen imâlara sâhiptir.”<sup>535</sup>

Searle, mevzuûbahis soruna karşı tarihte ortaya çıkmış tüm ‘izm’ ile biten hatalı ve ‘ikilem’de kalmış *yanıtları* salt gerçeklik düzlemine bağlı kalarak verdiği yanıtla bir kenara itmeyi denemiştir. Bu bağlamda, insan denilen *soruya* ve *soruna* verdiği kendi algı dünyasının *yanıtını* ve *çözümünü* daha da güçlendirmek için şu önermeyi ileri sürer: *Zihnimiz biyolojik/dirimsel bir varlıktır.*<sup>536</sup> Bu bağlamda, Searle; *zihin, dil ve bilince* dair bütün düşüncelerinin temelini bu iki görüşe karşı çıkararak oluşturacaktır. Searle, bu durumu şöyle belirtmektedir:

“Ne düalizme ne materyalizme mecbur olduğumuza inanıyorum. Burada unutulmaması gereken nokta, bilincin tıpkı diğerleri gibi biyolojik bir görüngü olduğudur. Bilincin kendine özgü niteliklere, özellikle de, gördüğümüz üzere, öznellik niteliğine sahip olduğu doğrudur; fakat bu durum bilincin, tıpkı sindirimin midenin yüksek seviyedeki bir özelliği olduğu ya da akışkanlığın kanımızı oluşturan moleküllerin yüksek seviyede bir özelliği olduğu gibi, beynin yüksek seviyede bir özelliği olmasını engellemez. Kısaca ifade etmek gerekirse, materyalizme cevap vermenin yolu, materyalizmin bilincin gerçek varlığını ihmal ettiğine işaret etmektir. Düalizmi alt etmenin yolu ise, bilinci doğal dünyanın bir parçası ve biyolojik bir şey olarak görmeyen kategoriler sistemini reddetmekten geçer.”<sup>537</sup>

Searle’ün ‘düalizme’ karşı çıkmasının esas nedenini bu husustaki Platon ile Aristoteles arasında vukû bulmuş çatışmaya benzetebiliriz. Çünkü Searle, Aristoteles-Brentano çizgisini takip eden bir geleneğin filosofudur. Nitekim Aristoteles’e göre, Platon’un ‘idealar’ öğretisinin gerçeklik alanındaki değişimleri, dönüşümleri îzah etmesi mümkün değildir. Aristoteles’e göre ‘gerçek varolan’

<sup>535</sup> John Searle, *Zihin, Dil, Toplum* (İstanbul: Litera Yay., 2006), 60.

<sup>536</sup> “On my view mental phenomena are biologically based: they are both caused by the operations of the brain and realized in the structure of the brain. On this view, consciousness and Intentionality are as much a part of human biology as digestion of the circulation of the blood.” John Searle, *Intentionality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), ix. (Giriş).

<sup>537</sup> B.g.e.: 63.

gösterebildiğimiz şeylerdir. Platon'un ‚ideaları‘ salt soyutlamalardır. Bu sebeple Aristoteles, Platon'un düalizmine karşı çıkmıştır.<sup>538</sup> Burada belirtmemiz gereken husus şudur: Searle, „çok sayıda filozof için artık zihin felsefesi ilk felsefedir,“<sup>539</sup> demektedir; *Muhittin Macit* ise bunu „filozofun bu ifâdelerinde modern zihin felsefesini ‘İlk Felsefe’ olarak nitelemesi aklımıza Aristoteles’in metafizik için ‘İlk Felsefe’ deyişini getirmektedir,“<sup>540</sup> diye yorumlamaktadır. Bu nokta çok önemlidir, nitekim Searle *çağımızın hükümünün* -ve dahi bütün çağların da ötesine geçerek temeline, o temelin neredeyse en güçlü mimarlarından biri olarak ‘zihin felsefesi’ni yerleştirmektedir. Bunu, *Aristoteles metafiziğinin, İbn Sinâ* üzerinden *Skolastike* akıp oradan da *Brentano* üzerinden *psşik fenomenlerin görüngülerine/tezahürlerine indirgenip*, nihaî kerte *Searle* tarafından *metafiziğin yerine ‘zihin felsefesi’nin ikâme ettirilmesi* olarak da yorumlamak mümkündür ki o; ‘metafiziği’ bertaraf etmeyip kendi içinde yeniden yorumlayarak ortaya koyduğu bu nazariyelerine “Temel Metafizik” adını koymaktadır. Ona göre *ilk felsefe* ve *temel metafizik: Gerçeklik ve doğruluğu önceleyen bir Zihin Felsefesidir.*<sup>541</sup>

Searle, bu zihin felsefesinin bir ‚aydınlanma vizyonu‘ndan bahsetmektedir. Onun ileri süreceği ‚aydınlanma vizyonu‘ *kendisine kadar gelen mirası restore edip* yeniden sunacaktır. 17.yy.’daki bilimsel devrimlerden, *Birinci Dünya Savaşı’na* (1914-1918) kadar gelen sürecin tahlilini derinlemesine yaparak, insanın artık *evrenin işleyişine* dair kolayca bilgi sâhibi olabildiğini belirtmektedir. Kendi içinde ‘metafiziğini’ tersyüz ettiği için karanlık bir ‘Ortaçağ’ yaşamış olan *Batının*, yeni bir çağ ile beraber onu karanlığa gömmüş olan ‚metafizik‘inden intikam alırcasına aklın; *fizikî alanı/evreni* Tanrısız da anlayıp kavrayabileceğine; *Kopernik Devrimi, Newton Mekaniği, Elektromanyetizm Teorisi* ve Darwin’in *Evrin Teorisi* gibi mevzûlarla cüret eden Batı, kendini evren gerçekliğinde yeniden bulmuştur.<sup>542</sup> Batı’nın, kendi metafiziksel düzlemlerine olan ‘öfke’leri yüzünden, yeryüzünde yaşayan ve kendi *metafizikleriyle* ve *idrâk küreleriyle* o zamanlar hiçbir sorun yaşamayan cemiyetler, dolayısıyla bu ‘aydınlanma vizyonu’nun dışında tanımlanmış ve ötekileştirilmiştir.

<sup>538</sup> Bkz: Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yay., 2009), 60-61.

<sup>539</sup> John Searle, *Zihin, Dil, Toplum* (İstanbul: Litera Yay., 2006), 7.

<sup>540</sup> Muhittin Macit, *Aristoteles ve İbn Sinâ’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 26 (2004/1), 61.

<sup>541</sup> John Searle, *Zihin, Dil, Toplum* (İstanbul: Litera Yay., 2006), 9.

<sup>542</sup> Krz: B.g.e., 9.

Tüm bu nedenlerden ötürü kendi ortaçağlarının hükmünden hınçla ve hızla uzaklaşan Batı, kendini evrenin tam ortasındaki *salt duyulur/algılanır/tecrübe edilir gerçeklik alanında* bulmuş ve *evreni* kendilerince daha iyi anlayıp onu *bilinçlerinde genişletmişlerdir* ve hâlâ da genişletmenin yolunu aramaktadırlar. *Evrene düşüş* olarak tanımlayacağımız bu hâl, onların bir ayrıma gitmesine neden olmuştur. Bu ayırım, düalist bir şekilde *bilimsel/maddî* ve *dinî/mânevî* alanlar arasında yapılmış bir tefrikadır. Bu tefrika, Searle'e göre bilimsel devrimde çok önemli bir paya sâhip olan *Descartes* ile biçimselleştirilmiştir.<sup>543</sup>

Searle'e göre 'tahripkâr devrimci' olarak nitelendirdiği *Sigmund Freud* (1856-1939) ve *Karl Marks* (1818-1883) dahi, bu düalizmi reddetmiş olmalarına rağmen, ortaya koymuş oldukları bilimsel anlayış ile, 17.yy.'dan kendilerine dek gelen 'bilimsel anlayış'a göre bir 'bilim' ortaya koyduklarını düşünüyorlardı. Hâlbuki 'düalizm' çerçevesinde kendine *dolaylı/dolaysız* yer bulacak herhangi bir 'bilimsel teori' bilim değildir. Searle'e göre, bilimsel bir anlayış ancak ve ancak hem mânevî katmanı hem de maddî katmanı aynı düzlemde buluşturmalıdır. Bir nevî, herhangi bir tefrikaya gitmeden, 'tek bir dünya algısı'nı inşâ etmelidir. Nitekim, *felsefeye giriş kitabı* olarak sıfatlandırdığı<sup>544</sup> *Zihin, Dil ve Toplum* adlı eserini bu amaçla yazmıştır ve bu hususu şöyle belirtmektedir:

"Bu kitapta, böyle bir karışıklığın yaşandığı çağdaş dönemi, görünürde farklılık arz eden birçok görüngünün, bu görüngülerin altında yatan birliği göstermek amacıyla, bir açıklamasını vermeye dönük olarak yapacağım çok geleneksel sayılacak felsefi bir girişimi üstlenmek için bir fırsat olarak kullanmak istiyorum. Bırakın zihinsel, fiziksel ve kültürel gibi üç dünyada, zihinsel ve fiziksel gibi iki dünyada yaşadığımızı bile değil, tek bir dünyada yaşadığımızı inanıyorum. Bu yüzden bu tek bir dünyanın birçok kısımlarından bazılarının aralarındaki ilişkilerin bir betimlemesini yapmak istiyorum. Gerçekliğin felsefi açıdan en muammalı kısımlarından birkaçının genel yapısını, özellikle de dil, zihin ve toplumun belli yapısal özelliklerin açıklamaları ve daha sonra da bunların birbirleriyle nasıl uygunluk içinde olduklarını göstermek istiyorum. Dolayısıyla, amacım *Aydınlanma Vizyonuna* mütevazı bir katkı yapmaktır."<sup>545</sup>

<sup>543</sup> Bkz: Eyüp Süzgün, *John Searle'ün Bilinç Teorisi*, (İstanbul: Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 18.

<sup>544</sup> Bkz: John Searle, *Zihin, Dil, Toplum* (İstanbul: Litera Yay., 2006), 15.

<sup>545</sup> B.g.e.: 15.

İşte John Searle'e göre mevzuûbâhis iki katman da yânî hem maddî hem de mânevî katman aslında 'metafiziksel'dir ve bu iki metafiziksel katmandan 'mânevî' olanı din, 'maddî' olanıysa zamanında bilim sâhiplenmişken, günümüzde ikisini de bilim sâhiplenmeli ve tek katmana indirgemelidir.<sup>546</sup> Böyle bir 'birlik', 'tek bir dünya' yaratacaktır. Searle'e göre 'Batı'nın başına ne geldiyse bir zamanların bu *iyimser aydınlanma vizyonundan* gelmiştir. 17.yy.'da başlayan değişim/dönüşümün *I. Dünya Savaşı* (1914-1918) ile son bulmasının temelinde *iyimser aydınlanma vizyonunun* 'iyimser' olmasının sebebi olan arada kalmış *düalistik/ikili bilinç* yatmaktadır. Dolayısıyla kendisi, 'aydınlanma vizyonu'nu onda gördüğü eksiklikleri gidererek 'tek bir bilinç' düzleminde tekrardan inşâ etmiştir. İşte John Searle'ün tüm çabası bu yöndedir. Çünkü, Searle'e göre 17.yy.'dan beri süregelen 'aydınlanma vizyonu' 'düalistik' temellidir ve bu Gottlob Frege'yi (1848-1925) ve Russell'ı (1872-1970) da içine almış olan iyimser bir 'aydınlanma vizyonu'dur ve nitekim bunu şöyle îzah etmektedir:

"Batı medeniyetinde, evrenin hem tamamıyla akledilir olduğu hem de bizim evrenin mâhiyetini sistematik bir biçimde anlamaya muktedir olduğumuz şeklinde bir yaklaşımın kabul gördüğü uzun bir dönem söz konusu olmuştu. İfâdesini Avrupa Aydınlaması'ndaki bir dizi klâsik tâbirde bulduğu için, ben bu iki kabule 'Aydınlanma Vizyonu' adını vermeyi öneriyorum. Bu iyimser vizyon, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında, özellikle Bismark Almanya'sında ve Viktorya dönemi İngiltere'sinde doruk noktasına ulaştı. Bu görüşü en belîğ bir biçimde ifâde eden iki kişiden biri Alman matematikçisi ve filozofu Gottlob Frege, diğeri ise İngiliz mantıkçısı ve filozofu Bertrand Russell'dı."<sup>547</sup>

Nitekim Searle, Russell'ın bu 'iyimser' hâlinin çıkmazlığını bir anekdotla anlatmaktadır. Oxford'ta tahsil görürken, Batıdaki aydınlanma döneminin mühim isimlerinden olan *Voltaire*'in (1694-1778) adını taşıyan bir öğrenci derneği vardır. *Voltaire Derneği* iki yılda bir *Russell* şerefine bir yemek tertiplemektedir. O zamanlar 80 yaşında olan ve ünlü bir ateist olarak tanınan Russell'a herkesin sormak istediği soru, ölüm sonrası hayatla ilgilidir. Ve ona şunu sorarlar:

"Diyelim ki Tanrı'nın varlığı konusunda yanıldınız. Diyelim ki bütün hikâye doğru. Aziz Petrus tarafından kabul edilmek için Cennetin Kapısı'na vardınız. Hayatınız boyunca Tanrı'nın

<sup>546</sup> Bkz: B.g.e., 9-10.

<sup>547</sup> B.g.e.: 10.

varlığını reddettikten sonra O'na ne derdiniz? Russell bir ân bile tereddüt etmeksizin cevap verdi: 'Ona doğru gider ve 'Bize yeterli delil vermediniz' derdim.'<sup>548</sup>

Searle, aslında bu anekdotu, kendi 'dirimsel nitelikcilik/doğalcılık' anlayışını îzaha kavuşturmak için anlatmıştır. Ona göre, *az çok eğitilmiş olan kişilerin* din ile ilgilendiği yoktur, çünkü dünya bilimsel gelişmeler sâyesinde gizemli ve sırlı bir yer olmaktan çıkmıştır. Artık, en soyut konuları tartışmak bile insanlar için sıkıntı olabilmektedir. Çünkü, *yeni dünya düzeninin* akli sâdece 'delil' aramaktadır.<sup>549</sup> Burada Searle, tüm dünyayı tanımlarken ya da yargılamakta kendi anlam ve tarih bilincinden yola çıkarak yargılamaktadır. Kendi *karanlıklarından* 'aydınlanma serüven'lerinin faturasını tüm dünyaya kesmektedir. Dolayısıyla, burada da 'düalistik' bir ayrıma gitmeme hilesine başvurmuştur. Zirâ, kendi dünyası dışında tanık olduğu tek metafiziksel düzlem Budizm ile ilgilidir:

"Düalizmin Batı kültürünün özel bir ürünü olabileceğini düşünürdüm; fakat Bombay'da, Dalay Lama ile aynı platformda bir sempozyumda bulunduğumda, onun da düalizmin bir versiyonuna inandığını fark edince şaşırđım. Dalay Lama 'Her birimiz hem bir zihin hem bir bedeniz' diye başladı konuşmasına."<sup>550</sup>

Searle, yukarıdaki anekdotu anlatarak, bütün dinlerin 'düalistik' iknâ ediciliğine değinmektedir. Düalizm, insanların bu dünya yaşamını ve *kendiliklerini* daha iyi kavramalarına ve sakinleşmelerine neden olmaktadır. Bu nedenle, 'ölüm'den sonra bir yaşamın olmayacağını ve insanların artık hiçbir şekilde var olmayacaklarını düşünmeleri korkunç olacağından, bedenlerinde aynı zamanda bir ruhun olduğunu kabullenmektedirler. Şu hâlde, "düalizm sâdece bizim deneyimlerimizin en açık yorumlarıyla bağdaşmakla kalmaz, aynı zamanda hayatta kalmak için sahip olduğumuz çok derin bir dürtüyü de tatmin eder."<sup>551</sup>

John Searle, *zihin-beden sorunu* için getirdiği çözüm olan 'dirimsel nitelikcilik'in önünü açmak için Materyalizm'in de, düalizm gibi insanları ikna edici bir tarafı olduğundan bahseder. Çünkü, uzun süredir vukû bulan bilimsel gelişmeler

<sup>548</sup> B.g.e.: 49.

<sup>549</sup> Bkz: B.g.e., 45-46.

<sup>550</sup> B.g.e.: 59.

<sup>551</sup> B.g.e.: 59.



*maddî düzlemde* gerçekleşmektedir ve bu gelişmenin *maddî* tarafı *materyalizm* ile uyuşmaktadır. Bu bağlamda Searle, düalizmi ve materyalizmi şu şekilde açıklar:

“Her birimizin bir zihinden ve bir bedenden oluştuğu şeklindeki yaygın bir biçimde kabul gören ve varsayılan görüşün imâ ettiği şeyi, geleneksel bir biçimde çözüme ulaştırdığımızda durum şudur: Bilincimiz fiziksel dünyadan bağımsız asılı olarak durmaktadır ve bizim gündelik biyolojik hayatımızın bir parçası değildir. Materyalizmin mevcut durumu ise şudur: Dünya tamamıyla maddî ya da fiziksel şeylerden oluşturulmuştur.”<sup>552</sup>

Searle, işte burada ‘zihin-beden’ sorununu irdelemiş olan *düalizm* ve *materyalizmin* karşısına “dirimsel nitelikcilik/doğalcılık” diye adlandırdığı yeni ,çözüm önerisi’ni sunmaktadır. Bu önerisinin nîrenği noktası, ona göre modern bilimin çok ciddi iki önermesinde gizlidir. Bunlardan biri *atom madde enerjisi*; diğeryse *evrimci biyoloji* teorisidir. Bu teorilere dayanarak şunları söylemektedir:

“Evren, fiziğin güç alanlarındaki, ‘parçacıklar’ adını vermeyi kesin olarak doğru bulsak da uygun bulduğumuz şeylerden oluşur. Bu parçacıklar çoğunlukla sistemler halinde organize olurlar. Bir sistemin sınırları o sistemin nedensel ilişkilerince belirlenir. Dağlar, buzullar, ağaçlar, gezegenler, galaksiler, hayvanlar, moleküller birer sistem örneğidirler. Bu sistemlerden bazıları karbon temelli organik sistemlerdir ve günümüzde uzun bir dönem boyunca evrilerek gelişen türlerin üyeleri olarak mevcut olan organizmalar bu organik sistemler arasındadırlar. Bu kitaptaki tartışmamızın fiziğin, kimyanın ve biyolojinin hikâyesine girdiği nokta, şu noktadır: Bu tür organizmalardan bazıları evrilerek sinir sistemini oluşturmuşlardır ve bu sinir sistemleri de evrilerek bizim ‘zihinler’, insan ve hayvan zihinleri, dediğimiz şeyi oluşturmuşlardır. Zihin kavramı biraz karmaşık ve sıkıntı verici bir kavramdır; fakat T. S. Eliot’un da dediği gibi, ‘Sizinle konuşurken sözcükler kullanmalıyım.’ Bu sözcük için İngilizcede gerçekten de alternatifimiz yoktur. Ancak ,zihin‘ kavramından daha kullanışlı olduğunun görüleceğini umduğum başka bazı kavramlar da önereceğim.”<sup>553</sup>

Searle’e göre, zihin kavramının, *karmaşık ve sıkıntı verici* olmasının nedeni ona göre ‘akıl’la ilişkilendirilmesi ve ‘akıl’ kelimesine de eski felsefî düşüncelerden ötürü ‘ruh’ kelimesinin karışmasıdır ve bu tehlikelidir. O, ‘aklın’ bir tür nesne veya

---

<sup>552</sup> B.g.e.: 60.

<sup>553</sup> B.g.e.: 50.

bütün zihnî süreçlerin vukû bulduğu bir nevi ‘kara kutu’ olduğu düşüncesini taşımaktadır.<sup>554</sup>

Searle’ün amacı *evrene düşürdükleri insanın işte bu ‘kara kutu’sunu çözüp deşifre etmektir*. Bu ‘kara kutu’yu çözmek için de *bilinç-dil-toplumsal gerçeklik* ilişkisi yeniden yorumlanmalı ve Russell ile ilgili anekdotta bahsedilen ‘Tanrısal delil’e salt böyle bir felsefeyle ulaşılmalıdır. Bu temel üzere, Searle’ün zihin-beden sorununa karşı ürettiği yeni çözüm önerisi olan ‘dirimsel nitelikcilik’; insanın ‘kara kutu’unda yer alan ve *bildirişimin en temel ve en küçük yapı birimleri*<sup>555</sup> dediği ‘söz edimleri’nin; ‘nörobiyolojik’, ‘kognitif’ ve ‘psişik’ şifrelerin ‘yönelmişlik’ düzleminde çözülmesi ve tüm bunların ‘toplumsal gerçeklik’teki karşılıklarının anlaşılması için kolaylık sağlayacaktır. Bu bağlamda, kendisinden evvel ‘bilinç’ hususunda ortaya konmuş ‘geleneksel’ ve ‘sıkıcı’ bütün görüşlerin reddedilmesi ve ‘dirimsel’ düzlemde ‘bilinc’in yeniden inşâ edilmesi gereklidir. Çünkü ona göre, bütün mesele de ‘geleneksel terminoloji’yi kabul etmekten doğmaktadır. Bu hususu şu şekilde belirtmektedir:

“Geleneksel problem, ancak bu problemin birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan zihinsel-fiziksel, zihin-madde, ruh-ten kategorilerini içeren terminolojisini kabul ettiğinizde doğar. Elbette bilinç yine biyolojik görüngüler arasında özel bir görüngüdür. Bilinç bir birinci şahıs ontolojisine sahiptir ve bu yüzden de ne bir üçüncü şahıs ontolojisine sahip bir görüngüye indirgenebilir ne de bu görüngünün lehine bir kenara bırakılabilir. Fakat bu söylediğimiz, sâdece doğanın nasıl işlediğine dair bir olgudur. Beyindeki belirli süreçlerin bilinç durumlarına ve bilinçli süreçlere sebep olduğu nörobiyolojik bir gerçektir. Benim ısrarla üzerinde durmakta olduğum şey, olguları, bu olgularla geleneksel olarak bir arada bulunan metafiziksel eklentileri kabul etmeksizin, doğru kabul etmemiz gerektiğidir.”<sup>556</sup>

İlk defa, kendini *Franz Brentano* ile modern felsefenin temelinde bulan ‘dil-bilinç-zihin’<sup>557</sup> konuları, Brentano’nun açtığı yeni ufuklar ve yollar aracılığıyla 20.yy.’in psikologlarının ve filozoflarının en temel sorunlarından biri olmuştur. Bu alandaki yoğun çalışmalar; başta daha çok sosyal gerçeklikte kendini bulan

<sup>554</sup> Bkz: John Searle, *Akullar, Beyinler ve Bilim*, çev. Kemal Bek (İstanbul: Say Yayınları, 1996), 12.

<sup>555</sup> Bkz: John Searle, *Söz Edimleri*, çev. Levent Aysever (Ankara: Ayraç Yay., 2000), 84.

<sup>556</sup> John Searle, *Zihin, Dil, Toplum* (İstanbul: Litera Yay., 2006), 63.

<sup>557</sup> *Alm Bewusstsein*

iletişim/medya dünyasını olmak üzere, bilgisayar teknolojisinin her türlüünü ve yapay zekâya dair çalışmaları vs. derinden etkilemiştir.

Hülâsa, John Searle'ün *dil-zihin-bilince* dair felsefi anlayışının temelini, “zihin (nefs)-beden” kadîm sorunu bağlamında, yüzyıllardır süre gelen düalizm (ikicilik) ve materyalizm (maddecilik) anlayışlarına karşı geliştirdiği “dirimsel doğa(l)cılık/nitelikcilik” oluşturmaktadır. O bu nazariyesine, bilince dair kendisine kadar geliştirilmiş iki görüşü de redderek varır: Searle'e göre; “materyalizme cevap vermenin yolu, materyalizmin bilincin gerçek varlığını ihmal ettiğine işaret etmektir. Düalizmi alt etmenin yolu ise, bilinci doğal dünyanın bir parçası ve biyolojik bir şey olarak görmeyen kategoriler sistemini reddetmekten geçer.”<sup>558</sup> Bu reddinin merkezine; *beynin biyolojik bir organ ve zihnin de bu organın bir süreci/tezahürü/duyusu olduğu düşüncesini* yerleştirir. Yânî nasıl ki; *göz görüyor, kulak işitiyor, burun kokluyorsa, beyin de duyuşal işlevini biyolojik zihni süreçlerle aşikâr/tezahür ettirmektedir.*

Bu bağlamda Searle'e göre ‘bilinc’in temel nitelikleri/özellikleri şunlardır:

1. Bilinç içsel, niteliksel, öznel durum ve süreçlerden oluşur.
2. Bir birinci şahıs ontolojisine sahip olduğu için, bilinç sıcaklık, akışkanlık ya da katılık gibi diğer doğal görüngüler için tipik olan tarzda bir üçüncü şahıs ontolojisine indirgenemez.
3. Bilinç, her şeyin üstünde, biyolojik bir görüngüdür. Bilinç süreçleri biyolojik süreçlerdir.
4. Bilinç süreçlerine beyindeki daha düşük düzeydeki sinirsel süreçler sebep olur.
5. Bilinç beynin yapısında gerçekleşen daha üst düzeydeki süreçlerden oluşur .
6. Bilince sebep olan ve bilinci gerçekleştiren yapay bir beyin oluşturamamız için, bildiğim kadarıyla, hiçbir sebep yoktur.”<sup>559</sup>

İşte Searle'ün ‘dirimsel doğalcılık/nitelikcilik’ görüşünün temel maddeleri bunlardır. *Bilinç* ile *beyin* arasındaki metafiziksel ilişkileri bu şekilde ortaya koyan Searle, bu sâyede kadîm anlayışlar olan düalizmi ve hâlâ modern felsefede büyük role sâhip materyalizmi geçersiz kılarak, onları kurduğu ‘modern ilk felsefe’den

<sup>558</sup> B.g.e.: 63.

<sup>559</sup> B.g.e.: 64.

kovmaktadır. Onları reddettikten ve kendi ‘tarih bilinci’nden kovduktan sonra dirimsellik çerçevesinde “doğallaşmış bilinç” kavramına erişir ve bu yeni anlayışına “biyolojik natüralizm” yânî bizim anlam dünyamıza döre *dirimsel doğalcılık/nitelikcilik* adını verir. Bu yeni görüşe göre, zihin artık doğanın bir parçası hâline dönüşmüştür, çünkü dirimseldir. Bu anlayışın, beyin denilen organın bir nevi duyuşal verilerini yânî zihnî tezahürlerini *dirimsel/biyolojik* tarzda îzah etmesi, onun önemli bir özelliğidir.<sup>560</sup> Ancak, dirimsel doğalcılık/nitelikcilik bilincin sorunlarını bilimsel açıdan çözmeye çalışmaz ve beynin bilinçli bir şekilde zihnî tezahürleri nasıl ortaya çıkardığını anlatmaz.

*Dirimsel Doğalcılık* sâdece beyinde gerçekleşen nöropsikolojik süreçlerin açıklanmasında kullanılması gereken anlayışı temsil etmektedir. Bilinci “dirimsel/biyolojik” olarak nitelendirmesinin sebebiyse, mevzuûbahis *zihin (nefs)/beden* sorununa karşı kendi içinde tutarlı ve bir ‘çözüm’ bulunduğunu vurgulamak içindir. Searle, diğer anlayışlar gibi *indirgemeci* olmayan “dirimsel doğalcılık/nitelikcilik” nazariyesiyle, bilince ve zihne dair teorilerin önündeki *geleneksel/mantıksal/kavramsal* engelleri kaldırarak, *dirimsel düzlemdeki* farklı araştırmaların önünün açılmasını amaçlamaktadır.<sup>561</sup>

Searle bu bağlamda, bütün felsefî metodunun temelini şu şekilde îzah etmektedir:

“Bana göre bu metot, felsefede ilerleme kaydetmenin yollarından biridir. İkna etmeye dayalı mevcut durumların önümüze koyduğu türden kolay yola gelmez bir soruyla karşılaştığımızda, ortaya konan soruyu kabul etmeyelim. Sorunun önümüze koyduğu alternatiflerin arkasında hangi kabullerin yattığını anlamak için sorunun ötesine geçelim. Bu durumda, soruyu önümüze konan alternatifler bağlamında cevaplamayı bırakır, üstesinden gelmiş oluruz. Soru şuydu: Düalizm ve materyalizm zihinsel olanın doğru analizi midir? Geleneksel olarak kavranageldikleri hâliyle ikisi de doğru analiz değildir; fakat gözden geçirildikleri hâlleriyle her ikisi de doğru analizdir. Bundan dolayı, yapılacak en iyi şey ‘düalizm’ ve ‘materyalizm’in terminolojisini bütünüyle reddedip yeni bir başlangıç yapmaktır. Bu durumda cevap, 1’den 5’e kadar olan önermelerle verilmiş olur. Bu görüşü kısaca şöyle özetlemek de mümkündür:

<sup>560</sup> Bkz: B.g.e., 65.

<sup>561</sup> Bkz: Eyüp Süzgün, John Searle’ün Bilinç Teorisi, (İstanbul: Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 31.

Bilince beyindeki süreçler sebep olur ve bilinç beyindeki sistemin yüksek düzeydeki bir özelliğidir.”<sup>562</sup>

Ortaya koyduğu bu yeni nazariyeyle bu sorunu tamamen çözdüğünü iddia eden Searle, bu temel ‘bilinç’ sorununu açıklığa kavuşturduktan sonra, aynı temellerle toplumsal/sosyal gerçekliğin ‘bilinc’ini/ontoloji’sini tetkik etmeye başlamıştır. Bu düşüncelerini “The Construction of Social Reality”<sup>563</sup> (Sosyal/Toplumsal Gerçekliğin İnşası) adlı kitabında tafsilatlı temellendirmektedir. Bu düşüncelerinin temelini, 1992 yılında *Stanford Üniversitesi*’nde *Immanuel Kant* hakkında vermiş olduğu derslerde atan Searle, toplumsal gerçekliğe dair bu nazariyelerini *Johns Hopkins*, *Princeton*, *College de France* ve *Graz* üniversitelerinde konuyla ilgili vermiş olduğu başka dersler ve seminerlerle şekillendirmiştir.<sup>564</sup>

Searle’ün felsefi anlayışının serencamını, onun “dünyadaki/yaşamdaki/toplumdaki birbirinden bağımsızmış gibi duran çeşitli unsurların hangi *yasa/logos/mâ’nâ* ilişkisi içinde birbirleriyle bu *dünya/yaşam/toplum* bütünlüğünü kurdukları”<sup>565</sup> merakında gizlidir. Bu merak onu, çağdaş zihin felsefesinin daha da doğrusu zihin felsefesi tarihinin zirvesine oturmasını sağlayan üç büyük nazariyeye ulaştırmıştır: *Söz Edimleri Teorisi*, *Dirimsel Doğalcılık/Nitelikcilik Teorisi*, *Kitlesel Yönelmişlik Teorisi (Toplumsal Gerçeklik)*<sup>566</sup>

Searle, bu bağlamda; cemiyette de birbirinden bağımsız gibi gözüken birçok unsurun birbirleriyle nasıl râbita kurduğunu merak ettiğinden; *Toplumsal/Sosyal gerçekliğin ‘bilinc’ine dair düşüncelerinin* temelini Franz Brentano’dan esinlenerek geliştirdiği ve yeni bir nazariye olarak karşımıza çıkan “Kitlesel Yönelmişlik”<sup>567</sup> teorisini yerleştirmiştir.

---

<sup>562</sup> B.g.e.: 65.

<sup>563</sup> John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995)

<sup>564</sup> Bkz: B.g.e., Giriş Bölümü.

<sup>565</sup> Bkz: B.g.e., xi.

<sup>566</sup> Bkz ve Krz: Eyüp Süzgün, *John Searle’ün Bilinç Teorisi*, (İstanbul: Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 17.

<sup>567</sup> İng *Collective Intentionality*

## 5.2. Kitleseel Yönelmişlik Teorisi

John Searle, Franz Brentano'nun *Yönelmişlik Teorisi*'nden ilhamla, "Kitleseel Yönelmişlik" teorisini meydana getirmiştir. Bunu yaparken, her zamanki metodunu uygulayarak, kendisine kadarki 'kavramsal geleneğin' bir eleştirisini yapmaktadır. Bu bağlamda, Brentano'nun kavram çerçevesinde yer alan 'İç Algı', 'İç Gözlem' gibi terkipleri kendi analitik zihin felsefesinin kavram çerçevesine uymadıklarını tetkik ederek reddeder.<sup>568</sup>

Searle, analitik zihin felsefesinin merkezinde yer alan 'bilinç' konusunun da merkezine 'yönelmişlik'i yerleştirir, şu hâlde analitik zihin felsefesinin temelinde 'yönelmişlik'<sup>569</sup> vardır.<sup>570</sup> Ona göre, yönelmişliğin gerçekleşmesine neden olan araç da 'söz edimleri'<sup>571</sup>dir.<sup>572</sup>

Searle, "söz edimleri"ne dair düşüncelerini Oxford Üniversitesi'nden hocası John L. Austin'in konuyla ilgili görüşlerinden esinlenerek ileri sürmektedir. Austin'in bu husustaki görüşleri; *Gottlob Frege*, *Bertrand Russell* ve *Ludwig Wittgenstein*'in 'dil'in yapısına ve işlevine dair ileri sürdükleri fikirlere bir itiraz niteliğini taşımaktadır. Mevzûbahis bu üç filsofa göre dilin esas amacı olguları/nesneleri tasvir etmektir. Austin ve onun çizgisini takip eden Searle, Aristoteles'ten bu yana var olan bu görüşe itiraz ederek, bu hususta kendi nazariyelerini ileri sürmüşlerdir. Bu teorilerin mahiyeti şöyledir:

"Ortada biri konuşan öteki dinleyen olmak üzere en az iki kişinin bulunduğu (ya da bulunduğu varsayıldığı), konuşan kişinin ne söylüyorsa onu anlatmaya çalıştığı (bir şey söyleyip başka bir şey anlatmaya çalışmadığı), şaka yapmadığı, yalan söylemediği, eğretilenlere başvurmadağı, ciddi ve olağan bir iletişim ortamını dikkate alarak konuşan kişinin dilsel davranışını çözümler. Çözümlemeye çalışılan dilsel davranış, bütün o dışarıda

<sup>568</sup> Bkz: John Searle, *Zihin, Dil, Toplum* (İstanbul: Litera Yay., 2006), 84-85.

<sup>569</sup> Franz Brentano'nun düşüncelerini anlatırken 'Intentionalitat'in neden 'Niyetlilik' olarak tercüme edilemeyeceğini temellendirmiş ve bu kavram için en uygun Türkçe karşılığın "Yönelmişlik" olması gerektiğini belirtmiştik. (M.S.Genç)

<sup>570</sup> Bkz: John Searle, *Zihin, Dil, Toplum* (İstanbul: Litera Yay., 2006), 89.

<sup>571</sup> İng *Speechacts*

<sup>572</sup> Bkz: John Searle, *Intentionality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), vii.

birakılan dilsel davranış biçimlerinin kendisinden türetilbileceği düşünülen ilkel dilsel davranıştır.”<sup>573</sup>

Searle, hocası Austin’in “söz edimleri” teorisini tekrar ele alarak ve gerekli gördüğü yerlere itiraz ederek günceller, yorumlar ve genişletir.

Searle’ün “Kitlesele Yönelmişlik” teorisini, hem “söz edimleri” hem de “dirimsel doğalcılık” anlayışıyla bir bütünlük oluşturarak, bu sâyede genel bir *analitik zihin felsefesi sistematiği* örmektedir.

Cemiyetteki bireylerin her biri, bir diğeriyle konuşurken belirli bir *niyet/bilinç/yönelim* ile *bildirişim* kurmaktadır.<sup>574</sup> Burada önemli olan husus, bir cemiyeti oluşturan bireylerin birbirleriyle *söz edimleri* aracılığıyla kurdukları bildirişimin *zihin/nefsten* nasıl ortaya çıktığı, vukû bulduğudur. Çünkü bu süreç, *sosyal/toplumsal* gerçekliği de oluşturmaktadır. Şu hâlde, *sosyal gerçekliğin/olguların ontolojisinin* merkezinde *yönelmişlik* gizlidir.<sup>575</sup>

Searle, toplumsal gerçekliğin ontolojisinin merkezinde yer alan ‘kitlesele yönelmişlik’ düşüncesine giden temel yapı taşlarını, insanların ‘gerçek/dış dünya’daki<sup>576</sup> şeyleri/olguları/nesnelere nasıl ifâde ettiklerinin *ne’liği* üzerinden örmeye çalışır. Onu bu anlamda meşğûl eden en önemli husus, gerçek dünyayı ören ve insanlar arasında bir *râbıta/ilinti/bağ* oluşturan olguların olmasıdır. Bu sebeple şu önermeyi ileri sürer: *var olduğunu düşündüğümüz şeyler, sâdece onların var olduğuna inandığımız için vardırler.*<sup>577</sup> Searle, bu önermeden yola çıkarak, “dirimsel doğalcılık/nitelikcilik” gereği kesinlikle *Tanrı’yı* ya da *Cennet’i* ya da *Cehennem’i* kastetmez. O, bu düşüncelerle, “sosyal *gerçekliğin ontolojisinin*” kurmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Searle, *nesnel, duyulur, algılanır* olanlara/olmuşlara yönelerek, onların varlığının zihnimizdeki karşılıklarını aramaya çaba

<sup>573</sup> Levent Aysever’in önsözü, John Searle, *Söz Edimleri*, (Ankara: Ayraç Yay., 2000), 12-13.

<sup>574</sup> Searle’ün, Türk Filozofu Teoman Duralı’nın “Yatay/Dikey” olarak tasnif ettiği bildirişim kavramı gibi, söz edimlerini “Yatay/Dikey Bütünlük” olarak ayırması dikkat çekicidir. (Bkz: John Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, İstanbul: Litera Yay., 2006, 87-88.)

<sup>575</sup> Bkz: Barry Smith, *John Searle*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 11.

<sup>576</sup> İng *The Real World*

<sup>577</sup> “There are things that exist only because we believe them to exist.”, John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995), 1.

göstermektedir. Şu hâlde, mevzuûbahis önermesindeki “var olduğunu düşündüğümüz şeyler” *gerçeklik düzleminde var olan şeylerdir*. Buradan yola çıkarak bu şeylerin mesela; para, mal-mülk, nikâh cüzdanı, cüzdandaki banknot, kredi kartı vs. olabileceğini ya da kardeşimin doğum gününün 10 Ağustos olduğunu; Beşiktaş’ın Galatasaray’a karşı 1992 tarihinde gâlip geldiğini vs. düşünmem olabileceğini söylemektedir. Tüm bu şeylere karşı bir de bizim zihnimizden/fikirlerimizden tamamen bağımsız olan olgular vardır. Bunlar da örneğin, Ağrı Dağı’nın tepesinin karlarla örtülü olması olgusu; yer çekimi kanunu olgusu vs. gibi. Bu bağlamda *John Searle*’ün konu edindiği şeyler bizim zihnimizden bağımsız olarak var olan şeyler değildirler, *zihinler/insanlar/cemiyetler arasında râbıta kuran yerleşik/kurumsal olgulardır*. Bu olgulara “yerleşik/kurumsal/ictimai olgular”<sup>578</sup> der.<sup>579</sup> Bunların dışındaki olgularaysa “yerleşik/kurumsal/ictimai olmayan olgular”<sup>580</sup> der. *İctimai olgular* demek, bu olguların, vakıaların gerçekleşmesi için ‘insan’ın varlığına ihtiyaç duyulması demektir. Yânî, yerleşik bir olgu olarak ‘para’nın kabulü ancak ortada bir ‘insan’ varsa gerçekleşecektir. Bu anlamda, bizden bağımsız olan yerçekimi, karın yağması vs. gibi olgular varlıklarını herhangi bir insanla kuracakları ilişkiye borçlu değildirler. Bu türden yerleşik olmayan olgular, bizlerin onlara etkisiyle ya da tepkisiyle ortaya çıkmazlar. Ancak burada önemli bir nokta bu “yerleşik ictimai olguların”, “yerleşik ve ictimai olmayan olgular” olmadan gerçekleşemeyeceği noktasıdır. Yânî “yerleşik olmayan bir olgu” olarak “kâğıt” olmasaydı “yerleşik ve kamusal bir olgu” olan “para” veya “tapu belgesi” ortaya çıkmayacaktı ya da “taş” olmasaydı “ev/mülk” olmayacaktı. İşte tüm bunlar, kitlesel/toplumsal yönelmişliğin bir neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Şu hâlde, insanlar birlikte yaşamak için “yerleşik/ictimai/kurumsal olgulara” ihtiyaç duymaktadırlar. Bu, karşılıklı “kabul” yönelmişlik esasına dayanmaktadır. Yânî bu anlamda, 100 Liralık bir banknotun tıpatıp aynısını bastığımızda bu ikinci bir 100 Lira değil, sahte bir 100 Lira olmaktadır, çünkü bu “yerleşik/ictimai/kurumsal” değildir. İşte burada “ictimai gerçekliğin bilinci”yle karşılaşmaktayızdır.<sup>581</sup> Searle için mühim olan işte buradaki bilincin mâhiyetidir. Nitekim bu hususu şöyle belirtmektedir:

---

<sup>578</sup> İng *Institutional Facts*, Alm *Institutionelle Tatsachen*

<sup>579</sup> Bkz: B.g.e., 1-2.

<sup>580</sup> İng *Noninstitutional Facts*, Alm *Nicht-Institutionelle Tatsachen*

<sup>581</sup> Bkz: John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995), 1-6.



“Bilincin dünyadaki varlığımızı sürdürmemiz açısından çok temel olan bir özelliği de, bilincin bize dünyaya kendi bilinçli durumlarımızdan daha başka erişim vermesidir. Bilinç bunu iki tarzda yapar. Bunlardan biri bilişsel tarzdır ve biz bu tarzda şeylerin buldukları durumları tasavvur ederiz. Diğeri ise iradî ya da isteğe bağlı tarzdır. Bu tarzda ise, şeyleri onların olmalarını istediğimiz durumda ya da getirmeye çalıştığımız durumda tasavvur ederiz.”<sup>582</sup>

Bu bağlamda ‘bilinc’in ‘yönelmişlik’e bağlı olduğunu söyleyen Searle, “kitlesel yönelmişlik”in her hücrelerini de “söz edimleri”yle örmektedir.<sup>583</sup> Çünkü dil ve dil unsurları olmazsa ortaya “yerleşik/ictimaiî olgular” çıkmayacaktır. Nitekim tamamen nesnel bir gerçeklik olan cüzdanımızdaki *kâğıtların/banknotların* ‘para’ olduğu kabulünde ‘dil’in ne gibi bir rolü olabilir?<sup>584</sup> Ya da “yağmur yağmaya başladığında şemsiyelerimizi açtık,” derken *-miz* ekinden ortada bir “biz” olduğunu anlarız. Ya da “paranın kazanılması/harcanması”, “evin satın alınması”, “evlilik teklifinde bulunulması” gibi ortada *söz edimleri* olmasaydı, bu türden ictimaiî meseleleri anlayamayacaktık.<sup>585</sup>

Searle’e göre, “toplumsal gerçeklik” görünmezdir. Çocuklar, içinde buldukları *dünyanın/yaşamın/toplumun gerçekliklerini* sanki “hep varmış” ya da “hep öyleymiş” gibi algılayarak büyürler. Toplumsal gerçeklikler onlara sorgulanması bile saçma olan gerçeklikler olarak görünürler. Bizler; arabaları, okul binalarını, banyo küvetlerini, evleri, parayı, lokantaları onların da birer ontolojiye sahip olduğunu hiç düşünmeden sanki öyle bir yanları yokmuş gibi algılarız. “Arabalar sürmek için, para kazanmak, harcamak ya da biriktirmek için, banyo küveti yıkanmak için vardır.”<sup>586</sup> Tüm bu “yerleşik/ictimaiî kurumlar/olgular” bizlere bizden bağımsız olan birer ‘taş’, ‘dağ’ ya da ‘ağaç’ gibi görünürler. Dolayısıyla Searle burada bir önermeye daha ulaşır: *Karmaşık/kompleks ontolojiler bizlere kolay görünür; basit ontolojilerse zor.*<sup>587</sup> İşte, *toplumsal/sosyal gerçekliğin ontolojisi* hakkında, onlara bir ‘ihtiyaç’ bir ‘araç’ ya da bir ‘ilgi’ bağlamında değil de farklı bir

<sup>582</sup> John Searle, *Zihin, Dil, Toplum* (İstanbul: Litera Yay., 2006), 89.

<sup>583</sup> Bkz: Hans Bernhard Schmid, *Wir-Intentionalität* (München: Verlag Karl Alber Freiburg, 2012), 181-183.

<sup>584</sup> Bkz: John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995), 3.

<sup>585</sup> John Searle, *Consciousness and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 142-156.

<sup>586</sup> Bkz: John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995), 4.

<sup>587</sup> “The complex ontology seem simple; the simple ontology seems complex.”: B.g.e., 4.

gözle bakmaya başladığımızda, yânî onların ‘içkin nitelikleri’<sup>588</sup> hakkında birden düşünmeye başladığımızda, onların neden var oldukları hususunda çok zor bir soruyla karşılaşırız. Bu durumu zor kılan mesele, onun yânî toplumsal gerçekliğin bu anlamda ‘görünmez’ olmasıdır. *Görünmez* olmalarının nedeni, fenomenolojik olarak bizlere çok basit yapılara sahiplermiş gibi tezahür etmelerindedir.<sup>589</sup> İşte bu durumu bize tam olarak izâh ve târif edecek konu *yönelmişlikten mülhem kitlesel yönelmişliktir*. Bizler, “söz edimleri”mizin psişik (nefsî) fenomenlerle birleşmesiyle; *arzularımızın, öfkelerimizin, sevinçlerimizin, isteklerimizin, ihtiyaçlarımızın* ‘resimlerini’ çizeriz. İşte bu zihnimizin ‘yönelmişlik’ gücüdür. Sosyal gerçeklik dünyamızı kurduran kuvve budur.

Searle, işte bu düşüncelerden yola çıkarak, *söz edimlerini yönelmişlik nazariyesine; dil felsefesini de bir zihin felsefesine dönüştürür.*<sup>590</sup> Searle, Brentano’nun “yönelmişlik teorisi”ne çok yakın görüşler beyân eder. Brentano’ya itirazı düalizm ve materyalizme karşı kurduğu “dirimsel doğacılık”tan ötürüdür. Bu sebeple onun “İç Algı”, “İç Gözlem” gibi adlandırmalarını kabul etmez ve *yönelmişlik kavramı* her şeye rağmen ‘soyut’u çağrıştırdığı için anlam itibariyle sorunlu görür. Hâlbuki, “Yönelmişlik” tıpkı bitkilerin fotosentez yapması, ya da midemizin bir gıdayı sindirmesi gibi biyolojiktir.<sup>591</sup> Yine de bu kavramı kendi “dirimsel doğacılık” bağlamında ele alır ve onu bazı durumlarda İngilizce’nin ‘ontolojik’ yapısına daha uygun olduğu için ‘niyet’ ve ‘niyetlilik’ olarak kullanmayı kendi anlayışına yakın bulur. Nitekim, daha evvel belirttiğimiz üzere ‘niyet, ‘yönelmişlik’in sâdece bir parçasıdır. Bu durumu şöyle îzah etmektedir:

“*Niyetlilik* talihsiz bir sözcüktür ve felsefedeki pek çok talihsiz sözcük gibi bu sözcüğü de Almanca konuşan filozoflara borçluyuz. Sözcük, yönelmişlik anlamında niyetliliğin, örneğin bu gece sinemaya gitmeye niyet etmem anlamındaki ‘niyet etme’ ile bağlantılı olduğunu aklı getirir. (Bu bakımdan Almandada hiçbir problem yoktur. Çünkü *intentionalität* sözcüğü, sinemaya gitmeye niyet etmedeki sıradan anlam için kullanılan *Absicht* sözcüğüne benzemez.)

<sup>588</sup> İng *Intrinsic Features of Immanent Properties*

<sup>589</sup> B.g.e.: 5.

<sup>590</sup> Levent Aysever, *Anlam Sorunu ve John R. Searle’in Çözümü* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 163-164.

<sup>591</sup> Krz: B.g.e., 164.

Bu yüzden İngilizcedeki niyet etmenin, niyetliliğin birçok biçiminden biri olduğunu akılda tutmak durumundayız.”<sup>592</sup>

Searle, *Yönelmişlik* Brentano'nun ve aynı geleneğin filosoflarının kavram içeriği hakkındaki yorumlarını analiz ederek bazı itirazlarda bulunur. Bu itirazların başında, Brentano'nun, “her psişik fenomen (korku, sevgi, arzu, inanç vb.) bir nesneye/olguya yönelmiş olmak zorundadır” önermesi vardır. Herhangi bir inanç fenomeni bir olguya yönelmek zorunda olabilir, ama insan nedensiz/nesnesiz/olgunsuz da birden bire sevinç duyabilir ya da üzüntü hissedebilir. Dolayısıyla Brentano'dan farklı olarak Searle'e göre: “Her psişik (nefsî) fenomen bir olguya yönelmiş olmak zorunda değildir.”<sup>593</sup>

Searle, Brentano'dan farklı olarak, *yönelmişlik* meselesini tamamen kendi ‘dirimsel doğalcılık/nitelikcilik’ bağlamında nörolojiye ait kavramlarla ‘biyoloji’ kapsamında îzah etmektedir. Örneğin, yönelmişliğin nedeni: “Sinir hücrelerinin uyarıları birbirine iletmesini sağlayan nörotransmitterler tarafından faal hâle geçirilerek şekillenen sinir hücresi ve snaptik konfigürasyonlar gibi şeylerden oluşan bu beyin durumu”<sup>594</sup> aracılığıyla temsil edilen bir süreç olabilir.

Searle'ün kendine has bir kavramsal çerçeve ve nazariye sistematığıyle ele aldığı *yönelmişlik teorisine* dair ileri sürdüğü fikirlerin ontolojik yapısıyla, Brentano'nun fikirlerinin ontolojik yapısı mukayese edildiğinde, Batılı iki düşünürün yaşadığı *çağların hükümlerinin* ne kadar farklı olduğu rahatlıkla anlaşılabilir. Çünkü, ‘çağın hükmü’ evvela ‘dil’e yansımaktadır.

Searle, bu bağlamda yânî bir *düalizme* düşmemek adına, bazılarının yönelmişliğin cansız maddelere dahi indirgenebileceğini söyleme ihtimallerini eleştirir. Çünkü bu onun ‘Biyolojik Doğalcılık’ anlayışına ve bu anlayışın nedenine terstir. Nitekim bu nazariyelerinden yola çıkarak, insanların ,kadîm düalist düşünme‘ isteğinden ötürü yine tipik bir ‘fikirî çatışma’ çıkarması olasılığı hakkında şunları söylemektedir:

<sup>592</sup> John Searle, *Zihin, Dil, Toplum* (İstanbul: Litera Yay., 2006), 99-100.

<sup>593</sup> John Searle, *Consciousness and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 77-90.

<sup>594</sup> John Searle, *Zihin, Dil, Toplum* (İstanbul: Litera Yay., 2006), 104.

“Niyetlilikle ilgili tartışmalarda fark ettiğimiz şey, zihin-beden problemi ile ilgili olarak yaptığımız tartışmalarda fark ettiğimiz şeyle aynı türdendir: Mevcut durumlar çatışması. Çatışmanın hissedilmesi daha zordur, fakat ordadır. Mevcut durumlardan birini, içsel niyetlilik durumlarına sahip olduğumuz şeklindeki bize dair yalın gerçek oluşturur. Örneğin inançlarımız nesnel ve dünyadaki şey durumlarına yöneliktir. Ancak, diğer mevcut durum, tamamen fiziksel şeylerden oluşan bir dünyada bir fiziksel varlığın bir diğerine tamamen yönelmesinin imkânsızlığı şeklindeki yaklaşımdır. Çağdaş felsefede bu çatışmayı çözüme bağlamanın standart yolu, fiziksel nesnel arasında bir başka ilişki bulmak ve niyetliliği de bu ilişkiye indirgemektir. Günümüzde revaçta olan çözüm nedenselliklidir: Bir nesne diğeriyle belli nedensel ilişkilerde bulunduğu için bir diğerine yönelebilir. Bu durum çözülemez gibi görünen felsefi problemler konusunda tipiktir. Bize, her ikisi de tek başına kabul edilebilir gibi görünmeyen, ancak ikisinden de vazgeçmenin imkânsız gibi görüldüğü iki alternatif sunulur ve içlerinden birini seçmemiz gerektiği söylenir. Bu durumda konunun tarihi, bu iki alternatif arasındaki mücadele hâlini alır.”<sup>595</sup>

Searle’e göre yönelmişlik konusundaki karmaşanın nedeni, esaslı bir ayırım yapamamış olmanın neticesidir. Dolayısıyla yönelmişlik konusunu izâh ederken bütün karmaşalardan ayıklayarak kesin bir içerikle ortaya koymak gerekmektedir.

Searle, Brentano’nun yönelmişlik nazariyesini ve John Austin’in ‘söz edimleri’ hakkındaki düşüncelerini bir nevi eleyerek, eleştirip süzgeçten geçirerek kendi nazariyesini kurmuştur. Ona göre ‘kitlesele yönelmişlik’ bütün canlılar için sözkonusu olabilir. Çünkü onun ‘bilinç’ için koyduğu tanım ‘dirimsel doğalcılık’tır. Dolayısıyla ‘dirimselliğe’ hayvanlar da sâhiptir. Bu bakımdan hayvanlar da ‘kitlesele yönelmişlik’ yetisine sâhiptirler.<sup>596</sup> Ancak insanların bu yetileriyle ilişki kurmasına daha sık rastlanmaktadır. Bu bağlamda salt ‘tekel yönelmişlik’ değil aynı zamanda ‘çoğul’ yânî ‘kitlesele’ ya da ‘kollektif’ yönelmişlik de vardır. Örneğin, “ben” olarak, “biz” topluluğu içinde bir şeyler yaptığımızda; yânî bir orkestrada herhangi bir enstrümanı sâdece kendi payıma düşen aralıklarla senfoni konserimizde icra ettiğimde “kitlesele yönelmişlik” kapsamında aynı amaca *yönelmiş olurum*. Yine bir futbol takımında bir defans oyuncusu olarak kaleciyi karşı takımdan gelecek hücumlara karşı korurum, ama bunu “biz” olarak yaparım.<sup>597</sup>

<sup>595</sup> John Searle, *Zihin, Dil, Toplum* (İstanbul: Litera Yay., 2006), 106.

<sup>596</sup> Bkz: John Searle, *Consciousness and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 61-77.

<sup>597</sup> Bkz: John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995), 23-24.

Kitlesel yönelmişliğin en önemli özelliklerinden biri de onun *tekilleştirilememesidir*. Çünkü, *kitlesel yönelmişlik dirimsel ve ilkel bir fenomendir*. Dolayısıyla hiçbir şekilde ‘indirgenemez’ olandır. *Kitlesel Yönelmişliğin* en önemli esası, kişinin birlikte bir şeyler yapmasıdır, yâni birlikte inanması, birlikte bir şeyleri arzulamasıdır. Dolayısıyla, “Tanrı’ya inanıyoruz,” derken kolektif bir inanmadan bahsederiz, ama “Tanrı’ya inanıyorum,” derken ‘bütün’ içinde ‘tekil’ bir yönelmişliğe sâhip olmuş olurum. Şu hâlde, *ne tekil yönelmişlik kitlesel yönelmişliğe, ne de kitlesel yönelmişlik tekil yönelmişliğe dönüştürülebilir*. İki birbirinden farklıdır. Bu anlamda, ben bir senfoni orkestrasında kemanımı icra ederken aynı ânda yan salonda bir başka kişi aynı notaları icra ettiğinde bu ‘kitlesel yönelmişlik’ olmamaktadır. Çünkü, kitlesel yönelmişlik için beraberce *aynı hedefe/niyete/amaca* doğru yönelmek söz konusudur. Bu yüzden, bir başka kişinin aynı ânda aynı notaları aynı enstrümanla çalıyor olması, bizim kitlesel bir yönelmişliğe sâhip olduğumuzun göstergesi değildir. Öyleyse, *kitlesel yönelmişlik salt/tek başına özgün bir fenomendir*. Cemiyet içinde ortaklaşa, beraberce aynı niyetle, aynı hedefe doğru eyleme geçmektir.<sup>598</sup>

Searle, bu bağlamda mevzûyu açıklığa kavuşturmak için “sosyal olgu”<sup>599</sup> kavramını kullanır. Örneğin sosyal olgu, iki kişinin beraberce yürüyüşe çıkmasıdır ya da konsere gitmesidir. Searle, sosyal olgulara en mühim örnekler olarak da, insanların “yerleşik/kurumsal/ictimaî olgular”<sup>600</sup>a *katılmasını* örnek verir. Yâni ben elimdeki kâğıt paranın 100 Lira olduğunu görüyorum ve 20 liralık alışveriş yaptıktan sonra parayı alışveriş yaptığım kişiye uzatıyorum, o da benim uzattığım paranın 100 Lira olduğunu görüyor, kabul ediyor ve bana 80 Lira geri uzatıyor ve ben onun bana uzattığı para üstünün 80 Lira olduğunu görüyor, biliyor ve kabul ediyorum. İşte bu, *sosyal/toplumsal gerçekliğin* merkezinde yerleşik olan bir olgudur ve bu olgu mevzuûbahis yönelmişlikle vukû bulur.<sup>600</sup> Böylece, “yerleşik ictimaî olgu”ların başında insanların birbirleriyle konuştukları *aynı dil* gelmektedir. *Cansız yerleşik olguları* ifade etmek için gerekli olan şey de *dildir*. Nitekim, onlar bizim dil yetimize bağlı değildirler, biz konuşamıyor olsaydık da onlar var olacaktır.

<sup>598</sup> B.g.e.: 25.

<sup>599</sup> İng *Social Fact* Alm *Gesellschaftliche Tatsache*

<sup>600</sup>Bkz: B.g.e., 26.

Searle, *yönelmişliği dirimselliğe* daha da yakınlaştırmaya çalışır ve bunu “Dirimsel Bir Görüngü Olarak Doğallaştırılmış Yönelmişlik” başlığı altında sorgular.<sup>601</sup> Bu sorgulamayı yine biyolojik düzlemdeki nedenlerle yapmakta ve şunları belirtmektedir:

“Niyetliliğin biyolojik açıdan en ilkel biçimleri, açlık ve susuzluk gibi bedensel olarak ihtiyaç duyulan arzu biçimleridir. Her ikisi de arzunun biçimleri oldukları için niyetlilik taşırlar. Açlık, bir yemek yeme arzusu; susuzluk ise, su içme arzusudur. Susuzluk şu şekilde işler: Sistemdeki su eksikliği böbreklerin renin enzimini salgılamasına neden olur ve renin enzimi de angiotensin yapmak için ‘angiotensin’ adı verilen bir peptidin salgılanmasını harekete geçirir. Bu madde beyne gider ve hipotalamusun parçalarına hücum eder ve bu parçalarda sinir uyarılmaları oranında bir artışa sebep olur. Bu da hayvanın bilinçli bir su içme arzusu hissetmesine yol açar. (...) Verdiğim açıklama standart bir nörobiyoloji ders kitabı açıklamasıdır. Hiç şüphesiz, daha çok şey bilmeye başladıkça, bu açıklama şaşırtıcı derecede eski, modası geçmiş ve aşırı basitleştirilmiş görünecektir. Elbette hipotalamusta gerçekleşen olayların tek başlarına bütün bilinçli durumlar için yeterli olmaması mümkündür. Beynin diğer bölümleriyle her türlü bağlantının olmasını gerektirebilir. Fakat örneğimizin amacı, buna benzer bir açıklamanın belli niyetlilik biçimlerinin nörobiyolojik ve dolayısıyla doğalcı bir açıklamasının nasıl verebileceğini açıklığa kavuşturmak.”<sup>602</sup>

Searle burada âdeta bir satranç oynamaktadır. Nitekim, bu çıkışıyla “dirimsel doğalcılık” düşüncesinin temeline oturttuğu; *dil/bilinç/zihin*, *söz edimleri/yönelmişlik* ve *dil felsefesi/zihin felsefesi sistematüğini* kurmuş oluyor. Çünkü:

“Bütün niyetlilik biçimlerine ilişkin olarak yaptığım bu biyolojik açıklamayı kabul ettiğinizde, sunulan alternatifleri yegâne mümkün alternatifler olarak gösteren bütün kabullerin altını oycak bir araca sahip olurum. Susarnanın nasıl doğal, biyolojik bir niyetlilik biçimi olduğunu görür görmez, aynı türden açıklamayı görme ve dokunma gibi duyulara genişletmek çok zor olmaz. (...) İşaret etmek istediğim şey, sâdece cevabın formunu yânî beyinde nedensel mekanizmalar aramakta olduğumuzu bildiğimizdir.”<sup>603</sup>

Searle’ün bütün amacı, mevzuûbahis sistematüğünü dirimsel doğalcılık alanında yürüterek kurmaktır. Bu kati sûrette böyledir. Searle, analitik zihin felsefesi

<sup>601</sup> John Searle, *Zihin, Dil, Toplum* (İstanbul: Litera Yay., 2006), 110.

<sup>602</sup> B.g.e.: 110.

<sup>603</sup> B.g.e.: 111-112.

anlayışının temelinde yer alan söz edimleri/yönelmişlik konularının yânî zihnî fenomenlerin modern bilim anlayışının maddî düzleminin kavramsallaştırmalarına/sistematığıne bulaşmadan kendi sistematığını kurmaktadır. Başka bir deyişle, modern ve çağdaş felsefe anlayışlarının tümünün dışında, *felsefî satranç oyununu* Descartes'tan kendisine kadar gelen felsefe geleneğinin kurduğu gibi kurmaz. Hatta Aristoteles'ten kendisine kadar gelen felsefe geleneğinin kurduğu gibi de kurmaz. O, satranç oyununu/düşünce sistematığını epistemolojik düzlemde öte ontolojik düzlemde, hatta ontolojik düzlemin salt dirimsel zeminini inşâ edip kendi dirimselliğimiz aracılığıyla; insanların, canlıların, doğaya bakışın, yapay zekânın, teknolojinin, sağlığın, finansın, binaların, arabaların ve hatta banyo küvetlerinin ontolojisini yânî *küresel/modern/ilkel toplumsal gerçekliğin ontolojisinin* kendi deyimiyle 'ilk felsefe'sini yapmıştır.

Searle, *analitik zihin felsefesi* kapsamında ileri sürdüğü nazariyelerini en ince ayrıntısına kadar irdelemiştir. Nazariyelerinin muhatablarının sorabileceği soruları dahi kendi sormuş ve bu soruları cevaplamaya, sorun gibi gözüken yerleri tekrardan tetkik etmeye çalışmıştır. Eserlerinde düşüncelerini nasıl kurduğuna baktığımızda, çok keskin analitik analizlerle, kavramsallaştırmalarla karşılaşırız. Searle'ün, tüm bunlar aracılığıyla kurmaya çalıştığı yeni felsefî sistemiyle yapmak istediği asıl şey, *zihin-beden sorununun* insanlığın gelişmesindeki en büyük engel olduğunu varsayarak, evvela o sorunu kendi düşüncesine göre ,kökten' yok etmekte, reddetmekte ve bunun yerine kendi sunduğu "dirimsel doğalcılık" anlayışını ikâme ettirmektir. O, insanlığın ve cemiyetin bütün modern ve güncel sorunlarını bu anlayış düzleminde çözmeye çalışmaktadır. Öyle ki, *hiürlük sorununun* dahi *nörobiyoloji* kapsamında ele almaktadır. Nitekim bu hususta, 2001 yılında *Paris Sorbonne*'da dersler vermiştir ve buradaki dersleri 2004 yılında evvela Fransızca<sup>604</sup> sonra da 2007 yılında İngilizce<sup>605</sup> olarak "Özgürlük ve Nörobiyoloji" başlığıyla kitaplaştırılmıştır. *Sosyalin yânî birbirleriyle ittifak etmiş, müttefik olan kişilerin, toplumun ontolojisini dirimsel/biyolojik düzlemde tetkik ve tahlil etmiştir.*

<sup>604</sup> John Searle, *Liberté et neurobiologie* (Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 2004)

<sup>605</sup> John Searle, *Freedom and Neurobiology*, (New York: Columbia University Press, 2007)

Searle, kendi anlam küresinin ve medeniyet camiasının; herhangi bir *biyolojik olgu* gibi, bilincin de bir biyolojik olgu olarak görülmesine karşı gelmesini Descartes'tan beri süregelen bir *kalıtımsal kültürel direniş* olarak tanımlamaktadır.<sup>606</sup> Yâni o, hemen her sorunu ve mevzûyu *dirimsel/biyolojik* düzlemde ele almaktadır: *insanların herhangi bir hususa karşı direnişlerini, siyâsi güçleri, dilleri, sözleri vs..* Hâsılı, bilincimizin ürettiği ne varsa hepsi *biyolojik/dirimseldir*, çünkü *bilincimiz/zihinimiz* biyolojik işlevselliğe sâhiptir.<sup>607</sup>

Searle, ortaya koyduğu nazariyelerinin, düşüncelerinin bir bilimden öte “bilgi ve anlama” uğraşı olduğunu vurgulamaktadır. *Bilim* kelimesini dahi kendisini dolaylı olarak sınırladığı için eleştirmektedir.

“Bilim sözcüğünün durumu daha da kötüdür. Elimden gelseydi bu sözcüğü kullanmaz, bundan da memnun olurum. ‚Bilim‘, bir tür onur verici ‚bir şey‘ hâline gelmiş, fizik ve kimya gibi birbirine hiç benzemeyen bir sürü disiplin, kendilerine ‚bilim‘ adını vermekte birbirleriyle yarışmışlardır. Unutmamak gerekir ki, örneğin; Hıristiyan bilimi, askerlik bilimi, hatta düşünsel bilimler ve toplumsal bilimler gibi kendisine bilim adını veren hiçbir şey ‚bilim‘ değildir. ‚Bilim‘ sözcüğü, test tüplerini sallayan ve aygıtların göstergelerini inceleyen beyaz önlüklü insanları çağırıştırılmaktadır. Birçok kişi için ‚bilim‘, öz olarak yanılmazlık niteliğini de içermektedir. Benim buna karşıt olarak öne sürmek istediğim tablo ise şudur: Zihinsel disiplinlerle amaçladığımız, bilgi ve anlamadır. İster matematikten, yazın eleştirisinden, tarhten, fizikten, isterse felsefeden elde edelim, var olan yalnızca bilgi ve anlamadır. Bazı disiplinler, ötekilerden daha sistematiktir; biz, ‚bilim‘ adını, yalnızca bu tür disiplinlere vermeliyiz.”<sup>608</sup>

Searle, bu anlamda aslında kendi yaptığı ‘bilgi ve anlama’ işinin sistematikliğine vurgu yapmaktadır ve ‘esas bilim budur’ demek istemektedir, çünkü bu beyânatı, nörobiyologlara vermiş olduğu konferanslarda, dinleyicilerin zihni ve bilinci bir türlü biyolojik bir olgu olarak kabul etmemelerine isyan ederek yazmıştır. Onları iknâ etmekte zorlanmaktadır, çünkü insanlar bilim anlayışını, yüzyıllardır süregelen gelenek üzere; ‘düalist’ zemin üzerinde dogmatikleştirmişlerdir.

<sup>606</sup> Bkz: John Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, çev. Kemal Bek (İstanbul: Say Yayınları, 1996), 11.

<sup>607</sup> Bkz: John Searle, *Consciousness and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 90-106.

<sup>608</sup> John Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, çev. Kemal Bek (İstanbul: Say Yayınları, 1996), 12-13.



Bu bağlamda, *tekel olan yâni bireysel yönelmişlik ile çoğul olan yâni kitlesel yönelmişlik* konularını da *dirimsel düzlemde* ele almaktadır. Nörobiyolojinin sorması ve araştırması gereken konuların başında, *yönelmişliğin beyin tarafından nasıl gerçekleştirildiğinin*, beynin hangi kısımlarının herhangi bir *olguya/objeye/nesneye* yönlendirme işlevini yerine getirdiğini ispat etmesi konusu gelmektedir.<sup>609</sup> Searle, başta Amerika, İngiltere, Kanada, Fransa olmak üzere İtalya, Avusturya ve Brezilya'da misafir hoca olarak bulunmuş ve konferanslar vermiştir.<sup>610</sup> Nörobiyologların bilinc-zihin-beyin ilişkilerini araştırmaları için, felsefî bir zemini çok ayrıntılı bir sistematik üzre kurmuştur.<sup>611</sup>

Searle, tüm bu düşüncelerini oluşturmaya iten çıkış noktalarını ve soruları şöyle belirtmektedir:

“Şu anda en büyük sorun şudur: İnsan olarak, hepimizin, kendimiz hakkında belirli ve akla uygun bir tasarımı vardır; bu tasarımı fiziksel dünyamızın tamamen ‘bilimsel’ kavramıyla bağdaştırmak çok zordur. Biz, bilimin bütünüyle bilinçsiz ve anlamsız fiziksel parçacıklardan oluştuğunu söylediği bu dünyanın, bilimsel özgür, düşünen akıllı öğeleri olduğumuzu düşünürüz. Şimdi, bu iki düşünceyi nasıl bağdaştırabiliriz? Örneğin, bilinçsiz fiziksel parçacıklardan başka hiçbir şey içermeyen dünyanın, bilinci de içerdiği doğru olabilir mi? Mekanik bir evren, nasıl olur da bilinçle devinen, yâni bu dünyayı kendi kendilerine temsil eden insanları da içerebilir? Kısacası, aslında anlamsız olan dünya, nasıl anlamı da içerebilir? Bu tür sorular, öteki çağdaş derin sorunların üzerine yağmur gibi yağıyor: Bilgisayar bilimi ve yapay zekâ konusunda yakın zamanlarda yapılan çalışmaları -zeki makineler yapma çalışmalarını- nasıl yorumlamalıyız? Sayısal bilgisayar, bize, insan aklının ve zekâsının doğru bir tasarımı verebilir mi? Doğa bilimlerinin doğa konusunda bize sağladığı kavrayışla ve bilgiyle karşılaştırılırsa, toplumsal bilimler neden kendimizle ilgili temel kavrayışları, bilgileri sağlayamamıştır? İnsanın davranışları konusunda kabul ettiğimiz sıradan açıklamalarla, açıklamanın bilimsel nitelikleri arasındaki fark nedir? Bu ilk bölümde, birçok filosofun en zor sorun olarak düşündüğü soruna gireceğim: Aklımızla evren arasındaki bağlantı nedir? Anlamış olduğunuzdan eminim; bu, geleneksel akıl-beden ve akıl-beyin sorunudur. Bu sorunun çağdaş niteliğe bürünmüş biçimi şudur: Aklın, beyinle bağlantısı nedir?”<sup>612</sup>

<sup>609</sup> Bkz: John Searle, *Freedom and Neurobiology*, (New York: Columbia University Press, 2007), 6-7.

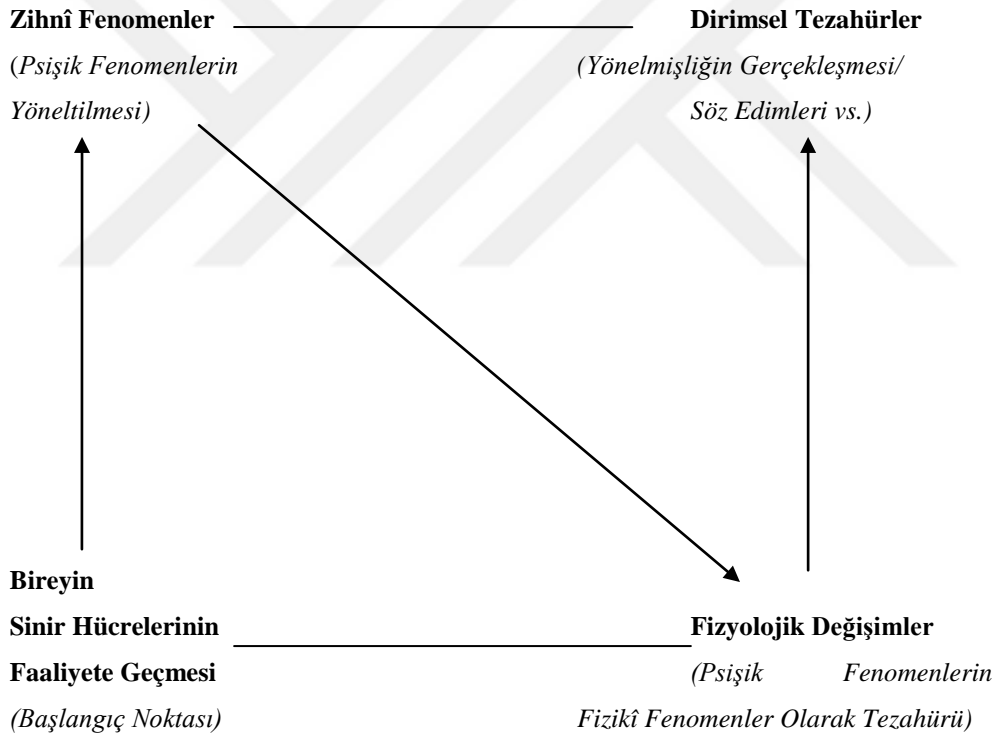
<sup>610</sup> Bkz: John Searle, *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit* (Hamburg: Rowohlt's Enzyklopädie, 1997), 1.

<sup>611</sup> Bkz: Nick Fotion, *John Searle*, (Teddington: Acumen, 2000), 133.

<sup>612</sup> John Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, çev. Kemal Bek (İstanbul: Say Yayınları, 1996), 15-16.

Hülâsa Searle, yukarıdaki paragrafta sorduğu bütün soruların/sorunların cevabının/çözümünün, esasında zihin(nefs)/beden sorunundan kaynaklanan meseleler olduğunu belirtmektedir ve bunların çok basit bir çözümü olduğuna inanmaktadır. Tüm bu meselelerin çözümünü; *nörofizyoloji/nörobiyoloji* ve *kognitif psikoloji* düzleminde felsefî bir analitik zihin sistematığı çerçevesinde; *psişik/zihnî/bilincsel* durumların etkisiyle ortaya çıkan her şeyin; yânî fizyolojik ağrıların, inançların, korkuların, hasretlerin, sevinçlerin vs. nedenlerini; ‚sıradan kavrayışlar‘ olarak tanımladığı beynin işleyişinde aramaktadır.

Öyleyse, Searle’ün *biyolojik olgular* olarak kabul ettiği *zihin/bilinç/dil* mevzûlarına dair düşüncelerini aşağıdaki tabloyla özetleyebiliriz.<sup>613</sup>



Şekil 1: John Searle’ün biyolojik bir varlık olarak izâh ettiği Zihnin/Bilincin, dirimsel düzlemde bireyin beyninden gerçekliğe doğru tezahür şeması. (Yönelmişlik Şeması)

Yukarıdaki diyagram, Searle’ün analitik zihin felsefesi çerçevesinde, salt biyolojik/dirimsel düzlemde kurduğu sistematığı özetlemektedir. Diyagram aslında

<sup>613</sup> Krz: Nick Fotion, *John Searle*, (Teddington: Acumen, 2000), 135.

“Yönelmişlik Şeması” olarak da ele alınabilir. Şemanın alt tarafı bireydeki biyolojik etkenleri, üst tarafıysa bu etkenlerin zihin ve bilinçteki etkilerinin tezahürünü/gerçekleşmesini göstermektedir.

Searle, insanı ve onu teşkil eden *zihin/bilinç/dil* gibi tüm unsurları ve dolayısıyla cemiyeti *biyolojik/dirimsel düzlemde* ele almış ve analizleriyle, sistematiğiyle, mantığıyla kendi anlam küresine uygun bir gerçeklik dünyasının ontolojisini yapmıştır. Hâsılı, *Çağdaş Küresel Medeniyetin; ontolojisi, epistemolojisi, teolojisi, felsefesi, psikolojisi, sosyolojisi, ekonomisi, mantığı ve geleceği* Searle’ün düşünceleri aracılığıyla üstlendiği dirimsel zeminde felsefî misyonla imâr edilmektedir.





**SONUÇ**

## 6. DİRİMSEL ASABİYET VE MODERN İLKELLİK

Tezimizin bütünselliği bağlamında yapmaya çalıştığımız şey, *İslâm Medeniyeti* ile İbn Haldun'un deyimiyile *tabî mülk* olan *Çağdaş Küresel Medeniyet* arasındaki temel zihni farkların, güncel çatışmaların ve *insan denilen soruya* verdikleri *yanıtların İbn Haldun (1332-1406), Franz Brentano (1838-1917) ve John Searle*'ün (1932) düşünceleri üzerinden târife, tahlîle ve terkîbe çalışmaktır.

Tezimiz boyunca ele aldığımız konular bağlamında, karşı karşıya bulunduğumuz ve tarihin belki de en kritik dönemlerinden birine şahit olduğumuz şu sürecin felsefi temelini ve ontolojisini ortaya çıkarmaya çalıştık. Bu tez, „İbn Haldun'a dönmek, kendimize dönmektir,“ sözünden mütevellit, onun düşüncelerini yaşadığımız çağın hükümleri çerçevesinde yeniden, yeni kavramsallaştırma ve yorumlarla ele almayı amaçlamıştır.

Tezimizin merkez sorusuysa; *Searle*'ün „*Kitlesele Yönelmişlik Teorisi*“nin, *İbn Haldun*'un „*Asabiyet Teorisi*“nin bir evrimi olup olmadığı sorusudur. Bu soruya tezin kavramsal bütünselliğini göz önünde bulundurarak vereceğim cevap şu olacaktır: ***Searle*'ün *Kitlesele Yönelmişlik Teorisi*, *İbn Haldun*'un *Asabiyet Teorisi*'nin evrimselleşmiş hâlidir, ancak tekâmülü değildir. Kitlesele Yönelmişliği, tezimizin ilk ana bölümünde ileri sürdüğümüz yeni kavramsallaştırmalarla ifâde edecek olursak: ***Kitlesele Yönelmişlik, Dirimsel (Nefsî) Asabiyet'ttir. Beşerîdir, insanî değildir. Nefsîdir, ruhî değildir. Tabî Mülk***ün ve aynı zamanda merkezinden ahlâkı soyutlamış ***Siyâsî Mülk***ün asabiyetidir.**

Bu sonuca, *Searle*'ün insan bilincine dair ileri sürülmüş kadîm *düalist* görüşleri bir kenara atarak ve dolayısıyla *ruh/beden, cevher/madde, insan/beşer, hayat/yaşam, akıl/zekâ* gibi ikili ayrımları da redderek kendince ortaya koyduğu *dirimsel doğalcılık/biyolojik natüralizm* çözümünü, *kitlesele yönelmişlik* konusu etrafında anlamaya çalışarak ulaştık.

Searle'ün eserlerinde defaatle vurguladığı bir kavram vardır o da şudur: *İlkel*. İbn Haldun'un yaşarken bazı ilkel kabîlelerden haberdar olduğunu bilmekteyiz. O, haberdar olduğu ilkel kabîleleri, kendi nazariyesi çerçevesinde ürettiği bedevî kavramının içeriğine bağlı kalarak yorumlamıştır. İbn Haldun'un gözünden kaçan nokta şudur: *İlkel kabîlelerin zihinlerinin ve bilinçlerinin salt somut/maddî/dirimsel düzleme odaklanmış olmaları*. Buradan da şu neticeye ulaşmaktayız: **Searle'ün, çağdaş analitik zihin felsefesi aracılığıyla inşâ etmeye çalıştığı şey modern ilkelliktir.** *Çağdaş Küresel Medeniyet*, tüm düalist anlayışları redderek, Searle'ün deyimiyle herkesin bilincini/zihnini *tek bir biçime sokup ve tek bir dünyaya hapsedip inanılmaz modern ve bir o kadar da ilkel olarak yaşamaya zorlayan bir medeniyettir*. Şu hâlde, *Çağdaş Küresel Medeniyet modern ve ilkeldir*; bedevîliğin ve hadarîliğin kuvveleri olan hem *neseb* hem de *sebeup asabiyetini tek bir biçime sokarak, dirimsel asabiyeti ortaya çıkarandır*.

2012 yılında *Teksas Arlington Üniversitesi*'nde, Searle'ün bütün felsefe çevresinin olduğu bir çalıştay ortamında, *Brentano'nun Yönelmişlik Teorisi* ile Searle'ün *Kitlesel Yönelmişlik Teorisi*'ni mukayese eden bir tebliğ sunmuştum. Tebliğimi sunarken, Daniel Everett'e ait olan "Dünyanın En Mutlu Halkı: *Amazon'da Piraha Yerlileriyle Yedi Yıl*"<sup>614</sup> başlıklı kitabından örnekler arz ettim. Tebliğimde anlattığım hâdise şuydu: *Daniel Everett*, 1977 yılında *Brezilya Amazonlarına* karısı ve çocuklarıyla Hıristiyan bir misyoner olarak gitmiştir ve orada bir kabîle keşfetmiştir. Bu kabîlenin adı *Piraha*'dır. Elinde İncil, onlara *Rab Tanrı*'dan, *Hz. İsa*'dan bahsedecektir. Kabîlede dikkatini çeken husus, kabîle üyelerinin hep mutlu bir şekilde gülümsemeleri ve ona karşı iyi davranmalarıdır. Onlarla yaşamaya başladıktan sonra dillerini de öğrenmeye başlarlar. Dilleri çok sınırlıdır, sayı sayamamaktadırlar, renkleri tanımlayamamaktadırlar. Bir şeyi nicel olarak ifâde ederken ya 'tek' ya da 'çok' demektedirler. En ilginç olanı da dillerinde 'dün' ve 'yarın' kelimesinin olmamasıdır, yânî tarihsel bir bilinç oluşturacak zihnî fenomenlere sâhip değildirler, bu yüzden sürekli gülümsemektedirler. Everett'i bu ilginç hâdiseler yıldırılmaz ve dillerini az çok öğrendikten sonra onlara misyonu gereği *Hz. İsa*'yı anlatmaya çalışır. *Pirahalara* ona garip garip bakıp "Hani nerede

---

<sup>614</sup> Daniel Everett, *Das glücklichste Volk der Welt*, (Deutsche Verlags-Anstalt, 2010).

İsa? Bize gösterebilir misin?” diye sorarlar. Everett ne zaman Hz. İsa’dan bahsetse, soyut düşünme yetenekleri çok sınırlı olan kabîle üyeleri ona “Hani nerede? Göster bize,” diyerek boşluğa bakmaktadırlar. Everett orada tam yedi yıl geçirir. Onlara Hıristiyanlığı anlatmak için giden misyoner, *Pirahaların* ısrarla “hani nerede? Göster bize,” soruları karşısında pes eder ve onları bu soruları sormakta haklı görerek ateist olmaya karar verir. Yaşamının en mutlu günlerini orada geçirecektir. Ayrıca Everett’in bu tecrübelerini kitaplaştırması sonrası, dil felsefesindeki birçok teori sarsılmış olacaktır.

Tebliğimde bunları anlattıktan sonra özellikle Searle’ün düşüncelerinde bu ilkelliği gördüğümü ve onun yapmaya çalıştığı şeyin “modern ilkellik” olduğunu ileri sürdüğümde, Searle hakkında kitabı olan ve onun düşünceleri minvalinde *finans ontolojisi, sağlık ontolojisi* gibi alanlardaki çalışmalarını aynı çalıştayda anlatmış Oxford kökenli Sayın Barry Smith’in suratı düşmüştü. Çünkü, orada bulunan herkesin uğraşısı “İngiliz-Yahudî medeniyetinin kurumlaşmış felsefesi olan insancı-dünyacı dünyagörüşünün içerisini maddî ilişkiler ağıyla doldurup açıklığa kavuşturmakta.”<sup>615</sup>

*İkelliki* bu bağlamda Batılıların tam tersi “tasavvur” yeteneği olan ancak biçimselleştirilmiş düşünce yapısına sahip olmayan topluluklar için kullandıkları ‘ilkel’ kavramını ben teziminin bütünselliği içerisinde *salt somut olana odaklanmak* olarak târif ediyorum.

“Zihinde algılanan nesneye yahut olaya ilişkin ‘resmin çıkarılması’ demek olan ‘tasavvur’a öncelikle ‘biçimselleştirilmemiş mantığa dayalı düşünme tarzı’nda yaşayıp iş gören çocukta ve topluluklarda rastgeliyoruz. Bu çeşit toplulukların zihin hayatına ‘maşerî tasavvurlar’ (Fr ‘représentations collectives’) hâkimdir. Bunları *Lévy-Bruhl*, “düşük seviyedeki toplumlar” (“sociétés inférieures”) yahut ‘ilkel toplumlar’ (“sociétés primitives”) deyimleriyle belirlemiştir. Düşünme düzlemlerinin de ‘mantıköncesi’ (“prélogique”) aşamada bulunduğunu; demekki tarihöncesi dönemin mantığı olduğunu öne sürmüştür.”<sup>616</sup>

<sup>615</sup> Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet* (İstanbul: Dergâh Yay. 2003), 16.

<sup>616</sup> B.g.e.: 36.

Biz burada, *modern ilkelin* kesinlikle ‘biçimselleştirilmemiş mantığa dayalı düşünme tarzı’na sâhip olduğunu iddia etmiyoruz. Tam tersi; *banyo küvetinin* ya da bir *klozetin* dahi ‘ontoloji’ çetelesini çıkartabilen ya da biçimselleştirilmiş mantığa sondaj dahi kazmayı başarmış olduğunu iddia ediyoruz ve târifimizi bu bağlamda oluşturuyoruz.

*İkellik*, kırsal yerde veya çadırda yaşamak değildir. Gökdelenlerde veya saraylarda da *ikel* olunabilir. Dolayısıyla *ikelliğin bilinç ve zihnin salt somuta odaklanması/yönelmesiyle ilgisi vardır*. Yahudîlerin altından buzağıya tapması, Hıristiyanların Hz. İsa’yı Rab edinmesi ile Hz. Âdem’e eşyalara ad vermenin öğretilmesi, Hz. İbrahim’in putları kırması, Hz. Peygamber’in gökyüzüne bakarak “Allah’ım hayretimi artır!” ve “Allah’ım bana eşyanın hakikatini göster!” diye dua etmesi bu çerçevede okunmalıdır. Yahudiler ve Hıristiyanlar aslında ‘somut’a taptıkları için ya da soyutu somuta indirgedikleri için tarihten bertaraf edilmişlerdir. Bir beşer olan Hz. Âdem’e eşyalara ad verme öğretilerek ona metafizik/soyut yüklenmiştir. Hz. İbrahim aslında putları değil salt ‘somut olan’ı yânî ‘somut’un ontolojisini kırmıştır ve bu bağlamda insanları ‘soyut’a davet etmiştir. Hz. Peygâmbere, ettiği dualarla gerçekliğin arkasındaki hakikati yânî mânâyı, soyutu, metafiziği dilemiştir. İşte tüm bu kutsal inançlar ve tarihteki tüm bilgelikler insanlığı ikellikten yânî salt *somuta/gerçeklik dünyasına/evrene* odaklanmaktan alıkoymuştur, onların *bilincine/zihnine* salt gerçekliğin yanında *soyutun/hakikât âleminin/kâinatın* olduğu havsalasını yüklemiştir.<sup>617</sup>

Searle’ün “Toplumsal Gerçekliğin İnşası”, “Zihnin Yeniden İnşası”, “Yönelmişlik”, “Nörobilim ve Özgürlük”, “Söz Edimleri”, “Zihin, Dil, Toplum”, “Zihnin Yeniden Keşfi” gibi eserlerinin tümü salt gerçeklik düzleminde ve evreni, zihni didik didik eden bir sistematiğe sâhiptir ve bütün amacı kendi deyimiyle toplumsal gerçekliğin imârıdır. Yânî modern *ikelliğin/iptidailiğin/bedevîliğin* felsefî sistematiğini oluşturmaktır. Her türlü düalizme karşı çıktığı için, İbn Haldun’un ikili ayrımı bedevîlik-hadarîlik, onun dünyasında tekil bir varlığa, modern, uygar ve

---

<sup>617</sup> Bu konuda ayrıntılı okuma için bkz: Mehmet Sabri Genç, *Metafizik Bir Varlık Olarak İnsan Versus Fiziksel Bir Varlık Olarak Emperyalizm*, (İstanbul: Şûle Yay., Karabatak Dergisi, 2017, Ocak-Şubat, Sayı 30), 54-64.



dirimsel bir ilkele dönüşmüştür. Bu yeni dünya düzeninde; dine, soyuta, metafiziğe, hakîkate yer yoktur. Tüm bunlar, kavramsal olarak dahi, kendi sistematiği içinde eritilerek sunulur ve din-dışı yeni bir gerçeklik alanı oluşur. Nitekim Hamit Bozarlan, İbn Haldun'un dinin etkisinin azalmasıyla ortaya çıkan hâdiseler hakkındaki düşüncelerinden hareketle şunları belirtmektedir:

“Olgu olarak kamu yararının ayrılmaz bir parçası olan medeniyet, hem dinin içini boşaltır hem de insanların ontolojik ya da doğal saflığını bozar: Din kurumsallaşır ve bir dava olmaktan çıkar; insanlar köle hâline getirilir ve erilliklerini kaybederler. Eğitim, çocukları ‘dışsal bir otoriteye’ tâbi kılar; kanunlarla bütünleşerek, kentlilerin ruhlarını zayıflatmaya ve dirençlerini kırmaya meyleder: çünkü yediden yetmişe herkese uygulanır.”<sup>618</sup>

Küresel Sistem'in, “‘üretim’in anahtarı demek olan ‘para miktarı’nı toplayıp elde tutmak ve ‘kâr’ haddini dahî durmadan artırmak esâsına dayalı”<sup>619</sup> ‘Sermâyecilik İdeolojisi’nin; Searle’ün deyimiyile “yerleşik/ictimai/kurumsal olguları”nın tüm unsurları, *yönelmişlik keşfi* etrafında döner. Bir örnek verecek olursak; *Sigmund Freud, Franz Brentano*’nun *Viyana Üniversitesi Felsefe Bölümü*’ndeysen derslerine girmiştir. Onun *yönelmişlik teorisinden* etkilenmiştir. Sigmund Freud’un yeğeni *Edward Bernays* (1891-1995) “Halkla İlişkiler” adı altında bir modern propaganda düzeneğinin kurucusudur. Edward Bernays, ailesiyle birlikte henüz bir yaşındayken Avusturya’dan New York’a yerleşmiştir. New York’ta ilk reklam/propaganda çalışmalarında onun izlerine rastlanmaktadır. Propaganda kelimesini daha evvel Hitler kullandığından bu kelimenin yerine “Public Relations” yânî “Halkla İlişkiler” adlandırmasını kullanmış ve bu minvalde sermayeciliğin en dehşet propaganda faaliyetlerini yürütmüştür. Bu bağlamda, Bernays’ın kullandığı yöntem, insanların “yönelmişlik” yetisini kullanmaktır. Brentano’nun yönelmişlik anlayışını kısaca hatırlayacak olursak: *Psişik fenomenlerin her biri yânî: korkumuz, sevincimiz, üzüntümüz, inancımız bir olguya yönelmek zorundadır*. Bernays, işte insanlardaki bu zihnî yetiyi manipüle etmeyi başardı. İnsanların; korkularının, sevinçlerinin, üzüntülerinin, inançlarının yöneldiği olguları/nesneleri/objeleri onların algılarını manipüle ederek değiştirme bilimine de

<sup>618</sup> Hamit Bozarlan, *Lüks ve Şiddet, İbn Haldun’da Tahakküm ve Direniş* (İstanbul: İletişim Yay., 2016), 92.

<sup>619</sup> Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet* (İstanbul: Dergâh Yay. 2003), 16.

halkla ilişkiler adını verdi. Yânî insanlar *X olgusuna* sevgi fenomeniyle yönelmişse, onların bilincine reklamlar ve algı manipülasyonları aracılığıyla şunu sokmayı başardı: *X'i sevmeyi, Y'yi sev. Y'yi seversen kendini daha iyi hissedersin!*<sup>620</sup> Bu sebeple *Psikoloji*, Duralı'ya göre bir 'kurmaca'dır ve nefis<sup>621</sup> de bu kurmacanın merkezindedir:

“*Nefs* (İng psichy), İngiliz-Yahudî medeniyeti ve onun aslî ideolojisi durumunu arzeden Hür Sermâyeciliğin en önemli pâyândâ ideolojisi görünümündeki Sekülerizm–Positivizm bağlamında, maddî işleyişler (Fr mécanismes matériels) zemininde mütâlea olunur. Nihâyet, nefisî, maddî işleyişler zemininde ele alıp inceleyen kurmaca bilimin (Fr science fictive) adı da, psikolojidir.”<sup>622</sup>

Bernays, tüm bu ipuçlarını Freud'un New York'ta yaşayan bir psikanaliz öğrencisinden öğrenmişti. Bu bağlamda, yönelmişlik teorisinin istismarı sonucu, algı ve seciye manipülasyonu mümkün hâle gelmiştir. *Küresel Sistem* artık Searle'un “Sekülerizm–Positivizm” temelinde sistematiğinin merkezine yerleştiği “yönelmişlik” etrafında dönmektedir ve bu *küresel sistem*, *evrensel* olan tüm değerleri kendi içinde yeniden tanımlayarak toplumların özerkliğini, yaşam gücünü, dirayetini tahakküm altına alarak yok etmeye çalışmaktadır. Mağlup olanın gâlibi taklit edeceğini söyleyen İbn Haldun bu bağlamda şunları belirtmektedir:

“...insanlar, başkalarının tahakkümü altına girer, köleleştirilerek onların oyuncuğu olur ve onlara bağımlı hâle gelirse, ruhlarına miskinlik çöker. Yavaş yavaş tüm ümitlerini yitirirler. Oysa insan nüfusunun çoğalmasını ve medeniyetin (umranın) ilerlemesini, ancak ümit etme gücü ve insandaki hayvanî yetiler sağlar. Miskinlik, tüm ümitleri ve onun getirdiği her şeyi yok edince, tahakküm de asabiyete zarar verince, insanlar medeniyetin çökmeye başladığını, servet ve faaliyetlerinin dağıldığını görürler. Kendilerini savunmaktan âcizdirler çünkü tahakküm ellerini kollarını bağlamıştır. Bu yüzden her zorbanın kurbanı, her açgözlünün avı hâline gelirler. Bu durum, iktidara (mülke) erişmiş ya da erişememiş olmalarına bağlı değildir.”<sup>623</sup>

<sup>620</sup> Bkz: Mücahit Gültekin, *Algı Yönetimi ve Manipülasyon* (İstanbul: Pınar Yay., 2016), 23-25.

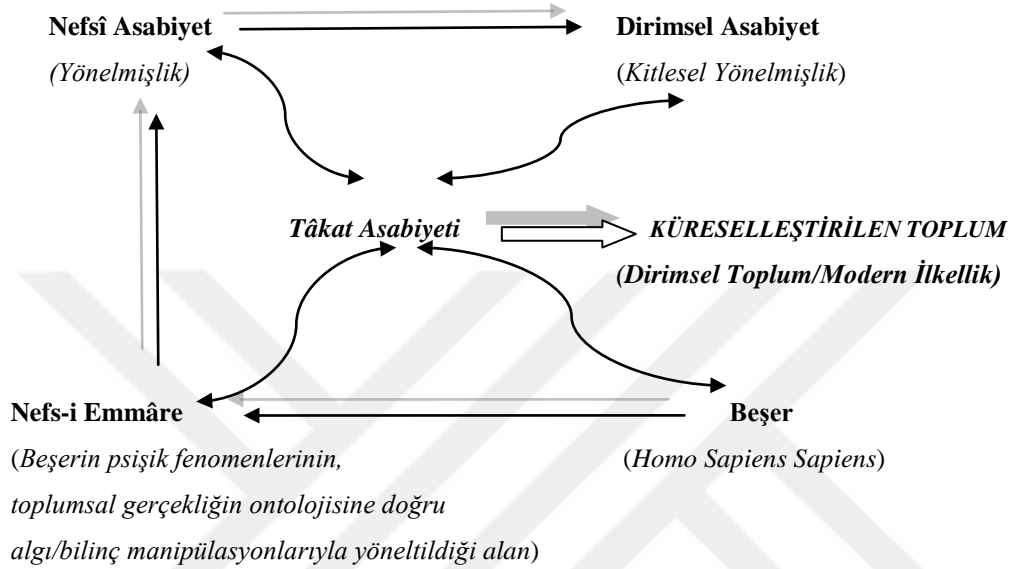
<sup>621</sup> Nefs hususunda geniş bilgi için bkz: Ahmet Yüksel Özemre, *Türkçe Kur'an Çevirilerinde 'Nefs-Ruh', 'Resul/Nebi', Yakıyn/Mevt Kelime Çiftlerindeki Kavram Kargaşası* (İstanbul: Umran Dergisi, Mart 2007), 76-84.

<sup>622</sup> Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet* (İstanbul: Dergâh Yay. 2003), 19.

<sup>623</sup> İbn Haldun'dan aktaran: Hamit Bozarslan, *Lüks ve Şiddet, İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş* (İstanbul: İletişim Yay., 2016), 93.

Şu hâlde, tezimizin kavramsal ve felsefî bütünlüğüne uyarak *Küresel Ontolojinin* şemasını şu şekilde yapabiliriz:

### ÇAĞDAŞ KÜRESELİN ONTOLOJİ ŞEMASI



Şekil II: Yukarıdaki şema, tezimizin bütünselliği göz önünde bulundurularak, İbn Haldun'un nazariyeleri ve Teoman Duralı'nın kavramsal nazariyesine uyup, Franz Brentano ve John Searle'un kavramsal çerçevesi göz önünde bulundurularak hazırlanmış bir şemadır. Bu şemadaki adlandırmalar, *Küresel Düzenin Ontolojisini* belirtmek için yapılmış yeni bir yorum/kavramsallaştırma denemesidir.

*Çağdaş Küresel Medeniyet'in ontoloji şeması* yukarıdaki gibidir. "Modern İlkellik" târifimizin, tahlilini/tetikikini yapmak içinse günümüzde vukû bulan her türlü modadan, postmodern sanata; din algısından, yeni edebiyat anlayışına; sosyal medyadaki sanal asabiyetlere değin ictimaî ve insanî bir çok havadisleri müşâhede etmek kâfi olacaktır. Tezimizdeki bilgiler, târifler, tahliller ve terkîbler, yeni kavramsallaştırmalar ve yorumlar bu bağlamda okunduğunda amacımıza ulaşmış olacağız. Biz tezimiz boyunca, hep süregeldiği gibi Batılı teorisyenlerin teorileriyle kendimizi analiz etmiyoruz, bilakis kendi nazariyelerimiz ve kavramlarımız ışığında hem *Küresel Medeniyeti* hem de etkileri bağlamında kendi medeniyetimizi tahlil etmeye gayret gösteriyoruz.

Tüm bunların ötesinde, çalışmamızın esas amacınaysa, birçok soruyu eleterek belirlediğim aşağıdaki *soru/nlara yanıt/çözüm* aramaya başladığımızda ulaşılmış olacağız:

1. İbn Haldun'a, İbn Sinâ'ya, Farabî'ye, Gazzali'ye hâsılı kendi mânâ/anlam küremize, küresel ontolojinin yeni yanıtlarının her türlü tehdidi altında nasıl döneceğiz?
2. Kendi kadîm zihin/bilinç anlayışımıza uygun bir zihin felsefesini nasıl inşâ edeceğiz?
3. Dünyadaki teknolojik gelişmelerin hızına yetişecek ve kendi teknolojik bakışımızı etkileyecek özgün bir felsefî zemini nasıl oluşturacağız?
4. Küresel Medeniyet'in, İslâm Medeniyeti'nin *düalist* tarafını yânî; hayat/yaşam, insan/beşer, akıl/zekâ, ruh/beden, anlam/mânâ, gerçeklik/hakikat arasındaki ontolojik/pratik düzlemini işgal çabalarının meydana getirdiği modern yaşam bunalımlarından ve ikilemelerinden nasıl kurtulacağız?
5. 'Nefs'e dair yerli bir felsefe-bilim geleneğini nasıl oluşturacağız?
6. 'Cemiyet'e dair yerli bir felsefe-bilim geleneğini nasıl oluşturacağız?
7. *Tarihimizi, anlam/mânâ küremizi, siyâsetimizi; analitik zihin felsefesinin dolaylı/dolaysız etkileri bağlamında hangi felsefî düzlemde teşekkül ettireceğiz?*
8. *Modern İnkellik ve soyut zihin işgali tehlikelerine karşı; aklımızı, ahlâkımızı ve zihnimizi nasıl muhâfaza edeceğiz?*

## 7. KAYNAKÇA

**Alatas**, Syed Farid, *Ibn Khaldun and Contemporary Sociology* (London: SAGE International Sociological Association, International Sociology Vol 21(6), November 2006)

**Albertazzi** L., Libardi M., Poli R., *The School of Franz Brentano* (Boston / London: Kluwer Academic Publishers Dordrecht, 1996)

**Altıntaş**, Hayrani, *İbn Sinâ Metafiziği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yay., 1985)

**Amri**, Laroussi, *The concept of 'umran: the heuristic knot in Ibn Khaldun* (Taylor & Francis, The Journal of North African Studies Vol. 13, No. 3, 351–361, September 2008,)

**Antonelli**, Mauro, *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano* (Freiburg, München: Karl Alber, 2001)

**Arnason** Johann P.; Stauth Georg, *Civilization And State Formation In The Islamic Context: Re-Reading Ibn Khaldun* (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: Thesis Eleven, Number 76, February 2004: 29–47 SAGE Publications)

**Arslan**, Ahmet, *İbni Haldun* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2014)

**Atay**, Hüseyin, *Farabi ve İbni Sinâ'ya Göre Yaratma* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yay., 2001)

**Aysever**, Levent, *Anlam Sorunu ve John R. Searle'ün Çözümü* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994)

**Ayverdi**, İlhan, *Kubbealtı Lûgatı* (İstanbul: Kubbealtı Yay., 2013)

- Baumgartner**, Wilhelm, F.P Burkard,: *Franz Brentano. Eine Skizze seines Lebens und seiner Werke* (Amsterdam-Atlanta: Internationale Bibliographie zur österreichischen Philosophie 1982/1983 Rodopi B. V.), 1990
- Behrens**, Roy R., *On Max Wertheimer and Pablo Picasso: Gestalt Theory, Cubism and Camouflage*, (Journal of the GTA, Vol. 20, No: 2, 1998), 109–118.
- Bennett**, Maxwell, *Neuroscience and Philosophy, Brain, Mind, and Language* (New York: Columbia University Press, 2007)
- Bergmann**, Hugo, *Franz Brentano*.(Brüssel: Revue Internationale de Philosophie, No: 78, Fasc. 4, 1966)
- Bıçak**, Ayhan, *Tarih Metafiziği ya da Kendilik Bilinci* (İstanbul: Dergâh Yay., 2014)
- Bozarıslan**, Hamit, *Lüks ve Şiddet, İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş* (İstanbul: İletişim Yay., 2016)
- Brandl**, Johannes, *Innere Wahrnehmbarkeit und intentionale Inexistenz als Kennzeichen psychischer Phänomene* (Würzburg. Brentano Studien 4, 1992/1993)
- Brentano**, Franz, *Psychologie vom Empirischen Standpunkt* (München/Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1874) (3 Cilt)
- Brentano**, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt / Mit Einl., Anm. und Reg.* Hrsg. von Oskar Kraus. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene mit neuen Abhandlungen aus dem Nachlass, Band II , (Hamburg: Meiner Verlag, 1971)
- Brentano**, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt Band I*, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973)
- Brentano**, Franz, *Über die Zukunft der Philosophie.* Mit Anm. hrsg. von Oskar Kraus. (Hamburg: Meiner Verlag, 1968)

- Brentano**, Franz, *Wahrheit und Evidenz*. Oskar Kraus [Hrsg.], (Hamburg : Meiner Verlag, Unveränderter Nachdruck, 1974)
- Brett**, Michael, *The Way of the Nomad* (London: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol.58, No. 2, 1995), 251-269.
- Cevizci**, Ahmet, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yay., 2009)
- Chapra**, M. Umer, *Ibn Khaldun's theory of development: Does it help explain the low performance of the present-day Muslim world?* (Jeddah: The Journal of Socio-Economics 37, 2008), 836–863.
- Chrudzimski**, Arkadiusz (ed.), *Brentano, Husserl und Ingarden über die intentionalen Gegenstände, Existence, Culture, and Persons: The Ontology of Roman Ingarden* (Frankfurt: Ontos, 2005)
- Crane**, Tim, *Intentionalität; sechs Essays zur Philosophie des Geistes*.(Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2007)
- Dale**, Stephen Frederic, *Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian*, (London: International Journal of Middle East Studies, Vol. 38, No. 3, Cambridge University Press, Aug., 2006), 431-451.
- Delacampagne**, Christian, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: İş Bankası Yay., 2010)
- Duralı**, Ş. Teoman, *Çağdaş Küresel Medeniyet* (İstanbul: Dergâh Yay., 2003)
- Duralı**, Ş. Teoman, *Sorun Nedir?* (İstanbul: Dergâh Yay., 2006)
- El-Câbirî**, Muhammed Âbid, “Niçin İbn Haldun?”, (Divan-İlmî Araştırmalar Dergisi, çev. Harun Yılmaz,, İstanbul, 2006)
- El-Câbirî**, Muhammed Âbid, *Felsefe Mirasımız ve Biz* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2000)
- El-Husrî**, Sâtî; Uludağ, Süleyman. *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Dergâh Yay., 2001)

- Everett**, Daniel, *Das glücklichste Volk der Welt*, (Deutsche Verlags-Anstalt, 2010)
- Fazlıoğlu**, İhsan, *Akıllı Türk Makul Türk* (İstanbul, Papersense, 2015)
- Fazlıoğlu**, İhsan, *Kayıp Halka, İslâm-Türk Felsefe-Bilim Geleneğinin Anlam Küresi* (İstanbul: Papersense Yay., 2015)
- Fazlıoğlu**, İhsan, *Kendini Aramak* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2014)
- Fotion**, Nick, *John Searle*, (Teddİngton: Acumen, 2000)
- Genç**, Mehmet Sabri, “Birliği bütünlüğü sağlayan edebiyattır, şiirdir.”, Teoman Duralı ile Söyleşi (İstanbul: Şüle Yay., Karabatak Dergisi, Kasım-Aralık 2014), 52-60.
- Genç**, Mehmet Sabri, *Franz Brentano’da İç Algı ve İç Gözlem Arasındaki Fark* (İstanbul: Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı 11, Dergâh Yay., Mart 2007), 109–119.
- Genç**, Mehmet Sabri, *Franz Brentano’nun Çağdaş Batı Felsefesine Etkileri* (İstanbul: Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı 12, Dergâh Yay., Kasım 2007), 109-119.
- Genç**, Mehmet Sabri, *Metafizik Bir Varlık Olarak İnsan Versus Fiziksel Bir Varlık Olarak Emperyalizm*, (İstanbul: Şüle Yay., Karabatak Dergisi, 2017, Ocak-Şubat, Sayı 30), 54-64.
- Genç**, Mehmet Sabri, *Theorie der Intentionalität bei Brentano*, (Universität Salzburg, Diplomarbeit, 2009)
- Gloy**, Karen, *Grundlagen der Gegenwartsphilosophie*, (Paderborn: W.Fink Verlag, 2006)
- Goodman**, Lenn Evan, *Ibn Khaldun and Thucydides* (London: Journal of the American Oriental Society, Vol. 92, No. 2, Cambridge University Press, Apr. - Jun., 1972), 250-270.
- Gökberk**, Macit, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961)



**Görgün**, Tahsin, *İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi*, İbn Haldun: Güncel Okumalar, ed. Prof. Dr. Recep Şentürk (İstanbul, İz Yayıncılık, 2009)

**Gräf**, E., (Review) *Ibn Khaldūn and Tamerlane. Their Historic Meeting in Damascus, 1401 a.d. (803 a. h.): A Study Based on Arabic MSS of Ibn Khaldūn's "Autobiography", with a Translation into English, and a Commentary by Walter J. Fischel and Ibn Khaldūn*, (A.B.D., Oriens, Brill Vol. 6, No. 1, Jun. 30, 1953), 158-160.

**Gültekin**, Mücahit, *Algı Yönetimi ve Manipülasyon* (İstanbul: Pınar Yay., 2016)

**Hassan**, Ümit, *İbn Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi* (Ankara: Doğu Batı Yay., 2010)

**Herakleitos**, *Fragmanlar*, çev.: Cengiz Çakmak (İstanbul: Kabalcı Yay., 2005)

**Hill**, Claire Ortiz, *From Empirical Psychology to Phenomenology. Edmund Husserl on the 'Brentano Puzzle'*. (In Poli, Roberto: *The Brentano puzzle*. Aldershot, Ashgate, 1998)

**Hirschberger**, Johannes, *Geschichte der Philosophie* (Köln: Kommet Verlag, 1980)

**Höffding**, Harold, *A Brief History of Modern Philosophy* (New York: The Mcmillan Company, 1912)

**İbn Haldun**, *Mukaddime I*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007)

**İbn Haldun**, *Mukaddime II*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009)

**İbn Haldun**, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar* (çev. Vecdi Akyüz), (İstanbul: Dergâh Yay, 2004.)

**İbn Haldun**, *Devlet*, çev. Osman Arpaçukuru (İstanbul: İlke Yay., 2009)

- Joachim**, Ritter; Karlfried Gründer; Gottfried Gabriel [Hrsg.]: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 1971 – 2007, Band 4 (Basel: Schwabe, 2007)
- Kastil**, Alfred, *Die Philosophie Franz Brentanos* (Bern: 1951)
- Katsiaficas**, George, *A personal perspective on individual and group: Comparative cultural observations with a focus on Ibn Khaldun* (J. Biosci. 39/2, 327–332, Indian Academy of Sciences, April 2014)
- Kayapınar**, Akif, *İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım*, İbn Haldun: Güncel Okumalar, ed. Prof. Dr. Recep Şentürk (İstanbul, İz Yayıncılık, 2009)
- Keklik**, Nihat, *Türk İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri* ( İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1996)
- Korkusuz**, Mehmet Hişyar, *Mukaddime'den Muahhire'ye* (İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yay., 2012)
- Kraus**, Oskar, *Biographical Sketch of Franz Brentano*. (London: In McAlister, Linda L. [Hrsg.]: *The Philosophy of Brentano* und, Duckworth, 1976)
- Kraus**, Oskar, *Franz Brentano: Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. (München: C:H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck, 1919)
- Kurt**, Abdurrahim, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Asabiyet Maddesi, (İstanbul: Risale Yay., 1990)
- Lacoste** Yves, *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012)
- Libardi**, Massimo: *Franz Brentano (1838-1917)* L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli, *The School of Franz Brentano* (Boston / London: Kluwer Academic Publishers Dordrecht, 1996)
- Macit**, Muhittin, *Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları* (İstanbul: M.Ü. İlähiyat Fakültesi Dergisi 26 (2004/1)

- McAlister**, Linda L. [Hrsg.]: *The Philosophy of Brentano* (London: Duckworth, 1976)
- Meriç**, Cemil, *Saint Simon: İlk Sosyolog-İlk Sosyalist* (İstanbul: İletişim Yay.,1996)
- Meriç**, Cemil, *Sosyoloji Notları ve Konferansları* (İstanbul. İletişim Yay., 1999)
- Meriç**, Cemil, *Umrandan Uygarlığa* (İstanbul: İletişim Yay. 2002)
- Messier**, Ronald A., *The worlds of Ibn Khaldun: introduction*, (The Journal of North African Studies, 13:3, 2008)
- Okumuş**, Ejder, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun* (İstanbul: İz Yay., 2009)
- Okumuş**, Ejder, *Toplumsal Çöküş Teorileri* (İstanbul: İnsan Yay., 2007)
- Özemre**, Ahmet Yüksel, *Türkçe Kur'ân Çevirilerinde 'Nefs-Ruh', 'Resul/Nebî', Yakıyn/Mevt Kelime Çiftlerindeki Kavram Kargaşası* (İstanbul: Umran Dergisi, Mart 2007), 76-84.
- Pavlik**, Jan *Franz Kafka and Franz Brentano* (Wilhelm Baumgartner [Hrsg.], 2000), 121-147.
- Pribadi**, Moh, *Ibn Khaldūn's Social Thought On Bedoun And Ḥadar* (Yogyagarta, Indenosia: Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies, Vol. 52, no. 2, 2014)
- Russell**, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi* (Ankara: Bilgi Yay., 1972)
- Schmid**, Hans Bernhard, *Wir-Intentionalität* (München: Verlag Karl Alber Freiburg, 2012)
- Searle**, John, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, çev. Kemal Bek (İstanbul: Say Yayınları, 1996)
- Searle**, John, *Concioussness and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)
- Searle**, John, *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit* (Hamburg: Rowohlts Enzyklopädie, 1997)

- Searle**, John, *Freedom and Neurobiology* (New York: Columbia University Press, 2007)
- Searle**, John, *Freedom and Neurobiology*, (New York: Columbia University Press, 2007)
- Searle**, John, *Intentionality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983)
- Searle**, John, *Liberté et neurobiologie* (Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 2004)
- Searle**, John, *Mind, A Brief Introduction* (New York: Oxford University Press, 2004)
- Searle**, John, *Mind, Language and Society: Philosophy in a Real World*. (New York: Basic Books, 1999).
- Searle**, John, *Söz Edimleri*, çev. Levent Aysever (Ankara: Ayraç Yay., 2000)
- Searle**, John, *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995)
- Searle**, John, *The Rediscovery of the Mind* (Massachusetts: A Bradford Book, The MIT Press, 1992)
- Searle**, John, *Zihin, Dil, Toplum*, çev. Alaattin Tural (İstanbul: Litera Yay., 2006)
- Simon**, Heinrich, *The Muqaddimah. An Introduction to History by Ibn Khaldūn and Franz Rosenthal* (A.B.D.: Oriens, Brill, Vol. 15, Dec. 31, 1962)
- Smith**, Barry, *Austrian Philosophy. The Legacy of Brentano*. (1994)
- Smith**, Barry, *John Searle*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)
- Sorell**, Tom ve G.A.J. Rogers, *Analytic Philosophy and History of Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2005)
- Spiegelberg**, Herbert, *'Intention' and 'Intentionality' in the Scholastics, Brentano and Husserl*. (In: Linda L. McAlister [Hrsg.]: *The Philosophy of Brentano* (London: Duckworth, 1976)

- Spittler**, Gerd, *Ibn Khaldûn. Eine Ethnologische Lektüre*, (Frobenius Institute, Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde, Bd. 48, 2002)
- Stegmüller**, Wolfgang, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* (4 Cilt) “*Franz Brentano: Philosophie der Evidenz*” (Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, Cilt 1, 1989.)
- Süzgün**, Eyüp, *John Searle’ün Bilinç Teorisi*, (İstanbul: Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2009)
- Şentürk**, Recep (Editör), *İbn Haldun: Güncel Okumalar*, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2009)
- Şulul**, Kasım, *İbn Haldûn’a Göre İslâm Medeniyeti* (İstanbul: İnsan Yay., ,2015)
- Tekin**, Mustafa, *İbn Haldun 21. Yüzyıla Ne Öneriyor?*, (Dinî ve Felsefi Metinler, Bildiri Kitabı Cilt I, ed. Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya), (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür Müdürlüğü, 2012)
- Tiefensee**, Eberhard, *Philosophie und Religion bei Franz Brentano*. (Tübingen: Francke, 1998)
- Timuçin**, Afşar, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Bulut Yay., 2008)
- Ülken**, Hilmi Ziya; **Fındıkoğlu**, Ziyaeddin Fahri, *İbni Haldun*, (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940)
- Weber**, Alfred, *Felsefe Tarihi* (İstanbul, Sosyal Yayınları, 1998)
- Weiss**, Dieter, *Arabische Wirtschaftspolitik im Lichte der Systemtheorie von Ibn Khaldun* (Brill: Die Welt des Islams, New Series, Bd. 28i Nr. 1/4 , 1988), 585-606.
- Weiss**, Dieter, *Ibn Khaldun on Economic Transformation* (London: Cambridge University Press, International Journal of Middle East Studies, Vol. 27, No.1, Feb., 1995)

**Werle**, Josef M.: *Franz Brentano und die Zukunft der Philosophie* (Amsterdam: Studien zur Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftssystematik im 19. Jahrhundert. Rodopi, 1989)

**Wundt**, Wilhelm, *Die Philosophie im Beginn des Zwanzigsten Jahrhundert* (Heidelberg: Carl Winter's Universitaetsbuchhandlung, 1907)



## 8. ÖZGEÇMİŞ

**Adı Soyadı:** Mehmet Sabri GENÇ

**Doğum Tarihi:** 10 Ağustos 1982

**Doğum Yeri:** Oğuzeli, Gaziantep

**Adres:** Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, 27370, Gaziantep

**Telefon:** +(90) 317 1845, **Cep:** +(90) 532 2603878

**E-Posta:** msgench@gmail.com

**Web:** mehmetbrigenc.com

### ARAŞTIRMA ALANLARI

Çağdaş Felsefe Tarihi, Metafizik ve Ontoloji, Zihin Felsefesi, Psikoloji Felsefesi, Kitlesele Yönelmişlik, Bilim Felsefesi, Mantık, Sosyal Ontoloji, Analitik Felsefe

### İLGİ ALANLARI

Zihin Felsefesi, Psikoloji Felsefesi, Toplum Felsefesi, Sosyal Ontoloji, Kültürlerarası Felsefe, Analitik Felsefe.

### AKTİF ARAŞTIRMA KONUSU

İbn-i Haldun'un Asabiye Teorisi ve John Searle'un Kitlesele Yönelmişlik Teorisi'nin değişen Dünya düzeni çerçevesinde mukayesesi ve yeni küresel teorilerin İslam dünyasının sosyal ontolojisine etkileri.

## ÖĞRENİM GEÇMİŞİ

*Mayıs 2017-Ekim 2017*

**DOKTORA (Ph.D. in Philosophy) İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe ABD,**  
Felsefe Doktorası (Viyana Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden Yatay Geçiş),

**Danışman:** Prof.Dr. Ş. Teoman Duralı, Prof.Dr. İhsan Fazlıoğlu

*Haziran 2017-Eylül 2017*

**Misafir Araştırmacı, Kültür, Din ve Sosyal Bilimler Fakültesi, University College  
of Southeast Norway, NORVEÇ**

*Ekim 2009 – Mayıs 2017*

**DOKTORA (Ph.D. in Philosophy) Viyana Üniversitesi Felsefe Bölümü /,  
Avusturya**

**Danışman:** Prof.Dr. Franz Martin Wimmer

**Doktora tez başlığı:** “İbn-i Haldun’un Asabiye Teorisi Karşısında John  
Searle’ün Kitlesele Yönelmişlik Teorisi”

*Mayıs 2009 - Eylül 2009*

**Misafir Araştırmacı, Felsefe Bölümü/ King's College London/ Londra, İngiltere**

*Eylül 2004 – Mart 2009* Lisans-Yüksek Lisans Öğrenimi,

**Kültür ve İnsan Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Salzburg Paris Lodron  
Üniversitesi, Avusturya**

Çalıştığı Konular: Franz Brentano, Çağdaş Felsefe Tarihi, Zihin Felsefesi,  
Metafizik ve Ontoloji, Psikoloji Felsefesi, Sosyal Ontoloji

**2008 – 2009 Yüksek Lisans Tezi: Franz Brentano’da Yönelmişlik Teorisi**

**Danışman:** Prof.Dr. Reinhard Kleinknecht (Felsefe Bölümü/ Paris- Lodron  
Üniversitesi, Salzburg)

**Tez Savunma Tarihi:** 26 Mart 2009, Felsefe Mastırı Derecesi [Diploma  
(Mag.phil.) Master in Philosophy]



## **Mart 2007-Temmuz 2009**

Siyaset Bilimi Bölümü Lisans Öğrenimi (Tamamlanmadı) Siyaset Bilimi Bölümü,  
Salzburg Paris Lodron Üniversitesi

**2002 – 2003** Felsefe Bölümü /Edebiyat Fakültesi, İstanbul Üniversitesi

**2001 - 2002** İngilizce, Yabancı Diller Bölümü, İstanbul Üniversitesi

## **AKADEMİK İŞ TECRÜBESİ**

**Ağustos 2011-** Devam Ediyor; Öğretim Görevlisi, Gaziantep Üniversitesi Fen  
Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

## **KATILDIĞI YABANCI DİL KURSLARI**

- 1. Fransızca Dil Kursu I**, Ekim 2006 - Ocak 2007  
Salzburg Üniversitesi, Romanistik Enstitüsü, Prof. Isabelle Barrier
- 2. Yüksek Arapça Dil Kursu I**, Ekim 2006 - Ocak 2007  
Salzburg Üniversitesi, Dil Öğrenim Merkezi, Prof.Dr. Wafik Ghoneim
- 3. Yüksek Arapça Dil Kursu II**, Mart – Haziran 2007  
Salzburg Üniversitesi, Dil Öğrenim Merkezi, Prof.Dr. Wafik Ghoneim
- 4. Latin Dili ve Edebiyatı**, Ekim 2005 - Haziran 2006  
Salzburg Üniversitesi, Teoloji Fakültesi, Dr. Ursula Schachl-Raber
- 5. İleri Almanca**, Ekim 2003 - Ocak 2004, Ekim 2005 - Ocak 2006  
Salzburg Üniversitesi, Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü / Dil Öğrenim Merkezi, Dr.  
Manfred Mitter Mayer, Ines Kogler, Peter Baumgartner, Dr. Elke Renner
- 6. İngilizce**, Ekim 2001 – Temmuz 2002, İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller  
Bölümü

## YAYINLARI

1. **“Satranç Taşlarıyla Dama Oynayabilirsiniz Ama...”** Rahmetli Doç.Dr. Şakir Kocabaş Beğefendi'nin, İfadelerin Gramatik Ayrımı kitabıyla ilgili bir çalışma (2002). Kitaphaber Dergisi 12, S. 32.
2. **Mağaranızdaki Gölgeleeri Kovun! (2002)**. Kitaphaber Dergisi 13, S. 18.
3. **Hz. İbrahim'in Keskisinden Nietzsche'nin Tellalına**. Karen Armstrong'un 'Tanrı'nın Tarihi' isimli kitabıyla ilgili bir çalışma. (2002). Kitaphaber Dergisi 14, S. 18 - 20.
4. **Bir Ruhun Deveranı (2003)**. Kitaphaber Dergisi 15, S. 19.
5. **OL'dun ve Şimdi Oku! (2003)**. Kitaphaber Dergisi 17, S. 92 – 94.
6. **Beyaz Uğrunda Kaderle Savaş (2003)**. Kitaphaber Dergisi 17, S. 82 – 87.
7. **Sessiz Gemi'nin Merdiveni: Frankfurt Seyâhatnâmesi**. Ahmet Haşim'in Frankfurt seyâhatiyle ilgili bir çalışma (2003). Kitaphaber Dergisi 18, S. 89.
8. **Başucumda İki Kitap (2003)**. Kitaphaber Dergisi, Sayı 18, S. 103.
9. **Bir Türk Şairinin Kendini Temsili ve Şahsiyeti (2004)**. Akademik Yazılar – MARKUS SCHMITZ'in Şair İsmet Özel hakkındaki bir çalışmasının çevirisi ve sunumu.
10. **Bir Türk Şairinin Kendini Temsili ve Şahsiyeti (2004)**. Kitaphaber Dergisi, Sayı 19, çeviri ve sunu, S. 34.
11. **Duvara Karşı: Yabancılaşma (2004)**. Avusturya Medyatik Gazetesi (Mayıs 2004), S. 32.
12. **Küçük Utanmaz Adama Övgüler! (2004)**. Avusturya Medyatik Gazetesi, (7 Kasım 2004), S. 16.
13. **Şairler, Dâhiler, ve de Yığınlar (2005)**. Merdiven Şiir Dergisi, Mayıs/ Haziran, Sayı 3, S. 130.
14. **Thomas Bernhard: Trajedinin Yazdığı Şiir**, biyografi ve şiir çevirisi (2005). Merdiven Şiir Dergisi, Mayıs / Haziran, Sayı 3, S. 152.
15. **Bir Umudun Yüğü (2005)**. Sabah Ülkesi Dergisi (Avrupa), Temmuz / Ağustos / Eylül sayısı, S. 24 – 31.
16. **Ingeborg Bachmann (2005)**. Merdiven Şiir Dergisi, Temmuz / Ağustos, Sayı 4, S. 128 – 130.

17. **Daha İyi Bir Dünya Bilmiyorum (2005).** Şiir Tercümesi, Ingeborg Bachmann (2005). Ich weiß keine bessere Welt. Merdiven Şiir Dergisi, Temmuz/Ağustos Sayı 4, S. 130 – 132.
18. **Bana Bernhard'tan Bahsedin... (2005).** Sabah Ülkesi Dergisi. Aralık /Ocak / Şubat Sayı 7, S. 26 – 31.
19. **Öteki'nin Çöküşü, Şairin Doğuşu (2005).** Merdiven Şiir Dergisi, Kasım / Aralık, Sayı 6, S. 36 – 42.
20. **Aynanın diğer tarafındaki adam: Arseni Tarkovski – İnceleme Yazısı-S.115 - Ünlü Rus Şairi Arseni Tarkovski hakkında bir çalışma (2005).** Merdiven Şiir Dergisi, Kasım / Aralık Sayı 6, S. 115 – 119.
21. **Elveda (2005).** Şiir Tercümesi: Arseni Tarkovski (2005). Lebewohl. Merdiven Şiir Dergisi, Kasım/ Aralık, Sayı 6, S.119.
22. **Rütbeli Ruhlar Cehennemi (2006).** Merdiven Şiir Dergisi, Şubat / Mart Sayı 7, S. 42 –48.
23. **Nev'i Şekline Münhasır Tören (2006).** Merdiven Şiir Dergisi, Nisan / Mayıs Sayı 8, S. 52 -59.
24. **Şey ve Tan (2006).** Merdiven Şiir Dergisi, Temmuz/ Ağustos Sayı 9. S. 43 – 47.
25. **Modern Mermiler (2006).** Gerçek Hayat Dergisi, Sayı 29. Eylül 2006 / S. 18-19
26. **Binbirinci Savaş Masalı (2006).** Merdiven Şiir Dergisi, Eylül/ EkimSayı 10, S. 76 – 82.
27. **Şiirlerimi Kaybettim (2006).** Şiir Tercümesi: Ingeborg Bachmann (2006). Ich habe meine Gedichte verloren. Merdiven Şiir Dergisi, Eylül/ EkimSayı 10, S.173.
28. **Şair an sich (2006).** Merdiven Şiir Dergisi, Aralık 2006 / Ocak 2007 Sayı 11, S.42 – 47.
29. **D&G [DirimA&GiyotinA] (2007).** Merdiven Şiir Dergisi, Şubat/ Mart Sayı 12, S. 48– 53.
30. **Hayatın Anlamını Konuştuk - Prof. Dr. Ahmet Yüksel Özemre ile Söyleşi (2007).**Merdiven Şiir Dergisi, Şubat/Mart Sayı 12, S.122 – 162.
31. **Pİ-S SAYISI: SIFIR VİRGÜL HİÇÇÇÇ (2007).** Merdiven Şiir Dergisi, Mayıs/Haziran/Temmuz Sayı 13 – 14, S. 184 – 192.

32. **Şeytana Kulak Asmayan Şair A. Ali Ural (2007).** Merdiven Şiir Dergisi, Şubat / Mart Sayı 2007 13 – 14, S. 78 – 82.
33. **Müde (2007).** Şiir Tercümesi: Yorgun (İsmet Özel)
34. **Hamal Bekir (2007).** Hece Öykü Dergisi, Ağustos/ Eylül Sayı 22, S.120 – 124.
35. **Karekök Hayat (2008).** Merdiven Şiir Dergisi, Bahar 2008, Sayı 15, S.18 – 24.
36. **Okumak, Yazmak ve Kitap Üzerine (2008).** Magrib Kültür-Sanat-Coğrafya Dergisi, Ocak/ Şubat, Sayı 8, Viyana, S.40 – 47.
37. **Başkaldıran İnsan Yok! Prof. Dr. Teoman Duralı ile Söyleşi (2008).** Merdiven Şiir Dergisi, Spring 2008 Sayı 15, S. 24 – 44.
38. **Paul Celan: Afyon Çiçeğinde Bir Arı (2008).** GRİ Edebiyat Sanat Kültür Seçkisi, Mayıs Sayısı, S. 85 – 86.
39. **Corona: Paul Celan'dan şiir çevirisi (2008).** GRİ Edebiyat Sanat Kültür Seçkisi, Mayıs 2008, S. 87.
40. **Sürzen (2008)** Hece Edebiyat Dergisi, Eylül Sayı 141, S.174-178
41. **Sorun Çağı ve Anatomisi, (2010).** Mühür Şiir ve Edebiyat Dergisi
42. **Bu Adam (Şiir),** Mühür Şiir ve Edebiyat Dergisi, Ocak-Şubat 2011, Sayı 33, S.47
43. **İt Dirseği (Şiir),** Mühür Şiir ve Edebiyat Dergisi, Mart-Nisan 2011, Sayı 34, S.81
44. **Borges'e Mektup İçin Mukaddime,** Mühür Şiir ve Edebiyat Dergisi, Mart-Nisan 2011, Sayı 34, S. 68
45. **Yollar Irak (Şiir),** Barbar Dergisi, Yaz 2011, Berlin, Almanya
46. **„Bozkılkurdu“,** Karabatak Dergisi, Temmuz-Ağustos 2014, Sayı 15, S.3
47. **“Gassal Mavaş'ın Rüyası”,** Karabatak Dergisi, Eylül - Ekim 2014, Sayı 16, s.36
48. **“Çoban Zeyni'nin Simyası”,** Karabatak Dergisi, Kasım - Aralık 2014, Sayı 17, s.42
49. **“Bulanların Aradığı Develer”,** Karabatak Dergisi, Ocak - Şubat 2015, Sayı 18, s.42
50. **“Vakti Gelen Yolculuk”,** Karabatak Dergisi, Mart - Nisan 2015, Sayı 19, s.42

51. **“Yolda Dizilemeyen Kervan”**, Karabatak Dergisi, Mayıs - Haziran 2015, Sayı 20, s.32
52. **“Sağdan Sola Gizlenenler”**, Karabatak Dergisi, Temmuz - Ağustos 2015, Sayı 21, s. 42
53. **“Kâbuslar Da Şahlanır”**, Karabatak Dergisi, Eylül - Ekim 2015, Sayı 22, s. 30
54. **“Baykuş Sesi Var”**, Karabatak Dergisi, Kasım - Aralık 2015, Sayı 23, s.36
55. **“Uykunun Yükü”**, Karabatak Dergisi, Ocak - Şubat 2016, Sayı 24, s.26
56. **“Söylenmeden İşitilenler”**, Karabatak Dergisi, Mart - Nisan 2016, Sayı 25, s.44
57. **“Ruh-Nefs-Beden Dengesi(zliği) ve Şuur(suzluk)”**, Karabatak Dergisi, Kasım - Aralık 2014, Sayı 17, s.62
58. **“Yokistan Ülkesinde Bir Mülteci: Emil Michen Cioran”** Karabatak Dergisi, Ocak -Şubat 2015, Sayı 18, s.68
59. **“Öteki’ ne Tutun(ama)mak”** Karabatak Dergisi, Mart – Nisan 2015, Sayı 19, s. 64
60. **“Merhametin Şeceresi ve Edebiyat”** Karabatak Dergisi, Mayıs – Haziran 2015, Sayı 20, s.70
61. **“Yekpâre Hürriyet ve Şiirsel Sinema”** Karabatak Dergisi, Kasım – Aralık 2015, Sayı 23, s.70
62. **“Propagandaya Karşı Edebiyat”** Karabatak Dergisi, Mart Nisan 2016, Sayı 25, s.62
63. **“Birliğı bütünlüğü sağlayan edebiyattır, şiirdir: Prof. Dr. Şaban Teoman DURALI”** Röportaj, Karabatak Dergisi, Kasım – Aralık 2014, Sayı 17, s.52
64. **“Başlangıçta hûşû vardı! Prof. Dr. Ahmet İNAM”**, Röportaj, Karabatak Dergisi, Kasım – Aralık 2015, Sayı 23, s.43
65. **“Bir Asrın Şahidi: Mitat Enç (1909 – 1991)”** Berhava Dergisi, Kış 2015, Sayı 2, s. 35

66. **“Düğün ve Göç”** Nihayet Dergisi, Ağustos 2015, Sayı 8, s.88
67. **“Babamdan Bana Kalan Yitik Vasiyet”** Nihayet Dergisi, Kasım 2015, Sayı 11, s.106
68. **„Tasavvuf, özel ve çetin yol demektir.“** Prof.Dr. Ekrem Demirli, Röportaj, Karabatak Dergisi, Mayıs Haziran 2016, Sayı 26, s. 53
69. **„Melekût Köyü’ne Giden Yol“**, Karabatak Dergisi, Mayıs-Haziran 2016, Sayı 26, s. 48
70. **„Hû Kılıcı“**, Karabatak Dergisi, Temmuz-Ağustos 2016, Sayı 27, s.52
71. **“Ölümün Renkleri”**, Karabatak Dergisi, Eylül-Ekim 2016, s.32
72. **“Diriliş Edebiyatı ve Nazrûl İslam”**, Karabatak Dergisi, Eylül-Ekim 2016, s.48
73. **“Metafizik bir Varlık Olarak İnsan versus Fiziksel bir Varlık Olarak Emperyalizm”**, Karabatak Dergisi, Ocak-Şubat 2017
74. **“Yitik Kutsalların Peşindeki Sinema”**, Karabatak Dergisi, Temmuz-Ağustos 2017, Sayı 33, s. 60
75. **“Dil, İktidar ve Sanat Bağlamında: Jazz, Blues ve Cihad”**, Karabatak Dergisi, Eylül-Ekim 2017, Sayı 34, s. 76
76. **“Küresel Medeniyet Zayıf Toplumlara Ortadan Kaldırmaktadır.”** Prof. Dr. Ayhan Bıçak ile Söyleşi, Karabatak Dergisi, Eylül-Ekim 2017, Sayı 34, s. 33
77. **“Hasta Sımsarı Ökçe”**, Karabatak Dergisi, Eylül-Ekim 2017, Sayı 34, s.146

## BİLİMSEL MAKALELER ve ÇEVİRİLER

1. **Olay ve Gerçeklik Zamanı (2007).** Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, [Prof.Dr. Reinhard Kleinknecht'in (Felsefe Bölümü, Salzburg), Phänomenale und wirkliche Zeit başlıklı makalesinin çevirisi, Mart 2007, Sayı 11, S. 31 – 44.
2. **Franz Brentano'da İç Algı ve İç Gözlem Arasındaki Fark (2007).** (The Difference Between Inner Perception and Inner Observation of Franz Brentano) Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, [KUTADGUBİLİĞ-Journal of Philosophy-Science Research], Mart 2007, Sayı 11, S. 109 – 118.
3. **Franz Brentano'nun Çağdaş Batı Felsefesine Etkileri (2007).** (The Influences of Franz Brentano on the Contemporary Philosophy) Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, [KUTADGUBİLİĞ-Journal of Philosophy-Science Research], Kasım 2007, Sayı 12, S. 109 – 119.
4. **Sprachliche Abenteuer der Türkei (2008).** (Türkiye'nin Dil Macerası) Literatur und Kritik. Zeitschrift für neue Lyrik, Eylül 2008, Otto Müller Verlag, Salzburg. (Editör: Karl Markus Gauß) S. 12-15.
5. **Emil M. Cioran ve Metafiziksel İroni (2008).** (Emil M. Cioran and Metaphysical Irony) COGITO Journal of Philosophy [COGITO Üç Aylık Düşünce Dergisi]. YKY Yayınları, Ocak 2009, Sayı 57. S. 169-195.

## SEMİNER ÇALIŞMALARI

1. **Fundamentalontologie: Einblick in Heideggers Auffassung über die Ontologie** (Fundamental Ontology: Insight into Heidegger's Views on the Ontology) Kasım 2007. Lecture: 29605 SE Metaphysik und Ontologie, SS 2007; Danışman: Prof.Dr. Reinhard Kleinknecht, Felsefe Bölümü. Paris-Lodron Üniversitesi, Salzburg
2. **Franz Brentanos Einfluss auf die Gegenwartsphilosophie** (Franz Brentano's Influence on Contemporary Philosophy) Ekim2007 Lecture: 296990 Seminar für DiplomandInnen und DissertantInnen – Philosophie; SS 2007, Danışman: Prof. Dr. Edgar Morscher, Felsefe Bölümü. Paris-Lodron Üniversitesi, Salzburg

3. ***Franz Brentanos Einfluss auf Kazimierz Twardowskis Gegenwartsphilosophie: Kazimierz Twardowskis Rezeption der Psychologie Brentanos*** (Franz Brentanos Influence on Contemporary Philosophy of Kazimierz Twardowski: Kazimierz Twardowski's Reception of Psychology Brentano's) Eylül 2007. Lecture: 296041 Philosophie in Polen (1895 – 1995); SS 2007, Danışman: Prof.Dr. Peter M. Simons (Trinity College Dublin / Ireland); Felsefe Bölümü. Paris-Lodron Üniversitesi, Salzburg

4. **Unterscheidung zwischen Objekt-Sehen und propositionalem Sehen in Bezug auf die Wahrnehmung**, (Distinction between Object-Seeing and Propositional-Seeing in Terms of the Perception) Ekim 2006. Lecture: 296008 SE Epistemologie, SS 2006; Danışman: Prof.Dr. Reinhard Kleinknecht, Felsefe Bölümü. Paris-Lodron Üniversitesi, Salzburg

5. **Darstellung des ethischen Relativismus anhand zwei Beispielen** (Presentation of Ethical Relativism based on two Examples) Ekim 2006. Lecture: 296048 SE ETHIK-Lassen sich moralische Aussagen durch ein Prinzip begründen? (Sokratisches Gespräch), SS 2006; Danışman: Prof.Dr. Reinhard Kleinknecht, Felsefe Bölümü. Paris-Lodron Üniversitesi, Salzburg

6. ***Gegenüberstellung der inneren Wahrnehmung nach Brentano und der Apperzeption nach Kant -ANALYSE DES 'COGITO ERGO SUM' NACH DEM BEGRIFF DER APPERZEPTION*** (Comparison of the internal perception, Brentano and the apperception to Kant-ANALYSIS OF 'COGITO ERGO SUM' ACCORDING TO THE CONCEPT OF APPERZEPTION), Nisan 2006. Lecture: 296001 Einführendes Proseminar, WS 2005/06; Danışman: Prof.Dr. Heinrich Ganthaler, Felsefe Bölümü. Paris-Lodron Üniversitesi, Salzburg

7. ***Brentano über den Unterschied zwischen innerer Wahrnehmung und innerer Beobachtung*** (Brentano about the difference between internal perception and internal monitoring), November 2005. Lecture: 296006 Lektüre PS-Geschichte der Philosophie/Brentano; SS 2005; Danışman: Prof.Dr. Johannes Brandl, Felsefe Bölümü. Paris-Lodron Üniversitesi, Salzburg

8. ***Wahrnehmung***, (Perception), March 2004. Lecture: 296020 Lektüre PSErkenntnistheorie; WS 2004; Danışman: Prof.Dr.Johannes Brandl, Felsefe Bölümü. Paris-Lodron Üniversitesi, Salzburg



## KİTAPLARI

1. **Dünya Bir Gelindir, (Roman, 2017 Kasım)**, Şûle Yayınları, İstanbul, 179 Sayfa
2. **Felsefenin Odağı, (2017 Kasım)** [Prof. Dr. TEOMAN DURALI'nın Düşünceleri] Derleyen ve Yayına Hazırlayan: Mehmet Sabri Genç, Şûle Yayınları, İstanbul, 172 Sayfa
3. **Sözün Başladığı Yer, (2017 Kasım)** ) [Prof. Dr. TEOMAN DURALI'nın Düşünceleri] Derleyen ve Yayına Hazırlayan: Mehmet Sabri Genç, Şûle Yayınları, İstanbul, 194 Sayfa
4. **Kültür Ve Medeniyet Konuşmaları, (2017 Kasım)** [Prof. Dr. TEOMAN DURALI'nın Düşünceleri] Derleyen ve Yayına Hazırlayan: Mehmet Sabri Genç, Şûle Yayınları, İstanbul, 285 Sayfa
5. **Dil Felsefesine Bir Değini, (2017 Kasım)** [Prof. Dr. TEOMAN DURALI'nın Düşünceleri] Derleyen ve Yayına Hazırlayan: Mehmet Sabri Genç, Şûle Yayınları, İstanbul, 50 Sayfa
6. **Evrin Dedikleri, (2017 Kasım)**, [Prof. Dr. TEOMAN DURALI'nın Düşünceleri] Derleyen ve Yayına Hazırlayan: Mehmet Sabri Genç, Şûle Yayınları, İstanbul, 128 Sayfa
7. **Türklük Sorunu, (2017 Kasım)**, [Prof. Dr. TEOMAN DURALI'nın Düşünceleri] Derleyen ve Yayına Hazırlayan: Mehmet Sabri Genç, Şûle Yayınları, İstanbul, 60 Sayfa
8. **Nedir Bu Küreselleşme? (2017 Kasım)** [Prof. Dr. TEOMAN DURALI'nın Düşünceleri] Derleyen ve Yayına Hazırlayan: Mehmet Sabri Genç, Şûle Yayınları, İstanbul, 150 Sayfa
9. **Hatıralar, (2017 Kasım)**, [Prof. Dr. TEOMAN DURALI'nın Düşünceleri] Derleyen ve Yayına Hazırlayan: Mehmet Sabri Genç, Şûle Yayınları, İstanbul, 92 Sayfa
10. **Karekök Hayat (2014 Mayıs)**, (2. Baskı Eylül 2014, 3. Baskı Mayıs 2015), Şûle Yayınları, İstanbul, 167 Sayfa
11. **Şey ve Tan (2008 Mayıs)**. (2. Baskı Mayıs 2014), Şûle Yayınları, İstanbul, 80 Sayfa.

12. **Sorun Çağının Anatomisi, (2009 Ağustos)** (2. Baskı Ağustos 2011, 3. Baskı Kasım 2017) [Prof. Dr. TEOMAN DURALI'nın Düşünceleri] Derleyen ve Yayına Hazırlayan: Mehmet Sabri Genç, Şûle Yayınları, İstanbul, 191 Sayfa.
13. **Deniz ve Kâşiflik, Şiirler ve Hatıralar, (2011)** Prof. Dr. Teoman Duralı'nın şiirleri ve hatıraları, Derleyen ve Yayına Hazırlayan: Mehmet Sabri Genç, Şûle Yayınları, İstanbul,, 226 Sayfa.

## **KATILDIĞI ULUSLARARASI KONFERANSLAR ve ORGANİZASYONLAR**

1. 8. – 13 Haziran 2005, 25 JAHRE ALTERNATIVER NOBELPREIS – Alternativen, die sich rechnen –Arbeit, Kultur, Menschenwürde, Salzburg/St. Virgil Salzburg / AVUSTURYA
2. 18. – 26 Ağustos 2006, Sarajevo International Film Festival, Bosna Hersek
3. 14. – 15 Kasım 2007, IIASA Conference '07: Global Development: Science and Policies for the Future, On the occasion of IIASA'S Thirty-Fifth Anniversary, Hofburg Imperial Palace, Viyana / AVUSTURYA
4. 15. – 19 Ekim 2008, FRANKFURT BOOK FAIR / (Frankfurt Kitap Fuarı) İlk kitabım olan “Şey ve Tan”ın sunumu, Frankfurt / ALMANYA
5. 2 Şubat 2009, “The Problem of the Freedom of the Will in the Social Philosophy” (Misafir Hoca olarak Konuşma) Kvitsund Gymnas, Telemark / NORVEÇ
6. 14. – 18 Ekim 2009, FRANKFURT BOOK FAIR / (Frankfurt Kitap Fuarı), İkinci Kitabımın sunumu, Frankfurt / ALMANYA
7. 30 Ağustos 2012, “Cultural Differences and Socialization” WORKSHOP (Çalıştay), Kvitsund Gymnas, Telemark / NORVEÇ
8. 25 Ekim 2012, “Science and Islam” RECONCILING THE THEORY OF EVOLUTION WITH MUSLIM TRADITION, Boston University / A.B.D.
9. 26-27 Ekim 2012, “Ways of Knowing”: A Graduate Conference on Religion, Harvard Divinity School / A.B.D.
10. 26 Ekim 2012, “Identity and Language”, Speech at MIT (Massachusetts Institute of Technology, Building 5, R.231), A.B.D.

11. 1.-3 Kasım 2012 “Franz Brentanos Influence on Collective Intentionality” / „19th-20th C. Austrian Thought and Its Legacy,, Department of Philosophy and Humanities, University of Texas, Arlington / A.B.D.
12. 20-21 Nisan 2016, “Life at the boarder- Migration and Globalisation”, University College of Southeast Norway, NORVEÇ
13. 5 Nisan 2017, “Philosophy of Education in Interconnected World”, University College of Southeast Norway, NORVEÇ
14. 7 Nisan 2017, “The Role of Education in Rapidly Changing Society”, University College of Southeast Norway, NORVEÇ
15. 13 Nisan 2017, “The Application of Philosophy to the problem of Education”, University College of Southeast Norway, NORVEÇ

### **YURTIÇİNDEKİ KONFERANSLARI**

1. “Felsefe ve Nohut Dürümü”, Gaziantep Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Ömer Asım Aksoy Konferans Salonu, 25 Kasım 2011
2. “Kavram Kargaşası”, GAZİANTEP TÜRK OCAKLARI VAKFI ŞUBESİ, 20 Şubat 2012
3. “Neden Felsefe?”, İmece Kitabevi, Gaziantep, 21 Mayıs 2012
4. “Anlam ve Mânâ”, YURTDIŞI TÜRKLER VE AKRABA TOPLULUKLAR BAŞKANLIĞI / İZMİR, 27 Mayıs 2012
5. “Akıl Örtüklüğü”, Gaziantep Üniversitesi İktisat Fakültesi Konferans Salonu, 21 Kasım 2013
6. “Mitat Enç ve Eserlerinin Felsefi Analizi”, Anadolu Düşünce Grubu, Grand Otel, 4 Şubat 2014, Gaziantep
7. “Felsefenin Önemi”, Nuriye-Vasıf Onat Kız Anadolu Lisesi, Gaziantep, 27 Nisan 2014
8. “Türk Toplumunun Yeni Davranış Özellikleri”, Konferans, Anadolu Düşünce Grubu, Grand Otel, 20 Mayıs 2014, Gaziantep
9. “Türk Toplumunun Yeni Yapısı”, Gaziantep Türk Ocakları Vakfi Şubesi, 28 Mayıs 2014

10. “Ahlâk ve Etik İlişkisi”, T.C. Başbakanlık YURTDIŞI TÜRKLER VE AKRABA TOPLULUKLAR BAŞKANLIĞI / İZMİR, 17 Mayıs 2014
11. “Merak ve Hayret”, Gaziantep Üniversitesi Nizip Eğitim Fakültesi, 22 Ekim 2014
12. “Bilgiye Giden Yol”, İstanbul Prof. Dr. Mümtaz Turhan Sosyal Bilimler Lisesi, 13 Kasım 2014
13. “Kaygı İnsanın Dünya Nöbeti”, Gaziantep İmece Kültür Evi, 29 Kasım 2014
14. “Ölülerin Edebiyatı Göreve Çağırması”, , 6. İstanbul Edebiyat Festivali, Türkiye Yazarlar Birliği İstanbul Şubesi, 24 Aralık 2014
15. Felsefe Söyleşileri, Prof.Dr. Ahmet İnam ile Beraber, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, 8 Mayıs 2015, Hatay
16. “Başkaldıran İnsan veya Barışçılaştırılmış Birey”, 5 Mart 2016, İmece Kültür Evi, Gaziantep
17. “Felsefi Düşüncenin Doğuşu”, Kültür ve Medeniyet Atölyesi, 28 Mayıs 2016, Bursa
18. “Kültürden İrfana”, Gaziantep Büyükşehir Belediyesi Kitap Kafe, 29 Ekim 2016, Gaziantep
19. “Bilgi ve Merak”, Erdem Beyazıt Anadolu Lisesi, 7 Kasım 2016, Kahramanmaraş
20. “Neden Felsefe?”, Mehmet Gümüşeri Anadolu Lisesi, 7 Kasım 2016, Kahramanmaraş
21. “Soyut İşgal ve Dönüşümler: Toplumun ve Zihnin İstismarı”, Fikriyat Derneği, 1 Mart 2017, Gaziantep
22. “Edebiyat ve Emperyalizm”, Kahramanmaraş Kıraathene Kültür Merkezi, 17 Mart 2017, Kahramanmaraş
23. “Batı Uygarlığının Dünya Tasavvuru Karşısında İslam Medeniyeti”, Malatya Medeniyet ve Sanat Araştırmaları Merkezi, 18 Mart 2017, Malatya
24. “Bir Filozofun Felsefe-Bilim Seyir Defteri: Teoman Dural’ın Düşünce Dünyası”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 25 Nisan 2017, İstanbul
25. “Hayatın Ortasından Yazmak”, Tüyap Gaziantep Kitap Fuarı, 10 Mayıs 2017, Gaziantep
26. “Yuvalama ve Felsefe”, Gaziantep Büyükşehir Belediyesi Sanat Merkezi, 18 Ekim 2017, Gaziantep

## YABANCI DİL SEVİYELERİ

İngilizce: **İleri**

Almanca: **İleri**

Arapça: **Temel**

Fransızca: **Temel**

Latince: **Okuma seviyesi**

### GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ'NDE verdiği dersler (2011-2017)

Kültür Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Bilim Felsefesi, Klâsik Mantık, Sembolik Mantık, İletişim Felsefesi, Tıp Felsefesi, Hukuk Felsefesi, Hukuk Sosyolojisi, Tarih Felsefesi, Etik, Felsefeye Giriş, Felsefe Tarihi, Edebiyat ve Felsefe, Estetik, Biyoloji Felsefesi, Felsefenin Temel Kavramları I-II.