

Eleştirel Kozmopolit Bir Düşünür Olarak İbn Haldun*

Ibn Khaldun as Critical Cosmopolitan

Bruce B. Lawrence

Duke Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri
bruce.bbl@gmail.com

Öz: Kozmopolitizm, şahsî bir hayat tarzı yahut cihanşümul bir ahlâk anlayışı yahut küresel bir siyasî müessese değildir. O, "cosmo-polis" bir dünya görüşüdür, "cosmo-polis"ten kasıt ise vatandaşların evrensel topluluğudur. Şimdiye kadar, eleştirel kozmopolitliğin teorisiyi olarak İbn Haldun'un değeri ortaya koyulmamıştır. İbn Haldun'un kozmopolit görüşündeki ayırıcı unsur, belirleyici fark onun Mısır, Mağrib ve Endülüs gibi farklı ve çoğunlukla rekabet hâlinde şehirli seçkin düzeninin kesişme noktalarını bulmak için gösterdiği çabadır. Aslında İbn Haldun'u ve onun neslinin kozmopolit seçkinlerinin en büyük farkı onların "edebiyat" ile olan uyumlarıydı. İbn Haldun asabiyet, ümran ve bedeviye gibi yeni istilâhları farklı anlam katmanları ile icat etmiştir. İbn Haldun, dini, dinî norm ve değerleri, müesseseleri insanlığın kozmopolit vizyonunda merkezî bir noktada görmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kozmopolitizm, İbn Haldun, Dünya vatandaşlığı

Abstract: *Cosmopolitanism is neither a personal life style, nor a universal understanding on ethics, nor a global political institution. It is rather a "cosmo-polis" world-view. What we mean by "cosmo-polis" is a universal "gemeinschaft" of citizens. Up to now, Ibn Khaldun's real value as a doctrinaire of critical cosmopolitics hasnot been put forward. The distinctive feature of Ibn Khaldun's cosmopolitan view is his effort to determine the interference points between the urbanized elits of Egypt, Maghreb, and Andalusia, which were competing with each other. More precisely, the most essential difference of Ibn Khaldun and his generation's cosmopolitical elits was their harmony with literature. Ibn Khaldun invented terms such as "asabiyyah" "umran" and "badawiya" on various layers of meaning. Additionally, he assigns a central role to religion and religious norms, values, and institutions in the cosmopolitan vision of humankind.*

Keywords: *Cosmopolitanism, Ibn Khaldun, World Citizenship*

Giriş

Britanyalı sosyolog Sami Zubaida, İbn Haldun'un bir "kozmpolit" olarak addedilmesini ve anılmasını teklif etmişti.¹ Ancak İbn Haldun'u böylece övmeden önce onun

* Bu çalışma, 28–29 Eylül 2013 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "III. Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu" adlı bilimsel etkinlikte sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

kozmpolit yanı ortaya koyulmalıdır. İbn Haldun'un tarihçi olarak katkısı iyi bilinmektedir; o, insan toplumunu ve cihanşümul tarihi yorumlama tarzını ilk defa ortaya koymuştur. Bu tarz; sınırları ve inançları aşmakta, insanoğlunun ilmî ihtiyacına vurgu yapmaktadır. İbn Haldun'un bu meydan okuması az sayıdaki halefinin benimsediği bir ütopya hâlinde kalmıştır. O şimdiye kadar, bilhassa İslâmi ilimler ve Orta Doğu ile irtibat kuramamış, onların bir parçası olamamış kimseler tarafından neredeyse hiç tanınmamıştır. Bununla beraber onun çalışmalarını, dünya çapındaki emsallerini de kapsayan felsefî çalışmalar külliyyatına ekleme çabaları olagelmıştır. Bunun en orijinal ve üretken örneği Stephen Dale'nin çabalarıdır ki İbn Haldun'un 20.yüzyılın başında Fransa'da ortaya çıkan Annales Ekolü'nün metodolojisine nasıl takaddüm ettiğini gösterir.² Şimdiye kadar, eleştirel kozmpolitliğin teorisini olarak İbn Haldun'un değeri ortaya koyulmamıştır, buna rağmen bunu yapacak kimsenin İbn Haldun mirasını şu iki noktadan değerlendirmesi gerekmektedir: 1. İbn Haldun, Weberyen bir kozmpolit düşüncenin özelliklerine ne derece uymakta? O kişi sormalı: gerçek bir kozmpolit düşünürün hususiyetleri nelerdir? Ve cevap vermeli: İbn Haldun bu özellik ve hususiyetlerin, hepsine olmasa bile hatırı sayılır bir kısmını karşılamakta mıdır? Ayrıca bu soruyu tersinden de sormalıdır. 2. Ayrıca o kişi şu soruyu da sormalı: Eğer İbn Haldun kozmpolit bir şahsiyet ise onun kozmpolitliği diğerlerinden nerelerde ayrılır? Bununla beraber 21.yüzyılın kozmpolit kimliği üzerine de kafa yormalı.

Bu istifsarın sadece neticesini merak eden kimseler için en baştan benim cevabımın, hem evet hem de hayır olduğunu belirtmeliyim. Evet, İbn Haldun kelimenin geniş anlamıyla bir kozmpolit ama hayır, o diğer kozmpolitler gibi de değildir. İbn Haldun'u kozmpolit olarak tavsif ettiğimizde o, pek de bu tarife uymayan diğer sözde kozmpolitlere meydan okuyacaktır. Ancak 14.yüzyılın eleştirel kozmpolit bir düşünürü olarak İbn Haldun olgusu, çağdaş Müslüman dünyada ve onun ötesinde eleştirel kozmpolitizmi nasıl yeniden düşünmemiz gerektiği noktasında çok verimli bir tartışma ortamı sağlayacaktır.

Bölüm 1 – İbn Haldun Kozmpolit Midir?

Kozmpolitizmin başlıca hususiyetleri noktasında şu öne çıkan örnekler verilebilir. (Daha birçok örnek eklenebilir elbette. Lâkin bu tartışmayı ilerletmektense ilk elden daha karmaşık hâle getirecektir.)

¹ Sami Zubaida, "Middle Eastern Experiences of Cosmopolitanism" in Steven Vertovec & Robin Cohen, *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context, and Practice*. NY: Oxford University Press 2002: 32–33.

² Stephen F. Dale, Ibn Khaldun: The last Greek and the first Annaliste historian. *International Journal of Middle East Studies* (2006), 38:3:431–451.

- Kozmopolitizm bütün kültürel ve bilişsel (cognitive) eğilimlerin üzerindedir. Bilhassa, bir kişinin doğduğu, büyüdüğü, vatan ittihaz ettiği, ihtida ettiği yer gibi mefhumlara karşı çıkma kabiliyetidir.³
- Kozmopolitizm, farklılığın sosyal tecrübesidir. Her şeyden önce, şehirde, şehrin farklı vazife ve bölgelerinde hareket eden birisinin "değişim ile sertliği, yahut değişim ile makul olmayı geçici aidiyetlerle uzlaştırdığı bir tecrübedir."⁴
- Kozmopolitizm ferdî değil kolektiftir. Daha da önemlisi bir sürece bağlıdır, süreç ile kaimdir. Kozmopolitizmdeki topluluk, kendilerini yerel bir kozmopolitliğin gerekli olduğu açık bir alanda bulurlar (open space). Demem o ki, bu yerel kozmopolitizm daha geniş bir toplumu idare etmedeki yetersizliğinin ve kültürel-kimliksel sınırlarının farkında olmasıdır. Ama bu, farklılığın ortadan kaldırılması anlamına gelmemelidir, farklılıklar kozmopolitizm için hayatî bir öneme sahiptir. Kozmopolitizm; demokratik bir tartışma sürecini gerektirir, bu tartışma süreci münakaşa ve mücadele eden kesimlerin uzlaşma sağlayabileceği ve ona herkesin dahil olabileceği bir ortamı bulmak ile mükelleftir.⁵

Diğer iki teorisyen için kozmopolitizm, müzakereci demokratik süreçten daha fazlasıdır. Onlar için kozmopolitizm, vatandaş yahut vatandaşlığı da içerir, dahası bu müzakereci demokratik süreç kozmopolit düşüncenin merkezî odağında olmalıdır.

- Kozmopolitizm, şahsî bir hayat tarzı yahut cihanşümul bir ahlâk anlayışı yahut küresel bir siyasî müessese değildir. O, "cosmo-polis" bir dünya görüşüdür, "cosmo-polis"ten kasıt ise vatandaşların evrensel topluluğudur.⁶
- Kozmopolitizm ırsî olarak şehirli, seçkin, tüketimci ve demokratik olmanın yanında, kimi yazarların kaleminde, mümkün olan en çok sayıdaki vatandaşın ortaya koyacağı bir taahhüt ve mesuliyet olarak addedilir. "Kozmopolitler, evrensel farklılığı takdir etmeliler, bu farklılık mülkiyet hakkına ve belki de bilhassa bazı durumlarda vatandaşlık hakkına dayanmalıdır. Kozmopolit demokrasi; farklı unsurların birbirlerine tahakküm kurmaktansa birbirleri ile ilişki kurmalarının yolunu bulmaya çalışır."⁷

Ve başka iki teorisyen için kozmopolitizm, sadece bir vatandaşlık meselesi değildir. Bundan başka bir milliyetçilik meselesidir ve küresel kapitalizmin modern bir refleksi

³ David Held in Vertovec & Cohen 2002:58.

⁴ Richard Sennett in *Ibid.*: 44-45.

⁵ Stuart Hall in *Ibid.*: 30-31.

⁶ Roger Baubock in *Ibid.*:111.

⁷ Craig Calhoun in *Ibid.*:108.

olarak millî kimlikleri yeniden tanımlamak her hangi bir kozmopolit tasavvurun/ projenin merkezinde olmalıdır.

- Kozmopolitizm modern olmalıdır. "Kozmopolitizm ve milliyetçilik arasında herhangi bir zıtlık yoktur. Beraber meydana çıkmışlardır, her ikisi de kapitalist dünya sisteminin ortaya çıktığı bağlama aittirler.⁸
- Kozmopolitizm modern olmalıdır. Kısaca kozmopolitizm, küreselliğin bir boy büyüğüdür, demem o ki kozmopolitizm "Milletler-üstü bir hayat tarzının kendini yeniden tanımlaması ve kamusal yansımasıdır. Bu tanımlama ve yansıma sadece en tepede değil, ortaya çıkmakta olan dünya vatandaşları topluluğunun en alt ve orta kesimlerinde de mevcuttur.⁹ "Bu nedenle, kozmopolitizm, kozmopolitleşmeye bağlı olduğu sürece değerlidir. Diğer bir deyişle, her kozmopolit toplum aynı zamanda bu toplumun düşmanlarını da içerdiğinden (yani, "kozmpolit bir toplum, kozmpolit bir toplum ve onun düşmanlarından oluşur¹⁰) kozmpolitleşmenin de ısrarcısı olunmalı, bilhassa da "toplumdaki ve siyasetteki adem-i milliyetçilik ve yeniden milliyetçilik, adem-i merkezietçilik ve yeniden merkezietçilik¹¹ süreçlerinde. Diğer bir deyişle, burada önemli olan, görünüşte bir kozmpolitlikten ziyade, kozmpolitleşen toplumların, onların müesseselerinin ve onların bilgi/iletişim ağlarının yaşadığı gelgitlerdir.

Burada, kozmpolitizmin hakkındaki teorilerde mevcut olan sert bazı zıtlıklar ile karşılaşyoruz. Her bir örnekte, kozmpolitizmin kültüre intibak süreci, bilişsel (cognitive) bir bakış açısı/ görünüş ve sosyal tecrübelerin farklılığı olarak addedilmektedir, ayrıca bunların hepsi, bihakkın, seçkin şehirli bir camiada gerçekleşmektedir. Ancak modern dönemler için, vatandaşlık ve milliyetçilik tonu aşikârdır; her kozmpolit millî bir kimliği hâvî olmalıdır, ama aynı zamanda milliyetçi, etnik ve yerel kimliklerin bir kesime has kılınmasına karşı da çıkmalıdır. O, İbn Haldun-vârî bir cihanşümül topluluğa tabiiyeti, kozmpolit bir görüşü varsaymalı ve desteklemelidir.

Sömürgecilik düzeni, modern ve çağdaş dünya düzenlerinde tecrübe edildiği üzere kozmpolitizmin, küreselleşme için bir payanda olmuştur; milliyetçilik ve demokrasi de kaçınılmaz şekilde bu sürece eklenmiştir. Ancak, tıpkı diğer modern öncesi kimselerde olduğu gibi, İbn Haldun bu sürecin dışarındadır. Ancak bu presentist, kozmpolit dünya görüşü zamanın/tarihin testinde sınıfta kalmaktadır. Bu görüş, kozmpolitizmin hem dilsel/ linguistik hem de içtimaî ve siyasî tarihini ihlâl etmektedir.

⁸ Peter van der Veer in *Ibid.*:178.

⁹ Ulrich Beck in *Ibid.*, 81, citing Robertson 1992, Albrow 1996 and Nassehi 1998.

¹⁰ Beck in *Ibid.*: 83.

¹¹ Beck in *Ibid.*81, citing Miller 1995b, Eade 1997, Bauman 1999.

Ayrıca bu görüş; sömürge öncesi, modern öncesi dünya tarihini, bilhassa da Mısır, Asur, Yunan, Roma ve Pars gibi geniş antik imparatorluklar ile Amerikalı tarihçi Marshall Hodgson'ın erken modern dünya tarihi diye adlandırdığı Osmanlı, Safavî ve Babür imparatorluklarını göz ardı etmektedir. Kozmopolit kimlik için, Presentist karakter şablonları yerine tarihî şablonları kullanmak, aynı zamanda dinin rolü üzerine de kafa yormak demektir. Tam bu noktada Kanadalı tarihçi Derrly MacLean hatırı sayılır bir katkı sunmaktadır. Maclean kozmopolitizmi, ilk elden, analitik bir kategori ve sosyal tecrübe olarak tarif etmektedir. Ona göre kozmopolitizm, sadece kapalı düşünce sistemiyle değil ayrıca körü körüne bir bölgesellik ve yerellik de zıt düşmektedir. Hepsinden öte, Maclean kozmopolit düşünürlerin tek bir dinî öğreti şablonu yahut yapısı dayatmadan dine değer atfettiklerini kaydetmektedir. Bu bağlamda, eleştirel-Müslüman bir kozmopolitlikten söz edilebilir, bu "İslâmileşmiş" terimi ile Hodgson'un gayet bilgece teklif ettiği şu kullanımı hatırlatır; "İslâmiyetin ve Müslümanların tarihî olarak ortaya koydukları sosyal ve kültürel müesseseler bugün farklı Müslim ve gayr-ı Müslim unsurlar arasında kolaylıkla bulunabilir."¹²

Son olarak; modern teorilerin kozmopolitizm üzerine serd ettiği kişisel özellik kriterlerinin İbn Haldun'a uymadığını söylemek gerekmektedir. O ne milliyetçidir ne de demokrat, ne de kapitalist. Ancak İbn Haldun, kültürel oryantasyonu, bilişsel görüşleri (cognitive outlook), farklı sosyal tecrübeleri önemsemekte ve ifade etmektedir. Ayrıca İbn Haldun, dini, dinî norm ve değerleri, müesseseleri insanlığın kozmopolit vizyonunda merkezî bir noktada görmektedir.

Bölüm 2: İbn Haldun'un Yeniden Ortaya Koyduğu Kozmopolitlik/Dünya Vatandaşlığı

Müslüman bir kozmopolit olarak İbn Haldun'un karakter ve hususiyetlerine dair onun nerelerde bulunduğu nerelerde ayrıştığı noktasında daha çok araştırmaya ihtiyaç vardır. Fikirlerin ortaya koyulması ile pratiği arasında her zaman bir farklılık mevcuttur; unutmamak gerekir ki İbn Haldun 14.yüzyıl Müslüman dünyasının bir ürünüdür. Onun Arap kimliği ne de Berber kimliği onu anlatmakta yeterli değildir, Akdeniz ile olan münasebeti gözden kaçmamalıdır. Yahudi, Hristiyan ve Müslüman tesiri, Yunan ilminin ve Arap şiirinin mirasçısı, Asya'ya ticarî ve tarihî olarak bağı olan Akdeniz Müslüman kozmopolitizmin 14.yüzyıldaki buluşma noktasıydı. Sosyal hareketlilik ve seyahat imkânları Akdenizli Müslümanlara canlılık katmıştır, bilhassa İbn Haldun gibi idarî, hukukî mekanizmalar ve eğitim alanında yüksek mevkilere gelen kimseler bu

¹² Introduction to Derryl N. MacLean and Sakeena Karmali Ahmed, eds., *Cosmopolitanisms in Muslim contexts: Perspectives from the past* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012): 1–8.

nimetlerden istifade etmişlerdir. Ancak bu arka plan sadece, ister miras alınmış ister devrinin sosyo-ekonomik ahvâlinin ve çağının siyasî şartlarının geliştirmiş olduğu olsun, İbn Haldun'un önündeki imkânları belirtir. İbn Haldun'un kozmopolit görüşündeki ayırıcı unsur, belirleyici fark onun Mısır, Mağrib ve Endülüs gibi farklı ve çoğunlukla rekabet hâlinde şehirli seçkin düzeninin kesişme noktalarını bulmak için gösterdiği çabadır. Aslında İbn Haldun'u ve onun neslinin kozmopolit seçkinlerinin en büyük farkı onların "edebiyat" ile olan uyumlarıydı¹³.

Fakih oluşu, fıkha yardımcı bütün ilim dallarını tedris edişi bir yana İbn Haldun ayrıca bir edebiyatçıydı da. Edebiyatçı kelimelerinde hassastır, ister yazarken ister konuşurken olsun kelimelerin ifade ettiği çok-katmalılığa karşı hassastır. Zira kelimeler farklı zaman, mekân ve bağlamlarda birçok farklı manaya gelebilirler. Bu, bugün herkesin bildiği bir şey olarak addedilse de, İbn Haldun'un yaşadığı zamanlarda, onun tanıdığı, tartışıp münakaşaya girdiği seçkinler tarafından dahi pek bilinen bir bilgi yahut yaygın bir kanaat değildi.

İbn Haldun'u Müslüman bir kozmopolit olarak diğerlerinden ayıran ilk hususiyeti onun kelimeleri farklı muhataplar için değişik bağlam ve çağrışımlarda kullanıyor olmasıdır. O, bedavet, ümran ve asabiyet gibi anahtar kavramları kullanırken muğlak değildir, fakat onları farklı manalarda kullanmaktadır. Hem bir edip hem de bir fakih olarak, teknik bir terimi bağlamı dışında kullanmamaktadır, bunun yerine o iddiaya/tartışmaya karşılık gelecek eldeki başka bir kavrama müracaat etmektedir. Miriam Cooke bu hususta şunları paylaşmaktadır; "[İbn Haldun için] bir kelimeyi istiâre yoluyla kullanmak, geleneksel anlamından çok daha açık bir anlam iletebilir, böylelikle bu kelime yazarının da ona yüklediği çift/çoğul anlamları iletebilir."¹⁴ Benzer şeyler onun kendi icat ettiği ıstılahlar için de söylenebilir. İbn Haldun asabiyet, ümran ve bedeviye gibi yeni ıstılahları farklı anlam katmanları ile icat etmiştir. Bunlardan asabiyet, zaten bilinen hukukî bir kavramın (juridical concept of consensus) maharetle zenginleştirilmesi olarak kabul edilebilir.

İstiaraye itimat etmek, İbn Haldun'a, aynı kelimenin, aynı hadise ve şahıslar için, farklı zamanlarda, aynı zaman diliminde lâkin farklı mekanlarda nasıl farklı algılanabileceğini gösterme imkânı sunmuştur. İbn Haldun'un belki de en kritik iddiası, İslâmî ilimlerden bir ilim olan tarih nâmına yaptığı iddiadır. Ona göre; İslâm'ın zuhurunu sözlü kültür,

¹³ Bir edebiyatçı olarak İbn Haldun hakkındaki son gelişmeler için bkz.; Miriam Cooke, "Ibn Khaldun and Language : From Linguistic Habit to Philological Craft" in Bruce B.Lawrence, ed. Ibn Khaldun and Islamic Ideology, Leiden, 1984, s.27-36

¹⁴ Cooke, op.cit., 36, n.27.

bedeviyet ve hadariyet bağlamında, Müslüman ilim adamları arasında yalnızca tarihçiler açıklayabilir. İslâm'ın zuhurunda gerçekleşen şey sözün ve alışkanlığın yazıya ve zanaata dönüşmesidir. Yine, sözlü kültür ve yazılı kültür arasında, söz ve yazı arasında, bedevîlik ve hadarîlik arasındaki ilişkiyi sürdürüp beslemesi İslâm'ın can simidi olmuştur. Kısacası, kıyasın (analogy) doğrudan hukuka uygulanması gibi tarihin kanunlarına da, hatta İslâm medeniyeti (Islamicate civilization) tarihine de uygulanabilir, hatta uygulanmalıdır.

İbn Haldun'u çağının diğer seçkin kozmopolitlerinden kesin olarak ayıran şey, bir ağa ve silsileye bağlı olan bilgidir. İbn Haldun kendini, Hz. Peygambere atfedilen sözlerden doğru ile yanlış ayırmaya yarayan fıkıh ilminin bir varisi olarak görmekteydi. Şeriata riayet kolektif Müslüman hayatının bel kemiği idi. Fakîh, şeriata uygun kararı vermekte diğer fakîhlere uymak zorundaydı ve şariat şu iki temel üzerinden yükselmekteydi: Vahiy ve Peygamber; Kur'an ve Resul. Bunlar, farklı tonlarda olsalar da birbirlerini tamamlamaktaydılar. Kuran-ı Kerim, 6600 ayetten fazlasını hâvî iken, Müslüman fakîhlerin ve sair ulemanın ittifak ettiği üzere, bu ayetlerden sadece 500 küsuru hukukî içerikteydiler. Bu hukukî içerikli ayetler, umumiyetle uzun olsalar da, uyumlu bir hukukî sistemi beslemekteydiler ve şeriata dayanan bir toplumun sürdürülebilmesi için elzemdiler.

Zamanla dikkat odağı, Hz. Peygamber'e (sav) atfedilen ve büyük bir yekûn tutan hukukî sözlere-eylemlere kaymıştır. Hadis olarak bildiğimiz şey budur. Hadisleri derlemek, doğrusunu yanlışından ayırmak ve sistemli hâle getirmek, hızlı askerî yayılmanın ve İslâmî düzenin berkitilmesinin ardından başlamış ve bunun için muazzam bir ilmî mesai harcanmıştır. Bu muazzam külliyyatın değerlendirilmesinin tek yolu, güvenilir bir ilmî isnat/silsile içinde gerçekleşen araştırma, tartışma ve kullanma vetiresinden geçmekteydi. Hicri üçüncü yüzyıldan önce, isnat zinciri bütün İslâm dünyasında fıkıh/hukuk eğitiminin standart bir parçası hâline gelmişti bile. Mağripte bir âlim, Maşrıktaki meslektaşından haberdardı, tıpkı Maşrıktakinin Mağripteğini bilmesi gibi ve her ikisi ayrıca seleflerinin çalışmalarının da farkındaydılar.

Çalışmalarının her veçhesinde İbn Haldun, Müslüman cemiyetini alttan alta destekleyen ve besleyen, kendisinden önceki ulemânın ortaya koyduğu geniş isnat zincirini benimser ve ondan sitayişle bahseder, lâkin ona kendi farklılığını katmayı da ihmal etmez.

İbn Haldun, bir fakîh olarak, yeni bir bilim kurmak için hem kendi hadis usulünün cerh ve tadil geleneğini takip etmeli¹⁵ hem de insanların sosyal/toplumsal olarak bir araya gelişlerine farklı bir açıdan yaklaşmak zorundaydı. Zaten ona göre, insanın sosyal/toplumsal olarak bir araya geliş ve bir organizasyon oluşturması, o zamanki medenî dünyayı (el-ma'mure min al-'arz)¹⁶ içine alacak evrensel bir medeniyet anlayışı ortaya koymanın köşe taşıydı. Aslında o, edebiyatçı yeteneğini fakîhlik bilgisi ile birleştirerek gayesini daha da ileriye taşımaktaydı, bunu hukuku kullanarak ve onu yeni düşünce ufuklarına taşıyarak yapmaktaydı. Aynı zamanda onun tecessüs kabiliyeti, ona hadiselerden (ahbâr) alıntı yapma imkânı tanıyordu. Ahbâr dediğimiz olgu Hadis'in tamamlayıcı unsurudur; İbn Haldun'un insanın toplumsal/sosyal hayatını yahut dünya medeniyeti tarihini açığa çıkarırken kullanmak istediği, geniş anlamı ileten bağımsız bir kavramdır. Hadis ile Ahbâr'ın ikisini de kabul ederken, sınırlarını da belirlemek onun yeni ilminin seyrini belirledi.

İbn Haldun üzerine çalışan önde gelen iki Mağripli akademisyen, Abdullah Laroui ve Muhammed Talbi için bu alıntı, bütün Mukaddime'nin metodolojik özeti niteliğindedir. Talbi'nin açıkladığına göre, Rosenthal'ın bu pasajı ve onun giriftliği dilbilimsel bir kullanımı ortaya koymaktadır, bu giriftlik gramer açısından değil belagat açısından. "Arap belagatçıları" der Talbi, "dili iki kısma ayırmışlardır; inşa ve haber." İnşa; emir yahut nehiy'den oluşur, bu iki hükümden başkası geçerli değildir. Haber ise içeriden yahut dışarıdan bir kaynak ile doğrulanabilir yahut yalanlanabilir, sıdka ve kizbe muhtemeldir.¹⁷

Bu dilbilimsel tartışmalar, kozmopolit bir geleceği tasavvur eden Avrupa ve Amerikalı teorisyenler için yolu uzatmak demektir. Ancak, şahsî eleştirinin ötesinde bir eleştiri sistemi uygulayabilen İbn Haldun açısından bu dilbilimsel tartışmalar, onun açık

¹⁵ Hadis tenkidî, cerh ve tadil denilen kişi-karakter tenkididir. Her ne kadar Kitabul'İlber'in başında değinilse de ilerleyen sayfalarda açıkça üzerinde durulmamıştır. Okuyucu, İbn Haldun tarafından muğlak bırakılan açık bağlantıya dikkat etmelidir.

¹⁶ Abdusselam Cheddadi, *Actualite d'Ibn Khaldun : Conferences et Entretiens* (Temara: Maison des Arts, des Sciences et des Lettres 2006) : 69 Bu kategorinin İbn Haldun için olan ehemmiyetini gösterir. Bu alıntı için Cheddadi'ye müteşekkirim (69), İbn Haldun'un canlı, yorulmaz zihnine nüfuz ederken daha birçok şeyde olduğu gibi. Onunla sadece Yunanda "ecumene" dediğimiz kavramın Arapçasını çevirirken ters düştüm, "yerleşik dünya" demektense "bilinen dünya" demeyi tercih ettim. Çünkü "bilinen dünya" dediğimizde, genellikle adaların ve kıtaların uzaktaki liman şehirleri de işin içine girmektedir, ki bu liman şehirlerinin dağınık insan toplulukları mesela karanın ortasında yalıtılmış olarak kalmış topluluklardan daha çok bilinmekteydiler.

¹⁷ Abdullah Laroui için bkz, *Islâm et l'histoire*, (Paris, 1999) : 144, n.11. Muhammed Talbi için bkz, İbn Khaldun, *SA Vie- Son Oeuvre* (Tunis, 1973). Talbi'nin eseri, İbn Haldun'un kendine özgü terminolojisine ve hatta daha da kendine özgü tarih görüşüne girişi sadedinde en göze çarpan eserlerdendir. Buradaki alıntı sayfa 33'ten yapılmıştır.

projesinin muhtemel tenkitleri için bir davettir de. İbn Haldun; zihni, sadece kendi zamanı, kendi çevresi, kendi sınıfı ve kendi imtiyazları ile dolu bir adam değildi. O ayrıca tarihin arazları ile de ilgiliydi, bir nevi Marx'ın meşhur sözünde olduğu gibi: "İnsanoğlu tarihi yapar ancak yaptıkları tarihi bilmezler". O kendi bakış açısına güvenmekteydi, ancak bu bakış açısının detaylarına haddinden fazla anlam yüklememekteydi. Onun orijinal katkısının bir nevi turnusol kâğıdı olduğu bir hadise vardır, bu hadise bir tarihçinin onun hakkındaki düşüncesini dumura uğratmıştır; bu hadise onun ömrünün sonunda Timur ile olan karşılaşmasıdır.

Hiç kimse, 1401 yılında, İbn Haldun ile Timur arasında zuhur eden konuşmanın içeriğine vakıf olmayacak.¹⁸ Tartışmaya ve münakaşaya düşkün bu iki kişi, hanedan gücünün tabiatı, asabiyet, bedavet ve hadaret gibi meseleleri tartışmış olmalılar. Semerkant ve onun şaşalı saray ortamı, Timur için, kültürel bir entelektüelliğin ve organize bir cesaretin meşruiyet vesilesi olarak kalmaya devam ederken, Mukaddime ve onun gölgesi olan Kitabu'l-İber ise İbn Haldun'un fıkıhtan ilham almış ve dilbilimden beslenmiş dehasının meşruiyet vesilesi olarak günümüze değin gelmektedir.¹⁹

Bir bakıma, hem Timur hem de İbn Haldun Müslüman kozmopolitlerdi. Ancak Timur için başarısının ölçüsü, hüküm-fermâ olduğu topraklarda ve rakipleri üzerinde ve ayrıca hâkimiyeti altındaki müesseseler, cemaatler ve halk üzerinde kontrol kurmaktır. Herkes Timur'un; fetheden, yıkan ve yeniden inşa eden bir kimse bir olarak hakkını teslim etmeli. İbn Haldun ise; hepsi hadaratın unsurları olan şehirli karmaşıklığın, yahut kelimenin tam anlamıyla tembelliğin, sarayın zevk ve hazlarının sınırları hakkında emsaller ortaya koydu. Ayrıca bu emsalleri bedevilik bağlamına da yerleştirmekten geri kalmadı, bedevilik kendi güç havuzunu ortaya koyamayan ve daima çekişme halinde olan ve bazen de şehirli hayatın ahlâk ve abidelerine karşı yıkıcı olan bir olguydu. Müslüman kozmopolitlik, İbn Haldun ile Timur'u yan yana koyarsa, her ikisini de kaplam olarak ve modern kozmopolit teorilerin düzelticisi olarak düşünürse uygulanabilir, canlı, analitik bir kategori olarak kalmaya devam eder. İbn Haldun'u,

¹⁸ Fischel, op.cit 20–48 Fischel İbn Haldun'un Timur'la olan görüşmelerinin İngilizce bir özetini sunmaktadır, lâkin bu en nihayetinde özettir. Ayrıca, bu görüşmelerin daha geniş bir hâle bürünüp Marini Sultanı Ebu Said'e gönderildiği bir rapor şekli de mevcuttur. Ebu Said, İbn Haldun'un ömrünün sonuna kadar çok yakın şahsî ilişkiler kurduğu bir kimseydi, bu sebeple bu rapor Ebu Said'i hoşnut etmek, hiç olmazsa alarma geçirmemek için gönderilmiş olmalıdır.

¹⁹ Modern Suriyeli bir oyun yazarı, Sadullah Vannus, İbn Haldun'un benzer bir beyanatını kurgular, lâkin İbn Haldun onu, kendisini Timur'la olan eleştirisinden dolayı eleştiren öğrencisine (Şerafeddin) sert bir karşılık olarak kaleme almıştır. "Tarih, benim icat ettiğim ilimden ve yazdığım kitaptan başka hiç bir şeyi hatırlamayacak" Bunun için bkz; Sadullah Vannun'un el-Amel el-Kamile'si içinde "Munamnamât tarihiyye (Historical Miniatures)", Şam, 1996, 418.

21.yüzyılın eleştirel kozmopolitizmin savunucuları arasına yerleştirmek için, evvelâ, Helenistik/Avrupalı analitik ve dünyevî çerçevelerin ötesinde bir bakış açısı edinerek işe başlamalı. Roxanne Euben iyi bir başlangıç yaptı, lâkin onun "tarih ve kültür açısından kozmopolit pratikler hakkında düşünmek için gerekli olan bağlam ve mukaddemler" şeklinde tez canlı çabaları seyahat anlatılarının ve felsefe diyaloglarının ötesine taşınmalıdır. Çok medeniyetli merkezlerin karmaşıklığı (Mağrib ve Maşrik, Endülüs ve Mısır) ve kozmopolit adab-ı muaşeretin tamamlayıcı unsurları (edebiyat ve fıkıh, ümrânın iki temel unsurudur)²⁰

İbn Haldun ile başlar. Mukaddime'nin yeni okumalarından, bugünün küreselleşme, hâkimiyet ve vatandaşlık tartışmalarında yeni ufuklar ve parlak manzaralar ortaya koyulabilir, bundan hem Müslümanlar hem de gayr-ı Müslimler istifade ederler, hem Asyalılar, Afrikalılar hem de Amerikalılar behre-dâr olurlar, sadece şehirli seçkinleri değil ayrıca seçkin olmayan marjinaler de nasiplenirler. "Bedavet-Hadaret" kutuplaşması değişmiş olabilir; yine de bu kutuplaşma farklı yollarla yeniden meydana çıkmaktadır ve bu da İbn Haldun'u, 21.yüzyılın zorluklarına dahi söz söyler kılmıştır, hiç olmazsa bir kaynak olarak ve diğer eleştirel kozmopolitler için uyarı olarak.

²⁰ Bu tartışmanın daha sonra ve daha uzun bir tekrarında, İbn Haldun'un *tasavvuf*la olan ilişkine dikkat çekilebilir ve hatta çekilmelidir de. *Mukaddime'deki* birçok pasajın yanında İbn Haldun, *Şifau's-Sâil li-Tehdibu'l-Mesâil* isimli, *tasavvufun* kaidelerini ve mutasavvıfları konu aldığı bir eser daha vermiştir. (ed. M.el-Tanji, 1957, İstanbul, Fransızcaya ter. R.Perez, La voie et la loi ou le maître et le juriste, Paris: Sindbad, 1991.) James Winston Morris, İbn Haldun'un tasavvuf aleyhinde konuşmasını, tasavvufun kendine has içeriğini ve retorik yüklü hususiyetlerini vurgulayarak, eleştirmiştir, ancak bunu yaparken İbn Haldun'un muhtemel dinleyici kitlesini belirtmemiştir. Morris en keskin eleştirilerini dipnotlara saklamıştır, meselâ "İbn Haldun'un hem ihtiras hem de retorik temelli tasavvuf eleştirisi (ister *Şifau's-Sâil* de ister *Mukaddime* de olsun), onun tarihî çevresindeki pratiklerde ve dinî edebiyatta tasavvufun yaygınlığının arka planına dayanarak açıklanabilir. Bundan dolayı, aşağıda görülebilecek birçok örneklemde olduğu gibi, İbn Haldun'un tasavvuf tezindeki çarpıtmalar, tutarsızlıklar ve ihmaller yazarların ve söz konusu pratiklerin cahilliğini göstermez. James Winston Morris, "An Arab Machiavelli? Rhetoric, Philosophy and Politics in Ibn Khaldun's Critique of Sufism" in *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 8 (2009), 242-291.