

# İKTİDARIN ANTROPOLOJİSİ VE DEVLETİN SOY KÜTÜĞÜ DELEUZE VE GUATTARI, İBN HALDÛN VE CLASTRES'İN OKUYUCULARI\*

Anthropologie du Pouvoir et Généalogie de l'État. Deleuze et Guattari, Lecteurs d'Ibn Khaldûn et de Clastres

Cedric Molino MACHETTO\*\* - Çev. Doç. Dr. Ergin ERGÛL\*\*\*

Geliş Tarihi: 15.10.2022 | Yayına Kabul Tarihi: 17.11.2022

## Öz

Kabile toplumlarını devlet toplumlarının ataları statüsüne indirgemeden devletin soy kütüğü nasıl tasavvur edilebilir? Bu soruda söz konusu olan, siyasal iktidarın soy kütüğüdür. İbn Haldûn'un eserinde iktidar, politik olanı biyolojik olana bağlayan bir ontolojinin tamamlayıcısıdır. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, Pierre Clastres'in devletli toplumlar ile devletsiz toplumlar arasındaki radikal ayrımına karşı çıkarılarken, İbn Haldûn'dan "sosyal güç dayanışması" (asabiyet) kavramını ödünç alırlar ve bu da onların devletlerin aralarındaki ve kendi dışlarındaki ilişkiyi ortaya koymalarına imkân verir. Bu makalede biz, Deleuze ve Guattari'nin "Bin Yayla" eserindeki rolünü daha iyi anlamak için İbn Haldûn'daki iktidar antropolojisini ortaya çıkarmayı amaçlamaktayız.

**Anahtar Kelimeler:** Arap felsefesi; iktidar antropolojisi; İbn Haldûn; Deleuze ve Guattari; İslam felsefesi; Çağdaş felsefe; Devlet.

## Résumé

Comment concevoir la généalogie de l'État sans réduire les sociétés tribales au statut d'ancêtres des sociétés étatiques ? À travers cette question, c'est la généalogie du pouvoir politique qui est en jeu. Chez Ibn Khaldûn, le pouvoir fait partie intégrante d'une ontologie qui ancre le politique dans le biologique. Lorsque Gilles Deleuze et Félix Guattari butent sur la séparation radicale entre les sociétés à État et sans État chez Pierre Clastres, ils empruntent à Ibn Khaldûn le concept d'esprit de corps qui leur permet de poser la relation entre les États et leur dehors. Il s'agit pour nous de dégager une anthropologie du pouvoir chez Ibn Khaldûn afin de mieux comprendre le rôle qu'il joue dans de Mille Plateaux de Deleuze et Guattari.

**Mots-clés:** philosophie arabe ; anthropologie du pouvoir ; Ibn Khaldûn ; Deleuze et Guattari ; philosophie islamique ; philosophie contemporaine ; État.

\* "Anthropologie du pouvoir et généalogie de l'État. Deleuze et Guattari, lecteurs d'Ibn Khaldûn et de Clastres" başlıklı makalenin çevirisidir. Kaynak: Molino-Machetto, C. (2021). Anthropologie du pouvoir et généalogie de l'État. Deleuze et Guattari, lecteurs d'Ibn Khaldûn et de Clastres. Dialogue 60(3), 557-577. <https://doi.org/10.1017/S0012217322000038>. © Yazar(lar), 2022. Kanada Felsefe Derneği adına Cambridge University Press tarafından yayınlanmıştır. Basılı versiyonu Kanada Felsefe Derneğinin yayını "Dialogue" dergisinin 2022 Aralık sayısında yer alan makalenin online versiyonu Mart 2022'de [www.cambridge.org](http://www.cambridge.org) sitesinde yayınlanmıştır. Yazara, makalenin Türkçe'ye çevirisi ve yayınlanması için verdiği izin dolayısıyla teşekkür ederiz. Çevirenin notu ibaresi kullanılmayan dipnotlar yazara aittir.

\*\* Felsefi rasyonaliteler ve bilgi üzerine araştırma ekibi (ERRAPHIS), Toulouse Üniversitesi Jean-Jaures, Toulouse, Fransa E-posta: cedric.molino-machetto@g-mail.fr

\*\*\* Ankara Medipol Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Genel Kamu Hukuku Ana Bilim Dalı, [ergin.ergul@ankaramedipol.edu.tr](mailto:ergin.ergul@ankaramedipol.edu.tr), ORCID: 0000-0002-6974-6594

## Abstract

How are we to conceive of the genealogy of the state without reducing tribal societies to the status of ancestors of state societies? It is the genealogy of political power that is at stake in this question. In Ibn Khaldûn's work, power is an integral part of an ontology that anchors the political in the biological. When Gilles Deleuze and Félix Guattari come up against the radical separation between state societies and stateless societies, which they perceive in Pierre

Clastres' work, they borrow the concept of group feeling from Ibn Khaldûn, which allows them to posit the relationship between states and what is external to them. This article identifies an anthropology of power in Ibn Khaldûn in order to better understand his role in Mille Plateaux by Deleuze and Guattari.

**Keywords:** Arab philosophy; anthropology of power; Ibn Khaldun; Deleuze and Guattari; Islamic philosophy; contemporary philosophy; State.

## GİRİŞ

Gilles Deleuze ve Félix Guattari, "Bin Yayla" (Mille Plateaux) adlı eserlerinde İbn Haldûn'dan üç kez alıntı yapmaktadırlar. Bildiğimiz kadarıyla, onların İbn Haldûn'un eseri hakkında yaptıkları okumalar çok az incelenmiştir. Bunun nedeni kuşkusuz felsefenin kendi içindeki uzmanlıklarının çok dar bölümlere ayrılmış oluşu ve belki de Orta Çağ Arap felsefesinin görmezden gelinmesidir.<sup>1</sup> Bununla birlikte, çağdaş felsefede İbn Haldûn, genelde kendisinden sonra gelen bilimlerin veya yazarların nasıl da bir öncüsü olduğu açıklanmak amacıyla alıntılanmaktadır. Ancak, sanki Arap düşüncesinin değeri ancak onsuz yapılmış bir tarihin tarih öncesi olarak kabul edilebilirmiş gibi, başka bir amaç için alıntılanması oldukça nadirdir.

Deleuze ve Guattari'nin Mağripli yazardan yaptıkları okumayı ciddiye almak, bizim için sırf onun hakkında doğru bilgiyi yanlış olandan ayırt etmekten ziyade, onların İbn Haldûn okumalarını, İbn Haldûn çalışmalarından ve genel olarak Orta Çağ Mağribi'nin tarihsel antropolojisinden bilgilenmiş olarak, onun düşüncesinin daha kapsamlı ve tarihi çağdaş bir anlayışıyla karşılaştırmak anlamına gelmektedir; çünkü onlar ne yazarın ne de Orta Çağ Arap dünyasının uzmanları değildirler ve sadece derleme bir metinden<sup>2</sup> alıntı yapmaktadırlar.

İbn Haldûn, Deleuze ve Guattari'nin yazdığı 'Bin Yayla'nın on ikinci yaylasında Pierre Clastres ile yan yana bulunur. Onlar devlet ile "dışsal" bir göçebe

<sup>1</sup> Bu konuda bkz. Benmakhlouf (2015) ve Büttgen, de Libera, Rashed ve Rosier-Catach, dir. (2008).

<sup>2</sup> Çevirenin notu: Yazar iki düşünürün İbn Haldûn'a referans verirken yararlandıkları ve makalenin kaynakçasında yer verilen 1965 Baskı, "İbn Haldûn. Mukaddime, alıntılar (G. Labica tarafından seçilmiş ve takdim edilmiştir)" adlı kitabı kast etmektedir. Fransızcası: Ibn Khaldûn. (1965). La Muqaddima, extraits (choisis et présentés par G. Labica). Le temps des cerises.

arasında sorunlu ve zorunlu ilişkiyi kavramsallaştırmak için Kuzey Afrikalı düşünürün sosyal güç dayanışması (asabiyet) kavramına başvuracaklardır. Clastres gibi İbn Haldûn da eserinde eleştirel bir iktidar soy kütüğünü işler. İlk olarak kabile toplumları ile devlet arasındaki ilişki sorununun Deleuze ve Guattari'nin ortak okumalarındaki rolüne eğileceğiz. İkinci aşamada Clastres'te olduğu gibi İbn Haldûn'da da savaş ve iktidar antropolojisinin, savaş yoluyla kabileden evrimci şekilde devlete geçiş sorununu ortaya koyduğunu göreceğiz. Clastres bu pasaja karşı çıkmakta ise de, bu, tam tersine, onun (İbn Haldûn'un) "Büyük Uyuşmazlık" analizinden hareketle üçüncü aşamada geliştireceğimiz Halduncu iktidar antropolojisinin temelinde yer almaktadır. Son olarak, İbn Haldûn tarafından oluşturulduğu şekilde devlet (dawla) kavramının modern devlet kavramından birçok noktada ayrıldığını göreceğiz. Bu ise Mağripli Orta Çağ düşünürünün meşgul olduğu devlet eleştirisinin Deleuze ve Guattari'nin eserindeki rolünü daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

### **Kabile Toplumlari, Devlet Toplumlari: Devlet ve Dışı**

Clastres, Amazon toplumlari üzerinde çalışmış modern bir antropologdur; İbn Haldûn, esas olarak Mağrip'i inceleyen (kendisini yeni bir bilimin mucidi olarak tanımlayan ) bir Orta Çağ düşünürü, tarihçisi ve filozofudur. Coğrafi mesafe, tarihi mesafe, kültürel mesafe, kısaca, antropolojik mesafe: hiçbir şey onların yaklaşmasını haklı çıkarmamaktadır. Yine de, Clastres gibi İbn Haldûn da devletsiz kabile toplumlariğini incelemiş ve onun gibi devletli ve devletsiz toplumlardaki iktidar biçimlerini ve daha genel olarak devletli ve devletsiz toplumlar arasındaki ilişkileri sorgulamıştır.<sup>3</sup>

Clastres, "İkel toplumlarda savaş" konulu makalesinde savaşın kökeni hakkında üç tezi tartışır: Savaşı, hayvan şiddetinin alabileceği özel bir biçim haline getirerek, dünyayı biyolojikleştirecek bir doğalcı (natüralist) tez, savaş kaynakların kıtlığının sonucuyla izah eden ekonomist tez ve son olarak, savaş mübadelenin başarısızlığı olarak algılayan bir "mübadelci" tez (Clastres, 1980)<sup>4</sup>. Bu üç tezden, esas olarak onları, savaş toplumsal bedenin kendisine endekslemekle ve sonuçta

<sup>3</sup> İbn Haldûn'un tartıştığımız tezleri Mukaddime'de bulunmaktadır: İbn Khaldûn, *Livre des Exemples (İbretler Kitabı /Kitab'ül İber)* 2002'de Gallimard tarafından Abdesselam Cheddadi'nin çevirisiyle yayınlanan *Kitap I Muqaddima* (bkz. İbn Khaldun, 2002). Bu, aksi belirtilmedikçe kullanacağımız referans baskıdır. Bundan böyle ( LE. 2002) Arapça baskı için bkz. İbn Khaldun (2007).

<sup>4</sup> Çevirenin notu: Makalenin Türkçe çevirisi aşağıdaki eserde yer almaktadır: Pierre Clastre, *Vahşi Savaşının Mutsuzluğu, Siyasal Antropoloji Araştırmaları, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1992 ss.172-207*. Ayrıca makale

savaşı sanki hayatın yasalarından, ekonomi yasalarından, hatta mübadelenin yasalarından kaynaklanıyormuş gibi siyasetin dışına çıkartmakla eleştirerek ayrılır. Aksine, Clastres'e göre savaş, amacı toplumsal bedenin çözülmesini ve bunun daha büyük bir bütün içinde erimesini engellemek olan siyasi bir seçimdir. Savaş, dışı ile sosyal mesafeyi koruyarak grubun kimliğini ve varlığındaki (devlet iktidarına karşı) direnci güçlendirmekten ibaret merkezkaç bir güçtür. Savaş, ilkel toplumun temelidir: birlik kendine dışsal olmaksızın, ne siyasi bölünme ne de işlevler hiyerarşisi olmaksızın, varlığını bir bütün olarak sürdürmesine izin veren şeydir. Savaş olmadan, toplumlar ister devlet ister imparatorluk olsun, onları büyük bir bütün altında birleştiren merkezi bir güç tarafından ele geçirilir. Clastres "ilkel toplumun sürekliliği savaş durumunun sürekliliğine bağlıdır" demektedir. (Clastres, 1980: 203). Deleuze ve Guattari, devlete dışsal bir gerçeklik olarak savaş makinesi kavramını geliştirmek için büyük ölçüde Clastres'in antropolojisine dayanırlar.

Clastres'i, önceden oluşumunu ustalikle engellediği potansiyel devletlere karşı olsun, yıkımlarını önerdiği mevcut devletlere karşı olsun, bir savaş makinesinin devlete karşı yöneltildiğini gösterdiği zaman da izliyoruz. (Deleuze ve Guattari, 1980: 444).<sup>5</sup>

Bununla birlikte, iki yazar, Clastres'in hipotezinin, devletli toplum ve devletsiz toplum arasındaki kopukluğu derinleştirmekle devletin ortaya çıkışı sorununu çözmeyi mümkün kılmadığını belirtmekteler: Eğer kabile toplumları savaş makineleri gibi işliyor ve savaşların devletlerin oluşumu ile hiçbir ilgisi yoksa devletlerin ve imparatorlukların oluşumu nasıl açıklanmalıdır? Guillaume Sibertin-Blanc'in açıklamasına göre, "Deleuze ve Guattari, bu açmazı (paradoksu) çözmeye çalışmak şöyle dursun, onu güçlendirmek için Clastreci formülasyonuna dayanmakta... ve hatta onu radikalleştirmektedir" (Sibertin-Blanc, 2013: 22). Arkeolojinin onlara gösterdiği kadarıyla hiçbir zaman bir devlet ya da bir imparatorlukla ilişkiye girmeyecek kadar uzak bir ilkel toplum var olmamıştır

---

Türkçe'de daha iyi bir çeviriyle müstakil kitap olarak yayınlanmıştır: Pierre Clastre, Şiddetin Arkeolojisi, İkel Toplumlarda Savaş, çev. Sarp Tuna, Nora Kitap, İstanbul 2017.

<sup>5</sup> Çevirenin notu: Paragrafın yer aldığı "Bin Yayla" kitabının ilgili bölümünün Türkçesi anlaşılmas ve tuhaf bir çeviri örneğidir: "Bir savaş makinesinin devlete karşı yönlendirildiğini, ya oluşumunu başından beri sövmüş olduğu gizil devletlere karşı ya da yıkımlarını önerdiği güncel devletlere karşı yönlendirildiğini gösterdiğinde Clastre'i yeniden izliyoruz." (Kapitalizm ve Şizofreni 1, Bin yayla, Göçebebilimi İncelemesi: Savaş Makinesi, çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, Ankara 1990).

ve daha temel olarak devlet ancak bir "dış"dan hareketle mümkündür." <sup>6</sup> Ama bu dışın dış politikayla hiçbir ilgisi yoktur, o çok daha temeldir: Devletler yalnızca devlet olmayanla ilişki içinde mevcut olurlar. Her iki filozof, devlet olmayan iki makineyi devletlerle sürekli ilişki içinde algırlar: Ulusötesi, devlet ötesi (büyük şirketler, dinler, vb.) küresel örgütler ile bölünmüş toplumlar, "çeteler", devlete karşı "bölünmüş toplumların haklarını savunmaya devam eden azınlıklar" (Deleuze ve Guattari, 1980: 445). Devletler daha sonra kendilerini içsellik ve dışsallık: devlet tarafından özünde kendisine dışsal olanın içselleştirilmesi, bölünmüş toplumların (savaş yoluyla) onları içselleştirmeye çalışan devlet karşısında dışsallaştırılması, terimleriyle düşünürler. Böylece, Clastres, devletsiz toplumları devletli toplumlardan bağımsız olarak anlayarak, onları karşılıklı ilişkilerinde kavramsallaştıramamıştır. Deleuze ve Guattari, bu "dış"ın doğasını belirlemek zorundadırlar. Onların, Clastres tarafından devlete karşı ilkel toplumlar ile devletli toplumlar arasında kurulan karşıtlığı (Clastres, 1974/2011)<sup>7</sup> aşmalarını sağlayacak uygun kavramsal araçlar için referansları 14. Yüzyılda yaşamış Kuzey Afrikalı filozof ve tarihçi İbn Haldûn olacaktır. Gerçekten de savaş makinesi ve devlet arasındaki ilişki üzerine ilerlemeleri için gerekli olan üç kavramı İbn Haldûn'da bulurlar. Önce Kuzey Afrikalı düşünür tarafından şekillendirilen ünlü "sosyal güç dayanışması" (asabiya) kavramına başvururlar<sup>8</sup>, sonra onun iki tür toplumsal oluşum, yeryüzüne insan yerleşmesinin iki yolu<sup>9</sup> arasındaki antropolojik ayırımına başvururlar: Bedevi umran (göçebe toplum ve medeniyeti)

<sup>6</sup> "Çevrede veya iyi kontrol edilemeyen alanlarda emperyal devletlerle temas etmemiş ilkel toplumları asla hayal edemeyiz." (Deleuze ve Guattari, 1980: 445).

<sup>7</sup> Çevirenin notu: Clastres'in bu konuyu ele aldığı eserinin Türkçesi: Devlete Karşı Toplum, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1991

<sup>8</sup> Luis de Miranda, Deleuze et Guattari'nin sosyal güç dayanışması kavramını sahiplenmelerinin bir analizini yapmaktadır. Ancak ilginç bir biçimde İbn Haldûn'un pasajını alıntıladıktan sonra, Kuzey Afrikalı düşünürün "çok Deleuze'cü" olmayacak olan "sosyal güç dayanışmasının" ataerkil ve hiyerarşiler üstü bir vizyonuna sahip olduğunu gösterecek Lilia Ben Salem tarafından atfı yapılan Mukaddime'den bir alıntıya dayanarak "önemli olanın İbn Haldûn olmadığını" vurgulamaktadır. (Miranda, 2017: 182; Ben Salem, 1973: 301). Ancak bize öyle geliyor ki, tam tersine, Deleuze ve Guattari'nin okumasını ciddiye almamız gerekir. Gerçekte, Ben Salem tarafından aktarılan pasaj tam olarak "iktidar"dan (mülk) değil, meşru siyasi otoriteden bahsetmektedir (al-hâkim, bkz. İbn Khaldûn, 2007: 185 ve LE, 2002: 434. Abdesselam Cheddadi, "otorite" olarak çevirmektedir). İbn Haldûn burada bir hanedana dayalı devletin kuruluşunda iktidarın mekaniğini dile getirir. Aşağıda göreceğimiz gibi, onun iktidar antropolojisi, ataerkil bir otokrasinin basit övgüsünden daha karmaşıktır.

<sup>9</sup> İbn Haldun, Mukaddime'sinde, 'ilm el-'umran el-beşeri' adını verdiği ve Makram Abbas'in "insan yerleşiminin bilimi" olarak tercüme etmeyi seçtiği yeni bir bilim icat ettiğini iddia eder (bkz. Abbas, 2009: 259). Çevirenin notu: Bize göre, "insan toplumu ve medeniyeti bilimi" veya kısaca "toplum ve medeniyet bilimi". Bkz. Ergin Ergül, İbn Haldûn'un Temel Kavramlarının Devlet Teorisi Işığında Çevirisi', Ombudsman Akademik, Yıl 2021, Cilt 8, Sayı 15, 43-81.

ve hadari umran (kent toplumu ve medeniyeti). Asabiyet gibi, bu iki kavram da, kesinlikle Barbara Cassin'in çeviremez dediği şeyin bir parçasıdır. Bu, tercüme edilemedikleri için değil, tam tersine onları tercüme etmeye hep devam ettiğimiz içindir (Cassin, 2004). Genel olarak konuşursak, onlar kabile toplumunu devlet toplumundan ayırırlar. Vincent Monteil, "göçebe toplum" ve "yerleşik toplum" (İbn Khaldûn, 1968) olarak tercüme ederken, Franz Rosenthal onları "bedevi uygarlığı" ve "yerleşik uygarlık" (İbn Khaldûn, 2015) ve Muhsin Mehdi "ilkel kültür" ve "medeni kültür" (Mahdi, 2016: 193) olarak çevirir. Abdesselam Cheddadi ise onları "kırsal medeniyet" ve "kent medeniyeti" (LE, 2002: 260) olarak tercüme etmektedir. Biz "kabile toplumu" ve "devlet toplumu" olarak çevirmeyi seçiyoruz. Çünkü Deleuze ve Guattari gibi<sup>10</sup> biz de İbn Haldûn'un göçebe mantığını yerleşik bir toplum mantığının karşısına koymadığını, aksine bir devlet mantığını birlikte düşünmeye çalıştığını düşünüyoruz. Kabile kavramı, münhasır olmayan birkaç karakteristik tanım alabilir. Bunlardan ilki soy bağına dayanır: Bir kabilenin üyeleri, bu soy bağı ister hayali ister kanıtlanmış olsun, ortak bir ataya sahip olduklarını iddia ederler. İbn Haldûn'un soy bağına analizinin, onun aşiret sosyalleşmesini anlama biçiminde önemli bir rol oynadığını göreceğiz. İkincisi, evrimci bir perspektiften, devlet karşısında atalıktır; kabile bir proto-devlet (ilkel devlet/yarı devlet) olabilir. Kabileler ve devletler arasındaki bu eşzamanlı ve artzamanlı ilişkiler sorununun, İbn Haldûn'un tezleri için Deleuze ve Guattari'nin ilgisinin merkezinde olduğunu göreceğiz. Nihayet, kabile, siyasi planda devlet iktidarının merkezileşmesine karşıt olarak, bölünmüşlükle tanımlanabilir. Burada yine, bölünmüşlük kavramı İbn Haldûn'da bariz bir şekilde mevcut değilse de, bu, Ernest Gellner'in bu kavramı Fa'sın kabilelerine bir Halduncu okuma tablosundan uygulamasından beri, eserinin olası bir okumasını teşkil eder.<sup>11</sup> Ancak İbn Haldûn'un "bedevi umran"dan anladığı şey bu üç anlama gelebiliyorsa da, o bunu asla "hadari umran"dan bağımsız olarak anlamamıştır: kabile ve devlet sadece karşılıklı ilişkileri içinde anlaşılabilir.<sup>12</sup> Kabile toplumu, sosyal güç daya-

<sup>10</sup> Deleuze ve Guattari'de göçebelik ile devletlilik arasındaki karşıtlık için bkz. Sibertin-Blanc (2013: 103): "göçebelik yerleşikliğe karşıt olarak değil, Devlete göre tanımlanır".

<sup>11</sup> Kabile kavramının farklı anlamları için bkz. Trapper (1991: 45-51). Kavramın antropolojideki kullanımına ilişkin eleştirel bir soykütük için Maurice Godelier tarafından Encyclopædia Universalis'te (Godelier, 2021) kaleme alınan "Tribu" makalesine bakınız. Ernest Gellner'in bölünmüşlük (segmentarité) kavramını Halduncu bir perspektiften uygulaması için, Gellner'e (2003, özellikle s. 21'de Halduncu şemanın geçerliliğini haklı çıkartması) bakınız.

<sup>12</sup> Kabileler ve devletler arasındaki ilişkinin bu simbiyotik anlayışı, Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner'in işaret ettiği gibi, Arap dünyasındaki çağdaş antropolojiyi de karakterize etmektedir: "Kabileler ve devletler böylece diyalektik bir simbiyoz oluştururlar: birbirlerine karşıtlar ve birbirlerini desteklerler; her parça diğerinin etki-

nışması aracılığıyla devlet iktidarını ele geçirmeye yönlendirilir ve devlet yalnızca aşiret sınırlarıyla olan ilişkisi aracılığıyla var olur. Bu Deleuze ve Guattari'nin, İbn Haldûn'da niçin devletin "dış" ı ile ilişkisini kavramsallaştıracak bir şey aradıklarının cevabıdır. Bu kavram Clastreci antropolojinin bıraktığı boşluğu doldurarak hem kabile toplumları ile devlet toplumları arasındaki farklılıkları karakterize etmeye hem de aralarındaki ilişkiyi vurgulamaya hizmet edecektir. (Deleuze ve Guattari, 1980: 453). Deleuze ve Guattari, İbn Haldûn'un 'asabiyet (sosyal güç dayanışması), kavramında göçebe toplumların karakteristiği olan savaş makinesi dedikleri şeyin yeraltı çalışmasını (Deleuze ve Guattari, 1980: 542) ve bunun antropolojik doğuşunu algılar. Sosyal güç dayanışması, bireyin kendi sosyal grubuyla bir olduğu bir tür sosyal bağı, başlangıçta kabile kaynaklı olan bir dayanışma bağına belirten sosyolojik ve politik bir kavramdır.<sup>13</sup> Asabiyet teriminin etimolojisi "sinir"e atıfta bulunuyorsa da, kavram klanların içindeki dayanışma bağlarını anlamak için icad edilmiştir. Her bir üyenin değerini topluluk bünyesinde bizzat kendisi gibi savunma kapasitesi aracılığıyla sosyal kohezyonun<sup>14</sup> devamına imkân verir.<sup>15</sup> Ayrıca kabile toplumlarının bu tipik dayanışma bağı soy üzerine kuruludur. Zaten Deleuze ve Guattari'yi asabiyet kavramında ilk etapta ilgilendirecek olan da bu soy meselesidir:

Grubun (corps) ve sosyal güç dayanışmasının (esprit de corps) askeri bir kökenini ileri sürmek mi gerekir? Önemli olan "askeri" olan değil, daha ziyade uzaktan gelen bir göçebe kökendir. İbn Haldûn göçebe savaş makinesini şöyle tanımlamaktadır: Aileler veya soylar, ek olarak

---

siyle değişir ve bazen birbirlerini yok etmeye çalışırlar. (Khouri ve Kostiner, 1991: 7). Aynı ciltte Bassam Tibi, Arap dünyasının bu ikili anlayışının aslında Halduncu kökenli olduğunu da açıklar (Tibi, 1991: 128).

<sup>13</sup> İbn Haldûn'da asabiyye kavramına ilişkin önemli bir literatür mevcuttur. Fransızca'da Abdesselam (2006: 299), Hüseyin (1917: 108-109) ve Labica ve Ben Saïd'i (2009: 78) zikredeceğiz. Çevirenin notu: Bizim tercih ettiğimiz "sosyal güç dayanışması" karşılığının gerekçesi için bkz. Bkz. Ergin Ergül, İbn Haldûn'un Temel Kavramlarının Devlet Teorisi Işığında Çevirisi", Ombudsman Akademik, Yıl 2021, Cilt 8, Sayı 15, 43-81.

<sup>14</sup> Çevirenin notu: Sosyal kohezyon: sosyal grup içinde kişileri bir merkez etrafında toplama. Terim ilk olarak 1893 yılında sosyolog Emile Durkheim (1858-1917) tarafından "Toplumsal İşbölümü Üzerine" adlı eserde, bireyler ve kolektif bilinç arasındaki dayanışmanın tezahür ettiği bir toplumun düzgün işleyişini tanımlamak için kullanılmıştır.

<sup>15</sup> Şiddet ve kabile dayanışması arasındaki bağ hakkında Astérion'da yayınlanacak olan "İnsanları Yönetmek: İbn Haldûn'da Şiddetin Soy Kütüğü" (Gouverner les hommes: g n ealogie de la violence chez Ibn Khald n). başlıklı makaleme bakınız. Çevirenin notu: Makale yayınlamıştır. Bkz: C dric Molino-Machetto, "Gouverner les hommes : g n ealogie de la violence chez Ibn Khald n", Ast rion [En ligne], 26 | 2022, mis en ligne le 18 ao t 2022, URL : <http://journals.openedition.org/asterion/8297> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asterion.8297>



sosyal güç dayanışması (asabiyet)<sup>16</sup>. Savaş makinesinin ailelerle devletinkinden çok farklı bir ilişkisi vardır. Aile, temel bir birim olmak yerine, sürünün (bande) yönünü tayin eder, böylece bir soy kütüğü bir aileden diğerine, böyle bir ailenin o anda maksimum “kan bağına bağlı dayanışma” gerçekleştirme yeteneğine göre taşınır. Ailenin bir devlet organizmasındaki yerini belirleyen, onun kamusal ünü değil, aksine, dayanışmanın gizli gücü veya erdemi ile bir savaş birliğindeki ünlüleri belirleyen soy kütüklerine karşılık gelen etki alanıdır. (Deleuze ve Guattari, 1980: 453).

Nitekim İbn Haldûn’da kabile toplumları ailesi, devletin en küçük bölümü değildir. Aile, ev olup, Arapça’da beyt, hâne ve soyun sembolik gücü anlamları da taşır<sup>17</sup>. Deleuze ve Guattari burada İbn Haldûn’a dayanma ihtiyacı hissediyorlarsa, bunun nedeni onlar için olduğu gibi onun için de, soyun bir praksis (eylem) olmasıdır (Deleuze ve Guattari, 1972: 173). Bu, doğal bir veri değildir ve yalnızca sembolizmiyle geçerlidir: Önemli olan soya ilişkin farkındalıktır (gerçek bir kan bağına dayalı olsun ya da olmasın) (LE, 2002: 382)<sup>18</sup>. “Bedeviler” arasında, soyun hafızası bedene demirlenmiştir ve Deleuze ve Guattari’nin açıkça sosyal güç dayanışmasının kökenindedir (Deleuze ve Guattari, 1980: 453, n. 21). Kabileden devlete geçişte zayıflayan bu soy hafızasıdır. Devlet içinde soy kütüğü (şecere) bir bilimsel bilgi meselesidir: “Artık onun hayal gücü üzerinde hiçbir etkisi olmaz ve bundan sonra sosyal güç dayanışmasının (asabiyetin) uyandıracağı bağlılık duygusunu da beslemez. Dolayısıyla işe yaramaz hale gelir” (LE, 2002: 383; ayrıca bkz. Hamès, 1987).

Soy kütük bir tarihçinin işi haline gelir gelmez, birincil sosyolojik işlevi olan toplumsal bütünleşmeyi kaybeder. O zaman üstelik bir devlette, kişi kayırmacı bir işbirliği sistemi sayesinde güçlü mevkileri işgal etme girişiminde soyunu açık-

<sup>16</sup> “Bin Yayla’nın Türkçesinde, asabiyet kavramının Fransızca’daki terim karşılığı “esprit de corps”, “bedenin tını” şeklinde çevrilmiştir. (s.54). Oysa burada corps beden değil birlik, grup ya da topluluk anlamındadır. Bu nedenle “esprit de corps” da, motomot olarak birlik ruhu veya grup ruhu olarak çevrilir. Kavram olarak ise asabiyet, dayanışma, grup dayanışması veya bizim tercih ettiğimiz gibi sosyal güç dayanışması şeklinde tercüme edilmelidir

<sup>17</sup> Bkz. Levi-Strauss (1983: 1224): “Aileden ayrı olan hane, baba tarafından kan hısımlığı (agnatik soy) ile de örtüşmez, hatta bazen biyolojik bir temelden yoksundur ve daha ziyade itibar, kökenler, akrabalık, isimler ve semboller, konum, güç ve zenginliği içeren maddi ve manevi bir mirastan oluşur.”

<sup>18</sup> Tarihçi Amira K. Bennison, İbn Haldûn’un Orta Çağ Mağrip (Kuzey Afrika) kabileleri hakkındaki sözlerini doğrulamaktadır: Dolayısıyla asıl mesele, kabile erkeklerinin ve kadınların her zaman kan bağıının olması değil, sosyal ilişkilerini ikamet yeri veya meslek gibi diğer faktörlerden ziyade akrabalık ve soy kütüğü açısından anlamaları ve rasyonelleştirmeleridir.” (Bennison, 2016: 140).



ça vurgular. Soy kütük, onlara askeri zaferler kazandıran sosyal güç dayanışmasının gücü sayesinde kabilelerin toplumsal dinamikleri aracılığıyla yeraltına iner. Sosyal güç dayanışması bu nedenle bir kabile toplumunda (ki kökeni burasıdır) güçlüdür ve devlet toplumunda zayıflar, dolayısıyla çöküşüne neden olur.<sup>19</sup> O, devlet için gerekli olduğu kadar onu yok da edebilir. Deleuze ve Guattari 'asabiya ve iştirak kavramları arasında bir denklik kurduklarında hata yapmaktadırlar:

Üçüncü olarak<sup>20</sup> ve bilhassa, bedevi soyları bir "sosyal güç dayanışmasını" harekete geçirir ve yeni bir boyut olarak onunla bütünleşirler: Bu, sosyalizmin Arapça adının türeyeceği asabiya ya da iştirak'tır (İbn Haldûn, devlet zorlamasına sahip olmayan kabile şefinin "iktidarı"nda bunun eksikliğini vurgular). Kentlilik, sosyal güç dayanışmasından bir iktidar boyutu yapar ve onu tek başına yönetime (otokrasiye) uygun hale getirir. (Deleuze ve Guattari, 1980: 453).<sup>21</sup>

Daha sonra göreceğimiz gibi, kabile şefinin zorlama yetkisi olmadığı doğrudur. Bununla birlikte, asabiye ve iştirak kavramları ne birbirinin yerine kullanılabilir, ne eşdeğerdir, ne de aynı köktendir. Yazarlar muhtemelen Mukaddime'den yaptıkları alıntılarda tek kaynaklarında -Georges Labica tarafından seçilen ve Jamel-Eddine Bencheikh tarafından tercüme edilen alıntılar- geçen bir pasajla yanıtlanmışlardır: İşte söz konusu pasaj:

<sup>19</sup> LE: 624. Devletlerin ömrü, devletin doğuşundan çöküşüne kadar üç aşamadan oluşan bir döngü içinde gelişir (güçlü bir sosyal güç dayanışmasına sahip bir kabilenin devlet iktidarını ele geçirmesi; devletin sağlamlaşması ve lüksün gelişmesi; sosyal güç dayanışmasının yitirilmesi yoluyla devletin çöküşü). Bu üç aşamanın sentetik bir görünümü için bkz. Abbas (2009: 274). Yazar, İbn Haldûn'un bu üç aşamalı dinamiği 11. yüzyıl Abbasi hukukçusu Maverdi'den ödünç aldığını açıklar. Abbas'ın çevirisine ve Maverdi'deki notuna bakınız (2015: 364-365).

<sup>20</sup> Çevirenin notu: İfadenin daha iyi anlaşılması için dipnot metnin alıntısı kadar olan kısmının çevirisini de vermeyi uygun görüyoruz: "İbn Haldûn, Mukaddime, Hachette Yayınevi. Bu şaheserin temel konularından biri asabiyyetin sosyolojik problemi ve anlam belirsizliğidir. İbn Haldûn bedeviliği (kavim/budun olarak değil de yaşama biçimi olarak) ve yerleşikliği veya şehirliliği karşı karşıya getirir. Bu karşıtlığın bütün tezahürleri arasında ilkin aleni ve gizli olan arasındaki karşıtlık vardır.: devletin şehirlisinin aleniliğine karşılık bedevi savaş makinesinin bir gizliliği vardır. Bunun yanında ilk şıkta ün gizli dayanışmadan çıkar, oysa ikinci şıkta gizlilik ün gerekliliklerine boyun eğer. İkinci olarak bedevilik hem soyların ve soykütüklerinin saflığından hem de büyük bir değişkenliğinden yararlanır. Oysa şehirlilik pek saf olmayan ve aynı zamanda katı ve sabit soylar yapar: Bir kutuptan ötekine dayanışma yön değiştirir" (Deleuze ve Guattari, 1980: 454).

<sup>21</sup> Çevirenin notu: Paragraf, eserin Türkçe çevirisinde şöyle yer almaktadır: "Üçüncü olarak ve özellikle, bedevi soy soyları "bir beden tini" oluştururlar ve ona sanki yeni bir boyutmuş gibi iştirak ederler: Buna Assabya veya İştirak denir. Ve oradan Arap Sosyalizminin adı çıkacaktır: (İbn Haldûn, klan şefinin iktidarsızlığı, devlet kurmaya zorunlu olmaması üzerinde ısrar eder) Halbuki şehirlilik bedeninin tininde bir iktidar boyutu oluşturur ve onu "otokrasi"ye verir." (çev. Akay, 1990: 54, dp.26).

İktidarın kullanımı ve refah, ikinci kuşağın davranışını etkiler; onda göçebe yaşam alışkanlıkları yerini yerleşik yaşam alışkanlıklarına bırakır, kıtlık yerini rahatlık ve bolluğa, iktidar topluluğu ise otokrasiye bırakır (İbn Khaldûn, 1965: 112).

Çeviren, iştirak terimi çevirisini “iktidar topluluğu”<sup>22</sup> ile açıklar: “İştirak: iktidarda birlik iştirakiyye yani sosyalizm kelimesine vücut vermiştir” (İbn Khaldûn, 1965: 112) Ancak, iştirâk kavramı paylaşmayı ifade ediyorsa da, orijinal Arapça ifadesi “el-iştirâk fi el-mecd”dır (İbn Khaldûn, 2007: 189) . Ancak “el-mecd” güç değil, prestij ve ihtişam anlamına gelir. İbn Haldûn bu pasajda, bir hanedanın başlangıcında, prestij ve ihtişamın, iktidarı yeni ele geçiren kabilenin çok sayıda üyesi arasında paylaşıldığını, daha sonra, prestij ve ihtişama, iktidara gelen gerçek egemen olan tek liderin yararına, yavaş yavaş el konulduğunu göstermeye çalışır, çünkü “doğası gereği iktidar (mülk) prestij ve ihtişamı yalnızca kendisi için ister” (LE, 2002: 434). Aynı pasajın Cheddadi tarafından nasıl tercüme edildiğine bakalım:

İkinci nesil boyunca, iktidar ve refah onları kırsal medeniyetten kent-  
sel medeniyete, yoksunluktan servete ve refaha, prestij ve ihtişamın  
paylaşımından onun tek kişi tarafından sahiplenilmesine sürükler.  
(LE, 2002: 440)

Aradaki fark önemlidir, çünkü Deleuze ve Guattari için, sosyal güç dayanışması tabiat değiştirir ve tek kişinin yönetimi (otokrasi) tarafından tekele alınır. Onlar İbn Haldûn tarafından oluşturulduğu şekliyle Halduncu asabiye kavramını böyle tarihsizleştirmektedirler. İbn Haldûn açısından, bir devlet kurulduğunda sosyal güç dayanışması tabiat değiştirmez, zayıflar: Sadece bir kişinin menfaati için prestij ve ihtişama el konulması sosyal güç dayanışmasının çöküşünün, dolayısıyla devletlerin kendi çöküşlerine direnme kapasitelerinin azalmasının belirtilerinden biridir. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari devleti kendisinden kopan gruplarıyla (subaylar birliği, noterler birliği) ilişkisinde tedirgin eden “dış” olarak “esprit de corps”<sup>23</sup> (asabiyet) kavramını tarih dışı bir biçim altında yeniden

<sup>22</sup> Aslında burada W. M. G. de Slane'in çevirisini almaktadır. Bkz. İbn Khaldun (1863: 341). Çevirenin notu: Slan'ın çevirisi (1863) Fransızca'da ve Türkçe'den (Prizâde çevirisi 1730) sonra Mukaddime'nin dünya dillerindeki ilk çevirisidir.

<sup>23</sup> Çevirenin notu: Fransızca asabiyet teriminin karşılığı olarak çevrilen “esprit de corps”un tam anlamı, birlik ruhu ya da grup ruhudur. Yazar dikkat çekmek istediği husus iki düşünürün buradaki corps'u, İbn Haldûn

kullanmak üzere tarihsel boyutundan boşaltırlar.<sup>24</sup> İbn Haldûn okumalarından yola çıkarak oluşturdukları "corps"<sup>25</sup> kavramı böylece, Clastres'te çok kapalı biçimde kabul edilen devletsiz ilkel toplumlar ve devlet toplumları karşıtlığının ötesine geçmeyi mümkün kılar. Ancak Clastres'i, devletsiz toplumları ve devletleri çok fazla ayırmakla suçlarlar, devletin savaş makinesinden çıkarılmasını reddederler, çünkü her ikisi de farklı mantıklara tabidir. Ancak İbn Haldûn'da asabiyyetin devlet iktidarının kökeninde olduğu sürece, tarihsel bir boyutu vardır: "İktidar (mülk) <sup>26</sup> asabiyyetin (sosyal güç dayanışmasının) hedefidir." (LE, 2002: 396). Dolayısıyla İbn Haldûn'da Clastres'in yanı sıra Deleuze ve Guattari'nin ileri sürdüğü kabilelerden devletlerin tarihi atalarını yapan bir evrimcilik var mıdır?

## 2. İKTİDARIN ANTROPOLOJİSİ: DEVLETSİZ TOPLUMLARDA VE DEVLETLİ TOPLUMLARDA OTORİTE VE EGEMENLİK

İbn Haldûn göçebe toplumlardan (bedevi umran) bahsederken, hem baskın soy ilkesine, hem bir tür iktidar işleyişine ve hem de üretim tarzına gönderme yapmaktadır. Sadece hiçbir toprakları olmayan anlamında göçebe toplumlar söz konusu değildir. Bilakis, kabilelerin kendi toprakları vardır ve şayet göçebe iseler, bu durum daha fazla bu toprakla sürdürdükleri ilişkidedir. Doğal koşullara (iklim, engebe) bağımlı olduklarından, çoğalmalarını sağlamak amacıyla bir bölgeyi işgal etmeye çalışırlar.

Deleuze ve Guattari, farklı toplumsal oluşumlara ilişkin kendi kavramsallaştırmalarını İbn Haldûn'unkine indirgemezler. Jamel-Eddine Bencheikh'in "bedevi umran" (umran al-badawi) ve "hadari umran" (umran al-hadara) kelimelerini "bedevilik" ve "şehirlilik" terimleriyle yaptığı çeviriyi alarak, onları göçebe toplumların veya ilkel toplumların katı muadilleri yapmazlar. Çünkü aslında Halduncu "bedevi umran" kavramı ne birine ne de diğerine uymaktadır. İbn Haldûn'da bedeviliği tanımlayan şey, her şeyden önce bir coğrafyadır: Bedevi

---

düşüncesinde asabiyyet kavram ve olgusunun tarihi boyutunu dikkate almadan devlet organizması içindeki gruplara, subaylar (corps de capitaines), noterler (corps des notaires) vb. uyarlamasıdır.

<sup>24</sup> "Devletin bir organizma olarak kendi gruplarıyla (corps) sorun yaşadığı dönemler her zaman gelir" (Deleuze ve Guattari, 1980: 454). Çevirenin notu: Subaylar birliği ve noterler birliği örneklerinin kullanışı için bkz. (Deleuze ve Guattari, 1980: 454, çeviri: 1990:55).

<sup>25</sup> Bir beden gibi bölünmeyen bir bütün olarak grup, birlik, bünye.

<sup>26</sup> İbn Haldûn'da mülk kavramı, devlet toplumunda var olan ve zor ve egemenlik imkânını gerektiren iktidar tipini ifade eder. Cheddadi çoğunlukla "kraliyet iktidan" olarak tercüme ederken, Abbas "zorlayıcı iktidar" olarak tercüme etmektedir. (bkz. Abbas 2009: 290).

toplumları kurak ve yarı çöl bozkırlarda ve dağlarda yerleşirler (bkz. Talbi, 1973: 64-65), oysa kentsel toplumlar ekonomiyi bir "birikim"e dönüştürebilen daha verimli topraklarda otururlar.<sup>27</sup>Bunun yanında bedevilik sert yaşam koşullarını içeren bir geçim ekonomisini<sup>28</sup> doğuran belirli bir üretim tarzıyla tanımlanır (LE, 2002: 371; ayrıca bkz. Mehdi, 2016: 193-201). Nihayet, asabiyet (sosyal güç dayanışması) adını verdiği ve bu toplum tipine özgü bir şiddet ekonomisinde yer alan belli bir toplumsal bağ türü (LE, 2002: 380-381) tanımı tamamlar. Ancak bu tanım göçebe toplum kavramıyla tam olarak örtüşmesine de "Bin Yayla" yazarları tarafından her defasında bir göçebe toplum düşünürü olarak İbn Haldûn davet edilmektedir.

İbn Haldûn orada üç defa araya girer. İlk defada yazarlar onun asabiyet kavramını çağırırlar (Deleuze ve Guattari, 1980: 453); diğer iki defada, toprak ile mülkiyet bağlı iki tür ilişkiyi ve dağıtım karşı karşıya getirirler: Bedeviliğin ve dağıtımın kaygan mekanı (Deleuze ve Guattari tarafından kullanılan ifadeye göre kentsel öncesi kırsal alan) ve kentin ve paylaşmanın pürtüklü mekanı ("polis/kent devleti") (Deleuze ve Guattari, 1980: 472 ve 600). İlginç olan nokta şu ki, İbn Haldûn için olduğu gibi Deleuze ve Guattari için de devletler zorunlu olarak devlet dışı toplumlar tarafından ve kabile toplumları da zorunlu olarak devlet tarafından kutuplaştırılır. Kabile toplumları devlet tarafından zorunlu olarak kutuplaştırılır, o kadar ki kavramların alınmasından ziyade, İbn Haldûn ile Deleuze ve Guattari'nin eserlerinde bir ilişki benzerliği mevcuttur. Her iki eserde de devlet-olmayan olmadan devlet olmaz ve bunun tersi de geçerlidir. Bin Yayla'da yer alan üç alıntıdan ikisinde İbn Haldûn, Clastres'e atfedilenin tam tersi rolü yerine getirmesi için davet edilir: Clastres'in yalnızca devlet dışılığı öne sürme eğiliminde olduğu devlette (devlete karşı komplo/tahmin şeklinde) devletsizliği ileri sürmek için. İlk alıntı, kendilerinin Devlet tarafından kodlanmasına izin verilmeyen grupları vurgulamaya hizmet eder (Deleuze ve Guattari, 1980: 472); ikincisi, mekandaki dağılımın, kaygan mekanlarda mülkiyet ilişkisinde çoğunluk eğiliminin (İbn Haldûn'un badawası) pürtüklü mekânda (İbn Haldûn'un kenti ya da hadarası) azınlık eğilimi olabileceğini göstererek, kaygan mekanlara ve pürtüklü mekanlara bitişik coğrafyayı kompleks hale getirmeye katkıda bulunur.

<sup>27</sup> Daha ileride bu ifadenin kullanımının haklılığını ortaya koyuyoruz.

<sup>28</sup> Çevirenin notu: Geçim ekonomisi (économie de subsistance): Üretici birimlerin üretimlerini pazar için değil, kendi ihtiyaçları için yaptığı, söz konusu birimlerin tüketim için de pazara bağımlı olmadığı ve dar bir işbölümüyle üretimin tamamlandığı ekonomi.

(Deleuze ve Guattari, 1980: 600). Bedevi umran kavramı, ne ilkel toplum kavramıyla veya ne de göçebe toplum kavramıyla tam olarak örtüşmüyorsa da, yine de Deleuze ve Guattari'nin, Clastres'te hala belirsiz kalan devlet ile devlet-olmayan arasındaki eklemlemeyi yeniden nitelendirmesine hizmet eder.<sup>29</sup>

Aslında, Clastres ve İbn Haldûn arasındaki önemli fark, bir iktidar antropolojisine bakış açılarında yatar. Clastres'e göre, ilkel toplumlarda savaşın amacının fetih olmadığı, ilkel savaşların saldırı girişimi biçiminde görünseler bile özünde savunma ve kendini koruma amaçlı olduğu açıktır. İbn Haldûn'da savaş fetihi, fetih vergi tahsilini ve nihayet mülk veya devlet iktidarına yol açar. İbn Haldûn'da gerçekten de ego (nefs) tarafından egemenlik arzulandığı ölçüde bir evrimcilik vardır.<sup>30</sup> İktidarı elde etmeye yönelik arayış doğal bir arzudur. Burada iktidarı herhangi bir ilkel toplumun hayaleti haline getiren Clastres ile açık bir görüş ayrılığı söz konusudur: İlkel toplumlar onu arzulamak bir yana, kendilerini ondan korumaya çalışırlar. Ancak insan vuku bulmasının muhtemel olduğunu ve dolayısıyla arzu edilme durumunu bildiği bir şeyden kendisini korumanın peşinde olur mu? Guillaume Sibertin Blanc, Deleuze ve Guattari'ye göre devlete yönelik komplo tahmin edildiği gibi devlet dâhil olmadan gerçekleşir:

Devlet eşiği önlenir; ancak beklenen, eşiğin altında, döngünün basit bir yeniden üretimde kapanıp yeniden başlayabildiği, yani eşiğin kendisinin önceden tahmin edilmesi gerekmeden yeniden başlayabildiği sınırdır. (Sibertin-Blanc, 2013: 52).

Hâlbuki İbn Haldûn'da, toplumun basit bir nüfus artışının sunduğu yaşam biçimini korumak uğruna devlete karşı bu isteksizliğin var olduğunu, ancak kabileyi kelimenin tam anlamıyla kendi iradesine karşı bir tür devlet egemenliğine doğru yönlendiren sosyal güç dayanışmasının (asabiyetin) gücünü durdurmaya yetmediğini göreceğiz.

<sup>29</sup> Guillaume Sibertin-Blanc'a göre, Deleuze ve Guattari'deki "tarihsel-makine kategorilerinin (ilkel toplumlar, göçebe toplumlar, devlet toplumları, kentsel toplumlar ve uluslararası örgütler) "ikili tipolojik ve topolojik eklemlemesi", Clastres'in kendisinin de, iktidar biçimlerinin biçimsel dışsalılığı ile mukabil toplumsal oluşumların tözsel bağımsızlığı arasında bir kurban olarak kaldığı karıştırmadan kaçınmaya imkân verir. "[...]Hiçbir toplumsal oluşum, "dışsal birliktelik" ya da diğer toplumsal oluşumlarla sürdürdüğü etkileşim ilişkileri ihmal edilebilecek kadar otarşik (kendi kendine yeterli) bir gerçeklik değildir. (Sibertin-Blanc, 2013: 42)

<sup>30</sup> "Güçlü bir klan mensubu birisi "itaat edilen efendi" konumuna ulaştığında, eğer zor kullanma ve baskı uygulama imkanlarına sahipse, bunları uygulamaktan kaçınmaz, çünkü nefsin arzuladığı bir şeydir bu." (LE, 2002: 396).

İbn Haldûn'a göre kabile toplumlarında iktidarın mevcudiyeti açıktır, ancak bu iktidar zorlama ile kullanılmaz. Kabile şefi "takip edilir" ama zorlayamaz, bir otoriteye (vâz'i) sahiptir, ancak bu otorite zorlamadan kendine itaat ettirme gücüdür; o şefliktir (ri'âsa), ancak tam anlamıyla devlet iktidarı değildir:

[Devlet iktidarı] [mülk] salt şeflikten daha fazlasıdır. Gerçekten de, şeflikte kişi yalnızca itaat edilen bir efendidir, fakat kararlarını zor kullanarak uygulayamaz. Ancak iktidar, egemen olma ve zorla yönetmektir. (LE, 2002: 396).

Kabile toplumunun bu aşamasında, zor kullanma iktidarı gerekli değildir ve kabile şefi emretmeyle yetinebilir.<sup>31</sup> Zor kullanma iktidarı, mülk, fetih savaşlarıyla birlikte ortaya çıkar: savaş, bir ailenin bir klana, bir klanın bir kabileye, bir kabilenin diğer kabileler üzerindeki egemenliğini mümkün kılar. Kabile toplumunda, şefin kendi klanı üzerindeki zora dayanmayan şefliği, başkaları üzerinde zorlama yoluyla uyguladığı iktidarın karşısında yer alır. Devletin başlangıcı, vergi vermeye zorlamadır: Devletin dinamiği, büyük inşaat işlerini üstlenmesine izin veren artı-emeğin zorla alınmasını içerir. İbn Haldûn, devletlerin zenginliğinin çalıştırabileceği işçi sayısına bağlı olduğunu ve sadece devletlerin büyük inşaatlar yapabileceğini belirtir:

Gerçekten de şehirler inşa etmek için çok sayıda işçiyi biraraya getirmek ve birlikte çalışmalarını sağlamak gerekir. Bir devlet güçlü ve geniş eyaletlere sahip olduğunda, kendisinin hizmetinde çalışmak üzere tüm bölgelerden işçiler toplanır. Genellikle yapı malzemelerini taşımak için kullanılan, insan gücünü ve kapasitesini defalarca katlayan makineler kullanılır. Bu cihazlar arasında kaldıraçlar (vinçler de) yer alır. Çünkü insan gücü böyle bir görevi yerine getiremez. (LE, 2002: 706).

Ancak vergi, herhangi bir devletin yalnızca tarihsel başlangıcıdır, özü değildir. Devlet vergiden hareketle kurulur, ancak etkili olabilmesi için "kent medeniyeti" (el-'umran-el-hadara) özelliklerini kazanmalıdır. O gerçekten de kentsel yaşam tarzının ve "lüks"ün gelişimini yani artışı, insanın (basit yaşam sürme anlamında) varlığı için gerekli olmayan şeyleri içerir:

<sup>31</sup> Jacqueline Chabbi, Kuran'ın antropolojik ve tarihsel bir yorumuna yönelik girişiminde, kabile toplumlarında itaatın her zaman geçici olduğunu ve asla sağlanmadığını açıklar. 2. surenin meşhur 256. ayetini bu şekilde yorumlamaktadır: "Dinde zorlama yoktur" (Chabbi, 2016: 47, 226 ve 227).

İktidara erişim, zenginlik ve refah getirir. Kent medeniyeti (hadara) demek her şeyden önce, lüksün tüm çeşitliliğiyle benimsenmesi ile refahın farklı yönleri için gerekli şu zanaatlara sahip olmak demektir: Yemek pişirme, giyim, binalar, halılar, atlar, kap kakac ve ev hayatı ile ilgili her şey. Bunların her birinde mükemmel olmaksızın, özel sanatlar gerektirir. Dolayısıyla bu sanatlar, zevk ve keyif çeşitlerinin ve arzulan refahın tadını çıkarma araçlarının, aynı zamanda da ihtiyaçlarının artmasıyla sayıca artış gösterir. (LE, 2002: 442).

O halde, devlet işbölümü ve mesleki uzmanlaşma ile başlar: Bu itibarla “bunların her birinde mükemmel olmaksızın, özel sanatları gerektirir” (LE: 2002: 442). Sonuç olarak, bu durum zorunlu olarak öznelerinde alışkanlıklara ve çok çeşitli maddi malların erişimini sağlayan bir kentsel kültüre yol açar : “Dolayısıyla bu sanatlar da, insani arzu ve zevklerin ve lüksten faydalanmanın yanı sıra, alışkanlıkların da çeşitlenmesiyle farklılaşır ve çoğalır.” (LE, 2002: 442). Bu “lüks”e erişim, Arapların Hicazda yaşadıklarıyla Abbasiler dönemindeki yaşam tarzlarının çelişkisini tasvir eden şu satırların kanıtlandığı gibi, sosyal hayatın her alanında alışkanlıkların değişmesine neden olmaktadır:

Derken Araplar, yüksek derecede bir refaha ve çok farklı bir hayat tarzına sahip olduklarında, bütün bunları çok daha ileri bir düzeye çıkardılar ve böylece şehir kültürüne, yani yemekler, içecekler, giyim kuşam, binalar, silahlar, halılar, mutfak eşyaları, müzik ve evdeki bütün büyük küçük mobilyalar konusunda lüks ve zerafet aşamasına geçtiler. Geçit törenleri, ziyafetler, düğün geceleri bakımından da mükemmelliği yakaladılar. (LE, 2002: 442).

Şu halde, devlet (dawla), belirli bir özelliklerle tanımlanabilecek sabit bir varlığı belirtmez. DVL kökünde oluşan devle kelimesi, etimolojik olarak bir dolaşım fikri, para dolaşımı ve hanedanların iktidarının dolaşımını kapsar. Latince etimolojisi “status”ün, konum ve makam fikrini içerdiği modern devlet kavramının aksine, devle kavramı Makram Abbas’in belirttiği gibi, “insani işlerin zamanın ezici gücüne, onun iniş çıkışlarına ve kaderin çeşitli tersine çevirmelerine boyun eğmesi nedeniyle bu istikrarsızlık ve kırılabilirlik fikrini taşımaktadır.” (Abbes, 2009: 276). Bu nedenle İbn Haldûn’da iktidar bir şey, bir mülk (propriété) olarak değil, kutuplaşmış ve dolaşımında olan, her zaman güvencesiz iktidar ilişkilerinden kaynaklandığından temelde istikrarsız bir dinamik olarak düşünülür.



İbn Haldûn'da gerçekten de başka bir evrimcilik vardır: "kent medeniyetinin" hedefi "genel medeniyet" tir (LE, 2002: 745).<sup>32</sup> Başka bir deyişle, bu devlete yönelik bir evrimciliktir, sadece iktidar biçimi değil, kültür olarak da. Ancak bu evrimciliğin, kesinlikle bir teleoloji teşkil ettiği söylenemez, çünkü genel olarak tarihin sonu yoktur. Bu İbn Haldûn'un "amaç" (gaye) ile kastettiği şey, tam anlamıyla bir amaç değil, bir sürecin doruk noktası, doğal sonucudur. Şeyler olabilecekleri şeyin sonuna kadar gitmek zorundadır. Keza iktidar sosyal güç dayanışmasının amacıdır. Çünkü elinden gelenin sonuna kadar giden asabiyet küresel çok uluslu devletlerin (imparatorlukların) kuruluşuna katılır. Ancak bu amaç, bir tarih teolojisinin izini taşıyor gibi görünmemektedir.<sup>33</sup> Gerçekten de devlet toplumlari ve onların lüks üretimleri, genel olarak toplumun bir amacını teşkil etmektedir, bu dinsel bir eskatolojiden (ahiret bilgisinden) ziyade tutkuların mantığından ve güçlerin fiziğinden dolaydır.

### 3.BÜYÜK UYUŞMAZLIK: İBN HALDÛN'UN TEORİSİNİN UYGULANMASI

İbn Haldûn'un, İslam'ın ilk hizipleşmesinin kökenindeki siyasi çekişmenin, Büyük Uyuşmazlığın yorumunda da durum böyledir. Büyük Uyuşmazlık (Arapça fitne), Emevi hanedanının kurucusu Muaviye ve Peygamberin kuzeni ve damadı Hz. Ali'yi iktidara halefiyet mücadelesinde karşı karşıya getiren çekişmeyi belirtir. Bize göre İbn Haldûn bu uyuşmazlığın doğasına, kesinlikle orijinal bir bakış atıyor gibi görünmektedir.

Gerçekten de o, halifelğe haleflik (ardıllık) iddiasında bulunanlar arasındaki karşıtlığı teolojik bir model ile daha seküler bir siyasi model arasındaki bir çatışma olarak değil, iki karşıt toplumsal oluşum, yani kabile yaşam biçimi (Ali tarafından izlenen) ve devlet biçimi (Muaviye'nin devlet başkanı olma yolunda olması) arasındaki çatışma olarak kavramaktadır. İbn Haldûn'a göre, İslam or-

<sup>32</sup> Çevirenin notu: Yazar İbn Haldûn'un şu bölüm başlığını kastetmektedir: "Kent medeniyeti, genel medeniyetin amacıdır. Onun son aşamasıdır ve onu çöküşüne götürür." (LE, 2002: 745).

<sup>33</sup> Krzysztof Pomian şu tespiti yapar: İbn Haldûn'da, "bu arada, mucize fikri hiçbir şekilde eleştirel ruhun yokluğuna tanıklık etmez. Aksine, insanın veya olağan doğa güçlerinin gücünün çok ötesinde görünen etkileri, bunlar için başka bir fail bulmak gerektiğinden daha güçlü, hatta tamamen sonsuz bir nedene atfederek, neden ile sonuç arasındaki orantılılığı korumaya çalıştığımızı gösterir. (Pomian, 2006: 87). Ancak Pomian, İbn Haldûn'da son kertede eyleyen tek varlık Tann olduğu için Mukaddime'yi bir "tarih felsefesi" olmaktan çok bir "tarih teolojisi" olarak nitelendirmektedir. Biz daha ziyade, burada İbn Haldûn'un tarihi, teolojik türden bir zorunluktan hareketle değil de, doğa, olasılık koşulu ve bir dürtü olarak üçlü bir zorunluluk anlayışından anladığımızı gösteren Muhsin Mehdi'nin dersini izliyoruz. (Muhsin, 2016: 258-259).

taya çıktığında, temelde devlete karşıydı: Hz. Muhammed 632'de vefat etti ve veraset kuralına dair hiçbir işaret iletmedi. İslam Devleti ilk dört halife tarafından hazırlanmıştı (fetihler, bir karar verme gücünün istikrara kavuşturulması), ancak 662'de Emevi İmparatorluğu'nun kuruluşu sırasında Muaviye ile geri dönüşü olmayan bir dinamik olarak ortaya çıktı. Hz. Ali (661'de suikaste uğradı) ile Muaviye arasındaki çatışma dini olmaktan öte bir şeydir: bu bir kabile şefi ile gelecekteki bir devlet başkanı arasındaki bir çatışmadır. İbn Haldûn, diğer fatihler (dört halife) ganimetlerle zenginleştikleri halde yaşam tarzlarını kökten değiştirmediklerinden devlet iktidarının (mülk) ancak imparatorluğun gerçek kurucusu olan Muaviye ile ortaya çıktığını açıkça göstermektedir. İbn Haldûn'un İslam'ın ikinci halifesi Ömer b. Hattab'ın, o zamanki Suriye valisi Muaviye'nin tutumu karşısında şaşırıldığını anlattığı şu anekdot bunu gösterir:

Ey Muaviye, "Pers krallarının geleneklerini mi benimsedin?" O ise şu karşılığı verdi: "Ey Müminlerin Emiri, ben sınırda düşmanla karşı karşıyayım. Askeri ihtişam bakımından düşmanla rekabet etmemiz gerekmektedir." (LE, 2002: 491).

İbn Haldûn bu anekdotu Muaviye'yi savunarak yorumlar: İslam'da devlet iktidarı (mülk) gayrimeşru değildir, aksi takdirde Ömer yasaklardı, ama yasaklamadı. Bu onun tezini (sosyal güç dayanışması iktidarı amaçlar, iktidara götürür), İslam'ın ilk halifelerinin otoritesine dayanarak meşrulaştırmasını sağlar. Yine ilk halifelerden bahsederken şöyle demektedir:

Bu dört halife<sup>34</sup> krallık iktidarı kullanmaktan kaçındılar ve onun yöntemlerinden uzak durdular. Onların bu durumlarını ve tutumlarını, İslam'ın canlılığı ve Arapların bedevi hayatının sadeliği güçlendirdi ve destekledi. Onlar bu dünyanın zenginlik ve refahına en yabancı milletler. Bu, şu dünyaya ve dünya zevklerine kaçınmayı öğütleyen dinlerinden, hem de onların bedevi hayatlarından, alışa geldikleri sert ve zorlu hayat şartlarından ileri geliyordu. Mudariler<sup>35</sup> kadar kıtlığa alışkın bir halk yoktu. Tarım ve hayvancılık yapma imkânı olmayan topraklarda, Hicazda yaşıyorlardı. Tarıma elverişli ovaları bulunmuyordu. Buralar, onlara çok uzaktı. Dahası, oralar Rebia kabilesinin ve Yemenlilerin tekelindeydi. Dahası onlar bu bölgelerin bolluğuna da imreniyor değillerdi. Çoğu zaman akrep ve böceklerle karınlarını do-

<sup>34</sup> Sırasıyla, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali

<sup>35</sup> Peygamberin kabilesi Kureyş de dâhil olmak üzere kuzey Arabistan'da bir grup kabile.

yuruyorlardı. Deve tüylerinin taşlarda ezilip, öğütülmüş ve pişirilmiş, kanla yoğrulmuş bir karışımı olan ilhiz adını verdikleri bir yemeği yemekten gurur duyuyorlardı. [...] Sahip oldukları mallar sayısızdı. Elllerinde bu imkânlar varken bile çetin bir hayat sürmeye devam ettiler. Hz. Ömer elbisesini deri parçalarıyla yamıyordu. Hz. Ali ise, "ey altın ve gümüş paralar gidin siz başkasını baştan çıkarın" demekteydi." (LE, 2002: p. 491-492).

İbn Haldûn coğrafya, üretim tarzı, yaşam biçimi ve nihayetinde toplumsal oluşum arasındaki bağları dikkate alan bir tarih anlayışının önemini ortaya koymaktadır.<sup>36</sup> O İslam Devleti'nin dinamiklerinin, Hicaz bölgesinin<sup>37</sup> aksine tarımın yapılabileceği daha verimli bir bölgede, Suriye'deki Muaviye'de harekete geçirilmesinden "Araplar"ın devlete karşı ne kadar direnç gösterdiklerini eserinde birkaç kez tekrarlamaktadır. Tarihçiler genellikle devletin doğuşunu İslam'ın kökenine götürürler: Hz. Muhammed İslam Devletinin başlatıcısıydı ve bir devlet idaresinin temellerini atan Hz. Osman'dı.<sup>38</sup> Bununla birlikte İbn Haldûn, İslam'ın ilk dört halifesinin alışkanlıklarının göçebe yaşamda (bedevi umranda) kök saldığını ve Muaviye'nin kraliyet iktidarının (mülk) şatafatında kendini ilk gösteren kişi olduğunu fark eder.

İbn Haldûn için Büyük Uyuşmazlık gerçekten de bir "medeniyet" çatışmasının sahnesidir ve devletin gerçek doğuşuna bir dinamik olarak damga vurur, oysa bu uyuşmazlık genellikle halifeligi nebevi ilkelere göre dini mantık içine yerleştirmek isteyen dindar Hz. Ali ile 'Hz. Osman'ın öldürülmesinden, 'Hz. Ali'nin taraftarlarını suçlayarak hilafeti ele geçirmek için yararlanmaya çalışan hırslı Muaviye arasındaki kişisel bir karşıtlık olarak algılanır. Tarihçi Hichem Djait de, Muaviye devleti'nin anlamını aynı şekilde anlar: "İslam, Muaviye tarafından siyasi ve tarihi bir güç, bir ulusun, bir iktidarın ve bir imparatorluğun yaratıcısı olarak algılanır." (Djait, 1989: 143). Ancak o, bu devlet düşüncesini Muaviye'nin karakterine, dinsel düşünceyi de Hz. Ali'ye ait bir nitelik haline getirir. İbn Haldûn'da din ile siyaset arasındaki bir çekişme söz konusu değildir,

<sup>36</sup> Bu pasajı, James Scott'ın devlete direnişe göre yapılan bir kültür seçimi hakkında söyledikleriyle karşılaştırmak ilginçtir: "Geçim ve kültür pratikleri, büyük ölçüde, devlete el konulmasını kolaylaştırmalarına veya engellemelerine göre seçilir. [...] Sosyolojik ve kültürel veriler olmaktan uzak, soy uygulamaları, soy kütüksenel manipülasyon, yerel iktidar biçimleri, akrabalık yapıları ve hatta belki de okuryazarlık seviyeleri, devlet içi katılımı önlemek (ve nadir durumlarda kolaylaştırmak) için "düzenlenir". (Scott, 2013: 59).

<sup>37</sup> Emeviler döneminde tarım ve su erişim altyapısının geliştirilmesi için bkz. Genequand (2009).

<sup>38</sup> Bu teze ilişkin bir tartışma için bkz. Burhan (1997: 31-35).

çekişme kabilesel olanla devletsel olan arasındadır. Muaviye Kureyşlilerin klanını temsil etse<sup>39</sup> ve kabile meşruiyetine dayansa ve Hz. Ali de hanedan sürekliliğini ve dini meşruiyeti temsil etse bile, kabile yaşam tarzıyla kopuşu gerçekleştiren ve sosyal güç dayanışmasını (asabiyeti) amacına, devlet iktidarına (mülk)<sup>40</sup> götüren Muaviye'dir. Hz. Ali ile Muaviye arasında çıkan anlaşmazlık "sosyal güç dayanışmasının (asabiyetin) zorunlu bir sonucudur" (LE, 2002: 494). Nihayetinde İbn Haldûn'a göre, iki eğilim - (Ali'de cisimleşen) kabile yaşam tarzının korunması ve (Muaviye'de cisimleşen) devlet egemenliği - kabileden devlete geçişte birlikte var olur, ancak eğer sosyal güç dayanışması yeterince güçlüyse, zorunlu olarak kabile yaşam biçiminde devrime yol açar:

Araplar yavaş yavaş nihayet bedeviliklerinden ve yoksulluklarından çıktılar. Daha önce gördüğümüz gibi, sosyal güç dayanışmasının bir sonucu olan iktidarın doğasını tanıdılar ve egemenlik ve zor uygulamaları (LE, 2002: 493).

Sosyal güç dayanışması, savaş yoluyla devlete götürebilir. Ancak yağma baskınlarının devlet savaşları olmadığı doğrudur. Deleuze ve Guattari'nin, baskın savaş makinesine özgüdür ve amacı savaş olmayan devlete karşı direnmedir diye açıklamaları gibi.<sup>41</sup> Bundan İbn Haldûn'un ilk halifeler hakkındaki iddiası çıkar: Onlar fetihlere önderlik etseler de devlet başkanı değildirler. Buna karşılık, baskın mantığının sonucunun bir Devlet mantığına, yani vergilerin toplanmasına ve iktidarın istikrara kavuşturulmasına ulaşması tamamen mümkündür.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Muaviye, İslam davasına katılmadan önce Peygamber'in ihtilafa düştüğü kabilesi, Kureyş kabilesindedir. Bkz. Djait (1989: 142).

<sup>40</sup> Ghalioun Burhan, Fitne'de İslam Devleti'nin doğuşunu görüyor, ancak bunu devlet mantığı ile dini mantık arasındaki bir çatışmanın meyvesi olarak yorumlar; Ona göre Muaviye'nin zaferi "devletin karşı konulmaz yükselişine ve paradoksal olarak onu var eden dine karşı ve onun zararına tanıklık eder" (Burhan, 1997: 36-54).

<sup>41</sup> Deleuze ve Guattari (1980: 518): "Savaş (çarpmalı veya çarpmasız) düşman kuvvetlerinin imhasını veya teslim alınmasını önerdiği sürece, savaş makinesinin amacı, zorunlu olarak savaş değildir (örneğin baskın belirli bir savaş biçiminden ziyade, başka bir amaç olacaktır). Bu pasaj, Deleuze ve Guattari'ye göre savaşın mutlaka devlete yol açmadığını açıklayan Guillaume Sibertin-Blanc tarafından alıntılanmıştır (Sibertin-Blanc, 2005). Jacqueline Chabbi ayrıca, Peygamberin bir savaş lideri imajının İslam'ın ilk günlerinden çok sonrasına ait bir inşa olduğunu, kabile çatışmalarının daha çok asil amacı savaştan kaçınmak olan bir güç dengesine tanıklık ettiğini göstermektedir (Chabbi, 2016: 222).

<sup>42</sup> Eduardo Viveiros De Castro, Clastriyen savaş teorisinin işlev ve etkiyi kaçıran muğlaklığının altını çizmektedir: "İlkel savaşın zorunlu bir 'toplumsal işlevi' yoktur, ancak her zaman politik bir etkisi olacaktır. Devletin inkân, bu durumda savaşın nihai nedeni değil, olumlanmasının bir sonucu olacaktır. Dolayısıyla savaşın, yerli kozmolojiler tarafından şeffaf bir şekilde verilenlerin ötesinde bir işlevi veya gerekçesi (yani bir kuruma hükmeden bir temsil) olmayacak, ancak ne sonuçlarından, ne de etkilerinden daha fazlasına veya daha azına sahip olmayacaktır" (De Castro, 2019: 98).

James Scott, baskınların, arkaik bir devlet biçimini andıran, zamanla rutin hale gelen bir "şantaj" a yol açabileceğini göstermektedir.<sup>43</sup> Devlet ve kabileyi karşılıklı ilişkileri içinde anlıyorsa da, tıpkı Clastres'te olduğu gibi İbn Haldûn'da da bir tür doğa durumu biçimi ve evrimcilik vardır. Deleuze ve Guattari, Clastres'in ilkel toplumları bir doğa durumu, ancak kavramsal değil de, tıpkı İbn Haldûn'un kabile toplumlarında sosyal bir doğa durumu bulması gibi, sosyal (gerçekliğe bağlı) bir doğa durumu olarak gördüğünü belirtirler<sup>44</sup>. Bununla birlikte, ikincisi (İbn Haldûn) ne kabile toplumlarını devletlerden bağımsız ne de devletleri kabile toplumlarından bağımsız biçimde anlamaz. Yeryüzünde yaşamanın, ona insan yerleşiminin iki türünü<sup>45</sup> açıkça ayırt ederse de, bu iki tür sürekli bir ilişki içindedir, çünkü bu ilişki tarih tarafından kanıtlanmıştır. İmparatorluklar her zaman kabilelerle yanyana olmuş, onlara vergi koymuş, ittifaklar kurmuş, onları köleliğe indirgemiş ya da onların saldırılarına maruz kalmıştır. Kabileler ve devletler arasındaki ilişki her zaman bir tahakküm ilişkisidir: Koruyan, birinden vergi tahsil eden vb. Böylece bir kabile, bir devletin oluşumunun koşullarını sıfırdan yaratmak yerine her zaman zaten kurulmuş bir devlet iktidarını ele geçirir.

Devlet, bu nedenle, her zaman sınırlarıyla ilişkisinde var olur. Bununla birlikte, bu ilişki, Clastres'te olduğu gibi, sadece topluma musallat olan iktidar hayaleti şekli altında, bu toplumun bunun herhangi bir ampirik bilgisine sahip olmaksızın kendini göstermez. Clastres'in iktidarsız şefliklerin toplumsal oluşumlarını genelleştirmekte haklı mı yoksa haksız mı olduğu sorusunun ötesinde, kabileler ve devletler arasındaki radikal ayrımının, onu, kendi içlerinde bu tür bir iktidarla ilgili herhangi bir somut deneyime sahip olsalar bile, pek de gerçekçi olmayan bir tezi "toplumların devlet tipi bir iktidarın ortaya çıkmasından kendilerini koruyabileceklerini" ileri sürmeye götürdü.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> "Bu tür şantaj rutin hale geldiğinde ve devam ettiğinde, zamanla tek seferlik saldırılardan daha sürdürülebilir bir strateji oluşturdu ve bu nedenle makul derecede istikrarlı bir siyasi ve askeri ortam gerektiriyordu. Vergi tabanını korumak için bir fazlayı gasp eden bu mafya koruma mantığını arkaik devletten ayırt etmek zordur" (Scott, 2019: 55).

<sup>44</sup> Deleuze ve Guattari (1980: 445). Deleuze ve Guattari tarafından algılandığı şekliyle Clastres'in evrimciliği için bkz. Sibertin-Blanc (2013: 22).

<sup>45</sup> Çevirenin notu: Göçebe (bedevi) ve kentsel (hadari) toplum ve medeniyet (umran).

<sup>46</sup> Clastres'in tezlerinin eleştirel bir tartışması için bkz. Descola (1988).

#### 4. İKTİDARIN ANTROPOLOJİSİ: KABİLE MANTIĞI VE DEVLET MANTIĞI

Acaba İbn Haldûn'un kendisi şehrli ve devlet adamı olduğu için mi devletin ortaya çıkışının sosyal güç dayanışmasından hareketle gerekli olduğunu düşünmüştür? İbn Haldûn'un eserinde, zora dayalı egemenliğin evrenselliği konusunda bariz bir muğlaklık olduğu doğrudur. Kabile şefine zor yoluyla itaat edilmediğini açıkça öne sürse de, aynı zamanda zoru insan toplumlarının evrensel bir koşulu (gereklilik anlamında) olarak kabul ediyor gibi görünmektedir:

Toplum oluştuktan ve insanlar yeryüzünde yerleştikten sonra, onların bir birine karşı saldırılarını önleyecek bir otorite gereklidir. Çünkü insanın hayvansal doğasından saldırganlık ve adaletsizlik ileri gelir. Vahşi hayvanların saldırılarına karşı kullanmak üzere silah olarak geliştirdikleri aletler, insanları kendilerinden gelecek saldırıları karşı korumaya yeterli olmaz. Çünkü hepsinin elinde bunlardan vardır. Öyle bir şey gereklidir ki, onun yardımıyla birbirlerinin saldırılarına karşı korunabilsinler. Bu, idrak ve ilham güçleri olmadığından kendilerinin dışında bir hayvan olamaz. Kimsenin bir başkasına saldıramaması için bu otorite insanların kendi aralarından ve insanların hepsine üstün olan, yürütme gücüne ve zor kullanma yetkisine sahip biri olmalıdır. İşte iktidarın (mülk) anlamı budur. (LE, 2002: 263).

Bu metin olağan dışıdır, çünkü eserinde devlet iktidarının tarihsel bir kökene sahip olduğunu ve yeryüzüne yerleşimin başka bir yolu, yani "bedevilik" de mevcutken, "kent uygarlığı" ile bağlantılı olduğunu gösterse de devlet iktidarını (mülk) insan toplumlarının varoluşunun evrensel bir koşulu olarak varsayıyor görünmektedir. İbn Haldûn, insan iş birliğinin hayvanlarda olduğu gibi kendiliğinden gerçekleşmediğini düşünmektedir. Bununla beraber burada "otorite" için kullanılan Arapça terim, kelimenin tam anlamıyla "engel" veya "engelleme" anlamına gelen vaz'îdir. İbn Haldûn'un, bu zorlayıcı iktidarın devlet toplumlarına özgü olduğunu başka bir yerde açıklamasına rağmen, insan toplumları içinde zorlayıcı bir iktidara duyulan ihtiyacı burada genelleştirmesi nasıl yorumlanmalıdır?

İbn Haldûn burada ya genel olarak toplumdan değil de devlet toplumlarından (hadari umran) bahsetmektedir- ama bu, onun yeryüzünde yaşamının iki yolu olduğu analizine göre, diğerlerinden daha yüksek bir genellik düzeyinde

olduğu gerçeğiyle çelişkili görünür. Ya da devlet dışı toplumlarda (el-umran al-badawi) bir siyasi otorite biçimi vardır -ama bu durumda, bu otorite, metinde açıkça belirtilen eserin geri kalanında kent medeniyetine münhasır devlet iktidarından (mülkten) farklı olmalıdır. Gerçekte, bu iki yorumun her birinin doğruluk payına sahip olması mümkündür. İbn Haldûn'un eserinin geri kalanında onu belirli bir medeniyet türü için tahsis etse de, bu metinde devlet iktidarını (mülk) insan toplumlarının evrensel bir koşulu haline getirdiği doğrudur. İbn Haldûn, mülkün (iktidarın), kabile toplumlarında mevcut olmasa bile, yine de evrensel bir siyasi ufuk oluşturduğunu düşünmektedir. Bir mülk haline dönüşmek, sosyal güç dayanışmasının doğasında vardır. Evrimci olması ve kabile toplumundan devlete geçişin doğallığını öne sürmesi bunda yatmaktadır. Öte yandan, aşiret toplumları, gerçekte, bünyelerindeki devlet iktidarını tanımıyor olsalar da yine de bu toplumların hepsi, üyelerinin iş birliğini temine imkân veren toplumsal bünyeye içkin normlar üretirler. Başka bir deyişle, iş birliği kabile toplumunda da bir devlette olduğundan daha fazla insana yönelik olarak kendiliğinden değildir. İkisini birbirinden ayıran şey, iş birliğine olanak sağlayacak düzenleme türüdür. Makram Abbas, vaz'ide (otoritede), üç uygulama biçimine göre "ortak yaşamın kurallarını somutlaştıran" bir "mikro iktidar" biçimi görür: Bedevi toplumunda zorlama olmaksızın itaat edilen karizmatik şef figürü, yasalar aracılığıyla icra edilen ve şiddet uygulayabilen krallık iktidarı, nihayet diğer ikisine aşılanabilen bir otorite türü olan dini otorite ve günah korkusudur (Abbas, 2009: 268). Siyasal olanın toplumdaki içkinliği (ya da Castoriadis gibi konuşmak gerekirse toplumsalın öz-kurumu) İbn Haldûn bakımından insan toplumunu hayvan toplumundan ayıran şeydir. Kendiliğinden işbirliği yapmayan insanlar, ister bu engel, bir liderin toplum içinde zorlama olmaksızın emredebileceği bir dizi normdan gelsin, ister toplumu etkileyen siyasi bir otorite tarafından kurulmuş olsun, karşılıklı saldırganlıklarına bir engel bulmalıdır. İbn Haldûn'un bu metnindeki bariz muğlaklık onun için şu üçlü gerekliliği yansıtmaktadır: siyasetin evrenselliği zorunluluğunu sürdürmek, iki tür farklı toplumsal oluşumu olumlu bir şekilde ayırt etmek ve birini diğerinin kaçınılmaz uzantısı yapmak.

Kabile toplumları ile devletler arasındaki bağ, böylece, insan türünün istisnai hayvanlığına tanıklık eden kendiliğinden iş birliğinin yokluğunda, doğa durumundan itibaren işin içine girmektedir: İnsanlar doğal saldırganlıklarıyla hayvan iseler de siyaseti tesis etmek ihtiyaçları bakımından tamamen insandırlar. Siya-



setin en başından beri insan saldırganlığının biyolojik ağlarına yakalanmasının ve bir sosyal güç dayanışmasının egemenlik arzusuna yerini bırakmasının sebebi budur. Clastreci iktidar teorisini İbn Haldûn'unkinden temelde ayıran husus budur. Clastres'e göre kızıldereli şefliği toplum içinde özerk bir gücün ortaya çıkmasına karşı korunmanın bir yolu iken, İbn Haldûn'a göre kabile şefliği (ki Clastres'te olduğu gibi, zorlama yoluyla uygulanabilecek bir siyasi otorite teşkil etmez) insanların saldırgan doğasına dayanan iktidar arzusuna bir cevaptır. Ve eğer iktidar arzu edilir bir şeyse, onda kabile şefliği ile devlet iktidarı arasında bir doğal bağın olabileceği nasıl görülmez? Savaşı, diğerini asimile etmenin bir yolu olarak değil de, yalnızca kendini korumanın bir yolu olarak nasıl algılayabiliriz? Her halükarda bu, toplumsal organizma türüne göre değişen somut antropolojik koşulları düşünürken, insanın toplum durumunun içine egemenliği koymaya çalışan İbn Haldûn'un attığı adımdır. İbn Haldûn kabilesel ve devletsel arasındaki ilişkiyi bu şekilde ortaya koyabiliyorsa, bunun nedeni onun devlet (dawla) kavramının modern devlet kavramından oldukça farklı olmasıdır. Devlet, belirli dışsal kriterlere (vergi toplama, bir başkentte merkezi iktidar, şehirlerin tahkimatı vb.) bakılarak tanınabilecek statik bir şey değildir; o dinamik bir akış olup, devletin ortaya çıkması için gerekli koşullar mevcut olsa bile (ve vergiler de yadsınamaz bir şekilde bu koşulların bir parçasıdır), devlet dinamiği bunlara indirgenemez. Devletin dinamikleri hakkında düşünmeye çalışan Mukaddime'nin üçten altıya kadar olan kitaplarıdır. Ancak vergiler bu dinamiği anlatmak için yeterli değildir. Aksine, Peygamber'den fiilen İslam Devleti'nin kurucusu olarak bahsetmek doğru olur, çünkü Hicaz kabilelerinin birleşmesi ve vergilerin tahsili fiilen ondan başlar. Devletin İslam'ın tamamen dışında bir şekilde ortaya çıkışı daha ziyade, Pers İmparatorluğu ile temas yoluyla olacaktır, İbn Haldûn bu noktada Clastres'e, Deleuze ve Guattari'ye yakındır: kabile mantığı devlet mantığının oldukça dışındadır. Muaviye, ilk halifelerin girişimini genişletmez: Oğlu Yezid'i, seçimin oybirliği ile yapılmasını gerektiren kabile geleneklerine yabancı bir uygulamayla kendisine halef tayin ettiğinde, doğmakta olan Emevi hanedanı ile Mekke ve Medine Kent Devletleri arasında bir savaşa yol açacak kadar ileri gidecek bir kopuş gerçekleştirir (Chabbi, 2020: 522, n. 246). Söz konusu kopuş vergi ile değil, İbn Haldûn'un açıkça söylediği gibi, basit üretim toplumu olmaktan çıkışı içeren bir sermaye oluşturacakları ve servetin de yeniden yatırıma dönüştürüldüğü andan itibaren tamamen bir alışkanlık (habitus) değişikliğine yol açacak

olan vergiden gelen servetin kullanımını ile ayırır.<sup>47</sup> Bu durum, devletin oluştuğu kabileye dışsal bir konumdur: Kabile şefi, Pers krallarının şatafatını alır. Sosyal güç dayanışması (asabiyet) tam olarak kabile ve devlet arasındaki bağı kuran kavramdır, ancak bu, birinden diğerine derece bakımından basit bir evrim olduğu anlamına gelmez: Mukaddimé'nin bütün analizi niteliksel kopuşu, kabile yaşam tarzı ile devlete özgü kentsel yaşam tarzının karşıt mantıklarını gösterme eğilimindedir. Deleuze ve Guattari (1980: 445) "Devlet egemenliktir" diyorlardı. Şu halde İbn Haldûn, nihayetinde oldukça modern olan bir egemenlik kavramını ortaya çıkarmaya yakındır:

İktidar [mülk], gerçekte, yalnızca uyrukların kendilerine hizmet ettiği, vergi ve harçlar koyan, askeri seferler düzenleyen, sınırları savunan ve kendileri üzerinde hiçbir zorlayıcı güç olmayanlara aittir. (LE, 2002: 466, vurgu bize aittir).

Devlet, bir kısım sınırlar içinde yerleşmeyi başaran ve kendi üzerinde hiçbir zorlayıcı güç tanımayan bir dildir. Ülke ve iktidarın üstünlüğü, modern egemenliğin iki özelliğidir. Sınır kesinlikle modern uluslar arasında yer alan, yani ortak bir alanı tanımlayan coğrafi bir sınır değildir. Bununla birlikte, devletin bu ülkelleşmesi ancak çok geçici ve çok istikrarsız bir şekilde devlet tarafından (Deleuze ve Guattari'nin bir "capture" (ele geçirme) dedikleri), kendisine yabancı, hatta karşıt olan kabile dinamiklerini kendi bünyesine alma (incorporation) yoluyla yapılabilebilir, İbn Haldûn, İslam dünyasının içindeki sınırlardan (tuğut) bahsederek modern bir ülke kavramına yaklaşır. Bunlar, gerçekte, rakip bir devletin vesayeti

<sup>47</sup> İbn Haldûn, sabit olmayan bir terminoloji kullanmasına rağmen, modern bir sermaye kavramı oluşturmaya çok yakındır. Bakınız LE (2002: 760): "kişinin kazancı sadece zorunlu ihtiyaçlarını karşılamaya yetiyorsa, buna geçim vasıtası denir; bunları aşan bir geliri olursa, bu kazançlar servet ve birikmiş mal (mütemavvel) teşkil ederler". Cheddadi burada Monteil'in mütemavvel'in "sermaye" (İbn Haldûn, 1968: 604) çevirisini, "kanşıklık" yaratma korkusuyla kullanmayı reddeder (ama bize tam olarak ne tür bir kanşıklık söz konusu olduğunu söylemez; bkz. LE, 2002: 1355, n. 3). Ancak İbn Haldûn burada yeniden yatırıma dönüştürülebilecek birikmiş bir servetten söz etmektedir. Rosenthal, "sermaye birikimi" olarak tercüme eder (bk. İbn Haldûn, 2015: 297). İbn Haldûn bir yandan devletli toplumda işbirliğinin zorlayıcı bir iktidar (mülk) tarafından zor kullanılarak gerçekleştirildiğinin farkındayken, diğer yandan tüm sermayenin insan emeğinin ürünü olduğunu kabul eder. LE'den şu ustaca pasaja bakınız (2002: 760): "Her kazanç ve biriktirilen mal (mütemavel) zorunlu olarak insan emeğini gerektirir. Kazancın kaynağı mesleklerde olduğu gibi bizzat işin kendisi ise, bu emek çok daha açık ve nettir. Kazanç hayvanlar, bitkiler veya mineraller aracılığıyla sağlandığında da, bildiğimiz gibi yine insanın emeğine ihtiyaç vardır. Aksi takdirde hiçbir şey elde edilemez ve hiçbir kazanç sağlanamaz [...]. Elde edilen mallar iki çeşittir. Ya bir mesleğin yapılmasından kaynaklanır; onunla kazanılan ve elde edilen bu fayda, emeğin değeridir. Elde etme yoluyla aranan bu değerdir, çünkü orada yalnızca kendisi için aranan emek vardır. Bazı mesleklerde devreye giren sadece emek değildir, mesela marangozun keresteye ve dokumacının mekiğe ihtiyacı vardır. Ancak ikisinde de emek daha önemlidir ve o yüzden de daha değerlidir. Ya da bu kazanımlar bir mesleğin icrasından gelmez, ancak onu elde etmeye yarayan emeğin değeri, elde edilen o şeye zorunlu olarak girer. Çünkü emeksiz kazanç olmaz".

altındaki diğer kabilelerle birlikte sınır bölgelerini koruyarak sınır görevi yapan devletlerin vesayeti altındaki kabilelerdir.<sup>48</sup> Bu şekilde hazırlanan ve İbn Haldûn'un, hazırladığı şeyin anlaşılması için büyük ölçüde bağlama borçlu olduğu devlet kavramının özgünlüğü, devleti hem kutuplaşmış hem de ülkeselleşmiş dinamik bir hareket olarak anlamaktır. Modern devlet kavramı, ulus fikri içinde bir zamanla değişmeme, ülkesel ve hukuki durağanlık biçimi kurarak kökenlerindeki istikrarsızlığı ortadan kaldıracaktır: sonunda devlet her zaman oradaymış gibi görünür. İbn Haldûn'un yeniden işlediği haliyle "devle" (dawla) kavramı, aslında devlet-olmayan ile ilişkilidir, çünkü mülk yalnızca devletten kaynaklanamayan sosyal güç dayanışması aracılığıyla ortaya çıkar. Sosyal güç dayanışması iktidarı (mülkü) ancak üzerine aşılandığı bir devletsel dışla karşılaşarak üretir. Devlet, kurulması için gerekli olan sosyal güç dayanışması ile zaman içinde, ancak aşılandığı devletsel olmayan dışla olan ilişkisinde karşılaşır. Ama sosyal güç dayanışması, devlete yönelse de, devletle ancak dışta ve bir şekilde tesadüfi olarak karşılaşır. İbn Haldûn gerçekten de, paradoksal bir biçimde, en güçlü sosyal güç dayanışmasına sahip kabilelerin devlete en çok boyun eğmeyenler olduğunu ileri sürer. (LE: 2002: 413).

## SONUÇ

Clastreci devlet antropolojisi ile İbn Haldûn'un antropolojisi arasındaki temel fark şudur: Clastres, yöneldiği amaç olarak değil, bilakis çağrıştırdığı bir imkân olarak tasavvur edilen, devlet ile ilişki içinde ilkel toplum hakkında düşünme biçiminde yenilik yapar. Ancak kullandığı devlet kavramı, ilkel topluma hiçbir şey borçlu olmayan modern bir kavramdır: İlkel toplumu devletle ilişkisi içinde anlasa da, devleti ilkel toplumla ilişkisi içinde anlamada başarısızdır. İbn Haldûn, iki tür toplumsal oluşumun bir kutuptan diğerine geçişini sağlayan sosyal güç dayanışması kavramı sayesinde biri olmadan diğerini anlamaz. Ve eğer kabile, devletlerle ilişkisi olmaksızın anlaşılamiyorsa (bunun, kabileyi hem kendi devlet-olmayan mantığına göre ve hem de devletle olan ilişkisine göre anlamanın ima ettiği tüm belirsizlikle birlikte), devlet de, kabile ile ilişkisi dışında açıklanamaz. Deleuze ve Guattari'nin, Mağrib'li düşünürün sosyal güç dayanışması

<sup>48</sup> Dominique Valerian, İbn Haldûn'un sınır kavramını dini olmayan bir anlamda, siyasi ve askeri bir sınır olarak kullandığını belirtiyor. Bununla birlikte, egemenliğin sınır kesin olarak ülkesel bir sınır çizgisi değildir, vesayeti altında oldukları devletlere hizmet olarak sınır bölgelerini denetleyen kabilelerin kontrolünde somutlaşır (bkz. Valerian, 2003). Devlet tarafından kendisine yabancı olan mantıkların sahiplenilmesi hakkında bkz. Sibertin-Blanc (2013: 100).

kavramına atıfta bulunduktan sonra, İbn Haldûn'da devletin "dış" ını keşfederek, devleti potansiyel olarak "devrimci" yönleriyle tehdit eden, "kolektif organizmaların daima savaş makinesinin eşdeğerlerini yeniden oluşturan sınırları veya azınlıkları vardır" diye algıladıkları budur (Deleuze ve Guattari, 1980: 454). Bu husus, teorisini gözlemden şekillendirme konusundaki daimi kaygısı içinde, İbn Haldûn'un devletlerin kendi kabile sınırlarının saldırıları altında çöktüğünü görmesidir.

## KAYNAKÇA

- Abbes, M. (2009). *Islam et politique à l'âge classique*. Presses universitaires de France.
- Al-Mawardi. (2015). *De l'éthique du Prince et du gouvernement de l'État* (traduction par M. Abbes). Les Belles Lettres.
- Benmakhlouf, A. (2015). *Pourquoi lire les philosophes arabes ?* Albin Michel.
- Bennison, A. K. (2016). *The Almoravid and Almohad empires*. Edinburgh University Press.
- Ben Salem, L. (1973). La notion de pouvoir dans l'oeuvre d'Ibn Khaldûn. *Cahiers internationaux de sociologie*, 55, 293-314.
- Burhan, G. (1997). *Islam et politique. La modernité trahie*. La Découverte.
- Büttgen, P., de Libera, A., Rashed, M. et Rosier-Catach, I. (dir.). (2008). *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*. Fayard.
- Cassin, B. (dir.). (2004). Présentation. Dans B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies* (p. XVII-XXII). Seuil.
- Chabbi, J. (2016). *Les trois piliers de l'islam. Lecture anthropologique du Coran*. Seuil.
- Chabbi, J. (2020). *Le seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*. CNRS éditions.
- Cheddadi, A. (2006). *Ibn Khaldûn, l'homme et le théoricien de la civilisation*. Gallimard.
- Clastres, P. (1980). *Recherches d'anthropologie politique*. Seuil.
- Clastres, P. (2011). *La société contre l'État*. Minuit. (Première publication 1974)
- De Castro, E. (2019). *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*. Dehors.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (1972). *L'anti-OEdipe*. Minuit.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Minuit.
- de Miranda, L. (2017). La mystique de l'esprit de corps chez Bergson et Deleuze/Guattari. *La deleuziana*, 5.
- Djaït, H. (1989). *La Grande discorde*. Gallimard.
- Descola, P. (1988). La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique. *Revue française de science politique*, 38(5), 818-827.

- Genequand, D. (2009). Économie de production, affirmation du pouvoir et dolce vita : aspects de la politique de l'eau sous les Omeyyades au Bilad al-Sham. Dans M. Al-Dbiyat et M. Mouton (dir.), *Stratégies d'acquisition de l'eau et société au Moyen-Orient depuis l'Antiquité*. Presses de l'IFPO.
- Gellner, E. (2003). *Les Saints de l'Atlas*. Bouchène.
- Godelier, M. (2021). Tribu. Dans *Encyclopædia Universalis*. <https://www.universalis.fr/encyclopedie/tribu/>
- Hamès, C. (1987). La filiation généalogique (nasab) dans la société d'Ibn Khaldûn. *L'Homme*, 27(102), 99-118.
- Hussein, T. (1917). Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun. Pedone. 576 Dialogues <https://>
- Khoury, P. S. et Kostiner, J. (dir.). (1991). Introduction. Dans P. S. Khoury et J. Kostiner (dir.), *Tribes and state formation in the Middle East*. University of California Press.
- Ibn Khaldûn. (1863). *Les prolégomènes*, tome I (traduction par W. M. G. de Slane ; édition numérique, reproduction photomécanique de la première partie des tomes XIX, XX et XXI des Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque nationale, publiés par l'Institut de France en 1863). [http://classiques.uqac.ca/classiques/Ibn\\_Khaldoun/Ibn\\_Khaldoun.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Ibn_Khaldoun/Ibn_Khaldoun.html)
- Ibn Khaldûn. (1965). *La Muqaddima*, extraits (choisis et présentés par G. Labica). Le temps des cerises.
- Ibn Khaldûn. (1968). *Discours sur l'histoire universelle* (traduction par V. Monteil). Sindbad.
- Ibn Khaldûn. (2002). *Le livre des exemples [LE]*, Livre I *Muqaddima* (traduction par A. Chedaddi). Gallimard.
- Ibn Khaldûn. (2007). *Muqaddima* [version arabe]. Al-maaref.
- Ibn Khaldûn. (2015). *The Muqaddimah* (traduction par F. Rosenthal). Princeton University Press.
- Labica, G. et Ben Saïd, C. Z. (dir.). (2009). *Ibn Khaldûn et la fondation des sciences sociales*. Publisud.

- Lévi-Strauss, C. (1983). Histoire et ethnologie. *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 38(6), 1217-1231.
- Mahdi, M. (2016). *Ibn Khaldûn's philosophy of history*. Routledge.
- Molino-Machetto, C. (à paraître). *Gouverner les hommes : généalogie de la violence chez Ibn Khaldûn*, Astérian.
- Pomian, K. (2006). *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*. Gallimard.
- Scott, J. C. (2013). *Zomia*. Seuil.
- Scott, J. C. (2019). *Homo Domesticus. Une histoire profonde des premiers États*. La Découverte.
- Sibertin-Blanc, G. (2005). État et généalogie de la guerre : l'hypothèse de la machine de guerre de Gilles Deleuze et Félix Guattari. *Astérian*, 3(2005). <https://doi.org/10.4000/asterion.425>
- Sibertin-Blanc, G. (2013). *Politique et État chez Deleuze et Guattari*. Presses universitaires de France.
- Talbi, M. (1973). *Ibn Khaldûn et l'histoire*. Maison tunisienne de l'édition.
- Tibi, B. (1991). The simultaneity of the unsimultaneous. Old tribes and imposed nation-states in the modern Middle East. Dans P. S. Khoury et J. Kostiner (dir.), *Tribes and state formation in the Middle East* (p. 127-149). University of California Press.
- Trapper, R. (1991). Anthropologists, historians and tribespeople. On tribe and state formation in the Middle East. Dans P. S. Khoury et J. Kostiner (dir.), *Tribes and state formation in the Middle East* (p. 48-70). University of California Press.
- Valerian, D. (2003). Frontières et territoire dans le Maghreb de la fin du Moyen Âge: les marches occidentales du sultanat hafside. *Correspondances (Tunis)*, 73, 3-8. Comment