

e-ISSN 2651-379X

İBN HALDUN ÇALIŞMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF IBN HALDUN STUDIES

| Cilt / Volume 1 | Sayı / Issue 2 | Temmuz / July 2016 |



İBN HALDUN
ÜNİVERSİTESİ

Açık Erişim Dergi / Open Access Journal

İBN HALDUN ÇALIŞMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF IBN HALDUN STUDIES

| Cilt / *Volume* 1 | Sayı / *Issue* 2 | Temmuz/ *July* 2016 |

e-ISSN 2651-379X



İBN HALDUN
ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



İbn Haldun Çalışmaları Dergisi

| **Yayıncı** İbn Haldun Üniversitesi / **Publisher** *Ibn Haldun University*
| **e-ISSN** 2651-379X | **Sıklık** Yılda İki Sayı / **Frequency** *bi-annually* |

İbn Haldun Üniversitesi Adına Sahibi

Recep Şentürk, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

Yayın Kurulu Başkanı

Recep Şentürk, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

Editörler

Sönmez Çelik, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Vahdettin Işık, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Savaş Cihangir Tali, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

Editörler Kurulu

Recep Şentürk, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Sefa Bulut, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Ali Osman Kuşakçı, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Vahdettin Işık, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Sönmez Çelik, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Ahu Dereli Dursun, İstanbul Ticaret Üniversitesi, Türkiye
Mehmet Öncel, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Savaş Cihangir Tali, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Bruce B. Lawrence, Duke University, ABD
Prof. Dr. Tahsin Görgün, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Miriam Cooke, Duke University, ABD
Prof. Dr. Syed Farid Alatas, National University of Singapore, Singapur
Dr. Hüseyin Yılmaz, George Mason University, ABD

Yazı İşleri Müdürü

Sönmez Çelik, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

İbn Haldun Çalışmaları Dergisi (e-ISSN 2651-379X), İbn Haldun Üniversitesi tarafından yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. 2016 yılında yayımlanmaya başlanan dergi; dil, edebiyat, tarih, sanat, mimari, sosyoloji, ilahiyat ile insan ve toplum bilimleri alanlarında özgün bilimsel Türkçe, İngilizce ve Arapça makaleler yayımlar. Yazılarda belirtilen düşünce ve görüşlerden yazar(lar)ı sorumludur. Yayımlanmak üzere kabul edilen makalelerin tüm yayın hakları süresiz olarak İbn Haldun Üniversitesi'ne aittir. Yayımlanan yazılarda belirtilen düşünce ve görüşlerden yazar(lar)ı sorumludur.

Journal of Ibn Haldun Studies (e-ISSN 2651-379X) is published by *Ibn Haldun University*, which is a referred bi-annual and blind peer-review. It has been published since the year of 2016. The journal publishes original Turkish, English or Arabic articles on the subjects of language, literature, history, art, architecture, sociology, theology and human and social sciences. The views expressed in the papers are under the responsibility of authors. All the intellectual property rights of the papers accepted for the publication belong to *Journal of Ibn Haldun Studies* indefinitely. The author(s) is (are) the sole responsible for the opinions and views stated in the articles.

Yönetim Yeri / *Head Office*: Ulubatlı Hasan Caddesi, No:2, 34494 – Başakşehir, İstanbul, Türkiye
Telefon / *Telephone*: +90 212 692 0212 | **E-Posta** / *E-mail*: journal@ihu.edu.tr, **URL** : <http://journal.ihu.edu.tr>



İbn Haldun Çalışmaları Dergisi

| Yayıncı İbn Haldun Üniversitesi / *Publisher Ibn Haldun University*
| e-ISSN 2651-379X | Sıklık Yılda İki Sayı / *Frequency bi-annually* |

Cilt / *Volume 1*

Sayı / *Issue 2*

Temmuz / *July 2016*

İçindekiler / *Table of Contents*

Armağan Öztürk

İbn Haldun'da Realist Tarih Metodolojisi ve İktidarın Korunması Sorunu
Üzerine Tezler / *The Realist Methodology of History by Ibn Khaldun
and Arguments on the Protection of Power* 209-218

Hülya Küçük

İbn Haldun ve Tasavvuf: Şeyh ve İlgili Diğer Kavramlara Farklı Bir Yaklaşım
/ *Ibn Khaldun and Tasawwuf (Sufism): A Different Approach to The
Shaykh and Other Relevant Concepts* 219-234

Hülya Küçük

Ibn Khaldun and Tasawwuf (Sufism): A Different Approach to The Shaykh
and Other Relevant Concepts / *Ibn Haldun ve Tasavvuf: Şeyh ve İlgili
Diğer Kavramlara Farklı Bir Yaklaşım* 235-252

James V. Spickard

Medjugorje'yi Anlamak: Meryem Ana'nın Görünmesi Hadisesine İbn
Halduncu Bir Yaklaşım / *Understanding Medjugorje: A Khaldunian
Approach to a Marian Apparition*..... 253-276

James V. Spickard

Understanding Medjugorje: A Khaldunian Approach to a Marian
Apparition / *Medjugorje'yi Anlamak: Meryem Ana'nın Görünmesi
Hadisesine İbn Halduncu Bir Yaklaşım* 277-298

Zaid Ahmad, Nobaya Ahmad, Haslinda Abdullah

İbn Haldun'da Şehir Planlaması: Mukaddime'nin Güncel Bir Okuması / *Ibn
Khaldun on Urban Planning: A Contemporary Reading of the
Muqaddima* 299-314

Zaid Ahmad, Nobaya Ahmad, Haslinda Abdullah

Ibn Khaldun on Urban Planning: A Contemporary Reading of the
Muqaddima / İbn Haldun'da Şehir Planlaması: Mukaddime'nin
Güncel Bir Okuması 315-330

Ali Hassan Zaidi

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..... 331-342

İbn Haldun'da Realist Tarih Metodolojisi ve İktidarın Korunması Sorunu Üzerine Tezler* ‡

The Realist Methodology of History by Ibn Khaldun and Arguments on the Protection of Power

Armağan Öztürk

Artvin Çoruh Üniversitesi, Türkiye
armagan1789@yahoo.com

Öz: İbn Haldun'un dönemindeki iktidarı meşrulaştıran bir tarih kuramı ve bir siyaset kuramı ortaya koyduğu iddiası makalenin üzerine inşa edildiği nihai zemini karakterize eder. Haldun'da sadece olanı ele alan ve ampirik yanı ağır basan bir okuma tarzı ön plana çıkmaktadır. Bu tür bir bilim yapma perspektifi ise kabulleriyle uyumlu siyasal mesajları içinde barındırır. Şöyle ki İbn-i Haldun toplumu ve tarihi olgucu bir şekilde ele alarak modern zamanlarda pozitivistlerin yapmaya çalıştığına çok benzer bir rolü üstlenmiş, bilimi iktidarın hizmetine sokan araçsal bir tahayyüle hizmet etmiştir. Bu tahayyülü açılmak üzere iki önemli ayrıntının altı çizilebilir: Öncelikle diyebiliriz ki filozofun akli analitik bir araç olarak kullanma biçimi oldukça sınıfsaldır. İbn-i Haldun'un mantığa yüklediği ayırt edici anlam üst sınıfların çıkar ve beklentilerine uygun bir tarih yazımını oldukça meşru hale getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: İktidar, Tarih, Sınıf, Bilim, Yöntem

Abstract: *The claim of that İbn Khaldun constructed a theory of history and a theory of politics legitimizing authority of the government of his age characterizes the basic ground that the article rested on. In the studies of İbn Khaldun, a style of reading only dealing with facts and dominance of empirical aspect draws attention. Such a perspective of doing science includes political messages complying with its own assumptions. Namely, İbn Khaldun had taken a role very similar to that of the positivists of the modern ages that attempted to achieve this, i.e. to put science into service of instrumental apprehension putting science into service of government, by taking society and history in a positivistic manner. In anatomizing this apprehension, two important details should be underlined. First of all, we can say that the philosopher's style of utilizing reason as an analytical tool is quite denominational. The distinctive meaning of the logic that was ascribed by İbn Khaldun made quite legitimate the way of history writing, which complies with the expectations of high classes.*

Keywords: Authority, History, Class, Science, Method

* Bu çalışma, 29–31 Mayıs 2009 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "II. Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu" adlı bilimsel etkinlikte sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

‡ Bu metnin temel argümanlarının ağırlıklı bir kısmı Öztürk, 2008: 175–206 makalesinde ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir.

Giriş

Makalenin nihai amacı tarih kuramcısı İbn Haldun'u iktidarın onanması sorunu bağlamında değerlendirmektir. Genel bir çerçeve içinde İbn Haldun'un devrinin iktidar geometrisini meşrulaştıran bir tarih ve toplum kuramı tasarladığı iddia edilecektir. Burada düzenin meşrulaştırılması olarak kristalize edilen iktidar yanlısı tutum üç önemli eksende kendini açar.

Öncelikle filozofun gerçekliğin algılanması sorunu bağlamında olgucu bir okuma tarzı geliştirmiş olduğu söylenebilir. Toplumu kurmaya yönelik etik rasyonel temelli teorik akıl yerine, toplumu betimlemeye yönelik pratik akli ve araçsal rasyonelliği tercih eder Haldun. Saf/salt ampirizmin doğal sonucu olarak olandan olması gerekene geçmez filozof. Kuramı olması gerekene dair her türlü sanıyı tarih biliminden dışlayan bir tınıyı içselleştirmiştir. Tarihi perspektif açısından olguculuk, dünyayı muhafaza etme, değişecekse de yasaları bilindiğinden önceden kestirilebilen, hatta kontrol edilebilen bir biçimde değişmesi amacını kendine şiar edinmiş bir bilim yapma anlayışını anlatır. İbn Haldun ise, modern bilimlerin öncülerinden biri olarak, "insan faktörünü" iktidarsızlaştıran bu tür bir bilgi kotarma stiline geleneksel dünyadaki en rafine olmuş örneğidir. Böylesi bir kristalize olma hali, beraberinde kabulleri ile uyumlu siyasal mesajlar getirecektir. İddia şudur ki İbn Haldun, toplumu ve tarihi olgucu bir şekilde okuyarak ve olması gerekenci/ideolojik bakışı bir kenara iterek 19. ve 20. yy. pozitivistlerin oynadıkları role benzer bir rolü üstlenmiş, bilimi düzenin aracı haline getirmiştir.

İkinci olarak belirlemeciliğe ve çevrimsel tarih anlayışına değinebiliriz. Tarihin nesnel belirleyicileri olduğu düşünür filozof. İnsan gerçekliliğini materyalist bir içerikle yorumlar. Olaylar nehirlerin üzerinde akan tekneler, gemiler gibidir aslında ve tarih, insanlığın yazgısı ile birlikte bu bağlamın içinde şekillenmektedir. Haldun olguların uzun vadede (ya da çevrimsel tarihin bir tam döngüsünde) birbirine dönüşerek insanlığı başladığı yere götürdüğünü düşünmüştür. Ona göre suyun suya benzemesinden daha çok geçmiş geleceğe benzer. Her şeyin ne kadar çok değişirse değişsin yine eski haline dönüşeceğine dair bu kapalı tarih anlayışı okuyucusuna oldukça gelenekçi bir siyasal mesaj verir. Bu mesaj da kolaylıkla tahmin edileceği gibi en çok düzeni herkes adına yöneten oligarşinin işine yarayacaktır.

Son olarak ideoloji-bilim ilişkisi özelinde Haldun'da tarih kuramının içeriğine dair bir tartışma yürütülebilir. Hikayeci tarih anlayışını şiddetle eleştirir filozof. Mantiğın süzgecinden geçmemiş bir yığın olay yazıcılarının ve yapıcılarının kişisel, keyfi gayretleri sonucu objektif tarihimizin parçası haline gelmiştir ona göre. Kanıtlara dayalı yeni bir

tarihçiliğin başlaması, mantık dışı, insan usunun kabul etmeyeceği olayların tarihten temizlenmesi ve son kertede tarihin nesnelleşmesini ister Haldun. Ancak mantığı kullanma biçimi başlangıçtaki amaçlarıyla ters düşme pahasına son derece ideolojiktir. O mantığı ahlaki ya da toplumsal anlamda bir olgunluk durumu olarak yorumlar. İnsanın kendisine yakışmayan şeyi yapması bir mantıksızlıktır mesela. Bu kendine yakışanın ne olduğunu da hep üst sınıflardan yana bir şekilde yorumlar. Dahası birtakım antipati ve sempatileri vardır Haldun'un. Ve dolayısıyla tarihi olaylar karşısında açıkça taraf tutar. Özellikle İslam uygarlığı, Arap toplumu ve Berberi varlığının bahis konusu yapıldığı durumlarda.

Belli başlı özelliklerini betimlediğimiz tartışma eksenleri ya da Haldun metodolojisinin üç başat yönü –deneyime ve gözleme dayalı olguculuk, toplumu nesnellik ayracında açıklayan belirlemecilik ve bir teolojik belirlemecilik okuması olarak çevrimsel tarih anlayışı– iktidarın meşrulaştırılmasını kolaylaştıran üç öğeye karşılık gelir aynı zamanda. Bu bağlamda yapacağımız soruşturmada Haldun'un tarih bilim ve toplum bilim metodolojilerini ele alacak ve düzeni haklılaştırmaya dair sorunsalda bu metodolojilerin ne ölçüde işlevsel olduğu sorusuna yanıt aramaya çalışacağız.

İbn Haldun Felsefesinde Olgucu Tahayyül ve Gelenekçi Tarih Kuramı

Haldun sosyolojisi yöntembilimsel içeriğini bir dizi epistemolojik–ontolojik kabulden, gerçekliğin algılanışına dair belli bir okuma tarzından alır. Bu bahsi geçen okuma tarzı realist bir algısalılıkta¹ kendi somutuna ulaşır. Realizm ayracında Haldun'un siyasal sosyolojisi determinizm ile pozitivizm arasında bir yerde durur. Tabii Haldun'daki determinizm nedensona ilişkin ilişkilerini yerel hassasiyetlerle dengelemeye eğilimli bir stili de ifade eder. Bu bağlamda diyebiliriz ki ondaki realist–materyalist zemin göreceliği ve kesinliği tek bir potada eritir (Barnes/Becker, 1961: 267–8). Tüm bu ön kabuller ışığında İbn Haldun sosyolojisi toplumsal yaşamın içerdiği etkinliklerin temelde pratik bir nitelik taşıdığını, ama aynı zamanda bu pratik var oluşun doğal zorunluluklardan kaynaklandığını ileri süren ikili bir doğaya sahiptir (Öztürk, 2008: 178). Peki, Haldun'da olduğu varsayılan olgucu tını hangi ayrıntıları içinde barındırır? (1) Düzeni sorgulamayı hedefleyen ve etik yanı ağır basan bir rasyonelleştirme biçimi yerine toplumu betimlemeye yönelmiş bir pratik akıl anlayışı ön plana çıkar Haldun'da. Dahası araçsal akılcıdır filozof. Haldun'da araçsal akıl yalnızca her hangi bir konuyu ele alış tarzında ya da özel bir olayda tek bir defa için ortaya çıkmaz. O tartışmasını yürütme biçimi bakımdan tümüyle araçsal akılcıdır.² Haldun siyaset felsefesi yapmak için çıktığı yolda bu amacı mümkün kılabilmek adına önce bir tarih felsefesi inşa eder. Ama tarihi ele alma

¹ Realizm için bkz. Keat/Urry, 1994: 34–50.

² Araçsal akıl için bkz. Beatty, 1983: 484–495 ve Chirot, 1985: 181–185.

noktasında bir kültür (umran) bilimine ve en önce/en ilk olarak da bir tarih kuramına ihtiyaç duyar. Bu dört durakta, uğraklardan her biri bir diğerinin amacı, bir sonrakinin aracı durumundadır (Öztürk, 2008: 179). Üzerinde durduğumuz kodlama dili de gösterir ki Haldun'da olguculuk işlevsel yanı ağır basan bir zemin üzerinde mümkün olur (Rosenthal, 1967: 42-63). (2) İbn Haldun felsefesi tarihin nesnel belirleyicileri olduğu savı üzerine kuruludur. Bu sav ayrıntısında insanı tarihsel ve materyalist bir bağlamda ele alır (Issawi, 1969: 17; Hassan, 1998: 141-4). İlgili anlatı özellikle işbölümünün gerekliliği ve emeğin tarihte oynadığı yapıcı-yaratıcı rol noktaları bakımından bir erken dönem yapı-üst yapı retoriğine dönüşür. Bu retorik içinde tek tek insanların yazgısı büyük bir nehrin içindeki gemilerin, teknelerin yazgısından pek de farklı değildir. Son kertede denilebilir ki Haldun öznel tercihlerin nesnel sınırlar içinde yapıldığına dair yapısalcı bir anlayışı ifade eder sosyolojisi aracılığıyla (Kıvılcımlı, 1989: 35). (3) Haldun olması gerekeni sosyolojiden/felsefeden dışlayan ve sadece olanla ilgilenen saf bir empirizm ile hareket eder. Bu anlatım biçimi betimleme dışındaki ele alış tarzlarını teorik-yöntemsel nedenlerle kınayan bir olgucu bilimcilik tutkusuyla birlikte söz konusu olur. Ancak Haldun'un olması gerekeni bir kenara ittiği ve sadece olanlarla ilgilendiğine dair haklı uyarı bir yere kadar anlamlıdır. Çünkü filozof tarih yöntemini kodladığı yerlerde (Haldun, 1997a: 64-112) olması gerekeni dışlayan tutumundan belirgin biçimde vazgeçer ve iktidar yanlısı bir tavır takınır. Bu anlamda olana dair zorunlu ilgi ve olması gerekene yönelik anlamlı ilgisizlik, olanın olması gereken olduğu bir düzen aklayıcılığını beraberinde getirir. Filozof bilimsel anlamının olguların sınırlarını çizdiği bir gerçeklik alanı içinde yapılmasını doğru bulur. Bu bağlamda olgunun ötesine geçmenin pozitif bir anlamı yoktur (Öztürk, 2008: 179). Tabii Haldun'daki deneysel-olgusal bilim yapma mantığı ile filozofun yaşantısı arasında ciddi devamlılıklar vardır. İbn Haldun gezip görmeye dayalı ve bir hayli inişli-çıkışlı bir hayat sürmüştür. Bu pratiğin teorisini etkilediği ve metodolojisindeki deneysel tutumun önemli ölçüde denemeci-yanılgı bir yaşam tarzından kaynakladığı söylenebilir (Kızılcıkelik, 2006: 65-6). Haldun özelinde deneyim bir tür empirizm olarak olguculuğa dönüşür. Bu dönüşüm pratiğin teoriyi belirlediği şeklinde de yorumlanabilir. Bu aşamada Haldun'un gözlem temelli siyaset felsefesinin ne gibi sonuçları içinde barındırdığı meselesi üzerinde durabiliriz. Filozof olgularla inşa ettiği siyaset felsefesinde bu olguların çevrimsel tarihin bir tam çevriminde insanlığı başladığı yere götürdüğünü düşünmüştür. Ona göre geçmiş ile şimdi arasında zorunlu olarak bir benzerlik söz konusu olacaktır. Bu benzerlik aynı zamanda bir doğallığa işaret eder. Şimdi geçmiş ile ilgilidir, geçmiş daha geçmişten süzülüp bugünlere gelir (Haldun, 1988: 210; Haldun, 1990: 20; Haldun, 1997a: 76). Görüldüğü üzere Haldun şeylerin ne kadar çok değişirse değişsin aslında pek değişmediği üzerine kapalı bir tarih anlayışı koyar okuyucusunun önüne. Bu mesaj kendisiyle beraber

gelenekçi bir siyasal dili de meşrulaştırır. Düzeni geçmiş adına yöneten oligarşi için Haldun'un tarih anlayışı oldukça işlevseldir.

İbn Haldun felsefesinde izlerine rastlamayı umduğumuz olgucu anlayış değişimi kontrol altına alma ya da toplumsal yaşantıyı kestirilebilir kılma gibi bir amaca yönelmiştir (Marrow, 1994: 14). Bu amaç aynı zamanda modern bilimlerin ardında yatan espriyi de ortaya koyar. Adı sıklıkla bilimsel tutum alışın kadim dünyadaki öncülerinden biri olarak anılan İbn Haldun'da³ bu bilimsel tavrın doğal bir sonucu olarak insanı nesneleştiren bir yorumlama tarzı vardır (Gibb, 1963: 1-17). Haldun'da kristalize olan olgucu tını çeşitliliği, özgürlüğü ve öznelliği reddeden kaba bir determinizme dönüşür. Haldun bizi pozitivist yapısalcılığının sınırları içinde düşünmeye zorlar. Ona göre insan yaşadığı dönemdeki süreçler ve koşullar tarafından şekillendirilmektedir. Öznel tercihler belli nesnel sınırlar içinde söz konusu olur. Kişiler tarihi ve tarihsel gereklilikleri atlayarak kendi farklarını yaratabilme imkanından yoksundurlar. Evrimci, düzen koruyucu ve ötekileştirmeleri onaylayıcı bu nesnellik vurgusu tarihin nesnel koşulları paramparça eden sayısız isyan ve devrime tanıklık ettiği gerçeğini görmezden gelir (Öztürk, 2008: 180).

Olguculuğun bir tür düzen aklayıcılık ile birlikte söz konusu olduğu ve Haldun'daki sadece olguları incelemeye dair tavır alışın onu iktidara fazlasıyla yaklaştırdığı tezi bu bildirinin kavramsal zeminine karşılık gelir. Yalnız bu noktada İbn Haldun metodolojisinde pozitivism ile çelişir nitelikte başka bazı akımların da olduğu söylememiz gerekecek. Şöyle ki İbn Haldun olguculuk kadar metafiziğe de meyletmek eğilimdedir. Mesela bu bağlamda tarih bilimi üzerine açıklamalar yaparken filozof hikayeci uydu yazarları olayların arkasındaki asıl olayları anlayamamak ile itham eder (Haldun, 1997a: 67-8). Gerçeklerin ardından başka gerçekler arayan, görünen dünyanın görüldüğü haliyle yüzeysel ve yetersiz olduğunu düşünen bir anlayışla karşımıza çıkar Haldun (Öztürk, 2008: 180). Tabii bu durumda pozitivismin sınırları içinde hareket ettiğini düşündüğümüz İbn Haldun'un bilim yapma tarzını yeniden ele almamız gerekecek. Çünkü ondaki determinizm yanıltıcı bir nitelendirme olabilir. Daha derinde bir yerde Platonvari bir gizemcilik ile karşılaşma ihtimalimiz tümüyle göz ardı edilemez (White, 1960: 123-4).

Haldun'daki gizemcilik iki dünya anlatısında somut içeriğine kavuşur. Gerçekliği algılanabilen (ampirik) ve kavranabilen (sezgisel) şeklinde ikiye ayıran düşünür bu tutumu ile var oluşu bir hiyerarşi ile birlikte ele alır. Sadece ampirik dünyayı algılayan basit çoğunluktan farklı olarak kahinler, peygamberler, yıldız falcıları ve sihirbazlar

³ İbn Haldun'un bilimsel düşüncesinin gelişimindeki yeri için bkz. Issawi, 1969: 15-6.

örneklerinde olduğu üzere belli yeteneklerle donatılmış az sayıda kişi derindeki dünyaya ulaşabilir (Haldun, 1997a: 264-5). İnsanı ve evreni mistik bir tarzda yorumlamaktan çekinmeyen İbn Haldun mistizme kaydığı, görünenlerin ardında görünmeyen özler aradığı müddetçe maddeci bilimsellikten uzaklaşır. Tabii bu tartışmada dikkat çekici olan unsur filozofun gizemciliği sıra düzenci bir evren anlayışının içine gömmüş olmasıdır. Aristoteles felsefesi ile İslam ve Hıristiyan skolastiğinde karşımıza çıktığı üzere derecelendirmiş varlık anlayışı onu eşitsizlikçi bir felsefeye doğru taşır. Gerçekliğin yüzeyden derine doğru hiyerarşi içinde örgütlendiği ve bu bağlamda doğal olanın sıra düzen olduğu tezi insanlar arasındaki eşitsiz ilişkilerin devam etmesinde meşrulaştırıcı bir rol oynamıştır. Bu bağlamda Haldun metodolojisine de sızmış olan sıra düzenci ontoloji aristokrasi ya da oligarşi yanlılığı bağlamında seçkinci siyaseti mümkün ve makul gösterir. Haldun ile aristokratik siyaset arasında kurulacak bağlantının ontolojiye dair bu genel koşullanmışlık hali dışında iki tane özel nedeni daha vardır: Her şeyden önce filozof bir tür çevrimsel tarih analizi olarak değerlendirilebilecek ve yönetimlerin dolaşımı kuramını da andıran üç kuşak yasasına felsefesi içinde ciddi biçimde ağırlık verir. Üç kuşak yasası sosyal hareketlenmeyi hiyerarşi ile açıklayan seçkinci bir perspektifi ifade eder.⁴ Bu yasa bize devletin tıpkı bir canlı gibi dededen babaya, babadan oğula üç kuşak içinde yaşlandığını ve dolayısıyla zamanla yaratıcı gücünü kaybettiğini söyler. Bu yaşlanma hali içinde doğal/akılcı olan yaşlı bilge erkeklerin yönetimidir (Haldun, 1997b: 7, 43; Haldun, 1990: 432; Haldun, 1988: 505). Yönetici pozisyonunun sadece bilen yaşlı erkeklere verilmesi ve böylelikle kaçınılmaz yaşlanma (yozlaşma) sürecinin yavaşlatılması Haldun'un iktidar perspektifinin sadece organizmacı olmadığı, organizmacı tanıtlamanın birçok noktada işbölümünü doğal ve gerekli gören bir başka anlayışla da desteklendiğini gösterir (Boulakia, 1977: 116). Haldun'da işbölümü hayatın önümüze koyduğu bir zorunluluktur. Bazıları yönetir, bazı diğerleri yönetilir; bazıları güçlüdür, bazıları ise zayıf. Bu durum doğal olan ile akılcı olan arasında bir yerde toplumsal gerçeği yansıtır (Haldun, 1990: 100-1; Haldun, 1989b: 441; Haldun, 1997a: 139-140; Haldun, 1988: 271-2).

Tanrıya yakın olanların daha üstte ve dolayısıyla daha değerli olduğu bir sıra düzeni savunur filozof. Tabii bu tinsel hareket yalnızca tek yönlü değildir. İnsanların bir kısmı nasıl tanrıya yakınsa bir kısmı da pekala hayvana yakın olabilir. Kentlileri, Arapları, şişmanları, İsrail oğullarını vb. birçok şeyi ve kimseyi insan olmak bakımından eksiklikle suçlayan (Haldun, 1997a: 254, 298-9, 319-320, 347-8) ve bu bağlamda ötekileştirmelere girişmekten kaçınmayan İbn Haldun bazı insanların yeterince insan olmadığını iddia eder (Öztürk, 2008: 181-2). Toplumsala yönelik ve dışlamalara açık olarak formüle edilmiş bu hiyerarşi yanlısı okuma herkesin haddini ve yerini bilmesi,

⁴ İbn Haldun'un bilimsel düşüncesinin gelişimindeki yeri için bkz. Issawi, 1969: 15-6.

katmanına, derecesine ve kabilesine göre davranması bağlamında ölçülü ve gelenekçi bir dili teşvik eder. Buraya kadar ki tartışmalar içinde Haldun'un sosyal bilimler metodolojisinin skolastik bir evren ve insan anlayışına, doğası gereği eşitsizlikçi olan böylesi bir anlamlandırma tarzının ise iktidar yanlısı bir siyasal duruş ve ayrımcı/dışlayıcı bir toplumsal edime yol açtığını iddia ettik.

Metodoloji tartışmalarından çıkan sonuç ise oldukça manidardır. Haldun sıra düzensizlik ortak paydasında hem realist-materyalist bir olgucu hem de mistik bir tinci olarak betimlenmiştir. Kısaca özetlediğimiz panorama ondaki ikiliği bir ölçüde karakterize etmektedir. İki Haldun anlatısı onun zamanındaki düşün hayatını mistizminden temizlemek isteyen öncü bir materyalist olduğu yönündeki iddiaya⁵ şüpheyle bakmamıza yardımcı olabilir. Belki bu konuda dile getirilebilecek daha makul bir tutum ondaki materyalist duruşun mistik-tinci düşünceyi sınırladığı şeklindedir (Rabi, 1967: 42-3). Bu bağlamda İbn Haldun'un metodolojisi için yöntem olarak tümdengelim öneren ve aynı zamanda sosyal olayları yasalara bağlamayı ilkece onaylayan, görelî bir determinizm ile ampirik bir rasyonalizm arasında sistematik olmayan gözlemlerden sosyolojik yorumlar çıkaran bir stili ifade ettiği söylenebilir (Hassan, 1998: 157; Sorokin, 1962: 19).

İdeoloji-Bilim İlişkisi Ekseninde İbn Haldun'un Tarih Kuramı

Haldun'un tarih metodolojisi düzeni meşrulaştırıcı öğeleri içinde barındırmaktadır. Özellikle akıl kavramını kullanma biçimi oldukça dikkat çekicidir. Ama öncelikle şöyle bir tespit yapılabilir: Birtakım antipati ve sempatileri vardır Haldun'un. Dolayısıyla tarihi olaylar karşısında açıkça taraf tutar. İslam uygarlığı, Arap toplumu ve Berberi halkının söz konusu edildiği örneklerde bir koruma-kollama çabası içine girer filozof. Bu çaba üst sınıftan gelenlere karşı çok daha kapsayıcı bir hale bürünür. Bu bağlamda denilebilir ki Haldun'un tarih kuramı yönetenler sınıfına yönelik kaba bir aklama mekanizması olarak iş görür. Abbese adlı prensesin kölesiyle cinsel ilişkiye girmesi, Kadı Yahya'nın oğlancılığı ve Harun Reşit'in zevk düşkünlüğü filozofun aristokratik ahlak savunuculuğunda ne kadar ileri gidebileceğinin örnekleri niteliğindedir (Öztürk, 2008: 183). Bu aristokratik tavır alış hikayeci tarih anlayışı üzerine eleştirilerin dile getirildiği pasajlarda çıkar karşımıza. Hikayeci tarihi yanlı ve yanlı bulur filozof. Anlatıcının keyfi yorumu ve bu bağlamda subjektif anlamlandırma bir yazım stili olarak ön plana çıkar hikayeci tarihte. Tarihin bu biçimde ele alınışı mantığın süzgecinden geçmemiş bir sürü olayın objektif tarihin parçası olmasına yol açar. Mantıkla ya da usla sınanmamış bir sürü olay tarihte kendisine yer bulur. Haldun hikayeci tarih örneğinde olduğu üzere kanıtlara dayanmayan, olguları neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde açıklamayan uydurma yaklaşımların tarihten temizlenmesi gerektiğini düşünür. Gerçek bir tarihçi doğruyu

⁵ Bu iddia için bkz. Kurtoğlu, 2006: 43-65.

yanlıştan ayıracak sağlam ilkeler arar, bir yöneme, bir usa başvurur (Haldun, 1997a: 67, 74, 95; Haldun, 1990: 65-6, Haldun, 1988: 240-1). Yöneme göre tarih yazımı olaylar ile niyetleri sağlam bir şekilde birbirinden ayırmamıza yardımcı olur.⁶ Dahası Haldun'un devrinin tarihçilerinde eksik gördüğü unsurları dile getirerek inşa ettiği bilimsel tarih kuramı eleştirel bir tarih bilincinin oluşması ve tarihin nesnelleşmesi açılarından da oldukça önemlidir (Kurtoğlu, 2006: 54-5). Ancak bu üslup ideoloji-bilim ilişkisi bağlamında bir dizi sorunu da beraberinde getirir. Çünkü Haldun tarihe hak ettiği nesnel niteliği kazandıracak aracı akıl olarak görür. Ona göre akıl ve dolayısıyla akla göre davranış anlamında akılcı tutum tarihin bilimselleşmesi sürecinde olmazsa olmaz mantıki koşuldur. Bu anlatım tarzı akli gerçeği gerçek olmayandan ayırt eden epistemolojik bir cetvel olarak görür. İşte bizim itirazımız da tam da bu noktada söz konusu olmaktadır. Haldun'un bizi inandırmak istediğinin aksine akıl neyin gerçek olduğu üzerine bize yol gösterecek tarafsız bir soruşturma aracı değildir. Akıl hemen her zaman bir çıkar ile birlikte var olur. Daha açık bir dille yeniden ifade edersek akıl ya da akıl yürütme biçimleri bir çıkarı somutlaştırır, toplumda ve tarihte belli bir işlevi yerine getirir (MacIntyre, 1988). Akıl ile çıkar arasındaki ontolojik devamlılık da bir kez daha açıkça ortaya koyar ki, bir düşünür ya da bir bilim adamı, ideolojik ya da öznel sebeplerle hareket ederek amacını aklın içine gizleyebilir, akli o amacı meşrulaştırmanın bir aracı olarak kullanılabilir ve böylelikle kendi çıkarını bilimin gereği gibi gösterebilir (Öztürk, 2008: 184). Haldun'da benzeri bir soruna gebe dir. Mantık dışı olayları tarihin dışına itmek isteyen düşünür mantığı ideolojik bir içeriğe mahkum eder, yani mantık dışılık kategorisi objektif bir kriter olmaktan çok, ona göre mantık dışılık anlamında subjektif bir değerlendirme tarzına karşılık gelir.

Dahası filozofun akli kullanma biçiminden bağımsız olarak akıl dışılık ya da mantık dışılık kategorisi tarihin nesnelleşmesine çok da olumlu bir katkı yapmaz. Çünkü Halduncu tarih kuramı mantığı bir araç haline getirerek tarihi mantıklı olayların toplamına dönüştürür. İnsanların akıllı uslu bir şekilde davranmayı seçmeyerek, geniş anlamda mantıklı olmayarak yani, duygusal ve ani hareketler yapması hemen her zaman mümkündür. Akıl insanı anlamlandırmada ayırt edici bir unsur olsa da insanların sadece akılcı bir şekilde davrandıkları düşünmek pek de gerçekçi değildir. Haldun'un izinden gidersek olan bir olayı onu yapanlar o sırada mantıklarıyla hareket etmedikleri için olmamış kabul etmemiz gerekir. Oysa mantıksızca nedenlerle hareket eden kişilerin eylemleri de en az mantıklı tutum alışı içindeki kişilerin eylemleri kadar tarihin parçasıdır. Kaldı ki mantık Haldun için tarafsız bir teknik değildir. O mantığı sınıfsal statüden bağımsız olarak düşünülemez niteliği ile ahlaki bir olgunluk ya da zihni bir yetkinlik işareti olarak ele alır. İnsanın kendisine yakışmayacak eylemlerde bulunması mantıksızca

⁶ Yorum için bkz. Uludağ, 1988: 110-1.

görülür mesela. Filozof kendimize yakışanı yakışmayandan ayırt eden çizginin toplumsal statüye uygun bir ahlaki çerçeve içinde şekillendiğini belirtir. Dolayısıyla tüm insan edimlerini bağlayan, her zaman ve herkes için ortak bir akli ifade eden evrensel bir ahlaktan bahsedemeyiz. Köle ile efendiyi aynı standarda göre yargılayamayız. Bir köle için pekala uygun olabilecek bir davranış bir efendi için hiç de uygun olmayabilir. Haldun için neyin ahlaklı olduğu mantıklı olanın tam olarak nasıl bir şey olduğu meselesi ile yakından ilgilidir. Bu iki sorunun ortak çözümü ise toplumsal sıra düzende saklıdır. Evrensel ahlakın İbn Haldun'da olduğu üzere hiyerarşiyi önemseyen bir mantık aracılığıyla sulandırılması, ahlak insanın değeri ve insanın diğer insanlara vermesi gereken değeri standartlaştırdığından, daha değerliden daha az değerliye doğru bir insan algılanışına yol açar. Yine bu bağlamda Haldun'un mantığı ve ahlakı toplumsal hiyerarşi ayracında kullanma biçimi statüleri daha yüksek insanların daha ahlaklı olduklarına dair bir bakış açısının ön plana çıkmasına neden olur. Bu nedenle Haldun için Abbese'nin kölesiyle cinsel ilişkiye girmesi mantıksızdır. Çünkü Abbese bir halife kızıdır. Soylu olmanın getirdiği ahlaki olgunluk ona yönelik bu zina iddiasını ciddiye almamıza engeller. Tüm bu panorama içinde gözlerden kaçırılmaması gereken diğer bir nokta filozofun ahlaka ve mantığa yüklediği anlamın tümüyle düzenin, dolayısıyla dinin sınırları içinde olduğudur. Din yalnızca insan eylemini sınırlayan bir çerçeve değil, aynı zamanda o çerçeve içerisinde nelerin yapılabileceğini de açıklayan bir anlam reçetesidir. Filozof bahsi geçen bu reçeteyi tüm yargıları için bir başlangıç zemini olarak kullanır. Bu bağlamda mümin Haldun bilim adamı Haldun ile yer değiştiriyor. Tarih kuramının sınırları mensubu olduğu dinin sınırları tarafından şekillendiriliyor (Ahmed, 2002). Kadın ile erkek arasındaki cinsel ilişkinin Abbese örneğinde olduğu üzere bir ahlaksızlığa işaret etmesi İbn Haldun'un ahlakı din ile birlikte ele alması sayesinde mümkün oluyor. O halde ideoloji-bilim ilişkisi bağlamında elimizdeki formül aşağı yukarı şöyle bir içeriğe sahip. Filozof Haldun mantığa aykırı olayların tarih yazınından atılması gerektiğini düşünüyor. Ama mantık onun gözünde hemen her zaman toplumsal eşitsizliğe göre şekillenen bir öze sahip. Ayrıca mantık ve ahlak çoğu kez aynı anlama geliyor. Dahası ahlak aynı zamanda dinin bir alt başlığı. Bu durumda dine aykırı olan bir şey ahlaka, ahlaka aykırı olanlar mantığa, mantığa aykırı olanlar ise tarihe aykırı. Tabii bu panoramayı düzenin meşruluğu sorunu bakımından ele aldığımızda durumun daha da vahim olduğu görüyoruz. Filozof tutumuyla bir gelenekçiyi gelenekçi olmayan birinden ayırt eden temel özelliğe uygun bir davranış sergiliyor. O da şu ki, özel ve ayrıcalıklı bir nedeni yoksa devrinin kurallarını doğal görüyor. Bu kuralların eşitsizlikci olması, bu bağlamda iktidar ve güç ilişkilerine fazlasıyla yaslanmış olması ve özgürlükleri kısıtlaması onun için ayrıca üzerinde durulacak bir mesele değil.

Kaynaklar

- Ahmed, A. (2002). Ibn Khaldun's understandings of civilizations and the dilemmas of islam and the west today. *Middle East Journal*, 56/1, 20–45.
- Barnes, H. E., & Becker, H. (1961). *Social thought from lore to science*. New York: Dover Publications.
- Beatty, J. (1983). The Rationality of the "Original Position": A defense. *Ethics*, 93, 484–495.
- Boulakia, J. D. C. (1977). Ibn Khaldun: fourteenth century economist. *Journal of Political Economy*, 79/2, 112–145.
- Cairns, G. E. (1971). *Philosophies of history: Meeting of east and west in cycle pattern theories of history*. Connecticut: Greenwood Press.
- Chirot, D. (1985). The Rise of the West. *American Sociological Review*. 50/1, 181–195.
- Gibb, H. A. R. (1963). Studies in comtemporary Arabic literature. Egypton Modernists. *Bulletion of the Scholl of Oriental Studies*, VII.
- Hassan, Ü. (1998). *İbn Haldun'un metodu ve siyaset teorisi*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Issawi, Charles M. A. (1969). *An Arab philosophy of history*. London: Batter–Turner Ltd.
- İbn Haldun. (1988). *Mukaddime*, Cilt 1, Çev: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Haldun. (1991). *Mukaddime*, Cilt 2, Çev: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Haldun. (1997a). *Mukaddime*, Çev: Turan Dursun, Ankara: Onur Yayınları.
- İbn Haldun. (1997b). *Mukaddime*, Çev: Turan Dursun, Ankara: Onur Yayınları.
- İbn Haldun. (1990). *Mukaddime*, Cilt 1, Çev: Zakir Kadiri Ugan, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- İbn Haldun. (1989a) *Mukaddime*, Cilt 2, Çev: Zakir Kadiri Ugan, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- İbn Haldun. (1989b), *Mukaddime*, Cilt 3, Çev: Zakir Kadiri Ugan, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Issawi, Charles M. A. (1969). *An Arab philosophy of history*. London: Batter–Turner Ltd.
- Keat, R. & Urry, J. (1994). *Bilim olarak sosyal teori*. Çev: Nilgün Çelebi, Ankara: İmge Yayınları.
- kıvılcımlı, H. (1989). İbn Haldun'un gerçek diyalektiği. *Bilim ve Ütopya*, 57/1, 33–44.
- Kızılcıkelik, S. (2006). *Sosyoloji I*. Ankara: Anı Yayınları.
- Kurtoğlu, Z. (2006). İbn Haldun'la çağımızı okumak. *Toplum ve Bilim*, 107/1, 43–65.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose justice?: Which rationality?, Notre Dame*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Marrow, R. A. (1994). *Critical theory and methodology*. Thousand Oaks: Sage Publications Inc.
- Öztürk, A. (2008). Düzenin meşruluğu sorunu bağlamında İbn Haldun felsefesinin değerlendirmesi. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 63 (1), 175–206.
- Rabi, M. M. (1967). *The Political theory of Ibn Khaldun*. Leiden: E.J Brill.
- Rosenthal, E. I. J. (1967). *Ibn Khaldun in Egypt*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press.
- Sorokin, P. A. (1962). *Society, culture and personality*. New York: Amerikan Book Company.
- Uludağ, S. (1988). Giriş: İbn Haldun ve mukaddime. *Mukaddime*, Cilt 1, İstanbul: Dergah Yayınları.
- White, Hayden V. (1960). İbn Khaldun in world philosophy of history. *Comparative Studies in Society and History II*, New York: McGraw–Hill.

İbn Haldun ve Tasavvuf: Şeyh ve İlgili Diğer Kavramlara Farklı Bir Yaklaşım*

Ibn Khaldun and Tasawwuf (Sufism): A Different Approach to The Shaykh and Other Relevant Concepts

Hülya Küçük

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye
hhckucuk@gmail.com

Öz: Sülûkda bir şeyhin gerekli olup olmadığı yolundaki tartışmalar bilhassa VIII/XIV. asırlarda şiddetlenmiş, Endülüs alimleri uzun tartışmalardan sonra bile bu meseleyi halledemeyince, tanınmış alimlerden Ebu İshak eş-Şâtîbî (v.790/1388), mezkur konuda iki tarafın görüşlerini ihtiva eden anket mahiyetinde bir risale düzenleyerek bu konuda Fas alimlerinin bilgisine müracaat etmişti. Bunlar, Ebu Abdillâh Muhammed b. İbrahim b. Abbad er-Rundî (v.792/1376) ile Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Kasım b. Abdirrahman el-Kebbâb (v.778/1376) idiler. Bu iki âlimin verdiği fetvâ Venşerisi'nin *el-Miyâru'l-Murîb* adlı eserini içinde zamanımıza kadar gelmiştir. İbn Haldûn, Şâtîbî'nin *Risâle*'sini görmüş, kendisine sorulmadığı (ve bir tasavvufçu olmadığı) halde bu konudaki görüşlerini açıklamıştır. O, *Şifâu's-Sâil li Tehzîbi'l-Mesâil* adlı eserini sırf bu gayeyle kaleme almıştır. *Mukaddime*'sine göre tasavvufa karşı daha sert tenkitlerine muttali olduğumuz bu kitabında İbn Haldûn, üç çeşit tasavvufun söz eder ve şeyhin gerekli olup olmadığı açısından bu üç çeşit tasavvufun mahiyetini ele alır.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Tasavvuf, Sultanlar

Abstract: *Discussions on whether or not a shaykh is necessary in sulûk (spiritual pathway) have especially intensified in the eighth/fourteenth century, and even after Andalusian scholars had long taken care of this issue, the well-known scholar Abū Ishāq al-Shātībī (d. 790/1388) compiled a survey-like treatise on this issue by appealing to the erudition of Moroccan scholars. The Moroccan scholars include: Abū Abdullāh Muḥammad b. Ibrāhīm b. 'Abbād al-Rundī (d. 792/1376) and Abū al-'Abbās Aḥmad b. Qāsim b. 'Abd al-Raḥmān al-Kabbāb (d. 778/1376). These two scholars gave their fatwā (judicial opinion) in Wansharī's extant work Al-mi'yār almurīb. Ibn Khaldūn who has seen Shātībī's Risālah put forward his views on this matter (in spite of not being a scholar of Sufism, and also not being asked of his stance). It was solely for this purpose that he had penned Shifā al-sāil li tahdhīb al-masāil. Ibn Khaldūn speaks of three kinds of Sufism in his*

* Bu çalışma, 29–31 Mayıs 2009 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "II. Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu" adlı bilimsel etkinlikte sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

book, and treats these three Sufistic characteristic types in relation to whether or not a shaykh is necessary.

Keywords: *Ibn Khaldun, Sufism, Sultans*

İbn Haldun (732/1332–808/1406) tasavvufla ilgili görüşlerini, seyr ü sülûkda bir şeyhin gerekli olup olmadığı meselesini ele alırken açıkladığı için, konuyu bu zaviyeden bakmak, yani tasavvufta şeyhin gerekliliği ile ilgili görüşleri ele almak ve girişi böyle yapmak gerekir. Filvaki, onun Felsefi Tasavvufa karşı sert tavrı ve yaptığı eleştiriler malumdur ve bu konuda birçok makale yazılmış, şeyh konusundaki görüşleri ise genelde bir-iki cümle ile geçiştirilmiştir. Elinizdeki tebliğ, bu konuda söylenebilecekleri biraya getirmeyi gaye edinmiştir.

Tasavvufta umûmen geçerli olan bir kabule göre ‘her mürîdin (Allah’ı isteyen, Allah’ın iradesinde yok olanın)’ bir şeyhten edeb öğrenmesi gerekir. Üstâdı olmayan kimse ebediyen iflah olamaz. Beyazid el-Bistâmî’nin (v.234/848): “Üstâdı olmayanın imâmı şeytandır” sözü konuyla ilgilenen herkes tarafından bilinen meşhûr bir sözdür. Kuşeyrî’nin (v. 465/1072) hocası Ebu Ali Dekkâk da: “Kendiliğinden biten ağaç yapraklanır ama meyve vermez” demiştir (Kuşeyrî, 1413/1993: 380). Bu demektir ki bir üstâdın gerekliliği yolundaki fikirler tasavvufun ilk zamanlarından beri kabul görüyordu. Çünkü sufilere göre, her şey Allah içindir; O ne kadar sevgili ise O’na götürenler de onun kadar olmasa da yine de sevgilidirler. Şeyhe (hocaya) olan bağlılık da, ona olan hizmet de, riyâzet de, mücâhede de, uzlet de, çile de Allah’a ulaşmak için birer vasıttan başka birşey değildir; agâh bir sufi bunun bilincindedir. Ona bey’at ederken Allah’a bey’at ettiğini düşünmektedir.¹ Yaptığı herşey belli bir sembolizm içermektedir. Burada önemli olan, insanın yaptığı hareketlerin ruhunu kavramasıdır; aksi takdirde Hacca gidip ihramın, tavafın, sa’yin, vakfenin, şeytan taşlamanın, kurban kesmenin, vs. anlamını bilmeyen kişinin haccı hangi seviyede kalırsa, anlamını idrak etmeden veya edemeden bir şeyhe uyan mürîdin bütün hareketleri de o seviyede kalmaya mahkumdur. Bu sembolik dili bilmeden konuşmak yanıltıcı olabilir.

Ancak dikkat edilecek olursa, sözü edilen bir ‘üstâd’ dır. “Her ilimde olduğu gibi tasavvufta da, insana bu ilmi öğretecek birisi gereklidir. Kuşeyrî, şeyhi muhakkak

¹ Fetih Sûresi, 10. ayet’te de Peygamber’e bey’at da bu şekilde ifade edilir.

gerekli görür ama onun kastettiği, bugün kullanılan anlamından çok uzak olarak, talebesini eğiten bir hoca konumundaki şeyhtir. Yani Kuşeyrî 'hoca-talebe' ilişkisinden bahseder gibidir. Ama çok otoriter bir hoca olmalıdır. Şeyhler, dinde tanınmış kişiler iken ve şeyh -mürîd ilişkisinde odak noktası şeyhin 'şahsiyeti' iken, hocalar anonimdirler ve hoca-talebe ilişkisinde önemli olan 'bilgi'dir. Ayrıca, hocadan farklı olarak, şeyh, mürîdini yakından takib eden, zaman zaman onun rüyalarını da dinlemek suretiyle, ruhî gelişmelerini analiz eden bir 'ruh doktoru' gibidir.

Sûfîler, şeyhi, bir 'Allah dostu' olarak ele almış, ona gösterdiği tazim ve ikramı, kendisine Allah'ı öğrettiği, Allah'a götürdüğü için yapmışlardır. Meselâ, henüz küçük yaştaki Hücvîrî'ye (v.465/1072) şeyhi Ebu'l-Fadl Muhammed İbn el-Hasan el-Hutlî'nin söylediği sözler bunu yansıtır mahiyettedir: Hücvîrî, şeyhine abdest suyu dökmekte iken kendi kendisine şöyle düşünür: "Madem ki her şey takdîr ve kısmet ile, o halde hür ve asil insanlar acaba neden kendilerini şeyhlerinin kulu ve kölesi haline getiriyorlar?" Şeyhi, onun aklından geçen bu düşüncüyü okumuş olduğu için şöyle der: "Yavrucuğum, ne düşündüğünü biliyorum. Her hükmün bir sebebi vardır. Hak Taâla halktan bir çocuğa, kerâmet ve ikrâm tacını giydirmek murad ettiği zaman, ona tevbe nasîb eder, onu dostun hizmeti ile meşgul eder. Bu suretle bahis konusu hizmeti, kerâmet ve ikrâmına vesile olur" (el-Hücvîrî, (1374 [1954]: 208). Burada, kerâmet ve ikrâm vurgulanıyor görünse de "dostun hizmeti" kısmına dikkat etmek gerekir. XVI. Asır şairlerimizden Fuzûlî'nin dediği gibi:

Yâr için ağyâre minnetim aybeyleme,
Bağban, bir gül için bin hâre hizmetkâr olur.

Diyebiliriz ki, bir 'hâl ilmi' olduğu için, tasavvufta hoca, diğer dallardakinden daha da önemlidir; zira tasavvufî haller ve ferde etkileri kitaplardan öğrenmenin mümkün olmadığı fenomenlerdir. Ebu Ali Farmedî (v. 477/1084) ve Yusuf en-Nessâc (v. ?) gibi şeyhleri olmasına (Çağrı, 1996: 491) rağmen hakîkati tek başına ve kitaplardan bulmuş görünen Gazzâlî (v. 505/1111) de dahil bütün tasavvuf teorisyenleri, mürşidsiz (şeyhsiz) hakîkate, Hakke'l-yakine varmanın imkânsız olduğunda ittifak etmişlerdir. Fakat kitaplarında, insanın kendi başına da hakîkati bulabileceğinden söz etmektedir.

Felsefî tasavvuf ekolünün zirvesi olan İbn 'Arabî (v. 638/1240) de tasavvuf yolunda yürüyerek arzu edilen hedeflere ulaşmak için bir şeyhe bağlı olmayı, bir müşşidin rehberliğinden faydalanmayı ve terbiye görmeği lüzumlu görür. Bu şeyhin bilgili olması ve bir başkalarını yetiştirmek için icazetli olması gerekir. Mürîdin, farzları yerine getirecek kadar bir bilgiye sahip olması yeterli iken, şeyhin, bütün İslamî ilimleri iyi bir şekilde bilmesi gerekir (Uludağ, 1995: 98-9).

Ansiklopedilerde "Ünlü tarihçi, sosyolog, filozof, siyaset ve devlet adamı" şeklinde tanıtılan İbn Haldun'un, her konuda olduğu gibi tasavvufun bazı konuları hakkında da görüş belirtmesi şaşırtıcı değildir. Üstelik o, tasavvufa çok uzak bir şahsiyet de değildir: Şöyle ki o, Merînî Sultanı'nın huzuruna çıkarılmasından sonra bir süre inzivâda bulunacağı yer olarak Tilimsân yakınlarındaki Ubbâd'da bulunan ünlü sufi Ebu Medyen'in Türbesini seçmeşti. Daha da önemlisi Mısır'da iken 790/1390'da Baybars Hankâhında bir süre şeyhlik makamına nezâret etmişti. Kahire'yi ve bu olayı et-Tarif'in de anlatırken kullandığı ifadeler tasavvufa yaklaşımını çok bariz bir şekilde ortaya koymaktadır: "Bu Türk devletin Mısır ve Şam'daki halkı, ilim tedrisi için medreseler; Sünnî sufilerin âdâbını öğrenmeye ve zikirler icrasına ve nafîle namazlar edâsına mekân olabilecek hankâhlar inşa ederlerdi. Bu âdeti kendilerinden önceki hilâfet devletlerinden almışlardı: Binalarını parseller, gelir getirebilecek arazilerini ilim taleb edenlere ve görmüş-geçirmiş fukâraya² infâk için vakf ederlerdi. Bundan bir şey kâr olarak artarsa, gelecek fukarâ nesilleri düşündüklerinden onu da oralara harcarlardı. Onların emri altında olan ehl-i riyâset ve zenginler de bu konuda onlara uydu ve Kahire'de böylece medreseler ve hankâhlar çoğaldı, sufiye ve fukahâdan fukarâlar için yaşama yeri haline geldi. Böyle hayırlar, bu Türk devletinin güzel yanlarından ve kalıcı güzelliklerinden birisi idi." (İbn Haldun, 1979: 304).

İbn Haldun, Baybars hankâhına velâyetini (yönetici olarak atanmasını) anlatırken de 790/1390 senesinde Hac farızasını yapıp döndüğu zaman, bir süre tedrîs ve te'lifle meşguliyete, Sultanla görüşüp selamlaşmaya devam ettiğini, Kahire'de "Sekizinci Türk Meliki" Sultan Baybars'ın inşa ettirdiği hankâhlar bulunduğunu, Baybars'ın, saltanatını birçok büyük ve şaşaalı binalar ve vakıflarla güçlendirip, meşihatler oluşturduğunu söyledikten sonra Baybars hankâhi meşihatinde bulunan Şerefüddîn Eşkâr'ın vefatı üzerine Sultan Berkuk'un bir ihsân olarak onun yerine kendisini meşihate atadığını

² Endülüs'te sufiler için kullanılır.

söyler. Ne var ki aynı yıl Halep Valisi Yelboğa en-Nâsırî, Sultan Berkûk'u tahtından uzaklaştırınca görevi sona ermiş, ancak Sultan Berkuk tekrar tahtını ele geçince görevine iâde edilmiş ama Sultan Berkuk'un azli için verilen fetvâda imzası bulunduğu için görevinden bir kere daha azledilmişti (İbn Haldun, 1979: 343-4, 383-8).

İbn Haldun, İslâm ilimlerini ikiye ayırır: Fakîh ve Fetvâ ehlinin ilmi, Tasavvuf ehlinin ilmi. O Tasavvufu, insanın asıl saâdeti olan zevk ve vecde ulaşmak için ferdî bir nefis mücâhedesini olarak tarif eder (İbn Haldun, ts: 519) Tasavvuf ehlinin kerâmet ve âlemde tasarruflarının inkâr edilemeyeceğini, Kuşeyrî Risâle'sinde ve Gazzalî'nin İhyâ'sında adı geçen sufilerin "büyük sufiler" olduğu söyler, hatta ileride geniş olarak ele alınacağı üzere, "keşf"lerini de ilhâm ve ilm-i ledünnü de kabul eder.

Seyr ü sülûkda bir şeyhin gerekli olup olmadığı yolundaki tartışmalar bilhassa VIII/ XIV. asırlarda şiddetlenmiş, Endülüs alimleri uzun tartışmalardan sonra bile bu meseleyi halledemeyince, tanınmış alimlerden Ebu İshak eş-Şâtîbî (v.790/1388), mezkur konuda iki tarafın görüşlerini ihtiva eden anket mahiyetinde bir risâle düzenleyerek bu konuda Fas alimlerinin bilgisine müracaat etmişti. Bunlar, Ebu Abdillâh Muhammed b. İbrahim b. Abbad er-Rundî (v.792/1376) ile Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Kâsım b. Abdirrahmân el-Kebbâb (v.778/1376) idiler. Bu iki âlimin verdiği fetvâ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ et-Tilimsânî el-Venşerisi'nin (v. 914/1508) el-Miyâru'l-Murîb adlı eseri içinde zamanımıza kadar gelmiştir.³

Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed Zerruk (v.899/1493) bu konuyu şöyle özetlemektedir: Endülüs'ün müteahhir fakîhleri (mutasavvıflar), kitaplarda yazılanlarla yetinerek şeyh olmadan sülûk edilip edilmeyeceğini tartıştılar ve çeşitli ülkelere mektuplar yazıp zamanın alimlerinin kanaatlerini sordular. Aldıkları cevaplar şöyleydi:

- 1) Şeyh açısından: Zeki akıllı bir mürîd için, kitaplardan öğrenme 'talim şeyhi'⁴ nin yerini tutar. Yine dindar, akıllı bir kimsenin sohbeti, 'terbiye şeyhi'⁵ nin

³ el-Miyâru'l-Murîb, 13. c., Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1981 (Mâlikî fikhî hakkında bir kitap). Bu fetvâlar Tancî tarafından da Şifâu's-Sâil arkasına eklenmiştir. (Bkz. İbn Haldun, 1957: 111-35).

⁴ Tasavvufun adabını öğreten şeyh, hoca.

⁵ Mürîdin terbiyesi ile ilgilenen şeyh, hoca.

sohbetinin yerini tutar. ‘Terkiye (Yükselme) şeyhi’⁶ nin yerini ise (bu tür kişilerle) karşılaşma ve teberrükleri tutar.

- 2) Tâlib açısından: Fazla zeki olmayan mürîdin, mutlaka bir terbiyeciyeye ihtiyacı vardır. Zeki mürîd, terakki yolunda kitablardan öğrenebilirse de, nefis daima kendisini görme hastalığı ile muallel olduğundan, gururundan kurtulamaz.
- 3) Mücâhede bakımından ele alınacak olursa: Takvâ ve istikâmet, tasavvufta önemli olan iki ahlakî özelliştir. Takvâ, açık ve genel olduğundan bunu öğrenmek için şeyhe gerek yoktur. Ama istikametın sağlamını çürüğünden ayırmak için şeyhe gerek vardır. Fakat zeki bir mürîd, şeyh olmadan da bunu kitaplardan öğrenebilir. Şeyh Zerruk, riyâzeti öğreten kitablara örnek olarak Ebu Abdurrahmân es-Sülemî’nin (v. 412/ 1021) kitaplarını zikreder. Genel olarak sufiler için bir el kitabı olarak düşünölen Kuşeyrî’nin Risâle’sinden faydalanmanın zor olduğunu, zira onun, konuları hikâye tarîkiyle anlattığını söyler.

‘Terkiye’de ise, kendisine açılan kapıları değerlendirmek için mutlaka başvuracağı bir şeyh gerekir. Peygamber’in (a.s) Varaka’ya mürâcaatı buna benzer bir vak’adır (Zerruk, 1412/1992: 50-1) İnsanın seyr ü sülûkünde, sâlih ve basiretli bir arkadaşa veya kendisine nasihat edecek, ayıplarını gösterecek, hatalarına dikkat çekecek, hakîkate ulaşmış bir şeyhe ihtiyaç vardır (Zerruk, 1412/1992: 4).

İbn Haldun, Şâtıbî’nin Risâle’sini görmüş, kendisine sorulmadığı halde bu konudaki görüşlerini açıklamıştır. O, Şifâu’s-Sâil li Tehzîbi’l-Mesâil adlı eserini sırf bu gayeyle kaleme almıştır. Aslında bu eserin İbn Haldun’a aidiyeti konusu tartışmalıdır ve ne kendi eserlerinde ne de çağdaşı ve tasavvuf konusunda izinde yürüdüğü Lisânuddîn İbnu’l-Hatîb’in (ö.776/1375),⁷ eserlerinde bu eserle ilgili tek bir cümle yoktur. Şeyh Zerruk, Abdülkadir Fâzî, Ebu Abdillah Misnâvî gibi bazı Mağribi alimler, Abdurrahman Bedevî ve Muhammed İbnTâvî et-Tancî gibi çağdaş yazarlar onun bu adı taşıyan bir eseri olduğunu söylerken, Ali Abdülvahid Vâfî ve M. Abdülğanî Hasan ise bu eserin amcası Abdurrahman’a ait olduğunu savunmuşlardır (Bkz. Uludağ, 1999: 541; et-Tancî, 1961: hepsi)

⁶ Mürîdin manevî derecelere ulaşmasına yardım eden şeyhi.

⁷ For a neat summary on Ibn al-Khaţîb see Kynsh, 1999: 172–176.

Mukaddime'sine göre tasavvufa karşı daha sert tenkitlerine muttali olduğumuz bu kitabında İbn Haldun, üç çeşit tasavvuftan söz eder ve şeyhin zarurîliğini bu çeşitlere göre ele alır:

- 1) Tasavvufun "Allah'ın emirlerine tam olarak riayet etmek, bu emirlere aykırı hareket etmemek için dikkatli, hassâs, titiz, itinalı ve uyanık olmaktan" bahseden bölümü yani takvâ mücâhedesi. Bu mücâhedeye insanı sevkeden âmil, kurtuluş arzusudur ki bunun için Allah'ın emirlerini yerine getirmek, nehiyelerinden kaçınmak, hata ve günahlarından tevbe etmek, kalbî fiilleri murâkebe etmek ve zühde yönelmek, yani mal biriktirmekten ve makam sevgisinden uzak durmak gerekir (İbn Haldun, 1957: 34). Bu tür bilgileri insan kitaptan okuyup tatbik edebilir; zira bunlar çalışılarak kazanılan (mükteseb) ilimler dahiline girer. Büyük sufilerin eserleri bu gibi bilgilerle doludur. Muhâsibî'nin (v. 243/857) er-Riâye'si, Ebu Tâlib el-Mekkî'nin (v. 386/996) Kütü'l-Kulûb'u, Gazzâlî'nin İhyâ'sı gibi birçok kitap bunlara örnek verilebilir (İbn Haldun, 1957: 92). Haddizâtında bu mücâhede her Müslümânâ farzdır, yani farz-ı ayındır; çünkü, Bakara sûresinde (2/229) de buyurulduğu üzere "Allah'ın emir ve nehiyelerine riâyet etmeyenler ancak kâfirlerdir" (İbn Haldun, 1957: 72). Burada şeyh de zarurî değildir; zira bu farz olan şeyleri yapmak için bir şeyhi beklemek ve farzı ihmal etmek doğru değildir. Ancak bir şeyh/hocanın bulunması insanın neyi nereden okuyacağını, nasıl yapacağını anlamasını kolaylaştırması açısından kemâle eriştiricidir. Bu mücâhedeyi yapmakta olan mürîde de şeyh doğruyu misâllerle açıklar ve göstererek telkîn ve izâh eder. Esâsen bu usûl, talîmde kemâlin şartlarından birisidir. Zira bunun mesnedi, nakil yanında, his/duyu organlarıdır. Bilindiği üzere, bir amelin keyfiyetini bilmek bazen nakle ve habere, bazen duyuya istinâd eder. Ancak bunlardan "duyular" daha güvenilir bir bilgi yoludur. Nitekim Peygamber (a.s.) ümmetini bu şekilde eğitmişti : "Beni nasıl namaz kılıyor görüyorsanız öylece namaz kılınız", demiş, İslam'a yeni girmiş kabilelere muallim sahabeler göndermiştir. Müslüman çocuklar da bu yolla eğitilir. Hacca giden kişi de Haccı, kitaplardan okuyarak öğrenenden daha çok bilir; zaten kitaptan okuyan da bizzat Hacca gitmiş kişiye sorar. (İbn Haldun, 1957: 72-3).
- 2) İstikâmet mücâhedesinden söz eden tasavvuf ki herkese açık olmakla beraber sadece yüksek kabiliyet ve büyük istidât sahiplerinin, bizzat kendi irade ve

tercihleriyle ihtiyarî olarak benimsedikleri bir mücâhedeye yer veren tasavvuf: Kişinin, nefsinin tezkiye etmesini ve bütün hareketlerinde itidâl üzere olmasını te'mîn ve yüksek manevî derecelere, yani Allah'ın nimetine mazhar olan nebî ve siddîklerin yoluna erişmek için girdiği mücâhededir. Bu mücâhede ile, nefsin huyları güzelleşir, Kur'ân ahlakı ile ahlaklanır, "Emrolunduğu gibi dosdoğru olmaya"(Krş. Hûd 11/113) çalışır, hayırlı işler ve nâfileleri kolaylıkla yapar hâle gelir. Ancak önemle belirtmek gerekir ki burada, üçüncü tür tasavvufta söz konusu olacak olan "beşerî sıfatların" kökünden temizlenmesi gibi bir gaye yoktur. Beşerî sıfatlar tabîî bir takım huylardır ki her birisi bir gâye için yaratılmıştır. Önemli olan bunların ıslah edilmesi ve yaratıldıkları şey için kullanılmasıdır. Mesela öfke duygusu tamamen yok edilirse, insan bir mütecâviz karşısında kendisini savunmaktan âciz kalır. Ancak ıslah edilmeyince de suç işler. Yine meselâ şehvet tamamen yok edilirse, insanın aklıktan helâki ve evlenmek istemeyeceği için neslinin kesilmesi tehlikesi ortaya çıkar. Bu mücâhedenin yapılabilmesinin ilk şartı kuvvetli bir irâde ve riyâzettir. Riyâzet, kalbin kötü huylardan temizlenmesi, nefse ait bütün tabîî ve fitrî huyların istikâmet üzere olmasını temin için az uyku, az yeme ve halkın rağbet ettiği mal ve makamdan, şeytanın güzel gösterdiği şeylerden uzak durmaktır. Ancak bu riyâzet, nefse acı çektirmek sûretiyle yapılmamalı, nefse, yani bineğe, yumuşak davranmalıdır (İbn Haldun, 1957: 35-6). Bu mücâhedenin neleri kapsadığı ve nasıl yapılacağı da kitaplardan öğrenilebilir ama tıpkı birinci mücâhede de olduğu gibi, bir şeyle birlikte daha sağlıklı olur (İbn Haldun, 1957: 91-3)

- 3) Keşf ve ittilâ' mücâhedesinden bahseden tasavvuf. Bu tasavvuf, İbn Haldun'a göre hakkında gerçek mânâda "sülûk" tabirinin kullanılabileceği tasavvuftur. Zira burada, takvâ ve istikâmet mücâhedesini ile ulaşılmış hallerin neticesi olarak, mücâhede ve riyâzetle bedenî kuvvetleri muattal hale getirerek beşerî sıfatlardan kurtulma ve böylece ancak ölümden sonra hâsıl olabilecek olan Allah'ı görme gibi keşfî bilgilere ulaşmak, hicâbın kalkarak âlemlerin ve ilimlerin esrârına vâkıf olmak söz konusudur (İbn Haldun, 1957: 39) Sufilere göre bunun bir takım şartları vardır ki bunların başında takvâ ve istikâmet mücâhedesini gerçekleştirmek gelir. Bunları gerçekleştirmeden bu yola giren kimsede dinin emirlerini yok sayma ve zındıklık gelişir. Zira bu yolda uykusuz ve aç kalarak kalbi inceltmek ve mâsivadan temizleyerek kalpteki perdelerin keşfi/açılması gayesi vardır ki bunları takvâ ve istikâmet olmaksızın yapan

gayr-ı Müslimlerin de bu nevi bir keşfe ulaşmaları mümkündür. Meselâ simyacılar da bu tür bilgiler için bu tür bir riyâzette bulunurlar. Onun için, bu mücâhedeye girmek isteyen sufi için, ilk iki mücâhedeyi tamamlamış olmanın yanında diğer bir şart olarak bu yolu önceden geçmiş, tehlikelerini, vartalarını bilen 'kâmil bir şeyhe uymak', onu 'taklit etmek' ve (sûfilerin de çok kullandığı bir deyimle) 'gassâlin elindeki meyyit gibi' ona teslîm olmak, farz derecesinde gereklidir. Aksi takdirde, mürîdin dinden sapması, zındık olması işten bile değildir. Zira, bu yolda, kalbe doğacak ilhâm ve keşf gibi bilgilerle karşı karşıya gelmek ve bu bilgilerin yorumunda hatalar yapmak kaçınılmazdır. Bu yola girmek isteyen mürîd, kâmil bir şeyhin kontrolünde halktan ayrılarak halvete çekilmeli ve visâl orucu tutmalı, geceleri sabahlara kadar uyumayarak ibâdetle meşgul olmalı ve bu şekilde nefisten tamamen alâkasını kesmeye, denizlerin bile kandıramayacağı şekilde susamış kimsenin suya düşkünlüğü gibi güzel amele düşkün olmaya, yani "ölmeden önce ölmeye" çalışmalıdır. Bütün bunlar için sağlam bir irâde gerektiği açıktır. Bunları gerçekleştiren kimseye Hak Taâlâ bütün azametiyle tecelli eder, hiç kimsenin anlatamayacağı kadar çok ilâhî latîfeler zuhûr eder. Ancak burada insanı bekleyen birçok tehlikeler vardır. Bunlar arasında, insanlara vaaz ve nasihatte bulunayım derken halkın kalp ve kulaklarını kendisine çevirmekten hoşlanmaya başlamak veya, "maksat hâsıl oldu" diye ameli ihmal ederek tecelliye yönelmek sıkça karşılaşılan tehlikelerdendir. Oysa ameli bıraktığı zaman, tecellisi zayıflar ve tekrar hicâblanır (İbn Haldun, 1957: 39-47).

Bu ilme dalmanın başka mahzurları da vardır. Şöyle ki: Keşif yolu ile öğrenilen şeyleri ifade etmek güç, hatta imkansızdır; çünkü bunları anlamak zordur. Bu tür bilgiler içine giren konular, varlıkla ilgili hahîkatlerin hepsidir: Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri, kazası, kaderi, Arş, Kürsi, Levh, Kalem, dünya ve ahiretin yaratılış hikmeti, âhiretin dünyadan sonra gelmesinin sebebi, nübüvvetin mânâsı, vahy, Kadir gecesi, mirac, melekler hakkında bilgi, şeytanlar ve insana düşmanlıkları, meleklerin enbiyâ ile karşılaşması ve onlara görünmesi, nebiye vahyin gelmesi, velinin kerâmeti, mücâhede usûlü, kalbin tezkiyesi, kalb ve ruhun mânâsı, kıyâmet ahvâli, gibi. Eski sufiler bu tür konularla ilgili algılarını kitaplara yazmamışlardı (İbn Haldun, 1957: 52-3). Hemen belirtmek gerekir ki İbn Haldun burada tamamen haklı değildir. Bunların en azından bazıları ile ilgili

görüş beyân eden eski sufiler vardı. Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr adlı eseri örneklerden sadece birisidir (Bkz. el-Gazzâlî, 1414/1994: hepsi)

Bu ilim aslında peygamberlerin yaratılış gayesine uygundur. Veli ve siddîka hasıl olan lemha/ bilgi kırıntıları ise tekellüf ve iktisabla vücuda gelir. Öyleyse herkes tabiatına uygun olan şeyle uğraşmalıdır. Hz. Peygamber'e rûhun ne olduğu kobusunda açıklama yapmasına izin verilmemesinin sebebi de budur: Kur'ân-ı Kerîm'de konuyla ilgili âyet şöyledir: "(Ey Rasûlüm) sana ruhtan soruyorlar. De ki O, Rabbimin emirlerinden/işlerinden birisidir. Size (ey insanlar) ilimden çok az bir şey verilmiştir." (el-İsrâ 17/85). Bu tür ilimler Şer'î açıdan mahzurlu ve halka açıklanması uygun olmayan ilimlere girer. Öğrenilmesinde pratik fayda olmayan şeyler dinde açıklanmamıştır. Mesela Kuran-ı Kerîm'de, "hilâllerin" ne olduğu sorusuna "halk ve hac için zaman" olduğu söylenmekle iktifâ edilmiştir (Bkz. Bakara 2/189) İbn Haldun'a göre eski mutasavvıflar bu hususta gayet dikkatli idi. Mesela ayetlerin metaforik/işârî yorumuna girmezlerdi (İbn Haldun, 1957: 55-70). İbn Haldun burada yine yanılmaktadır. Eski sufilerin de işârî tefsirle ilgili kitapları vardı. Kuşeyrî'ye kadar getirirsek, bunların birkaçını şöyle sıralayabiliriz:

- 1) Sehl et-Tusterî (v.283/896), Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, (Baskısı: Mısır, 1329)
- 2) Ebu Abdirrahman es-Sülemî (v.412/1021), Hakâiku't-Tefsîr (Fatih Ktp. no. 260 ve 261; Selimağa, no. 77'de birer nüshası mevcuttur).
- 3) Abdülkerim el-Kuşeyrî (v.465/1072), Letâifu'l-İşârât (Baskısı: 3c., tahk. İ. Besyûni, Kahire, 1981).

İbn Haldun, bütün bu karışıklıklara mürîdin, "müşâhede"ye tâlip olmasının sebep olduğunu söyleyerek bu sonuncu tip tasavvufu tavsiye etmez ve istikâmet mücehededinde kalmak, daha ileriye gitmemek gerektiğini, zira bu yolun tehlikeli ve gereksiz olduğunu söyler (İbn Haldun, 1957: 55-70).

İbn Haldun'a göre şeyhsiz sülûk mümkün değildir. Birinci ve ikinci tip mücâhedelerde şeyhin olmayışı, onlarda gerçek manâda bir sülûkun bulunmayışındandır (İbn Haldun, 1957: 101-102). İbn Haldun, şeyhin gerekli olduğunu reddedenlerin "zamanımızda (ittibaya layık) şeyh yoktur, varsa da biz tanımıyoruz" sözünü bile haddini aşmış bir

iddia olarak görmekte ve şeyhi şart koşan kişiye: “Bu hususî yolun şeyhinin zuhûru her ne kadar yoksa da, hadd-i zâtında yeryüzüne ve yeryüzündekilere Allah’ın vâris olacağı zamânâ (kıyamete) kadar ğayr-ı ma’dûmdur. Zaten bütün halk için olan o umûmî yolun şeyhi, zâhir ve mevcûddur ve mürîd bu yolda yâ sâlik yâ da meczûbdur (yani ya bir şeyhin denetiminde bu yolu gider veya Allah’ın verdiği cezbe ile O’nu bulur)”⁸ dedirtmektedir. (İbn Haldun, 1957: 104). Bu arada hemen belirtmek gerekir ki, manevi açıdan hangi makamda idiler bilmiyoruz ama İbn Haldun’un yaşadığı asırda Dâvud-î Kayserî (v.751/1350), Bahaeddîn Nakşbend (v. 791/1389), Seyyid Nesîmî (idamı: 821/1418), Bedreddîn Simâvî (idamı: 823/1420)Abdulkerim el-Cili, (v.832/1412), Hacı Bayram Veli (v.833/1430), Molla fenari (v. 834/1430), Muhammed Parsa (v. 834/1430) gibi ünlü sufiler ve şeyhler mevcuttu ve İbn Haldun’un deyimiyle “dünya bu yolun şeyhinden” mahrum değildi.

Öyleyse, o gerçek manâda tasavvufun üçüncü mücâhedede mevcut olduğunu düşünmekte ama biraz Selefî bir yaklaşımla bunun gereksiz olduğunu savunmaktadır. Ancak ona bir selefî demek mümkün değildir; zira kendisini Selefilerden ayıran birçok fikre sâhiptir. Bunlar arasında keşfin nasıl elde edileceği konusundaki titizliği gelir. Onun bu konuda söyledikleri okuyucularına karışık gelebilir. Zira o bir taraftan keşfe çok önem verir, diğer taraftan onu tılsımcıların bile elde edebileceği ve şeraitin de emretmediği bir ameliye olarak görür. Aslında bu iki fikrin te’lifi mümkündür. Şöyle ki , mesela, onun Vahdet-i Vücûd kâilleri, yani kendi tabiri ile Ehl-i Hazarât, Esmâ, mezâhir ve tecelliyi Şer’î sufilerden ayırdığını ve mesleklerine pek de sıcak bakmadığını biliyoruz. Ama onlara karşı olan bu tavrının altında dahi keşfe yaklaşımları vardır. Şöyle ki bu görüşte olanlar mükâşefe ilmi ile fazla meşgul olmalarından dolayı, bazen bu ilmi ve ona götüren dinî pratikleri bile bir tarafa bırakıp “kemâl-i Esmâ”, harflerin tabiat ve sırlarını, harflerdeki tasarruf sırrı gibi konulara dalmışlardır. Aslında harf ve harflerden meydana gelen isimlerle tabiatte tasarrufta bulunmak ve maddeye tesir etmek, birçoklarından tevâtüren sâbit olması itibarıyla inkar edilemez bir hakikattir. Tılsımcılar da aynı vasıta ile tesir vücûda getirdikleri için Ehl-i Esmâ ile bir tutulurlar ama bilinmelidir ki Ehl-i Esmânın tasarrufu, ilâhî nur ve Rabbânî yardımla elde ettikleri mücâhede ve keşfle kazanılmıştır. Tılsımcılar ise bunu az bir riyâzetle elde etmişlerdir.

⁸ İbn Haldun bu kısmı, Sühreverdî’nin Avârif’inden almış olabilir. Ancak bu kaynağa göre, yukarıda mezkûr iki şekil yanında iki yol daha vardır: Önce sâlik sonra meczûb olmak veya önce meczûb sonra sâlik olmak. (Detaylar için bkz. Sühreverdî, 1426/2005: 56-57).

Bu riyâzet nefse, feleklerin rûhâniyetine inme imkânı sağlamıştır. Oysa Ehl-i Esmânın riyâzeti büyük riyâzettir ve gayeleri ekvânda tasarruf değildir, zira (onlara göre) tasarruf bir perdedir; zaman zaman gerçekleşen tasarruf ise sadece Allah'ın kerâmetlerinden bir kerâmettir. Öyleyse, keşfi bırakıp yalnızca Allah'ın isimleri arasındaki münâsebetle, harf ve kelimelerin tabiatıyla uğraşan Ehl-i Esmâ, tılsımcılardan da aşağı olur. Çünkü, bu ilmin kurallarını terk etmiş ve ıstılahlarını bellememişlerdir. Oysa bir tılsımcı bile tabîî ve ilmî esaslara ve düzenli kanunlara başvurarak bir keşfte bulunur (İbn Haldun, 1957: 66-7) Öyleyse mesele, metodolojidir; keşfin vâki olup olmadığı değildir. Ayrıca, mürîd de belli bir yerden sonra ameli bırakıp bunlar gibi tecelliye yönelebilir ve böylece dine olan bağlılığı zayıflar. Öyleyse selâmet, bunlarla uğraşmamaktadır.

İbn Haldun, keşf ve tılsım gibi gaybı bilmeye alet olabilecek ilimlerle uğraşmayı tavsiye etmemesinin diğer sebebi, onun tarihçiliği ile ilgilidir. Ona göre, sultan ve emîrlerin devletlerinin geleceği ile, yani gaybla ilgili ilimlere çok ilgi duymaları ve dolayısı ile bu ilimlerin politik gayeler için kullanılabileceğini düşünmüş olması olabilir. Bilindiği gibi İbn Haldun Mukaddime'sinde gaybla ilgili bazı bilgilere ulaşmanın mümkün olduğunu söyler. Ona göre, sahîh Hadîs kitaplarında fitne ve kargaşalık dönemine ilişkin rivâyetler bu konunun dinî aslını oluşturmaktadır. Ayrıca, bazı Sahabelerden, özellikle Cafer es-Sâdık (v. 148/765) gibi Hz. Peygamber'in (a.s.) ehl-i beytinden bazılarında gaybî bilgilere dair birçok şeyler rivâyet edilmiştir. "Çünkü Ehl-i Beyt velilerden sayılır ve veliler keşif yoluyla bu gibi bilgilere ulaşabilirler" tezini ileri süren İbn Haldun bundan sonra hurûf ilmiyle ilgili bilgiler aktarmakta, bunun da keşf ilmine dâhil olduğunu savunmakta ve bu ilmin dayandığı usûlleri olduğunu vurgulamaktadır. İbn Haldun'a göre ğaybî olan işleri bilmeğe en çok hükümdarlar ve emîrler düşkünderler. Zira onlar hâkimiyet ve devletlerinin ne kadar süreceğini, devletin halini, yıkılış vaktini, çıkacak savaşları, kargaşalık ve anarşiyi, gelecek hükümdarların sayısını ve adlarını, zamanlarını bilmek isterler. Hükümdar ve emîrlerin buna düşkünlüğünü bilen bilginlerin bir kısmı, nücûm ve remil gibi bilgilere önem vermişler, bu bilgileri öğrenmişlerdir. Her cemiyet ve devletin ricâli arasında gaybî keşif, nücûm ve kâhinlik yoluyla âlemin hâline dair söylenmiş sözler nakledilir. Meselâ eski Arapların bu işte mâhir kâhinleri ve arrâfları vardı. Türklerin şâman ve bakşları vardı. Bunlar ellerindeki ilimle gelecekte hangi savaşların olacağını söylerlerdi. İbn Haldun bu gayeyle yazılmış kasidelere "melheme" dendiğini belirttiikten sonra birçok örnek vermekte, bu arada İbn

Arabi'ye ait olan bir melhemedden de söz etmekte, ancak bu sonuncu kategorinin, yani melhemelerin hiçbirinin ne nücûm ne de başka ilimlerden bir asla dayanmadığını, doğruluğuna dair hiçbir delillerinin olmadığını belirtmektedir (Bkz. İbn Haldun, ts: 365–6, 376–7).

Bildiğimiz kadarıyla, sufilerin keşf ilminin de aynı gayeyle kullanılabileceğine en dair, tefsir kitaplarında çok yaygın olarak bulunan bir örnek, İbn Haldun'un da serte eleştirilerine hedef olan sufilerden ünlü Endülüslü İbn Berracân (v.536/1141) ve İbn Arabî ile ilgilidir. Şöyle ki: İbn Berracân, Rum Suresi ilk âyetlerinin tefsirinde, astroloji ilminden faydalanarak Kudus'un 583/1187'de fethedileceğini önceden tahmin etmiş (İbn Berrecân, ts: III, 108a–b–109a) ve tahmini doğru çıkmıştır. İbn Arabî, İbn Berracân'ın hurûf ilmini değil de astroloji kullanmasının onun keşfine engel olduğunu söyleyerek onu eleştirir ve hurûf ilmini kullanarak aynı tarihe ulaşır (Bkz. İbn'Arabî , 1414/1994: I, 217 ve VII, 401–402). Bu demektir ki İbn Arabî bu ilme İbn Berrecân'dan daha çok başvurmuştur.⁹ Burada Allah'ın isimlerini şerh de bu ilme dâhil olduğunu; zira şerh-i Esmâullah'ın, hurûf ve cefr ilmini ilgilendirdiğini belirtmek güzel bir ayrıntı olabilir. Bu konuda üstâd olanların başında Gazzâlî, İbn Berracân, İbn Arabî ve Kuşeyrî (v. 465/1072), İbn Arabî gibi ünlü sufiler bulunmaktadır.¹⁰

Burada hemen belirtmek gerekir ki İbn Haldun sufilerin keşflerini de ilhâm ve ilm-i ledünnü de kabul eder. İbn Haldun'a göre, velîler İslam toplumlarında "ilhâm"ın önemli bir kaynağını oluştururlar. Onlar, mücâhedeleriyle, bazen "melek" derecesine yükselebilirler ve bu, onların peygamberler gibi ilâhî vahiy/ilhâm almalarını sağlar (Bkz. İbn Haldun, ts: 106–10). Ona göre, hidâyet ve keşfin anahtarı takvâdır; Kur'ân ve Hadîslerde bunun delillerini bulmak mümkündür. Hakk'ın kendisini bu dünyada yetmişbin perde ile perdelemiş olmasına ve bunlar kalktığı zaman yüzünün nurlarının, gözünün ulaşabildiği yere kadarki her şeyi yakacağı da hadîste belirtilmiş olmasına

⁹ İbn Arabî'nin eserlerinde Hurûf İlmi için bkz. Gril, 1988: 385–487.

¹⁰ İbn Berracân'ın Şerhu Esmâillah el-Husnâ'sı birçok elyazmasının yanında baskısı mevcut olan bir kitaptır: Sharhu Asmaillah al-Husnâ (comentario sobre los nombres mas bellos de dios), critical edition and study by de la Torre Purificacion, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas Agencia Espanola de Cooperacion Internacional). Gazzâlî'ye ait olanı el-Ma'âd el-esnâ fî Şerhi Esmâillah el-husnâ (Kahire, 1324/1906)'dır. Kuşeyrî'ye ait olanları: Şerhi Esmâillah elhusnâ, ed. A.A. Hulvânî, (Beyrut, 1986) ve el-Takbîr f'î't-tezkîri şerhi Esmâillah el-Husnâ, ed. A.M. Ali (Beyrut, 1420/1999). İbn Arabî'ye konuyla ilgili üç eser atfedilir: Şerhu Esmâillâh, Şerhu Esmâillâh el-Husnâ, Şerhu Esmâillâh ve tahkîkâtuhâ adlarıyla geçmektedir (Bkz. Yahya, 1413/1996: 388–389).

rağmen,¹¹ O'nun marifeti (yani Allah'ı bilmek), dünyada da tecelli edebilir. Pek tabii olarak âhirette daha vâzih olarak görülecektir (İbn Haldun, 1957: 21-6, 31-3; Aynı Yazar, ts: 518-20).

Bu durumda, İbn Haldun'un ilgilendiği en mühim konu, insanların keşfi nasıl elde ettikleridir. O keşfi reddetmez. Nitekim Kuşeyrî, Gazzâlî gibi büyük sûfilerin eserlerinde de keşften söz edilmesine rağmen onları menfi şekilde eleştirmek şöyle dursun, eserlerini faydalanılabilecek eserler arasında saymaktadır. (İbn Haldun, 1957: 54, 91-2; Aynı Yazar, ts, 519). Hattâ, bana göre, kendisi de bunları okumuş ve eserlerine, bunlardan aynen alıntılara benzeyen pasajlar dercetmiştir. Meselâ rüyâ ile ilgili değerlendirmeleri Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ından ve İbn Arabî'nin et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye adlı eserinden alıntıya benzemektedir (Meselâ İbn Haldun, ts: 526-28'ı krş. el-Gazzâlî, 1414/1994: 19 ve İbn Arabî, 1919: 133-4) Hakk'ın kendisini bu dünyada yetmiş bin perde ile perdelemiş olmasına ve bunlar kalktığı zaman yüzünün nurlarının, gözünün ulaşabildiği yere kadarki her şeyi yakacağına Hadîste belirtilmiş olduğu şeklindeki sözleri ise tamamen Gazzâlî'den alınmadır (Bkz. el-Gazzâlî, 1414/1994: 27 vd).

İbn Haldun'un, İbn Arabî'nin (v. 638/1240) kitaplarını, özellikle et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî islâhi'l-memleketi'l-insâniyye adlı eserini okumuş olabileceği hususuna gelince dikkati çekecek hususlar şunlar olmalıdır: Bu eserde, İbn Arabî'nin, râiyeyi (idâre edilenleri) bâdiye ve hâdıra olarak ikiye ayırıp bâdiyeyi şehâdet âlemi, hâdırayı da avâm ve hâvâs olarak ikiye ayırması (İbn Arabî, 1919: 154), bu terimlerin İbn Haldun tarafından da kullanılıyor olması açısından ilginçtir. Ayrıca İbn Arabî'nin Gazzâlî-vâri bir tavırla insanı bir memlekete benzeterek insanın kalbini kral, aklını vezir olarak tanımlaması, siyâsete düşkünlüğü ile tanıdığımız İbn Haldun'un dikkatini çekmiş olabilir. Ayrıca, meselâ daha önce gördüğümüz üzere, İbn Haldun, tasavvufu "takvâ" olarak tanımlamasıdır ki, onun sert eleştirilerine hedef olan İbn Arabî de tasavvufu "takvâ" olarak tanımlar (bkz İbn Arabî, 1919: 45) ve keşfi bilgiyi, bundan sonra gelmesi gereken bir merhale olarak görür. Kalbi "bir ayna"ya benzetmede ve riyâzetle cilâlanacağını, tecellilere mekân hâline geleceğini söylemekte de her iki müellif müttefiktir. (İbn Haldun, 1957: 39-41'i krş. İbn Arabî, 1919: 59, 171).

¹¹ Burada, hadîsin el-Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr adlı eserini üzerine kurduğu hadîs olduğuna dikkat etmek gerekir.

İbn Haldun'un "his ve madde âlemi ile ilgili olağanüstü haberler verme" mânâsına kullandığı ve zemmettiği, hattâ İbn Arabî'yi de yapmakla ithâm ettiği "melheme", aslında İbn Arabî tarafından da hoş karşılanmaz. İbn Arabî, his ve madde âlemi ile ilgili olağanüstü haberler verme fenomeninin, seyr ü sülûkun henüz başında olan müridlerde görüldüğünü, ancak terakkî gerçekleşikten sonra gayb âlemi ile ilgili keşiflere ve haberler vermeye başlayacağını ama bundan da bir süre sonra perdeleneceğini söyler (Bkz. İbn Arabî, 1919: 171-2). Zâten ona göre, hârikulâde ve olağanüstü olarak nitelenebilecek her şeyden kaçınmak gerekir (Bkz. İbn Arabî, 1919: 171-2).

Sonuç

Kısaca söylemek gerekirse İbn Haldun keşfe dayanan felsefî tasavvufa esastan karşı değildir. Hatta bu tasavvufun zirvesi İbn Arabî'nin eserlerinden bazılarını, meselâ et-Tedbîratü'lîlahiyye'y okumuş, ondan nakiller yapmıştır. Karşı olduğu, keşfin hissî ve maddî âlemlerle ilgili gaybî haberlere yönelmesi ve böylece sultanların/idârecilerin dikkatini celbeder hâle gelmesi, yani politik amaçlarla kullanılmasıdır. Gaybî âlemlerle ilgili haberlere ulaştıran keşfte ise, kâmil bir şeyhin rehberliğinde değil ise sonuçta dinden uzaklaşma tehlikesi ile karşılaşmak işten bile değildir. Aksi takdirde, kurallara uyararak ve kâmil bir şeyhle yapıldığı zaman, keşf ve ittilâ mücâhedesine kimsenin diyecek bir sözünün olmaması gerekir. Zaten, dikkat edilirse, keşf ve ittilâ mücâhedesini, takvâ ve istikâmet mücâhedelerinin tabîî bir devamı durumundadır. İstikâmeti gerçekleştirmeden buraya girmek, insanı ibâha ve zındıklığa götürür; Kalp, daire şeklinde bir ayna gibidir. Bütün mevcûdâtın sûretleri ve bilinen hakîkatleri oraya olduğu gibi yansır/tecelli eder. Bu durumda sâlikin kalbine bozuk bir düşünce doğar da bunlar nefsinin arzularına uygun şeyler olarak zuhûr etmiş olduğu halde Allah'tan gelmiş ilham ve hakîkatler diye telakkî edebilir (Bkz. İbn Haldun, 1957: 39-41).¹² İnsan istikâmeti elde edince ya durur ya da yoluna devam kararı alır. Devam etmesi, beşerî sıfatlarını tamamen öldürmeye karar vermesidir ki bu tavsiye edilmez ama edecekse, yukarıda sayılan sebeplerden dolayı onu yolun tehlikelerinden koruyacak kâmil bir şeyh muhakkak gereklidir.

¹² Bu tür bilgilere "Havâtır" denir ve Allah'tan olabildiği gibi, melek, nefis veya şeytandan da olabilir (Bkz. Kuşeyrî, 1413/1993: 83).

Her hal ü kârda, yetkin ve etkin şeyh bulmanın güç olduğu zamanlarda, meselâ günümüzde, İbn Haldun'un değerlendirmeleri tasavvuf ilmine yol gösterici olabilir. Zira, sufiler bu konuyu hiçbir zaman tartışmaya açmamış ve dolayısıyla alternatif sunmamışlardır.

Son olarak şunu belirtmek gerekir ki bazı araştırmacıların, onun tasavvuf değerlendirmelerinin bizzat kendisinin incelemelerine değil, şeyhi İbnü'–Zeyyât'ın sohbet ve İbnü'l–Hatîb'in Ravdatu't–Ta'rîf adlı eserine dayandığı şeklindeki (Kynsh, 1999: 195–07) yorumları da doğruyu pek de yansıtmamaktadır. O, Gazzâlî ve İbn Arabî'nin en azından bazı eserlerini okumuş görünmektedir.

Kaynaklar

- Çağrı, M., (1996). Gazzâlî, *DİA*, XII, İstanbul.
- el–Gazzâlî, E.H.(1414/1994). *Mişkâtü'l–Envâr*, Beyrut (*Mecmû 'âtü Resâili'l–İmâm el–Gazzâlî*, 4.c. Beyrut, 1414/1994 içinde, 3–32.
- Gril, D. (1988). *Les Illuminations de la Mecque*, Paris
- el– Hücvrî, A.b.O., (1374 [1954]), *Keşfu'l–Mahcûb*, ed. V. Jukovski, mukaddime: K. el–Ensârî, Tahrân.
- İbn Arabî (1919), *et–Tedbîrâtü'l–İlâhiyye fî islâhi'l–memleketi'l–insâniyye*, N.S. Nyberg (ed.), *Kleinere Schriften des Ibn' Arabî*, Leiden, 1919 içinde, 101–240.
- İbn'Arabî (1414/1994). *el–Fütûhât el–Mekkiyye*, takdîm: M. Mataracı, Beyrut: Dâru'l–Fikr.
- İbn Berrecân (ts). *el–İrşâd fi'l–Qur'âni'l–Kerîm*, 3c., Konya Yusufpağa Ktp, No. 4744–4746.
- İbn Haldûn, (1957). *Şifau's–sâil li tehzîbi'l–mesâil*, ed. M.T. et–Tancî, İstanbul.
- İbn Haldûn, (1979). *et–Ta'rîf bi İbn Haldûn*, Beyrut.
- İbn Haldûn (ts). *Mukaddime*, Beyrut: Dâru'l–Cîl.
- Kuşeyrî, A. (1413/1993). *Risâle*, ed. M. Zerrîk–A.A. Baltacı, Beyrut.
- Kynsh, A. (1999). *Ibn'Arabi in the Later Islamic Tradition*, New York.
- Sühreverdî, Ş. (1426/2005). *Avârifü'l–Maârif*, Beyrut.
- et–Tancî, M. İ. T. (1957). Mukaddimetü Naşiri'l–Kitab, İbn Haldûn (1957), *Şifau's–Sail*, ed. M.İ.T. et–Tancî, İstanbul içinde.
- Uludağ, S., (1995). *İbn Arabî*, Ankara.
- Uludağ, S. (1999). İbn Haldûn. *DİA*, XIX, İstanbul, 538–43.
- Yahya, O. (1413/1996). *Mûallafâtü İbn'Arabî*, tr. A.M. al–Payyib, Kahire
- Zerruk, E.A.A., (1412/1992). *Kavâ'idü't–Tasavvuf*, ed. M.Z. en–Neccâr ve A. M. Fırğalı, Dâru'l–Cîl, Beyrut.

Ibn Khaldun and Tasawwuf (Sufism): A Different Approach to The Shaykh and Other Relevant Concepts*

İbn Haldun ve Tasavvuf: Şeyh ve İlgili Diğer Kavramlara Farklı Bir Yaklaşım

Hülya Küçük

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Turkey

hhckucuk@gmail.com

Abstract: Discussions on whether or not a shaykh is necessary in sulūk (spiritual pathway) have especially intensified in the eighth/fourteenth century, and even after Andalusian scholars had long taken care of this issue, the well-known scholar Abū Ishāq al-Shātībī (d. 790/1388) compiled a survey-like treatise on this issue by appealing to the erudition of Moroccan scholars. The Moroccan scholars include: Abū Abdullāh Muḥammad b. Ibrāhīm b. ‘Abbād al-Rundī (d. 792/1376) and Abū al-‘Abbās Aḥmad b. Qāsim b. ‘Abd al-Raḥmān al-Kabbāb (d. 778/1376). These two scholars gave their fatwā (judicial opinion) in Wansharī’s extant work Al-mi’yār almurīb. Ibn Khaldūn who has seen Shātībī’s Risālah put forward his views on this matter (in spite of not being a scholar of Sufism, and also not being asked of his stance). It was solely for this purpose that he had penned Shifā al-sāil li tahdhīb al-masāil. Ibn Khaldūn speaks of three kinds of Sufism in his book, and treats these three Sufistic characteristic types in relation to whether or not a shaykh is necessary.

Keywords: Ibn Khaldun, Sufism, Sultans

Öz: Sülûkda bir şeyhin gerekli olup olmadığı yolundaki tartışmalar bilhassa VIII/XIV. asırlarda şiddetlenmiş, Endülüs alimleri uzun tartışmalardan sonra bile bu meseleyi halledemeyince, tanınmış alimlerden Ebu İshak eş-Şâtîbî (v.790/1388), mezkur konuda iki tarafın görüşlerini ihtiva eden anket mahiyetinde bir risale düzenleyerek bu konuda Fas alimlerinin bilgisine müracaat etmişti. Bunlar, Ebu Abdillah Muhammed b. İbrahim b. Abbad er-Rundî (v.792/1376) ile Ebu’l-Abbās Ahmed b. Kasım b. Abdirrahman el-Kebbâb (v.778/1376) idiler. Bu iki âlimin verdiği fetvâ Venşerisi’nin el-Miyâru’l-Murîb adlı eserini içinde zamanımıza kadar gelmiştir. İbn Haldûn, Şâtîbî’nin Risâle’sini görmüş, kendisine sorulmadığı (ve bir tasavvufçu olmadığı) halde bu konudaki görüşlerini açıklamıştır. O, Şifâu’s-Sâil li Tehzîbi’l-Mesâil adlı eserini sırf bu

* This article is a review of the paper presented at the "2nd International Ibn Khaldun Symposium" organized on 29-31 May 2009 in Istanbul.

gayeyle kaleme almıştır. Mukaddime'sine göre tasavvufa karşı daha sert tenkitlerine muttali olduğumuz bu kitabında İbn Haldûn, üç çeşit tasavvuftan söz eder ve şeyhin gerekli olup olmadığı açısından bu üç çeşit tasavvufun mahiyetini ele alır.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Tasavvuf, Sultanlar

Since Ibn Khaldûn (732/1332 – 808/1406) discloses his views on Sufism while dealing with the question of whether or not a Sufi is necessary in sayr wa sulûk, or wayfaring (lit: journeying and traveling), it is necessary to look at it from this perspective -- that is to say, to start by addressing at the onset this issue on the necessity of a shaykh. In fact, his stern attitude towards philosophical Sufism and his criticisms are well known, and many articles have been written on this subject, and yet his views on issues related to the shaykh are often circumvented with one or two sentences. The paper in your hand is aimed at bringing together what needs to be said concerning this matter.

According to a generally accepted assumption in Sufism, 'every aspirant (murîd) (the one who yearns for God, and the one who is absent in the will of God) must learn adab (etiquette) from a shaykh. One who does not have a teacher (ustâd) can never progress. A well-known fact known to anyone concerned with the subject matter is the following saying of Bayazîd al-Bisṭāmî (d. 234/848): "The one who does not have a teacher, his leader (imām) is the devil (shayṭān)." Qushayrî's (d. 465/172) teacher Abū 'Alī Dakkāk also said: "A tree under its own accord will come into leaf but will not bear fruit" (Qushayrî, 1413/1993: 380). This means that ideas on the necessity of a shaykh have been accepted since the early days of Sufism. According to the Sufi, everything is for God. Those who bring one closer to Him, even if not as much, are also loved. One's attachment with the shaykh, which includes his service, spiritual discipline, spiritual struggle, retreat, and mortification with the shaykh, is a mean to reach God and nothing else; a Sufi with foresight is conscious of this. When he gives an oath of allegiance (bay'ah) to the shaykh, he imagines it to be with God.¹

Everything you do contains a certain symbolism. What is important here is the concept of the spirit of the movements that people do; otherwise, one who goes on the Hajj (pilgrimage to Mecca) and does not know the meaning of one's ritual purity (ihrām), circumambulation (ṭawāf), treading (sa'ī), pausing (waqf), stoning of the devil (ramy al-

¹ In the tenth ayah of Surah al-Faḥ the oath of allegiance to the Prophet is mentioned along these lines.

jamarāt), sacrificing, etc., whatever level one's Hajj is in will stay on that level. All the movements of the aspirant who follows a teacher without grasping or is unable to grasp its meaning is condemned to stay at that level. Talking without knowing this symbolic language can be misleading.

However, it is to be noted, one teacher mentions that: "In Sufism just as in every science there is also a need for a human being to teach this knowledge." Qushayrī sees it as absolutely necessary for one to have a shaykh, yet what he means is far from what it implies today, that is, a teacher in the position of a shaykh who trains the student. In other words, Qushayrī seems to refer to the 'teacher–student' relationship. Nevertheless, he must be a very authoritative teacher. The teachers are anonymous people and what is important in the teacher–student relationship is knowledge, while the shaykhs are well-known persons and the primacy in the shaykh–aspirant relationship is the shaykh's 'personality'. In addition, unlike a sociologist, the shaykh is like a 'soul doctor' who closely follows his devotee and analyzes his spiritual developments by listening to his dreams from time to time.

The Sufis viewed the shaykh as a 'friend of God' (awliyā Allah), seeing that he was the one who showed them honor and hospitality, taught God to them, and took them to God. For example, reflective of this nature are the words of Shaykh Abū al-Faḍl Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Hutlī which he conveyed to the then young Hujwīrī (d. 465/1072): While pouring ablution water for his shaykh, Hujwīrī thinks to himself, "Since everything is a blessing and a fortune, then why do free and noble people cause themselves to become the servant and slave of their shaykhs?" The Shaykh read this thought from his mind and says, "I know what you think, my child. Every ruling (ḥukm) has a reason (sabab). When the Truth and Most High (God) intends (irādah) to dress a child from the lay community with the crown of supernatural deed (karāmah) and offering (ikrām), God privileges them with repentance (tawbah), and keeps them busy with serving His friend. In this way, the matter under discussion will be conducive towards service, supernatural deeds, and offerings" (al-Hujwīrī, (1374 [1954]: 208). Although it may seem that supernatural deeds and offerings are being stressed here, it is also important to notice the part on "the friends' service." As one of the poets of the sixteenth-century said:

Yâr için ağyâre minnetim aybeyleme,
Bağban, bir gül için bin hâre hizmetkâr olur.

We can say that since it is a ‘science of states’, a teacher in Sufism is more important compared to other branches of knowledge; in this way, Sufistic states and influences on an individual are phenomena that cannot be learned from books. They have agreed on the impossibility of attaining true reality (ḥaqīqah) and certainty (yaqīn) of the Truth (Haqq) for all those Sufi theorists without shaykhs, and this includes Ghazālī (d. 505/1111) who nonetheless had shaykhs like Abū ‘Alī al- Fārmadhī (d. 477/1084) and Yūsuf al-Nassāj (d. ?) (Çağrı, 1996: 491). But they also attest in their books that a human being could find true reality on one’s own.

Ibn ‘Arabī (d. 638/1240), the apogee of the school of philosophical Sufism, perceives it necessary while walking in the Sufi path to be bound to a shaykh, to benefit from the guidance of a mentor (murshid), and to undergo discipline (tarbiyah) in order achieve one’s desired goals. This shaykh must be knowledgeable and competent to train others. While it is enough for an aspirant to have enough knowledge to fulfill that which is obligatory (farḍ), the shaykh must know all the Islamic sciences well (Uludağ, 1995: 98–9).

It is not surprising that Ibn Khaldūn, who is introduced in Encyclopedias as the “famous historian, sociologist, philosopher, politician and statesman,” offers his viewpoint on the subject of Sufism just as he does on all subjects. Moreover, he is not a very distant personality in Sufism: he had chosen the shrine of the famous Sufi Abū Madyan in ‘Ubbād near Tirmishan as a place to retreat for some time after being brought before the Sultan of Marīnī. Even more importantly, while in Egypt he oversaw in 790/1390 the shaykhdom authority in the Baybars Khanaqah. The expressions he uses in Al-ta’rīf while describing Cairo as well as the aforementioned event reveals very clearly his attitude towards Sufism: “This Turkish state from the people in Egypt and Damascus established madrasahs for the education of science; they would build khanaqahs to learn the etiquette of Sunni Sufis, and places for supplication and for prayer. They had taken this custom from their former caliphate states: they had dedicated their buildings to parcels of land that would bring profit in support of those seeking

knowledge and the common fuqarā' (destitute).² If there was something left over from the profits they would spend it on the future generation of fuqarā seeing that they took them into account. Those who were under their command, including the ahl al-riyāsah (presidency folk) and the rich, also concurred on this matter, and in this way madrasahs and khanaqahs proliferated in Cairo and became places of residence for the Sufis and the destitute from the fuqahā (jurisconsults). Such auspices were one of the beautiful sides and enduring beauties of this Turkish state" (Ibn Khaldun, 1979: 304).

Ibn Khaldūn said he had been busy with teaching and writing when he had returned from performing the Hajj pilgrimage in the year of 790/1390 and continued to meet with and offer his salutation to the Sultan and found khanaqahs which the "Eighth Turkish King" Sultan Baybars had built, alongside many large ornate buildings and foundations which strengthened his sultanate. Baybars said that Sultan Barqūq gave his shaykhdom to him after the death of Sharaf al-Dīn Ashkār. In the same year, however, the governor of Aleppo Yalbughā al-Nāṣirī's post ended when Sultan Barqūq was dismissed from his throne, and although Sultan Barqūq later reclaimed the throne, he was nevertheless once again dismissed from his post because his signature was on the fatwā (judicial opinion) which had terminated his post (Ibn Khaldun, 1979: 343-4, 383-8).

Ibn Khaldūn divides the Islamic sciences into two: the science of the faqīh and fatwā folk, and the science of the Sufi folk. He describes Sufism as a personal struggle to reach true happiness and pleasure of the human being (Ibn Khaldun, cf.: 519). He states that one cannot deny the supernatural deeds and spiritual projection of the Sufi folk, and that the Sufis mentioned in Qushayrī's *Risālah* and in Ghazālī's *Iḥyā* are "great Sufis," and even accepts, as will be discussed broadly later, their kashf (disclosure), ilḥām (inspiration), and 'ilm al-ladun (knowledge inspired from God). Whether a shaykh is necessary during sayr wa sulūk is a question that intensified particularly during the eighth/fourteenth-century, and being unable to resolve this issue even after prolonged discussions, Abū Ishaq al-Shātībī (d. 790/1388), who was well-known among the scholars, had appealed to the knowledge of Moroccan scholars concerning this issue by organizing a survey on it which included the views of both sides. The Moroccan scholars were: Abū Abdullāh Muḥammad b. Ibrāhīm b. 'Abbād al-Rundī (d. 792/1376)

² Used for the Sufis in Andalusia.

and Abū al-'Abbās Aḥmad b. Qāsim b. 'Abd al-Raḥmān al-Kabbāb (d. 778/1376). These fatwās which these two scholars gave in Abū 'Abbās Aḥmad b. Yaḥyā al-Tilimsānī al-Wansharī's (d. 914/1508) work *Al-mi'yār al-murīb* are extant today.³

Abū 'Abbās Aḥmad b. Muḥammad Zarrūq (d. 899/1493) summarized the above-mentioned issue as follows: The late-Andalusian (Sufi) fuqahā' held discussions and sent letters to various countries consulting scholars of their time on whether or not it would suffice to embark on sayr wa sulūk without a shaykh and to be confined to what is written in books. The responses they received were as follows:

- 1) In terms of the shaykh: learning from books in place of an instructor (ta'līm)-shaykh⁴ will hold for a clever, intelligent aspirant. Likewise the company of a pious, intelligent person would hold the place of the company of a disciplining (tarbiyyah)-shaykh⁵ As for the place of encountering and getting together for blessings with an ascension (tarkiyah)-shaykh⁶ (people of this type) would likewise hold.
- 2) In terms of the student: a pedagogue is absolutely necessary for an aspirant who is not so intelligent. Although an intelligent aspirant is able to learn from books on the path of progress, they cannot escape their pride because the nafs (self) is stricken with the deficiency of constantly seeing themselves.
- 3) If dealt with in terms of struggle: taqwā (piety) and istiqāmah (integrity) are two important moral characteristics in Sufism. To learn taqwā one does not need a shaykh because it is explicit and general. In order to differentiate between sound and fallacious istiqāmah, however, requires a shaykh. But an intelligent aspirant can learn this from books without a shaykh. Shaykh Zarrūq mentions as an example of works on riyāḍah (asceticism or spiritual discipline) the books of Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (d. 412/1021). In general he says that it is

³ *Al-mi'yār al-murīb*, 13. c., Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1981 (A book on Mālikī fiqh). These legal opinions have also been added to the appendix of *Shifā al-sāil* by Tanjī. (See Ibn Khaldūn, 1957: 111-35).

⁴ A shaykh who teaches the etiquette of Sufism

⁵ A shaykh who deals with discipline of an aspirant.

⁶ A shaykh who aids the aspirant in reaching spiritual states.

difficult to benefit from Qushayrī's *Risālah* which is thought to be a handbook for Sufis because it is written in a story-like fashion.

It is necessary for one to consult a shaykh in the case of ascension (*tarkiyah*) in order to interpret what has been revealed. The Prophet's recourse to Warāqah is a similar situation (Zarruq, 1412/1992: 50–1). In the course of one's *sayr wa sulūk*, a righteous, prudent friend or a shaykh who has reached true reality to advise one, to point out one's deficiencies, and to draw attention to one's mistakes (Zarruq, 1412/1992: 4).

Ibn Khaldūn had seen Shātībī's *Risālah*, and conveyed his views in spite of not being asked. It was solely for this purpose that he had penned *Shifā al-sāil li tahdhīb al-masāil*. It is in fact debatable on whether this belonged to Ibn Khaldūn, and neither is there a single sentence related in his own works nor in the works of Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb's (d. 776/1375)⁷ who was his contemporary who walked in the footsteps of Sufism. While contemporary authors from the Maghrib such as Shaykh Zarrūq, 'Abd al-Qādir Fāzī, and Abū 'Abdullāh Misnāwī attributed to him this work which bore his name, yet 'Alī 'Abd al-Wāḥid Wāfī and M. 'Abd al-Ghanī Ḥasan maintained that this work belonged to his uncle 'Abd al-Raḥmān (See Uludağ, 1999: 541; Al-Tanjī, 1961).

In his *Shifā al-sāil* we are presented with a much harsher criticism toward Sufism in comparison to his *Muqaddimah*, and in it Ibn Khaldūn mentions three kinds of Sufism and in accordance to this he approaches the necessity of a shaykh as follows:

- 1) Sufism addresses one "to fully obey Allah's commands, and to be careful, sensitive, meticulous, and vigilant in order not to act in contrary to these commands," in other words, the struggle for piety (*taqwā*). It is necessary to fulfill the commandments of Allah, to avoid prohibitions, to repent from errors and sins, to be observant of actions of the heart, and to direct oneself towards abstinence (*zuhd*), that is, to abstain from the accumulation of goods and the desire for authority (Ibn Khaldun, 1957: 34). Knowledge of this type can be read and applied by the human being; this is because these are included in the acquired (*muktasab*) sciences. The books of the great Sufis are profuse with such knowledge. Among the many examples include Muḥāsibī's (d. 243/857)

⁷ For a neat summary on Ibn al-Khaṭīb see Kynsh, 1999: 172–176.

Riāya, Abū Tālib al-Makkī's (d. 386/996) *Qūt al-Qulūb*, and Ghazālī's *Iḥyā* (Ibn Khaldun, 1957: 92). As such this struggle is an obligation (*farḍ*) for every Muslim, that is, an individual obligation (*farḍ al-'ayn*); because as it is mentioned in Surah al-Baqarah (2/229), "Whosoever transgresses the bounds of God, those are the evildoers" (Ibn Khaldun, 1957: 72). Here a shaykh is not a requisite; because when it comes to things that are obligatory it is not right to wait for a shaykh and neglect what is obligatory. However, the presence of a shaykh/teacher is an instrument in that he facilitates for people how to understand what to read and how to act to attain perfection. The shaykh in this struggle is also revealing the truth and displaying it with examples. In essence, this method is one of the conditions of perfection and its instruction. Next to the narration, its basis (*masnad*) is the emotion/sense organs. As it is known, knowing the nature of an action sometimes depends on the act and sometimes on the senses. However, the "senses" are more a reliable path in terms of knowledge. As a matter of fact, the Prophet (SAW) taught his ummah in this way: "Pray as you see me praying," he said, sending his companions to instruct the tribes that newly joined Islam. Muslim children are also trained in this way. Also, the one who goes to Hajj is more knowledgeable compared to one who has learned Hajj from reading books; in any event, the person who read from book would ask one who has personally gone on Hajj (Ibn Khaldun, 1957: 72–3).

- 2) Sufism prescribes a struggle of integrity, which although is open to all, that only those highly capable, and with great aptitude have inherently embraced by their own volition and preference. It is the struggle that the individual has entered into in order to purify the self, to have all actions to be in accordance to moderation, and to obtain high spiritual states, i.e. to enter into the path of the prophets and the truthful ones who are honored by God. By way of this struggle, the habits of the *nafs* is beautified, moralized by the moral values of the Qur'an, trying to "go thou straight, as thou hast been commanded" (cf. Hūd 11/112), and will come to a stage where doing good works and supererogatory deeds will come easy. It is important to note, however, that there is no such objective to remove "human attributes" in any radical sense, which would be the case with the third kind of Sufism. The human attributes are natural habits, each one created for a purpose. What is important is that they are rectified and

used for what they were created for. For example, if the sensation of anger is completely destroyed, one cannot afford to defend himself or herself against an aggressor. However, if it is not rectified it will cause one to commit wrongdoing. Again, for example, if lust is completely destroyed, there is danger of perishing due to hunger and of cutting off one's lineage because one does not desire to marry. The first condition to be able to engage in this struggle is a strong intention and spiritual discipline (*riyāḍah*). Spiritual discipline is to keep the heart clean from bad habits, to sleep less, to eat less, and to avoid the things that the devil shows as good, in order to ensure that all the natural and inherent things belonging to the self are in order. However, this spiritual discipline should not be done by inflicting pain on the self, rather the self, that is to say, the saddle beast should be treated in a gentle manner (Ibn Khaldun, 1957: 35–6). What this struggle constitutes and to administer it can be learned from books, but just as in the first struggle it is sounder with a shaykh (Ibn Khaldun, 1957: 91–3).

- 3) Sufism that addresses the struggle of disclosure (*kashf*) and cognition (*iṭṭilā'*). This kind of Sufism is, according to Ibn Khaldūn, where we can use the true meaning of the expression *sulūk* in Sufism. Because the question here, as a result of the states reached by the struggle for piety and integrity, to attain disclosed (*kashfī*) knowledge, such as seeing God, which can be brought forth only after death, by restraining physical forces with struggle and selfdiscipline, is where we can be free from our human attributes and be endowed with the truth of all that is in the worlds and in the secrets knowledge (Ibn Khaldun, 1957: 39). According to the Sufis, it has some conditions, which are at the beginning of achieving the struggle of piety and integrity. Disdain for the orders of religion – and even atheism – will develop for one who undertakes this path without fulfilling these requirements. It is possible that non– Muslims who do this without piety and integrity are able to attain such a kind of discovery through diligence and purification of the heart, by keeping it sleepless and hungry and free from all other than God, and witness disclosure/opening of the curtains in the heart. For example, alchemists will also undergo some form of discipline for such knowledge. Therefore for a Sufi who wants to enter into this struggle, besides completing the first two struggles, a further condition is that it is necessary to the degree of it being an

obligation (farḍ) that one submits and ‘follows a spiritually mature (kāmīl) shaykh’, to ‘imitate’ him, one who has already taken this path and knows its dangers and abysses. Otherwise, for the aspirant to deviate from the religion is not even a matter of being an atheist. Because, in this way, it is inevitable to come face to face with such inspired and disclosed knowledge that will emerge from the heart, and to make mistakes in the interpretation of this knowledge. The aspirant who wishes to enter this way must be separated from his body under the control of a spiritually mature shaykh and must be in solitude away from society and hold the union (wisāl) fast, he should be busy worshipping from night until the morning without sleeping, and so as to be totally severed from the self (nafs), that is, “to die before one dies.” It is clear that all of this requires a firm will. Anyone who realizes these things is manifested by all the greatness of God the Truth, and as many divine delights as no one can account for. However, there are many dangers that await the human being. Among these, it is a common danger to start enjoying turning people’s hearts and ears into oneself when it comes to preaching and giving advice to people, or to turn it around neglecting practice (‘amal) by saying that “purpose has been achieved.” However, when he leaves practice, his fate weakens and he is veiled again (Ibn Khaldun, 1957: 39–47).

There are other drawbacks to plunging into this area of knowledge. To be more specific, it is difficult or even impossible to express things learned through disclosure; this is because it is difficult to comprehend them. The subjects that fall into this kind of knowledge are all of the true realities related to existence such as: the essence (dhāt) of God, His attributes (ṣifāt), actions, Divine will (qaḍā’), Divine decree (qadar), throne (‘arsh), dominion (kursī), tablet (lawḥ), pen (qalam) the world and the wisdom behind the creation of the world and afterworld, the reason for the afterworld being subsequent to the world, the meaning of prophethood, the night of power (layl al-qadr), ascension (mi’rāj), knowledge of the angels, enmities of the devils towards the human being, encountering of the angels with the prophets and appearing to them, revelation coming to the prophet, the supernatural deed of the saint, the method of struggle, purification of the heart, the meaning of the heart and soul, and the conditions of the day of judgment. The old Sufis did not write their perceptions of such topics in books (Ibn Khaldun, 1957: 52–3). It should be noted that Ibn Khaldūn is not

entirely right here. There were at least some Sufis of the past who had expressed their opinion. Ghazzali's *Mishkāt al-anwār* is only one of such examples (See al-Gazzālī, 1414/1994).

This knowledge is in fact suited to what the prophets were created for. The flash/knowledge that is derived from the saint and truthful, its pieces come into existence by way of exertion (*takalluf*) and accrual (*iktisāb*). So everyone should deal with what is appropriate for their nature. This is why the Prophet is not granted permission to explain what the soul (*rūh*) is. The verses related to this matter in the Qur'an state: "(O my messenger) they ask you of the soul. Say, "The soul is of the affair of my Lord. And humankind have not been given of knowledge except a little" (Al-Isrā 17/85). Such sciences enter into sciences that are deemed ill-advised in terms of the Shariah and are not suitable for public disclosure. Things that have no practical use in learning them have not been explained in the religion. For example, in the Qur'an, it was proclaimed that the question of "crescents" signified "time for the people and the Hajj pilgrimage" (See Baqarah 2/189). According to Ibn Khaldūn, Sufis of the past were very careful about this issue. For example, they did not enter into the metaphorical/demonstrative interpretation of verses of the Qur'an (Ibn Khaldun, 1957: 55-70). Ibn Khaldūn is mistaken here again. Old Sufis also had books on demonstrative exegesis (*tafsīr*). If we bring it up to Qushayrī, we can list a few of them as follows:

- 1) Sahl al-Tustarī (d. 283/896), *Tafsīr al-Qurān al-'aẓim*, (Print: Egypt, 1329).
- 2) Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (d. 412/1021), *Haqāiq al-tafsīr* (Fatih Lib. no. 260 and 261; Selimağa, no. 77 has two copies available).
- 3) 'Abd al-Karīm al-Qushayrī (d. 465/1072), *Laṭāif al-ishārāt* (Print: 3c., critical ed. I. Basyuni, Cairo).

Ibn Khaldūn does not recommend this last type of Sufism, saying that it is the reason that the aspirant should not seek out observation (*mushāhadah*), and that he remains in the struggle for integrity, and that this path is dangerous and unnecessary (Ibn Khaldūn, 1957: 55-70).

According to Ibn Khaldūn, *sulūk* is not possible without a shaykh. The reason why there is no shaykh in the first and second types of struggles is that *sulūk* in its true sense is not to be found in them (Ibn Khaldun, 1957: 101–102). Ibn Khaldūn considers that the shaykh is necessary, even if those who reject this say that “we have no shaykh in our time (worthy of being followed), and if there is then we are unaware,” and even as this claim is beyond limits, the person who sees it as a condition to have a shaykh is obliged to say: “Although in this particular way there is no appearance of the shaykh, it is not non-existent that there will be God’s successor on earth for all those in the earth in the meaning of essences. In fact the shaykh who serves as the general path for the people, is manifest and present and the aspirant in this path is either a *sālik* (seeker) or *majdhūb* (attracted) (i.e. one will either be under a shaykh’s supervision or will take this path and God’s attraction will find them)”⁸ (Ibn Khaldun, 1957: 104). In the meantime, it is important to note that we do not know which of the positions in which we are in spiritual terms, but in the century of Ibn Khaldūn there lived well-known Sufis and shaykhs including Dāwūd al-Kaysarī (d. 751/1350), Bahāuddīn Naqshband (d. 791/1389), Sayyid Nasīmī (executed: 821/1418), Badr al-Dīn Simāwī (executed: 823/1420) ‘Abd al-Karīm al-Jīlī, (d. 832 / 1412), Hāji Bayram Walī (d. 833 / 1430), Molla Fanārī (d. 834/1430), Muḥammed Pārsā (d. 834/1430), and in the words of Ibn Khaldūn, “the world of this path of the shaykh” is not deprived.

Ibn Khaldūn therefore thinks that the true meaning of Sufism exists in the third struggle, but argues with somewhat of a Salafi approach that it is unnecessary. However, it is not possible to regard him as a Salafi; this is because there are many ideas of his that distinguish him from the Salafis. Among these is the meticulousness of how to obtain disclosure (*kashf*). What he says about this may be confusing for readers. Since he considers disclosure very much from one side and from the other side it is seen as a process that even the talisman can obtain and which the conditions do not stipulate. In fact, these two ideas are possible. For example, we know that he distinguishes exponents of *Waḥdah al-Wujūd*, that is, in his own term, from the *Ahl al-Ḥaḍarāt*, *Asmā*, *mazāhir* and manifestation (*tajallī*) from the *Shari’ī* Sufis, and is not very keen on their profession. But even this attitude towards them has approaches that lean

⁸ Ibn Khaldūn may have taken this section from Suhrawardī’s ‘*Awāwif al-ma’ārif*. However, according to this source, there are two further options alongside the two mentioned above: first to be a seeker then be attracted or first to be attracted then a seeker (For details, see Suhrawardī, 1426/2005: 56–57).

toward disclosure. Because those who share this opinion are too busy with the science of disclosure, sometimes they abandon this science and religious practices and fall into subjects like “kamāl-i Asmāi,” on the nature and secrets of the letters, such as the spiritual projection of secrets in the letters. In fact, it is an unquestionable truth that the names and letters that come to the fore from the letters in nature make it possible to be in nature and influence matter, and this is evident as it is recurrent and fixed. The talisman is also caught with the Ahl-i Asmā because they bring into effect by comparable means, but it should be known that the saving of the Ahl-i Asmā is gained by the struggle and disclosure that they have obtained with divine light and God’s assistance. The talisman, however, obtained it with a little spiritual discipline. This rhyme has provided the opportunity for the descending of the spiritual presence (rūḥāniyyah). However, the spiritual discipline of the Ahl-i Asmā is a great one, and the objective of the realities are not spiritual projection, thus (according to them) spiritual projection is a veil; the spiritual projection that is realized from time to time is merely one of the many supernatural deeds of God. Therefore the Ahl-i Asmā, who dismisses disclosure and deals with the nature of letters and words in the context of only the names of God, is also inferior to the talisman. Because they have abandoned these rules of evidences and have not memorized their terminologies. However, even a talisman is naturally exploited by resorting to scientific principles and natural laws (Ibn Khaldun, 1957: 66–7). So the issue is methodological; the issue is not that of the occurrence of disclosure. Moreover, the aspirant can also leave practice after a certain place and proceed to manifestation, and thus devotion to the religion becomes weak. Therefore salvation (salāmah) is to not deal with them.

Ibn Khaldūn does not advise one to deal with the sciences, such as disclosure and talisman, and the other reason is that it is to be left to historiography. According to him, it may be that the sultan and the emir in their interest in the future of the states of the empire, that is, the science related to the unseen, have thought that these sciences can be used for political purposes. As it is known, Ibn Khaldūn says that it is possible to reach some knowledge about the unseen in his Muqaddimah. According to him, narrations about the period of corruption and disorder in the books of Saḥīḥ Hadith constitute the religious foundation of this subject. In addition, some companions of the Prophet from the Ahl al-Bayt (People of the House), particularly Ja’far al-ṣādiq (d. 148/765), have reported many things about knowledge of the

unseen. With Ibn Khaldūn maintaining the argument that “because the Ahl al-Bayt are regarded as saints and they can reach such knowledge through disclosure,” he thus informs us of knowledge based on the science of letters, and that this is counted in the science of disclose, and also emphasizes that this science is supported by methodologies. According to Ibn Khaldūn, rulers and emirs are most keen on matters of the unseen. Because they want to know the duration of the sovereignty of their state, the condition of the state, the time of their destruction, the wars to take place, the disorder and anarchy, and the number and names of future rulers. Some of the scholars who knew the devotion of emperors and emirs paid attention to such knowledge as in that of stars and geomancy, and they learned these things. Between the community and the state dignitaries, the words uttered about the realm through unseen disclosure are transmitted through stars and prophecies. For example, the ancient Arabs had their own prophets and disciples in this business. The Turks had legions and bakshes. These would tell you which wars will happen in the future with the knowledge they possessed. Ibn Khaldūn gives a lot of examples after mentioning that he calls it “mulḥamah,” but he also mentions a mulḥamah belonging to Ibn ‘Arabī, but it is true that none of the latter categories, that is, mulḥamahs, are ever based on anything other than on stars or other sciences, and that there is no evidence to support their truth (See Ibn Khaldun, cf: 365–6, 376–7).

To the best of our knowledge, the most widespread example of stern criticism in the commentary books of on disclosure of the Sufis is that which Ibn Khaldūn also relates which are the famous Andalusians Ibn Barraĵān (d. 536 / 1141) and Ibn ‘Arabī. Ibn Barraĵān predicted that in the exegesis of the first verse of the Surah al-Rūm, he benefited from the knowledge of astrology and predicted that Jerusalem would be conquered in 583/1178 (Ibn Barraĵān, cf.: III, 108a–b–109a). Ibn ‘Arabī criticizes him by saying that Ibn Barraĵān used astrology and not the science of letters which thus hindered his disclosure, and by using the science of letters he would obtain the same date (see Ibn ‘Arabī, 1414/1994: I, 217 and VII, 401–402). This means that Ibn ‘Arabī applies to the science of letters more than Ibn Barraĵān.⁹ Here, the narration of the names of God is included in this narrative; as such it may be a useful distinction to state that the commentary on the names of God involves the science of both letters and jafr (manipulation of number and letter). At the beginning of the masters in this

⁹ For the science of letters in Ibn ‘Arabī’s work see Gril, 1988: 385–487.

regard are the famous Sufis like Ghazzālī, Ibn Barrājān, Ibn ‘Arabī and Qushayrī (d. 465/1072).¹⁰

It should be immediately noted that Ibn Khaldūn accepts the disclosures of the Sufis as well. According to Ibn Khaldūn, the parents constitute an important source of “ilḥām” in Islamic societies. They may ascend to their “angels” with their struggle, and this enables them to receive divine revelation/divination like the prophets (see Ibn Khaldun, pp. 106–10). According to him, the key of guidance and disclosure is piety (taqwā); it is possible to find evidence to support this in the Qur’an and Hadith. Even though God Himself has been veiled by seventy-thousand curtains in this world, and despite mentioning the tradition that the light of His face will burn everything as far as it can reach,¹¹ one’s gnosis (ma’rifah) (i.e. to know God) can be manifested in the world as well. Of course, it will be seen more in the hereafter (Ibn Khaldun, 1957: 21–6, 31–3; Ibid, cf.: 518–20).

In this case, Ibn Khaldūn’s most important issue is how people have obtained disclosure. He does not reject disclosure. As a matter of fact, even though the works of the great Sufis such as Qushayrī and Ghazzālī mention disclosure in detail, they would like to criticize them in the form of negation, and they regard their works as useful works. (Ibn Khaldun, 1957: 54, 91–2, Same Author, cf., 519). In fact, for me, he has also read and written passages that resemble them and have included them in his quotations. For example, evaluations of dreams are similar to those quoted from Ghazzālī’s *Mishkāt al-Anwār* and Ibn ‘Arabī’s *al-Tadbīrāt al-Ilāhiyyah* (e.g. Ibn Khaldun, *al-Ghazzālī*, 1414/1994: 19, and Ibn ‘Arabī, 1919: 133–4). The words of God, as it has been described in seventy thousand curtains in this world, and that the light of his face, when he was lifted (See *al-Ghazzali*, 1414/1994: 27, et al.).

¹⁰ There are many printed works of Ibn Barrājī’s *Sharḥ asmā Allāh al-ḥusnā* besides its manuscript: *Sharḥ Asmā Allāh al-ḥusnā* (comentario sobre los nombres mas bellos de dios), critical edition and study by de la Torre Purificacion, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas Agencia Espanola de Cooperacion Internacional). Ghazzālī’s *Al-maqṣad al-asnā fī sharḥ asmā Allāh al-ḥusnā* (Cairo, 1324/1906)’dir. Qushayrī’s *Sharḥ asmā Allāh al-ḥusnā*, ed. A.A. Hulvānī, (Beirut, 1986) and *el-Takhbīr fī al-tezkīri sharḥ asmā Allāh el-Husnā*, ed. A.M. Ali (Beirut, 1420/1999). Three works related to Ibn Arabī are attributed: *Sharḥ asmā Allāh*, *Sharḥ asmā Allāh al-ḥusnā*, *Sharḥ asmā Allāh wa tahqīqītuha* (See Yahya, 1413/1996: 388–389).

¹¹ It should be noted here that the hadith is a tradition established by *al-Ghazzālī* in his *Mishkāt al-Anwār*.

As for the fact that Ibn Khaldūn may have read the books of Ibn ‘Arabī (d. 638/1240), especially the work of *al-Tadbīrāt al-Ilāhiyyah fī Iṣlāḥ al-Mamlakah al-Insāniyyah*, the following should be noted: (Ibn ‘Arabī, 1919: 154) it is interesting that Ibn Khaldūn uses Ibn ‘Arabī’s terms which he divides into two, *rā’iyyah* (subjects) *bādiyyah* and *ḥādirah*, *bādiyyah* as the visible world (*‘ālam al-shahādah*), and *ḥādirah* he divides into two as ordinary (*‘awām*) and accomplished (*khawāṣ*) (Ibn ‘Arabī, 1919: 154). It may also be that Ibn Khaldūn was drawn by his fascination with politics to introduce in Ghazzālīan style the human as a homeland, the heart of a human as a king and the mind as a vizier. Ibn Khaldūn, for example, defines Sufism as “piety,” and Ibn ‘Arabī, who is the target of his harsh criticism, also defines Sufism as “piety” (See Ibn ‘Arabī, 1919: 45), and sees disclosed knowledge as an extension of this. Both authors are in agreement when they liken the heart to a mirror and spiritual discipline as its polisher, and manifestations unfolding into space (Ibn Khaldun, 1957: 39–41, Ibn ‘Arabī, 1919: 59, 171).

The “*malḥamah*,” which Ibn Khaldūn used and expressed in the meaning of “giving extraordinary news about his feelings and the material world,” and which Ibn ‘Arabī also attributed to it, is in fact not welcomed by Ibn ‘Arabī. Ibn ‘Arabī says that the phenomenon of giving extraordinary news about his feelings and the material world is to be seen in early aspirants, but only after the fulfillment of the realm, he will begin to give disclosure and news about the unseen world, but to be eventually veiled (See Ibn ‘Arabī, 1919: 171– 2). According to him, everything that can be described as extraordinary and supernatural should nonetheless be avoided (See Ibn ‘Arabī, 1919: 171–2).

Conclusion

In short, Ibn Khaldūn is not opposed to philosophical Sufism based on disclosure. Some who have read from the heights of Sufism of works of Ibn ‘Arabī have made transcriptions from some of those works such as *al-Tadbīrāt al-Ilāhiyyah*. What he opposed was unseen reports about sensational disclosure and the material universe, and thus for it to have come to the point where this has caught the attention of sultans/administrators, i.e. for political purposes. As for disclosed knowledge that conveys information about the universe, if it is without the guidance of a spiritually mature shaykh, the danger of being distanced from religion is likely. Otherwise, when

it is done in accordance with the rules and with a spiritually mature shaykh, there must be no mention to anyone of the struggle of disclosure and cognition. Nevertheless, if one is careful, the struggle of piety and integrity is a natural continuation of the struggle of disclosure and cognition. Entering here without realizing integrity leads the person to licentiousness (ibāhī) and heresy (zandaqah); the heart is like a circular mirror. All the forms of existence and the known true realities are reflected/manifested there. In this case, a distorted thought may arise in the heart of the seeker, and they may appear as things appropriate to the desires of the self but can also be conceived as inspiration and truths coming from God (see Ibn Khaldun, 1957: 39–41).¹² When one acquires integrity they either take the decision to stop or continue on the road. To continue is to decide to completely destroy all human qualities, which is not recommended, but if it is, then a spiritually mature shaykh is necessary to protect one from the above-mentioned dangers.

In any event, when it is difficult to find a competent and effective shaykh, for example in our present day, Ibn Khaldūn's evaluations may serve as a guide to the science of Sufism. Because the Sufis have never opened this issue for debate and therefore have not offered an alternative.

Finally, it should be pointed out that claims of some researchers who believe that his evaluations on Sufism is not based on his own analysis but on his conversations with Shaykh Ibn al-Zayyād and his commentary on Ibn al-Khaṭīb's *Rawḍah al-Ta'rīf* (Kynsh, 1999: 195–07) does not seem to reflect much of the truth either. He appears to have read at least some of the works of Ghazzālī and Ibn 'Arabī.

References

- Çağrı, M., (1996). Gazzâlî, *DİA*, XII, İstanbul.
 el-Gazzâlî, E.H.(1414/1994). *Mişkâtü'l-Envâr*, Beyrut (*Mecmû 'âtü Resâili'l-İmâm el-Gazzâlî*, 4.c. Beyrut, 1414/1994 içinde, 3–32.
 Gril, D. (1988). *Les Illuminations de la Mecque*, Paris
 el- Hücvîrî, A.b.O., (1374 [1954]), *Keşfu'l-Mahcûb* , ed. V. Jukovski, mukaddime: K. el-Ensârî, Tahrân.
 İbn Arabî (1919), *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî islâhi'l-memleketi'l-insâniyye*, N.S. Nyberg (ed.), *Kleinere Schriften des Ibn' Arabî*, Leiden, 1919 içinde, 101–240.

¹² This type of knowledge is known as “khawāṭir” and just as it can be from God, it can also be from the angels, the self, or from the devil (See Qushayrî, 1413/1993: 83).

- İbn'Arabî (1414/1994). *el-Fütûhât el-Mekkiyye*, takdîm: M. Mataracı, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Berrecân (ts). *el-İrşâd fi'l-Qur'âni'l-Kerîm*, 3c., Konya Yusufâğa Ktp, No. 4744-4746.
- İbn Haldûn, (1957). *Şifau's-sâil li tehzîbi'l-mesâil*, ed. M.T. et-Tancî, İstanbul.
- İbn Haldûn, (1979). *et-Ta'rîf bi İbn Haldûn*, Beyrut.
- İbn Haldûn (ts). *Mukaddime*, Beyrut: Dâru'l-Cîl.
- Kuşeyrî, A. (1413/1993). *Risâle*, ed. M. Zerrîk-A.A. Baltacı, Beyrut.
- Kynsh, A. (1999). *Ibn'Arabi in the Later Islamic Tradition*, New York.
- Sühreverdî, Ş. (1426/2005). *Avârifü'l-Maârif*, Beyrut.
- et-Tancî, M. İ. T. (1957). Mukaddimetü Naşiri'l-Kitab, İbn Haldûn (1957), *Şifau's-Sail*, ed. M.İ.T. et-Tancî, İstanbul içinde.
- Uludağ, S., (1995). *İbn Arabî*, Ankara.
- Uludağ, S. (1999). İbn Haldûn. *DİA*, XIX, İstanbul, 538-43.
- Yahya, O. (1413/1996). *Müallafâtü İbn'Arabî*, tr. A.M. al-Payyib, Kahire
- Zerruk, E.A.A., (1412/1992). *Kavâ'idu't-Tasavvuf*, ed. M.Z. en-Neccâr ve A. M. Fırğalı, Dâru'l-Cîl, Beyrut.

Medjugorje’yi Anlamak: Meryem Ana’nın Görünmesi Hadisesine İbn Halduncu Bir Yaklaşım*

Understanding Medjugorje: A Khaldunian Approach to a Marian Apparition

James V. Spickard

University of Redlands, ABD

jim_spickard@redlands.edu

Öz: Sosyologlar, Bosna–Hersek’in Medjugorje köyünde meydana gelen Meryem Ana’nın görünme olayına dair bildirilenleri (1981 yılında başlamış olan) genellikle dini hadiseler olarak ele alır. Bu bölgede daha sonra patlak veren savaş diğer taraftan etnik bir çatışma olarak biçimlendirilmiştir ve aynı zamanda iddialara göre dini çizgiler üzerinden ayırım gösterir. Bu söylemsel ayırım, ‘din’ ve ‘etnisite’ kavramlarının esas olarak farklı türler olarak ele alınmalarından kaynaklanır. Bu tarz bir ele alış, alışagelmış sosyolojik bir mahiyet taşır. Standart bakış açısından ele alındığında, “din” inançlar ve örgütlerle ilişkiliyken, ‘etnisite’ kabileye aittir; nihayetinde biyolojik ve kalıtsaldır. Batılı sosyologların aksine, İbn Haldun, herkesin çok iyi bildiği üzere aynı kavramsal kaynakları din ve etnisiteye uygulamış; her ikisini de “grup hissiyatı”nın olası kaynakları olarak görmüştür. Her ikisi de çatışma ve değişiklik anlarında grup kimliklerinin sürdürülmesini sağlayabilir ve bunu aynı şekilde yapar. Bu makalede “Medjugorje’de yaşanan mucizeler” güneybatı Bosna’nın yerel olarak teşkil edilmiş ‘etnik’ kimlikleri bağlamına yerleştirilmiş ve bu doğrultuda İbn Haldun’a ait yaklaşım değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme, hem din hem de etnisitenin grup arasındaki ayrımları arttırmak için kullanılan karmaşık yolları izlenmektedir. İbn Haldun’a ait yaklaşımın ‘mucizelerin’ ya da Bosna çatışmasını yönlendiren enstrümantalizmin dinamiklerini yeterli şekilde yakalamadığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Grup hissiyatı; Bosna; Meryem Ana’nın Görünme Hadiseleri; Savaş; Etnik Çatışma

Abstract: *Sociologists have generally treated the reports of the Marian apparitions at the Bosnian village of Medjugorje (starting in 1981) as religious phenomena. The later eruption of war in that region, on the other hand, was cast as an ethnic conflict – albeit one that split on supposedly religious lines. This discursive divide stems from the standard sociological treatment of ‘religion’ and ‘ethnicity’ as being fundamentally different sorts of things. In the standard view, “religion” has to do with beliefs and organizations, while ‘ethnicity’ is a matter of tribal, ultimately biological,*

* Bu çalışma, 29–31 Mayıs 2009 tarihinde İstanbul’da düzenlenen “II. Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu” adlı bilimsel etkinlikte sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

heritage. Unlike Western sociologists, Ibn Khaldun famously applied the same conceptual resources to religion and to ethnicity, seeing them both as potential sources of "groupfeeling". Both could sustain group identities in the face of conflict and change, and in the same way. This article evaluates the Khaldunian approach by placing "the miracles at Medjugorje" in the context of southwestern Bosnia's locally constituted 'ethnic' identities. It tracks the complex ways in which both religion and ethnicity were used to heighten group divisions. It ultimately concludes, however, that the Khaldunian approach does not adequately capture the dynamics of either the 'miracles' or of the instrumentalism that drove the Bosnian conflict.

Keywords: *Group-Feeling; Bosnia; Marian Apparitions; War; Ethnic Conflict*

1. Giriş

Bu makale 1980'ler ve 1990'lar boyunca Medjugorje'de ortaya çıkan Meryem Ana'nın görünmesi hadisesini ampirik anlamda faydalı bir araç olarak kullanarak İbn Halduncu bir sosyolojinin gelişiminde iki konuyu ele almaktadır. İlk olarak, benzeri olayları çevreleyen sosyal dinamikleri anlama hususunda İbn Haldun'un fikirlerini kullanmanın avantajlarından bahsedeceğim. Standart sosyoloji genel anlamda etnik kökeni bir kutuya, dini de bir diğer kutuya koyar. İbn Halduncu sosyoloji, her ikisini birden grup hissini (asabiyet/ al assabiyyah), potansiyel kaynakları olarak ele almakla, sosyal "dayanışmanın bu iki ve diğer formları arasındaki karşılıklı bağların izini sürebilme imkanına sahiptir. Bu da etnik köken ve dinin birbirinden ayrı şeyler olarak görüldüğünde kaybedilen değerli anlayış biçimleri sunar.

İkinci olarak, bu olayı sosyal dayanışmanın merkezci veya merkezi arayan bir güç olduğuna dair İbn Halduncu iddianın göreceli yeterliliğini tartmak için kullanacağım. Toplumsal dayanışmayı bir toplumdan ya da çağdan diğerine değişken olarak gören İbn Haldun ve Emile Durkheim için olduğu gibi, gruplar karşılıklı bağlar kurmak suretiyle birbirine bağlanabilir. Ya da dahili bağların kendileri ile değil, diğer gruplara karşı muhalefetlerinin oluşturduğu sınırların baskısı ile inşa edilirler. Weber'in sosyolojisi bu ikinci türdendir ve daha ziyade Marx'inki gibidir, Marx'ın çatışma yoluyla bir endüstriyel işçi sınıfının oluşumunun nihayetinde merkeze yönelmiş bir sınıf dayanışması haline gelmesini ummasına rağmen – tipik olarak oluşmayan bir model.¹ Dolayısıyla, benim örneğim –kısa bir makale için iddialı bir taahhüt olmakla birlikte– İbn Halduncu ilkelerini uygulamakta ve sınamaktadır.

¹ Georg Lukács (1923) bu dönüşümü teorileştirmiştir. Tarihsel bir örnek için bkz. Thompson (1963).

I.

24 Haziran 1981'de, 6 genç insan Yugoslavya, Bosna-Herzegovina'nın güney batısında küçük bir köy olan Medjugorje'nin ardındaki bir tepede İsa'nın annesi Meryem Ana'yı gördüklerini ve onunla sohbet ettiklerini iddia ettiler. Yerel Fransisken rahibinin ilmihal sınıfının üyeleri, akşam ayininden (Mass) evlerine dönerken "Gospa" (Meryem Ana) ile karşılaştılar.

- Birkaç yüreklendirici sözden ve ertesi akşam dönme sözünden sonra görüntü kayboldu. ... O akşam bütün köy olayı öğrenmişti. Ertesi akşam, hızla büyüyen bir kalabalık eşliğinde, Meryem Ana'yı gören kişiler tepeye geri döndüler. Sadece genç önsenzililer tarafından görülüp işitildiğini söyleyen Meryem Ana, herkese iletilmek üzere mesajlar verdi: Tanrı'nın insanları, rahipleri ve dünyanın her yerindeki insanlar arasında barış ve hoşgörü (Bax, 1990, s. 66).

Görünmeler, önce yamaçta, daha sonra kilise konutunda günlük olarak devam etti ve bu sırada Meryem Ana Hıristiyanlığa ve dünyaya dair öğretileri inananlarına ilettiler. Kendisini "Barış Kraliçesi" olarak adlandırarak, insanları genellikle dua etmeye, oruç tutmaya, itiraf etmeye ve cemaate katılmaya çağırırdı. Başlarda köylüler, o zamanlar Amerika ve İtalya'da giderek nüfuz sahibi olan Katolik Karizmatik Yenilenme (Catholic Charismatic Renewal) adlı oluşumda yaşadığı gibi mucizevi bir şekilde şifa verdiğini bildirdiler. (Gerçekten de, Papaz Branko, sadece iki yıl önce, Kutsal Ana ile kilisesi (parish) arasındaki özel ilişkilerin görüntülerini aldığını iddia ettiği sırada İtalya'daki Yenilenme (Renewal) toplantısına katılmıştı (bkz. Bax, 1990, s. 66). Kısa bir süre içinde /Görüntü Tepesi'ndeki (Apparition Hill) akşam toplantıları çoğunlukla yerli halk olmak üzere birkaç bin kişiye ulaştı.

1981'de Yugoslavya hala çok merkezi bir kontrol altında olan bir Komünist devletti, bu yüzden resmî baskı neredeyse derhal başladı (Bax, 1990, s. 67). Meryem Ana'yı gören altı kişi hakkında soruşturma yapıldı, tepeye erişim kesildi, kilise din hizmetleri engellendi ve kilise koleksiyonuna bu münasebetle el koyuldu. Bu gelişmeler, görüntülerin duyulması yönünde istenmeyen bir etki yarattı, böylece her zamankinden daha fazla insan onları duydu ve köye hac yolculuğu yaptılar. Yurt dışından gelen Fransiskenler, daha önce geri kalmış olan bölgeye muazzam miktarda para getiren ziyaretler düzenlemeye başladı. Bunu fark eden yetkililer, geri çekildiler - ve nihayetinde kasabanın kenarında kendi turistik komplekslerini inşa ettiler (Bax, 1990, s. 73, fn11). 1990'ların başına kadar bazen günde 100.000'den fazla olmak üzere tahminen on

milyon hacı ziyaret etti (Markle & McCrea, 1994, s. 197). Seyahat acenteleri, İngilizce ayinler ve Meryem Ana'yı görenlerin de içinde olduğu paket turlar düzenlediler.

Bu görüntüler bugün azalmış olmasına rağmen devam etmektedir. Görenlerin sayısı değişiklik göstermekle birlikte – şu anda yetişkinler– günlük mesajları almaya devam ediyorlar.² 25 Nisan 2009'da verilen yeni bir mesaj tipiktir:

- Sevgili çocuklar! [dedi Bakire Anne] Bugün barış için dua etmenizi ve onu ailelerinizde göstermenizi diliyorum; böylece barış bu huzursuz dünyadaki en yüksek hazine olacak. Ben sizin Barış Kraliçeniz ve annenizim. Size sadece Tanrı'dan gelen barışa giden yolda rehberlik etmeyi arzuluyorum. Bu nedenle, dua edin, dua edin, dua edin. Çağrımaya cevap verdiğiniz için teşekkür ederim.³

Baştan itibaren, araştırmacılar, genel olarak bu görüntülerin raporlarını dini fenomen olarak değerlendirdiler. Görenler hep sağlam Katolikti, görüşleri Katolik inançlarına uyuyordu, öğretilerin içeriği ortodokstu, yerel kilise ise çoktandır devam eden bir Fransisken misyonerlik alanıydı ve saire. 1980'lerde gazeteci, Vatikan dini müfettişleri ve diğerleriyle birlikte bölgeyi ziyaret eden milyonlarca hacı, "mucize", "karizma", "kehanet" ve "yenilenme" dillile görüntüleri şekillendirdiler. Sosyologlar –en azından 1990'ların başına kadar yazanlar– "hac", "dini organizasyon", "dini rekabet" ve "dinsel canlanma" dillini kullandılar (Mestrovic, 1991, s. 136–162; Bax, 1990; Berryman, 2001).

Bu haberlerin hepsi olumlu değildi, çünkü Meryem Ana'yı görenler, yerel rahipler ve piskoposluk yetkilileri arasında sahne arkasında büyük kavga vardı. Çok sayıda ziyaretçi göz önüne alındığında, bu belki de kaçınılmazdı. Michael Sells bu meseleyi şu şekilde nakleder:

² Markle and McCrea (1994) tarafından ifade edildiğine göre 1991'e kadar sadece iki kişi günlük olarak görüşmelerini iddia etmiştir. Önemli Medjugorje sitelerinden birisi (<http://www.medjugorje.org/index.html>, retrieved 4 May, 2009) üç kişinin 2006 gibi geç bir tarihe kadar Meryem Ana'yı görmeye devam ettiklerini; diğer üç kişinin şimdi Meryem Ana'yı sadece özel günlerde gördüklerini söylemektedir. Ayrıca bkz.

<http://www.medjugorje.ws/en/messages/>, retrieved 10 July, 2009..

³ "Medjugorje Web" ana sayfası, <http://www.medjugorje.org/index.html>, erişim 4 Mayıs 2009. Devam eden mesaj günlükleri için bkz. <http://www.medjugorje.ws/en/messages/>

- Giderek Zenginleşen Fransiskenler, tartışmalı birkaç yerel kilisenin kontrolünü piskoposluk makamlarına bırakmayı reddettiler. Mostar Piskoposu, Medjugorje görüntülerini sahtekarlık olarak kınadı. Medjugorje Fransiskenlerine bağlı milisler de piskoposu yakaladılar, onu bir gecede tuttular, dövdüler ve törenle kilisesinin alametlerini çıkardılar. Kült uygulamaları ve cinsel sömürü ile suçlanan Medjugorje Fransiskenleri Piskoposu benzer yolsuzluklardan dolayı suçladılar. Mostar Katedrali'ni havaya uçurmakla tehdit ettiler ve Capljina yakınlarındaki ihtilafli bir kilisede piskoposluk bölgesini kontrolünde hak iddia etmek için Piskopusun herhangi bir teşebbüsüne karşı barikat kurdular (Sells, 2003, p. 319).

Bu çarpıcı şeyler, B tipi filmler, boyalı basın veya Amerikan gündüz kuşağı televizyonu için uygun görünüyor: 1992 senesinde başlayan, eski Yugoslavya bölgesini parçalayan bir etnik savaş. O senesin Mart ayından çatışmanın sonunu getiren NATO müdahalesi ve Dayton Anlaşması'nın yapıldığı 1995 Kasım ayına kadar Sırlar, Hırvatlar ve (sözümona) "Bosnalı Müslümanlar" Bosna-Herzegova'nın kontrolü için mücadele ettiler.

Uzmanların uzun uzadıya tartıştığı 1990'lar boyunca süren ve Yugoslavya'yı parçalayan savaşlar karmaşıktır ve sebepleri çok katmanlıdır.⁴ Çoğu kimse için (Ignatieff, 1993 ve diğerleri), ve aynı zamanda genel basın için, bu savaş etnik bir çatışmaydı – miras alınmış "dini" hatlara bölünmüş olsa da. Sırlar, Hırvatlar ve Bosnalılar dini kökene göre bölünmüş kabul edildiler, fakat dini pratikleri yahut inançları değil daha ziyade zayıflamış dindarlıkları etnik kökenciliğin bir emaresi olarak görüldü. O zaman dolaşan bir şakada olduğu gibi, bu üç grup arasındaki tek fark yaşantılarına uygulamadıkları dinleriydi. Halen daha, insanlar daha derin görüş ayrılıklarını, uçurumları maskeler görünen bu farklılıklar için birbirini öldürebilir. Michael Sells'in (2003, p. 309) belirttiği gibi, "hayatta kalan bazıları... işkence edilmek için seçilene kadar kendilerini dindar olarak görmemişler, hatta dini kimlikleri hakkında düşünmemişlerdi bile." (Bu konuya aşağıda tekrar döneceğim.)

Hiç bir surette başlangıçta olmasa da, etnik gruplar arası çatışma en azından I.Dünya Savaşı'nın ardından Yugoslav Devleti'nin kuruluşuna kadar uzanır. Çatışma ağırlıklı olarak Savaş öncesinde kendi devletlerine sahip olan Sırlar ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun bir parçası olan Hırvatlar arasında yaşanmaktaydı.

⁴ Savaşların bir tarihi için bkz., inter alia, Silver and Little (1994), Cigar (1995), Tindemans et al. (1996), ve West (1996). Ayrıca bkz. Ignatieff (1995).

Söz konusu grupların bölünmeleri her ne kadar geç on dokuzuncu yüzyıl ve erken yirminci yüzyılda milliyetçi ideologlar tarafından her üçü de birbirinin peşi sıra düşünülmüş ise de biolojik veya derin tarih meselesi değil, bir devlet kimliği meselesiydi (Anderson, 1991).⁵

Hırvat'ın Yugoslavya Krallığı'ndaki Sırp nüfuzundan memnuniyetsizliği, bilhassa kralın merkezi devleti güçlendirme girişimleri ile birlikte, etnik mana yüklenen çok sayıda politik suikastlere yol açtı. 1941 senesindeki işgalin ardından, Almanlar ülkeyi ikiye böldüler, Hırvatistan'da Ustaše milis tarafından kontrol edilen milliyetçi kukla bir devlet kurdular. Gelecek birkaç yıl içerisinde de Sırp çetnikleri ve Tito taraftarlarına karşı amansız bir savaş bağlamında Ustaše yüzbinlerce Sırp, onbinlerce Yahudi ve Roman'ı öldürdü (Simic, 2009). Galip Tito Hükümeti Jesenovac bölgesindeki toplama kampındaki bu ölümler için bir hatıraanıt yaptırdı. Hükümet savaş dönemi çatışmalarını tarif için "Faşist" ve "Partizan" retoriklerini kullanmasına rağmen, diğer taraflarca işlenen zulmü bir görmezden geliş olarak bu anıt çoğu kişi tarafından Hırvat zulmünün Sırp anısı şeklinde okundu (Ignatieff, 1993, chapt 1).

Gerçekte, Tito kendisi bir Hırvattı ve kısa bir süreliğine Hırvat ve Slovenlerin ekserisinin yaşadığı kuzey Yugoslavya'nın ekonomik anlamda orantısız büyümesini sağlayarak etnik gerilimi azalttı. Bu gelişme bir Komünist Parti tarafından uygulanan ve şeklen herkese açık olan Sırpların göreceli politik kontrolünü dengeledi. Bununla birlikte, 1960'lı yıllara gelindiğinde, hükümet Yugoslavya'nın çeşitli etnik bileşenlerini hem demografik olarak (ulusal nüfus sayımında kimlik tespiti yoluyla) hem de kurumsal olarak Yugoslavya bölgelerine bazı güçler devrederek çeşitli etnik yapıları tanımaya yönelik baskılara yenik düştü.

Boşnakların "Müslümanlar" olarak kategorize edilmesi dinin etnik kökenle birlikte ilk defa resmi şekilde tanımlandığı 1968 anayasa değişikliklerinden kaynaklanmaktadır. "Boşnak" kategorisi mevcut değil iken "Yugoslav" kategorisi öyle idi ve genel olarak etnik çizgilerin ötesinde evlilikler yapan şehirleşmiş elitler tarafından tercih edildi (Sekulic, Massey & Hodson, 1994). Bu kategoriler Yugoslavya'nın 1990'lı yıllarda parçalanmasıyla değişikliğe uğradı. Örneğin, Karadağlı Müslümanlar kendilerini "Boşnak"

⁵ Robert Borofsky (2000) her bir "halkı"nın kendi dili, kültürü, tarihi ve vücut tipi olduğunu ve bu nedenle kendi devletini hakettiği milliyetçi varsayım ile aynı dönemde ortaya çıkan Amerikan akademik antropolojisinin dört-alanlı yapısı arasında bir benzerliğe işaret eder. Bu alanlar linguistik, kültürel antropoloji, arkeoloji (yazısı olmayanların tarihi) ve bio-fiziksel antropolojidir.

veya “Müslüman” olarak tanımlama konusunda bölünmüş durumdadır (Dimitrovova, 2001). İlk terim onları yaşamadıkları bir ülkeye bağlar iken ikinci terim ise sık olarak pratiğini yapmadıkları bir dine bağlamaktadır. Bu bölgede insanlar bu gibi tercihler yapmaya zorlanmaktadırlar.

Medjigorje bu gibi baskı ve çatışmalara yabancı değildi. Bosna–Herzigova'nın Boşnakların baskın olduğu bir bölgesine yakın olsa da, Medjugorje Hırvat sınırından sadece bir kaç kilometre uzaklıktaydı. Köy, II. Dünya Savaşı süresince bir Ustaše kalesi gibi hizmet etmişti ve “çoğu tüyler ürpetici işkencelerin yapıldığı yerdii” (Sells, 2003, p. 319). 1992'den itibaren, Hırvat Ordusu ve sivil militanlar bölgede yaşayan Bosna Müslümanlarının ve Sırppların üzerine güçlü saldırılar düzenlediler. Mesela, Stolac köyünün yıkımı sistematik, metodlu, ve kesindi. Katolik evlerine, işlerine ve mezarlıklarına dokunulmamış, fakat Katolik olmayan miras ve varlık bütünüyle yıkılmıştır. Yıkılan camiler arasında en önemlisi...Bosna Herzigova'nın en eski üç eserinden birisi olan Sultan'ın Camisi idi. Osmanlı döneminden kalma diğer tarihi eserlerle birlikte diğer sekiz camii de yıkıldı. Aynı şekilde Ortodoks Kilisesi (Holly Assumption) de yıkıldı. On yerleşim bölgesi, şehrin civarındaki komşu alanlar, çarşı bölgesi, ... dört büyük kütüphane, iki resim galerisi, .. (ve diğerleri).

Katolik ve Ortodoks milisler tarafından yapılan diğer hareketlerde olduğu gibi, hedef mirasın araştırılıp tahrip edildiği yönündeki kesinlik, raporlara göre yerel Katolik sanat tarihçileri ve profesörleri de dahil olmak üzere eğitilmiş elit bir kesimin danışman olarak katılımını göstermekteydi (Sells, 2003, s. 317–318).

Bosnalı Sırpplar, diğer bölgelerdeki Katolik ve Müslümanlara benzer saldırılar düzenledi; bu saldırılardan birisi de Srebrenica'da binlerce Müslüman erkeği öldürüp çevreye saçmalarıydı (Carmichael, 2006, pp. 283–285). Bu tür etnik temizlik toplu katliamın ötesine geçer; bu bir halkın kültürel miras ve varlığının sistematik olarak silinmesi anlamına gelmektedir.⁶ İbn-i.Haldun eserini üç anahtar fikir etrafında inşa etmiştir:

⁶ The International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia (ICTY) Eski Yugoslavya Uluslararası Ceza Mahkemesi (ICTY) “etnik temizlik” kavramını “soykırım” kadar şiddetli olmayan, insanlığa karşı suç olarak görür. Bir ka. Bosnalı Sırp “soykırım”, Hırvatlar “etnik temizlik” ve Bosnalı Müslümanlar “Cenevre Sözleşmelerinin ihlali” nedeniyle hüküm giymişlerdir. Bkz. ICTY web sitesi: <http://www.icty.org/>. Her bir gruba yönelik ölümler ters orantılıydı.

göçebe ve yerleşik insanlar arasındaki ayrım; asabiye'nin (al 'assabiyyah)⁷ önemi veya bu insanların her birisinin kaderlerinde "grup hissi"; ve grup hissini dönüştürme ya da artırmada dinin –özellikle İslam'ın– rolü. Onun bir dünya tarihi olan eseri *Kitabu'l İber*'de, (genellikle giriş kısmında Mukaddime olarak bilinir: İbn-i Haldun, 1377–99), bu üç anahtar çeşitli Müslüman devletlerin yükselişini ve gerilemesini açıklamak için kullanmıştır.

II.

İbn Haldun, herkesçe anlaşılabilir bir kısaltma kullanmak için tarihi bir bedeviyet ve medeniyet – "kabileler" ve "şehirler" arasında için döngüsel bir mücadele olarak gördü (Lechner, 1994). Onun görüşüne göre göçebeler, "Badâwah" ya da "çöl davranışı"nın tipik örneğidir. Kaba ve vahşi bir hayat yaşarlar, sert çevre şartları tarafından az ile devam etmeye zorlanırlar ve sahip oldukları şeyler için çok çalışırlar. Bireyler burada hayatta kalmaz ve sonuç yoktur. Kabile, özellikle dış tehditler karşısında bir birlik olarak hareket eder. Cesarete zorlanan ve güçsüzlükten çekinen üyeleri, bütün gelenlere karşı birbirini destekler (İbn Haldun, 1377–99, c. 1, s. 249–58) . Öte yandan, "Hadara" – "şehirde ikamet" ya da "yerleşik hataya geçiş" medeni, istikrarlı ve zengin yerleşmiş halkları simgeler. Tarım, ticaret ve bu gibi geçim kaynakları servet biriktirmelerine izin verir. Ortaya çıkan yumuşak hayat, onlara daha yumuşak karakterler verir, bu yüzden göçebe cesareten yoksun olurlar. Kendilerini daha fazla, komşularını ise daha az düşünürler. Yurttaşlarına ve düşman yabancılara karşı kendilerini savunmak için hâkim ve yöneticilere sığınır. İnsanlara değil yasalara bağlıdırlar. Kısacası, yaşam tarzları onları zayıf düşürür, dolayısı ile destek konusunda sosyal kurumlara bağımlı hale gelirler (c. 1, s. 249–50, 257–60).

İbn Haldun, bu iki sosyal tipin hayatları arasında bir gerilim olduğunu savunur. Sert yaşam kabileleri güçlü ve acımasız kılar ve daha yumuşak komşularını yenmelerini sağlar. Bunu yaparken, yönetici konuma yükselirler ve yerleşik hayat geçerek tebalarının medeni alışkanlıklarını benimserler. Birkaç nesil hareketsiz yaşamdan sonra birliklerini kaybederler ve bir sonraki barbar dalgasına maruz kalırlar. İbn Haldun, Roma döneminden bu yana anavatanı Mağrib'in, İslam'ın ve hatta Akdeniz dünyasının tarihini döngüsel bir fetih tarihi olarak görür. Kabileler şehirleri bastırarak, medenileşmiş ve sıradaki diğer kabileler tarafından bozguna uğratılmıştır.

⁷ Rosenthal'ın karmaşık fonetik işaretlerinden kaçınmak için Dhaouadi'nin (1990) transkripsiyonunu kullanıyorum.

Döngüsel tarih teorileri (örn. Toynbee, 1934–1961; Spengler, 1918–1922) tipik olarak bir motora, itici güce sahiptir ve İbn Haldun teorisinin bu noktada diğerlerinden farkı yoktur. Çöldeki yaşam karşısında yerleşik yaşam yer alır ve bu iki karşıt yaşamın ortaya çıkardığı farklı gereksinimler kabileleri ve şehir sakinlerini birbirlerinden farklı kılar – ve bu farklılıklar tarihi şekillendirir. Ancak, kabileselliği şehir halkından ayıran fark o kadar fazla bireysel karakter değildir onların farklı asabiyesidir (al 'assabiyyah). Genellikle “grup hissi”, “esprit de corps” ya da “akrabalık ruhu” olarak tercüme edilen grup üyelerinin birbirlerini desteklemelerine yol açan duyguyu ifade eder. Arapça 'assab', “bağlamak, birleştirmek” kökünden gelir.

İbn Haldun bunu genel olarak kan ilişkisi anlamında , kan yoluyla oluşan akrabalık, karşılıklı taraftarlık ve bir kabilenin yaşam gücü ya da ortak irade ile ifade edilen insanlar anlamına gelir (Dhaouadi, 1990, p. 325).

Bu grup hissi kabile halkını birbirine bağlar; İbn Haldun'a göre, bu durum göçebeler için bilhassa geçerlidir. Ekonomik kaynak ve hatta güvenli bir geçim yollarının eksikliği göçbeleri gruplarına mecbur eder, aksi takdirde öleceklerdir. Bazı akademisyenler böylece, asabiyyeyi (al 'assabiyyah) daha zengin toplumların sağlamış oldukları güç ve güvencenin yerine ikame ederler (Al-Jabri, 1983).

Bununla birlikte, İbn Haldun, karmaşık toplumları, göçebelerde bulunmayan bazı şeylere sahip karmaşık toplumlar olarak görmüyordu; Aksine, bunun tersini iddia etti. Şehir sakinleri, sadece göçebeler arasında bulunan kişisel cesareten değil, güçlü grup duygularından ve ortak iradelerinden de yoksundurlar. Bu, acil durumlara müdahale etmelerini zorlaştırmakta ve onların nihai yenilgisine neden olmaktadır. Kanun ve ordular zayıf asabiyye (al 'assabiyyah) 'yi bir miktar telafi eder, ancak yerini alamazlar.

Göçbelerin üstün grup duyguları ve yabancılara itibar etmemeleri, onlara sonunda galibiyet veren kararlı bir acımasızlık sağlar. Ancak İbn Haldun, bu durumun uzun sürmeyeceğini söyler. Göçbelerin zaferi ganimet, servet ve zengin yaşam getirir. Bu, onların yerine kanunları, paralı askerleri ve benzeri şeyleri koydukları asabiyelerini zayıflatır. Sonuçta, ötekilerin işgaline maruz kalacak kadar zayıf hale gelirler.

Kökende bu, merkezci bir (veya merkez odaklı) grup oluşumu teorisidir – grup davranışının iki temel modelinden birisidir (bkz. Thye ve Lawler, 2002). Bu modelde,

gruplar iç cazibe tarafından biçimlendirilirler: üyeler birbirlerine bağlı hissederler ve bu bağdan ötürü birbirlerini desteklerler. Alternatif olarak, gruplar bölünme yoluyla da oluşabilir: diğer bir deyişle, yönelten gruplar arası çatışmalar sonucunda her bir grubu korkularını izale etmeye ve kendini korumaya yöneltmesiyle oluşan bir model. Modern teorilerin çoğu, gruplar-arası rekabeti (ör. Hannan, 1979) veya modernitenin baskılarına karşı tepkileri vurgulayan ikinci yolu seçer (örn. Hechter, 1975; cf Nielsen, 1985).

Emile Durkheim (1893) bilindiği gibi ilk modele vurgu yapmıştır. İbn Haldun gibi, insanların pratik hayatlarına dayanan iki kutup tipi toplum biçimi varsaydı, ancak cazibe değerlerini tersine çevirmişti. Durkheim'in daha basit toplumları dış kanunlar ve zorlama ("mekanik dayanışma") ile birbirine bağladığını gördüğü yerde, İbn Haldun kabileleri içeriden örülmüş olarak gördü. Durkheim'in karmaşık toplumları dahili özgürlükleri (organic dayanışma) ile güçlenmiş olarak gördüğü yerde, İbn Haldun onları ortak irade eksikliğinden ötürü zayıflamış gördü. En önemlisi, Durkheim sahip olmak zorunda oldukları bağlantıları takip ederek daha basit halklar için toplumsal dayanışmayı problemlili bulurken, İbn Haldun kabilelerin grup hissi ile daha güçlü bir şekilde birbirine bağladığını gördü.⁸

Yeniden söylemek gerekirse, grup hissi pratik hayatın gereksinimlerine dayanmaktadır. Şehirlerin ekonomik kalkınmasını tarif eden İbn Haldun şunları yazdı:

- Medeniyet [nüfus] arttığında mevcut emek de artar. Buna karşılık lüks, giderek artan kârla uyumlu olarak artarken müşteriler ve lüks ihtiyacı artar. Zanaatler, lüks ürünler sağlamak için yaratılmıştır. Onlardan elde edilen değer artar ve sonuç olarak şehirde kâr katmerlenir. Üretim daha önce olduğundan daha fazla sağlamlar. Ve böylece ikinci ve üçüncü artışa doğru gidilir. Tüm ilave emek, zaruri ihtiyaçlara hizmet eden orijinal emeğin aksine, lüks ve zenginliğe hizmet etmektedir (c. II, s. 272-273).

Burada azalan şey insanların grup için lükslerinden vazgeçme istekleridir. Lüksten vazgeçme, grup güç için mücadele ederken risk alma isteği ve zorlukları kabul etme olarak ifade edilebilir. İnsanların hepsi aynı durumda değildir. İbn Haldun'un görüşüne

⁸ Dayanışmanın duygusal tarafı, Durkheim'in toplumsal düzeni ayakta tutmak için kutsal fikirleri desteklediğini söylediği daha sonraki eserinde (1915) ortaya çıkar. İbn Haldun'a göre duygusal bağlar en başta gelir fikirler onu destekleyebilir ancak aynı zamanda altını da oyabilir ve her durumda ikincildirler.

göre, bu ölümcül bir zaaftır. Bu, kabilelerin şehirleri alması ve medenileşmesi, zayıf düşmesi ve karşılığında başkaları tarafından yenilmesi ile devam eden bir döngüye yol açar.

Dinin İbn Haldun'un modeline girdiği yer burasıdır. İbn Haldun dini, –özellikle de İslambağımsız bir grup hissi kaynağı olarak görmüştür. İslam'ın bir grubun tikelciliğine karşı karşı koyabileceğini, ona zafer elde etmek için ihtiyacı olan gücü ve birliği verebileceğini söylemiştir (c. I, s. 305–6, 319–27). Bu bakış açısını geniş, ani ve –Arap sosyal hayatına dair okumalarına bakılırsa– beklenmedik Arap fetihlerini açıklamak için kullandı. Onun tarifine göre, erken Araplar insanların en barbar olanıydı, çünkü deve çobanı olarak sürdürdükleri hayatları onları en göçebe şartlarda tutuyordu. Bu nedenle, güçlü bir grup duygusu, cesaret ve metanet sahiptiler. Ancak, medeniyetten en uzak insanlar olarak kaldılar. Grup hissi kan ilişkileri ile sınırlıydı ve savaşları yağma ve yıkıma yol açtı, imparatorluğa değil (c. I, s. 251–2, 302 ff).

İslam, iyi davranış ve disipline vurgu yaparak bu vahşetin üstesinden gelmeye yardımcı oldu. Arap grup hissini saltanat otoritesinin (İbn Haldun'un grup hissini doğal sonucu olarak gördüğü) büyümesine izin vererek akrabalıktan daha fazlasını kapsayacak şekilde genişletti. Bu normal olarak asabiyyelerini (al 'assabiyyah), fakat İslam onu yüksek tuttu. Çeşitli kabilelerin ve aşiretlerin grup hisleri kaybolmadı, ancak Arap imparatorluğunu mümkün kılan daha geniş bir birliğe daldırıldı (c. I, 284–5, 305–6, 313–27). Peygamberli din akrabalık için iyi bir sunucu (proxy) sağladı –ve şehir sakinlerinin ordu ve yasalarından daha güçlü bir güç olduğunu kanıtladı.

Ancak, kısa sürede grup duygularında doğal bir gerileme ortaya çıktı. Fetihlerle Araplar medeni alışkanlıklar kazandı ve asabiyyelerini (al 'assabiyyah) kaybettiler. Şehir hayatı ortak iradelerini İslam'ın fark yarattığı noktanın altına düşürdü. İmparatorlukları, hanedanların çeşitli kabileci dayanışmaların yükseliş ve düşüşüyle yükselip düşen ülkelere bölündü. Selçuklular, Berberiler, Türkler, ve diğerleri iktidara geldi ve daha sonra İbn Haldun'un 1000 yıl geriye doğru izin sürdürdüğü işgal ve fetih modeline göre absorbe edildiler ya da ortadan kaldırıldılar. Dinsel grup duygusu, etnik ve bölgesel olarak çeşitlilik gösteren Müslüman dünyasını simgeleyen topluluk duyguları arasında yer alıyordu. Yönetim şekilleri yükseldi ya da düştü; halklar fethedildi ya da bu çok sayıda asabiyyenin (assabiyyah) karmaşık dansı içerisinde yüzünü başka tarafa çevirdi (c. I, 327–56, 372–85, c. 2, 114–35).

Bu nedenle İbn Haldun'un eseri yalnızca göçebe bir fetih tarihi değildir; dinin farklı roller oynayan bir anahtar olduğu, birden fazla etnik köken barındıran bir toplumun ilk sosyolojisidir. İbn Haldun, akrabalık, etnik köken vb. yanı sıra dini de paralel bir dayanışma aracı olarak gördü. Hepsi de kabileler ve şehirlerde aktifti, fakat farklı güç ve kombinasyonlarda. Sosyolojimizin ana unsuru, bizim amaçlarımız için, etnik grup hissi ve dini grup duygusunu aynı karışıma koymasındır. Bu, Medjugorje'daki standart sosyolojinin yapamayacağı şekilde olaylar hakkında çok şey açıklıyor.

III.

Bosna'da, "Hırvat", "Sırp" ve "Boşnak" arasındaki toplumsal bölünme çizgisi "din" idi. Ancak bu kişisel bir inanç ya da uygulama meselesi değil, etnisite işaretçisi olarak ele alındı. Standart sosyoloji, "din" ve "etnik köken"ni temelde farklı türde şeyler olarak görür. "Din" bir inanç ve dini hayata bireysel katılım . –artan biçimde bireysel bir tercih– meselesi olarak görülmekteyken "etnik köken"nin biyolojik bir ıslah ve kabileye bağlılık olduğuna inanılmaktadır. Nesnel olarak, üç savaştan Yugoslav grubu arasında ayırım yapmak zordu. Hepsi aynı dili konuşuyordu, aynı kan, saç ve cilt tiplerine sahiplerdi – ve aslında – yüzlerce yıl boyunca melezleşmişlerdi. Biolojik farklılık bir illüzyondu. Çeşitli gruplar ikametgahlarına göre ikiye bölünmüş olmamasına rağmen, başka köyler farklı bir biçimde dengeli nüfusa sahiplerdi. Onların geçmişleri bile daha sonraki milliyetçi ideolojilerin dışardakileri inanmaya yönlendirdiği kadar ayrılmış değildi (Silber & Little, 1994). Dünyayı şaşkırtan da buydu: nesiller boyu komşu olanlar aniden öldürücü şekilde birbirlerine saldırdılar. Bunun modern zamanlarda gerçekleşmesi beklenen bir durum değildi.

Standart sosyoloji din ve etnisite arasında bir bağ görür ancak bu her ikisinin de özünde olan bir bağ değildir. Kısaca söylersek, ikisini de 'geleneksel' geçmişin eserleri olarak görür. Batı sosyolojisi, Avrupa'nın sanayileşmesini anlamaya yönelik bir çaba içinden doğdu (Giddens, 1976) ve neticede bunu "modernliği" "gelenek" ten ayırarak yaptı. Bu klasik sosyoloji yazarlarında çeşitli formlara büründü: Marks'ın "feodalizm" (feudalism) karşısında "kapitalizm"i (capitalism), Maine'nin "statü" (status) karşısında "sözleşme"si (contract), Tonnies'in "cemaat" (Gemeinschaft) karşısında "cemiyet"i (Gesellschaft), Durkheim'in "mekanik" (mechanical) karşısında "organik" (organic) dayanışması ve Weber'in Batı'nın biricikliğini tanımlama çabaları.

Modernitenin insanları dinden uzaklaştırması bekleniyordu Wilson, 1966; Berger, 1967; Dobbelaere, 2002; but see Berger, 1999; Berger, Davie & Fokas, 2008). Kurumsal

ayrışma ve devlet genişlemesi dini özel hayata taşıdı, dini çoğulculuk doğaüstü inancı mantıksız hale getirirken sonunda nasıl bu kadar sayıda farklı din doğru olabilirdi? Modernite birbirine benzemeyen önceki insanlar arasında bağ kurar, önceden dini inancı koruyan sosyal boşlukları birbirine bağlar. Bu boşluklar aynı zamanda –bağımsız olarak– modernitenin erozyona uğratacağı beklenen kabile benzeri grup kimliklerini de muhafaza etmiştir. Standart sosyoloji, modern insanları bireyci, kozmopolit, evrensel bakış açısına sahip, hoşgörülü, rasyonaliteye yönelmiş, özyargılayıcı ve kişisel gelişimi uğruna geleneksel bağları koparmaya istekli olarak tarif etmektedir (Giddens, 1991). Modernleşme teorisi, özellikle, bu gibi tutumların ekonomik ilerlemeyle birlikte genişlediğini görmektedir (Rostow, 1960; Inkeles & Smith, 1974). Dini ve etnik tikelciliklerin bu çeşit gelişmeyi engellemesi varsayılır. Standart sosyoloji onları geleneksel dünya ile birlikte yok olmuş olarak düşünür.

Yugoslavya ve diğer ülkelerdeki dini-etnik çatışmanın patlak vermesi, bireyselleşmiş, laik, postetnik dünyaya yumuşak bir geçiş taraftarları için bir kriz yarattı (Ignatieff, 1993). Bunun, özellikle doğu Avrupa gibi “moderniteye giden yolda” olan toplumlarda gerçekleşmesi beklenmiyordu. Bazı gözlemciler, dinî ve etnik kökenleri modernitenin getirdiği sosyal bozulmaya karşı tepkiler olarak ele alarak temel teorilerini kurtarmaya çalışmışlardır (Lechner, 1993; Marty & Appleby, 1991; Marty & Appleby, 1997). Diğerleri niçin dini bir hava taşıdığı açıklanmamış olarak kalmasına rağmen etnik ilkçilik hakkında konuşma yolunu seçti (Kaplan, 1993; Kaplan, 2000; Kimmel, 1996; bkz. Simpson, 1996) Bununla birlikte, bu puanı bile olsa birçok dış ziyaretçiye ev sahipliği yapan Medjugorje’de etnik şiddet patlak vermemelidir. Bütün bunlara rağmen, dışarıdan birçok ziyaretçi ağırlayan Medjugorje’de etnik şiddet patlak vermemeliydi. Köyü dış dünyaya böylesine bağlayan dini turizm çatışmaya karşı köylülere bağlılık kazandırmalıydı. Açıkça, standart sosyolojik yaklaşım bölgede yaşanan olayları açıklamakta başarısız olmuştur.

Batılı sosyologların aksine, İbn Haldun iyi bilindiği gibi benzer bağlamsal kategorileri “grup hissi”nin potansiyel kaynakları olarak gördüğü din ve etnisiteye uyguladı. Kabile halklarının “gelenekselciliği”ne değil onların kendilerini bir diğerine feda etmeleri üzerine odaklandı. Dini, bir inanç, organizasyon ve adet olarak değil fakat insanları işbirliğine teşvik eden benzer şekilde teşvik eden bir güç olarak gördü. Etnisite de din de grup hissini şiddetlendirir. Her ikisi de çatışma ve değişim karşısında grup kimliklerini muhafaza eder. En önemlisi, tarihin herhangi bir noktasında bunu yapabildiler (çünkü)

-Onun döngüsel teorisine göre- herhangi tasavvur edilen bir "ilerleme" "geleneksel" ve "modern"den gelmiyordu.

İbn Halduncu bir sosyolog, Medjugorje'deki Meryem Ana'nın görülmesi ile 1990'ların etnik şiddetini aynı toplumsal sürecin bir parçası olarak görmenin anlaşılabilir olduğunu ileri sürebilir. Açık barış mesajlarına rağmen, olaylar, devlet gücünün çözüldüğü bir zamanda, Katolik kimliğini ve dayanışmasını güçlendirdi. Meryem Ana'nın ekonomik olarak geri kalmış ve etnik açıdan karışık bir sınır bölgesinde görülmesi, Katolikliğin özel statüsünün doğaüstü bir tasdiki anlamına geldi. Tam olarak bölge turist para akışından önce geri kalmış olduğu için, aşiret (clan) grupları daha güçlüydüler. Tarım yapmak zordu ve kaynaklar yetersizdi, bu da aileleri ve aşiretleri kendilerine güvenmeye mecbur etti. Daha önceki olaylar, bölge halkına, her ne kadar tarihsel olarak doğru olmasa da "Hırvat" ve "Katolik" in eş anlamlı görüldüğü kavramsal bir dünya ile sunuldu⁹ Katoliklik daha önemli hale gelirken grup hissinin yükselmesi hayret edilecek bir şey midir?

Sells (2003, s. 319)'in işaret ettiği gibi, "Meryem Ana'ya atfedilen orijinal mesajlar bir antikomünist alt metin içeriyordu"- mevcut Yugoslav rejiminin niteliği göz önüne alındığında, tahsis edilmiş bir ara hat. (Sells, bir diğer meşhur Katolik bölgesine (Fátima'nın Meryem Anası, Portekiz) dair hac literatürünün de benzerliğinden bahseder). Sonraki mesajlar bu temayı duaya çağrı, oruç tutma ve inanmayanların döndürülmesi konularına çevirdi. Sonuncu mesajın artan bir şekilde Katalolik olmamaları ile tanımlanan Sırp ve Boşnakların zorla sınır dışı edilmelerinin nasıl gerekçelendirmiş olabileceğini görmek zor değil. Yükselmiş Hırvat/Katolik grup duygusu söz konusu karşılıklı Yugoslav devletinin çöküşü bağlamında "dışarıdakiler" e karşı harekete geçirdi. Devlet buharlaştığı için dini-etnik çatışma da çabucak açığa çıktı.

Buradaki konu, İbn Haldun'un Müslüman dünya tarihinde odaklandığı şeyin sonucu olmasına rağmen "kabileler" in "şehirler" i fethetmesi değil, grup hissidir. İbn Halduncu sosyoloji için soru, merkezci dayanışmanın kaynak ve sonuçları ile birlikte ne ölçüde çeşitli grupların birbirine bağlandığıdır. Güneybatı Bosna'da hayatın zorlukları aileleri ve boyları birbirine bağlamış ancak onları daha geniş gruplara birleştirmemiştir. Esasen,

⁹ Mart Bax (2000b, s.47) rakip bir Hırvat grup ancak Sırp makamların yardımıyla II. Dünya Savaşı'ndan sonra yerleşmiş olduğu halde yerli "Müslüman" boylardan birisinin Hırvat kökenli olduğunu belirtmektedir.

Hırvat–Katolik boylar arasında kayda değer düşmanlık olduğunu biliyoruz (Bax, 1995, pp. 108–114); Bir İbn Halduncu (haldunian) Sırp ve Boşnaklar arasında benzer çatışmalar arayacaktır. Hırvatlar arasında, en azından, boy/aşiret grup hissi yüksek ancak, sınırlı bir bir kapsamda. Burası dinin resme girdiği yerir.

“Medjugorje'deki mucizeler” Katolikliği bu bölgede daha önemli bir hale getirdi, İbn Halduncu sosyoloji bu durumun daha büyük bir aşiret–içi işbirliği yaratmasını bekleyecekti. Anlaşıldığı kadarıyla da durum böyleydi. Olayların kendileri yerel Fransiskan düzenin nezaretinde Katolik bir dille şekillendirildi. Çeşitli yerel boylar ve aileler turizmi geliştirmek için dışarıdaki Katolik gruplarla birlikte çalıştılar. Kendilerini turistlere Katolik olarak takdim ettiler, böylece bu onların kamusal ana kimliği haline geldi. Bunun açık sonucu Hırvat etnisitesi ile Katoliklik arasındaki eşitliğin altının çizilmesi oldu –tam anlamıyla belirli sadakatlerin dine daldırılması idi ki İbn Haldun bunu İslam'ın zaferleri için de çok önemli bulmuştur.

İbn Halduncu bir sosyolog bir başka gelişmenin daha altını çizecektir: görüntülerin ve ardından gerçekleşen hacı akımının yerel Katoliklik üzerindeki etkisi. 1980'lerden evvel, Medjugorje daha ziyade bir kadınlar köyüydü. Yugoslavya'nın ekonomik anlamda az gelişmiş bölgelerinin çoğunda olduğu gibi, erkeklerinin çoğu İtalya ve Almanya'da geçici işçi olarak çalışıyordu, ailelerini desteklemek için eve para gönderiyorlardı. Köyün dini hayatı, kilisenin etrafında değil kadın dua gruplarının etrafında dönüyordu. Kadınlar dini statü sahibiydiler ve antropolog Mart Bax'a (1995, s. 60) göre “ yaygın şekilde hissedildi ki onların gayretleri olmasaydı ... Meryem Ana görünmezdi”.

Birçok yerde doğru olduğu gibi, yaygın Katoliklik kilise–merkezli olma bakımından yegane değildi ki bu sonraki hac dönemleri boyunca olduğundan çok daha fazla eklektik olduğu anlamına gelir (Meredith Mcguire, 2008) yakın zamanda ifade ettiği gibi, bu, gerçekten yaşandığından, dinde ortak bir motiftir). Aslında hiç bir köylü kadın bunu Kilise yetkililerine doğrudan söylememesine rağmen ortodoksiye ve sınırlara daha az odaklanmıştı (Bax, 1995, s. 53–65).

Büyük hacı akını bölgeye zenginlik getirmekten fazlasını yaptı; yaygın Katolikliği yeniden kilise merkezli hale getirdi. Kadınların statüsü geriledi, çünkü hem ekonomik fırsatların ortaya çıkması erkekleri yurt dışından geri getirdi, hem de dışarıdakiler (outsiders) Meryem Ana'yı görenlere (visionaries), papazlara ve diğer yerel yetkililere odaklandılar. Katolik kimliğini güçlendirerek, bölgeyi daha önce olduğundan daha fazlaca tek tip (ve

ortodoksça) Katolik olarak tasvir ettiler. Katolik olmayanlar ekonomik patlamaya dahil olamadılar, dolayısıyla yerlerinden edildiler. Bütün bunlar –İbn Halduncu ifadeyle– Katolik grup hissini yükseltti.

Bu, Meryem Ana görüntülerinin etnik temizliğe sebep olmak şöyle dursun, bundan sorumlu olduğu demek değildir. İbn Halduncu bir sosyolog meseleyi bu şekilde ortaya koymazdı. Halbuki İbn Halduncu görüşe göre, dini ve etnik dayanışma bir parçadır. Bu, özellikle etnisitenin dini çizgilerle tanımlandığı yerde, insanların kişisel inançları, ibadet hayatları vb. açılardan “dindar” olup olmadığına bakılmaksızın geçerlidir. Önemli olan hissetmektir ve grup kimliği duygusudur. Standart sosyolojinin aksine, İbn Halduncu bir yaklaşım din ve etnisite arasında içsel bir bağ görecektir. Ve toplumsal şiddetin patlak vermesi de beklenmedik bir şey olmayacaktır. Bu esaslar temel alındığında Medjugorje olayı bunu salık veriyor.

IV.

İbn Halduncu sosyoloji Medjugorje’de ne olduğuna dair bize ilginç ve faydalı şeyler söyler fakat yine de kendimize bu resmin doğru olup olmadığını sormamız gerekir. Burada ki olay gerçekten din ve etnisitenin grup hissini kaynağı olduğu mudur? Gerçekten bu grup hissini söz konusu katliam ve etnik temizlikte ve bahsettiğim diğer olaylarda payı var mıdır? Korkarım, bu olayda, cevap “Hayır”. Nedenini açıklayayım.

Grup oluşumunu tarif etmek için bağlamsal olarak iki yol vardır. Gruplar çekim/cazibe ile oluşabilirler: bu makalede daha evvel sözünü ettiğim merkez–odaklı güç. Veya gruplar bölünme ile oluşabilirler: grup çatışmasının bir sonucu olarak, tarafların her birinin korkusuzluğunu pekiştirmeye ve kendini korumasına yol açar.

Bosnalı Medjugorje çatışması, öncelikle merkezci dayanışmanın, yani İbn Haldun’un öne sürdüğü gibi, insanları birbirine bağlayan güçlerin bir sonucu muydu? Veya orada etnik bölünme, kendi kendini sürdürebilen bir spiralın içindeki bölücü şiddetten mi besleniyordu –bir araya getirme duygusuna bakmaksızın insanları karşı karşıya getirerek gruplar yaratan bir süreç? Seçkin aktörler tarafından oynanan yangın çıkarma rolünün bir analizi bunlardan sonuncusunu işaret eder. Bu konuyu dört ilgili noktada ele alacağım.

Birinci Nokta:

Yugoslav devleti 1980’lerin sonunda içe doğru bir patlama yaşadığı sırada, çeşitli liderler iktidarda kalmanın bir yolu olarak etnik bölünmeler üzerine oynadılar. Slobodan

Milošević, aşırı milliyetçi, namı 1987 konuşmasını Kosova'da yaptı, Sırbistan'ın başkanlığına seçildi, 1990'lar savaşı boyunca ülkeyi yönetti (Silber & Little, 1994, s. 37ff). Franjo Tudjman benzer şekilde aşırı milliyetçi bir platformda Hırvat başkanlığına seçildi. 1992-1995 cinayetlerinin büyük bölümünü Bosna'da bulunan, her biri finanse edilmiş ve silahlanmış etnik milisler gerçekleştirdi. Milošević, Eski Yugoslavya Uluslararası Ceza Mahkemesi tarafından savaş suçları ve soykırım suçlamasıyla yargılanmıştı ve 2006'da kalp yetmezliği nedeniyle öldüğünde hala yargılanıyordu. Tudjman, mahkeme toplanmadan evvel ölmemiş olsaydı, benzer şekilde benzer şekilde aleyhine dava açılacağına benziyordu.¹⁰ Her ikisi de "kültürel gruplarını, kitlesel seferberlik alanı ve güç ve kaynak yarışında seçim bölgesi olarak kullanan" siyasal enstrümantalistlerdi (Smith, 2001, s. 54-55).

Uzun zamandır etnisite kartını oynamak, seçim sistemlerinin ve/veya seçmenlerin çapraz etnik bağlantıları mükafatlandırmadığı ülkelerde siyasi başarıya giden yol olmuştur (Reilly, 1998; Caspersen, 2009). Bu özellikle politik güce erişimin aniden kapanın elinde kalacak bir hale geldiğinde caziptir, Yugoslavya'da olduğu gibi.

İkinci Nokta:

Hem Sırlar, hem Hırvatlar, dini, bölünmeler yaratmak için kullandılar (Sells, 2003, s. 311-317). Mesela, 1989'da düzenlenen 1389 Savaşı'nın yıl dönümü, Sırp Ortodoks kilisesi ve devleti tarafından "Sırp Golgotası" olarak muamele edilerek ağır biçimde ritüelleştirildi - düşen Sırp savaşçıları yöneten bir Meryem Magdalene figürüyle tamamlandı (s. 311-312).

Bu, Bosna'daki vahşeti ve daha sonra yaşanacak Kosova Savaşını besleyen Sırp-Müslüman bölünmesinin altını çizdi. Hırvat Katolik milliyetçiliği uzun zamandır Ustashe'ye bağlı anti- komünist, Sırlara ve komünistlere karşı olmasıyla meşhur kilise lideri Kardinal Stepinac'ın azizlik mertebesine yükseltilmesi kampanyasına odaklanmıştı. Şunu belirtmek gerekiyor ki, Hırvatistan Yugoslavya'dan bağımsızlığını ilk olarak Medjugorje görüntülerinin onuncu yıl dönümüne denk getirmiştir. Bu açıkça Hırvat ayrılıkçılığına doğa üstü bir tasdik sağlamak için yapılmış bir manevraydı. Sırp ve Hırvat militanlar kurbanlarını onların dini olarak tanımlanan soyadlarından ve çocukluklarında öğrendikleri duaları sorarak belirlemişlerdi. Bunu yaparak, Sell'in (2003, s. 310) "din

¹⁰ Radio Free Europe/Radio Liberty, 10 Kasım 2000, (savcının sözlerinden alıntı yapıyor) <http://www.rferl.org/content/Article/1142280.html>, erişim 10 July, 2009.

kimliği” ismini verdiği bir bölme çizgisi yarattılar ve bunu gerçek “dini kimliği” bazen çok farklı olan insanlara empoze ettiler. Sells, HVO (Hırvat Savunma Birliği)’daki Hırvat milisin diğer Müslüman milis arkadaşlarını öldürdüklerini bildirdiler, böylelikle daha önce hiç olmadığı şekilde bir bölünme yarattılar (s. 317). Bu, İbn Halduncu grup hissini üreteceği türden bir dayanışma değil, kesinlikle dıştan grup oluşumdur.

Rejimin dışarıdan “müslüman kardeşler”ine destek olmak için gelen cihadist savaşçıları/ (jihadist fighters) cezbetmesine rağmen Boşnak “müslüman” liderlik dini, bir toplanma noktası olarak kullanmadı (Van Metre & Akan, 1997; Sells, 2003, s. 310, n1). Genellikle savundukları nüfusun dini gevşekliğinden ötürü çok şaşırdılar. Boşnak İslamcılığı, en azından bir kısmı Batı’nın Boşnakları koruma konusunda zaaf göstermesi ve savaş boyunca Müslümanların uğradığı orantısız ölü sayısı sonucu tahrik olmuş bir savaş sonrası fenomen gibi görünüyor (Flottau, 2007; Mayr, 2009). Yeniden dirilen Bosnalı İslam –ki çok da bir yeniden dirilme değildir kendi sebeplerinin değil, ötekilerin çizdiği ara hatların bir sonucudur.

Üçüncü Nokta:

Medjugorje içindeki ve etrafındaki çatışmalar her zaman dini çizgiler üzerine bölünmemiştir. Mart Bax (1995, s. 108–114) hac turizminin çoğuna sahip olan yerel aşiretin (oteller, taksi ve otobüs taşımacılığı vb.) ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanan geniş bir Katolik aşiretten bahseder. Grubun “suçu”, yatırımlarını korumak için hükümet yetkilileri (çoğunlukla Sırp) ile birlikte çalışmaya istekli olmasıydı. Ekonomik faktörler bu olayda etno–dini sadakati körükledi. Bu aşiret kavgası ile Bax’ın dini çizgileri keşitirdiği bir sonraki çalışmasında (2000b) naklettiği Gradşika köyünde yaşanan aşiret kavgası arasında çok fazla fark görmek zor. Katolik Hırvat aşiret ile ve Hırvat kökenli Müslüman aşiret arasındaki menşe itibariyle benzer şekilde ekonomikti ve yine benzer şekilde yürütüldü. Yerdeki gerçeklik, herhangi mutazam bir İbn Halduncu resmi kucaklamaya izin vermiyor.

Dördüncü Nokta:

Hırvat köylüler Sırp yetkililere vergi ödediler, Sırp köyelerine yönlendirilen yeni gelişmeler gördüler, Sırp polisinin ellerinde resmi tahribattan zarar gördüler. Resmi olmayan şekilde kamu istihdamı yasaklanmıştı ki bu da çoğu kişinin Batı Avrupa veya Amerika Birleşik Devletleri’ne göç etmeye zorlandıkları anlamına geliyordu. Giderek “etnik” terimlerle okumaya başladıkları, sadece tarihsel statülerine dayanan bu muamele karşısında içermelerine şaşırılacak bir şey var mıdır? Gurur ve nakit kaynağı olan Marian

görüntülerini memnuniyetle karşılamalarında karşılamaları garip bulunabilir mi? Yeni kavuştukları bağımsızlıklarını, yönetici seçkinlerin etraflarına çektikleri 'etnik' çizgiler üzerinde misilleme yapmak için kullanacaklarından şüphe edilebilir miydi?

Biz burada etnik ilkçilikle ilgilenmiyoruz. O sırada medyada iddia edildiği gibi 'Sırp'lar' ve 'Hırvatlar' yüzyıllar boyunca savaşmamışlardır. "Katolik", "Ortodoks" ve "Müslüman" bölgedeki çeşitli grupların etrafına sıkı sıkıya çekilen çizgiler değildir ve sosyal bariyerlerin en göze çarpanı olmamıştır. Evet, burada her zaman bölünme çizgileri var olagelmisti, ancak bunlar genellikle kesişen ve farklı devirlerde farklı güce sahip olan çizgilerdi.

Fakat bu anda, bu yerde, bölgesel ve ulusal seçkinlerin siyasi güçlerini genişletmek için kullanabileceği araçlar olarak 'etnik' ve 'dini' bölünmeler mevcuttu. 1990'ların Yugoslav savaşları, bu elitlerin nasıl birbirlerine karşı gruplar oluşturabileceğinin klasik bir örneğidir. Medjugorje'nin bölünmeleri, İbn Halduncu grup hissini bir sonucu değildi; Tasarlanmış politikalarından kaynaklanıyordu. Grup kimliği teşhisi aktif olarak savaş suçlarına, etnik temizliğe ve hatta soykırıma yol açtı. Din temelli grup duygusunun resme girmesi gerekiyordu.

Bu, İbn Haldun'un yaklaşımının faydasız olduğu şöyle dursun, yanlış olduğu anlamına gelmez. İfade ettiğim gibi, Daha önce de belirttiğim gibi bu, akademisyenleri kendilerinin ampirik bağlantılarını ölçmeye zorlayarak din ve etnisiteyi aynı kavramsal sepete koyan birkaç yaklaşımdan birisidir. Ve bu vakada bu iki faktör çok yakından ilişkilidir; bunun nasıl olacağını görmek kayda değer bilimsel ilerlemeyi temsil eder. İbn Haldun'un yaklaşımı aynı zamanda standart sosyolojide "geleneğin" statik ve "modernliğin" dinamik olarak temsiline karşıtlığı salık verir. Açıktır ki, bu Bosna çatışmasını bir çerçeveye oturtmak içinde uygun olmayan bir yöntemdir. İnanıyorum ki sosyal çatışmalarda bir grup hissini varlığını ya da yokluğu araştırmak faydalı olacaktır ki bu, İbn Halduncu yaklaşımın önerdiği bir şeydir.

Bununla birlikte, bu olayda, gruplar dini ve etnik çizgiler boyunca merkezci değil çatışma yoluyla, dışarıdan şekillendirildi. Bunun yapıma şekline bakarak çok başarılı olduğunu söyleyemeyeceğimiz kendisi de siyasetçi olan İbn Haldun'un bundan işimize yarayacak sonuçlar çıkarabileceğini sanmıyorum.

Sonuç

Göz önünde bulundurulması gereken bir başka unsur var, ancak gelecekte araştırmak üzere söz etmekten fazlasını yapmak için yerim yok. Yukarıda belirtildiği gibi, İbn Haldun, yerleşik hayatın grup hissinin çökmesine yol açtığı, daha fazla birleşmiş barbarların istilasını davet eden, döngüsel bir “medeniyet” teorisi ortaya koyar.

Daha önce Medjugorje üzerine yaptığı çalışmasından bahsettiğim Mart Bax (1995; 2000b), 1990’ların başında Bosna’nın güneybatısına ve genelde olarak Yugoslavya’nın üzerine çöken barbarlığı incelemek için kıyas edici bir medeniyet teorisi önermişti (Bax, 1997; 2000a; 2000c). Bax, sözkonusu teoriyi medeniyeti, insanların birbirleriyle yaşama ihtiyacı nedeniyle bireysel kendini-kısıtlamanın artması olarak gören Norbert Elias’ın (1939a; 1939b) çalışmaları üzerine temellendirmiştir. Bax’ın Elias’ın argümanının özünü özetlediği gibi:

- Çok sayıda “faktörler” sebebiyle, devlet oluşumu başlıcalarından birisi olarak, geçmişte Batı Avrupa’da binlerce yıl giderek daha fazla insan daha fazlasaygı içinde birbirine daha fazla bağımlı hale geldi. Sonuç olarak, birbirlerini daha fazla dikkate almaya, öfke ve şiddete eğilim gibi kendi duygularını kontrol altında tutmaya zorlandılar. Bu dışsal veya sosyal kısıtlılık hali neredeyse otomatikleşti... [Bu] her çeşit yasakta dışa vuruldu (Bax, 1997, s. 164).

Elias, “barbarlığı” ve “medeniyeti” derinlemesine iç içe geçmiş olarak görür; Dolayısıyla Bax, Bosna şiddetini, tam olarak bastırılmışların geri dönüşü değil ama en azından yapay kendini kontrol tavrının tersine çevrilmesi, bir “medeniyetten çıkma” (decivilization) süreci olarak incelemeyi önermektedir. Bazı ilkçilerin (primordialists) iddialarının altını çizen bir fikir olarak Boşnakların doğuştan gelen acımasızlığını varsaymaktan ziyade “medeniyeti” –belirli sosyal koşullar altında tersine çevirebilecek– bir başarı olarak ele almayı önerir.

İbn Haldun, medeniyet ve barbarlığı benzer şekilde, grup hissi aracıyla olsa da birbirine bağlı olarak gördü. Belki medeni (olduğu varsayılan) halkların katliama uğradığı son örneklerde uygulandığı gibi, bu iki teori arasındaki bağlantıları ve zıtlıkları keşfetmek yararlı olmayacak mıdır?

Bu makalede, İbn Haldun’un eserlerinin bir yönünü, merkez odaklı grup dayanışmasının bir kaynağı olarak etnisite ve dini paralel muamelesini inceledim. Bu muamele en azından

gruba için bağlantılardan ziyade araçsal olarak manipüle edilmiş bölünmelerden oluştuğu kanıtlanan söz konusu gruplarda, Bosna vakasında faydalıdır. Benzer şekilde, İbn Haldun'un medeniyet dinamiklerine ve barbarlığa yaklaşımını diğer bilimsel yaklaşımlarla mukayese etmek de faydalı olacaktır.

Kaynaklar

- Al-Jabri, M. (1983). *Al-Assabiyya and the State: Ibn Khaldun's Theoretical Perspectives in Arab-Islamic History* [in Arabic]. Beirut: Dar Attalia.
- Anderson, B. (1991). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism* (Revised and extended). London: Verso.
- Bax, M. (1990). The madonna of Medjugorje: Religious rivalry and the formation of a devotional movement in Yugoslavia. *Anthropological Quarterly*, 63(2), 63–75.
- Bax, M. (1995). *Medjugorje: Religion, politics, and violence in rural Bosnia*. Amsterdam: VU University Press.
- Bax, M. (1997). Civilization and decivilization in Bosnia: A case study from a mountain community in Hercegovina. *Ethnologia Europaea: Journal of European Ethnology*, 27(1), 163–176.
- Bax, M. (2000a). Barbarization in a Bosnian pilgrimage center. In J.M. Halpern (Ed.), *Neighbors at war: Anthropological perspectives on Yugoslav ethnicity, culture, and history* (pp. 187–202). University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Bax, M. (2000b). Holy Mary and Medjugorje's rocketeers. *Ethnologia Europaea: Journal of European Ethnology*, 30(1), 45–58.
- Bax, M. (2000c). Warlords, priests, and the politics of ethnic cleansing: A case-study from rural Bosnia–Hercegovina. *Ethnic and Racial Studies*, 23(1), 16–36.
- Berger, P.L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Garden City, NY: Doubleday.
- Berger, P.L. (Ed.). (1999). *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Berger, P.L., Davie, G., & Fokas, E. (2008). *Religious America, secular Europe?: A theme and variations*. London and New York: Ashgate.
- Berryman, E. (2001). Medjugorje's living icons: Making spirit matter (for sociology). *Social Compass*, 48(4), 593–610.
- Borofsky, R. (2000). To laugh or to cry? *Anthropology News*, 41(2), 9–10.
- Carmichael, C. (2006). Violence and ethnic boundary maintenance in Bosnia in the 1990s. *Journal of Genocide Research*, 8(3), 283–293.
- Caspersen, N. (2009). *Contested nationalism: Serb elite rivalry in Croatia and Bosnia in the 1990s*. Oxford: Berghahn Books.
- Cigar, N. (1995). *Genocide in Bosnia: The policy of 'ethnic cleansing' in Eastern Europe*. College Station, TX: Texas A&M University Press.

- Dhaouadi, M. (1990). Ibn Khaldun: The founding father of Eastern sociology. *International Sociology*, 5(3), 319–335.
- Dimitrovova, B. (2001). Bosniak or Muslim? Dilemma of one nation with two names. *Southeast European Politics*, 2(2), 94–108.
- Dobbelaere, K. (2002). *Secularization: An analysis at three levels*. Brussels: P.I.E. – Peter Lang.
- Durkheim, É. (1893). *The Division of Labor in Society* (G. Simpson, Trans.) New York: Free Press, 1964.
- Durkheim, É. (1915). *The Elementary Forms of the Religious Life* (J.W. Swain, Trans.) New York: Free Press, 1965.
- Elias, N. (1939a). *The Civilizing Process, Vol I: The History of Manners* (E. Jephcott, Trans.) New York: Pantheon Books, 1978.
- Elias, N. (1939b). *The Civilizing Process, Vol II: State formation and civilization* (E. Jephcott, Trans.) New York: Pantheon Books, 1982.
- Flottau, R. (2007). Balkan Mujahedeens: Fundamentalist Islam Finds Fertile Ground in Bosnia. *Der Spiegel Online*, 9 Nov. Retrieved 10 July 2009, from <http://www.spiegel.de/international/europe/0,1518,516214,00.html>.
- Giddens, A. (1976). Classical social theory and the origins of modern sociology. *American Journal of Sociology*, 81(4), 703–729.
- Giddens, A. (1978). *Emile Durkheim*. Harmondsworth: Penguin Books, Ltd.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Hannan, M.T. (1979). The dynamics of ethnic boundaries in modern states. In J. W. Meyer & M.T. Hannan (Eds.), *National development and the world system* (pp. 253–275). Chicago: University of Chicago Press.
- Hechter, M. (1975). *Internal colonialism: The Celtic fringe in British national development*. Berkeley: University of California Press.
- Ibn Khaldun. (1377–99). *The Muqaddimah: An introduction to history* (in 3 volumes; 2nd edition) (F. Rosenthal, Trans.) Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967.
- Ignatieff, M. (1993). *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*. New York: Farrar, Strauss, and Giroux.
- Ignatieff, M. (1995). The politics of self-destruction. *New York Review of Books*, 2 Nov, 17–19.
- Inkeles, A., & Smith, D. (1974). *Becoming modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kaplan, R.D. (1993). *Balkan ghosts: A journey through history*. New York: St. Martin's Press.
- Kaplan, R.D. (2000). *The coming anarchy: Shattering the dreams of the post-Cold War*. New York: Vintage Books.
- Kimmel, M.S. (1996). Tradition as revolt: The moral and political economy of ethnic nationalism. *Current Perspectives in Social Theory*, 16, 71–98.
- Lechner, F.J. (1993). Global fundamentalism. In W. H. Swatos, Jr. (Ed.), *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis* (pp. 19–36). Newbury Park, CA: Sage Publications.

- Lechner, F.J. (1994). Tribes and cities: Particularism and universalism as global processes. *Presented at the Research Committee 16 of the International Sociological Association, XIIIth World Congress of Sociology*, Bielefeld, Germany.
- Lukács, G. (1923). *History and class consciousness: Studies in Marxist dialectics* (R. Livingston, Trans.). London: Merlin Press, 1971.
- Markle, G.E., & McCrea, F.B. (1994). Medjugorje and the crisis in Yugoslavia. In W. Swatos (Ed.), *Politics and religion in Central and Eastern Europe: Tradition and transitions* (pp. 197–207). Westport, CT: Praeger.
- Marty, M.E., & Appleby, R.S. (Eds.). (1991). *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marty, M.E., & Appleby, R.S. (Eds.). (1997). *Religion, ethnicity, and self-identity: Nations in turmoil*. Hanover, NH: Salzburg Seminar.
- Mayr, W. (2009). The Prophet's fifth column: Islamists gain ground in Sarajevo. *Der Spiegel Online*, 25 Feb. Retrieved 10 July 2009, from <http://www.spiegel.de/international/europe/0,1518,609660,00.html>.
- McGuire, M.B. (2008). *Lived religion: Spirituality and materiality in individuals' religious lives*. New York: Oxford University Press.
- Mestrovic, S.G. (1991). *The Coming Fin de Siècle*. London: Routledge.
- Nielsen, F. (1985). Toward a theory of ethnic solidarity in modern societies. *American Sociological Review*, 2(133–149).
- Reilly, B. (1998). With no melting pot, a recipe for failure in Bosnia. *New York Times*, 12 September. Retrieved 10 July 2009, from <http://www.nytimes.com/1998/09/12/opinion/12iht-edreilly.t.html>.
- Rosenthal, F. (1958). Translator's introduction. In *The Muqaddimah*, by Ibn Khaldun (pp. xxvii–cxv). Princeton: Princeton University Press.
- Rostow, W.W. (1960). *The stages of economic growth: A non-communist manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Sekulic, D., Massey, G., & Hodson, R. (1994). Who were the Yugoslavs? Failed Sources of a Common Identity in the Former Yugoslavia. *American Sociological Review*, 59(1), 83–97.
- Sells, M.A. (2003). Crosses of blood: Sacred space, religion, and violence in Bosnia–Hercegovina. *Sociology of Religion*, 64(3), 3009–331.
- Silber, L., & Little, A. (1994). *The Death of Yugoslavia*. London: Penguin Books, Ltd.
- Simic, C. (2009). He understood evil. *New York Review of Books*, 2 July, 56, 11.
- Simpson, J.H. (1996). 'The great reversal': Selves, communities, and the global system. *Sociology of Religion*, 57(2), 115–126.
- Smith, A.D. (2001). *Nationalism: Theory, Ideology, History*. Cambridge: Polity Press.
- Spengler, O. (1918–1922). *The decline of the West* (C.F. Atkinson, Trans.) New York: Oxford University Press, 1961.
- Spickard, J.V. (2001). Tribes and cities: Towards an Islamic sociology of religion. *Social Compass*, 48(1), 97–110.

- Thompson, E.P. (1963). *The making of the English working class*. New York: Vintage Books.
- Thye, S.R., & Lawler, E. (2002). *Group cohesion, trust, and solidarity*. Greenwich, CT: JAI Press.
- Tindemans, L., Cutler, L., Geremek, B., Roper, J., Sommer, T., Veil, S. *et al.* (1996). *Unfinished Peace: Report of the International Commission on the Balkans*. Brookings Institution Press / Carnegie Endowment for International Peace.
- Toynbee, A.J. (1934–1961). *A study of history*, in 12 volumes. Oxford: Oxford University Press.
- Van Metre, L., & Akan, B. (1997). *Dayton Implementation: The Train and Equip Program*, Special Report #25. Retrieved 10 July 2009, from United States Institute of Peace:
<http://www.usip.org/resources/dayton-implementation-train-and-equip-program>.
- West, R. (1996). *Tito and the Rise and Fall of Yugoslavia*. New York: Basic Books.
- Wilson, B.R. (1966). *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. London: CA. Watts & Co., Ltd.

Understanding Medjugorje: A Khaldunian Approach to a Marian Apparition*

Medjugorje'yi Anlamak: Meryem Ana'nın Görünmesi Hadisesine İbn Halduncu Bir Yaklaşım

James V. Spickard

University of Redlands, USA

jim_spickard@redlands.edu

Abstract: Sociologists have generally treated the reports of the Marian apparitions at the Bosnian village of Medjugorje (starting in 1981) as religious phenomena. The later eruption of war in that region, on the other hand, was cast as an ethnic conflict – albeit one that split on supposedly religious lines. This discursive divide stems from the standard sociological treatment of ‘religion’ and ‘ethnicity’ as being fundamentally different sorts of things. In the standard view, “religion” has to do with beliefs and organizations, while ‘ethnicity’ is a matter of tribal, ultimately biological, heritage. Unlike Western sociologists, Ibn Khaldun famously applied the same conceptual resources to religion and to ethnicity, seeing them both as potential sources of “groupfeeling”. Both could sustain group identities in the face of conflict and change, and in the same way. This article evaluates the Khaldunian approach by placing “the miracles at Medjugorje” in the context of southwestern Bosnia’s locally constituted ‘ethnic’ identities. It tracks the complex ways in which both religion and ethnicity were used to heighten group divisions. It ultimately concludes, however, that the Khaldunian approach does not adequately capture the dynamics of either the ‘miracles’ or of the instrumentalism that drove the Bosnian conflict.

Keywords: Group–Feeling; Bosnia; Marian Apparitions; War; Ethnic Conflict

Öz: *Sosyologlar, Bosna–Hersek’in Medjugorje köyünde meydana gelen Meryem Ana’nın görünme olayına dair bildirilenleri (1981 yılında başlamış olan) genellikle dini hadiseler olarak ele alır. Bu bölgede daha sonra patlak veren savaş diğer taraftan etnik bir çatışma olarak biçimlendirilmiştir ve aynı zamanda iddialara göre dini çizgiler üzerinden ayırım gösterir. Bu söylemsel ayırım, ‘din’ ve ‘etnisite’ kavramlarının esas olarak farklı türler olarak ele alınmalarından kaynaklanır. Bu tarz bir ele alış, alışagelmış sosyolojik bir mahiyet taşır. Standart bakış açısından ele alındığında, “din” inançlar ve örgütlerle ilişkiliyken, ‘etnisite’ kabileye aittir; nihayetinde biyolojik ve kalıtımsaldır. Batılı sosyologların aksine, İbn Haldun, herkesin çok iyi bildiği üzere aynı kavramsal kaynakları din ve*

* This article is a review of the paper presented at the “2nd International Ibn Khaldun Symposium” organized on 29–31 May 2009 in Istanbul.

etnisiteye uygulamış; her ikisini de “grup hissiyatı”nın olası kaynakları olarak görmüştür. Her ikisi de çatışma ve değişiklik anlarında grup kimliklerinin sürdürülmesini sağlayabilir ve bunu aynı şekilde yapar. Bu makalede “Medjugorje’de yaşanan mucizeler” güneybatı Bosna’nın yerel olarak teşkil edilmiş ‘etnik’ kimlikleri bağlamına yerleştirilmiş ve bu doğrultuda Ibn Haldun’a ait yaklaşım değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme, hem din hem de etnisitenin grup arasındaki ayrımları arttırmak için kullanılan karmaşık yolları izlenmektedir. Ibn Haldun’a ait yaklaşımın ‘mucizelerin’ ya da Bosna çatışmasını yönlendiren enstrümantalizmin dinamiklerini yeterli şekilde yakalamadığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Grup hissiyatı; Bosna; Meryem Ana’nın Görünme Hadiseleri; Savaş; Etnik Çatışma

1. Introduction

This article addresses two topics in the development of a Khaldunian sociology, using the Marian apparitions at Medjugorje during the 1980s and 1990s as empirical grist for the mill. First, I’ll note the advantages of using Ibn Khaldun’s ideas for understanding the social dynamics that surround such events. Standard sociology typically puts ethnicity in one box and religion in another. By treating both as potential sources of group–feeling (al ‘assabiyyah), a Khaldunian sociology is able to trace the interconnections between these and other forms of social solidarity. This provides valuable insights, which are lost when ethnicity and religion are grasped separately.

Second, I shall use this case to weigh the relative adequacy of the Khaldunian claim that social solidarity is a centripetal, or center–seeking, force. Sociology has historically presented two possibilities. Groups can be bound together with ties of mutual connection, as is the case for both Ibn Khaldun and Emile Durkheim, who saw social solidarity as variable from one society or era to another. Or they are constructed by pressure at the margins, formed by their opposition to other groups, rather than by internal ties themselves. Weber’s sociology is of this latter type, as is much of Marx’s, though Marx did hope that the constitution of an industrial working class through conflict would eventually become a center–directed class solidarity – an pattern that has not typically occurred.¹

I.

On June 24, 1981, six young people claimed to have seen and conversed with the Virgin Mary – the mother of Jesus – on a hill behind Medjugorje, a small village in southwestern Bosnia– Herzegovina, Yugoslavia. Members of the local Franciscan priest’s catechism class, they encountered “the Gospa” (Our Lady) while returning home after evening Mass.

¹ Lukács (1923) theorized this transition. For an historical example, see Thompson (1963).

- After a few heartening remarks and the promise to return the following evening, the figure vanished. ... By that evening, the whole village knew about it. Accompanied by a rapidly growing crowd of villagers, the seers went back to the hill the following evening. The Madonna, who was said to be seen and heard only by the young visionaries, gave messages to pass on to everyone. Peace and forbearance among God's people, the priests, and all the people of the world. (Bax, 1990, p. 66)

The apparitions continued daily, first on the hillside, then later in the church rectory, during which the Virgin transmitted teachings about both Christianity and about the world to her believers. Calling herself the "Queen of Peace", she typically urged people to pray, fast, confess, and take communion. From the beginning, villagers reported miraculously swift healings, similar to those experienced in the Catholic Charismatic Renewal, which was at that time growing in influence in both America and Italy. (Indeed, the parish priest, Father Branko, had attended a Renewal meeting in Italy just two years before, during which he supposedly received visions of the special relationship between the Holy Mother and his parish. See Bax, 1990, p. 66). Within a short time, the evening meetings on 'Apparition Hill' had grown to a few thousand people, mostly locals.

Yugoslavia in 1981 was still a Communist state, under a good deal of central control, so official repression started almost immediately (Bax, 1990, p. 67). The six visionaries were investigated, access to the hill was closed, parish religious services were disrupted, and the church collection was on occasion confiscated. This had the unwanted effect of publicizing the apparitions, so that ever larger numbers of people heard about them and made pilgrimages to the village. Franciscans from abroad began organizing visits, which brought a tremendous amount of money into this previously backward region. Recognizing this, the authorities backed off – and ultimately constructed their own tourist complex at the edge of town (Bax, 1990, pp. 73, fn11). By the early 1990s, an estimated ten million pilgrims had visited, sometimes over 100,000 per day (Markle & McCrea, 1994, p. 197). Travel agents set up package tours, which included Masses in English and visits with the visionaries.

The visions continue today, though in diminished form. Accounts vary as to how many of the visionaries – now adults – continue to receive daily messages.² A recent message, delivered on April 25th, 2009, is typical:

² Markle and McCrea (1994) say that by 1991 only two claimed daily conversations. A major Medjugorje website (<http://www.medjugorje.org/index.html>, retrieved 4 May, 2009) says that

- Dear children! [said the Virgin Mother.] Today I call you all to pray for peace and to witness it in your families so that peace may become the highest treasure on this peaceless earth. I am your Queen of Peace and your mother. I desire to lead you on the way of peace, which comes only from God. Therefore, pray, pray, pray. Thank you for having responded to my call.³

From the first, scholars generally treated the reports of these apparitions as religious phenomena. The visionaries were all staunch Catholics, their visions corresponded to Catholic beliefs, the content of the teachings was orthodox, the local church was in an area of a long-standing Franciscan missionizing, and so on. The millions of pilgrims who visited the site in the 1980s, along with journalists, Vatican religious inspectors, and others framed the apparitions in a language of “miracle”, “charism”, “prophecy”, and “renewal.” Sociologists – at least those writing up to the early 1990s – used the language of “pilgrimage”, “religious organization”, “religious competition”, and “religious revitalization” (Mestrovic, 1991, pp. 136–162; Bax, 1990; Berryman, 2001).

Not all of this reportage was positive, for there was considerable behind-the-scenes wrangling between the visionaries, the local priests, and diocesan officials. This was perhaps inevitable, given the sheer numbers of visitors. Much was made (by the sociologists) of the split between the local Franciscans and the ecclesial hierarchy, the latter of whom ultimately declared the apparitions “unsubstantiated”. Michael Sells reports that

- The increasingly wealthy Franciscans refused to cede control of several disputed local parishes to diocesan authorities. The Bishop of Mostar denounced the Medjugorje visions as a fraud. At one point militias attached to the Medjugorje Franciscans seized the bishop, held him overnight, beat him, and ceremonially stripped him of his ecclesiastical insignia. The Medjugorje Franciscans were accused by critics of engaging in cult practices and sexual exploitation. The Franciscans accused the Bishop of similar depravities, threatened to blow up the cathedral of Mostar, and barricaded a disputed church in nearby Capljina against any effort of the Bishop to assert diocesan control. (Sells, 2003, p. 319)

three continued to see the Virgin as late as 2006; it says that the other three now see the Virgin yearly, each on a special day. See also <http://www.medjugorje.ws/en/messages/>, retrieved 10 July, 2009.

³ “Medjugorje Web” home page, <http://www.medjugorje.org/index.html>, retrieved 4 May, 2009. For an ongoing log of recent messages, see <http://www.medjugorje.ws/en/messages/>

This is heady stuff, seemingly suitable for Grade-B movies, the tabloid press, or American daytime television, were it not for the context: beginning in 1992, an ethnic war tore apart this region of the former Yugoslavia. Serbs, Croats, and (so-called) “Bosnian Muslims” struggled for control of Bosnia–Herzegovina from March of that year until November, 1995, when NATO intervention and the Dayton Accords brought an end to the fighting.

The wars that dismantled Yugoslavia during the 1990s are complicated and have multiple sources, about which scholars have argued at length.⁴ For many (e.g., Ignatieff, 1993), and also in the popular press, that war was cast as an ethnic conflict – albeit one that split on inherited “religious” lines. Serbs, Croats, and Bosniacs were recognized as being divided by religious background, but their rather slack religiosity was seen as a marker of ethnic primordialism, not of religious practice and belief. As the joke went at the time, the only difference between the three groups is which religion they didn’t practice. Still, people would kill for these differences, which were seen as masking deeper gulfs. As Michael Sells (2003, p. 309) notes, “some survivors ... had not viewed themselves as religious or even thought about their religious identity until they were singled out for persecution because of it.” (I shall return to this remark below.)

Though by no means primordial, inter-ethnic conflict extends at least to the founding of the Yugoslav state after World War I. The conflict was mainly between Serbs and Croats, the former of whom had had their own state prior to the war, while the latter had been part of the Austro–Hungarian Empire. Their division was a matter of state identity, not biology or deep history, though all three were imagined by late-19th and early-20th century nationalist ideologues to be co-terminous (Anderson, 1991).⁵ Croat dissatisfaction with Serbian dominance in the Yugoslav kingdom, and especially with the king’s attempts to strengthen the central state, led to various ethnically-charged political assassinations. After invading in 1941, the Germans divided the country, setting up a puppet state in Croatia controlled by the nationalist Ustaše militia. In the next several years, and in the context of a bitter war against both Serbian Chetniks and Tito’s Partisans, the Ustaše killed several hundred thousand Serbs plus tens of thousands of Jews and Roma

⁴ For a history of the wars, see, inter alia, Silver and Little (1994), Cigar (1995), Tindemans et al. (1996), and West (1996). See also Ignatieff (1995).

⁵ Robert Borofsky (2000) points out a parallel between the nationalist supposition that each ‘people’ had its own language, culture, history, and body type – and thus deserved its own state – with the four-field structure of American academic anthropology, which emerged in the same era. Those fields are linguistics, cultural anthropology, archaeology (the history of those without writing), and bio-physical anthropology.

(Simic, 2009). The victorious Tito government set up a memorial to these dead on the site of the Jasenovac concentration camp. Despite that government's use of the rhetoric of "Fascists" and "Partisans" to describe the war-time conflicts, this memorial was read by many as a Serbian commemoration of Croatian atrocities – and a disregard of the atrocities that had been committed by other sides (Ignatieff, 1993, chapt 1).

The fact that Tito was himself a Croat dampened ethnic tensions for a while, as did the disproportionate economic development of Yugoslavia's north, where the bulk of the Croats and Slovenes lived. This balanced Serbia's relative political control, which was exercised by a Communist Party formally open to all. By the 1960s, however, the government succumbed to pressures to recognize the Yugoslavia's various ethnic components, both demographically (through identification on the national census) and institutionally, by devolving some power to Yugoslavia's regions.

The categorization of Bosniacs as "Muslims" stems from the 1968 constitutional change – the first formal identification of religion with ethnicity. The category "Bosniac" was not available, but the category "Yugoslav" was, and was mainly chosen by urbanized elites and by those who had married across ethnic lines (Sekulic, Massey & Hodson, 1994). These categories shifted with Yugoslavia's disintegration during the 1990s. Montenegrin Muslims, for example, are reportedly evenly split about whether to identify themselves as "Bosniak" or "Muslim" (Dimitrova, 2001). The first term connects them to a country in which they do not live, and the second connects them to a religion that they often do not practice. Such are the choices that people were forced to make in this region.

Medjugorje was no stranger to these pressures and to this conflict. Though located quite close to a Bosniac-dominated part of Bosnia-Herzegovina, Medjugorje is also only a few kilometers from the Croatian border. The village served as a Ustaše stronghold during World War II and "was the site of some of the most gruesome atrocities" (Sells, 2003, p. 319). Beginning in 1992, Croatian Army and civilian militias launched a concerted attack on Bosnian Muslims and Serbs living in the region. Their destruction of the town of Stolac, for example, was systematic, methodical, and precise. Catholic homes, businesses, and shrines remained untouched, but the non-Catholic heritage and property were thoroughly destroyed. Foremost among the mosques destroyed ... was the Emperor's mosque ... one of the three most ancient in B[osnia-]H[erzegovina]. ... Eight other mosques were destroyed, including other historic works from the Ottoman period. Also ... the Orthodox church of Holy Assumption ... as well as ten residential areas, four urban neighborhoods, the bazaar area, ... three main libraries, two public galleries of paintings ... [and so on]. As in other campaigns by Catholic and Orthodox militias, the precision with which the

target heritage was sought out and destroyed indicated the participation of an educated elite as advisors, including, according to reports, local Catholic art historians and professors. (Sells, 2003, pp. 317–318)

Bosnian Serbs launched similar attacks on Catholics and Muslims in other areas, including killing several thousand Muslim men at Srebrenica and scattering them in the surrounding fields (Carmichael, 2006, pp. 283–285). Such ethnic cleansing goes beyond mass murder; it amounts to the systematic erasure of a people's cultural heritage and being.⁶

II7

Ibn Khaldun built his work around three key ideas: a distinction between nomadic and sedentary peoples; the importance of al 'assabiyyah⁸ or "group-feeling" in each of these people's fortunes; and the role of religion – specifically Islam – in transforming or augmenting group-feeling. In the Kitâb al-'Ibar, his history of the world (usually known as *The Muqaddimah*, from its introduction: Ibn Khaldun, 1377–99), he used them to explain the rise and decline of various Moslem kingdoms.

Ibn Khaldun saw history as a cyclic struggle between barbarism and civilization – "tribes" and "cities," to use a popular shorthand (Lechner, 1994). In his vision, nomads are typified by "Badâwah": "bedouinity" or "desert attitude". They live a rude and savage life, forced by their harsh surroundings to endure with little and work hard for what they get. Individuals cannot survive here, and are thus of no consequence. The tribe works as a unit, especially in response to outside threats. Compelled to courage and fortitude, its members support each other against all comers (Ibn Khaldun, 1377–99, vol 1, pp. 249–58) .

"Hatharah" – "town-dwelling" or "sedentarisation" – on the other hand, typifies settled peoples, who are civilized, stable, and rich. Agriculture, trading, and such livelihoods let them accumulate wealth. The resulting softer life gives them softer characters, so they lack nomadic bravery. They think more of themselves and less of their neighbors, turning

⁶ The International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia (ICTY) considers "ethnic cleansing" a crime against humanity, not as severe as "genocide". A few Bosnian Serbs were convicted of "genocide", Croats of at most "ethnic cleansing", and Bosnian Muslims of "breaches of the Geneva Conventions". See the ICTY website: <http://www.icty.org/>. Deaths to each group were in reverse proportion.

⁷ A previous version of the material in this section can be found in Spickard (2001).

⁸ I use Dhaouadi's (1990) transliteration rather than Rosenthal's (1958), largely to avoid the latter's more complex diacritics.

to magistrates and rulers to defend them both against their fellow citizens and against hostile outsiders. They depend on laws, not persons. In short, their living makes them weaker, so that they depend on social institutions for support (vol 1, pp. 249–50, 257–60).

Ibn Khaldun argued that these two social types live in tension with each other. Harsh life makes tribes strong and fierce, which enables them to conquer their softer neighbors. On doing so, they become rulers, who settle down and take on the civilized habits of their subjects. After a couple of generations of sedentary life, they have lost their unity, and so fall to the next barbarian wave. Khaldun saw the history of his native Maghreb, of Islam, and indeed of the Mediterranean world since Roman times as a cyclical history of conquest. Tribes overwhelmed cities, became civilized, and were overwhelmed by other tribes in their turn.

Cyclical theories of history (e.g., Toynbee, 1934–1961; Spengler, 1918–1922) typically have a motor, and Ibn Khaldun's is no different. The differing requirements of desert versus settled life make tribes and city-dwellers unlike one another – and these differences shape history. Yet it is not so much individual character that distinguishes tribal from city people, as their differing *al 'assabiyyah*. Usually translated as “group-feeling,” “esprit de corps,” or “spirit of kinship,” *al 'assabiyyah* denotes the emotion that leads group members to support one another. Derived from the Arabic root *'assab*, “to bind,” Ibn Khaldun uses it to mean blood relationship in general, partisanship for the blood relatives, mutual partisanship and the vital force of a tribe or people which is expressed in common will. (Dhaouadi, 1990, p. 325)

This group-feeling ties tribal people together; for Ibn Khaldun, that is especially true for nomads. Lacking economic resources and even a secure livelihood, nomads must depend on their group or die. Some scholars thus see in *al 'assabiyyah* a substitute for the strength and security that richer societies provide (Al-Jabri, 1983).

Yet, Ibn Khaldun did not see complex societies as having something that nomads lack; on the contrary, he claimed the opposite. City dwellers not only lack the personal fortitude found among nomads, they also lack their strong group-feeling and their common will. This makes it harder for them to respond to emergencies, which leads to their eventual defeat. Law and armies compensate somewhat for weak *al 'assabiyyah*, but they cannot replace it. Nomads' superior group-feeling and lack of regard for outsiders allows them a singleminded brutality that ultimately prevails. But Ibn Khaldun says that it does not prevail for long. The nomads' victory brings booty, wealth, and rich living. This weakens their al

‘assabiyyah, for which they substitute laws, mercenary armies, and so on. Ultimately, they become weak enough to fall to others.

At root, this is a centripetal (or center-focused) theory of group formation – one of two basic models of group behavior (see Thye and Lawler, 2002). In this model, groups form by internal attraction: members feel connected to one another and support one another out of this connection. Alternatively, groups can form by division: i.e., as a result of inter-group conflict, which leads each party to consolidate out of fear and for self-protection. Most modern theories take the latter route, emphasizing either intergroup competition (e.g., Hannan, 1979) or reactions against the pressures of modernity (e.g., Hechter, 1975; cf Nielsen, 1985).

Émile Durkheim (1893) famously emphasized the former. Like Ibn Khaldun, he posited two polar types of society based on people’s practical lives, though he reversed their attractive valence. Where Durkheim saw simpler societies tied together by external laws and compulsion (“mechanical solidarity”; see Giddens, 1978), Khaldun saw tribes as knit from within. Where Durkheim saw complex societies as strengthened by their internal interdependence (“organic solidarity”), Khaldun saw them as weakened by their lack of common will. Most notably, where Durkheim found social solidarity problematic for simpler peoples, tracing what linkages they have to common ideas, Khaldun saw tribes as mores strongly tied together by group-feeling.⁹

Again, group-feeling is grounded in the requirements of practical life. Describing the economic development of cities, Ibn Khaldun wrote:

- When civilization [population] increases, the available labor again increases. In turn, luxury again increases in correspondence with the increasing profit, and the customs and needs of luxury increase. Crafts are created to obtain luxury products. The value realized from them increases, and, as a result, profits are again multiplied in the town. Production there is thriving even more than before. And so it goes with the second and third increase. All the additional labor serves luxury and wealth, in contrast to the original labor that served the necessity of life. (vol II, pp. 272–273)

⁹ Solidarity’s emotional side appears in Durkheim’s later work (1915), where it supports the sacred ideas that he says prop up the social order. For Khaldun, the emotional bond comes first; ideas may support it, but also undercut it – and are secondary in any case.

What decreases, here, is the willingness of people to give up their luxuries for the group – the willingness to take risks and accept hardship as that group struggles for power. People are not all in the same situation, and it shows. In Ibn Khaldun's view, this is a fatal weakness. It leads to the continuing cycle by which tribes conquer cities, become civilized, weaken, and are conquered in turn.

This is where religion enters Ibn Khaldun's model. He saw religion – specifically Islam – as an independent source of group-feeling. Islam, he said, could counteract a group's particularism, lending it the strength and unity that it needs to triumph (vol I, pp 305–6, 319–27). He used this insight to explain the Arab conquests – which had been wide-ranging, sudden, and – given his reading of Arab social life – unexpected. In his description, the early Arabs were the most barbarous of peoples, because their life as camel herders kept them in the most nomadic condition. They thus had strong group-feeling, courage, and fortitude, but were the most remote from civilization. Their group-feeling was limited to blood relations, and their warfare produced pillage and ruin, not empire (vol I, pp 251–2, 302ff).

Islam, with its emphasis on good conduct and discipline, helped overcome this savagery. It expanded Arab group-feeling to encompass more than kin, allowing the growth of royal authority (which Khaldun saw as the natural result of group-feeling). This would normally have lowered their al 'assabiyyah, yet Islam kept it high. The group-feelings of various tribes and clans did not vanish, but were submerged into a wider unity that made the Arab empire possible (vol I, 284–5, 305–6, 313–27). Prophetic religion proved a good proxy for kinship – and a stronger force than city-dwellers' armies and laws.

Soon, though, the natural decline of group-feeling set in. Having conquered, the Arabs took on civilized habits and lost their al 'assabiyyah. City life lowered their common will below the point that Islam made any difference. Their empire split into kingdoms, whose dynasties rose and fell with the rise and fall of various tribal solidarities. Seljuqs, Almoravids, Turks, Berbers, and others came to power and then were absorbed or swept away in the pattern of invasion and conquest that Khaldun traced back 1000 years. Religious group-feeling came to be but one among scores of group-feelings that typified the ethnically and territorially diverse Moslem world. Regimes rose or fell, peoples conquered or faced away in a complex dance of these many 'assabiyyaht (vol I, 327–56, 372–85; vol II, 114–35).

Ibn Khaldun's work is thus not just a history of nomadic conquest; it is the first sociology of a multi-ethnic society, one in which religion played a key but varied role. Khaldun saw

religion as a parallel means of solidarity, alongside kinship, ethnicity, and so on. All were active in both tribes and cities, but in different strengths and combinations. The key element of his sociology, for our purposes, is that it puts ethnic group-feeling and religious group-feeling into the same mix. This explains a lot about the events at Medjugorje that standard sociology cannot.

III.

In Bosnia, the public dividing line between “Croat”, “Serb”, and “Bosniac” was “religion” – but this was treated as a marker of ethnicity, not a matter of personal belief or practice. Standard sociology sees “religion” and “ethnicity” as being fundamentally different sorts of things. “Religion” is imagined to be a matter of beliefs and of personal participation in religious life – increasingly an individual choice – while “ethnicity” is believed to be a matter of biological breeding and tribal allegiance. Objectively, it was hard to distinguish between the three warring Yugoslav groups. All spoke the same language, possessed the same blood, hair, and skin types, and – indeed – had interbred for hundreds of years. Biological difference was an illusion. Nor were the various groups divided by residence, though different villages had differently balanced populations. Even their pasts were not as separate as later nationalist ideologies led outsiders to believe (Silber & Little, 1994). That’s what surprised the world: that generations-long neighbors would turn on one another, murderously. This was not supposed to happen in modern times. Standard sociology does see a connection between religion and ethnicity, but one that is intrinsic to neither of them. Put succinctly, it sees them both as artifacts of a ‘traditional’ past. Western sociology was born out of an effort to understand Europe’s industrialization (Giddens, 1976), and did so by distinguishing “modernity” from “tradition”. This took various forms in the classic sociological writers: Marx’s “feudalism” versus “capitalism”, Maine’s “status” versus “contract”, Tonnies’ “Gemeinschaft” versus “Gesellschaft”, Durkheim’s “mechanical” versus “organic” solidarity, and Weber’s efforts to describe the uniqueness of the West.

Modernity is supposed to lead people away from religion (Wilson, 1966; Berger, 1967; Dobbelaere, 2002; but see Berger, 1999; Berger, Davie & Fokas, 2008). Institutional differentiation and state expansion move religion to private life, while religious pluralism makes supernatural belief implausible; how, after all, could so many different religions be true? Modernity creates ties between formerly unlike peoples, bridging the social gaps that had previously sheltered religious belief. These gaps also – independently – sustained tribe-like group identities, which modernity is also imagined to erode. Standard sociology depicts modern people as individualistic, cosmopolitan, universal in outlook, tolerant,

oriented toward rationality, selfreflective, and willing to break traditional ties for the sake of personal advancement (Giddens, 1991). Modernization theory, in particular, sees such attitudes expanding along with economic development (Rostow, 1960; Inkeles & Smith, 1974). Religious and ethnic particularisms are supposed to get in the way of such progress. Standard sociology treats them as vanishing along with the traditional world.

The eruption of religio-ethnic conflict in Yugoslavia and elsewhere produced a crisis for the proponents of a smooth transition to an individualized, secular, post-ethnic world (Ignatieff, 1993). This wasn't supposed to happen, especially in places like eastern Europe, where societies were 'on the road to modernity'. Some observers attempted to salvage their basic theories by treating religious and ethnic resurgence as anti-modernist responses to the social disruption that modernity brings (Lechner, 1993; Marty & Appleby, 1991; Marty & Appleby, 1997). Others took refuge in talk of ethnic primordialism (Kaplan, 1993; Kaplan, 2000; Kimmel, 1996; but see Simpson, 1996) – though why this would have religious overtones was left unexplained. Yet, even on this score, ethnic violence should not have erupted in Medjugorje, which had played host to so many outside visitors. The religious tourism that had so connected that village the outside world should have inoculated the villagers against conflict. Clearly, the standard sociological approach failed to account for events on the ground.

Unlike Western sociologists, Ibn Khaldun famously applied the same conceptual categories to religion and to ethnicity, seeing them both as potential sources of "group-feeling". He focused not on tribal peoples' "traditionalism", but on their willingness to sacrifice for one another. He saw religion not as a matter of belief, organization, and rite, but as a force that similarly encouraged people to cooperate. Both ethnicity and religion could accentuate group-feeling. Both could sustain group identities in the face of conflict and change. Most notably, they could do so at any point in history – for his was a cyclical theory, not one imagining 'progress' from 'traditional' and 'modern'.

A Khaldunian sociologist would argue that it makes sense to see the Marian apparitions at Medjugorje and the ethnic violence of the 1990s as part of the same social process. Despite their overt message of peace, the apparitions heightened Catholic identity and solidarity at a time of disintegrating state power. Coming in a border region, economically backward and ethnically mixed, the apparitions amounted to a supernatural affirmation of Catholicism's special status. Precisely because the region was backward before the influx of tourist money, clan groups were stronger. Farming was hard and resources were scarce, which forced families and clans toward self-reliance. Prior events had presented inhabitants with a conceptual world in which "Croat" and "Catholic" were seen as

synonymous – even if this was not historically accurate.¹⁰ Is it any wonder that group-feeling was heightened as Catholicism became more important?

As Sells (2003, p. 319) points out, “the original messages attributed to [the Virgin] contained an anticommunist subtext” – an appropriate dividing line, given the nature of the existing Yugoslav regime. (He notes the similarity to the pilgrimage literature of another famous Catholic site, Our Lady of Fátima, Portugal.) Later messages dropped this theme in favor of calls for prayer, fasting, and the conversion of unbelievers. It is not hard to see how the latter might justify the forced expulsion of Serbs and Bosniacs, who were increasingly defined by their non-Catholic status. Heightened Croat/Catholic group-feeling mobilized this opposition to “outsiders”, in the context of a declining Yugoslav state. As that state evaporated, religio-ethnic conflict burst into the open.

The issue here is group-feeling, not ‘tribes’ conquering ‘cities’ – though that is the result on which Khaldun concentrated in his history of the Muslim world. For Khaldunian sociology, the question is one of the extent to which various groups are tied together, along with the sources and results of that centripetal solidarity. The rigors of life in southwestern Bosnia united families and clans, but did not bind them into larger groups. Indeed, we know there was considerable hostility between Croat-Catholic clans (Bax, 1995, pp. 108–114); a Khaldunian would look for similar conflict among Serbs and Bosniacs. Among the Croats, at least, clan group-feeling was high, but of limited scope. This is where religion enters the picture.

The “miracles at Medjugorje” made Catholicism more important in this region, and Khaldunian sociology would expect this to create greater intra-clan cooperation. This was apparently the case. The events themselves were framed in a Catholic idiom, under the supervision of the local Franciscan order. Various local clans and families worked with outside Catholic groups to develop the tourist trade. They presented themselves as Catholics to the pilgrims, such that this became their public master identity. The net result was to highlight the equation of Catholicism with Croatian ethnicity – exactly the submerging of particular loyalties into religion that Ibn Khaldun found so important for Islam’s triumph.

A Khaldunian sociologist would also highlight one further development: the effect that the apparitions and the subsequent deluge of pilgrims had on local Catholicism. Prior to the

¹⁰ Mart Bax (2000b, p. 47) notes that one of the local “Muslim” clans was of Croat descent, while a rival “Croat” group had settled there only after World War II – assisted by Serbian authorities.

1980s, Medjugorje was mostly a village of women. As was the case in many of Yugoslavia's economically less-developed regions, many of its men worked in Italy and Germany as guest workers, sending home remittances to support their families. Village religious life revolved around women's prayer groups, not around the church. Women held religious status, and – according to anthropologist Mart Bax (1995, p. 60) – “It was widely felt that without their efforts ... the Virgin Mary would not have appeared.” As is true in many places, popular Catholicism was not uniquely church-centered, which means that it was a much more eclectic than during the later pilgrimage period. (As Meredith McGuire (2008) has recently noted, this is a common pattern in religion as it is actually lived.) It was, in fact, less oriented both to orthodoxy and to boundaries, though no village woman would have said this to church officials directly (Bax, 1995, pp. 53–65).

The massive influx of pilgrims did more than bring wealth to the region; it also re-centered popular Catholicism on the Church. Women's status declined, both because economic opportunities brought men back from abroad and because outsiders focused their attention on the visionaries, the priests, and other local officials. They portrayed the region as more uniformly (and orthodoxly) Catholic than it had been, heightening local Catholic identity. Non-Catholics could not participate in the economic boom, so were displaced. All this heightened Catholic group-feeling, in Khaldunian terms.

This is not to say that the Marian apparitions are responsible for – much less caused – the ethnic cleansing. That is not how a Khaldunian sociologist would put the matter. Instead, religious solidarity and ethnic solidarity are of a piece, in the Khaldunian view. This is particularly so where ethnicity is defined along religious lines, whether or not the people involved are “religious” in terms of their personal beliefs, prayer life, and so on. It is the feeling that matters, and the sense of group identity. Unlike standard sociology, a Khaldunian approach would see an intrinsic connection between religion and ethnicity. And it would not be surprised by the eruption of communal violence. The Medjugorje case recommends it, on these grounds.

IV.

Khaldunian sociology tells us interesting and useful things about what happened at Medjugorje, but we still have to ask ourselves if its picture is true. Is it actually the case that both religion and ethnicity were sources of group-feeling in this region, and that this group-feeling contributed to the massacres, ethnic cleansing, and other events about which I have spoken? I am afraid that, in this case, the answer is “No”. Let me explain why.

There are, conceptually, two ways to describe group formation. Groups can form by attraction: the center-focused force to which I referred earlier in this article. Or they can form by division: as a result of group conflict, which leads each party to consolidate out of fear and for selfpreservation.

Was the Bosnian conflict in Medjugorje primarily a result of centripetal solidarity – i.e., forces that bound people together – as Ibn Khaldun proposed? Or was ethnic division there fed by divisive violence in a self-perpetuating spiral – a process that created groups by setting people against one another, without regard for associative feeling? An analysis of the role played by elite actors in creating the conflagration indicates the latter. I shall address this issue in four related points.

Point One:

As the Yugoslav state imploded in the late 1980s, various leaders played up ethnic divisions as a way to hold onto power. Slobodan Milošević notoriously parlayed an ultranationalist 1987 speech in Kosovo into election as President of Serbia, leading that country throughout the 1990s wars (Silber & Little, 1994, p. 37ff). Franjo Tudjman was similarly elected Croatian President on an extreme nationalist platform. Each financed and armed ethnic militias in Bosnia that carried out much of the 1992–1995 killing. Milošević was indicted by the International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia for war crimes and genocide, and was still standing trial at his death (from heart failure) in 2006. Tudjman reportedly would have been similarly indicted, had he not died some years before the Tribunal was convened.¹¹

Both were political instrumentalists, “who used their cultural groups as sites of mass mobilization and as constituencies in their competition for power and resources” (Smith, 2001, pp. 54–55). ‘Playing the ethnic card’ has long been a route to political success in countries where electoral systems and/or electorates do not reward cross-ethnic connections (Reilly, 1998; Caspersen, 2009). It is especially tempting when, as in Yugoslavia, access to the political power is suddenly up for grabs.

Point Two:

Both Serbs and Croats used religion as a means to create divisions (Sells, 2003, pp. 311–317). For example, the 1989 anniversary of the 1389 Battle of Kosovo was heavily ritualized by the Serbian Orthodox church and state, being treated as “the Serbian

¹¹ Radio Free Europe/Radio Liberty, 10 November, 2000, quoting a prosecutor for the Tribunal. <http://www.rferl.org/content/Article/1142280.html>, retrieved 10 July, 2009.

Golgotha” – complete with a Mary Magdalene figure administering to the fallen Serb warriors (pp. 311–312). This highlighted Serb–Muslim divisions, which fed both the atrocities in Bosnia and the later war in Kosovo. Croatian Catholic nationalism had long centered on the campaign to canonize Cardinal Stepinac, an anti–communist church leader tied to the Ustashe (p. 316), who was famously opposed to the Communists and Serbs. It is worth noting that Croatia declared its independence from Yugoslavia on the 10th anniversary of the first Medjugorje visions. This was clearly a ploy to give Croatian separatism a supernatural imprimatur. Serb and Croat militias were both said to identify their victims by religiously identified surnames and by asking about the prayers they had learned in childhood. In doing so, they made what Sells (2003, p. 310) calls “religion identity” a dividing line – imposing it on people whose actual “religious identity” was sometimes quite different. Sells reports that Croats in the Stolac–area HVO (Croatian Defense Union) militia even murdered their fellow Muslim militia members, creating a divide where none had previously existed (p. 317). This is certainly group–formation from without – not the kind of solidarity that Khaldunian group–feeling would generate.

Bosniac “Muslim” leadership did not use religion as a rallying point, though the regime did attract some outside jihadist fighters who came to support their “Muslim brothers” (Van Metre & Akan, 1997; Sells, 2003, pp. 310, n1). They were often appalled at the religious slackness of the population they were defending. Bosnian Islamism appears to be a post–war phenomenon, driven at least in part by the West’s failure to protect Bosniacs and by the disproportionate death toll that Muslims suffered during the war (Flottau, 2007; Mayr, 2009). Resurgent Bosnian Islam – and it is not very resurgent – is a result of the dividing lines drawn by others, not their cause.

Point Three:

Conflicts in and around Medjugorje did not always divide on religious lines. Mart Bax (1995, pp. 108–114) reports on an extended inter–Catholic clan feud that ended with the annihilation of the local clan that had run much of the pilgrimage tourism – hotels, taxi and bus transportation, and the like. That group’s “crime” was its willingness to work with governmental authorities (often Serbs) to protect its investment. Economic factors trumped ethno–religious loyalties in this case. It is hard to see much difference between this clan feud and a second clan feud in the nearby village of Gradšika that Bax recounts in a later work (2000b) – one that did cross religious lines. That feud, between a Catholic Croat clan and a clan of “Muslims of Croat descent”, was similarly economic in origin and similarly carried out. Reality on–the–ground does not allow us to embrace any neat Khaldunian picture.

Point Four:

As Bax also points out, the Communist state had long used “Serb” and “Croat” as categories by which to administer the Medjugorje region, though it called them “Partisan” and “Fascist”, rewarding and punishing its citizens for the actions of their parents during the Great War (Bax, 1995, pp. 119–126). Croatian villagers paid taxes to Serb officials, saw new development channeled to Serb villages, and suffered official depredations at the hands of Serbian police. They were unofficially barred from public employment, which meant that many were forced to emigrate for work, either to Western Europe or to the United States. Is it any wonder that they resented this treatment, based solely on their historical status, which they increasingly came to read in ‘ethnic’ terms? Is it any wonder that they welcomed the Marian apparition as a source of both pride and cash? Is it any wonder that they used their newfound independence to retaliate across the ‘ethnic’ lines that governing elites had drawn around them? We are not dealing here with an ethnic primordialism. ‘Serbs’ and ‘Croats’ have not been fighting for centuries, as was claimed at the time in the media. “Catholic”, “Orthodox”, and “Muslim” have not always been firm lines drawn around various groups in the region, nor have they always been the most salient social barriers. Yes, there have always been dividing lines here, but they were usually cross-cutting, and of differing strength in different eras.

But at this place, at this time, ‘ethnic’ and ‘religious’ divisions were available as tools that regional and national elites could use to expand their political power. The Yugoslav wars of the 1990s are a classic case of how such elites can set groups against one another. Medjugorje’s divisions were not the result of Khaldunian group-feeling; they stemmed from deliberate policies. Group identification was led actively to war crimes, ethnic cleansing, and even genocide. Religiously based group-feeling did not have to enter the picture.

This does not mean that Ibn Khaldun’s approach is wrong, much less useless. As I have noted, it is one of the few approaches that puts religion and ethnicity into the same conceptual basket, forcing scholars to gauge their empirical relationship. And these two factors are related, intimately in this case; seeing how this happens represents considerable scholarly progress. Khaldun’s approach also recommends against the standard sociological representation of ‘tradition’ as static and ‘modernity’ as dynamic. Clearly, that is an inappropriate way of framing the Bosnian conflict as well. It is, I believe, useful to look for the presence or absence of group feeling in social conflicts – something Khaldun’s approach recommends.

In this case, however, groups were shaped from the outside, through conflict, rather than centripetally, along both religious and ethnic lines. I suspect that Ibn Khaldun himself, the parttime (and not totally successful) politician, would draw useful conclusions from seeing how it was done.

Conclusion

There is one further element to consider, though I do not have space here to do more than mention it for further exploration. As noted above, Ibn Khaldun presents a cyclical theory of 'civilization', in which sedentary life leads to the decline of group feeling, inviting invasion by more unified barbarians. Mart Bax, whose work on Medjugorje I have already cited (1995; 2000b) has proposed using a contrasting theory of civilization to explore the barbarism that descended on southwestern Bosnia, and on Yugoslavia generally, during the early 1990s (Bax, 1997; 2000a; 2000c). He builds on the work of Norbert Elias (1939a; 1939b), who saw civilization as the growth of individual self-constraint, brought about by people's need to live with one another. As Bax summarizes the core of Elias's argument,

Due to a wide range of 'factors', state formation being a major one, in the past thousand years more and more people in Western Europe have become ever more dependent on each other in even more respects. As a result, they have been forced to take each other into consideration and keep their own emotions, such as rage or tendencies towards violence under control. This external or social constraint has gradually become virtually automatic ... [It is] expressed in all kinds of prohibitions. (Bax, 1997, p. 164)

- Elias sees "barbarism" and "civilization" as intimately intertwined; Bax therefore proposes to examine the Bosnian violence as a process of "decivilization" – not exactly the return of the repressed, but at least the reversal of mannered self-control. Rather than assume Bosnians' innate brutality – an idea underlying some primordialists' claims – he proposes to treat 'civilization' as an accomplishment, but one that can be reversed under certain social conditions. Ibn Khaldun similarly saw civilization and barbarism as interconnected, though through the medium of group-feeling. Would it not be useful to explore the connections and contrasts between these two theories, perhaps as applied to other recent instances of (supposedly) civilized peoples' descent into mass killings?

In this article, I have explored but one aspect of Ibn Khaldun's work – his parallel treatment of ethnicity and religion as sources of center-focused group solidarity. That treatment is valuable, even if, in the Bosnian case, the groups in question proved to be constituted

more by their instrumentally–manipulated divisions than by their internal attachments. It would be similarly useful to compare Ibn Khaldun’s approach to the dynamics of civilization and barbarism with other scholarly approaches.

References

- Al–Jabri, M. (1983). *Al–Assabiyya and the State: Ibn Khaldun's Theoretical Perspectives in Arab–Islamic History* [in Arabic]. Beirut: Dar Attalia.
- Anderson, B. (1991). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism* (Revised and extended). London: Verso.
- Bax, M. (1990). The madonna of Medjugorje: Religious rivalry and the formation of a devotional movement in Yugoslavia. *Anthropological Quarterly*, 63(2), 63–75.
- Bax, M. (1995). *Medjugorje: Religion, politics, and violence in rural Bosnia*. Amsterdam: VU University Press.
- Bax, M. (1997). Civilization and decivilization in Bosnia: A case study from a mountain community in Hercegovina. *Ethnologia Europaea: Journal of European Ethnology*, 27(1), 163–176.
- Bax, M. (2000a). Barbarization in a Bosnian pilgrimage center. In J.M. Halpern (Ed.), *Neighbors at war: Anthropological perspectives on Yugoslav ethnicity, culture, and history* (pp. 187–202). University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Bax, M. (2000b). Holy Mary and Medjugorje's rocketeers. *Ethnologia Europaea: Journal of European Ethnology*, 30(1), 45–58.
- Bax, M. (2000c). Warlords, priests, and the politics of ethnic cleansing: A case–study from rural Bosnia–Hercegovina. *Ethnic and Racial Studies*, 23(1), 16–36.
- Berger, P.L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Garden City, NY: Doubleday.
- Berger, P.L. (Ed.). (1999). *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Berger, P.L., Davie, G., & Fokas, E. (2008). *Religious America, secular Europe?: A theme and variations*. London and New York: Ashgate.
- Berryman, E. (2001). Medjugorje's living icons: Making spirit matter (for sociology). *Social Compass*, 48(4), 593–610.
- Borofsky, R. (2000). To laugh or to cry? *Anthropology News*, 41(2), 9–10.
- Carmichael, C. (2006). Violence and ethnic boundary maintenance in Bosnia in the 1990s. *Journal of Genocide Research*, 8(3), 283–293.
- Caspersen, N. (2009). *Contested nationalism: Serb elite rivalry in Croatia and Bosnia in the 1990s*. Oxford: Berghahn Books.
- Cigar, N. (1995). *Genocide in Bosnia: The policy of 'ethnic cleansing' in Eastern Europe*. College Station, TX: Texas A&M University Press.
- Dhaouadi, M. (1990). Ibn Khaldun: The founding father of Eastern sociology. *International Sociology*, 5(3), 319–335.
- Dimitrova, B. (2001). Bosniak or Muslim? Dilemma of one nation with two names. *Southeast European Politics*, 2(2), 94–108.

- Dobbelaere, K. (2002). *Secularization: An analysis at three levels*. Brussels: P.I.E. – Peter Lang.
- Durkheim, É. (1893). *The Division of Labor in Society* (G. Simpson, Trans.) New York: Free Press, 1964.
- Durkheim, É. (1915). *The Elementary Forms of the Religious Life* (J.W. Swain, Trans.) New York: Free Press, 1965.
- Elias, N. (1939a). *The Civilizing Process, Vol I: The History of Manners* (E. Jephcott, Trans.) New York: Pantheon Books, 1978.
- Elias, N. (1939b). *The Civilizing Process, Vol II: State formation and civilization* (E. Jephcott, Trans.) New York: Pantheon Books, 1982.
- Flottau, R. (2007). Balkan Mujahedeens: Fundamentalist Islam Finds Fertile Ground in Bosnia. *Der Spiegel Online*, 9 Nov. Retrieved 10 July 2009, from <http://www.spiegel.de/international/europe/0,1518,516214,00.html>.
- Giddens, A. (1976). Classical social theory and the origins of modern sociology. *American Journal of Sociology*, 81(4), 703–729.
- Giddens, A. (1978). *Emile Durkheim*. Harmondsworth: Penguin Books, Ltd.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Hannan, M.T. (1979). The dynamics of ethnic boundaries in modern states. In J. W. Meyer & M.T. Hannan (Eds.), *National development and the world system* (pp. 253–275). Chicago: University of Chicago Press.
- Hechter, M. (1975). *Internal colonialism: The Celtic fringe in British national development*. Berkeley: University of California Press.
- Ibn Khaldun. (1377–99). *The Muqaddimah: An introduction to history* (in 3 volumes; 2nd edition) (F. Rosenthal, Trans.) Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967,
- Ignatieff, M. (1993). *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*. New York: Farrar, Strauss, and Giroux.
- Ignatieff, M. (1995). The politics of self-destruction. *New York Review of Books*, 2 Nov, 17–19.
- Inkeles, A., & Smith, D. (1974). *Becoming modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kaplan, R.D. (1993). *Balkan ghosts: A journey through history*. New York: St. Martin's Press.
- Kaplan, R.D. (2000). *The coming anarchy: Shattering the dreams of the post-Cold War*. New York: Vintage Books.
- Kimmel, M.S. (1996). Tradition as revolt: The moral and political economy of ethnic nationalism. *Current Perspectives in Social Theory*, 16, 71–98.
- Lechner, F.J. (1993). Global fundamentalism. In W. H. Swatos, Jr. (Ed.), *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis* (pp. 19–36). Newbury Park, CA: Sage Publications.
- Lechner, F.J. (1994). Tribes and cities: Particularism and universalism as global processes. *Presented at the Research Committee 16 of the International Sociological Association, XIIIth World Congress of Sociology*, Bielefeld, Germany.
- Lukács, G. (1923). *History and class consciousness: Studies in Marxist dialectics* (R. Livingston, Trans.). London: Merlin Press, 1971.

- Markle, G.E., & McCrea, F.B. (1994). Medjugorje and the crisis in Yugoslavia. In W. Swatos (Ed.), *Politics and religion in Central and Eastern Europe: Tradition and transitions* (pp. 197–207). Westport, CT: Praeger.
- Marty, M.E., & Appleby, R.S. (Eds.). (1991). *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marty, M.E., & Appleby, R.S. (Eds.). (1997). *Religion, ethnicity, and self-identity: Nations in turmoil*. Hanover, NH: Salzburg Seminar.
- Mayr, W. (2009). The Prophet's fifth column: Islamists gain ground in Sarajevo. *Der Spiegel Online*, 25 Feb. Retrieved 10 July 2009, from <http://www.spiegel.de/international/europe/0,1518,609660,00.html>.
- McGuire, M.B. (2008). *Lived religion: Spirituality and materiality in individuals' religious lives*. New York: Oxford University Press.
- Mestrovic, S.G. (1991). *The Coming Fin de Siécle*. London: Routledge.
- Nielsen, F. (1985). Toward a theory of ethnic solidarity in modern societies. *American Sociological Review*, 2(133–149).
- Reilly, B. (1998). With no melting pot, a recipe for failure in Bosnia. *New York Times*, 12 September. Retrieved 10 July 2009, from <http://www.nytimes.com/1998/09/12/opinion/12iht-edreilly.t.html>.
- Rosenthal, F. (1958). Translator's introduction. In *The Muqaddimah*, by Ibn Khaldun (pp. xxvii–cxv). Princeton: Princeton University Press.
- Rostow, W.W. (1960). *The stages of economic growth: A non-communist manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Sekulic, D., Massey, G., & Hodson, R. (1994). Who were the Yugoslavs? Failed Sources of a Common Identity in the Former Yugoslavia. *American Sociological Review*, 59(1), 83–97.
- Sells, M.A. (2003). Crosses of blood: Sacred space, religion, and violence in Bosnia–Hercegovina. *Sociology of Religion*, 64(3), 3009–331.
- Silber, L., & Little, A. (1994). *The Death of Yugoslavia*. London: Penguin Books, Ltd.
- Simic, C. (2009). He understood evil. *New York Review of Books*, 2 July, 56, 11.
- Simpson, J.H. (1996). 'The great reversal': Selves, communities, and the global system. *Sociology of Religion*, 57(2), 115–126.
- Smith, A.D. (2001). *Nationalism: Theory, Ideology, History*. Cambridge: Polity Press.
- Spengler, O. (1918–1922). *The decline of the West* (C.F. Atkinson, Trans.) New York: Oxford University Press, 1961.
- Spickard, J.V. (2001). Tribes and cities: Towards an Islamic sociology of religion. *Social Compass*, 48(1), 97–110.
- Thompson, E.P. (1963). *The making of the English working class*. New York: Vintage Books.
- Thye, S.R., & Lawler, E. (2002). *Group cohesion, trust, and solidarity*. Greenwich, CT: JAI Press.
- Tindemans, L., Cutler, L., Geremek, B., Roper, J., Sommer, T., Veil, S. et al. (1996). *Unfinished Peace: Report of the International Commission on the Balkans*. Brookings Institution Press / Carnegie Endowment for International Peace.
- Toynbee, A.J. (1934–1961). *A study of history*, in 12 volumes. Oxford: Oxford University Press.

- Van Metre, L., & Akan, B. (1997). *Dayton Implementation: The Train and Equip Program*, Special Report #25. Retrieved 10 July 2009, from United States Institute of Peace:
<http://www.usip.org/resources/dayton-implementation-train-and-equip-program>.
- West, R. (1996). *Tito and the Rise and Fall of Yugoslavia*. New York: Basic Books.
- Wilson, B.R. (1966). *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. London: CA. Watts & Co., Ltd.

İbn Haldun'da Şehir Planlaması: Mukaddime'nin Güncel Bir Okuması*

Ibn Khaldun on Urban Planning: A Contemporary Reading of the Muqaddima

Zaid Ahmad⁽¹⁾, Nobaya Ahmad⁽²⁾, Haslinda Abdullah⁽³⁾

(1, 2, 3) Malezya Putra Üniversitesi, Malezya

(1) zayyadal@hotmail.com, (2) nobaya@upm.edu.my, (3) lynn@upm.edu.my

Öz: İbn Haldun modern anlamda bir şehir plancısından ziyade bir tarih felsefecisi ve sosyolog olarak bilinir. Ancak o, Mukaddime'de medeniyet anlayışının bir parçası olarak, şehir ortamının planlanmasına ilişkin bazı prensipler üzerine değerlendirmeye değer düşünceler serdetmiştir. Altı asır önce yazılmış olmasına rağmen, okumalarımız onun şehir planlamasına ilişkin fikirlerinin oldukça modern bir tat taşıdığını ve bunların güncel şehirleşmeyle ilgili konularda hala geçerli olduğunu göstermektedir. O, döngüsel süreçlere inanmaktadır ki şehirler ve kentsel gelişim de benzer bir sürece tabiidir. Onun gözlemlerinden aktararak kendi zamanının kültürünü, yaşam biçimlerini, yapılarını, ve şehirlerin problemlerini tasvir etmiştir. Şehirdeki insanın mutluluğu, şehrin fiziki gelişimi, çevre ve sürdürülebilirliği de dahil olmak üzere konunun neredeyse bütün veçhelerine değinmiştir. Şehir planlaması konusunda İbn Haldun'dan ne öğrenebiliriz? Şehirlerimizin günümüzde karşılaştığı güncel meselelerle onun irfanını ve prensiplerini nasıl bağdaştırabiliriz? Bu makale aynı zamanda İbn Haldun tarafından ortaya konulan şehir planlamasına ilişkin ilkeleri tartışmakta ve bunların güncel dönük yorumunu değerlendirmeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Şehircilik, Kentleşme, Kentsel Gelişim

Abstract: *Ibn Khaldun is better known as a philosopher of history and a sociologist rather than an urban or city planner (in a modern sense of the term). However, as part of his civilization discourse, Ibn Khaldun has advanced some worth noting thoughts on the principles related to planning of urban environment in his Muqaddima. Although it was written over six centuries ago, our reading shows that his ideas on urban planning carry very much of modern flavor and therefore still relevant to the contemporary urban issues. He believes in the cyclical process where cities and urban development undergo a very much similar procedure. From his own observation, he portrayed the cultures, life styles, forms, structures and problems of cities in his time. He touched upon almost every facet, including human well being, physical development as well as environment*

* Bu çalışma, 29-31 Mayıs 2009 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "II. Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu" adlı bilimsel etkinlikte sunulan bildirisinin gözden geçirilmiş halidir.

and sustainability of the cities. In the context of urban planning, what can we learn from Ibn Khaldun? How can we relate his knowledge and principles to address current issues confronting our cities today? This paper also studies the principles of urban planning as put forward by Ibn Khaldun and tries to evaluate its interpretation in the context of contemporary city planning.

Keywords: *Ibn Khaldun, City Planning, Urbanization, Urban Development*

1. Giriş

İbn Haldun (1332–1460) kelimenin tam anlamıyla bir şehir planlayıcısı olarak bilinmez. O daha çok sosyolojinin babası ya da tarih bilimlerinin öncüsü olarak tanımlanır, medeniyetlerin dinamik ve döngüsel süreçlerine ilişkin katkıları açısından saygı duyulan biridir. Onun söyleminde, İbn Haldun medeniyetlerin fiziksel ve fiziksel olmayan tıpkı maneviyat gibi, tüm yönleriyle ilgilenir. Onun için medeniyet insan toplumun geçirdiği dinamik transformasyonun yansımından başka bir şey değildir, mesela; göçebelikten yerleşikliğe geçiş, basitten karmaşığa geçiş, kırsaldan kente geçiş ve bedevi'den hadari'ye geçiş. (bkz, Ahmad: 2003). Sonuç olarak, bu transformasyon en sonunda şehir hayatı ve kültürünün, yeni kent ve şehirlerin oluşumuyla beraber yeni yerleşim alanları oluşturmasıyla sonuçlanır. Modern anlamda, bu süreç kentleşme olarak adlandırılır.

Medeniyet bağlamında, kentler ve şehirler belli bir toplumun ulaştığı başarı seviyesini belirleyen; görünür göstergelerdir. Bu manada, İbn Haldun kentlerin ve şehirlerin kuruluşunun önemini onların bir medeniyetin tüm yüzlerini ve taraflarını temsil etmeleri açısından tamamiyle farkındadır. Bu onun medeniyet söyleminden ortaya çıkarılmıştır. Tam olarak Mukaddime'nin dördüncü bölümün beşinci kısmında. Bu kısım özellikle bir kentin süreci ve şehir planlaması ve gelişimiyle ilgilidir.

Medeniyet söyleminin bir parçası olarak, İbn Haldun, şehir planlaması ve kent gelişimine ilişkin kayda değer düşüncelere ve prensiplere sahiptir. Mukaddime altı yüz yıl önce yazılmış olmasına rağmen, okumalarımız gösteriyor ki; onun bilhassa şehir meseleleri, planlaması ve gelişimine ilişkin fikirleri modern bir nitelik taşıyor ve İbn Haldun tarafından çizilmiş prensipler günümüz kent meseleleri açısından hala önemlidir. İbn Haldun şehir ve kentsel gelişimin benzer prosedürden geçtiği döngüsel sürece inanır. O kendi gözlemlerine dayanarak, zamanının şehirlerinin kültürlerini, hayat tarzlarını, formlarını, yapılarını ve problemlerini betimlemiştir. Her nerdeyse şehir hayatının tüm yönlerine değiniyor, bunun içerisinde sağlık, çevre, ekosistem ve sürdürülebilirlik kadar fiziksel ve manevi gelişim de var.

Geçmişten ders almak atmosferinde, bu makale İbn Haldun'un şehir planlamasına dair öğreceklerinden dersler çıkarmaya çalışacak. İbn Haldun tarafından çalışmalarında ortaya konan unsurlar ve prensipler, bilhassa kent ve şehir planlamasına dair, nasıl bir perspektif önerebilir bugünün şehir ve kent planlaması için? Mukaddime'den çıkaracağımız dersler ve prensipler neler olabilir? Günümüzdeki şehirlerin karşı karşıya olduğu problemleri anlamak için İbn Haldun'un bilgisini ve prensiplerini nasıl kullanabiliriz? Bu prensipler şehirlerimizin yaşam kalitesi ve sürdürülebilirliğiyle ilgili sorularımızla idare etme de nasıl faydalı olabilirler? Bu sorular bu makalenin altını çizmeye çalıştığı endişelerden ve sorunlardan bazıları. Ayrıca bu makale İbn Haldun tarafından geliştirilen şehir planlamasına dair olan prensipleri de analize etmeye çalışacak ve günümüz kent ve şehir planlaması bağlamında yorumlamayı deneyecektir. Aynı zamanda İbn Haldun'un bakış açısından şehirlerin sürdürülebilirliğini sağlamak ve yönetmek konusundaki derslerinde altı çizilecektir.

Böyle bir teşebbüste bulunmak kolay bir iş değil. İbn Haldun çok yetenekli, çoğul becerili bir düşünür ve sınıflandırması ve hatta düşüncesinin özünü yakalamanın zor olduğu biri. Onun düşüncesi günümüz disiplinlerinin sınırlarını aşıyor ve tek bir disiplinden yakalaması zor bir açıklık bırakıyor. İşte bu nedenle bu makale farklı arka plandan gelen üç yazarla hazırlandı. Sayacak olursak: Felsefe, kent planlaması ve psikoloji alanları. Bu kombinasyonla, umuluyor ki biz İbn Haldun'un kent planlaması ve gelişimine dair düşüncesine dair daha iyi bir bakışa kavuşacağız.

Kentleşme ve Kent Nüfusu: Genel Bir Değerlendirme

Halduncu söylemin şehir planlamasıyla ilgilenen kısmının derinlerine inmeden önce, günümüzdeki şehirler ve kentleşme ile ilgili konuların günümüzdeki tartışmalarına bakmak iyi olacaktır. Bu önemli bir adım çünkü bize bu konudaki çalışmalarımızla ilgili fikirler ve çalışmalarımızın arkaplanıyla ilgili bilgi verecek. Bunun dışında, günümüz kent meselelerine ilişkin bu genel bakış bizim şehir planlamasındaki Halduncu düşünceyi okumamızda, onları bir bağlama oturtmamızda ve arada bağ kurmamızda yardımcı olacaktır.

Şehirler insan icadının tecelli ettikleri yerlerdir. Bir şehir kentleşmenin sonucudur. Toplumlar geliştikçe, şehirler yerleşim merkezleri olarak önemli rol oynadıkları gibi aynı zamanda politik, sosyal ve kültürel aktivitelerinde merkezi olurlar. Bir toplum ne kadar gelişmişse, o kadar çok kişi kentlerde yaşar. Günümüzde, dünya nüfusunun neredeyse yarısı şehirlerde yaşamakta. Şehirler gün geçtikçe büyümektedir. Metropol ve megapoller geleceğin modern insan yerleşim alanlarının karakteristikleri olacak.

Genellikle, bir şehrin büyüklüğü onun içinde yaşayanların veya nüfusunun ölçüsüyle tanımlanır. Nüfus artışı genellikle birkaç faktöre bağlıdır, bunlar; doğum, ölüm ve göçtür. Doğal doğum sayısındaki artış ve ölüm sayısındaki düşüş ile beraber içe göç oranlarındaki artış, şehrin büyümesine büyük bir katkı sağlar. Buna karşılık olarak, düşüş ve dışa göç nüfusun azalmasına yol açar. Doğal değişimin dengesi ve göç, bir büyümenin mi yoksa küçülmenin mi olduğunu belirler. Şehirler iç göç ve doğal artışa bağlı hızlı nüfus artışına göre genişledikçe genişlerler. Günümüz şehirleşme büyümesinin küresel seviyedeki önemli bir etkisi büyük şehirlerin ani artışı ve büyük şehirlerin boyutlarındaki artıştır. Kentsel alanlardaki genel nüfus artışını arka plan olarak aldığımızda, metropolitan merkezlerin en hızlı çoğalan ve büyüyen olduğunu görürüz.

Birleşmiş Milletlerin tahminlerine göre popülasyonu 8 milyonun üstünde olan şehirlerin sayısı 10'dan 24'e yükseldi, 1970 senesinden 2000'e (Tablo 1). Mega şehirlerin sayısı ve büyüklüğü en hızlı, gelişmekte olan ülkelerde artmakta. 1950'de, sadece Londra ve New York mega şehirlerdi ve gelişmiş ülkelerdeydiler, 2000'de ise 24 mega şehirden 18'i gelişmekte olan ülkeler arasındadır (bakınız, Tablo 1).

Şimdi, ana soru şu, büyük kentsel yığılmaların artan sayısının, yaşam kalitesi ve kent nüfusuna etkileri ne olur? Çoğu durumda, görünen o ki çoğu şehrin yükselen nüfusun ihtiyaçlarını karşılamadaki yetersizliği fazla kentleşme sorununa yol açacak. Bununda yaşam kalitesi ve sosyal istikrar açısından önemli sonuçlar doğuracağı aşikar. Aşırı kentleşme problemiyle başa çıkmak bugünün başlıca şehirlerinin karşı karşıya kalabileceği en büyük zorluklardan biri olur. Bu durum o şehirlerin geleceğine dair büyük çapta bir tartışma başlattı.

Açıkça görülüyor ki, bu şehirler, bilhassa plansız ve fazla kalabalık olanlar, şu anda yetersiz finansal kaynaklar, işsizlik, suç oranlarında artış, fakirlik, artan evsizlik oranları ve gecekondulaşmanın yaygınlaşması, iş imkanlarının kısıtlılığı, zengin ve fakir arasındaki mesafenin artması, artan güvensizlik, yetersiz ve azalan bina stokları, hizmet ve altyapı, sağlık ve eğitim tesislerinin eksikliği, uygunsuz arazi kullanımı, güvensiz arazi kullanımı, artan trafik, artan hava kirliliği, yeşil alan eksikliği, yetersiz su ikmali ve temizliği, düzensiz kent gelişimi ve felakete karşı artan bir hassasiyet gibi büyük problemlerle karşı karşıyalar (Habitat II, 2003).

Hızlı kentleşme sürecinde olan şehirlerin çoğu şu anda az gelişmiş bölgelerde ve bu ülkelerin gelişimdeki odak noktası sadece şehir gelişimi değil. Şehirlerin ekonomik büyümenin motorları olduklarını düşündüğümüzde bu durum endişe edilmesi gereken

bir durum oluyor. Bu ülkelerin şehirleri daha iyi yönetebilmek için ciddi bir şekilde kentleşme ve şehir gelişimi konularıyla ilgilenmeleri gibi bir ihtiyaç var.

Tablo 1. Sekiz Milyon Nüfusu veya Daha Fazlası ile Kentsel Yığılma, 1950–2000

1950	1970	1990	2000
More developed regions			
New York	New York	Tokyo	Tokyo
London	London	New York	New York
	Tokyo	Los Angeles	Los Angeles
	Los Angeles	Moscow	Moscow
	Paris	Osaka	Osaka
		Paris	Paris
Less developed regions			
None	Shanghai	Mexico City	Mexico City
	Mexico City	São Paulo	São Paulo
	Buenos Aires	Shanghai	Shanghai
	Beijing	Calcutta	Calcutta
	São Paulo	Buenos Aires	Mumbai
		Mumbai	Beijing
		Seoul	Jakarta
		Beijing	Delhi
		Rio de Janeiro	Buenos Aires
		Tianjin	Lagos
		Jakarta	Tianjin
		Cairo	Seoul
		Delhi	Rio de Janeiro
		Manila	Dhaka
			Cairo
			Manila
			Karachi
			Istanbul

Kaynak: Birleşmiş Milletler, 2001

Kent Gelişiminde Günümüz Konuları

Yukarıda da belirtildiği gibi, günümüz kent gelişimin karşı karşıya kaldığı ana konulardan biri olanak sağlayan canlı bir ortam ve iyi bir insan sağlığı sağlamaktır. Bu endişe Birleşmiş Milletler İnsan Yerleşimi Programı (UN-HABITAT)'ın kurulması ve Habitat I 1978 ve Habitat II 1996'nın da içinde olduğu Birleşmiş Milletler tarafından organize edilen bir dizi konferans serisi örneklerinden görülebilir.

Örneğin 1996'da İstanbul'da gerçekleşen Habitat II'de, konferans sonucunda küresel manada eş ehemmiyette iki ana tema ortaya çıktı: "herkes için yeterli barınma yeri" ve "kentleşen bir dünyada sürdürülebilir insan yerleşim alanları gelişimi". Konferans'a göre, insan sürdürülebilir gelişime dair endişelerin merkezinde, herkes için yeterli barınma ve sürdürülebilir yerleşim alanını da içerecek şekilde ve doğayla uyum içinde olan sağlıklı ve üretken bir yaşama hakkına sahipler. Şehir gelişiminin odak noktası sadece mekan değil aynı zamanda insanlarda. Bundan dolayı, mekan insanların temel ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde iyi dizayn edilmeli ve daha önemli olarak canlı ortamın sürdürülebilirliğini sağlamalı.

HABITAT II Raporu kentli nüfus için nasıl daha iyi bir yaşam ortamı oluşturulabileceğine dair bir kaç öneri de bulundu. Bu öneri metni 1992'deki Rio Zirvesi ve 1995'deki Kopenhag Sosyal Zirvesine benzer bir ruhta, sosyal ve ekolojik açıdan daha güvenli bir kentsel gelişmeyi savunuyor.

Her şeyden önce, basit kentleşme konseptine ve onun amacına geri dönmek gerekecektir. Kentleşmenin en önemli yönlerinden biri şudur ki; bir şehir insan doğasına, değerlerine ve ihtiyaçlarına uyumlu olarak inşa edilmelidir. Sonuçta, kentleşme insanların yerelden kent alanlarına hareketiyle ilgilidir. Bu yüzden artan kent nüfusunun ihtiyaçlarını temin etmek için şehirler, insanlar tarafından insanlar için inşa edilmeli ve geliştirilmelidir. Diğer bir deyişle, şehirler insanileştirilmeli ve insanı bir simaya sahip olmalıdır. Bu şu anlama gelir ki, şehir planlamacılığı insan fitratına onun ihtiyaçlarına bakmalı, aynı zamanda ekonomik gücü (ki bu şehir gelişimi için bir önkoşuldur) hesaba katmalıdır ve bununla beraber yaşlılar, kadınlar, çocuklar ve fakirler gibi çeşitli gruplara eşit erişilebilirlik sağlamalıdır. Bütün bu unsurlar hakkettikleri dikkatin verilmesi gereken şeyler arasındadır.

Bu yüzden, şehirler çeşitli arka planlardan, farklı sosyal sınıf, etnisite, kültür ve değerlerden gelen popülasyonlarla karşılaşacaktır. Bu gruplar farklı kültürel alışkanlıkları uygularlar ve farklı ihtiyaçları gerektirirler, bunlar adil ve sürdürülebilir bir yaşam için şehirler tarafından sağlanmalıdır. Ismawi (2007), hassas olanı cezalandıran ve güçlünün ihlallerine göz yuman bir toplum çöküşe doğru yol almaktadır der.

Kentsel kriz sadece kent popülasyonunun konsantrasyonu ile alakalı değildir, aynı zamanda toplumun değişen değerleri ve davranışlarıyla da ilgilidir (Duhl: 1987). Fakat,

şehirlerin modernleşmesi çoğunlukla Batı görüş ve değerleriyle paralel gitmekte ve bu durumda ruhsuz şehirler ortaya çıkabilmektedir çünkü şehirlerin görüş ve değerleri ile batı değerleri arasında çatışmalar olabilir. Bu nedenle şehirler ruhi canlılıktan yoksun sadece daha fazla ekonomik zenginlik ve bolluk arayan yerler haline gelirler.

Diğer bir mevzuu insan hakları prensibidir. Temel prensiplerden biri herkesin eşit muamele hak etmesidir. Şehir sakinlerinin hepsinin yaşam hakkının tadını çıkarması sağlanmalı ve güvende olmalıdırlar. Yaygın bir örnek olarak: konutlandırma. Şehir sakinleri tesislere erişime ve yaşam kalitelerini arttırmada yardımcı altyapıya erişebilir olmalıdırlar. Şehir yöneticileri doğru yaklaşıma sahip olmalıdırlar mesela sürdürülebilir şehir gelişimi yaklaşımı. Bu şu anlama gelir; şehir yöneticileri kent kaynaklarını şehir sakinlerinin ihtiyaçlarına saygı duyarak yerinde kullanmalı.

Şehir aynı zamanda eğitim imkanları için bir merkez olarak hareket etmelidir. Eğitime ulaşım herkesin hakkıdır. Eğitim sayesinde şehir sakinleri iyi birer vatandaş olabilirler. Bunun dışında, eğitim seviyesinin şehirlerin gelişimiyle beraber geliştirilmesi de hayati önem taşır.

İyi idarecilik şehir gelişiminin bir diğer önemli unsurudur. Bu özellikle şehirlere insani bir yüz vermede önemlidir. İyi idarecilik sivil toplum ve şehir sakinlerinin arasındaki paylaşımları içerir. HABITAT II Raporunda şöyle yazar:

“21.yy şehirleri 3 ana zorlukla karşı karşıyadır. İlki demokrasinin tanıtımı ve tüm vatandaşları bir araya getiren kent toplumunun oluşumu; ikincisi kent gelişiminin kontrolü ve böylece şehirlerin idaresi ve üçüncüsü ise gelişim ve kentsel mühendisliğin kontrolüdür”. (HABITAT II, 1996:11).

Alternatif bir bakış açısı ise şöyledir: gelişen dünyadaki kentsel problemler ulus devletlerin sorunudur ve iç mesele olarak local yerel toplantılarla ve geleneklerle içerden halledilmelidirler. Kentleşme farklı yerlerde farklı formlar alır ve gelişmekte olan dünyanın ülkelerinin kendi sorunudur, onlar kendi çözümlerini üretmelidirler. Yeniden, bu bakış açıları 1996'da İstanbul'da gerçekleşen (HABITAT II) ve Vancouver'da 1976'da (HABITAT I) gerçekleşen İnsan Yerleşim Alanları hakkındaki ve 2002de Johannesburg'da gerçekleşen Sürdürülebilir Gelişim ile ilgili ve kentleşen dünya için küresel bir mutabakat sağlanmaya çalışmış Birleşmiş Milletler Konferanslarıyla aynı çizgidedir (Clark, 2003).

Günümüz zorluklarıyla karşılaşmada, HABITAT II’de tartışılanlara bakmaya ihtiyaç vardır. Bu rapor şehri insanileştirmeyi küresel kent gelişimi problemleriyle karşılaşmaya bir cevap olarak bilhassa vurgulamıştır. Daha çok şehir metropolis ve megapolis oldukça, kırsala daha fazla taşma ve zarar olmakta ve kırsal bundan daha fazla etkilenmektedir. Ve bu kırsal ve kent ortamı arasında bir ayırım açmaya sebep olur. Bu yüzden, kent gelişimi ve kırsal gelişimde dengeli bir yaklaşım gerekmektedir.

HABITAT II Raporu’na göre, bugünkü şehirlerde gözlemlenen hızlı sosyal transformasyon aynı zamanda zengin ve fakir arasında sosyal mekânsal ayrımcılığa sebep oluyor, toplumdaki ayrımların şiddetlenmesine ve daha fazla ayrılmaların ortaya çıkışına zemin hazırlıyor (HABITAT II, 1996). Sonuç olarak, HABITAT II Raporunda UNESCO şehri insanileştirmek ya da ona insani bir sima vermek konseptinin tasarladı.

Halduncu Prensipler ve Günümüz Şehir Planlamasıyla İlişkileri

Günümüz şehir ve şehir planlamasına ilişkin konuları şu andaki duruma göre anlattık. Şimdi, Bu tartışmanın ana maksadına geri dönelim. Altı yüz yıl önce yazılmış Mukaddimedede bazı bölümler bizim çalıştıklarımıza benzer. Mukaddime’de anlatılmış Halduncu prensipler şehir planlaması kriziyle karşı karşıya olan bugünün şehirlerine nasıl yardımcı olabilir? Yukarıda da belirtildiği gibi, bizim amacımız İbn Haldun tarafından, eserinde ortaya konmuş prensiplere şehir planlaması ve gelişimi açısından bakmak.

Öncelikle, İbn Haldun idareciliğin önemi konusundaki endişesini belirtiyor. Devlet ya da hanedan , onun söylediği gibi, şehirlerin ve kentlerin kurulması için bir önkoşuldur. Bu yüzden, kentler ve şehirler otorite ya da devletin varlığı ve bağlılığı olmadan inşa edilemezler. Şehirler otorite tarafından dayatılan siyaset ve planlamanın bir sonucu olarak doğarlar. Bu durumda, hanedan, belirli bir şehrin form, imaj ve karakteristiklerini belirleyecek tek otoritedir.

Genel anlamda söyleyecek olursak, “idare” konsepti yeni bir konsept değildir. Şu bir gerçek ki bu konsept insani sosyal organizasyonun oluşumundan beri biliniyordu. Siyasi bilimlerde, daha çok kullanılan terim “devlet”. Fakat, daha önce tartıştığımız gibi kent toplumu ve onun problemlerinin karmaşıklığı idare terimini bu durumda daha önemli kılıyor. Basitçe söylersek, “idare” karar alma süreci ve kararların uygulanma süreci

anlamına geliyor. İdare terimi bir kaç bağlamda kullanılabilir; şirket idaresi, uluslararası idare, ulusal idare, yerel idare gibi.

Mukaddime'de, İbn Haldun şehir planlamasının ana prensiplerini şunlar olarak belirler; coğrafya ve güvenli bir şehir için doğru yer seçimi, konutlandırma, temiz hava ve su tedariki gibi temel ihtiyaçların temini, daha iyi bir yaşam kalitesi için dini, idari, güvenlik ve sağlık enstitüleri gibi insani aktiviteleri sağlayan ve devam ettiren sosyal müesseseler. İbn Haldun diyor ki:

“Bil ki, şehirler, refah ve onun vasıtalarından matlup olan gayenin hasıl olması durumunda, milletlerin karar kılmak için edinmiş oldukları ikamet yerleridir. Bu duruma gelen milletler rahatı ve sükunu tercih eder ve yerleşmek için ev edinme cihetine yönetirler. Şehirleri inşa etmekten maksat, orada karar kılmak ve barınma olunca, onlara yönelecek baskınların meydana getireceği zararı defetmek suretiyle orasını korumak, menfaat celbetmek ve onlar için faydalı olan her şeyin teminini kolaylaştırmak hususuna orada riayet etmek zaruri olmuştur.” (Mukaddime, Süleyman Uludağ tarafından hazırlanmış, 2009)

Açıkça görülüyor ki İbn Haldun konutlandırmayı bir şehrin gelişimi açısından önemli bir gereksinim olarak vurguluyor: bu yüzden şehir planlamacıların önemli görevlerinden biri de şehir sakinleri için kaliteli konut sağlamaktır. Bu düşünce konutun insanların temel haklarından olduğu şehri insanileştirme konseptiyle kesinlikle aynı çizgide. İbn Haldun aynı zamanda şehri güvenli duvarlar içine kurmakla güvenli hale getirmek konusundaki endişesini de belirtiyor.

Bu her ne kadar şu anki şehir planlaması için uygun bir durum olmasa da şehri güvenli kılmak her zaman evrensel bir kaygı olmuştur. Şehirler genişledikçe daha güvensiz yerler haline gelmekte. İnsan olmak daha ileri seviyeleri taşındıkça emniyet ve güvenlik konseptlerinin tanımı sadece suçlarla ve suçlulara karşı gelmekle sınırlandırılmıyor, çevre, sağlık ve hatta aynı derece de zihinsel sağlığı da içermesi gereken bir hale geliyor.

2007'deki Dünya Şehirlerindeki Güvenlik Durumu ile ilgili BM Konferansında rapor edildiği gibi, bugünkü çoğu şehirdeki en mühim korku ve güvensizlik nedenlerinden olarak suç ve şiddet belirtiliyor. 1990 ve 2000 arasındaki şiddet suçu kazaları 100.000 insanda 6'dan 8.8'e yükseldi. Yakın zamandaki çalışmalar gösteriyor ki, son beş yılda, dünyadaki tüm kent sakinlerinin yüzde 60'ı bir suça kurban olmuş bu oran Latin Amerika ve Karayipler'de yüzde 70. Açıkça görülüyor ki suç, vahşi olsun olmasın, gittikçe büyüyen

ve daha ciddi bir tehlike tüm dünyadaki kentsel güvenlik için. Kentsel çevre ve ruh sağlığı ile ilgili Guite et.al. (2006) tarafından yapılan başka bir çalışma gösteriyor ki, gürültü, fazla kalabalık, yeşil açık alana erişim tatminsizliği, toplum tesisleri ve gün içinde dışarı çıkmaya güvensiz hissetme; kent popülasyonunun ruh sağlığına yadsınamaz derecede etki ediyor. 1012 Londonlı'yı içeren çalışma ispat ediyor ki, eğer şehir insan değerlerinin gereksinimlerine ve ihtiyaçlarına göre inşa edilmezse, toplum sağlığı için yıkıcı bir durum haline gelecek. İğne ve şırıngaların etrafta, yerlerde görüldüğü gerçeği güvenlik ve sağlık mevzularının ehemmiyetini elzem yapıyor.

İyi çevresi olan samimi bir şehrin oluşumunun bir diğer koşulu şehrin konumu. İbn Haldun'un dediği gibi:

“Bahis konusu himaye hususunda, semavi (tabii) afetler nevinden olmak üzere riayet edilmesi gereken şeylerden biri de hastalıklardan selamette kalmak için havanın hoş olmasıdır. (Şehri, hava ve iklim şartlarından gelen tabii zararlardan da himaye ve muhafaza etmek gerekir). Zira hava durgun ve pis olursa veya bozulmuş sulara veya kokmuş gölcüklere veyahut da pis bataklık ve çökekliklere mücavir olursa, yakınlık sebebiyle bu yerlerdeki kokular çabucak şehre sirayet eder. Bunun neticesi olarak da, orada var olan canlılar mutlaka hızlı bir şekilde hastalığa maruz kalır. Bu, müşahede edilen bir husustur.” (Mukaddime, Süleyman Uludağ tarafından hazırlanmış, 2009)

Bol taze su tedariki ile temiz havalı uygun bir yer, bir şehrin zarardan uzak olmasını sağlayacaktır. Bu su, hava, alan ve yeşil çevre gibi doğal kaynakların iyi idare edilmesi prensibini destekler. Temiz suyun önemi İbn Haldun tarafından açıkça belirtilmiştir:

“Bir beldeye ve şehre faydalar ve ihtiyaç duyulan istifadeli şeyler temin etme meselesine gelince, bu hususta şunlara riayet olunur. Bunlardan biri şudur: Şehir, bir nehrin üzerinde veya hizasında bol ve tatlı su kaynakları bulunan bir yerde kurulursa, bu husus temin edilmiş olur. Zira, suyun şehre yakın bir yerde bulunması, orada oturanların, zaruri bir ihtiyaç olan suyu temin etmelerini kolaylaştırır. Suyun mevcut olması, oradaki halka büyük ve umumi faydalar sağlar.”. (Mukaddime, Süleyman Uludağ tarafından hazırlanmış, 2009)

Savard et.al. (2000) tarafından yapılan yakın zamanlı bir çalışma kent ekosisteminde biyo-çeşitlilik konseptinin uygulanmasını öneriyor. Yine, bu bir şehir nasıl geliştirilmeli konusundaki Halduncu prensiple oldukça aynı çizgide. Genişleyen şehirlerin hem sosyal yapılarda hem de doğal çevrede öyle uzaklara ulaşan ve kolay kontrol edilemeyen etkileri

var ki azimli ve ileri görüşlü bir yaklaşım ve gelecek nesillerin haklarına saygı duyan sorumlu kent gelişim prensipleri benimsenmeli. HABITAT II Raporunda belirtildiği gibi:

“bilhassa Kuzey’de, enerji tüketiminde aşırıya kaçan ve hususi arabalara verilmiş olan yayılan sıradan şehir modeline bir alternatif sunulması gerekiyor. Son çeyrek asırda, New York yüzde 5 popülasyon olarak genişlerken, kapladığı alan olarak yüzde 61 oranında genişledi.”

Daha fazla alan ve kaynak harcayan büyük şehirlerden ayrı olarak, İbn Haldun şehir genişledikçe daha belirginleşen ekonomik eşitsizliğin etkisine de dikkat çekiyor. Her ne kadar şehir tarafından sağlanan zenginlikten yararlanacak ekonomik olarak daha etkili daha çok grup olacaksa da, şehirlerdeki zenginlik beklentisinden faydalanmak isteyen fakir gruplarda ortaya çıkacaktır. Bu iki unsur şehrin sosyal organizasyonunda sosyal bir fark oluşturacak ve bu da insan davranışının, hayat tarzlarının ve değerlerinin yıkımına neden olacaktır.

Şehirleri her grup için yaşanabilir yapmak hususunda, adil ve dengeli bir gelişme yaklaşımı bir ihtiyaçtır ki bu herkesin şehir gelişiminden faydalanmasına sağlamalıdır. İşte bu nokta şehirlerin demokrasi, kültür, ve inovasyon merkezi olduğu sürdürülebilir şehir konseptinin teşvik edilmesi gereken noktadır. Fakirler seslerini, şikayet ve açmazlarını zenginler kadar duyurma hakkına sahip ve burası adaletin herkes için sağlanması için idarenin önemli rolü oynamasının ihtiyaç olduğu yerdir.

İbn Haldun’un yazısında vurguladığı ana noktalardan biri de, ki bu günümüz şehir planlamacılarının ve şehir otoritelerinin özel bir dikkat sarf etmeleri gereken konudur, bir şehrin bozulmasına ve yıkımına etki eden kent popülasyonunun hayat tarzlarıyla bağlantılı yerleşik hayattır. İbn Haldun şu örneği verir, nasıl insanoğlunun bir ömrü vardır, bir şehirde fiziksel limiti vardır. Onun söylediği gibi, Bir şehir yolsuzluk toplum bireylerinin arasında kol gezdiği zaman yıkıma uğrar. Şunları da yazar:

“Hadaret ise umrandaki farklılık nisbetinde farklılık gösterir. Bu duruma göre umran ne kadar çok gelişmiş olursa, hadaret de o kadar fazla mükemmel olur. Daha evvel demiştik ki (Bölüm 4, Fasil 12) çarşı ve pazarlarının pahalı, (lüks nevinden olan) ihtiyaç duyulan şeylerin fiyatlarının yüksek oluşu umranca gelişmiş ve ilerlemiş bir şehrin hususiyetini teşkil eder. Sonra alınan vergiler bu pahalılığı daha da körükler. Zira hadaret, hanedanlıktaki büyümenin azami haddine ulaştığı sıralarda kemal noktasına varır. Bu dönem ise, hanedanlıkta vergilerin konulması zamanıdır. Zira belirttiğimiz gibi, o vakit hanedanlığın giderleri çoğalmıştır. Konulan vergiler,

pahalılık şeklinde, alınan – satılan mal ve hizmetlere inikas eder. Zira tüm esnaf, (pazarcılar) ve tüccar, şahsi külfete, masrafa (ve emeğe) varıncaya kadar harcadıkları her şeyi, sattıkları ticari mal ve emtianın içinde hesap eder ve onların üzerine ilave ederler. İşte bundan dolayı, netice itibariyle (esnaf ve tüccardan alınan) vergi, (imal ve istihsal edilen) satılık eşyanın (ve hizmetlerin) kıymetine ve fiyatına dahil olur. Bu suretle de hadarilerin (ve şehirlilerin) masrafları büyür, itidal haddinden çıkarak israf derecesine ulaşır. Hiç bir şekilde (mukadder olan) bu durumdan kurtulmak için çıkar bir yol bulamazlar. Zira (lüks nevinden olan) adet ve itiyatların tesiri ve bunlara itaat etme hali, onları hükmü altına almıştır. Onun için tüm kazançları masraflara gider. Sonuçta, peşpeşe yoksulluk ve ihtiyaç haline maruz kalır, fakirliğin galebesi altına girerler. Satılık malların (ve hizmetlerin müşterileri, talipleri ve) pazarcıları azalır. Bu yüzden çarşılara ve pazarlara kesat gelir, şehrin (iktisadi ve mali) hali bozulur.” (Mukaddime, Süleyman Uludağ tarafından hazırlanmış, 2009)

İbn Haldun şunu da ekler: şehir sakinlerindeki zevk alma kültürü (ya da modern anlamda hedonizm), bolluk ve müsamaha, şehrin sonunun nedeni olacaktır. Şehir sakinlerinin davranışı şehrin yıkımının ana nedeni olacaktır.

“Bütün bunların sebebi, hadarete ve refahta görülen ifrat (ve nezakette, zerafette, nan u nimette ortaya çıkan aşırılık)tır. Umumi olarak bu gibi şeyler, şehirlerdeki pazarları, (iktisadi hayatı) ve umranı ifsad eden amillerdir. Hususi olarak zatlari ve şahısları itibariyle şehir sakinlerinin ferd ferd bozulmaları da şöyle vukua gelir: Bunlar, itiyat ve adetlerin getirdiği ihtiyaçlar için çalışır, çabalar ve onları elde etmek için şerrin renklerine boyanır, kötü şekillere girerler. Ayrıca onları elde ettikten sonra (lüks ve konforla ilgili) renklerden bir renk (nefsani bir huy ve vasıf) daha edinmek suretiyle de nefis zarara maruz kalmış olur. O yüzden fisk, şer, sahtekarlık, yollu yolsuz her (hileye ve) kurnazlığa başvurarak geçimi sağlamak gibi hususlar onlardan sık sık vaki olur. Artık insan nefsi hep maişet ve geçim hususunu düşünme cihetine yönelir. Ona iyice dalar, onu elde etmek için her çeşit hileye ve kurnazlıklara başvurur”. (Mukaddime, Süleyman Uludağ tarafından hazırlanmış, 2009)

Bugün şahit olduğumuz gibi bu manzara çokta uzak değil. Şehirler geçimini uyuşturucu kaçakçılığı, kara paranın aklanması, beyaz yaka suçları ve bunun gibi diğer gayri ahlaki yollarla elde eden insanlarla dolu (bunun ismi günümüz terimiyle yeraltı ekonomisi). Bu yüzden şehrin fiziksel limitleri, sayacağımız çeşitli faktörlerle sınırlı: Fiziksel yönden binaların inşa malzemelerinin kalitesi, şehri inşa etmek için kullanılan teknoloji, sosyal yönden; popülasyon büyüklüğü ve popülasyonun eğitim seviyesi, çevresel yönden; doğal kaynakların ulaşılabilirliği ve ekonomik yönden; şehir sakinleri arasında uçurum. Matheson et.al. (2006) tarafından yürütülen bir çalışma gösteriyor ki gerilim altındaki

mahalleler daha yüksek depresyon seviyelerine sahip. Bu çalışmada Matheson şunu öne sürüyor: ikamete ilişkin hareketliliğin ve materyal yoksunluğun hüküm sürdüğü mahallelerde gündelik gerilim depresyonla bağlantılı, ayrıca daha fazla depresyon riskinin olduğu yerlerdeki kronik strese neden olanlara karşı kadınlar daha duyarlı. Faris ve Dunham (Matherson'da et.al., 2006) tarafından 1939 gibi erken bir tarihteki çalışmada çevre ve zihinsel sağlık konusunda gösterilmiş ki Chicago'daki psikiyatrik başvurular bölgelere göre değişiklik gösteriyor, şehir merkezinin içinde yaşayanlarda şehir etrafındakilere oranla daha yüksek başvuru gözlemlenmiş. Şehir merkezine yakın popülasyonda fakirlik gibi sosyal düzensizlik daha önemli bir kronik stres yapıcı etken (Latkin & Curry, 2003). Halduncu söyleme alakalı olarak, bütün bu semptomlar bireysel şehir yerleşimcilerinin yolsuzluğunun tecellisinden başka bir şey değil. Şehirlerin yıkımının ana nedeni haline gelen bireylerin kötü davranışlarını İbn Haldun bilhassa vurguluyor. Bütün bunlar günümüz şehirlerinde görülecektir, eğer şehir planlamacıları kentsel yayılımı kontrol etmeyi unuttur ve şehrin gelecekteki gelişmesi için alternatif stratejileri gözden kaçırlırsa.

İbn Haldun'un Kent Gelişimi Hakkındaki Düşüncelerinden Dersler

İbn Haldun'un yazılarından edinilecek dersler nelerdir? İbn Haldun tarafından Mukaddimedede ortaya konan şehir planlamasının karakteristikleri ve prensiplerini çözme denememizden çıkarabileceğimiz sonuçlar nelerdir? İşte İbn Haldun'un Mukaddimesini okumamızdan çıkarılabilecek prensiplerden bazıları.

Her şeyden önce, daha önce de bahsettiğimiz gibi, İbn Haldun şehir sakinlerinin ve onun kırsalındakileri hayat tarzlarını yerleşik (umran hadari) ve göçebe (umran badawi) terimlerini kullanarak ayırıştırıyor. Sosyal kohezyon ya da İbn Haldun'da "asabiye" ile ilgili olarak, İbn Haldun kent popülasyonunun kırsala kıyasla daha zayıf bir asabiyesi olduğunu ifade ediyor. Bu zayıflık onları kentlileşme öncesi insanlarından oluşan taze dalgaların ataklarına karşı daha kırılğan yapıyor. Ki bu insanlar daha güçlü asabiyeye sahipler (Syed Farid Alatas, 2008). Bunun dışında İbn Haldun ayrıca yükselen ve düşen Müslüman hanedan örnekleri ya da ortaya sunduğunun temeli olanların üzerinde de duruyor. Bu bilhassa Kuzey Afrika ülkeleriyle ilgili onların farklı sosyal organizasyonlarından ve farklı hayat tarzlarından dolayı. Günümüz kentleşme bağlamında, bu, popülasyonun genel yaşam kalitesinde kötü bir etkisi olan kentsel yığılma problemiyle ilgili olarak yorumlanabilir ve en sonunda eğer şehirlerdeki sistemin parçaları işlemeyi durdurursa şehrin yıkımına kadar gidebilir bu durum.

Şehirlerinde bir ömürleri vardır: İbn Haldun her ne kadar şehirlerin belli bir büyüklük sınırı var diye özellikle belirtmese de, İbn Haldun'un şehrin yıkımını etkileyen güçler konusundaki yazıları şehir planlamacıları için bir endişe sebebi. Aslında, 1922'de William Rees tarafından oluşturulan ekolojik ayak izi ideolojisi, İbn Haldun'un bir şehrin ekonomik, sosyal, fiziksel ve çevresel optimum büyüklüğü ile ilgili yazılarıyla mutabık.

Şehirler güvenli ve emniyetli olmalıdır: Günümüz dünyasında güvenli bir şehir ihtiyaç duyulan bir çevredir. Güvenlik sadece işlenen suçları azaltmak değildir. Güvenli bir şehir aynı zamanda sakinlerine saygın bir yaşam sunabilen bir şehirdir. Temiz hava, su ve altyapı, eğitim, konut ve sağlık tesislerine erişilebilirlik sağlamalıdır. Bu o şehir sakinlerine bir insanın hakettiği gurur ve onur hissini verecektir.

İyi bir yönetim: Adil bir şehir ötekileştirilmiş, sosyal olarak dışlanmış ve azınlık olanlara da söz hakkı veren bir şehirdir. Bu ancak iyi bir yönetim ve yönetimin sivil toplumu ve halkın çoğunluğunu temsil etmesiyle sağlanabilir. İyi bir yönetim aynı zamanda eşit gelir dağılımı ve kaynakların verimli bir şekilde idare edilmesidir. Bu konular kaynakların azaldığı ve buna rağmen nüfusun arttığı ve şehirlerin daha da kentlileştiği yeni milenyumda çok daha fazla önem arz etmektedir.

Şehrin yıkımı kendi nüfusunun sebep olmasıdır: Şehirler aynı medeniyetler gibi yükseliş ve çöküş dönemlerini yaşayacaklardır. Aslında, şehirler adeta insan medeniyetinin bir ürünüdürler. Bundan dolayı, medeniyetlerin döngüsel tabiatı insanın çevreye karşı davranışından etkilenmiştir. Eğer insanlar şehri iyi idare edebilirse, yeni medeniyetler şu anki medeniyetin yıkıntıları üzerinden inşa edileceklerdir, ve bunu şu anki şehirlerde de görüyoruz. Bununla birlikte; eğer şehri belirlenmiş adalet ve denge prensiplerine göre idare etmekte başarılı olmazlarsa, en sonunda şehir çöküşe geçecektir. Muhakkak ki, şehirlerin yükselişi ve yıkılışı insanoğlunun davranışlarının bir sonucudur. Açgözlülük ve rüşvet uygulamaları şehirleri yok etmek için belirleyici yöntemlerdir Halduncu şehir ve şehir gelişimi düşüncesine göre anlaşılır ki, kent sakinlerinin yerleşiklik fitratı sakinler için negatif sonuçlar doğurur. Bu insanların çok yerleşik olmasıyla sosyal kohezyon ruhunun zayıflamasıdır.

Sonuç

İbn Haldun ileri görüşlü, yazıları farklı alanlardan birçok ilim adamını etkilemiş parlak bir filozoftur. Bir çok konu hakkında yazmıştır bilhassa bir bölüm medeniyet konusu ve şehir

planlamasına verilmiştir. Kendi döneminin yerleşik ya da kent toplumu konularını tartışır, ama bu konudaki ilgilenişleri ve prensipleri hala geçerli ve modern bir iz taşır. Bugün, şehirler büyüdükçe, kent yerlilerinin karşılaştığı problemler daha da karmaşık hale gelmektedir. Buna rağmen, İbn Haldun kayda değer bir şekilde bizlere modern şehirlerin karşılaştığı problemlerin aslında çok da yeni olmadığını gösterir. O bu problemlerin kendi zamanında da oluştuğunu görmüştür.

Onun altı yüz yıl önce teklif ettiği şey modern şehirlerin hala eksikliğini yaşadığı şey olarak gözükmemektedir. Bu esasa, bizim 600 yıl önce yazılmış bir esere bakmamız basit manada bir İbn Haldun günümüz modern hayatıyla ilgili ne tavsiye ederdi onu aramamız ve ortaya çıkarma denememizdir. İbn Haldun üzerine olan bu kısa çalışma dünyadaki tüm şehir planlamacıları tarafından karşılaşılan krizin yeni boyutuyla karşılaştığımız bu zamanda bu büyük alimin düşüncelerini fikirlerini anlamaya tekrar ziyaret etmeye ihtiyacımız olduğuna dikkat çekiyor. İbn Haldun'un hazinesinden öğrenilecek daha çok şey var. Ama şehir planlamacılığı bağlamında, onun şehrin insan fitratıyla uyumlu gelişmesi gerektiği düşüncesi, açıkça görülüyor ki, 1996'daki HABITAT II'de de sunulduğu gibi şehri insanileştirme bugün hala çok önemli, çünkü şehir büyüdükçe şehirdeki gruplar daha da çok ayrıştırılıyor ve bölünüyor. Bu yüzden, şehir planlamacıları ve yöneticileri tarafından karşılaşılan sayısız kent problemleriyle yüzleşmek için, şehirlerimizin yıkımına sebep olan aynı hataları gelecekte tekrar etmemek için geçmişte ne yazılmış diye bakmak için çok geç değil.

References

- Clark, D. (2003). *Urban World/Global City*. Routledge. New York.
- Duhl, L.J (1987). The mind of the city. *Afkar Inquiry*, Vol. 4, No 3 (p. 38)
- Alatas, F. (2008). Islam and civilization in the writings of Abd Al-Rahman Ibn Khaldun. *IAIS Journal of Civilization Studies*, Vol. 1, No 1.
- Guite, H.F. Clark, C., & Ackrill, G. (2006). Impact of the physical and urban environment on mental well-being. *Journal of the Royal Institute of Public Health*. 120, 1117-1126.
- Ismawi, Zen (2007). Vision of an Islamic City in *Islam and Urban Planning*. Azila Ahmad Sarkawi and Alias Abdullah (ed). Scholar Press: Selangor
- Jamilah Mohamad (1998). "Building Heaven on Earth: Islamic Values in Urban Development" *Journal of Usuluddin* Vol 8 (pg 121-134)
- Latkin, C.A., & Curry, A.D. (2003). Stressful neighborhoods and depression: A prospective study of the impact of neighborhood disorder. *Journal of Health & Social Behavior*, 44(1): 34-44.

Matheson, F.I., Moineddin, R., Dunn, J.R., Creator, M.I., Gozdyra, P., & Glazier, R.H. (2006). Urban neighborhood, chronic stress, gender and depression. *Journal of Social Science & Medicine*. 63, 2604–2616.

Rees, William E. (1992). "Ecological footprints and appropriated carrying capacity: what urban economics leaves out". *Environment and Urbanisation* 4 (2): 121–130.

Rosenthal, F. (1990). *Ibn Khaldun Muqaddimah* (translation). Princeton and Oxford

United Nations Conference on Human Settlement (1996). *Humanising the city*, HABITAT 2 City Summit, Istanbul

Zaid Ahmad, (2003), *The Epistemology of Ibn Khaldun*, London & New York: Routledge Curzon.

Ibn Khaldun on Urban Planning: A Contemporary Reading of the Muqaddima*

İbn Haldun'da Şehir Planlaması: Mukaddime'nin Güncel Bir Okuması

Zaid Ahmad⁽¹⁾, Nobaya Ahmad⁽²⁾, Haslinda Abdullah⁽³⁾

(1, 2, 3) University Putra Malaysia, Malaysia

(1) zayyadal@hotmail.com, (2) nobaya@upm.edu.my, (3) lynn@upm.edu.my

Abstract: Ibn Khaldun is better known as a philosopher of history and a sociologist rather than an urban or city planner (in a modern sense of the term). However, as part of his civilization discourse, Ibn Khaldun has advanced some worth noting thoughts on the principles related to planning of urban environment in his Muqaddima. Although it was written over six centuries ago, our reading shows that his ideas on urban planning carry very much of modern flavor and therefore still relevant to the contemporary urban issues. He believes in the cyclical process where cities and urban development undergo a very much similar procedure. From his own observation, he portrayed the cultures, life styles, forms, structures and problems of cities in his time. He touched upon almost every facet, including human well being, physical development as well as environment and sustainability of the cities. In the context of urban planning, what can we learn from Ibn Khaldun? How can we relate his knowledge and principles to address current issues confronting our cities today? This paper also studies the principles of urban planning as put forward by Ibn Khaldun and tries to evaluate its interpretation in the context of contemporary city planning.

Keywords: Ibn Khaldun, City Planning, Urbanization, Urban Development

Öz: İbn Haldun modern anlamda bir Şehir planıcısından ziyade bir tarih felsefecisi ve sosyolog olarak bilinir. Ancak o, Mukaddime'de medeniyet anlayışının bir parçası olarak, Şehir ortamının planlanmasına ilişkin bazı prensipler üzerine değerlendirmeye değer düşünceler serdetmiştir. Altı asır önce yazılmış olmasına rağmen, okumalarımız onun Şehir planlamasına ilişkin fikirlerinin oldukça modern bir tat taşıdığını ve bunların güncel Şehirleşmeyle ilgili konularda hala geçerli olduğunu göstermektedir. O, döngüsel süreçlere inanmaktadır ki Şehirler ve kentsel gelişim de benzer bir sürece tabiidir. Onun gözlemlerinden aktararak kendi zamanının kültürünü, yaşam biçimlerini, yapılarını, ve Şehirlerin problemlerini tasvir etmiştir. Şehirdeki insanın mutluluğu, Şehrin fiziki gelişimi, çevre ve sürdürülebilirliği de dahil olmak üzere konunun neredeyse bütün veçhelerine

* This article is a review of the paper presented at the "2nd International Ibn Khaldun Symposium" organized on 29-31 May 2009 in Istanbul.

değınmiştir. Şehir planlaması konusunda İbn Haldun'dan ne öğrenebiliriz? Şehirlerimizin günümüzde karşılaştığı güncel meselelerle onun irfanını ve prensiplerini nasıl bağdaştırabiliriz? Bu makale aynı zamanda İbn Haldun tarafından ortaya konulan şehir planlamasına ilişkin ilkeleri tartışmakta ve bunların güncel dönük yorumunu değerlendirmeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *İbn Haldun, Şehircilik, Kentleşme, Kentsel Gelişim*

1. Introduction

Ibn Khaldun (1332–1406) is not known as urban planner in a strict sense of the word. He is better identified as father of sociology and the proponent of the sciences of history, well respected for his great contribution into the analysis of the dynamic and cyclical process of civilization. In his discourse, Ibn Khaldun deals with all facets of civilization–physical and non–physical as well as spiritual. For him civilization is no other than manifestation of the dynamic transformation the human society has undergone i.e. from nomadic to sedentary, from simple to complex, from rural to urban and from badawi to hadhari (see, Ahmad: 2003). In consequence, this transformation would eventually result in the emergence of new settlements with the formation of towns and cities together with the creation of urban life and culture. In modern term, this process is called urbanization. In the context of civilization, towns and cities can be considered as the visible indicators that determine the level of achievement that a particular society has reached. In this sense, Ibn Khaldun is fully aware of the importance of the establishment of towns and cities as it would represent the faces and facades of a particular civilization. This is transpired in his civilization discourse namely section five of chapter four of the Muqaddima which deals particularly with the process of town and city planning and development.

As part of his civilization discourse, Ibn Khadun has proposed some worth noting thoughts and principles with regards to planning of cities and urban development. Although Muqaddima was written over six centuries ago, our reading shows that his ideas particularly on urban issues, planning and development carry very much of modern flavor and we find that the principles outlined by Ibn Khaldun are still significant in dealing with the contemporary urban issues. He strongly believes on the cyclical process where city and urban development undergo a very much similar procedure. Through his own observation, he portrays the cultures, life styles, forms, structures and problems of towns and cities in his time. He touches upon almost every component of city life, including well being, physical and spiritual development as well as environment, ecosystem and sustainability.

In the spirit of “lesson from the past”, this paper will attempt to find out what Ibn Khaldun has to offer in terms of urban planning? How do the elements and principles proposed by Ibn Khaldun in his work, particularly related with the urban and city planning offer a perspective of knowledge for the city and urban planning today? What would be the lessons and principles that we can benefit from the Muqaddimah? How can we use knowledge and principles Ibn Khaldun has outlined to understand current problems confronting our cities today? Can these principles be of benefit in dealing with the questions related to the quality of life and sustainability of our cities? These are some the main concerns and questions this paper tries to highlight. It will also analyze the principles of urban planning as advanced by Ibn Khaldun and try to interpret in the context of contemporary urban and city planning. Lessons on managing and maintaining the sustainability of cities from Ibn Khaldun’s point of view will also be highlighted.

To undertake out this sort of enterprise is not an easy job. Ibn Khaldun is a talented multiskilled thinker who is difficult to classify, more so to fully grasp the essence of his thought. His notion transgresses boundaries of contemporary disciplines, leaving gaps that make it even more difficult to clutch from a single discipline. It is for this reason that this paper is prepared by three authors from different backgrounds namely philosophy, town planning and psychology. With this combination, it is hoped that this approach will give us a better insight into understanding of Ibn Khaldun’s notion with regards to urban planning and development.

Urbanization And Urban Population: An Overview

Before going further into khaldunian discourse regarding urban planning, it would be good to look at the current debates especially in relation to issues in contemporary cities and urbanization. This is important as it will give us ideas and background why we need to undertake this study. Apart from that, this overview of contemporary urban issues would enable us to establish link and contextualize out reading of khaldunian notions on urban planning.

Cities are the manifestation of human creation. A city emerges as a result of urbanization. As societies become more developed, cities play important roles as centers for settlement as well as centers of political, social and cultural activities. The more developed the society, and more people reside in urban areas. Currently, almost half of the world’s population lives in cities. Cities are becoming larger and larger. Metropolis and megalopolis will be the future characteristic of modern human settlements.

Usually, the size of a city is identified by the size of its population or inhabitants. The population growth is generally determined by several factors namely, birth, death and migration. Natural increase of birth rates and decrease in death rates, together with the growing rates of in-migration, significantly contribute to growth of a city. On the contrary, the decline and net out-migration would certainly contribute to reduction of population. The balance of natural change and migration determines whether there is growth or decline. Cities become larger and larger when there is a rapid increase of population due to in-migration as well as natural increase.

An important impact of contemporary urban growth at the global scale is the rapid increase in the number of large cities and the increase in the size of the largest cities. Against the background of a general rise in the number of people who live in urban areas, it is the metropolitan centers that are proliferating and growing the fastest.

The United Nation's estimation indicate that the number of cities with over eight million people increased from ten in 1970 to 24 in 2000 (Table 1). The number and size of mega-cities are increasing most rapidly in developing countries. In 1950, the only mega-cities, London and New York, were both in the developed countries, while 18 of the 24 mega-cities in 2000 were in the developing countries (see, Table 1).

Now, the main question is that, what would be the impacts of this increasing number of large urban agglomerations on the quality of life of urban population? In most cases, it seems that the inability of many cities to sustain and accommodate the increasing number of population will point to a situation of over-urbanization. This will certainly have important consequences on the quality of life and social stability. Coping with the consequences of over-urbanization perhaps would be one of the biggest challenges facing the major cities today. This has sparked a wide-range debate about what would be the futures of those cities.

It is apparent that cities, especially unplanned and over-populated, are currently facing massive problems like inadequate financial resources, lack of employment, increase of crime rates, poverty, spreading homelessness and expansion of squatter settlements, lack of employment opportunities, a widening gap between rich and poor, growing insecurity, inadequate and deteriorating building stock, services and infrastructure, lack of health and educational facilities, improper land use, insecure land tenure, rising traffic congestion, increasing pollution, lack of green spaces, inadequate water supply and sanitation, uncoordinated urban development and an increasing vulnerability to disaster (Habitat II,2003).

Most of the cities that are currently experiencing rapid urbanization are in the less developed regions where the focus of development in these countries may not be directed towards city development only. This is a cause for concern, considering that cities are engines of economic growth; therefore, there is a need for these countries to really look into the urbanization and city development issues in order to manage the cities better.

Table 1. Urban agglomeration with eight million populations or more, 1950–2000

1950	1970	1990	2000
More developed regions			
New York	New York	Tokyo	Tokyo
London	London	New York	New York
	Tokyo	Los Angeles	Los Angeles
	Los Angeles	Moscow	Moscow
	Paris	Osaka	Osaka
		Paris	Paris
Less developed regions			
None	Shanghai	Mexico City	Mexico City
	Mexico City	São Paulo	São Paulo
	Buenos Aires	Shanghai	Shanghai
	Beijing	Calcutta	Calcutta
	São Paulo	Buenos Aires	Mumbai
		Mumbai	Beijing
		Seoul	Jakarta
		Beijing	Delhi
		Rio de Janeiro	Buenos Aires
		Tianjin	Lagos
		Jakarta	Tianjin
		Cairo	Seoul
		Delhi	Rio de Janeiro
		Manila	Dhaka
			Cairo
			Manila
			Karachi
			Istanbul

Source: United Nations, 2001

Contemporary Issues In Urban Development

As indicated above, one of the major issues facing today's urban development is to provide a conducive living environment and human well-being. This concern can be seen

for example with the establishment of United Nations Human Settlements Programme (UN- HABITAT) and a series of conference organized by United Nation including Habitat I 1978 and Habitat II 1996.

In Habitat II held in Istanbul in 1996 for example, the conference came out with the themes to address two equal global importances: "Adequate shelter for all" and "Sustainable human settlements development in an urbanizing world". To the Conference, human beings are at the centre of concerns for sustainable development, including adequate shelter for all and sustainable human settlements and they are entitled to a healthy and productive life in harmony with nature. The focus of city development is the people and not just the space. Hence, the space must be properly designed so that it will be able to fulfill the basic needs of the people and more importantly to ensure the sustainability of their living environment.

The HABITAT II Report proposed some recommendations on how to create a better living environment for the urban population. The proposal is in a same spirit with the Rio Summit in 1992 and the Copenhagen Social Summit in 1995 towards promoting an urban development that is socially and ecologically sound.

First and foremost, it is crucial to go back to the basic concept and purpose of urbanization. One of the most fundamental facets of urbanization is that, a city needs to be built in accordance with human nature, values and needs. After all, urbanization is about movement of people from the rural to the urban areas. Hence, in accommodating for the increasing number of urban populations, cities must be built and developed by the people for the people. In other word, cities should be humanized or carry human face. This means that city planning needs to look into the human nature and necessities, taking into account the economic strength (which is also the prerequisite of city development), as well as ensuring equitable access to various groups in the city such as the elderly, the women, the children and the poor. All these elements are among the things that need to be given due attention.

The process of urbanization means that diversity of its population is a natural process because one of the factors contributing to urbanization is rural to urban or even international migration. Hence, cities will be exposed to a population coming from various backgrounds, social class, ethnicity, culture and values among others. These groups practice different culture and will also be requiring different needs that the cities

will have to provide in order to ensure a just and sustainable life. Ismawi (2007), writes, a society that punishes the vulnerable but condones the transgression of the powerful is certainly heading for ruin.

Urban crisis is not just about concentration of urban population but it is also about the changing values and attitudes of the society (Duhl: 1987). However, the modernization of the cities are mostly along the views and values of the West where there may be a conflict between the Western and traditional values resulting in a cities that has no soul. The cities, then, just become a space void of spiritual vitality in the quest of its population to seek greater economic wealth and abundance.

Another issue is the principle of human rights. One of the basic fundamental rights is that all deserve equal treatment. As city dwellers, all should be allowed to enjoy their rights of life and security. One very common example is housing. The city dwellers need to be allowed to access to facilities and infrastructures that will assist them improving their quality of life. City managers should practice the right approach i.e. the sustainable approach of urban development. This means that the city managers should properly manage the urban resources while at the same respecting the needs of the urban folks.

The city should also act as the centre of educational opportunities. It is everyone's right to be given access to education. It is through education will urban folks be able to emerge as good citizens. Apart from this, it is also crucial that level of education be improved together with the development of the cities.

Good governance is another important element in city development. This is particularly important in giving human face to the city. Good governance involves the partnership between the agencies, the civil society as well as the residents. The HABITAT II report reads:

“Three main challenges face the cities of the twenty-first century. The first is the introduction of democracy and the creation of an urban community bringing together all citizens; the second is the control of urban development and hence the governance of cities; and the third is the development and control of urban engineering”. (HABITAT II, 1996:11)

An alternative point of view is that the urban problems in the developing world are matters for national governments and must be resolved domestically in line with local conventions and traditions. Urbanization takes different forms in different places and it

is for the countries of the developing world to work out their own solutions. Again, these views are very much in agreement with discussions at the United Nations Conferences on Human Settlements, held in Istanbul (HABITAT II) in 1996 and Vancouver (HABITAT I) in 1976, and on Sustainable Development, held in Johannesburg in 2002, which sought to build a global consensus on the ways forward for the urbanizing world (Clark, 2003).

In facing the current challenges, there is a need to look back into what was discussed in HABITAT II. This report gives special emphasis on humanizing the city as a response to the global urban development issues confronting our cities. As more cities become metropolis and megapolis, the rural environment is also affected because of the encroachment and this will cause a divide between urban and rural environment. Therefore, a balanced approach in urban and rural development is highly necessary.

According to the HABITAT II Report, the rapid social transformation observed in the cities today also brings about social and spatial segregation between the rich and the poor, exacerbating more divisions within societies (HABITAT II, 1996). As a result, UNESCO in the HABITAT II Report envisioned the concept of humanizing the city or giving a human face to the city.

Khaldunian Principles And Their Relevance In The Contemporary Urban Planning

We have depicted the current scenario regarding issues related to cities and urban planning. Now, let us come back to the main purpose of this discussion. We have the Muqaddima, written over six centuries ago, in which one of the sections also deals with similar issues. How can the khaldunian principles, transpired in the Muqaddima, be of use in addressing the crisis in urban planning facing the cities today? As indicated above, our aim is to look into principles set by Ibn Khaldun in his work with regards to the city planning and development.

First and foremost, Ibn Khaldun expresses his concern about the importance of governance. The governance or dynasty, as he calls it, is a prerequisite to establishment of towns and cities. Hence, towns and cities cannot be built without the presence and commitment of the authority or government. Cities emerge as the outcome of the policy and planning imposed by the authority. In this case, the dynasty is the single authority that will determine the form, image and characteristics of a particular city.

Generally speaking, the concept of “governance” is not new. It is a matter of fact that this concept has already been known since formation of human social organization. In political science, of course the more commonly used term is government. However, the term governance becomes more important now as we discussed the complexity of urban society and its problems. Simply put, “governance” means the process of decision-making and the process by which decisions are implemented. The term governance can be used in several contexts such as corporate governance, international governance, national governance and local governance.

In the Muqaddimah, Ibn Khaldun has emphasized the main principles in city planning namely the geographical and the impact of choosing the right location to ensure the safety of the city, the presence of basic provisions like housing, fresh air and water supply, the social institutions to support and sustain the human activities such as religious, administrative, securities and health institutions to ensure a better quality of life. Ibn Khaldun writes:

“Towns are dwelling places that nations use when they have reached the desired goal of luxury and of the things that go with it. Then, they prefer tranquility and quiet and turn to using houses to dwell in. The purpose of (building towns) is to have places for dwelling and shelter. Therefore, it is necessary in this connection to see to it that harmful things are kept away from the towns by protecting them against inroads by them, and that useful features are introduced and all the conveniences are made available in them.” (Muqaddimah, translated by Frank Rosenthal, 1990)

It is apparent that Ibn Khaldun accentuates housing as the important requirement of city development; hence, one of the important roles of city planners is to provide good quality housing for its residents. Certainly this is very much in line with the concept we mention above about humanizing the city, where housing is the fundamental basic rights of the people. Ibn Khaldun also expresses his concern about making the city safe by situating the city inside a protective wall. While this may not be feasible in the current context of city planning but the issue of safety in the city has always been of a universal concern. As cities become larger, they are also becoming more and more unsafe. As human becoming more advanced, the concept of safety and security would not be confined within the limited definition of facing the crimes and enemies, but also includes environment, health as well as mental well being.

As reported in the UN Conference on the State of Safety in World Cities in 2007, one of the most significant causes of fear and insecurity in many cities today is crime and violence. Between 1990 and 2000, incidents of violent crime per 100,000 persons increased from 6 to 8.8. Recent studies show that over the past five years, 60 per cent of all urban residents in the world have been victims of crime, with 70 per cent in Latin America and the Caribbean. Clearly, crime, whether violent or not, is a growing and serious threat to urban safety all over the world. Another study on urban environment and mental well being by Guite et.al. (2006) shows that factors such as noise, overcrowded, dissatisfied with access to green open spaces, community facilities and feeling unsafe to go out in the day contribute significantly to the well being of urban population. The study, which involves 1012 Londoners proof that, if the city is not built according to requirement and need of human values, it will eventually become catastrophic to the public health. The fact that needle and syringes are lying everywhere makes the issues of safety and health more crucial in the city.

Another condition for the provision of a good environmental friendly city is the location of the cities. As Ibn Khaldun states:

“In connection with the protection of towns against harm that might arise from atmospheric phenomena, one should see to it that the air where the town is (to be situated) is good, in order to be safe from illness. When the air is stagnant and bad, or close to corrupt waters or putrid pools or swamps, it is speedily affected by putrescence as the result of being near these things, and it is unavoidable that (all) living beings who are there will speedily be affected by illness. This fact is confirmed by direct observation. Towns where no attention is paid to good air, have, as a rule, much illness” (Muqaddimah, translated by Frank Rosenthal, 1990)

The importance of a suitable location, with ample fresh water supply and clean air will ensure that a city is far from harm. This supports the principle of the effective management of natural resources like water, air, land, and the green environment. The importance of clean water is clearly stated by Ibn Khaldun:

“In connection with the importation of useful things and conveniences into towns, one must see to a number of matters. There is the water (problem). The place should be on a river, or springs with plenty of fresh water should be facing it. The existence of water near the place simplifies the water problem for the inhabitants, which is urgent. The existence of (water) will be a general convenience to them”. (Muqaddimah, translated by Frank Rosenthal, 1990)

Recent study by Savard et. al. (2000) suggests the application of biodiversity concept on urban ecosystem. Again this is very much in agreement with the khaldunian principle on how a city should be developed. Expanding cities have such far-reaching and intractable effects both on social structures and on the natural environment that a resolutely forwardlooking approach should now be adopted, and the principle introduced of responsible urban development respecting the rights of future generations. As stated in the HABITAT II report:

“An alternative is needed to an all too common model, particularly in the North, of sprawling cities that are heavy on energy consumption and largely given over to private cars. In the last quarter of a century, New York has thus seen a rise of 5 per cent in its population while the area it covers has increased by 61 per cent”.

Apart from larger cities consuming more land and resources, Ibn Khaldun also highlights the impact of economic inequality that will become more apparent when the size of city becomes larger. While there will be more economically affluent groups getting the benefit of the wealth provided by the city, there will also be the emerging group of the poor taking the advantage of the expectation of wealth in the cities. These two elements will definitely create gap in social organization of the city which will lead towards the destruction of human attitude, life styles and values.

In making the cities habitable for all groups, a just and balanced development approach is a need to ensure that all will benefit from the city development. This is where the concept of sustainable city development where cities become the centers of democracy, culture and innovation should be promoted. The poor has the right to voice out their grievances and predicaments just as the rich and this is where the important role of the governance is very much needed to ensure justice is done for all.

One of the main points that Ibn Khaldun emphasizes in his writing, which current urban planners and city authorities should pay a particular attention is the impact of sedentary life associated with the lifestyles of urban population on the deterioration and destruction of a city. He gives example that, just as man has his life span, a city also has its physical limit. As he puts it, a city will be destructed when corruption becomes rampant among members of the society. He further writes:

“Sedentary culture differs according to the differences in civilization. When a civilization grows, sedentary culture becomes more perfect. We have stated before that a city with a large

civilization (population) is characterized by high prices in business and high prices for its needs. (The prices) are then raised still higher through customs duties; for sedentary culture reaches perfection at the time when the dynasty has reached its greatest flourishing, and that is the time when the dynasty levies customs duties because then it has large expenditures, as has been stated before. The customs duties raise the sales (prices), because small businessmen and merchants include all their expenses, even their personal requirements, in the price of their stock and merchandise. Thus, customs duties enter into the sales price. The expenditures of sedentary people, therefore, grow and are no longer reasonable but extravagant. The people cannot escape this (development) because they are dominated by and subservient to their customs. All their profits go into (their) expenditures. One person after another becomes reduced in circumstances and indigent. Poverty takes hold of them. Few persons bid for the available goods. Business decreases, and the situation of the town deteriorates". (Muqaddimah, translated by Frank Rosenthal, 1990)

He adds that the culture of pleasure (or hedonistic in modern term), opulence and indulgence amongst city dwellers will be the reason for the city's downfall. The attitude of the residents will be the main cause of the city's destruction.

"All this is caused by excessive sedentary culture and luxury. They corrupt the city generally in respect to business and civilization. Corruption of the individual inhabitants is the result of painful and trying efforts to satisfy the needs caused by their (luxury) customs; (the result) of the bad qualities they have acquired in the process of obtaining (those needs); and of the damage the soul suffers after it has obtained them, through acquiring (still) another (bad luxury) quality. Immorality, wrongdoing, insincerity, and trickery, for the purposes of making a living in a proper or an improper manner, increase among them. The soul comes to think about (making a living), to study it, and to use all possible trickery for the purpose. People are now devoted to lying, gambling, cheating, fraud, theft, perjury, and usury". (Muqaddimah, translated by Frank Rosenthal, 1990)

This is not very far from the truth as we can see today. Cities are filled with people who earn their living through immoral activities like drug trafficking, money laundering and white collar crimes amongst others (in contemporary term this is called underground economy). Hence, the physical limit of the city is affected by various factors like the physical aspects of quality of building materials and technology used to build the city, the social aspect like the size of the population and the level of education of its population, the environmental aspect such as the availability of natural resources and economic aspect of the gap between the city dwellers. A study conducted by Matheson et. al. (2006) shows that 'stressed' neighborhoods have higher levels of depression. In this study he argues that the daily stress of living in a neighborhood where residential

mobility and material deprivation prevail is connected with depression, women was also found to be more reactive to chronic stressors manifested in higher risk of depression. Study as early as 1939 by Faris and Dunham (in Matherson et.al., 2006) on the issue of environment and mental health showed that psychiatric admissions in Chicago varied by location within city with higher rates for those living in the innercity center than in outlying areas. Social disorganization such as poverty was found to be an important chronic stressor among inner-city population (Latkin & Curry, 2003). In relation to khaldunian discourse, all these symptoms are no other than the manifestation of corruption of the individual inhabitants. Ibn Khaldun particularly stresses on the misbehavior of the people that became the major source of disaster in cities. All these can be seen in contemporary cities if the planners lose sight of controlling the urban sprawl as well as providing alternative strategies for the future development of the city.

Lessons From Ibn Khaldun's Thought On Urban Development

What are the lessons that can be obtained from Ibn Khaldun's writings? What are the conclusions that we can put forward in our attempt to figure out the characteristics and principles of city planning as transpired from the Muqaddima? Here are some of the principles that can be derived from our reading of Ibn Khaldun's Muqaddima.

First and foremost, as we mentioned earlier, Ibn Khaldun differentiates the differences in the life style of the city inhabitants and its rural counterparts by using the term sedentary (*umran hadari*) as opposed to nomadic (*umran badawi*). In terms of social cohesion or "asabiyyah" in Ibn Khaldun, he implies that the urban population has a weaker 'asabiyyah' as compared to the rural one. This weakness makes them vulnerable to attack by fresh waves of pre-urban people who have stronger asabiyyah (Syed Farid Alatas, 2008). Apart from that Ibn Khaldun also dwells with the rise and falls of the various Muslim dynasties as examples or become the basis of what he has claimed. This is particularly those of the North African states due to the different social organizations and different lifestyles. In the current context of urbanization, this can be interpreted as the issues of urban an agglomeration that has a detrimental effect on the overall quality of life of the population and eventually may lead to the destruction of the city if any parts of the system in the cities stop functioning.

Cities have its own life span: While Ibn Khaldun does not specifically spell it out that there is a limit to the size of the city, his writings on the forces that may influence a city's destruction is a cause for concern for urban planners. In fact, the ecological

footprint ideology by William Rees in 1992 is in congruent with Ibn Khaldun's writing of the optimum size of a city, economically, socially, physically and environmentally.

Cities should be safe and secure: A safe city is a much needed environment in the contemporary world. Safety is not just about reducing crimes. A safe city should also be one that can provide its inhabitants with a decent way of life. It should provide all the basic necessities like clean air, water and infrastructure, accessibility to education, housing and health facilities. This will provide the population with a sense of pride and dignity that a human being deserves to get.

Good governance: A just city is one which provides a voice for the marginalized, socially excluded and the minorities. This can only be achieved with good governance and a representation from the government, the civil society and the public at large. Good governance will also ensure an equitable distribution of wealth and efficient management of resources. These are issues badly needed in the new millennium where the resources are becoming scarce and yet the population is booming and cities are becoming more urbanized.

The destruction of the city is caused by the population themselves: Cities will experience the periods of rise and fall, just like civilizations. In fact, the cities are no other than the mere products of human civilization. Hence, the cyclical nature of civilization is very much influenced by man's attitude towards his environment. If he manages the city well, new civilizations will be built upon the ruins of the current civilization as can be seen in many cities nowadays. However, if he fails to manage the city in accordance with the prescribed principles of justice and balance, the city will eventually fall into destruction. Certainly, the rise and fall of cities are consequence of the act of mankind. Greed and corrupt practices are a definite way to destroy a city. This can be seen that from khaldunian's notion on city and city development, the sedentary nature of urban dwellers may result in negative impact for the residents. This is when people become too sedentary, their sense of social cohesion will become weaker.

Conclusion

Ibn Khaldun is a far sighted, brilliant philosopher whose writings amaze many scholars from various disciplines. He writes on many issues but one section is particularly devoted to the issue of civilization and city planning. He discusses topics concerning the

sedentary or urban society of his era, but his concerns and principles are still realistic and carry very much of modern flavor. Today, as cities become larger and larger, problems facing urban dwellers become more complex. However, Ibn Khaldun remarkably shows us that some of the problems facing modern cities are actually not new. He has seen that occurred in cities during his time.

What he proposes over six hundred years ago seems to be carrying something that modern cities are still lacking. On this basis, our attempt to relook into what was written over six hundred is basically an attempt to dig and unveil what Ibn Khaldun has to offer to our modern life today. This short study of Ibn Khaldun supposes to catch our attention that there is a need to revisit and understand thoughts and ideas of this great man as we approach a new dimension in the crisis faced by urban planners all over the world. There are much more to learn from Ibn Khaldun's treasure. However in the context of city planning, his notion that city must be developed in accordance with human nature. This evident when the issue of humanizing the city as proposed in the HABITAT II in 1996 is still very important today because the extent of the size of the city nowadays are segregating and alienating the groups in the city further. Hence, in confronting the myriad of urban problems faced by city planners and managers, it is not too late to look into what has been written in the past so as not to repeat the same mistakes again in the future which may be causing the destruction of our cities.

References

- Clark, D. (2003). *Urban World/Global City*. Routledge. New York.
- Duhl, L.J (1987). The mind of the city. *Afkar Inquiry*, Vol. 4, No 3 (p. 38)
- Alatas, F. (2008). Islam and civilization in the writings of Abd Al-Rahman Ibn Khaldun. *IAIS Journal of Civilization Studies*, Vol. 1, No 1.
- Guite, H.F. Clark, C., & Ackrill, G. (2006). Impact of the physical and urban environment on mental well-being. *Journal of the Royal Institute of Public Health*. 120, 1117-1126.
- Ismawi, Zen (2007). Vision of an Islamic City in *Islam and Urban Planning*. Azila Ahmad Sarkawi and Alias Abdullah (ed). Scholar Press: Selangor
- Jamilah Mohamad (1998). "Building Heaven on Earth: Islamic Values in Urban Development" *Journal of Usuluddin* Vol 8 (pg 121-134)
- Latkin, C.A., & Curry, A.D. (2003). Stressful neighborhoods and depression: A prospective study of the impact of neighborhood disorder. *Journal of Health & Social Behavior*, 44(1): 34-44.
- Matheson, F.I., Moineddin, R., Dunn, J.R., Creator, M.I., Gozdyra, P., & Glazier, R.H. (2006). Urban neighborhood, chronic stress, gender and depression. *Journal of Social Science & Medicine*. 63, 2604-2616.

- Rees, William E. (1992). "Ecological footprints and appropriated carrying capacity: what urban economics leaves out". *Environment and Urbanisation* 4 (2): 121-130.
- Rosenthal, F. (1990). *Ibn Khaldun Muqaddimah* (translation). Princeton and Oxford
- United Nations Conference on Human Settlement (1996). *Humanising the city*, HABITAT 2 City Summit, Istanbul
- Zaid Ahmad, (2003), *The Epistemology of Ibn Khaldun*, London & New York: RoutledgeCurzon.

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 toplumlari, 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 layikiyle anlamak toplumların yükseliş ve düşüşünün formel, rasyonel sebeplerinin ampirik bilgisinden fazlasını gerektirir. Vahyin gerçeklerini de gerektirir. Ancak ona, insanların şeylerin özünü 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. Asabiyeyi 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.¹

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

¹ 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).²

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

² 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 değerlendirmedini 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 duyuşsal 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 duyuşsal 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 alemi 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" arkasındadır. (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 aşıkardır: 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 meleklere 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 Şîilerin mistik ve devrimci ilkelerini reddetmesine ve her seferinde, uygulamada Sünni ortodoks ve doğru davranışı savunmasına rağmen onun zikirin sufi pratiğini de daha yüksel 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, Gazzali'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. Gazzali'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 özünüyle 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 'Umranic 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, 2nd 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.