

## İbn Haldun'un İlm-i Ümranında Bilimsel Ruha Karşı Mistik Ruhun Yeri

### *The Place of the Mystical Versus the Scholarly Soul in Ibn Khaldun's İlm Al Umran*

Ali Hassan Zaidi

Wilfrid Laurier Üniversitesi, Kadana  
azaidi@wlu.ca

**Öz:** Modernist ve pozitivist görüş İbn Haldun'un toplumların yükselişi ve düşüşü teorisinin sadece tümevarımsal gözleme dayandığını varsayar. İbn Haldun'un görüşünde ise, sosyal alemi anlamak, toplumların yükseliş ve düşüşünün rasyonel sebeplerinin ampirik bilgisinden fazlasını ve vahyin gerçeklerini gerektirir. Bu bağlamda yapmış olduğu açıklamalar sadece insanlık tarihindeki ani mekanizmaya işaret eder ve Kur'an'ın mesajına da aykırı değildir. Felsefi ve dini bilimlerin düalizmden bile daha önemli olan yönü İbn Haldun'un İlm-i Ümran'ının canlandırılmasındaki üçlü mimarisidir. O, İlm-i Ümran'ı diğer alemlerden ayırmadan sosyal varoluşun orta alemine doğru yapmaktadır. İbn Haldun'un bilimi kuşatıcıdır, çünkü o vahiyden belirleyici sezgiler içerir. İbn Haldun ne bir rasyonalist görüşe ne de yörecilik bir dini görüşe sahiptir. Onunkisi insan varlığının paradokslarını yakalamak için arayan ve başarılı bir şekilde yöneten geniş bir vizyondur. Bu makale, bahsedilen çapraz okumalar bağlamında, İbn Haldun adına yapılmış genel geçer söylemler ile kendisine ait metinlerdeki entelektüel pasajlar ile yapılmış karşılaştırmalı bir inceleme gayretidir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Haldun, Modernizm, İlm-i Ümran, Asabiyet, Sufizm, Mistisizm

**Abstract:** *The modernist and positivist approach presupposes that Ibn Khaldun's theory of the rise and fall of societies depends solely on inductive observation. In Ibn Khaldun's theory, however, understanding the social world requires the knowledge of revelation and more than the empirical knowledge of rational reasons behind the rise and fall of societies. In this regard, his explanations refer only to the sudden mechanism in the history of humanity and are not contrary to the message of the Quran. The aspect of philosophy and religious sciences, which is more important even than dualism, is the triple architecture in reviving Ibn Khaldun's İlm al-Umran. He studies İlm al-Umran towards the middle world of social existence, without separating it from other worlds. Ibn Khaldun's science is encompassing because it includes certain insights from the revelation. Ibn Khaldun has neither a rationalist nor a religious viewpoint. His is a wide vision which seeks and successfully manages the paradoxes of human existence. This article is an attempt of comparative analysis of the conventional discourses on Ibn Khaldun and the intellectual passages in his works within the context of aforementioned cross readings.*

**Keywords:** *Ibn Khaldun, Modernism, İlm al-Umran, Asabiyya, Sufism, Mysticism*

## Giriş

20. yüzyılda birçok modernist akademisyen (örn.; Baali ve Wardi 1981; Rabi 1967; Lacoste 1984 [1966]; Schmit 1930) İbn Haldun'un asabiye hakkındaki görüşlerini onun sekülerliğinin kanıtı olarak değerlendirmişlerdir. 20. yüzyılın son çeyreğinde sosyal bilimlerdeki pozitivist olmayan akımların yükselişiyle bile, sosyal bilimciler İbn Haldun'un pozitivist bir okumasını desteklemeye devam ediyorlar. Örneğin, Syed Farid Alatas (1995; 1993) İbn Haldun'un İlm-i Ümran'ını, asabiye gibi evrensel kavramları benimseyen ve bunları belirli, yerel oluşumlara uygulayan objektif, ampirik Haldun Sosyolojisi ve İslam'ın önsel hakikatlarına dayanan bir Müslüman yerelci bilgi görüşü arasındaki ayrımı yapmak için kullanmaktadır. Bu modernist ve pozitivist görüş, İbn Haldun'un toplumların yükselişi ve düşüşü teorisinin normatif varsayımlardan yoksun, sadece tümevarımsal gözleme dayandığını varsayar.

İbn Haldun'un vahiyle gelmiş bir dini kanunu olan ve olmayan bütün toplumları, asabiye temelli toplumsal örgütlenmenin doğasına bağlı olarak, yükseliş ve düşüş prensibine tabi tuttuğu doğrudur. Fakat, "objektif", pozitivist sosyal teori ile dini varsayımlara dayanan sosyal koşulların açıklaması arasındaki fark zannedildiği kadar büyük olmayabilir. Onun asabiye teorisi entelektüel bilimleri dini bilimlerden ayıran düalistik bir bilgi çerçevesine dayanıyor görünmesine rağmen, bu düalizm İbn Haldun'un geçerli kabul ettiği ya da kendisinin toplumların yükselişi ve düşüşü analizinde faydalandığı epistemolojilerin çeşitliliğini tüketmez. Aslında, İbn Haldun ampirik araştırmayı ve rasyonel çıkarımı, vahyin bilgeliğinin ve şeylerin teleolojik amacı hakkında sezgisel spekülasyonun kavrayışının kesinlikle ikame edeni olarak değil ama, tamamlayıcısı olarak görür. İbn Haldun'un görüşünde, sosyal alemin doğasını layıkıyla anlamak toplumların yükseliş ve düşüşünün formel, rasyonel sebeplerinin ampirik bilgisiden fazlasını gerektirir. Vahyin gerçeklerini de gerektirir. Ancak ona, insanların şeylerin özünün sezgisel ve spekülatif farkındalığından yararlanmaya da ihtiyacı olduğu aynı derecede açıktı.

Bu makalede, İbn Haldun'un çalışmasına hermenötik bir yaklaşım takınarak, İbn Haldun'un ampirik, asabiye teorisinin positivist ve modernist okumasını sorguluyorum. Bu hermenötik yaklaşım, İbn Haldun'un İlm-i Ümranı kendi bilgi felsefesi içine yeniden yerleştirmeyi amaçlamaktadır, böylece İbn Haldun'un bulgularının manasını daha kamil bir anlam edinerek kavrayabiliriz. Eğer İbn Haldun'un teorisini 21. yüzyıl için yeniden ortaya koyarsak, sadece İbn Haldun'un ampirik teorisini kabul etmekten ötesine geçmemiz gerekmez mi? Bunun İbn Haldun'a toplumsal olgulara, uhrevî etkilerden kopmadan dünyevi açıklamalar yapmasına izin veren üçlü ontolojik ve epistemolojik

çerçeve olmasından dolayı, artık aynı kozmolojik inançları devam ettirmiyorsak bile, kapsamlı bir ontolojik ve epistemolojik çerçeveye olan ihtiyacı da kabul etmemeli miyiz?

### Asabiye'nin Mekanizması

İbn Haldun'un İlm-i Ümran'ını canlandıran temel kavram asabiyedir ya da toplumların yükselişi ve düşüşünün kökenindeki artma ve azalma, grup dayanışmasıdır. Asabiye'yi kullandığı iki örnek onun Müslümanlık Tarihini okuyuşunu tam anlamıyla yansıtır. Peygamberin ölümünden ve Raşit halifelerden sonra, Müslüman toplumun liderliği artan şekilde dünyevi ve monarşik temel almaya başladı ve Raşit halifelerle, sonraki halifeler arasındaki ayrım Sünni İslam'ın tarih ayrımının merkezi oldu. Sünni tarihçiler sonraki halifeleri sosyal ve ahlaki anarşiye, fitne tehlikesine karşı koymak için gerekli görerek savunsalar da, onları gücün ve iktidarın dünyevi boyutlarına boyun eğmiş ve mahkum olmuş olarak gördüler. Doğrusu, birkaçı hariç, Emevi ve Abbasi halifeleri suçlanmayı hak eder görülüyordu. İbn Haldun bu görüşe mutlak olarak katılmıyor olmasa da, Emevi ve Abbasi halifelerini, Müslüman imparatorluğun genişlemesinin göreceli olarak küçük Müslüman toplumunun komünal dayanışması hafiflettiğine dayanarak; ve dolayısıyla bu küçük topluluğun çöl ve göçebe kökleri, dünyevi ve monarşik yönetimin ve onunla birlikte devam eden lüks hayatın ortaya çıkışının doğal sonucu olarak yerleşik bir kültüre boyun eğdiği için belirli bir ölçüde savunuyor.<sup>1</sup>

Benzer bir şekilde, İbn Haldun, eğer Mehdi'nin gelişi hakkındaki hadisler doğruysa, Mehdi'nin dini amaçlarını başarılı kılmak amacıyla, asabiye hissinin kuvvetli olduğu bir kavimde ortaya çıkmasının zorunlu olduğunu olduğunu savunuyor.

Bu okumada, İbn Haldun toplumların yükselişinin ve düşüşünün sebepleri hakkında son derece rasyonel ve seküler bir argüman kurar görünüyor. Fakat, bu "objektif" sosyal teori, dini varsayımlara dayanan bir açıklamadan ne derecede farklıdır? Belki de fark çok büyük değildir. Örneğin, İbn Haldun'un Raşit halifeler sonrası halifelerin meşruluğu savunması, o halifelerin fitne tehlikesine dayalı teolojik savunmasıyla çelişmez. İbn Haldun'un Şiîliğin devrimci öfkesine karşıtlığı göz önüne alındığında, onun argümanı aslında ana akım Sünni düşüncesiyle tamamen uyumludur. Daha da fazlası, yerleşik kültürün, bilimin ve el sanatlarının gelişimi için faydaları, dini hukuka uyduğu sürece insan ruhunun mükemmelleşmesine yardımcı olabilir.

<sup>1</sup> Özellikle çarpıcı olan Abbasi Halifesi Harun el-Reşid ve el-Memun'u içkici ve liyakatsiz gösteren popüler görüşe karşı olan savunmasıdır (1958 [14. b] c. 1: 33-40). Cilt, bölüm ve sayfa numaraları F. Rosenthal'in (1958) üç ciltlik İngilizce Mukaddime tercümesine isnat eder.

Dahası, İbn Haldun'un Tanrı'nın doğrudan müdahalesini hiçbir zaman tarihsel değişimin genel prensibi olarak sunmadığı doğrudur; fakat İbn Haldun'un modernist yorumcuları, İbn Haldun'un Mukaddime'de ilahi kuruma üç farklı şekilde başvurduğunu anlamakta hataya düşerler (Shehadi 1984: 272–9). Birincisi, sayısız paragrafın ve bölümlerin sonunda, Mukaddime'de sunulan, genellikle Kuran ayetlerinin kısımları olan, formüsel ifadeler vardır. Schmit'in öne sürdüğü gibi, bu özellik olarak bir şeyi açıklamıyor ve formüsel eklemelere öncülük eden bilimsel açıklamaların rakibi olarak kast edilmiyor. Bununla beraber, böyle formüsel ifadeler İbn Haldun'un Kuran'da bildirilen genel, evrensel doğruların belirli olaylara uygulanabilirliğini kabul ettiğini gösterir. İkincisi, İbn Haldun'un belirli olaylarda ilahî kuruma başvurduğu başka durumlar da vardır. Örneğin, İbn Haldun, Tanrı'nın belirli gruplara başkaları üzerinde güç kazanmasına izin verdiğini ve başka zamanlarda belirli bir iktidar hanedanının düşüşüne izin verdiğini savunur.

Bu gibi durumlarda, İbn Haldun belirli bir olayın meydana geliş sebebine dair ilahi müdahaleye doğrudan bir açıklama olarak başvurmaz, böyle bir müdahale de bir şeyin neden meydana geldiğini ve neden başka şekilde olmadığını açıklamaya çalışan bilimsel tarihin çalışmasını zayıflatmaz. Bununla birlikte, İbn Haldun doğrudan açıklamanın Tanrı'nın iradesine uygun olduğunu kabul eder. İbn Haldun (1958 [14. b.] c. 1: 305; c. 2: 117; ve birçok başka durumda) sıklıkla şu ayete başvurur:

"Şüphesiz Biz bütün yeryüzüne ve üzerinde bulunanlara varis olacağız. Onlar Bize döneceklerdir." (19:40) ve "Zekeriyya'yı da (hatırla). Hani o, Rabbine şöyle niyaz etmişti: Rabbim! Beni yalnız bırakma! Sen, varislerin en hayırlısı, (her şey sonunda senindir)." (21:89).<sup>2</sup>

O (1958 [14. b.] c. 1: 296, 346; c. 2: 153; ve birçok başka durumda) farklı egemen hanedanların değişimlerini belgelerken, gün ve gecenin değişimine atıfta bulunan (24: 44 ve 73: 30) ayetlerini alıntılar. Son olarak, daha az olsa da, İbn Haldun'un Tanrı'yı gücendiren toplumların düşüşünde doğrudan ilahi müdahaleyi hatırlattığı durumlar vardır. Doğrudan, anlık, ahlaki ceza tarihsel değişimin prensibi olarak genellenmez ama asabiye'nin zayıflaması, sosyal organizasyonun doğasında belirgin olan Tanrı'nın isteğine bağlı kalmamanın kademeli sonucudur.

Bu bağlamda, İbn Haldun'un askeri zaferin dış ve iç nedenleri hakkındaki görüşünü tartışmak da yararlıdır. O (1958 [14. b.] c. 2: 88) başka yerlerde, derin bir kavrayışı

<sup>2</sup> Yazar, bu yazının aslında bu iki ayeti tek bir cümlede yazmış (ç.n.)

olduğu için övdüğü el-Turtuşi'yi, sadece her bir kamptaki savaşçı sayısına önem vermesi ve grup hissiyatının etkisini görmezden gelmesinden dolayı eleştiriyor. İbn Haldun "savaşçı sayısını ve grup hissiyatını zaferin harici etkenlerine katıyor. İbn Haldun "onların hiçbirini hile ve aldatma gibi gizli sebeplere ya da ilahi korku ve manevi yetersizlik gibi ilahî faktörlere eş olarak kurmadığımızı göz önünde bulundurarak, böyle şeyler zaferi garanti edebilir mi? diye sorar. Bölünmüş bir ordunun kalbine korkuyu koyan Allah olduğu için İbn Haldun'un ilahi faktörlerde yetersizliği içermesi dikkate alınmaya değer.

Sonunda, İbn Haldun dini basitçe, grup hissini artıran bir başka değişken olarak değerlendirmedigini not edelim. Tam tersine, o dini bir grubun kaynaşmasında en önemli element olarak görür (1958 [14. b] c. 1:305-307). "...[B]unun sebebi dini kimliğin karşılıklı kıskançlığı ve grup duygusu paylaşan insanlar arasındaki çekememezliği kaldırması ve hakikat üzerine yoğunlaşmaya neden olmasıdır. Dini kimliğe sahip insanlar ilişkileri için (doğru) kavrayışa sahip olduklarında, hiçbir şey onlara dayanamaz, çünkü onların bakışı birdir ve hedefleri müşterek bir ahenktir...". Bir dizi durumu aktardıktan sonra, argümanını daha çok sayıda olan, daha derinde yer etmiş çöl davranışına ve daha güçlü grup hissine sahip Zamatah'ın, grup hissinde dini görünüm barındıran Masmuhdah'ın mağlup edememesi olayını vurgulayarak güçlendirir. Sonunda, dinin tutucu ve birleştirici etkisi bırakıldığında, Masmudah iktidarını Zanatah'a kaybetmiştir (14. b. c. 1: 320-322).

Burada basitçe bahsettiğim nokta, İbn Haldun'un toplumların yükselişi ve düşüşü açıklamaları sadece insanlık tarihindeki spontane mekanizmaya işaret eder ve Kur'anî mesaja aykırı değildir. Zihinsel ve dini bilimlerin aşık olan düalizminin İbn Haldun'un varsayımsal sekülerliğine ve modernliğine olan steril odaklanmadan ayrıştırılması ve İbn Haldun'un çoğulcu ontolojisine ve epistemolojisine yeniden iliştirilmesi gerekir.

### **Gerçekler ve Onlara İlişkin Bilgiler**

İbn Haldun'un sosyal ve politik teorisinin mistik ve ezoterik açıklamalara ve varsayımlara değinmediği doğrudur. Yine de bu onun geçerli gördüğü epistemolojilerin yelpazesini reddetmeye yeterli değildir. Felsefi ve dini bilimlerin düalizminden bile daha önemli olan şey İbn Haldun'un İlm-i Ümran'ının canlandırmasındaki bilgilerin ve gerçeklerin üçlü mimarisidir.

İbn Haldun'un öncelikle Mukaddime'nin VI. bölümünde bulunan, ontolojik ve epistemolojik çerçevesi insanoğlunun üç farklı ama birbiri arasında ilişkili varlık

aleminin sezgisel farkındalığına sahip olduğuna dayanır. Bu üç alemin doğal sonucu farklı derecelerde düşünme ya da üç farklı türde entelekttir. En düşük olan, maddenin dünyasını ve insan dışında varolan hayvanların dünyasını duyular aracılığıyla edinen Sezgileyen Akıldır. Madde ve hayvanların dünyası insanoğlu dışında var olurken, ara alem "içimizde sahip olduğumuz bilimsel algıların duyusal algıların üstünde yer aldığı olgusuyla" farkına vardığımız, insan ruhunu kapsar. (İbn Haldun 1958 [14. b] c. 2: 419–20). Orta akıl, aynı zamanda duyu verisinin algılamasına sahip ama deney yoluyla edinilmiş yargılamalarla çok daha fazla bağlantılı deneysel akıldır; böyle kavrayışlar sosyal hayatı ve politik liderliği yönlendiren fikirler ve davranışlar sağlar (İbn Haldun 1958 [14. b.] c. 2: 417–419). İnsanoğlunun orta aleminin kendisi özlerin, ruhların ve meleklerin, sadece insanlar üzerinde uygulanan böyle bir fenomenin etkilerinin çıkarımı olabilecek varoluş aleminden daha düşüktür. En yüksek aleme ise sadece özel bir düzen içindeki ve onunla alakalandırılmış pratik aktivitesi olmayan duyusal algının ardında tamamen yeni tür bir bilgi türü üreten özel koşullar altındaki sosyal ve politik hayatın kavrayışını birleştiren spekülative akıl tarafından erişilebilir. Daha düşük iki alem maddi dünyanın gözlemi ve insanın kendi varlığının üzerindeki yansıması yoluyla açıksa da, bu insanüstü alemin görmek doğru (karışık karşıtı) rüyalar aracılığıyla mümkündür. Yine de, insanüstü alemin detayları hakkındaki kesinlik sadece peygamber bilgisi ve dini hukuktaki inanç yoluyla mümkündür (İbn Haldun 1958 [14. b] c. 2: 413 ff).

Onun dehasını gösteren işaretler, daha aşağı madde alemin hayvanlarla, üst madde alemin de meleklerle paylaşıldığı için insanoğlunun algılayabilmede en iyi olduğu alemin orta seviye olduğu yorumlarıdır (1958 [14. b.] c. 2: 420–21). Bu yüzden kendi hakkımızdaki bilgimiz hem maddi hem manevi varoluşumuzu kanıtlar. Ancak dünyamız hakkındaki bilgimiz hiç mükemmel değildir. Dünyamız hakkındaki bilgimiz hiçbir zaman mükemmel değildi, çünkü insan ruhu madde ve öz arasında, inkar ve teyit arasında daimi bir kararsızlık içindedir; çünkü genellikle teknik vasıtasıyla edinilmiş, dünyanın doğası hakkındaki bilgimiz her zaman peygamberlerin ve meleklerin doğrudan algılayan vizyonunun aksine bir "perde" arkasındandır. (İbn Khaldun 1958 [14. b.] c. 2: 422–423). İbn Haldun bunun, insanüstü aleme doğal bir eğilime sahip peygamberler hariç, son derece zor olduğunu kanıtladığını belirtmesine rağmen, insanlar zikir (Tanrı'yı hatırlama), dua, oruç, sakınma ve teslimiyet yoluyla perdeyi kaldırmayı öğrenebilir. Spekülative akıl ve insanüstü alem arasındaki uyum aşikardır: sadece Tanrı'nın peygamberleri perdeyi tamamen, doğrudan algılama vizyonu edinecek kadar kaldırabilir. Bu yüzden, Büyük Varoluş Zinciri iniş ve çıkışın kesintisiz devamlılığını oluşturur ve bu üç boyutlu düşünme sürecinin sonu "varoluşun

olduğu gibi algılanmasıdır. Bu insan realitesinin anlamıdır" (İbn Haldun 1958 [14. b] c. 2: 413 ve 422-423).

Açıkçası İbn Haldun'un çalışmasının fevkaladeliği ve "düşünce ufkunun düşürülmesi" ni belirten orta alem üzerindeki odak açık bir şekilde budur. "Düşüncenin ufkunun düşürülmesi" ile, İdeal üzerindeki harici odaktan gerçek üzerindeki bir odağa, uhreviden buralıya geçişin varlığını kastediyorum. Muhsin Mehdi'nin (1964 [1957]) takdirinde İbn Haldun gerçek olayları kavrayışı ideal olandan daha az soylu olanlar için Ortaçağ İslam Filozoflarının gelenekleri içinde sıkı bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Mahdi'ye göre Farabi'nin İdeal Devlet'i (al-madina al-fadila) dünyanın ampirik realitesine imtiyaz tanımadığı gibi, İlm-i Ümran pratik amaçlar için faydalı bir araç olsa da, İbn Haldun'un yeni disiplininin nihai ufku da Farabi'de olduğu gibi bu dünya değil. Ben Mahdi'nin analizlerinin çoğuyla hemfikirken, o İbn Haldun'un yeni biliminin değerini de, İbn Haldun'un klasik politik felsefi gelenekten ayrışmasının değerini de minimize eder. İbn Haldun'un İlm-i Ümran'ı "düşüncenin ufkunu düşürme" yi diğer alemlerden ayırmadan sosyal varoluşun orta alemine doğru yapar.

### Mistik ve Bilimsel Ruh

İbn Haldun (1958 [14. b] c. 1:197-202) şu noktayı Mukaddime'de kısaca tartışsa da onun insan ruhunun üç türü -bilimsel, mistik ve peygamberi- tartışmasının büyük ölçüde farklı zeka türlerine karşılık geldiğini belirtmek dikkate değer. Bilimsel ruh, düşünmeyi idrake yönelmek için hafıza ve tasavvur ile birlikte kullanabilse de, kaide gereği insanın bedensel algılarının kapsamıyla sınırlıdır. Kutsal ya da mistik ruh onları içsel, sezgisel gözlemlerle birleştirerek, bedensel algıya dayalı bilginin ötesine geçer ve böylece sezgisel mistik ruhsal akla doğru hareket eder, peygamberî ruhsa insanlığı tamamen meleklerle özgü bir halle değiştirebilir ve dolayısıyla ilahi bilgiyi insan alemine geri getirebilir. Burada İbn Haldun'un edinilen ve doğuştan bilgi arasında yaptığı ayrımın aslında insanlığın ayrı seviyelerinde bir ayrım olduğuna dikkat etmeliyiz. Bu yüzden, insanlık hayvanlardan bilgi edinme yeteneğiyle ayrılırken, maddemizin orijinal durumu bir cahiliye özüdür, cehalettir. En yüksek insanlığı oluşturan ruhun mükemmelleşmesi, edinilmiş bilgi ile insanı temel seviyesin üzerine çıkaran ve potansiyel olarak meleklerin seviyesine yükselmesini sağlayan içkin bilginin birleşmesiyle ortaya çıkar.

Bilimlerin sınıflandırılmasındaki düalizm ve üçlü ontolojiyle epistemoloji arasındaki açık çelişki bir dereceye kadar özellikle uyumlu sufizme ve daha genel olarak da sezgisel bilgiye dayanır. Evet, onun bilimleri sınıflandırmasında, İbn Haldun (1958 [14. b] c. 1:

222) sufizmi dini bilimlere dahil eder çünkü onu sadece Müslüman düşüncesine uygulanabilir, özel bir alt disiplin olarak görür. Her nasılsa, buradaki karmaşık yapan faktör, zikrin hem genel bir terim hem de sufi bir teknik konsept olmasıdır, böylece, birçok modern sosyal bilimci İbn Haldun'u sezgisel bilgiyi sadece belirli topluluklara uygun olan dini usamlamanın özel bir formuna dahil ettiği şeklinde yorumlamıştır.

İbn Haldun'un Şîîlerin mistik ve devrimci ilkelerini reddetmesine ve her seferinde, uygulamada Sünni ortodoks ve doğru davranışı savunmasına rağmen onun zikirin sufi pratiğini de daha yüksek seviyelere (makam) ve varlık durumlarına (hâl) ulaşma imkanıyla birlikte savunduğunu (1958 [14. b.] c. 3: 77-83) dikkate alırsak, İbn Haldun'un sezgi ve sufizm konusundaki duruşunu daha iyi anlarız. İbn Haldun, onlar mest halindeyken ve normal dil mistik tecrübeyi onu deneyimlememiş insanlara ulaştırmakta yetersiz kalırken, sufilerin mest olmuş söyleyişlerini olumsuz yaptırımlara karşı savunacak kadar bile ileri gider (1958 [14. b.] c. 3: 99-103). İbn Haldun'un savunmadığı şeyse mest olmamış ya da normal haldeyken yapılan sermest söylemdir. İbn Haldun al-Hallac'ın ve diğer sufi efendilerinin kendisini, Tanrı ve kendileri arasındaki bağı koparmakla ve bu yüzden Tanrı aşkını reddetmekle suçlayan iddialarının aşırılığını eleştirir. Bütün bunlarda, İbn Haldun, Gazali'nin Sünni Ortodoks İslam ve Sufizm'i uzlaştırmasını, İbn Haldun Gazzali'nin al-Hallac'ın idamını onayıyla hemfikir oluncaya kadar büyük oranda takip ediyor. Gazzali'nin Eşari-Mutezile tartışmasına katılmasının İbn Haldun üzerindeki etkisi, İbn Haldun doğaüstü algıya sahip mülhem insanlar hakkındaki bölümde, mucizelerin doğasını tartışırken görülebilir. Onun içinde, o mucizelerin insanın kendi etkinliği yoluyla meydana geldiğini belirten Mutezileciler ve mucizelerin Tanrının gücü vasıtasıyla meydana geldiğini belirten Eşariciler arasındaki tartışmaları inceliyor. Gazali'nin ardından, İbn Haldun Eşari görüşünü alır.

Sufizm konusundaki tartışmayı daha önceki üç çeşit zihin ve ruh tartışmasıyla karşılaştırdığımızda, sufizmin dini bilimlerin belirli bir alt disiplini olmasına karşın İbn Haldun mistisizm ve sezgisel bilgiyi kendi başına üçüncü bir bilgi biçimi olarak görür. Örneğin, çeşitli doğaüstü algılamalar üzerine olan tartışmasında, İbn Haldun şöyle yazar (1958 [14. b.] c. 1: 214-216);

... (ruhun) özü gerçekte somutlaştığında, ruh vücutta kaldığı sürece iki türlü algı vardır: biri bedensel algılar tarafından sağlanan ruh için bedensel organlar yoluyla ve diğeri herhangi bir aracı olmayan özü aracılığıyla. Her nasılsa ruh çoğu zaman hariciden dahiliye doğru akar. Sonra, vücudun perdesi uyku gibi her insana ait özelliklere göre ya da; kehanet veya döküm (çakıl taşı vs.) gibi sadece belirli insanlarda bulunan özelliklere göre



ya da; (beşeri algının perdesinin) kaldırılmaya yönelik (belirli) sufiler tarafından yapılan alıştırmalara göre bir anlığına kaldırılır.

Mukaddime'deki diğer örneklerde, İbn Haldun sezgisel, deneyimsel bilginin spesifik olarak dini bir bilme türü olmadığına ısrar eder; aksine, entelektüel bilimlerde olduğu gibi rasyonel, mantıksal gösterime müsait olmayan bir formdur, ne de belirli inanç topluluklarına uygulanabilecek geleneksel dini bilimlerin otoritesine bağlı değildir. Örneğin, metafiziğin, spekülatif teolojinin ve sufizmin üç disiplininin algılanışları belirgin ve farklıdır der (1958 [14. b.] c. 3: 155).

İbn Haldun'un üçüncü bilme biçimi olarak sezgisel düşünceye yaptığı vurgu sufizm üzerine yazdığı tezi, Tasavvufun Mahiyeti (Shifa al-Sail li Tahdhib al-Masail) eserinde daha da belirgindir. 1957'ye kadar, İbn Haldun'un Tasavvufun Mahiyeti müellifliği büyük oradan bilinmiyordu ya da şüpheli bulunuyordu. Mahdi ona bir dipnotta atıfta bulunur ve İbn Haldun'un onun müellifi olduğunu kabul eder (1964 [1957]: 297, dn. 2). F. Rosenthal kendi dipnotunda Mahdi'nin bu "İbn Haldun'un şimdiye kadar bilinmeyen eseri" alıntısına atıfta bulunur (1958: xlv, dn. 47a). Tasavvufun Mahiyeti, Mukaddime'nin ilk kompozisyonundan önce mi ya da sonra mı yazıldığı konusunda tartışma olsa da, Tasavvufun Mahiyeti'nin 1374 ve 1376 arasında bir zamanda yazıldığına dair konsensüs var. Her halükarda, Mukaddime'de ve Tasavvufun Mahiyeti'nde İbn Haldun'un bilgi aracı olarak sezgi yaklaşımına göre önemli bir fark yoktur (Lakhsassi 1996; Shehadi 1984). Tasavvufun Mahiyeti, sufizmin bir ilim yöntemi ve "arayanın dille ifadesi mümkün olmayan manevi dünyanın sezgisel deneyimlerini sunan bir oluşa hazırlandığı" yaşam tarzı olarak daha sempatik ve destekleyici bir yaklaşımdır (Shehadi 1984: 268). Tasavvufun Mahiyeti'nde, İbn Haldun, zorlu yolculuğun başlangıca öncülük eden sufi şeyhinin yardımı olmadan mistik bilgiyi elde etmenin mümkün olup olmadığı sorusunu yöneltir. Bu soruyu yanıtlarken, İbn Haldun sufi bilgi yolu boyunca olan üç aşamayı birbirinden ayırır ve ilk iki aşama için sufi kılavuzlarından öğrenmenin yeterli olabileceğini, son aşama içinse manevi rehberin gerekli olduğunu savunur (Lakhsassi 1996: 356–7, ve 362, dn. 7).

İbn Haldun modernist savunucularının öne sürdüğü gibi teolojiye karşı isyan etmezken, teolojik uslamayı da tamamen kabul etmez. Bu yüzden, Hamilton Gibb (1933) İbn Haldun'un teolojiye karşı isyanın abartılmış iddialarına karşı uyarmakta haklıyken, İbn Haldun'u sadece, farklı unsurları Sünni Ortodoks İslam'ın katına bağlamaya ya da İbn Haldun'un çalışmasını İbn Teymiye ile uyumlu hale getirmeye çalışmış bir diğer Gazzali gibi görmek de aşırı bir tepkidir. Mistisizmin mümkün kıldığı sezgisel bilgi, ampirik gözlemin mümkün kıldığı rasyonel bilgi ve dini hukukla vahye olan inancın mümkün

kıldığı dini bilgi İbn Haldun için gerçek bir problem teşkil etmez, çünkü o varoluşun tamamı için bilmenin tek bir yolunu savunmaz.

## Sonuç

Ontolojik ve epistemolojik çerçevesi ve Mukaddime'deki sezgisel düşüncenin ayırt ediciliği hakkındaki görüşleri göz önüne alındığında, onun bilgi sınıflandırmasının ikililiğini (entelektüel ve dini bilimler), üçlü hiyerarşik zihin, ruh ve varlık alemi ayrımıyla uzlaştırmak mümkündür. İbn Haldun'un çalışması sezgiye önemli bir yer veriyor, çünkü insan deneyimini madde ve rasyonel olan ile kısıtlamıyor. Yeni disiplini için alan yaratmak onun insan varlığının düzenini daraltmasına yol açmıyor. İbn Haldun'un bilimi soylu bir bilimdir ama tam kapsamlı bir bilim değildir, çünkü gerçeklik felsefi, yani sadece rasyonel zihinsel bilimlerle bilinebilecekten daha fazlasını içerir. Aslında, İbn Haldun yaptığı çalışma için ontolojik ve epistemolojik çerçevenin önemini fark etmiş görünüyor, çünkü onun bilgi felsefesi Mukaddime'nin en son yazılan, VI. bölümünde bütün ampirik analizinin anlamını toparlar gibi tartışılıyor.

İbn Haldun şeyleri gerçekten oldukları algılamak için peygamberi, mistik ve bilimsel ruha ihtiyacımız olduğunu savunur. İbn Haldun'un çoğulcu epistemolojisinin yolunu açan şey Gazali'nin teologlar ve filozoflar arasındaki anlaşmazlık sentezidir. Bu bağlantının önemi kısmen anlaşılamadı, kısmen çünkü İbn Haldun'un sufizm üzerine tezi Mukaddime'nin yanlış kullanımının ardından yeniden keşfedildi. Fakat yanlış anlamının büyük kısmı muhakkak modern bilimin İbn Haldun'un, bilimlerin abartılmış ikili düalistik sınıflandırmasındaki rasyonel ve ampirik İlm-i Ümran'ına olan öncelikten kaynaklanıyor. Hatta, İbn Haldun tümevarımcı bir yaklaşımla ilerlemiş olsaydı bile, bu bölümde şiddetle itiraz ettiğim argüman, onun Kuran'ın hakikati ve sosyal organizasyonun doğası arasındaki uyumu fark etmesi, İbn Haldun'un değerden bağımsız bir sosyolog olduğu kavramını kuşkulu kılar. Aslında tümevarımsal ve tümdengelimci düşünmenin döngüsel ve tekrarlayıcı sürecinin kendisi değersizlik kavramını sorun yapmaktadır.

İbn Haldun'un derin kavrayışlı çalışmasını mümkün kılan şey felsefe ve din, rasyonellik ve sezgi arasındaki ya da Baali'nin ile Wardi'nin ifadeleriyle seküler ve kutsal düşünce tarzları arasındaki epistemik kopuş değildir aksine arasındaki sentezdir. İbn Haldun'a rasyonel gösterimin sezgisel spekülasyonla ve incelikli açıklamayla birlikte bulunduğu; vahyin nüfuzunun çıkarımsal delillerle uyuştugu; fiziksel varlık aleminin insanlığın manevi özüyle birlikte bulunduğu ara aleme odaklanmasını sağlayan Gazali sonrası sentezdir. İbn Haldun toplumun bir ampirist bilimsel çalışmasını kurmadı. Onun

pozitivizmi ve empirisizmi sadece insan deneyiminin belirli bağlamlarına uygulanır ve buna rağmen, onun belirlediği sebepler sadece değişimin meydana geldiği mekanizmalardır, daha da genel olarak onlar insan varlığının orta alemi hakkındaki gerçeklere ulaşılan araçlardır. İbn Haldun'un bilimi çok daha kuşatıcıdır; çünkü, o spekülasyon, sezgi ve vahiyden belirleyici sezgiler içerir.

İbn Haldun'un orijinalliği şeylerin sonuna üst seviyedeki bağı koparmadan, ara aleme doğru "düşünce ufkunu indirgeme" yeteneğinde ve; zamanının spesifik, ayrıntılı olaylarıyla vahiyde geçen, insan hakkındaki genel, evrensel hakikat ve sosyal organizasyon arasındaki uyumu görmesinde yatar. İbn Haldun ne dar bir rasyonalist görüşle ne de partikülarist bir dini görüşe sahip değildir. Onunkisi insan varlığının paradokslarını yakalamak için arayan ve adil, başarılı şekilde yöneten kapsayıcı geniş bir vizyondur. Bu paradoksları yakalamada biraz gerilim olduğu açık. Yine de, normatif dini kozmolojiyi ampirik sosyal teori ile sentezleyebiliyor olması vizyonunun genişliğini ve hiyerarşik bir çerçevenin bu gerilimleri uzlaştırma yeteneğini başarıyla kanıtıyor.

Eğer asabiye konseptini alır ve İbn Haldun'un filozofik ve etik varsayımları olmaksızın ampirik, tarihi bir olaya uygularsak, bulgularımızın anlamı İbn Haldun'un çıkardığı anlamlardan epey farklı olmaz mıydı? Hiyerarşik düşünceye postmodern red göz önüne alındığında, İbn Haldun'un sentezini bugün yenilemek zor olabilir. Sosyal bilimlerin şimdiki teşebbüsünde, sadece akademik bilimin ruhuna kalıyoruz ve o da gerçeklerin hiyerarşik bir kavrayışı ve bunlara karşılık gelen bilgiler olmadan, yani entegre edici, kapsayıcı bir çerçeve olmadan. Sosyal bilimsel teşebbüsün hakim görüşü kendisini herhangi bir belirli kozmolojinin dışında duruyor gibi görmüyor mu? Bununla birlikte, onun sentezi rasyonalizmin, ampirisizmin, tarihselciliğin ve realizmin dini bir dünya görüşünden kurtulmayı zorunlu olarak gerektirmediğini açıkça ortaya koyar. Onun sentezi din ve insan bilimleri arasındaki ilişkinin diğer formülasyonlarını da mümkün kılar.

## Kaynaklar

- Ahmad, Z. (2003). *The Epistemology of Ibn Khaldun*. London: RoutledgeCurzon.
- Alatas, S. F. (1993). On the indigenization of academic discourse. *Alternatives*, 18: 307-338.
- Alatas, S. F. (1995). The Sacralization of the social sciences: A critique of an emerging theme in academic discourse. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 91(juillet-septembre): 89-111.
- Baali, F. & Wardi, A. (1981). *Ibn Khaldun and Islamic thought-styles: A social perspective*. Boston: G. K. Hull and Company.

- Gibb, H. A. R. (1933). The Islamic background of Ibn Khaldun's political theory. *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 7(1): 23–31.
- Ibn Khaldun, A. R. (1958 [14th c.]). *The Muqaddimah: An introduction to history*, 3 vols. (Rosenthal, F., tr.). New York: Pantheon Books.
- Ibn Khaldun, A. R. (1958 [1374–6]). *Shifa Al-Sail Li-Tadhib Al-Masail [The Healing of the Seeker]* (Tanji, Muhammad Ibn Tawit, ed.). Istanbul: Ankara Universitesi Ilahiyat Fakultesi.
- Johnson, S. A. (1991). The 'Umrani nature of Ibn Khaldun's classification of the sciences. *Muslim World*, 1981(3–4): 254–261.
- Lacoste, Y. (1984 [1966]). *Ibn Khaldun: The birth of history and the past of the third world*. London: Verso.
- Lakhsassi, A. (1996). 'Ibn Khaldun', in Nasr, S. H. and Leaman, O. (eds.), *History of Islamic philosophy, Part I*. London and New York: Routledge.
- Mahdi, M. (1964 [1957]). *Ibn Khaldun's philosophy of history: A study in the philosophic foundation of the science of culture*, 2<sup>nd</sup> ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Rabi, M. M. (1967). *The Political theory of Ibn Khaldun*. Leiden: E.J. Brill.
- Schmidt, N. (1967 [1930]). *Ibn Khaldun, historian, sociologist and philosopher*. New York: AMS Press.
- Shehadi, F. (1984). 'Theism, mysticism and scientific history in Ibn Khaldun', in Marmura, M. (ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. Albany: State University of New York Press.