

Yanılgının Kesinliğinden Yenilginin Diyalektiğine: İbnü'l-Arabî ve İbn Haldun'da Galibiyetin Sosyolojik ve Metafizik İletleri*

From Certainty of Error to Dialectic of Defeat: Sociological and Metaphysical Causes of Dominance in Ibn Arabi and Ibn Khaldun

Özkan Öztürk

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
oozturk@nku.edu.tr

Öz: Hem İbnü'l-Arabî'nin âlemi, hem de İbn Haldun'un umranı illet ve nispetler etrafında dönen gürültülü bir ilişkiler ağıdır. Bu ilişkiler düzeninin doğası ve bünyesi hakkında yaptıkları yorumlar, iki farklı düşünürün izledikleri dünya resmi arasındaki kontrastı görmeye imkân sunar. Bu anlamda İbnü'l-Arabî ve İbn Haldun tek bir medeniyetin çocuğu olsalar da seyrettikleri manzarayı resmedişleri farklılık arz eder. Her iki düşünürün ele aldığı herhangi bir ortak konuya bakıldığında, kavramsal ve terminolojik dünyanın, açıklama çerçevesini nasıl değiştirdiği hemen fark edilecektir. İbnü'l-Arabî'nin izlediği resim bütün boyutları ile âlem iken, İbn Haldun'un çerçevesi toplumsal umrandır. Bu makale iki farklı düşünürün yaklaşımlarını mukayese etmek için "yenmek ve yenilmek" konulu yorum güzergâhını temel izlek olarak belirler. Biri yenilgi olgusunu bilgi, kudret, tasdik, inanç kesinliği, tenzih, teşbih, şirk, tevhid, vahdet, kesret, nusret, sarsıntı, gedik gibi terminolojik seçimlerle inşa ederken, diğeri galebe, istila, tagallüb, hâkimiyet, cesaret, vahşet/yabanilik, asabiyyet, bedevi-hadari topluluk kavramları etrafında değerlendirir.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, İbn Haldun, Tagallüb

Abstract: Both Ibn al-Arabi's universe and Ibn Khaldun's prosperity are a loud network of relations that revolve around reason and spites. The interpretations they make about the nature and structure of these relations allow us to see the contrast between the worlds of two different thinkers. In this sense, although Ibn al-Arabi and Ibn Khaldun are the children of a single civilization, their depictions of the scenery they watch are different. When we look at any common subject that both are interested in, it will immediately be noticed how the conceptual and terminological world has changed the frame of explanation. While Ibn al-Arabi's picture is a universe with all its dimensions, the frame of Ibn Khaldun is the social prosperity. This article sets

* Bu çalışma, 19-21 Mayıs 2017 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "IV. Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu" adlı bilimsel etkinlikte sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

out the route of comment on “defeating and being defeated” as the main path in order to compare the approaches of two different thinkers. While one constructs the case of defeat with terminological choices such as knowledge, ability, confirmation, acuity of belief, exonerate, similitude, polytheism, tawhid, unity, abundance, the help of god, concussion, breach, the other uses the concepts of predominance, invasion, oppression, dominance, courage, wildness/savagery, social solidarity, bedouin-ḥaḍar community.

Keywords: *Ibn al-Arabi, Ibn Khaldun, Oppression (Tagallüb)*

1. Giriş

İbnü'l-Arabî ve İbn Haldun, eserlerinde sıklıkla benzer konuları ele almışlardır. İbnü'l-Arabî'nin *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye* adlı eseri nerede ise *Mukaddime* ile aynı terminolojiye sahiptir. Oysaki hemen hemen aynı coğrafyalarda yaşasalar da her iki düşünürün meseleyi ele alışlarındaki durum, izledikleri dünya resminin ne kadar farklı olduğunu ortaya koyar. İbnü'l-Arabî'nin bakış açısı ontolojiden fiiller alanına doğru iken, İbn Haldun'un perspektifi maddî nedensellik çerçevesinden metafizik illete doğru yönelir. Yenmek ve yenilmek konusu etrafında inşa ettikleri terminoloji ve değerlendirmeler, tavırları arasındaki farkı görebilmek için iyi bir seçim olabilir. Bu makalemizde İbnü'l-Arabî'nin *et-Tedbîrât* ve *el-Fütûhât* adlı eseri ile İbn Haldun'un *Mukaddime*'si üzerinden âlem de geçerli olan metafizik illetler ile umranda geçerli olan sosyolojik illetler düzenini ve aradaki irtibatlar ağını görmeye çalışacağız.

2. Yanılgının Kesinliği: İbnü'l-Arabî'de Zaferin Sebepleri

İbnü'l-Arabî düşüncesinde öne çıkan en belirgin vasıf, havadis ve yeryüzünde olup biten ahvalin, âlemde zuhur eden hakikatin tekliği perspektifinden ele alınmasıdır. Âlemin bilgisi sadece fizik gerçekliğin ilişkiler sistemi üzerinden anlaşılan bir duruma denk gelmez. Âlemde var olan her şey öncelikle varlık tecellisinin ilâhî hakikatlere (a'yan-ı sâbite) ilişmesinden ibarettir. Böylece âlem, ilâhî hakikatler ve bu hakikatlerin birbirleri ile ilişkileri ile ortaya çıkan nispetlerin kurduğu bir varlık alanı olarak değerlendirilir. İlahî hakikatler düzeni, ilâhî isimler ve bunların birbirleri ile ilişkilerindeki durumu belirler. Buradaki belirlenimlerden âlem dediğimiz varlık tecellisinin zuhur ettiği alanda birçok verili ilişkiler meydana gelir. Âlemde ortaya çıkan gâlib-mağlub, tesir-teessür, kâhir-makhûr, hâkim-mahkûm oluş gibi karşıtlıkların varlığının sebebi, ontolojik hakikatler düzeninin bu yapısıdır. Âlemde var olan her şeyin dolayısı ile insanın ve fiilleri ile inşa ettiği toplum ve siyaset alanının ilkeleri ilâhî isimlerdir.

İbnü'l-Arabî, cemiyeti dar anlamda hak paylaşımı için bir araya gelme ve siyaseti de bu paylaşımın nizamını sağlayan ve sosyal birliği koruyan bir unsur olarak görmez. O,

varlığın zuhurunun kendine has yapısının gereğı olarak içtimaî ve siyasî alanı, ontik ilkelerle mutlak olarak ilişkili görmüştür. Varlığın zuhurundaki bu düzen sebebiyle, içtimaî alanda sonsuz sayıda toplumsal fiil ve irtibatlar meydana gelir. Daha açık bir şekilde söylersek varlıkta zuhûr eden bir tek hakikat (Hakk) varsa ve varlığın zuhûru isimler, sıfatlar ve fiiller açısından hiyerarşik (merâtib) ise, bu hakikatin zuhûr ettiği bütün varlık alanındaki varlıklar (âlem) birbirine nispetle aynı hiyerarşik durumu yansıtırlar. Dolayısı ile ilahî isimler arasındaki ilişkinin doğası sebebiyle varlık mertebeleri arasında da, yani mazharlar düzeninde de tâbi' ve metbû'luk, etken ve edilgenlik ilişkileri ortaya çıkar. Teshir, kahr, sulta, baskınlık, galebe, hâkimiyet, üstünlük gibi kavramlarla ifade olunan bu durumlar, ilahî isimler arası ilişkilerin doğasından, içtimaî alanın tabiatına yansımaktadır. Nitekim bu nispetler olmasa varlık mertebeleri arasında düzen ve derecelendirmeden de bahsedilemez.

İlahî isimler birbirine tesir ve teessür ilişkisine girmesi, mazharları arasındaki duruma da yansır. Dolayısı ile galibiyet ve mağlup oluşun illeti öncelikle ontolojide belirir. İlahî isimler kendi buldukları mertebede gâlib-mağlûb, melîk-memlûk, hâkim-mahkûm, kâdir-makdûr, gibi fiillerinin etkileri bakımından birbirleri için nasıl bir ilişki içerisinde iseler, bunların eserleri hükmünde olan dünyevî varlık düzeyindeki içtimaî ve siyasî ilişki ağları da aynı irtibatların mutlak belirlenimi altındadır. Yani isimleri ve bu isimlerin birbirleri ile ilişkileri bir belirlenim olarak, potansiyel bütün toplumsal irtibatlar ağını belirleyen ön koşullar olarak görülebilir. Dolayısı ile İbnü'l-Arabî, ilahî isimler ve birbirleri ile ilişkilerinden bahsederken aslında kendi içtimaî ve siyasî erk terminolojisinin ilke ve kavramlarından bahsetmektedir. Bu anlamda toplumsal güçlerin kahr ve galebesi, kendilerinde topladıkları ilahî isimler tecellisi konusundaki toplayıcılığa (cem'iyet) göredir. İnsanın âleme galebesi de halife olması ile ilişkili olarak toplayıcı yetkinliği sebebiyledir. Başka bir ifadeyle varlık, bütün âlemin insana boyun eğdirilmesiyle anlamını ve gâyesini bulur.(İbn Arabî 2006a: 431) Varlığın yaratılış maksadı ilahî isimleri toplayıcı bir gâye olarak insanın zuhûr etmesidir. İnsanın âlemdeki ayrıcalıklı varlığı, mazharı olduğu ilahî isimler ve kevnî hakikatlerin bir sonucudur. Bu yönüyle kastedilen insan bizzat maksattır, çünkü o ilahî sûretin zâhidir.(İbnü'l-Arabî 1999b: 160; İbn Arabî 2009: 227) İbnü'l-Arabî düşüncesinde insan, kendi üzerinde tecellî eden ilahî isimlerin hükümlerinin kapsayıcılığına (cem'iyet) göre varlık mertebelerindeki yerini alır. İnsan her hakikatin aslı olan hakikat (hakîkatü'l-hakâik) olarak adlandırılır. Fakat burada kastedilen "insan", bir tür olarak kapasitesindeki yetkinlikleri ile ortaya çıkan insandır. Bir insan ilahî hakikatin mazharı ise onun *cem'iyet* hükmü umumîdir ve fiil, infiâl, tafsil ve icmâl olarak bütün eşyâyı tam olarak kapsar.

İnsanî içtima açısından süregelen oluşun doğası, sadece insanî fiiller ve bir-aradalığın yapısından ibaret görülemez. İnsanın nefsi ve İbn Halduncu tabirle umranı, bir anlamda ilâhî isim ve sıfatlar kaynağının inşa ettiği varlık alanıdır. Bu tavır, galibiyet mefhumu konusunda illetler düzenini ontolojiden fenomenolojiye doğru inşa etmek demektir. Bu yaklaşım fizik gerçekliğin sebepler düzenini görmezden gelmek değildir. Sadece maddî âlemin ilişkiler ağının gürültülü düzeni konusunda dış sesi kesmek ve onların arkasındaki gerçeklik olan ilâhî isimlerin ilişkileri bağlamında iç sese yani âlemin batinındaki örgüye kulak kesilmektir. Bir anlamda illetler ve sebepler düzeninin tikel bağlamlarından tümeli müşahedeye, çoklu nedensellik alanından vahdet merkezli perspektife doğru yol almaktır. İbnü'l-Arabî düşüncesinde galibiyetin ontolojisi, bu sebeple ancak ilâhî isimlerde aranmalıdır.

İbnü'l-Arabî galibiyet meselesini, insanın bilişsel durumu ile ilişkili görür. İnsanın nefsindeki düzende galibiyetin illetinin epistemolojik olduğu kanaatini ileri sürdüğü gibi, insanî içtima alanında da galibiyeti, bilişsel sebepler üzerine inşa eder. Yenme ve yenilme insanın fiiller alanının en genel geçer nispetlerindedir. İbnü'l-Arabî sistemi, içtimaî ahvâlinin illetinin ilâhî isimler olduğuna baskın bir vurgu yapar. Bu tavır, insânî içtimada ortaya çıkan galibiyet mefhum ve durumu hakkında fizik nedensellik merkezli açıklamayı flulaştırır. İlâhî isimler arası ilişkilerde galip ve mağlup oluş, İbnü'l-Arabî'nin *e/-Fütûhâ'*ında sıklıkla ele aldığı konular arasındadır. İlahî isimler alanı, galibiyet hükümlerinin geçerli olduğu ilk mertebedir. Bu alan, galibiyet hakikatinin ontolojik zemini. Bu zeminin altında galibiyetin geçerli olduğu başka varlık düzeyleri de vardır. Kutbun âlemde gâlib oluşu ve bu alanın hükümleri, insânî âlem olan enfüsî mülkte geçerli olan savaşın galibiyeti ve şartları, İbnü'l-Arabî'nin ilâhî isimlerin tesiri altında değerlendirdiği alanlardandır. Biz enfüsî alanda galibiyetin temellendirilmesine ve İbn Haldun ile ilişkisi bakımından ve insanî içtimadaki ahvale ya da maddî âlem anlamında âlem-i mülkte vâki olan galibiyet hükümleri ile ilgili değerlendirmelerine değineceğiz.

Galibiyetin ontolojik zemini yanında insan açısından bir de epistemolojik bağlamı vardır. İbnü'l-Arabî insanın bilen bir varlık olmasından hareketle ilâhî isimlerle tikeller arası ilişkiyi bilmesini, galibiyetin illetlerinden biri olarak zikreder. Bu biliş öncelikle insanın kendi nefsi âlemindeki çatışmada zafer kazandırır. Hevâ ve akıl arasındaki savaşı anlatan İbnü'l-Arabî, insanın nefsi durumunda dört ordusu olduğundan bahsederek duygu ve bilgi konusundaki düşman saldırılarından ve bunlara galip gelmenin yollarından bahseder. Sağ ve sol yönleri, insanın duygu dünyasını, ön ve arka ise bilişsel alanını ifade eder. Hevâ sağdan şehvet ve hazlarla, soldan ümitsizlik ile önden teşbih, arkadan şüphe ile saldırır. Aslında hevânın ön ve arkadan olan saldırısı hayal kuvvetinin imkânları ile aklın karşısına çıkmaktır. Hevânın karşısına çıkışı açısından aklın sağa korku, sola ümit,

öne bilgi, arkaya tefekkürü yerleştirmesi kazanılmış bir galibiyet stratejisidir. Hayal gücü, hevânın strateji ve taktik alanıdır. Akıl ise galebeyi, ilim ve tefekkür askerleri ile elde eder ve ruhun beden mülkünde hilafeti gerçekleştirir. Aslında İbnü'l-Arabî, insânî memleketin sınırlarını yön ve cihet kriterinden zihnin bazı kategorilerine dek genişleterek on tane saldırı yönü sayar. Bunların dördünü ifade ettik. Diğer yönler üst, alt, ilklilik (evvel), sonluk (âhir), tümellik nitelik (küll), tikellik nitelik (baz'), parça (cüz) yönleridir. Bunlar insânî memleketin sınırlarıdır ve Hakk'a yönelik tenzîh bu sınırlardan düşmanın gelmesini engelleyen halîfenin (İbnü'l-Arabî 1993: 372-374; İbn Arabî 1992: 307-310; Ayrıca enfüsî âlemdeki benzer savaş form ve stratejisi için bkz. İbnü'l-Arabî 1999a: 241-244; İbn Arabî 2007: 328; İbn Arabî 2006b: 456-463; İbn Arabî 2011: 204) en geniş ordusudur. Dolayısı ile insan epistemolojik olarak tenzih ve teşbih veya akıl ve hayal arasında bir çatışmadır. Bu, insanın paradoksudur. İnsan, hayal ve aklın çatıştığı diyalektik bir alandır. Burada savaş ve paradoks kavramlarının içerdiği diyalektik ve iki tarafın birbirine karşı konumlanması, savaşta gerçekleşen temasa benzetilmiştir. Bu savaş aklın hayale galebesi ile sonuçlansa da dikkat edilirse aslında burada galebe, hayali yok etmek değil onun karşısına akli yerleştirmektir. Bu anlamda sulh, tenzih ve teşbih hükümlerini birbirinin karşısına konumlandırmakla ilişkilidir.(Bu ilkenin Ekberî düşüncedeki seyri için bkz. Demirli 2008)

İbnü'l Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta galibiyet ve yenilginin illetlerine değindiği yerlerden biri de Mehdî ve onun yenilmezliğinden bahsettiği bölümdür. Zaten rivayet kültüründe, zafer ve mutlak galibiyet ile ilişkili bir Mehdî tasavvuru çizilmektedir. Galibiyetinin kesinliği konusunda peygamberlerle ilgili tasavvurda bile bulunmayan bu vurgu, galibiyetin garantisi hakkında geçerli olan durumu Mehdî'nin şahsında değerlendirmeyi ve galibiyetin illetler düzenini deşifre etmeyi gerekli kılar. İbnü'l-Arabî, Mehdî vesilesiyle galibiyet ve zaferin ana karakterinin ne olduğunu ve tarih boyunca galibiyetin illetler düzeninin nerede düğümlendiğini değerlendirir. Burada öne çıkan tavır yenilginin inanç konusundaki epistemik bir duruma denk geldiğidir.

İbnü'l-Arabî'ye göre, ayette "*Allah'a verdikleri sözde durmak*" (el-Ahzâb, 33/23.) şeklinde ifade edilen doğruluk vasfı, Mehdî ve vezirlerinin galibiyetlerinin en temel illetidir. Nitekim Mehdî'nin vezirleri, doğruluk (sıdk) ile tahakkuk edeceklerdir. Buradaki doğruluğu söz ve fiil alanının yanında, epistemolojik ve ontolojik doğruluk olarak anlamak gerekir. Mehdî ve vezirleri bilgi düzeyinde doğruluğun hükümlerini bilirler, inanç düzeyinde doğruluğa kesinlik olarak inanırlar ve tahakkuk düzeyinde de doğru fiillerle tasarruf ederler. Bu tasarrufa işaretlerle İbnü'l-Arabî Mehdî'nin vezirlerinin en özeli ve faziletlisinin niteliğinin doğruluk, adının ise *Doğru (Sâdık)* olacağını ifade eder. Bu isimlendirme göstermektedir ki galibiyetin ontolojisi doğruluktur ve doğruluk ancak

zafer olarak tahakkuk eder. Çünkü İbnü'l-Arabî sisteminde isimlendirme tahakkuktur. Dolayısı ile zafer ve ilâhî yardım doğruluğadır. Doğruluğu *“Allah’ın yeryüzündeki kılıcı”* olarak tanımlayan İbnü'l-Arabî, Mehdî'nin vezirlerinin mutlak manada zafer ve galibiyet ile tahakkuk etmelerinin sebebini epistemolojik bir durumla ilişkilendirir. Çünkü onlar Allah'ın mümin-kâfir ayırt etmeden doğrulara yardımı, kendisine zorunlu kıldığını bilmektedirler ve ontolojik olarak da bu bilgi ile tahakkuk etmektedirler. (İbnü'l-Arabî'nin Mehdî ve galibiyeti konusunda daha geniş açıklamalar için bkz. Öztürk, 2017: 221-261.)

İbnü'l-Arabî'ye göre iman edilene karşı inanç kesinliği galibiyet ve ilâhî desteğin kriteridir. İki taraf karşılaştığında inanç konusunda kesinliğe sahip olan, zaferi elde eder. Bu anlamda iman nesnesinin gerçekliğe tekabül etmesinden çok, inanan öznenin inandığı hakkındaki inancının kesinliği önemlidir. Yani imanda, gerçeklik ile ilişkisi anlamında doğruluktan çok, inancın kesinliği zafer ve galibiyetin sebebidir. Bu anlamda denilebilir ki gerçekliğe dair kesinliğe ulaşamamış bir inanç durumu, kesinliğe ulaşmış bir yanılı karşılarında mağlup olacaktır. Nitekim kesin inançlı bir müşrik, inancı ve inancı konusunda şüphe taşıyan bir müslümana galip gelecektir. Müslümana dedik çünkü İbnü'l-Arabî şirk şeklinde tezahür eden inançların da Kur'ân'da iman olarak tanımlanmasına işaretle (*“Batıla iman edenler”* el-Ankebût 29/52. *“Ona şirk koşarsanız, iman ederseniz.”* el-Gâfir, 40/12) müşriklerin durumu için de iman ifadesini kullanır. Dolayısı ile müşrikin iman nesnesine yönelik durumu kesin olduğunda, inanç kesinliğine sahip olmayan muvahhid mümine galip olacaktır. İbnü'l-Arabî'ye göre şirkin doğası dahi iman konusunda –yanılı olsa da– bir kesinlik taşır. Kesin inançla iman eden kimseler, imanlarındaki kesinlik sebebiyle galip olurlar. Savaş, çatışma ve diyalektiğin ortaya çıktığı her durumda geçerli hüküm, epistemolojik olarak ortaya çıkan kesinlik düzeyidir.

Zafer, içeriksel olarak inanılanın gerçekle ilişkisi anlamında mutlak doğruluğa değil iman edilen hakkındaki mukayyet de olsa inanç kesinliğe bağlıdır. Gerçeğin zihinle örtüşmesi anlamında bir inancın doğru olması, zafer kazandırmaz. Bu anlamda zihin gerçeği ıskalayabilir. Zafer gerçekle ilgili değildir. Çünkü gerçek kendisi itibarı ile zaten muzafferdir. İbnü'l-Arabî'nin burada kastettiği zafer ve galibiyet, insanın insanla ilişkisinde ortaya çıkan galebedir. Dolayısı ile insanın zaferi söz konusu olunca, inancın kesinliği öne çıkar. Çünkü kesinlik, doğruluğun insanî inanç alanında var olan, yeni bir epistemik düzeyidir. Zaten kesinlik, doğruluk konusundaki inanç kesinliğidir. Öte yandan İbnü'l-Arabî iman konusunda yanılı içerisinde olmak ile imanında kesinlik düzeyinde bulunmak arasında fark gördüğünü de ortaya koyar. Nitekim batıla inananlar ve Allah'a ortak koşan (şerik) kimselerin şirklerinde ısrar etmelerinin sebebi olarak, Allah hakkında bilgilerindeki kesinlikten kaynaklanan bir delile sarılmaları olduğunu zikreder.

Onlar, kendi inançlarından asla şüphe etmezler ve kendi inançlarının kurtuluşa ulaştıracağı konusunda kesin inançlı olduklarından, inançları ile girdikleri yolun mutluluğa götüreceğinden ve asla hüsrana uğramayacaklarından emindirler.

İbnü'l-Arabî'ye göre müşrik tevhide çağrıldığında bu davete icabet etmemesinin sebebi ortak koştuğu konusunda kesin inancından kaynaklanan ve ortakları eksik bırakan tevhidin, hakikat kabul ettiği ortak koşulan sebeplerin hakkını vermeyeceği zannıdır. Bu sebeple müşrikin kalbi tevhidten rahatsızlık duyar. Allah'ın yaratılmışlar ile ilişkisinin doğasını anlamayan müşrikin imanı, âlemde devreden fiiller düzeninde tevhide ulaşmamıştır ve tevhidi, çoklu sebepler düzeninin hakkını vermemek şeklinde değerlendirmektedirler. Nitekim tevhide inansalar âlemde fizik illetler konusunda Allah'ın hikmetini ortadan kaldırdıklarını düşüneceklerdi. Bu tavır, imanlarında doğru oldukları zannına sebep olur ve inanç kesinliği ile özellikle fiiller konusunda tevhid müşahadesinin karşısına dikilirler. İbnü'l-Arabî her iki grubun da inanç kesinliği kriteri açısından imanlarının artacağına işaret eder. Daha önce ifade ettiğimiz gibi her iki grupta iman nesnesine sahip olmaları bakımından mümindirler. Ama şirk koşanların imanlarındaki artış, kesinlik kriterine sahip olmaları bakımından artış olsa da gerçeklik kriteri açısından ancak hastalıktır ve tevhide olan kinlerindeki artışı ifade eder.

Sonuç olarak iki grubun karşılaşmasında ortaya çıkan zafer ve galibiyet durumu epistemolojik ve inanç düzeylerindeki duruma göre gerçekleşir. İmandaki kesinlik zaferin ve ilâhî yardımın sebebidir. Allah'ın yardımı imanlarına gedik girmiş kimseye karşı, gedik girmemiş, kesin inançlı kimseye ilişir. Mümin kim olursa olsun (muvaahhid-müşrik) durum böyledir. Burada gedikten kasıt kesinliği yok eden şüphedir. Şüphe ise inanç konusundan ziyade bilgi ve sebeplere nazar üzerinde ortaya çıkar. O halde kesin imana sahip mümin devamlı yardım edilendir. Nitekim Huneyn'de sahabe muvaahhid mümindir ama çokluk ilkesinin nedenselliğine itimat ettiklerinden imanlarına gedik girmişti. Bu da inandıkları ilke konusunda kesinliği zedelemişti. Dolayısıyla imanı sarsılıp gedik açılan kaybeder. Kâfirler ise imanlarında kuşku duymazlar ise kazanırlar. Yani sarsıntı ve yenilgi, iman konusunda sarsıntıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre yardım (nasr) doğruluğun (sıdk) kardeşidir. İman nesnesi hakkındaki kesinlik, zaferin kesinliğinin garantisidir. İman konusundaki kesinlik, tasarruf ve hükümleri konusunda kesinliğin nedenidir.(İbnü'l-Arabî 1999c: 52-54)

Doğruluk ve kesinlik, fiiller konusunda kılıçla sembolize edilen tasarruflarda isabetin garantisidir. Yani fiiller alanının hükümleri epistemolojik durum tarafından belirlenir. İmana işaretlerle, doğrulukla nitelenen bilgi konusundaki durum, fiillerde zafer olarak nitelenen kudret konusundaki durumu belirler. Bu da kudretin bilgiye tabii olduğunun

başka bir ifadesidir. Bu anlamda inanç nesnesi hakkında şüphe, yenilgi ve sarsıntıdır. Gerçeklik hakkında yanılgi ise, kesinlik kriteri taşıyorsa galibiyet şeklinde tezahür eder. İbnü'l-Arabî'nin Huneyn örneğinde tevhide iman eden müminlerin çokluğa güvenmelerini imanlarında bir gedik ve sarsıntı olarak görerek başlangıçtaki yenilginin bu yüzden gerçekleştiğini ifade eder. Dolayısıyla, zafer ve galibiyet konusunda tevhidî perspektif, sebepler düzenine değil metafizik illete yönelmeli ve fiiller düzeyinde de tevhid müşahedesinde olunmalıdır. Burada, “sebepler düzenine itimat ve fizik illetlere yönelik bakış zafer kazandıramaz mı” sorusu da sorulabilir. Maddî nedenselliklere bel bağlamak zafer potansiyeli taşır ama bu, sebeplere iman etmiş ve inancında kesinlik düzeyini yakalamış kimseler için böyledir. Tabi ki karşılarında kesinlik kriterine ulaşmış bir inanç bütünü olmaması durumunda zafer onların olacaktır.

3. Yenilginin Diyalektiği: İbn Haldun'un Umran'ında Galibiyet ve Yenilgi

İbn Haldun, *umran* kavramını insanın varlık sahnesine çıkışı ile başlayan ve ihtiyaçtan kemale doğru giden varoluş mücadelesi için inşa ettiği toplumsal yapıdaki bütün ilişkiler düzenine ve bağlamlar ağına işaret ederek kullanır. Umran, insanın içine düştüğü içtimaî tabiatın adıdır. İnsan umranda bir-aradalık içerisindedir. Umran bir varlık alanı olarak, maişet ve gıda ile başlayan, oradan da kemale doğru uzanan bir güzergâh üzerinden, insanın tabiatına zuhur etme imkânı sunar. Başka bir ifade ile insanın tabiatı, içinde bulunduğu umranın tabiatında kemale ulaşır. Bu anlamda insan, bir fert olarak öznel dünyası ile içtimaî/sosyal bir varlık olmaya başladığı toplumsal alanın tabiatı arasında bir ara-varlıktır. İnsan ferdiyeti itibarıyla Bir, toplumsallığı itibarı ile de Bir'liktedir. Toplum, ferdiyette saklı olan imkânların yansıdığı bir perdedir. Ya da ara-varlığın, bir-arada yansıdığı bir varlık sahnesidir.

İbn Haldun, *Mukaddime*'de insanî “bir-aradalığın” (el-ictima'u'l-insanî) zâtî arazlarını (avâriz-ı zâtiyye) mesele olarak ele aldığını ve açıkladığını ifade eder.(İbn Haldun, 2004: 85; İbn Haldun, 2016: 161) Yani bu bir-aradalığın tabiatına arız olan bütün ahvali, umran ilminin konusuna dâhil eder. Zâtî arazlar ile umranın ilişkisini bilmenin, umranın tabiatını bilmek olduğunu ifade ederek ve bunu *felsefe* ile ilişkilendirir. Umranın tabiatına bağlı olan ve zâtî arazlar ile ortaya çıkan ahvâl ve hadiseden haber vermeyi ise *tarih* olarak adlandırır.(Dolayısı ile haber umranın ahvali ile ilgili olduğu için umranın ahvali de umranın tabiatlarına bağlı olduğundan haber umranın tabiatına aykırı olmaz. Tarihi rivayetler ve haberler ancak bu tabiatlara doğru olarak yüklenirse (haml), umranın tarihi yapılmış olur. Bu tartışma için bkz. İbn Haldun, 2004: 82; İbn Haldun, 2016: 159) Bu tasnifi, umranın tabiatı felsefenin, umrana arız olan ahvâl sosyoloji ve iktisat gibi ilimlerin,

umranın ahvâlinin sahih haberle inşa edilmesi ise tarih ilminin konusu olduğu şeklinde açabiliriz. Bu anlamda felsefe umumî olan sebep ve illetler ile ilgilenirken, tarih hususî olan haber ve hadiselerle yönelir.(İbn Haldun, 2004: 86; İbn Haldun, 2016: 162) Dolayısıyla tarih yapabilmek için dahi, umranın tabiatına dair felsefî bir çabanın zarureti ortaya çıkar. Bu sebeple tarihî haberler hususunda mücerred nakle itimad yeterli olmayıp, asıl ananelerin esasları (usulü'l-âdet), siyasî kaideler (kavâidü'siyâse) umranın tabiatı (tabî'atü'l-umran) ve insan topluluğunun ahvâlinin tabiatı (tabiatü'l-ahvâl fi'l-ictima'i'l-insânî) bilinmelidir (İbn Haldun, 2004: 92; İbn Haldun, 2016: 165). Bu da ancak felsefî usulleri ölçü alarak, oluşum ve değişimin tabiatlarını kavramak suretiyle gerçekleştirilebilir (İbn Haldun, 2004: 92; İbn Haldun, 2016: 165). Nitekim İbn Haldun'un *Mukaddime*'de yapmaya çalıştığı budur ve eserini felsefe/hikmet için bir sandık/mahfaza (sivân), tarih için bir ise bir tecrübeler dağarcığı (cirâb) olarak tanımlar (İbn Haldun, 2004: 87; İbn Haldun, 2016: 162). İbn Haldun umranın illetler düzeyinde sorgulanması ve ilişkiler ağının aşikâr kılınmasının başlı başına bir ilim olduğunu, kendisinin de bu ilmin usulünü belirleyerek içtimaî varlık alanı hakkında bilgi fezasındaki bölgeyi genişlettiğini ve sınırlarını çizerek sahasını tespit ettiğini haklı olarak ifade eder (İbn Haldun, 2004: 88; İbn Haldun, 2016: 162).

İbn Haldun umranı, tabiatı olan bir cevher olarak düşünür. Bu cevhere veya toplumsal bünyeye bazı ahval ilişir, arız olur. İbn Haldun, *Mukaddime*'de çeşitli vesilelerle umrana yani toplumsal varlık alanına arız olan halleri sıralar. Bu durumlar, yabaniyet/vahşilik ve ehlileşme, devlet/mülk, hanedanlıklar, asabiyeler, millet, bedevilik-hadarîlik, izzet-zillet, galip ve mağlup olma, çoğalma-azalma, kazanma (kesb)-kaybetme, geçinme (meaş), kar-zarar, değişken ve yaygın haller, olanlar-olması beklenenler, meslekler, ilim ve sanatlar ve bunlara mahsus illet ve sebeplerdir (İbn Haldun, 2004: 87, 125; İbn Haldun, 2016: 162, 199). Felsefe, umranın tabiatını, tarih bilgisi de, umrana arız olan ahvalin haberini verir. Umranın cevherine yani tabiatına yönelik bilgi felsefî, umranın tabiatına arız olan ahvalin haberi ise tarihî bilgi alanlarıdır. (İbn Haldun, 2004: 125; İbn Haldun, 2016: 199). Nitekim İbn Haldun, bir ilmin istiklali için gerekenleri sayarken öncelikle o ilmin konusu olan özel bir cevher veya zatın bulunması gerektiğini belirtir. Bu cevhere ilişkin arazların ise o ilmin mesailini/problemlerini belirlediğini ifade eder. Nitekim bu ilmin konusu beşerî umran ve insanî içtimadır. Problemleri ise buna ilişkin ahvaldir. bkz. İbn Haldun, 2004: 128; İbn Haldun, 2016: 204).

İbn Haldun'a göre bir-aradalığın oluşmasının kurucu unsuru olarak değerlendirilebilecek birçok kriter vardır. *Mukaddime*, kelamcılarının yardımlaşma (teâvün) ve bir yöneticiye, yasa koyucuya (hâkim, vâzi') olan ihtiyaç merkezli teorilerini, fıkıh usulcülerinin dil ve beyân kriteri üzerine bina ettikleri teorilerini değerlendirdikten sonra (İbn Haldun, 2004: 129;

İbn Haldun, 2016: 205) bir-aradallığın sebebi olarak yaşama çabasının dolayısıyla da gıdalanma ihtiyacının merkezde olduğu teorisini ileri sürer. Burası, umranın hikâyesini başlatacağımız ve *ara-varlık* oluştan *bir-arada varlık* oluşa doğru ilerleyen insanın serüvenini süreceğimiz bir uçtur. Makalemizin konusu olan yenmek-yenilmek veya galibiyet-mağlubiyet tam da bu noktadan başlayarak anlaşılabilir umranın arazlarından bir durum olarak karşımıza çıkar. *Mukaddime*, tagallüb, tahakküm, tasallut, teshir, kahr, istila gibi kavramlar etrafında dönen meselelerle doludur. Dolayısı ile *yenilginin diyalektiği*, umrandaki durumu ve umranda cârî olan illetler örgüsünü, çatışmalar düzeninin umranın tabiatındaki bağlamlarını ifade etmek için kullanışlı bir betimleme olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Haldun'a göre yenmek üstün gelmek anlamında tagallüb, umrana arız olan bir durumdur. Tagallüb olgusunun kökü, insanın tabiatındadır. İnsanın hayvânî tabiatında var olan vahşet, saldırganlık, düşmanlık ve zulüm gibi özellikler sebebiyle insanî bir-aradallık daima galibiyet-mağlubiyet ilişkileri üretir. İbn Haldun'un insanın tabiatı üzerine temelini kurduğu tagallüb kavramını, yaşama serüveni üzerinde yükseltir ve medeniyet biraz da insanın tagallüb tabiatı sebebi ile ortaya çıkar. İnsan öncelikle yaşamak için gıdaya ihtiyaç duyar, gıdayı elde etmek için kudret gerekir, kudrete ulaşmak için ise insanlar yardımlaşırlar. Yardımlaşmak kudretlerin bir-aradallığı (cem) demektir. Kudretlerin bir-araya gelmesi sebebiyle Bir'likte'lik (içtima') kuvvetlenir. Bir'liktelik oluşsun diye hem fertleri yani Bir'leri Bir-Birlerine karşı korumak, hem de Bir'likteliği başka Bir'likteliklerin tagallübüne karşı savunmak zarureti oluşur. Yenme ve yenilmenin diyalektiği burada inşa edilir. Savunmak için öncelikle silah gerekirse de sadece silah yetmez. Çünkü silah karşıtın elinde de mevcuttur. Savunma için organizeye, organize olmak için bir liderlik veya yöneticiliğe ihtiyaç vardır. Yöneticinin ortaya çıkışı ile umran büyük oranda tamamlanmaya başlamıştır. Liderin varlığıyla galebe, sulta, kahr ve hâkimiyet, umrana arız olmaya başlar. İbn Haldun açısından tagallübün umrana arız olması birkaç şekildedir. İlki fertlerin birbirlerine karşı olan tagallüpleridir. İkincisi umranda bir yönetici veya yasa koyucunun (vaz'ı) insanî içtimanın içerisinden hâkimiyet kurması şeklinde olur. Böylece bir kişi liderlik tagallübü ile ortaya çıkar. Bu, İbn Haldun'a göre insanî topluluklarda hükümdarlığın fikrin ve siyasetin bir neticesi olan tabii bir özelliktir. Üçüncüsü ise dışarıdan gelen bir Bir'likteliğin başka bir insanî Bir'liktelik ile çatışması yani savaş sonucu ortaya çıkan galibiyettir (İbn Haldun, 2004: 137-139; İbn Haldun, 2016: 213-215).

İbn Haldun *Mukaddime*'de, umranda galibiyete giden yolun aşamalarını başka bir izlek açısından da değerlendirir. Her bir aşama tagallübün kuvvetini, dozunu belirleyen veya etkileyen özellikler taşımaktadır. Tagallüb kuvvetinin illetleri olarak da niteleyeceğimiz bu durumlar, İbn Haldun'un genelde uzak durduğu ve netice olarak sadece işaret etmekle

yetindiği metafizik illetti baskın unsur olarak kullanmama özelliğini ve umrandaki ilişkileri umranın tabiatından hareketle açıklama alışkanlığını da görmeyi sağlar. Tagallüb kuvvetini ortaya çıkaran bu illetlere baktığımızda öncelikli aşamanın insanın tabiatındaki konumunda, yer-tutuşunda saklı olduğu görülür. İbn Haldun başlangıç düzeyindeki bu konumu iptidailik anlamında “vahşet” olarak tanımlar. Vahşet, tabiat şartlarına maruz kalma sebebi ile insanı biler ve keskinleştirir. Ona katılık ve direnç katar. Bu hasletler ise galebe kuvvetini arttırır. İnsan gıda, sebebi ile bir-araya gelir demiştik. İnsan, gıda için topluluk halinde yaşamaya geçtiğinde yeni yaşam pratikleri ve beslenme rejimleri de galebeyi olumlu veya olumsuz olarak etkiler. Bedevilik ve hadârîlik Bir'likteliğin iki türüdür. Bedevilik yaşam pratiklerinin keskinleştirirken, iklim insanî mizacı tabîi olarak etkileyen bir unsurdur. Bu sebeple bedevilik, hadârîlik ve ikamet edilen iklimlerin doğası da tagallüb kudretini belirler. İbn Haldun için iklim, mizaç ve itidal teorisi ile ilişkilidir. Hava, sular, sıcak-soğuk, gece-gündüz gibi yaşanan coğrafyaya bağlı değişimler mizaçtaki itidali doğrudan etkiler. İnsanî itidal de umranın itidaline yansır. Yani Bir'in mizacı, Bir'likteliğin mizacını var eder ki bütün bunlar yaşanan bölgenin tabiatının tesiri altındadır. İtidal, umranın zatî inkişafı için bir imkân olduğu gibi, galip olma ve hâkimiyet kurmanın da imkânıdır. Nitekim bedevî ve vahşî unsurlarda bulunan tabiata yakınlık sayesinde elde ettikleri direnç, hadârî umrana arız olur ve onda tagallüb imkânını bulabilir.(İbn Haldun, 2004: 189-195; İbn Haldun, 2016: 259-268) Çünkü zafer ve galebenin kaynağı bir yönüyle de güçlü bir metanet ve yırtıcı olma alışkanlığıdır. Bu ise ekseriya sadece bedevilikte bulunan bir haldir. Bu sebeple İbn Haldun'a göre bedevilik, devlet giden yolun ilk tavrıdır (İbn Haldun, 2004: 338; İbn Haldun, 2016: 395).

İbn Haldun'a göre, bedevilik tabiata yakınlıkla olan ilişkisi sebebiyle güçlülüğün, hadâret ise refah ve bolluk üreterek yaşamın tabîi pratiklerini körelttiği için zayıflığın kaynağıdır. Bedevîler tabiata yakınlıklarından kaynaklanan bir cesaret kültürüne aittirler. Saldırı ve mücadele onların tabiatında her zaman ürettikleri pratiklerdendir. Oysaki hadârîler surları içinde emniyette olduklarını düşündükleri bir kültürün, teyakkuzdan uzak iklimini yaşarlar. Bu sebeple tagallüb kudretini besleyen cesaret ve saldırı pratiğinden uzaktırlar. Nitekim İbn Haldun, tabiat ve mizacından çok, insanın adetlerinin ve ülfet ettiği şeylerin ürünü olduğuna işaret eder. Dolayısı ile insan mizacı önemlidir fakat o dahi itiyatların ve gündelik hayatın pratiği ve ideolojisi tarafından inşa edilir (İbn Haldun, 2004: 243-251; İbn Haldun, 2016: 323-330). İbn Haldun, Bir'likteliğin bedevî formunun hadârîliğe doğru tabîi bir seyir içinde olduğunu vurgular. Umranın kemali, refah, rahat, sükûn, şan, şöhrettir ki buna ulaşmak bir-aradalıkların tabîi hedefidir. Umran bu seviyeye vardığında, dışarıdan gelen tagallüblerin kendisine ilişmesine de olanak sunmaya başlar. Çünkü gücün doğası, kendisinden daha fazlasını kendine çeker. Bu diyalektik, güçlerden birinin zayıflığa evrilmesi demektir.

İbn Haldun'a göre tagallüb kuvvetini sağlayan şeylerden biri de cesarettir. Cesaret gücün ruhu ve zindeliğidir. *Mukaddime*, bedevîlikteki güce işaretle, vahşi kavimlerin ve kabilelerin mutlaka diğerlerinden daha çok cesur olmalarının zaruretine işaret eder. Tabiata olan yakınlık, yaşam pratiklerinin kazandırdığı bir tagallübe, diğerlerine hâkimiyet kurarak elinde ve avucunda olan şeyleri çekip alma potansiyeline imkân sunar. Bir topluluğun bereketli topraklara inerek rahata ulaşması ve maişet itibarıyla bolluğun adetleri ve itiyatlarıyla ülfet etmesi onların tagallüblerine illet olan cesaretlerini noksanlaştırır. Cesaret psikolojik bir hal olsa da, coğrafi konum olan iklim ve sosyolojik pratik olan bedevîlik ve vahşilik psikolojiyi ve duygu dünyasını koşullar. Buna ek olarak bir diğer sebep de gıda rejim ve adetlerindeki değişimdir. Dolayısı ile İbn Haldun'a göre, ahlakî seciyeler ve insanların tabiatları, ülfet ettikleri alışkanlıklardan (me'lûfât) ve adetlerden (avâid) oluşur. Milletlerin birbirine galip gelmeleri sadece ilerleme konusunda gayret (ikdâm) ve gözü pek olma (besâlet) esasına dayandığına göre, sayıca birbirine yakın, kuvvet ve asabe bakımından yekdiğerine denk olmaları halinde söz konusu toplumlardan daha fazla bedevî ve daha çok vahşi olan, tagallübe diğerlerinden daha yakın bulunur. İbn Haldun, bedevîliğin, tagallüb kabiliyeti konusunda Mudar kabilesini nasıl bileyerek keskinleştirdiğini tarihsel örnek olarak sunar. Demek ki tagallüb insanda bir iç doğa olarak bulunmaktadır. Bu durumu, çeliğin işlenmemiş doğasına benzetebiliriz. İnsanın yaşadığı yaşam alanları da dışarda ikinci bir doğa olarak şartların katılığı ölçüsünde insanın iç tabiatını bilemekte ve keskinleştirmektedir. Nimet ve refah ise keskinliğin yerine paslanma ve körlüğe neden olan rehaveti koymaktadır. (İbn Haldun, 2004: 271; İbn Haldun, 2016: 348-349) Öte yandan vahşi kavimler, toprakla kurdukları ilişkinin seyyaliyeti sebebi ile galebeye ulaştıklarında, bunu çok geniş bir alana taşırlar. Saha ve sınır da tanımazlar. Bu sebeple vahşilerin tagallübü çok geniş alanlara yayılır (İbn Haldun, 2004: 280; İbn Haldun, 2016: 358-359).

İnsanî içtimada tagallüb kudretini etkileyen diğer unsurlardan biri neseb ve din gibi asabiyelerin baş göstermesidir. Neseb, akrabalık fikri üzerinden vehmî ve itibarî bir tasavvurdur. Nesebin ontolojik hakikati başka bir konu olsa da, fenomenolojik varlığı tagallüb ile doğrudan ilişkilidir. Çünkü nesebin çizdiği çerçeve, tagallübe maruz kaldığında o çizginin içindeki fertleri harekete geçiren kuvvetli bir teyakkuz ve iştirak fikri oluşturur. Bu teyakkuz insan tabiatında var olan acının bireyselliği duyumunu da aşarak, vehmî bir iştirakin, bir-aradalığın mevhum acısına dâhil olur. İbn Haldun bu durumun illetini psikolojik bir düzlemde *yardıma koşma duygusu* olarak belirtir. Yardıma koşma duygusu, doğrudan sosyolojik bir fenomen olarak ortaya çıkar. İnsanın kendinde bulduğu en örgütleyici iştirak da bu anlamda akrabalıktır. Dolayısı ile tagallübün tesiri, neseb bağının inşa ettiği asabiyeğin kuvveti ile bire bir ilişkilidir. Çünkü insan tabiatı açısından vehmî

hakikat olsa da, neseb asabiyesi tagallüb gücünü harekete geçirici bir unsurdur (İbn Haldun, 2004: 256; İbn Haldun, 2016: 334–335).

Nesebteki asabiyye imkânı, asabiyyenin içerisinde bir liderin çıkacağı yeni bir tagallübe doğru ilerler. Liderlik (riyaset) sadece mücadele neticesindeki galebe ile hâsıl olur. Yani liderlik ancak diyalektik bir çatışma ile gerçekleşir. Bu çatışma ile topluluk üzerinde liderlik, galebesi olan neseb tarafından inşa edilir. Çünkü liderlik, nesebin maddî anlamda toplayıcılığı ve manevî anlamda da teyakkuz sağlayıcı kuvveti ile ilişkilidir. Umranın tabiatı budur. Liderlik, bu diyalektik ile devamlı galebesi en kuvvetli olan asabiyyeye intikal eder. İbn Haldun, asabiyeler arasındaki mücadelede galip olarak riyâseti hak edenin durumunu, mizaç teorisi ile de ilişkilendirir. Belli bir kabile için umumi asabiyet, oluşma halindeki (mütekevvin) bir şey için mizaç gibidir. Mizaç, sadece unsurlar arası çatışma sonucu hâsıl olur. Unsurlar birbirine denk olacak şekilde bir araya gelirse, hiçbir şekilde bundan bir mizaç hâsıl olmaz. Denklik mizacın inşasına engeldir. Unsurlardan biri diğerlerinin tümüne galip olmalıdır ki, onları birleştiresin, kaynaştırsın. Toplumsal mizaç için de bu durum geçerlidir. Ancak galip asabiye diğer asabiyelerin hepsini şümulüne alarak tek bir asabiyet haline getirebilir. Bu takdirde, artık diğer asabiyetler onun zımında mevcut olur. Bu anlamda toplumsal mizaç ancak unsurlardan bir tanesinin galebesi ile oluşur. Bir asabiyyenin galebe olmadan toplumsal mizaç itidale ulaşmaz. Çünkü toplumsal mizaçta itidal, diğer unsurların boyun eğişi ile imkân bulur. Bu sebeple liderliğin kime intikal edeceğini, asabiyetle vücuda gelen galibiyet tayin eder (İbn Haldun, 2004: 260–261, 329; İbn Haldun, 2016: 338–339, 388–389).

Tagallüb insan benliğinde bir tabiat olarak bulunur. Ben'likten toplumsal alana evrilir. Burada kendini gerçekleştirecek bir Biz'lik potansiyeli bulur. Psikolojik bulunuş, kendini sosyolojik süreç içerisinde gösterir. Dolayısı ile ictimaî hayatta insanların birbirlerine tagallübü, verili bir durum olduğundan, Ben'likteki Bir'lik formuna benzer bir yapıyı toplulukta yani çoklukta da inşa etmek gerekir. Bunun yolu çoklukta, bir birlik formu inşa etmektir. Bu anlamda çokluk, tabii bir durum olsa da nizayı ortadan kaldırmaz. Çoklukta çatışmayı ortadan kaldıracak birlik formu, öncelikle hâkim bir asabiyyenin sonra da galebe ve sultasıyla nizayı nizama taşıyan bir liderin ortaya çıkışıdır. Lider ile çatışan Bir'likler, uzlaşan Bir'likteliklere dönüşür. Liderliğin ortaya çıktığı ve galebenin inşa ettiği toplumsal bünyenin hedefi ise mülktür. İbn Haldun'ın ifadesi ile "tagallüb, mülktür." Mülk arayışı, liderlikten fazla ve onun da ötesinde bir şeydir. Zira liderlik beylikten (şeflik) ibarettir küçük bir yöneticiliktir. Verdiği kararları, kendisine tabi olanlara zorla tatbik edemez, onlara baskı yapamaz. Mülk, ise tagallüb ve zorla hükümet etmektir, zora ve baskıya dayanan bir idare şeklidir. Tagallübün kemali, ancak mülkle gerçekleşir. Benlikten, Biz'liğe yönelen, tagallübün kudretinin nihaî zirvesi mülktür. Mülk ile insanların birbirlerine yönelik tecavüz

ve tagallüblerini ortadan kaldıran yönetici sayesinde umranda tabî bir durum olarak bulunan kargaşa (fevza) ortadan kalkar ve insan yaşamının bekası umranda kuvvetlendirilmiş olur. Yönetici, müeyyide sahibi, yasa koyucu olmalıdır. Çünkü tagallüb mizaçta mütehakkim ve kahir unsur ile, umranda hükümdarın (melik) ve asabiyesinin tagallüb ve sultası ile gerçekleşir. Asabiye, umranda güç devşirilen bir kaynaktır. Onunla hâkim olunur ve ancak onunla taarruz ve müdafaalar (mutalebât, mudafaât) gerçekleşir. (İbn Haldun, 2004: 360–361; İbn Haldun, 2016: s. 417) Asabiyedeki tagallüb kuvvetine göre de devletin ömrü uzun olur. Nitekim varlıkların ömrü mizaçlarındaki durumla ilişkili olduğu gibi devletlerin ömrü de mizacındaki kuvvete göredir. Devletin mizacını asabiyesi belirler. Asabiyet kuvvetli olursa, mizaç da ona tabî olur ve ömrünün süresi de uzun olur (İbn Haldun, 2004: 324–325; İbn Haldun, 2016: 385).

İbn Haldun, tagallübün imkânını ferdî anlamda nefisteki bir durum olarak inşa ettikten sonra, oradan toplumsal nefiste asabiye, lider ve mülk aşamalarından geçirerek yeniden inşa eder. Asabiyet sahibi, herhangi bir rütbeye ve kademeye (riyaset) ulaştığında, onun üstündekini talep eder. Yani riyasetten, mülke doğru yürür. Burada iki yön dikkat çekmektedir. İnsan nefisine, mutlak iktidar, kahr ve tagallüb arayışı serüveninde asabiye tabi olmaktan başka bir yol yoktur. Asabiye, mülke taşıyan yeğene imkândır. İkincisi, toplumsal tabiatta ortaya çıkan asabiyyeler arası mücadelelerin doğasına yönelik tespitlerdir. Toplumda asabiyetler içinde öbürlerinin tümünden daha kuvvetli olan bir asabiyetin iktidarı zarûdîdir. En kuvvetli asabiyetin galebesi yeni bir kaynaşma ve Biz'lik inşasını da sağlayabilir. Önce kendi asabiyesi içerisinde yükselen tagallüb, diğer asabiyyeler üzerinde de hâkimiyet elde etmek ister ve bunu başarması ile mülk gerçekleşir. Bu durumda yine mağlup asabiyet galip asabiyetle kaynaşır. Galip ve metbû asabiyetin sahip olduğu tagallüb kuvveti, daha da artmış olur. Artık bu durumdaki asabiyet, ilk gayeden daha yüksek ve daha ötede olan bir tagallüb ve tahakküm peşinde koşar ve mülk başka mülklere doğru, tagallüb kuvvetinin kamçısı ile sevk edilir. Demek ki devletin nüvesi Ben'likteki tagallüb kuvveti, sonra Biz'likteki tagallüb vasıtası olarak asabiyettir. Tagallübün kemali ise mülktür. Mülk, rıza ile değil kahr ve galebe ile kurulduğundan, tagallübün mutlak potansiyeli mülkte izlenebilir (İbn Haldun, 2004: 272–273; İbn Haldun, 2016: 350–351). Mülk, siyasî tagallübün son sınırındadır (İbn Haldun, 2004: 281–282; İbn Haldun, 2016: 360–361).

Devlet mülke ulaştığında refah, nimet ve sükûna ulaşmıştır ki tagallübün kemal arayışının son noktası budur. Fakat kemal, devletin bünyesini her zaman kuvvetlendirmez, bizatihi erimenin de başlangıcıdır. Refah ve bolluğa ulaşmış mülk, asabiyetteki sertlik ve katılığı kırar. Sonuçta tagallüb gücü, asabiyet bağları, kahramanlık seciyeleri zayıflar. Dolayısı ile kemal zevali çağırır. İbn Haldun'a göre, insanî tabiatındaki gazap, saldırma, zulmetme gibi

güçler sebebi ile çatışma diyalektik bir süreç olarak devam eder. Umranın tabiatına arız olan ve kökeni tagallübde bulunan en temel olgu savaştır. Bu anlamda tabîî durum tagallüb ve çatışmadır. Umran, tagallübe yönelik güçlerin, birbiri ile devamlı çatıştığı, karşıtlıklarla dolu bir uzamdır. Umran, hem maddî güçlerin hem de vehmî ve manevî güç olarak tanımlayabileceğimiz asabiyelerin de çarpıştığı toplumsal bir uzamdır. Her asabiyetin, kendi çerçevesi üzerinde bir tahakkümü ve tagallübü vardır. Fakat her asabiyetin mülkü yoktur. Hakiki manada mülk, (mülk-i tam, mülk-i hakikî) sadece tagallübü ile çokluğu istibdadı altına alan, mal ve vergi toplayan, elçiler gönderen, hudutları koruyan ve gücünün üstünde kahir bir güç bulunmayan asabiye mahsustur (İbn Haldun, 2004: 360-361; İbn Haldun, 2016: 417). Asabiye mülke dönüştükten sonra, hükümdarın otoritesi benimsenir. Hegemonyası olgunlaşır ve artık onu benimseyen, onun için savaşan bir topluluk ortaya çıkar. Bu durumda neseb asabiyesine artık ihtiyaç kalmaz (İbn Haldun, 2004: 309; İbn Haldun, 2016: 374).

Bazen de asabiye'nin tagallüb gücüne dinin ayaklandırıcı ve hak talebine sevk eden (mutâlebe) tesiri eklenince toplumsal bir-aradalık daha da kuvvetlenir. Toplumsal rekabetler azalır, ihtilaflar söner, cihetler ve gayeler birleşir. Böylece devletin sahası geniş ve hâkimiyeti daha geniş alana yayılır. Dolayısı ile din tagallüb kuvvetini keskinleştirir. Din asabiyesi karşısında sayıca çok olursa bile durmak zordur. Din kuvvetini asabiyesine ekleyen çokluklar, asabiyet bakımından kendisinden daha fazla, bedevilik (vahşilik) bakımından daha şiddetli nitelikte ve sayıca çok olan toplulukları yenebilir. Din asabiyesinin erimesi ile de hâkimiyet çözülmekte, dinin getirdiği ek bir kuvvet kalmadığı için galibiyet sadece asabiyet nispetinin gücüne dönmektedir (İbn Haldun, 2004: 314-315; İbn Haldun, 2016: 378-379). Öte yandan dinî bir davetin de, asabiye dayanmadan galip gelmesi mümkün değildir. Her ikisi mülkte birleştiğinde devletin tagallüb gücü en üst seviyeye çıkar (İbn Haldun, 2004: 316; İbn Haldun, 2016: 379-380).

İbn Haldun'a göre tagallübün insan tabiatında olması niza ve çatışmanın sebebiyetidir. Tagallüb asabiye ile fertten, içtimaî alana, benden bize intikal edince galebe fikri sosyal varlık alanında çatışmalar üretir. Çünkü sosyal varlık alanı çokluğun hâkim olduğu bir alandır. Buraya sadece fert olarak değil mevhum bir biz ile yani asabiye ile girilir. Fertlerin çokluğu gibi asabiyelerinde çokluğu da bir başkalaşma, farklılaşma ve zıtlaşma üretir. Çokluğun tabiatı ayrışmadır, cedeldir. Taraf, çoklukta ortaya çıkar. Umranın siyasî tabiatı zıtlıklar ile doludur. Toplumsal varlığın diyalektik durumu, asabiyelerin çatıştığı bu zıtlıkta bir tarafta durmayı gerektirir. Asabiye zıttı ile çatışan, kendindeki tagallüb tabiatını gerçekleştirmek için mücadele eden, bir varlıktır. Bu da savaş ile gerçekleşir. Asabiye savaşın doğasındaki ikilikten, galebenin sunduğu birlik tecrübesine koşullanmış olan bir toplumsal imkândır.

Galibiyet ve mağlubiyet diyalektiğinin zirvesi kendisini savaş olgusunda gösterir. Bir yandan insanî fiillerin çıkar merkezli hareketi, diğer yandan asabiye'nin güç merkezli ivmesi umranın özneleri arasında tabîî bir çatışmalar düzeni ortaya çıkarır. Savaş, umranın yörüngesidir, bütün işler tagallüb sebebi ile ortaya çıkan diyalektikten doğar. Umranda galibiyet kalıcı bir rol olsa da, o mertebede bulunanlar tedavül ederler. Dolayısı ile savaş, tagallübün olduğu her yerdeki durumun adıdır. Fakat husûsen savaştan kastımız, en üst diyalektiğin sonucu olan ve artık çoklukların birbirleri ile cepheleştikleri olgudur. Savaş iki taraf, iki özne arasında olsa da çatışan tarafların hedefi tektir. Galebe ve onunla elde edilen mülk, rekabet ve savaşın gaî illetidir (İbn Haldun, 2004: 308; İbn Haldun, 2016: s. 373).

İnsanı diğer varlıklardan bir farkı da çatı yapan bir tabiata sahip olmasıdır. Çatı kurucu ilkedir, birlik ve bütünlüğü sağlayan bir-aradalık kriteridir. İnsan önce kendi gerçekliğini inşa eder, sonra sosyal karakteri tesis eder. Asabiye ile bütünlüğü sağlamak için birlik çatıları kurar. Çatı olmazsa insan, hem cinsi ile devamlı çatı'şacaktır. Çatı yoksa çatı'şma vardır. Kimin kimin çatısının altına gireceği, kimin çatısının yükseltileceği ve yüceleceği kavgası vardır. Toplumsal durum çatısızlıktır, herkesin birbirine çatığı bir haldir. Asabiye ise en tabîî çatı demektir. İnsan ise kendi doğasında birlik, toplumda ise birliktelik çatısı arar. Bir şeyin aynı şey olması için bir öge yeterli iken, çokluğu aynı ölçekte toplamak için yani Bir'leri Bir'likte yapmak için zıtlığın yok edilmesi kaçınılmazdır. Yani bir olmak, aynıyettir. Aynıyyet ise durağanlık ve sükûndur. Ama çokluğu birlemek ve Bir'likte yapmak için çatı gerekir. umranın tabiatının itidali için diyalektik çatışma, çatı ile itidale ulaşır. Çünkü Bir'likteliğin çatısı altında olmayan çokluğun mizacı oluşmaz. Hal böyle olunca çatışma ve adaletsizlik üretmesi kaçınılmazdır. O sebeple üzerinde çatı olmayan çokluklarda umranın tabiatına itidal hükümleri ilişmez. Toplumda çatı da çatışma da hiçbir vakit eksik olmaz. Karşit olan şeyler çatı ile bir araya gelir ve böylece uzlaşmaz olanlardan en güzel uyumlar doğar. Öyleyse çatışma, sosyal varlığın bünyesine arız olur, tagallüb ile de ortadan kalkar. Umranın itidali tagallüple gerçekleşir. Savaş toplumsal mizaca ilişkin ateşli bir hastalık olsa da galibiyet toplumsal bedeni sağaltır. Savaşın insan psikolojisindeki kökü intikam hissidir. Bu hissi ancak tagallüb yatıştırır. Tagallüb mizacın itidali ve sükûndur.

Savaşta, çatışan asabiyeler açısından genelde iki durum ortaya çıkar. Bunlardan biri hücum, diğeri savunmadır. Hücum-savunma veya hücum-hücum şeklindeki taraflar, aslında asabiyelerin çatıştığı karşıtlıklardır. Fertler, vehmî bir Biz'lik için savaşır. Savaş, insanî umranın tabîî bir durumudur. Savaş yapmamış hiçbir kavim ve toplum yoktur. Bahis konusu intikam ve tagallübün sebebi, kıskanma ve rekabet duygusu, düşmanlık ve husumet, dini veya mülk için öfkelenme ve son olarak da yeni bir devlet kurma çabası olabilir (İbn Haldun, 2004: 457; İbn Haldun, 2016: 529). İbn Haldun'a göre savaşta

tagallübün sebebi nizamı korumaktır. Nizamı korumak savaşı da nizam üzere yapmayı gerektirir. İbn Haldun, ordu düzeni konusunda harp taktiklerinden bahseder. Nizamî harp tekniklerinin unutulması, refah ve şehir hayatının getirdiği adetler sabır ve sebatı sağlayan usulleri kaybetmek yenilginin temel sebeplerindendir (İbn Haldun, 2004: 460; İbn Haldun, 2016: 533).

İbn Haldun'a göre savaşta galebe ve zafer elde etmenin zahirî (umûr-ı zahire) ve gizli (umûr-ı hafiye) şartları vardır. Askerlerin çok olması, silahların mükemmelliği ve iyi vasıfta olması, cengâverlerin çokluğu ve safların (güzelce) tertip edilmesi gibi hususlar maddî şartlardır. Savaşta hile yapmak, ricat, orduda şayia ve propaganda ortaya çıkarmak, savaşta yüksek yerlerden aşağıya doğru başlatmak, pusu kurmak, siper almak gibi hususlardır. Bir de gizli sebeplerden (esbâb-ı hafiyye) bahsedilebilir ki bunlar, beşer takatini aşan ve ancak ilâhî yardım olarak yorumlanacak bazı moral kuvvetlerdir. Ama galibiyet doğrudan ne sayı ve teçhizatla ne de tedbirlerle ilgilidir. Dolayısı ile zafer asla önceden kestirilemez. Harpte zafer ve galibiyet ancak baht, talih ve tesadüftür. Baht, gizli ve kapalı sebeplerle hâsıl olan şeye denilir. Fakat yenilgide gizli ve hile gibi maddi olmayan sebeplerin zahirî sebeplere tesiri daha çoktur. İbn Haldun'un zaferin baht ve talih ile ilişkilendirmesinin bir anlamı da gizli sebeplerin baskın oluşudur. Nitekim bu tür unsurlar ise insanın iradesi açısından sadece bir tuzaktır. Ancak ilahî irade cihetinden bakınca isabet olabilir. İbn Haldun, galebe ve zafer hususunda en muteber kriterin asabiyet olduğu kanaatindedir. Asabiyeti tek olan ve bu teklığın ruhu altında savaşan ordular, çoklu asabiyetlerden müteşekkil orduları yenerler. Yani teklik ruhu ve duygusuna hangi taraf sahipse savaş o kazanır. Bu sebeple sayısal çokluk değil, manevi teklik duygusu savaşta kazandırır. Sayısal çokluk, silah, şöhet vs sadece maddî sebeplerden biri olarak tesir icra eder. Bunlar zafere kefil olabilirler fakat zafer sadece manevi nitelikteki psikolojik âmillerle (umûr-ı nefsanîye-i vehmiye) husule gelir. Bu sebeple harp maddî ölçüden çok hayalî ve vehmî ölçü olan hile ve taktik ile kazanılır (İbn Haldun, 2004: s. 465-468, 495; İbn Haldun, 2016: 536-539, 566).

Yenilmiş ve tamamen mağlup olmuş topluluk ve asabiyeler, uysallık (mezellet) ve itaat (inkiyad) kültürü üretmeye meylederler. Zillet sebebiyle asabiyelerini, kendinde olan dayanıklılığı (mukavemet) ve büyüme/bünyeleşme konusundaki taleplerini (mutâlabe) kaybederler. Çünkü mülk sadece talep (hak iddia etmek) ile hâsıl olur. Talebin ulaştığı en son nokta galibiyet ve mülktür. Gaye hâsıl oldu mu, ona ulaşmak için sarf edilen çabalar son bulur.(İbn Haldun, 2004: s. 331; İbn Haldun, 2016: 389) Fakat mutlak yenilgi, zillet kültürü üretir, taleplerin sesini keser. Nitekim İbn Haldun'a göre İsrailoğullarının Hz. Musa (as)'a "*Rabbınla beraber git ve onlarla savaşın*" (el-Mâide, 5/24) demelerinin sebebi tagallübün boyunduruğunda üreyen mezellettir. Nitekim İsrailoğullarının daha sonra Tih çölünde kırk yıl ikamete sevk edilmelerinin sebebi de zillet, kalır ve kuvvet altında

asabiyetleri bozulan bir neslin çölde yok olması, arkasının yenisinin gelmesi ve bu neslin çölde bilenmesidir. Bilenmek ve keskinleşmek, tagallübün olanak sunar.(İbn Haldun, 2004: 274–276; İbn Haldun, 2016: 352–353) İbn Haldun’un meşhur ifadesi ile mağluplar galipleri taklit ederler. İnsan nefsi yetkinliği daima galiplerin yaşayış adet, usul ve üslubuna yükler. Oysaki yenilginin sebebi umranın tabiatında vaki olan tagallübün hal ve şartları ile ilgilidir. Mağluplardaki bu inancın neticesi olarak mağlup, galibin bütün yol ve yöntemlerini benimseyip, her hususta onun yolunu tutar, ona benzemeye çalışır (teşebbüh, temessül). Tabi olmanın ve itaat etmenin zeminini hazırlayan yanılsama zaferin, asabiye ve tagallübün gücü yerine adet ve gidişatla ilgili zannedilmesidir. İbn Haldun bu yanılsamanın dahi aslında galebe ve zafer sebebiyle olduğunu belirterek mağlubun yarılgısının, yenilgisinden kaynaklandığının altını çizer.(İbn Haldun, 2004: 283; İbn Haldun, 2016: 361) Yenilgide galibin ayaklarından, ezilen mağluplara bulaşan en ölümcül hastalık, taklittir. Bu anlamda mağlup, yarılgısı sebebiyle ikinci kez “hükmen” de mağlup olur.

Buraya kadar zikrettiğimiz etkenler insan ve toplumların birbirini yenmelerinin ve birbirine yenilmelerinin illetlerini gösterir. Mukaddime, İbn Haldun’un izlediği umran açısından tagallübü gerçekleştiren illetlerin sıralandığı toplu bir perspektif inşa etmeye çalışır. *Mukaddime*’nin ilk dört bölümü hemen hemen tagallüb ve illetleri meselesinin temellendirilmesine ayrılmıştır. Baskın olan tavır, insanî ve toplumsal fiilleri, insanın ve umranın tabiatına yönelik içkin sebeplerle izah edilmesi yönündedir.

4. Sonuç

Sonuç olarak görülüyor ki İbnü’l-Arabî ilâhî isimler düzeninden başlayarak insanî içtimada geçerli olan nedensellik ilişkilerini izah ederken İbn Haldun galibiyet ve mağlubiyeti bir hakikat olarak önce insanın tabiatında sonra da toplumsal mizaçtaki işlevleri üzerinden inşa eder. Bu anlamda bakışın yöneldiği nokta perspektif nedeniyle öne çıkarken diğer noktalar biraz daha silikleşir. İbnü’l-Arabî açısından bu maddî nedensellik düzlemi iken İbn Haldun açısından silikleşen taraf ahvâlin varlıktaki metafizik durumla ilişkisidir. İbnü’l-Arabî’nin odaklandığı yer fizik ötesi gerçeklik iken İbn Haldun’un bakışı fizik gerçekliğin gölgesinde yürür. İnsan, tabiatı ve bir bütün olarak âlem İbnü’l-Arabî’ye göre ilâhî isimlerin bir yansıması iken, İbn Haldun’da insan umranın çocuğu, umran da insani tabiat ve mizacın benzeridir. İbnü’l-Arabî’nin yukarıdan aşağıya kurduğu sistemi İbn Haldun aşağıdan yukarı inşa eder. Bu İbn Haldun’un metafizik illleti kullanmadığı anlamına gelmez. Zaten *Mukaddime*’nin en belirgin özelliklerinden biri de fizik nedensellikle ilişkili bahis kapandıktan sonra konuyu ilgili bir ayet ile metafizik nedene ve ilâhî iradeye irca etme tarzıdır. Yeri geldikçe metafizik illete işaretle milletlerin mülklerinin inkıza uğraması için

Allah'tan izin çıkması gerektiğine de işaret ettiği görülür. (Örnek olarak bkz. İbn Haldun, 2004: 278; İbn Haldun, 2016: 357) Bu anlamda kudret ve galibiyet merkezi orasıdır. İbn Haldun'un ifadesi ile hakikatin sultasına mukavemet edilmez. (*ve'l-hakku lâ yukâvemu sultânehu*) (İbn Haldun, 2004: 82; İbn Haldun, 2016: 158) Fakat hakikat düzenini, insanın ve umranın tabiatında içkin sebepler düzeni üzerinden temaşa eder. İbnü'l-Arabî de ise manzara ilâhî isimlerdeki ilişkiler düzeni üzerinden ele alınır. İbn Haldun'un asabiye kavramı çokluğu birleştirici bir unsur olarak inşanın tabiat ve duygular düzeni üzerinden inşa edilerek zafer ve galibiyetin yolunu açan anahtar iken, İbnü'l-Arabî'de cemiyet ilâhî isimler konusundaki bir hakikatin yansımasıdır. İnsana ve topluma bir tecelli ile ilişir. Asabiye karşılık, toplumu birleştiren ve güç devşirilen güçler ile ilgili terminoloji tamamen ontolojik ve epistemolojik düzenle ilişkilidir. Ontolojik olarak ilâhî isimlerin tecellilerini toplamak (cemiyet) ve epistemolojik olarak bilgideki yakîn ve kesinliğe ulaşmak insan ve toplumdaki galebenin sebebidir. İbn Haldun'da insanî tabiattaki galebe umranda asabiye ile devlet şeklinde ortaya çıkarken, İbnü'l-Arabî'de devlet ve hiyerarşisi ilâhî isimler düzenindeki kudret ve sulta nisbetlerinin bir yansımasıdır. Organik yapı ve tabiat yerine, metafizik ilkeler varlık düzenini inşa eder. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'de ortaya çıkan vücûb ve zorunluluk hükümleri iken İbn Haldun'da imkânın hükümleri öne çıkar. Gerçi İbn Haldun'un perspektifi imkânı ortaya koyarken mümteni olanı dışarı atmak şeklinde zorunluluk alanının da sınırlarını çizer. İmkân ve zorunluluk insanî ve içtimaî tabiatın düzenine uygundur. İmkânı olmayan durum varlığa ilişmez. İbnü'l-Arabî içinde bu böyledir. Fakat perpektifi tabiata yönelik değil ilâhî isimler arası ilişkilere dönüktür. Bu sebeple varlığa ilişmeye uygun potansiyeller ilâhî isimler düzeninde saklıdır. Bunlara yönelik bilgi de bu potansiyellerle tasarruf etmeye yönelik kudretin sebebidir. Kudret ve iktidar bu sebeple bilgi düzenine bağımlıdır.

Kaynakça

- İbn Arabî, (2006a). *Fusûsu'l-Hikem*, (Çev. ve Şerh. Ekrem Demirli) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- İbn Arabî, (2006b). *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. (Çev. Ekrem Demirli) İstanbul: Litera Yayıncılık, (Cilt 1).
- İbn Arabî, (2007). *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. (Çev. Ekrem Demirli) İstanbul: Litera Yayıncılık, (Cilt 6).
- İbn Arabî, (2009). *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. (Çev. Ekrem Demirli) İstanbul: Litera Yayıncılık, (Cilt 11).
- İbn Arabî, (2011). *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. (Çev. Ekrem Demirli) İstanbul: Litera Yayıncılık, (Cilt 14).
- İbn Arabî, (1993). *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî Islâhi'l-Memleketi'l-İnsâniyye*. (Thk. Hasan Asi) Beyrut: Müessesetu Buhsun.
- İbn Arabî, (1992). *Tedbîrat-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*. (Çev. ve Şerh Ahmed Avni Konuk), (Haz Mustafa Tahralı), İstanbul: İz Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, (1999a). *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. (Haz. Ahmed Şemseddin) Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, (Cilt 1).
- İbnü'l-Arabî, (1999b). *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. (Haz. Ahmed Şemseddin) Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, (Cilt 5).

- İbnü'l-Arabî, (1999c). *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. (Haz. Ahmed Şemseddin) Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, (Cilt 6).
- İbn Haldun, (2004). *Mukaddimetu İbn Haldun*, (Thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş) Dımaşk: Dâru Ya'reb.
- İbn Haldun, (2016). *Mukaddime*, (Çev. Süleyman Uludağ) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Demirli, E. (2008). İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19, 25-44.
- Öztürk, Ö. (2017) Tasavvuf Kültüründe Beklenen Kurtarıcı İnancı, Yusuf Şevki Yavuz (Ed.), *Beklenen Kurtarıcı İnancı* içinde (221-261), İstanbul: Kuramer Yayınları.